

here

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 107/108

München 2001

210

Hinweise der Redaktion:

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

Reproduktionsfähige Textfassungen werden bevorzugt publiziert.
Korrekturen werden in der Regel nicht versandt.
Jeder Autor erhält 30 Sonderdrucke.

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

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

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

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

ISSN 0178-2967

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 107/108

München 2001

Herausgeber: Prof. Dr.Dr. Manfred Görg, München

Redaktion: Dr. Augustin R. Müller, München

Druck: Druckerei u. Verlag K. Urlaub GmbH, Bamberg
Biblische.Notizen@kaththeol.uni-muenchen.de

Inhalt

Notizen

N. Baumert	Konsekutives ὄτι im biblischen Griechisch?	5
B. Becking/ J.A. Wagenaar	Personal Name or Royal Epithet? A Remark on Ostrakon 1027 from Tell el-Far 'ah (South)	12
M. Görg	Wohin ist Josef? Weitere Anfragen anlässlich einer Spurensuche	15
M. Görg	Zur sogenannten „anra“-Gruppe auf palästinischen Skarabäen	22
A. Knauf	Hirte, Jäger, Bauer, Gott? Zu einem ikonographischen Problem aus der FB-III-Zeit	26
A. Knauf	Shoshenq at Megiddo	31
Th. Lescow	Die Komposition der Psalmen 6 und 55	32
H. Migsch	Zur Interpretation von Jeremia 35Pesch, 14a	41
H.-G. von Mutius	Neues zur hebräischen Textvorlage des Targums zu Jeremia 6,19	46
D. Rudman	Zechariah 8:20-22 & Isaiah 2:2-4//Micah 4:2-3 A Study in Intertextuality	50

Abhandlungen

I. Kalimi	Joseph Between Potiphar and His Wife The Biblical Text in the Light of a Comparative Study on Early Jewish Exegesis	55
-----------	---	----

M. Köhlmoos	Der Tod als Zeichen Die Inszenierung des Todes in Am 5	65
J. Kügler	Der Sohn als Abbild des Vaters Kulturgeschichtliche Notizen zu Sir 30,4-6	78
Th. Meurer	Der Gebärtwettstreit zwischen Lea und Rahel	93
W. W. Müller/ S.F. Al-Said	Der babylonische König Nabonid in taymanischen Inschriften	109
H. Schweizer	Josefsgeschichte - Grammatik-Interpretation- Datierung-Wirkungsgeschichte	120
B. Weber	„Wenn du Vergehen aufbewahrtest ...“ Linguistische, poetologische und theologische Notizen zu Psalm 130	146
M. Witte	„Mose, sein Andenken sei zum Segen“ (Sir 45,1) – Das Mosebild des Sirachbuchs	161

Konsekutives *ὅτι* im biblischen Griechisch?

Norbert Baumert, Frankfurt/M

Im WNT von Bauer-Aland¹ werden unter *ὅτι* 1. d drei „Besonderheiten“ aufgeführt: „α. mit AcI nach *θεωρεῖν*, β. *ὡς ὅτι* bei Paulus und γ. konsekutives *ὅτι* so *daß*“. Letzteres verwundert, weil diese Rubrik sonst in keiner Grammatik vorkommt und eine konsekutive Bedeutung bei KG II 463 zurückgewiesen wird. Schaut man sich die Belege an, erscheint die Übersetzung „so daß“ zwar sinnvoll; aber es ist eine sehr freie Übersetzung. Wie kommt sie zustande? Und darf man hier grammatisch von „konsekutiv“ sprechen?

„Schon bei Homer viel geläufiger als *ὅ* und *ὅ τε* und nachher allgemein herrschend ist *ὅ τι* (*ὄττι*) (zu *ὄστις* wie *ὅ* zu *ὄς*)“ (Schwyzer 645 unten). Interessant ist also die Ableitung: *ὅτι* ist zunächst pronominal und steht parallel zu *ὅ* und *ὅ τε*. Auch wenn es dann bald abgeschliffen ist zu der „transitiven“ (Passow), explikativen Partikel „daß“, dem rezitativen *ὅτι* zur Einführung einer direkten Rede und dem kausalen „weil“ (im Nebensatz) oder „denn“ (im Hauptsatz), „so ist *ὅτι* in letzter Linie mit dem *ὅ*, *τι* identisch und erst allmählich zur Partikel erstartet. Dieser alte Zusammenhang wird noch deutlich in Sätzen wie Jo 14,22 *κύριε, τί γέγονεν, ὅτι ἡμῖν μέλλεις ἐμφανίζειν σεαυτὸν καὶ οὐχὶ τῷ κόσμῳ*. Denn man wird hier *τί* und *ὅτι* nicht gut voneinander trennen können und *ὅτι* am besten mit ‚weshalb‘ übersetzen“ (Radermacher 196). Dies ist wohl am besten zu erklären aus einem Akkusativ der Beziehung: ‚Was ist geschehen, in Bezug worauf du nun im Begriff bist, dich uns zu zeigen und nicht der Welt?‘ Bei Passow steht z.B. s.v. II 2) b): „bei Hom. auch: da, insofern“. Hier sieht man also den Übergang vom Pronomen zur Konjunktion.

1 Literatur (alphabetisch): Bauer, W., Wörterbuch zum Neuen Testament. 6. völlig neu bearbeitete Auflage, herausgegeben von K. und B. Aland, Berlin: De Gruyter 1988 (kurz WNT). - Baumert, N., Ehelosigkeit und Ehe im Herrn. Eine Neuinterpretation von 1 Kor 7 (fzb 47). Würzburg: Echter ²1986. - ders. Antifeminismus bei Paulus? (fzb 68) Würzburg: Echter 1992. - Blass, F.- Debrunner, A., Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Bearbeitet von F. Rehkopf, Göttingen ¹⁵1979 (kurz BDR). - Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Kath. Bibelanstalt Stuttgart 1980 (EÜ). - Gruber, M. Margareta, Herrlichkeit in Schwachheit. Eine Auslegung der Apologie des Zweiten Korintherbriefs 2 Kor 2,14-6,13 (fzb 89). Würzburg: Echter 1999. - Kühner, R.- Gerth, B., Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. Satzlehre I-II., Hannover ³1898, Nachdruck 1966 (kurz KG). - Luther, Revidierte Fassung der Lutherbibel von 1984. - Meißner, J., Der Prozeß der Auferstehung. Eine Neuinterpretation von Röm 8,14-30 (noch unveröffentlichte Dissertation; demnächst wohl in fzb). - Passow, F.- Rost, V.C.F. - Palm, F., Handwörterbuch der griechischen Sprache I,1-II,2, Leipzig: Vogel ⁵1841. - Radermacher, L., Neutestamentliche Grammatik, Tübingen: J.C.B. Mohr (Siebeck) ²1925. - Schwyzer, E., Griechische Grammatik II (Handbuch der Altertumswissenschaft), München: Beck 1939-1950. Wilckens, U., Der Brief an die Römer (EKK) I-III Köln/Neukirchen 1978-1982. - Wolff, Chr., Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (ThHKNT 8), Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1989.

Auch bei Paulus gibt es solche Übergänge, und zwar zunächst beim Pronomen simplex: „Nur sollten wir der Armen gedenken, in bezug worauf ich mich auch bemüht habe, eben dies zu tun - ὁ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι“ (Gal 2,10). Das schon verstärkte ‚eben dies‘ ist nicht etwa zugleich noch eine Verdoppelung von ‚was‘, sondern ὁ muß hier den Bezugspunkt angeben: ‚in Bezug auf diese Bitte‘ - oder: ‚inwiefern = weshalb wir uns auch bemühten, eben dies zu tun‘. Aus dem ‚insofern/ inwiefern‘ wird also eine relativische Anschlußpartikel zur Angabe einer Wirkung oder Folge (weshalb) - was nicht identisch ist mit einer konsekutiven Partikel (so daß); hier steht ja auch nicht ὅτι (vgl. o. das Zitat von Schwyzer). - Anders dagegen Röm 6,10: ὁ γὰρ ἀπέθανεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἀπέθανεν ἐφ’ ἑαυτοῦ· ὁ δὲ ζῆ, ζῆ τῷ θεῷ. - „Denn was er gestorben ist, das ist er der Sünde gestorben ein für allemal; was er aber lebt, das lebt er Gott.“ Luther hat mit dieser Übersetzung ὁ wie einen inneren Akkusativ aufgefaßt: ‚das, was man lebt‘. Wilckens sagt: „Denn mit dem Tod, den er gestorben ist ...“ oder EÜ: „durch sein Sterben...“, was BDR § 154³ auch mit „daß er starb...“ wiedergeben. Dieser Übergang von dem nominalen „was“ zu dem konjunkionalen „daß“ wird von BDR (ebd.) erklärt auf dem Weg über einen „Akk. der Beziehung“. Aus ‚was das anbetrifft, was‘ wird also ‚was die Tatsache anbetrifft, daß‘. Dann ist im Hauptsatz nicht mehr ein ‚das‘ < scil. was er starb etc. > zu ergänzen, sondern nun ist das Sterben in sich betont („daß“). Das hat u.U. auch Konsequenzen für den Dativ, denn dann paßt besser ein dativus instrumentalis und auctoris: Er starb ‚durch‘ die Sünde und lebt ‚durch‘ Gott. Ähnlich Gal 2,20: Was die Tatsache anbetrifft, daß ich jetzt im Fleisch < neues > Leben habe, lebe ich in/ durch Trauen des Sohnes Gottes, der mich geliebt hat < nicht: den ich liebe >. Wohl nicht hierher gehört der Plural ἄ in Kol 2,18 (BDR ebd.), der bei den Inhalten stehen bleibt: ‚sich wichtig machend mit dem, was sie gesehen haben‘.

Wenn dies für das einfache Pronomen ὁ gilt, dann dürften beide Nuancen auch für das zusammengesetzte ὅτι möglich sein. Nun hat ὅτι in dem ersten Beispiel Joh 14,22 ebenso wie bei ὁ in Gal 2,10 ‚was‘ = ‚weshalb‘ eine begründungsmäßige Konnotation, nur liegt hier die Ursache in dem, ‚worauf‘ sich ὅτι bezieht, nicht in dem, was es einleitet. Es ist also keine kausale Konjunktion; das Grund-Folge-Verhältnis ist vielmehr umgekehrt. Daß bei ὅτι beide Beziehungen möglich sind, ist nur deshalb nicht verwunderlich, weil ὅτι zunächst nominal gedacht ist und in diesem Falle sich auf ein vorausgehendes Objekt (oft ein Demonstrativum) bezieht, im anderen auf ein folgendes Objekt (wobei ursprünglich ein Demonstrativum mitzudenken war, z.B.: ‚er tat dieses, in bezug auf jenes, was so war = weil etwas so war‘). Wo dagegen etwas Vorausgehendes Bezugsobjekt ist, kann man mit ‚weshalb‘ übersetzen. Radermacher betont zu recht, daß in dem von ihm genannten Beispiel im Vordersatz ein τί als Bezugsobjekt geradezu ins Auge springt. So ergeben sich folgende Gruppierungen der einschlägigen Belege, zunächst von ὅτι im WNT 1.d.γ.:

1. In Fragen, oft mit Bezug auf ein vorausgehendes τί:

- Pel.-Leg. p 20: „τί δίδοις τοῖς ἀμνοῖς σου ὅτι ζῶντι αἰώνιον ἔχουσιν; - was gibst du deinen Schafen, in bezug worauf = weshalb sie ewiges Leben haben?“ Freilich kann man frei übersetzen ‚so daß sie ewiges Leben haben‘, aber ὅτι ist keine konsekutive Konjunktion ‚so daß‘, sondern hat einen deutlichen Bezug auf das τί und behält somit seine pronominale Note.

- Gen 20,9: „haben wir etwa etwas (τι) gegen dich gefehlt, in bezug worauf (ὅτι) = weshalb, demzufolge du über mich eine große Sünde gebracht hast?“

- LXX 1 Kön 20,1: „Was ($\tau\acute{\iota}$) habe ich getan ... vor deinem Vater, weshalb ($\delta\tau\iota$) er meinem Leben aufblauert?“
- LXX 3 Kön 18,9: „Was ($\tau\acute{\iota}$) habe ich gesündigt, in bezug worauf = weshalb ($\delta\tau\iota$) du deinen Knecht auslieferst...?“
- Ps 8,5 = Hebr 2,6: „Was ($\tau\acute{\iota}$) ist ein Mensch, in bezug worauf = weshalb ($\delta\tau\iota$) du dich seiner erinnerst?“
- Joh 14,22: Die oben gegebene Erklärung ist sicher vorzuziehen gegenüber „ $\delta\tau\iota = \delta\iota' \delta \tau\iota$ “ (BDR § 299 Anm. 3).
- Anders dagegen Joh 8,25: „Überhaupt, daß ich mit euch rede!“ (ausrufend), vgl. BDR § 300 2 mit Anm. 3.

- Ri 14,3: „Ist etwa ... in meinem ganzen Volk nicht eine Frau <zu finden>, in bezug worauf = demzufolge, woraufhin, weshalb ($\delta\tau\iota$) du hingehst, um aus den Fremdstämmigen eine Frau zu holen?“ Hier steht zwar kein $\tau\acute{\iota}$, sondern $\delta\tau\iota$ bezieht sich auf den vorausgehenden Satz als ganzen, aber $\delta\tau\iota$ wird damit noch nicht eine konsekutive Partikel, sondern bleibt eher ein Akkusativ der Beziehung, mit der Tendenz zu einer *relativischen Konjunktion*, wie schon in den vorigen Belegen. Ähnlich:

- Joh 7,35: „Wohin ist dieser im Begriff zu gehen, in bezug worauf = weshalb ($\delta\tau\iota$) wir ihn nicht finden werden?“

- 1 Tim 6,7: (... genügsam sein); „denn nichts haben wir hineingebracht in die Welt, weshalb wir auch nicht etwas hinaustragen (mitnehmen) können.“ Freilich verlockt es zu sagen: „so daß“ (WNT) oder „darum“ (Luther); aber strenggenommen heißt es nominal: ‚in bezug worauf‘ mit einem Element einer Schlußfolgerung. Das geht verloren, wenn EÜ nur „und“ sagt. Damit sind die Belege von WNT i. d. γ. erklärt, ohne ein „konsekutives $\delta\tau\iota$ “ fordern zu müssen.

Interessant ist nun KG II S. 463 (= § 569) Anm. 5: „Zuweilen drückt $\delta\tau\iota$ scheinbar eine Folge aus“. Die Beispiele werden dann durch „Brachylogie“ erklärt, „indem der durch $\delta\tau\iota$ eingeleitete Satz die vorhergehende Frage motiviert: Was tut dir denn Priamos gar so übles an? (So frage ich) weil usw.“ (Konsekutiv wäre: ‚...so daß du dich rastlos abmühst, Ilios auszutilgen‘.) Der Text Homer, Ilias (Δ) IV, 32: $\tau\acute{\iota} \nu\acute{\upsilon} \sigma\epsilon \text{ Πριάμος Πριάμοιό τε παῖδες τόσσα κακὰ ρέζουσιν, ὃ τ' ἀπερχῆς μενεαίνεις Ἴλιον ἐξαλαπάξαι} \dots \text{ πτολιέθρον}$; Aber die Lösung von K.-G. durch die eingeschobene Frage, um dann auf ein „weil“ zu kommen, überzeugt auch nicht. Richtiger scheint wieder die Erklärung von Radermacher: Es steht ja schon eine Frage da, und $\delta\tau\iota$ greift dann auf $\tau\acute{\iota}$ zurück: ‚Was hat er dir getan‘, ‚in bezug worauf‘ oder auch ‚weshalb‘. Das entspräche also unseren bisherigen Belegen. Aber es gibt noch andere Stellen, die man dahingehend interpretieren könnte.

2. Schwyzer, 646, gliedert $\delta\tau\iota$ ein wenig anders und hebt u. a. hervor, „der Inhalt des Denkens wird zum Inhalt der Mitteilung“, z. B. ‚wissen lassen, daß‘. „Den nachhomerisch häufigen Gebrauch der $\delta\tau\iota$ -Sätze als Subjekt unpersönlicher Ausdrücke (z. B. $\delta\eta\lambda\omicron\nu \delta\tau\iota$) vermitteln Beispiele wie $\eta \acute{\omicron}\nu\chi \acute{\alpha}\lambda\iota\varsigma$ ‚genügt es dir nicht?‘ = ‚bist du nicht damit zufrieden?‘ $\delta\tau\tau\iota$...; auf ähnlicher Verschiebung beruht der ‚epexegetische Gebrauch‘ von $\delta\tau\iota$.“ Die beiden Beispiele: - „Hom II XV 226f: $\text{Ἄλλὰ τὸδ' ἡμὲν ἐμοὶ πόλν κέρδιον}$ ‚erfolgreicher‘ = ‚erfreulicher‘) $\eta\delta\epsilon \omicron\acute{\iota} \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\omega} \xi\pi\lambda\epsilon\tau\omicron, \delta\tau\tau\iota \acute{\pi}\acute{\alpha}\rho\omicron\upsilon\theta\epsilon \nu\epsilon\mu\epsilon\sigma\sigma\eta\theta\epsilon\iota\varsigma \upsilon\pi\acute{\omicron}\nu\epsilon\iota\chi\epsilon \chi\epsilon\acute{\iota}\rho\alpha\varsigma \acute{\epsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma$,

Hom II XXIV 538f: ἀλλ' ἐπὶ καὶ τῷ θήκε θεὸς κακόν (,das betrübliche Schicksal'), ὅτι οἱ οὐ τοὶ παίδων ἐν μεγάρουσι γονὴ γένετο κρείοντων.“

Die „Verschiebung“, von der Schwyzer spricht, betrifft zunächst die von der subjektiven auf die objektive Ebene. Nach unserer obigen Erklärung wird auch hier die Aussage ‚offenbar ist in Bezug auf das, was du tust‘ zu ‚es ist offenbar, daß du tust ...‘. Dies meine aber nun nicht mehr die subjektive Motivation, sondern sei eine objektive Feststellung. Ähnlich beim „epexegetischen“ ὅτι: aus der subjektiv gefärbten Inhaltsangabe, etwa ‚insofern er sich meinen Armen entzog‘, wird eine objektive Inhaltsangabe, die das vorausgehende Demonstrativum aufgreift, aber nun nicht als verursacht, sondern als Inhaltsangabe. Zu ergänzen wäre ἐστίν - ‚was ist, was bedeutet, was heißt, daß‘ o.ä.; daher ist zu übersetzen:

- Hom II XV 226f: Poseidon taucht wutentbrannt ins Meer, was Zeus kommentiert, er habe damit seinen, des Zeus, Zorn vermieden. „Aber *dieses* (τόδε) war mir viel vorteilhafter als es ihm selbst wurde, was ist (= was besagt, insofern, nämlich), daß er erzürnt voreilig meinen Armen entwich“ (denn Zeus hat sich so die Mühe gespart, mit ihm zu streiten). Hier steht kein Akkusativ der Beziehung, sondern ὅτι ist ein (innerer) Akkusativ und *leitet die Inhaltsangabe ein*: es sagt weder einen Grund noch eine Folge, sondern greift als ein weiteres (Pro)nomen τόδε auf („epexegetisch“, Schwyzer ebd.): ‚jenes, was besagt‘. Da dies aber nun die Satzaussage als ganze umfaßt und darstellt, kann man sagen: ‚was besagt, daß‘ oder ‚nämlich daß‘.

- Hom II XXIV 538f: „Aber hinzu gab ihm ein Gott Übles, (was beinhaltet, was heißt, daß) *nämlich daß* ihm nicht ein Geschlecht von starken Söhnen in größerem Umfang wurde, sondern er einen einzigen Sohn zeugte, ohne lange Lebenszeit.“

In beiden Fällen ist der „epexegetische“ Charakter sehr klar: ob auf ein vorausgehendes Demonstrativum bezogen oder auf ein vorher genanntes Objekt bzw. einen Objektsatz, es führt aus, was mit jenem Vorherigen gemeint ist. Daher ist es wohl berechtigt zu übersetzen: ‚was besagt daß‘ = ‚nämlich, daß‘ oder auch ‚indem‘. Wenn J.H. Voss übersetzt: „denn“, so versteht er es begründend; aber ὅτι ist nicht ganz dasselbe wie γάρ! Und beim ersten Beleg besagt „daß“ soviel wie eine Inhaltsangabe: ‚dieses, daß er‘ (aber Voss unterschlägt das τόδε in der Übersetzung).

Bei Paulus dürften hierhin gehören (also nicht etwa konsekutiv):

- 1 Kor 4,9: „Denn Gott hat uns Apostel auf den letzten Platz gestellt, was besagt/ heißt, daß = *indem* wir zum Spektakel wurden der Welt, sowohl Engeln als Menschen“. Gibt ὅτι hier einen Grund an („denn“ EÜ), eine Folge (weshalb, was dann zu ‚so daß‘ führen könnte) oder einen Inhalt? Letzteres dürfte am passendsten sein: Das Wort vom „Spektakel“ *erklärt*, was mit dem „letzten Platz“ gemeint ist, es ist nicht Grund oder Folge davon. Im Kontext will Paulus ja den Korinthern ein Motiv geben, den Personenkult aufzugeben. Daher: Mit dem „Letzten“ kann man nicht prahlen.

- 2 Kor 1,18: „Treu ist Gott, (was besagt, sich darin zeigt, daß/ indem) *insofern* unser Wort an euch nicht Ja und Nein ist.“ Hier ist Paulus nicht mehr bei der Rechtfertigung für die Änderung seiner Reisezusage (das stand in V 17), sondern er argumentiert nun auf einer anderen Ebene: ‚Der Gott, in dessen Dienst ich stehe, hat mich bestätigt‘ (so V 20b). Seine Zuverlässigkeit besteht darin, daß jedenfalls das Wort meiner Verkündigung nicht unzuverlässig ist. Also weder Begründung (‚weil mein Wort nicht ja und nein ist, ist Gott zuverlässig‘) noch Folgerung (‚Gott ist treu, weshalb mein Wort zuverlässig ist‘ - πιστός ist nicht „Zeuge“ <Lu-

ther> oder ‚Garant‘ <EÜ fügt ein: „er bürgt dafür, daß“ >), sondern epexegetisch: ‚Gottes Treue besteht darin, daß ...‘; denn dieser Satz wird dann begründet mit dem Blick auf den verkündeten Christus. - Wenn Wolff (z. St.) von einer „geprägten Wendung“ spricht und dabei auf 1 Kor 1,9; 10,13; 1 Thess 5,23; 2 Thess 3,3 hinweist, dann bezieht sich das nur auf „treu ist Gott“; da der Apostel dort immer mit dem Relativum fortfährt (ὅς), ist dies im übrigen eine Bestätigung unserer Sicht: das Relativum begründet nicht, sondern sagt, worin die Treue besteht. Das entspricht sachlich einem epexegetischen ὅτι.

- Phil 2,16: „... haltet (dem verdrehten Geschlecht) ein Wort des Lebens hin, zu Ruhm für mich für einen Tag Christi, was heißt (der Ruhm, daß ihr euch so verhaltet), daß ich nicht ins Leere gelaufen bin.“ Das ὅτι gibt also eine Epexege des „Ruhmes“, es sagt, worin dieser besteht, denn Paulus kann dann „stolz“ sein auf seine Taten. - Gibt es aber nun etwa neben dem konsekutiven (Luther: „so daß“) sogar ein finales ὅτι („damit ich nicht vergeblich gelaufen bin“ EÜ)? Ein ‚weil‘ aber paßt nicht, weil es die Bewertung seines eigenen Lebens gerade unabhängig von dem Zeugnis der Philipper vornehmen würde. Eher paßt: ‚nämlich, daß‘ oder ‚indem‘.

- 1 Thess 3,8: Man kann das ὅτι begründend verstehen, aber es wäre fast eine Tautologie: Wir sind getröstet worden, „denn nun sind wir wieder lebendig“ (Luther). Aber auch nicht etwa: ‚so daß wir wieder lebendig sind‘. Besser scheint es: „wir wurden getröstet durch euer Trauen (zu uns), (was besagt/ was darin besteht, daß) was heißt, daß wir nun leben, wenn ihr steht im Herrn“. Die EÜ läßt ὅτι unübersetzt, was sachlich in unsere Richtung weist; man könnte bei ihr ein ‚nämlich‘ einfügen. (Zum Text: Baumert, Antifeminismus? 354.)

Nicht hierher gehört wohl Gal 4,12; vielmehr heißt es: „Werdet wie ich, weil auch ich wie ihr“ (scil. ‚geworden bin‘, Zeugma), d. h. ‚weil auch ich mich zunächst ganz euch angepaßt und auf euch eingelassen habe (vgl. 1 Kor 9,19-21), ist dies ein Motiv für euch, nun euch mir anzugleichen‘ (das spricht ‚ad hominem‘). Jedenfalls nicht etwa konsekutiv: ‚so daß auch ich wie ihr bin‘, als ob dadurch dann die ‚Gleichheit‘ gegeben wäre. Er wäre ja doch schon vor ihnen von dieser Art gewesen. Damit sind alle „konsekutiv“ scheinenden Beispiele anders erklärt.

3. Bleibt noch die „Besonderheit“ ὡς ὅτι (s. WNT s.v. 1.d.β). Richtig ist wohl, daß ὡς hier „seine subjektive Bedeutung wahr“ (ebd.) und es sich „nur scheinbar um die spätere unklass. Gleichsetzung ὡς ὅτι = ὅτι“ handelt (BDR § 396.2 mit Anm. 6). Ὡς hat auch nicht vergleichende Funktion („wie“ - so Bieringer, vgl. Gruber 346), sondern relativiert die evtl. kühne Aussageform: ‚gewissermaßen‘, ‚in einem bestimmten Sinne‘ vgl. Baumert, Ehelosigkeit 219f). Aber muß ὅτι immer dieselbe Bedeutung haben? An zwei Stellen springt der epexegetische Charakter in die Augen:

- 2 Kor 5,19 „... Gottes, der uns durch Christus mit sich versöhnt hat und uns den Dienst der Versöhnung übertrug, ‚gewissermaßen was besagt, was gleichsam heißt, sozusagen, daß‘ Gott in Christus die Welt mit sich versöhnend war, wobei er ihnen nicht anrechnete ihre Übertretungen und in uns das Wort der Versöhnung hineinlegte.“ Das ist eine inhaltliche Wiedergabe und Präzisierung, Ausweitung des Vordersatzes. Näheres zur Diskussion und zum Kontext s. Gruber, 346f. Jedenfalls braucht es kein „wie“ (WNT ebd.)

- 2 Thess 2,2: „... weder durch einen Geist noch durch ein Wort noch durch einen Brief als ob von uns, was gewissermaßen heißt, daß (in diesen Ereignissen) der Tag des Herrn da ist“.

Hier bezieht sich $\omega\varsigma \delta\tau\iota$ nicht nur auf das letzte Glied (den Brief), sondern auf alle drei Glieder und interpretiert deren Inhalt. Dabei ist $\delta\tau\iota$ noch stark nominal aufgefaßt, und $\omega\varsigma$ wieder subjektiv. Näheres dazu folgt in einer Arbeit von M.I. Seewann.

- 2 Kor 11,21: Wohl nicht: „dazu bin ich zu schwach gewesen“ (EÜ), nämlich um so etwas auszuhalten, sondern wie C. Wolff z.St. bemerkt, muß sich die ironisch gemeinte Aussage auf sein Verhalten als Apostel beziehen: „damit kann er nicht konkurrieren“. $\omega\varsigma$ hat wieder eine subjektive Konnotation: ‚gewissermaßen‘, um das Ironische anzumerken (nicht „wie ich bei einem Vergleich ... einräumen muß“, WNT ebd.); aber $\delta\tau\iota$ ist hier nicht epexegetisch und heißt auch nicht „weil“ (Wolff), sondern ist doch auf $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$ zu beziehen: „Mit Beschämung sage/erkläre ich, daß gewissermaßen ich schwach war“, nämlich in meinem Auftreten bei euch (13,4; aber freilich: in einem echten Sinne ‚schämt‘ er sich der Schwachheit nicht, 12,5-10).

Also hat diese Kombination bei Paulus nicht immer dieselbe Bedeutung. Warum sollte sie das auch? Und wieder anders ist $\omega\varsigma \delta\tau\iota$ beim Superlativ (s. KG I 27f; § 349b 7), bevor es abgeschliffen und $\delta\tau\iota$ gleichgestellt wird. So fragt man sich, ob es die Erklärung über einen absoluten Genitiv braucht (BDR § 396.2 mit Anm. 6). Auch das wäre aber praktisch eine epexegetische Funktion.

4. Zu WNT 1.d.α., $\delta\tau\iota$ mit AcI s. jetzt BDR § 397.5 (!) mit Anm. 13 und Radermacher 195.

5. Eine Gruppe aber fehlt: Wenn $\delta\tau\iota$ oder $\delta\tau\iota$ Objekt des betreffenden Satzes selbst ist, dann hat es eine normale nominale Funktion. Dies wird nur für Apg 9,6 zugegeben, während es für 1 Kor 3,13 bestritten wird (BDR § 300 Anm. 1).

- 1 Kor 3,13: Auch wenn BDR (ebd.) „keinen zwingenden Grund“ gegen ein ‚weil‘ sehen, so ist doch das Problem, ob „es offenbart wird“ (EÜ), nämlich das Werk, oder ob „der Tag sich offenbart“ (Luther, Wolff). Da vorher davon die Rede ist, daß „das Werk offenbart wird“, würde man in 13b ein Objekt erwarten. Die absolute Aussage, daß ‚der Tag offenbaren wird, weil in Feuer enthüllt wird, ist doch recht unwahrscheinlich. Man fügt darum ja immer ein Objekt hinzu. Aber eben dies steckt in $\delta\tau\iota$. Wenn $\acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\alpha\lambda\acute{\upsilon}\pi\tau\epsilon\tau\alpha\iota$ hingegen auf den Tag bezogen wird, dann klingt es fast tautologisch: ‚der Tag wird offenbar machen, weil er in Feuer enthüllt wird oder sich enthüllt‘. Es geht ja doch darum, daß das Werk erprobt, also enthüllt wird, nicht der Tag. Darum am besten: ‚Der Tag wird offenbar machen *das*, was in Feuer enthüllt wird; und zwar ($\kappa\alpha\iota$) das Werk eines jeden (im Bild: das Stroh oder Edelmetall) wird das Feuer selbst erproben.‘ Dabei hat $\delta\tau\iota$ zugleich eine verallgemeinernde Note.

- 2 Kor 3,14 ist - mit Luther - nominal aufzufassen, etwa „um eine charakteristische Eigenschaft hervorzuheben, durch die eine vorausgegangene Aussage begründet werden soll *er, der doch*“ (WNT 1188), ähnlich wie $\omicron\iota\upsilon\upsilon\epsilon\varsigma$ - ‚Leute die‘ (Röm 1,32). Oft ist es keine „Begründung“, sondern einfach Erklärung. „Die Hülle bleibt ungedeckt (liegen), die (doch) in Christus außer Kraft gesetzt wird.“ Näheres, auch zum Kontext, s. Gruber 240.

- Röm 8,27: Weder „denn“ (Luther) noch „weil“ (Wilckens) sind hier überzeugend (‚weiß‘ Gott die je konkreten Inhalte des Gebetes *deshalb, weil* der Geist grundsätzlich so bittet, „wie es Gott gefällt“?); dies steht letztlich auch hinter dem Doppelpunkt (EÜ). Vielmehr ist auch hier wieder eine nominale Deutung vorzuziehen und zwar so, daß der Heilige Geist <der den Menschen überkommt, von oben her über ihn kommt, auf ihn trifft> der Herzenerforscher ist, der weiß, was der Geist <des Menschen, s. 8,16> sinnt, *was er* <der Heilige Geist

dann> von Gott auf eine ihm gemäße Weise erbittet. Zu Kontext und weiterer Begründung s. die Arbeit von J. Meißner z.St. Zu den Schwierigkeiten mit „weil“ s. auch Wilckens 161, Anm. 710.

So wären bei den „Besonderheiten“ im WNT noch zwei Kategorien hinzuzufügen (hier: 2. und 5.), die dritte (hier 1.) und zweite (hier 3.) aber anders zu gestalten. Abschließend sieht man, daß bei der relativischen Partikel in Fragen u.ä. („weshalb“) und bei dem epexegetischen ὅτι die nominale Struktur noch nicht verschwunden ist und in einer Linie liegt mit dem ὅτι rezitativum zur Einleitung wörtlicher Rede oder dem Relativpronomen als Objekt eines Verbs. Aber daß das kausale ὅτι zu einer konsekutiven Partikel würde, wäre eigenartig. Wohl gibt es eine Verschiebung vom Finalen zum Konsekutiven (z.B. bei ἵνα), aber von der Begründung zur Folgerung? Die scheinbare Ambivalenz (‚weil‘ und ‚weshalb‘) erklärte sich durch die Herleitung aus dem Akk. der Beziehung, wobei wir beobachten konnten, daß der nominale Charakter bei letzterem nicht ganz verschwindet. Die damit gewonnene Klärung für manche strittigen Fragen aber ist nicht unbedeutend.

PERSONAL NAME OR ROYAL EPITHET?

A Remark on Ostrakon 1027 from Tell el-Far'ah (South)

Bob Becking and Jan A. Wagenaar - Utrecht

The archaeological excavations at Tell Far'ah (South) have been reassumed recently under the direction of Gunnar Lehmann and Tammi J. Schneider.¹ The site is located about midway between Gaza and Beer-Sheba and is not far away from an ancient road that connected Egypt with Syria and Mesopotamia. A fruit from the first season of re-excavation in 1999 is an inscribed reddish yellow sherd. The archaeological context as well as the paleography of the inscription suggests an Iron I origin.² The inscription reads as follows:

לֹאדָנָן

Despite its shortness, the inscription is not easy to interpret. The script can be classified as Philisto-Canaanite by which is said that the inscription belongs to a rather small group of texts written in an alphabetical script from the southern Levant.³ This also implies that a decision as to the language of the inscription cannot be made. Instead of ascribing the inscription to Hebrew, Judahite or Semitic-Philistine, it would be safe to label the inscription as Southern Canaanite.⁴ As regards the literary form of the inscription, Knauf and Niemann assume the inscription to be a 'note of delivery'.⁵ This suggestion tallies with the content of the inscription and with the material of the sherd. The construction *l+Receiver's name or function* is well known from various Paleo-Hebrew inscriptions. This construction is attested in the inscriptions on various jar handles from Iron Age Levant. The so-called *lmk*-seals form another set of examples from this category. The reddish-yellow clay of the vessel of which the sherd apparently has been a part, has been used frequently for transport jars in Iron Age Levant.⁶ The character of the delivery, unfortunately, cannot be detected.

The interpretation of the morpheme *'dnn* is open to three possibilities:

1. *'dnn* may refer to a deity indicated by an epithet: 'our Lord',
2. *'dnn* may refer to a king or a superior officer: 'our lord',
3. *'dnn* may be (part of) a personal name: 'Adnan; Adon-n[...]']

The first possibility is very unlikely. Knauf and Niemann suggest that the shortness of the inscription and the 'Formlose Art der Präsentation' do not favour the view that the inscription should be construed as (part of) a dedication for a deity.⁷ Already in Ugarit *'adn* is a metaphor

¹ See Lehmann and Schneider (1999) and the website: <http://farahsouth.cgu.edu/index.htm>. For a survey of earlier excavations at Tell Far'ah (South) see Keel und Küchler (1982), 128-132; Gophna (1993); Lehmann and Schneider (1999), 252.

² See Knauf und Niemann (1999); Lehmann and Schneider (1999).

³ See Knauf und Niemann (1999), 247. The dedicatory inscription from Ekron is another example of this category; see Gitin, Dothan and Naveh (1997), esp. 13-15.

⁴ As has been done by Knauf und Niemann (1999), 248.

⁵ Knauf und Niemann (1999), 248: 'Lieferbegleitzettel'. See also Renz (1995), 17-18; 'Lieferscheine'.

⁶ Lehmann and Schneider (1999), 253.

⁷ Knauf und Niemann (1999), 248-249.

for the divine.⁸ The noun also occurs as an epithet for the divine in various West Semitic inscriptions – albeit outnumbered by attestations of *'dn* referring to human ‘lords’.⁹ It should, nevertheless, be noted that dedications for a deity as a rule contain the name of the deity and not an epithet or a metaphorical indication.

Knauf and Niemann advocate the second option.¹⁰ They suggest that the inscription was accompanying a delivery to the local magistrate in Tell el-Far‘ah. Their interpretation, however, fails to do justice to the suffix in *'dnn*. The king or magistrate in Westsemitic ‘notes of delivery’ are, to the best of our knowledge, never referred to by a suffix.¹¹ In the well known *lmlk*-stamps the ‘king’ in question is never specified as ‘our king’ or ‘my king’. Moreover, *'dn*, ‘lord’, is nowhere attested as the title of a royal magistrate.¹² The title serves like its opposite *'bd*, ‘servant’, as a term to express a relationship between persons of different social strata or functions.¹³ The use of *'dnn* thus seems to presuppose a further title like *sr* as in the ostrakon from Mesad Hesjavjahu¹⁴, or the Petition of the Widow-inscription¹⁵, or a personal name as in the Arad and Lachish ostraca.¹⁶ A look at the photograph of the inscribed sherd makes clear that a part of the ostrakon may have been broken off.¹⁷ This observation would imply that the inscription originally may well have read *l'dnn [hsr]*, ‘for our lord, the governor’, or *l'dnn [PN]*, ‘for our lord PN’.

As for the third option, Knauf and Niemann state that it is difficult to construe *'dnn* as a personal name. They refer to the fact that the earliest attestation of the name *'dnn* is in a Safaitic inscription.¹⁸ Their interpretation, however, is based upon the premise that *'dnn* is the full name of the person in question. As part of the inscription seems to be missing, the assumption that the name is incomplete is equally possible. From the Westsemitic onomasticon two parallels for *'dnn[...]* can be listed:

- Ugaritic: *'adnn'm*¹⁹
- Ammonite: אדנינר ‘Adoni-nur’.²⁰

These parallels show that an interpretation of *'dnn[...]* as a personal name as such is plausible.²¹

⁸ See Korpel (1990), 273-280; Rösel (2000), 21-23.

⁹ Renz (1995), 212; Hoftijzer and Jongeling (1995), 15-17; Rösel (2000), 17-55.

¹⁰ Knauf und Niemann (1999).

¹¹ The analogous *l'dnyl[...]* on the base of an eighth-seventh century oil lamp from Kadesh Barnea should in all probability be read as the personal name *'dny[hw]*, ‘Adonijah’; see Cohen (1982), 71; Davies (1991), 84.

¹² The title is conspicuously lacking in the lists presented by Rütterswörden (1985).

¹³ See Rütterswörden (1985), 92-95.

¹⁴ MHas(7):1.1 שר אדני ישמע, ‘May may lord, the governor, hear’; see also Rösel (2000), 26.

¹⁵ Bordreuil, Israel and Pardee (1996) 2:1-2 [שר] ועת ישמע אדני ה[שר], ‘Behold, may my lord, the [governor] hear’.

¹⁶ E.g. אל אדני יאוש in Lak(6):1.2, 1; Lak(6):1.6, 1; or אל אדני אלישב in Arad(6):18, 1-2.

¹⁷ Pace Knauf and Niemann (1999), 248, who insist that the shape of the final nun indicates that the inscription is complete.

¹⁸ Knauf und Niemann (1999), 248.

¹⁹ KTU 4.171:5; cf. Gröndahl (1967), 90.163.261.

²⁰ See Hübner (1992), 53.

In sum: The suggestion that *l'dnn* presents the first part of an address 'for our lord, [the governor]', 'for our lord [PN]', or the like, and the view that *'dnn* is part of a Canaanite personal name are equally possible. The dilemma may only be solved when other parts of the jar in question were to be found.

Bibliography:

- P. Bordreuil, F. Israel and D. Pardee, "Deux ostraca paléo-hébreux de la collection de Sh. Mousaïeff", *Semitica* 46 (1996), 49-76 + Planches 7 et 8
- R. Cohen, "Kadesh Barnea", *IEJ* 32 (1982), 70-71
- G. Davies, *Ancient Hebrew Inscriptions: Corpus and Concordance*, Cambridge 1991
- H. Donner und W. Röllig, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, Wiesbaden 1962-1964
- S. Gitin, T. Dothan and J. Naveh, "A Royal Dedicatory Inscription from Ekron", *IEJ* 47 (1997), 1-16
- R. Gophna, "Far'ah, Tell el- (South)", in: E. Stern (ed.), *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, Jerusalem 1993, 441-444
- F. Gröndahl, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit* (StP, 1), Roma 1967
- J. Hoftijzer and K. Jongeling, *Dictionary of Northwest Semitic Inscriptions* (HdO, I/21), Leiden 1995
- U. Hübner, *Die Ammoniter: Untersuchungen zur Geschichte, Kultur und Religion eines Transjordanischen Volkes im 1. Jahrtausend v. Chr.* (ADPV, 16), Wiesbaden 1992
- O. Keel and M. Küchler, *Orte und Landschaften der Bibel. Band 2: Der Süden*, Zürich etc. 1982
- M.C.A. Korpel, *A Rift in the Clouds: Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine* (UBL, 8), Münster 1990
- E.A. Knauf und H.M. Niemann, "Zum Ostrakon 1027 vom Tell Fara Süd (Tell el-Fari' / Tel Šaruhen)", *UF* 31 (1999), 248-250
- G. Lehmann and T.J. Schneider, "Tell el-Farah (South) 1999 Ostrakon", *UF* 31 (1999), 251-254
- J. Renz, *Die althebräischen Inschriften: Teil 2 Zusammenfassende Erörterungen, Paläographie und Glossar* (HAE, II/1), Darmstadt 1995
- H. Rösel, *Adonaj – warum Gott 'Herr' genannt wird* (FAT, 29), Tübingen 2000
- U. Rütterswörden, *Die Beamten der israelitischen Königszeit. Eine Studie zu sr und vergleichbaren Begriffen* (BWANT 117), Stuttgart Berlin Köln Mainz 1985

²¹ No examples from Hebrew could be found. The damaged name אדננ [א בן יסד] which features in a seventh century Phoenician inscription found in Ur (*KAI* 29, 2), may either be interpreted as 'our lord [PN], the son of Jasad', or as the personal name 'Adoni-n[]a, the son of Jasad'.

Wohin ist Josef?

/(Weitere Anfragen anlässlich einer Spurensuche

Manfred Görg - München

Schon M. NOTH hat die Feststellung getroffen, daß die Josefsgeschichte trotz der Karrieregeschichte ihres 'Helden' doch nicht mehr geblieben sei als „eine Episode, die auffälligerweise nicht einmal besondere Folgen“ gehabt habe¹. So sei der einstmals verlassene „Kreis seiner Brüder“ doch auch die letzte Station Josefs in Ägypten, wobei „sein eigener Tod nicht als der Tod eines obersten Ministers in Ägypten, sondern des von Gott besonders ausgezeichneten einen Jakobssohnes“ erscheine und „seine Nachkommen sich in gar keiner Weise mehr aus dem Kreise der in Ägypten zahlreich gewordenen anderen israelitischen Stämmen“ herausheben. Von merkwürdiger Art ist nicht zuletzt das Mißverhältnis der relativ aufwendigen, gewiß an Informationen über die ägyptische Bestattungspraxis orientierten Darstellung zum Umgang mit dem toten Vater (vgl. Gen 50,1-13) gegenüber den äußerst spärlichen Hinweisen zu Tod, Mumifizierung und Einsargung des Josef (Gen 50,26).

Die offenbare Zurückhaltung gegenüber einer eingehenderen Manifestation eines Totenrituals im Falle Josefs als des immerhin „zweiten Manns“ in Ägypten nach dem ortsüblichen Muster wird auch dadurch nicht ausgeglichen, daß dem Leser noch einige Nachrichten zum Verbleib der „Gebeine Josefs“ übermittelt werden, die ihrerseits in einer gewissen Traditionslinie zu stehen scheinen, wie zuletzt K. SCHMID ausgeführt hat². Die Notiz zum Tode Josefs folgt im jetzigen Textzusammenhang auf die unter Eidabnahme erfolgte Bitte Josefs an die „Söhne Israels“, „meine Gebeine“ (*šmt=y*) mitzunehmen (50,25). Dieser Verpflichtung entspricht dann die Mitteilung über Mose, der die „Gebeine Josefs“ (*šmw YWSP*) mitgenommen und so das eidliche Versprechen erfüllt habe (Ex 13,19). Schließlich findet die Blickrichtung auf die „Gebeine Josefs“ (*šmw YWSP*) in Jos 24,32 eine abschließende Beachtung, da hier von dem Begräbnis der Gebeine auf einem bestimmten Grundstück in Sichem die Rede ist³. So kann auf jeden Fall ein intertextuelles Interesse an den „Gebeinen Josefs“ beobachtet werden, an deren endgültigem Verbleib in Sichem eine übergreifende Redaktion orientiert ist.

Nun haben wir in einem Versuch zur genaueren Ortung von Gen 50,26 in der Mitteilung über die Einsargung Josefs in „den *arōn* in Ägypten“ einen möglichen Zusammenhang mit den Ladetraditionen vermutet, um so zwischen der „Totenlade“ und der „Bundeslade“ eine eigene traditionsgeschichtliche Verbindung zu erkennen⁴. Zu einer gesonderten Betrachtung der *arōn*-Vorstellung besteht um so mehr Anlaß, als mit der Totenlade doch auch die Nachricht über die Mumifizierung in diesem Fall unmittelbar zusammengehört, während die Episode von der Bestattung Jakob/Israels zwar von Mumifizierung und Begräbnis, aber nicht eigens weder von einem „Sarg“ noch von „Gebeinen“ des Jakob spricht. Von einer Mumifizierung der

¹ M. NOTH, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948, 231f.

² K. SCHMID, Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn 1999, 210f.

³ Nach SCHMID, Erzväter, 211 soll auch Gen 33,19 in diese Traditionslinie gehören, da dort vom Kauf des Grundstücks durch Jakob gesprochen wird. Ein zwingender Grund dafür, bereits die Kaufnotiz von vornherein in die Überlieferung vom Geschick der „Gebeine“ einzubinden, ist freilich nicht gegeben.

⁴ M. GÖRG, Die Lade als Sarg. Zur Traditionsgeschichte von Bundeslade und Josefssarg, BN 105, 2000, 5-11.

„Gebeine“ ist in beiden Fällen keine Rede. Die Frage nach dem Verbleib der (mumifizierten) Überbleibsel des Jakob erledigt sich für den israelitischen Leser mit den Ausführungen zum Begräbnis in Mamre. Ob aber für den gleichen Rezipientenkreis mit dem Hinweis auf das spätere Begräbnis der „Gebeine Josefs“ in Sichem nach Jos 24 jedes Wissensbedürfnis gestillt worden ist, bleibt fraglich, da die jetzige Darstellung in Gen 50,26 hier eine terminologische Differenz gegenüber V.25 ausmachen läßt. Die „Gebeine“ sind eben nicht einfach der balsamierte Leichnam, also die Mumie, die sich im „Sarg“ befindet.

Wer aber über die Josef-Mumie im Sarg nach Gen 50,26 und ihren Verbleib mehr erfahren wollte, mußte sich allerdings mit den Informationen zum weiteren Schicksal der „Gebeine Josefs“ nicht unbedingt zufrieden geben. Von dem weiteren Geschick der Josef-Mumie im Sarg ist freilich allem Anschein nach keine Rede mehr. Könnte es sein, daß sich spätere Interpreten auch noch der offenen Frage angenommen haben könnten, was mit der Josef-Mumie geschehen sein könnte, nachdem die Lade eine andere Bestimmung gefunden hätte?

Es ist kein Wunder, daß sich die jüdische Traditionsliteratur nur eines Teils dieser Fragen angenommen hat⁵. So ist bereits auf eine „Antwort“ im Traktat Sota auf die naheliegende Frage verwiesen worden, woher Mose wußte, wo Josef begraben war⁶:

Man sagte, Serach, Aschers Tochter, habe noch in jener Zeit gelebt und habe es Mose gesagt, dass im Nilstrom Joseph begraben sei und dass die Aegypter ihm einen metallenen Sarg gemacht und denselben mit Zinn verklebt hätten. Mose ging nun hin, stellte sich an den Nil und sagte: Joseph! Joseph! es ist die Zeit gekommen, da Gott Israel aus Aegypten erlöset, die göttliche Herrlichkeit wartet auf dich, Israel wartet auf dich und die Wolken der göttlichen Majestät warten auf dich; wenn du dich uns zeigst, gut! wenn nicht, so sind wir ledig deines Schwures, den du unsre Väter hast schwören lassen. Sofort schwamm Josephs Sarg heran; Mose nahm ihn und ging hinweg.

Der Traktat weist dann auf eine andere Version hin, wonach „Joseph im Kapitolum der Könige begraben“ worden sein soll. Mose habe sich zum „Kapitolum“ begeben und dort mit den schon zitierten Worten gesprochen, worauf sich der Sarg Josefs geregt habe. Nach dem Midrasch zu Ps 15,6 wird Mose dafür gelobt, daß er den Josefsarg auf seine Schultern geladen habe, während Israel mit der Abnahme der Gold- und Silberschätze der Ägypter beschäftigt gewesen sei⁷.

Ausführlicher gibt sich die jüdische Sagenwelt, die noch weitere Auffindungsvarianten kennt⁸. Dennoch wird auch hier von zwei unterscheidbaren Laden gesprochen: „Den Sarg Josephs geleiteten die Majestät Gottes, die Lade des Bundes, die Priester, die Leviten und die sieben Wolken der Herrlichkeit. Und der Schrein Josephs wanderte zusammen mit dem Schrein des Zeugnisses mit Israel durch die Wüste“. Vom theologischen Versuch zu einer Zusammenführung der beiden Laden war bereits die Rede⁹. Mit der Feststellung einer besonderen ‚Koexistenz‘ der beiden Laden scheint freilich das Interesse an dem Schicksal der Josef-Mumie als solcher erschöpft zu sein, da man zwischen dieser und den „Gebeinen“ nicht mehr unterschied.

Um hier Einblicke mit größerer Originalität zu erhoffen, ist eine Zwischenüberlegung notwendig. Der Kreis der Interessenten an der Tradierung der Josefs Geschichte muß sich nicht nur auf den Binnenraum Palästina/Israels beschränken, sondern darf auch die externen Rezipienten, wie vor allem das Diasporajudentum in Ägypten im Auge behalten. Gerade hier

⁵ Vgl. dazu schon die Ausführungen in M. GÖRG, Lade, 7f.

⁶ Wiedergabe nach J. FÜRST in: J. WINTER - A. WÜNSCHE (Hg.), Geschichte der jüdisch-hellenistischen und talmudischen Literatur zugleich eine Anthologie für Schule und Haus, Hildesheim 1965, S. 164f.

⁷ Vgl. u.a. S. BUBER, Midrasch Tehillim (Schocher Tob), Wilna 1891, 118. Dazu jetzt I. KALIMI, Joseph Between Potiphar and His Wife. The Biblical Text in the Light of a Comparative Study on Early Jewish Exegesis (in diesem Hef). Vgl. auch GÖRG, Lade, 8 mit Anm. 13.

⁸ Vgl. Die Sagen der Juden. Gesammelt von Micha Josef BIN GORION, neu herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Emanuel BIN GORION, Leipzig 1978, 454-457.

⁹ Vgl. GÖRG, Lade, 7f.

sollte erwartet werden dürfen, daß man sich für das Geschick der Josef-Mumie im Sarg auf eine andere Weise interessierte als es für das nachexilische Judentum in Palästina gilt. Nach dem den ägyptischen Juden bekannten Sprachgebrauch ihrer Umwelt konnte die Mumie auch als Osiris-NN bezeichnet werden, da mit dem Balsamierungsritual der Weg zur Umwandlung und Ineinsetzung mit dem Totengott Osiris verbunden wurde. Die Josef-Mumie hätte von daher als Osiris-Josef tituliert werden können, was den Rezipienten der Josefsgeschichte schon deswegen nicht schwergefallen sein sollte, als sie u.a. den Schwiegervater Potifera akzeptierten, dessen Namen denjenigen des Sonnengottes Re enthält¹⁰, um von der möglichen Verbindung des Namens seiner Frau Asenet mit der Göttin Neith gar nicht erst zu reden¹¹.

Auf die hypothetische Bezeichnung Osiris-Josef läßt sich nun ein Name zurückführen, der erst jüngst wieder im Zusammenhang mit der Diskussion über die Identitätsgeschichte der Mosegestalt als einer ideellen Verkörperung des Echnaton ins Blickfeld gerückt worden ist¹²: ein Name, der unter den Varianten *Οσάρσηφος* und *Οσαρσίφ* bei Flavius Josephus, *Contra Apionem* § 238 bzw. 250 begegnet. Der Namensträger erscheint in der dem Priester Manetho zugeschriebenen Übermittlung einer Legende, wonach er ein heliopolitanischer Priester und der Anführer einer Gruppe von Aussätzigen gewesen sei, die sich nicht an die ägyptische Lebensordnung gehalten habe und einem eigenen Ethos gefolgt sei, um schließlich von den Ägyptern isoliert und zwangsverpflichtet, schließlich vertrieben zu werden. Der Anführer Osarsephos habe sich schließlich Mose genannt. Die in der Antike mit mancherlei Varianten kolportierte Legende zu einer ägyptischen Perspektive der Moseüberlieferung findet nur bei Manetho zur Namegebung Osarsephos/Osarsiph.

Die Deutung des Namens Osarseph als ägyptische Entsprechung zum Namen Josef findet sich schon bei A.H. SAYCE¹³ und A. KLOSTERMANN¹⁴, die anscheinend unabhängig voneinander die Meinung vertraten, daß die erste Silbe des Namens Josef wegen ihrer angeblichen Identität mit dem alttestamentlichen Gottesnamen durch Osiris ersetzt worden sei, welchen ägyptischen Gottesnamen schon Josephus, *Contra Apionem* § 250 im ersten Bestandteil des Namens ausgemacht hatte¹⁵. Um die beiden Namen einander näherzuführen, käme man aber auch mit der Annahme einer bloßen Aphärese des anlautenden *y* im Namen Josef aus, welcher Vorgang u.a. bei der hieroglyphischen Wiedergabe semitischer Kombinationsnamen durchaus belegt ist¹⁶. Die Ägyptologie plädiert allerdings mehrheitlich für eine Deutung des Namens als Osiris-Sepa¹⁷, wobei an den mit Osiris verbundenen Gott Sepa (*Sp3*) gedacht und auf die Namensform Peteseph bei Chairemon hingewiesen wird, die auf ein *P3dj-Sp3* „der, den Sepa gegeben hat“ zurückgehe¹⁸. Eine solche Identifikation liegt natürlich auf der Hand, zumal Osiris-Sepa im heliopolitanischen Götterkreis verankert und vor allem in ptolemäischer Zeit unter dieser Doppelbezeichnung verehrt wird¹⁹. Die Übertragung einer in Ägypten geprägten Gottesbezeichnung auf einen Apostaten namens Osarsephos/Osarsiph

¹⁰ Vgl. dazu M. GÖRG, *Potifar und Potifera*, BN 85, 1996, 8-10. ders., *Potifar/Potifera*, NBL III, 161f.

¹¹ Vgl. dazu vorläufig M. GÖRG, *Asenat*, NBL I, 188f.

¹² Vgl. v.a. J. ASSMANN, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München-Wien 1998, 57-59.

¹³ A.H. SAYCE, *The Egypt of the Hebrews and Herodotus*, 2. Auflage, London 1896, 93.

¹⁴ A. KLOSTERMANN, *Geschichte des Volkes Israel*, 1896, 40; vgl. auch S.A. FRIES, *Ist Israel jemals in Ägypten gewesen? Einige Bemerkungen*, *Sphinx* 1, 1897 (207-221), 209f.

¹⁵ Vgl. dazu u.a. R. KRAUSS, *Das Ende der Amarnazeit. Beiträge zur Geschichte und Chronologie des Neuen Reiches*, *Hildesheimer Ägyptologische Beiträge* 7, Hildesheim 1978, 213 mit Anm. 1. ASSMANN, *Moses*, 290.

¹⁶ Vgl. etwa die Wiedergabe des ON *Jokneam* durch *'n qn 'm* in der Palästinaliste Tuthmosis III. (I,113).

¹⁷ Vgl. KRAUSS, *Amarnazeit*, 213, Anm. 1 mit Hinweis auf J. KRALL, *Studien zur Geschichte des Alten Ägypten II*, Wien 1884, 87f. H. KEES, *Anubis „Herr von Sepa“ und der 18. oberägyptische Gau*, *ZAS* 58, 1923 (79-101), 89, Anm. 3. E. MEYER, *Geschichte des Altertums*, II,1, Stuttgart/Berlin 1928, 423, Anm. 2.

¹⁸ Vgl. u.a. KRAUSS, *Amarnazeit*, 213, Anm. 1. ASSMANN, *Moses*, 290. Nach KRAUSS soll die Gleichsetzung des Mose mit Peteseph bei Chairemon sogar Beweischarakter für die einschlägige Deutung des Namens haben.

¹⁹ Näheres bei U. RÖSSLER-KÖHLER, *Sepa*, in: *Lexikon der Ägyptologie* V, 1984, 859-863.

erscheint jedoch nicht recht plausibel, wie jüngst Th. SCHNEIDER zu Recht vermerkt²⁰, der darüber hinaus auch D.B. REDFORDs Interpretation des Namens als einer pejorativen Namengebung Echnatons mit *hꜣrw sbj* „Feind (und) Rebell“ entgegentritt, um freilich dafür eine allem Anschein nach wohl noch problematischere Verbindung mit dem Hyksos-Königsnamen *H3mdj* („Hälma/u'di“) als „entstellte Form des Thronnamens *Wsr-hꜣpr(w)-R*“ zur Diskussion zu stellen²¹.

Gegen den in jüngerer Zeit wiederum eingebrachten Vorschlag zur Verbindung des Namens Osarsephos/Osarsiph mit Josef durch J. VON BECKERATH²² hat SCHNEIDER geltend zu machen gesucht, daß dies „die Ausscheidung jener Quelle“ verlange, „die Osarsephos mit Moses identifiziert“ und „mit Blick auf die Herleitung des Stoffes von einer demotischen (bzw. mittelbar noch älteren) Vorlage...vollends unwahrscheinlich“ sei²³. Doch läuft ja gerade die alttestamentliche und jüdische Traditionslinie auf eine Vorstellung hinaus, die Mose in allerengster Relation zu Josef und gewissermaßen als dessen unmittelbaren Gewährsmann und Repräsentanten verstehen will. Einer Gleichsetzung des Osarsephos/Osarsiph mit Mose stünde auch die Annahme einer vordemotischen Ansetzung des Erzählstoffes nicht absolut entgegen, wenn man von einer Übermittlung der Joseftradition in den ägyptischen Raum noch z.Z. der Abwanderung einer namhaften Zahl von Judäern nach Ägypten im 8./7. Jh. v.Chr. ausgeht.

Nach allem kann es sich bei dem Namen Osarsephos/Osarsiph weiterhin um die genuine Interpretation einer alttestamentlichen Traditionsfigur handeln, die allerdings vom ägyptischen Judentum geprägt wurde, um sich zugleich einer heliopolitanischen Vorstellung zu bedienen, die man mit Potifera als dem Priester von On in Verbindung zu bringen suchte. Ob die ägyptischen Zeitgenossen an einer solchen Inanspruchnahme Anstoß nahmen und darauf ihrerseits reagierten, läßt sich nicht leicht erfassen. Es ist jedoch nicht unwahrscheinlich, daß die Kolportage der Legende von den Aussätzigen und deren Anführer aus Heliopolis auch von der traditionellen Rivalität zwischen Memphis und Heliopolis profitiert hat. Die Substitution des Namens Osarsephos/Osarsiph durch Petesepeh bei Chairemon kann lediglich darauf hin deuten, daß man ägyptischerseits versucht hat, eine Entwertung des bekannten GN Osiris-Sepa durch einen korrekt mit dem Namenselement Sepa gebildeten PN zu vermeiden.

Ein ganz anderes Problem stellt sich mit der Frage, ob die Gestalt des Osarsephos/Osarsiph auch noch in der alttestamentlichen Tradition einen gewissen Niederschlag gefunden haben könnte. Dabei kann es konkret darum gehen, ob sich nicht ein Lexem finden läßt, das sich in einer lautlich-graphischen Verwandtschaft mit dem angehenden Namen interpretieren ließe. Diese merkwürdigen Leute, von denen die engere Exodusüberlieferung offenbar nichts weiß, werden in Ex 12,38 mit dem Lexem *'eraeb* und in Num 11,4 mit dem Hapaxlegomenon *'äsapsup* bezeichnet. Gerade der letztgenannte Ausdruck, im Text *ha='äsapsup*, sollte mit seinem Kontext einer besonderen Betrachtung wert sein.

Die gängige deutschsprachige Lexikographie versucht sich mit einigen Vorschlägen an einer korrekten Wiedergabe, wobei durchwegs an eine Nominalbildung auf der Basis *'SP* mit Reduplikation des 2. und 3. Radikals (Typ *qatalul*)²⁴ gedacht und ein Vergleich mit arab. *safsaf* „Verächtliches“ u.ä. vorgenommen wird: Ges¹⁷ 56: „zusammengelauenes Gesindel“; HALAT 73: „hergelaufene Leute“; Ges¹⁸ 85: „zusammengelauenes Volk“. E. KÖNIG wählt

²⁰ T. SCHNEIDER, *Ausländer in Ägypten während des Mittleren Reiches und der Hyksoszeit*, Teil 1: Die ausländischen Könige, ÄAT 42, Wiesbaden 1998, 97.

²¹ SCHNEIDER, *Ausländer*, 98.

²² J. VON BECKERATH, *Chronologie des Neuen Reiches*, HÄB 39, Hildesheim 1994, 57, Anm. 330.

²³ SCHNEIDER, *Ausländer*, 97, Anm. 72.

²⁴ Vgl. J. BARTH, *Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen*, 2. Auflage, Leipzig 1894 (Nachdruck Hildesheim 1967), 218, der allerdings irrtümlich in unserem Fall ein Schurek setzt.

die Wiedergabe „Sammelsurium“²⁵. Allen diesen negativen Assoziationen gegenüber gibt J. FÜRST die Grundbedeutung „hie und da gesammelte Volksmenge“ an, die nur mit dem Gebrauch des Artikels zum „Gesindel“ geworden sei²⁶. In seiner jüngsten Kommentierung von Num 11 beläßt es auch H. SEEBASS bei der Textwiedergabe „Sammelvolk“²⁷, um dann auch darauf hinzuweisen, daß es sich nicht um „Personen am Rande“ handle, sondern der Ergänzung „in seiner Mitte“ entsprechend um einen bemerkenswerten Teil des Volkes²⁸. Uns stellt sich die Frage, ob nicht ein ursprünglicher Zusammenhang zwischen dem Namen Osarsephos/Osarsiph und der determinierten Nominalbildung *'āsapsup* besteht.

Immerhin will schon E.W. HENGSTENBERG ein Urteil darüber suspendieren, ob die Aussätzigengeschichte des Manetho sich womöglich von der biblischen Überlieferung von den störrischen und unbotmäßigen Haufen in der Nachbarschaft und Begleitung Israels auf dem Wüstenzuge hat inspirieren lassen²⁹:

„Wir lassen es unentschieden, ob die Sage von einer solchen Zusammensetzung der Juden auf Grund der Stellen des Pentateuch entstanden ist, welche unter dem Namen des Trosses, und des Pöbels, eines ägyptischen Haufens gedenken, welcher die Israeliten bei ihrem Auszuge begleitete, vgl. Ex. 12,38., Num. 11,4., oder ob vielmehr die Ägyptische Nationalität ursprünglich einen doppelten Weg einschlug in Verläumdung der origines der Israeliten, und später dann Manetho, oder vielleicht auch schon die Sage selbst, was ursprünglich selbstständig dastand und sich gewissermaßen ausschloß, zusammenleimte. Das Letztere erscheint uns aber als das Wahrscheinlichere“.

Obwohl indessen eine direkte sprachliche Verbindung zwischen dem PN und dem Hapax von HENGSTENBERG und anscheinend auch sonst bis zur Stunde nicht ernsthaft erwogen wird, sollte man der Möglichkeit näher treten, ob nicht wegen der bis auf die Disparität *p/r* analogen Sequenz der Konsonanten eine Kompatibilität bestehen könnte, die dann auch noch semantische Perspektiven eröffnen würde. Die störende Schreibung mit *p* statt *r* könnte auf das Konto einer graphischen Verwechslung der im Althebräischen äußerlich ähnlichen Buchstaben gesetzt werden, wenn man nicht gleich an eine Hebraisierung aufgrund der Basis *'SP* denken möchte, die zu der ungewöhnlichen fünfradikaligen Nominalbildung mit Reduplikation geführt hätte.

In semantischer Perspektive dürfte dann mit einer Uminterpretation des Osarsephos/Osarsiph zu einer Art 'Unperson' in der Nachbarschaft des Mose zu rechnen sein. Ein Blick auf den Kontext von Num 11 sollte dieser auf den ersten Blick abenteuerlichen Beziehung vielleicht noch etwas mehr Plausibilität abgewinnen können.

Das aus dem Rahmen der Exoduserzählungen fallende Ereignis knüpft offensichtlich an eine Namensätiologie an: es geht um eine Erläuterung zu dem überlieferten Ortsnamen *qibrōt ta'awā*, der gewöhnlich mit „Lustgräber“ übersetzt wird und seinen Namen wegen der „Gier“ (hebr. *ta'awā*) nach Fleischnahrung tragen soll, welche der *'āsapsup* inmitten des Volkes hemmungslos zur Schau getragen hätte, um dafür an Ort und Stelle den Tod zu finden. Schon M. NOTH hat vermutet, daß der ON einen anderen Ursprung haben müsse; er denkt an „die Gräber an der Landmarke“ (nach einem möglichen Homonym *ta'awā*) oder an „die Gräber des *Ta'awa*-Stammes“³⁰, zweifellos äußerst hypothetische Erklärungen, was NOTH ausdrücklich

²⁵ E. KÖNIG, Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament, Leipzig 1922, 24. Ältere Wiedergaben: C. SIEGFRIED / B. STADE, Hebräisches Wörterbuch zum Alten Testamente, Leipzig 1893, 55: „Völkergemisch, Gesindel“.

²⁶ J. FÜRST, Hebräisches und Chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Leipzig 1876, 121.

²⁷ H. SEEBASS, Numeri, BK IV/1, 1993, 28.

²⁸ SEEBASS, Numeri, 45f.

²⁹ E.W. HENGSTENBERG, Die Bücher Mose's und Ägypten nebst einer Beilage: Manetho und die Hyksos, Berlin 1841, 262.

³⁰ M. NOTH, Das vierte Buch Mose. Numeri, ATD 7, Göttingen 1966, 76.

zugibt. SEEBASS vermerkt zu Recht, daß bei der Namensklärung in Num 11,34 der Ausdruck *'āsapsup* nicht mehr zitiert wird³¹. Letzteres kann aber daran liegen, daß man inzwischen eine redaktionelle Ebene der Erklärung bezogen hat, die sich von der ursprünglichen erheblich unterscheidet. Diese könnte sich schon dadurch ins Bewußtsein drängen, daß V. 5 gar nicht eigens von einem Fleischverlangen redet (wie nunmehr V.4b), sondern ausdrücklich und detailliert auf ägyptische Nahrung anderer Art Bezug nimmt, womit der *'āsapsup* als primäres Subjekt nur seine originäre Verbindung mit Ägypten artikuliert hätte.

Geht man nämlich von einem primären Zusammenhang der Handlungsträger *'āsapsup* mit der Namengebung aus, müßte man nicht zwingend auf eine semantische Bezugnahme auf ein Fehlverhalten des *'āsapsup* schließen, sondern könnte jener anderen Bedeutungsqualität von *ta'awā* folgen, die gerade nicht die Gier, sondern die Attraktivität meint, wie diese nachdrücklich z.B. in der Charakteristik des Baums in der Mitte des Gartens zum Vorschein kommt (vgl. Gen 3,6). Danach ginge es um die Anziehungskraft der Gräber, näherhin im Blick auf das Grab dessen, der die Attraktion als solche ausmacht und personifiziert. Ist womöglich *qibrōt ta'awā* eine Umschreibung für das Grab einer Attraktion, wie sie „im Buche steht“, d.h. in der Erinnerung Israels verblieben ist, nämlich gerade in der Gestalt Josefs, die noch in der jüdischen Traditionsliteratur, wie etwa im Roman Josef und Asenet, als über alle Maßen attraktiv³² geschildert wird? Wäre somit *qibrōt ta'awā* der zugrundeliegenden Überlieferung nach nichts anderes als der Friedhof, auf dem die Mumie Josefs, ursprünglich genannt Osarsephos/Osarsiph, deformiert zur Bezeichnung *'āsapsup*, bestattet worden wäre?

Aber warum sollte Josefs Mumie gerade hier bestattet worden sein? Könnte es einen Anlaß geben, ausgerechnet bei dieser Station der Wüstenwanderung eine Aktion anzusetzen, die das mit dem Schicksal der „Gebeine“ Josefs konkurrierende Kapitel „Josefssarg“ abgeschlossen hätte?

Nun gilt *qibrōt ta'awā* nicht als irgendeine Wüstenstation, sondern, wenn man die Angaben zu Tabera (Num 11,1-3) als sekundäre Tradition einstuft³³, als erster Lagerplatz nach dem Sinai-Ereignis, mithin der supponierten Vergabe der Gesetzestafeln. Von der Lade ist erstmals zuvor im vorangehenden Kapitel die Rede (10,33). Ist dieser Zusammenhang absolut zufällig? Oder könnte es vielmehr so sein, daß eine Erinnerung Israels gerade hier den Zeitpunkt für gekommen gehalten hätte, um die Josef-Mumie aus dem *'arōn* herausnehmen und an Ort und Stelle, d.h. in *qibrōt ta'awā* noch im Einzugsbereich des Sinai bestatten zu lassen? Damit der *'arōn*, die ehemalige Totenlade, von nun an nur noch der Aufbewahrung der Tora diene?

Natürlich wäre es nicht zu verdenken, wenn jetzt den einigermaßen „wüsten“ Spekulationen um den Verbleib der Josef-Mumie ein Ende gesetzt würde. Dennoch sei noch ein letzter Stich ins Wespennest der irritierenden Angaben aus den Joseftraditionen erlaubt. Das ominöse Stichwort *ta'awā* begegnet ja noch in einem scheinbar völlig anderen Zusammenhang, wiederum in einer Nominalfügung, diesmal aber als nomen regens, und zwar im sogenannten Josefspruch des Jakobsegens in Gen 49,26.

Nach der Beschwörung von Segnungen von Himmel und Erde, die auf den Josefsstamm herabkommen sollen, folgt der Appell an die Segnungen des Vaters Jakob, die diejenigen der Berge überragen sollen, bis danach - ohne klare Motivation - nicht mehr von „Segnungen“ die Rede ist, sondern von der *ta'awat gib'ot 'ōlām*, welcher Ausdruck syntaktisch und semantisch („Verlangen“ vs. „Attraktion“) nach wie vor ungeklärt zu sein scheint. Das Spektrum der Interpretationen führt HALAT vor³⁴. Die jüngste Wiedergabe bietet SEEBASS mit: „die

³¹ SEEBASS, Numeri, 54. Anders etwa NOTH, Numeri, 75f.

³² Vgl. u.a. C. BURCHARD, Untersuchungen zu Josef und Aseneth, Überlieferung - Ortsbestimmung, Tübingen 1965, 114.

³³ Vgl. dazu SEEBASS, Numeri, 23, der 11,1-3 für einen „Nachtrag“ hält.

³⁴ Vgl. HALAT 1534f.

Liebllichkeit der uralten Hugel³⁵, um hier die helfende Souveränität des Vatersegens über alle natürliche Attraktion herausgestellt zu sehen. Dagegen hat ebenfalls jüngst R. DE HOOP in einer sehr eingehenden Untersuchung eine anderslautende Rekonstruktion der textkritisch problematischen Textfassung des Josefgespruches versucht³⁶, dessen hier angehenden Teil er wie folgt wiedergibt³⁷:

„The blessings of your father, mighty and exalted (26A)
the blessings of my progenitors of old, (26B)
the longings of the everlasting hills. (26C)“

Zugleich will er jedoch eine literarische Scheidung zwischen dem Hauptteil des Gespruches und der angehenden Wortsequenz vornehmen, wobei er *gib 'ot 'olām* „everlasting hills“ als ‚Objekt‘ zu *ta'awā* deutet, welchen Ausdruck er trotz des Singulars als „longings“ verstehen will, um so ein Mißverhältnis zu dem bisherigen syntaktischen Gefüge zu beobachten. Diese Auffassung ist freilich nicht zwingend, weil *ta'awā* nicht nur das Verlangen³⁸, sondern eben auch die Attraktivität als solche meinen kann, wie dies schon für die Namengebung *qibrōt ta'awā* angenommen wurde. Auch in diesem Fall darf so eine Wiedergabe wie „die Attraktion der ewigen Höhen“ gewählt werden. Auch in der möglicherweise deuteronomistisch verantworteten Gestalt des Josefgespruches im Mosesegnen (Dtn 33,13-16), wo eine klare Beziehung auf Kosmos, Landschaft und Vegetation vorliegt, ist *gib 'ot 'olām* als Genetivattribut im Sinne des *genetivus subiectivus* zu fassen³⁹.

Was aber wäre mit „Attraktion“ und was mit „ewigen Höhen“ gemeint? Doch wohl nicht mehr unbedingt die kosmischen und natürlichen Gegebenheiten, die zuvor in Gen 49,25 angesprochen wurden und die in der vermutlichen Rezeption Dtn 33,13-16 dominant sind. Nach der Rückschau auf die Segnungen des Patriarchen Jakob sowie auf die der Vorfahren in V.26 wäre nunmehr ein Blick auf den Ahnherrn Josef angezeigt. Ob dies mit Hilfe einer Anspielung auf die „Erhebungen der Ewigkeit“ geschieht, die als Metapher für den Friedhof des wiederum als Verkörperung der *ta'awā* geltenden Josef zu verstehen wären? Könnte mit einem Segenswunsch aus jenem „Haus der Ewigkeit“ zu rechnen sein, wie Spatzeittexte das Totenreich nennen (vgl. Koh 12,5)⁴⁰? Ist Josef derjenige, dessen Anziehungskraft und Wirksamkeit die Zeiten überdauert und überdauern soll, um vor allem seinen Nachfahren im Stamm Josef zugute zu kommen? Oder ist hier mittlerweile doch schon auf Sichem mit seinen Bergen Ebal und Garizim angespielt, welche Region die „Gebeine“ Josefs beherbergt? Sinai und Sichem - ein weiterer Platztausch in der Erinnerung Israels?

Doch genug der Fragen! Was hier ausgeführt wurde, soll nicht den Rang einer These oder Hypothese haben, nicht einmal denjenigen einer Vermutung, sondern nur zum weiteren Nachdenken oder Spekulieren anregen, sofern man es der Mühe für wert hält.

³⁵ H. SEEBASS, Genesis III. Josephgeschichte (37,1-50,26), Neukirchen-Vluyn 2000, 166 bzw. 181 (mit Beziehung auf S. BEYERLE, Der Mosesegnen in Deuteronomium. Eine text-, kompositions- und formkritische Studie zu Deuteronomium 33, BZAW 250, Berlin/New York 1997, 158ff.), der im Gebrauch von *ta'awā* in Gen 49,26 ein „Spiel mit beiden Bedeutungen“ nicht ausschließen möchte.

³⁶ Vgl. R. DE HOOP, Genesis 49 in its literary and historical Context, OTS 29, Leiden-Boston-Köln 1999, 534-538.

³⁷ DE HOOP, Genesis 49, 536, n. 340.

³⁸ Vgl. auch J.-D. MACCHI, Israel et ses tribus selon Genèse 49, OBO 171, Fribourg Suisse/ Göttingen 1999, 206 bzw. 318: „le désir des collines ternelles“.

³⁹ Die Datierungsfrage soll hier nicht eigens verhandelt werden. In der von DE HOOP vertretenen Frühdatierung des von ihm angenommenen Substrats von 49,22-26 wird man ihm nicht gern folgen, vgl. dazu MACCHI, Israel, 313f., der eine „datation tardive“ vorschlägt.

⁴⁰ Vgl. dazu u.a. M. GÖRG, Ein Haus im Totenreich. Jenseitsvorstellungen in Israel und Ägypten, Düsseldorf 1998, 187-190.

Zur sogenannten „anra“- Gruppe auf palästinischen Skarabäen

Manfred Görg - München

Die sogenannte „anra“- Gruppe, zuweilen auch „*nr*“-Formel genannt, meint eine noch immer nicht plausibel entschlüsselte Reihung ägyptischer Hieroglyphen, die mehrheitlich aus den Einkonsonantenzeichen ‘- *n* - *r*’ besteht und in dieser und ähnlicher Sequenz und mit einer noch weitergreifenden Konstante *nr* besonders auf Skarabäenunterseiten der MB IIA-B-Zeit belegt ist¹, aber auch gelegentlich auf zeitgenössischen Rollsiegeln syrisch-palästinischer Herkunft auftaucht². Zur Gruppe zählt man freilich auch die anscheinend relativ lockere Handhabung der Sequenz unter Einschluß einer begrenzten Anzahl länglicher Zeichen aus dem Bestand der Hieroglyphen, ohne daß es bisher möglich erscheint, eine bestimmte Bedeutung im Kontext auszumachen, oder gar eine syntaktisch faßbare Konstellation zu erkennen³.

Das Spektrum der Deutungsversuche reicht von der Annahme noch nicht identifizierbarer Namen und/oder Titel, die auch fiktiv sein könnten, über die Hypothese einer bloßen Assoziation von Symbolen oder Logogrammen bis zu einer völligen Entwertung. Zur Debatte steht immerhin mehrheitlich, ob die Zeichen ägyptische und/oder semitische Lautwerte haben, weiterhin, ob es sich womöglich um protokanaanäische, protosinaitische oder erst phönikisch-hebräische Äquivalente handelt. Der äußere Befund mit einschlägiger Dekoration und gelegentlicher Einfassung in einen Rahmen legt anscheinend die Meinung nahe, es ließe sich am ehesten an königliche Namen oder Titel denken.

Bevor wir uns erneut an die mittelbronzezeitliche Reihung mit der zweifellos charakteristischen Hieroglyphenfolge *nr* heranwagen, sei ein Blick auf die Rolle der speziellen Gruppe *n + r* in den Wiedergaben fremder Namen und Wörter im Neuen Reich geworfen, zumal diese in neueren Publikationen ein besonderes Interesse gefunden hat. Nach der heute gängigen Meinung stellt die Kombination *n + r* in der gruppenschriftlichen Konstellation ‘*n + drei Striche darunter*’ und ‘*r bzw. rw (Löwe) mit einem Strich darunter*’ so gut wie ausschließlich die Wiedergabe eines *l* dar, das im ägyptischen ‘Alphabet’ und Zeicheninventar nicht durch ein genuines Hieroglyphenzeichen vertreten ist. Diese Sichtweise ist erst jüngst wieder durch J.F. QUACK und T. SCHNEIDER vorgetragen worden. QUACK spricht sich dafür aus, daß die genannte Gruppe „stets für *l* steht, aber nur fakultativ verwendet wird“⁴, SCHNEIDER erklärt unmißverständlich, daß „die sog. gruppenschriftliche Notation (wie sie im Neuen Reich für Fremdwörter und Fremdnamen die Regel darstellt) mit <*n*> + <*r*> ...zweifelsfrei“ auf eine Wiedergabe eines *l* deutet⁵. Beide Autoren wenden sich damit gegen eine Position, wie ich sie vor langer Zeit geäußert, zwischenzeitlich erneut vertreten habe und hier nochmals zum Ausdruck bringen möchte.

¹ Vgl. D. BEN-TOR, The Relations between Egypt and Palestine in the Middle Kingdom as Reflected by Contemporary Canaanite Scarabs, IEJ 47, 1997 (162-189), 171-175.

² Vgl. B. TESSIER, Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age, OBO.SA 11, Fribourg Switzerland/Göttingen 1996, 31f.

³ Vgl. dazu v.a. F.V. RICHARDS, Scarab Seals from a Middle to Late Bronze Age Tomb at Pella in Jordan, OBO 117, Freiburg Schweiz / Göttingen 1992, 27-32. O. KEEL, Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung, OBO.SA 10, Freiburg/Schweiz - Göttingen 1995, 145f.

⁴ J.F. QUACK, *kt3w* und *i3sy*, in: Ägypten und Levante VI, 1996 (75-81), 76 mit Anm. 10.

⁵ T. SCHNEIDER, Eine Vokabel der Tapferkeit. Ägyptisch *tl* - hurritisch *adal*, in: UF 31 (1999), Münster 2000 (677-723), 678, vgl. auch 690.

Schon in einem Exkurs⁶ meiner Dissertation habe ich am Beispiel einer Palimpsestschreibung des Namens 'rn in der Palästinaliste Tuthmosis III. (Fassung Ia, 27) zu zeigen versucht, daß der Listenschreiber zunächst die Gruppe $n + r$ in der zitierten Form eingraviert hat, um dem offensichtlich zugrundeliegenden ON mit der keilschriftlichen Fassung *halunni* (EA 197,14) eine hieroglyphisch angemessene Gestaltung zu sichern. Eine spätere Korrektur hat dann diese Gruppe mit einer anderen, nämlich $n + 3$, überschrieben, um so eine formale Angleichung an den aus den benachbarten Annalen Tuthmosis' III. bekannten Namen 'rn (Urk IV 650,6 u.ö.) zu erzielen, was womöglich ursprünglich vermieden werden sollte. Die ältere Fassung stellt demnach nicht einfach ein Versehen dar, sondern steht für eine Schreibweise ein, wie sie in der Frühzeit der Gruppenschreibung des NR Gültigkeit besessen haben muß. Die Gruppe $n + r$ meint deswegen wenigstens in ihrer primären Phase lediglich eine Verdopplung ('Dagessierung')⁷, die sich auf ein r , ein n , aber natürlich auch auf ein l beziehen kann, um zugleich fakultativ eingesetzt zu werden. Letzteres wird mit den klassischen Schreibungen für den mesopotamischen Völkernamen *Lullu* in Hieroglyphen⁸ besonders deutlich, da hier für den Anlaut mit einfachem l die Gruppe rw und für die Fortsetzung die besagte Konstellation gewählt wird, die hier ein doppeltes l markiert⁹. Die Anzeige einer Duplizierung von n , r , oder l ist also das eigentliche und ursprüngliche Merkmal dieser 'Gruppe', nicht eine vermeintlich ausschließliche Notation des Labials l . Von dieser Auffassung unberührt ist die Feststellung, daß die fragliche Gruppe ab der 19. Dyn. auf l konzentriert wird, so daß auch einfaches l durch die Gruppe und ihre Varianten wiedergegeben werden kann.

Wenn die angehende Gruppe $n + r$ demnach von Haus aus lediglich eine Verdopplung signalisiert, muß weiterhin auch der Kreis von Fremdwörtern und -namen einbezogen werden, der ein doppeltes n oder r enthält. Für n habe ich dies mit dem Beispiel *tnr* zu demonstrieren versucht¹⁰, einem verbreiteten Lexem für „mächtig, stark“, das u.a. in der ägyptischen Fassung des sog. Hethitervertrags semantisch dem akkad. *qarrādu* „Held“ zu entsprechen scheint¹¹ und jüngst von SCHNEIDER mit dem hurritischen *adal* „stark“ zusammengestellt worden ist¹². Hier habe ich trotz der detaillierten Dokumentation¹³ SCHNEIDERS lautliche und auch semantische Bedenken. Gegen eine Gleichstellung spricht nicht nur die auch von SCHNEIDER noch nicht plausibel begründete Aphäresis des Anlauts, sondern gerade auch der Umstand, daß

⁶ M. GÖRG, Untersuchungen zur hieroglyphischen Wiedergabe palästinischer Ortsnamen, BOST NS 29, Bonn 1974, 197-199. Vgl. auch Ders., GM 10, 1974, 19f.

⁷ Vgl. dazu bereits M. BURCHARDT, Die altkanaanäischen Fremdwörter und Eigennamen im Ägyptischen I, Leipzig 1909, 29 § 81.

⁸ Zu den Schreibungen vgl. vorläufig M. GÖRG, ÄAT 2, 1989, 27f. 30-33. 93f. 102f. 106. Weiteres dazu demnächst in: E. EDEL / M. GÖRG, Weitere Studien zu den Ortsnamenlisten im Totentempel Amenophis III., ÄAT 50.

⁹ Vgl. u.a. auch die Schreibung für das Land Ullaza in der Gebel Barkal-Stele Tuthmosis' III. (Urk. IV, 1237,15).

¹⁰ M. GÖRG, *tnr* („stark“), ein semitisches Lehnwort?, GM 68, 1983, 53f. Ich lege Wert auf den Ausdruck „Lehnwort“: nicht „Fremdwort“, wie im Beitrag von QUACK, *kft3w*, 76, Anm. 10 irrtümlich zitiert. Die Hinweise u.a. von QUACK und SCHNEIDER, *Vokabel*, 678 auf die demotische Schreibung *tl* betreffen m.E. nur die innerägyptische Geschichte des Lehnworts.

¹¹ E. EDEL, Der Vertrag zwischen Ramses II. von Ägypten und Hattusili III. von Hatti, WVDOG 95, Berlin 1997, 89. SCHNEIDER, *Vokabel*, 681.

¹² SCHNEIDER, *Vokabel*, bes. 690-694.

¹³ Vgl. SCHNEIDER, *Vokabel*, 695-714. Trotzdem darf ich mir erlauben, auf einen weiteren Beleg aus der 18. Dyn. hinzuweisen, eine Skarabäenaufschrift der Zeit Amenophis' III., wo das königliche Epitheton *tnr hr h3swt* „ein Starker in den Fremdländern“ anscheinend erstmals vorkommt, vgl. dazu B. JAEGER, *Essai de classification et datation des scarabées Menkhéperre*, OBO.SA 2, Fribourg Suisse/ Göttingen 1982, 306 n. 384 (Abb. 710). Einen Teil der Belege der 18. Dyn. habe ich übrigens schon einmal behandelt, vgl. M. GÖRG, Der „starke Arm“ Pharaos. Beobachtungen zum Belegspektrum einer Metapher in Palästina und Ägypten, in: *Homages a Francois Daumas*, Montpellier 1986, 323-330. Nachdruck in: Ders., *Studien zur biblisch-ägyptischen Religionsgeschichte*, SBAB 14, Stuttgart 1992, 97-107. Vgl. auch J. HOFFMEIER, *Bibl* 67, 1986, 378-387.

in *adal* keine Verdopplung des *l* vorliegt, die durch *n+r* hätte wiedergegeben werden können. Dafür liegen die Dinge anders, wenn man, wie von uns vorgeschlagen, das semitische *dannu* „stark“ als Grundlage des ägyptischen *tnr* ansetzt, da man hier m.E. den gegebenen Voraussetzungen am ehesten gerecht wird. Dazu führt der nächste Weg von akkad. *qarrādu* „Held“ zu ägypt. *tnr* über das seit alters (vgl. schon sum. ur.sag kala.ga) gern gewählte Attribut zu *qarrādu*, nämlich *dannu* „stark“, „mächtig“¹⁴, welches mindestens ebenso gut wie *gasru* als akkadisches Synonym gelten darf und den gleichen semantischen Stellenwert hat wie das ägyptisierte *tnr* etwa im Vergleich zum ägypt. *qnj*, das ja anscheinend ebenfalls promiscue gebraucht werden kann¹⁵.

Als weiteres Beispiel sei auf das ebenfalls in der frühen 18. Dyn belegte ägypt. *b(w)nr* „außen“, kopt. ⲃⲠ hingewiesen, das von J. HOCH versuchsweise mit akkad. *barru* „unbebautes Land“ (AHw 107b) verbunden wird¹⁶, vielleicht aber noch besser mit akkad. *bunnu* „äußeres Aussehen“ (AHw 138) verknüpft werden könnte.

Nach diesem Zwischenspiel mögen wir vielleicht gerüstet sein, um uns der '*nr*'-Zeichenfolge zu nähern, deren älteste Vorkommen allem Anschein nach in die 13. Dynastie bzw. den Übergang von der MB IIA zur IIB-Zeit fallen¹⁷. Als Studienbeispiel wähle ich eine Skarabäenaufschrift auf einem Stück, das allem Anschein nach in diese Periode gehört und vor einigen Jahren im Jerusalem Antikenhandel erworben wurde¹⁸. Natürlich trifft auch auf dieses Exemplar der empfindliche Nachteil zu, daß die originäre Fundsituation nicht mehr zu eruieren ist. Trotzdem könnte eine Analyse der Zeichenkonstellation auf der Unterseite (Abb. 1) von einigem Aufschluß sein.



Abb.1

Die Dekoration zeigt in der Mitte eine rechteckige Einfassung mit länglichen Hieroglyphen darin, darunter die Folge '*-n-r*'. An den beiden Seiten finden wir unten den Horusfalken, jeweils nach außen blickend und kombiniert mit einer Art Mauerecke. Während linksseitig oben anscheinend die Sonnenscheibe oberhalb eines quergesetzten *hpr*-Käfers zu sehen ist, wartet die rechte Seite oben nur mit einer versetzten Mauerecke auf. Alle benannten Zeichen sind im Unterschied zu manch anderen Ausführungen auf zeitgenössischen Skarabäen¹⁹ und erst recht auf den syrisch-palästinischen Rollsiegeln²⁰ den Normalschreibungen im Ägyptischen durchaus ähnlich, so daß mit einer berufenen Kenntnis der Schriftformen und der Zeichenbedeutung zu rechnen sein wird. In den Varianten der Mauerecke möchte ich daher nicht das im

¹⁴ Vgl. dazu die Dokumentation in CAD D, 92-98, bes. 95f.

¹⁵ Vgl. etwa die Belege z.Z. Ramses II. bei SCHNEIDER, Vokabel, 698.

¹⁶ Vgl. J.E. HOCH, *Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period*, Princeton 1994, 96f.

¹⁷ Dazu u.a. BEN-TOR, *Relations*, 167.

¹⁸ Einzelbeschreibung des Stücks in dem von mir vorbereiteten Katalog.

¹⁹ Vgl. dazu u.a. BEN-TOR, *Relations*, 171.

²⁰ Vgl. dazu v.a. TESSIER, *Iconography*, 31.

übrigen nicht recht passende *ntr* ("Gott")-Zeichen in deformierter Gestalt erkennen, sondern eine Wiedergabe der Formen Gardiner O 38 bzw. O 38a / O 38b²¹ sowie eine Beziehung auf die *srh*-Mauer bzw. die Palastfassade²², so daß wir es mit einer Abkürzung für die Konstellation „Horus im bzw. am Palast“ zu tun hätten²³.

Wenn zur ältesten Generation der palästinischen Siegel vor allem die „*nr*“-Zeichenfolge und der „*shrine*“ gehören, dazu der Horusfalke, könnte unser Stück als repräsentativ für die erste Serie einer lokalen Produktion gelten. Darüber hinaus ist die Annahme wohl nicht zu kühn, hier nicht einen Kopisten am Werke sehen zu wollen, der die Hieroglyphen nicht korrekt erfaßt hätte, sondern einen informierten und bewußt arbeitenden Graveur, der auch die in das Rechteck d.h. den „*shrine*“ eingefügten Hieroglyphen in ein sinnvolles Gefüge hat bringen wollen. Wenn die beiden Randseiten zum Ausdruck bringen sollten, daß Re in Gestalt des Horus an der Palastfassade erscheint, um so deutlich auf den König und dessen Horusnamen hinzuweisen, wäre auch der Hieroglyphenzug im Inneren des „*shrine*“ auf den König zu beziehen.

Der obere Teil läßt sich versuchsweise als š3-Hieroglyphe in Verbindung mit dem vielleicht zu lesenden *n(r).t*-Zeichen (R 24) darunter deuten. Wenn die š3-Hieroglyphe für einen semitischen Zischlaut mit folgendem *r*²⁴ und dazu das *n(r).t*-Zeichen für *nr* zur Verdopplung des *r* stünde, könnte man eine Schreibung für das semitische Nomen šr (akkad. *šarru*) „König“ erschließen. Die folgende hier in Rede stehende Gruppe bzw. Sequenz könnte im Blick auf die beiden letzten Zeichen ebenfalls eine Duplizierung ausdrücken, diesmal ein *n*, während das sehr korrekt ausgeführte *'Ayin* nicht das im MR für die Umschreibung fremder Namen in Mode gekommene Zeichen zur Wiedergabe eines *r* wäre, sondern noch in Rezeption der frühsemitischen Lautverwandtschaft einen stimmhaften Dental bezeichnen könnte, zu dessen ursprünglicher Lautvertretung schon O. RÖSSLER gerade das ägyptische *'Ayin* erklärt hat²⁵. Die Möglichkeit einer Wiederaufnahme elementarer Lautverwandtschaften in den Wiedergaben semitischer Fremdwörter im Ägyptischen hat RÖSSLER in anderem Zusammenhang eigens zugestanden²⁶. Wir kämen danach auf den Lesungsvorschlag *dammu*, welcher sich als Attribut zu *šarru* „König“ bestens in die Reihe altsemitischer Königsepheta einfügen würde²⁷. Im „*shrine*“ hätte demnach ein originärer Versuch zur Umsetzung einer bekannten semitischen Königstitulatur in ägyptische Hieroglyphen gestanden.

Nun ist hier noch nicht der Ort, diesen sehr hypothetischen Vorschlag gleich mit den anderen Vorkommen der „*anra*“-Gruppe zu konfrontieren oder gar bestätigen zu lassen, zumal wir damit zu rechnen haben, daß man nicht bei allen Graveuren der ersten und zweiten Generation der lokalen Skarabäenproduktion die gleichen Kenntnisse voraussetzen kann. Es kann allerdings zur partiellen Rezeption, Modifikation oder zu Umgruppierungen der Zeichen nicht zuletzt aus ästhetischen Gründen gekommen sein. Entscheidend aber sollte sein, daß man den möglicherweise primären Gestaltern der einschlägigen Skarabäendekoration auf palästinischem Boden eine bewußte Arbeit unter dem prägenden Eindruck einer ägyptisierten Königsideologie zutrauen darf.

²¹ Vgl. die Formen in der „extended library“ in: R. HANNIG, Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800-950 v. Chr.), Mainz 1995, 1152.

²² Dazu u.a. P. KAPLONY, Eine Schminkepalette von König Skorpion aus Abu 'Umuri (Untersuchung zur ältesten Horustitulatur), Or 34, 1964, 132-167. Ders., Horusname, LÄ III, 59f.

²³ Vgl. dazu bereits KEEL, Corpus, 171 § 460 und 202 § 556, der aber auch ein „schlecht proportioniertes *ntr*“ für möglich gehalten hat.

²⁴ Vgl. die š3-Hieroglyphe im bekannten Namen des *Jb-š3* (= 'abšr) in Beni-Hassan.

²⁵ O. RÖSSLER, Das Ägyptische als semitische Sprache, in: F. ALTHEIM / R. STIEHL, Christentum am Roten Meer I, Berlin / New York 1971 (263-326), 285f.

²⁶ Vgl. O. RÖSSLER, Das ältere ägyptische Umschreibungssystem für Fremdnamen und seine sprachwissenschaftlichen Quellen, in: Hamburger Beiträge zur Afrika-Kunde, 1966 (218-229), 219.

²⁷ Vgl. CAD D 95.

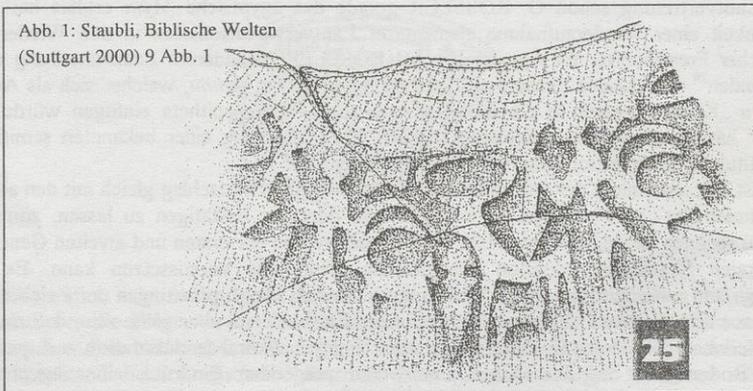
Hirte, Jäger, Bauer, Gott? Zu einem ikonographischen Problem
aus der FB-III-Zeit

Ernst Axel Knauf – Bern

Leo Mildenberg (1913-2001) piam in memoriam

Es ist bewundernswert, wieviel Sach-Information Thomas Staubli auf minimalem Raum und zu einem günstigen Preis in seinen «Biblichen Welten» untergebracht hat. Innerhalb der Gattung «Bibelatlas»¹, die allzuoft und allzuleicht, sei es aus Naivität oder mit Vorbedacht, der biblizistisch-fundamentalistischen Versuchung erliegt, steht diese Sammlung von Karten und Bildern forschungsmäßig auf der Höhe der Zeit, wiewohl sie zielgruppenorientiert in einer klaren, knappen und verständlichen Sprache einherkommt.

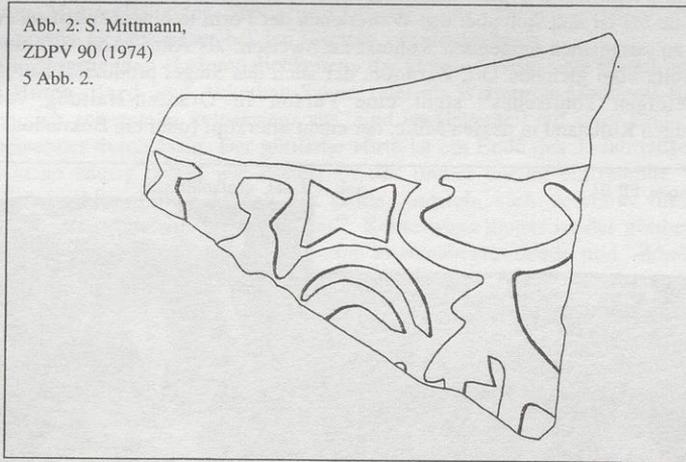
Durch den Einbezug von neuen und neuesten Funden und Befunden sind auch die FachgenossInnen eingeladen, ihre Entdeckungen zu machen. S. 9, Abb. 25 (hier Abb. 1) zeigt eine Siegelabrollung auf einem Vorratsgefäß aus Ḫirbet ez-Zeraqōn (nördliches Ostjordanland, FB III).



«Ein Hirte mit Stab oder Lanze beschützt eine Kuh mit säugenden Kalb und einen Ziegenbock. Das Motiv der Kuh mit säugenden Kalb findet sich in der vorderasiatischen

¹ Th. Staubli unter Mitarbeit von O. Keel, M. Küchler und Ch. Uehlinger, *Bibliche Welten*, Ein Bildatlas (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2000). 50 S., 4°. – Staubli hat sein Talent zur Popularisierung kritisch-historischer Bibelwissenschaft auf hohem Niveau schon mit seinem «Begleiter durch das Erste Testament» (Düsseldorf: Patmos, 1997) unter Beweis gestellt. Besonders seine Visualisierung des biblischen Traditionsprozesses als «Hundert-Stimmen-Strom und seine Quellgründe» (darin 14f) mit seinen «Deuteronomistischen Sümpfen» sei allen zur Orientierung empfohlen, die sich dort noch aufhalten.

Bildkunst noch Jahrhunderte später als Fruchtbarkeitssymbol» (Staubli, Biblische Welten, 9 zu Abb. 25²). Dieser Deutung soll in den Grundzügen keineswegs widersprochen werden; aber das Tier links von der lanzentragenden Gestalt ist vielleicht kein Ziegenbock. Das Fragment einer weiteren Abbildung des gleichen Siegels hat S. Mittmann bereits 1974 veröffentlicht³ und dabei das Tier mit den mondsichelförmigen Hörnern als Ibex bestimmt⁴. Der Hirte wäre also zugleich ein Jäger; daß er die Lanze – schützend? – über die Mutter-Bovide hält, ließe sich kompositorisch erklären (dort war Platz). Auch wäre die Frage, ob man Ibex jemals erfolgreich mit Lanzen gejagt hat, so unsachgemäß wie die Frage, welche Bedrohung von Ibexen gegenüber einem Rindvieh ausgehen könnte. Der Baum, der die Szene flankiert, bezeichnet als Ort des Geschehens jedenfalls das «Draußen», das *sādē*, wo sich, im Gegensatz zur *'adāmā*, Wild- wie Weidetiere tummeln⁵.



Mit der Interpretation der Ikoneme des frühbronzezeitlichen Siegels aufgrund ihres Fortlebens in späteren Kontexten, in denen sie mit größerer Sicherheit deutbar sind, hat Staubli einen gangbaren Weg zur inhaltlichen Deutung von Bildern des 3. Jahrtausends vC gewiesen und eine valable Alternative zum «Interpretationsverzicht» Mittmanns⁶. Auf diesem Weg läßt sich im vorliegenden Fall noch weitergehen. Zuvor ist aber der bislang als Lanze bezeichnete Gegenstand in der Hand der hominiden Zentralfigur genauer zu betrachten. Auch

² Mit Verweis auf ebd. 18 Abb. 76 (Eisen I) und Ex 23,19b; 34,26b; Dtn 14,21c, weiter ebd. 24 Abb. 105 = GGG 220 (Kuntilet 'Ağrūd). Noch im späten 5. Jh. vC erscheint das Ikonem auf Münzen des sidonischen Königs Ba'ana, cf. L. Mildenberg, *Vestigia Leonis*. Studien zur antiken Numismatik Israels, Palästinas und der östlichen Mittelmeerwelt (NTOA 36; 1998) Tf. XV:1-9. Der Name des Königs geht eher auf *Bin-'Anat oder *Bi-'Anat zurück als auf *Ba'alyaton.

³ S. Mittmann, Zwei Siegelbildscherben der frühen Bronzezeit aus dem nördlichen Ostjordanland: ZDPV 90 (1974) 1-13; 5 Abb. 2 (hier: Abb. 2); Tf. 1B.

⁴ ZDPV 90, 6f.

⁵ Vgl. zur Abgrenzung der beiden Sphären besonders Gen 2,5; Jer 7,20 sowie A. Ben-Tor – Y. Portugali, *Tell Qiri* (Qedem 24 (1987) 138 Plan 63. Konkurrenz von Wild- und Weidetieren im gleichen Ökotrop ist in der europäischen Landwirtschaft bis heute ein rekurrierendes Problem (Wildschaden an Feldern, Verluste an Herdentieren durch die Rückkehr von Wolf, Luchs und demnächst auch Bär).

⁶ ZDPV 90, 11-13.

wenn die Siegelabrollung ZDPV 90, 5 Abb. 2 (hier: Abb. 2) insgesamt schlechter erhalten ist als das Abb. 1 zugrundeliegende Exemplar, zeigt sie doch, daß der unterhalb der Hand in ein nahezu gleichseitiges Dreieck auslaufende Gegenstand knapp oberhalb der Hand in eine Art von kurzem, geraden oder leicht konvexen Quergriff endet. Zusammen mit der großen Breite der «Spitze» läßt der Gegenstand damit an einen Spaten denken, in Mesopotamien später ein Symbol Marduks⁷. Somit wären auf diesem Rollsiegel alle drei Aktivitäten vertreten, durch die Menschen des 3. Jahrtausends vC Nahrung produzierten oder sich Nahrung aneigneten: Ackerbau, Viehzucht, Jagd. Agrarisch findet auch das von Mittmann als «abstraktes Füllmotiv»⁸ angesprochene doppelt-konische Objekt über dem Ibex eine Erklärung: als Darstellung eines Keramik- oder Basalt-Mörsers, der (wieder aus Raumgründen) auf der Seite liegt.

Nun sind derartige Mörsers freilich nur vom ausgehenden Neolithikum bis in die FB I belegt⁹. Für die FB III läßt sich aber das Weiterleben der Form in einem spezifischen, immer und überall zu Archismen neigenden Kontext nachweisen: als Altar (Abb. 3¹⁰), und dies in einer Terrakotta vom gleichen Ort, Zeraqōn, der auch das Siegel produziert hat. Am Rand eines vierbeinigen Tontisches¹¹ steht eine Person in Oranten-Haltung vor einem sanduhrförmigen Kultstand in dessen Mitte, der einen Stierkopf (oder ein Bukranion) trägt.

Abb. 3: Zeraqōn, FB III.

Abb. 4: Gilat, chalkolithisch.



⁷ Cf. U. Seidl, Die babylonischen Kudurru-Reliefs. Symbole mesopotamischer Gottheiten (OBO 87; 1989) 117-121.

⁸ ZDPV 90, 10.

⁹ A. Fantalkin: TA 27 (2000) 42f.

¹⁰ [B. Mershen ed.,] Museum of Jordanian Heritage (Irbid 1988) 32 unten.

¹¹ Nach den Dimensionen des «Tisches» im Verhältnis zur menschlichen Figur kann es sich um einen Altar handeln, wie sie für FB III sowohl in Megiddo wie H̄irbet ez-Zeraqōn belegt sind. Die «Beine» dienen im Fall der Terrakotta wohl der Materialersparnis.

Es waren dann vielleicht nicht nur Raumgründe, die dazu führten, daß der Kultständer über dem Ibex auf die Seite gelegt wurde: so ist er eindeutiger auf die menschliche Gestalt mit dem «Lanzenspaten» in der Hand bezogen, bei der es sich, wenn sie durch ein Stiersymbol subsidiert werden kann, um eine Darstellung des Himmels- oder Wettergottes handelt. Damit läßt sich der «Lanzenspaten» besser als eine frühe und noch nicht sehr gelungene Form des Blitzbündels ansprechen, das dieser Gott später in seiner Gestalt als «Ba'al au foudre» in der Hand halten wird. Nicht nur ist der Ibex – wie der Stier¹² – wegen seiner mondsichelförmigen Hörner häufig ein Symboltier des Mond- und/oder Wettergottes, die sich zum Kreis schließenden Hörner der säugenden Bovide evozieren als Scheibe auch den anderen Aspekt des Mondes. Daß Blitzbündel/Donnerkeil des Wettergottes auf eine Repräsentation der weiblichen Fruchtbarkeit gerichtet sind, ist dann vielleicht weder zufällig noch ein Akt der Agression, sondern eine Andeutung der Insemination. Der Mondgott/Ibex wird dem Himmels- oder Wettergott dadurch zu- bzw. untergeordnet, daß die anthropomorphe Gestalt diesen bei den Hörnern zu halten scheint.

Die aufgezeigten «Lesemöglichkeiten» der kleinen Szene – als Hirten- und Jagdszene, oder als Hirten-, Jagd- und Ackerbau-Szene, oder als Wettergott-Mondgott-Konstellation – schließen sich gegenseitig keineswegs aus, sind im Gegenteil auf ihrer Bild- wie Symbol-Seite zueinander durchlässig. Der göttliche Hirte ist am Ende des 3. Jahrtausends vC zwar noch nicht so häufig belegt wie später, als das immer wieder eintretende Versagen der menschlichen, königlichen Hirten die Götter antrieb, sich verstärkt dieser Funktion anzunehmen, aber durchaus schon präsent¹³. Keineswegs jünger ist der göttliche Jäger, der gerade im «Draußen», auf dem *sādē*, seine kosmosbegründende und –erhaltende Macht entfaltet¹⁴. Die Jagd auf dem Ibex, um dem Wettergott beim Regenmachen zu helfen, wurde im 1. Jahrtausend vC in Südarabien praktiziert und hat sich dort in der Volksreligion bis in die Gegenwart erhalten¹⁵. Da es sich nicht nur linguistisch, sondern auch archäologisch mit zunehmender Deutlichkeit abzeichnet, daß die Altsüdaraber auf einem abgewanderten Teil der «amurritischen» Bevölkerung Syrien-Palästinas im 3. und frühen 2. Jahrtausend vC zurückgehen, ist bei ihnen mit dem Überleben von syropalästinischem Kulturgut des 3. Jahrtausends zu rechnen¹⁶.

Sowohl die kultische Terrakotta (Abb. 3) wie das Vorliegen mehrerer Abrollungen des Siegels (Abb. 1 und 2) deuten auf eine bedeutende Stellung des Wettergottes in der Wirtschaft und Gesellschaft des proto-urbanen¹⁷ Zeraqōn hin. Im chalkolithischen Gilat war es noch eine Frau, die als schwangere durch den Mörser, auf dem sie sitzt, und durch das Butterfaß, das sie auf dem Kopf trägt, alle Aspekte der Fruchtbarkeit: den menschlichen, tierischen wie pflanzlichen, repräsentiert (Abb. 4¹⁸). Durch das in Zeraqōn graphisch nachvollziehbare Eintreten des Wettergottes in den Zusammenhang der Fruchtbarkeit von Flora und Fauna

¹² M. Barnett – O. Keel, Mond, Stier und Kult am Stadttor (OBO 161; 1998) 22-41.

¹³ H. Waetzoldt: RLA IV (1975) 424b.

¹⁴ Cf. O. Keel: Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel III (OBO 100; 1990) 27-65; 263-279; ders., Das Recht der Bilder gesehen zu werden (OBO 122; 1992) 24-44; weiter DDD² 751f; GGG Abb. 87a-90b; 101a/b; 140a/b; 155a/b (hier Abb. 5).

¹⁵ R.B. Serjeant, South Arabian Hunt (London 1976); W.W. Müller, The Meaning of Sabaic KRWM: M.M. Ibrahim ed., Arabian Studies in Honour of Mahmoud Ghul (Wiesbaden 1989) 89-96.

¹⁶ Spuren der «Heiligen Jagd» könnten in Palästina im spätneolithischen 'Uvdat, im chalkolithischen Engedi und in der Gen 27 zugrundeliegenden edomitischen (?) Tradition zu finden sein.

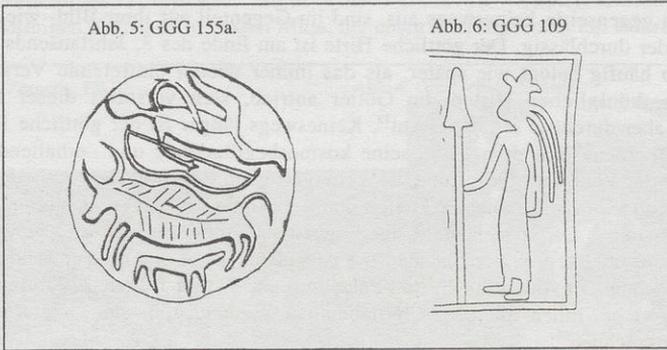
¹⁷ Es gab, wie die Rollsiegel zeigen, bereits ein zentralisiertes Redistribuktionssystem, aber, wie aus dem Fehlen von Schrift und Buchführung zu folgern ist, noch keinen professionalisierten tertiären Sektor.

¹⁸ Th.E. Levy, The Chalcolithic Period: BA 49 (1986) 82-108, 101 oben rechts.

zeichnet sich einmal mehr der religiöse Umbruch ab, der die Ablösung vorstaatlicher Gesellschaftsordnungen durch frühstaatliche begleitet hat¹⁹.

Damit ist der Bereich der mir möglichen Lesungen des Zeraqon-Siegels ausgeschöpft. Bilder sind weder eindeutiger noch mehrdeutiger als literarische Texte. Beide eröffnen Interpretationsräume, deren Füllung von kontextuellen und enzyklopädischen Wissen der Betrachterin/Leserin abhängig ist. Literaturwissenschaft und Ikonologie grenzen den jeweiligen Interpretationsraum ab und strukturieren ihn; ein Interpretationsmonopol haben sie nicht.

Abschließend sei kurz dargelegt, warum es sich bei der anthropomorphen Gestalt des Zeraqon-Siegels wohl nicht um eine Göttin handelt. Diese kann, bis in die Eisenzeit hinein, sowohl durch das säugende Muttertier wie zugleich (in 'Anat-Gestalt) als Jägerin dargestellt werden (Abb. 5²⁰); sie kann auch Lanzenträgerin sein (Abb. 6²¹). Nur: bei dem Gegenstand in der Hand der Person handelt es sich nach allem, was darüber herauszufinden war, kaum um eine Lanze, und der Bezug zur kultischen Terrakotta (Abb. 3) vom gleichen Ort läßt sich nur über einen Gott herstellen.



Was ich aber vor allem allen sagen wollte: nicht nur für das bibelinteressierte Publikum und nicht nur für StudienanfängerInnen könnte eine genaue Betrachtung der Bilder und Karten in Th. Staubli's «Biblichen Welten» gewinnbringend sein.

¹⁹ Vf., Der Staat als Männerbund. Religionsanthropologische Aspekte der politischen Evolution: G.Völger - K. von Welck, Männerbünde-Männerbände. Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich (Köln 1990) 11-22, 18f.

²⁰ GGG Abb. 155b; Eisen-I-Zeit, Tell el-Fara' [Färi'] Süd; zur Identifikation der jagenden Person, die es nicht auf das säugende Muttertier abgesehen hat, ebd. 144.

²¹ GGG Abb. 109 rechts; SB, Bet-El.

Shoshenq at Megiddo

Ernst Axel Knauf – Bern

Regardless of whether Shoshenq I destroyed Megiddo VIA or not¹, it stands to reason that he founded, or embellished, Megiddo VB, earmarking it for the capital of his newly established Canaanite province. In addition to the monumental stela erected there², Megiddo is the final destination of an itinerary originating from Mahanaim (Karnak list, #21-27), and the Jezreel that of another route coming from Penuël (#53-65)³. It is quite unlikely that the two routes documented were taken by various divisions of the Egyptian army in the course of the same campaign; most probably, the Karnak inscription comprises various campaigns to Canaan, undertaken over the course of several years⁴. This assumption is corroborated by a biographical fragment of one of Shoshenq's camp-followers, stating that he accompanied the Pharaoh «on his campaigns (plural!) to Rečenu (Syria-Palestine)»⁵.

The centrality of Megiddo in Shoshenq's schemes for Canaan might receive further light from a closer look at the Megiddo entry in the Karnak list. Megiddo (#27) is preceded by Taanach (#14), but followed by the next road-station only with #32 ('Iron – 'Arūna – 'Āra). Of the entries between #27 and #32, #29 *Yad ham-Malk* «Stela of the King» can hardly refer to any other place than Megiddo, where such a stela was erected indeed. #30 is broken, only a final *rw* is discernible. #31 *h'-'n-m* does not look like a toponym at all; neither does #28, *'-d-ī rw*. Although there are Addars and Adirs attested in Palestinian toponymy from the 3rd millennium BCE to the present, there are too many 'dr's in Shoshenq's list (#28; #100; #116; #117) for any of them to represent a place name – they can all be read as epitheta/predicates. Thus one gains the impression that #28-31 is an epithet, in Canaanite, of Megiddo and/or the stela erected there: 28 *'addirō* 29 *yod ham-malk* 30 [*gud*]=*ō* 31 *hanna=m* «Valiant⁶ is the hand of the King, his Ma[jesty] showed⁷ favour upon them».

In the Negev-section of Shoshenq's list, it is generally accepted that more complex toponyms are distributed over two or more cartouches. The same technique seems to apply to #28-31 and #53f and, also, to #36f: 36 *bēt 'ōlam* 37 *KQRY* «The tomb of KQRY». The sequence of K-Q- is not possible in either a semitic or an Egyptian name. But one may think of an hero of the Sea-Peoples and compare the Salaminian *Κυχρεύς* (H. v. Geisau, Kleiner Pauli 3, 390).

¹ Cf. BN 103 (2000) 30-35; 33 with fn.10; 34. Whether there was a «public building» of VB under Palace 6000 (A. Kempinski, Megiddo. A City-State and Royal Centre in North Israel [MAVA 40; 1989] 87) will be elucidated by the present Megiddo Expedition in due course.

² B.U. Schipper, Israel und Ägypten in der Königszeit (OBO 170; 1999) 129-132; 297 Abb. 7 and 8.

³ Cf. for the Shoshenq-list and how to read it, N. Na'aman, *המבצע הארמיני*, *ישראל בראי הכתובות המצריות* (Zion 63 (1998) 247-276).

⁴ Cf. H.M. Niemann, The Socio-political Shadow of the Biblical Solomon: L.K. Handy ed., *The Age of Solomon. Scholarship at the Turn of the Millennium* (SHCANE 11; 1997) 252-299, 296-299.

⁵ Schipper, OBO 170, 192f; K. Jansen-Winkeln, *ÄAT* 9, text B 5, 252-54.

⁶ The phonology is more or less Phoenician (cf. also *yod* for *yad*): *'addirō* ← *'addirāt*; Transjordan was linguistically more conservative: #53f Penuël *ḥadaš(a)t*, and cf. E.A. Knauf - S.Ma'ani, *On the Phonemes of Fringe Canaanite: the cases of Zerah-Uđruḥ and «Kamashaltā»*: UF 19 (1987) 91-94. The final vowel might be expressed by the stroke of the determinative under the *rw*-hieroglyph.

⁷ The aleph may serve to indicate the vocalism of the first syllable in order to distinguish *hanna=m* from *hinnām*.

DIE KOMPOSITION DER PSALMEN 6 UND 55

Theodor Lescow – Malente

Vorbemerkungen

Die Kompositionsanalysen basieren auf der von mir als "Stufenschema" (StS) bezeichneten Texttheorie. Sie wurde von mir bereits mehrfach erläutert¹. Das Wichtigste sei stichwortartig zusammengestellt: *Lineare* Lesung nach A »» B »» C bzw. differenziert nach A »» B + C ("Reinigungszeit" = Gebetsstruktur) oder A + B »» C ("Tora" = Verkündigungsstruktur). *Konzentrische* Lesung nach A »» B «« C; zweiseitige Zäsur in B: A »» B1 »» «« B2 «« C (gelegentlich vorkommend).

Die Textwiedergabe erfolgt in versweiser Aufteilung der Aussagen nach *Äusserungseinheiten*. Die Anrufung Gottes wird gesondert ausgewiesen (x1), lange Äusserungseinheiten werden gelegentlich zweiseitig differenziert (xa/xb).

Psalm 6

	Für den Chorleiter mit Saitenspiel auf der Achten.		1 a
	Ein Lied Davids .		b
	A		
A	JHWH,		2a 1
	nicht in deinem Wutschnauben strafe mich,		a
	und nicht in deiner Glut züchtige mich.		b
B	Sei mir gnädig,	חַנּוּן	3 a
	JHWH,		a 1
	denn ich verdorre,	אֲנִי	b
	heile mich,	רַפֵּא	c
	JHWH,		c 1
	denn schreckensstarr sind meine Knochen.	בַּחַל	d
C	Meine Kehle ist schreckensstarr sehr,	נַפְשִׁי בַּחַל	4 a
	Du aber,	יְיָ	b
	JHWH,		b 1
	wie lange?		b

1 Vgl. zuletzt Vf., Das vorexilische Amosbuch: Erwägungen zu seiner Kompositionsgeschichte, BN 93, 1998, 23-55: 25.52 (Literaturangaben); Die Komposition des Buches Obadja, ZAW 111, 1999, 380-398: 380-382.

	B			
A	Wende dich doch, JHWH, befreie meine Kehle, schaffe mir Raum um deiner Freundlichkeit willen.	שׁוּב נִפְשׁ יִשַׁע חֶסֶד	5a a 1 b ca b	
B	Denn nicht ist im Tode Deingedenken. Im Totenreich – wer lobsingt dir dort?	זָכַר מִוֹת שְׁאוֹל יְהוָה	6a ba b	
C A1	Ich bin erschöpft von meinem Seufzen,		7a	
A2	ich überschwemme jede ganze Nacht mein Bett,		b	
B	mit meinen Tränen mache ich mein Lager zerfließen.		c	
C1	Getrübt von Kummer ist mein Auge,		8a	
C2	ganz matt ob all meiner Bedränger.	צוֹרְרִי	b	
	C			
A	Weicht zurück von mir, all ihr Übeltäter, denn gehört hat JHWH mein lautes Weinen.	פְּעֻלֵי אָוֹן שָׁמַע	9a b	
B	Gehört hat JHWH mein Flehen, JHWH wird mein Beten annehmen.	שָׁמַע תְּחִנָּה תַּפִּלָּה	10a b	
C A1	Sie sollen sich schämen	בוֹשׁ	11a	
A2	und schreckensstarr werden sehr,	כְּהֵל	b	
B	alle meine Feinde,	אֹיֵב	c	
C1	sie sollen sich abwenden,	שׁוּב	d	
C2	zu Schanden werden im Nu.	בוֹשׁ	e	

Der Psalm hat drei Hauptteile, linear als A vv.2-4 » B vv.5-8 » C vv.9-11 und konzentrisch als A » B « C zu lesen. Jeder der drei Hauptteile ist wiederum nach dem StS dreigeteilt und dementsprechend zu lesen.

Hauptteil A

Bei der Detailanalyse des Hauptteils A geht man am besten von der konzentrischen Lesung aus. Die beiden Klagen v.2 und v.4 rahmen die konkretisierende Selbstaussage v.3 über die Situation des Beters (Du » Ich « Du). Dabei ist die sprachliche Verknüpfung der drei Teile miteinander sehr eng; der abwehrenden Bitte A "strafe mich nicht, züchtige mich nicht" folgt in B die Bitte um Zuwendung "sei mir gnädig, heile mich"; die damit verbundene Situationsbeschreibung "ich verdorre, schreckensstarr sind meine Knochen" wird am Anfang von C in einem die Teile übergreifenden par.membr. aufgenommen mit "meine Kehle ist schreckensstarr sehr", unter Wiederholung des Lexems כְּהֵל. Die Aussagen der vv.2 und 4 (= A/C) sind einander chiastisch zuzuordnen. Dadurch ergibt sich eine äußere Rahmung des Teils B durch "JHWH, nicht in deinem Wutschnauben strafe mich / Du aber, JHWH, wie lange?" und eine innere Rahmung durch "nicht in deiner Glut züchtige mich / meine Kehle ist schreckensstarr sehr". Der je einmaligen Nennung des JHWH-Namens in A und C entspricht die zweimalige in B.

Lineare Lesung lässt ein Gefälle erkennen. Nach der thematischen Anrufung JHWHs im Aufgesang v.2 wird nicht nur die negative Doppelbitte mit einer positiv formulierten Doppelbitte in v.3 weitergeführt, es setzt auch ein "atemloser" Redefluss ein. Nach einer "Atempause" beginnt Teil C mit v.4a neu, den Inhalt

"der atemlosen" Rede B zusammenfassend, um den ersten Hauptteil mit der Frage "Du aber, JHWH, wie lange?" abzuschließen. Das entspricht einer Lesung nach der Gebetsstruktur A » B + C.

Hauptteil B

Der Aufgesang v.5 entspricht in seiner Funktion dem Aufgesang v.2. Die Verknüpfung der beiden Hauptteile A und B leistet die Wiederaufnahme des Lexems נפש aus v.4a (= AC) in v.5b (= BA). Mit einem Appell an JHWHs שׁוֹרֵץ bittet der Aufgesang um JHWHs Zuwendung (שׁוֹרֵץ), mit der er die Kehle des Beters befreien (יִצְלַח) und ihm Raum schaffen möge (עֲשֵׂה).

Vv.7-8 korrespondieren diesem Aufgesang als Rahmenteil C, indem sie die in Hauptteil AC v.4 angesprochene Situation umfassend beschreiben. V.7a ist *keine* sekundäre Einfügung². Er formuliert nicht nur einleitend das Thema des Teils C³, er bildet auch zusammen mit v.8b den äußeren Ring eines doppelten Chiasmus (erschöpft / ganz matt – ich überschwemme / getrübt von Kummer) um v.7c, der den Kernsatz B der vv.7-8 enthält.

Konzentrische Lesung weist v.6 nicht nur als Kernvers B des Hauptteils B aus, sondern damit auch als Kernvers des gesamten Psalms. Die beiden Äußerungseinheiten sind als par.membr. aufeinander zu beziehen. In der äußersten Gottferne des Todes/der Scheol gibt es keine Vergegenwärtigung (וֹכַח) der großen Taten Gottes im Lobpreis (וִדְוָה) des Menschen. Damit aber steht die Existenz Gottes selbst auf dem Spiel. Es kann nicht im Interesse Gottes liegen, im Verstummen des וֹכַח und des וִדְוָה sich seiner selbst zu berauben. Um diesen *theologischen* Kern kreist der Psalm in konzentrischer Lesung.

Vgl. auch Ch.Hardmeiers Studie "Denn im Tod ist kein Gedenken an dich...", EvTh 48, 1988, 292-311. Auch wenn Hardmeier noch von der wohl als überholt anzusehenden Voraussetzung (vgl. dazu unten) ausgeht, dass Ps 6 ein Krankheits-/Bußpsalm sei, ist die umfassende Erörterung der Thematik lesenswert. Freilich scheut Hardmeier am Ende letzte Konsequenzen, wenn er die Gegenwart Gottes im Lobpreis der Gemeinde und die Gottvergessenheit der Menschen auf die Theologumena vom deus revelatus und deus absconditus verteilt. Vom deus absconditus ist im Hauptteil A die Rede, und vom deus revelatus im Hauptteil C. Im Umkreisen dieser beiden Aspekte wird im Hauptteil B die radikale Existenzfrage des Menschen als Existenzfrage Gottes thematisiert.

In linearer Lesung wird der Appell an JHWHs שׁוֹרֵץ in A mit dem Hinweis auf den drohenden Tod der Gottesbeziehung in B begründet. C setzt demgegenüber mit einer Klage neu ein. Somit beschreibt lineare Lesung einen Weg: A 'Du' » B objektive theologische Kernaussage » C 'Ich'. Auch dem Hauptteil B liegt die Gebetsstruktur A » B + C zugrunde.

Hauptteil C

Erst am Schluss des Hauptteils B werden die Verursacher der Not genannt, in der sich der Beter befindet: כָּל-צוֹרְרָי "alle meine Bedränger". In dem neu

-
- 2 So z.B. H.-J.Kraus, BK XV/1, 183: "Es handelt sich entweder um das Fragment einer Ganzzeile oder um einen Zusatz".
 - 3 Auch die Feststellung, dass der Kurzsatz wörtlich mit Jer 45,3 übereinstimmt, rechtfertigt eine literarkritische Operation nicht. Die in Jer 45,3 Baruch in den Mund gelegte Situationsbeschreibung ist eine psalmartige Klage, in der als *ein* Baustein der Kurzsatz erscheint – eine vermutlich geläufige Redewendung, die nur zufällig nicht öfter überliefert ist.

einsetzenden Hauptteil C werden sie objektiv als כָּל-פְּעֻלֵי אֹיִבַי "alle Übeltäter" und subjektiv als כָּל-אֹיִבָי "alle meine Feinde" bezeichnet. Die objektiv determinierende Aussage v.9a wird durch die subjektiven Aussagen v.8b und v.11c – die Teile BC und CA übergreifend – gerahmt. Das ist sicher poetisch gewollt.

Gegenüber der historisch-kritischen Exegese, die nach dem ursprünglichen "Sitz im Leben" fragt und die Zäsur zwischen v.8 und v.9 auf einen Kultbescheid zurückführt, plädiert N.Lohfink für eine Neuorientierung der Exegese am *gegenwärtigen Text*⁴. Er weist darauf hin, dass der Psalm weder den Hinweis auf eine Krankheit noch ein Schuldbekenntnis noch eine Unschuldsbeteuerung enthält: "Wir müssen einfach mit der Möglichkeit eines Begriffs des 'Gotteszornes' rechnen, der diesen noch nicht automatisch als Reaktion auf menschliche Sünde rationalisiert, sondern ihn einfach als vorkommende menschliche Erfahrung nimmt"⁵. N.Lohfink bestreitet deshalb einen Bruch zwischen v.8 und v.9, vielmehr bereite der Duktus der vv.1-8 auf den Seitenwechsel JHWHs ab v.9 vor, der Beter, der bisher seine Situation als Auswirkung des Zornes Gottes verinnerlicht hatte, erkenne jetzt: es sind böse Menschen, die mich verfolgen; diesen Umschwung in der Erkenntnis bezeichne der Beter in v.10 als Gebetserhörung⁶. N.Lohfink plädiert also für eine konzeptionelle Einheit des Psalms. Seine Strukturbeschreibung entspricht einer linearen Lesung nach der Gebetsstruktur A » B + C, s. unten.

In linearer Lesung rücken A und B ganz eng zusammen. Davon abzusetzen ist C als triumphierende Drohung am Ende. Auch in die Rhetorik kommt zum Schluss wieder Bewegung: die Überlänge des v.11 entspricht rahmend der Überlänge des v.3, beide vv. sind unmittelbar aufeinander zu beziehen. Das wird auch durch die Wiederaufnahme des Lexems כָּהֵל signalisiert: das dem Beter widerfahrene כָּהֵל soll nach dem Tun-Ergehen-Schema nun seine Feinde treffen. Und mit dem Lexem שׁוּב, mit dem der Beter in BA v.5 JHWH um seine Zuwendung anflehte, werden die Feinde jetzt aufgefordert, sich von ihm abzuwenden. Der v. ist konzentrisch aufgebaut: im Mittelpunkt steht das Stichwort "Feinde", mit Binnenrahmung durch כָּהֵל und שׁוּב und Außenrahmung durch doppeltes כָּהֵל. In A wird כָּהֵל durch כָּהֵל konkretisiert, in C durch שׁוּב (abschließendes Wortspiel!). Die beiden כָּהֵל sind als Rahmen ebenso aufeinander zu beziehen wie כָּהֵל und שׁוּב. Lineare Lesung läßt eine Steigerung in der Aussageintensität erkennen. Das erste כָּהֵל ist deshalb mit "sich schämen", das zweite mit "zuschanden werden" zu übersetzen.

Eine Zusammenstellung der Mittelteile AB, BB und CB macht deutlich, dass sie jeweils poetisch gerahmte *Elementarsituationen* verbalisieren, auf die die Auslegung zu konzentrieren ist. Dabei wird in linearer Lesung ein Weg beschritten: Klage über das verdorrte Ich » Reflexion über den möglichen Tod der Gottesbeziehung » Lobpreis JHWHs, weil er die Klage erhört hat.

Psalm 55

Dem Chormeister, mit Saitenspiel.
Ein Weisheitslied von David.

1 a
b

4 Vgl. N.Lohfink, "Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung?", JBTh 3, 1988, 29-53 (Kurzfassung in ThQ 167, 1987, 277-288).

5 A.a.O., 38.

6 Mutatis mutandis könnte man an Luthers "Turnerlebnis" erinnern.

	A		
A	Vernimm, GOTT, mein Gebet, und verbirg dich nicht vor meinem Flehen. Merke auf mich und antworte mir. Ich irre umher in meiner Verzweiflung. Und bin verwirrt.		2a a 1 a b 3a b c
B	Wegen des Geschreis des Feindes, wegen der Bedrängnis durch den Frevler, denn sie lassen herabfallen auf mich Unheil, und im Wutschnauben beschuldigen sie mich.	תַּפְלָה תַּחֲנוּנָה עֲנֵה קֶשֶׁב שִׁיחַ הוֹם	4a b c d
C A	Mein Herz bebt in meiner Mitte, und Todesschrecken fallen auf mich. Furcht und Zittern kommen zu mir, und mich bedecken Schrecken.	אֹיִב רָשָׁע אֹוֹן שֹׂטֵם קָרֵב	5a b 6a b
B	So sprach ich: Hätte ich Flügel gleich der Taube, fliegen wollte ich und mich niederlassen.		7a b c
C	Siehe, in die Ferne möchte ich flüchten, übernachten in der Wüste (Sela). Eilen zu meinem Zufluchtsort, fort vom reißenden Wind, vom Sturm.		8a b 9a b
	B		
A	Verwirre, HERR, spalte ihre Zunge, Ja, ich sehe Gewalttat und Streit in der Stadt.		10a a 1 a b
B	Tag und Nacht umkreisen sie sie auf ihren Mauern, und Unheil und Mühsal wohnt in ihrer Mitte. Verderben wohnt in ihrer Mitte, und nicht weichen von ihrem Markt Bedrückung und Trug.		11 a a b b 12a b a b
A	Ja, wenn ein Feind mich schmähte, so wollte ich's tragen, wenn mein Hasser über mich groß getan hätte, so wollte ich mich verbergen vor ihm.	קָרֵב קָרֵב אֹיִב מִשְׁנָאִי	13 a a b b a b
B	Du aber: ein Mensch meinesgleichen, mein Vertrauter, mein Bekannter, die wir miteinander süß machten den Kreis, im Hause GOTTes wandelten in der Menge!		14 a b c 15 a b
C	Der Tod soll herfallen über sie. Hinabfahren zur Scheol sollen sie lebendig. Denn Bosheit (ist), wo sie wohnen, in ihrer Mitte.		16a b c d

	C		
A A	Ich, zu GOTT rufe ich, und JHWH wird mich retten.	אָנִי יְשַׁע	17 a b
B	Abends und morgens und mittags klage und stöhne ich, und er wird meine Stimme hören.		18 a a b
C	Er wird retten zum Heil mein Leben aus dem Streit wider mich, denn zu Vielen sind sie um mich.	שָׁמַע פָּדָה נִפְּשׁ	b 19 a a b c
B1	Hören wird GOTT und sie demütigen. Er, der thront seit der Urzeit (Sela) ⁷ . Denn sie kennen keine Verpflichtung, und nicht fürchten sie GOTT.	שָׁמַע	20 a b a 1 c d
C	<i>Er erhebt seine Hände gegen die, die ihm friedlich gesinnt sind. Er entweiht seinen Bund. Glatter als Butter schmeichelt sein Mund, aber Streit liegt ihm am Herzen. Weicher als Öl fließen seine Worte, aber sie sind Dolche (gezückte Schwerter).</i>	שְׁלֵמִיו	21 a a b b 22 a b c d
B2	Wirf auf JHWH dein Begehren, und er, er wird dich aufrecht halten. Er lässt es nicht zu auf ewig, dass wankt der Gerechte.	וְהוֹאֵ	23 a b c a b
C	Du aber, GOTT, möchtest sie fahren lassen in die tiefste Grube. Die Männer des Blutes und des Truges mögen nicht erreichen die Hälfte ihrer Tage. Ich aber, ich vertraue auf dich.	צַדִּיק וְאַתָּה	24 a a 1 a b a b c a b

Der Text ist problembelastet und hat die Exegeten zu zahlreichen Korrekturvorschlägen ermuntert. Demgegenüber ist von einer nicht korrekturbedürftigen *kompositionellen* Einheit auszugehen. Der Psalm besteht aus drei Hauptteilen, die jeweils in sich geschlossene Psalmkompositionen darstellen: Psalm A vv. 2-9 » Psalm B vv. 10-12.16 » Psalm C vv. 17-20.23-24. In die Psalmen B und C ist mit den vv. 13-15.21-22 außerdem eine *Kommentierung* eingefügt (Kursivdruck).

Psalm A (Klagepsalm)

Bei der Detailanalyse des Psalms A geht man am besten von der *linearen* Lesung aus. Die Teile A vv.2-3 und B v.4 sind so eng miteinander verzahnt, dass Teil B unter Verlust der sprachlichen Eigenständigkeit unmittelbar die Begründung für die Klage des Aufgesangs A anfügt. Demgegenüber setzt Teil C mit v.5a neu

7 Diese Doxologie ist den Anrufungen gleichzusetzen.

ein: Lesung A » B + C. *Konzentrische* Lesung läßt erkennen, dass Teil C die Fortsetzung der Klage A vv.2-3 ist, während Teil B v.4 als *konkretisierender Einschub* die Situation des Beters beschreibt. Die Verfolger des Beters werden *kollektiv* als "Feind" und "Frevler" bezeichnet.

Teil C vv.5-9 weist eine eigenständige Binnenstruktur auf. Während CA vv.5-6 die Klage noch in der Sprache von A vv.2-3 fortsetzt, entwickeln CB v.7 und CC vv.8-9 eine Wunschvorstellung: der Beter möchte aus der Situation ausbrechen und in die Wüste fliehen. Die Binnenstruktur des Teils C ist in linearer Lesung die Verkündigungsstruktur A+B » C. In konzentrischer Lesung bilden CA und CC einen Rahmen um die mit לאמר eingeführte Reflexion CB.

Psalm B

Gegenüber Psalm A führt Psalm B in eine völlig andere Situation. Persönlich betroffen ist der Beter als *Beobachter* dessen, was sich in der Stadt abspielt: auf ihren Mauern, in ihrer Mitte, auf ihrem Markt. Die *politische* Katastrophe, deren Zeuge der Beter ist, wird umfassend beschrieben als חמס וריב, און ועמל, היות, און וקרוך, רעות, תף ומרמה. Das entspricht der mit dem Zetergeschrei (זעק) "Gewalttat!" (חמס) eingeleiteten Klage, die der Prophet Habakuk unter der Herrschaft Jokims erhebt⁸. Er beschreibt die eingetretenen Verhältnisse als און ועמל, שר וחמס, ריב וקרוך, עמל und רע, ריב וקרוך. Zu vergleichen ist die in dem systemstabilisierenden Heilsorakel Num 23,18-24⁹ enthaltene Zusage, dass es in Jakob/Israel weder און noch עמל geben werde, sowie der in Am 3,10 an die Herrschenden in "Samaria" (in Wirklichkeit in Jerusalem zur Zeit Jokims¹⁰) gerichtete Vorwurf, dass sie חמס ושר in ihren Palästen anhäufen.

Schon der Umfang der Situationsbeschreibung B vv.11-12 im Verhältnis zu den Rahmenstücken A v.10 und C v.16 legt nahe, von der konzentrischen Lesung auszugehen. Die beiden vv.11-12 sind chiasmisch einander zugeordnet: Mauern » Mitte » « Mitte « Markt. קרב ist somit das zentrale Stichwort (Am 3,9b enthält eine vergleichbare Doppelung im par.membr. בְּתוֹכָהּ / בְּקִרְבָּהּ). Linear ist die Komposition nach der Verkündigungsstruktur A + B » C zu lesen: der Aufgesang A spricht thematisch von חמס וריב, aus der Situationsbeschreibung B folgt der abschließende Todesfluch C mit Wiederholung des Stichwortes קרב als Schlusspunkt, jetzt auf die Verfluchten bezogen.

Psalm C (Vertrauenspsalm)

Wiederum völlig anderer Art ist der Psalm C. Er ist *dialogisch* aufgebaut mit dem Zuspruch B1.2 vv.20.23 als Kerntext. Auszugehen ist also von der *konzentrischen* Lesung. Dabei sind die Rahmenstücke A vv.17-19 und C v.24 zunächst als ein von B unabhängiger Gedankengang zu lesen. Teil A vv.17-19 ist binnendifferenziert: der Aufgesang AA "Ich, zu GOTT rufe ich" wird in AB konkretisiert, endend in der Zuversicht, dass JHWH den Beter *hören* werde. Gerahmt wird diese Aussage durch die Erwartung, dass JHWH *retten* werde (AA ישע, AC פרה). Teil A schließt mit der Situationsangabe v.19b: es sind die "Vielen", die um den Beter bedrohlich versammelt sind. Daran knüpft Teil C an, wobei der Beter zugleich zur

8 Hab 1,2-4.13. Vgl. Vf., Die Komposition der Bücher Nahum und Habakuk, BN 77, 1995, 59-85: 73-75.

9 Vgl. Vf., Worte und Wirkungen des Propheten Micha, AzTh 84, 1997, 40.44-45.

10 Vgl. Vf., Amos, a.a.O. (Anm.1), 37.51.53 (Tafel 1).

direkten Anrede übergeht und GOTT bittet, die Vielen, jetzt näher bezeichnet als "Männer des Blutes und des Truges" (אֲנָשֵׁי דָמִים וְרַמְמָה), in die tiefste Grube fahren zu lassen. Die mit betontem אֲנִי eingeleitete abschließende Vertrauensausgabe korrespondiert rahmend mit dem einleitenden אֲנִי AA. Trotz der Klagemotive in A ist der Psalm von vornherein als *Vertrauenspsalm* zu lesen.

Der Kerntext B vv.20.23 ist zweigeteilt. Die erste Strophe knüpft an Teil A an: der Sprecher sichert dem Beter zu, dass GOTT ihn *hören* werde (s.o. AB). Die Zusage schließt mit einer *theologischen* Bewertung der Bedränger: sie fürchten GOTT nicht. Die zweite Strophe ist auf Teil C hin ausgerichtet. Der Sprecher ermutigt den Beter, sein Begehren auf JHWH zu werfen und schließt mit einer ebenfalls *theologischen* Bewertung des Beters: er ist ein צַדִּיק. Die Perspektive, die er dem Beter eröffnet, ist allerdings sehr langfristig: לְעוֹלָם. Wir würden sagen: "letztendlich". Es ergibt sich eine konzentrische Lesung nach A » B1 » » B2 » C, mit einer Zäsur also im Mittelteil B. Schon diese Struktur verbietet es, v.23 als Kultbescheid zu lesen. Auch die dem Beter eröffnete langfristige Rettungsperspektive spricht dagegen. Es ist der Beter selbst, der in die Rolle des Dialogpartners schlüpft, um sich zu vergewissern.

Der Einschub

Der dreigeteilte Einschub vv. 13-15.21-22 ist ein in die Gesamtkomposition des Psalms eingewebter Kommentar: es gibt noch Schlimmeres als die Verfolgung durch einen Feind, bei ihm weiß man, woran man ist, notfalls kann man sich vor ihm verstecken. Das Schlimmere aber ist der völlig unvermutete Überfall durch einen Freund. A v.13 leitet die Reflexion über die Enttäuschung ein, B vv.14-15 führt sie näher aus, wobei der Sprecher in den monologisch geführten Dialog übergeht. Die vv.13-14 sind geprägt durch die antithetisch gesetzten par.membr. מְשֻׁנְאֵי / אֹרֵב und מְיֻדָּע / אֱלֹרֶף. Den Teil B ausleitend nennt v.15 den Ort, an dem bisher beide gelebt haben: eine fröhliche und friedliche Gesellschaft im Hause GOTTes. Daran knüpft C vv.21-22 an: der Täter hat sich nicht nur an dem Sprecher allein vergangen, er hat auch die Gemeinschaft derer aufgekündigt, die ihm friedlich gesinnt waren. אֲנָשֵׁי שְׁלֵמָה / אֲנָשֵׁי בְרִיחָךְ sind wie בְּרִיתוֹ / שְׁלֵמִי Ob 7 als par.membr. zu lesen¹¹. Im übrigen führt C näher aus, was sein "Bundesgenosse" dem Sprecher angetan hat. Der Text ist linear als A » B + C zu lesen. In konzentrischer Lesung rahmen A und C den Mittelteil B kontrapunktisch: Schmähere des Feindes versus Schmeichelrede des "Freundes".

Die Gesamtkomposition

Zur Strukturbeschreibung der Gesamtkomposition ist auszugehen von Psalm B. Seine politischen Konnotationen *können* nunmehr metaphorisch interpretiert werden, *müssen* es aber nicht. Die Verknüpfung mit dem Klagepsalm A erfolgt über die Stichwörter אֲנִי וְעַמִּי v.11b und אֲנִי v.4c: der Beter erlebt sich jetzt nicht nur als Zuschauer, sondern auch als persönlich Betroffener. Psalm B enthält die Konkretionen zur kollektiven Zielansprache "Feind" und "Frevler" v.4a.b. Eine zweite Verknüpfung geschieht unter dem Stichwort קָרַב: was die Feinde anrichten in *ihrer* Mitte und in der Mitte der Stadt, lässt das Herz des Beters erbeben in *seiner* Mitte.

11 אֲנָשֵׁי שְׁלֵמִי ist gegen BHS nicht zu konjizieren. Vgl. Vf., Obadja, a.a.O. (Anm.1), 386.

Eine explizite Verknüpfung zwischen Psalm B und dem Vertrauenspsalm C gibt es nicht (doch s.u.). Umso deutlicher sind die rahmenden Verknüpfungen zwischen Klagepsalm A und Vertrauenspsalm C. Das Kollektivum "Feind" und "Frevler", das den Beter bedrängt, sind nicht wenige Einzelne, sondern die Vielen, die um ihn sind. Es ist eine Konzentration der Macht des Bösen¹², die konkret benannt wird: "Männer des Blutes und des Truges" (hier gibt es über das Stichwort מַרְמָה eine Verknüpfung mit Psalm B: nach v. 12b weichen Bedrückung und Trug nicht von ihrem Markt). Eine entscheidende Verknüpfung zwischen beiden Rahmenpsalmen ergibt sich ferner kontrapunktisch zwischen רָשָׁע v. 4b und צַדִּיק v. 23c: es ist der צַדִּיק, der GOTT fürchtet, der sich überwältigt sieht von dem רָשָׁע, der GOTT nicht fürchtet. Deshalb darf der צַדִּיק letztendlich auf Rettung hoffen.

Die Kommentierung, mit der der Kommentator sein persönliches Erleiden in den Psalm einträgt, erfolgt in zwei Schritten. Zunächst erweitert er Psalm BB um A und B. Auf diese Weise erhält sein Anliegen durch BB und BC in konzentrischer Lesung eine spezielle Rahmung. Mit der Kommentierung C füllt der Kommentator die Zäsur zwischen CB₁ und CB₂ aus. Dadurch wird CB binnensstrukturell zu einem eigenständigen Dialog, der bei konzentrischer Lesung die spezielle Erfahrung des Kommentators in den Mittelpunkt rückt. So wird durch die Kommentierung der Psalm für den Kommentator *sein* Psalm. Die Kommentierung verändert die Gesamtstruktur des Psalms in linearer Lesung. Ohne die Kommentierung ist der Psalm nach A » B + C als Gebet zu lesen. Durch die Verteilung der Kommentierung auf BB und CB rücken B und C zu einer kompakten Einheit zusammen, für die der Klagepsalm A zur Einleitung wird: Verkündigungsstruktur A + B » C. Auf diese Weise wird CC einschließlich der abschließenden Vertrauensaussage v. 24c zum *Protest* gegen das, was dem Kommentator angetan wurde.

Nachtrag

In HThKAT hat F.-L.Hossfeld jetzt eine neue Auslegung des Psalms vorgelegt¹³. Zu ihr möchte ich wie folgt Stellung nehmen:

Hossfeld verzichtet darauf, nach einer Struktur zu suchen, an der die Zusammenstellung der 23 Verse (ohne die Überschrift) orientiert sein könnte. Er zählt nur eine Abfolge von 11 Sinneinheiten unterschiedlicher Länge auf: einmal 3 1/2 Verse, viermal 3 Verse, dreimal 1 1/2 Verse, dreimal 1 Vers. Auf diese Weise wird der Psalm als ziemlich amorphes Gebilde dargestellt, in dem die Zuordnung der einzelnen Sinneinheiten zueinander nur selten gelingen will. Selbst die zweimal auftauchende Freundklage V.13-15.21-23, die deutlich als corpus sui generis erkennbar ist, wird von Hossfeld ausdrücklich nicht literarkritisch ausgesondert¹⁴. Andererseits zeigt er sich offen für die Erörterung literarkritischer Operationen im Bereich V.18ff., freilich ohne für sich selbst eine Entscheidung zu treffen. Diese Unsicherheit zeigt, wie wichtig es ist, die Kompositionsstruktur eines Textes zu ermitteln, in der jede Sinneinheit ihren erkennbaren Platz findet.

12 Vgl. hierzu insgesamt B.Janowski, Dem Löwen gleich, gierig nach Raub - Zum Feindbild in den Psalmen, EvTh 55, 1995, 155-173.

13 Vgl. F.-L.Hossfeld/E.Zenger, Psalmen 51-100, Freiburg/Basel/Wien 2000, 93-104.

14 Es ist fraglich, ob V.23 noch zur zweiten Freundklage gehört. M.E. bilden V.20.23 im jetzigen Kontext die dialogisch gestaltete Rahmung der zweiten Freundklage. Vgl. meine Strukturanalyse nach dem StS.

Zur Interpretation von Jeremia 35Pesch,14a

Herbert Migsch — Wien

Von Jer 35MT,14a gibt es, wie ich in meinem Aufsatz “‘Eingehalten worden sind die Worte Jehonadabs’”: zur Interpretation von Jer 35,14”¹ aufzeige, fünf Interpretationen. Hier kann auf keine Einzelheiten eingegangen, sondern nur festgehalten werden, daß eine Übersetzung, wie sie sich z. B. in dem Kommentar von G. L. Keown – P. J. Scalise – Th. G. Smothers findet², den V. 14a³ korrekt wiedergibt⁴:

לבלתי שתותיין לבלתי 14aRI את־דברי יהונדב בן־רכב 14aR אשר־צוה את־בניו 14aRI
ולא שתו עַד־היום הזה 14c כי שמעו את מצות אביהם 14b

Keown – Scalise – Smothers: “^{14a}The words of Jonadab the son of Rechab have been kept, ^{14aR}who commanded his sons ^{14aRI}not to drink wine, ^{14b}and they have not drunk (wine) unto this day, ^{14c}because they obeyed the commandment of their ancestors [!, richtig: ancestor — H. M.]”

Das Faktum, daß fünf unterschiedliche Interpretationen des V. 14aMT existieren, gibt Anlaß zu der Frage, wie V. 14aPesch auszulegen ist.

1 Erscheint in *Bib* 82 (2001).

2 *Jeremiah 26—52* (WBC 27; Dallas, Texas, 1995) 191.

3 Die Sätze in V. 14a werden nach W. Richter, *Biblia Hebraica transcripta: BH¹; das ist das ganze Alte Testament transkribiert, mit Satzeinteilungen versehen und durch die Version tiberisch-masoretischer Autoritäten bereichert, auf der sie gründet 8: Jeremia* (ATSAT 33.8; St. Ottilien, 1993) 326, durch Kleinbuchstaben bezeichnet. Das Sigel “V.” steht nur, wenn der ganze Halbvers 14a bezeichnet wird. In den Übersetzungsbeispielen, die in dem vorliegenden Aufsatz zitiert werden, wurden die Satzbezeichnungen von mir zugefügt.

4 Zur Begründung s. Migsch, “Eingehalten” (Anm. 1) (Abschnitt II); vgl. Ders., “Gibt es im Bibelhebräisch eine unpersönliche Passivkonstruktion mit direktem Objekt?“, *BN* 102 (2000) 20 Anm. 33.

Es gibt eine neuzeitliche lateinischsprachige und eine moderne englischsprachige Übersetzung des V. 14aPesch, die sich voneinander wesentlich unterscheiden.

Zunächst V. 14aPesch⁵, dann die neuzeitliche Übersetzung von B. Walton⁶ und die moderne Übersetzung aus *Holy Bible from the Ancient Eastern Text: George M. Lamsa's Translation from the Aramaic of Peshitta*⁷:

(a) Walton: “^{14a} Inviolati fuerunt sermones Jonadabi filii Rechabi, ^{Ablativus absolutus} (Pesch: ^{14aR}) quo præcipiente filiis suis (Pesch: ^{14aRa}) ne vinum biberent, ^{14b} haud biberunt in hunc usque diem, ^{14c} quòd obtemperaverint interdicto patris sui.”⁸

(b) *Holy Bible*: “^{14a/1} The words of Jonadab the son of Rechab, ^{14aR} who commanded his sons (Pesch: ^{14aRa}) not to drink wine, ^{14a/2} are performed⁹; ^{14b} for to this day they drink none, ^{14c} for they have obeyed their father’s commandment.”

-
- 5 Text nach A. M. Ceriani, *Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti ex codice Ambrosiano sec. fere VI* (Mediolani, 1876). V. 14aPesch stimmt mit V. 14aMT fast überein; nur das Prädikat in 14a ist frei wiedergegeben (Kontextanpassung?); MT: וְהוֹפְאָל *Hoph'al*, “eingehalten werden”; Pesch: ܘܚܘܦܥܐܠ *P'al*, “convaluit, firmatus est, verum fuit, constitit, certa evasit, evenit” (K. Brockelmann, *Lexicon Syriacum* [Hildesheim, 1966] 802a). Die Infinitivkonstruktion 14aRI ist als Inhaltssatz wiedergegeben, den ich als “14aRa” bezeichne.
 - 6 *Biblia Sacra Polyglotta* III (Graz, 1964 [= London, 1657]) 307.
 - 7 (San Francisco, [2000]).
 - 8 In deutscher Übersetzung: ^{14a} Unantastbar waren die Worte Jonadabs, des Sohnes Rechabs. (Pesch: ^{14aR}) Da er seinen Söhnen geboten hatte, (Pesch: ^{14aRa}) daß sie keinen Wein trinken sollten, ^{14b} haben sie wirklich bis zum heutigen Tag keinen getrunken, ^{14c} weil sie dem Verbot ihres Vaters gehorchten.
 - 9 “are performed” (= MT) wurde wahrscheinlich irrtümlich aus der *King James Version* übernommen; die Formulierung des V. 14a in *Holy Bible* dürfte nämlich an der Formulierung des V. 14aMT in der *King James Version* orientiert sein, mit der sie weitgehend übereinstimmt; V. 14a lautet in der *King James Version*: “^{14a/1} The words of Jonadab the son of Rechab, ^{14aR} that he commanded his sons ^{14i-Per} not to drink wine, ^{14a/2} are performed; ^{14b} for unto this day they drink none, ^{14c} but obey their father’s commandment” (zitiert nach *IntB V* [New York u.a., 1956] 1061a). Die Übersetzung des V. 14aMT in der *King James Version* ist von einer Kohärenzstörung geprägt; sie kann daher nicht als korrekt bewertet werden; zu der Kohärenzstörung s. Migsch, “Eingehalten” (Anm. 1) (Abschnitt III).

(a) Zur Übersetzung von Walton: Im Pesch-Text bezieht sich der Relativsatz 14aR (wie im MT) auf den Namen Jonadabs 14a. Walton formuliert 14aR als *ablativus absolutus*-Konstruktion. Die Beziehung auf den Namen Jonadabs 14a ist durch das Relativpronomen *quo* (*masc. sing.*) ausgedrückt (relativer Anschluß). Der Inhaltssatz 14aRa (= indirekte Rede) wird im Pesch-Text von dem Verb des Relativsatzes, in der Übersetzung von Walton aber von dem partizipial formulierten Verb (jeweils: *verbum dicendi*) regiert.

Die *ablativus absolutus*-Konstruktion vertritt einen Kausalsatz¹⁰ und ist, wie das Fehlen einer koordinierenden Konjunktion vor 14b (Pesch: ϵ) zeigt, 14b zugeordnet. Auf diese Zuordnung weist ferner hin, daß die Abfolge “*ablativus absolutus*-Konstruktion — 14b” mit 14a asyndetisch gefügt ist. Durch die Formulierung der *ablativus absolutus*-Konstruktion geht nicht nur der Relativsatz-Charakter von 14aR, sondern auch die Fügung von 14b mit 14a, die durch die Konjunktion ϵ 14b ausgedrückt ist, verloren, und dies macht deutlich, daß Walton die Struktur des V. 14aPesch nicht beachtet. Der im *ablativus absolutus* formulierte Sachverhalt verhält sich gegenüber dem Sachverhalt in 14b vorzeitig¹¹.

Walton gibt den V. 14a so frei wieder, daß die Struktur der zielsprachlichen Satzreihe mit der Struktur der ausgangssprachlichen Satzreihe nicht mehr übereinstimmt. Es handelt sich nicht um eine formale Übersetzung, da die Syntax der lateinischen Sprache es nicht erforderlich macht, von der ausgangssprachlichen Formulierung so stark abzuweichen, wie es in der Übersetzung von Walton der Fall ist¹².

(b) Zur Übersetzung in *Holy Bible*: Der Relativsatz 14aR bezieht sich auf den Namen Jonadabs 14a. V. 14a ist aber dennoch nicht korrekt wiedergegeben: Wie die Kausalkonjunktion “for” 14b zeigt, wird der Sachverhalt in 14a in der englischsprachigen Übersetzung durch den Sachverhalt in 14b begründet. Tatsächlich verhält es sich aber anders: Der Sachverhalt in 14a wird durch die Sachverhaltsreihe 14b + 14c

10 Die Deutung als Kausalsatz liegt wegen der Sachverhalte in 14a und 14b nahe.

11 Durch ein *participium praesentis activi* wird ein nicht abgeschlossener Sachverhalt dargestellt, der sich gegenüber dem übergeordneten Sachverhalt gleichzeitig verhält. Doch wurde das *participium praesentis activi* bereits im Spätlateinischen auch zur Darstellung eines vorzeitigen, abgeschlossenen Sachverhalts gebraucht (R. Kühner – C. Stegmann, *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache* II: *Satzlehre* 1 [Darmstadt, 1992] § 136,4a).

12 Vgl. W. Egger, *Methodenlehre zum Neuen Testament: Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden* (Freiburg u.a., 1987) 65.

erweitert¹³. V. 14a müßte also, von 14a (Prädikat!) abgesehen¹⁴, so wie in der oben zitierten Übersetzung des V. 14aMT von Keown – Scalise – Smothers formuliert sein.

V. 14aPesch ist wie folgt zu übersetzen:

^{14a/1} Bestand hatten die Worte Jonadabs, des Sohnes Rechabs, ^{14aR} der seinen Nachkommen *neben anderem auch*¹⁵ geboten hatte, ^{14aa} daß sie keinen Wein trinken sollten, ^{14b} und sie haben *auch*¹⁶ bis heute keinen (Wein) getrunken, da sie dem Gebot ihres Ahnherrn gehorchten.

Exkurs: Walton greift mit seiner Auslegung des V. 14aPesch wahrscheinlich auf eine Auslegung des V. 14aMT zurück, die rund einhundert Jahre älter ist. Der Philologe S. Castalio (Castellio, Chât[e]jillon), der, 1515 in St-Martin-du-Fresne (Dép. Ain) geboren, ab 1545 in Basel lebte und dort am 29.12.1563 starb¹⁷, fertigte eine lateinische Übersetzung des hebräischen Bibeltextes an, die im Jahr 1551 bei Johann Oporinus in Basel gedruckt wurde¹⁸. In dieser Übersetzung lautet V. 14a folgendermaßen:

“^{14a} Obeditur iuſis Ionadabi Rechabi filij¹⁹, *Participium coniunctum* (MT: 14aR) vetitiq̄; ab eo eius filij (MT: 14aR) vinum bibere, ^{14b} non biberunt hactenus, ^{14c} quippe patris sui præcepto obsequētes.”²⁰

Im MT bezieht sich der Relativsatz 14aR auf den Namen Jonadabs 14a. Castalio formuliert 14aR als Partizipialkonstruktion (*participium coniunctum*). Er setzt das Verb ins Passiv (MT: Aktiv), da erst dies die Formulierung der Partizipialkonstruktion ermöglicht. Die Beziehung auf den Namen Jonadabs 14a ist durch die Agensangabe “ab eo” ausgedrückt. Die

13 Vgl. Migsch, “Bibelhebräisch” (Anm. 4), 20 Anm. 33; alles, was dort unter (1)-(3) zu V. 14aMT gesagt wird, gilt auch für den V. 14aPesch.

14 Zu “are performed” in *Holy Bible* s. Anm. 9.

15 Wie Anm. 13.

16 Wie Anm. 13.

17 *LthK*³ 2, 973.

18 *Biblia, Interprete Sebastiano Castalione, una cum ejusdem Annotationibus* (Basileæ, 1551).

Verbesserte Auflagen wurden in den Jahren 1554 und 1556 ebenfalls in Basel bei Johann Oporinus gedruckt. Mir stand noch die Ausgabe 1556 zur Verfügung, in der V. 14a, von einer verbesserten Orthographie abgesehen, so wie in der Ausgabe 1551 formuliert ist.

19 Zu der unpersönlichen passivischen Formulierung s. Anm. 23.

20 In deutscher Übersetzung: ^{14a} Gehorcht wird den Befehlen Jonadabs, des Sohnes Rechabs, (MT: 14aR) und da von ihm seinen Söhnen verboten worden war, (MT: 14aR) Wein zu trinken, haben sie bis jetzt keinen getrunken, ^{14c} ja, sie haben die Weisung ihres Vaters befolgt.

satzwertige Infinitivkonstruktion 14aRI (= indirekte Rede²¹) wird im MT von dem Verb des Relativsatzes, in der Übersetzung von Castalio aber von dem partizipial formulierten Verb (jeweils: *verbum dicendi*) regiert.

Die Partizipialkonstruktion vertritt einen Kausalsatz²². Sie ist, wie das Fehlen einer koordinierenden Konjunktion vor 14b (MT: ׀) zeigt, 14b zugeordnet. Auf diese Zuordnung weist auch hin, daß die Abfolge "Partizipialkonstruktion — 14b" mit 14a durch die Konjunktion "q̄;" (= *que*) gefügt ist; ferner, daß die Partizipialkonstruktion und 14b das gleiche Subjekt aufweisen. Durch die Formulierung der Partizipialkonstruktion geht nicht nur der Relativsatz-Charakter von 14aR, sondern auch die Fügung von 14b mit 14a, die durch die Konjunktion ׀ 14b ausgedrückt ist, verloren, und dies macht deutlich, daß Castalio die Struktur des V. 14a nicht beachtet. Der in der Partizipialkonstruktion formulierte Sachverhalt verhält sich gegenüber dem Sachverhalt in 14b vorzeitig, da ein *participium perfecti passivi* gebraucht ist.

Was oben zu der Übersetzung von Walton gesagt wurde, braucht für die Übersetzung von Castalio bloß wiederholt zu werden: Castalio gibt den V. 14a so frei wieder, daß die Struktur der zielsprachlichen Satzreihe mit der Struktur der ausgangssprachlichen Satzreihe nicht übereinstimmt. Es handelt sich nicht um eine formale Übersetzung, da die Syntax der lateinischen Sprache es nicht erforderlich macht, von der ausgangssprachlichen Formulierung so stark abzuweichen, wie es in der Übersetzung von Castalio der Fall ist²³.

21 Vgl. C. L. Miller, *The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrativ: A Linguistic Analysis* (HSM 55; Atlanta, 1996) 123-129.

22 Wie Anm. 10.

23 Castalio übersetzte die Bibel auch ins Französische: *La Bible nouvellement translatee, avec la suite de l'histoire depuis le terms d'Esdras iusqu'a Christ, item avec des annotations par Sebastian Chateillon* (Bale, 1555). In dieser Übersetzung formuliert er — anders als in der lateinischsprachigen — 14aR als Relativsatz, der sich auf den Namen Jonadabs 14a bezieht: "14a On execute bieu les paroles de Ionadab fils de Recab, 14aR q cōmanda a ses enfans 14aRI qu'ils ne beussent point de vin, 14b e ils n'ē ont onque beu iusqu' auiourdhui, 14c car ils obeissent au cōmandemēt de leur pere." Zur lateinisch- und französischsprachigen Übersetzung von 14a: In 14a fügt sich einem passivisch formulierten Prädikat (*Hoph' al*) ein durch die *nota accusativi* eingeleitetes Subjekt. Die Fügung "Passivesches Prädikat — ׀-Satzglied" wird in den klassischen Grammatiken (z. B. W. Gesenius — E. Kautzsch, *Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik völlig umgearbeitet von E. Kautzsch* [Leipzig, 28 1909] § 121a-b) als unpersönliche Passivkonstruktion mit direktem Objekt gedeutet. Diese Deutung ist jedoch, wie Migsch, "Bibelhebräisch" (Anm. 4), 14-21 (zu 14a s. ebd., 19-21), zeigt, nicht aufrechtzuerhalten. Jedenfalls verstand bereits Castalio, wie an der lateinisch- und an der französischsprachigen Übersetzung abzulesen ist, die Fügung "Passivesches Prädikat — ׀-Satzglied" 14a in einem unpersönlichen Sinn. Die französischsprachige Übersetzung von Castalio entspricht, von 14a abgesehen, der oben zitierten Übersetzung von Keown — Scalise — Smothers.

Neues zur hebräischen Textvorlage des Targums zu Jeremia 6,19

#158 Hans-Georg von Mutius - München

Der hebräische Text von Jeremia 6,19 lautet in der auf uns gekommenen Fassung folgendermaßen:

שמעי הארץ הנה אנכי מביא רעה אל העם הזה פרי מחשבותם כי על דברי לא הקשיבו ותורתתי וימאסו בה.
(= HÖRE, O ERDE: SIEHE, ICH WERDE BÖSES AUF DIESES VOLK KOMMEN LASSEN, DIE FRUCHT IHRER [BÖSEN] ABSICHTEN. DENN SIE HABEN AUF MEINE WORTE NICHT GEHÖRT, UND WAS MEINE WEISUNG BETRIFFT, SO HABEN SIE DIESE VERABSCHUEHT.)

Im Targum Jonathan zur Stelle wird der hebräische Text so übersetzt und paraphrasiert:

שמעי ארעא דישראל האנא מיתי בשתא על עמא הדין תשלמת עובדיהון ארי לפתגמי עבדי נבייא לא קבילו ואוריתי וקצו בה.
(= HÖRE, O LAND ISRAEL: SIEHE, ICH WERDE DAS BÖSE ÜBER DIESES VOLK KOMMEN LASSEN, DEN LOHN FÜR IHRE [BÖSEN] WERKE. DENN SIE HABEN DIE WORTE MEINER KNECHTE, DER PROPHETEN, NICHT ANGENOMMEN; UND WAS MEIN GESETZ ANGEHT, SO HABEN SIE ES MIT HEFTIGER ABLEHNUNG BEHANDELT.)¹

An der Versparaphrase fällt besonders auf, daß das hebräische פרי מחשבותם (= DIE FRUCHT IHRER [BÖSEN] ABSICHTEN) beim Targumisten als תשלמת עובדיהון (= DER LOHN FÜR IHRE [BÖSEN] WERKE) erscheint. Während die Interpretation des Bildwortes פרי durch das aramäische תשלמת plausibel klingt, ergeben sich beim Übergang von פרי מחשבותם als Bezeichnung für die finsternen Absichten der Bevölkerung zu תשלמת עובדיהון als Bezeichnung für die schlechten Taten des Volkes nicht unerhebliche Schwierigkeiten. Die bisherige Targumforschung geht davon aus, daß der Übersetzer vom hebräischen Bibeltext aus theologischen Gründen bewußt abgewichen ist. In der klassischen rabbinischen Theologie wird nämlich die böse Absicht eines Menschen allein von Gott nicht bestraft. Erst wenn die böse Absicht in die Tat umgesetzt wird, bestraft Gott den Sünder sowohl für die Taten als auch für die Gesinnung, aus der heraus sie begangen worden sind.² Der Targumist habe auf dem

¹ Aramäischer Text nach der Ausgabe von A.Sperber: The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts, Vol.III: The Latter Prophets According to Targum Jonathan; Leiden, 1962, S.150.

² Siehe etwa b Kidduschin 40a und weitere Belege, die von R.Hayward: The Targum of Jeremiah (The Aramaic Bible, Vol.12), Edinburgh, 1987, S.69 Anmerkung 25 mitgeteilt werden. Seine Übersetzung des hebräischen פרי מחשבותם mit "the fruit of their tongues" kann ich nicht so ganz nachvollziehen.

Hintergrund dieser rabbinischen Vorstellung den Eindruck verhindern wollen, daß Gott schon die böse Absicht allein bestrafe, und den hebräischen Wortlaut seiner Vorlage mit Vorsatz nicht übernommen.³ Die folgenden Ausführungen werden zeigen, daß die Erklärungsversuche der bisherigen Targumforschung einen wesentlichen Aspekt des Problems außer Acht gelassen haben.

Wenn man sich die Wiedergaben der übrigen alten Versionen vor Augen führt, so fällt dort besonders die Septuaginta ins Auge. Sie schreibt statt **מחשבותם** פרי ein τὸν καρπὸν ἀποστροφῆς αὐτῶν,⁴ und bezeichnet das Böse, das Gott über die Menschen bringen wird, als Frucht ihrer Abwendung (von ihm). Es ist mit Fug und Recht vermutet worden, daß diese Lesung eine schwankende hebräische Textbezeugung dokumentiert und ein **משׁוֹבוֹתָם** voraussetzt.⁵ Von **מחשבותם** kann das griechische ἀποστροφῆς αὐτῶν beim besten Willen nicht abgeleitet werden.⁶ Doch der Text schwankt nicht nur bei Hinzuziehung der Septuaginta. Auch die originalhebräische Textüberlieferung des Jeremiaverses ist nicht einheitlich, wenn man sich die Zitierung desselben in der Midraschliteratur anschaut. Es geht speziell um eine Tradition im Midrasch ha-Gadol. Dieses im Spätmittelalter im Jemen kompilierte Werk stellt einen gigantischen Pentateuchkommentar dar, der in der gedruckten Fassung fast 4000 Seiten umfaßt und unter anderm eine Fülle alter Midraschüberlieferungen zitiert, die teilweise bis in die tannaitische Zeit zurückreichen.⁷ In die tannaitische Zeit verweist auch eine Auslegung, die der Kompilator bei der Exegese von Deuter. 32,1 im Namen Rabbi Meirs (Palästina, Mitte des 2.Jrh.'s)⁸ zitiert. Es geht in der mit Bibelzitaten nur so gespickten Tradition unter anderm darum, daß Gott gegen das sündige Israel die Propheten, den Himmel und dann auch die Erde als Zeugen anruft. Als Beleg für die Anrufung der Erde zitiert Rabbi Meir Jeremia 6,19 in folgender Fassung:

שמעי הארץ הנה אנכי מביא רעה אל העם הזה פרי מעשיהם.
(= HÖRE, O ERDE: SIEHE, ICH WERDE BÖSES AUF DIESES VOLK KOMMEN LASSEN, DIE

³ So schon L.Smolar und M.Aberbach: *Studies in Targum Jonathan to the Prophets*, 2.Aufl., New York/Baltimore, 1983, S.4f. Siehe außerdem E.Levine: *The Aramaic Version of the Bible - Contents and Context*, Berlin/New York, 1988, S.150 (BZAW 174).

⁴ Text nach der Ausgabe von J.Ziegler: *Septuaginta - Vetus Testamentum Graecum ... vol. XV: Ieremias. Baruch. Threni. Epistula Ieremiae*, Göttingen, 1957, S.181.

⁵ So die ältere Forschung, wie z.B. W.Rudolph: *Jeremia*, 3.Aufl., Tübingen, 1968, S.46 (HAT Erste Reihe, 12).

⁶ Das richtet sich gegen W.McKane: *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, Volume I, Edinburgh, 1986, S.150, der auch bei der Septuaginta als Textvorlage ein **מחשבותם** voraussetzt.

⁷ Näheres zum Midrasch ha-Gadol bei G.Stemberger: *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 8. Aufl., München, 1992, S.343f.

⁸ Zu Person, Werk und Wirkungszeit siehe Stemberger, a.a.O., S.84.

FRUCHT IHRER [BÖSEN] WERKE.)⁹

Die im Midrasch ha-Gadol zitierte Tradition findet sich mit geringen Abweichungen schon im Midrasch Sifre zu Deuteronomium § 306 Anfang, wo das Jeremiazitat aber nur bis zum Wort רעה ausgeführt wird.¹⁰ Das hebräische Bibelzitat im Midrasch ha-Gadol enthält an der entscheidenden Stelle genau die Abweichung vom Textus receptus, die auch das Prophetentargum Jonathan in seiner aramäischen Übersetzung aufweist. Daß der Targumist von seiner hebräischen Vorlage bewußt abgewichen ist und schöpferisch neu formuliert hat, kann aufgrund des vorliegenden Befundes wohl kaum mehr behauptet werden. Der Targumist hat in dem ihm vorliegenden hebräischen Text ziemlich sicher ein פרי מעשיהם gelesen. Denkbar ist allerdings, daß ihm diese Lesung bloß in Form einer varia lectio zur Verfügung stand, und daß er sie aus theologischen Gründen zu Lasten des Textus receptus bevorzugte. Die Masoreten haben dann im Rahmen ihrer normierenden Tätigkeit diese Variante endgültig unterdrückt.

Wenn man nun die Frage stellt, ob die varia lectio פרי מעשיהם eine alte, ursprünglichkeitsverdächtige Lesart darstellen könnte oder nicht, so ist zunächst auf folgenden Tatbestand hinzuweisen: Die Wortfügungen פרי מעשיהם und פרי מזשבותם korrelieren miteinander und bilden ein Komplementär- und Gegensatzpaar zugleich. Die eine Version kann keine durch Abschreibebefehler entstandene Korruptele der andern sein; vielmehr bildet die eine Fassung eine Korrektur der andern. Der Augenschein spricht dafür, unter Wiederaufgreifung der oben vorgetragenen Überlegungen der Targumforschung פרי מעשיהם als Korrektur von פרי מזשבותם anzusehen und nicht umgekehrt. Bei der Lesung פרי מזשבותם könnte man den Eindruck gewinnen, daß Gott schon die bösen Absichten allein straft, bevor oder ohne daß sie in die Tat umgesetzt worden sind. Die Lesung פרי מעשיהם vermeidet diesen Eindruck und mildert die Strenge des göttlichen Gerichtes über Judas Bevölkerung ein wenig ab. Bei dieser Lesung bilden die Taten das entscheidende Moment, das die göttliche Strafaktion zur Folge hat. Der Nachsatz mit dem Nichthören(wollen) von Gottes Worten und der Verabscheuung seiner Weisung macht im übrigen bei jeder der beiden Lesarten Sinn. Wenn im Jeremiabuch von der Frucht der Werke oder Taten geredet wird, findet sich statt einer Form von מעשה immer eine Form von מעלל. So liest man etwa in Jeremia 17,10, daß Gott jedem Menschen מעלליו vergilt, oder in Kap.21,14, daß Gott die dort in der 2.Person Plural angesprochenen Personen

⁹ Hebräischer Text in der Ausgabe von S.Fisch: מדרש הגדול על חמשה חומשי תורה: ספר דברים - ... , Jerusalem, 1975, S.683. Die Abweichung vom masoretischen Text wird vom Hrsg. in einer Anmerkung zur Stelle vermerkt.

¹⁰ Siehe die Ausgabe von L.Finkelstein: ספרי על ספר דברים, Nachdruck (der Ausgabe Berlin, 1939), New York, 1969, S.328. Auch die Apparatvarianten seiner Ausgabe tragen für das hier diskutierte Problem nichts bei.

פְּרִי מַעֲשֵׂיהֶם כְּפָרִי מַעֲלֵלֵיכֶם heimsuchen wird. Daß die Variante auf פְּרִי מַעֲשֵׂיהֶם und nicht auf פְּרִי מַעֲלֵלֵיהֶם lautet, spricht in Anbetracht der Uneinheitlichkeit der Herkunft des Spruchmaterials aus dem Jeremiabuch nicht zwingend für einen textlich sekundären Charakter derselben. Der Vers muß ja nicht vom Propheten selber stammen; und wenn er doch von ihm stammt, so darf auch Jeremia die Bereitschaft zur Verwendung von Synonymen nicht a priori abgesprochen werden, falls man die Wortfügung פְּרִי מַעֲשֵׂיהֶם als ursprüngliche Lesung nicht gänzlich ausschließen will. Die Bereitschaft zur Verwendung von Synonymen demonstriert - gleichgültig, ob die Stelle auf Jeremia selbst zurückgeht oder nicht - Kap. 25,14. Dort kommt zwar das Wort פְּרִי nicht vor; doch liest man dort über das künftige Schicksal der Babylonier folgendes:

. וְשָׁלַמְתִּי לָהֶם כַּפְעֵלָם וְכַמַּעֲשֵׂה יְדֵיהֶם...

(= UND ICH WERDE IHNEN GEMÄSS IHREM HANDELN UND GEMÄSS DEM WERK IHRER HÄNDE VERGELTUNG ZUTEIL WERDEN LASSEN.)

An allen einschlägigen Stellen im Jeremiabuch ist davon die Rede, daß Gott den Sündern Vergeltung für ihr Tun zuteil werden läßt, nicht aber für ihre Gesinnung. Infolgedessen ist mit letzter Sicherheit nicht auszuschließen, daß die älteste Fassung der Unheilsankündigung von Jer.6,19 tatsächlich auf פְּרִי מַעֲשֵׂיהֶם gelautet haben könnte und in einem frühen Stadium des Abschreibeprozesses von einem moralischen Rigoristen auf verschärfende Weise zu פְּרִי מַחֲשָׁבוֹתָם umformuliert worden ist. Was in Jer. 6,19 hinter פְּרִי ursprünglich gestanden hat, kann mit letzter Sicherheit wohl nicht gesagt werden; und der Umstand, daß die Lesung פְּרִי מַעֲשֵׂיהֶם als völlig isolierte Überlieferung durch die Midraschliteratur auf uns gekommen ist, bildet für sich genommen nicht das geringste Argument gegen eine mögliche Ursprünglichkeit derselben.

Der erste Apparat der Jerusalemer Bibel zu Jeremia verzeichnet sowohl die Lesung der Septuaginta als auch die Deviation im Prophetentargum Jonathan zur Stelle. Der zweite Apparat mit hebräischen Variantenlesarten aus Talmud und Midrasch enthält keinen Hinweis auf die entscheidende Midrasch-ha-Gadol-Passage.¹¹ Diese Ergänzung sei hier nachgetragen.

¹¹ The Book of Jeremiah, hrsg. von C.Rabin, S.Talmon und E.Tov, Jerusalem, 1997, S.35f.

ZECHARIAH 8:20-22 & ISAIAH 2:2-4//MICAH 4:2-3:

A STUDY IN INTERTEXTUALITY

Dominic Rudman – Exeter

I. Translation

20. Thus says Yahweh of Hosts:

“Peoples shall yet come, the inhabitants of many cities,

Many nations

Many peoples

21. The inhabitants of one shall go to the other, saying ‘Come let us entreat the favour of Yahweh and seek Yahweh of Hosts. I myself am going.’”

shall go and say, “Come let us go up to the mountain of Jacob and to the house of the God of Jacob that he may teach us of his ways and that we may walk in his paths, for the law shall go forth from Zion and the word of Yahweh from Jerusalem.”

shall go and say, “Come let us go up to the mountain of Jacob, to the house of the God of Jacob that he may teach us of his ways and that we may walk in his paths, for the law shall go forth from Zion and the word of Yahweh from Jerusalem.”

22. Many peoples and strong nations shall come to seek Yahweh of Hosts in Jerusalem to entreat the favour of Yahweh. (Zech 8:20-22)

He shall judge between many peoples and rebuke strong nations far off (Mic 4:2-3)

He shall judge between nations and rebuke many peoples (Isa 2:3-4a)

II. Introduction

The promise contained in Zech 8:20-22 has long been seen as a classic example of the “pilgrimage of the nations” tradition in the OT.¹ Here, as in several other texts dating from the postexilic period, the view is expressed that one day the nations will acknowledge Yahweh’s sovereignty; an acknowledgement that would involve the gentiles or their representatives making a journey to the Jerusalem temple. This occurrence was conceived of in different ways: some texts envision the nations bringing tribute to Israel or serving her (cf. Psalm 68; Isa 45:14; 49:22-23; 60:1-6, 10-18). Others adopt a more inclusive view in which the nations become Yahweh’s people alongside Israel (Isa 2:2-4 [=Mic 4:1-4]; Jer 3:17 cf. Zech 2:11). It is to this latter type that Zech 8:20-22 appears to belong.²

Although some commentators have discussed specific similarities of thought and language between Zech 8:20-22 and one of these pilgrimage texts (Isa 2:2-4/Mic 4:1-4), they have hitherto tended to downplay the idea of a close relationship between the two. Tollington, for example, claims that lexical links are limited to the terms עַמִּים (“peoples”) and גוֹיִם (“nations”), both terms that are far from rare.³ Petersen goes somewhat further in noting correspondences in their use of the verb הִלַּךְ (“go”), but also stops short of suggesting that Zechariah has borrowed from either Isaiah 2 or Micah 4.⁴ Petitjean actively considers the possibility that Zech 8:20-22 is based on Mic 4:1-3 (rather than Isa 2:2-4) but likewise concludes negatively.⁵ Thus, there exists a consensus that any lexical or thematic correspondences between Zechariah and Isaiah-Micah are coincidental, or the reflection of a general tradition rather than of active borrowing or citation.

III. Zechariah 8 & Isaiah 2/Micah 4

(i) Background and Context

When assessing the likelihood of borrowing between texts, it is frequently helpful to examine the material surrounding the texts in question. Such an examination may yield further evidence that supports a claim for intertextuality. In the present instance, it is noteworthy that, despite minor differences in detail between Isaiah 2 and Micah 4 (of which more will be said later), both texts speak of the temple’s role in the eschaton (בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים - Isa 2:2; Mic 4:1). Such is also the case in Zech 8:9-13, where the writer alludes to Haggai’s earlier statements about the eschatological consequences of rebuilding the temple (Hag 2:10-23).⁶

Significantly, the Zecharian author claims that in the past “there was no safety from the enemy for those who went to and fro, and I set them all against each other” (Zech 8:10)

¹ W. A. M. Beuken, *Haggai-Sacharja 1-8 - Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühnachexilischen Prophetie* (Assen: Van Gorcum, 1967), p. 179; W. Rudolph, *Haggai: Sacharja 1-8. Sacharja 9-14; Maleachi* (KAT 13, 4; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1976), p. 152.

² J. E. Tollington, *Tradition & Innovation in Haggai & Zechariah 1-8* (JSOTS 150; Sheffield: JSOT, 1993), p. 236. By contrast, H. G. Mitchell (*Haggai Zechariah* [ICC; Edinburgh: Clark, 1912], p. 216) sees Isa 45:14ff. as the ultimate source for the present passage.

³ Tollington, *ibid.*

⁴ D. L. Petersen, *Haggai & Zechariah 1-8* (OTL; London: SCM, 1984), p. 317.

⁵ A. Petitjean, *Les oracles du Proto-Zacharie* (EBib; Paris: Gabalda, 1969), p. 432.

⁶ C. L. Meyers & E. M. Meyers, *Haggai & Zechariah 1-8* (AB 25B; Garden City: Doubleday, 1987), pp. 420-21.

but that in the future “the vine shall yield its fruit, the land its produce” (8:12).⁷ The claim made in Zech 8:10 contains an implicit contrast between a past of insecurity and violence in which travel was rendered impossible by the threat of attack, with the present or future enjoyment of peace and security by travellers. The unspoken promise in Zech 8:10 is actually a very specific one: it presupposes a state of affairs very similar to that in Isa 2:4/Mic 4:3 in which different peoples travel to and fro between cities, all engaged in the same project of making the pilgrimage to Jerusalem. All three texts, Zechariah 8, Isaiah 2 and Micah 4, express the desire for an end to an anarchic world in which all men are hostile to each other and its replacement by one in which all men are brothers.

A second parallel exists in this wide context. Although apparently minor, it may also be significant. Micah 4 (but not Isaiah 2) predicts that the eschaton will be a time not just of peace and security, but of agricultural plenty, in which swords are made into ploughshares and spears into pruning hooks, and all enjoy the shade and produce of their own vines and fig trees. Although Zechariah 8 does not quote this promise, it too envisions a future of agricultural plenty, in which “the vine shall give its fruit, the ground its produce and the heavens their dew” (v. 12). Perhaps one may suggest on this basis that the thought of Micah 4 is somewhat closer to Zechariah 8 than is the thought of Isaiah 2.

(ii) Lexical Correspondences

“People shall yet come, the inhabitants of many cities” (Zech 8:20)

In lexical terms, the correspondences between the Zechariah and the Isaiah/Micah texts are closer than has hitherto been noted. Yet they are also more intriguing, for the Zechariah text seems to be based on a text incorporating elements of both Isa 2:3-4 and Mic 4:2-3. Before we discuss this phenomenon further, however, those elements common to all three texts ought to be considered. The most important shared factor between all three texts, Zechariah, Isaiah and Micah, is the phrase linking verbs of “going” and “saying” (והלכו...לאמר) - Zech 8:21; והלכו...ויאמרו - Isa 2:3; Mic 4:2). The action of the gentiles is strikingly similar in the Zechariah and Isaiah-Micah texts in that they are depicted as simultaneously engaged in movement and expressing the desire to visit Jerusalem. However, the text in Isaiah-Micah is more concise than that in Zechariah, which appears to be an interpretative expansion of the Isaiah-Micah text.

Let us examine more closely: the Isaiah text states “Many peoples shall go and say...” and follows this up with a reference to the gentiles’ aim of visiting Jerusalem and the temple. A reader, faced with this text for the first time might be justified in asking “what does ‘many peoples’ mean?” and “what does ‘shall go’ mean? If the peoples have not gone to Jerusalem yet, where have they gone?” The fact that the Zecharian author clarifies these two points argues strongly for its dependence on the Isaiah-Micah texts: the author of Zechariah 8 explains “many peoples” as “peoples...the inhabitants of many cities”,⁸ and “shall go” as “shall go to each other” (i.e. to each other’s cities). This is not merely allusion or quotation, but exegesis: the author of Zechariah is taking this older prophecy and reapplying it to his own day.

⁷ Commentators generally see the disturbance and enmity described in Zech 8:10 as referring to strife between elements of the Judean community rather than warfare between nations as in Isa 2:4/Mic 4:3 (e.g. Meyers & Meyers, *ibid.*, pp. 421-22).

⁸ Kennicott 150 and 2 LXX Mss presuppose a text עמים רבים (“many peoples”) for the MT’s עמים (“people/peoples”). This, however, is most likely an addition dependent on the same phrase in v. 22.

At this particular location, it should be noted that it is the text as it is found in MT Isaiah that is being used as a source by the Zecharian author. However, this need not necessarily mean that MT Isaiah itself is the source for the Zecharian text. It is possible that MT Micah has, for whatever reason (whether through a scribal error or for reasons of style) substituted גוים רבים (“many nations”) for the original reading עמים רבים (“many peoples”). Indeed, it is noteworthy that MT Micah is otherwise the closer of the texts to Zechariah 8 in terms of lexical and contextual overlap.

“The inhabitants of one shall go to the other, saying...” (Zech 8:21a)

The next significant point linking the texts is the use of the phrase הלך הלכה (“come”), which combines the Qal cohortative plural and Qal infinitive absolute of the same verb הלך (“go”) in order to intensify the force of the first person command. Interestingly, this forms another point of contrast with the depiction of the pilgrimage of the nations in Isa 2:2-4, where the gentiles say to each other לכו ונעלה (“come, let us go up” [using the Qal imperative plural of הלך and the Qal cohortative plural of עלה {“go up”}]). The Zechariah text’s use of the cohortative form הלכה also echoes the use of the same form in Isa 2:3; Mic 4:2 (“let us walk [ונילכה] [in his paths]”). Zechariah, however, emphasises the individual resolve of the gentiles and makes the conversation more dramatic by using a singular form (אני אלכה גם אני [“I am going myself”]). Again, we see not just allusion to or quotation of Isaiah-Micah by the author of Zechariah 8, but an interpretative expansion of the source text intended to clarify its inner meaning for his contemporary audience.

“Many peoples and strong nations” (Zech 8:22)

The final phrase to be considered in this note, “many peoples and strong nations” (עמים רבים וגוים), is common to both Zech 8:22 and Mic 4:3. Indeed, these are the only two occurrences of the phrase in the whole of the OT, for Isa 2:4a lacks the adjective עזומים applied to גוים and the phrase as it stands in MT Micah is reversed in MT Isaiah to give “nations...and many peoples.” In conjunction with other similarities noted earlier between the texts, this again argues for the dependence of this part of Zechariah 8 on a form of the oracle found in Isa 2:2-4//Mic 4:1-4, specifically one closer to, if not identical with, the latter.

IV. Synthesis and Conclusion

The parallel texts in Isa 2:2-4 and Mic 4:1-4 have engendered much debate among scholars over the years, although this debate has mostly focussed on the priority of one or the other text. Two main views have, to my knowledge, been advanced concerning the authorship of the oracle concerned, although there are in fact four possible explanation for the appearance of the oracle in both Isaiah and Micah: (1) The passage is original to Isaiah and was added to Micah. (2) It is original to Micah and was added to Isaiah.⁹ (3) It is an older oracle borrowed

⁹ F. Delitzsch, *Isaiah* (Commentary on the Old Testament 7; Grand Rapids: Eerdmans, 1980), p. 112; C. F. Keil, *Minor Prophets* (Commentary on the Old Testament 10; Grand rapids: Eerdmans, 1980), p. 456.

from another (unknown) source by the original compilers of both Isaiah and Micah. (4) It is a later addition to both Isaiah and Micah.¹⁰

Of the four options, the final one seems to have attracted something approaching a consensus in scholarly circles. However, assuming that the same oracle in the same form was added to both books, it is far from clear which of the versions of the oracle represents the more conservative tradition, and therefore reflects a more "original" form of the oracle. If I am correct in my suggestion that the same oracle serves as a source for Zech 8:20-22, however, then it would appear that the Zecharian author used something closer to the text as it is preserved in Micah, but with the reading עמים רבים for ניים רבים in Mic 4:2, the reading that has been preserved in Isa 2:3.

This in turn may bear witness to a more conservative tradition of transmission for the book of Micah than that of Isaiah. However, it is, unfortunately, impossible to say whether Zechariah was using this oracle as part of the book of Micah or of some other work. If the former were the case, however, then the substitution noted in Mic 4:2 would have to have occurred after the writing of Zechariah 1-8. This would also suggest an ongoing redactional process within Micah which continued well into the postexilic period.

¹⁰ J. M. P. Smith, W. H. Ward & J. A. Bewer, *A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel* (ICC; Edinburgh: Clark, 1911), p. 84; O. Kaiser, *Isaiah 1-12* (2nd ed.; OTL; Philadelphia: Westminster/John Knox, 1983), pp. 51-52; R. Mason, *Micah, Nahum, Obadiah* (OTG; Sheffield: JSOT, 1991), p. 49.

Joseph Between Potiphar and His Wife

The Biblical Text in the Light of a Comparative Study on Early Jewish Exegesis

Isaac Kalimi - Jerusalem

I. Introduction

The incident about Joseph and Potiphar's wife (Gen 39)¹ comprises an essential place in some Pseudepigraphical writings. In *The Testament of Joseph* (second century BCE), for example, it is almost the only topic discussed.² The theme takes an important position also on the midrashic books of the Torah such as Genesis Rabbah, Midrash Tanchuma (Buber as well as Jelamdenu recensions).³ The current chapter concentrates particularly on passages devoted to this issue in Midrash Psalms *Shocheh-Tov* comparing them with the early Jewish exegesis. The purpose is to achieve better understanding of Biblical interpretation through the generations in post-Biblical and rabbinical sources concerning this and related episodes.

II. Did Joseph Touch Potiphar's Wife?

The ambivalent verse in Gen 39,11: "One day, when he came into the house *to do his work*, and there was not a man of the household there inside", was interpreted in the Babylonian Talmud, *Sotah* 36b as following:

¹Like many other Biblical figures (female and male), the author did not reveal her personal name(s), compare, i.e., "Lot's wife" (Gen 19,26); "Manoah's wife" (Jud 13,3.6.9 etc.), "Pharaoh's daughter" (Ex 2,5.7.8.10); "Ethiopian woman" (Num 12,1), "the wise woman of Tekoa" (2 Sam 14,2.4.8.9 etc.), "a wise woman" of Abel Beth-Maacah (2 Sam 20,16.17.21.22), "one who had escaped" (Gen 14,13; cf. 1 Sam 4,12-17), "a man who gathered sticks" (Num 15,32-36), "a man came from Saul's camp" (2 Sam 1,2). Even some Pseudepigraphical writers, Josephus and the Talmudic Sages, who usually invented names for anonymous Biblical figures (see I. Kalimi, *Zur Geschichtsschreibung des Chronisten: Literarisch-historiographische Abweichungen der Chronik von ihren Paralleltexen in den Samuel- und Königsbüchern* [BZAW 226; Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1995], pp. 70-72; idem, *The Book of Chronicles: Historical Writing and Literary Devices* [The Biblical Encyclopaedia Library XVIII; Jerusalem: Bialik Institute, 2000], pp. 77-80 [Hebrew]), did not invent a name for her (see, e.g., *AJ* 2,41ff.). Presumably, they were of the opinion that such a wicked woman (who was described negatively, a just antitype to Tamar and Ruth, see Genesis Rabbah 87,4), deserved to stay anonymous forever!

²See H.C. Kee, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, in J.H. Charlesworth [ed.], *The Old Testament Pseudepigrapha* [London: Darton, Longman & Todd, 1983], vol. 1, pp. 819-825; cf. J.L. Kugel, *In Potiphar's House - The Interpretive Life of Biblical Texts* (San Francisco: Harper, 1990), pp. 23-24.

³For the main features of Joseph's figure in these texts, see, for example, Kugel, *In Potiphar's House*, pp. 11-155; M. Niehoff, *The Figure of Joseph in Post-Biblical Jewish Literature* (Leiden / New York / Köln: E.J. Brill, 1992), pp. 111-141 (the figure of Joseph in Genesis Rabbah); see also pp. 146-164 on Joseph's figure in the Targumim (= idem, "The Figure of Joseph in Targums", *JJS* 39 [1988], pp. 234-250).

“Rab and Samuel [first generation of the Babylonian Amoraim]: One said that it really means *to do his work*; but the other said that he went *to satisfy his desires*”.⁴

According to the latter opinion (as usual in these cases it is hard to say who said what) Joseph actually went in to lie with Potiphar’s wife, but at the last minute something happened there, something that prevented him from sinning (Gen 39,12). But what happened exactly? In Genesis Rabbah 87,11, Rabbi Samuel bar Nachman (second and third generations of the Palestinian Amoraim) explained “*And there was not a man* - on examination he [= Joseph] did not find himself a man”, that is, he found himself impotent, and could not perform the sexual act.⁵ Rab Huna (fourth generation of the Palestinian Amoraim) in Rabbi Mattena’s name, explained that - miraculously - “his *father’s* image appeared in front of him, at which his blood cooled”.⁶ The parallel version of this view in Babylonian Talmud, *Sotah* 36b stresses that “his *mother’s* image appeared in front of him”.⁷ There is also a third version of the tradition in Jerusalem Talmud, *Horayoth* 2,5 that states Joseph saw both, his *father’s* and his *mother’s* images.

One can define Rab Huna’s explanation either as a kind of psychological interpretation for Joseph’s last minute avoidance of sin, or as a peaceful divine interference that caused him to stay away from the married woman. However, among the rabbinic sources there is also another description, an aggressive and frightening divine intervention, which has been preserved in a late aggadic midrash, called *Avkir*, which is cited in Yalkut Simeoni 145:

“Rabbi [= Rabbi Judah, died 219 CE] said, he [= Joseph] wanted but...; At the second time the Holy One, blessed be He, took a huge rock and said: ‘If you [= Joseph] will touch her I will throw the rock and destroy the whole world!’”

According to this tradition, Joseph had actually no other choice but not to touch his master’s wife. By the exceptional power of the Almighty he was forced to stay away from her. This rabbinic view disagrees greatly with the concept of “free choice” which explicitly gives everyone the right to act as he wishes, due to his own will and decision (Deut 30,15). Moreover, from first glance, the Biblical Joseph story could be considered as a typically ‘secular’ narrative. The story’s beginning, middle and end, are each quite naturally a continuation of the other. Altogether they form a coherently unique piece of quality prose. There is no divine interference, no miracles, angels or demonic activity.⁸ To cite Claus Westermann, “Es gibt wohl keinen Teil der Bibel, der so menschlich von Gott redet wie die Joseph-Erzählung. ...was hier in einem kleinen Menschenkreis geschieht, das ist uns alles

⁴Compare with the parallel version in Tanchuma (Jelamdenu), Parashat Wayyesheb, 9.

⁵See also Jerusalem Talmud, *Horayoth* 2,5 (46d); Targum Pseudo-Jonathan on Gen 49,24. There is also another opinion, stated by Rabbi Isaac: “His seed was scattered and issued through his fingernails”.

⁶See Ch. Albeck, *Bereschit Rabba mit kritischem Apparat und Kommentar* (Veröffentlichungen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums; Jerusalem: Wahrman Books, 1965), pp. 1071-1073. For the English translation cf. H. Freedman - M. Simon, *The Midrash Rabbah - Volume One: Genesis* (London / Jerusalem / New York: Soncino Press, 1977), pp. 811-812 (here it appears under section 87,7).

⁷Compare Tanchuma (Jelamdenu), Parashat Wayyesheb, 9; Yalkut Shimeoni, 146.

⁸In the entire story only once God appeared in a short night vision and encouraged Jacob, “Fear not to go down into Egypt...” (Gen 46,2-4).

vertraut. ...das meiste, was hier erzählt wird, könnte heute ebenso oder ähnlich geschehen.“⁹ Within the whole thirteen chapters of the story, even God’s name(s) is (relatively) rarely mentioned.¹⁰

Not so in the midrash. Whenever it seems necessary to support their own view, the rabbis invent also divine interference as an explanation for human activity or inactivity, as the case may be.¹¹ Nevertheless, these divine interferences in talmudic literature are only one significant step beyond the simple statement in the Pseudepigraphical work *The Testament of Joseph* which involves God, but without mentioning any specific miracles:

“I struggled with a shameless woman who kept prodding me to transgress with her, but the God of my father rescued me from the burning flame” (2,1).¹²

In contrast to *The Testament of Joseph* and the above-mentioned midrashic traditions, Midrash Psalms *Shocheh-Tov* not only avoids any negative view of Joseph at this point, but also definitely emphasizes that Joseph did not ever touch Potiphar’s wife and never had even any intention to do so. He chooses, by his own free will, not to sin, without any kind of divine interference at all, precisely like the Biblical narrative itself:

“And... his master’s wife cast her eyes upon Joseph, and said, ‘Lie with me’. But *he refused*... And although she spoke to Joseph day after day, *he would not listen to her*, to lie with her or to be with her. But one day... she caught him by his garment, saying, ‘lie with me’. But *he left his garment in her hand, and fled* and got out of the house”.

Accordingly, due to Joseph’s excellent character there was no need for a metaphysical power to keep him away from the married woman. Indeed, in Midrash Psalms 81,7 it is related:¹³

“In the verse *He appointed it* (שמו / *samo*) in *Jehoseph* for a testimony (Ps 81,6), *al-tiqre samo, ella šemo* (שמו; read not ‘he appointed it’ but ‘his name’). *Jeh* [which is

⁹See C. Westermann, *Die Joseph-Erzählung* (Calwer Taschenbibliothek 1; Stuttgart: Calwer Verlag, 1990), p. 9. This does not mean, however, that one must consider the Joseph story as a Greek novel, as some scholars did.

¹⁰See especially in chapter 41 (Pharaoh’s dreams), verses 16. 25 // 28. 32. 38-39. 51-52 (God / Elohim); but also Gen 39,3,5 (Lord); 43,14 (*El Shaddai*). 23; 44,16; 46,2; 50,24-25 (God). The divine plan is specified only twice, both times in Joseph’s speech to his brothers. One is in Gen 45,5-9; while the other is actually a parallel repetition of the first, when Joseph reaffirms his promises to them after Jacob’s death (50,19-20). This feature of the Biblical narrative to furnish the reader with a short statement indicating that God’s hidden hand directs all events and human acts is also known from elsewhere (Jud 14,4; 2 Sam 17,14; 1 Kgs 12,15 // 2 Chr 10,15). Later on the concept appears also in Matt 26,24: “The Son of man goes as it is written of him, but woe to that man by whom the Son of man is betrayed”.

¹¹Just for instance, it is worthy refer to the rabbinic interpretation on Gen 37,15 “And *a man* found him (= Joseph) wandering in the fields”. In Tanchuma (Buber), Parashat Wayyesheb, 2 the rabbis identified “a *man*” with an *angel* Gabriel, to show a God’s guidance of Joseph. See also Rashi’s commentary on the verse, and compare with that of Rabbi Abraham Ibn Ezra.

¹²Compare *The Testament of Joseph* 9,5 (Kee, “Testaments of the Twelve Patriarchs”, pp. 819, 821); Jubilees 39,6.

¹³See Buber, *Midrash Tehillim*, p. 368; for the English translation compare Braude, *The Midrash on Psalms*, vol. II, p. 57. For another explanation of the name *Jehoseph*, see for example, Babylonian Talmud, *Sotah* 10b.

part of *Jehoseph*], that is the name of the Holy One, blessed be He, testified that Joseph had not touched Potiphar's wife."¹⁴

In fact, while the short form of the theophoric name *Joseph* appears 206 times in the Hebrew Bible, the full one *Jehoseph* occurs only in Ps 81,6. Therefore, the rabbis interpreted the unusual spelling of the name, by utilizing the formula *al-tiqre ... ella*, a well known rabbinic exegetical device.¹⁵ By applying a minor change in the vocalization of the consonants שמו, the rabbis reveal a completely different interpretation, far from the simple meaning (פשיט) of the original text.¹⁶ This interpretation, however, is not suggested as an alternative to the simple meaning, rather as an addition to it, which generally supported some rabbis' view. What is their intention in this case?

The incident with his master's wife takes precedence in importance over all of Joseph's positive and responsible actions: wisdom in elucidating dreams, his official responsibilities as an Egyptian ruler, and the salvation of the entire population of the Land of the Nile and his own family from starvation. God himself testifies that Joseph overcame his sexual desires and refused Potiphar's wife's proposal to lie together. Already in the first century CE this merit of Joseph was used in 4 Maccabees 2,1-6 as a model for overcoming sexual passions.¹⁷ Of course, the rabbis, as usual, attempted also to derive some moral and ethical virtues from the story. However, why does Midrash Psalms stress specifically this virtue in Joseph's biography? It is reasonable to assume that by emphasizing this point, the rabbis tried to address those who inquired concerning the reliability of the story in the Book of Genesis.

¹⁴Another example, according to the Babylonian Talmud, *Sotah* 36b, "At the moment when Pharaoh said to Joseph, *And without you shall no man lift up his hand...* (Gen 41,44) Pharaoh's astrologers exclaimed, 'Will you set in power over us a slave whom his master bought for twenty pieces of silver?' He replied to them, 'I discern in him royal characteristics'. They said to him, 'In that case he must be acquainted with the seventy languages'. Gabriel came and taught [Joseph] the seventy languages...", in order to prepare him to be a qualified governor of Egypt (cf. Pirke de-Rabbi Eliezer 39; Friedländer, *Pirke de Rabbi Eliezer*, p. 306). Once again, in Midrash Psalms the rabbis refrain from introducing elements of divine interference, and prefer to interpret without miraculous elements when possible: "When Pharaoh sought to make Joseph governor, all his legislators protested: 'Should a slave be a ruler?' As soon as Joseph began to govern, he had the senators seized and bound and then bided his time. When his brothers came and made it known that he was of good stock, Joseph had the senators dragged about with ropes" (Midrash Psalms 105,7; Buber, *Midrash Tehillim*, p. 451; for the English translation compare Braude, *The Midrash on Psalms*, vol. II, p. 183; and cf. Babylonian Talmud, *Sotah* 13b).

¹⁵On the use of this device in rabbinic literature, see C. McCarthy, *The Tiqqune Sopherim* (OBO 36; Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981), pp. 139-166.

¹⁶It is the most usual sort of *al-tiqre* in the Babylonian Talmud and the midrashim. For similar examples, see McCarthy, *The Tiqqune Sopherim*, p. 141 (the example under discussion is not mentioned there). Noteworthy to mention, that in the Babylonian Talmud, *Sotah* 36b, the unusual spelling of Joseph's name is related to an aggadic interpretation: "Gabriel came and taught [Joseph] the seventy languages, but he could not learn them. Thereupon [Gabriel] added to his name a letter from the Name of the Holy One, blessed be He, and he learned [the languages] as it is said, *He appointed it in Jehoseph for a testimony* [Ps 81,6], ...".

¹⁷It is very difficult to date precisely the composition of the 4 Maccabees. Presumably the book is, as Anderson considered, "roughly contemporaneous with the mission and letters of the Apostle Paul", see H. Anderson, "Maccabees, Books of - Fourth Maccabees", *The Anchor Bible Dictionary* (New York / London / Toronto / Sydney / Auckland: Doubleday, 1992), vol. 4, pp. 452-454 esp. 453.

Although there is no allusion to this sort of inquiry in Midrash Psalms, it occurs in another rabbinic work:

“A matron asked Rabbi Jose: ¹⁸ ‘Is it possible that Joseph, at seventeen years of age, with all the hot blood of youth, could act thus?’ Thereupon he produced the Book of Genesis and read the stories of Reuben [with Bilha, Gen 35,22] and Judah [with Tamar, Gen 38]. If Scripture did not suppress aught in the case of these, who were older and in their father’s home, how much more in the case of Joseph, who was younger and his own master [Had he really been guilty, Scripture would certainly not have concealed it]” (Genesis Rabbah 87,10).¹⁹

Let us not forget that we are dealing not just with a young man, seventeen years old, with “all the hot blood of youth” and passion, but also with someone who has lived alone, far away from home, family (specifically his father), land and cultural roots. He was under intense pressure, “day after day” (Gen 39,10), with a powerful woman, a minister’s wife (*ibid.*, 37,36; 39,1), who begged him repeatedly “lie with me” (*ibid.*, 39,7), and once even caught him intimately in order to impose her sexual lusts upon him (*ibid.*, 39,11-12). Thus, there is no wonder that although the rabbis did not doubt the reliability of the Holy Scripture’s story, they did state that Joseph was actually saved from the transgression at the last minute, miraculously. However, there were others who questioned the credibility of the Biblical story. Presumably, against such a background Midrash Psalms states clearly, without any hesitation, that no one less than God himself testifies that Joseph without any outsider interference, in spite of all the unusual circumstances, did not touch Potiphar’s wife!

In the light of this statement in *Shocheh-Tov*, it is quite surprising that Joseph was never called in this Midrash הַצַּדִּיק, “the righteous one” (which was probably based on the uncommon conduct with his master’s wife),²⁰ as in many other sources.²¹ However, in another place Midrash Psalms glorifies the extraordinary virtue of Joseph, particularly relating to his behavior in this incident.

¹⁸He could be identified, probably, with Rabbi Jose Ben Chalaphtha, the fourth generation of Tannaim (ca. mid-second century CE). There are many stories about his disputes with “a matron”, see also, for instance, Tanchuma (Buber), 11,2.

¹⁹Theodor - Albeck, *Bereschit Rabba*, pp. 1070-1071; and compare to the parallel version of the story in Yalkut Shimeoni, 145. For the English translation cf. Freedman - Simon, *Midrash Rabbah: Genesis*, p. 811 (here it appears under section 87,6).

²⁰See L. Ginzberg, *Legends of the Jews* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1925), vol. 5, p. 325; Kugel, *In Potiphar’s House*, p. 25. However, in Midrash Tanchuma (Buber), Noah, 5, another reason is given for this: “So also Joseph: Inasmuch as he fed the creatures for seven years, he was called righteous, as stated (in Amos 2,6): *because they sell a righteous one for silver*. Thus, because he fed the creatures for seven years, he was therefore called righteous”. For the English translation cf. J.T. Townsend, *Midrash Tanhuma - Translated into English with Introduction, Indices and Brief Notes* (S. Buber Recension; Hoboken, NJ: Ktav Publishing House, 1989), vol. I, p. 35.

²¹See, for instance, in some manuscripts of Avot de-Rabbi Nathan, version B, chapter 16 (Schechter, *Avot de-Rabbi Nathan*, p. 36 note 8); Babylonian Talmud, *Kethuboth* 111a; Genesis Rabbah 93,7; Numbers Rabbah 14,6; Midrash Hagadol on Genesis 47,22; Pesikta Rabbati, at the end of chapter 3 (Friedmann, *Pesikta Rabbati*, p. 12). This title has been given to Joseph according to the verse “they have sold for silver a righteous man” (Amos 2,6), which was expounded by rabbis about him, see Tanchuma (Buber), Noah, 5 (above, note 20); Tanchuma (Jelamdenu) Parashat Wayyeshab, 2; Pseudo-Jonathan on Gen 37,28.

III. Joseph's Righteousness

On his death-bed, Joseph adjured his brethren that his bones be carried up out of Egypt unto the land of Canaan (Gen 50,24-25). The Biblical story relates that Joseph's corpse was placed "in a coffin in Egypt" (Gen 50,26),²² and later on Moses complied with the request (Ex 13,19).²³ Indeed, Midrash Psalms 15,6 praises Moses who "despised Egypt's plunder... for while all Israel were busy taking spoil, Moses was busy taking up the bones of Joseph".²⁴ This eulogy is based, probably, on one of the earlier rabbinic sources, such as the halachic midrash, *Mechilta de-Rabbi Ishmael* (Masechta Beshalach, 1),²⁵ *Tosefta, Sotah* 4,7.²⁶ Nonetheless, in addition, *Shocher-Tov* points out that the righteousness of Joseph was the reason for the division of the Red Sea:

"The sea saw it, and fled (Ps 114,3)... Another explanation: The sea beheld Joseph's coffin coming down into the water. The Holy One, blessed be He, said: Let the sea flee from him who fled from transgression, he of whom it is said, *He... fled forth* (Gen 39,13). And so the sea fled from before Joseph, as is said: *The sea saw it, and fled*" (Midrash Psalms 114,9).²⁷

Glorified here by the rabbis the unusual righteousness of Joseph, shows that it contained an extraordinary potential, which could cause even change in nature's order, a great miracle. This specific aggadic feature of the midrash is well known also from other rabbinic sources, for instance Targum Ruth 1,6; 3,7.8.²⁸

²²The author does not indicate in which kind of coffin, where in Egypt the corpse was put, and why specifically there and not elsewhere. The rabbinic midrashim filled in these gaps. Concerning the bones of Joseph, three main types of legend survived in a variety of aggadic sources (some of them are listed above). The first type is set against an Egyptian mythological background. For the comparative analysis of this material, see J. Heinemann, *Aggadah and its Development - Studies in the Transmission of Traditions* (Jerusalem: Keter Publishing House, 1974), pp. 49-56 (Hebrew). However, Heinemann does not refer to the traditions in Midrash Psalms.

²³This action is also alluded to in Ben Sira 49,15. According to Josh 24,32 the Israelites buried the bones of Joseph in Shechem. The rabbis explained this as a closure of a circle: "My brothers, you have stolen me from Shechem while I was alive, I pray you, return my bones to Shechem" (Exodus Rabbah 20,19; cf. *Mechilta de-Rabbi Ishmael*, Masechta Beshlach, 1; Horovitz - Rabin, *Mechilta d'Rabbi Ismael*, p. 80; Babylonian Talmud, *Sotah* 13b).

²⁴Buber, *Midrash Tehillim*, p. 118; Braude, *The Midrash on Psalms*, vol. I, 193.

²⁵See Horovitz - Rabin, *Mechilta d'Rabbi Ismael*, pp. 78-79.

²⁶See M.S. Zuckerman [ed.], *Tosefta Based on the Erfurt and Vienna Codices* [2nd edn.; Jerusalem: Bamberger & Wahrmann, 1937], pp. 299-300; S. Lieberman, *Tosefta Ki-Feshutah - A Comprehensive Commentary on the Tosefta* (New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1973), Part VIII, pp. 647-651. See as well their parallels in later collections like Babylonian Talmud, *Sotah* 13a; Exodus Rabbah 20,19.

²⁷Buber, *Midrash Tehillim*, p. 475; Braude, *The Midrash on Psalms*, vol. II, p. 221-222 esp. 221.

²⁸On this source, see Y. Komlosh, *The Bible in the Light of the Aramaic Translations* (Tel Aviv: Bar Ilan University Press & Dvir, 1973), p. 84 and the earlier bibliography which was cited there in note 74 (Hebrew). For the English translation of the Targum, see D.R.G. Beattie, *The Targum of Ruth* (The Aramaic Bible 19; Edinburgh: T&T Clark, 1994), pp. 18, 26-27.

IV. *Mete out Evil unto Wickedness: Potiphar's Punishment*

As soon as Joseph's master heard his wife saying, "after this manner did your servant to me", his wrath was kindled (Gen 39,19-20). He believed without hesitation her false allegations that Joseph had tried to rape her.²⁹ Potiphar did not bother even to hear the version of his loyal slave, nor attempt to investigate the accusations, and handle them in a judicial manner. He immediately punished the unprotected servant by sending him to prison.³⁰ Because of Potiphar's irresponsible behavior, the innocent Joseph was jailed several years. There is no allusion in the Hebrew Bible if, when, and how Potiphar was penalized for this.

The Sages could not tolerate this injustice in the world of a just God. Accordingly, they attempted to 'correct' the story as much as possible. Some of them claimed that Potiphar actually did not believe his wife's accusations, for if he really did, he would have certainly executed Joseph.³¹ They state that Potiphar clarified to Joseph:

"I know that you are innocent, but I have to do this lest a stigma fall upon my children (as the children of a prostitute, if I do not pretend to believe her)" (Genesis Rabbah 87,9).³²

Presumably, such Potiphar's justification was unacceptable to the rabbis of Midrash Psalms 105,7. They interpreted Ps 105,22: "*To bind his minister(s)* - to bind Potiphar, as Rabbi Meir³³

²⁹On this point, see especially Genesis Rabbah 87,19: "*And it came to pass, when his master heard, etc.* Rabbi Abbahu said: This happened during cohabitation" (Theodor - Albeck, *Bereschit Rabba*, p. 1074; Freedman - Simon, *The Midrash Rabbah: Genesis*, p. 812). Cf. the Rashi's commentary on Gen 39,19: "She said this when he was alone with her, caressing her. This is what she meant by '*things like these did your servant do to me*' - caresses such as these." See, however, Nachmanides' critical view on these opinions, in his commentary on the same verse.

³⁰From a literary-topological viewpoint only, it is noteworthy to compare this phenomenon with that in the Egyptian folktale of the Two Brothers, "Anpu and Bata" (ca. 14th century BCE), see J.A. Wilson, in J.B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (= ANET; 3rd edn.; Princeton: Princeton University Press, 1969), pp. 23-25; Y.M. Grintz, *From the Ancient Egyptian Literature* (Jerusalem: Bialik Institute, 1975), pp. 59-63 (Hebrew); M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature - A Book of Readings*, Vol. II: *The New Kingdom* (Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1976), pp. 203-211. For occurrence of the essential lines of the story in world literature, see J.D. Yohannan (ed.), *Joseph and Potiphar's Wife in World Literature* (New York: A New Directions Book, 1968). Yohannan is concerned more with similarities and differences among the tales than with their possibly historical association. Indeed, it is reasonable to say, that "some stories resemble each other *because* they were diffused from a common source, and others *despite* the fact that they were independently created" (*ibid.*, p. 2).

³¹According to Pseudo-Jonathan on Gen 39,10, Potiphar even investigated some of the accusations against Joseph and found them false, and that's why he avoided killing him. Compare, however, the same Targum on Gen 47,22 which reveals an opposite opinion.

³²Theodor - Albeck, *Bereschit Rabba*, pp. 1074-1075; for the English translation cf. Freedman - Simon, *Midrash Rabbah: Genesis*, p. 812. Theodor - Albeck (*ibid.*, p. 1075 on the notes apparatus) quote another version as well: "If I will not believe her, there will be a quarrel between us".

³³He was from the fourth generation of the Tannaim (ca. mid-second century CE). However, in manuscript no. 6 of the midrash appears the name: "R. Iddi", which was the name of several *Amoraim*.

taught: This verse proves that Pharaoh kept Potiphar bound up in chains all his life; though it is written שָׂרֵי "his minister", it is pronounced שָׂרֵי "his ministers".³⁴

V. How Long was Joseph Imprisoned?

The great hate of the brethren towards Joseph caused him to be moved from the safety of his home to being enslaved in a foreign land. Here, the great "love" of Potiphar's wife towards him, and his refusal to satisfy her desire and passion lead him to jail. He was falsely accused by her, and was imprisoned by his master (Gen 39,6b-20). The Biblical narrative does not account for the number of years that he was forced to waste in jail. Midrash Tanchuma (Buber; Parashat Wayyesheb, 9) states that Joseph should have been imprisoned for *ten* years only.³⁵ Exodus Rabbah adds: "on account of slandering his *ten* brothers". Obviously, the rabbis attempted here to justify, theologically, and explain why the innocent Joseph should spend such a long time in prison, instead of being rewarded for his refusal to sin.

Several rabbinic sources (Genesis Rabbah 89,3,³⁶ Exodus Rabbah 7,1, Pseudo-Jonathan, the Fragmentary Targum on Gen 40,23, and Midrash Psalms) stress that Joseph's term of imprisonment was extended two years from that originally planned by the Almighty. The explanation for this is that he placed his hope and trust, to be released from prison, in a mortal (the Pharaoh's chief butler) rather than in God:

"For after Joseph said to the chief of the butlers: *Have me in your remembrance when it shall be well with you, ... and make mention of me unto Pharaoh* (Gen 40,14), the Holy One, blessed be He, said to Joseph: For having spoken thus, as you live, you will spend two years longer in prison, as is said *And it came to pass at the end of two full years* (Gen 41,1). Hence *Until the time that his word came to pass*" (Midrash Psalms 105,6).³⁷

As alluded to in the Fragmentary Targum, the core of this explanation was based, probably, on the concept stated in Jer 17,5-8: "Cursed is the man that trusts in man, and makes flesh his arm... Blessed is the man who trusts in the Lord, and whose trust the Lord is...".³⁸ However, it seems that the rabbis could provide another interpretation for the span of two years in which Joseph had been totally forgotten by the chief butler, and remained in jail. They could interpret it as a part of God's comprehensive plan: If Joseph was mentioned earlier and released from prison before the Pharaoh's parallel dreams, he may have gone (or been re-sold by Potiphar) elsewhere, and would not have been available to elucidate the royal dreams, and thus would never have been appointed governor!³⁹ Presumably, the rabbis chose to interpret it as they did, because it corresponds to their actualization of the Holy Scripture. Through their interpretation of the ancient text, they attempted also to relay a theological message to a

³⁴See Buber, *Midrash Tehillim*, p. 451; Braude, *The Midrash on Psalms*, vol. II, p. 183. Compare Rashi's commentary on Ps 105,22.

³⁵For the rabbinical calculation of Joseph's term of slavery, see I. Kalimi, "Joseph's Slander of His Brethren - Perspectives on the Midrashic Interpretation in the Light of the Jewish - Christian Controversy", (forthcoming) note 3.

³⁶See Theodor - Albeck, *Bereschit Rabba*, pp. 1088-1089.

³⁷See Buber, *Midrash Tehillim*, p. 451; Braude, *The Midrash on Psalms*, vol. II, pp. 182-183.

³⁸Cf. this concept with that in 2 Chr 16,12 (an 'addition' to 1 Kgs 15,23).

³⁹For such an explanation, compare A.B. Ehrlich, *Mikrā ki-Pheschut ô*, vol. I: *Divre Tora* (Berlin: M. Poppelauer's Buchhandlung, 1899; reprinted: Library of Biblical Studies; New York: Ktav Publishing House, 1969), p. 110 (Hebrew).

contemporary audience, who lived in problematic circumstances under foreign rulers: Do not put your trust and hopes in princes and kings but in God himself only, then the redemption will come on time.⁴⁰ Consequently, they tried to avoid many disappointments in exile.

The punishment was appropriate, once again, “measure for measure”: Through his trust in a mortal man, Joseph used *twice* the root זכר (זכרתני) “have me in your remembrance,... and make mention of me”), accordingly he was punished for *two* more years in prison. By the utilization of this judicial principle, the rabbis tried repeatedly to demonstrate the integrity and accuracy of heavenly judgment.

VI. When was Joseph Liberated From Jail?

The Biblical narrative accounts that Joseph was released from prison at the end of two full years (Gen 41,1ff.), but does not furnish us with any information concerning the precise date on which Joseph was freed. Once more, the rabbis filled in this gap:

“The end of the verse, *When he went out through the land of Egypt* (Ps 81,6b), implies, so our masters taught, that on *Rosh-Hashanah* (= New Year’s Day), Joseph left his prison, for the next verse (*ibid.*, 7) reads: *I removed his shoulder from under the burden*” (Midrash Psalms 81,7).⁴¹

Indeed, one can include this midrash as an example of the rabbis’ custom to ascribe several ‘historical events’ to a known Jewish Holiday/Feast.⁴² As a matter of fact, this admission appears among other ‘events’ which were enumerated by the *beraita* which is cited in the Babylonian Talmud, *Rosh-Hashanah* 10b-11a:

“It has been taught: R. Eliezer⁴³ says: In Tishri the world was created; in Tishri Patriarchs were born; in Tishri the Patriarchs died; on Passover Isaac was born; on New Year Sarah, Rachel and Hannah were visited (נפקדי); on New Year Joseph went forth from prison; on New Year bondage of our ancestors in Egypt ceased; ...”⁴⁴

The date of Joseph’s release from prison on the New Year, has dual importance. It shows not only the notability of the holiday on which such a personality was released; but also the significance of the figure itself: Joseph’s freedom was regained on one of the major Jewish high-holidays. Symbolically, he opened a new page in his life precisely at the beginning of the New Year.

⁴⁰For such a plausible actualization, cf. J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), p. 251.

⁴¹Buber, *Midrash Tehillim*, p. 368; Braude, *The Midrash on Psalms*, vol. II, p. 57.

⁴²See I. Heinemann, *The Methods of the Aggadah* (2nd edn.; Jerusalem: Magnes Press & Massadah, 1974), pp. 31-32 (Hebrew).

⁴³Probably, he was Eliezer Ben Horkenos, from the second generation of the Tannaim, about the second half of the first century.

⁴⁴The *Gemara* continues and cites also R. Joshua’s opinion on this issue, who states, *inter alia*, that “on New Year Joseph went forth from prison”.

VII. Conclusion

Midrash Tehillim *Shocheh-Tov* avoids any negative view of Joseph in the episode concerning Potiphar's wife. It rejects possible doubts about the reliability of the Biblical story, and emphasizes that God himself testifies that Joseph did not touch her. He was loyal to his master all the way. Because of his fine moral character there was no need for interference of divine forces to keep him away from Potiphar's wife. The midrash has derived some ethical virtues from glorification of the uncommon righteousness of Joseph in this incident, and points it out as the reason for the division of the Red Sea. Contrarily, Joseph's term of imprisonment was extended two years from that originally planned by the Almighty, because he placed his hope and trust to be released from prison, in a mortal rather than in God. Joseph was released from prison on New Year's day, a sign of his notability. Potiphar was penalized for irresponsible behavior which caused the innocent Joseph to be jailed.

The Sages of Midrash Psalms presented Joseph as a perfect man physically,⁴⁵ morally, socially and religiously; as a model for one of the finest personalities of all generations. However, they did not refrain from criticizing some of Joseph's behavior. They considered him like many other Biblical figures, that is, after all he was a human being, and as such was not excluded from the framework of the concept: "Surely there is not a righteous man on earth who does good and never sins" (Eccl 7,20).⁴⁶

⁴⁵See I. Kalimi, " 'He was Born Circumcised' - Some Midrashic Sources, Their Concept, Roots and Presumably Historical Context", forthcoming.

⁴⁶Similarly in the prayer of Solomon, 1 Kgs 8,46b // 2 Chr 6,36b.

DER TOD ALS ZEICHEN

// Die Inszenierung des Todes in Am 5^r

Melanie Köhlmoos - Hamburg

Israels Tod bildet die Mitte des Amosbuches. In ihm konzentriert sich die Verkündigung des Propheten. Diesen Tod nimmt Amos ankündigend vorweg in Leichenlied (5,1-3) und Weheruf (5,18-20), und in diese Ankündigung werden die weiteren Themen der Amosverkündigung einbezogen: die Summe der sozialen Anklage (5,7.10-12), Wahrnehmungen des Kultes (5,4-6.21-27), die vorsichtige Verheißung des Lebens für Israel (5,14-16) und der Lobpreis des gerechten Gottes (5,8). Im Gesamtaufriß des Amosbuches läuft die detaillierte Schilderung von Israels Verfehlungen und die damit verbundene Gerichtsankündigung (Kap. 1-4*) auf die komprimierte Todesbotschaft zu, so wie diese die Folgen des visionär geschauten Gotteshandelns (Kap. 7-9*) vorwegnimmt. Das ganze Amosbuch entfaltet also die „Logik der Todesbotschaft“² für Israel.

Amos' Todesbotschaft hat Schule gemacht, nicht nur im Zusammenhang der produktiven Rezeption, die aus der Verkündigung des Propheten das Amosbuch komponiert hat, sondern über Amos und seine Botschaft hinaus. Tod und Trauer als Zeichen der angekündigten Katastrophe finden sich bei anderen Propheten, vor allem bei Jesaja, Jeremia und Ezechiel, in deren Botschaft integriert³. Niemals wieder ist jedoch der Tod Israels so radikal zur Gestalt des kommenden Unheils geworden wie bei Amos. Nur er nennt ganz Israel eine Leiche, ohne auf eine tatsächliche Katastrophe verweisen zu können, die den Bildhintergrund erhellt.

Die Radikalität des Amos'schen Todesbildes ist bislang noch nicht in aller Deutlichkeit zu Tage getreten; die Analyse der „Todestexte“ in Am 5 (1-3; 16f.; 18-20) erfolgt im Wesentlichen unter inhaltlich-theologischen⁴ und/oder literaturwissenschaftlichen Gesichtspunkten⁵. Die ganze Wucht der Todesbotschaft des Amos wird indes m.E. erst dann erkennbar, wenn

¹ Das Thema des Aufsatzes und dessen Durchführung wurde entwickelt im Projekt „Transformationen kultureller Darstellungen“ des DFG-SPP „Theatralität“ besonders in Aufnahme der Ergebnisse des Jahreskolloquiums 2000 „Performativität und Ereignis.“

² Vgl. Jörg Jeremias, *Der Prophet Amos*, 1995 (ATD 24,2), XIXf.; Ders., *Tod und Leben in Amos 5,1-7*, in: *Der Weg zum Menschen. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie*. Für Alfons Deissler hg. von Rudolph Mosis und Lothar Ruppert, Freiburg-Basel-Wien 1989, 134-152.

³ Vgl. zu Analyse der Texte vor allem Christof Hardmeier, *Texttheorie und biblische Exegese. Zur rhetorischen Funktion der Trauermetaphorik in der Prophetie*, 1978 (BEvTh 79)

⁴ J. Jeremias, *Tod und Leben*; Hans-Walter Wolff, *Dodekapropheten 2. Joel und Amos*, 1969 (BK XIV/2); Wilhelm Rudolph, *Joel – Amos – Obadja – Jona*, 1971 (KAT XIII/2); Haroldo Reimer, *Richtet auf das Recht! Studien zur Botschaft des Amos*, 1992 (SBS 149), 96-159; Gunther Fleischer, *Von Menschenverkäufern, Baschankühen und Rechtsverkehren. Die Sozialkritik des Amos in historisch-kritischer, sozialgeschichtlicher und archäologischer Perspektive*, 1989 (BBB 74), 94-174;

⁵ C. Hardmeier, *Texttheorie*; Hedwig Jahnow, *Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung*, 1923 (BZAW 36).

man über die Textgestaltung hinaus mindestens Am 5,1-3 und 5,18-20 als performative und rituelle Texte wahrnimmt, Texte also, die eine (religiös qualifizierte) Handlung transportieren. Diese Handlung hat Verweischarakter. Amos, so ist im Folgenden nachzuweisen, verkündet nicht Israels Tod als Chiffre einer kommenden Katastrophe, sondern er *inszeniert* ihn als gegenwärtige Realität. Israels Tod wird als Zeichen einer Wirklichkeit Gottes in Szene gesetzt, die eigentlich undenkbar ist. Dieser Inszenierung und ihren Implikationen⁶ ist im Folgenden nachzugehen.

1. Leichenlied und Trauerankündigung als inszenierte Verkündigung

Am 5 stellt das Resultat einer planvollen Komposition dar, die auf einen literarischen Zusammenhang hin tendiert, nicht auf das „Protokoll“ eines Überlieferungsprozesses⁷. Verweise auf die rituelle Begräbnisfeier (5,1-3; 16-17) bilden die Rahmentexte dieser literarischen Komposition.

Die Einbettung der Einzeltexte in einen literarisch-theologischen Zusammenhang bei gleichzeitiger Ergänzung und Fortschreibung einzelner Texte⁸ macht es schwierig, die Intention der Amos-Worte festzustellen. Deren ursprüngliche Abfolge kennen wir nicht, und ihre Rekonstruktion bleibt spekulativ. Um dem spezifischen Todes-Bild des Amos auf die Spur zu kommen, wird hier angesetzt bei zwei Worten, die relativ unstrittig dem Grundbestand des Amosbuches zuzuweisen sind, und die den Tod nicht nur benennen, sondern ihn in eine Handlung umsetzen. In Leichenlied (Am 5,1-3) und Trauerankündigung (Am 5,16-17) liegen die Eckpunkte der Todesinszenierung vor⁹. Die beiden Texte sind indes Inszenierungen für sich, die Unterschiedliches darstellen.

⁶ In den Geistes- und Sozialwissenschaften wird „Inszenierung“ als modellhafte Kategorie verwendet, um unterschiedlichste Phänomene zu beschreiben und zu interpretieren. Gemeinsam ist diesen Phänomenen vor allem ihre kommunikative Struktur. Grundsätzlich lässt sich bei Anwendung des Inszenierungsmodells zwischen Inszenierung als „anthropologischer“ und als „ästhetischer“ Kategorie unterscheiden, d.h. zwischen Inszenierung als kulturerzeugendem Prinzip und als Organisation einer Wahrnehmung (vgl. dazu Erika Fischer-Lichte, *Inszenierung und Theatralität*, in: Herbert Willems/Martin Jurga (Hg.), *Inszenierungsgesellschaft. Ein einführendes Handbuch*, Opladen-Wiesbaden 1998, 81-90). In diesem letzten Sinne soll das Inszenierungsmodell hier zur Anwendung kommen. In der Theologie findet die Kategorie „Inszenierung“ bislang wenig Verwendung. Im hier vorgelegten Ansatz soll die Tragfähigkeit des Modells im Hinblick auf die Textwahrnehmung überprüft werden.

⁷ Zum Problem vgl. Volkmar Fritz, *Amosbuch, Amos-Schule und historischer Amos*, in: *Prophet und Prophetenbuch. Festschrift für Otto Kaiser zum 65. Geburtstag* hg. von Volkmar Fritz, Karl-Friedrich Pohlmann und Hans-Christoph Schmitt, 1989 (BZAW 1985), 29-43, 34f.

⁸ Dirk U. Rottzoll, *Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuches*, 1996 (BZAW 243), 5.

⁹ Der literarische Zusammenhang des Todeskapitels Am 5 wird meist nur bis V. 17 angesetzt; mit dem Weheruf Vv. 18ff. lassen die Exegeten (W. Rudolph, KAT; H.-W. Wolff, BK; J. Jeremias, ATD; D.U. Rottzoll, *Studien*, 210ff.) einen neuen Zusammenhang beginnen. Die Verbindung der beiden Rekurse auf das Begräbnisritual und der damit verbundene Zusammenhang zwischen Am 5,1-7 und 18-27 ist hier erneut zu befragen.

a) *Inszenierung einer zerbrochenen Beziehung: Am 5,1-3*

Am 5 wird mit einer Spruchkomposition eröffnet, die als Leichenlied (Qinah) des Amos über Israel ausgewiesen wird (V. 1). V. 2 stellt die eigentliche Qinah dar. In äußerst knapper Formulierung und sprachlicher Verdichtung konstatiert Amos den Tod der „Jungfrau Israel“. V. 3 schließt sich ein JHWH-Wort an, das diesen Tod ein zweites Mal ausmalt. Dieser Text 5,1-3 ist das Ergebnis einer literarischen Komposition, die verschiedene Texte zu einer Sprucheinheit zusammenfasst.

Am deutlichsten ist die Unterschiedenheit zwischen V. 2 und V. 3. Statt eines Amoswortes handelt es sich um ein Wort JHWHs, die Metapher wechselt vom toten Mädchen zum Land im Kriegszustand, die Endgültigkeit des Todes wird zurückgenommen. Es ist daher wahrscheinlich, dass die Qinah von V. 2 um das JHWH-Wort von V. 3 ergänzt worden ist¹⁰. Schwieriger ist das Verhältnis zwischen V. 1 und V. 2. Die Parallele zwischen Am 3,1 und Am 5,1 stellt 5,1 in einen primär literarischen Kompositionszusammenhang¹¹; gegenüber dem knappen Leichenlied selbst ist dessen Ankündigung V. 1 auffällig umfangreich. Andererseits enthält V. 1 für das Verständnis von V. 2 unaufgebbare Elemente, nämlich den Hinweis auf die Gattung Qinah, die Amos auch noch selbst angestimmt haben soll¹². Es ist daher wahrscheinlich, dass V. 2 eine knappe Situationsangabe vorausging, die – ähnlich wie bei den Visionen Am 7,1.4.7; 8,1 – dem verkündigten Wort seinen situativen Kontext verleiht. Bei der Kürze und metaphorischen Stilisierung der Qinah reicht die Verwendung des Metrums nicht aus, um die Textart deutlich zu machen.

Am 5,1-2 stellt inhaltlich und formal einen schwierigen Spruch dar. Er formuliert inhaltlich eine metaphorische Aussage; formal transformiert er ein situativ klar umrissenes Sprachformular (Qinah) in eine neue Situation (prophetische Verkündigung). Die *Textebene* wird durch eine Metapher bestimmt: Israel gleicht einem toten Mädchen. בְּחֹלָה bildet die Bildhälfte, Israel die Sachhälfte der Metapher, das tertium comparationis ist „gefallen“. Auf diesem Ge-fallen-Sein liegt eindeutig der Schwerpunkt der Aussage, denn נִפְלָה wird in drei Stufen weiter entfaltet: לֹא-חֹסֶדָה קָם, לֹא-חֹסֶדָה קָם, וְנִשְׁבַּח עַל-אֲדָמָתָהּ, וְאֵין מִקְרָמָהּ. So akzentuiert das Bild die Unwiderstehlichkeit des Ereignisses, was durch die Perfekta und das zweimalige negierte קָם nahe gelegt wird. Schrittweise kommt der Tod bildhaft zur Erscheinung. Dabei wird der Tod als Bindeglied zwischen Bild- und Sachhälfte betont neutral ausgesagt. Die Formulierungen נִשְׁבַּח/נִפְלָה lassen wenig Rückschlüsse auf die Todesursache zu¹³. Die Wahl der Mädchen-

¹⁰ So D. U. Rottzoll, Studien, 219ff. (Lit.) u.a. Anders J. Jeremias, Tod und Leben, 148, der in V. 3 die Begründung von V. 2 sehen möchte. Tatsächlich aber begründet V. 3 V. 2 nicht, sondern verdoppelt die Unheilsankündigung. V. 3 dürfte somit als eine Art Fortschreibung der Qinah in veränderter Situation anzusehen sein.

¹¹ J. Jeremias, Tod und Leben, 147f.

¹² Vgl. Ina Willi-Plein, Vorformen der Schriftexegese im Alten Testament. Untersuchungen zum literarischen Werden der auf Amos, Hosea und Micha zurückgehenden Bücher im hebräischen Zwölfprophetenbuch, 1971 (BZAW 123), 30f.; Matthias Krieg, Todesbilder im Alten Testament oder: „Wie die Alten den Tod gebildet“, 1991 (ATHANT 73), 456, weist darauf hin, dass den prophetischen Qinat in der Regel das Element der Ankündigung beigegeben ist (leider fehlt Am 5 in seiner Analyse).

¹³ נִפְלָה konnotiert häufig, aber nicht zwingend den Tod im Krieg (1Sam 4,10; 2Sam 1,4.19; 2,23). Hierin besteht wohl die Anschlussmöglichkeit der zweiten metaphorischen Aussage in V. 3. In V. 2 ist נִפְלָה in Antithese zu קָם gewählt (vgl. Jer 8,4; Koh 4,10; Prv 24,16; Mi 7,18).

metapher ist einerseits durch die geprägte Sprachform der Qinah, andererseits durch das metaphorische Reden veranlasst. In den überlieferten Qinot wird der/die Tote durch eine soziologisch oder familiär konnotierte Bezeichnung benannt¹⁴, die Wahl des Bildes von der בתולה deutet dies auch für Am 5 an. Bildhaft wird Israel so als prosperierend und ungefährdet sichtbar, damit tritt zur Unwiderruflichkeit das Überraschende des Ereignisses¹⁵. Diese bildhafte Redeweise ist jedoch über ihren Textgehalt hinaus eine wesentliche Voraussetzung für Amos' Todesinszenierung. Im Bild des gefallenen Mädchens wird Israel von einem Kollektivum zu einer individuellen Größe. Damit wird die Adaption des Leichenliedes für die politische Größe Israel überhaupt erst möglich¹⁶. Am 5,2 macht also bildhaft, aber unmissverständlich klar, dass das scheinbar so ungefährdete Israel bereits tot ist.

Die Einkleidung der Todesbotschaft an Israel in das Gewand der Qinah bringt eine zweite Ebene in den Text, die ich als *Handlungsebene* bezeichnen möchte. Denn die Qinah als Redeform – in 5,1 noch einmal deutlich herausgestellt – verweist auf ihren primären Verwendungszusammenhang, ihren „Sitz im Leben“, der auch dann nicht suspendiert wird, wenn die Textgattung in einem neuen Verwendungszusammenhang erscheint¹⁷. Sitz im Leben der Qinah ist das Begräbnisritual. Die Qinah ist dort eingebunden in ein komplexes und vielfältiges Geflecht von Handlungen und Sprechakten¹⁸, die in ritueller und symbolischer Verdichtung den Ausdruck aller mit dem Tod verbundenen Gefühle (Trauer, Schmerz, Angst) und Vorstellungen (Abschied, Übergang)¹⁹ ermöglichen.

Innerhalb des Begräbnisrituals gehört die Qinah zu den verbalen Elementen. Sie ist durchgängig auf das Beklagen des/der Toten in seinen bzw. ihren gesellschaftlichen und familiären Zusammenhängen zugespielt und gleichzeitig hoch individuell. Die Qinah wird am Grab direkt vor oder direkt nach der Bestattung angestimmt²⁰. In ihr wird also der/die Tote aus seinen/ihren sozialen Zusammenhängen entlassen, die Gesellschaft nimmt Abschied und richtet sich auf ein Leben ohne den Toten/die Tote ein. In der Qinah wird dieser Abschied sprachlich

¹⁴ Vgl. dazu C. Hardmeier, *Texttheorie*, 213f.; M. Krieg, *Todesbilder*, 117.

¹⁵ Vgl. M. Krieg, *Todesbilder*, 117.

¹⁶ Vgl. M. Krieg, *Todesbilder*, 118: „In ihm (=dem significans) begreift und ergreift das Bild das Wesentliche und Eigentümliche des primären Verweisungsbezugs“.

¹⁷ Auf diesen Sachverhalt hat Hardmeier nachdrücklich hingewiesen, vgl. *Texttheorie* 280f.: „Gattungsstrukturen repräsentieren nun aber ihrerseits den sie konstituierenden Typus des kommunikativen Handlungsschemas auch dann, wenn sie z. B. im Falle der Gattungsparodie bzw. der übertragenen Verwendung, in einem kommunikativen Handlungsschema aktualisiert werden, das in seiner Konstellation mit dem gattungsgemäßen Typus in charakteristischer Weise nicht übereinstimmt. (...) Mit der parodistischen Verwendung der Gattungsstruktur wird jedoch diese Situation bzw. alle Komponenten des gattungsspezifischen Typus herbeizitiert.“

¹⁸ Vgl. im Einzelnen C. Hardmeier, *Texttheorie*, 343; Thomas Podella, *Söm-Fasten. Kollektive Trauer um den verborgenen Gott im Alten Testament*, 1989 (AOAT 224), 73-78 (Lit.)

¹⁹ Im AT ist kein Text überliefert, der ein vollständiges Bild eines Begräbnisrituals bietet. Die uns bekannten Elemente erscheinen nur selektiv, grundsätzlich in literarischen Zusammenhängen, meist sogar in sekundären Verwendungen. Beschreibung und Deutung der alttestamentlichen Trauerritten bleiben daher unsicher (vgl. T. Podella, *Fasten*, 75f. (Lit.)). Man wird mit einiger Wahrscheinlichkeit von einer Vielzahl von Ausdrucks- und Bedeutungsebenen ausgehen müssen.

²⁰ 2Sam 3,31ff.; 1Kön 13,30ff.

verdichtet. Das Leben des Toten wird exemplarisch zusammengefasst und damit beendet. Ihren Schluss erhält die Abschiedszeremonie damit in der öffentlichen Konstatierung des Todes selbst. Keine der im AT überlieferten Qinah kommt ohne diese Feststellung aus, auf die kunstvoll gestaltete und vorgetragene Qinah antworten die Laien mit dem kurzen Klageruf²¹, so dass alle Teilnehmenden der Bestattung für sich den Tod feststellen können und ihn sprechend zur Erscheinung bringen. Das legt den Schluss nahe, dass eine der Funktionen der Qinah die des offiziellen „Totenscheins“ ist. Erst mit dem Anstimmen der Qinah ist der/die Tote wirklich tot. Indem der Tod öffentlich affirmiert wird, ist er zur gesellschaftlichen Realität geworden. Damit hat die Qinah einen performativen Charakter: das, was sie darstellt, stellt sie gleichzeitig her²².

Unbestritten ist die Qinah als Redeform in Am 5,2 zweifach gebrochen. Die erste Brechung besteht in ihrer rhetorischen Funktionalisierung, der Übernahme in die prophetische Verkündigung²³. Unter Wahrnehmung dieser Transformation wird Am 5,1f. meist als „fiktives“ Leichenlied bezeichnet, seine Funktion rein rhetorisch bestimmt²⁴. In der Tat handelt es sich insofern um eine fiktive Situation, als Israel eben (noch) nicht tot ist. Damit wird die Anwendung des Leichenliedes auf Israel jedoch weder zur Verwendung einer fiktiven Gattung, noch handelt es sich um eine Ironisierung oder eine Parodie²⁵. Wie sich gezeigt hat, wird bei einer Transformation eines Sprechakts in einen anderen Verwendungszusammenhang die primäre kommunikative Handlung nicht ausgeblendet, sondern mitgenommen. Nach den vorigen Überlegungen ist jedoch vor allem der Handlungsaspekt das, was die Qinah prägt. D.h. mit der Performanz des Leichenliedes inszeniert Amos den Tod Israels als unhinterfragbare gesellschaftliche Realität. Er kündigt Israels Tod nicht an, sondern er stellt ihn fest, er agiert als Israels Totengräber. Ist der Tote jedoch einmal als Toter benannt, folgt nur noch das Begräbnis, sein Ausschluss aus der Lebenswelt. Es stellt sich daher die Frage, mit welcher Absicht (auch in theologischer Hinsicht) Israel „für tot erklärt wird“.

So stellt das Begräbnisritual nicht nur die neue „soziale Rolle“ des/der Toten sicher, sondern gliedert ihn/sie auch aus einem Teilbereich des religiös-theologischen Bezugssystems aus. Wer tot ist, hat an der (Kult-)Gemeinschaft zwischen JHWH und Israel keinen Anteil mehr.

²¹ Vgl. C. Hardmeier, *Texttheorie*, 211ff.

²² Im Zusammenhang des Gesamtrituals markiert die Qinah also den vollzogenen Übergang des/der Toten in seine neue Existenzform, vgl. T. Podella, *Fasten*, 77.

²³ Die zweite Brechung besteht in der Überführung in einen literarischen Zusammenhang und ist gesondert darzustellen.

²⁴ C. Hardmeier, *Texttheorie*, 371: (Die Hauptfunktion der Trauermetaphorik ist) „die Förderung der Einsicht in Jahwes Unheilswerk. So wie die Unheilbegründungen dazu gedient haben, die prophetische Gewissheit kommenden Unheils gewissermaßen „rational“ verstehbar und bejahbar zu machen, so diene die Trauermetaphorik in ihrer ankündigenden Funktion dazu, diese Unheilsgewissheit emotional-affektiv mitvollziehbar zu machen.“

²⁵ Die (tragische) Ironie von Am 5,1f. könnte eher auf der Textebene liegen, im Vergleich Israels mit einem toten Mädchen. Damit ist der Spielraum der Qinah jedoch noch nicht ausgeschöpft.

Die Qinah mit ihrem performativen Charakter stellt nicht nur den Tod als gesellschaftliche Realität fest, zu der sich die Gemeinschaft in bestimmter Weise verhält, sondern stellt den Tod auch als religiöse Kategorie dar²⁶. Damit liegt in der religiösen und theologischen Dimension des Todesrituals – die nicht ausgesprochen werden muss, aber vorhanden ist – die *Bedeutungsebene* des Amos'schen Leichenlieds. Zwischen JHWH und Israel gibt es keine Gemeinschaft mehr. Dieser Beziehungsabbruch wird handelnd als Todesanzeige Israels performatiert und inhaltlich als (metaphorische) Aussage über den Tod der „Jungfrau Israel“ ausgesagt. Nur in dieser Synthese aus Text-, Handlungs- und Bedeutungsebene kommt die Radikalität der Todesbotschaft voll zur Geltung. Israels Tod kommt unerwartet und scheinbar grundlos (Textebene), er ist real und unwiderruflich (Handlungsebene), und die Gemeinschaft Israels mit seiner Lebenswelt und seinem Gott kann nicht wieder hergestellt werden (Bedeutungsebene als Ereignis von Text- und Handlungsebene).

Dieses komplexe Gefüge geht über Fiktion oder Vorwegnahme des Todes Israels hinaus, zumal der Tod Israels nicht die „Pointe“ von Am 5,1-2 darstellt. Diese ist vielmehr das Ende der Geschichte JHWHs mit Israel, der Tod Israels ist deren Zeichen. Fasst man die Qinah im Amosbuch als Inszenierung auf, wird dies deutlich. Das Unsagbare – das Ende der Beziehung zwischen JHWH und Israel – muss zum Ausdruck kommen, soweit das überhaupt möglich ist. Nur der Tod kann dieses Unsagbare chiffrieren und zwar der Tod in seiner Dimension als Trennung vom Gott der Lebenden. Inszenierung als ästhetische Kategorie vermag das Bemühen des Propheten um die Deutung einer Realität zu beschreiben, die im Grunde nicht deutbar ist²⁷.

²⁶ Im Anschluss an Hedwig Jahnow wird die alttestamentliche Bestattung häufig als „profanes Ritual“ bezeichnet (vgl. H. Jahnow, Leichenlied, 56f.; C. Hardmeier, Texttheorie, 344; M. Krieg, Todesbilder, 443). Als profan wird das Bestattungsritual vor allem dadurch gekennzeichnet, dass es an öffentlichen Plätzen stattfindet, keine kultischen Amtsträger beteiligt sind und schließlich JHWH in den zur Bestattung gehörenden alttestamentlichen Texten nicht erwähnt wird (vgl. H. Jahnow, Leichenlied, 55f.; C. Hardmeier, Texttheorie, 344). Der letzten Beobachtung stehen die Grabinschrift von Khirbet el-Qom und eventuell auch die Amulette von Ketef Hinnom entgegen, die JHWH auch mit der Bestattungskultur verknüpfen (Übersetzung, Diskussion und Literatur bei William W. Hallo, *The Context of Scripture Vol. II: Monumental Inscriptions from the Biblical World*, Leiden 2000, 179.219). Trotzdem wird man vermuten dürfen, dass JHWH als (National-)Gott Israels nicht in den rituellen Umgang mit Tod und Trauer eingebunden ist, dass Tod vielmehr die äußerste JHWH-Ferne darstellt (vgl. die Klagen im Individualgebet). Die „private“ oder „Familienfrömmigkeit“ überschreitet mit Hilfe ihrer spezifischen religiösen Strukturen diese Grenze (vgl. T. Podella, Fasten, 86). Der Umgang mit den Toten ist daher durchaus nicht profan, auf der Ebene der Beziehung zwischen JHWH und Israel markiert der Tod indes eine unüberschreitbare Grenze. Erst in Am 9,2-4 wird diese Grenze (von Seiten JHWHs aus) aufgehoben.

²⁷ Anwenden lässt sich hier der von Wolfgang Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*, Frankfurt/Main 1991, 504ff. vorgeschlagene Inszenierungsbegriff. Die Inszenierung lässt sich mit Iser als ein Vorgang beschreiben, der durch eine spezifische Auswahl, Organisation und Strukturierung von Materialien und Personen etwas zur Erscheinung bringt, was „seiner Natur nach nicht gegenständlich zu werden vermag“. Inszenierung lebt „aus dem, was sie nicht ist. Denn alles, was sich in ihr materialisiert, steht im Dienste

b) Inszenierung des Udenkbaren: Am 5,16-17

Auch Am 5,16-17 liegt ein performativer Sprechakt zugrunde, weswegen auch dieser Text mit Hilfe des Inszenierungsmodells beschrieben werden kann. Auf der Textebene wird die allgemeine Trauer angekündigt. Diese „Trauer“ (מִצְרַד) wird das ganze Land umgreifen²⁸. Zur Totalität der Trauer im räumlichen Aspekt tritt die Totalität der Trauer in Bezug auf die Handelnden. Sowohl die Klagekundigen als auch die Laien werden ihre Klagerufe ausstoßen²⁹. So wird in doppelter Zuspitzung die totale Klage angekündigt³⁰. Der Grund ist dann einigermaßen überraschend: Trauer, nicht Freude, ist die Folge einer Theophanie JHWHs. Auf diesem Überraschungseffekt, der die Verkehrung aller üblichen Theologie in ihr Gegenteil darstellt, liegt der Schwerpunkt der Aussage von 5,16f.³¹. Hier wird indiziert, dass JHWHs Anwesenheit tödlich ist, indes muss das Publikum diesen Schluss selbst ziehen, denn die Toten, um die geklagt werden wird, werden nirgends genannt. Diese Leerstelle legt den Schluss nahe, dass die Trauerankündigung Am 5,16f. in ihrem Gehalt über die Ankündigung der Katastrophe hinaus geht. Auf der Handlungsebene liegt erneut die Transformation eines Sprechakts in einen neuen Verwendungszusammenhang vor. Die Botenformel – ursprünglich ein Formular der Diplomatsprache – wird zur Übermittlung eines Gotteswortes verwendet. Dies wird gewöhnlich als (rhetorische) Legitimierung des Propheten aufgefasst, er weise sich als Bote Gottes aus. Tatsächlich aber ist die Legitimierung des Boten nur ein Aspekt der Botschaftsübermittlung. Der Schwerpunkt liegt sowohl in der Diplomatsprache als auch in der prophetischen Rede auf der Legitimierung der Botschaft selbst³². Insofern ist die Botenformel als performativer Text einzuschätzen: Er stellt das Gotteswort her, das er ausspricht. Inszeniert wird hier erneut das Unsagbare, nämlich, dass Gott Israel tötet. Dies kommt so weit zur Erscheinung, wie es möglich ist, ohne ganz begrifflich zu werden und entspricht auf diese

eines Abwesenden, das durch Anwesendes zwar vergegenwärtigt wird, nicht aber selbst zur Gegenwart kommen darf.“ (511)

²⁸ So ausgedrückt im Parallelismus בקל-רחבו / ובקל-קרמיו (VV. 16.17), der „Stadt“ und „Land“ umgreift (zu V. 17 vgl. W. Rudolph, KAT, z.St.).

²⁹ Diese Beobachtung gilt ungeachtet der problematischen Struktur von V. 16b. Selbst wenn man mit Rudolph und Hardmeier MT belässt und die Weinbergarbeiter nach den Klagekundigen rufen lässt, damit diese ihren Dienst ausüben, ist der Laienklageruf V. 16aß angedeutet. Mit I. Willi-Plein, Vorformen, 28, halte ich eine Verschreibung des אל für wahrscheinlich, auch deswegen, weil אבא und מִצְרַד grundsätzlich zu unterscheiden sind, vgl. Josef Scharbert, מִצְרַד מִצְרַד סָפַד סָפַד misped: ThWAT V (1986), 901-906, 902.904. Dieser Unterschied bleibt durch Verteilung auf zwei Subjekte gewahrt.

³⁰ C. Hardmeier, Texttheorie, 206.

³¹ J. Jeremias, ATD, 73.

³² Vgl. ähnlich C. Hardmeier, Texttheorie, 311 (mit einer psychologisierenden Deutung); ähnlich auch D. U. Rottzoll, Studien, 220-222 bei seinem Nachweis, dass die Botenformel im Amosbuch gelegentlich eine Zitat einführende Funktion habe. Gerade in diesen Fällen wird jedoch der Inhalt autorisiert, nicht der Überbringer. In den Fällen, wo ein Gotteswort bei Amos noch zusätzlich durch die Gottesspruchformel bekräftigt wird, liegt – angesichts der Schwere des Inhalts notwendige – doppelte Autorisation vor. Zur Gottesspruchformel bei Amos vgl. H. W. Wolff, BK, 174ff.; I. Willi-Plein, Vorformen, 60f.

Weise einem Grundzug der Amosworte, nämlich sich der Katastrophe anzunähern³³. Indes stehen das Leichenlied und die Ankündigung der Trauer von sich aus in keinem inhaltlichen, formalen oder theologischen Verhältnis zueinander. Isoliert betrachtet, bilden sie zwei unterschiedliche Aussagen, kurz gesagt, den Tod als Zeichen der Abwesenheit Gottes und den Tod als Folge der Anwesenheit Gottes.

2. Die literarische Inszenierung des Todes in Am 5

„Tod“ und „Leben“ bzw. „Tod und Leben“ sind die theologischen Leitworte in Am 5. Die Zusammenstellung mehrerer Einzelworte des Amos zu einem literarischen Großzusammenhang, der in sich eine Aussage darstellt und gleichzeitig die sachliche und dramaturgische Mitte des Amosbuches bildet, ist ein Ergebnis redaktioneller Arbeit und produktiver Rezeption. Lässt sich der Inszenierungscharakter von Am 5,1-2 noch losgelöst von seinem literarischen Zusammenhang ermitteln, weil das Leichenlied als Auftakt der Komposition Am 5 eine Sonderstellung einnimmt, ist die Bestimmung des inhaltlichen und theologischen Profils der weiteren Texte nicht mehr von ihrem gegenwärtigen Zusammenhang ablösbar.

Der konzentrische Aufriss von Am 5 ist unumstritten. Darüber hinaus darf es als Konsens gelten, dass dieses Kapitel (mindestens) zwei Wachstumsstufen durchlaufen hat, auf denen entscheidende inhaltliche und theologische Änderungen stattgefunden haben. Etwas vereinfacht ist mit einer ersten Stufe zu rechnen (sog. „Ur-Amosbuch“), die das Kapitel um den Schuldaufweis Vv. 7.10-12* herum gruppiert, sowie mit einer zweiten, die den Hymnus V. 8 zur Mitte des Kapitels macht³⁴. Der Argumentationsgang des Kapitels reicht von V. 1 bis V. 17; d.h. „Tod“ bildet den äußeren Rahmen, „Leben“ den inneren der Ringkomposition³⁵.

Weniger konsensfähig als diese Makrostrukturierung ist die Zuweisung der einzelnen Sprücheinheiten zu Wachstums- und Bearbeitungsstufen des Amosbuches. Mit relativer Sicherheit lassen sich folgende Sprüche auf den Grundbestand der Amosverkündigung zurückführen: 5,1-2.4-5.7.10.12.16-17.18-20³⁶, d.h. der Wortbestand des Kapitels zum Zeitpunkt der ersten Kompositionsstufe geht im Wesentlichen auf Amos selbst zurück. Diese Komposition dürfte selbst nur Vv. 14-16 umfasst haben.

Die Eckpunkte der Großkomposition Am 5,1-17 werden also durch zwei Verweise auf die rituelle Totentrauer gerahmt: durch das Leichenlied 5,1-2 und die Ankündigung der Trauer 5,16-17. Zwischen diesen beiden Texten besteht insofern eine Verbindung, als das Leitwort von 5,16-17, מִסִּפָּד, die Situation der Totentrauer aufgreift. Die Qinah ist üblicherweise ein Bestandteil des מִסִּפָּד³⁷. Neben dieser inhaltlichen Verbindung bestehen indes erhebliche Unterschiede zwischen 5,1f. und 5,16f. Die Verknüpfung der beiden Texte erfolgt durch die Korrelation zweier Leerstellen: In Am 5,1f. fehlt das Sterben, in Am 5,16f. hingegen die Leiche.

³³ Vgl. auch Am 3,12; 4,3 und die bildhaften Darstellungen des Endes in den Visionen

³⁴ In diesem Zusammenhang ist vermutlich die Sprücheinheit Vv. 7.10-12 in zwei Teile zertrennt worden.

³⁵ J. Jeremias, *Tod und Leben*, 135f.

³⁶ Zur Diskussion vgl. D. U. Rottzoll, *Studien*, 215ff.

³⁷ Vgl. J. Scharbert, *ThWAT V*, 902.

Diese beiden Leerstellen werden durch das Kontinuum auf der Textebene überbrückt, die Verwendung bzw. den Verweis auf das Begräbnisritual.

Für die Möglichkeit einer Re-Inszenierung der Amosworte auf der Ebene einer literarischen Komposition ist der zeitliche Abstand zwischen dem Propheten und seinen Tradenten entscheidend. Zwischen die Verkündigung des Amos und die Komposition seiner Worte zum Ur-Amosbuch treten die Ereignisse, die mit der Verkündigung korreliert werden. Erst jetzt werden bestimmte Amosworte, u.U. seine Gesamtverkündigung, zu einer *Botschaft*, nämlich zur Voraussage einer realen Katastrophe³⁸. Durch diese Korrelation zwischen Wort und Ereignis werden die Worte des Amos als prophetische Botschaft inszeniert. Alle Texte liegen jetzt auf derselben Handlungsebene, nämlich der der Ankündigung (und ggf. Begründung). Der von Amos zeichenhaft vergegenwärtigte Tod Israels bekommt im Rahmen dieser Inszenierung eine neue Rolle³⁹. Das einschneidende Ereignis, das zum neuen Verständnis der Prophetie führte, dürfte der Untergang des Nordreiches gewesen sein⁴⁰. JHWHs Geschichte mit Israel schien nach 722 in einer Weise abgebrochen, die eine umfassende Reflexion über Ursachen und Wirkungen anregte. Erst die Komposition des Amosbuches erstellt die charakteristische Verbindung von Gerichtsankündigung und Schuldaufweis zur Begründung dieser Gerichtsankündigung⁴¹; wie Verfehlungen und Gericht vor dieser Komposition zusammenhängen, können wir schlechterdings nicht mehr rekonstruieren.

Was Israel geschehen ist, lässt sich als „Tod der Jungfrau Israel“ adäquat bezeichnen. Selbst, wenn es Überlebende der Katastrophe gegeben hat, ist doch Israel als politische, soziale und theologische Größe nicht mehr existent. Mit diesem Ziel auf der Textebene steht die Qinah des Amos dem 5. Kapitel voran, allerdings mit einer charakteristischen Änderung der Handlungsebene. Der von Amos konstatierte Sachverhalt wird als Vorhersage eingesetzt. Erst auf der Ebene der literarischen Komposition gilt, dass Amos Israels Begräbnis vorwegnimmt, welches dann vom Publikum nachvollzogen wird. Diese Verschiebung erlaubt die Korrelation

³⁸ Dies wird besonders unterstrichen von V. Fritz, Amosbuch, 41-43.

³⁹ Die Rahmenbedingungen der Aktualisierung prophetischer Botschaft durch Redaktion und Fortschreibung beschreibt Jörg Jeremias, Prophetenwort und Prophetenbuch. Zur Rekonstruktion mündlicher Verkündigung der Propheten: JBTh 14 (1999), 19-35, 20f.

⁴⁰ Möglicherweise ist das erste Ereignis, das die Anregung zur Komposition des Amosbuches gibt, das in 1,1 erwähnte Erdbeben, auf das sich einige der Amosworte beziehen lassen. Dies ist i.W. die Lösung von D. U. Rottzoll, Studien, 285. Die Herleitung einiger Katastrophenankündigungen von einem Erdbeben her ist bei Rottzoll jedoch gelegentlich gezwungen (vgl. zu 5,16f.: 235); das Thema „Kultkritik“ ist nicht in diese dramaturgische Logik eingebunden (285). So scheint es angesichts der Unbestimmtheit der Amosworte hinsichtlich der Art der eintreffenden Katastrophe sinnvoller, die erste Komposition des Amosbuch (Ur-Amosbuch) auf die Ereignisse von 722 zu beziehen, d.h. im Ur-Amosbuch eine theologische Reflexion des Untergangs des Nordreiches zu sehen. Vgl. dazu J. Jeremias, ATD, XIXf.

⁴¹ Vgl. zum Zusammenhang zwischen Schuldaufweis und Gerichtsankündigung im Amosbuch Hans-Peter Müller, Ein Paradigma zur Theorie der alttestamentlichen Wissenschaft. Amos, seine Epigonen und Interpreten: NZSyTh 33 (1991), 112-138, 114ff.

des Leichenlieds mit der Trauerankündigung. Das angekündigte (und für das Publikum real vorhandene) Sterben kann nur noch beklagt werden, indes muss sich für die Überlebenden der Katastrophe die Frage nach der Todesursache stellen. Das ganze Gewicht der Verknüpfung von Am 5,1f. mit 5,16f. liegt auf der Ankündigung von JHWHs tödlichem Handeln, was sich in der Weiterführung von Am 5 durch den Visionszyklus weiter bestätigt⁴². In der Verknüpfung der beiden Texte wird eine neue Handlungsebene erstellt. Statt die Qinah applikativ auf sich selbst zu beziehen und sich als Leiche zu betrachten, schaut Israel jetzt – retrospektiv – seinem Begräbnis zu und erfährt dessen Grund. Text- und Handlungsebene konstituieren auch hier wieder die Bedeutungsebene des Aussagesystems: Israels Tod ist durch JHWHs Handeln verursacht, was allerdings nur in der Rückschau, nach erfolgtem „Tod“, gesagt werden kann. Anders gesagt: Nur als Leiche, und damit eigentlich von JHWH getrennt, kann Israel JHWH noch begegnen. Der Tod als äußerer Rahmen von Am 5 inszeniert eine Gottesschau aus dem Grab, die als solche die Summe des angekündigten und erlebten Unheils ist.

Innerhalb dieser retrospektiven Todesbotschaft bekommt der Tod Israels einen neuen zeichenhaften Charakter, nämlich als Gericht Gottes. Die Bedeutungsebene von Am 5,16f. dominiert hier die Todesbotschaft und wird mit 5,18-20 charakteristisch fortgesetzt⁴³.

Damit ist die Radikalität des Leichenliedes mit seiner Bedeutungsebene (Tod als Beziehungsabbruch zwischen JHWH und Israel) in den Hintergrund getreten. Diese bekommt jedoch im Rahmen der Komposition von Am 5 eine neue Rolle zugewiesen. Der Todesbotschaft wird eine Lebensverheißung zugeordnet. Sie besteht in der Korrelation eines „kultkritischen“ Amoswortes (5,4-5)⁴⁴ mit dessen Kommentierung und Ergänzung durch das bedingte Mahnwort 5,14-16, das vermutlich eine redaktionelle Fortschreibung des Amoswortes darstellt⁴⁵. In beiden Worten wird „Leben“ (חַי) an die Suche (רָשָׁה) JHWHs (V. 4) bzw. des Guten (V. 14) gebunden. Auffälligerweise wird die Lebensverheißung in V. 4 an ein religiös-kultisches Verhalten geknüpft, das nicht auf den üblichen Wegen erfolgt. Die Kultorte Beth-El und Gilgal stehen in 5,5 offensichtlich als Chiffre für den Großkult, der bereits unter dem Verdikt der Vernichtung steht. Mit der Vernichtung der Kultorte ist jedoch ein Kontakt zwischen JHWH und Israel materialiter unmöglich. Was Amos in seinem Leichenlied inszenierend zum Ausdruck brachte, den Abbruch der Beziehung zwischen Gott und Israel, wird in 5,5 als JHWH-

⁴² Zur Verknüpfung von Am 5,16f. mit den Visionen vgl. J. Jeremias, ATD, 73.

⁴³ Tatsächlich ist das Wehewort 5,18-20 eine direkte Fortsetzung von 5,16-17 und folgt der Logik der Todesbotschaft: Die den Tag JHWHs herbeigesehnt haben, weil sie ihn fälschlicherweise für ein Heilsereignis halten, sind durch JHWH und die von ihm herbeigeführten Ereignisse „gestorben“, d.h. dem Gericht verfallen. Ich würde daher die Zäsur zwischen 5,17 und 5,18 nicht überbewerten, wenn auch die Stilisierung von 5,18-20 als Disputationswort die Todesinszenierung verlässt, vgl. dazu C. Hardmeier, Texttheorie, 269ff.; J. Jeremias, ATD, 75.

⁴⁴ V. 6 verdankt sich späterer Redaktion, der es um das Schicksal Beth-El's zu tun ist, vgl. dazu D. U. Rottzoll, Studien, 228f.

⁴⁵ Vgl. D. U. Rottzoll, Studien, 232-235; J. Jeremias, Tod und Leben, 147f.

Wort wiederholt und kultisch verdeutlicht⁴⁶. In diesem Wort – dessen ursprünglichen Äußerungskontext wir nicht kennen - scheint Amos eine Beziehung zwischen JHWH und Israel anzudeuten, die auch abseits der kultischen Vergegenwärtigung JHWHs stattfinden kann. Zumindest in diesem Sinne und zugespitzt auf eine ethisch-moralische Mahnung setzt der Paralleltext Am 5,14-16 die Lebensverheißung aus 5,4-5 um. Damit bekommt der unwiderfliche Tod Israels als Zeichen einer abgebrochenen Beziehung Israels mit JHWH einen neuen Zeichencharakter. „Tod“ steht als Zeichen für das Ende dessen, was bisher, d.h. bis zur Katastrophe, Israel und JHWH in ihrer Beziehung geprägt hat. Nach dem Ende erweist sich dieser „Tod“ eben nicht als unwiderflich, sondern kann überbrückt werden durch Anerkennung von Schuld und Verwirklichung der Gemeinschaftstreue abseits alter Deutungskategorien⁴⁷.

Die spätere Redaktion des Amosbuches, die das Amosbuch um die Hymnenfragmente Am 4,13; 5,9; 9,5f. herum gruppiert hat⁴⁸ zieht diese Linie noch weiter aus. Die inzwischen sogar mehrfach erfolgte Katastrophe, d.h. nach dem Untergang Israels auch noch der Untergang Judas, und die vielfältigen Erfahrungen eines Neuanfangs nötigen Israel dazu, sich zwischen Tod und Leben gewissermaßen einzurichten⁴⁹.

Die Radikalität der Verkündigung des Amos ergibt sich daraus, dass er etwas zur Erscheinung kommen lässt, was jeder Erfahrung vorausliegt, nämlich das Ende Israels. In seiner Inszenierung des Todes Israels kommt dieses Ende in unterschiedlichen Zuspitzungen zur Erscheinung. In seiner Qinah (5,1-2) inszeniert Amos Israels Begräbnis, um das Ende der Geschichte JHWHs mit Israel auszudrücken. In der Ankündigung der Trauer (5,16f.) inszeniert er eine Gottesrede, um JHWHs tödliche Nähe erscheinen zu lassen.

Nach den erfolgten Katastrophen inszeniert die Amos-Redaktion die Worte des Propheten als Botschaft von der kommenden Katastrophe und verwandelt den Tod in ein Zeichen für eben diese Katastrophe. Damit verlieren die Inszenierungen des Amos ihren ersten Bedeutungsschwerpunkt, der den Tod als Zeichen für Gottes Abwesenheit oder Anwesenheit deutlich zu machen versuchte, haben ihm aber kongenial neuen Zeichencharakter verliehen. In dieser

⁴⁶ Diese Argumentationslinie setzt sich in der Gesamtanlage des Amosbuches fort; die Vision Am 9,1 entfaltet genau diesen Sachverhalt; vgl. dazu J. Jeremias, *Das unzugängliche Heiligtum. Zur letzten Vision des Amos (Am 9,1-4)*, in: *Konsequente Traditionsgeschichte. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag* hg. von Rüdiger Bartelmus, Thomas Krüger und Helmut Utzschneider, 1993 (OBO 126), 155-167.

⁴⁷ Vgl. J. Jeremias; *Tod, und Leben*, 143, „Nur mit praktiziertem Recht ist der drohende Tod für Israel eventuell noch aufzuhalten: v. 15b schützt mit seinem berühmten ‚Vielleicht‘ ... gleichzeitig Gottes Treue zu seinem Wort, d.h. hier zu seiner Gerichtsankündigung durch Amos, wie seinem gleichbleibenden Willen, Israel ... zu retten.“

⁴⁸ Vgl. dazu D. U. Rottzoll, *Studien*, 1-7.

⁴⁹ J. Jeremias, *Tod und Leben*, 138: „Für die Ringkomposition insgesamt gilt damit, dass sie zugleich auf schon ergangenes Gericht mit der Gerichtsdoxologie zurückblickt und bevorstehendes Gericht mit dem Aufruf zum Suchen Jahwes und des Guten vermeiden möchte. Der Tod ist für sie Erfahrung und drohende Möglichkeit zu gleich.“

Weise hat die „Trauerhretorik“, d.h. die sekundäre Verwendung von Todes- und Trauertexten, in der späteren Prophetie ihren Platz gefunden⁵⁰.

3. Prophetie als Sprachereignis und als performative Handlung

Das Amosbuch ist in neuerer Zeit einer gründlichen Revision unterzogen worden. Folgende Ergebnisse sind dabei zu Tage getreten. 1) Es ist deutlich geworden, dass „die Primärüberlieferung seiner (i.e. Amos') Verkündigung ... unwiderrufliches Unheil“ ankündigt⁵¹. 2) Die sozial- und kultkritische Anklage des Amos(-buches) hat keine weitere Funktion, als „die gerechten Gründe des Gottesgerichts aufzuweisen“⁵². 3) Das Amosbuch ist ungeachtet des Entstehungsprofils einzelner Texte eine Komposition zweiter Hand, mit großem zeitlichem Abstand zum Propheten selbst verfasst, als solche aber in keiner Weise epigonal, sondern in seinem literarischen und theologischen Duktus dem Propheten kongenial.

Auf diesem letzten Punkt, der literarischen Revision des Amosbuches, liegt seit Langem der Schwerpunkt der Amosforschung; sie beginnt mit einer neuen Wahrnehmung von Am⁵³. Damit ordnet sich auch die neuere und neueste Amos-Exegese in die Tendenz der Prophetenforschung ein, die Prophetie hauptsächlich als Sprachereignis aufzufassen. Nachgezeichnet wird jeweils der Weg der prophetischen Rede von ihrer (angenommenen) Ursprungssituation über Tradierung und Verschriftung bis zur Buchkomposition⁵⁴. Diese Tendenz ist sachgemäß. Sie entspricht der bereits ausgeführten Wahrnehmung, dass „die Propheten“ als literarische Konstruktion überliefert sind und dass prophetische Rede etwas vermitteln will, nämlich das Kommen Gottes zur Welt.

Trotzdem sind in diesen kommunikativen Akt auch Elemente der Handlung mit einbezogen, die prophetischer „Rede“ erst zu ihrem unverwechselbaren Charakter verhelfen. Die Propheten übermitteln nicht eine Botschaft, sondern sie stellen sie her, indem sie sie darstellen. Dies gilt für einen Großteil prophetischer Redegattungen, vom Botenwort und der Vision bis zu den vielfach sekundär verwendeten Texten. Wie sich exemplarisch an Amos zeigt, sind die „Schrift“Propheten (dies gilt wohl ähnlich auch für Hosea und Micha) Israels zu einem ge-

⁵⁰ Vor allem in Ez 19,2-9; 19,10-14; 27,3-36; 28,12-19; 32,19-28, vgl. dazu M. Krieg, Todesbilder, 456ff.

⁵¹ H.-P. Müller, Paradigma, 112.

⁵² H.-P. Müller, Paradigma, 114.

⁵³ Vgl. im Einzelnen D. U. Rottzoll, Studien, 1-4; V. Fritz, Amosbuch, 29.

⁵⁴ Vgl. Otto Kaiser, Grundriss der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments. Bd. 2. Die prophetischen Werke, Gütersloh 1994, 21ff. Zu den Voraussetzungen auch Ferdinand E. Deist, The prophets: are we heading for a paradigm switch?, in: Prophet und Prophetenbuch. Festschrift für Otto Kaiser zum 65. Geburtstag hg. von Volkmar Fritz, Karl-Friedrich Pohlmann und Hans-Christoph Schmitt, 1989 (BZAW 1985), 1-18. Die Konzentration der Forschung auf die Erhellung des Entstehungsprozesses prophetischer Bücher lässt die Prophetie seit einiger Zeit immer mehr zum Textereignis werden; vgl. dazu Ina Willi-Plein, Das Zwölfprophetenbuch: ThR 64 (1999), 351-395. Zur Diskussion um die „Mündlichkeit“ der Prophetie vgl. auch Jörg Jeremias, Prophetenwort und Prophetenbuch. Zur Rekonstruktion mündlicher Verkündigung der Propheten: JBTh 14 (1999), 19-35.

wissen Teil literarische Konstruktion. Auf der Ebene der Handlung erschließt sich die Bedeutung dessen, was der Prophet zu sagen versucht.

Dieses handelnde Element ist in der Prophetenforschung vielfach wahrgenommen worden⁵⁵, wobei es jedoch meist in Antithese zum literarischen Charakter gesehen wurde⁵⁶. Es ließ sich jedoch exemplarisch an Am 5 zeigen, dass zwischen der Grundstufe prophetischer Verkündigung und ihrer schriftlichen Tradierung bei allen zu beachtenden Unterschieden eine Kontinuität im Ziel vorliegt: Beschreibung und Deutung dessen, was weder beschreibbar noch deutbar ist, nämlich das Handeln Gottes im Kontrast zu Erwartungen und Traditionen. Diese Beschreibung und Deutung geschieht, wie nachgewiesen werden konnte, durch die Inszenierung, in welcher Bedeutung im Zusammenspiel von Sprache und Handlung sich ereignet. Dabei vollzieht sich ein Weg von der Realität durch die Inszenierung hindurch⁵⁷ zu dem, was der Realität voraus liegt⁵⁸.

Mit Hilfe des Inszenierungsmodells lässt sich die alttestamentliche Prophetie also als Gesamtphänomen von der prophetischen „Ursprungssituation“ bis zur Endstufe des prophetischen Buchs erfassen und prophetisches Sprechen und Handeln sowie Reden über die Propheten (Prophetenerzählungen) zusammenbinden⁵⁹. Es geht in Am 5 nicht darum, wie Amos zum Verhalten Israels steht oder zur kommenden Katastrophe, sondern um die Darstellung eines Zusammenhangs, nämlich der (zerbrochenen) Beziehung zwischen JHWH und Israel. Unter dem Aspekt der Inszenierung betrachtet, stehen prophetische Worte den symbolischen Handlungen der Propheten vielleicht näher, als bisher beachtet wird. In beidem greifen sie auf eine Realität jenseits der Sprache zurück. Mit Hilfe der „Inszenierung“ wird in der alttestamentlichen Prophetie möglicherweise das Ziel allen religiösen Redens und Handelns deutlich, nämlich die Realität zu erreichen und zwar deutend zu erreichen. Bedeutungsvolle Handlungen erkennbar zu machen, ist das Ziel der Inszenierung; religiöse Handlungen als bedeutungsvoll zu beschreiben, ist die Aufgabe der Theologie.

⁵⁵ So am nachhaltigsten im Konzept der „Auftrittsskizzen“ von Hans-Walter Wolff, Dodekapropheten 1. Hosea, 21965 (BK XIV/1); Ders., Dodekapropheten 3. Micha, 1980 (BK XIV/12); im angelsächsischen Bereich z. B. bei William D. Stacey, *Prophetic Drama in the Old Testament*, London 1990. Das Verständnis der Prophetie als (literarisches) Drama bei Helmut Utzschneider, *Michas Reise in die Zeit. Studien zum Drama als Genre der prophetischen Literatur des Alten Testaments*, 1999 (SBS 180); Klaus Baltzer, *Deutero-Jesaja*, 1999 (KAT X/2). Allen diesen Entwürfen ist gemeinsam, dass sie versuchen, die Produktionsbedingungen der prophetischen Texte zu rekonstruieren. Auf diese kommt es dem vorliegenden Entwurf nicht an, vielmehr soll das Inszenierungsmodell die Texte auf ihren Sinn hin transparent machen.

⁵⁶ Vgl. dazu H. Utzschneider, *Reise*, 45f. Hierhin gehört auch das Problem der „Fiktion“ in der Qinah des Amos.

⁵⁷ Bei Amos: *Der Tod Israels*; im Amosbuch: *Der Prophet als Verkünder*.

⁵⁸ Aus diesem Grund scheint mir „Inszenierung“ ein besser handhabbares Modell zur Beschreibung der Prophetie als das immer noch literarisch bleibende „Drama“.

⁵⁹ Vgl. auch H. Utzschneider, *Reise*; W.D. Stacey, *Drama*, 64.

Der Sohn als Abbild des Vaters (Kulturgeschichtliche Notizen zu *Sir 30,4-6*

Joachim Kügler - Bayreuth

Für Eugen zum Vierzigsten!

Aktuelle Kommentare zum Buch *Jesus Sirach* sind selten, vor allen Dingen in deutscher Sprache. Umso erfreulicher ist es, dass Georg SAUER, der zuvor schon denselben Text in der Reihe JÜDISCHE SCHRIFTEN AUS HELLENISTISCH-RÖMISCHER ZEIT betreut hat¹, nun in der Apokryphenabteilung von DAS ALTE TESTAMENT DEUTSCH einen deutschsprachigen Kommentar vorlegt.² Das Verdienst dieser Reihe, die längst zu einem Klassiker der Kommentarliteratur geworden ist, liegt bekanntlich in der Ausrichtung auf eine breitere Leserschicht bei gleichzeitiger Wahrung des wissenschaftlichen Niveaus. Angesichts der beklagenswerten Kommunikationsstörungen zwischen wissenschaftlicher Exegese und nichtwissenschaftlicher Öffentlichkeit³ ist der Wert einer solchen Reihe nicht hoch genug zu veranschlagen.⁴ Leider zwingt nun aber der lesefreundliche Charakter der Reihe zu einer Kürze der Kommentierung, die dem Autor selbstredend nicht

¹ Vgl. JSHRZ III,5, Göttingen 1981.

² Es handelt sich um: G. SAUER, *Jesus Sirach – Ben Sira* (ATD. Apokryphen 1), Göttingen 2000.

³ Vgl. J. KÜGLER, *Für wen arbeitet die Bibelwissenschaft? Exegese im Kontrast gegenwärtiger und zukünftiger Pluralität*, in: R. Bucher (Hg.), *Theologie in den Kontrasten der Zukunft. Perspektiven des theologischen Diskurses* (Theologie im kulturellen Dialog 7), Graz 2001, 95-116.

⁴ Hinzu kommt, dass mit der Ausweitung auf die "Apokryphen" die Aufmerksamkeit Schriften zukommt, die trotz ihrer kirchengeschichtlichen Wirksamkeit selten im Mittelpunkt des wissenschaftlichen Interesses stehen. Diese Interessenausweitung kann auf katholischer Seite, wo Texte wie das *Sirachbuch* ja zum Kanon des AT gehören, auch als ökumenisches Entspannungssignal empfunden werden, das in den zwischenkirchlichen Beziehungsstörungen der *Dominus-Jesus-Zeiten* für einen katholischen Exegeten auch etwas Tröstliches hat.

vorzuwerfen ist, aber bisweilen doch bedauerlich bleibt, weil, so scheint es, z. B. wichtige kultur- und religionsgeschichtliche Aspekte unter den Tisch fallen (müssen). Es sei deshalb nicht als Kritik, sondern als ergänzende Anmerkung verstanden, wenn im Folgenden einige Notizen zum kulturgeschichtlichen Hintergrund von *Sir* 30,4-6 in die weitere Diskussion eingebracht werden.

I. Zum kulturellen Kontext des griechischen Sirachtextes

Der Abschnitt *Sir* 30,1-10 gehört zu jenen Textabschnitten des Buches, die nur in griechischer Textfassung vorhanden sind. Die Frage, ob es einen entsprechenden Teiltext in einem hebräischen Urtext jemals gegeben hat, ist aufgrund der bis jetzt bekannten Handschriftenüberlieferung nicht zu beantworten. Einstweilen ist also die Auslegung ganz auf den griechisch formulierten Text zu konzentrieren. Der kontrastierende oder kontrollierende Rückbezug auf einen hebräischen „*mastertext*“ ist in diesem Fall nicht möglich. So muss sich auch die Beschreibung des kulturellen und religiösen Umfelds hier auf den griechischen Text beschränken.

Dieser ist bekanntlich nach eigener Aussage die Übersetzung eines hebräischen Urtextes, die im hellenistischen Ägypten entstanden ist. Der Übersetzer berichtet in seinem Vorwort zu *Sir*, er sei "im 38. Jahre des Königs Euergetes nach Ägypten gekommen". Den offiziellen Kulttitel εὐεργέτης ("Wohltäter") trugen zwei der Ptolemäerkönige, nämlich Ptolemaios III. und Ptolemaios VIII., der sich mit diesem Titel (wie auch mit anderen Elementen seiner Herrschaftskonzeption) an jenem als Vorbild orientierte.⁵ Wegen der langen Regierungszeit, welche die Vorrede zum *Sirachbuch* voraussetzt, kommt aber nicht Ptolemaios III., sondern nur Ptolemaios VIII. Euergetes II. in Frage, welcher in verschiedenen Machtkonstellationen⁶ über Jahrzehnte hinweg in den Machtkämpfen des ptolemäischen Königshauses eine wichtige Rolle spielte. Wie ein Amnestiedekret aus seinem "26. Jahr" (= 145/144 v.Chr.) zeigt, zählte er seine

⁵ Zu Geschichte und Vorgeschichte der Regierung von Ptolemaios VIII. vgl. G. HÖLBL, *Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Großen bis zur römischen Eroberung*, Darmstadt 1994, 157-183.

⁶ 168-163 v.Chr. ist Ptolemaios VIII. als Mitglied einer Dreierregierung belegt, 163-145 als Teilkönig in der Kyrenaika, 145-131 und 127-116 als ägyptischer König mit seiner Schwester Kleopatra II. und (z.T. gleichzeitig) mit deren Tochter Kleopatra III. als Königinnen.

Regierungsjahre von 170/169 ab. Das "38. Jahr" wäre demnach etwa auf 132 v.Chr. festzusetzen. Da der Enkel von Jesus Sirach nicht behauptet, dass er sofort nach seiner Ankunft in Ägypten mit der Übersetzung der hebräischen Schrift seines Großvaters begonnen hat, sondern eher eine gewisse Dauer seines Ägyptenaufenthalts vor seiner Übersetzungstätigkeit ("während ich dort lebte...") andeutet, kommt man auf ein Entstehungsdatum des griechischen Textes, das nach 132 v.Chr. liegt, eventuell sogar nach dem Tode von Euergetes II.⁷ Entscheidender als die genaue Datierung ist freilich die Lokalisierung des Textes: Der griechische Text von *Jesus Sirach* entsteht im Kontext des hellenistisch-ägyptischen Judentums. Da sich in mancherlei Hinsicht nachweisen lässt, dass das ägyptische Judentum bei allen Abgrenzungstendenzen zu ägyptischer Kultur und Religion doch immer wieder Elemente ägyptischer Tradition aufgenommen und transformiert hat⁸, ist auch zu fragen, ob das, was der griechische Text von *Jesus Sirach* über das Verhältnis von Vater und Sohn sagt, nicht ebenfalls mit hellenistisch-ägyptischen Vorstellungen in Zusammenhang gebracht werden kann.

Gegen eine allzu enge Beziehung zwischen einem jüdischen Text und seiner Kontextkultur spricht zunächst allerdings das heikle Verhältnis von Ptolemaios VIII. zum ägyptischen Diasporajudentum, welches wegen der politischen Sympathie mit dem Vorgänger und Konkurrenten Ptolemaios VI. harte Repressalien erdulden musste.⁹ Umgekehrt lässt sich für die Zeit von Ptolemaios VI. eine sehr positive Einstellung des Königs zum Judentum rekonstruieren, die in konkreten politischen und kulturellen Förderungsmaßnahmen ihren Niederschlag fand.¹⁰ In Verbindung mit dem sprunghaften Anwachsen der jüdischen Bevölkerung in Ägypten wegen der politischen Wirren im Mutterland führte diese judenfreundliche Politik zu einer wachsenden jüdischen Präsenz in nahezu allen Lebensbereichen und zu einer Adaption griechisch-hellenistischer Kultur auf

⁷ Vgl. SAUER, *Jesus Sirach*, 40 mit Anm. 9.

⁸ Vgl. dazu J. KÜGLER, *Pharao und Christus? Religionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage einer Verbindung zwischen altägyptischer Königstheologie und neutestamentlicher Christologie im Lukasevangelium* (BBB 113), Bodenheim 1997, 185-194; sowie ebd. 83-131 zu Mentalitäten und gesellschaftliche Strukturen im hellenistisch-römischen Ägypten.

⁹ Auch wenn der entsprechende Bericht des Flavius Josephus in seiner apologetisch ausgerichteten Schrift *Contra Apionem* (II,50-55) legendenhaft überzeichnet, dürfte die eher feindselige Beziehung des Königs zum Judentum grundsätzlich richtig charakterisiert sein. Vgl. HÖLBL, *Geschichte des Ptolemäerreiches*, 172 mit Anm. 64.

¹⁰ Vgl. HÖLBL, *Geschichte des Ptolemäerreiches*, 166-168.

teilweise höchstem Niveau. Wenn der jüdische Philosoph und Theologe Aristobul, der in 2Makk 1,10 zum "Lehrer des Königs Ptolemaios" hochstilisiert wird¹¹, seine Bibelexegese dem König widmet, so spiegelt dies die besondere Förderung der jüdischen Literatur Alexandriens durch Ptolemaios VI. wider. Und wenn der Übersetzer von *Jesus Sirach* in seiner Vorrede schreibt, er habe "eine nicht gering zu achtende Bildung" vorgefunden und daraus den Impuls für seine Übersetzung empfangen, so verweist er damit ebenfalls auf das Milieu des kulturell offenen Bildungsjudentums und verortet seine Tätigkeit in diesem Milieu. Es ist also nicht damit zu rechnen, dass entsprechende gesellschaftliche Strömungen im ägyptischen Judentum durch politische Beeinträchtigungen völlig ausgeschaltet wurden. Entsprechend ist auch für die Zeit nach 132 v.Chr. mit entsprechenden Rezeptionsprozessen auf jüdischer Seite zu rechnen. Und hierin muss dann auch der kulturelle und gesellschaftliche Kontext für den griechischen Sirachtext gesehen werden.

II. "Einer, der ihm gleicht"

Was nun den Abschnitt *Sir 30,1-6* angeht, so soll hier zunächst die Aussage von V. 4 bedacht werden. Dort wird über den Vater, der seinen Sohn recht erzieht, gesagt, dass er bei seinem Tod seinen Sohn als einen hinterlässt, der ihm gleicht. Deshalb sei es so, wie wenn der Vater eines solchen Sohnes nicht stirbt.

ἔτελεύτησεν αὐτοῦ ὁ πατήρ καὶ
Stirbt sein Vater auch,
ὡς οὐκ ἀπέθανεν
(so ist es,) wie (wenn) er nicht stirbt,
ὅμοιον γὰρ αὐτῷ κατέλιπεν μετ' αὐτόν
einen Gleichen nämlich hinterlässt er nach sich.

Sir 30,4

Diese Formulierung ließe sich zunächst so verstehen, als ob hier eine Aussage über die rein äußerliche Ähnlichkeit zwischen Vater und Sohn gemeint wäre. Ein solches Verständnis würde aber das Aussagepotential des Textes kaum ausschöpfen. Dass der Sohn dem Vater gleicht, ihm ähnlich (ὅμοιος) ist, schließt nämlich eine äußere Ähnlichkeit zwar nicht aus, setzt aber doch eine tiefere Verbindung zwischen Vater und Sohn voraus, wenn die "Ähnlichkeit" als Begrün-

¹¹ Der Vers ist der Beginn des fiktiven zweiten Festbriefes (2Makk 1,10-2,18) an die Juden in Ägypten. Vgl. dazu St. von DOBBELER, Die Bücher 1/2 Makkabäer (NSK.AT 11), Stuttgart 1997, 165-175.

dung für die Relativierung des Todes angeführt wird: Der Vater lebt in gewisser Weise im Sohn weiter. Der Sohn ist so etwas wie eine Neuausgabe des Vaters.

Vorstellungen über das Fortleben des Vaters im Sohn haben im Alten Orient eine lange Tradition und sind in Ägypten im Konzept der *Kamutef*-Konstellation zu greifen.¹² Dabei wird Unsterblichkeit als spezifisch männliches Prinzip konzipiert, welches die Kette der Generationen zu einem Zyklus von Verkörperungen macht. Der in diesem Zusammenhang auftretende Begriff *k3-mwt=f* lautet übersetzt „Stier seiner Mutter“. Jan ASSMANN weist darauf hin, dass dies zunächst eine Bezeichnung ist für Götter, *„die als Exponenten der männlichen Zeugungskraft (und in diesem Sinne gewissermaßen als Erzväter) verehrt werden und von denen man annimmt, daß sie sich in einer ihnen als Mutter und Gattin zugeordneten Muttergottheit (als Exponentin der weiblichen Fruchtbarkeit) immer wieder aufs neue hervorbringen. Die Konstellation verbindet also ein unvergängliches, im Zyklus der Verkörperungen in Vater und Sohn auseinandertretendes männliches Prinzip mit einem ebenfalls unvergänglichen, aber als Muttergattin in sich selbst verharrenden weiblichen Prinzip.“*¹³ Im Konzept der *Kamutef*-Konstellation erscheint der Sohn also als Wiederverkörperung des Vaters, aber nicht einfach nur seines Vaters, sondern genauer eines überindividuellen genealogischen Prinzips, das beiden gemeinsam ist und das vor dem Sohn in seinem Vater verkörpert war und vorher in dessen Vater usw. Die *Kamutef*-Konstellation deutet die Folge der Generationen als eine in die Zukunft fortschreitende Gegenwart. So kann die *Kamutef*-Konzeption als ein spezifischer Ausdruck der ägyptischen Unsterblichkeitssehnsucht interpretiert werden. Deswegen ist es auch nicht verwunderlich, dass die *Kamutef*-Idee eine so wichtige Rolle in den ägyptischen Totentexten spielt.¹⁴

Bei aller mythischen und theologischen Deutung dieser Konstellation in den Totentexten und auch angesichts der enormen Bedeutung, die der *Kamutef*-Konzeption im Bereich der altägyptischen Königstheologie zukommt, ist festzuhalten, dass sie nicht auf diese diskursiv und reflexiv geprägten Bereiche der Hochkultur beschränkt ist, sondern auf einer alltagsweltlichen Konzeptebene beruht. Sie entstammt nämlich der kulturell tief verwurzelten und (nicht auf Ägypten beschränkten) Überzeugung, dass der Vater sich irgendwie im Sohne wiederhole und so in ihm weiterlebe. Man kann hier vom Mysterium der natürlichen Vater-

¹² Vgl. zum Folgenden J. ASSMANN, Das Bild des Vaters, in: *ders.*, Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im Alten Ägypten, München 1991, 96-137; bes. 115-117.134-137.

¹³ ASSMANN, Bild des Vaters, 116 f.

¹⁴ Vgl. ASSMANN, Bild des Vaters, 135.

schaft sprechen, wenn man sich bewusst bleibt, dass wir es nicht mit der Natur „an sich“, sondern mit kulturell konzipierter Natur zu tun haben. „Der Vater sagt zu dem Sohn, den er durch die Umarmung als echtbürtig anerkennt 'Das bin ich!' und ein in Ägypten häufiger Personennamen lautet 'der seinen Vater wiederbringt'.“¹⁵ Mit ASSMANN ist darauf hinzuweisen, dass es hier nicht einfach darum geht, dass der Vater selbst im Sohn weiterlebt, sondern dass es eine *überindividuelle* Kraft gibt, die beiden gemeinsam ist, die vom Vater auf den Sohn übergeht, so wie sie vorher schon in dessen Vater präsent gewesen und auf ihn übergegangen war.

Auf der Ebene der königlichen Theologie ist es der Gott Horus, der sich im König immer neu verkörpert. So ist es nicht überraschend, wenn beim König die Rolle des Ka mit jener des Namens, der ihn als Horus auf dem Thron Ägyptens kennzeichnet, verbunden ist. Entsprechend findet sich der königliche Horusname *"mehrfach auf einer Standarte mit der Ka-Hieroglyphe verbunden abgebildet"*¹⁶. Aber auch auf der Ebene des allgemeinen ägyptischen Menschenbildes ist vom Ka die Rede. Dieser Begriff Ka als Bezeichnung einer Seelenkraft des Menschen ist dasselbe Wort wie Ka = "Stier", welches eben in der Kamutef-Konstellation („Stier seiner Mutter“) auftaucht und ursprünglich wohl einfach die männliche Zeugungskraft im Sinne einer kontinuierstiftenden Lebensenergie bezeichnet.¹⁷

Recht früh allerdings können diese Vorstellungen so vergeistigt werden, dass der Sohn nicht einfach deshalb, weil er vom Vater gezeugt ist, als Wiedergeburt des Vaters gilt, sondern nur insofern er vom Vater in rechter Weise erzogen worden ist. Schon in der *"Lehre des Ptahhotep"* aus dem Alten Reich steht in dieser Hinsicht Kultur über Natur. Über den Sohn, der sich im Gehorsam gegenüber der Weisung des Vaters bewährt, wird gesagt:

*Er ist dein Sohn,
er gehört zu den Zeugungen deines Ka,
du darfst dein Herz nicht von ihm trennen.*¹⁸

¹⁵ ASSMANN, Bild des Vaters, 135.

¹⁶ K. KOCH, Geschichte der ägyptischen Religion, Stuttgart 1993, 176.

¹⁷ Zu beachten ist das determinative Zeichen des Phallus (*D 52* in der GARDINER-Liste) in der Standardschreibung von *k3-mwt=f*. Vgl. KOCH, Religion, 176.246.

¹⁸ Zitiert nach ASSMANN, Bild des Vaters, 97. Eine Einleitung und vollständige Übersetzung der Ptahhotep-Lehre findet sich bei: H. BRUNNER, Die Weisheitsbücher der Ägypter. Lehren für das Leben, München 1991, 104-132. Die zitierte Stelle ebd. 116.

Nur der wohlerzogene Sohn gilt als Zeugung des väterlichen Ka. Umgekehrt gilt: *"Aber der Same ist aufsässig"*¹⁹. Wenn der Sohn sich den Weisungen des Vaters widersetzt, nützt die biologische Verwandtschaft nichts, er muss verstoßen werden, *"denn er ist nicht dein Sohn, er wurde dir gar nicht geboren."*²⁰

Das, was Vater und Sohn gemeinsam ist, beruht also nicht einfach auf dem biologischen Faktum der Zeugung, sondern hängt elementar mit der sozialen Geburt des Sohnes durch die Erziehung zusammen. Erst der sozialisierte Sohn, der als gemeinschaftsfähiger Mensch wirklich die Rolle des Vaters übernehmen kann, kann als Wiedergeburt der väterlichen Ka-Kraft gelten. Es geht also nicht einfach um die biologische Wiederholung des Vaters im Sohn, sondern um die Wiederholung einer überindividuellen Kraft, die sich in beiden verkörpert und in dieser Verkörperung eine Kontinuität über die Generationen hinaus erzeugt und damit auch eine Kommunikation über den Tod hinaus ermöglicht. Dieser vergeistigte Ka-Begriff stiftet ein Band zwischen den Generationen, das auch durch den Tod nicht zerrissen werden kann. *„Der Sohn, der die Stelle seines Vaters einnimmt (d. h. dessen überindividuellen Aspekt als Amtsträger verkörpert) und seinem jenseitigen Vater mit liebendem Herzen verbunden bleibt, wird von dem schützenden Segen des Vaters wie von einer Umarmung umfassen.“*²¹

Von väterlicher Umarmung in Verbindung mit der Übertragung des Ka ist schon in den Pyramidentexten die Rede. In *Pyr § 1652* heißt es über den Urgott Atum und die von ihm hervorgebrachten Gottheiten:

*Du hast ausgespuckt den Schu,
du hast ausgehustet die Tefnut,
du hast deine Arme um sie gelegt als die Arme der Ka-Seele,
damit dein Ka in ihnen sei.*²²

Diese Umarmung ist aber kein einseitiger Vorgang, sondern veranschaulicht eine Beziehung auf der Basis der Gegenseitigkeit. So wie dem Sohn der Segen des toten Vaters zuteil wird, so werden umgekehrt dem Vater in der Umarmung durch den Sohn Lebenskräfte zugeführt, die es ihm ermöglichen, den Tod zu

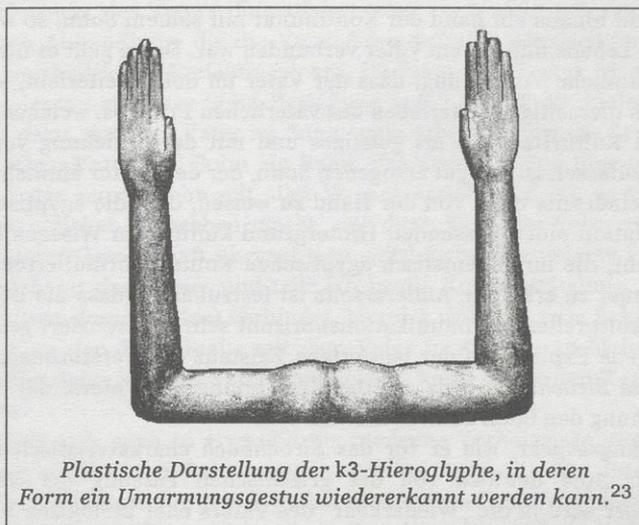
19 Zitiert nach ASSMANN, Bild des Vaters, 98. Vgl. BRUNNER, Weisheitsbücher, 116, der *"ein Unfrieden stiftender Nachkomme"* übersetzt.

20 Zitiert nach BRUNNER, Weisheitsbücher, 117.

21 ASSMANN, Bild des Vaters, 136.

22 Zur Übersetzung vgl. KOCH, Religion, 116.

überwinden. So gehen beide, Vater und Sohn, aus dieser über die Todesgrenze hinausreichenden Kommunikation auf der Basis der Ka-Kraft gestärkt hervor.



Kehren wir nach diesem Ausflug in die Ägyptologie zurück zum Text Ben Siras bzw. seines Enkels. Wenn in 30,4 gesagt wird, dass, wenn der Vater stirbt, es so sei, als ob er nicht gestorben wäre, dann heißt das eben nicht, dass der Vater nicht gestorben ist. Und es wird auch nicht behauptet, dass er sich als solcher im Sohn wiederholt. Er hinterlässt vielmehr einen, der ihm gleicht, der ihm ὄμοιος ist. Es ist, **wie** (ὥς) wenn er nicht stirbt. Das ὄμοιος entspricht dem ὥς: Das Hinterlassen eines Sohnes, der dem Vater ähnlich ist, ist der Unsterblichkeit des Vaters äquivalent.

Hier wird also eine ausdifferenzierte Unsterblichkeitshoffnung formuliert, die derjenigen der ägyptischen Kamutef-Konstellation zumindest teilweise entspricht. Der Vater stirbt, und sein Tod wird nicht geleugnet. Eine jenseitige Existenz des Vaters wird nicht thematisiert und es wird auch nicht gesagt, dass er einfach im Sohne wiedergeboren wird. Und doch gibt es eine *Ähnlichkeit*, die

²³ Detail einer Holzstatue des Königs Aibre Hor (Mittleres Reich, 13. Dyn., um 1700 v.Chr.), Nationalmuseum Kairo (JE 30948). Vgl. die Gesamtabbildung bei M. SALEH, Die Hauptwerke aus dem Ägyptischen Museum Kairo, Mainz 1986, Abb. 117; sowie KOCH, Religion, 177. Computergraphik J. K.

eine dauerhafte Beziehung zwischen Vater und Sohn stiftet und mit der Konstitution dieser Beziehung den Tod des Vaters - im wörtlichen Sinne! - relativiert. Wenn der Vater stirbt, so muss er nicht traurig sein (V. 5), denn ihn verbindet über den Tod hinaus ein Band der Kontinuität mit seinem Sohn, so wie er während seines Lebens mit seinem Vater verbunden war. Dabei geht es nicht einfach um die urtümliche Vorstellung, dass der Vater im Sohn weiterlebt, sondern es geht um das diesseitige Weiterleben des väterlichen Prinzips, welches wie in der ägyptischen Kulturtradition als geistiges und mit der Erziehung verbundenes Prinzip aufzufassen ist, im gut erzogenen Sohn, der dem Vater ähnlich ist.

Es ist also einerseits nicht von der Hand zu weisen, dass die ägyptische Kamutef-Konstellation einen passenden Hintergrund kulturellen Wissens liefert, die es ermöglicht, die im hellenistisch-ägyptischen Kontext formulierten Verse *Sir 30,4 f.* genauer zu erklären. Andererseits ist festzuhalten, dass die Bezugnahme auf diesen kulturellen Kommunikationshorizont sehr differenziert geschieht. So fehlt etwa jede Explikation der jenseitigen Existenz des Verstorbenen. Der Akzent liegt im *Sirachbuch* ganz auf der Ermahnung des Vaters, der sich durch seine Erziehung den Sohn ähnlich machen soll.

Der Erziehungsaspekt, wie er für das *Sirachbuch* charakteristisch ist, unterscheidet *Sir 30,4* deutlich von der griechischen Fassung der Vater-Sohn-Relation. Dort wird ja die "Wiederkehr" des Vaters eher biologisch bzw. naturphilosophisch gefasst und mit dem Entstehen des Sohnes aus dem väterlichen Spermia in Verbindung gebracht. Die Rolle der Frau bei der Entstehung der Nachkommen ist stark reduziert.²⁴ Sowohl der griechische „Biologismus“ als auch die mit dieser Konzeption verbundene anthropologische und gesellschaftliche Inferiorität der Frau sind der ägyptischen Kulturtradition fremd.²⁵ Die Vater-Sohn-Relation wird ägyptisch eher kulturell als biologisch gefasst. Dies entspricht dem Kontext von *Sir 30,4* besser.

²⁴ Vgl. J. KÜGLER, *Der andere König. Religionsgeschichtliche Perspektiven auf die Christologie des Johannevangeliums* (SBS 178), Stuttgart 1999, 45 mit Anm. 11. Die umfassende Untersuchung von Erna LESKY zeigt, dass es zwar auch Theorien gab, wonach ein weiblicher Same an der Entstehung des Kindes beteiligt sei, dass aber überwiegend eine dominante Rolle des Mannes bei der Zeugung angenommen wurde. Männliche und weibliche Zeugungsleistung wurden meist scharf getrennt: Dem aktiven Männlichen wurde die Samenproduktion zugeordnet, während das passive Weibliche als nur empfangend (Ackermetaphorik), nährend und schützend (Gefäßmetaphorik) konzipiert wurde. Vgl. E. LESKY, *Die Zeugungs- und Vererbungslehre der Antike und ihr Nachwirken*, AAWLM.G 19 (1950) 1225-1425.

²⁵ Bei der Konzeption der leiblichen Abstammung ist der Mutterleib wichtiger als der Vatersamen. Vgl. ASSMANN, *Bild des Vaters*, 96 f.

Die VV. 4-6 stehen ja in einem pädagogischen Kontext, nämlich in einer Ermahnung an den Vater, seinen Sohn mit rigoroser Strenge zu erziehen. Wir haben es hier also nicht mit einem Totentext zu tun, der vorrangig die Unsterblichkeitssehnsucht des Vaters thematisiert, aber auch nicht mit einer naturphilosophischen Abhandlung, die die Vater-Sohn-Relation physisch fasst, sondern mit einer weisheitlichen Erziehungslehre. Im Sinne des Textes ist es also nicht mit der biologischen Vater-Sohn-Beziehung getan. Nicht die biologische Zeugung führt dazu, dass der Vater im Sohn weiterlebt, sondern die Erziehung erst stiftet zwischen Vater und Sohn ein Band, das über den Tod hinausreicht. Nur wenn der Vater seinen Sohn mit aller Strenge erzieht und ihn so zu einem gesellschaftstauglichen Menschen macht, nur dann kann der Sohn die Stelle des Vaters in dieser Gesellschaft übernehmen, wird dadurch zu einem Gleichnis, zu einer Ähnlichkeit des Vaters und tritt ein in die Kontinuitätslinie, die ihn mit dem Vater (und dessen Vater) verbindet. Nur der wohlerzogene Sohn ist dazu in der Lage, über den Tod hinaus mit dem Vater in Kontakt zu bleiben, nur der wohlerzogene Sohn ist dem Vater ähnlich und kann damit den Tod des Vaters relativieren.

Damit erklärt sich auch in etwa die für moderne Verhältnisse ungeheuerliche Strenge, mit welcher der Sohn erzogen werden muss. *Sir 30,1* fordert ja dazu auf, beständig die Rute für den Sohn bereitzuhalten. Und V. 2 fordert die Züchtigung des Sohnes, weil nur so der Vater Freude an ihm haben wird. Umgekehrt malen die VV. 7-10 in bedrohlichen Bildern die Folgen einer zu großen Nachgiebigkeit in der Erziehung aus. Die hier feststellbare Strenge, die in der Wahrnehmung nachaufklärerischer Pädagogik nur als Kindesmisshandlung eingestuft werden kann, wird etwas verständlicher, wenn man berücksichtigt, was kulturanthropologisch orientierte Exegese über traditionelle mediterrane Erziehungskonzepte zu sagen weiß, besonders hinsichtlich der elterlichen Grundhaltung, die als tiefes Misstrauen gegenüber dem Kind und seinen Bedürfnissen zu verstehen ist. Aus diesem Misstrauen gegenüber dem Kind, besonders gegenüber dem Sohn, resultiert ein direkter Erziehungsstil, der darauf ausgerichtet ist, den als chaotisch eingestuften Eigenwillen des Zöglings zu brechen und ihn dem Willen des Vaters, welcher der Repräsentant der kulturellen Welt ist, zu unterwerfen. Zähmung und Unterordnung sind die Leitwerte einer Erziehung, die das unerzogene Kind als wild und ordnunggefährdend einstuft.²⁶

²⁶ Vgl. J. J. PILCH, „Beat His Ribs While He is Young“ (*Sir 30:12*): A Window on the Mediterranean World, *BTB* 23 (1993) 101-113; bes. 102 f. Zu *Sir 30,1-6* vgl. ebd. 105-107.

Diese kulturell vorgegebene, grundsätzliche Neigung zu einer rigoros autoritären Erziehung wird hier durch den Kontext noch verstärkt. Für den Vater steht immerhin nicht weniger als die Überwindung bzw. Relativierung des Todes auf dem Spiel! Es geht beim Gelingen der Erziehung des Sohnes um nichts weniger als um die Unsterblichkeitshoffnung des Vaters. Nur wenn es dem Vater gelingt, aus dem Sohn einen gesellschaftsfähigen und gesellschaftstauglichen Menschen zu machen, nur dann hinterlässt er einen, der ihm gleicht, nur dann ist der Sohn fähig, in die Fußstapfen des Vaters zu treten und damit den Tod des Vaters zu relativieren. Nur wenn die Erziehung gelingt, kann der Vater sich zeit seines Lebens am Sohne freuen und im Angesicht des Todes Hoffnung schöpfen. Weil es vom Gelingen der Erziehung abhängt, ob der Vater hoffen kann, dass es bei seinem Tode so ist, wie wenn er nicht gestorben wäre, müssen alle Techniken der Erziehung, welche die kulturelle Tradition als erfolgversprechend bereithält, mit äußerster Konsequenz eingesetzt werden. Daraus resultiert dann die Strenge, die modernen Lesern und Leserinnen als Brutalität erscheint. Diese Strenge wird aber vom Text selbst als Liebe definiert²⁷, weil nur der Sohn, der vom Vater recht erzogen worden ist, dem Vater in seiner Rolle nachfolgen, die Kette der Kontinuität und damit auch sein eigenes Fortleben als Vater im Sohn sichern kann. In dieser Gedankenwelt ist der Zwang des Vaters Liebe, insofern er dem Sohn die Chance auf ein gelingendes Leben entsprechend den gesellschaftlichen Rollenerwartungen eröffnet.²⁸

III. "Ein Rächer den Feinden"

In V. 6 ist nun weiter davon die Rede, dass der Vater seinen Feinden einen Rächer hinterlässt, aber den Freunden jemanden, der ihnen dankbar ihre Güte erwidert. Und das ist dem Vater Freude zu Lebzeiten und Trost im Angesicht des Todes:

ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ εἶδεν καὶ εὐφράνθη
 In seinem Leben sieht er (ihn) und freut sich,
 καὶ ἐν τῇ τελευτῇ αὐτοῦ οὐκ ἐλυπήθη
 in seinem Tod ist er nicht bekümmert.

²⁷ Vgl. Sir 30,1, wo der *liebende* Vater (ὁ ἀγαπῶν τὸν υἱὸν αὐτοῦ) angesprochen wird.

²⁸ Dieses Ziel dürfte sich von modernen Erziehungszielen nicht wesentlich unterscheiden. Umso fremder erscheinen aber die als erfolgversprechend angesehenen Mittel.

ἐναντίον ἐχθρῶν κατέλιπεν ἔκδικον
Gegenüber Feinden hinterlässt er einen Rächer
καὶ τοῖς φίλοις ἀνταποδιδόντα χάριν
und den Freunden einen, der Dank erweist.

Sir 30,5f.

Diese Formulierungen können auf eine andere Dimension des ägyptischen Vaterbildes bezogen werden, nämlich auf die Dimension der Horus-Konstellation.²⁹ Auch die Horus-Konzeption thematisiert eine Gemeinschaft, die den Tod übergreift. In dieser Konstellation sind Vater und Sohn zwar auf die diesseitige und die jenseitige Welt verteilt, bleiben aber in ihrem Tun miteinander verbunden. Der Sohn fungiert als Nachfolger und Statthalter des Vaters. Er hat die Aufgabe, den Tod seines Vaters zu rächen oder allgemeiner: für den Vater einzutreten. Im Hintergrund steht der Horus-Mythos, wo Horus, der Sohn der Isis und des Osiris um das Erbe seines Vaters kämpfen muss. Er muss das väterliche Erbe Seth, dem Mörder des Vaters, entreißen. Nach langem Kämpfen triumphiert Horus und besteigt als Sieger den Thron. Er trägt nun den Namen „Horus-der-für-seinen-Vater-eintritt“ (*Hr. w nḏ hr-jt=f*). Als *Terminus technicus* für diesen Zusammenhang bezeichnet das ägyptische Verb *nḏ* soviel wie "schützen", "retten", "für jemanden eintreten".³⁰ „*Nḏ* faßt alles zusammen, was ein Sohn unternehmen muß, um den grundsätzlich als veränderbar aufgefaßten Zustand des toten Vaters zu verbessern.“³¹ Entsprechend dem Horus-Mythos, wo Osiris ja nicht ins Diesseits zurückkehrt, sondern in seiner Auferstehung zum Ersten der Westlichen wird, also im Jenseits lebt, führt das Handeln des Sohnes für den toten Vater auch nicht zu einer Rückkehr des Vaters ins Diesseits, nicht zu einer Überwindung des Todes, die als individuelle Auferstehung zu verstehen wäre. Vielmehr bezwingt der Sieg des Sohnes den Tod in der Weise, dass der Vater im Jenseits am Leben erhalten wird. Der Tod wird im Sieg des Sohnes in dem Sinne bezwungen, dass der Tod des Vaters gerächt wird, indem der Sohn sein Erbe antritt und die Stellung des Vaters einnimmt. Die Todesüberwindung ist in dieser Konzeption nicht Angelegenheit eines natürlichen Mysteriums. Sie wird nicht zurückgeführt auf eine geheimnisvolle Unsterblichkeit der männlichen Zeugungskraft, sondern ist eine Angelegenheit des Wissens und des Wol-

²⁹ Vgl. zum Folgenden ASSMANN, Bild des Vaters, 125-134.

³⁰ Vgl. R. HANNIG, Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800-950 v. Chr.), Mainz 21997, 448. Auch in der griechischen Bezeichnung *Harendotes* ist das ägyptische Verb *nḏ* noch zu erkennen.

³¹ ASSMANN, Bild des Vaters, 127.

lens.³² Es ist also eine kulturelle Leistung, die der Sohn vollbringt, wenn er kraft seines Handelns den Vater in sich auferstehen lässt. Auf der allgemeinen Ebene der altägyptischen Anthropologie ist der Horus-Mythos ein Urbild für jedes Handeln eines Sohnes für seinen Vater. Immer dort, wo ein Sohn wie Horus für seinen Vater eintritt, vollzieht sich wie im Mythos die Überwindung des Todes. Dabei kann das Handeln des Sohnes für den Vater weitgehend abstrahiert werden. Es muss nicht in jedem Fall um blutige Rache gehen. Der Sohn bewährt sich immer dort als „Rächer“ seines Vaters, wo er Gerechtigkeit herstellt, wo er angemessen handelt, entsprechend der maatgemäßen Ordnung. Macht man sich bewusst, wie eng Rache und Gerechtigkeit auch im Deutschen sprachlich (und wohl auch konzeptionell) zusammenhängen, so wird begreiflich, dass das Rächen des Vaters zum Inbegriff für das maatgemäße Handeln des Sohnes in der Welt und anstelle des Vaters werden kann.

In *Sir 30,6* wird aber das Handeln des Sohnes als Erbe des Vaters in zwei Richtungen entfaltet. Zum einen handelt der Sohn ganz in Analogie zur ägyptischen Horus-Konstellation als Rächer, der den Feinden seines Vaters entgegentritt und an ihnen die Sache des Vaters vollzieht. Er stellt aber nicht nur mit diesem rächenden Handeln die rechte Ordnung wieder her, sondern auch indem er den Freunden des Vaters dankbar ist und sich entsprechend verhält. Beide Handlungen sind unterschiedliche Aspekte des einen, ordnungsgemäßen und gerechten Verhaltens des Sohnes.

Es liegt damit durchaus nahe, als Hintergrund kulturellen Wissens für V. 6 die ägyptische Vaterkonzeption in der Fassung des Horus-Mythos anzusetzen. Diese Konstellation ist noch enger als die Kamutef-Konzeption mit dem Bereich der Erziehung und der Belehrung des Sohnes verbunden. Denn es ist, wie gesagt, eine kulturelle Leistung, ein bewusstes pietätvolles Handeln des Sohnes, wenn er in die Rolle des Vaters eintritt und sich zum „Rächer“ des toten Vaters macht, also an Stelle des Vaters handelt und für den toten Vater dessen Sache in Ordnung bringt, indem er den Feinden des Vaters, die selbstverständlich auch seine Feinde sind, entgegentritt und den Freunden des Vaters, die selbstverständlich auch seine Freunde sind, ihre Güte vergilt. Das Vergelten des Bösen und das Belohnen des Guten sind zwei Seiten einer Medaille. In beiden Vollzügen wird die Weltordnung als konnektive Gerechtigkeit aufgerichtet, wird eine angemessene Ordnung der menschlichen Welt hergestellt bzw. stabilisiert. Hier wie dort geht es um das ordnungsgemäße, ägyptisch gesprochen: um das maatgemäße, Leben des Menschen.

³² Vgl. ASSMANN, Bild des Vaters, 127.

IV. Zusammenfassung

Angesichts des Entstehungskontextes des griechischen Textes des Sirachbuches liegt es nahe, einen Rückgriff auf ägyptische Konzeptionen der Anthropologie und der Theologie anzunehmen. Die beiden Aspekte der ägyptischen Konzeption der Vater-Sohn-Relation, nämlich die Kamutef-Konstellation auf der einen Seite und die Horus-Konstellation auf der anderen Seite, bilden einen passenden Hintergrund kulturellen Wissens für die Aussagen in *Sir 30,4-6*.

Zum einen stellt der Sohn entsprechend der ägyptischen Kamutef-Konzeption eine Art Wiederholung des Vaters dar. Er ist dem Vater ähnlich, in ihm lebt etwas von dem, was auch im Vater lebte, und in diesem Weiterleben wird der Tod des Vaters relativiert. Der Vater braucht sich angesichts des Todes nicht zu ängstigen oder zu sorgen, weil er weiß, dass etwas von ihm in seinem Sohn weiterlebt. Dieses Weiterleben im Sohn führt dazu, dass es ist, wie wenn er nicht gestorben wäre.

Auf der anderen Seite bezieht sich V. 6 offensichtlich auf die Horus-Konstellation, wenn gesagt wird, dass der Sohn als Rächer seines Vaters auftritt. Der Sohn tritt in einem bewussten Akt an die Stelle des Vaters, nimmt die Sache des toten Vaters auf und führt seine Angelegenheit weiter. In rächendem und positiv vergeltendem Handeln wird Gerechtigkeit aufgerichtet und die Ordnung der menschlichen Welt wiederhergestellt.

Auch der pädagogisch mahnende Kontext, in dem *Sir 30,4-6* stehen, entspricht der ägyptischen Konzeption. Die biologische Verwandtschaft wird keinesfalls als ausreichende Basis für eine ordnungsgemäße Vater-Sohn-Relation angesehen. Es gilt vielmehr den Sohn zu erziehen, ihn zu sozialisieren, zu einem gemeinschaftsfähigen und gemeinschaftstauglichen Menschenwesen zu machen. Nur dann ist es für ihn möglich, die kulturell vorgegebene Sohnesrolle in den beiden Dimensionen der Kamutef-Konstellation und der Horus-Konstellation zu erfüllen. Gelingt dies nicht, so kann sich die Unsterblichkeitshoffnung des Vaters nicht ersatzweise auf eine biologische Basis stützen. Wenn der Sohn sich nicht als dem Vater ähnlich erweist und nicht als Rächer und Vergelter des Vaters auftritt, dann hat auch der Vater keine Aussicht darauf, dass etwas von ihm im Sohn weiterlebt, was seinen eigenen Tod relativieren könnte. Deswegen ist das Gelingen der Erziehung so entscheidend. Deswegen muss der Vater alle Energie und alle Strenge aufbieten, um den Sohn zu dem zu machen, was er sein soll. Von daher erklärt sich auch die unerbittliche Strenge, die aus den pädagogisch-lehrhaften Passagen des Sirachbuches spricht. Entsprechend antiken Vorstellungen führt eine zärtlich zugewandte, milde und großzügige Erziehung des Kindes nur zu Aufsässigkeit und Verwilderung. Die Härte und Strenge des Va-

ters, der im geliebten Sohn sich wiederentdecken und weiterleben will, ist deswegen nach antiker Überzeugung das einzig angebrachte Mittel, um das Ziel zu erreichen, nämlich die Sozialisation des Sohnes, welche das Weiterleben des Vaters garantiert.

Insgesamt kann die Konzeption der Vater-Sohn-Beziehung durchaus als Transformation entsprechender ägyptischer Konzeptionen verstanden werden. Ob dabei der kulturelle Einfluss des hellenistisch-ägyptischen Milieus, in dem der Verfasser des griechischen Textes lebte, seine Wirkungen zeigt oder schon für die Abfassung des hebräischen Urtextes in Palästina ein entsprechender Einfluss anzusetzen wäre, ist allerdings eine Frage, die nicht beantwortet werden kann, solange wir nicht wissen, ob der hier betrachtete Textabschnitt überhaupt eine hebräische Entsprechung hatte. Man darf sich den palästinisch-jüdischen Kulturraum jedenfalls nicht mehr als „hellenismusfreie Zone“ vorstellen.³³ Im Rahmen der nachgewiesenen kulturellen Austauschprozesse in hellenistischer Zeit (und schon vorher) kann ägyptisch-hellenistischer Einfluss auch für den palästinischen Raum, der immerhin 100 Jahre lang Teil der ptolemäischen Provinz "Syrien und Phönikien" war,³⁴ deshalb nicht ausgeschlossen werden.

³³ Vgl. M. HENGEL, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v.Chr. (WUNT 10), Tübingen ²1973.

³⁴ Zur Geschichte Palästinas unter ptolemäischer Herrschaft (301-200 v.Chr.) vgl. P. SCHÄFER, Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung, Stuttgart 1983, 29-41.

Der Gebärwettstreit zwischen Lea und Rahel

// Der Erzählaufbau von Gen 29,31–30,24

als Testfall der erzählerischen Geschlossenheit einer zusammenhanglos wirkenden Einheit

Thomas Meurer, Münster

Als „eine Vielzahl kleiner zusammenhangloser Einheiten“ bezeichnet Gerhard von Rad die Erzählung von der Geburt der Söhne Jakobs in Gen 29,31–30,24, die „keine formgerecht aufgebaute Erzählung“ erkennen ließen.¹ Demgegenüber glaubt Benno Jacob, eine „dramatische Gliederung“ dieser langen Reihe von Geburtsnotizen einerseits durch den Verzweiflungsausbruch Rahels (Gen 30,1-4) und andererseits durch die im Zusammenhang recht fremdartig wirkende *Dudaim*-Episode (Gen 30,14-16) wahrnehmen zu können, wobei der Aufbau im übrigen „gleichmäßig“ gestaltet sei.² Mit den im folgenden ausgebreiteten Überlegungen möchte ich zeigen, daß mit Gen 29,31–30,24 trotz der fraglos entstellungsgeschichtlich begründbaren Einschaltungen und Ausweitungen, die den ersten Eindruck einer gewissen Zusammenhanglosigkeit und Uneinheitlichkeit befördern mögen, eine ebenso klar strukturierte wie kompositorisch planvoll angelegte Erzählung³ eines recht kuriosen Gebärwettstreits zwischen Lea und Rahel vorliegt, deren Deutung sich nicht unmaßgeblich gerade über die ihr zugrundeliegende Kompositionsstruktur erschließt.⁴

1. Gen 29,31–30,24 als in sich geschlossene, abgerundete und eigenständige Erzählung?

Die Entscheidung darüber, ob eine Erzählung als „in sich geschlossen“ und daher „abgerundet“ und „eigenständig“ zu qualifizieren ist, hängt ohne Zweifel mit den Erwartungen zusammen, die

- 1 Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis*, ATD 2/4, Göttingen 11. Aufl. 1981, S. 237. – Als „von jedermann als uneinheitlich empfunden“ qualifiziert Reinhard G. Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik*, Göttingen 2000, S. 271 die in folgedessen verschiedenen Quellenschriften zugeordneten, nachjahwistisch und nachpriesterschriftlich ergänzten Geburtsnotizen in Gen 29,31–30,24. E.A. Speiser, *Genesis*, The Anchor Bible, New York 1964, S. 233 spricht im Blick auf Gen 29,31–30,24 von „complex patchwork“.
- 2 Benno Jacob, *Das erste Buch der Thora. Genesis*, Berlin 1937 (Nachdruck New York o.J.), S. 593. – Etwas unentschieden demgegenüber Horst Seebass, *Genesis II/2, Vätergeschichte II* (23,1 - 36,43), Ss. 337-338, der die in der Forschung diskutierte „zerrissene, wenig glücklich erscheinende Erzählweise dieses Textes“ konstatiert, zugleich aber zugesteht, daß dieser „nicht ganz ohne Fassung ist“ (S. 337). Fraglich erscheint mir, ob das dramatische Element der Erzählung, mithin ihre Spannung für den antiken Hörer allein „in der Namensbegründung der vorgegebenen Namenreihung“ (S. 338) gefunden werden kann. Hießes das – wenn ich Seebass recht verstehe – nicht, dem antiken Leser ein Interesse an der in Gen 29,31–30,24 entworfenen existentiellen Problematik ab- und ihm ein rein theologisches Interesse zuzusprechen?
- 3 Gegen E.A. Speiser, *Genesis*, a.a.O., S. 233 u.a., die dem Redaktor vorwerfen, nicht genügend auf die Konsistenz seiner Kompilationsleistung geachtet zu haben („did the work refrained from arbitrary leveling and harmonizing“).
- 4 Gen 29,31–30,24 steht als Einzelerzählung in der Forschung eher am Rande des Interesses und wird zumeist in größeren Zusammenhängen mit angesprochen (vgl. St.K. Sherwood: *Had God not been on my Side? An Examination of the Narrative Technique of the Story of Jacob and Laban*, Gen 29,1 – 32,2, *European University Studies* 23, Frankfurt u.a. 1990). In der – wenn ich recht sehe – bislang einzigen wissenschaftlichen Monographie von F.S. Stradling, *The Birth and Naming of the Children of Jacob in Gen 29,31–30,24 and 35,16–20*, Diss., Manchester 1973 wird dabei das Problem des Erzählaufbaus ebenfalls nicht ausreichend problematisiert.

ein Leser als Bedingungen innerhalb eines erzählenden Textes erfüllt wissen will, um diesem besagte Qualitäten zuschreiben zu können. Daß sich mit dem Wandel der Lebenswelten auch Lesewelten verändern und insofern unsere Bedingungen für die „Geschlossenheit“ eines erzählenden Textes andere sein dürften als in alttestamentlicher Zeit, ist evident. Dennoch dürfte als Minimalforderung anzusehen sein, daß „ein Epos und allgemein ein Erzählwerk [...] die epische Grundkraft des Fortschreitens von Begebenheiten besitzen [muß], um seine Hauptgruppe nicht zu verfehlen.“⁵ Dabei wäre des Weiteren noch zwischen „Story“ und „Plot“ zu unterscheiden. Während mit dem Begriff „Story“ die „einfache Abfolge der Begebenheiten“ als das Grundelement allen Erzählens („Und dann...“) zu charakterisieren wäre, hebt der Begriff „Plot“ gerade auf die „unter ein Ordnungsprinzip gestellte Geschehensfolge“ („Aufgrunddessen begab es sich, daß...“) ab.⁶ Ein erzählender Text weist sich mithin dadurch als „Plot“ aus, daß ihm „ein Beziehungssystem von spezifischer Sinnträchtigkeit“ eignet, die sich in einer besonderen Abfolge, in einer Rhythmisierung des Erzählstoffes, in einer zeitlichen und räumlichen Situierung des Erzählgeschehens und in einem Bedeutungszusammenhang auszeitigt, der in mehr bestehen kann als einem bloßen Kausalnexus. Die Entscheidung darüber, ob ein erzählender Text (eine „Story“) als „in sich geschlossene Erzählung“ (als „Plot“) bezeichnet werden kann, steht und fällt also damit, ob in ihr einerseits ein Fortschreiten der Erzählbegebenheiten zu konstatieren ist und ob andererseits ein spezifisches sinnträchtiges Beziehungssystem in diesem Erzählprogress erkennbar wird. Die Polarität zwischen „Story“ und „Plot“ und die sich damit verbindende Entscheidungs- und Abgrenzung, wann eine Erzählung als „in sich geschlossen“ bezeichnet werden kann und wann nicht, bildet genau den Beurteilungsdissens ab, der in den Voten Gerhard von Rads und Benno Jacobs zum Ausdruck kommt. Während von Rad in Gen 29,31–30,24 eine „Story“ sehen würde, eine Abfolge von Erzählenden, die ihren Zusammenhang allenfalls in einer Erzählchronologie finden, würde Jacob Gen 29,31–30,24 wohl als „Plot“ umschreiben, dessen Erzählenden zu einem dramatischen Beziehungsgefüge arrangiert sind, dem ein spezifischer Sinngehalt zugrunde liegt. Da manche alttestamentlichen Texte in Gefahr geraten, als eine Anhäufung zusammenhangloser Textelemente wahrgenommen zu werden und es in den erzählenden Büchern des Alten Testaments vielfach schwerfällt, zu entscheiden, ob es sich überhaupt um eine eigenständige geschlossene Erzählung – und wenn ja: ob es sich um *eine* Erzählung oder um mehrere Erzählungen⁷ zu einer (oder mehreren) Erzählfigur(en) – handelt, soll Gen 29,31–30,24 als Testfall für den Nachweis eines auf den ersten Blick nicht wahrnehmbaren Beziehungsgefüges dienen, an dem zu zeigen wäre, daß ein zusammenhanglos wirkender Erzähltext (eine „Story“) durchaus ein abgeschlossenes Erzählsystem (ein „Plot“) sein kann. Dieser Aufweis wird zwangsläufig Einfluß auf die Urteilsbildung hinsichtlich Stellenwert und Interpretation der Erzählung vom Gebärwettstreit zwischen Lea und Rahel haben. Im folgenden möchte ich daher versuchen, das Beziehungsgefüge, die Erzählstruktur von Gen 29,31–30,24 herauszuarbeiten, wobei ich mich von dem Gedanken des amerikanischen Literaturwissenschaftlers David Lodge leiten lasse, daß „die Struktur einer

5 So die inzwischen „klassisch“ gewordene Stimme von Eberhard Lämmert, *Bauformen des Erzählens*, Stuttgart, 8. Aufl. 1991, S. 21.

6 Ebd. S. 25. – Der Unterschied läßt sich am ehesten an folgendem, bei Lämmert als Beispiel aus der englischsprachigen Literatur angeführten Beispiel zeigen: „Der König starb, dann starb die Königin“ wäre als „Story“ zu bezeichnen. Demgegenüber wäre „Der König starb, dann starb die Königin vor lauter Trauer über den Tod des Königs“ als „Plot“ zu qualifizieren. Unter dieser Maßgabe läßt sich sagen: Jeder „Plot“ ist zwangsläufig eine „Story“, aber nicht jede „Story“ ist immer schon ein „Plot“.

7 So scheint es mir beispielsweise in den Richter- oder Simsonerzählungen (v.a. im Blick auf Gideon, Jiftach und Simson) angezeigt, nicht von „Gideon-, Jiftach- oder Simsonerzählung“ zu sprechen, sondern stattdessen im Plural von „Gideon-, Jiftach- oder Simsonerzählungen“ zu reden. Dies legt sich, wie Volkmar Fritz, *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr.*, *Biblische Enzyklopädie* 2, 1996, Ss. 196-202 gezeigt hat, auch von der literarischen Vorliebe der Epoche zur Kurzgeschichte und zur Geschichtserzählung her nahe.

Erzählung [...] wie das Trägergerüst [ist], welches ein modernes Hochhaus stützt: Man kann es nicht sehen, aber es bestimmt Form und Charakter des Gebäudes.“⁸

Daß Gen 29,31–30,24 eine in sich geschlossene, abgerundete und insofern eigenständige Erzählung ist, läßt sich schon anhand inhaltlicher Kriterien behaupten, welche die Erzählung vom Gebäuwettstreit zwischen Lea und Rahel aus dem Kontext der sie umgebenden Texte herausheben. So endet mit Gen 29,30 die sich von Gen 29,1 an entfaltende Erzählung vom Aufenthalt Jakobs bei Laban, seinem Dienst um Rahel, der vertauschten Braut sowie seinem neuerlichen Dienst um Rahel. Mit der Notiz **ויעבד עמו עוד שבע שנים אחרות** (Gen 29,30b) blendet der Erzähler aus diesem Erzählgeschehen aus und führt damit nicht nur den in Gen 29,1 eröffneten Erzählbogen zu Ende, sondern schafft zugleich eine Distanz zu den nachfolgenden Erzählereignissen, die den Neueinsatz des Erzählers in Gen 29,31 allererst möglich macht. Dieser Neueinsatz ist vor allem dadurch gekennzeichnet, daß JHWH als neuer Aktant in das Erzählgeschehen eingeführt wird (**וירא ייחה**) und auf dieses in entscheidender Weise Einfluß nimmt (**ויפתח את רחמה**). – Was für den Erzählanfang in Gen 29,31 konstatiert werden kann, gilt in ebensolcher Weise für den Neueinsatz des Erzählers in Gen 30,25, nur daß dort die Gestalt Jakobs zur impulsgebenden Größe für den weiteren Erzählverlauf wird, indem Jakob Laban um Entlassung aus seinen Diensten bittet. Darüber hinaus siedelt der Erzähler dieses Gespräch zwischen Jakob und Laban zu einem Zeitpunkt an, der das in Gen 30,22–24 entfaltete Geschehen (Geburt Josefs) mit **ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף** (Gen 30,25a) als ein Ereignis umschreibt, das für den weiteren Erzählverlauf zwar als impulsgebend, aber doch zurückliegend (**כאשר**) umschrieben werden kann. Der erzählerische Neueinsatz in Gen 30,25 referiert auf das unmittelbar vorausgegangene Geschehen wie auf ein vergangenes Ereignis und schafft so den Abstand, der es erlaubt, den Erzählkomplex Gen 29,31–30,24 als abgeschlossene Erzählhandlung vom Folgetext abzuheben.

Doch es ist nicht nur das Verhältnis der umgebenden Texte zu der von ihnen umgebenen Erzählung Gen 29,31–30,24, welches nahelegt, diese als in sich geschlossen, abgerundet und insofern eigenständig einzustufen. Auch der umgebene Text selber bietet inhaltliche wie literarisch-stilistische Gründe für diese Einstufung. Zusammengehalten wird das Erzählgefüge Gen 29,31–30,24 in erster Linie durch die zu Beginn und Ende zu markierende Notiz von der Zuwendung JHWHs (**ויפתח את רחמה**), der den Mutterschoß Leas (Gen 29,31) und den Mutterschoß Rahels (Gen 30,22) öffnet. Zwischen diesen beiden Textmarken entspannt sich die Erzählung der Geburten aller Kinder Jakobs mit Ausnahme Benjamins, dessen Geburt in Gen 35,16–20 erzählt wird, in jenem Abschnitt der Jakob-Erzählungen also, der aufgrund der schwierigen Geburtsumstände zugleich die Sterbeerzählung Rahels darstellt.⁹ Wird der gesamte Erzählkomplex Gen 29,31–30,24 ohnehin von der verbindenden Thematik zusammengehalten, welche der beiden Frauen Jakobs diesem zuerst und in möglichst hoher Zahl Kinder zu gebären vermag, so kommt als literarisches Verbindungsmoment hinzu, daß das Verhältnis von Erzählzeit und erzählter Zeit¹⁰ gegenüber dem Kontext so unverhältnismäßig ist, daß sich schon allein aufgrund dessen Gen 29,31–30,24 aus den Umgebungstexten herausheben läßt. Immerhin sind es 12 Geburten, die in diesen wenigen Versen zwischen der Hochzeit Jakobs mit Lea und Rahel (Gen 29,1–30) und dem Fortgang Jakobs und seines ganzen Hauses von Laban (Gen 30,25–31,55) erzählt werden – eine erzählte Zeit, die also auf mehrere Jahre zu veranschlagen sein dürfte. Die dafür aufgewendete Erzählzeit wirkt demgegenüber beinahe gehetzt, zumindest aber scheint der Erzähler seine Fiktion äußerst gerafft und reduziert auf das Wesentliche (Geburt und jeweilige Reaktion der Mutter so-

8 David Lodge, Die Kunst des Erzählens (Originalausgabe: „The Art of Fiction“ 1992), München 1998, S. 304.

9 Zum Zusammenhang beider Erzählstücke vgl. auch F.S. Stradling, a.a.O.

10 Vgl. auch dazu Eberhard Lämmert, a.a.O., Ss. 32–43.

wie damit zusammenhängende Vergabe eines Namens) darbieten zu wollen.¹¹ Dabei sind die einzelnen Daten dieser Erzählfiktion vom Erzähler nicht bloß chronologisch hintereinandergeschaltet, sie lassen vielmehr jenes sinnträchtige Beziehungsgefüge erkennen, das für einen „Plot“ kennzeichnend ist. Daß Jahwe Leas Zweitrangigkeit in der Zuneigung Jakobs sieht, bringt ihn dazu, ihren Schoß zu öffnen und ihr Kinder zu schenken (vgl. Gen 29,31), während dieser Sachverhalt Rahel zur Eifersucht und damit zum Handeln bringt (vgl. Gen 30,1). Die sodann von der Magd Rahels zur Welt gebrachten Kinder Dan und Naftali treiben Lea dazu an, ihrerseits dem Jakob ihre Magd Silpa zuzuführen (vgl. Gen 30,9). Und nach der *Dudaim*-Episode (Gen 30,14-16) ist es erneut Gott, der Lea erhört und ihr weitere Kinder schenkt (vgl. Gen 30,17) und der in gleicher Weise dann auch Rahel erhört (beide Male konstruiert mit der Formulierung וישמע אלהים [Gen 30,17 | Gen 30,22]), ihren Schoß öffnet und ihr einen Sohn, den Josef, schenkt (vgl. Gen 30,22-23). Das Arrangement der Erzählereignisse folgt damit nicht nur einem klar erkennbaren Kausalzusammenhang, es zeigt zugleich ein dahinterliegendes Beziehungsgefüge, in dem einerseits die Interessen der beiden Protagonistinnen (vgl. nur die Aussage ענה יארהבי איש [Gen 29,32b] der Lea unmittelbar nach der Geburt des ersten Sohnes) als handlungsbestimmende Faktoren erkennbar werden und das andererseits dadurch gekennzeichnet ist, daß Jahwe und Jakob als mehr oder weniger direkt in das Erzählgeschehen eingreifende Protagonisten zu Orientierungspunkten werden, auf welche die Ereignisse hinlaufen bzw. von denen sie ausgehen.¹²

2. Segmente und Segmentkomplexe innerhalb von Gen 29,31-30,24

Als einen weiteren wichtigen Aspekt einer in sich geschlossenen Erzählung hat Eberhard Lämmert das „Phänomen der Phasenbildung“¹³ angesprochen. Mit „Phasenbildung“ meint er die Skandierung des Erzählgeschehens durch markante Schwellen im Erzählfluß, die Gliederung durch Unterbrechungen und Neuansätze. Die so verstandene Segmentierung des Textes zielt insofern nicht auf dessen Zerstückelung sondern ist Bestandteil jenes sinnträchtigen Beziehungsgefüges, das aus einer „Story“ einen „Plot“ werden läßt. Dies insofern, als die Segmentierung „entscheidend zur klaren oder diffusen Kontur der Bauform“ beiträgt.¹⁴ Da der Erzähler mit den von ihm gesetzten Segmenten seine Akzente im Blick auf das Beziehungsgefüge des Textes setzt, wird es im folgenden darum gehen, Segmentgrenzen innerhalb von Gen 29,31-30,24 aufzuspüren.

Die Segmentierung von Gen 29,31-30,24 erscheint auf den ersten Blick insofern relativ problemlos, als die stereotype Reihung der Schwangerschafts- und Geburtsnotizen mit den unmittelbar daran anschließenden Namensgebungen und den jeweils damit einhergehenden Namensdeutungen eine klare Gliederung der Erzählenden ermöglicht.¹⁵ Aber gerade vor dem Hintergrund der

11 Die einzige Ausnahme bildet die *Dudaim*-Episode in Gen 30,14-16, deren Funktion noch näher zu beleuchten sein wird.

12 Hierzu bemerkt Horst Seebass, Genesis II/2, a.a.O., S. 338: „Die Endfassung will also ganz und gar vom Wirken Gottes her [...] gelesen werden, welches die irdischen Verhältnisse umkehrt: War Rahel Jakobs Geliebte und Lea die Verschmähte, so fand Lea von Anfang an Jahwes Gunst, während Rahel einen Kampf zu bestehen, also lange zu warten hatte.“ – Doch ist diese Lesart nicht zu sehr von der Erwartung gesteuert, daß Gott das Schwache erwählen, das Erniedrigte erhöhen möge? Legt sich nicht mit ebensolchem Recht eine Interpretation nahe, in der die Rivalität zweier Frauen (von denen Lea alles andere als nur die Opferrolle ausfüllt!) als existentielle Auseinandersetzung entworfen wird, bei der Jahwe und Jakob eher im Hintergrund agieren und nachgerade „mechanisch“ funktionieren?

13 Eberhard Lämmert, a.a.O., S.33

14 Ebd., S.33.

15 Trotz dieser erkennbaren Oberflächenstruktur der Erzählung halte ich die Überlegung, daß – wie Gerhard v. Rad, Das erste Buch Mose, a.a.O., S. 237 meint – „für die alten Leser [...] der Hauptreiz dieses Abschnittes in der immer neuen Spannung bestand, wie der nächste (natürlich längst bekannte Name) von

diese Untersuchung steuernden Annahme, daß in Gen 29,31–30,24 mehr vorliegt als eine „Story“, daß sich darin vielmehr ein Trägergerüst darbietet, das durch ein sinnträchtiges Beziehungsgefüge charakterisiert wird, läßt es erforderlich werden, die einzelnen Erzähl- und Textgrenzen auf ihren Stellenwert im Gesamt der Erzählkomposition hin zu überprüfen:

(a) Recht schnell dürfte Einverständnis darüber zu erzielen sein, daß mit Gen 30,1 ein neuer Erzählbogen einsetzt, der die in Gen 29,31–35 erzählten vier Geburten Leas inhaltlich voraussetzt. Mit dem Hinweis darauf, daß Rahel sich der Tatsache bewußt wird, daß sie dem Jakob – anders als Lea – bislang keine Kinder geboren hat (וּתְרָא רַחֵל כִּי לֹא יָלְדָה לְיַעֲקֹב) wird nicht nur der Grund für Rahels Eifersucht (וּתְקַנָּא) benannt sondern zugleich der Handlungsschwerpunkt von Lea zu Rahel hin verlagert. Auf diese Weise wird ein neues, nun auf das Schicksal und Ergehen Rahels abzielendes Leserinteresse evoziert, welches das in Gen 29,31–35 Erzählte als abgeschlossenen anzusehen vermag. Ist auf diese Weise ein erstes Segment (Gen 29,31–35) abgesteckt, so läßt sich dieses weiter dahingehend gliedern, daß in Gen 29,32–33 die Geburt Rubens und Simeons, in Gen 29,34–35 demgegenüber die Geburt Levis und Judas entworfen wird. Die solchermaßen vorgenommene paarweise Gruppierung wird im Text dadurch nahegelegt, daß Lea bei der Deutung der Namen Ruben und Simeon auf das Sehen (כִּי רָאָה [Gen 29,32]) bzw. Hören (כִּי שָׁמַע [Gen 29,33]) Jahwes abhebt, insofern also seine Zuwendung thematisiert, während bei der Deutung der Namen Levi und Juda der paarweise Zusammenhang im Text darüber erzielt wird, daß in beiden Fällen die Namengebung mit der Formulierung עַל כֵּן (Gen 29,34b | Gen 29,35b) eingeleitet wird.¹⁶ Zu den hier aufgrund der wenig auffälligen syntaktisch-stilistischen Signale zu markierenden beiden sekundären Segmenten (Gen 29,32–33 | 34–35) gesellt sich Gen 29,31 als eine Art Themenangabe (Fruchtbarkeit Leas – Unfruchtbarkeit Rahels) und insofern als drittes sekundäres Segment innerhalb von Gen 29,31–35 hinzu.

(b) Ein vergleichbarer Einschnitt wie zwischen Gen 29,35 und Gen 30,1 läßt sich auch zwischen Gen 30,16 und Gen 30,17 markieren. Dieser Textteil rückt von Gen 29,31–35 herkommend vor allem insofern in den Blick, als die in Gen 29,35 unterbrochene Geburtsfolge Leas (וּתְעֻמַּד מְלֻדָּתָהּ) in Gen 30,17 erneut aufgenommen wird. Auch hier wird die Folge der Geburten Leas (Issachar, Sebulon und Dina) – wie auch in Gen 29,31 – eingeleitet durch eine Notiz von der Zuwendung Gottes zu Lea (וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים [Gen 30,17a]), nur daß hier Elohim und nicht (wie in Gen 29,31) Jahwe als Subjekt fungiert. Auffällig aber ist, daß die in den beiden ersten Namendeutungen (Ruben und Simeon) vorkommenden Hinweise auf das Sehen (Gen 29,32) bzw. Hören (Gen 29,33) Jahwes genau auf die beiden Anfänge der Geburtsfolgen Leas rekurrieren: In Gen 29,31 sieht Jahwe die Zurücksetzung Leas und schenkt ihr vier Kinder, in Gen 29,17 hört Gott auf Lea und schenkt ihr drei weitere Kinder. Unter kompositionskritischem Gesichtspunkt kann also festgehalten werden, daß von der Deutung der Namen der ersten beiden Söhne Leas Verbindungslinien in die gesamte, im vorliegenden Text auseinandertretende Geburtsabfolge gezogen werden können. Wie Gen 29,31–35 läßt auch das mit וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים eröffnete, sich vom vorangehend Erzählten dadurch abhebende Segment Gen 30,17–24 eine weitergehende Gliederung zu, die allein schon durch den Wechsel der gebärenden Protagonistin (Rahel) als auch durch die neuerliche Notiz vom Eingreifen Gottes (וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת רַחֵל [Gen 30,22]) angezeigt ist. Das solchermaßen in die beiden Sekundärsegmente Gen 30,17–21 und Gen 30,22–24 zerfallende Primärsegment Gen 30,17–24 wird durch zwei literarisch-stilistische Merkmale zusammengehalten: Zum einen werden sowohl

dem Erzähler etymologisch und doch spielerisch gedeutet werden würde“, von Seiten der Lesererwartung für reichlich kurz gegriffen.

16 B. Jacob, Das erste Buch der Thora, a.a.O., S.594 sieht in den Namen der ersten vier Söhne die Begriffs-paare Sehen–Hören, Zuneigung–Dank repräsentiert. Das spricht natürlich auf einer sehr abstrahierenden Ebene wiederum für den Zusammenhalt von Gen 29,31–35.

die auf Lea (Gen 30,17-21) als auch die auf Rahel (Gen 30,22-24) projizierten Vorgänge mit Elohim als handelnder Größe in Verbindung gebracht¹⁷, zum anderen wird sowohl die Zuwendung Elohims zu Lea als auch die zu Rahel mit וישמע umschrieben, wenn auch im Zusammenhang damit zu konstatieren ist, daß durch die im Blick auf Rahel verwendete Formulierung יזכר אלהים (Gen 30,22) zugleich eine Distanz zwischen der Weiterführung der Geburtsfolge Leas (Gen 30,17-21) und der Geburt von Rahels erstem Sohn Josef (Gen 30,22-24) erreicht wird.

(c) Wenn auf primärer (makrostruktureller) Ebene Gen 29,31-35 das Eröffnungs- und Gen 30,17-24 das Schlußsegment von Gen 29,31–30,24 bildet, dann bleibt zu fragen, welcher maßgebliche Einschnitt im verbleibenden Textteil Gen 30,1-16 zu konstatieren ist. Zunächst wird dabei die Entscheidung für eine Segmentgrenze innerhalb von Gen 30,1-16 insofern nach inhaltlichen Gesichtspunkten fallen können, als die innerhalb dieses Segmentkomplexes begegnenden Geburtsvorgänge auf die beiden Mägde von Rahel und Lea, Bilha und Silpa nämlich, aufgeteilt werden können. So werden in Gen 30,1-8 der Rahel Kinder aus der Verbindung ihrer Magd Bilha mit Jakob geschenkt, während Lea in Gen 30,9-16 insofern nachzieht, als ihr nun auch aus der Verbindung ihrer Magd Silpa mit Jakob Kinder zuwachsen.¹⁸ Gehen aus der ersten Verbindung (Bilha – Jakob) Dan und Naftali hervor, so aus der zweiten (Silpa – Jakob) Gad und Asher. Der auf diese Weise zwischen Gen 30,8 und Gen 30,9 eingetragene Texteseinschnitt wird zudem signalisiert durch die in Gen 30,9 anzutreffende Formulierung וְהָיָא לֵאָה כִּי, die sich auffälligerweise analog zur Segmenteröffnung in Gen 30,1 (hier allerdings in Bezug auf Rahel) gestaltet. Neben dieser Parallelität der Segmenteröffnungen wird die Vermutung eines erzählerischen Neueinsatzes in Gen 30,9 noch dadurch bestärkt, daß zum einen mit der Formulierung מְלֹדֶת כִּי das vorgängig Erzählte als abgeschlossen und insofern mit einer entsprechenden Distanz betrachtet, und daß zum anderen mit der Notiz שָׁפְחָתָהּ אֵת זַלְפוֹהָ וְתִקַּח אֵת זַלְפוֹהָ ein neuer Erzählfaden aufgenommen wird.

(d) Die sich unter der gemeinsamen Thematik, daß die Mägde Rahels und Leas an ihrer Stelle die Kinder Jakobs austragen und zur Welt bringen, verbindenden Primärsegmente Gen 30,1-8 und Gen 30,9-16 lassen weitere Segmentierungen sekundärer Art zu. – So dürfte im Blick auf Gen 30,1-8 ein Einschnitt hinter Gen 30,4 anzusetzen sein. Dies vor allem deshalb, weil Gen 30,1-4 ein Gespräch Rahels mit Jakob entwirft, in welchem Rahel die existentielle Not ihrer Unfruchtbarkeit ihrem Mann klagt, der den drängend an ihn gerichteten Wunsch, doch Abhilfe zu verschaffen¹⁹, auf Gott verweist, woraufhin sie ihm ihre Magd Bilha zum Austragen ihrer Kinder zuweist.²⁰ Mit Gen 30,5 richtet sich die Aufmerksamkeit sodann wieder auf die Beziehung zwischen Lea und Rahel, die sich nachgerade zu einem Gebärwettbewerb zu entwickeln scheint. Die Empfängnis Bilhas und die Geburt eines Sohnes für Jakob durch sie in einer Art „Leihmutter“-

17 Jahve begegnet als Name erst wieder in der Deutung des Namens Josef, die Rahel in Gen 30,24 in den Mund gelegt wird.

18 Das Fehlen des וְהָיָא bei den beiden Geburten der Silpa (Gen 30,10 | 12) erklärt B. Jacob, Das erste Buch der Thora, a.a.O., S. 593 damit, daß Silpa nach ihrer Herrin Lea, insofern in deren Fortsetzung gebiert, während Bilha ja noch vor Rahel geboren hat.

19 Damit spricht der Text in literarischer Form genau das aus, was ungewollt kinderlose Paare auch heute als Phase ihrer Trauerarbeit um den unerfüllten Kinderwunsch durchleben: „Man ist zu zweit völlig allein, allenfalls negativ oder in einer eher verworrenen Weise aufeinander bezogen in einer quälenden Abfolge von Verstehens- und Trostbemühungen: Enttäuschung, Schuldvorwurf und Rechtfertigung. Man redet viel, hört nicht richtig zu, ist mit sich selbst beschäftigt oder einfach stumm. Man lehnt sich erfolglos auf und spürt gleichzeitig eine tiefe Ohnmacht.“ (Franz-Josef Bäumer, Ungewollt kinderlos – Trauer um einen unerfüllten Wunsch, Neue Gespräche 1 (1991) Ss. 10-14 (hier: S. 11).

20 Der durchaus naheliegenden Überlegung, ob die Segmentgrenze nicht ebensogut nach Gen 30,3 gezogen werden könnte, ist insofern nicht zuzustimmen, als die Notiz von der Übergabe der Bilha an Jakob und vom Geschlechtsverkehr Jakobs mit Bilha von der Rede Rahels in Gen 30,3 nicht sinnvoll abgetrennt werden kann. Sie ist vielmehr unmittelbare Erfüllung (vgl. nur die Rolle von בֹּיָא als Leitwort in Gen 30,3 und Gen 30,4!) des von Rahel geäußerten Imperativs.

Funktion für Rahel²¹ – das bildet eine neue, in ihrer Gestaltung an Gen 29,32-33 und Gen 29,34-35 orientierte Erzähleinheit. Wie dort die Geburt Rubens und Simeons bzw. Levis und Judas erzählt werden, so hier die Geburt Dans (Gen 30,5-6) und Naftalis (Gen 30,7-8). Der Zusammenhang dieser beiden Geburtsnotizen und insofern die Möglichkeit, diese als Segment gegen Gen 30,1-4 abzuheben, wird zudem angezeigt durch die Art, in der die beiden Geburtsnotizen eröffnet werden. Die Geburtsnotiz Dans beginnt mit **ותורר בלדה ותלד** (Gen 30,5a). Die Geburtsnotiz Naftalis wird demgegenüber – orientiert an Gen 30,5a – mit **ותורר עוד** (Gen 30,7a) eröffnet, wobei der Name Bilha zunächst ausgelassen, im nachfolgenden **ותלד בלדה** dann aber bewußt hervorgehoben wird. Neben dem durch den Wechsel des expliziten Subjekts erwirkten Eindruck eines Chiasmus, der die Module Gen 30,5-6 und Gen 30,7-8 miteinander verknüpft, wird darüber hinaus auch die Figur Bilhas noch einmal besonders herausgestellt. Dies geschieht nicht zuletzt auch dadurch, daß Bilha mit dem Hinweis **שפחת רחל** (Gen 30,7b) ausdrücklich als in der Funktion Rahels handelnd qualifiziert wird. Mit der Geburt eines zweiten Sohnes (Rahels) für Jakob tritt Bilha wieder in den Hintergrund und wird im unmittelbar anschließenden Erzählverlauf von ihrem Pendant Silpa, der Magd Leas, in ihrer Rolle als „Leihmutter“ abgelöst werden. Auffällig ist, daß die an dieser Schnittstelle und damit sowohl (wie noch erkennbar werden wird) in der Mitte der Gesamtkomposition als auch genau auf der Hälfte der Anzahl der in dieser Erzählung zur Welt kommenden Kinder mitgeteilte Namensdeutung Rahels im Blick auf Naftali von den **נפולים** **אלהים** spricht²², die sie mit ihrer Schwester Lea zu kämpfen (**נפחלתי**) gehabt und in denen sie obliegt (**גם יכלתי**) habe.²³ Das zeigt einmal mehr, daß die Funktion der Erzählung vom „Gebärwettbewerb“ zwischen Lea und Rahel (Gen 24,31–30,24) nicht nur darin liegt, die Geburtsreihe der Jakobssöhne zu präsentieren; ihre Aufgabe besteht auch darin, die Beziehung zwischen Lea und Rahel sowie den Einfluß Jakobs und Gottes auf diese Beziehung zu charakterisieren.

(e) Läßt Gen 30,1-8 eine weitergehende Segmentierung in ein Gespräch Rahels mit Jakob (Gen 30,1-4) sowie in die Geburtsnotizen Dans und Naftalis (Gen 30,5-8) zu, so läßt sich eine durchaus vergleichbare Zweigeteiltheit auch in Gen 30,9-16 erkennen. Wie Rahel zuvor ihre Magd Bilha buchstäblich ins Spiel bringt, so in Gen 30,9-13 Lea ihre Magd Silpa. Und wie zuvor Bilha dem Jakob an Rahels Statt zwei Söhne gebiert, so Silpa an Leas Statt nun Gad und Ascher.²⁴ Während in Bezug auf Bilha in Gen 30,4-5 noch ausdrücklich erwähnt wird, daß Jakob mit Bilha intim wird und sie dabei empfängt, fehlt der vergleichbaren Schilderung im Fall Silpas diese Freude am Detail. Vielmehr scheint mit dem Hinweis in Gen 30,9, daß Lea die Silpa dem Jakob zur Frau gibt (**לאשר**), alles entscheidende gesagt; bereits im nächsten Vers kommt ihr Sohn Gad zur Welt. Diese Reduktion im Erzählstil scheint m.E. bis in die Form hinein auszudrücken, worum es seit der ersten Zeile geht: um die Rivalität und den gezielten Schlagabtausch zweier Erzmütter sowie um die existentielle Krise, die sich hinter diesem wie hinter jedem Kampf um Anerkennung ver-

21 Die Parallelität des Motivs und das Unterscheidende auf der Ebene der jeweiligen literarischen Gestaltung in Bezug auf das Handeln Saras in Gen 16,2 hat B. Jacob, *Das erste Buch der Thora*, a.a.O., S. 595 hervorgehoben.

22 Die hier verwendete Formulierung ist in ihrer Bedeutung umstritten. Die möglichen Varianten (Gebetskämpfe, Glaubensanfechtungen, übermenschliche Kämpfe, Kämpfe deren Ausgang als Gottesurteil auszuwerten ist, etc.) hat B. Jacob, *Das erste Buch der Thora*, a.a.O., S. 596 zusammengestellt. Für die richtige Übersetzung hält er: „Kämpfe um Gott, wegen Elohim“.

23 D. W. Thomas, *A Consideration of Some Unusual Ways of Expressing the Superlative in Hebrew*, VT 3 (1953) Ss. 209-224 (S. 210) sieht in diesem Begriff allerdings eher die Schwere der Auseinandersetzung und nicht eine wie auch immer geartete theologische Dimension repräsentiert. Anders dagegen Seebass, *Genesis II/2*, a.a.O., S. 340.

24 Auch hier konstatiert B. Jacob, *Das erste Buch der Thora*, a.a.O., S.596 eine Begriffsverwandtschaft der beiden Namen: Glück und Heil.

birgt.²⁵ – Ist mit Gen 30,9-13 der eine Teil von Gen 30,9-16 abgesteckt, so mit Gen 30,14-16 der andere. Hier nun trifft der Leser auf die auf den ersten Blick im Erzählverlauf sperrig wirkende *Dudaim*-Episode, die jedoch auf den zweiten Blick und unter kompositionskritischen Gesichtspunkten sich durchaus schlüssig in den Plot einpaßt.²⁶ Wie in Gen 30,1-3 ein Gespräch Rahels mit Jakob, so wird in Gen 30,14-16 ein Gespräch Rahels mit Lea entworfen. Beide Gespräche stellen nicht nur die Abschilderung der Geburten der Mägde der Erzmütter wie ein Erzählrahmen ein, sie wollen auch inhaltlich aufeinander bezogen sein. Die wohl verletzendste Erwiderung im Gespräch zwischen Rahel und Jakob dürfte die Äußerung Jakobs: התחת אלהים אנכי אשר מנע ממך (Gen 30,2) sein.²⁷ Die nun in Gen 30,14-16 mit Lea im Gespräch stehende Rahel scheint von dieser Verletzung gesteuert zu sein, denn erstens sucht sie ihre Hilfe nicht mehr in einer göttlichen Instanz, sondern stattdessen in einer im orientalischen Kulturraum als Aphrodisiakum bekannten, mit der Hoffnung auf eine Fertilitätssteigerung verwendeten Pflanze, den דודים (Gen 30,14)²⁸, zweitens „verkauft“ sie im Grunde den Geschlechtsverkehr mit Jakob in der folgenden Nacht für die von Ruben, ihrem Erstgeborenen, für seine Mutter Lea gesammelten *Dudaim*.²⁹ In der erzählerischen Fiktion riskiert also Rahel lieber ein weiteres Kind Leas, als daß sie auf die *Dudaim* verzichten mag³⁰ – ein erzählerischer Sachverhalt, der auch Jakob bewußt werden muß, hat doch Lea nichts anderes zu tun, als ihm, als er am Abend vom Feld kommt, entgegenzugehen und ihm mitzuteilen, daß sie ihn für diese Nacht um einige *Dudaim* erworben habe (שכר שכרתיך [Gen 30,16]).³¹ Es bedarf keiner großen Phantasie, um darin einen Lea zugeschriebenen gezielten Schachzug zu vermuten, der Rahel im Vergleich zu ihr bei Jakob in ein schlechtes Licht gerückt wissen will. Im weiteren Erzählverlauf legt sich Jakob eigentümlich widerspruchslos zu Lea und kommt insofern dem Handel, in welchem er unfreiwillig zum Tauschobjekt geworden ist, ohne den geringsten Widerstand nach. Dies verwundert umso mehr, als der Jakob der ersten Gesprächsszene (Gen 30,1-3) weitaus widerständiger gezeichnet ist und sich seiner Haut zu wehren weiß.³² Will der Erzähler die Andersartigkeit der Beziehungen zwischen Jakob und Rahel auf der einen und Jakob und Lea auf der anderen Seite charakterisieren? Oder hat ihn die Initiative der Rahel (Gen 30,3-4) in derart auffälliger Weise mundtot gemacht? Wie auch immer, in Gen 30,14-16

- 25 Dazu lohnt ein Blick in das instruktive Buch von Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M. 1994.
- 26 Eine inhaltliche Erklärung für die *Dudaim*-Episode bietet B. Jacob, *Das erste Buch der Thora*, a.a.O., S. 600.
- 27 B. Jacob, *Das erste Buch der Thora*, a.a.O., S. 600 ist aufgefallen, daß nach diesem Satz Jakobs der Gottesname Jahwe nicht mehr verwendet wird, stattdessen nur von Elohim die Rede ist. Erst als Elohim Rahel den Josef schenkt, kann sie – wie zuvor schon ihre Schwester – den Namen Jahwe wieder nennen.
- 28 Gemeint ist hier die *Mandragora vernalis*. Einige knappe Hinweise finden sich bei M. Zohary, *Pflanzen der Bibel*, Stuttgart, 3. Aufl. 1995, Ss. 188-189, bei B. Jacob, *Das erste Buch der Thora*, a.a.O., Ss. 597f. (mit Spr 7,17f gegen die Vorstellung, daß die *Dudaim* als Aphrodisiakum verwendet wurden: „Die *dudaim* sind also nicht in höherem Grade Stimulantien als sonst duftende Blumen, und die ganze Gelehrsamkeit von Alraunen, Liebesäpfeln und ihrem Liebeszauber ist überflüssig.“) und bei G. v. Rad, *Das erste Buch Mose*, a.a.O., S. 238.
- 29 Horst Seebass, *Genesis II/2*, a.a.O. S. 341 dazu treffend: „Rahel muß in ihrer Selbstachtung stark heruntergekommen sein.“
- 30 Allerdings sieht B. Jacob, *Das erste Buch der Thora*, a.a.O., S. 597 die weiteren Schwangerschaften Leas nicht durch die Verwendung der *Dudaim* begünstigt, sondern als eine Art Belohnung dafür, daß sie diese weggegeben und insofern nicht darauf vertraut hat. Jacobs positive Deutung der Motive Leas würde aber bedeuten, die Strategie ihres Handelns zu übersehen.
- 31 Der Erzähler verwendet bei dem Satz, den er Lea in den Mund legt, möglicherweise nicht unabsichtlich eine *figura etymologica*, was vielleicht auch als Ausdruck der diebischen Freude Leas und der Unumstößlichkeit des „Handels“ gewertet werden könnte.
- 32 Eine vergleichbare Veränderung von Gen 30,1 bis hierher beobachtet Seebass, *Genesis II/2*, a.a.O., S. 341 bei Rahel.

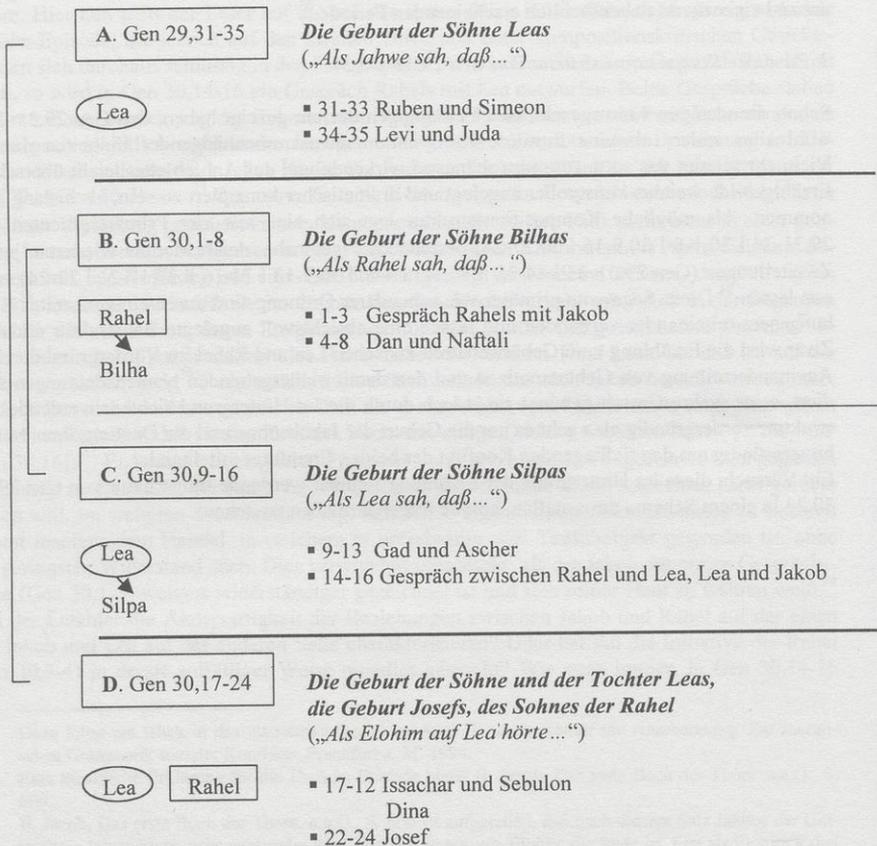
sind die entscheidenden Protagonisten gegeneinander geführt, kulminiert die Beziehungskrise anhand einer derart nebensächlich erscheinenden Periode.³³

3. Zu einer Kompositionsstruktur von Gen 29,31–30,24

Schon die wenigen vorausgeschickten Erwägungen dürften gezeigt haben, daß Gen 29,31–30,24 wohl alles andere als eine formlose Kompilation unzusammenhängender Einheiten darstellt. Vielmehr scheint das so unzusammenhängend wirkende und auf Anhub eher leicht übersehbare Erzählgebilde weitaus kunstvoller angelegt und dramatischer konzipiert zu sein, als bislang angenommen. Als mögliche Kompositionsstruktur legt sich eine aus vier Primärsegmenten (Gen 29,31-34 | 30,1-8 | 30,9-16 | 30,17-24) bestehende Figur nahe, deren Module wiederum jeweils Zweiteilungen (Gen 29,31-33 | 34-35 || 30,1-3 | 4-8 || 30,9-13 | 14-16 || 30,17-21 | 22-24) erkennen lassen.³⁴ Diese Segmente primärer wie sekundärer Ordnung sind durch ein verästeltes Beziehungsnetz miteinander verbunden und lassen eine absichtsvoll angelegte Baustruktur erkennen. Zwar wird die Erzählung vom Gebärtwettstreit zwischen Lea und Rahel im Vordergrund durch die Aneinanderreihung von Geburtsnotizen und den damit einhergehenden Namensdeutungen skandiert, seine wahre Gestalt gewinnt sie jedoch durch die im Hintergrund sichtbar werdende Baustruktur; vordergründig also geht es um die Geburt der Jakobsöhne und die Deutung ihrer Namen, hintergründig um den tiefliegenden Konflikt der beiden Erzmütter miteinander. Ein Versuch, diese im Hintergrund der Erzählung sichtbar werdende Baustruktur von Gen 29,31–30,24 in einem Schema darzustellen, könnte folgendermaßen aussehen:

33 Gegen Benno Jacob, *Das erste Buch der Thora*, a.a.O., S. 598, der die gesamte Szene m.E. mit einem Gemisch aus exegetischen Beobachtungen und allgemeinemenschlichen Ausschmückungen geschickt zu entschärfen versteht.

34 Eine „Komposition“ aus fünf Elementen (a – b – b – a – b: 4 Kinder der Lea – 2 der Magd Rahels – 2 der Magd Leas – abermals 2 der Lea – der Sohn Rahels) bietet B. Jacob, *Das erste Buch der Thora*, a.a.O., S. 601.



Die auf den ersten Blick so zusammenhanglos erscheinenden Einheiten der Erzählung vom Gebärtwettstreit zwischen Lea und Rahel lassen bei näherem Zublick eine überaus planvolle und bewußt angelegte Konzeption erkennen. Die einzelnen Module sind nicht bloß so hintereinandergeschaltet, daß sie eine lückenlose Geburtsfolge der Jakobsöhne ergeben, vielmehr verbirgt sich hinter dem „Geburtsregister“ der Konkurrenzkampf zweier Frauen, zweier Schwestern zumal, der wohl kaum nur das Signet einer theologischen Auseinandersetzung als vielmehr einer existentiellen Bedrängnis trägt. Einige der vielgestaltigen Verbindungslinien, welche die vier angezeigten Textteile miteinander verbinden, sollen im folgenden benannt werden:

(a) Neben der bereits angesprochenen Auffälligkeit, daß die beiden Binnenelemente (Gen 30,1-8 | 30,9-16) eingerahmt werden von zwei Gesprächsszenen (Gen 30,1-3 | 30,14-16), zwischen denen sich die in beiden Gesprächen beteiligten Personen Rahel und Jakob offensichtlich verändert zu haben scheinen, ist darüber hinaus die kompositorisch relevante Auffälligkeit zu notieren, daß

Gen 30,1-8 mit **וְהָרָא רַחֵל** eröffnet wird, während parallel dazu Gen 30,9-16 mit **וְהָרָא לֵאָה** begonnen wird. Diese parallelisierten Segmentanfänge zeigen nicht nur die Zuordnung der beiden Segmente im Beziehungsgefüge der Erzählstruktur an, sie stellen zudem im ohnehin auffällig gestalteten Binnenteil die beiden Kontrahentinnen namentlich einander gegenüber, wenngleich auch ihr Wettstreit innerhalb von Gen 30,1-16 durch ihre Stellvertreterinnen geführt wird. – Den beiden Notizen vom Sehen Rahels bzw. Leas am Beginn der beiden Binnensegmente stehen bezeichnenderweise die Notizen von der Wahrnehmung Gottes am Beginn der beiden Außensegmente (Gen 29,31-35 | Gen 30,17-24) gegenüber. So beginnt Gen 29,31-35 mit **וַיִּרְא יְהוָה**, während Gen 30,17-24 zwar nicht mit einer Notiz des Sehens, wohl aber des (Er-)Hörens Gottes (**וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶל לֵאָה**) eröffnet wird. Die innerhalb der hier vorgestellten Komposition möglicherweise als eine Art „Schönheitsfehler“ zu wertende Differenz der Formulierungen mag dabei erklärt werden mit dem gleichzeitig einhergehenden Wechsel der Gottesbezeichnungen und den Jahwe bzw. Elohim zugeschriebenen Weisen des Einwirkens auf Welt und Geschichte.³⁵ Allemal beachtenswert aber ist, daß sich die durch die in vergleichbarer Weise mit einer Intervention Gottes eröffneten Außensegmente wie ein weiterer Rahmen um das Binnengeschehen herumlegen. Damit aber heben sich die beiden Außensegmente nicht nur um so deutlicher vom Erzählgeschehen der beiden Binnensegmente (Gen 30,1-8 | Gen 30,9-16) ab, sie transponieren die Erzählhandlung auch zugleich auf die Ebene des Einbruchs einer transzendentalen Größe in die als existentielle Notlage erlebte Wirklichkeit. Denn dieser Unterschied dürfte kaum zu leugnen sein: daß nämlich die Erzählhandlung in den beiden Binnensegmenten insofern in Konkurrenz zu den beiden Außensegmenten tritt, als Rahel und Lea dort ihren Gebärwettstreit rein immanent ausfechten.³⁶ Zwar führen die Protagonisten in Gen 30,1-16 immer noch Gott im Mund (Gen 30,2 [Jakob]; 30,6 [Rahel]; 30,8 [Rahel])³⁷, der Erzähler weitet seine auktoriale Funktion aber erst wieder in Gen 30,17 auf den göttlichen Bereich aus und schreibt Gott erst dort wieder eine Beteiligung am Geschehen zu. Tatsächlich liegen damit die Geburten, die in Gen 30,1-16 thematisiert werden, auf einer anderen Ebene als die in den beiden Außensegmenten (Gen 29,31-35 | Gen 30,17-24) begegnenden; die dort geborenen Söhne des Jakob scheinen nicht nur insofern einen inferioreren Status zu besitzen, als sie von den jeweiligen Mägden Rahels und Leas zur Welt gebracht werden, sondern auch deshalb, weil ihre Empfängnis und Geburt innerhalb der Erzählfiktion nicht auf eine Initiative Gottes, sondern auf die Strategie Rahels und Leas zurückgeführt wird.³⁸

35 Die auffällige Abweichung erklärt sich möglicherweise auch im Zusammenhang mit der unmittelbar im Anschluß mitgeteilten Namensdeutung für Issachar, wie Horst Seebass, Genesis II/2, a.a.O., S. 342 deutlich zu machen versucht.

36 Die Besonderheit der beiden Binnensegmente wird auch durch die (aufgrund der Geburt des zwölften Sohnes, Benjamin, notwendig gewordene) zusammenfassende Auflistung der Jakobsöhne in Gen 35,23-26 deutlich. Dort werden zuerst die in den beiden Außensegmenten (Gen 29,31-35 | Gen 30,17-24) geborenen Söhne Leas und Rahels, erst dann die Söhne der jeweiligen Mägde aufgelistet. Dieses Geburtsregister gegen die Chronologie in Gen 35,23-26 unterstreicht das hier vermutete Interesse an einer planvollen Anlage der Erzählung vom Gebärwettstreit in Gen 29,31–30,24.

37 Während Jakob und Rahel ihr Ergehen ausdrücklich an Gott zurückbinden, bleiben die Reaktionen Leas eher auf einer innerweltlichen Ebene, da ihre Namensdeutungen für Gad und Ascher auf das ihr zuteilgewordene und -werdende Glück und ihr Lob abheben. Das ist theologisch schon allein deshalb interessant, als bei synchroner Betrachtung die Erhöhung Leas durch Gott in Gen 30,17 – der ja keine ausdrückliche Bitte Leas vorausgegangen war – zu diesem Verhalten in noch deutlicheren Widerspruch tritt und interpretatorisch berücksichtigt sein will.

38 Vgl. G. v. Rad, Das erste Buch Mose, a.a.O., S. 239: „Es wäre [...] falsch, wenn man diese Erzählung von der Geburt der zwölf Jakobssöhne einfach für eine literarisch verkappte Stammesgeschichte halten und demgemäß geschichtlich aufschlüsseln wollte. Im Gegenteil, es wird gerade nicht von Stämmen, auch nicht von personifizierten Stämmen erzählt, sondern von Menschen. Es ist von Frauen erzählt, von ihrem Kampf um den Mann und um Nachkommenschaft.“

(b) Daß den in den beiden Außensegmenten begegnenden Namen der Kinder Jakobs aus kompositorischen Erwägungen eine andere Dignität zuzusprechen ist, als den in den beiden Binnensegmenten anzutreffenden, leuchtet auch aus intertextuellen Gründen ein. Innerhalb der für Gen 29,31–30,24 zu ermittelnden Textstruktur sind die Namen Ruben, Simeon, Levi und Juda auf der einen sowie Issachar, Sebulon und Dina sowie Josef auf der anderen Seite einander zugeordnet. Diese kompositorische Zuordnung verweist aber auch in den weiteren Textraum des Buches Genesis³⁹ und wirkt somit begründend auf die angenommene Komposition zurück. In der Erzählung von der Schändung Dinas (Gen 34) sind es bezeichnenderweise Simeon und Levi, die das ihrer Schwester zugefügte Unrecht blutig rächen (Gen 34,25). Die solchermaßen zwischen Simeon und Levi auf der einen und ihrer Schwester Dina auf der anderen Seite herrschende Koalition deutet sich mithin schon in der Anlage ihrer Geburtserzählungen an. – Wie innerhalb der Erzählkomposition Simeon und Levi ihrer Schwester Dina gegenübergestellt sind, so der Lea-Sohn Juda (Gen 29,35) dem Erstgeborenen Rahels, Josef (Gen 30,22–24). Stellt Juda im ersten Segment (Gen 29,31–35) den vierten und damit vorläufig letzten Sohn Leas dar, so Josef den ersten, innerhalb der Erzählung vom Gebärwettstreit aber letzten und einzig leiblichen Sohn Rahels. Auch hier verweist die kompositorische Zuordnung beider aufeinander in den folgenden Textraum der Genesis, auch hier bestätigt die dort vorzufindende Verbindung indirekt die hier vorgeschlagene Erzählstruktur. Die innerhalb der Josef-Erzählung (Gen 37–50) immer schon als Fremdkörper wahrgenommene⁴⁰, aller Wahrscheinlichkeit nach im Zusammenhang mit der sogenannten „Juda-Schicht“ von der Pentateuchredaktion (R^p) als zweiter redaktioneller Bearbeitung der ältesten greifbaren Fassung der Josef-Erzählung eingefügten Begebenheit um Tamar und Juda (Gen 38)⁴¹ hebt ja nicht nur das hohe Maß an Gerechtigkeit und Ehrlichkeit des Juda hervor (vgl. nur den ihm in Bezug auf Tamar in den Mund gelegten pointierten Schlußsatz צדקה ממני [Gen 38,26]), sie tut dies ja gerade auch, *nachdem* Juda – was übrigens das Implantat von Gen 38 an eben dieser Stelle erklärt – in Gen 37,26–28 als Retter des Josef dargestellt wird. Daß diese Charakterisierung des Juda innerhalb von Gen 37 mit dem ersten Rettungsversuch Josefs durch Ruben (Gen 37,21–22) parallelisiert wird, überrascht den Leser von Gen 29,31–30,24 nicht mehr, werden die beiden doch gleich im ersten Segment (Gen 29,31–35) als erster und als der vorläufig letzte (ותומד מלדה) [Gen 29,35b] Sohn der Lea einander gegenübergestellt.

(c) Unter kompositionskritischen Gesichtspunkten nicht unerheblich gestaltet sich darüber hinaus der Einsatz des Gottesnamens innerhalb von Gen 29,31–30,24. Während Jahwe innerhalb des ersten Segments Gen 29,31–35 zum einen als der im Hintergrund das Erzählgeschehen steuernde und überhaupt initiierende Aktant vorgestellt wird und zum anderen mit Ausnahme der dritten Namensdeutung (Gen 29,34) in allen drei übrigen als Referenzgröße von Lea herangezogen wird, vermißt der Leser in den unmittelbar anschließenden beiden Primärsegmenten Gen 30,1–8 und Gen 30,9–16 den Gottesnahmen Jahwe, trifft stattdessen aber auf die Gottesbezeichnung Elohim. Diese Auffälligkeit unterstreicht nicht nur die zwischen Gen 29,35 und Gen 30,1 angenommene Segmentgrenze, sie weist auch auf die besondere Rolle der beiden Binnensegmente (Gen 30,1–8 |

39 Einen hier nicht weiter zu thematisierenden Rückverweis spricht B. Jacob, Das erste Buch der Thora, a.a.O., S. 600 an, indem er Gen 29,31–30,24 (Streit der Schwestern um den Besitz und die Liebe des Mannes) als Komplementärerzählung zu Gen 27 (Streit der Brüder um den Segen des Vaters) anschaue. Beide Male sei der jeweils ältere Part (Esau | Lea) formell im Recht, werde aber durch den jüngeren Part (Jakob | Rahel) letztendlich verdrängt. In Gen 27 sei Jakob Täter, in Gen 29,31–30,24 demgegenüber Opfer.

40 Vgl. nur Claus Westermann, Genesis, Kapitel 37–50, BK I/3, Neukirchen-Vluyn 1982, S. 42 („Kapitel 38 ist eine in sich abgeschlossene Einzelerzählung; [...] In die Jakobgeschichte ist sie von einem Redaktor eingefügt worden wie auch andere Einzelerzählungen von Söhnen Jakobs“).

41 Nähere Ausführungen hierzu bei Norbert Kebekus, Die Joseferzählung. Literarkritische und redaktiongeschichtliche Untersuchungen zu Gen 37–50, Münster/New York 1990, Ss. 338–343 (v.a. S. 339).

Gen 30,9-16) hin. Im abschließenden Segment Gen 30,17-24 wird zunächst die Gottesbezeichnung Elohim konsequent durchgehalten, am Ende des Segements jedoch referiert Rahel in ihrer Namensdeutung auf Jahwe.⁴² Diese Auffälligkeit gibt zu folgenden Schlußfolgerungen Anlaß: *Ers- tens* wird mit der Erwähnung des Gottesnamens Jahwe ein Bogen zum Beginn der Erzählung in Gen 29,31 zurückgeschlagen und somit eine gewisse Verklammerung der Erzählereignisse über den Gottesnamen herbeigeführt.⁴³ – *Zweitens* begegnen damit im abschließenden Segment Gen 30,17-24 sowohl die Gottesbezeichnung Elohim als auch der Gottesname Jahwe nebeneinander, was insofern Signalwirkung haben dürfte, als der Erzähler zwar seit Gen 30,17 Elohim als den (sowohl hinsichtlich Leas wie Rahels gleichermaßen) im Hintergrund Agierenden ins Spiel bringt, aber nur Rahel es ist, die sich bei ihrer Namensdeutung auf Jahwe bezieht. Dadurch wird die Namensdeutung Rahels bei ihrem ersten (und hier zunächst einzigen) Sohn den ersten Namensdeutungen Leas in Gen 29,31-35 auf gleicher Ebene gegenübergestellt. Zugleich formuliert der Erzähler damit indirekt die Aussage, daß durch die Geburt Josefs, mithin durch das Öffnen ihres Mutterschoßes (Gen 30,23) der handelnde Elohim auch für Rahel Jahwe ist. Damit greift der Erzähler zugleich lösend die Spannung auf, die seit dem Eröffnungssatz in Gen 29,31 die gesamte Erzählung durchzogen hat. – *Drittens* schließlich bleibt die Unterschiedlichkeit der Namensdeutung der Rahel in Gen 30,24 im Vergleich zu den vorangehenden Namensdeutungen zu betonen; während diese einen eher konstatierenden Charakter haben, stellt sich die von Rahel ausgesprochene als Bitte dar. Insofern ist Gen 29,31–30,24 eine Erzählung mit einem teiloffenen Schluß, denn kompositorisch wird der in Gen 29,31 eröffnete Spannungsbogen aufgenommen und zumindest hinsichtlich der Zuwendung Jahwes eine Gleichstellung zwischen Lea und Rahel erreicht, inhaltlich und erzähltechnisch aber wird mit der als Bitte sich darstellenden Namensdeutung יסך אחר יהוה בן אחר (Gen 30,24) die Erwartung auf das weitere Handeln Jahwes an Rahel aufgebaut, die im weiteren Erzählverlauf bekanntlich erst in Gen 35,16-18 eingelöst wird.

(d) Für die Charakterisierung des Erzählaufbaus von Gen 29,31–30,24 bedeutsam dürfte auch die Eröffnung der Erzählung vom Gebärtwettstreit zwischen Lea und Rahel sein. Mit der wie eine Art Ouvertüre wirkenden Themenangabe עקרה ורהל את רחמה ורהל את רחמה לאה ויפתח (Gen 29,31a) wird die gesamte existentielle wie theologische Problematik des nachfolgenden Erzählgeschehens umrissen; mit ihr ist der Leser über den Konflikt im Bilde, weiß die nachfolgenden Begebenheiten einzuordnen und ist zugleich mit seiner Aufmerksamkeit auf Rahel hin orientiert. Das in Gen 29,31a in Bezug auf Rahel als Unrecht zu empfindende Ergehen wird erst in Gen 30,22-24 abgemildert, was einen Spannungsbogen zwischen beiden Polen des Textes erkennen läßt, der die Frage aufwerfen könnte, ob die Erzählung vom Gebärtwettstreit zwischen Lea und Rahel nicht in erster Linie als eine Rahel-Erzählung zu werten ist, da sie am Anfang wie am Ende der Erzählstruktur in besonderer Weise als zurückgesetzt bzw. als erhört und herausgehoben profiliert wird.

(e) Ebenfalls bedeutsam gestaltet sich die Eröffnung der Erzählung im Blick auf Lea und auf die Art, in der ihre ersten vier Geburten skizziert werden. Die Geburt ihres Erstgeborenen kommentiert Lea mit der Namensdeutung יסך יהוה בעניי (Gen 29,32). Damit wird genau die Eröffnung der Erzählung mit וירא יהוה aus Gen 29,31 aufgenommen und somit der bisherige Erzählinhalt in eine Namensdeutung umgegossen. Die Geburt des zweiten Sohnes Simeon bringt demgegenüber

42 Benno Jacob, Das erste Buch der Thora, a.a.O., S. 593 weist darauf hin, daß bei Ruben, Simeon und Juda der Gottesname Jahwe zur Namensdeutung verwendet ist, während bei Levi, Gad und Ascher kein Gottesname, bei Dan, Naftali, Issachar und Sebulon sodann Elohim als Gottesname zu konstatieren ist. Und „als wollte der Verfasser [...] einen Possen spielen, bringt er bei Joseph beide Namen, J-h-w-h und Elohim an.“ – Könnte, was Jacob im Blick auf die Quellscheidung als „Posse“ des Verfassers qualifiziert, aber nicht auch ein bewußt kompositorisches Moment des Erzählaufbaus sein?

43 Dazu Gordon J. Wenham, Genesis 16–50, Word Biblical Commentary, Vol. 2, Dallas 1994, S. 249: „It is characteristic of the editor of Genesis to use “The LORD” at the beginning and the end of sections [...]“

theologisch empfundene Erzählung⁴⁸ gewinnt ihre theologische Relevanz möglicherweise gerade durch die erzählerisch vermittelte Haltung Jahwes in Gestalt einer nicht hintergehbaren Freiheit gegenüber der als deprimierend und durch schwere, letztlich aussichtslose Kämpfe gekennzeichneten Lebenswelt der Menschen. Das nicht herbeizuzwingende Eingreifen Gottes, der sich letztlich jeder Verfügbarkeit entziehende, nach seinem eigenen Plan sich dem Menschen zuwendende Gott, der im Hintergrund agierende, die Leibesfrucht schenkende oder zurückhaltende (vgl. Gen 30,2) Gott – so oder ähnlich ließen sich die Themen dieser Erzählung fassen. Dabei zeigt sie in narrativer Form auch, wie die andere Seite eines solch allmächtigen Gottes wahrgenommen wird: als ein letztlich nicht wirklich am menschlichen Ergehen zuinnerst beteiligter Gott, der die eine aus ihrer Zurücksetzung befreit, indem er selber die andere zurücksetzt. So ist die Erzählung vom Gebärwettstreit zwischen Lea und Rahel in ihrer ganzen existentiellen Problematik auch ein narrativer Entwurf der Aporie, daß „die Rechte des Höchsten so anders handelt“ (Ps 77,11), daß Gott „die Niedrigen erhöht“ (Lk 1,52), indem er aus den Mächtigen Erniedrigte macht (die dann doch – per definitionem – von ihm erneut Erhöhung erhoffen dürfen?). Gottes Handeln scheint nicht als gerecht gedacht werden zu können, zumindest aber ist es an anderen als an menschlichen Kategorien von Gerechtigkeit orientiert. Hat Gott der Rahel am Ende wirklich doch noch Zufriedenheit geschaffen? Wiegt der eine Sohn die vielen der konkurrierenden Schwester auf? Kann der Schluß der Erzählung wirklich „versöhnlich“ genannt werden?⁴⁹ Gerade der halboffene Schluß (Gen 30,22-24), der im Gegensatz zu den vorausgehenden Namensdeutungen nicht rückblickend sondern vorausblickend, als Bitte, gestaltet ist, deutet doch darauf hin, daß hier keine Zufriedenheit geschaffen wurde. Vielmehr bleibt – wie ja Rahels letzter, die Erzählung beschließender Satz zudem unmißverständlich zu erkennen gibt – der existentielle Wunsch Rahels הבה לי בנים (Gen 30,1) mit dem singulären בן in Gen 30,23 nur teilweise erfüllt.⁵⁰

Die Erzählung vom Gebärwettstreit zwischen Lea und Rahel bietet sich aufgrund dessen nicht als eine abgeschlossene Erzählung mit Happy End an. Was nach der Lektüre von Gen 29,31–30,24 als Leseindruck bleibt, ist vielmehr der Eindruck, Einblick in ein „recht unerbauliche[s] Dickicht von Leidenschaft und platten Menschlichkeiten“⁵¹ bekommen zu haben, das dem Leser „ganz ohne hilfreiche Deutung [...] ohne religiöse Umrahmung“ das krasse Nebeneinander von frommen und ganz weltlichen Worten zugemutet hat.⁵² Aber macht nicht gerade dies den theologischen oder zumindest doch religiösen Charakter dieser Erzählung aus? Vor den Horizont der neu aufgebrochenen Diskussion um die Frage, wie überhaupt „Religion“ und „Religiosität“ zu definieren ist⁵³, gehalten, erscheint Gen 29,31–30,24 als ein nachgerade hochaktueller Text, werden in ihm doch unterschiedliche Formen der „Kontingenzbewältigung“⁵⁴ (Rückbindung der Frucht-

Surrogat.“, mag zwar für das alttestamentliche Wirklichkeitsverständnis noch eher zutreffen als für unser heutiges, scheint mir darüber hinaus aber den Aussagegehalt der Erzählung deutlich zu unterbieten.

48 Horst Seebass, Genesis II/2, a.a.O. S. 346.

49 Vgl. dazu Horst Seebass, Genesis II/2, a.a.O., Ss. 346-347.

50 Gegen Gordon J. Wenham, Genesis 16-50, a.a.O., S. 248, der von einer „happy conclusion“ und von einem „turning point in the Jacob story“ spricht.

51 Gerhard v. Rad, Das erste Buch Mose, a.a.O., S. 240.

52 Ebd., S. 240.

53 Vgl. nur F.-X. Kaufmann, Religion und Modernität, Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989; F.-X. Kaufmann, Wo liegt die Zukunft der Religion?, in: M. Krüggeler, K. Gabriel, W. Gebhardt (Hgg), Institution, Organisation, Bewegung. Sozialreform der Religion im Wandel, Opladen 1999, Ss. 71-97; U. Oevermann, Strukturmodell von Religiosität, in: K. Gabriel (Hg), Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie in der DGS, Bd. 1, Gütersloh 1996, Ss. 29-40;

54 Im Sinne der von Kaufmann, a.a.O. 1989, Ss. 82ff. und a.a.O. 1999, Ss. 79-81 genannten sechs gleichzeitig zu erfüllenden „Leistungen oder Funktionen“ als spezifische Differenzen des Religiösen (Identitätsgewinnung oder -erhaltung, Handlungsführung im Außeralltäglichen, Verarbeitung von Kontingenzerfah-

barkeit an Gott, Vertrauen auf naturhafte Mittel der Fertilitätssteigerung, Bewältigung der erlebten Zurücksetzung durch den Partner über Kinder als Bindungsstabilisatoren, etc.) erzählerisch gegeneinandergeführt und insofern in der virtuellen literarischen Welt auf ihre Tragfähigkeit hin überprüft. Was die Erzählung im Blick auf die aktuelle Diskussion deutlich untermauert, ist, daß das Bezugsproblem der Religion „nicht in der Kontingenz von Ereignissen als solchen [besteht], sondern [...] nur dann [erscheint], wenn diese Kontingenz für den Menschen Relevanz gewinnt.“⁵⁵ Die als wenig theologisch empfundene und in platte Menschlichkeiten Einblick gewährende Erzählung ist dann aber als im Höchstmaß theologisch zu bezeichnen, weil sie menschliche Kontingenzen und ihre Verarbeitungen vor Augen führt. Die als zusammenhanglos eingestufenen Teile der Erzählung dienen ebenfalls diesem Ziel, bilden sie doch in ihrer Komplexität die „Durchbrechung des eingespielten Selbst- und Weltverständnisses, die als Kontingenz erfahren wird“⁵⁶ literarisch ab. Wenn also der Mensch „die Erfahrung von Überraschendem, Außeralltäglichem, Unerwartetem macht, wenn Gefühle der Angst und Hoffnung aufbrechen und möglicherweise die Suche nach der Verankerung des Kontingenten im Konsistenten einsetzt, kann das Religion signalisieren.“⁵⁷ Die Erzählung vom Gebärwettstreit zwischen Lea und Rahel ist in diesem Sinne die literarische Ausformung solcher als Kontingenz erlebter Durchbrechungen. Wenn der Versuch, Gen 29,31–30,24 aus der Perspektive der gegenwärtigen Diskussion um den Religionsbegriff zu lesen, statthaft ist und mithin das literarische Profil dieser Erzählung nicht nur inhaltlich sondern auch formal am existentiellen Beispiel von erlebter Zurücksetzung und Unfruchtbarkeit in der Partnerschaft die Durchbrechung eines auch überindividuell eingespielten Selbst- und Weltverständnisses entwirft, dann fällt damit auch ein neues Licht auf die Bewertung von Gen 29,31–30,24 als in sich geschlossener Erzählung. Der von Gerhard von Rad mitgeteilte Eindruck der Zusammenhanglosigkeit einer Vielzahl von Einheiten, denen der Charakter einer formgerecht aufgebauten Erzählung abgehe, wird damit zum literarischen Programm, wie es in vielen anderen alttestamentlichen Erzählungen durchaus anzutreffen ist. Auf der Ebene des narrativen Inhalts, der *Geschichte*, ist Gerhard von Rad durchaus zuzustimmen: die inhaltliche Abfolge der Elemente wirkt zusammenhanglos; auf der Ebene des narrativen Textes, der *Erzählung*, aber zeigen sie – was die Erarbeitung der Kompositionsstruktur offenzulegen versucht hat – eine planvolle und für die Interpretation relevante Anlage.⁵⁸ Die Divergenz zwischen Zusammenhanglosigkeit und Zusammenhang (Story und Plot, Geschichte und Erzählung) bildet damit m.E. genau das Spannungsfeld zwischen Kontingenz und Religion ab, um das es in der neueren theologischen Diskussion geht, was ein weiteres Mal zeigt, daß das Alte Testament nicht nur zuweilen erschreckend neu ist, sondern auch da ungewohnte Impulse zu geben vermag, wo neue Fragen an den alten Text herangetragen werden.

rungen, Legitimation von Gemeinschaftsbildung, Kosmisierung von Welt, Distanzierung von den gegebenen Verhältnissen).

55 Detlef Pollack, Was ist Religion? Probleme der Definition, Zeitschrift für Religionswissenschaft 3 (1995) Ss. 163-190 (hier S. 184).

56 Ebd., S. 185.

57 Ebd., S. 185.

58 Ich verwende hier die von Gérard Genette, *Die Erzählung*, München, 2. Aufl. 1998, Ss. 15-18 vorgenommene Unterscheidung. Die dritte Kategorie (Akt des Erzählens als Erzählhandlung) ist hier ausgeblendet.

Der babylonische König Nabonid in taymanischen Inschriften

1133
Walter W. Müller – Marburg
und
Said F. Al-Said – Riyadh, z. Zt. Marburg

Der Arabienforscher H.St.J.B. Philby hat auf vom November 1950 bis Februar 1951 durchgeführten Reisen in Nordarabien über 1200 thamudische Felsinschriften kopiert, welche er Albert van den Branden zur Publikation und Bearbeitung überlassen hat, der fünf Jahre später eine Veröffentlichung darüber vorlegte¹. Unter dem Siglum Ph. 279(aw)² findet sich eine aus sechs Wörtern bestehende Inschrift, deren viertes und fünftes Wort *mlk bbl* gelesen und ohne weiteren Kommentar mit „roi de Babylone“ übersetzt wurde. Da die übrigen vier Wörter, wie sich nachträglich herausstellte, falsch gelesen bzw. falsch kopiert wurden, erübrigt es sich, auf die von A. van den Branden vorgeschlagene, keinen befriedigenden Sinn ergebende Übersetzung näher einzugehen. In jüngster Zeit wurden in der Gegend von Taymā' epigraphische Erkundungen durchgeführt, bei denen 309 Felsinschriften aufgenommen wurden, von denen mehr als zwei Drittel bisher nicht bekannt waren³. Unter den neuentdeckten Inschriften befinden sich drei Texte, die in den geschichtlichen Umkreis der bereits von Philby aufgenommenen Inschrift gehören; in zwei von ihnen wird nicht nur der König von Babel, sondern auch sein Name Nabonid genannt. Es handelt sich um die Inschriften Askübī 169, 170 und 177⁴ wozu als vierter Text Askübī 25 kommt⁵, der mit Ph. 279(aw) identisch ist. Leider sind jene Inschriften teilweise fehlerhaft kopiert, photographisch unzulänglich dokumentiert und mangelhaft interpretiert worden. Aus diesem Grunde hat es Said F. Al-Said für nötig erachtet, im Januar 2000 selbst in die Gegend von Taymā' zu fahren, um jene historisch wichtigen Texte erneut zu lesen, zu kopieren, nachzuzeichnen und zu photographieren. Auf diesen berechtigten Textfassungen beruhen die im folgenden gegebenen Lesungen mit den daran anschließenden Interpretationen. Die Numerierung der Inschriften von Taymā' 1–4 folgt dabei der Publikation von Said F. Al-Said⁶, wobei Taymā' 1 gleich Askübī 169 ist, Taymā' 2 Askübī 170, Taymā' 3 Askübī 25 und Philby 279(aw) und Taymā' 4 Askübī 177. Für die

¹ Albert van den Branden, *Les textes thamoudéens de Philby. Volume II. Inscriptions du nord* (Bibliothèque du Muséon. Volume 41) Louvain 1956.

² *op. cit.*, S. 54f.

³ Ḥālid b. Muḥammad 'Abbās Askübī, *Dirāsa taḥlīliyya muqārana li-nuqūš min minṭaqat Ramm ḡanūb ḡarb Taymā'*. Ar-Riyāḍ 1999. Englischer Nebentitel: Khalid M. Eskoubi, *An Analytical and Comparative Study of Inscriptions from „Rum“ region, South West of Tayma.*

⁴ *op. cit.*, S. 237–239, S. 240–241 und S. 251.

⁵ *op. cit.*, S. 74–75.

⁶ Sa'id b. F.I. as-Sa'id, *Ḥamlat al-malik al-bābilī Nabūnīd 'alā šamāl ḡarb al-ḡazīra al-'arabiyya. Dirāsa fi t-ta'riḡ al-'arabī al-qadīm* (Al-Ġam'iyya at-ta'riḡiyya as-sa'ūdiyya. Buḥūṭ ta'riḡiyya 8) Ar-Riyāḍ 2000.

in einem altertümlichen Schriftduktus abgefaßten Texte wurde statt der ungenauen Bezeichnung thamudisch im Anschluß an M.C.A. Macdonalds Taymanitic⁷ der auch bereits früher gebrauchte präzisere Terminus taymanisch⁸ verwendet.

Taymā' 1. Diese dreizeilige Felsinschrift wurde in al-Muṣamraḥa, etwa 10 km südwestlich von Taymā', aufgenommen.

Text:

1. 'n mrdn ḥlm nbnd mlk bbl
2. 'twt m' rbsrs kyt
3. nm bfls tlw bdt l'q

Übersetzung:

1. Ich bin Māridān, der Gefährte des Nabonid, des Königs von Babel;
2. ich kam mit dem Heerführer, damit er aus-
3. schwärme in Falas (oder: mit Hilfe von Fals) in Verfolgung der Beduinen von La'aq (oder: zur Abschreckung)

Kommentar:

Zeile 1: Daß eine Inschrift mit dem Pronomen der 1. Person Singular beginnt, ist sowohl im Altsüdarabischen als auch im Frühnordarabischen ungewöhnlich; allerdings sind in jüngster Zeit weitere thamudische Graffiti aus den Gegenden östlich von Dūmat al-Ġandal und nordwestlich von Ḥā'il bekanntgeworden, welche vor den Personennamen durch 'n, anā „ich“, eingeleitet werden⁹. Diese Gepflogenheit erinnert an die Tatenberichte assyrischer und babylonischer Herrscher. Auch unter den aramäischen Inschriften aus Assur und Hatra sowie den altsyrischen Inschriften aus Edessa und der Osrhoene finden sich etwa dreißig Texte, welche mit dem Personalpronomen 'enā, „ich“, gefolgt von einem Personennamen, beginnen¹⁰. Ein Personennamen *mrdn* ist im Sabäischen und Safaitischen bezeugt; der Name ist wohl nach der im Arabischen, Hebräischen und Aramäischen vorkommenden Verbalwurzel *mrd* „widerspenstig sein, sich empören“ wie der arabische Name Mārid als „Rebell, Aufrührer“ zu deuten; man vergleiche auch hebräisch Mārād und palmyrenisch *mrd* als männliche Eigennamen. Das Nomen *ḥlm* ist sicherlich nach arabisch *ḥilm* „Gefährte, Freund“ zu übersetzen. In der ḥaḍramitischen Inschrift CaTh 58 auf einem als Anhänger dienenden silbernen Amulett wird das Objekt und die dahinter

⁷M.C.A. Macdonald, Reflections on the linguistic map of pre-Islamic Arabia, in *Arabian Archaeology and Epigraphy* 11/1 (May 2000), S. 28–79, bes. S. 43.

⁸Taymanite inscriptions, in F.V. Winnett and W.L. Reed, *Ancient Records from North Arabia* (Near and Middle East Series 6) Toronto 1970, S. 93–108; früher als Thamudisch A bezeichnet, s. F.V. Winnett, *A Study of the Lihyanite and Thamudic Inscriptions* (University of Toronto Studies, Oriental Series, No. 3) Toronto 1937, S. 20–28.

⁹Sulaymān b. 'Abd ar-Raḥmān aḍ-Ḍuyayb, Nuqūṣ Qārā aṭ-tamūdiyya bi-miṭṭaqaṭ al-Ġawf. *Ar-Riyāḍ* 2000, Al-malāḥiq, S. 124 unter al-alfāz wal-mufradāt. — Ders., *Dirāsa li-nuqūṣ tamūdiyya min Ḡubba bi-Ḥā'il*. *Ar-Riyāḍ* 2000, Al-malāḥiq, S. 127 unter al-alfāz wal-mufradāt.

¹⁰Klaus Beyer, *Die aramäischen Inschriften aus Assur, Hatra und dem übrigen Ostmesopotamien* (datiert 44 v. Chr. bis 238 n. Chr.). Göttingen 1998, S. 129: Das Personalpronomen. — Han J.W. Drijvers and John F. Healey, *The old Syriac inscriptions of Edessa and Osrhoene. Texts, Translations and Commentary* (Handbuch der Orientalistik: Erste Abteilung, Der Nahe und Mittlere Osten, Band 42) Leiden 1999, S. 266: Word Index.

stehende Schutzgottheit vom Träger als *hlm* bezeichnet¹¹. Als Parallele zu *hlm* mit folgendem Königsnamen drängt sich einem der in der altsabäischen Zeit belegte Titel auf, in welcher eine Person als „Freund“ (*mwd*) des namentlich genannten Herrschers aufgeführt wird. Der als *mlk bbl*, König von Babel, bezeichnete *nbnd* ist Nabonid, akkadisch Nabū-nā'id (reg. 556–539 v. Chr.), der letzte König der neubabylonischen Dynastie, der nach 553 v. Chr. zehn Jahre lang im nordwestarabischen Tayma' residierte. Dieser Umstand ermöglicht es uns, diese und die drei anderen Inschriften etwa um das Jahr 550 v. Chr. zu datieren. Der Name Nabonid ist weder im Alten Testament und in den Pseudepigraphen noch im rabbinischen Schrifttum bezeugt, und auch die arabische Überlieferung kennt ihn nicht mehr. Im aramäischen Gebet des Nabonid aus Qumran (4QOrNab), welches ebenfalls seinen Aufenthalt in *tymn*, Tēmān, bezeugt, wird er zu Beginn des Gebetes als *nbny mlk bbl* eingeführt, wobei eine Kurzform des Namens vorliegt, die wohl Nabūnay bzw. Nabūnī zu lesen ist¹². Im Griechischen ist der Name des Herrschers bei Berossos in den Babyioniaka als Ναβονάδιος überliefert, in den Listen babylonischer Könige des Ptolemäischen Kanons als Ναβόννεδος¹³. Die Namensform *nbnd* in den neuentdeckten taymanischen Inschriften dürfte somit entweder Nabūnad oder Nabūnid zu lesen sein.

Zeile 2: Die Form der Suffixkonjugation der 1. Person Singular, *'twt*, „ich kam“, zeigt, wie die der 3. Person Singular, *'tw* (Eut 502 = Hub 350¹⁴), die ursprüngliche Wurzelgestalt des mit Ausnahme des Akkadischen gemeinsemitischen Verbs *'tw*, wie sie im Ugaritischen, Altsüdarabischen und Äthiopischen deutlich zu erkennen ist. In den Sprachen der Arabischen Halbinsel begegnet das Verb später auch in der Wurzelgestalt *'ty*, so im Thamudischen (Eut 306 = Hub 267¹⁵), im Spätsabäischen (BR-Yanbuq 47,7) und im Arabischen. Die Präposition *m'* „mit“ stimmt in Form und Bedeutung mit der arabischen Präposition *ma'a*, „zusammen mit, gleichzeitig mit“ überein. Das aus den Elementen *rb* und *srs* zusammengesetzte Nomen *rbars* geht letztlich auf akkadisch *rab ša reši* zurück, womit im Assyrischen und Babylonischen ein hoher militärischer und administrativer Beamter bezeichnet wird. Als akkadisches Lehnwort begegnet *rab-sāris* viermal im hebräischen Alten Testament; nach 2Kön 18,17 wurden vom assyrischen König Sanherib ein Rabsaris und andere Würdenträger mit einer großen Streitmacht zu Verhandlungen mit König Hiskija nach Jerusalem gesandt, und nach Jer 39,3.13 befand sich bei der Einnahme Jerusalems unter den Heerführern Nebukadnezars auch ein Beamter mit dem Titel Rabsaris. Nach dem ihm gegebenen Auftrag dürfte es sich in den taymanischen Inschriften bei dem *rbars* ebenfalls um einen militärischen Rang handeln, so daß eine allgemein gehaltene Übersetzung mit „Heerführer“ angebracht zu sein scheint. Zur Konjunktion *k*

¹¹G. Caton Thompson, The Tombs and Moon Temple of Hureidha (Hadhramaut) (Reports of the Research Committee of the Society of Antiquaries of London No. XIII) Oxford 1944, S. 178.

¹²Klaus Beyer, Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitate. Göttingen 1984, S. 223f. und 736.

¹³M.A. Dandamayev, Nabonid (Nabū-nā'id). A. The last king of the Late Babylonian empire, in Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie. Band 9. 1/2. Lieferung. Nab-Nanse. Berlin 1998, S. 6–11.

¹⁴F.V. Winnett, Studies in Thamudic, in Journal of the College of Arts of the King Saud University 12/1 (1985), S. 16, No. 32. Die bei Laqat etwa 80 km südöstlich von Tayma' aufgenommene Inschrift gehört nach Winnett (1937), S. 38, zur Gruppe Thamudisch D.

¹⁵Thamudisch E bei Winnett (1937), S. 42–48; Hismaisch bei Macdonald. op. cit., S. 44f., obwohl der Fundort der Inschrift, das etwa 140 km ost-südöstlich von Tayma' gelegene Naḏim al-'Urqūb, nicht mehr zur Hismā gehört.

ist wohl arabisch *kay* „damit, um zu“ zu vergleichen. Bei der Verbalform *ytnm* handelt es sich wahrscheinlich um eine Form der Präfixkonjugation des T-Stammes der Verbalwurzel *nmy*, also *yatanammā*. Für arabisch *tanammā* geben die Lexika als Bedeutungen an „wachsen; sich aufrichten; sich erheben; von einem Ort zum anderen aufsteigen; sich von einem Ort zum anderen begeben“. Anknüpfend an die beiden letzten Bedeutungsangaben könnte man daran denken, daß der militärische Auftrag des Heerführers darin bestand, seine Truppen im Gelände zu verteilen und von einem Ort zum anderen vordringen zu lassen, also ausschwärmen zu lassen.

Zeile 3: In *bfls* ist die Präposition *b* vielleicht in lokaler Bedeutung aufzufassen und *bfls* somit durch „in Falas“ zu übersetzen (Said F. Al-Said), wobei allerdings eingeräumt werden muß, daß sich ein Ortsname mit diesem Konsonantenbestand im nordwestarabischen Raum nicht nachweisen läßt. Alternativ dazu könnte man erwägen, der Präposition *b* eine instrumentale Bedeutung „vermittels, mit Hilfe von“ zuzuweisen und bei der Annahme einer möglichen Lesung *bfls* eine Übersetzung „mit Hilfe von Fals“ zu erwägen (Walter W. Müller). Al-Fals, mit den Varianten al-Fulus und al-Fils, ist eine altarabische Gottheit, die nach Ibn al-Kalbī¹⁶ von den Ṭaiyi' verehrt wurde. Die Ṭaiyi'¹⁷ waren ein bedeutender Stamm, der nach seiner frühesten Bezeugung im nördlichen Teil des Naǧd siedelte, wo sich die beiden Berge der Ṭaiyi', Aǧa' und Salmā, befanden. Jener Gebirgszug heißt heute Ġabal Šammar, deren Hauptort das östlich von Taymā' gelegene Ḥa'il ist. Der Gott Fals ist epigraphisch bisher nicht bezeugt, ebensowenig wie die Ṭaiyi' in den thamudischen Inschriften begegnen. Es ist jedoch nicht auszuschließen, daß jene Gottheit seit alters her im Umland von Taymā' verehrt wurde, wo sie gemäß der arabischen Überlieferung zum Hauptgott der dort ansässig gewordenen Ṭaiyi' wurde. Zur Wiedergabe von *bfls* durch „mit Hilfe von Fals“ sei verwiesen auf die im Altsüdarabischen häufig bezeugten Wendungen *b'ttr*, *b'lmqh*, etc., „mit Hilfe von 'Attar, mit Hilfe von Almaqah“ und weiteren Götternamen. In *tlw* liegt ein Verbalnomen derjenigen Wurzel vor, die belegt ist in sabäisch *tlw* „fortfahren“, aber auch „verfolgen“, äthiopisch *talawa* „folgen, verfolgen“ und arabisch *talā* „folgen, nachfolgen“. Das Nomen *bdt* kann kaum anders als ein Kollektivum der Bedeutung „Beduinen, Wüstenbewohner“ erklärt werden, wozu man neben arabisch *bādiya*, Plural *bawādin*, auch *bādī* mit den Pluralformen *buddā'* und *buddā* vergleiche. In *l'q* dürfte vielleicht ein Stammesname oder Personenneume vorliegen (Said F. Al-Said), also entweder „die Beduinen von (d.h. des Stammes) La'aq“ oder „die Beduinen von (d.h. des Stammesführers) La'aq“, obgleich sich im Arabischen von der gut bezeugten Wurzel *l'q* offensichtlich kein nomen proprium nachweisen läßt. Es könnte auch erwogen werden, *l'q* in die Präposition *l* „zu, für“ und in ein Verbalnomen der Wurzel *wq* zu zerlegen (Walter W. Müller) und in letzterem eine Entsprechung zu arabisch *'āqa*, Verbalnomen *'awq*, „hindern, abhalten, zurückhalten“ zu sehen; vielleicht ist auch sabäisch *wlnn/w'wqhw* in Ja 2834,4 mit „der Grenzstein und sein Abwehler“ zu übersetzen. Die letzte Hälfte der dritten Zeile der ersten Inschrift würde somit besagen, daß die Verfolgung der Beduinen durch die Truppen Nabonids in der Absicht geschah, sie abzuwehren und abzuschrecken, um sie von Einfällen nach Taymā' abzuhalten.

¹⁶Das Götzenbuch Kitāb al-Aṣnām des Ibn al-Kalbī. Übersetzung mit Einleitung und Kommentar von Rosa Klinke-Rosenberger (Sammlung Orientalistischer Arbeiten. 8. Heft) Leipzig 1941, S. 37f. des arabischen Textes und S. 61-63 der Übersetzung.

¹⁷Werner Caskel, Ġamharat an-Nasab. Das genealogische Werk des Hišām Ibn Muḥammad al-Kalbī. Band II. Das Register. Leiden 1966, S. 555.

Taymā' 2. Diese Inschrift wurde ebenfalls in al-Muṣamraḥa aufgenommen; die zweizeilige Felsinschrift befindet sich links oberhalb der ersten Inschrift, ist jedoch unvollständig.

Text:

1. *sktrsl bn srtn 'tw*
2. *m' rbs[rs]*

Übersetzung:

1. Sktrsl, der Sohn des Srtn, kam
2. mit dem Heerführer

Kommentar:

Zeile 1: Die Lesung *sktrsl* ist gesichert, eine Deutung dieses Namens ist jedoch bisher nicht gelungen, da sich innerhalb des Semitischen weder vom Arabischen bzw. Fröhnordarabischen und Altsüdarabischen noch vom Babylonischen und Aramäischen her eine befriedigende Interpretation ergibt. Daher wurde erwogen, ob es sich nicht um einen altkleinasiatischen, eventuell um einen karischen Personennamen handeln könnte¹⁸. Waren doch die Karer den Griechen bereits seit der archaischen Zeit als Söldner bekannt. Ionier und Karer nahmen in Diensten des ägyptischen Königs Psammetichos II. im Jahre 591 v. Chr. am Aithiopia-Feldzug teil (Herodot II,152), und Hellenen und Karer standen als Söldner der Ägypter 525 v. Chr. im Abwehrkampf gegen die Perser unter Kambyzes (Herodot III,11)¹⁹. So scheint es denkbar, daß sich Kleinasiaten (Karer, Lykier, Lyder etc.) im Heer des Königs Nabonid befunden haben könnten, zumal in zeitgenössischen babylonischen Texten seit langem karische und luwische Personennamen erkannt worden sind²⁰. In der Tat vermittelt vor allem der Name *sktrsl* wegen eines möglichen *l*-Suffixes den Eindruck anatolischer Herkunft²¹. Es kann jedoch für *sktrsl* kein entsprechender luwischer, karischer oder auch lydischer Personennamen mit völliger Identität der Konsonantenfolgen nachgewiesen werden, sondern es lassen sich im epigraphischen Material nur partielle Anklänge finden; dabei ist freilich zu bedenken, daß in den bisher bekannten schriftlichen Zeugnissen nur ein Bruchteil der in der Sprachwirklichkeit vorkommenden Personennamen zu belegen ist. Um anatolische Herkunft wahrscheinlich zu machen, bleibt nur die Möglichkeit, die morphologische Struktur zu erfassen, wobei allerdings wegen der vokalen Wiedergabe des Personennamens im Semitischen keine vollständige Gewißheit der Identität erreicht werden kann. Der *sktrsl* am nächsten kommende kleinasiatische Personennamen scheint der in einem epigraphischen Dokument aus Limyra zweimal bezeugte lykische Name *SXXutrazi*²² zu sein. Den Personennamen *sktrsl* könnte man zunächst

¹⁸Der erste Hinweis darauf wird Herrn Kollegen Christian Marek, Zürich, verdankt.

¹⁹Hans Kaletsch, Kares, Karia, in Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Hrsg. von Hubert Cancik und Helmuth Schneider. Altertum. Band 6. Iul-Lee. Stuttgart 1999, S. 271-277.

²⁰Wilhelm Eilers, Kleinasiatisches, in Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 94 (1940), S. 189-233.

²¹Die Ausführungen im folgenden Teil des Absatzes beruhen auf Auskünften, welche die Herren Kollegen Günter Neumann, Würzburg (Brief vom 4. Dezember 2000), und Frank Starke, Tübingen (Brief vom 9. Dezember 2000), als kompetente Kenner kleinasiatischer Sprachen in dankenswerter Weise bereitwillig gegeben haben.

²²In älterer, jedoch inkorrekt transkribierter Skkutrazi bei Ladislav Zgusta, Kleinasiatische Personennamen. Prag 1964, S. 470, § 1442.

als denominale Ableitung mit dem Zugehörigkeitssuffix *-li* bestimmen, das im Luwischen und Lydischen häufig begegnet, im Karischen jedoch noch nicht sicher nachgewiesen ist. Ein verbleibendes *sktrs* ergäbe allerdings keine sinnvolle nominale Struktur, da *s* als Zugehörigkeitssuffix *-ssa-* wegen des folgenden *-li-* kaum in Frage kommen dürfte. Vielleicht ist einer Bestimmung als karischer Personennamen des Typs Šarušol- der Vorzug zu geben²³, d.h. als Zusammensetzung mit dem typisch karischen zweiten Glied *ušol-*, das auch allein als Personennamen *Ušol-* bezeugt ist²⁴; leider ist die Bedeutung von *ušol-* noch unklar. Für den verbleibenden ersten Namensbestandteil *sktr* läßt sich allerdings aus dem Karischen keine Parallele beibringen. Möglicherweise könnte in *sktrsl* auch ein Kompositum mit Namen wie Ἄρσηλις oder Ἄρσαλος vorliegen²⁵; ersterer ist als Name eines mythischen Karers bezeugt, letzterer als Name eines Fürsten des im südwestlichen Kleinasien beheimateten Volksstammes der Solymer. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß für den Personennamen *sktrsl* anatolische Herkunft gut möglich erscheint, da sich in ihm altkleinasiatische Wortbildungselemente nachweisen lassen, die am ehesten für einen karischen Namen sprechen.

Eine weitere *crux interpretum* ist der Vatersname *srtn*. Personennamen, die als erstes Glied *sari-* oder *seri-* enthalten, sind im Kilikischen und Lykischen bezeugt²⁶. Keiner dieser Personennamen ist jedoch mit einem zweiten Glied verbunden, das eine Konsonantenfolge *-tn-* aufweist. Vielleicht käme auch ein griechischer Personennamen Σράτων bzw. Σρότων als Nebenform zu Στράτων bzw. Στρότων in Frage²⁷. Auch im Demotischen begegnet neben dem Personennamen *srtn* die Form *srtn* als Wiedergabe von griechisch Σράτων²⁸. Das fehlende *t* ist durch die Auflösung der Konsonantenhäufung am Anfang des Namens zu erklären; man vergleiche analog dazu noch arabisch *širāt* „Straße“ aus Lateinisch (*via*) *strata*. Es wäre sehr wohl möglich, daß der Vater eines Sohnes, der mit einem kleinasiatischen Namen benannt wurde, seinerseits als Nichtgriecher einen griechischen Namen trug.

Taymā' 3. Diese einzeilige Felsinschrift wurde in Waḏḥa, etwa 15 km südwestlich von Taymā', aufgenommen.

Text:

'n 'nds sdn mlk bbl nšrt

Übersetzung:

Ich bin Andāsu (oder: Endios), der (Leib)wächter (oder: Kämmerer) des Königs von Babel; ich leitete die Vorhut

²³Σαρουσωλλος bei Zgusta, Kleinasiatische Personennamen, S. 457, § 1378–1.

²⁴Υσσωλλος und Υσσωλος bei Zgusta, Kleinasiatische Personennamen, S. 531, § 1629–8/9.

²⁵Zgusta, Kleinasiatische Personennamen, S. 99, § 107–12; briefliche Mitteilung von Herrn Kollegen Günter Vittmann, Würzburg, vom 10. November 2000 auf Grund einer Auskunft von Herrn Diether Schürr.

²⁶Σαριανδης oder Σερισσαλος bei Zgusta, Kleinasiatische Personennamen, S. 456, § 1375–1 bzw. S. 462, § 1407.

²⁷Briefliche Mitteilung von Herrn Kollegen Günter Neumann, Würzburg, vom 4. Dezember 2000.

²⁸Demotisches Namenbuch. Begründet von Erich Lüddeckens, fortgeführt von Heinz-Josef Thissen, bearbeitet von W. Brunsch, G. Vittmann, K.-Th. Zauzich. Band I, Lieferung 13. Wiesbaden 1995, S. 949, mit Verweis auf *srtps* gleich griechisch Στράτιππος, auf S. 935 als ein weiteres Beispiel für die vereinfachte Wiedergabe von griechisch *strat-* durch *srt*; briefliche Mitteilung von Herrn Kollegen Günter Vittmann, Würzburg, vom 2. November 2000.

Kommentar:

Der nach dem Personalpronomen der 1. Person Singular stehende Name ist vielleicht Andāsu zu lesen (Said F. Al-Said), nach dem singular bezeugten Namen unbekannter Bedeutung einer Person aus Kalhu aus der Zeit nach der Regierung des Assurbanipal²⁹. Man könnte auch erwägen, darin einen griechischen Namen erkennen zu wollen (Walter W. Müller). Dafür würden sich die Personennamen Ἐνδιος oder Ἐνδότιος anbieten, bzw. mit geringerer Wahrscheinlichkeit, Οἰνείδης oder Οἰνιάδης. Ständen doch griechische Söldner bereits in Diensten des babylonischen Königs Nebukadnezar (605–562). So berichtet der um 600 lebende lyrische Dichter Alkaios aus Mytilene auf Lesbos, daß sein Bruder Antimenidas im Kampf auf Seiten der Babylonier eine große Heldentat vollbracht und die Babylonier aus einer Bedrängnis gerettet habe, indem er einen hünenhaften Krieger des feindlichen Königs tötete (Alkaios, Testimonia 50 D). Nach dem Zeugnis der aus dem letzten Regierungsjahr (598/7) König Jojakims stammenden Ostraka aus der Grenzfestung Arad, die uns über die Proviantausgabe und Truppenversorgung Kenntnis geben, besaß offensichtlich auch der jüdische König als Kittim bezeichnete griechische Söldner³⁰. Im Arabischen bezeichnet das aktive Partizip *sādin* einen Diener, Wächter oder Hüter eines Heiligtums oder Götterbildes in der Heidenzeit; das Wort wird heute noch für einen Aufseher der Ka'ba in Mekka gebraucht. Entweder hatte die in dieser Inschrift genannte Person das Amt eines königlichen Leibwächters inne oder sie bekleidete ein Amt am Hofe wie das eines Kämmerers; vielleicht ist *sādin* die einheimische frühnordarabische Entsprechung des aus dem Akkadischen entlehnten *saris*. Obwohl lediglich der Titel *mlk bbl*, König von Babel, in der Inschrift steht, kann man wohl sicherlich davon ausgehen, daß auch hier der in den Texten Taymā' 1 und 4 namentlich genannte Nabonid gemeint ist. Beim letzten Wort dieser Inschrift ist das zweite Schriftzeichen ungewöhnlich; es besteht aus zwei längeren waagerechten Strichen, welche von drei kürzeren senkrechten Strichen in gleichmäßige Abschnitte unterteilt werden. Der Erstherausgeber hat das Zeichen als *t* lesen wollen; die in übersichtlichen Tabellen zusammengestellten Buchstabenformen der von ihm aufgenommenen Felsinschriften zeigen jedoch, daß jenes ungewöhnliche Schriftzeichen überhaupt nicht zu den übrigen verzeichneten Formen des *t* paßt³¹. Es sei hier erwogen, dieses Schriftzeichen (𐤔𐤕) als *s* (*s*³) zu lesen (Walter W. Müller), wobei als Vorlage nicht das altsüdarabische *s* bzw. *s*³ (𐩣) in Frage käme, sondern das kanaanaäische und altaramäische Samek-Zeichen (𐤓); eine geringfügige Abänderung des Schriftzeichens und eine Drehung um 90° wären nicht ungewöhnlich. Die sich dadurch ergebende Verbalwurzel *nšr* ist zu dem sabäischen militärischen Terminus *mnšrt* „Vorhut“ zu stellen, wie er in den Inschriften Ja 631,29 als *mnšrt/hmsn* „Vorhut des Heeres“ und Iryānī 12 § 4 als *mnšrtm/bn/hmsn/st/m'tm'/sdm* „eine vom Heer aus 600 Mann bestehende Vorhut“ bezeugt ist, welcher seinerseits in arabisch *minsar* bzw. *mansir* „vor dem Heer marschierender Truppenteil“ seine Entsprechung hat; für das Verbum *nšr* läßt sich somit die sicherlich zutreffende Bedeutung „als Anführer der Vorhut des Heeres fungieren, die Vorhut befehligen bzw. leiten“ ermitteln.

²⁹The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire. Volume 1, Part I, A, ed. by Karen Radner (The Neo-Assyrian Text Corpus Project) Helsinki 1998, S. 111.

³⁰Otto Kaiser, Die Bedeutung der griechischen Welt für die alttestamentliche Theologie (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-historische Klasse. Jahrgang 2000, Nr. 7) Göttingen 2000, S. 13.

³¹Ḥalīd Askūbī, op. cit., S. 480–495, bes. S. 481.

Das im letzten Wort der im vorhergehenden behandelten Inschrift vorkommende ungewöhnliche Schriftzeichen 𐤁𐤁 begegnet auch im letzten Wort in der von Charles Huber am 11. Februar 1884 in dem südöstlich von Taymā' gelegenen Maḥaḡḡa aufgenommenen Felsinschrift HU 297 = Hub 280(9). Enno Littmann hatte dieses Schriftzeichen zunächst als strittig bezeichnet³², es jedoch dann *t* gelesen; dabei hat er der zweizeiligen Inschrift HU 296 = Hub 280(7+8) als dritte, allerdings rechtsläufig zu lesende Zeile HU 297 = Hub 280(9) hinzugefügt. Den somit entstandenen dreizeiligen Text (7) *hgmln* (8) *lyḥdb bn ḥbk* (9) *ḥrk 'tb* übersetzte er: „Diese beiden Kamele gehören Yaḥdab b. Ḥabbāk; und er schüttelte Wolle³³“. Eine Tätigkeit wie Wolleschütteln nimmt sich in einem solchen Kontext freilich seltsam aus, und außerdem bezeichnet arabisch *'uṭb* in aller Regel die Baumwolle und nicht die Wolle. Bei einer Lesung des letzten Wortes als *'sb* bietet sich eine etymologische Verknüpfung mit sabäisch *'sbt* „Weideflächen, Weidegründe“ an, so daß *ḥrk 'sb* sinnvoller übersetzt werden könnte „er setzte (die Kamele) zum Weiden in Bewegung“, d.h. „er ließ (sie) frei weiden“.

In der taymanischen Inschrift HU 501 = Hub 368(1) findet sich ein Schriftzeichen, das aus einem kleinen Kreis besteht, von welchem strahlenförmig sieben Striche ausgehen. Michael Macdonald hat darin ein *s* bzw. *s*³ erkennen wollen und las den Personennamen, in welchem dieses Zeichen vorkommt, *'bdśr*, wobei er vorschlug, im zweiten Namenselement den Gottesnamen Osiris zu sehen³⁴. Frühere Bearbeiter der Inschrift, wie A. van den Branden und A. Jamme, hatten den Personennamen *'bdśr* gelesen, nicht zuletzt deswegen, weil in Thamudisch D das *s* ebenfalls durch ein Schriftzeichen wiedergegeben wird, das aus einem kleinen Kreis besteht, von welchem strahlenförmig sechs bzw. acht Striche ausgehen. Ein jenem sehr ähnliches Schriftzeichen findet sich in der Inschrift WTay 4 = WR 4, in welchem der Erstherausgeber den Personennamen, der dieses Zeichen enthält, zunächst *śrṣ* las³⁵, später jedoch *śrṣ*³⁶, während er von Ernst A. Knauf *trh* gelesen wurde³⁷.

Es ist erwogen worden, das im jeweils letzten Wort der Inschrift Taymā' 3 der hier behandelten Texte und der Inschrift HU 297 vorkommende Schriftzeichen, das aus zwei längeren waagerechten Strichen besteht, welche von drei kürzeren senkrechten Strichen in gleichmäßige Abschnitte unterteilt werden, als im Taymanischen noch vorhandenes Phonem *s* (*s*³) zu lesen; für die sich dadurch ergebenden Wörter *nśr* und *'sb* konnten in beiden Fällen überzeugende etymologische Entsprechungen im Sabäischen nachgewiesen werden. Dieses Schriftzeichen ist somit ein geeigneterer Kandidat für taymanisch *s* (*s*³) als das nur in Eigennamen vorkommende, aus einem kleinen Kreis mit davon strahlenförmig ausgehenden Strichen bestehende Zeichen, das lediglich in Personennamen unsicherer Zuordnung und Bedeutung zu belegen ist.

³²Enno Littmann, *Thamūd und Ṣafā. Studien zur altnordarabischen Inschriftenkunde* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XXV,1) Leipzig 1940, S. 14 unter I. Thamudische Inschriften. A. Einleitung.

³³op. cit., S. 61f. unter I. Thamudische Inschriften. B. Texte.

³⁴M.C.A. Macdonald, *HU 501 and the Use of s³ in Taymanite*, in *Journal of Semitic Studies* 36/1 (1991), S. 11–35.

³⁵F.V. Winnett and W.L. Reed, *Ancient Records from North Arabia*, S. 96 unter *Taymanite Inscriptions*, sowie Nachzeichnung und Photo auf plate 18 und 21 auf den Seiten 222 und 225.

³⁶F.V. Winnett, *A reconsideration of some inscriptions from the Tayma area*, in *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 10 (1980), S. 133–140, bes. S. 136.

³⁷Ernst A. Knauf, *Supplementa Ismaelitica. 2. Zur Chronologie von Taimā'*, in *Biblische Notizen* 21 (1983), S. 37–40.

Taymā' 4. Diese einzeilige Felsinschrift wurde in Šufāt al-Mārīda, etwa 12 km südwestlich von Taymā', aufgenommen.

Text:

'n 'nds ḥlm nbnd mlk bbl

Übersetzung:

Ich bin Andāsu (oder: Endios), der Gefährte des Nabonid, des Königs von Babel

Kommentar:

Zum Namen 'nds vergleiche man das zur Inschrift Taymā' 3 Gesagte, zu ḥlm nbnd mlk bbl den Kommentar zu Zeile 1 der Inschrift Taymā' 1. Der hier genannte Begleiter des Königs ist sicherlich identisch mit dem in der vorhergehenden Inschrift erwähnten. Während er sich dort (Leib)wächter (oder Kämmerer) des Königs von Babel nannte, bezeichnet er sich hier als Gefährte des Nabonid.

Diese neuentdeckten taymanischen Inschriften legen davon Zeugnis ab, daß zur Zeit des Königs Nabonid Nordwestarabien zum Herrschaftsgebiet des Neubabylonischen Reiches gehörte. Zudem erfahren wir aus ihnen, daß durch die kriegerische Invasion der Babylonier eine Rebellion von um Taymā' ansässigen beduinischen Stämmen niedergeschlagen werden mußte. Wie die Namen der in den Inschriften genannten Personen belegen, konnten sich die Heerführer Nabonids bei ihren militärischen Operationen auf die Mithilfe arabischer Untergebener und wohl auch kleinasiatischer und griechischer Söldner stützen. Die taymanischen Texte bestätigen die Berichte über den Aufenthalt Nabonids in Taymā', wie wir sie aus babylonischen Quellen kennen, nämlich aus den Stelen aus Ḥarrān, dem Felsrelief aus Sela', dem Strophengedicht mit der Schmähschrift auf Nabonid sowie aus Abschnitten aus der Königlichen Chronik³⁸. In den Fragmenten der zweiten Kolumne des sogenannten Strophengedichts heißt es in den Zeilen 17–29 über Nabonid: „Als das dritte Jahr herankam, übergab er das Feldlager seinem erstgeborenen Sproß, die Truppen aller Länder unterstellte er seinem Befehl, er zog zurück seine Hand, übergab ihm das Königtum, er selbst aber schlug eine weite Reise ein, die Streitkräfte des Landes Akkad sind mit ihm aufgebrochen, nach der Stadt Tēmā inmitten des Landes der Amoriter hat er seinen Blick gerichtet, einen weiten Weg schlug er ein, gleich, nachdem er sein Wegziel erreicht, erschlug er den König der Stadt Tēmā mit der Waffe, schlachtete hin die Herden der Einwohner von Stadt und Land, er selbst aber schlug in der Stadt Tēmā seine Wohnung auf und die Streitkräfte des Landes Akkad waren mit ihm. Eine Stadt brachte er herrlich hervor, baute einen Palast, wie den Palast von Bābil baute er ihn³⁹.“ Für das historische Ereignis, daß Nabonid Nordwestarabien eroberte und Taymā' für zehn Jahre zu

³⁸Hanspeter Schaudig, Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros des Großen. I. Texte. II. Grammatik (Alter Orient und Altes Testament. Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments. Band 273) Münster 2000.

³⁹op. cit., S. 18; freundliche Mitteilung des Verfassers vor der Veröffentlichung seiner Dissertation; zu früheren Übersetzungen dieses Textes s. Benno Landsberger und Theo Bauer, Zu neuveröffentlichten Geschichtsquellen der Zeit von Asarhaddon bis Nabonid, in Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete 37 (1927), S. 61–98; 5. Strophengedicht von den Freveltaten Nabonids und der Befreiung durch Kyros, S. 91; A. Leo Oppenheim, in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, ed. by James B. Pritchard. Second Edition corrected and enlarged. Princeton 1955, S. 313.

seiner Residenz machte, hat man verschiedene Gründe anzuführen versucht, wie etwa die nur nach Süden mögliche Expansion des Neubabylonischen Reiches, die Verhinderung von Einfällen arabischer Beduinen in das fruchtbare Land am Euphrat und Tigris, Konflikte mit der etablierten Priesterschaft und Differenzen mit der städtischen Elite in Babylon oder die Unfähigkeit des Königs, die Regierungsgeschäfte in der Hauptstadt zu führen. Der Hauptgrund dürfte aber wohl das machtpolitische Bestreben gewesen sein, die von Südarabien an das Mittelmeer und nach Mesopotamien führenden Karawanenwege mit ihrem einträglichen Handel zu kontrollieren, was sich nur durch die Beherrschung und den Besitz der nordwestarabischen Oasenstädte verwirklichen ließ; schließlich hat nach dem Bericht der Stelen aus Ḥarrān Nabonid von Taymā' aus Kriegszüge unternommen, in deren Verlauf er die südlich davon liegenden Orte Dedan (Dadanu), Fadak (Padakku), Ḥaybar (Ḥibra), Yadrī (Yadiḥu) und Yatrib (Yatrib), das spätere al-Madīna, eroberte⁴⁰.

Der Münchener Semitist Fritz Hommel hat als erster den Nachweis zu führen versucht, daß in den aramäischen Teilen des Buches Daniel die Lesung Nebukadnezar ein Schreibfehler für Nabonid sei, da nach der Überlieferung Nabonid und nicht Nebukadnezar der zeitweilig wahnsinnige König der biblischen Erzählung war⁴¹. Zusätzlich konnte noch angeführt werden, daß der in Dan 5,1–2 als angeblicher Sohn Nebukadnezars genannte Belschazar tatsächlich der erstgeborene Sohn Nabonids war. Mit dem Bekanntwerden des aramäischen Gebets des Nabonid aus Qumran⁴², wonach der König von Babel in Tēmān mit einer bössartigen Entzündung geschlagen wurde, wurde die frühere Vermutung, daß die ursprüngliche Hauptfigur in der Passage Dan 3,31 – 4,34 nicht Nebukadnezar, sondern Nabonid gewesen sein dürfte, fast zur Gewißheit. Das ungewöhnliche Verhalten Nabonids hatte zur Bildung einer literarisch gestalteten Legende geführt, die jedoch von einer Volkstradition auf Nebukadnezar übertragen wurde⁴³. Die Zerstörung Jerusalems und die Deportation großer Teile der Bevölkerung der Stadt durch Nebukadnezar hatten nämlich in der Exilszeit bei den Juden ein so ungünstiges Bild dieses babylonischen Königs entstehen lassen, daß mit Nabonid verknüpfte Überlieferungen wie sein Wahnsinn und seine als Strafe Gottes empfundene zeitweilige Verwandlung und Zoomorphie in nicht unpassender Weise Nebukadnezar zugeschrieben wurden⁴⁴.

Wie bereits erwähnt, begegnet der Name Nabonid weder im Alten Testament und in den Pseudepigraphen noch im rabbinischen Schrifttum; der Grund dürfte darin zu suchen sein, daß die Person des Nabonid mit der ungleich bekannteren des Nebukadnezar vermischt wurde und in ihr aufgegangen ist. Auch die arabische Überlieferung kennt Nabonid nicht. Die monumentale Universalgeschichte Ta'riḥ ar-rusul wal-mulūk („Die An-

⁴⁰Ernst Axel Knauf, Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend vor Chr. (Abhandlungen des Deutschen Palästinavereins) Wiesbaden 1985, S. 75 und Anm. 392 sowie Karte der Eroberungen Nabonids zwischen Inhaltsverzeichnis und Vorwort.

⁴¹Fritz Hommel, Die Abfassungszeit des Buches Daniel und der Wahnsinn Nabonids, in Theologisches Literaturblatt 23, Nr. 13 (28. März 1902), Sp. 145–150, bes. Sp. 148f. — Ders., Ethnologie und Geographie des Alten Orients (Handbuch der Altertumswissenschaft. Dritte Abteilung. Erster Teil. Erster Band) Erste Hälfte. München 1904, S. 192, Anm. 3, und S. 236f.

⁴²André Dupont-Sommer, Die essenischen Schriften vom Toten Meer. Unter Zugrundelegung der Originaltexte übersetzt von Walter W. Müller. Tübingen 1960, S. 347–352 unter Fragmente apokalyptischer, liturgischer und anderer Schriften.

⁴³Joachim Oelsner, Nabonid, in Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Hrsg. von Hubert Cancik und Helmuth Schneider. Altertum. Band 8. Mer – Op. Stuttgart 2000, S. 660f.

⁴⁴Ronald H. Sack, Nabonidus, in The Anchor Bible Dictionary. Ed. by David Noel Freedmann. Volume 4. K – N. New York 1992, S. 973–976.

nalen der Propheten und Könige⁴⁵) des bedeutendsten arabischen Historikers, Muḥammad bin Ġarīr at-Ṭabarī (838–923), enthält einen Abschnitt, der sich betitelt *Dikr ḥabar ġazw Buḥt Naṣṣar al-‘arab* („Geschichte vom Überfall Nebukadnezar auf die Araber“)⁴⁵. In den auf verschiedene Gewährsmänner zurückgehenden Überlieferungen wird berichtet, daß der babylonische König Nabūḥad Naṣar, dessen Name zu Buḥt Naṣṣar arabisiert wurde, nach seinem Kriegszug gegen die Israeliten, der Zerstörung ihres Tempels und ihrer Städte und der Wegführung ihrer Bevölkerung nach Babel durch einen Traum oder durch einen Propheten aufgefordert wurde, in das Land der Araber einzufallen, deren Behausungen weder Riegel noch Türen haben. Dies erinnert frappierend an den Spruch Jahwes über das von Nebukadnezar eroberte Gebiet der in Transjordanien siedelnden Qedar bzw. Qedrener, die als sorgloses Fremdvolk bezeichnet werden, welches keine Türen und Riegel kennt (Jer 49,31). Der Angriff erfolgte auf breiter Front entlang der gesamten Grenze zur Arabischen Halbinsel, denn Nebukadnezar hatte Reiterei und Fußtruppen zwischen Ayla am Nordende des Roten Meeres und al-Ubulla in Südmesopotamien aufstellen lassen. Bezeichnenderweise soll das erste Aufeinandertreffen von Nebukadnezar mit ‘Adnān, dem Stammvater der Nordaraber, in Ḥarrān erfolgt sein, jener für Nabonid so bedeutsamen Stadt. Nebukadnezar schlug ‘Adnān in die Flucht und zog, die Verfolgung aufnehmend, in das Land der Araber, bis er nach Ḥaḍūr gelangte. Dieses Ḥaḍūr dürfte seine Entsprechung in hebräisch Ḥāṣōr haben, worunter beim Propheten Jeremia in der Wüste östlich von Palästina ansässige arabische Nomaden verstanden werden (Jer 49,28.30.33). Nebukadnezar lockte viele der Araber, die sich dort versammelt hatten, in einen Hinterhalt, wo die meisten durch das Schwert umkamen. Der babylonische König und seine Soldaten drangen weiter nach Arabien ein und töteten ohne Unterschied alle Lebewesen, die ihnen in den Weg kamen und derer sie habhaft wurden. Diejenigen Araber, welche nicht an der Schlacht teilgenommen hatten oder vor der Niederlage entkommen waren, teilten sich in zwei Gruppen, von denen die eine nach Raysūt zog, das den ‘Akk unterstand, die andere nach Wabār. Diese wohl fiktiven Ortsangaben weisen weit in den Süden der Arabischen Halbinsel; Raysūt ist ein Hafentort an der Küste des Arabischen Meeres auf halbem Weg zwischen ‘Omān und ‘Adan, gehörte allerdings nicht dem untergegangenen Stamm der ‘Akk, dessen Wohnsitze vielmehr in der nördlichen Küstenebene des Jemen lagen, während es sich bei Wabār um die sagenhafte Karawanenstation nordwestlich von Dhofār in den Sanden der Rub‘ al-Ḥālī handelt. Gegen Schluß des Berichts wird vermerkt, daß Nebukadnezar bei seiner Rückkehr nach Babylonien arabische Gefangene mit sich führte, die er in al-Anbār ansiedelte, daß jedoch das Land der Araber zu seinen Lebzeiten verodet (*ḥarāban*) blieb. So wie im Nebukadnezar des biblischen Buches Daniel eher der historische Nabonid als der historische Nebukadnezar zu sehen ist, so scheint auch die arabische Überlieferung über den Kriegszug des babylonischen Königs eher auf Res gestae Nabonidi als auf Παράξεις Ναβουχοδοноσορ hinzuweisen.

⁴⁵ *Annales quos scripsit Abu Djarir Mohammed Ibn Djarir at-Tabari, cum aliis edidit M.J. de Goeje. Prima series. II. Recensuerunt J. Barth et Th. Nöldeke. Lugd. Bat. 1879ff., S. 671–675. — The History of al-Tabari (Ta’riḫ al-rusul wa’l-mulūk) Volume IV. The Ancient Kingdoms, translated and annotated by Moshe Perlmann. New York 1987, S. 66–70: The Story of Nebuchadnezzar’s Raid Against the Arabs.*

Josefsgeschichte

Grammatik – Interpretation – Datierung – Wirkungsgeschichte

Harald Schweizer - Tübingen

Vor 10 Jahren (1991) erschienen die ersten beiden Bände ("Konstituierung des Textes") unserer Analyse der Josefsgeschichte, 4 Jahre später (1995) weitere drei zur "Beschreibung und Interpretation". Ich möchte Einzelaspekte, die in Publikationen danach vorgelegt wurden, aufgreifen und diskutieren. Es werden auch ergänzende Analysen nachgetragen. Es soll um folgende Punkte gehen:

1. Verbalsatz / Nominalsatz - Positionsbestimmungen
2. Konjunktion als Interjektion
3. Renominalisierung (in Ergänzung zur Textdeixis)
4. Wortschatz und Datierung
5. Wo griffen Redaktoren bevorzugt ein?
6. Joseph und Aseneth
7. Urfassung im Lateinunterricht

1. Verbalsatz (VS) / Nominalsatz (NS) - Positionsbestimmungen

nach: E. JENNI, Subjektive und objektive Klassifikation im althebräischen Nominalsatz: Theologische Zeitschrift 55 (1999) 103-111.

Unter "Nominalsatz" werden bei JENNI auch Sätze mit *HYH* verstanden¹ JENNI versteht als Untergruppe die "klassifizierenden Nominalsätze (Nk)"

"...deren Prädikatsausdruck (Prädikatsnomen/Subjektsprädikativ) durch ein indeterminiertes Substantiv gebildet wird; sie schreiben dem Subjekt die Mitgliedschaft in einer bestimmten Klasse zu, z.B. (ohne und mit הִי):

Gen 46,32: והאנשים רעי צאן

"die Männer sind Kleinviehhirten" (Nk)

Ein weiterer Satztyp ist: *Nr* (r = reklassifizierend). Zur Unterscheidung beider:

Gen 44,16: והננו עבדים לאדני

"und siehe, wir sind Knechte meines Herrn" (Nk)

Gen 50,18: הננו לך לעבדים

"siehe, wir sind dein als Knechte" (Nr)

Im zweiten Fall tritt reklassifizierendes Lamed hinzu (mit "als" wiedergegeben)

Anmerkung/HS: In beiden Fällen liegt vor: Erweiterung einer der beteiligten nominalen Größen, - im ersten des Prädikatsnomens durch Deskription (Zuordnung: [wir sind] Knechte zugehörig dem Herrn), im zweiten des Subjekts durch

¹ Gegenposition, die auch ich vertrete: W. BADER, Simson bei Delila. Computerlinguistische Interpretation des Textes Ri 13-16. THLI 3. Tübingen 1991. S.232-242: VS liegt vor, wenn erkennbares konjugiertes Verb gegeben ist, also auch bei *HYH*.

Explication (Anzeiger $\bar{\lambda}$ und Fernstellung: wir und zwar als Elemente der Knechtgruppe [sind dein]). Der Satztyp = Prädikation ist verschieden: Im ersten = Klassifikation (x ist Element der Klasse y), im zweiten = Zuordnung (x gehört zu y).²

JENNI (vgl. 107) sieht in der Präposition Lamed eine Relationspartikel, die - im Unterschied zu $\bar{\lambda}$ - die beiden verbundenen Elemente getrennt hält, übersetzbar durch "in Bezug auf", "hinsichtlich". Es folgen Beispiele des Musters: x tut etwas dem y zugunsten/um Willen des ($\bar{\lambda}$) z.

Anmerkung/HS: In solchen Fällen liegt - in meiner Terminologie - eine Adjunktion Benefiziat vor. Aber gleichgültig, welcher Terminologie man folgt: die Präpositionsverbindung mit $\bar{\lambda}$ gehört jedenfalls nicht zur Frage der Satztypen, sondern zu einem schon funktionierenden Satz wird eine freie Zusatzbeschreibung addiert: Was der Satz besagt, geschieht zugunsten von.

JENNI (vgl. 108): Wenn Brüder als Knechte prädiert werden, wird "eine Größe mit sich selber in Beziehung gesetzt und zwar ein Element mit seiner (neuen) Klasse ... Dabei bleiben die Brüder in ihrer Rolle als Knechte immer noch die Brüder." Unterschiede:

Nk: Anschein von neutralen, objektiven Tatsachen und Erwartungen.

Gen 44,16: הַנָּנוּ עֲבָדִים לַאֲדֹנָי

"und siehe, wir sind Knechte meines Herrn" (Nk)

Nr: Eine als "subjektiv bedingt aufgefasste Klassifikation. Der Sprecher (Erzähler/Autor) verwendet den Nr, um eine von ihm, von den beteiligten Personen oder von der Allgemeinheit erkannte und anerkannte Klassifikation zu kennzeichnen.

Gen 50,18: הַנָּנוּ לְךָ לְעֲבָדִים

"siehe, wir sind dein als Knechte" (Nr)

Anmerkung/HS:

- Zutreffende Beschreibung der unterschiedlichen Intentionen der verschiedenen Konstruktionen.
- Theoretisch wird der Unterschied fälschlich in Spezifizierungen des Satztyps "Klassifikation" gesehen.
- Stattdessen liegt einmal "Zuordnung", im anderen "Klassifikation" vor. Die Satztypen sind also verschieden.
- Innerhalb der Struktur, die den Kern des Satzes bildet: [1.Aktant/Prädikat/2.Aktant, oder: Nomen/Prädikat/Nomen] stellt sich die Frage: ist die erweiternde Beschreibung eines der beteiligten Nomina zusätzlich belegt (=Adjunktion)?
- JENNI läßt kein Verständnis erkennen für die Ebene der *Näherbeschreibung auf Wortgruppen-Ebene*, näherhin für das, was eine *Explication* sei.
- Kontextuell umgesetzt: Gen 50,18 behauptet zunächst die Zusammengehörigkeit von Brüdern und Josef (Satztyp: Zuordnung) und läßt durch die nachgeschobene *Explication* ("und zwar") erkennen, wie schwer es den Brüdern fällt (JENNI: subjektives Moment), diese Zugehörigkeit doch wieder aufzuspalten (nämlich als Herr-Knecht-Verhältnis). - Gen 44,16 (Satztyp: Klassifikation) klingt tatsächlich kälter, problemloser (JENNI: objektiver):

² Was JENNI - allerdings bei anderen Stellen - als "adverbialen Nominalsatz" = Na bezeichnet, zum Ausdruck von Lokalisierung und Zugehörigkeit (vgl. JENNI 103f). In 50,18 unterläßt es JENNI bei seinem Erklärungstyp, die "Zugehörigkeitsaussage" [wir sind dein] grammatikalisch zu erfassen. Er scheint sich nur für das zweite $\bar{\lambda}$ zu interessieren.

der Sprecher läßt nicht erkennen, dass es ihm Schwierigkeiten macht, die Brüdergruppe zu Knechten werden zu lassen (die Klasse - "Knechte" - wird noch näher beschrieben: Adjunktion: "meines Herrn").

- Seitenblick auf die Konstituierung des Textes (Literarkritik): 50,18 gehört zur Grundschrift, 44,16 dagegen ist sekundär. Die innere Beteiligung des jeweiligen Schreibers ist signifikant verschieden. 50,18 überzeugt vor dem Hintergrund der Textentwicklung mehr: der Autor schreibt von der erreichten Gefühlslage der Textakteure her,³ 44,16 wirkt eher wie das distanzierte Kopieren eines vorgefundenen Motivs.

Zu Fragen der Übersetzungsbegründung und Literarkritik: H. SCHWEIZER, Die Josefsgeschichte. THLI 4. Tübingen 1991.

Zu Fragen der semantischen Interpretation, des grammatischen Systems: H. SCHWEIZER (ed.), Computerunterstützte Textinterpretation. THLI 7. Tübingen 1995. Ab Ziff. 2.

2. Konjunktion als Interjektion

Eine präzise Textbeschreibung verlangt eine zuverlässige Segmentierung des Textes, nenne man sie 'Satzabgrenzung' (RICHTER) oder 'Segmentierung in Äußerungseinheiten' (SCHWEIZER). Der Wunsch, über definierte Kriterien / Regeln den Vorgang möglichst zu automatisieren, kann zu Kurzschlüssen verleiten, wenn das Grammatikkonzept im Hintergrund Defizite aufweist. Nachfolgend ein Beispiel: Konjunktionen sind im allgemeinen sichere Anzeiger für Satzbeginn, nur ganz wenige Elemente sind vor ihnen erlaubt, z. B. "und". Das verleitet dazu, die Liste der Konjunktionen zu nehmen und mit ihnen automatisch Sätze beginnen zu lassen.

Es ist aber wie bei Synonymen: Die äußerlich gleiche Wortform, die häufig immer dieselbe Bedeutung und Funktion erfüllt, kann hier und da auch eine andere Funktion erfüllen. Dann stimmt aber die Satzabgrenzung nicht mehr. Folgt keine korrigierende Überprüfung, arbeitet man mit einem Fehler weiter.

nach: W. RICHTER, Biblia Hebraica transcripta. BH^t. 1. Genesis. ATS 33.1. St. Ottilien 1991: EOS

Man beachte bei RICHTER 50,19c.

50,19a	וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם יְיָ
50,19b	אֱלֹהֵיכֶם
50,19c	כִּי הִתְחַתְּ אֱלֹהִים אָנֹכִי
50,20a	וְנִתְּנָם לְשִׁבְתָּם עָלַי כְּעֵה
50,20b	אֱלֹהִים לְשִׁבְתָּה לְטָבָה
50,20bI1	לְמַעַן עֲשֶׂה כִּי־וּם הַזֶּה
50,20bI2	לְהִתְחַתְּ עִם כָּב
50,21a	וְנִתְּנָה אֱלֹהֵיכֶם
50,21b	אָנֹכִי ...

³ Die anfangs so hochfahrenden, überlegen scheinenden Brüder, formulieren und akzeptieren nun selbst ihre inferiore Stellung.

Anmerkungen/HS: Probleme in 50,19c

1. וַיִּשְׂא soll vor satzeinleitendem וְ/Frageanzeiger stehen?
2. Die Erwartung einer Begründung (≙ Konjunktion) wird geweckt, es folgt aber eine Frage!?
3. Wegen der Parallelität lohnt ein Blick auf 21a: הֲעָמַדְתָּ als Interjektion ("Dazwischengeworfenes") soll zum folgenden Satz gezogen werden? Welche Funktion im Satz soll die Interjektion haben?

aus: H. SCHWEIZER, Kriterien für Äußerungseinheiten. Vgl.
<http://mirjam.informatik.uni-tuebingen.de/ae.html>

(9) Setzung eines neuen Themas: Es wird (oft aphrastisch) eine inhaltliche Wendemarke im Text, auf die erst anschließend wieder ein vollständiger Satz folgt, gesetzt ("aber bezüglich des Mose, | so wissen wir ..."). Es können aber auch einzelne Glieder eines Satzes zur Betonung nicht-satzhaft vorangestellt werden ("Der Xaver, | der ist ein Schuft"). *casus-pendens*-Thematik. Weiteres Stichwort: Diskurs-Marker.

z.B. weil kann so verwendet sein, daß die semantisch-kausale Verwendung/Bedeutung nicht im Vordergrund steht (allenfalls mitschwingt), stattdessen - pragmatisch - die Organisation des Diskurses wichtig ist. "Es markiert wichtige Übergangsstellen zwischen verschiedenen Diskurseinheiten...: (i) Einleitung von Zusatzinformationen [z.B. Gen 50,19c], (ii) Einleitung einer narrativen Sequenz, (iii) Einleitung eines thematischen Wechsels und (iv) konversationelles Fortsetzungssignal": C. GOHL; S. GÜNTNER, Grammatikalisierung von weil als Diskursmarker in der gesprochenen Sprache: Zeitschrift für Sprachwissenschaft 18/1 (1999) 39-75, S. 41f. Bei Funktion (i) leitet der Diskurs-Marker zu einer Explikation über, Funktion (ii) stellt die Weiche zu einer zum Verständnis anscheinend nötigen Zusatz-story, Funktion (iii) bereitet auf eine unmittelbar bevorstehende Umthematisierung vor, Funktion (iv) besagt: "Ich will das Wort behalten". In der Praxis werden sich die hier differenzierten Funktionen oft mischen. Derartige, in solchen Fällen nur *scheinbaren* Konjunktionen, gehören nicht auf die Ebene der semantisch-fiktionalen Textinhalte (=Wortsinn), sondern sie regeln das Zusammenspiel der Kommunikationspartner. Folglich ist dann die vermeintliche Konjunktion einer *Interjektion* äquivalent.

nach: H. SCHWEIZER, Die Josefsgeschichte. Konstituierung des Textes. Teil II. THLI 4. Tübingen 1991: FRANCKE

19c (und 21a): Interjektion als eigene Äußerungseinheit

50,19a	וַיִּשְׂא אֶת־רֹאשׁוֹ וַיִּשְׂבַּח אֱלֹהִים יְיָ		
50,19b	אֶל־תִּיכָא		
50,19c	כִּי		
50,19d	הֲתַחַת אֱלֹהִים אָנֹכִי		
50,20a	וְאַתָּם הַשְׂבָּתָם לְעִי נִשְׁבָּה		
50,20b	אֱלֹהִים הַשְׂבָּה לְטִבָּה		
50,20c	לְמַעַן עֲשֶׂה בְּיָוֶם הַזֶּה		
50,20d	לְהַחֲיִיתָ עַם כְּבֹד		
50,21a	וַעֲמַדְתָּ		

50,21b

אֲנִי-יָאָה

50,21c

... אֲנִי

HS: Merkmale / Vorteile dieser Lösung:

- a. וְ as Diskursmarker, in Funktion als Interjektion, somit als eigene ÄE, kollidiert nicht mehr mit satzeinleitendem וְ.
- b. Es wird kein Begründungssatz eingeleitet, sondern ein ganzer Unterabschnitt. וְ stellt die Weiche zu dieser theologischen Zwischenreflexion und signalisiert: mein Redebeitrag ist noch nicht zu Ende, es folgt noch ein neuer Aspekt.
- c. Ebenso als Diskursmarker fungiert וְ in 21a, es leitet von der theologischen Zwischenreflexion wieder zurück zu Josefs eigenen Vorstellungen (21c: "ich...").
- d. Fazit: Die in traditioneller Grammatik gängige Gleichsetzung von äußerer Wortform (z.B. וְ) und semantischer Funktion ("Konjunktion"), die so leicht dann auch im Computer verwendet werden kann, erweist sich mit großer Regelmäßigkeit als Holzweg. Allenfalls eine Rohsegmentierung kann damit erreicht werden. Eine Nacharbeit durch den verstehenden Sprachbenutzer ist nötig.⁴

3. Renominalisierung (in Ergänzung zur Textdeixis)

Explizite voraus- oder zurückweisende Elemente in Texten (Pronomina, Adverbien wie "dort", "damals") sind wichtige Mittel, die Kohärenz des Textes zu besorgen. Man kann folglich solche Anaphern/Kataphern grafisch erfassen und eine Linie ziehen zu dem Nomen, auf das diese Stellvertreter referieren.⁵

Mit Erfassung der textdeiktischen Elemente fehlt aber noch die "Rückseite der Medaille", nämlich die Beschreibung der vollen Nomina. In einem erweiterten Sinn kann man auch sie als "Anaphern" verstehen. Kriterium ist: sie beziehen sich - referenzidentisch - auf die selbe gemeinte Figur. Derartige Anaphern sorgen also nicht nur für innertextliche Kohäsion (wie es die textdeiktischen Elemente, also Pronomina, deiktische Adverbien tun), sondern sie liefern eine zusätzliche Charakterisierung, der in Frage stehenden Person.⁶ Diese Nomina in der Entwicklung des Textes nachzuverfolgen liefert also weitere Einsichten, wie die Akteure für sich, in ihrer Entwicklung und in ihrem Zueinander vom Autor verstanden worden sind. Ich habe die Nomina nach folgendem Muster für die Hauptakteure erfasst:

AUSGANGSDATEN

37,2b	JOSEF	BRÜDER	
37,3a	JOSEF	SÖHNE	ISRAEL

⁴ Analoges wies W. OSWALD bezüglich אֲנִי in Gen 39 nach: Vgl. seinen Beitrag in: Actes du Quatrième Colloque International "Bible et Informatique" Amsterdam, 15 - 18 August 1994. Paris 1995: "Text Segmentation and Pragmatics", S. 140-153.

⁵ Wir haben bei der Josefsgeschichte die entsprechende Liste von Hand erstellt. Derartiges zu automatisieren ist nicht trivial: vgl. H. SCHWEIZER, Elementare Mechanismen der Bedeutungskonstruktion. In: H. Schweizer (ed.), Computerunterstützte Textinterpretation. Tübingen 1995. i,146ff; ii,163ff.

⁶ Vgl. auch M. SCHWARZ, Indirekte Anaphern in Texten. Linguistische Arbeiten 413. Tübingen 2000.

37, 3b	SOHN		
37, 5a	JOSEF		
37, 5b		BRÜDER	
37, 8a		BRÜDER	
37, 11a		BRÜDER	
37, 11b			VATER
37, 12a		BRÜDER	VATER
37, 13a	JOSEF		ISRAEL
37, 13b		BRÜDER	
37, 14c		BRÜDER	
37, 16b		BRÜDER	
37, 17e	JOSEF	BRÜDER	
37, 19a		BRUDER	
37, 19c	MEISTER		
37, 23b	JOSEF	BRÜDER	
37, 23c	JOSEF		
37, 26a	JOSEF	BRÜDER/JUDA	
37, 26c	BRUDER		
37, 27d	BRUDER		
37, 27f		BRÜDER	
37, 28c	JOSEF		

.....

Was in einer Spalte steht, beansprucht - trotz unterschiedlicher Benennung - sich auf die gleiche Figur zu beziehen. Auf der Basis der Gesamtliste kann eine quantitative Auswertung erstellt werden.

ABSOLUTE HÄUFIGKEIT PRO SPALTE

Spalte 1: 105x

Spalte 2: 76x

Spalte 3: 53x

Es ergibt sich also schon vor einer erzählanalytischen Auswertung eine Reihenfolge: durch die expliziten Nennungen wird schon klar, wie sich das Interesse des Autors verteilt.

[BEZEICHNUNGEN FÜR JOSEF / im Wechsel] JOSEF - SOHN - JOSEF - MEISTER - JOSEF - BRUDER - JOSEF - MANN - KNECHT - JOSEF - MANN - JOSEF - MANN - JOSEF - HERR - JOSEF - MANN - HERR - MANN - JOSEF - SOHN - JOSEF - SOHN - JOSEF - HERR - JOSEF - HERR - JOSEF - SOHN - JOSEF -

[BEZEICHNUNGEN DER BRÜDERGRUPPE / im Wechsel] - SÖHNE - BRÜDER - BRUDER - BRÜDER - JUDA - BRÜDER - SÖHNE - BRÜDER - KNECHTE - SÖHNE - BRÜDER - KNECHTE - SÖHNE - KLEINSTER - BRUDER - EINER - BRÜDER - BRUDER - BRÜDER - SÖHNE - KLEINSTER - BRUDER - KLEINSTER - BRUDER - MÄNNER - BENJAMIN - MÄNNER - BENJAMIN - BRUDER - SOHN - BRUDER - KLEINSTER - BRUDER - BENJAMIN - BRÜDER - BENJAMIN - BRUDER - BRÜDER - SÖHNE - BRÜDER - SÖHNE - BRÜDER - MÄNNER - KNECHTE - BRÜDER - KNECHTE -

[BEZEICHNUNGEN DES VATERS / im Wechsel] - VATER - ISRAEL - MANN - VATER - ISRAEL - VATER - ISRAEL - VATER - ALTER - KNECHT - VATER - ISRAEL - VATER - VATER - VATER - ISRAEL - VATER - ISRAEL - VATER -

Interpretation:

Bei "JOSEF" ist eine Entwicklung ablesbar: Neben den familiären Bezeichnungen (JOSEF/SOHN/BRUDER), die eine Konstante bis zum Textschluss darstellen, wird in der Textmitte mehrfach die Bezeichnung "MANN" neu eingeführt, gegen

Schluss tritt neu "HERR" auf. Schon dieser Befund kann einen auf die Idee bringen, der Text stelle eine Art "Entwicklungsroman" dar.

Ein zusätzlicher Befund unterstützt diese Sicht: Man kann beobachten, wann von wem mit selbständigem Personalpronomen (sPP), also betont, "Ich" gesagt wird. Abgeleitet interessiert noch das "Du", nicht jedoch das distanzierte "Er" als sPP. Enklitische Personalpronomina (ePP) und ein "ich" im Rahmen einer Verbkonjugation werden übergangen - wenn nicht ein besonders auffälliger Befund gegeben ist. Ein solcher findet sich in 40,14.15, wo JOSEF im Rahmen seines heftigen emotionalen Ausbruchs (am Beginn des Hauptteils der Erzählung) gleich 5x per ePP auf sich verweist.

Aber eine "Ich"-Aussage per sPP findet sich erst spät und dann nur von JOSEF: zweimal bei seiner Selbstvorstellung (45,3b.4e) und dann - wie zur Bestätigung - am Schluss: 50,19d.21c. Diese Belege finden sich also nach den "MANN"-Belegen für JOSEF. Der Eindruck verstärkt sich: von JOSEF wird eine innere Entwicklung geschildert. Zu dem Zeitpunkt, da er MANN ist und ICH sagen kann, beginnt er auch souverän gegenüber dem PHARAO zu agieren, ist auch in der Lage, den Brüdern und dem Vater offen zu begegnen. Er ist auf dem Höhepunkt seines Einflusses.

Diese Entwicklung kündigt sich an in 41,40a, wo PHARAO - adressiert an JOSEF - mit dem sPP "Du" diesen Akteur besonders hervorhebt. Vom Vater ISRAEL wird auch eine "ICH"-Aussage berichtet, aber doppelt gebrochen: In 50,5c ist es JOSEF, der eine ISRAEL-Rede referiert; und der Inhalt dieses Zitats ist die Aussage, das Sprecher-Ich = ISRAEL sei am Sterben. - Also auch diese sprachlichen Mittel modellieren die Akteure des Textes.

Die "BRÜDER" bleiben im wesentlichen in ihrer familiären Charakterisierung gefangen (SOHN/BRUDER). Einen Schlussakzent bildet das zweimalige "KNECHTE". In ihrer Rollencharakterisierung findet also entweder keine Veränderung statt, oder eine Tendenz zur Verschlechterung.

Der "VATER" erscheint auf der Ebene expliziter Benennungen am meisten als starr. Es bleibt beim Wechsel mit "ISRAEL".

Man kann aus den Ausgangsdaten alle Doppelungen rauswerfen und dadurch die Liste komprimieren. Senkrechte Striche zeigen Bereiche an, wo die zuletzt genannte Bezeichnung weitergilt oder allenfalls wiederholt wird. Die soeben in der "Interpretation" herausgestellten (Nicht-)Entwicklungen werden dadurch noch besser ablesbar.

ZUEINANDER VON JOSEF - BRÜDER - VATER:

JOSEF (37,2b)	BRÜDER (37,2b)	
	SÖHNE (37,3a)	
		ISRAEL (37,3a)
SOHN (37,3b)		
JOSEF (37,5a)		
	BRÜDER (37,5b)	
		VATER (37,11b)
		ISRAEL (37,13a)
	BRUDER (37,19a)	
MEISTER (37,19c)		
JOSEF (37,23b)		
	BRÜDER (37,23b)	
	JUDA (37,26a)	
BRUDER (37,26c)	BRÜDER (37,27f)	

JOSEF (37,28c)		
MANN (39,14d)		
KNECHT (39,17b)		
JOSEF (39,20a)		
MANN (41,12a)		
JOSEF (41,14b)		
MANN (41,38b)		
JOSEF (41,39a)	SÖHNE (42,5a)	
	BRÜDER (42,8a)	
HERR (42,10c)	KNECHTE (42,10d)	
	SÖHNE (42,11b)	
		MANN (42,11b)
	BRÜDER (42,13b)	
	KNECHTE (42,13b)	
	SÖHNE (42,13c)	
	KLEINSTER (42,13e)	
		VATER (42,13e)
JOSEF (42,14a)	BRUDER (42,19b)	
	EINER (42,27a)	
	BRÜDER (42,28a)	
	BRUDER (42,28g)	
MANN (42,30a)		
HERR (42,30a)	BRÜDER (42,32a)	
	SÖHNE (42,32a)	
	KLEINSTER (42,32d)	
	BRUDER (42,33d)	
	KLEINSTER (42,34a)	
	BRUDER (42,34e)	
		ISRAEL (43,6a)
MANN (43,6b)		
		VATER (43,7c)
		ISRAEL (43,11a)
		VATER (43,11a)
	MÄNNER (43,15a)	
	BENJAMIN (43,15c)	
JOSEF (43,15f)	MÄNNER (43,16d)	ALTER (43,27c)
		KNECHT (43,27c)
		VATER (43,27c)
	BENJAMIN (43,29b)	
	BRUDER (43,29b)	
	SOHN (43,29b)	
	BRUDER (43,29d)	
	KLEINSTER (43,29d)	
	BRUDER (43,30b)	
	BENJAMIN (43,34b)	
	BRÜDER (45,1d)	
SOHN (45,9c)	BENJAMIN (45,12c)	
	BRUDER (45,12c)	
	BRÜDER (45,15a)	
JOSEF (45,17a)	SÖHNE (45,21a)	ISRAEL (45,21a)
	BRÜDER (45,24a)	
		VATER (45,25b)
		ISRAEL (45,28a)
SOHN (45,28c)	SÖHNE (46,5b)	VATER (46,5b)
		ISRAEL (46,5b)
		VATER (46,5b)

JOSEF (46,29a)		
		ISRAEL (46,29b)
		VATER (46,29b)
		ISRAEL (46,30a)
	BRÜDER (46,31a)	
		VATER (46,31a)
	MÄNNER (46,32a)	
		VÄTER (46,34d)
	KNECHTE (47,3d)	
	BRÜDER (47,5b)	
		VATER (47,5b)
HERR (47,18d)		
JOSEF (47,20a)		
HERR (47,25c)		
		ISRAEL (47,29a)
JOSEF (47,29b)		
SOHN (47,29b)		
JOSEF (50,1a)		
		VATER (50,1a)
		ISRAEL (50,2b)
		VATER (50,5a)
	KNECHTE (50,18d)	

"PRAGMATISCHE WORTARTEN" - Beispiele

aus: H. Schweizer, Analysen zur Textlinguistik, in: H. SCHWEIZER (ed.), Computerunterstützte Textinterpretation. Bd. II: Anhänge zu den Textanalysen. 178ff.

Die Ausgangsdaten stellen explizite Benennungen im Wortsinn dar. Man kann nun diese Nomina auch analysieren und z. B. herausstellen, dass "JOSEF" ein Eigenname ist, "MEISTER" eine Wertung, "SOHN" ein Beziehungsbegriff usw. Das ist mit "Pragmatischen Wortarten" gemeint. Es folgen einige Beispielanalysen in meiner Terminologie. Integriert ist am Schluss der Zeile eine Bestimmung des Abstraktionsgrades (nach LYONS): E1 = Konkretum ("Tisch"), E2 = Abstraktion eines Vorgangs in Raum und Zeit ("das Lesen"), E3 = ungebundene Abstraktion innerer Einstellungen ("Wahrheit", "Liebe" usw.).

EIN-KNABE	[LEXPRAG-Präd-stat-autonom]	E1
DIE-GESAMTHEIT	[LEXPRAG-Präd-stat-autonom-quant]	E3
EINE-KARAWANE	[LEXPRAG-Präd-stat-autonom-quant]	E1
WASSER	[LEXPRAG-Präd-stat-autonom-qualit]	E1
AUGEN	[LEXPRAG-Präd-stat-relat-Pertinenz-Spezif]	E1
SEITE	[LEXPRAG-Präd-stat-relat-Pertinenz-Spezif]	E3
JOSEF	[LEXPRAG-Präd-stat-relat-Pertinenz-Ident]	E1
DAS-KLEINVIEH	[LEXPRAG-Präd-stat-relat-Pertinenz-Klass]	E1
VATER	[LEXPRAG-Präd-stat-relat-Pertinenz-Zuordn]	E1
DAS-LEBEN	[LEXPRAG-Präd-dynamisch]	E3
BESCHÄFTIGUNG	[LEXPRAG-Präd-dynamisch-initiativ]	E3
TUN	[LEXPRAG-Präd-dynamisch-initiativ]	E2
STERBEN	[LEXPRAG-Präd-dynamisch-fientisch]	E2
MUNDSCHENK	[LEXPRAG-Akt-1. Aktant-undiff]	E1
GEFANGENE	[LEXPRAG-Akt-2. Aktant-undifferenziert]	E1
WEINEN	[LEXPRAG-Illok-perform-primär-Kundg-expressiv]	E2
WEISER	[LEXPRAG-Codes-Epist-stat-wissend]	E1
DAS-WISSEN	[LEXPRAG-Codes-Epist-stat-wissend-cogn]	E3
EIN-UMHERIRRENDER	[LEXPRAG-Codes-Epist-stat-nicht]	E1
WEIDENDE	[LEXPRAG-Codes-Epist-dyn]	E1

HÖREN	[LEXPRAG-Codes-Epist-dyn-recept-perc]	E2
SPIONIERENDE	[LEXPRAG-Codes-Epist-dyn-recept-perc-init]	E1
EIN-DEUTER	[LEXPRAG-Codes-Epist-dyn-emiss]	E1
EIN-DEUTEN	[LEXPRAG-Codes-Epist-dyn-emiss]	E2
DIE-DEUTUNG	[LEXPRAG-Codes-Epist-dyn-emiss]	E3
HOFFNUNG	[LEXPRAG-Codes-Imag-prosp-assoziat]	E3
FUTTER	[LEXPRAG-Codes-Imag-prosp-argument-potential-final]	E1
HERBERGE	[LEXPRAG-Codes-Imag-prosp-argument-potential-final]	E1
WILLE	[LEXPRAG-Codes-Init-subj]	E3
EIN-HERRSCHENDER	[LEXPRAG-Codes-Init-subj-init-kaus-imper]	E1
ERMUNTERUNG	[LEXPRAG-Codes-Init-subj-init-kaus-juss]	E3
SCHUTZWACHE	[LEXPRAG-Codes-Ermögl-dynamisch-promotiv]	E1
STIMMUNG	[LEXPRAG-Codes-Axiol-stat]	E3
VERDROSSENE	[LEXPRAG-Codes-Axiol-stat-dysphor]	E1
WOHLBEFINDEN	[LEXPRAG-Codes-Axiol-stat-euphor]	E3
ÄRZTE	[LEXPRAG-Codes-Axiol-dynam-Anf-dys-Ziel-eu-init]	E1
VERFEHLUNG	[LEXPRAG-Codes-Axiol-dynam-Anf-ind-Ziel-dys-init]	E3
DER-ANFANG	[LEXPRAG-Codes-Stadium-part-ingress]	E3
ÜBERGANGSPHASE	[LEXPRAG-Codes-Stadium-part-interrupt]	E3
DAS-ENDE	[LEXPRAG-Codes-Stadium-part-result]	E3
DER-VERLAUF	[LEXPRAG-Codes-Stadium-total-semelf-durat]	E3
FELD	[LEXPRAG-Deix-Topol-lokat-kont]	E1
DIE-EBENE	[LEXPRAG-Deix-Topol-lokat-kont]	E1
STEHENDE	[LEXPRAG-Deix-Topol-lokat-kont-adess]	E1
DRAUSSEN	[LEXPRAG-Deix-Topol-lokat-kont-adess-relat]	E3
KOMMENDEN	[LEXPRAG-Deix-Topol-dislok-adventiv-allativ]	E1
TAG	[LEXPRAG-Deix-Chron-zeitgeb-kont-abs]	E1
JUGEND	[LEXPRAG-Deix-Chron-zeitgeb-kont-abs-dat-indef]	E3

ERSETZUNG DER NOMINA DURCH ANALYSEN

Bezeichnungen für IDENTITÄT (=Eigennamen) erhalten das Kürzel	ID
Bezeichnungen für ZUORDNUNG (=Verwandschafts-/Hierarchiebegriffe) erhalten das Kürzel	ZO
Bezeichnungen für QUALITÄT (=Einzelmerkmal einer Ganzheit) erhalten das Kürzel	QUAL
Bezeichnungen für QUANTITÄT erhalten das Kürzel	QUAN
Bezeichnungen für AUTONOM (=ausreichende Benennung einer kompletten Entität) erhalten das Kürzel	AUT
Bezeichnungen für AXIOLOGIE (=Wertung, noch differenziert nach positiv [-eu] oder negativ [-dys]) erhalten das Kürzel	AXIO

ZWEITER DURCHLAUF: NOMINA => ANALYSEN

ABSTRAHIERUNG: Pragmatische Wortarten

37,2b	ID	ZO	
37,3a	ID	ZO	ID
37,3b	ZO		
37,5a	ID		
37,5b		ZO	
37,8a		ZO	
37,11a		ZO	
37,11b			ZO
37,12a	ZO		ZO

37,13a	ID		ID
37,13b		ZO	
37,14c		ZO	
37,16b		ZO	
37,17e	ID	ZO	
37,19a		ZO	
37,19c	AXIO-eu		
37,23b	ID	ZO	
37,23c	ID		
37,26a	ID	ZO/ID	
37,26c	ZO		
37,27d	ZO		
37,27f		ZO	
.....			

ABSOLUTE HÄUFIGKEIT PRO SPALTE

(Mehrfachauswertung - z.B. bei AXIO - möglich)

[JOSEF] wird wie folgt charakterisiert:

IDENTITÄT: 84x
 ZUORDNUNG: 12x
 QUALIITÄT: 0x
 QUANTITÄT: 0x
 AUTONOM: 8x
 AXIOLOGIE-eu: 6x
 AXIOLOGIE-dys: 1x

[BRÜDER] wird wie folgt charakterisiert:

IDENTITÄT: 6x
 ZUORDNUNG: 58x
 QUALIITÄT: 4x
 QUANTITÄT: 0x
 AUTONOM: 7x
 AXIOLOGIE-eu: 0x
 AXIOLOGIE-dys: 4x

[VATER] wird wie folgt charakterisiert:

IDENTITÄT: 14x
 ZUORDNUNG: 35x
 QUALIITÄT: 1x
 QUANTITÄT: 0x
 AUTONOM: 2x
 AXIOLOGIE-eu: 0x
 AXIOLOGIE-dys: 1x

[CHARAKTERISIERUNGEN VON [JOSEF] / im Wechsel]

ID (37,2b) - ZO (37,3b) - ID (37,5a) - AXIO-eu (37,19c) - ID (37,23b) -
 ZO (37,26c) - ID (37,28c) - AUT (39,14d) - ZO (39,17b) - AXIO-dys
 (39,17b) - ID (39,20a) - AUT (41,12a) - ID (41,14b) - AUT (41,38b) - ID
 (41,39a) - ZO (42,10c) - AXIO-eu (42,10c) - ID (42,14a) - AUT
 (42,30a) - ZO (42,30a) - AXIO-eu (42,30a) - AUT (43,6b) - ID (43,15f) -
 ZO (45,9c) - ID (45,17a) - ZO (45,28c) - ID (46,29a) - ZO (47,18d) -
 AXIO-eu (47,18d) - ZO (47,18g) - AXIO-eu (47,18g) - ID (47,20a) - ZO
 (47,25c) - AXIO-eu (47,25c) - ID (47,29b) - ZO (47,29b) - ID (50,1a) -

[CHARAKTERISIERUNGEN DER [BRÜDER] / im Wechsel]

ZO (37,2b) - ID (37,26a) - ZO (37,27f) - AXIO-dys (42,10d) - ZO (42,11b) - AXIO-dys (42,13b) - ZO (42,13c) - QUAL (42,13e) - ZO (42,19b) - QUAN (42,27a) - ZO (42,28a) - QUAL (42,32d) - ZO (42,33d) - QUAL (42,34a) - ZO (42,34e) - AUT (43,15a) - ID (43,15c) - AUT (43,16d) - ID (43,29b) - ZO (43,29b) - QUAL (43,29d) - ZO (43,30b) - ID (43,34b) - ZO (45,1d) - ID (45,12c) - ZO (45,12c) - AUT (46,32a) - ZO (47,3d) - AXIO-dys (47,3d) - ZO (47,5b) - AXIO-dys (50,18d) -

[CHARAKTERISIERUNGEN DES [VATERS] / im Wechsel]

ID (37,3a) - ZO (37,11b) - ID (37,13a) - AUT (42,11b) - ZO (42,13e) - ID (43,6a) - ZO (43,7c) - ID (43,11a) - ZO (43,11a) - QUAL (43,27c) - ZO (43,27c) - AXIO-dys/ZO (43,27c) - ZO (45,3c) - ID (45,21a) - ZO (45,25b) - ID (45,28a) - ZO (46,5b) - ID (46,29b) - ZO (46,29b) - ID (46,5b) - ZO (46,5b) - ID (46,30a) - ZO (46,31a) - ID (47,29a) - ZO (50,1a) - ID (50,2b) - ZO (50,5a) -

ZUEINANDER DER CHARAKTERISIERUNGEN:

Wie oben, so werden auch jetzt Mehrfachnennungen einer Analyse in unmittelbarer Abfolge auf einen Beleg reduziert. Durchgezogene Linien zeigen das Weitergelten der zuletzt genannten Charakterisierung an.

ID (37,2b)	ZO (37,2b)	ID (37,3a)
ZO (37,3b)		
ID (37,5a)		
		ZO (37,11b)
		ID (37,13a)
AXIO-eu (37,19c)		
ID (37,23b)		
	ID (37,26a)	
ZO (37,26c)	ZO (37,27f)	
ID (37,28c)		
AUT (39,14d)		
ZO (39,17b)		
AXIO-dys (39,17b)		
ID (39,20a)		
AUT (41,12a)		
ID (41,14b)		
AUT (41,38b)		
ID (41,39a)		
ZO (42,10c)		
AXIO-eu (42,10c)		
	AXIO-dys (42,10d)	
	ZO (42,11b)	
		AUT (42,11b)
	AXIO-dys (42,13b)	
	ZO (42,13c)	
	QUAL (42,13e)	
		ZO (42,13e)
ID (42,14a)	ZO (42,19b)	
	QUAN (42,27a)	
	ZO (42,28a)	
AUT (42,30a)		
ZO (42,30a)		

AXIO-eu (42,30a)	QUAL (42,32d)	
	ZO (42,33d)	
	QUAL (42,34a)	
	ZO (42,34e)	
AUT (43,6b)		ID (43,6a)
		ZO (43,7c)
		ID (43,11a)
		ZO (43,11a)
	AUT (43,15a)	
	ID (43,15c)	
ID (43,15f)	AUT (43,16d)	QUAL (43,27c)
		ZO (43,27c)
		AXIO-dys
		ZO (43,27c)
	ID (43,29b)	
	ZO (43,29b)	
	QUAL (43,29d)	
	ZO (43,30b)	
	ID (43,34b)	
	ZO (45,1d)	
ZO (45,9c)	ID (45,12c)	ZO (45,3c)
ID (45,17a)	ZO (45,12c)	
		ID (45,21a)
		ZO (45,25b)
ZO (45,28c)		ID (45,28a)
		ZO (46,5b)
		ID (46,5b)
ID (46,29a)		ZO (46,5b)
		ID (46,29b)
		ZO (46,29b)
		ID (46,30a)
		ZO (46,31a)
	AUT (46,32a)	
	ZO (47,3d)	
	AXIO-dys (47,3d)	
	ZO (47,5b)	
ZO (47,18d)		
AXIO-eu (47,18d)		
ZO (47,18g)		
AXIO-eu (47,18g)		
ID (47,20a)		
ZO (47,25c)		
AXIO-eu (47,25c)		
		ID (47,29a)
ID (47,29b)		
ZO (47,29b)		
ID (50,1a)		
		ZO (50,1a)
		ID (50,2b)
		ZO (50,5a)
	AXIO-dys (50,18d)	

Zur Interpretation:

JOSEF: Erstes Wort des Textes = Identität. Josef wird von Anfang an als eigenständig mit Eigennamen präsentiert. Immer wieder wird ein Beziehungsbegriff (BRÜDER) verwendet. Bald folgt die "autonome" Bezeichnung: MANN. Sie wird in unterschiedlichen Situationen und von verschiedenen Sprechern wiederholt: sprachlich = Mannwerdung Josefs.

Immer grammatisch argumentiert - psychologische Konzepte sind allenfalls im Hintergrund - wird nun am Wortbefund deutlich: Was auf Erzählebene ab dem ersten Wort der Erzählung gilt (nämlich "ID" - Nennung von Josefs Identität per Eigennamen) wird von diesem Akteur in der Textwelt erst am Beginn von Gen 45 eingeholt und bestätigt: Josef sagt zweimal explizit und förmlich und ohne nach seinem Namen gefragt worden zu sein mit sPP "Ich".

Die positive Wertung (MEISTER) in 37,19c ist noch zwiespältig, da ironisch. Die euphorische AXIOLOGIE wiederholt sich jedoch und verdichtet sich am Schluß.

BRÜDER: Wenn Eigennamen (=ID) auftreten, sind nur Einzelfiguren der Gesamtgruppe gemeint. Für letztere dominieren die Beziehungsaussagen. Die Mitglieder der Gruppe gewinnen keine eigene Individualität, interessieren gelegentlich nur durch Quantitäts- (EINZELNER) oder Qualitätsmerkmal (KLEINER). Negative Wertungen (auch im Zuordnungs-Begriff KNECHT enthalten) halten sich bis zum Schluß. Deutlich später als bei JOSEF: autonome Charakterisierung (MANN ab 43,15a). Mannwerdung auch der Brüder dadurch, dass JOSEF sie zu einem Konflikt mit dem Vater gezwungen hat.

ISRAEL: Eigenname und Vaterrolle wechseln ab.

JOSEF - BRÜDER: Während auf Handlungsebene JOSEF zunächst den Brüdern unterlegen scheint und erst spät zur Dominanz findet, bleibt das Verhältnis auf Benennungsebene konstant und wird durch den Text hindurch bekräftigt: JOSEF ist die positive und eigenständige (ID) Figur, die BRÜDER bleiben blaß (ZO) und negativ bewertet. Zunächst ist es JOSEF, der eine Entwicklung durchmacht (37,19c-42,10c), anschließend sind es die BRÜDER (42,10d-45,12c) - je ablesbar an der Häufigkeit des Wechsels. Der Gang des Textes macht die gegebene Dominanz JOSEFS über die BRÜDER vollends sichtbar und letztere anerkennen diese.

JOSEF - ISRAEL: Beide werden mit Eigennamen eingeführt, scheinen insofern ebenbürtig. Bei JOSEF dann Variation in den Benennungen, bei ISRAEL fast nur Stereotypie. Bei ISRAEL "tut" sich nichts. Daher ist es wohl konsequent, wenn am Schluß sein Tod berichtet wird.

BRÜDER - ISRAEL: "ZO" signalisiert je die verwandtschaftliche Beziehung. Da die Brüder insgesamt ohne "ID" bleiben (von JUDA und BENJAMIN abgesehen), also anonym, ISRAEL dagegen nicht, kann dies als Andeutung einer engen, symbiotischen Beziehung verstanden werden. Ab 42,10d entwickeln sich die BRÜDER: Sie sind nicht mehr allein über einen Verwandtschaftsterminus, sondern wiederholt auch eigenständig als "MÄNNER" charakterisiert.

Es sei nur hermeneutisch angemerkt, dass derartige Beschreibungen zunächst nichts als differenzierte und in einem weiten Sinn grammatische Erhebungen am interessierenden Text sind. Dass dann deren Deutung und Interpretation auch die Grenzen der Disziplin überschreitet und weitere Disziplinen einbezieht, ist sowohl unumgänglich - will man nicht szientistisch steril bleiben -, wie es ja auch den Reiz der Interpretation ausmacht. Wenn jedoch derart

ausführlich die empirischen Sprachbefunde zugrunde liegen, ist die Gefahr einer textfernen freien Psychologisierung vermieden.⁷

4. Wortschatz und Datierung

4.1 Josefsgeschichte und Nähe zu Ester

nach: H. M. WAHL, Die Sprache des hebräischen Esterbuches. Mit Anmerkungen zu seinem historischen und traditionsgeschichtlichen Referenzrahmen: Zeitschrift für Althebraistik 12 (1999) 21-47.

(21) "Schon L.A. Rosenthal hat 1895 Strukturanalogien zur Josephsgeschichte herausgearbeitet, die unlängst von A. Meinhold bestätigt worden sind". Statt - wie bei den gen. Autoren - Gattungsmerkmale will WAHL ausschließlich die Wortdistribution zugrundelegen und danach die "traditionsgeschichtliche Verwandtschaft des Esterbuches" (22) untersuchen.

Beziehung Ester - Josefsgeschichte:

In Ester und im Alten Testament wenig belegte Wörter

אָפּ	Ester 5,10; Gen 43,31 [O]; 45,1 [O]; 1 Sam 13,12; Jes 42,14; 63,15; 64,11 (sich bezähmen)
טֹבֶטֶן	Ester 3,10.12; 8,2.8.10; Gen 41,42 [S] (Siegelring).
יָגַן	Ester 9,22; Gen 42,38 [S]; 44,31 [S]; Jes 35,10; 51,11; Jer 8,18; 20,18; 31,13; 45,3; Ez 23,33; Ps 13,3; 31,11; 107,39; 116,3 (Kummer). "Im Pentateuch und dem DtrG fehlt <i>ygwn</i> bis auf die beiden Belege aus der Josephsgeschichte ganz." (29)
פָּקִיד	Ester 2,3; Gen 41,34 [S]; Ri 9,28; 2 Kön 25,19; Jer 20,1; 29,26; 52,25; Neh 11,9.14.22; 12,42; 2 Chr 24,11; 31,13 (Aufseher). "Der einzige Beleg im Pentateuch findet sich in der Josephsgeschichte." (31)

Häufig gebrauchte Wörter Esters

סְרִיד ⁸	Ester 1,10.12.15; 2,3.14.15.21; 4,4.5; 6,2.14; 7,9; Gen 37,36 [S]; 39,1 [S]; 40,2 [O].7 [O]; 1 Sam 8,15; 1 Kön 22,9; 2 Kön 8,6; 9,32; 20,18; 23,22; 24,12; 25,19; Jes 39,7; 56,3.4; Jer 25,2; 34,19; 38,7; 41,16; 52,25; Dan 1,3.7.8.9.10.11.18; 1 Chr 28,1; 2 Chr 18,8; Sir 30,20 (Eunuch).
---------------------	--

Typische Redewendungen

תָּלָה עַל הָעֵץ	Ester 2,23; 5,14; 6,4; 7,9.10; 8,7; 9,13.14.25; Gen 40,19 [O]. 22 [O]; 41,13 [S]; Dtn 21,22 (q. am Holz/Pfahl aufhängen).
------------------	---

Auswertung:

(46) "Bei den wenig in Est und im übrigen Alten Testament belegten Wörtern ist eine deutliche Nähe zur Josephsgeschichte sowie späten Texten der Propheten Jes, Jer und Ez abzulesen."

⁷ Damit wird ein Postulat des Sprachphilosophen FRANZ KOPPE eingelöst: zunächst gehe es um eine psychologiefreie Rekonstruktion der in Frage stehenden Redeverfahren.

⁸ (aam., akk. Nachbildung)

"Aus dem gemeinsamen Vorkommen des Vokabulars ist eine partielle sprachliche Übereinstimmung Est sowohl mit der Josephserzählung als auch mit Dan ersichtlich, worin unsere Untersuchung ältere Hypothesen bestätigt."

Anmerkung/HS: Man kann noch differenzieren: Die Belege für die sprachliche Nähe im Wortschatz betreffen 6x die Grundschrift der Josefsgeschichte, 7x die nachträglichen Erweiterungen - gemäß unserer Literarkritik. D.h. dass auch bereits die Grundschrift in das sprachliche Umfeld von Ester gehört und sich darin meist von den übrigen Texten des Pentateuch absetzt. Die Spätdatierung der Grundschrift wird also auch auf diesem Weg gestützt.

4.2 Josefsgeschichte und Hofgeschichten

nach: H. M. WAHL, Das Motiv des "Aufstiegs" in der Hofgeschichte. Am Beispiel von Joseph, Ester und Daniel: Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 112 (2000) 59-74.

"Motiv" ist bekanntermaßen ein schwieriger, weil schwer zu formalisierender methodischer Begriff. WAHL legt 4 Kriterien an die üblicherweise unter der Gattung "Hofgeschichten" laufenden Texte an und folgert, dass so nur noch Josefsgeschichte, Ester und Daniel verglichen werden können. Die Kriterien sind (vgl. 61): Die Erzählung "spielt am Hof eines zentral geordneten Staatswesens", eine Exilssituation wird vorausgesetzt, der "Protagonist ist ein Israelit", es ist der König selbst, der den verdienten Israeliten erhebt.

WAHL berücksichtigt keine Literarkritik. Er stellt für den Endtext fest, dass in Gen 41,45 Josef durch Umbenennung und Heirat einer Ägypterin "nostrifiziert" wird. Das ist aber das Werk eines Bearbeiters. Es sei nur angemerkt: Was Josef in der Ergänzung so passiv erscheinen läßt - in zeremoniösem Pomp erhält er Namen und Frau -, wodurch er in den ägyptischen Kontext integriert wird, hat Josef laut Grundtext höchst aktiv und trickreich längst selbst vollzogen: Das Scheren in 41,14 ist nicht lediglich eine Hygienemaßnahme, sondern eine Anpassung an ägyptische Lebensformen, insofern dem Pharaos gegenüber eine vertrauensbildende Maßnahme. - Vorsichtig sollte man auch mit der Aussage sein, Pharaos anerkenne in 41,39 Josefs von Gott gegebene "Weisheit" (64). Um "Wissen" geht es in der Tat. Es liegt aber gerade nicht der Stamm H̄KM vor, was wegen der These wichtig ist (von RAD), die Josefsgeschichte sei Weisheitsliteratur. - Und eine letzte Korrektur (vgl. 73): zwar scheint auch in der Josefsgeschichte der Protagonist an Gott festzuhalten und darauf die Rettung zurückzuführen. Aber in der Anerkennung Pharaos (41,39) ist nicht vom Gott Israels die Rede, und in Josefs eigener Aussage (41,16; 50,20) nicht vom Gott Jahwe. Immer nur von: "Gott". Das ist wichtig, weil bezüglich Josefs ohnehin nicht von einer einigermaßen ausgeprägten und fassbaren Frömmigkeit geredet werden kann. Folglich gilt für die Josefsgeschichte die Abstraktion WAHLs nicht (vgl. 74), sie repräsentiere - wie die anderen beiden Texte - "den Alleinvertretungsanspruch Jahwes".

Sieht man von diesen Corrigenda ab, dann gilt aufgrund der 4 Kriterien zweifellos eine große Nähe der 3 Texte zueinander. Neben der doppelten Wortdistribution,⁹ früher schon aufgrund Gattungsgesichtspunkten (MEINHOLD) und nun einer stringenteren Motivanalyse haben wir nun also dreierlei Zugänge bei der Datierungsfrage, alle mit demselben Ergebnis der Spätdatierung.

⁹ Die eine, die wir selbst durchgeführt haben: M. SCHINDELE, Externe Syntax: SCHWEIZER (1995) 40ff., die zweite "in Gegenrichtung" durch WAHL - s.o. Ziff. 4.1.

4.3 Josefsgeschichte und ägyptisch beeinflusste Worte?

Bezug: M. GÖRG, *Der gefärbte Rock Josefs*: BN 102 (2000) 9-13; ders., *Josef, ein Magier oder Seher?* BN 103 (2000) 5-8; ders., *Josef in Untersuchungshaft*: BN 104 (2000) 16-19.

Den Beiträgen GÖRGs kann ich keine eigene ägyptologische Kompetenz entgegenzusetzen. Vielmehr nehme ich dankbar die verschiedenen Informationen (auch Hinweise auf Inkonsistenzen) entgegen und registriere zunächst, dass GÖRG am Beispiel unterschiedlicher, wohl ägyptisch beeinflusster Wörter, in der Frage der Datierung zu einer kontrastierenden Lösung kommt: nicht deutlich nach-exilisch,¹⁰ sondern er plädiert für die Zeit der äthiopischen (25.) Dynastie, also etwa um 700 v. Chr.

Das Beweismaterial für beide Positionen ist bislang sehr unterschiedlich: Auf der einen Seite umfangreiches textanalytisches Material, auf der anderen Seite der Versuch, etymologisch eher schwierige oder unerklärte Wortstämme von der ägyptischen Sprache her aufzuhellen. Die angebotenen Erklärungsverschlüsse sind interessant, haben aber noch nicht den Rang von gesicherten Erkenntnissen – zunächst was die Worterklärung selbst betrifft, dann weitergehend, was die Wortgeschichte und damit die Datierungsfrage angeht. Vielleicht nehmen die Evidenzen ja noch zu. Im Moment scheinen sie mir noch nicht auszureichen. Aber selbst wenn dies der Fall wäre: Es ginge nicht um ein Entweder-Oder. Vielmehr müssten die Erkenntnisse zur inner-alttestamentlichen Wortdistribution, all die weiteren Erwägungen zur Funktion und Datierung der Josefsgeschichte erst noch rezipiert, diskutiert und mit dem ägyptologischen Material abgeglichen werden. Denn diese Argumentationsstränge stehen fürs erste, sind in vielem nachprüfbar und kippen nicht weg, weil es anscheinend widersprechendes ägyptologisches Material gibt.

Aber ich sehe auch *methodische* Schwierigkeiten. Wenn schon z.B. PTR vom Alten Reich bis in die griechisch-römische Zeit belegt ist, und es den Wortstamm *auch* speziell in jüngeren aramäischen Dialekten gibt, dann erscheint es mir nicht zwingend, wegen eines ägyptischen Lautungsproblems (Radikal -t-), das ohnehin erst in griechisch-römischer Zeit virulent wird, fürs Hebräische eine Übernahme des Wortstammes in der 3. Zwischenzeit anzunehmen. Zusammenhänge mit dem Ägyptischen – dann eben indirekte – sind auch noch gegeben, wenn die Übernahme aus dem Aramäischen geschehen sein sollte – was wohl näher liegt. Da würde ich nicht aseptisch trennen. Außerdem müsste man klären, was argumentativ der letzte Nachweis einer Lautung in der einen Sprache austrägt für Probleme in der anderen.¹¹ Es gibt Archaismen – stilistisch gewollt. – Beim Lexem *sohar* scheint GÖRG eine hellenistische Ansetzung für eine Übernahme aus dem Ägyptischen auszuschließen. Nun, da kommen wir uns nicht ins Gehege, wenn ich an die Zeit um 400 denke. Eine einigermaßen zwingende Evidenz auch in diesem Fall für die 3. Zwischenzeit sehe ich nicht.

5. Wo griffen Redaktoren bevorzugt ein?

Man kann – die literarkritischen Ergebnisse zugrundelegend – die Nachgeschichte des Textes auch so darstellen, dass die literarische Struktur der Ursprungsfassung dargestellt und daneben aufgelistet wird, an welchen Stellen des Ursprungstextes Redaktoren bevorzugt eingegriffen und Akzente nachgetragen haben.

¹⁰ Vgl. zusätzlich: H. SCHWEIZER, *Nachträge zur Interpretation der Josefsgeschichte*: *Theologische Zeitschrift* 54 (1998) 300-324.

¹¹ Bei Amish-people in Philadelphia fühlte ich mich in eine Sprachwelt zurückversetzt, die bei uns wohl vor 200-300 Jahren geglolten hat.

Originale Josefsgeschichte

Narrative Gliederung
- Schwitalla ¹²

Orientierung (37,2b*-3c)

I. Episode (37,5a-11b)

Bericht (37,12a)

II. Episode:

1. Szene (37,13a-14e)

2. Szene (37,14f-17f)

3. Szene (37,18a-20h)

4. Szene (37,23a-24d)

5. Szene (37,25a-27f)

6. Szene (37,28a-28e)

Bericht: (39,1b*-6e)

III. Episode:

1. Szene (39,6f-9c)

Zwischenbericht: (39,10ab)

2. Szene (39,11a-12e)

3. Szene (39,13a-16a)

4. Szene (39,17a-19d)

Ergebnis: (39,20ab*)

Bericht: (39,22a-e)

Nachträgliche Erweiterungen

literarkritische Teiltex-te
- Schweizer ¹³

37,1a.2a: Einbindung in Korpus

37,2b**⁻2e.4: Einbindung in Korpus+Verstärkung
des Erzählungsbeginns

37,5c: Verstärkung des Erzählungsbeginns

37,8a: Verstärkung des Erzählungsbeginns

37,9a-10f: Verstärkung des Erzählungsbeginns

37,21a-d: Vorgreifende Kommentierung: RUBEN

37,22a-e: Vorgreifende Kommentierung: RUBEN

37,22f: Vorgreifende Kommentierung: RUBEN

37,29a-30f: RUBEN

37,31a-34c: Dramatisierung Täuschung JAKOBS

37,35a-e: Emotionaler Aufruhr

37,36a: Vorgreifende Kommentierung

39,1a.1b**⁻.c: Sicherung des Erzählanschlusses
(nach Einschub Gen 38); sekundäre Namenspräzi-
sierung (POTIFAR)

39,2ab.3a-e.5a-d.5e-f.6a-c: Theologisierung:
YHWH; Rückleitung zur Grunderzählung

39,7a: Erzählzäsur

39,9d-e: Theologisierung

39,19bc: Explication

39,20b**⁻.c: Explication

39,21a-c: Theologisierung: YHWH

39,23a-d: Theologisierung: YHWH

40,1a: Erzählzäsur

¹² Vgl. J. SCHWITALLA, Die narrative Textstruktur der ursprünglichen JG in: H. SCHWEIZER (ed.), Computerunterstützte Textinterpretation. THLI 7. Tübingen 1995. S. 240-283.

¹³ Vgl. H. SCHWEIZER, Die Josefsgeschichte. THLI 4. Tübingen 1991. Ziff. 3.

- 40,1b: Vorgreifende Kommentierung
- Bericht: (40,2a-4c)
- 40,3a**.b: Erzählerischer Rückgriff auf Gen 39
- IV. Episode:
1. Szene (40,5a-19c)
- 40,5b-d: Erzählerischer Rückgriff auf Kapitelanfang
40,13d: Explikation
2. Szene (40,20a-22b)
- Bericht: (40,23ab)
- V. Episode:
1. Szene (41,1a-7c)
- 41,5a-7b: Amplifikation: Zweiter Traum; Rückleitung zur Grunderzählung
2. Szene (41,8a-13c)
- 41,13de: Erzählerischer Rückgriff auf Gen 40
- Ergebnisfeststellung: (41,14ab)
- Zwischenbericht: (41,14c-f)
3. Szene (41,15a-37a)
- 41,22a-24a: Amplifikation: Zweiter Traum
41,25bc: Redaktionelle Klammer: Originaler+Zweiter Traum
41,25d-28b: Vorgreifende Kommentierung: Traumdeutungen
41,30c-32c: Dramatisierung
41,34ab: Amplifikation
41,35a: Explikation
41,35b: Explikation
41,36a**.b: Explikation/Rückgriff
4. Szene (41,38a-40c)
- 41,41a-43e: Amplifikation/Machtinsignien
41,44a-45b: Amplifikation/Name + Frau
41,45c: Vorgreifende Kommentierung
41,46a: Explikation/JOSEFs Alter
- Bericht: (41,46b-57b)
- 41,47a: Explikation
41,49a-c: Explikation
41,50a-52c: Amplifikation/Manasse + Efraim
41,54cd: Dramatisierung
41,55b: Dramatisierung
41,56a: Dramatisierung
41,56f: Dramatisierung
42,1a-4c: Explikation/Vorgriff
- VI. Episode:
1. Szene (42,5a-17a)
- 42,15c-16h: Explikation
2. Szene (42,18a-20d)
- 42,18d: Theologisierung
42,21a-g: Amplifikation/Moral
42,22a-g: Amplifikation/Moral/RUBEN
42,23ab: Amplifikation/Moral
42,23c: Amplifikation/Moral
42,24a-25b: Explikation

42,25c-e: Explikation

Bericht: (42,26ab)

VII. Episode: (=Szene) (42,27a-28i)

42,27cd: Explikation

42,28c-f: Vorgreifende Kommentierung

42,29a**: Explikation

VIII. Episode:

1. Szene (42,29a*-34f)

2. Szene (42,35a-g)

42,36a-37e: Vorgreifende Kommentierung: RUBEN

42,38a-h: Vorgreifende Kommentierung

42,6a-7h: Vorgreifende Kommentierung

42,9ab: Explikation

43,1a: Rekapitulation

43,2a-05e: Vorgreifende Kommentierung

3. Szene (43,6a-13c)

43,8a-10c: Rückgriff: JUDA

43,12a: Amplifikation

43,12bc: Amplifikation

43,14a: Theologisierung: EL SCHADDAI

43,14b: Vorgreifende Kommentierung

43,14c-e: Dramatisierung

Bericht: (43,15a-e)

43,15b: Amplifikation

Bericht: (43,15f-25c)

43,18ab: Dramatisierung

43,18c-19c: Explikation

43,20a-21g: Rekapitulation

43,22a: Rekapitulation

43,22bc: Rekapitulation

43,23a-f: Vorgreifende Kommentierung/Theologisierung

43,24a: Rekapitulation

IX. Episode:

1. Szene (43,26a-45,15c)

43,29f-h: Theologisierung

43,32c: Dramatisierung

43,33ab: Explikation

44,1a-16d: Amplifikation/Dramatisierung

44,16e: Theologisierung

44,16f-33c: Rekapitulation/Dramatisierung

44,34a-e: Dramatisierung

45,2bc: Amplifikation

45,5e-07a: Theologisierung

45,8a-e: Theologisierung

45,10bc: Explikation

45,14a-c: Vorgriff/Detaillierung

2. Szene (45,16a-20c)

45,17b-18d: Vorgreifende Kommentierung

45,19a: Dramatisierung

Bericht: (45,21a-25b*)

45,22a-23b: Explikation

45,24cd: Ent-Dramatisierung

- 45,25a: Explikation
45,25b**.27e**: Explikation
- X. Episode: (=Szene) (45,26a-28f)
46,1a-d: Amplifikation/Theologisierung
46,2a: Theologisierung
46,2b-5a: Theologisierung
46,5b**: Explikation
- Bericht: (46,5b*-06b)
46,6c: Explikation
46,7ab: Explikation
46,8a-28b: Explikation
46,28c: Vorgreifende Kommentierung
- XI. Episode:
1. Szene (46,29a-34f)
46,32c-e: Explikation
2. Szene (47,1a-10b)
47,1b-g: Rückgriff
47,4a-g: Rückgriff
47,7a-10a: Dramatisierung
- Bericht: (47,11a-c)
47,11b**.12b: Explikation
47,13ab: Rückgriff/Dramatisierung
- Bericht: (47,13c-14c)
- XII. Episode:
1. Szene (47,15a-17c)
2. Szene (47,18a-20c)
Zwischenbericht: (47,20d-21b)
47,22a-e: Explikation: Priester
3. Szene (47,23a-25d)
47,26ab: Explikation: Priester
47,27a-d: Rückgriff
47,28a-c: Explikation
- XIII. Episode:
1. Szene (47,29a-50,1c)
48,1a-22b: Amplifikation/Theologisierung [zusammengefaßt]
Zwischenbericht: (50,2a-03a)
50,3b: Explikation
50,3c: Amplifikation
2. Szene (50,4a-06d)
50,4d: Explikation
- Bericht: (50,7a-14c)
50,7b.8b: Amplifikation
50,9ab: Amplifikation/Dramatisierung
50,10a-c: Amplifikation/Dramatisierung
50,11a-e: Amplifikation/Dramatisierung
50,12a-13d: Amplifikation/Dramatisierung
50,14b: Explikation
- Bericht: (50,15a-f)
50,16a-17d: Amplifikation/Dramatisierung
50,17e-g: Dramatisierung/Theologisierung
50,18a**: Redaktionelle Verknüpfung

- XIV. Episode: =Schlußszene/Deutung (50,18a-21e)
- 50,22ab: Rückgriff/Explikation
 - 50,22c: Amplifikation
 - 50,23ab: Amplifikation
 - 50,24a-e: Amplifikation
 - 50,25a-26a: Amplifikation
 - 50,26bc: Amplifikation

Auswertung:

- die redaktionellen Eingriffsstellen sind einigermaßen gleichmäßig über die Länge des Originaltextes verteilt
- Intensität/Breite/Akkumulierung der Zusätze hebt folgende Interessenschwerpunkte der Redaktoren hervor:¹⁴
 - JUDA spricht für JOSEF (Gen 38)
 - JOSEFs Anerkennung durch PHARAO (Ende Gen 41)
 - JOSEFs Prüfung der Brüder (42,18-29)
 - Konflikt: Brüdergruppe ↔ Vater (Gen 42/43)
 - JOSEFs Selbstoffenbarung (43,18-45,14)
 - Großfamilie ISRAELS (Gen 46)
 - ISRAELS Tod (Gen 48.49)
 - ISRAELS Begräbnis (Gen 50,1-18)
 - Befriedetes Zusammenleben in Ägypten (50,22ff)
- Häufig sind zwei Typen von redaktionellen Erweiterungen¹⁵
 - Aufnahme von Impulsen/Leerstellen des Originaltextes (Redaktor als Schmarotzer/Pseudoerzähler)¹⁶
 - Addition von Wertung bzw. religiöser Ebene (Redaktor als Supervisor, der Kontingenz/Textfiktion enthobener Kommentator)¹⁷

6. Joseph und Aseneth

Zum Text von JosAs vgl.: BURCHARD, Joseph und Aseneth in: W.G. KÜMMEL u.a. (eds.), Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Band II "Unterweisung in erzählender Form" Lfrg. 4. Gütersloh 1983.

6.1 Gliederung von JosAs

Erster Teil: Die Verheiratung der stolzen Aseneth mit Joseph ermöglicht durch ihre Bekehrung (1,1-21,21)

- I. Einleitung: Personen, Hintergrund und der Ort der Handlung (1,1-2,12)
 Pharao schickt Joseph zum Korn sammeln durch Ägypten, Pentephres und Aseneth werden vorgestellt, der Erstgeborene Pharaos bittet seinen Vater vergeblich um Aseneths Hand (1,1-9)

¹⁴ Ist indirekt ein Indiz für Stoßrichtung und inhaltliche Schwerpunkte des Originaltextes und insofern eine Kontrollmöglichkeit für die am Originaltext vollzogene Textbeschreibung.

¹⁵ Vgl. auch H. SCHWEIZER, Weitere Impulse zur Literarkritik: BN 80 (1995) 73-99.

¹⁶ Dazu zählen literarische Techniken wie: EXPLIKATION, AMPLIFIKATION, VORGRIF, RÜCKGRIF, DRAMATISIERUNG.

¹⁷ Markiert in der Übersicht durch: THEOLOGISIERUNG, MORAL.

Aseneths Turm und der Hof um Pentephres' Haus werden beschrieben (2,1-12)

- II. Josephs erster Besuch bei Pentephres (3,1-10,1a)
 - 1. Vorspiel: Vorbereitung des Besuchs (3,1-4)
 - 2. Pentephres' Heiratsplan für Aseneth (3,5-4,12)
 - 3. Aseneths Erschütterung bei Josephs Anblick (5,1-6,8)
 - 4. Aseneths erste Begegnung mit Joseph, seine Ablehnung von Aseneths Kuß und seine Fürbitte für ihre Erneuerung (7,1-9,2)
 - 5. Nachspiel und Vorausweis: Josephs Rückkehrversprechen und Abreise (9,3-10,1a)
- III. Aseneths Selbsterniedrigung und der Besuch des Engelfürsten (10,1b-17,10)
 - 1. Vorspiel: Aseneths Selbstabsonderung (10,1b-8a)
 - 2. Aseneths Selbsterniedrigung und Hilferuf zu Gott (10,8b-13,15)
 - 3. Aseneths Annahme bei Gott durch den Engelfürsten (14,1-17,6)
 - 4. Nachspiel: Rückkehr des Engelfürsten auf feurigen Wagen zurück in den Himmel (17,7-10)
- IV. Josephs zweiter Besuch bei Pentephres und seine Heirat mit Aseneth (18,1-21,9)
 - 1. Vorspiel: Aseneths Verwandlung (18,1-11)
 - 2. Aseneths zweite Begegnung mit Joseph, seine Annahme von Aseneth und seine Aufnahme in Pentephres' Haus (19,1-21,1)
 - 3. Josephs und Aseneths Vermählung durch Pharao (21,2-9)
- V. Rückblick: Aseneths Psalm (21,10-21)

Zweiter Teil: Der Versuch des Erstgeborenen Pharaos, mit Hilfe von Dan und Gad Aseneth gewaltsam zu gewinnen und König von Ägypten zu werden, vereitelt durch Benjamin und Levi (22,1-29,9)

- I. Einleitung: Hintergrund und Personen der Handlung (22,1-13)
- II. Die bösen Pläne des Erstgeborenen Pharaos (23,1-25,8)
 - 1. Vorspiel: Der Entschluß des Erstgeborenen Pharaos (23,1)
 - 2. Die vergebliche Verhandlung des Erstgeborenen Pharaos mit Simeon und Levi (23,2-17)
 - 3. Der Anschlag des Erstgeborenen Pharaos mit Hilfe von Dan und Gad, Naphtali und Asser (24,1-20)
- III. Aseneths Fahrt in den Hinterhalt und ihre Rettung (26,1-29,9)
 - 1. Vorspiel: Aseneths und Josephs getrennte Abreise zu Weinlese und Kornvergabe (26,1-4)
 - 2. Aseneths Fahrt in den Hinterhalt und Levis und der übrigen Leasöhne Anlauf zu ihrer Rettung (26,5-8)
 - 3. Aseneths Rettung vor dem Erstgeborenen Pharaos durch Benjamins Steinwürfe (26,7-27,5)
 - 4. Aseneths und Benjamins Rettung vor Dan und Gad, Naphtali und Asser durch Ruben und Simeon, Levi und Juda, Issachar und Sebulon (27,6-28,17)
 - 5. Nachspiel: Die mißlungene Rettung des Erstgeborenen Pharaos und Josephs Herrschaft über Ägypten (29,1-9)

6.2 Kommentierung

Gen 41,45: "und rief PHARAO den Namen des JOSEF ZAFENAT-PANEACH und er gab ihm ASENAT, die Tochter des POTIFERA, des Priesters von ON, zur Frau". Der Vers ist Bestandteil einer späteren Bearbeitung der ursprünglichen Josefsge-

schichte.¹⁸ Die in den zwei Sätzen gegebenen Informationen füllen einerseits Leerstellen des Originaltextes aus, radikalisieren ihn außerdem.¹⁹

In der Originalversion ist die Josefsgeschichte eine "Männer"geschichte (vgl. Essay S. 74ff). Eine Heirat Josefs und dabei die Schilderung, wie es dazu kam bzw. wie sich das Zusammenleben mit der Frau gestaltete, liegt außer Horizont des Textes. - Die Vergabe eines Thronnamens an Josef steigert die im Ausgangstext schon formulierte Klimax ein weiteres Mal (vgl. Essay S.47ff).

Der Satz wurde in den Originaltext an der Stelle eingefügt - wie übrigens weitere Zusatzpassagen - an der sich die große Erzählspannung löst: Über das ganze erste Textdrittel hinweg konfrontiert der Originalautor die Hörer/Leser mit verschiedenartigen, oft dramatischen Einzelszenen (Josef in der Familie - Konflikt mit den Brüdern und Brunnenwurf - Josef und die Ägypterin - Josefs Traumdeutungen im ägyptischen Gefängnis - zwei Jahre Zäsur - Pharaos Traum). Die Schnitte zwischen ihnen sind scharf, so daß die Szenarien als vollkommen verschieden voneinander erscheinen. Josef scheint dabei immer mehr ins Unglück, in die Vergessenheit zu gleiten. Erst Ende Gen 41 erkennt einer - ausgerechnet der fremde König - Josefs Bedeutung. Wenn genau an dieser Stelle sich etliche spätere Bearbeitungen anlagern, kann dies als Bestätigung der Erzählanalyse des ursprünglichen Textes gewertet werden: hier ist eine Klimax erreicht.

Der Originaltext selbst ist an dieser Stelle schon nicht zurückhaltend: Pharaos selbst und sein Volk überschütten Josef mit Vorschußlorbeeren (vgl. Gen 41,40). Aber, derartiges läßt sich beliebig steigern: spätere Bearbeitungen fügen Goldschmuck, Segensrufe hinzu. Ein anderer fügt die im Originaltext nicht vorkommende Ehefrau hinzu. Damit ist die Begeisterung für Josef auf Seiten der Ägypter überdeutlich, hyperbolisch gezeichnet und der erreichte Höhepunkt klar herausgestellt.

Aber ASENAT wird als "Tochter des POTIFERA, des Priesters von ON" beschrieben. Josef ging also eine Mischehe ein - und dies in einer Entstehungszeit (des Ursprungstextes) - etwa um 400 v.Chr. - als das Thema "Mischehe" etwa durch Esra und Nehemia zum Problem erhoben worden war. In diesem Klima der Identitätsfindung/-bewahrung des Judentums wagt es also ein Redaktor, von dem Patriarchen eine Mischehe auszusagen.²⁰ Damit geht er zwar in dieser Einzelnotiz über den Ursprungstext hinaus. In der Tendenz verstärkt er diesen jedoch, denn auch die originale Josefsgeschichte ist ein Plädoyer für die Diaspora, für die fremde Kultur, insofern eine Abwendung von abschottenden Tendenzen, die das Judentum gegenüber dem aufkommenden Hellenismus "rein" halten wollen.

Auch die Herkunft ASENATs von einem "Priester von ON" unterstreicht dies. Josef ist nun also durch Heirat mit einem ägyptischen Kult, mit Heliopolis verbunden. Das muß für jüdische Ohren eine Provokation gewesen sein, die allerdings ebenfalls eine Tendenz der originalen Josefsgeschichte verstärkt: für sie war durch allerlei sprachliche Respektlosigkeiten (Anspielungen) wie auch durch den plot selbst (PHARAO wird durch JOSEF's Wirken ausgesprochen freundlich und hilfreich; nach der Beerdigung ISRAELs kehrt Josef nach Ägypten zurück [und bleibt dort anscheinend]) eine Jerusalem-fugale Tendenz festgestellt worden, die all den Restaurationsbemühungen zentriert um Jeru-

¹⁸ Zu den literarkritischen Fragen vgl. H. SCHWEIZER, Die Josefsgeschichte. 2 Bde. THLI 4. Tübingen 1991. Ziff. 3.4

¹⁹ Vgl. H. SCHWEIZER, Josef [Essay]. Augsburg 1996.

²⁰ Der Ursprungstext hatte - ähnlich provozierend - beschrieben, daß der Vater ISRAEL nach ägyptischen Riten auf das Begräbnis vorbereitet worden war (50,2f).

salem und seinen Kult entgegenstand. Die Einführung einer Priesterstochter aus ON als Frau Josefs unterstreicht die Einwurzelung des Patriarchen in der Diaspora zusätzlich. Wie bekannt, spitzte sich der Konflikt um die jüdische Identität zu. Das heißt auch, daß etwa in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts ein derart provozierender Textzusatz kaum noch denkbar ist - höchstens aus gesicherter Position heraus, als ebenso scharfe Antwort auf die Zuspitzung im Umfeld.

Wie auch immer: "Josef und Aseneth" nimmt Gen 41,45 aus der Josefsgeschichte (inklusive der Überarbeitungen) auf - und sonst aus dem biblischen Text explizit nichts. "JosAs beseitigt eine Unklarheit in der Schrift [nämlich wie man sich die Heirat zu denken habe, H.S.] und unterhält die fromme Neugier mit unbekanntem Einzelheiten aus dem Leben der Patriarchen".²¹ Der um die Zeitenwende zu datierende jüdische Text problematisiert dabei das Verhältnis von Juden und Nichtjuden und dabei die Frage, wie Nichtjuden Juden werden können. Kein missionarisches Anliegen treibt den Autor, aber er streicht heraus, daß Jude-Sein mit Privilegien verbunden ist, daher ist es für Nichtjuden attraktiv und zugleich anstrengend, zum Judentum zu wechseln: Umkehr ist von ihnen (nicht von den Juden) gefordert. Dieser Aspekt der Umkehr wird nun an der Figur Aseneths in aller religiösen und ethischen Breite durchgespielt - wodurch sich der hellenistische Roman gänzlich von der biblischen Josefsgeschichte entfernt. Mit dieser Akzentuierung hängt denn auch zusammen, daß im Text sich wenig ereignet, damit werden die Figuren und ihre Interaktion auch ziemlich farblos. "Das Ganze liest sich heute nicht sehr amüsan, aber für den Verfasser und seine Leser mußten Patriarchen wohl so pompos und steif sein" (594).

Z.T. über kontrastierenden Bezug dürften in "Josef und Aseneth" doch noch weitere Bezugnahmen auf das biblische Text-Vorbild weiterwirken. Drei seien genannt: Wer JosAs 5,1ff liest (Josefs Schönheit, seine Ablehnung eines Kusses), kann dies nur vor dem Hintergrund von Gen 39 tun, nur daß die dortige Aussage der Schönheit nun - auch - in äußeren Pomp projiziert ist bzw. die erotische Restriktion in der Bibel mit dem Loyalitätsverhältnis zu Josefs Herrn zu tun hat, wogegen in JosAs Josef zwar immerhin Aseneth an den Busen greift (8,5), von einem Kuß aber religiös begründet Abstand nimmt: die Frage der Gottes-/Götzenverehrung trennt. - Zweitens: Für JosAs ist die Tischgemeinschaft mit Heiden ein wichtiges Thema. "Die Juden, die das übernatürliche Leben haben, leben deshalb in Rufweite Gottes, eng verbunden mit den Engeln, deren Speise sie essen, und in relativer Distanz zu den Nichtjuden, mit denen sie verkehren, sich aber nicht gemein machen dürfen" (BURCHARD 606). Das wirkt wie eine korrigierende Aufnahme von Gen 43,32: Dort überwindet Josef die ägyptische Sitte, nicht mit Fremden zusammen zu speisen, und schafft Mahlgemeinschaft zwischen Ägyptern und Hebräern.²² JosAs stellt die Dinge wieder richtig: Keine Mahlgemeinschaft mit Heiden. Letztere haben sich - wie am Beispiel Aseneths zu sehen - zunächst zu bekehren. - Drittens: Auch bei Einbeziehung der Zusätze zur ursprünglichen Josefsgeschichte - und nur so hatte der Autor von JosAs den biblischen Text wahrgenommen - bleibt die Figur Josef relativ unreligiös. Mehrere sekundäre Theologisierung können den durchweg profanen Charakter Josefs aus dem ursprünglichen Text nur unwesentlich in die religiöse Sphäre tauchen. Auch dazu liefert JosAs eine klarstellende Korrektur: Josef ist nun die göttliche Lichtgestalt, "Sohn Gottes", quasi eine persongewordene Offenbarung. Nur darum ist für Aseneth ab der ersten Begegnung das Thema "Liebe" sofort mit dem "rechten Glauben an den richtigen Gott" verknüpft. Das erste ist ohne das zweite nicht zu haben.

²¹ BURCHARD 615 - nachfolgend weitere Bezugnahmen auf seine Einführung/Übersetzung.

²² Im Ursprungstext dürfte dies schon eine Kritik und Karikierung der ausgrenzenden jüdischen Speisegesetze gewesen sein.

6.3 Gattungsgesichtspunkte

Aus: R. L. PERVO, Joseph and Asenath and the Greek Novel: Society of Biblical Literature. Seminar Papers 10 (1976) 171-181.

(177) "This novel is so clearly a derivative product, in which the love story obviously serves as a scant frame for a religious message, that it provides no support whatsoever for the contention that the original motive force behind the composition of Greek erotic novels was religious propaganda."

(177) "The book falls readily into two parts: chs. 1-21, dealing with meeting, conversion, courtship and marriage; and chs. 22-29, which narrate married life and adventure. The second section is so attenuated that it can only be regarded as a brief *exemplum* of the divine blessings poured upon Asenath's life after her conversion. When the structure of Jos. and As. is placed next to parallel works (such as canonical Acts 9, Xenophon of Ephesus' novel, 1, especially 1,1-4 and Apuleius, especially book 11), it gains the appearance of the opening section of a religious novel, with a 'happily ever after' slapped onto the conclusion of the first book."

7. Urfassung im Lateinunterricht

Nach: S. KÜSTER, Die Geschichte von Joseph und seinen Brüdern: Der Alt-sprachliche Unterricht Latein und Griechisch, XLIII (2000) 19-25.

Der Beitrag sei erwähnt, weil er auf indirektem Weg eine natürlich willkommene Bestätigung für den literarkritischen Zuschnitt unserer Ursprungsversion erbrachte: Frau KÜSTER hat die Äußerungseinheiten, die die Urfassung der Josefsgeschichte repräsentieren, genommen und damit aus der Vulgata des Hieronymus die lateinischen Äquivalente zusammengestellt. Mit dieser lateinischen Version der Urfassung gestaltete sie dann ein Unterrichtsprojekt an einem humanistischen Gymnasium - offensichtlich mit großem Erfolg. Zum einen hat die Schüler die narrative Schlüssigkeit dieses Textes überzeugt und zu vielerlei weiterführenden Gedanken angeregt. Zum andern war das in vielem "unklassische Latein" des Hieronymus Anreiz, die Differenz zum klassischen Latein herauszuarbeiten. - Literarkritik hat ihre eigene Kriteiologie und Methode und muss auch danach beurteilt werden. Wenn das erarbeitete Ergebnis aber dann narrativ überzeugt, - *tant mieux*.

"Wenn du Vergehen aufbewahrtest..."
Linguistische, poetologische und theologische Notizen zu Psalm 130

Für Ernst Jenni, Basel

Beat Weber - Linden

Psalm 130 hat, namentlich in der westlichen Kirche und Theologie, nachhaltige Beachtung gefunden. Es handelt sich um einen der sogenannten Bußpsalmen¹, bekannt auch unter seinem lateinischen Anfang *De profundis*. So mangelt es nicht an Einzelstudien, die seine Gestalt, seine Aussage und seine Wirkungsgeschichte zu erfassen versuchen.² Wenn hier eine weitere hinzugefügt wird, dann mit der Absicht, einige in der Forschung vernachlässigte Aspekte und - damit verbunden - eine (teils) neue Sichtweise einzubringen in der Hoffnung, dass dies zur Verständniserhellung dieses tiefgründigen Psalms beiträgt. Im Einzelnen handelt sich um Beobachtungen und Interpretationen zur hebräischen Verbalsyntax und zur Poetik des Psalms. Daran fügen sich Überlegungen zu seinem traditions- und zeitgeschichtlichen und damit auch theologischen Horizont, ferner zu seiner Stellung und seinem Verständnis innerhalb der Sammlung der sogenannten Wallfahrtspsalmen (Ps 120-134). Zunächst aber sei eine Übersetzung³ von Ps 130 dargeboten.

¹ Ps 6; 32; 38; 51; 102; 130; 143.

² Ich verweise auf die Literaturzusammenstellung im Kommentar von K. SEYBOLD, *Die Psalmen* (HAT I/15), Tübingen 1996, 492. Zu ergänzen sind die Aufsätze von W. GROSS, *Meditation zu Psalm 130*, *EuA* 55 (1979) 456-458; P.D. MILLER Jr., *Psalm 130*, *Interp.* 33 (1979) 176-181; J. JEREMIAS, *Psalm 130 und Luthers Nachdichtung*, *ThBeitr* 20 (1989) 284-297, und H. KURZKE, *Säkularisation oder Realisation? Zur Wirkungsgeschichte von Psalm 130 ("De profundis") in der deutschen Literatur von Luther bis zur Gegenwart*, in: H. BECKER / R. KACZYNSKI (Hrsg.), *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium II. Interdisziplinäre Reflexion* (PiLi 2), St. Ottilien 1983, 67-89, sowie der Hinweis, dass der von W.H. SCHMIDT in der *ThZ* 22 (1966) 241-253 publizierte Aufsatz in einem Sammelband neu aufgelegt wurde und hiernach zitiert wird (Gott und Mensch in Ps. 130. Formgeschichtliche Erwägungen, in: A. GRAUPNER / H. DELKURT / A.B. ERNST [Hrsg.], *Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens. Band 2: Psalmen und Weisheit, Theologische Anthropologie und Jeremia, Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn* 1995, 3-15). Hinzuweisen ist ferner auf die Erarbeitung von Ps 130 unter Einbezug geschichtlicher, intertextlicher und theologischer Zusammenhänge durch H.-P. MATHYS, *Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit* (OBO 132), Fribourg-Göttingen 1994, 271-279.

³ Ich folge dem masoretischen Text (Codex Leningradensis/Firkovich), allerdings unter Durchführung einer kolometrischen Bestimmung und mit Änderung der Versabgrenzung in 1f. (statt Monokolon 1b und Trikolon 2abc lese ich zwei Bikola: 1b.2a und 2bc). Für die Beibehaltung des masoretischen Textes votieren auch F. SEDLMEIER, "Bei dir, da ist die Vergebung, damit du gefürchtet werdest". Überlegungen zu Psalm 130, *Bib.* 73 (1992) 474-478, und G. VANONI, *Wie Gott Gesellschaft wandelt. Der theologische Grund der YHWH-Furcht nach Psalm 130,4*, in: G. BRAULIK / W. GROSS / S. MCEVENEUE (Hrsg.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. FS Norbert Lohfink, Freiburg-Basel-Wien* 1993, 330f. Für Variantenlesungen vgl. den Apparat der BHS sowie im Blick auf die Handschrift 11QPs^a die Angaben bei SEYBOLD, *Psalmen*, 492.

	1		(Das) Lied der Hinaufzüge.
I	b		Aus Tiefen rief ich dich, JHWH:
(A)	2	a	HERR, höre doch auf meine Stimme!
		b	Deine Ohren mögen aufmerken ⁴
		c	auf mein flehentliches Schreien (um Mitleid)!
II	3	a	Wenn du Vergehen aufbewahrtest, JH,
(B)		b	HERR, wer könnte / wird bestehen?!
	4	a	Fürwahr! Bei dir ist die Vergebung,
		b	dass du gefürchtet werdest ⁵ !
III	5	a	Ich hoffte auf JHWH,
(A')		b	meine Seele hoffte,
		c	ja, auf sein Wort harnte ich.
	6	a	Meine Seele [harrte] auf den HERRN,
		b	mehr als Wächter auf den Morgen,
		c	mehr als Wächter auf den Morgen.
IV	7	a	Harre, Israel, auf JHWH!
(B')		b	Fürwahr! Bei JHWH ist die Gnade
		c	und viel Erlösung bei ihm!
	8	a	Ja, er selbst wird Israel erlösen
		b	aus allen seinen Vergehen.

Zur Verbalsyntax des Psalms und seiner Interpretation

Meine Beobachtungen setzen damit ein, dass die meisten Übersetzer und Ausleger⁶ - bis hin zur Neuübersetzung der Zürcher Bibel⁷ - die *qtl*-Form von 1b mit (aktualisierendem) Präsens wiedergeben und damit den Psalm als Klage- bzw. Bittgebet verstehen.⁸ Der einnivellierende Gebrauch der deutschen Vergangenheitsform als Übersetzungstempus alttestamentlicher Psalmenpoesie ist jedoch problematisch. Bei stark durchgestalteten poetischen Texten wie es die Psalmen sind, hat man nicht von einer "flüchtigen" Verwendung der Verbalformen auszu-

⁴ Die Form *קָשַׁב־ findet sich sonst nur noch in II Chr 6,40; 7,15 (vgl. auch die gleichfalls seltene Alternativform *קָשַׁב־ Neh 1,6.11).

⁵ Zum Bedeutungsspektrum von 4b (namentlich תִּירָא mit den Verstehensoptionen "damit / (so) dass dein תִּירָא-Sein offenbar wird" und "damit / (so) dass es [immer mehr?] YHWH-Fürchtige gibt" vgl. VANONI, Gott, 331.340f.

⁶ Als Beispiele u.a. seien genannt: SEDLMEIER, Vergebung, 481; SEYBOLD, Psalmen, 492 (anders übersetzt K. SEYBOLD in seiner früheren Studie: Die Wallfahrtspsalmen. Studien zur Entstehungsgeschichte von Psalm 120-134 [BThSt 3], Neukirchen-Vluyn 1978, 92f.); E. ZENGER, Ich will die Morgenröte wecken. Psalmenauslegungen, Freiburg-Basel-Wien 1991, 174.

⁷ Das Evangelium nach Matthäus, Markus, Lukas, Johannes. Die Psalmen (Fassung 1996), Zürich 1996, 290.

⁸ Eine Ausnahme macht - bezeichnenderweise! - der Hebraist W. GROSS (Meditation, 456-458, ihm folgend auch KURZKE, Säkularisation, 68f.).

gehen.⁹ Im Gegenteil: Stärker noch als in Erzähltexten ist mit einer bewussten Setzung der "Tempora" zu rechnen.¹⁰ Wir gehen daher von der Annahme aus, dass die in Ps 130,1b und andernorts verwendete Form (קראתי)¹¹ - und nicht (אקראתי)¹² - bedeutungsrelevant ist. Von daher legt es sich nahe¹³, die *qtl*-Form in 1b als "vorzeitig" ("perfektiv", "retrospektiv")¹⁴ in dem Sinn zu interpretieren, dass der Sprechende von einer zurückliegenden (Sprech-)Handlung spricht. Derselben zurückliegenden Situationskonstellation zugehörig wie die "Ich-Du"-Schilderung bzw. Rede von 1f. wird man die mit *qtl*-Formen zur Aussage gebrachte "Ich-Er"-Schilderung von 5(f.) zu beurteilen haben.¹⁵ Wir haben also davon auszugehen, dass der Sprechende (Psalmist) von einer notvollen Situation berichtet, die er - zumindest aus seiner subjektiven Perspektive heraus - als länger anhaltend erfahren hat, die aber nun zurückliegt. Die damalige Notsituation hat ihn veranlasst, aus "Tiefen"¹⁶ - ob diese einzige "Ortsangabe" im Psalm wörtlich (Grube, Zisterne), metaphorisch (seelische Abgründe) oder in doppeltem Sinn zu interpretieren ist, sei hier offen gelassen - zu JHWH zu rufen (Gebet). Dabei hatte er offenbar geraume Zeit auf JHWHs Eingreifen, das er als wirkräftiges (Heils-)Wort (דבר) erhofft, zu warten und sich sehnsüchtig-angstvoll in ausharendem Gottvertrauen zu üben.¹⁷ Das verblose Trikolon 6abc ist gewiss so zu verstehen, dass Verbform und -inhalt von 5c "virtuell" auch die Satzaussage von 6 bestimmt (mit der Modifikation des pronominalen Subjekts zu נפשי).¹⁸

⁹ So weithin im Gefolge H. GUNKELs, bei dem die Funktion der Verbformen bei der Interpretation der Psalmen leider oft keine ernstzunehmende Rolle spielte. Vgl. dazu kritisch R. BARTELMUS, Tempus als Strukturprinzip. Anmerkungen zur stilistischen und theologischen Relevanz des Tempusgebrauchs im "Lied der Hanna" (1 Sam 2,1-10), BZ 31 (1987) 16-18.

¹⁰ Vgl. dazu die Diskussion (mit der einschlägigen Literatur) bei B. WEBER, Psalm 77 und sein Umfeld (BBB 103), Weinheim 1995, 42.

¹¹ In den Psalmen: ohne Suffix Ps 66,17; 118,5; 119,145; 120,1; 138,3, mit Suffix 2. P. m sg Ps 17,6; 31,18; 88,10; 119,146; 130,1; 141,1.

¹² In den Psalmen: ohne Suffix Ps 3,5; 18,4,7; 22,3; 27,7; 28,1; 30,9; 55,17; 56,10; 57,3; 61,3; 86,3; 102,3; 116,2,4,13,17, mit Suffix 2. P. m sg Ps 86,7.

¹³ Dies solange, als nicht kontextuelle Indizien deutlich für eine andere Interpretation sprechen.

¹⁴ Vgl. dazu R. BARTELMUS, *HYH*. Bedeutung und Funktion eines hebräischen "Allerweltswortes" - zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempusystems (ATSAT 17), St. Ottilien 1982, 47,51-54,79.

¹⁵ Eine performative Deutung der *qtl*-Form von 1b (*verbum dicendi*), die eine präsentische Übersetzung rechtfertigen ließe (Koinzidenz von Entschluss und Realisierung: "Hiermit rufe ich zu dir..." o.ä.), könnte man aufgrund von 2a und 2bc zwar in Erwägung ziehen (vgl. dazu nun A. WAGNER, Sprechakte und Sprechaktanalyse im Alten Testament. Untersuchungen im biblischen Hebräisch an der Nahtstelle zwischen Handlungsebene und Grammatik [BZAW 253], Berlin-New York 1997, v.a. 44-67,98-138 [zu קרא 115]). Mit Blick auf den gegebenen Zusammenhang mit den *qtl*-Formen von 5 und dem dann erklärungsbedürftigen "Einschub" 3f. halte ich diese Möglichkeit aber hier für wenig wahrscheinlich. P. JOÜON / T. MURAOKA, A Grammar of Biblical Hebrew (SubBj 14/I+II), Rom 1991, § 112a, wollen eine präsentische Wiedergabe der Verben von Vers 5 damit begründen, dass es sich um ein Verb mit (quasi-)stativer Bedeutung handle. Diese Auskunft vermag mich nicht zu überzeugen, zumal sie den Kontext zuwenig in Rechnung stellt und mit einer m.E. teilweise problematischen Syntaxtheorie operiert (vgl. etwa § 112 insgesamt).

¹⁶ Ausser hier findet sich das Lexem nur noch Jes 51,10; Ez 27,34; Ps 69,3,15. Zur Metaphorik und ihren möglichen Assoziationen vgl. MILLER, Psalm 130, 177-179; GROSS, Meditation, 456f.

¹⁷ Einige Ausleger denken im Blick auf 5f. an eine Inkubationsformel in Erwartung eines Gottesorakels in der Nacht. Vgl. etwa L.D. CROW, The Songs of Ascents (Psalms 120-134). Their Place in Israelite History and Religion (SBL-DS 148), Atlanta 1996, 89.

¹⁸ Vgl. auch die Analogie in 5a und 5b, nur dass dort das Verb effektiv wiederholt wird.

Wie aber ist nun die imperativisch-jussivische Satzfolge von 2ab(c) im Anschluss an die *qtl*-Form von 1b zu verstehen? Es bieten sich m.E. zwei Möglichkeiten¹⁹ an: Entweder ist dieses Bittgebet in dem Sinn von 1b abzurücken²⁰, dass die notvolle Situation in der Sprechgegenwart doch noch anhält.²¹ Oder aber - und das macht sprachlich wie inhaltlich mehr Sinn - das Bittgebet 2abc gehört in die zurückliegende Situation von 1b. Das heisst, dass das in 1b allgemein ausgedrückte "Rufen" (קָרָא) zu JHWH nun inhaltlich gefüllt wird. 2abc ist dann ein Bittgebet, das nicht der aktuellen Sprechgegenwart angehört, sondern in der angesprochenen Notsituation "aus Tiefen" einstmals erging und nun "zitiert" wird.²²

Unter der Annahme, dass die bisherige Interpretation der "Tempora" zutreffend ist, haben wir in 1b.2 und 5f. Aussagen, die rückblickend auf vergangenes Geschehen und Reden referieren bzw. es aufgreifen. Dass wir damit zugleich zwei poetische Einheiten des Psalms herausgeschält haben, wird noch zu vertiefen sein.

Dass zwischen den Versen 2 und 3 eine Zäsur anzusetzen ist und 3f. eine eigene Einheit darstellt, ist m.E. deutlich: Zwar ist auf der sprachlichen Oberfläche der Modus des Bittgebets (vgl. die Vokative) nicht verlassen²³; doch wird eine theologisch-seelsorgerliche Aussage gemacht - zunächst in der Form einer rhetorischen Frage (3ab), dann als Fazit-artige Folgerung daraus (4)²⁴ -, die eine Nähe zur weisheitlichen Reflexion²⁵ aufweist und damit eine implizite Adressierung an die zuhörende (bzw. den Psalm meditierende) Gemeinde (mit)enthält. Dieses eigentümliche Oszillieren zwischen indirekter Vergebungsbitte (adressiert an Gott) und implizitem Vergebungsbekenntnis (adressiert an die Gemeinde) wird kaum zufällig sein; es macht die Besonderheit dieses Psalms aus, der vom Bittgebet her kommt und zum Danklied hin drängt. Der Satzzusammenhang macht ferner deutlich, dass der mit der Partikel כִּי einsetzende und mit *yqtl*-Formen operierende Konditionalsatz als *Irrealis* aufzufassen ist.²⁶ Ebenso klar ist, dass die von der Frage (כִּי) eingeforderte Antwort nur "niemand!" lauten kann. Auf indirekte Weise wird also in 3 die Aussage gemacht, dass JHWH Vergehen *nicht* aufbehält, sondern vergibt, wodurch es allein möglich wird, dass der Mensch "bestehen" kann. Dies wird in 4a dann in direkter Aussageweise antwortend unterstrichen²⁷ und in 4b auf das Ziel der Gottes(ehr)furcht hin ausgerichtet.²⁸ Mit andern Worten: Die Vergebung geschieht um *Gottes* willen.²⁹ Die gesamte Aussage von 3f. ist nicht mehr der Vergangenheit,

¹⁹ Auf die dritte Möglichkeit, durch eine performative Bestimmung der *qtl*-Form von 1b dieses Kolon mit 2ab(c) zu verbinden und beides der Gegenwart zuzuordnen, wurde bereits oben in ablehnendem Sinn eingegangen.

²⁰ Vgl. die masoretische Versabgrenzung (1b|2abc).

²¹ Es sei denn, es handle sich um eine andere Notlage, was aber den Sinnzusammenhang stört.

²² Aufgrund der so erfassten Zusammengehörigkeit von 1b und 2abc scheint es mir - entgegen dem masoretischen Text, der die eher seltene Abfolge Monokolon - Trikolon liest - naheliegender, die vier Zeilen als zwei Bikola zu interpretieren.

²³ Von daher liesse sich - zumindest theoretisch - 3f. zum "Zitat" gehörig betrachten und zu 2a.2bc schlagen.

²⁴ Zu 3f. vgl. namentlich auch die Überlegungen von VANONI, Gott, 340-343.

²⁵ Vgl. auch MATHYS, Dichter, 275.

²⁶ Vgl. B.K. WALTKE / M.P. O'CONNOR, An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, Winona Lake 1990, 31.4ab und 31.6.1ab; JOÜON / MURAOKA, Grammar, § 167.

²⁷ Der Partikel כִּי mag man hier (und in 7b) begründende oder - wie vorgeschlagen - emphatische Qualität beimessen.

²⁸ Vgl. JOÜON / MURAOKA, Grammar, § 169 g.

²⁹ Martin Luther hat dies im Rückgriff auf den hebräischen Text - entgegen der Lesart der Vulgata (und der griechischen Texttradition) *propter legem tuam* und mit ihr der vorherrschenden kirchlichen (katholischen) Auslegung - neu herausgestellt. Vgl. dazu JEREMIAS, Psalm 130, 294-297; KURZKE, Säkularisation, 70-73.

sondern der Gegenwart des Sprechers zuzuordnen.³⁰ Zugleich ist die Einzelerfahrung von 1b.2ab in 3f. auf eine allgemeinere Aussage und damit indirekt auf eine kollektive Dimension hin ausgeweitet - das sprechende "Ich" von vorher tritt zurück.³¹ Die Nachstellung von 3f. hinter 1f. lässt den Rezipienten zudem die geschilderte Notlage mit Vergehen und Schuld in Zusammenhang bringen.³² Zugleich lässt der "Lobpreis auf JHWHs Vergebung" darauf schliessen, dass der Psalmbeter Erhöhung bei JHWH gefunden hat - sei es, dass er (aufgrund eines ergangenen Heilswortes, 5c) an der Behebung seiner (Sünden-)Not glaubend festhält, sei es, dass bereits veränderte Umstände vorliegen. Wie auch immer: Zur rückblenden Perspektive auf frühere Notzeit(en) und dem damals formulierten Bittgebet (1b.2) tritt nun als Zweit-Perspektive die Gegenwart, die unter die Stichworte "Lobpreis" und "Lektion" gestellt werden kann: JHWH hat die Vergehen vergeben und (damit) die Not behoben. Diese Gottes-Erfahrung führt den Psalmbeter zu einer (vertieften) Wiederherstellung der Gottesbeziehung und zur Gottesverehrung (4b).

Nachdem - wie schon ausgeführt - 5f. zur Vergangenheitsperspektive zurückkehrt und dabei mit der Betonung auf das "Hoffen" und "Harren" - verstärkt durch den zweimaligen Bild-Vergleich des "Wächters" - einen andern Akzent setzt, kehrt 7 neuerlich in die Gegenwart zurück und fügt abschliessend eine zuversichtliche Aussage über die Zukunft an (8). Doch nicht nur die Zeit-Ebene ist in 7f. eine andere als in 5f. (und 1b.2). Es ist auch ein Wechsel im Sprachmodus von der berichtenden "Ich"-Form (5f.) hin zur kollektiven Grösse "Israel" zu konstatieren, die nun - anscheinend unvermittelt - JHWH gegenübersteht und zunächst mittels eines Imperativs zu einer Verhaltensweise aufgefordert wird, der sich zuvor das Ich des Psalmbeters befleissigte (5c).³³ Der Wechsel von der Individual- zur Kollektivebene ("Israel") ist ein Hauptgrund dafür, dass verschiedene Ausleger 7f. - teils unter Ausklammerung von 7bc - literarkritisch als sekundär bestimmen und mit einer kollektivierenden Redaktion, die in Zusammenhang mit der Sammlung der "Wallfahrtspsalmen" stehen könnte, in Verbindung bringen.³⁴ Ich lasse diese Annahme einer literarischen Vorstufe einmal dahin gestellt (vgl. aber unten) und gehe zunächst vom Faktum aus, dass in der uns greifbaren poetischen, kanonischen und wirkungsgeschichtlich bedeutsam gewordenen (End-)Gestalt Ps 130 mit diesen acht Versen vorliegt und in dieser Einheit von Form und Inhalt als sinnhafte Einheit verstanden werden will und auch kann. Unter diesem Einheitsaspekt gesehen kann die Person, die "Israel" anruft und zum "harren" aufruft mit dem berichtenden "Ich" von vorher identisch sein. Es liegt denn auch unter Aufnahme des Stichworts *יָרָא* eine Anknüpfung an die vom Beter-Ich gemachte Erfahrung des lohnenden Durchhaltens im Harren auf JHWH vor. Für wahrscheinlicher halte ich allerdings, dass sich in 7f. eine "Zweit-Stimme" zu Wort meldet. Dass die Autorisierung, nun analog dazu "Israel"³⁵ zu ähnlicher Erfahrung anzustiften, einer (beliebigen) Einzelperson zusteht, scheint mir eher unwahrscheinlich. Es ist naheliegender, diese "Stimme" einer beauftragten Person (oder Gruppe) des Tempelpersonals zuzuordnen.³⁶

³⁰ Es ist sogar denkbar, 3f. gegenüber 1f. einem anderen "Sprecher" zuzuordnen (s.u.).

³¹ Ist die Kollektivität in 3f. erst *in nuce* gegeben, wird sie in 7f. benannt und entfaltet.

³² Auf diesen Umstand deutet möglicherweise bereits die Verwendung der Form *וְהִרְוֵנִי* (2c) mit der darin enthaltenen Wurzel *וְהִרְוֵנִי*. Es handelt sich um einen Bittschrei um *וְהִרְוֵנִי*.

³³ Zum Wechsel der Stammesmodifikation beim Verb *יָרָא* vom *Hif'il* (5c) zum *Pi'el* (7a) vgl. E. JENNI, Das hebräische Pi'el. Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament, Zürich 1968, 256-258.

³⁴ Vgl. u.a. SCHMIDT, Gott, 13-15; ZENGER, Morgenröte, 175f.; VANONI, Gott, 332-339; SEYBOLD, Psalmen, 492.

³⁵ Zu denken ist wohl (zunächst) an eine versammelte gottesdienstliche Gemeinde.

³⁶ Die Erwähnung von Priestern bzw. das Lautwerden einer "priesterlichen" Stimme scheint ein Charakteristikum der Gruppe der Wallfahrtspsalmen zu sein (vgl. Ps 121,3ff.; 128,5f.; 129,8; 132,9.16; 133,2; 134,3).

Ein gottesdienstlicher Funktionsträger vermittelt die Einzelerfahrung des "Harrens" mittels einer Paränese der gottesdienstlichen Gemeinde "Israel" (7a). Er überträgt - in Anlehnung an 4ab - die Individualerfahrung der "Vergebung" in bekräftigendem und vergewisserndem Sinn (Nominalstil) auf die Bundesvolk-Erfahrung der "Gnade" und der grosszügigen "Erlösung" (7bc). Zum Schluss doppelt er - im Blick auf die noch gegenwärtigen Momente der Unerlöstheit - mit der Zusicherung nach, dass "er selbst" (והוא) Israel in der Zukunft gewiss erlösen werde (*yqtl*), und zwar - unter Rückbezug auf 3a - "aus der Gesamtheit seiner Vergehen" (8ab). Die Schluss-Sequenz 7f. nimmt *sub voce* יהוה nicht nur Rückbezug auf 5f., sondern *sub voce* יהוה auch auf 3f. (vgl. ferner die nahezu identische Verszeileneröffnung 4a und 7b). Die "Zweitperspektive", in der 7f. ergeht, ist also mit der "Zweitperspektive" von 3f. verknüpft, die ebenfalls der Sprechgegenwart zuzuordnen ist und mit ihrer generellen Aussage *in nuce* bereits die Kollektivität in sich trägt, die in 7f. explizit wird. Ja, es lässt sich sogar vermuten, dass die redende(n) Person(en) von 3f. und 7f. identisch sind, denn in 3f. wie in 7f. ergeben sich aufgrund der Zeitebene und der (autoritativen) Aussage Anhaltspunkte, diese Worte einer andern "Stimme" als dem berichtenden "Ich" von 1b.2 und 5f. zuzuordnen. Im Blick auf die Performanz des Psalms liegen damit Indizien vor für eine absichtsvolle Alternierung zwischen dem (biographischen) Rückblick eines Einzelindividuums auf vergangene Noterfahrung verbunden mit dem durchhaltenden Vertrauen auf JHWH einerseits und den von einer "Zweitstimme" (Tempelfunktionär) verantworteten Folgerungen und Konsequenzen für den/die Einzelnen bzw. das Gottesvolk andererseits.³⁷

Mit diesen Überlegungen sind wir von der linguistisch-semantischen Ebene auf die Schwelle zur pragmatischen Ebene getreten, die wiederum im Zusammenhang mit der Aufführung und Reaktualisierung des Psalms steht. Die dargebotenen Beobachtungen und Interpretationen sind nachfolgend mit Erwägungen zur poetischen Struktur von Ps 130 zu vertiefen und mit einigen Details zu ergänzen.

Zur Poetik des Psalms

Die aufgrund linguistischer Merkmale (Verbformen, Subjektwechsel) sich abzeichnende Gliederung des Psalms stimmt mit der poetischen Struktur von Ps 130 überein. Dieses Poem hat deutlich eine vierstrophige Gestalt (1b-2|3-4|5-6|7-8), wobei jede Strophe aus zwei Versen besteht (vgl. die oben dargebotene Übersetzung).³⁸ Die ersten beiden Strophen (I, II) sind bikolisch gehalten, je im Wechsel eines längeren 3+3-Rhythmus (1b.2a, 4ab) und eines kürzeren 3+2-Rhythmus (2bc, 4ab). Strophe III (5f.) ist dann trikolisch gebildet (2+2+2). Diese Rhythmik wird in der Schluss-Strophe IV (7f.) zunächst beibehalten, ja in 7 noch zu 3+2+3 "gedehnt", um zum Schluss des Psalms (8) zu einem Bikolon (3+2) zurückzukehren.

Diese poetischen Indizien verbunden mit dem inhaltlich retardierenden Moment in 5 machen deutlich, dass wir über die strophischen Zäsuren hinaus zwischen den Strophen II und III wohl eine noch deutlichere Absetzung anzunehmen haben, wodurch sich eine zweiteilige Hauptstruktur - man mag von "Stanzen" sprechen - des Psalms ergibt (1b-4|5-8). Aufgrund der vorgenommenen Interpretation der Anlage des Verbalgefüges von Ps 130 ergibt sich, dass die Strophen I und III sowie II und IV aufeinander bezogen zu "lesen" und zu interpretieren sind. Mit andern Worten: Wir haben von einer alternierenden bzw. diptychischen

³⁷ Die Zusammenfügung mehrerer Perspektiven (Zeitachsen, Formelemente, sprechende und angesprochene "Stimmen") finden sich auch in andern Wallfahrtspsalmen (vgl. u.a. Ps 121; 123; 132; 134).

³⁸ Eine ähnliche Beurteilung findet sich bei CROW, *Songs of Ascents*, 84f.88f., mit dem Unterschied, dass er die letzte poetische Subeinheit (7f.) als zwei Bikola (7ab|7c8) liest.

Gesamtanlage (ABA'B') auszugehen.³⁹ Wiederholungen können in der poetischen Diktion Bezüge und Kohäsionen sowohl auf der synchronen Ebene des Textfortlaufs als auf der diachronen Ebene der alternierenden Struktur anzeigen. So verbindet das gekoppelte, jeweils am Zeilenende und -anfang plazierte Vokativpaar יהוה / ארני die Strophen I und II und verbindet den im Bittgebet (1b.2) Angerufenen mit dem im (indirekten) Bekenntnis (3f.) Gepriesenen.⁴⁰ Verknüpft die Nennungen Gottes die Strophen I und II, so werden die Strophen III und IV durch die repetitive Verbalsemantik von יהל (verbunden mit dem synonymen, ebenfalls gedoppelten קיה) verzahnt. Damit wird die biographische Einzelerfahrung des Vertrauens (5f.) gleichsam zum Vorbild für ganz Israel hingestellt (7f.).⁴¹ Wiederholungen sind als Stilmittel hebräischer Poesie ohnehin typisch, in diesem Psalm aber besonders signifikant. Sie zeigen sich in paarweisen Anordnungen und dienen der Strophenbildung (קיל in Strophe I; קיה, נפשי, לבקר in Strophe III; יהוה, ישראל, יהוה und die Wurzel פרה in Strophe IV). Derartigen Wiederholungsstrukturen eignet das Moment des Emphatischen - besonders in den repetitiven Anlagen der trikolischen Verse 5 und 6 wird dies ersichtlich.⁴² Nun gibt es neben den Strophen-bildenden und den die Nachbarstrophen I und II bzw. III und IV verknüpfenden Wiederholungen auch solche, die die alternierende Gesamtanlage von Ps 130 kenntlich machen bzw. unterstreichen. So geschieht die Verbindung der Strophen II und IV durch die Gemeinsamkeit nicht-perfektiver Formen (yql, Imperativ, Nominalsatz), ferner durch die Wiederholung des Begriffs ענה (3a.8b) und der Wendung כיעמך / כיעמיהוה (4a.7b, vgl. auch עמו 7c). Die Verknüpfung der alternierenden Strophen I und III ist über die Gemeinsamkeit des "Ich"-Subjekts und der qtl-Formen hinaus poetisch weniger markiert. Möglicherweise wird die auf der semantischen Ebene fehlende⁴³ Wiederholung durch eine solche auf der lautlichen Ebene kompensiert; zu denken ist an die Aufnahme der k- und o-Laute von קיל (2a.2c) aus Strophe I in den Verbalgefüge קייתי הוהלחי (5a.5c) bzw. im Nominalgefüge לבקר (6b.6c) in Strophe III, aber wohl auch an die lautlich-inhaltliche Parallelierung von (קיאחי) / קייתי.⁴⁴ Sollte dies zutreffen, wäre ein innerer Zusammenhang zwischen der "Stimme" des Beters und dessen "Harren" bis zum "Morgen" angedeutet. Auch Klaus Seybold weist darauf hin, dass dieser Psalm "klanglich expressiv" gestaltet sei.⁴⁵ Tatsächlich findet sich über die angenehmen Lautcluster hinaus namentlich eine m-Alliteration, die den Klang des ersten Psalmwortes (ממעקים) bestimmt und diesen in einem Laut- und Sinn-Spiel unterschwellig mitträgt, bis hin zu dem doppelten משמרים (6bc).⁴⁶

³⁹ So auch P. AUFFRET, *La Sagesse à bati sa maison. Études de structures littéraires dans l'Ancien Testament et spécialement dans les Psaumes* (OBO 49), Fribourg-Göttingen 1982, 498. Ähnlich, wenn auch von einem "Grundtext" ohne 7a und 8ab ausgehend, VANONI, *Gott*, 333-338. Anders z.B. SEYBOLD, *Psalmen*, 492, der von einer "Stufenstruktur" spricht, bei der die Verslänge (bis Vers 6) abnimmt.

⁴⁰ Auch in Strophe III findet sich, wenn auch anders plazierte, die Abfolge יהוה / ארני (in Strophe IV יהוה / יהוה).

⁴¹ Auch zwischen den "gegenläufigen" Strophen gibt es Vernetzungen, auch wenn sie weniger signifikant sind. So verbindet die Wurzel שמר die Strophen II und III (3a.6bc) und bei בל (ג) in Strophe IV (8b) ist vielleicht ein inhaltlich kontrastierender - Nachklang zum doppelten קיל in Strophe I (2a.2c) zu hören.

⁴² Zum repetitiven Stil von Ps 130 und der Wallfahrtspsalmen (Ps 120-134) insgesamt vgl. besonders R.R. MARRS, *A Cry from the Depths* (Ps 130), *ZAW* 100 (1988) 81-90.

⁴³ Zwar findet sich der Gottesnamen und die Bezeichnung ארני gleichermaßen in den Strophen I und III, aber teilweise auch in den anderen Strophen.

⁴⁴ Für letzteres vgl. VANONI, *Gott*, 337.

⁴⁵ SEYBOLD, *Psalmen*, 492.

⁴⁶ Vgl. auch SEYBOLD, *Psalmen*, 493. Hinzuweisen ist etwa auf Lautähnlichkeiten der Eingangswendung des Psalms, ממעקים (Wurzel עמק) mit derjenigen am Ende von Vers 3, מי יעמר (Wurzel עמר).

Kehren wir zum Schluss zurück zur poetischen Makrostruktur von Ps 130 mit seiner alternierenden Strophenabfolge (ABA'B') und fragen nach deren Funktion. Das Muster der Alternierung wird in der bibelhebräischen Poesie insbesondere dort gewählt, wo in zwei oder mehr Durchläufen Sichtweisen "nebeneinander" gestellt werden, die "synoptisch" zu erfassen sind.⁴⁷ Der Dichter zeigt mit dieser Struktur an, dass der Psalm im Wechselverhältnis von zwei sich zu einem Gesamtbild ergänzenden Ebenen zu interpretieren ist - daher spricht man auch, einen Begriff aus der Bildkunst aufnehmend, von einem "Diptychon". Ich meine im Blick auf die Endgestalt von Ps 130 ist mit dieser Bestimmung den sprachlichen und poetischen Eigenheiten dieses Psalms am besten Rechnung getragen. Diese strukturelle Anlage von Ps 130 macht Sinn und eröffnet für dessen Reaktualisierung neue Lese- und Verstehensperspektiven. In einem derartigen poetischen Rahmen gelingt das sprachlich sonst Unmögliche: auf kleinem Textraum Vergangenheitserfahrung von Not und Hoffnung mit Gegenwartserfahrung von Vergebung und neuerlicher Hoffnung auf Erlösung zu verschränken und dabei zugleich eine Einzelerfahrung mit Gott zum Paradigma, zur Anstiftung neuer Gotteserfahrung für das Volk zu machen. So gesehen sind die wenigen Verse dieses Psalms ein eindrückliches Zeugnis für die Verbindung von hoher poetischer Kunstfertigkeit und geistlich tiefer Aussagekraft, die der Dichter und Beter dieses Psalms zustande brachte.

Nun ist uns dieser Psalm nicht als isoliertes Einzelstück überliefert, sondern hat seine kanonische Form innerhalb des Psalterbuches gefunden. Dabei bindet ihn seine (redaktionelle) Überschrift שיר המעלות mit den umliegenden Psalmen zum "Wallfahrtspsalter" (Ps 120-134) zusammen. Dieser Umstand ist im letzten Abschnitt zu bedenken, verbunden mit literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Erwägungen sowie Überlegungen zur Zeitgeschichte, Traditionsgeschichte und Theologie des Psalms sowie der Psalmengruppe.

Psalm 130 im Kontext des "Wallfahrtspsalters" und darüber hinaus

Gleich zu Beginn ist einschränkend zu sagen, dass eine einigermaßen umfassende Analyse und Interpretation der Gruppe der "Wallfahrtspsalmen" bzw. "Aufstiegslieder" in diesem beschränkten Rahmen nicht geboten werden kann. Es liegen diesbezüglich aber bereits einige Arbeiten vor.⁴⁸ Auf diese kann ich mich abstützen und dazu einige Beobachtungen und Interpretationsversuche beisteuern.

Hinsichtlich des Zueinanders der Psalmen in der durch die (nahezu) identische Überschrift als zusammengehörig angezeigten Gruppe Ps 120-134 sind zunächst die beiden "Nachbarn" von

⁴⁷ Psalmen mit alternierenden Strukturen eignen sich für antiphonische Aufführungen bzw. Lesungen oder Kantillierungen mit verteilten "Stimmen".

⁴⁸ Vgl. R. PRESS, Der zeitgeschichtliche Hintergrund der Wallfahrtspsalmen, ThZ 14 (1958) 401-415; SEYBOLD, Wallfahrtspsalmen; SEYBOLD, Die Redaktion der Wallfahrtspsalmen, ZAW 91 (1979) 247-268; AUFRRET, Sagesse, 439-531; D. GROSSBERG, Centripetal and Centrifugal Structures in Biblical Poetry (SBL.MS 39), Atlanta 1989, 15-54; M. MILLARD, Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz (FAT 9), Tübingen 1994, 35-41.76-80; H. VIVIERS, The Coherence of the *ma'âlôt* Psalms (Pss 120-134), ZAW 106 (1994) 275-289; SEYBOLD, Psalmen, 11; CROW, Songs of Ascents (dazu Rez. von B. WEBER in: ThZ 53 [1997] 374-376); M.D. GOULDER, The Songs of Ascents and Nehemiah, JSOT 75 (1997) 43-58; P.E. SATTERTHWAITTE, Zion in the Songs of Ascent, in: R.S. HESS / G.J. WENHAM (Eds.), Zion, City of Our God, Grand Rapids-Cambridge 1999, 105-128; T. WILLI, Das המעלות שיר. Zion und der Sitz im Leben der "Aufstiegslieder" Psalm 120-134, in: B. HUWYLER / H.-P. MATHYS / B. WEBER (Hrsg.), Prophetie und Psalmen. FS K. Seybold (AOAT 280), Münster 2001, 153-162.

Ps 130 (Ps 129; 131) in den Blick zu nehmen.⁴⁹ Die phraseologischen, poetischen und inhaltlichen Gemeinsamkeiten zwischen Ps 129 und Ps 130 sind - insoweit sie nicht ohnehin dem Gruppenhorizont zuzurechnen sind - als gering einzustufen. Zwar ist in beiden Psalmen von einer Notlage die Rede, die nun als von JHWH behoben bezuget wird; doch ist diese - soweit die Angaben eine Konkretisierung ermöglichen - doch recht unterschiedlich. Wird die Not in Ps 130 indirekt mit eigener Schuld in Verbindung gebracht, so in Ps 129 mit fremden Unterjochern. Zwar können wir in beiden Psalmen eine Verzahnung von Einzelschicksal und kollektivem Horizont ("Israel") konstatieren und eine Darbietung vermuten, an der mehrere "Stimmen" beteiligt sind, doch sind diese Kennzeichen weniger Charakteristika der Kontiguierung beider Psalmen als des Horizonts des Wallfahrtspsalters insgesamt.⁵⁰ Anders ist die Nachbarschaft der Psalmen 130 und 131 zu beurteilen: Die markanteste Gemeinsamkeit ist die Identität der Kola Ps 130,7a und Ps 131,3a, die zweifellos eine kohäsive Funktion ausübt und im Rahmen einer *lectio* oder *meditatio continua* eine auch innere "Nähe" der beiden Psalmen markiert. Beide Psalmen weisen zudem emphatisch wirkende Wiederholungsfiguren am Zeilenanfang (Epanalepse) auf (vgl. Ps 130,5a und 5b mit Ps 131,2c und 2d). Zu erwähnen ist in dem Zusammenhang auch die je doppelt auftauchende Selbstbezeichnung נַפְשִׁי (Ps 130,5b.6a; 131,2b.2d). Auch inhaltliche Nähen sind erkennbar, wenn auch unter gegenteiligem Vorzeichen: In Ps 130 kommt indirekt ein Eingeständnis eigener Schuld und damit Erlösungsbedürftigkeit zur bekenntnishaften Aussage; der Psalmist von Ps 131 dagegen bekennt sich unter Anrufung JHWHs zu einer unbescholtenen Lebensweise und grenzt sich gegen Überheblichkeit ab.⁵¹ Die *via negationis* in 1bc.1de wird in 2ab.2cd komplementär ergänzt mit positiven Aussagen. Mittels des Bildes der symbiotischen Verbundenheit von Mutter und Kind bringt der Psalmist seine Gestilltheit und ruhige Geborgenheit zum Ausdruck. In der Fortlesung von Ps 130 zu 131 wird der Leser von der Wächter-Metaphorik, die das Moment der Bedrohlichkeit (Gefährdung in der Nacht) beinhaltet, und der Unruhe des "Harrens" (Ps 130) gleichsam weitergeführt zur Ruhe und Geborgenheit des Kindes bei der Mutter. Die Ruhe wird dann aber nochmals "aufgebrochen" durch den in Rückkoppelung auf Ps 130,7(f.) erscheinenden Schlussvers Ps 131,3ab. Anders als in Ps 130 kommt dieser kollektivierende Schlussvers in Ps 131 viel unvermittelter und ist weder poetisch-strukturell noch inhaltlich (z.B. durch wörtliche oder thematische Aufnahmen) mit dem vorgespannten Psalm verbunden.⁵² Die Annahme, dass Ps 131,3 aus liturgischen (Priesteraufruf o.ä.) und/oder gruppenredaktionellen Gründen (Nachstellung samt Verklammerung mit Ps 130) "sekundär" zu Ps 131,1-2 dazugekommen ist, hat einiges für sich.⁵³

Was Ps 130,7(f.) betrifft, ergibt sich ein differenzierteres Bild. Ein Psalm 130 ohne die letzten beiden Verse oder einem Teil davon ist schwieriger zu postulieren, auch wenn auf den ersten Blick auch hier der kollektivierende Psalmabschluss zur Folgerung einer sekundären Zufügung ("Israel"-Schicht) einlädt.⁵⁴ Als eine Art "Gegenprobe" muss sich die primäre Textgestalt

⁴⁹ Vgl. auch SATTERTHWAITE, Zion, 123-125, der Ps 120-134 als kohärente Psalmengruppe ansieht, die sich in Gruppen zu jeweils drei Psalmen, u.a. Ps 129-131 (mit dem gemeinsamen Thema "Warten auf JHWH"), untergliedert.

⁵⁰ Analoges ist wohl auch hinsichtlich der Lautspiele (Alliterationen, Assonanzen, Lautcluster) zu sagen.

⁵¹ Als situativer Hintergrund der Aussagen liesse sich an ein Bekenntnis denken, das zur Gewährung des Tor-einlasses am Jerusalemer Heiligtum eingefordert wurde (vgl. dazu Ps 15; 24).

⁵² Ein Kleinsalm 130,1-2 mit den komplementären, sich je aus zwei Bikola zusammensetzenden Strophen I (1ab.1cd) und II (2ab.2cd) ist als poetische Ganzheit denkbar.

⁵³ Das Kolon Ps 131,3b bietet zudem eine Abschlussformel, die auch in Ps 121,8b (vgl. auch Ps 125,2c; 128,5c; 133,3e) anzutreffen ist.

⁵⁴ Ps 130,7a ist mit Ps 131,3a und Ps 130,7b mit Ps 121,8b und Ps 125,2c identisch. Ps 130,8ab weist Ähnlichkeiten mit Ps 25,22ab auf. Was Vers 7 betrifft, kann man eine Gruppenredaktion der Wallfahrtspsalmen vertre-

(nach Ausscheidung der vermuteten sekundären Partien) als eigenständiges Poem ausweisen lassen.⁵⁵ Die Annahme eines Ursprungstextes Ps 130,1-6 (ohne 7f.)⁵⁶ hat wenig für sich.⁵⁷ Eine grössere Wahrscheinlichkeit hat die Variante für sich, die - wie in der vorliegenden kanonischen Gestalt - zum Schluss mit einer neuerlichen Überblendung in die Vortrags-Gegegenwart rechnet.⁵⁸ Eine solche lässt sich realisieren, wenn man 7ab im Grundtext belässt und lediglich die "kollektiven" Passagen 7a und 8ab ausscheidet.⁵⁹ Mir scheint es aber insgesamt plausibler, Ps 130 als literarisch einheitlich einzustufen⁶⁰ und seine Kompositheit auf liturgische Gründe (Verschränkung zweier Zeit- und evtl. auch Sprecher-Perspektiven) zurückzuführen.

Für die in Ps 130 und auch in anderen "Wallfahrtspsalmen" der Gruppe Ps 120-134 mehrfach zu beobachtende Verknüpfung von Singular und Plural, von Einzelergehen und Volksergehen, sind (auch) andere Erklärungsmodelle in Betracht zu ziehen als der entwicklungs-

ten; allerdings sind auch andere Erklärungsmodelle denkbar (ähnlicher Zeitraum und Verfasserkreis etc.). Was eine allfällige Anlehnung von Vers 8 an Ps 25 angeht, ergibt sich daraus kein schlüssiges Indiz, ob dieser Umstand einem Erstverfasser des Psalms oder einem Bearbeiter anzulasten ist.

⁵⁵ M. OEMING, Die Psalmen in Forschung und Verkündigung, FS G. Sauter, VF 40 (1995) 38, ist recht zu geben, wenn er schreibt: "Die grösste Schwierigkeit dieses (sc. des literarkritischen) Ansatzes aber ist die Kriteriologie der Literarkritik an poetischen Texten. Was sich in narrativen Texten als Dublette oder Widerspruch ausmachen lässt, als störende Abweichung oder kräftige sprachliche und inhaltliche Varianz, das lässt sich, wenn überhaupt, nur sehr vermindert für Literarkritik an Poesie geltend machen. Zweitens muss man davon ausgehen, dass in etlichen Psalmen als Traditionsliteratur ganz bewusst Texte von verschiedenen 'Autoren' anthologisch zusammengestellt sind."

⁵⁶ So etwa SEDLMEIER, Vergebung, 480.

⁵⁷ Man mag zwar den Abschluss mit dem Trikola 6abc als "offenen Schluss" verstehen und die Gesamtstruktur als dreistrophig (1-2|3-4|5-6) und chiasmisch (ABA') auffassen. Insgesamt wirkt das Stück aber als Torso, denn nach dem Einschub der Gegenwarts Perspektive in 3f. ist es nur schwer vorstellbar, dass nach der Rückkehr zur Vergangenheitsschilderung (5f.) der Psalm damit abschliesst.

⁵⁸ Anders sieht die Sachlage aus, wenn man statt einer literarkritisch-redaktionsgeschichtlichen eine überlieferungsgeschichtliche Lösung in Betracht zieht. So wäre denkbar, dass die angenehme Vorstufe erst als geprägte mündliche Überlieferung kursierte und diese quasi noch "flüssige Legierung" später von Jerusalemer Poeten unter gleichzeitiger (redaktioneller) Überarbeitung in schriftliche Gestalt "eingegossen" wurde (vgl. WEBER, Rez. CROW, Songs of Ascents, 375). Bei einem solchen Vorstellungsmodell eines komplexen "Interplays between orality and literacy" (vgl. S. NIDITCH, Oral World and Written Word. Ancient Israelite Literature [Library of Ancient Israel], Louisville 1996, 7) müssen dann aber wohl die Versuche einer Abhebung von primären und sekundären Textgestalten als methodisch unkontrollierbar eingestuft und damit als undurchführbar aufgegeben werden.

⁵⁹ Vgl. etwa ZENGER, Morgenröte, 174-176, der dadurch zu einem zweiteiligen Psalm gelangt, bei dem beide Psalmhälften je mit einer analogen כִּי-Aussage (4ab|7bc) abschliessen (kritisch dazu SEDLMEIER, Vergebung, 478-480). Eine teilweise andere Struktur unter gleicher Annahme findet sich bei VANONI, Gott, 332-339, dem zugute zu halten ist, dass er den von ihm eruierten "Grundtext" (ohne Überschrift 1a, 7a und 8ab) eingehend zu erfassen und zu begründen versucht (es gelingt ihm sogar eine ebenmässige vierzeilige Strophenstruktur und eine alternierende Gesamtanlage beizubehalten bzw. herzustellen). Seine literarkritischen Gründe zur Ausscheidung von 7a und 8ab sind allerdings nicht zwingend (der Wechsel der Stammesmodifikation bei ירהו 5c.7a lässt sich als poetische Konjugationsvariante verstehen, vgl. A. BERLIN, The Dynamics of Biblical Parallelism, Bloomington 1985, 36-40; die Wiederholung von ירהו in 7b nach 7a muss keineswegs "funktionslos" sein, sondern kann der Emphase dienen. Damit tritt wie in den bisherigen drei Strophen auch in der finalen Strophe IV die Gottesbezeichnung paarig auf, allerdings nicht wie in den drei vorherigen Strophen als יהוה / אֱלֹהֵינוּ, sondern zum Schluss als יהוה / יהוה; der syndetische Anschluss von 8 kann genau so gut von "erster" wie von "zweiter" Hand erklärt werden, etc.). Schwerer wiegen freilich die Probleme, die Vanoni sich durch die literarkritische Operation am Textgefüge einhandelt (die Annahme, dass 6a zwar Teil des Trikolons 6abc ist, aber 6a dann mit 5abc zum vierzeiligen Abschnitt A', 6bc aber mit 7bc zum vierzeiligen Abschnitt B' zu rechnen ist, halte ich für eine poetische Unmöglichkeit, die Vanoni zu ahnen scheint, aber mit der Bemerkung herunterspielt, dass "solche Überlagerungen von formalen und inhaltlichen Strukturen ein Gedicht jedoch erst interessant [machen]").

⁶⁰ So etwa auch MARRS, Cry, 90.

geschichtliche Ansatz, der das Phänomen als zeitlich gestaffelter Prozess versteht und diesen mit einem redaktionsgeschichtlichem Textverständnis zu erfassen versucht.⁶¹ Sollte die Gemeinsamkeit der Psalmen 120-134 tatsächlich darin bestehen, dass sie mit dem Jerusalemer Tempel und Wallfahrten dorthin in Zusammenhang stehen, so sind durchaus Zeremonien und Szenarien denkbar, in denen individuelles und kollektives Ergehen und Erleben (gottesdienstlich) ineinandergreifen.⁶² So wurden Dankopfer wohl im Kreise von Familie und Freunden dargebracht, doch der kollektive Kontext des Bundesvolkes war in mehrfacher Weise gegeben: allein schon durch den mit dem Bundesgott JHWH verknüpften und von ihm erwählten "Ort" am Tempel (Vorhof), durch andere Gruppen, die ebenfalls feierten, durch den grösseren Zusammenhang von Wallfahrtsfesten und damit nationalen Gottesdiensten, in denen diese familiären Anlässe ihren Ort hatten. So erstaunt es nicht, dass wir in Dankliedern individuelle Erfahrungsbereiche und Dankabstimmung neben Aufrufen zum Gotteslob oder solchen mit paränetischem bzw. weisheitlichem Gehalt sowie Verheissungen finden, die an eine "Wir"-Gruppe bzw. an das (anwesende) Gottesvolk gerichtet sind bzw. diese betreffen.⁶³ Momente der Dankerstattung und des Zeugnis-Ablegens von erfahrenem Heil finden sich nicht nur in Ps 130 angedeutet (3f.7f.), sondern ausführlicher noch in andern Psalmen der Gruppe (Ps 120; 124; 129). Auch sonst zeigen sich Mischungen und Verflechtungen verschiedener Art in der Gruppe der Wallfahrtspsalmen: So sind Einzelerfahrung mit Kollektivgehen bzw. Volksparänese verbunden (Ps 129; 130; 131); Ich- bzw. Wir-Rede ist mit einem Gottes-Zuspruch verknüpft (Ps 121; 126; 131; 132); Individualerfahrungen werden mit Gruppenerfahrung (Ps 123) oder Volkserleben (Ps 122) zusammengebunden. Gleicherweise finden sich unter den Empfängern des Priestersegens, auf den in den Wallfahrtspsalmen öfters Bezug genommen wird, Einzelne und ihre Familien (Ps 121,3-9; 128,5f.; 134,3), Gruppen (Ps 129,8) und das gottesdienstlich versammelte Volk (Ps 125,5; 128,6; 133,3; 134,3). Dem entspricht, dass in Num 6,22-27 der Segen kollektiv adressiert ist (Israeliten), aber individuell zugesprochen wird ("JHWH segne dich..."). Schliesslich finden sich auch im Tempelweihgebet in I Reg 8,23ff. neben mehrheitlich kollektiven Gebetsanlässen auch solche für Individualanliegen (I Reg 8,31f.41-43). Die wohl auch in Ps 130 im Hintergrund stehende Situation einer Versündigung und Versöhnung wird im Tempelweihgebet sowohl im Blick auf den Mitmenschen (I Reg 8,31f.) als auch im Blick auf JHWH (I Reg 8,46-51) angesprochen.⁶⁴ Bei letzterem Fall wird zudem die Schuldstrafe mit Exilierung und die Vergebung mit der Heimführung aus der Gefangenschaft in Zusammenhang gebracht. Der Zionstempel in Jerusalem dürfte als Abfassungs- und Aufbewahrungsort einzelner Wallfahrtspsalmen, sicher aber als Kristallisationspunkt für die Zusammenstellung bzw. "Redaktion" dieses kleinen Pilgersalters kaum zu bestreiten sein. Dass angesichts ökonomischer, so-

⁶¹ Der redaktionsgeschichtliche Ansatz hat in der Alttestamentlichen Wissenschaft deutschsprachiger Provenienz gegenwärtig Hochkonjunktur. Dies gilt auch für die Psalmenforschung unter Federführung von F.-L. HOSSFELD und E. ZENGER (Die Psalmen I. Psalm 1-50 [NEB.AT 29], Würzburg 1993; Psalmen 51-100 [Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament], Freiburg-Basel-Wien 2000).

⁶² Dies und Nachfolgendes gilt im Wesentlichen auch dann, wenn WILLI (שיר המעלות, 158-162) mit seinem jüngst vorgetragenen Vorschlag Recht haben sollte, dass mit der den Ps 120-134 gemeinsamen Überschrift das Hinaufziehen der (priesterlichen und levitischen) "Dienstwachen" und "Standmannschaften" in Verbindung zu bringen ist (dazu verweist er auf mTaan IV,2; die Mischna ihrerseits beruft sich auf Num 28,2). WILLI (ebd., 154-158) bietet auch eine Zusammenstellung der übrigen Interpretationsvorschläge für שיר המעלות sowie der Charakteristika, die den Psalmen 120-134 gemeinsam sind.

⁶³ Vgl. etwa Ps 30; 32; 34 und insbesondere der komposite Ps 66. Zu den inhaltlichen Komponenten einer einer näher vgl. L.C. ALLEN, Psalm 73: Pilgrimage from Doubt to Faith, Bulletin of Biblical Research 7 (1997) 3.

⁶⁴ Vgl. auch die Nähe der Erhörungsbitte von Ps 130,2bc mit II Chr 6,40; 7,15 (chronistische Fassung des Tempelweihgebets).

zialer und politischer Notlagen das Begehen von Wallfahrtsfesten in nachexilischer Zeit⁶⁵ mit der Vergegenwärtigung der Exilsh Heimkehr und der Hoffnung auf weitergehende Wiederherstellung und Segnung des Einzelnen wie des Volkes in Zusammenhang gebracht wurde, deutet sich als Hintergrund in mehreren Wallfahrtspsalmen an.⁶⁶ So ergeben sich Konvergenzen mit Situationsschilderungen der Juden in (früh)nachexilischer Zeit (5. Jh. v.Chr.)⁶⁷ im Hinblick auf die noch in Erinnerung haftende bzw. teils noch anhaltende Exilerfahrung (vgl. Ps 120,5-7; 130,8; 132), auf Bezüge zum Neubau des Tempels, der Wiederaufnahme der gottesdienstlichen Tätigkeiten samt (Wallfahrts-)Festen (vgl. Ps 122; 126,1-3; 127,1; 128,5; 132; 133; 134 und die Gruppenüberschrift *שירי המעלות*), auf die desolate und ungeschützte Lage der Stadt Jerusalem ohne Mauern (inkl. Anfeindungen gesellschaftlicher und politischer Gruppen) bzw. deren Wiederherstellung (vgl. Ps 122; 125,2⁶⁸; 126,1-3; 127,1; 128,5f.; 130,6) und auf soziale, ökonomische und juristische Misstände (u.a. Erbrecht- und Landverteilungsproblematik, Missernten und Hungersnot, Schuldklaverei Neh 5,1ff., vgl. Ps 122,5; 123,3f.; 124; 125,3; 126,4-6; 127,2-5; 128,1-3,6; 129; 132,15). Gerade die letzten beiden genannten Sachverhalte könnten über die angesprochene Notsituation hinaus das in diesen Psalmen auffällig häufig zum Ausdruck kommende "Schutzbedürfnis" (Ps 121; 122,6-8; 125,1f.5c; 127,1; 128,5f.; 131,2) erklären helfen. Dass sich die Sequenz der Wallfahrtspsalmen als eine Abfolge von "Antworten" auf im Nehemia-Buch berichtete Geschehnisse interpretieren und mit einer Liturgie am Laubhüttenfest von 445 v. Chr. in Übereinstimmung bringen lässt, wie Michael D. Goulder⁶⁹ vorschlägt, halte ich allerdings für unwahrscheinlich. Für die Zusammenstellung und Gestaltung der Sammlung Ps 120-134, dessen theologisches Kernstück der im Blick auf die Sammlung "überlange" Ps 132 bildet, scheint mir die zeitliche Ansetzung in der persischen Zeit, wohl im 5. Jh. v.Chr., am Naheliegendsten. Manche dieser Psalmen könnten ebenfalls aus dieser Zeit stammen, andere mögen (etwas) älter sein. Überschrift, Zionsaussagen, Segensformeln und liturgische Elemente verweisen auf einen Abfassungskreis im Umfeld des Jerusalemer Tempels. Dafür spricht auch der priesterliche Kolorit, der im Psalter in dieser Dichte selten anzutreffen ist. Die hohe Poetizität der Psalmen ist kaum mit der Annahme (ursprünglicher) "Laiengedichte"⁷⁰ zu vereinbaren.⁷¹ Die bisherigen Erwägungen zu einer Gruppenredaktion und zu einem möglichen Zweck der Zusammenstellung vermögen m.E. nicht hinreichend zu überzeugen. Eine Abhebung von Ur-

⁶⁵ Vgl. dazu S. SAFRAI, Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels (FJCD 3), Neukirchen-Vluyn 1981.

⁶⁶ Der z.T. mit dem Zurücklegen einer grösseren Wegstrecke verbundene Hinaufzug nach Jerusalem anlässlich der grossen Feste bietet sich als Analogie für die Heimkehr aus dem Exil gleichsam an. Auch die pluralische und determinierte Angabe *המעלות* in den Präskripten von Ps 120-134 lässt sich mit Wallfahrten (vgl. Ps 84,6) und Exilsh Heimkehr(en) (vgl. ESR 7,9) in Verbindung bringen. SATTERTHWAITTE, Zion, 107.117-128, sieht in der Zions-Perspektive, die er in das Motto fasst: "The Restoration of Zion: YHWH's Purpose for Her" (107), das am stärksten die Sammlung Ps 120-134 verbindende thematische Band.

⁶⁷ Auszuwerten sind hierzu die Angaben in Esra/Nehemia und in gewisser Weise auch die Chronika (insbesondere, was das gottesdienstliche Leben betrifft). Vgl. dazu etwa G. WIDENGREN, "The Persian Period", in: J.H. HAYES / J.M. MILLER (Eds.), *Israelite and Judaean History*, Philadelphia 1977, 489-538.

⁶⁸ Möglicherweise ist die Aussage, dass "JHWH rings um sein Volk" ist, auf dem Hintergrund fehlender Schutzanlagen (Stadtmauern, Tore) zu lesen.

⁶⁹ *Songs of Ascents*, 43-58 (Ps 130 wird von ihm mit Neh 13,15-22 in Verbindung gebracht). Eine Deutung der Sammlung als Stationenweg einer Wallfahrt aus der Fremde (Ps 120) zum Gottesdienst am Tempel (Ps 134) hat auch GROSSBERG, *Structures*, 52-54, vorgeschlagen.

⁷⁰ So v.a. SEYBOLD, *Wallfahrtspsalmen*, u.a. 17.77.

⁷¹ So auch MATHYS, *Dichter*, 278f., der überdies im Blick auf Ps 130 zu bedenken gibt, dass die (theologischen) Aussagen von Ps 130 enge Bezüge mit andern alttestamentlichen Texten aufweisen - ein Indiz, das auch eher gegen "Volkskunst" spricht. Die Einschätzung von Mathys, dass Ps 130 "stark spiritualisiert" sei und seine Verwendung im Kult eher schwer vorstellbar sei, teile ich allerdings nicht.

sprungspalm und Verarbeitung ist bei diesen poetischen Kleintexten schwer durchführbar. Ich halte es für naheliegender, die Gemeinsamkeiten einem zeitlich und situativ ähnlichen Hintergrund und einem einheitlichen Verfasserkreis (Tempeldichter) zuzuschreiben. Die z.T. noch erkennbaren "Bausteine" in den einzelnen Psalmen lassen sich m.E. besser mit einem liturgischen statt einem redaktionsgeschichtlichen Modell erklären. So könnten die poetischen Fachleute am Tempel verschiedene, auch auswärtige "Stimmen" (Erfahrungen von Pilgern/Heimkehrern; Priesterworte: Orakel, Segen, Aufrufe etc.) aufgenommen, zusammengefügt und gestaltet haben. Ob sich darüber hinaus Ordnungsprinzipien erkennen lassen und sich die Sammlung insgesamt in einen liturgischen Ablauf einordnen lässt, wird sich noch zeigen müssen.

Kehren wir zum Schluss nochmals zu Ps 130 zurück. Auch für ihn lässt sich eine frühnachexilische Datierung vertreten, wenn auch die Datenbasis - wie so oft - keine eindeutigen Schlüsse zulässt. Für eine nachexilische Datierung wurde u.a. die relativ spät bezugte Nominalbildung סליחה (sonst noch Neh 9,17; Dan 9,9, vgl. Sir 5,5) angeführt.⁷² Eine thematische Nähe zu den beiden "Bußgebeten" Dan 9 und v.a. Neh 9 (vgl. auch Neh 1,5-11)⁷³ ist gegeben. Im Blick auf diese Begrifflichkeit ist nochmals auf das Tempelweihgebet Salomos in I Reg 8 (v.a. 8,22ff.), das ja im Blick auf die Neu-Einweihung des zweiten Tempels eine Reaktualisierung erfahren haben dürfte, hinzuweisen.⁷⁴ In spätexilisch-frühnachexilische Zeit verweisen ferner die Anspielungen⁷⁵ von Ps 130 auf die (deutero)jesaianische Botschaft (vgl. Jes 51,9-11; 55,6-8) und mit dieser zusammen zurück auf die Exodus-Erlösung und die Bundeserneuerung (vgl. Ex 34,6-9).⁷⁶ Auch im Blick auf die mit der Vergleichsmetapher der שמרים verbundenen Aussagen des "Hoffens" und "Harrens" (auf den Morgen) ergeben sich Indizien, die in die frühnachexilische Zeit und zugleich zur jesaianischen Botschaft weisen. Da die Psalmenpoesie aufgrund ihrer "Offenheit" sich mit verschiedenen geschichtlichen Kontexten und Vorstellungen verschränken kann, lässt sich im Blick auf die Zuweisung der "Wächter" zwar keine eindeutige Gewissheit erzielen,⁷⁷ doch ergeben sich auch diesbezüglich Spuren in die Zeit des Neuaufbaus von Jerusalem unter Nehemia (vgl. Neh 4; 7,1-3; 12,25). In der gefährdeten Lage der Stadt Jerusalem vor, während und nach dem Mauerbau ist die Wichtigkeit des "(Stadt-)Wächters"⁷⁸ evident und die Metaphorik darum für die damaligen Zuhörer lebendig. Gleiches gilt für die Vorstellung, dass dieser Wächter, aufgrund seiner

⁷² Vgl. etwa CROW, Songs of Ascents, 91 (anstatt Neh 9,17 nennt er fälschlicherweise Neh 9,12).

⁷³ Vgl. namentlich auch die Verbindung des suffigierten Nomens און und seltener Nominalbildungen der Wurzel קשב in Neh 1,6.11 und Ps 130,2.

⁷⁴ Die im Alten Testament eher selten verwendete Wurzel סלח findet sich hier recht häufig (I Reg 8,30.34.36.39.50). Wie in Ps 130,2 (und häufig in Dan 9) findet sich eine Nominalbildung der Wurzel נקן auch in I Reg 8,28.30.38.45.49.52.54. Zur Verknüpfung von erhörter Bitte und Gottesfurcht vgl. Ps 130,1-4 und I Reg 8,37-40. Ein von Gottfried Vanoni vorgenommene, von Ps 130 ausgehende Wortfeldanalyse bestätigt die Nähe dieses Psalms zu I Reg 8; Neh 9; Dan 9 (vgl. VANONI, Gott, 331). Die theologische Nähe zu diesen Texten stellt auch MATHYS, Dichter, u.a. 16.26.36.57.271-279, heraus.

⁷⁵ Zu grundsätzlichen Überlegungen im Blick auf Aufnahmen und Anlehnungen von Psalmenpoesie an Fremdtex-te (Prätex-te) verweise ich auf meine Dissertation (WEBER, Psalm 77, 203-206).

⁷⁶ Bereits das seltene (noch Jes 51,10; Ez 27,34; Ps 69,3.15) und sonst stets mit "Wasser", "Schlamm" u.ä. assoziierte erste Wort מַעְמַקִּים (מ) könnte im Lichte des gesamten Psalms 130 und mit Bezug auf die beiden genannten Jes-Stellen eine gewisse Ambivalenz in dem Sinn bei sich haben, als damit zwar zunächst und vor allem der "Ort" der Not bezeichnet wird, aber hinter diesem sich auch der "Ort" der Befreiung (Schiffmeer-Durchzug) anzei-gen könnte. Über diesen Begriff hinaus verbindet Ps 130 mit den genannten (und andern) Jes-Stellen eine the-matische und wortsemantische, durch ein Begriffcluster vermittelte Nähe מַעְמַקִּים Jes 51,10; Ps 130,1; פּוֹדֵה Jes 51,11; Ps 130,7.8; סֵלַח Jes 55,7; Ps 130,4; רַבָּה Jes 55,5; Ps 130,7; קָרָא Jes 55,6; Ps 130,1).

⁷⁷ Grundsätzliche Überlegungen dazu in: WEBER, Psalm 77, 29-32.248-250.

⁷⁸ Vgl. dazu auch Jdc 1,24; Jes 21,6-9.11f.; 62,6; Jer 51,12.

gefährlichen Aufgabe in dunkler, kaum beleuchteter Nacht, sehnlichst auf das Anbrechen des Tageslichtes hofft. Eine diesbezügliche Nähe weist die Aussage Ps 127,1 - dieser Salomo(!) zugeschriebene Psalm gehört ebenfalls zur Gruppe der Wallfahrtspsalmen - auf, wo die Aufgabe des Stadt-Wächters rhetorisch und theologisch mit JHWHs Bewachen der Stadt und beides wiederum mit der menschlichen und göttlichen Initiative des Tempel(neu)baus verbunden ist. Bedeutsam dürfte in dem Zusammenhang auch Jes 62 sein, wo die "Auferstehung" Jerusalems in einer Heilserkündigung angesagt wird. Dort findet sich die Aussage, dass über den Mauern Jerusalems "Wächter" bestellt werden (Jes 62,6f.). Diese Aussage pendelt zwischen der Vorstellung eines realen (profanen) Wachdienst auf den Stadtmauern einerseits und derjenigen eines prophetischen "Wächters" andererseits. Die normale Tätigkeit des Stadtwächters wird mit schweigendem Beobachten (als Spähposten oder auf Patrouille) umschrieben werden können. Er wird wohl nur bei einer Eintritt einer Bedrohung sich (durch Schreien oder Signalhorn) laut kundtun und so die Gefahr anzeigen. Als Appell an Gott, in der Not zu Hilfe zu kommen, ist deshalb wohl der Umstand zu deuten, dass der prophetische Wächter nicht schweigen, sondern JHWH laut verkündigen ("erinnern"), d.h. ihn bis zum Eintreffen von Hilfe und Heil bittend bedrängen soll.⁷⁹ Bereits vorhin hat sich nahegelegt, dass der Psalmist von Ps 130 auf die jesajanische Botschaft anspielend Bezug nimmt. Bei dem auf den Zion hin fokussierten Gruppenkontext der "Wallfahrtspsalmen" (Ps 120-134) kommt die Aufnahme jesajanischer Prophetie und Theologie kaum überraschend. So macht die Annahme Sinn, dass der Psalmdichter seine Worte unter Berufung auf diese Heilsverheißung in diese prophetische Dimension hineinstellt. Diese Vermutung würde zugleich den Wechsel von "Ich" zum Volk am Ende von Ps 130 und den Aufruf an "Israel", auch in Zukunft auszuharren, plausibel machen. Denn auch bei dem in Ps 130 so prägnanten Motiv des "Hoffens" und "Harrens" kann er sich auf jesajanische Aussagen stützen (vgl. u.a. Jes 8,17; 25,9; 26,8f.; 33,2; 40,31; 42,4; 51,5; 59,9-11; 64,2). So scheinen sich in Ps 130 Zuspruch und Erfahrung von Heil mit Hoffnungen auf noch weitergehendes Heil zu verbinden: Aus den "(Wasser-) Tiefen"⁸⁰ und ihrer Dunkelheit ist er "geborgen" worden und hat bei JHWH Vergebung empfangen. Damit ist für ihn - wie den Wächter - nach langem Harren der Heilsmorgen angebrochen. Aus dieser Erfahrung heraus wird er gleichsam zum "prophetischen Wächter" (vgl. Jes 62,6f.), der mit den Worten seines Psalms Israel zum (Weiter-)Hoffen aufruft, ihm das Heil bei JHWH zuspricht und auf das noch ausstehende Heil hinweist. Durch diese Haltung des "Harrens" wird nicht nur das Volk aufgerufen, sondern gleichsam auch JHWH an seine Heilsverheißung "erinnert".⁸¹ Die Stimme dieses Psalms hat bei Gott und den Menschen Gehör gefunden - mehr als einmal. So kann sich nach dem Matthäus-Evangelium der Engel, der Joseph im Traum erscheint, um die Geburt von Jesus als dem anzukündigen, der "sein Volk von seinen Sünden erlösen wird" (Mt 1,21, vgl. Ps 130,8), auf dieses Wort stützen. Und in Tit 2,3f. (vgl. Röm 3,24) wird dazu aufgerufen, auf die selige Hoffnung und die Erscheinung der Herrlichkeit des großen Gottes und unseres Retters, Jesus Christus, zu "harren", dessen Selbsthingabe dafür geschah, "damit

⁷⁹ Vgl. dazu und zu den "Wächter"-Interpretationen K. KOENEN, Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie (WMANT 62), Neukirchen-Vluyn 1990, 122-128.

⁸⁰ Sie können in wörtlichem Sinn für eine Zisterne, übertragen für eine Erfahrung von (Todes-)Not oder das Exil stehen.

⁸¹ Im Blick auf Ps 130 wurde auch die Nähe zu bzw. die Abhängigkeit von anderen (Psalmen-)Texten betont. So ist u.a. eine Abhängigkeit von Ps 86 vertreten worden. VANONI, Gott, 330f.342f., hat dies jedoch bestritten und statt dessen eine kontrastive Aufnahme des ebenfalls mit Jerusalemer Vorstellungen und Institutionen verbundenen Ps 76 (vgl. Ps 76,8ab mit Ps 130,3b.4b) vertreten (zu meiner Einschätzung von Ps 76 vgl. B. WEBER, "In Salem wurde sein Versteck...". Psalm 76 im Lichte literarischer und historischer Kontexte neu gelesen, BN 97 (1999) 85-103.

wir erlöst werden von aller Gesetzlosigkeit" (vgl. Ps 130,7f.). Auf die Wirkung dieses Psalms in der Kirchengeschichte wurde bereits am Anfang hingewiesen. Bis heute wird dieser eindrückliche Psalm in der christlichen Gemeinde gesungen und ausgelegt.⁸²

Nach der hier vorgelegten Interpretation ist Ps 130 nicht als Bittgebet oder "Bußpsalm", sondern als Danklied zu verstehen. Der Psalm kommt zwar aus der Not und von der Buße her, aber seine Botschaft ist die *gewendete Not*, die Heilserfahrung nach der Buße. Als "Vergebungspsalme", als Dank-, Vertrauens- und Hoffungsgebet, als Zeugnis erfahrener Gebetserhörung und Heilzuwendung durch JHWH ist er zugleich ein Aufruf an das Gottesvolk, ebenfalls vertrauensvoll auf Gott zu "harren" - in der Gewissheit, dass in großer Not sein erlösendes Erbarmen sich als noch größer erweisen wird (vgl. Röm 5,20b).

⁸² Vertonungen des Psalms finden sich in Gesangbüchern verschiedener Kirchen (im Gesangbuch etwa der Evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz, Basel-Zürich 1998, finden sich unter den Nummern 83-86 vier Liedfassungen in Anlehnung an Ps 130). Ps 130 wurde auch als einer von sieben Psalmen für die 54. Bibelwoche 1991/92 (Deutschland) ausgewählt; vgl. das von der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste in der Evangelischen Kirche in Deutschland in Zusammenarbeit mit der Deutschen Bibelgesellschaft und dem Katholischen Bibelwerk herausgegebene Text- und Materialbuch: *Ausdrücklich leben. Psalmen. Auslegungen und Gestaltungsvorschläge (Texte zur Bibel 7)*, Neukirchen-Vluyn 1991 (die Auslegungen stammen von O. KEEL).

„Mose, sein Andenken sei zum Segen“ (Sir 45,1) // Das Mosebild des
Sirachbuchs

Prof. Dr. Hans-Christoph Schmitt zum 60. Geburtstag

Markus Witte – Frankfurt/M.

"Seine [sc. Moses] Geburt war unordentlich, darum liebte er leidenschaftlich Ordnung, das Unverbrüchliche, Gebot und Verbot.
Er tötete früh im Aufblühen, darum wußte er besser als jeder Unerfahrene, daß Töten zwar köstlich, aber getötet zu haben höchst gräßlich ist, und daß du nicht töten sollst.
Er war sinnheiß, darum verlangte es ihn nach dem Geistigen, Reinen und Heiligen, dem Unsichtbaren, denn dieses schien ihm geistig, heilig und rein." (THOMAS MANN)¹

An der Art und Weise, wie einzelne biblische Figuren innerhalb und außerhalb der biblischen Überlieferung stilisiert werden, lassen sich die Theologie und die Anthropologie ebenso wie das Geschichts- und das Selbstverständnis der jeweiligen Verfasser ablesen. Diese Beobachtung gilt in besonderer Weise für das Mosebild. Von den Quellen- und Redaktionsschichten des Pentateuchs² bis hin zu den modernen Moseparaphrasen³ korreliert die Darstellung Moses mit einem bestimmten Gottes- und Menschenbild sowie implizit oder explizit mit dem eigenen Existenzverständnis.

Zwar läßt sich aufgrund der Umbrüche in der neueren Pentateuchkritik und der umfassenden Neubewertung der entsprechenden literar- und redaktionskritischen Befunde die Profilierung Moses in der "priester(schrift)lichen", "jahwistischen", "elohistischen" und "deuteronomisch-deuteronomistischen" Schicht nicht mehr so einlinig darstellen wie noch in der

¹ Th. Mann, *Das Gesetz* (1943/1944), in: ders., *Die Erzählungen*, Fischer Taschenbuch Sonderausg., Frankfurt/M. 1986, S.961.

² Die literarkritischen Ergebnisse (nicht die redaktionsgeschichtlichen Beurteilungen) der neueren Urkundenhypothese werden hier im wesentlichen vorausgesetzt, d.h. im Bereich der Moseüberlieferung des Pentateuchs lassen sich eine "priesterschriftliche" und eine "deuteronomisch-deuteronomistische" Schicht unterscheiden, von denen weiterhin zwei "nicht-priesterschriftliche" und "nicht-deuteronomistische" Schichten zu differenzieren sind. Diese werden im Anschluß an die traditionelle Nomenklatur als "elohistisch" und "jahwistisch" bezeichnet. Auf die Frage, inwieweit diese Schichten Quellen und/oder Redaktionen darstellen, kann hier nicht eingegangen werden.

³ Vgl. exemplarisch S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939), Fischer Taschenbuch 6300, Frankfurt/M. ¹¹1999 (siehe dazu das Themenheft "Sechzig Jahre »Der Mann Moses«. Zur Religionskritik von Sigmund Freud", *WzM* 51 [1999], S.183-251); M. Buber, *Moses*, Oxford 1946, dt. Heidelberg ²1952, oder in jüngerer Zeit J. Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998.

klassischen Darstellung bei GERHARD VON RAD (1960)⁴. Dennoch besteht zumindest hinsichtlich der Differenzierung zwischen dem Mose der "priester(schrift)lichen" und der "deuteronomisch-deuteronomistischen" Texte ein gewisser Forschungskonsens. So steht im Mittelpunkt der "priester(schrift)lichen" Mose-Texte des Pentateuchs Mose als der erste Empfänger der Offenbarung des Jahwe-Namens (vgl. Ex 6,2-3), als der einzige Mittler zwischen Gott und Mensch (vgl. Ex 6,6-13*) bzw. als der institutionalisierte Repräsentant Jahwes und der Stifter des sühneschaffenden Opferkultes (vgl. Lev 9-10). Hingegen konzentrieren sich die "deuteronomisch-deuteronomistischen" Mose-Texte auf die Darstellung der Funktion als Stellvertreter des sündigen Israel (vgl. Dtn 9,18ff.; Ex 32,32; Num 11,11-17),⁵ als unvergleichlichen Propheten (vgl. Dtn 18,15-22; 34,10-12)⁶ und als verbindlichen Ausleger des im Dekalog verkündeten Gotteswillens (vgl. Dtn 5,1ff.). Theologische Korrelate dieser Mosebilder sind Gott als der dem Menschen Sühne Schaffende und damit Heil und Lebensraum Schenkende ("P") bzw. Gott als der die Geschichte Qualifizierende und absolute Gerechtigkeit Fordernde wie selbst Wahrende ("D"). Sofern noch an einer "elohistischen" und einer "jahwistischen" Pentateuchsschicht festgehalten wird, kann für diese Mose als der charismatische Führer (vgl. Ex 3,9-14; Num 11,24f., "E") bzw. als der Bote und Deuter (vgl. Ex 7,16f., "J") sowie Fürbitter (vgl. Ex 8,25f., "J") bestimmt werden.⁷ Dem entspricht dann die Vorstellung von Gott als dem Transzendenten und Unverfügbaren ("E") bzw. Gott als dem, der die Geschichte Israels und der Völker lenkt ("J").⁸

Charakteristisch für diesen theologischen Indikatoraspekt ist *das Mosebild des apokryphen Sirachbuchs*. Als eines der ältesten jüdischen Dokumente, das den alttestamentlichen Kanon makrokompositionell voraussetzt, verarbeitet sein um 180 v. Chr. in Jerusalem⁹ wirkender Verfasser die alttestamentliche Moseüberlieferung. In weisheitlich-pädagogischer Absicht komprimiert er jene auf bestimmte Gesichtspunkte und vermittelt sie an ein Judentum, das sich in

⁴ Nach G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I (1960, ⁴1962), KT N.F. 2, München ⁹1987, S.302-308, ist Mose bei "J" "ein inspirierter Hirte", bei "E" "ein Prophet", bei "D" "leidender Mittler" und bei "P" der "allein für das Gespräch mit Jahwe freigestellt(e)". Zu älteren Einordnungen siehe R. Smend, *Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth*, Tübingen 1959, und E. Osswald, *Das Bild des Mose in der kritischen alttestamentlichen Wissenschaft seit Julius Wellhausen*, ThA 18, Berlin 1962. Zur Frage nach dem historischen Mose vgl. R. Smend, *Mose als geschichtliche Gestalt*, in: HZ 260 (1995), S.1-19; M. Görg, *Die Beziehungen zwischen dem alten Testament und Ägypten*, EdF 290, Darmstadt 1997, S.143-145, und J. Wehrle, *Moses – historische oder fiktive Gestalt*, in: WzM 51 (1999), S.185-201.

⁵ Vgl. dazu zuletzt H.-Chr. Schmitt, *Die Erzählung vom Goldenen Kalb und das Deuteronomistische Geschichtswerk*, in: *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible*. FS J. Van Seters, hg. v. S.L. McKenzie u.a., BZAW 294, Berlin u. New York 2000, S.249f.

⁶ Vgl. dazu exemplarisch J. Van Seters, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus - Numbers*, CBETH 10, Kampen 1994, S.462.

⁷ J. Van Seters Profilierung seines "spätjahwistischen" Moses als leidender Stellvertreter und exemplarischer Führer Israels (vgl. *The Life of Moses*, S.462-464) beruht auf teilweise recht eigenwilligen literar- und redaktionsgeschichtlichen Entscheidungen.

⁸ Vgl. zu den Mosebildern in der neueren Pentateuchforschung E. Zenger, *Art. Mose, I. Altes Testament*, in: TRE 23 (1994), S.335-337; G.W. Coats, *Moses. Heroic Man and Man of God*, JSOT.S 57, Sheffield 1988.

⁹ Vgl. Sir 50,27 (G) sowie 24,11 (G) und 36,13 (H).

intensiver Auseinandersetzung mit der griechisch-hellenistischen Kultur befindet. Dabei spricht aus den Mosestexten des Sirachbuchs eine eigenständige Theologie, die auf eine Stärkung der jüdischen Identität inmitten der ethisch und religiös pluralen hellenistischen Umwelt zielt. Der Interpretation des Mosebildes des hebräischen Sirachbuchs und der hinter diesem Bild stehenden Tradition und Theologie gelten die folgenden Ausführungen. Dabei ist aufgrund des bis heute nur fragmentarisch vorliegenden hebräischen Textes des Sirachbuchs (**H**) zwangsläufig auch immer wieder die um zwei Generationen jüngere griechische Übersetzung (**G**) und die syrische Version (**S**) zu berücksichtigen. Die griechische Übertragung des Enkels Ben Siras und die syrische Übersetzung sind profilierte Versuche, den hebräischen Text an einen anderen kulturellen Kontext zu vermitteln. Dabei spiegeln sie den von Kontinuität und Diskontinuität geprägten Transformationsprozeß der Moseüberlieferung in gesteigertem Maß wider. Sie verfügen über ein je eigenes Mosebild und dementsprechend über eine je eigene Theologie. Auch diese gilt es zumindest punktuell zu skizzieren.

1. Die Mosestexte des Sirachbuchs

Für die Erhebung des Mosebildes des Sirachbuchs stehen im wesentlichen vier Texte im Rahmen des sogenannten Lobes der Väter, einer die Heilsgeschichte Israels am Beispiel ausgewählter alttestamentlicher Einzelgestalten illustrierenden "Gemäldegalerie"¹⁰ (Sir 44-50), zur Verfügung. Das Hauptgewicht besitzt die Moseperikope in 45,1-5. Hinzukommen die Erwähnungen Moses im Lobpreis Aarons in 45,15 bzw. Josuas in 46,1 und 46,7. Zusätzlich findet sich eine namentliche Nennung Moses im Preislied auf die kosmische Weisheit in c.24. Dieser Text liegt bisher nur in **G** und **S** sowie in den davon abhängigen Tochterübersetzungen vor, so daß hier die mutmaßliche hebräische Vorlage vollständig rekonstruiert werden muß. Schließlich begegnet in 16,14(15) eine Anspielung auf die Mosezeit. Inmitten einer Reihe allgemein gefaßter weisheitlicher Sentenzen zum Thema der gerechten Vergeltung Gottes, die illustriert wird durch Rückblicke auf Jahwes geschichtliches Handeln in der Urzeit und in der Frühzeit Israels

¹⁰ E. Reuss, Die Geschichte der Heiligen Schriften des Alten Testaments, Braunschweig ²1890, S.581. Zur formgeschichtlichen Einordnung von Sir 44-50 vgl. Th.R. Lee, Studies in the Form of Sirach 44-50 (1979), SBL.Diss 75, Atlanta/Georgia 1986, der umfassend die Anwendung des griechisch-hellenistischen Gattungsbegriff des Enkomiums (ἐγκώμιον) auf Sir 44-50 begründete, sowie B.L. Mack, Wisdom and the Hebrew Epic: Ben Sira's Hymn in Praise of the Fathers, Chicago 1985, bes. S.128-137; O. Wischmeyer, Die Kultur des Buches Jesus Sirach, BZNW 77, Berlin u. New York 1995, S.5 ("ein aretalogisch gefärbter historischer Überblick"); R. Hildesheim, Bis daß ein Prophet aufstand wie Feuer. Untersuchungen zum Prophetenverständnis des Ben Sira, TThSt 58, Trier 1996, S.13f.38 ("haggadischer Midrasch"), und J.J. Collins, Hebrew Wisdom in the Hellenistic Age, OTL, Louisville/Kent. 1997, S.99f.

(16,6-10), wird paradigmatisch auf die Verstockung des Pharaos unmittelbar vor dem Exodus Israels hingewiesen (vgl. Ex 7,3.17a).¹¹

1.1. Die Moseperikope im Lob der Väter – Sirach 45,1-5

Der Urtext von 45,1-5 läßt sich grundsätzlich mittels eines Vergleichs zwischen den hebräischen, den griechischen und den syrischen Rezensionen herausarbeiten. Wenn die wichtigsten hebräischen, griechischen und syrischen Handschriften übereinstimmen, ist dem entsprechenden hebräischen Text der Vorzug zu geben.¹² Im wesentlichen kann für 45,1-5 die von der hebräischen Handschrift B (**H^B**) fragmentarisch gebotene Fassung als der Grundtext der Moseperikope Ben Siras angesehen werden. Rekonstruktionen der in **H^B** nicht erhaltenen Teile sind mittels einer Rückübersetzung aus **G** oder **S** möglich.¹³ Im Anschluß an die Textausgabe von FRANCESCO VATTIONI¹⁴ und die textkritische Analyse von FRIEDRICH VINCENZ REITERER stellt sich der hebräische Text von 45,1-5 wie folgt dar:¹⁵

<p>ממנו איש מוצא חן בעיני כל חי: [אווהב אלהים ואנשים]¹⁶ משה זכרו לטובה:</p>	<p>1 [Und er ließ hervorgehen] aus ihm einen Mann, der Gnade fand in den Augen aller Lebenden. [Der Freund G]ottes und der Menschen: Mose, sein Andenken sei zum Segen.</p>
--	---

¹¹ Sir 16,14(15) ist textkritisch umstritten. Der Vers findet sich zwar in der hebräischen Handschrift A (**H^A**), in der syrischen Übersetzung (**S**) und in jüngeren griechischen Rezensionen, er fehlt aber in der ältesten griechischen Fassung des Sirachbuchs (**G**). Mit V. Ryssel, *Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs*, in: APAT I, S.310; Th. Middendorp, *Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus*, Leiden 1973, S.56-58, u.a., dürfte es sich um einen Zusatz zur ursprünglichen Überlieferung handeln, so daß dieser Text im folgenden nicht zur Erhebung von Ben Siras Mosebild herangezogen wird. Zur Rezeption des Motivs aus Ex 7,3 in der jüdischen Literatur der hellenistischen Zeit vgl. auch III Makk 2,6f.; 6,4.

¹² Zu dieser methodologischen Vorentscheidung vgl. O. Kaiser, *Was ein Freund nicht tun darf. Eine Auslegung von Sir 27,16-21*, in: F. V. Reiterer (Hg.), *Freundschaft bei Ben Sira*, BZAW 244, Berlin u. New York 1996, S.110: Der Grundtext Ben Siras liegt vor, wenn die Fassungen des griechischen Kurztexstes und die hebräischen Handschriften übereinstimmen.

¹³ Siehe dazu ausführlich F. V. Reiterer, "Urtext" und Übersetzungen. Sprachstudie über Sir 44,16-45,26 als Beitrag zur Siraforschung, ATSAT 12, St. Ottilien 1980.

¹⁴ F. Vattioni, *Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriana*, Pubblicazioni del Seminario di Semitistica. Testi 1, Napoli 1968.

¹⁵ Eckige Klammern zeigen in der zuletzt von P. C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew*, VT S 68, Leiden 1997, durchgesehenen hebräischen Handschrift **H^B** fehlende Buchstaben oder Wörter an. Im einzelnen weichen Vattioni und Beentjes bei der Wiedergabe unsicher zu lesender Buchstaben in **H^B** teilweise voneinander ab. Im Gegensatz zu Vattioni verzichtet Beentjes durchgehend auf Konjekturen.

¹⁶ In der Forschung wird, soweit ich sehe, durchgehend im Anschluß an **G** (ἠγαπημένον), **La** (*dilectus*) und **S** (*rhymn*) das Part. Pass. אהוב ("geliebt [von]") konjiziert. Gegen diese Konjektur spricht 1.) die Parallele zur Einleitung der Samuel-Perikope in Sir 46,13, die eindeutig mit אהוב einsetzt, 2.) die Beobachtung, daß das Part. Pass. mit Ausnahme von Neh 13,26, wo es sich um eine Paraphrase von II Sam 12,24f. handelt, weder im AT noch im Qumranschrifttum für einen von Gott geliebten Menschen gebraucht wird. Das Part. Akt. אהוב ist hingegen seit spätalttestamentlicher Zeit als fester Titel für exemplarische "Freunde Gottes" belegt, u.z. für Abraham (Jes 41,8; II Chr 20,7; CD 3,2; 4Q252 frgm. 1,ii,8), für Isaak (CD 3,3) und für Jakob (CD 3,3; 4Q372 frgm. 1,21).

<p>ויכנהו איש אלהים ויאמצהו כמוראים: בד[בריו אותות] מהר ויחזקהו לפני מלך: ויצוהו [א]ל [עמו] ויר[אהו כבודו]: באמונתו ובענותו 20 בחר בו מכל [בשר]: וישמיעהו את קולו וינישהו לערפל: וישם בידו מצוה תורת חיים ותכונה: ללמד ליעקב חקיו ועדותיו ומשפטיו לישראל:</p>	<p>2 [Und er gab ihm den Namen Mann Gottes],¹⁷ und er stärkte ihn in <i>Schrecknissen</i>¹⁸. 3 Durch sein[e Worte]¹⁹ ließ er Zeichen ei]len, und er festigte ihn vor dem König. Und er beorderte ihn [z]u [seinem Volk] und ließ [ihn] s[ehen seine Herrlichkeit]. 4 Aufgrund seines Glaubens und seiner Demut erwählte er ihn aus allem [Fleisch]. 5 Und er ließ ihn seine Stimme hören und ließ ihn sich dem Wolkendunkel nahen. Und er legte in seine Hand das Gebot: die Weisung des Lebens und der Einsicht, um <i>Jakob</i>²¹ seine Satzungen zu lehren, und seine <i>Verordnungen</i>²² und seine Rechtssätze Israel.</p>
---	---

- 17 Ausgangspunkt für eine Rekonstruktion von V.2a bildet die Randlesart von H^B (יכ'"), die ein mit כ beginnendes Verb und eine Alternative zum Gottesnamen יי verlangt. Unter diesen Voraussetzungen kommt der von I. Lévi, *The Hebrew Text of the Book of Ecclesiasticus*, SSS III, Leiden 1904, S.60, vorgeschlagenen Konjekturen *איש אלהים* und *ויכנהו* das höchste Maß an Wahrscheinlichkeit zu. Dabei ist *ויכנהו* dann von *כנה* "einen Ehrennamen verleihen" abzuleiten (vgl. Sir 36,12; 44,23 [H^{Bm}]; 47,6 und dazu HALAT, 460b), so auch F. Vattioni, *Ecclesiastico*, S.243, und J. Marböck, Die "Geschichte Israels" als "Bundesgeschichte" nach dem Sirachbuch, in: ders., *Gottes Weisheit unter uns*, HBS 6, Freiburg u.a. 1995, S.111, ähnlich R. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach*, Berlin 1906, S.426 (*ויכנהו באלהים*) "und er nannte ihn Gott") und Th.R. Lee, *Form*, S.213, der *ויכנהו* allerdings auf das aram. Verb כון zurückführt ("and he compared him among the gods"). Demgegenüber konjizieren V. Ryssel, in: *APAT I*, S.452; N. Peters, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus*, EHAT 25, Münster i.W. 1913, S.383; M.Z. Segal, *איש אלהים*, *ספר בן סירא השלם*, Jerusalem³ 1972, S.307; P.W. Skehan u. A.A. di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, AncB 39, Garden/New York 1987, S.50, und R. Petraglio, *Il libro che contamina le mani*, Ben Sira c rilegge il libro e la storia d'Israele, Palermo 1993, S.101, unter Berufung auf G (ὡμοίωσεν αὐτὸν δόξῃ ἄγιωσ) *ויכנהו כאלהים* ("Und er verherrlichte ihn wie einen Gott / wie Engel"). G. Sauer, *Jesus Sirach / Ben Sira*, ATDA I, Göttingen 2000, S.306, beruft sich ebenfalls auf die Randlesart von H^B und setzt wohl eine Form von כון (*Hif*) voraus: *ויכנהו יהוה אלהים* "und der Herr, Gott ließ ihn hintreten".
- 18 Anstelle von *במוראים* ("in/auf den Höhen") lies mit H^{Bm} *כמוראים* ("durch/in Schrecknisse/n"). H^{Bm} wird durch G (ἐν φόβοις ἐχθρῶν), La (*in timore inimicorum*) und S (*dhlwlym*) bestätigt.
- 19 So mit G (ἐν λόγοις αὐτοῦ). G. Sauer, ATDA I, S.306, folgt H^B *בדברו* ("durch sein Wort").
- 20 So mit F. Vattioni, *Ecclesiastico*, S.243, und M.Z. Segal, *ספר*, S.307, gegen P.C. Beentjes, *Ben Sira*, S.79, der *ויבחר* liest.
- 21 *ביעקב* ("in Jakob") ist gemäß der Randlesart von H^B *ליעקב* ("Jakob") zu korrigieren. Für die Übernahme der Randlesart sprechen der *Parallelismus membrorum* (vgl. V.5f *לישראל*), die Fassungen von G (τὸν Ἰακωβ), La (*Jacob*) und S (*ly'qwb*) sowie die Parallele in Ps 147,19 (vgl. N. Peters, *Sirach*, S.384).
- 22 Streiche aus kolometrischen Gründen (*ועדותיו* "und seine Satzungen"). Gemäß G (καὶ κρίματα αὐτοῦ) und La (*et iudicia sua*) dürfte der hebräische Grundtext nur *ומשפטיו* ("und seine Rechtssätze") geführt haben (vgl. R. Smend, *Jesus Sirach*, S.428). Der von S (*wqymwhy wdynwhy*) unterstützte Langtext von H^B repräsentiert eine sekundäre Textentwicklung. Zur Wiedergabe von *משפט* seitens G mit κρίμα vgl. Sir 30,20; 32 (35),16; 41,16; 42,2 (v.l.); 43,13; 45,17; 48,7.

Die Abgrenzung der Moseperikope differiert in den einzelnen Textversionen. In **G** erscheint das von **H** bereits als 45,1a-b geführte Distichon innerhalb des Schlußverses des vorangehenden Abschnitts als 44,23f-g. **G** folgt damit dem syntaktischen Zusammenhang zwischen der Erwähnung Israels/Jakobs in 44,23a-e und der Notiz, daß Gott aus ihm, nämlich aus Israel/Jakob, einen Mann hervorgehen ließ. Nach der Textsegmentierung von **H^B** bedingen der Wechsel des Subjekts und die auf dieses bezogene Prädikation als "der Gnade fand in den Augen aller Lebenden" in 45,1b den Einsatz eines neuen Abschnitts. In **La** beginnt die Moseperikope eindeutig erst mit dem in **H** als 45,1c-d strukturierten Bikolon. So übersetzt **La** den Singular מוֹצֵא אִישׁ מוֹצֵא ("einen Mann, der fand") bzw. ἄνδρα [ἐλέους] εὐρίσκοντα ("einen Mann [der Barmherzigkeit], der fand") und das jeweils darauf bezogene singularische Partizip als Plural *homines (misericordiae) inventes*²³ und versteht diese Wendung als Objekt zu dem weder durch **H** noch durch **G** gedeckten Prädikat *conservavit illis* ("und er bewahrte jenen [sc. den zwölf Stämmen, also Israel] Menschen [der Barmherzigkeit], die fanden"). Damit erscheint 44,27 (**La**) nicht nur als Überleitung zur Moseperikope, sondern als Überschrift für alle folgenden Abschnitte des Väterlobs. Einen merkwürdigen Mischtext bietet **S**. Die pluralische Wendung in 44,23d (**S**) *wnpqw mnh gbṛ ʔ zdyqʔ* ("und aus ihm gingen hervor gerechte Männer") entspricht strukturell 45,1a (**H**). Das singularische Schlußkolon in 44,23e (**S**) *mškḥ rḥmʔ bʕyny klhwn hyʔ* dagegen entspricht 45,1 (**H**) und weist auf den Beginn der Moseperikope hin. Drei Gründe sprechen dafür, 45,1a-b (**H**) bzw. 44,23f-g (**G**) als Überleitung zu verstehen²⁴ und die eigentliche Moseperikope erst mit dem Distichon 45,1c-d (**H**) bzw. 45,1a-b (**G, La, S**) beginnen zu lassen:²⁵

- 1.) die syntaktische und stilistische Parallelität zwischen den Anfängen der einzelnen Bikola in 44,23b (**H**), in 44,23d (**H**) und in 45,1a (**H**) jeweils mit der Konstruktion im Narrativ gegenüber dem Einsatz von 45,1c (**H**) mit einem Partizip,
- 2.) die namentliche Nennung Moses erst in 45,1d,²⁶
- 3.) die stilistische Betonung von V.1c-d mittels der Alliteration am Versbeginn und des formelhaften Aufrufs zum heilvollen (לְטוֹבוֹת) Gedenken (vgl. 46,11d; 49,13a).

Die Aufbauanalyse bestätigt die vorgeschlagene Abgrenzung. So bilden die V.1c-5 eine gleichmäßig strukturierte Komposition aus zwei Abschnitten zu je vier Bikola (V.1c-3 bzw.

²³ So auch die Lukianische Rezension des griechischen Textes (**G^L**) und die äthiopische Übersetzung.

²⁴ Der Überleitungscharakter von 45,1 wird auch deutlich an den Wortspiel zwischen den Begriffen מוֹצֵא und מוֹשֵׁה (vgl. dann auch die Assonanz in V.2 וַיִּאֱמָרוּ וַיִּצְדָּק).

²⁵ So mit R. Smend, Sirach, S.426, M.Z. Segal, ספר, S.307, und G. Sauer, ATDA 1, S.306, gegen N. Peters, Sirach, S.382; P. W. Skehan u. A. A. di Lella, Ben Sira, S.506, die die Moseperikope bereits in 45,1a (**H**) / 44,23f (**G**) beginnen lassen. Gegen **H, G** und **S** hat **La** auch am Ende der Moseperikope eine etwas andere Verseinteilung, insofern V.5c-f als V.6 erscheinen.

²⁶ Vgl. den syntaktischen Wechsel und die namentliche Nennung der einzelnen Helden jeweils zu Beginn der entsprechenden Doxologie in 44,19; 44,22; 45,6; 45,23; 45,25; 46,1; 46,11; 47,1; 47,2; 47,13; [48,1; 48,8]; 48,17; 49,6; 49,8; 49,9; 49,10; 49,11; 49,12; 49,13; 50,1.

V.4-5). Das jeweils erste Bikolon (V.1c-d bzw. V.4a-b) dient als eine universal ausgerichtete Überschrift. Sie hebt Moses Besonderheit hervor. Daran schließen sich jeweils drei Bikola (vgl. V.2.3a-b.3c-d bzw. V.5a-b.c-d.e-f). Sie entfalten die Überschrift, indem sie konkrete Taten Gottes an bzw. durch Mose nennen. Das jeweils letzte Bikolon (vgl. V.3c-d bzw. V.5e-f) enthält einen Hinweis auf das Volk Israel als Adressaten der von Gott gewirkten und über Mose vermittelten Heilstaten. Stilistische und metrische Gemeinsamkeiten der entsprechenden Distichen unterstreichen die inhaltliche Parallelität der zwei Teile der Moseperikope (V.1c-3 bzw. V.4-5). Die beiden Überschriften enthalten jeweils eine ausgefeilte Alliteration und ein Homoioteleuton.²⁷ Die zwei Blöcke der Entfaltungen weisen jeweils das metrische Muster 3+2, 3+3, 3+2 auf.

V.1c-d	Überschrift: "Freund Gottes und der Menschen"	A
V.2a-b	1. "narrative" Entfaltung: "die Namensgebung Gottes"	B1
V.3a-b	2. "narrative" Entfaltung: "Moses Worte"	B2
V.3c-d	3. "narrative" Entfaltung: "Mose und das Volk Gottes"	B3
<hr/>		
V.4a-b	Überschrift: "Erwählt aus allem Fleisch"	A'
V.5a-b	1. "narrative" Entfaltung: "die Stimme Gottes"	B'1
V.5c-d	2. "narrative" Entfaltung: "Gottes Gebot"	B'2
V.5e-f	3. "narrative" Entfaltung: "Mose und das Volk Gottes"	B'3

Aus der parallelen Struktur hebt sich als ein chiasmatisches Element das Gegenüber der V.3d und V.5a heraus. Diese korrespondieren miteinander über das Wortpaar שמע/ראה ("sehen"/"hören") und rahmen die Erwählungsaussage in V.4. Dadurch wird der stilistisch ohnehin schon hervorgehobene V.4 nochmals betont: Die Erwählung aufgrund der Demut und des Glaubens erscheint als wichtigste Charakteristik Moses.²⁸

Über die beiden Stichworte "Glauben" (אמונה) und "erwählen" (בחר) ist die Moseperikope eng mit ihrem unmittelbaren Kontext, den Abschnitten über die Erzväter (44,19-44,23/45,1a-b) bzw. über Aaron (45,6-22), verknüpft. So stellt Sirach mittels der Verbalwurzel אמן (*Hifil*, "glauben") Mose und Abraham (44,20d) nebeneinander. Mittels der Verbalwurzel בחר ("erwählen") betont er die Verbindung zwischen Mose und dem von diesem zum Priester installierten Aaron (45,15-16). Dabei wird im Lob der Väter nur bei Abraham, Mose und Samuel vom besonderen Glauben gesprochen bzw. nur in der Passage über Mose und Aaron deren Erwählung durch Gott thematisiert.

In G ist die Vernetzung der Moseperikope mit dem gesamten Väterlob intensiviert. Durch die Bezeichnung Moses als ἀνὴρ ἐλέους, was einem איש חסד entspricht (vgl. 44,1.10), er-

²⁷ V.1c-d: אהב אלהים [ו]אנשים.

V.4: באמונתו [ו]בענותו בחר בו ... בשר.

²⁸ Vgl. dazu Th. Maertens, *L'Éloge des Pères* (Ecclesiastique XLIV- L), CLV 5, Bruges 1956, S.79ff.

scheint Mose als ein ausgewähltes Beispiel der im Prolog genannten Schar der ἄνδρες ἐλέους (44,10). Mittels der Wiedergabe von חזק ("stärken") in 45,3b durch den Begriff δοξάζειν ("verherrlichen"), der im Väterlob von G ein Leitwort darstellt,²⁹ rückt Mose an die Seite der "verherrlichten" Väter Josua (46,2), David (47,6), Elia (48,4), Sem und Set (49,16) sowie Simon (50,5).

In der Reihenfolge des Lobs der Väter kommt Mose, je nach text- und literarkritischer Beurteilung der Henochnotiz in 44,16, hinter *Henoch, Noah, Abraham, Isaak* und *Jakob* an fünfter bzw. sechster Position zu stehen.³⁰ Die im Kontext der Bücher Genesis bis Exodus als Brückenfigur zwischen der Epoche der Erzväter und der Mosezeit fungierende Gestalt *Josephs* findet hier keine Erwähnung. Vielmehr erscheint Joseph erst im Nachspann des Väterlobs in 49,15. Daß sich die Wendung חן בעיני כל הוי implizit auf Joseph beziehe (vgl. Gen 39,4; 41,37-44; 45,13), ist aus motivischen und strukturellen Gründen unwahrscheinlich.³¹ Ein eindeutiger Grund, warum der Verfasser Joseph nicht bereits vor der Moseperikope nennt, ist nicht ersichtlich.³² Möglicherweise sollte die sich wohl an Jes 65,9 anlehrende Formel vom "Hervorgehen eines Mannes aus Jakob" Mose vorbehalten bleiben und unmittelbar nach der Erwähnung Jakobs in 44,23 erscheinen.³³ Daß in direktem Abschluß an die Mosepassage das Lob auf Aaron folgt (45,6-22), entspricht der kanonischen Chronologie und Thematik.

Die Moseperikope in 45,1-5 ist nicht nur fest in ihren näheren Kontext eingebunden, sondern weist auch zahlreiche Bezüge zur *Einleitung des Lobs der Väter* (44,1-2.3-9.10-15)

²⁹ Vgl. Sir [G] 44,7; 46,2.12; 47,6; 48,4.6; 49,16; 50,5.11.

³⁰ Gegen die Ursprünglichkeit der Henochnotiz in 44,16 und für den Einsatz des Korpus des Väterlobs mit Noah in 44,17 sprechen 1.) die nochmalige Erwähnung Henochs in 49,14, deren syntaktische Gestalt darauf hindeutet, daß hier erstmals Henoch genannt wird, 2.) das Fehlen von 44,16 in den hebräischen Fragmenten aus Masada (H^M), 3.) die Dublette zwischen 44,16a und 44,17a (ומצא חמים) und 4.) die Kompositionsstruktur des Väterlobs. Dem Beginn des Hauptteils des Väterlobs mit Noah, dem "neuen" Adam, steht der Ausklang mit dem Lobpreis auf den "alten" Adam gegenüber (49,16). Der Eröffnung mit der Noah-Berit, der ersten an eine namentlich genannte Figur ergangenen Verheißung im Väterlob, entspricht der Abschluß mit der Simon-Berit (50,24), der letzten Berit im Väterlob. Vgl. dazu auch P.C. Beentjes, *The "Praise of the Famous" and its Prologue. Some Observations on Ben Sira 44,1-15 and the Question on Enoch 44,16*, in: *Bijdr.* 45 (1984), S.380-382; Th.R. Lee, *Form*, S.230-233, und B.L. Mack, *Wisdom*, S.17f. u. S.199-203.

³¹ Vgl. Th. Maertens, *L'Éloge*, S.89.

³² J.G. Snaith, *Ecclesiasticus or the Wisdom of Jesus Son of Sirach*, CNEB, Cambridge 1974, S.220, mutmaßte, Sirach habe Joseph ausgelassen, weil dieser in der späteren Legende weniger bekannt und theologisch uninteressant gewesen sei – doch vgl. nur die Wertschätzung Josephs in dem mit Sir 44-50 vergleichbaren heilsgeschichtlichen Rückblick in I Makk 2,53 und den jüdisch-hellenistischen Roman *Joseph und Aseneth*. Th. Middendorp, *Judentum*, S.56, vermutete, Sirach habe aus politischer Rücksicht antägyptische bzw. antibrigkeitliche Bemerkungen vermieden und daher Joseph (wie auch Esther und Esra) nicht erwähnt. Weitere Vorschläge, weshalb Sirach Joseph mehr oder weniger übergeht, diskutiert ausführlich Th.R. Lee, *Form*, S.208f. Hingegen interpretiert R. Hildesheim, *Prophet*, S.242-251, zutreffend die kompositionelle Stellung der Josephnotiz am Ende des Väterlobs und die Nebeneinanderstellung der beiden Prototypen des Weisen Henoch und Joseph als Zeichen für die Hochschätzung Josephs.

³³ Mittels der Verwendung des Begriffs מצא spielt Sirach wohl auch auf den in seiner Moseperikope nicht explizierten Exodus selbst an – stellt doch das Wort מצא (*Hif.* "herausführen") einen zentralen Terminus der Exodusüberlieferung dar (vgl. Ex 3,12; 6,13.27; 7,4f.; 16,32; 18,1; Dtn 4,37 u.ö.).

auf. Die vom Verfasser beabsichtigte Konkretion der allgemeinen Aussagen über von Gott begabte Heiden (44,3-9)³⁴ und über die Gestalten der Geschichte Israels (44,10-15) zeigt sich im Blick auf Mose an vier Punkten:

- 1.) Israels Väter waren allesamt von Gott mit Herrlichkeit (כבוד) ausgestattet (44,2). Allein den Gott und Menschen liebenden Mose ließ Gott seinen כבוד sehen (45,3).
- 2.) Unter ausgewählten Heiden fanden sich auch durch Einsicht (תבונה) ausgezeichnete Ratgeber (44,3). Allein die von Mose an Israel vermittelte Tora schenkt bleibende תבונה (45,3).
- 3.) Ebenso lebten unter den Heiden einzelne Gestalten mit prophetischen Fähigkeiten (נבואה, 44,3). Allein in Israel gibt es eine durch Mose und Josua weitergegebene Kontinuität der נבואה (46,1).³⁵
- 4.) Während selbst berühmte Heiden dem Vergessen (אין לו זכר) anheimgegeben sind (44,8-9), steht Mose – wie die anderen Väter Israels auch – unter der Verheißung heilvollen Gedenkens (לזכור, 45,1, vgl. 44,13; 46,11; 47,23; 49,1.13).

Im Vergleich mit der Einleitung zum Lob der Väter ist charakteristisch, welche Prädikate Ben Sira Mose vorbehält. Allein Mose ist der "Gottesfreund" und "Gottesmann", der aufgrund seines Glaubens und seiner Demüt von Gott erwählt wird, dessen Herrlichkeit sieht und Stimme hört und dessen Tora zur Weitergabe an Israel erhält. Auf der Folie der Einleitung zum Väterlob gelesen, erscheint als *Spezificum Judaicum* der durch Mose vermittelte Besitz der Einsicht verleihenden Tora Gottes.

Im *Hauptteil des Lobes der Väter* findet Mose seine nächsten Verwandten in *Abraham* und *Samuel*. Sirach führt hier die bereits inneralttestamentlich zu beobachtende Linie fort, zentrale Figuren der Heilsgeschichte aneinander anzugleichen. Die Parallelität zwischen *Abraham* und *Mose* zeigt sich an drei Aspekten:³⁶

- 1.) am Verhältnis beider zu Gottes Gebot (מצוה). Abraham befolgt Gottes Gesetz (44,20a, vgl. Gen 18,19), Mose vermittelt es an Israel (45,5c);

³⁴ Zum Nachweis, daß Sir 44,3-9 Heiden im Blick hat, siehe zuletzt R. Petraglio, Il libro, S.27-32, im Anschluß an V. Rysse, in: APAT, I, S.449; Th. Middendorp, Judentum, S.165f.; M. Hengel, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr., WUNT 10, Tübingen 3 1988, S.249.

³⁵ Zum Motiv der prophetischen Sukzession vgl. dann auch Eupolemos, Frgm. 2b (in: FGH III.C.2, S.672f.; übers. v. N. Walter, Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker, in: JSHRZ I/2, S.99); Pirke Abot 1.1 (übers. v. P. Riefler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg 1928, S.1058), und Josephus, Contra Apionem 1,8 (H.St.J. Thackeray, Josephus with an English Translation, I, LCL, London u.a. 1961 [Nachdr.], S.40f.).

³⁶ Zu inneralttestamentlichen Parallelisierungen zwischen Mose und Abraham vgl. vor allem die spätalttestamentliche Charakterisierung beider Figuren als Toralehrer (Gen 18,19 bzw. Dtn 4,1) und als Prophet (Gen 20,7 bzw. Dtn 34,10), siehe dazu auch K. Schmid, Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn 1999, S.287-289.

- 2.) am Vertrauen (* אמן) beider auf Gott. Abraham wurde als gläubig befunden (44,20d, vgl. Gen 15,6), Mose aufgrund seines Glaubens erwählt (45,4);
- 3.) am Empfang von zentralen Heilsgütern Israels. Abraham erhält die Verheißung von Land (44,21, vgl. Gen 15,18), Mose die Tora (45,4).

Die Parallelität zwischen *Mose und Samuel* zeigt sich an sechs Punkten:

- 1.) an der beiden zuteil gewordenen besonderen Wertschätzung bei Gott und den Menschen (vgl. 45,1-2 bzw. 46,13)³⁷;
- 2.) an dem beiden gemeinsamen prophetischen Amt (נבואה 46,1 bzw. 46,13.20)³⁸;
- 3.) an der von beiden ausgeübten Tätigkeit als Ordinatoren. Mose salbt Aaron zum Priester (45,15)³⁹; Samuel setzt mittels Salbung (משחה) politische Führer (נגיד) ein (46,13, vgl. I Sam 10,1; 16,3);
- 4.) an beider Treue zu Gottes Gebot (מצוה). Mose vermittelt Jahwes Gesetz (45,5), Samuel zeichnet sich durch dessen Befolgung aus (46,14);
- 5.) an beider Zuverlässigkeit (אמונה, 45,4 bzw. 46,15, vgl. I Sam 3,20⁴⁰);
- 6.) an der Erfahrung einer göttlichen Audition. Sowohl Mose als auch Samuel hören Gottes Donnerstimme (קול, 45,5 bzw. 46,17).

Die Übereinstimmung zwischen Mose und Abraham bzw. Mose und Samuel in der Darstellung Ben Siras beruht zum einen auf der gezielten Auswahl aus der alttestamentlichen Überlieferung, zum anderen auf dem allein diesen dreien zuerkannten Glauben.⁴¹ So nimmt Sirach einerseits wesentliche und beiden Gestalten gemeinsame Aussagen aus der alttestamentlichen Tradition auf. Andererseits modifiziert er den Gebrauch der Wurzel אמן im Kontext der Mose- bzw. Samuelabschnitte über die alttestamentliche Überlieferung hinausgehend zu Aussagen über die אמונה Moses und Samuels.

Formgeschichtlich ist die Moseperikope für die Gattung des gesamten Väterlobs charakteristisch. Im Zentrum von 45,1-5 steht die lobpreisende Beschreibung heilsgeschichtlicher Taten Jahwes an Israel mittels der Person, der Worte und Werke Moses. Die Moseperikope läßt sich daher als eine funktionale "heilsgeschichtliche Biographie" bezeichnen. Diese funktionale Biographie besitzt sieben Bausteine, die in Sirachs Stilisierungen der anderen Väter variiert wiederkehren⁴²:

- 1.) die Erwähnung von Lohn, hier in Gestalt umfassender Anerkennung bei Gott und den Menschen und segensreichen Gedenkens (45,1b-c),

³⁷ Anstelle des von H gebotenen אהב ("liebend") formulieren G (ἠγαπημένος), La (*dilectus*) und S (*r'hym*) wie in 45,1 passivisch. Zum Hintergrund der Samuelnotiz vgl. I Sam 2,26.

³⁸ Zur Bezeichnung Moses bzw. Samuels als Prophet (נביא) vgl. Dtn 18,15; 34,10; Hos 12,14 bzw. I Sam 3,20; II Chr 35,18 zurück; s.u. Abschnitt 1.3.

³⁹ S.u. Abschnitt 1.2.

⁴⁰ Vgl. I Sam 2,35a, wobei unsicher ist, ob sich die entsprechende Formulierung auf Samuel bezieht.

⁴¹ G nimmt in die Reihe der durch Glauben ausgezeichneten Väter noch Jesaja auf (vgl. Sir 48,22).

⁴² Vgl. dazu ausführlich B.L. Mack, *Wisdom*, S.18-26.

- 2.) die göttliche Legitimation und Erwählung (45,2a.4b),
- 3.) die Aufzählung besonderer, durch Gott ermöglichter Taten (45,2b.3),
- 4.) die historische Verortung, hier mittels der Nennung des Pharao (45,3b),
- 5.) der Hinweis auf die besondere Frömmigkeit (45,4a),
- 6.) die Beziehung zur Setzung eines "Bundes", hier implizit mittels der Anspielung auf das Sinaigeschehen (45,5a-b),⁴³
- 7.) die Bezeichnung eines konkreten Amtes, hier der Toralehre (45,5e).⁴⁴

Aus der Art und Weise, wie Sirach mit der Tradition umgeht, ist zu schließen, daß ihm zumindest der Pentateuch und die prophetischen Schriften des Alten Testaments in ihrer endredaktionellen Gestalt vorlagen.⁴⁵ Die Moseperikope in 45,1-5 bietet eine eigentümliche Mischung aus wörtlichen Zitaten aus der Überlieferung, aus motivischen Anspielungen auf die Tradition und aus selbständigen Formulierungen Ben Siras.⁴⁶ Im folgenden konzentriere ich mich auf die Darstellung der *wichtigsten literarischen Bezüge* der Moseperikope.

Die Überschrift in 45,1c geht motivisch zunächst auf die Stilisierung Moses als Freund (ϰρη) Gottes in Ex 33,11a zurück.⁴⁷ Dabei wendet Sirach den in Jes 41,8 und II Chr 20,7 für Abraham nachgewiesenen Titel des "Gottesfreundes" (אֱלֹהִים אֹהֶב) auf Mose an. Im Hintergrund der terminologischen Modifikation gegenüber Ex 33,11 steht die Intention, Mose (wie David, 47,8) als Paradigma der in Dtn 6,5 geforderten Gottesliebe zu stilisieren.⁴⁸ Die von den Versionen gebotene Bezeichnung Moses als "von Gott geliebt"⁴⁹ könnte dann auf die im Kontext der hellenistischen Herrscherideologie belegte Formel des von Gott geliebten Königs zurückgehen.⁵⁰ Neben die Gottesliebe Moses stellt Sirach Moses "Liebe zu den Menschen". Dieses Prädikat Moses ist alttestamentlich zwar sprachlich so nicht belegt, wurzelt motivisch aber wohl in der Überlieferung von der Solidarität Moses mit Israel (vgl. Ex 2,11; 5,1ff.; Num 11,11-14; Dtn 9,19)⁵¹ und seiner Fürbitte für sein Volk (vgl. Ex 32,11-14).⁵² Mit seiner Got-

⁴³ Zu den Fragen des Sinai-"Bundes" bei Sirach s.u. die Abschnitte 1.4. und 2b.

⁴⁴ Zum prophetischen Amt des Mose (Sir 46,1), s.u. Abschnitt 1.3.

⁴⁵ Vgl. dazu auch den Prolog des griechischen Übersetzers, Z.8-9, und prinzipiell J.L. Koole, Die Bibel des Ben-Sira, in: OTS 14 (1965), S.374-396.

⁴⁶ Zu den methodologischen Problemen der Erhebung von Sirachs Schriftgebrauch siehe grundsätzlich J.G. Snaith, Biblical Quotations in the Book of Ecclesiasticus, in: JThS NS 18 (1967), S.1-12.

⁴⁷ Vgl. weiterhin Num 12,8.

⁴⁸ Vgl. Sir 1,10 [G]; 7,30.

⁴⁹ Vgl. II Sam 7,18 [G] par. I Chr 17,16 [G]; Jes 51,2 [G]; Dan 3,35 [G]; II Chr 20,7 [G¹]; Jes 41,8 [A']; Test Abr A 1,6; ApkSedr 9,1. Eine messianische Implikation ist aus der Bezeichnung Moses als ἡγαπημένος (ὑπὸ) θεοῦ gegen Th. Maertens, L'Éloge, S.85f., für Sir [G] nicht erkennbar (vgl. dann aber TestBen 11,2; TestLev 8,15; ParJer 3,8; Mt 3,17).

⁵⁰ Vgl. z.B. die inschriftlich belegte und sich auf Ptolemaios IV. (221-204 v. Chr.) bzw. Ptolemaios V. (204-180 v. Chr.) beziehende Wendung ἡγαπημένος ὑπὸ τῆς Ἰσιδος bzw. ἡγαπημένος ὑπὸ τοῦ Φθᾶ (zu den Belegen siehe E. Stauffer, Art. ἀγαπᾶω κτλ., in: ThWNT I [1933], S.36f. Anm.80).

⁵¹ Vgl. zu diesem Aspekt des Mosebildes auch Hebr 11,25.

⁵² Das in den Versionen vorausgesetzte Motiv des "von den Menschen geliebten Mose" universalisiert die Notiz von der Gunst Moses in den "Augen der Ägypter und des Volkes" (Ex 11,3).

tes- und Menschenliebe erfüllt Mose nach Ben Sira prototypisch die zentrale Forderung der Tora.⁵³

Die (rekonstruierte) Titulierung Moses als "Gottesmann" (אִישׁ אֱלֹהִים, 45,2a) begegnet alttestamentlich erstmals in Dtn 33,1.⁵⁴ Von einer Verleihung dieses Ehrennamens durch Gott selbst erzählt das Alte Testament nichts. Da das Verb כָּנָה im Sinn von "benennen" noch in 36,12(17), 44,23 (H^{Bm}) und 47,6 erscheint, liegt wohl eine Eigenbildung Ben Siras vor. Die hinsichtlich des Verbs wie der Haupttext zu emendierende Randlesart⁵⁵ von H^B וַיִּכְנֶהוּ ("Und Jahwe gab ihm den Ehrennamen Gott") spielt wohl unmittelbar auf die Bezeichnung Moses als Gott im Verhältnis zu Aaron (Ex 4,16) bzw. zum Pharao (Ex 7,1) an. Im Hintergrund von G (ὁμοίωσεν αὐτὸν δόξῃ ἁγίῳ, "und er stellte ihn der Herrlichkeit der Engel gleich"), dem hier La entspricht, steht einerseits das angelologische Verständnis des Begriffs אֱלֹהִים,⁵⁶ andererseits die Vorstellung von der "Herrlichkeit der Engel".⁵⁷ S paraphrasiert *wrbh bbwrkt* ^o "und er ließ ihn wachsen durch Segnungen".

Das Motiv von der "Stärkung Moses in Schrecknissen" (45,2b) stellt ein Summarium der Ereignisse vor und während des Exodus dar. Der Begriff בְּמוֹרָאִים ("in/durch Schrecknisse/n") stammt aus Dtn 4,34 (vgl. auch Dtn 26,8).

45,3a-b paraphrasiert den Plagenzyklus aus Ex 8-11. Dabei greift der Verfasser auf zentrale Leitworte der Plagenezählungen zurück. Den Begriff אֹתוֹ ("Zeichen") nimmt er aus Ex 8,19. Der Ausdruck בְּכַבְרֵי ("durch/gemäß seine/n [sc. Moses] Worte") geht auf die Verwendung der Verbalwurzel רָבַר ("reden") mit Mose als Subjekt zurück (vgl. Ex 8,9,27). Die Bezeichnung des Pharao als מֶלֶךְ ("König") steht unter dem Einfluß von Ex 1,15.⁵⁸ Die Versionen bieten einen Plural ("vor Königen")⁵⁹ und beziehen die Stärkung Moses durch Gott so auch auf die kriegerischen Auseinandersetzungen mit den Königen Sihon von Hesbon und Og von Basan (vgl. Num 21,21-35; Dtn 3,2f.; Ps 136,17-20). Der *terminus technicus* der *Verstockungsformel* חֹק ("verhärtet sein")⁶⁰ begegnet bei Sirach in einem genau umgekehrten Sinn nicht für die gottgewirkte Verstockung des Pharao, sondern für Moses gottgewirkte Festigung.⁶¹

⁵³ Zur expliziten Verknüpfung von Gottesliebe und Menschenliebe vgl. neben Mi 6,8 bes. TestIss 5,2 und TestDan 5,3 sowie natürlich Mk 12,3 *par.* und dazu D. Lührmann, Das Markusevangelium, HNT 3, Tübingen 1987, S.206f.

⁵⁴ Vgl. dann weiterhin Jos 14,6; Ps 90,1; Esr 3,2; I Chr 23,14 und II Chr 30,16.

⁵⁵ Vgl. Anm.17.

⁵⁶ Vgl. Gen 6,2 (G^{Ar}, VL); Ps 8,6 (G). Zur Verbindung zwischen Mose und den Engeln vgl. dann auch Apg 7,38 und Gal 3,19.

⁵⁷ Vgl. Ex 15,11b (G); TestLev 18,5; syrBar 51,10; 4Q405 frgm. 17,4; 4Q511 frgme. 2,i,8; 20,i,2.

⁵⁸ Vgl. weiterhin Ex 1,17.18; 2,23; 3,18f.; 5,4 neben פִּרְעָה in Ex 6,11.13 u.ö. Der Titel פִּרְעָה findet sich in Sir nur innerhalb der oben erwähnten Glosse in 16,14 (H^A).

⁵⁹ Vgl. G πρόσωπον βασιλέων, La *in conspectu regum*, S *qdm mlk* ^o.

⁶⁰ Vgl. Ex 4,21; 9,12; 10,20.27; 11,10; 14,4.8.17.

⁶¹ Th. Maertens, L'Éloge, S.82, übersieht diesen verfremdenden Wortgebrauch und interpretiert Ben Siras Verwendung der Begriffe חֹק und אִמְיָן vor dem Hintergrund der Königsideologie. Mose erscheine dadurch als der neue, eschatologische Heilskönig.

"Moses Sendung Moses zum Volk Israel" (45,3c) rekurriert auf den entsprechenden Auftrag Gottes, wie er in Ex 6,13 mitgeteilt wird. Der Hinweis auf Moses Sehen der Herrlichkeit Gottes geht auf den Dialog beider über den כבוד in Ex 33,18 zurück.

Der kompositionell den Mittelpunkt der Moseperikope darstellende V.4 basiert einerseits auf einer Notiz in Num 12,3, derzufolge Mose der demütigste (ענוו) aller Menschen auf der Erde war. Andererseits weist V.4 charakteristische Stilisierungen Moses auf, die keine unmittelbare Vorlage in der Moseüberlieferung des Pentateuch haben. Das Verb אָמַן (*Hif.* "glauben") findet sich im Bereich der Exodusüberlieferung im Rahmen der sogenannten *Glaubensformel* und bezieht sich dort auf den Glauben Israels an Gott bzw. an Mose.⁶² In 45,4 hingegen wird vom Glauben bzw. vom Vertrauen Moses auf Gott gesprochen, was in dieser Form sprachlich nicht durch die biblische Überlieferung vorgegeben ist.⁶³ Angesichts des Rückgriffs Ben Siras auf Num 12,3 ist allerdings nicht ausgeschlossen, daß im Hintergrund der Aussage über Moses Glauben die als Gottesrede stilisierte Würdigung Moses als treu (נאמן) im Hause Jahwes in Num 12,7 steht.⁶⁴

Sirachs Anwendung des Begriffs בָּחַר ("erwählen") auf die Einzelfigur Mose wurzelt in der "deuteronomisch-deuteronomistischen" Beschreibung der Erwählung Israels (vgl. Dtn 4,37; 7,6-8; 14,2). Während die Erwählung Israels nach Dtn 4,37 unbegründet bzw. durch die Liebe Jahwes zu Israel motiviert ist, basiert die Erwählung Moses nach Sir 45,4 auf dessen Glauben und Demut.⁶⁵ Ähnlich bezeichnet der spätalttestamentliche, den Pentateuch voraussetzende Geschichtspsaln 106,23 Mose als Gottes "Erwählten" (בְּחִירָה).⁶⁶ Mittels der Grundlegung der Erwählung im Glauben und in der Demut charakterisiert Sirach Mose wie bereits in 45,1c als Leitbild des Frommen (vgl. 1,27[G]). Religionsgeschichtlich teilt Ben Sira damit das Ideal der vor allem in einzelnen Psalmen belegten nachexilischen Armenfrömmigkeit.⁶⁷

Die von G (und La) zusätzlich geführte Notiz, daß Gott Mose *heiligte* (αὐτὸν ἡγάσεν) hat keine exakte terminologische Vorlage in der alttestamentlichen Moseüberlieferung. Die Verwendung des Begriffs ἀγιάζειν ("heiligen") mit dem Subjekt "Gott" lehnt sich aber an alt-

⁶² Vgl. Ex 4,1; 14,31; 19,9.

⁶³ Zum Motiv des mangelnden Glaubens Moses vgl. einmalig im Pentateuch Num 20,12 und dazu C. Levin, *Der Jahwist*, FRLANT 157, Göttingen 1993, S.378.

⁶⁴ Vgl. Hebr 3,2. Der Ausdruck בָּחַר kann freilich auch "betraut sein mit etw." bedeuten, vgl. D.J.A. Clines (Hg.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, I, Sheffield 1993, S.315 §3. zur literargeschichtlichen Einordnung von Num 12,7 vgl. L. Perliitt, *Mose als Prophet*, in: *EvTh* 11/12 (1971), S.595.

⁶⁵ Vgl. zur Rezeption dieses Motivs zum einen syrBar 17,4, zum anderen AssMos 12,7.

⁶⁶ Zur Aufnahme der Erwählungsvorstellung vgl. AssMos 1,14.

⁶⁷ Vgl. Ps 25,9; 37,11; 69,33; 149,4 und zum Begriff der "Demut" bei Ben Sira Th. Maertens, *L'Éloge*, S.81. und G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970, S.332f.

testamentlichen Sprachgebrauch an.⁶⁸ In G stehen dadurch Mose und Jeremia nebeneinander, der nach 49,7 zum Propheten *geheiligt* wird.⁶⁹

Die Notiz über die Audition Moses ist motivisch nicht auf ein Element aus der alttestamentlichen Überlieferung beschränkt. Im Zusammenhang mit der Erwähnung von Moses Herantreten an die dunkle Wolke in 45,5b dürfte V.5a auf die Anrede Moses durch Jahwe im Rahmen der Sinaitheophanie in Ex 19,3-5.19 zurückgehen (vgl. auch Dtn 4,36). Sir 45,5b selbst rezipiert den Wortlaut von Ex 20,21. Dabei modifiziert Ben Sira theologisch bewußt: Aus dem aktiven Sich-Nahen Moses wird ein durch Gott bestimmtes Sich-Nahen-Lassen.

Ein Viertel der Moseperikope nimmt die Beschreibung der Toravermittlung ein (45,5c-d-e-f). Die Eingangsformulierung in V.5c (וַיִּשֶׁם בְּיָדוֹ מִצְוָה) geht auf die alttestamentlich mehrfach belegte Wendung der Gabe einzelner Gebote⁷⁰ bzw. der Tora insgesamt durch Jahwe und zwar בְּיַד מֹשֶׁה ("durch [bzw. in die Hand des] Mose") zurück.⁷¹ Die Charakterisierung dieser מִצְוָה als "Tora des Lebens und der Einsicht" (V.5d) basiert auf dem vor allem in Dtn 4,1-6 und Dtn 30,15f. vorliegenden Verständnis der Tora als *der* Größe, die wahres Leben und umfassende Einsicht schenkt.⁷² Ebenfalls in der Linie deuteronomistischer Theologie steht die in V.5e-f mitgeteilte Vorstellung von Mose als dem *Toralehrer* Israels schlechthin (vgl. Dtn 4,1.5f.14; 32,2).

Die traditions- und literaturgeschichtliche Übersicht über die alttestamentlichen Bezugsstellen von 45,1-5 zeigt, daß Sirach auf eine Darstellung von Moses Kindheits- und Jugendgeschichte, seiner führenden Rolle beim Exodusgeschehen selbst, beim Meerwunder, bei der Wüstenwanderung und im Kontext der Konflikte mit der Wüstengeneration verzichtet. Der Begriff des "Bundes", der eine strukturierende Bedeutung für das gesamte Lob der Väter besitzt,⁷³ wird in der Moseperikope auffällenderweise nicht gebraucht.⁷⁴ Erst in G, der den Terminus διαθήκη nicht nur zur Wiedergabe von בְּרִית verwendet, sondern auch als Äquivalent

⁶⁸ Vgl. die entsprechende Verwendung des Verbs שָׁקַד in Ex 29,44 mit den Objekten "Aaron und seine Söhne" bzw. in Ex 31,13 mit dem Objekt "Israel".

⁶⁹ Dabei lehnt sich G an Jer 1,5aβ an (וַיִּקְרָא שְׁמֵיךָ / ἡγίακά σε), während H mit נִוצַר ("geschaffen") auf Jer 1,5αα zurückgreift (וַיִּצְרֶךָ [Ketib] bzw. וַיִּצְרֵךָ [Qere, vgl. dazu W. Rudolph, *Jeremia*, HAT I/12, Tübingen³ 1968, S.2] / τοῦ με πλάσαι σε).

⁷⁰ Entsprechend findet sich G und L anstelle des von H^B gebotenen Singulars מִצְוָה der Plural ἐντολάς bzw. *praecepta*.

⁷¹ Vgl. Ex 32,15 und dann formelhaft Lev 8,36; 26,46; Num 4,37; 36,13; Neh 9,14; II Chr 34,14 u.δ.

⁷² Vgl. Dtn 32,46f.; Ez 20,11; Neh 9,29; Ps 119,77; syrBar 38,2; PsSal 14,2; Apg 7,38.

⁷³ Vgl. dazu J. Marböck, "Bundesgeschichte", in: HBS 6, S.103-123.

⁷⁴ Ähnlich fehlt auch in der Moseparaphrase der Geschichtsdoxologie in Neh 9,13-14 der Begriff בְּרִית. Zur Deutung dieses Befundes siehe J. Marböck, "Bundesgeschichte", in: HBS 6, S.112ff., der בְּרִית bei Sirach im Anschluß an das priesterschriftliche Verständnis von "Verheißung" interpretiert und daher den Begriff als ungeeignet für Sirachs Mosebild ansieht, doch siehe dazu unten Abschnitt 2b.

zu קח und der damit die Zahl der "Bünde" im Väterlob von sieben in **H** auf zwölf erhöht,⁷⁵ ist Mose nun der *Lehrer des Bundes* (45,5e).

Im Mittelpunkt der Moseperikope steht die Betonung Moses als exemplarisch frommen Vermittlers und Lehrers der für die gegenwärtige Existenz Israels (und der Völker) lebenswichtigen Tora. Entscheidendes Merkmal der Gestalt Moses ist seine besondere Nähe und Beziehung zu Gott. Im Hintergrund dieses Mosebildes stehen im wesentlichen Ex 33*, (Num 12*) und Dtn 4*. Königliche oder herrschaftliche Züge trägt Ben Siras Mose nicht.⁷⁶ Der am Beispiel von 45,1-5 ausgeführte Umgang Sirachs mit der alttestamentlichen Mosetradition in Gestalt einer selektiven Mischung aus wörtlichen Zitaten, motivischen Assoziationen, verfrämdendem Wortgebrauch und interpretierenden Eigenformulierungen zeigt, daß Sirach bei seinen Lesern eine genaue Kenntnis der alttestamentlichen Exodus- und Sinaiüberlieferung voraussetzt. Die literarischen Bezüge der Moseperikope verdeutlichen, daß der Schriftgelehrte Ben Sira, der möglicherweise an einer Weisheitsschule lehrte,⁷⁷ im Milieu einer Lesekultur wirkte. Dabei hat Ben Sira kein Interesse an genuin narrativen Elementen der Moseüberlieferung. Er konzentriert sich vielmehr auf deren paradigmatische, weisheitliche und ethische Implikationen.⁷⁸ Dies gilt auch im Blick auf die weiteren Mosetexte des Sirachbuchs.

1.2. Mose und Aaron – Sirach 45,15

Als Grundtext kann die von **H^B** gebotene Fassung betrachtet werden. Sie wird im wesentlichen von **G** und **La** bestätigt. Die modifizierte Wiedergabe des *terminus technicus* מלא ידו ("die Hand jemandes füllen" als Zeichen der Ordination) von **S** mit *sm* 'lwhy 'ydh ("seine Hand jemandem auflegen") verweist auf einen anderen Bildhintergrund.⁷⁹

<p>ידו :וימשהו בשמן הקדש:</p>	<p>[Und] Mose füllte seine [sc. Aarons] Hand und salbte ihn mit heiligem Öl.</p>
-----------------------------------	--

⁷⁵ Vgl. Sir [**H**] 44,12.17.20.22; 45,15.24; 50,24. An den von **G** darüber hinaus gebotenen "Bundestexten" erscheint der Begriff διαθήκη jeweils als Äquivalent zu קח (vgl. 44,20c [Abraham]; 45,5e [Mose]; 45,7a [Aaron]; 45,17b [Aaron]; 47,11c [David]). In 50,24 weicht **G** erheblich von **H** ab und bietet kein Äquivalent zum Simon-"Bund". Bei der Erwähnung der David-Berit in 45,25 als Kontrastgröße für die Aaron-Pinchas-Berit dürfte es sich ausweislich der Prolepse der Davidfigur (vgl. 47,1-11) und der Tendenz, die aus der bewußten Gegenüberstellung von hoherpriesterlicher und politischer Macht spricht, um einen späteren Zusatz handeln.

⁷⁶ Gegen Th. Maertens, L'Éloge, S.82f., und B.L. Mack, Wisdom, S.30-32. Anders möglicherweise in **G**: hier ist nicht ausgeschlossen, daß der Übersetzer mittels des Titels ἡγαπημένος ὑπὸ θεοῦ (vgl. dazu Anm.49) und der Wiedergabe von עננה mit παύσης Mose auch Züge des idealen Herrschers verleiht (vgl. dazu bereits F. Hauck u. S. Schulz, Art. παύς κτλ., in: ThWNT VI [1959], S.646 mit entsprechenden Belegen aus der hellenistischen Literatur).

⁷⁷ Vgl. Sir 51,29 (**G**) sowie 24,33 (**G**); 33,19 und dazu Ps 49,4-5; 78,2-4; Hi 32,17-20; Dtn 32,2.

⁷⁸ Vgl. dazu auch B.L. Mack, Wisdom, S.114-116.

⁷⁹ Vermutlich orientiert sich **S** an der Erzählung von Moses Handauflegung bei der Einsetzung Josuas zu seinem geistgewirkten Nachfolger in Num 27,18. Nach F.V. Reiterer, "Urtext", S.177, weist die Differenz in **S** hingegen auf eine von **H^B** abweichende hebräische Vorlage hin.

ותהי לו ברית עולם	Und es wurde für ihn ein ewiger "Bund"
:ולזרעו כימי שמים:	und für seinen Samen alle Tage des Himmels,
לשרת ולכהן לו	ihm zu dienen und ihm Priester zu sein
:ולברך את עמו בשמו:	und sein Volk mit seinem Namen zu segnen.

Die Beschreibung der Installation Aarons durch Mose in 45,15a-b geht terminologisch und sachlich auf Ex 28,41; 29,7-9; 30,30 und Lev 8,12 zurück. Dabei kombiniert die Wendung שמן הקדש ("heiliges Öl") Notizen über die Heiligung Aarons und seiner Söhne (vgl. den Begriff קדש [Piel] "heiligen") bzw. über seine Salbung mit Öl (שמן) in Ex 28,41 bzw. Ex 29,7.⁸⁰ Die folgenden Versteile verbinden Aussagen über Aaron und seine Söhne aus Ex 28,41.43; Num 25,13 und Num 6,23-27.

Die Tatsache, daß im Väterlob Mose nur acht bzw. neun Bikola gewidmet sind, während die Aaronperikope (45,6-22) 32 Distichen umfaßt, wird in der Forschung immer wieder im Sinne einer von Sirach intendierten Unterordnung Moses unter Aaron interpretiert.⁸¹ Gegen diese These spricht zunächst, daß Sirach die traditionell vorgegebene Notiz von der Einsetzung Aarons durch Mose nicht übergeht, sondern ausdrücklich zitiert und so Mose auch in seiner grundlegenden Bedeutung für das Priestertum darstellt. Weiterhin berichtet Sirach, im Anschluß an den Levispruch in Dtn 33,10, zwar auch von der Gabe einzelner Gebote (מצוות) Gottes an Aaron und von dessen göttlich legitimer Aufgabe, Israel zu unterweisen.⁸² Aber allein Mose empfängt das Gebot (מצווה), also die Tora, und wird als Israels Lehrer der Einsicht und Leben schenkenden Tora stilisiert.⁸³

Nun ist für Sirach die Tora bzw. der Gehorsam gegenüber der Tora nicht nur das Kriterium zur Beurteilung der Vorfahren Israels (vgl. 44,20; 49,4), sondern auch das Kennzeichen Israels und die Existenzgrundlage des Weisen (vgl. 19,20). Insofern der Hinweis auf die Tora und den Toragehorsam einen wesentlichen Leitgedanken des Sirachbuchs darstellt, kann von einer Unterordnung Moses als dem entscheidenden Vermittler der Tora unter Aaron bzw. unter den Kult oder von einer Erhebung Aarons zur höchsten Instanz über das Gesetz keine Rede sein. Sirach ordnet Mose nicht Aaron unter, sondern stellt Aaron Mose zur Seite (vgl. 45,6.16). Die starke Ausmalung der Porträts der priesterlichen Figuren Aaron, Pinchas und Simon im Lob der Väter spiegelt zwar auch ein Interesse Sirachs für den offiziellen Tempelkult wider, dürfte

⁸⁰ Alttestamentlich begegnet der Ausdruck שמן הקדש nur einmal im Kontext der Charakterisierung des Hohenpriesters in Num 35,25.

⁸¹ In diesem Sinn z.B. E. Janssen, Das Gottesvolk und seine Geschichte. Geschichtsbild und Selbstverständnis im palästinensischen Schrifttum von Jesus Sirach bis Jehuda ha-Nasi, Neukirchen-Vluyn 1971, S.21; Th.R. Lee, Form, S.12 u. S.207.

⁸² Zur juristischen Bevollmächtigung der Priester vgl. auch Dtn 17,10f.; 21,5.

⁸³ Während H den Begriff תורה Mose vorbehält, verwendet G den entsprechenden Terminus νόμος auch in der Aaronperikope (vgl. 45,17). Allerdings wahrte auch G den Unterschied zwischen Mose und Aaron: Allein Mose empfängt Gottes Gebote und Gesetz "von Angesicht zu Angesicht" (κατὰ πρόσωπον), während Aaron die Aufgabe hat, im Gesetz zu unterweisen.

aber in erster Linie im Zusammenhang mit aktuellen zeitgeschichtlichen Auseinandersetzungen um das aaronitisch-zadokitische Priestertum stehen. Die überragende geschichtliche Rolle Moses war in den verschiedenen jüdischen Gruppen des 2. Jh. v. Chr. unangefochten. Hingegen geriet das Jerusalemer Hohepriestertum im Zuge der politischen, gesellschaftlichen und religiösen Umbrüche am Vorabend der Makkabäerkriege zunehmend in die Kritik.⁸⁴

1.3. Mose und Josua – Sirach 46,1 und 46,7

Für die Erhebung des Mosebildes genügt es, sich auf das erste Bikolon von 46,1 zu konzentrieren. Die Distichen in V.1c-d und V.1e-f stellen Entfaltungen des Lobs Josuas dar. Auch für 46,1a-b kann der Text von **H^B**, der im wesentlichen von **G** bestätigt wird,⁸⁵ als Ausgangstext zugrundegelegt werden. **S** verbindet V.1b mit V.1c und bietet kein wörtliches Äquivalent zu dem für die Charakteristik Josuas bzw. dessen Verhältnisses zu Mose wichtigen Begriff משרת ("Diener", **G** διάδοχος ["Nachfolger", *La successor*]).

נבור בן חיל יהושע בן נון	Ein wackerer Held: Josua, der Sohn Nuns,
משרת משה בנבואה:	Moses Diener im prophetischen Wirken.

Die Kennzeichnung des Kriegshelden Josua, des Sohnes Nuns, als "Moses Diener in der Weissagung" (46,1a-b) ist im Blick auf das Verhältnis von Tradition und Redaktion besonders interessant. Eindeutige alttestamentliche Bezugsstelle ist zunächst nochmals Ex 33,11. So begegnet in Ex 33,11 nicht nur der Titel "Diener" (משרת),⁸⁶ sondern auch erstmals innerhalb des Pentateuchs die "offizielle Vorstellung" Josuas als Sohn Nuns. Weniger eindeutig ist hingegen, worauf sich der Gebrauch des Begriffs נבואה ("Prophetenwort", "Weissagung") bezieht. Drei mögliche Bezüge bieten sich an:

1.) auf die in Num 27,12-23 und Dtn 34,9 mitgeteilte Installation Josuas als Moses Nachfolger. Für die Korrelierung von Sir 46,1 mit Dtn 34,9 spricht, daß im unmittelbaren Kontext Mose als Prophet (נביא) bezeichnet wird (Dtn 34,10)⁸⁷. In diesem Sinn scheint **G** den

⁸⁴ Vgl. II Makk 3-5; Josephus, Ant. XII,154-166 u. 237-241 (R. Marcus, Josephus with an English Translation, VII, LCL, London u.a. 1966 [Nachdr.], S.80-87 u. 120-123) und dazu R. Beckwith, The Pre-History and Relationships of the Pharisees, Sadducees and Essenes: A Tentative Reconstruction, in: RQ 11 (1982-1984), bes. S.31-42; M. Hengel, Judentum, S.245; J.A. Soggin, Einführung in die Geschichte Israels und Judas, Darmstadt 1991, S.230f.; J.J. Collins, Wisdom, S.102; G. Sauer, ATDA 1, S.311f.; U. Wicke-Reuter, Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der Frühen Stoa, BZAW 298, Berlin u. New York 2000, S.248f.

⁸⁵ Lediglich anstelle des Singulars בנבואה (so auch *S bnywt*) hat **G** den Plural ἐν προφητείας.

⁸⁶ Vgl. weiterhin Ex 24,13; Num 11,28; Jos 1,1.

⁸⁷ Vgl. Anm.38 und dazu L. Perliitt, Mose, S.588-608, der neben Dtn 18,15; 34,10 und Hos 12,14 noch Num 11,14-17 und 12,6-8 diskutiert.

Text verstanden zu haben, wenn er Josua explizit nicht als Diener, sondern als Nachfolger (διάδοχος) im prophetischen Wirken bezeichnet.⁸⁸

2.) auf die bereits inneralttestamentlich belegte und im nachbiblischen Judentum fortgesetzte Verleihung des Ehrentitels "Prophet" an ausgewählte Figuren der alttestamentlichen Heilsgeschichte.⁸⁹ Dieses Verständnis scheint hinter der Übersetzung von 46,1b in La (*in prophetis* "unter den Propheten") zu stehen.⁹⁰ Gegen eine solche Erklärung von 46,1b spricht, daß Sirach den Begriff נבואה nur noch in 46,13.20 im Blick auf Samuel und in 44,3 im Blick auf besonders begabte, namentlich nicht genannte Heiden, und zwar jeweils im Sinn prophetischen Sehens, gebraucht. Den Titel נביא hingegen verwendet Ben Sira bewußt nur für die bereits im Alten Testament als Propheten bezeichneten Figuren Elia (48,1), Elisa (48,8) und Jeremia (49,7).⁹¹

3.) auf die in Ex 33,7-11 (und Num 12,6-8) geschilderte Tätigkeit Moses am Zelt der Begegnung, die Ben Sira mittels des in Ex 33 nicht gebrauchten Begriffs נבואה als ein prophetisches Wirken interpretiert. Aufgrund des wiederholten Rückgriffs Sirachs auf Ex 33,⁹² des Wortgebrauchs von נבואה in Sir 46,13.20 und der *Interpretatio Graeca* des Übersetzers, der משרת mit διάδοχος wiedergibt, besitzt diese Möglichkeit die höchste Wahrscheinlichkeit. Funktion des prophetischen Wirkens Moses wie auch Josuas ist gemäß der Prophetendefinition in Sir 49,10 die Stärkung Israels in Krisenzeiten.⁹³

Eine eigenwillige Wortkombination stellt schließlich auch die Bezeichnung Josuas als נבור בן חיל dar, welche die alttestamentlich mehrfach belegten Wendungen נבור חיל und בן חיל verschmilzt.⁹⁴ Josua wird dadurch als besonders tapferer Kriegsheld stilisiert. Sachlicher Hin-

⁸⁸ In der Regel stellt in G eine Form von λειτουργεῖν das Äquivalent zu שרת dar (vgl. Sir 4,14; 7,30; 45,15; 50,14). Den Begriff διάδοχος verwendet G allerdings nur zur Beschreibung prophetischer Sukzession (vgl. 48,8, dort als Äquivalent zu תחליף ["Nachfolger"] – gegen D. Barthélemy u. O. Rickenbacher, Konkordanz zum hebräischen Sirach. Mit syrisch-hebräischem Index, Göttingen 1973, S.126, dürfte dies substantivisch zu verstehen sein, vgl. R. Hildesheim, Prophet, S.68f.). Angesichts der geprägten Wendung משרת משה ist es unwahrscheinlich, daß G in seiner Vorlage von 46,1 תחליף (so Th. Middendorp, Judentum, S.46-48) oder משנה ("Zweiter", vgl. II Chr 28,7, so N. Peters, Das Buch Jesus Sirach, S.394) vorgefunden hat.

⁸⁹ Vgl. innerhalb des AT beispielsweise die Bezeichnung Abrahams als נביא in Gen 20,7.

⁹⁰ Vgl. auch die griechische Minuskel 443 (ἐν προφήταις).

⁹¹ Zu Elia vgl. I Reg 18,36; Mal 3,23; II Chr 21,12, zu Elisa vgl. II Reg 6,12; 9,1 und zu Jeremia vgl. Jer 20,2; 25,2; Dan 9,2; II Chr 36,12. Die Ursprünglichkeit der Anwendung des נביא-Titels auf Hiob in Sir 49,9 ist textkritisch umstritten. Der in H^B gebotene Text ist nicht sicher lesbar. Erhalten sind nach P.C. Beentjes, Ben Sira, S.88, nur die Buchstaben נ()ג. F. Vattioni, Ecclesiastico, S.266, und M.Z. Segal, ספר, S.336, verzichten hier auf eine Rekonstruktion. In S fehlt das entsprechende Wort. G (und La) eignen sich nicht zu einer Rekonstruktion von H, da sie איב als איב ("Feind") gelesen haben. Schließlich wird in Sir 36,21 im Kontext eines Volksklagelieds allgemein von den Propheten Jahwes gesprochen (vgl. Thr 2,9). Zu den הנביאים עשר שנים in Sir 49,10 vgl. dann R. Hildesheim, Prophet, S.206-221.

⁹² S.o. zu Sir 45,1c Ex 33,11a und zu Sir 45,3d Ex 33,18.

⁹³ Vgl. dazu auch R. Petraglio, Il libro, S.159f.

⁹⁴ Vgl. Jdc 6,12; I Sam 9,1; 16,18; I Reg 11,28; Rt 2,1 bzw. I Sam 14,52; 18,17; I Reg 1,52.

tergrund sind die Berichte in den Büchern Exodus, Numeri, Deuteronomium und Josua über die Kriege Josuas. Unter diesen stellt die theologische Lehrerzählung von der Schlacht gegen die Amalekiter in Ex 17,8-16 den ersten dar.⁹⁵ Insofern in Ex 17,8ff. Josua im unmittelbaren Auftrag Moses handelt,⁹⁶ ist nicht ausgeschlossen, daß Ben Sira bei der Komposition der Einleitung der Josuaperikope in 46,1 neben Ex 33,11 auch Ex 17,8-16 vor Augen hatte.

Traditionsgeschichtlicher Hintergrund der letzten den Namen Moses nennenden Notiz innerhalb des Sirachbuchs in 46,7a (עשה משה עשה חסד ["und in den Tagen Moses erwies er sich getreu"]) ist der Abschnitt über die Treuebekundungen Josuas und Kalebs gegenüber der Landverheißung Jahwes im Gegensatz zu der murrenden "Gemeinde Israels" (Num 14,1-10 vgl. Sir 46,7b-e). Der Ausdruck משה ימי ist zwar alttestamentlich nicht belegt. Die Zeitangabe mittels der Konstruktusverbindung NNימי ist allerdings eine gängige alttestamentliche Formel.⁹⁷ Die Wendung עשה חסד im Sinn von "jemandem Treue erweisen" erscheint mehrfach innerhalb des Alten Testaments,⁹⁸ jedoch nie mit dem Subjekt Josua. D.h. Ben Sira greift auch in 46,7 auf alttestamentlich vorgeprägtes Formelgut zurück und verbindet dieses zu einem poetischen Geschichtssummarium mit einem eigenen theologischen Gepräge.⁹⁹ So interpretiert er die Rede Josuas und Kalebs für Jahwe gegen die unzufriedenen Israeliten als einen Akt der Solidarität mit Mose und der Ergebenheit gegenüber Jahwe.¹⁰⁰

1.4. Mose und das Gesetz – Sirach 24,23

Ausgangspunkt für eine Rekonstruktion der hebräischen Vorlage bilden G und S.

Ταῦτα πάντα βίβλος διαθήκης	23a	Dies alles ist <i>das Buch</i> des Bundes des
θεοῦ ὑψίστου		<i>höchsten Gottes,</i>
νόμον ὃν ἐνετείλατο ἡμῖν	23b	nämlich das Gesetz, das Mose uns
Μωσῆς		befohlen hat,
κληρονομίαν συναγωγᾶς Ἰακωβ	23c	<i>als Erbteil für die Gemeinden Jakobs.</i>

⁹⁵ Vgl. dazu H.-Chr. Schmitt, Die Geschichte vom Sieg über die Amalekiter Ex 17,8-16 als theologische Lehrerzählung, in: ZAW 102 (1990), S.335-344.

⁹⁶ Die Verwendung der Verbalwurzel בחר in Ex 17,9 (vgl. Jos 8,3) und in Sir 46,1d läßt sich allerdings nicht als Argument für die Abhängigkeit der Sirachpassage von Ex 17,9 verwerten, da sich der Begriff בחירי ("seine Auserwählten") wohl nicht auf die von Josua ausgewählte Truppe bezieht, sondern auf das von Jahwe erwählte Israel (vgl. zum einen den alttestamentlichen Wortgebrauch von בחירי, besonders in den Geschichtspsalmen Ps 105,6.43 und Ps 106,5 sowie in Jes 65,9.15.22, zum andern die explizite Nennung Israels im folgenden Bikolon in Sir 46,1f).

⁹⁷ Vgl. Gen 14,1; 26,1; Est 1,1; Neh 12,12; I Sam 17,12; I Chr 4,41; II Chr 9,20 u.ö.

⁹⁸ Vgl. Gen 21,23; Jos 2,12; Jdc 8,35; I Sam 15,6; II Sam 3,8; 9,1; Rt 1,8; I Chr 19,2 u.ö.

⁹⁹ Vgl. zur Verknüpfung dieser beiden Formeln auch Sir 49,3.

¹⁰⁰ Vgl. I Makk 2,55f.

<i>kwlhyn hlyn bspr² dqymh</i>	23a	Dies alles ist <i>im Buch</i> des Bundes des Herrn geschrieben.
<i>dmry³ dkybñ.</i>		
<i>nmws² dpqdñ mws²</i>	23b	Das Gesetz, das uns Mose befohlen hat,
<i>ywrtn² hw lknwsth dy^cqwb</i>	23c	ist ein Erbteil für die <i>Gemeinde</i> Jakobs.

In V.23a dürfte die in **G** belegte direkte Identifikation der kosmischen Weisheit mit der Tora auf den ursprünglichen Text hinweisen (vgl. 1,16; 15,1; 19,20). **S** ist wohl nur eine freie Wiedergabe der hebräischen Vorlage.¹⁰¹ Fraglich ist die Ursprünglichkeit der Wendung βίβλος διαθήκης θεοῦ ὑψίστου.¹⁰² Die Worte überfüllen aus metrischer Perspektive den Vers. Nun kann ein Tristichon aber auch ein bewußtes stilistisches Signal für die in V.23 erreichte Ziel-aussage von c.24 sein. Daß der Begriff διαθήκη in Sir sonst im "priesterschriftlichen" Sinn von "Verheißung" gebraucht wird, während er hier im "deuteronomisch-deuteronomistischen" Sinn als "Verpflichtung" erscheint, deutet nicht zwangsläufig auf eine spätere Einfügung der Wendung hin, sondern läßt sich auch aus dem Rückgriff Sirachs auf unterschiedliche Quellen und Traditionen erklären. Schließlich spricht der stilistisch auffällige Anschluß von νόμον in V.23b als Akkusativ der Beziehung zu βίβλος eher für die Ursprünglichkeit von V.23a.¹⁰³

Die ausdrückliche Erwähnung des Objekts der Übergabe des Gesetzes mittels Personalpronomen in V.23b (ἡμῖν) findet sich in der griechischen Überlieferung nicht in allen Handschriften,¹⁰⁴ wird aber durch **S** bestätigt. In V.23c entspricht der Singular von **S** *lknwsth dy^cqwb* ("für die Gemeinde Jakobs") der mutmaßlichen Bezugsstelle Dtn 33,4 (קָהַלְתָּ יִשְׂרָאֵל, vgl. Sir 50,13.20).¹⁰⁵ Die syntaktische Differenz zwischen **G** und **S**, insofern **G** V.23b als direkte Explikation zu V.23a bietet und **S** V.23b-c als einen selbständigen Satz formuliert, ist für eine Rekonstruktion der Vorlage ohne Bedeutung. Als rekonstruierter hebräischer Grundtext ergibt sich daher:

¹⁰¹ So mit V. Ryssel, in: APAT I, S.355; R. Smend, Sirach, S.221.

¹⁰² Vgl. O. Rickenbacher, Weisheitsperikopen bei Ben Sira, OBO 1, Freiburg/CH u. Göttingen 1973, S.126f.; J. Marböck, "Bundesgeschichte", in: ders., HBS 6, Freiburg u.a. 1995, S.112.

¹⁰³ **G**⁰, **G**¹ und die Minuskel 542 bieten mit νόμος die einfachere und wohl sekundäre Lesart.

¹⁰⁴ Das Pronomen fehlt u.a. in **G**^B (vgl. auch **La**). Der Codex Venetus (**G**^V) sowie zahlreiche griech. Minuskeln lesen ὑμῖν. O. Rickenbacher, Weisheitsperikopen, S.127, hält – kaum überzeugend – ἡμῖν (ἡμῖν) für eine sekundäre, unter dem Einfluß von Dtn 33,4 (**G**, **MT**) stehende Ergänzung.

¹⁰⁵ So mit V. Ryssel, in: APAT I, S.355. Allerdings lautet das griechische Äquivalent zu קָהַלְתָּ in Sir stets ἐκκλησία (vgl. 15,5; 30,27; 34,11; 44,15; 46,7; 50,13.20), während συναγωγή auf ein hebräisches עֲדָתָא bzw. מַעְמָד verweist (vgl. Sir 4,7; 16,6; 41,18; 45,18; 46,14 bzw. Sir 43,20). O. Rickenbacher, Weisheitsperikopen, S.112 u. 127, konjiziert daher in V.b anstelle von קָהַלְתָּ (vgl. Dtn 33,4) עֲדָתָא, da Sirach nie ganz wörtlich zitiert. Die singularische Lesart jedenfalls wird durch die griech. Minuskeln 542 und 797 sowie **La** nahegelegt. Möglicherweise reflektiert der Plural συναγωγαί die spätere Situation der jüdischen Diaspora (so bereits R. Smend, Sirach, S.221, zuletzt G. Sauer, ATDA 1, S.178 Anm.5).

כל אלה ספר ברית עליון	23a	Dies alles ist das Buch des "Bundes" des Höchsten ¹⁰⁶ ,
תורה צוה לנו משה	23b	die Weisung, die uns Mose befohlen hat,
מורשה קהלת יעקב	23c	als Erbteil für die Gemeinde Jakobs.

Alttestamentlicher Ausgangspunkt von Sir 24,23 ist Moses Stilisierung als Vermittler der Tora als Heilsgut (מורשה / κληρονομία) an Israel in Dtn 33,4. Die Gleichsetzung der kosmischen Weisheit mit dem ספר ברית עליון, dem "Buch des »Bundes« des Höchsten", basiert auf der entsprechenden Wendung in Ex 24,7,¹⁰⁷ die Ben Sira mit dem von ihm bevorzugten Gottestitel עליון ("der Höchste")¹⁰⁸ kombiniert. Im Hintergrund der Identifikation der kosmischen Weisheit mit der Tora stehen vier Denkmodelle:

- 1.) ein universales Verständnis der Weisheit, wie es sich alttestamentlich erstmals in Prov 8,22ff. und Hi 28,20-27 niedergeschlagen hat,¹⁰⁹
- 2.) ein universales Verständnis der Tora, wie es in Dtn 4,6 angelegt und in Ps 19 entfaltet ist,
- 3.) die Gleichsetzung der Gottesfurcht mit der Weisheit, wie es in Prov 1,7 und Hi 28,28 vertreten wird,
- 4.) die Konzentration der Gottesfurcht auf den Gehorsam gegenüber der Tora (vgl. Dtn 4,8-10; Ps 112,1).

Aus 3.) und 4.) ergibt sich die für das Sirachbuch charakteristische Identifikation der Weisheit mit dem Toragehorsam (vgl. Ps 19,8; 119,98f.). Seine nächste Parallele findet Sir 24,23 in Bar 4,1, wobei hier im Unterschied zu Sirach nicht auf die vermittelnde Rolle Moses hingewiesen wird¹¹⁰. Ein Vergleich des Gebrauchs des Begriffs κληρονομία ("Erbe") im griechischen Sirach zeigt schließlich, daß der Tora als Heilsgut Israels das Heilsgut "Land" (44,23; 46,8) zur Seite steht.¹¹¹

¹⁰⁶ Gegen M.Z. Segal, ספר, S.146, der עליון אל rekonstruiert, dürfte nur עליון zu lesen sein (vgl. Sir 41,4.8; 42,2; 44,20; 49,4; 50,14).

¹⁰⁷ Vgl. weiterhin II Reg 23,2 (par. II Chr 34,30); II Reg 23,21; I Makk 1,57.

¹⁰⁸ Vgl. Sir 6,37; 40,1 (v.l.); 41,4.8; 42,2.18; 43,2.5 (v.l.); 44,2.20; 46,5²; 47,5.8; 48,20; 49,4; 50,14.16f.

¹⁰⁹ Vgl. dazu M. Witte, Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21-27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches, BZAW 230, Berlin u. New York 1994, S.206-211.

¹¹⁰ Vgl. dann aber Bar 2,28.

¹¹¹ Für H kann bisher kein entsprechender Vergleich angestellt werden, da für die mutmaßliche Vorlage des Begriffs κληρονομία in 24,23 מורשה kein weiterer Beleg in Sir nachgewiesen ist. Das hebräische Äquivalent zu κληρονομία lautet in Sir jeweils נחלה (vgl. 42,3; 44,11.23; 45,20. 23.25; 46,8f.). Eine Kennzeichnung der Tora als נחלה Israels ist alttestamentlich nicht belegt. Hingegen findet sich die Charakterisierung der Tora bzw. des Landes als מורשה in Dtn 33,4 bzw. Ex 6,8; Ez 11,15; 25,4.10; 33,24; 36,2f.5.

2. Geschichtsbild und Theologie der Mosestexte des Sirachbuchs

Das Väterlob Ben Siras stellt innerhalb der Literatur des antiken Judentums eine Neuheit dar. Erstmals wird hier im Rahmen einer Weisheitsschrift das Thema der Geschichte Israels umfassend gewürdigt. Dabei spiegelt sich die Intention dieser Geschichtsschau, die auch formal mit ihrer Konzentration auf Einzelgestalten innovativ ist, in den Mosestexten verdichtet wider. Sirach will nicht in erster Linie über die Geschichte Israels unterrichten, sondern sie und die in ihr wirkenden Kräfte als Gotteshandeln im Kontext der gesamten Schöpfung interpretieren. Sirach tritt hier als ein schöpfungstheologisch argumentierender Hermeneut der alttestamentlichen Geschichtsüberlieferungen auf.

a.) Geschichte, wie sie Ben Sira in c.44-50 entwirft, erscheint als ein durch Gottes Handeln begründetes und geleitetes Geschehen, das an Knotenpunkten durch von Gott besonders begabte und beauftragte Männer¹¹² geprägt und begleitet wird. Am Beispiel Moses entfaltet Sirach die Vorstellung, daß allein Gottes Eingreifen in die Geschichte das Leben und die Existenz des Volkes Israel sichern.¹¹³ Das vergangene Handeln Gottes an Israel und an der Welt hat stets eine Bedeutung für die Gegenwart Israels und der Welt. Die Erwählung des exemplarisch frommen Gottesfreundes Mose zielt auf die Vermittlung der Tora. Diese strahlt über die Mosezeit und den Kreis der Erstempfänger aus in die je gegenwärtige Gemeinde Israels und über Israel in die Welt. Der Gott und Menschen liebende, demütige und gläubige Mose (45,1.4) ist das Vorbild des Frommen und Weisen schlechthin (1,27). Das von Mose erstmals ausgeübte Amt des Toralehrers (45,5) und Propheten (46,1) wirkt mittels weisheitlicher, priesterlicher und prophetischer Sukzession in der Gegenwart Israels weiter. Eine eschatologische Tendenz besitzen die Mosestexte nicht.¹¹⁴ Ben Sira blickt nicht auf den vergangenen Mose, weil er auf den künftigen hofft, sondern weil er Moses Gegenwartsbedeutung betonen will. Zumindest die Mosestexte Ben Siras bezeugen geradezu ein uneschatologisches Geschichtsverständnis. Die starke Betonung der Gegenwartsrelevanz und der Paradigmatik haben allerdings eine gewisse Dehistorisierung der von Sirach rezipierten geschichtlichen Stoffe zur Folge.¹¹⁵

b.) Geschichte erscheint als ein göttlich strukturiertes und linear verlaufendes, von einer kosmischen Schöpfungsordnung umgebenes Geschehen. Schöpfung und Geschichte stehen für Sirach eng nebeneinander: sie sind Handlungsorte des einen Gottes. In Schöpfung und Geschichte begegnen gleichsam die Herrlichkeit und die Weisheit Gottes und sind dort als solche

¹¹² Wie andere jüdisch-hellenistische Geschichtssummarien (Neh 9; I Makk 2,51-60; III Makk 6,4-8; IV Makk 16,20-23; 18,9-19) nennt Sir keine Heldinnen Israels, siehe dann aber Hebr 11,11f.31.35.

¹¹³ Vgl. Sir 36,1-17 und dazu G. Sauer, Das Lob der Väter (Ben Sira 44-50) und die Wolke der Zeugen (Hebr 11), in: Die Kirche als historische und eschatologische Größe, FS K. Niederwimmer, hg. v. W. Pratscher u. G. Sauer, Frankfurt/M u.a. 1994, S.130.

¹¹⁴ Gegen Th. Maertens, L'Éloge, S.87 u.ö.

¹¹⁵ Vgl. dazu auch G. von Rad, Weisheit, S. 354, und B.L. Mack, Wisdom, S.117.

punktuell erfahrbar (vgl. 42,16; 44,2; 45,3)¹¹⁶. Im Blick auf die Mosestexte erweist sich die Korrelation von Schöpfung und Geschichte besonders deutlich an der Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Erschaffung des Menschen und der Gabe der Tora in c.17. Unmittelbar im Anschluß an eine schöpfungstheologische Paraphrase (17,1-10), in der Ben Sira anthropologische Kerntexte aus Gen 1,26-29; 2,7-3,19*; 5,1 und 9,2 kombiniert und Elemente der stoischen Anthropologie rezipiert,¹¹⁷ findet sich eine Anspielung auf Gottes Gabe der Tora:¹¹⁸

προέθηκεν αὐτοῖς ἐπιστήμην	11	Er [sc. Gott] legte ihnen Erkenntnis vor
καὶ νόμον ζωῆς ἐκκληροδότησεν		und das Gesetz des Lebens gab er
αὐτοῖς		ihnen als Erbe,
[εἰς τὸ νοῆσαι ὅτι θνητοὶ ὄντες ὑπάρχουσι νῦν]		[damit sie bedächten, daß sie als Sterbliche jetzt leben] ¹¹⁹ .
διαθήκην αἰῶνος ἔστησεν μετ’	12	Einen ewigen "Bund" schloß er mit
αὐτῶν		ihnen
καὶ τὰ κρίματα αὐτοῦ ὑπέδειξεν		und seine Gebote zeigte er ihnen.
αὐτοῖς.		

Der Ausdruck "Gesetz des Lebens", der in dieser Form nur noch in Sir 45,5 zur Beschreibung der von Mose vermittelten Tora begegnet,¹²⁰ und die in 17,13 vorliegende Theophanemotivik deuten daraufhin, daß 17,11 nicht von einem allgemeinen Naturgesetz, das allen Menschen in der Schöpfung eingepflanzt ist, spricht, sondern von der am Sinai erlassenen Tora Israels (vgl. Ex 19,3-5; 24,8; Dtn 4-5).¹²¹ Zwar wird die Sinai-Gesetzgebung alttestamentlich nie als "ewiger »Bund«" (διαθήκη αἰῶνος, ברית עולם) bezeichnet. Dennoch braucht die Wendung διαθήκη αἰῶνος keineswegs auf den "Noah-»Bund«" (vgl. Gen 9,16) bezogen und damit schöpfungstheologisch interpretiert zu werden.¹²² So variiert Sir 44,18 bezeichnender-

¹¹⁶ Vgl. weiterhin 44,7.13b.19; 45,7.8.12.20.25; 49,12; 50,13. Zur Bedeutung des Motivs der göttlichen Herrlichkeit als Klammer des Schöpferlobs und des Geschichtslobs siehe O. Wischmeyer, Kultur, S.188f., und zum Motiv der "Weisheit in der Schöpfung // Weisheit in der Geschichte" B.L. Mack, Wisdom, S.216.

¹¹⁷ Vgl. dazu Th. Middendorp, Judentum, S. 30; G. Sauer, ATDA 1, S.141, und jetzt U. Wicke-Reuter, Göttliche Providenz, S.152ff. Der in besonderem Maß (vulgär-)stoischen Einfluß verratende V.5 ist nur in G^L und den Minuskeln 404 und 795 belegt (vgl. dazu U. Wicke-Reuter, a.a.O., S.153, Anm.41).

¹¹⁸ Der Text liegt bisher nur in G und in S sowie den davon abhängigen Versionen vor. Als mutmaßliche hebräische Vorlage ergibt sich im Anschluß an M.Z. Segal, ספר, S.103:

11 שם לפניהם דעת ותורת חיים הנחילם

12 ברית עולם הקים אתם ומשפטיו הודיעם

¹¹⁹ Der Stichos ist nur schwach bezeugt (vgl. G^L und die Minuskel 743), er fehlt in La und S.

¹²⁰ Vgl. darüber hinaus die in Anm.72 genannten Texte.

¹²¹ Ähnlich U. Wicke-Reuter, Göttliche Providenz, S.160ff. Anders O. Rickenbacher, Weisheitsperikopen, S.87-89 u. 148, der in Sir 17 bereits die in spätere jüdische Vorstellung von der Verankerung der Tora in der Schöpfungsordnung (vgl. Pirke Abot, 1,2) und der schöpfungsbedingten Gabe der Gebote angelegt sieht, dabei dann aber nicht erklärt, weshalb Sir 45,5 explizit die geschichtlich einmalige Übergabe der Tora an Mose thematisiert.

¹²² So aber zuletzt wieder J.J. Collins, Wisdom, S.60f., demzufolge Sirach die Zeitspanne zwischen Schöpfung und Gabe der Tora am Sinai auflöse und die Noah-Berit mit der Sinai-Berit gleichsetze.

weise die alttestamentliche Tradition von der Noah verheißenen ברית עולם aus Gen 9,16 zu einer einfachen ברית bzw. zu einem אות עולם ("ewigen Zeichen").¹²³ Hingegen bestimmt Sir 45,15 über die alttestamentliche Tradition hinausgehend, die Einsetzung Aarons durch Mose als ברית עולם (διαθήκη αἰῶνος)¹²⁴. Das Verhältnis zwischen dem schöpfungstheologischen Abschnitt in 17,1-10 und dem toratheologischen Abschnitt in 17,11-14 ist dann so zu bestimmen, daß die an Mose vermittelte Tora über Israel als Erstadressaten letztlich allen Menschen gilt. Israel teilt mit allen anderen Völkern die Bedingungen der Geschöpflichkeit (17,1-10), hebt sich aber darin von ihnen ab, daß es als Eigentumsvolk Jahwes (vgl. Dtn 32,8) stellvertretend für alle Völker das "Gesetz des Lebens" erhalten hat (17,11-13.17). Während die Schöpfung Ort und Quelle des Gotteslobs darstellt (17,8-10), ist die Tora Quelle der Gottesliebe und der Nächstenliebe (17,14). Im Rückblick auf die Verwendung des "Bundes"-Begriffs in 17,12 erklärt sich dann auch dessen merkwürdiges "Fehlen" in der Moseperikope 45,1-5.

Die doppelte Korrelierung von Schöpfung und Tora, wie sie in 17,1-11 begegnet, bestimmt die Einleitung des Sirachbuchs (1,9f.26f.). Sie spiegelt sich wider in der Beschreibung der universalen, die Schöpfung durchflutenden und sich in der Tora Israels verdichtenden Weisheit (24,1-22.23) und sie ist charakteristisch für die makro- und mikrokompositionelle Struktur des Väterlobs. So geht dem Lob der Väter einerseits ein umfassender Schöpfungshymnus voraus (42,15-43,33), der über zahlreiche Leitworte und Leitmotive mit c.44-50 verknüpft ist.¹²⁵ Zum anderen besitzt das Väterlob selbst einen inneren schöpfungstheologischen Rahmen. Der Lobpreis der einzelnen Väter hebt an mit Noah, dem Begründer der nachsintflutlichen (neuen) Menschheit (44,17f.),¹²⁶ und schließt mit Adam, dem Stammvater aller Menschen (49,16), bevor Sirach dann die jüngste Vergangenheit in den Blick nimmt und ausführlich den Hohenpriester Simon II. (ca. 218-192 v. Chr.) würdigt (50,1-24).

c.) Ben Siras Mosestexte besitzen wie sein Lob der Väter insgesamt und seine geschichtstheologischen Reflexionen außerhalb von c.44-50 auch eine pädagogische Zielrichtung.¹²⁷ So rufen sie auf zum Toragehorsam, zum Gotteslob und zur Pflege einer Gedächtniskultur. Durch die Mosestexte des Ben Sira zieht sich die für sein gesamtes Werk typische Verhältnisbestimmung von Gottes Handeln und menschlicher Ethik. Jahwe handelt in der Geschichte und er-

¹²³ Auch G spricht im Kontext des Noah-"Bundes" nicht von einer διαθήκη αἰῶνος, sondern von διαθήκαι αἰῶνος (Sir 44,18)

¹²⁴ Vgl. auch Sir 45,7 (G).

¹²⁵ Vgl. das Leitwort זכר (42,15; 44,9.13; 45,1; 46,11; 47,23; 49,1.9.13), die Betonung der "Herrlichkeit Gottes" (כבוד, δόξα) als eine die Schöpfung und die Geschichte transzendierende Größe (42,16f.; 45,3), die "Engel Gottes" als eine zwischen Gott einerseits und der Schöpfung und der Geschichte andererseits stehende Größe (42,17; 45,2 [G]), das "Wort Gottes" bzw. das "Wort der von Gott erwählten Menschen" als eine die Schöpfung und die Geschichte strukturierende Größe (42,15; 43,5.10.26; 45,3) und das Motiv vom Schöpfergott, der über umfassende Einsicht verfügt, die über die Tora in die geschöpfliche und geschichtliche Welt hinein vermittelt wird (42,20.22; 45,5). Vgl. dazu auch B.L. Mack, *Wisdom*, S.189-193.

¹²⁶ Zum sekundären Charakter der Henochnotiz in 44,16 s.o. Anm.30.

¹²⁷ Vgl. dazu auch O. Wischmeyer, *Kultur*, 200, und R. Hildesheim, *Prophet*, S.256.

möglichst durch sein Handeln Leben, in den Mosestexten verdeutlicht am Beispiel der Leben und Einsicht vermittelnden Tora. Der Mensch, in den besprochenen Abschnitten illustriert an Mose und dem Pharao, an Josua und Kaleb, ist aber verantwortlich für sein Tun. Mit dem Hinweis auf die Verantwortlichkeit des Menschen führt Ben Sira die deuteronomistische Entscheidungsethik fort (vgl. Sir 15,15 mit Dtn 30,15-20; Jer 21,8). Existenzgrundlage des zur ethischen Entscheidung befähigten Menschen und Kriterium verantwortlichen Handelns ist die von Mose überlieferte und als Inkarnationsstätte der Weisheit verstandene Tora (Sir 24,23).¹²⁸ Wie sich nicht zuletzt aus Sir 24 ablesen läßt, ist die Tora ein Bildungsfaktor – Religion dient der Bildung und ist ein Element derselben.¹²⁹ Teil und Funktion der Geschichtsschau Ben Siras ist, wie sich explizit an dem Gebrauch der Segensformel zu Beginn der Moseperikope zeigt, Gedächtnisarbit: Geschichtliches Gedenken wirkt sinnstiftend und ermöglicht eine heilvolle Kontinuität und Partizipation an der Person und dem Werk *des* Menschen, dessen gedacht wird (vgl. 45,1; 46,11; 49,1.9.13). Insofern sich Ben Sira um eine interkulturelle Vermittlung und Öffnung der Traditionen Israels bemüht, läßt sich seine Form der Gedächtnisarbit im Anschluß an eine von JAN ASSMANN eingeführte Differenzierung dem Typ der dekonstruktiven Erinnerung zuweisen.¹³⁰

d.) Mose ist für Sirach in erster Linie der exemplarisch fromme, d.h. gottliebende und gottergebene Toralehrer Israels, "un rabbi supérieur"¹³¹, in zweiter Linie auch ein wundertätiger Gottesmann, Priester und Prophet. Allein als Toralehrer besitzt Mose eine zeitübergreifende Bedeutung, weil die von ihm empfangene Tora (45,5) eine Zeit und Raum transzendierende, zum Leben führende Relevanz besitzt. Die Tora Moses schenkt Leben – unabhängig von Kultur und Nation.¹³² Diese universale Tendenz, die in **H** angelegt ist, wird von den Versionen fortgesetzt. In **G**, **La** und **S** ist Mose dann nicht nur eine von den Israeliten und Ägyptern hochgeachtete Gestalt der Frühgeschichte Israels, sondern ein von Gott und Menschen geliebter und – wie daraus zu folgern ist – ein zu allen Zeiten zu liebender Mensch.¹³³ Mit der Konzentration auf die Beschreibung Moses als von Gott erwählten Toravermittlers hebt sich Ben Siras Mosebild deutlich von den bunten Darstellungen des Lebens Moses in den anderen jüdischen Schriften aus hellenistischer Zeit ab. Es ist wesentlich konservativer als z.B. Moses Erhebung zum ersten Weisen (πρῶτος σοφός) und zum Schöpfer des Alphabets (γράμματα) im Werk des nur eine Generation nach Sirach schreibenden *Eupolemos* (158 v. Chr.)¹³⁴, als Moses

¹²⁸ Zur Ethik Ben Siras vgl. jetzt auch U. Wicke-Reuter, Göttliche Providenz, bes. S. 106ff.

¹²⁹ Vgl. Sir 19,19 (**G**); 32,14; 39,8 (**G**) und dazu G. von Rad, Weisheit, S.332-334.

¹³⁰ Vgl. J. Assmann, Moses der Ägypter, S.26.

¹³¹ Th. Maertens, L'Éloge, S.94.

¹³² R. Petraglio, Il libro, S.112.

¹³³ Zu dieser universalen Tendenz des Mosebildes siehe auch E. Janssen, Gottesvolk, S.29f., der die Wendungen כל בשר und כל די in Sir 45,1.4 auf alle Menschen bezieht.

¹³⁴ Eupolemos, Frgm. 1 (in: FGH III,C,2, S.672; N. Walter, in: JSRZ I/2, S.99). Siehe dazu auch die in der unmittelbaren zeitlichen Nähe zu Eupolemos stehende Beschreibung Moses als Lehrer von Pythagoras, Sokrates und Platon durch den jüdischen Exegeten Aristobul, Frgm. 4 (in: A.-M. Denis, Fragmenta Pseud-

Inauguration zum Erfinder der ägyptischen Hieroglyphen und zum Erbauer von Schiffen, Baugeräten, Waffen u.v.m. in der romanähnlichen Biographie des θεῖος ἀνὴρ Μωϋσῆς durch den Historiker *Artapanos* (um 100 v. Chr.)¹³⁵ oder auch als Moses Stilisierung zum philosophischen Ideal einer vernunftgemäßen Selbstbeherrschung in IV Makk 2,17.¹³⁶ Von einer Heroisierung bzw. Divinisierung Moses,¹³⁷ wie sie sich in der Dramatisierung des Exodusstoffes bei dem jüdischen *Tragiker Ezechiel* (zwischen 250 und 80 v. Chr.) andeutet,¹³⁸ ist Sirach weit entfernt. Sein Mosebild setzt tendenziell einerseits das spätdeuteronomistische Moseverständnis fort,¹³⁹ wie es sich auch in der Betonung Moses als Vermittler der Tora im chronistischen Schrifttum niedergeschlagen hat.¹⁴⁰ Andererseits bereitet Ben Sira das rabbinische Verständnis von Mose als dem einzig autoritativen Empfänger und Vermittler der Tora vor, wie es prototypisch in der Einleitung des Mischnatraktates Pirque Abot 1,1 begegnet:

"Mose empfing das Gesetz vom Sinai und überlieferte es Josua und Josua den Ältesten und diese den Propheten und diese den Männern der großen Synagoge."

Insofern Ben Sira im Kontext der Moseabschnitte die Tora als Inkarnationsstätte der Weisheit und als Gesetz des Lebens beschreibt, erweist sich seine Schrift einmal mehr als wichtige Brücke zwischen dem Alten und dem Neuen Testament – ist doch nach dem Zeugnis des letzteren nun Jesus Christus der Ort, in dem die Weisheit Wohnung nahm (Mt 11,28-30; Joh 1,14)¹⁴¹ und in dem sich das Gesetz des Lebens verwirklicht (Röm 8,2). Der Alten Kirche war die zentrale Vermittlungsrolle der zugleich in der alttestamentlichen Weisheitstradition wie im Deuteronomium verwurzelten Schrift Ben Siras bewußt, wenn sie diese als *Ecclesiasticus*, als kirchliches Vorlesebuch bezeichnete¹⁴² – und auch der eingangs zitierte THOMAS MANN skizzierte nicht zuletzt in der Linie von Sirachs Mosebild sein eigenes Porträt von Mose als dem von Bildungslust gepackten geistig-geistlichen Bildhauer Israels¹⁴³.

epigraphorum quae supersunt Graeca una cum historicorum et auctorum Iudaeorum hellenistarum fragmentis, PVTG III, Leiden 1970, S.217-228; N. Walter, in: JSHRZ III/2, S.274).

¹³⁵ Artapanos, Frgm. 3 (in: FGH III,C,2, S.682; N. Walter, in: JSHRZ I/2, S.128ff.). Dabei weiß Artapanos auch von der Physiognomie des Mose zu berichten.

¹³⁶ Ähnlich betont auch Josephus, Ant. IV,47-49 (H.St.J. Thackeray, Josephus with an English Translation, IV, LCL, London u.a. 1967 [Nachdr.], S.40f.), Moses Fähigkeit zur Selbstbeherrschung, und bei Philo, VitMos, I, 21-33.48 (F.H. Colson, Philo with an English Translation, VI, LCL, London u.a. 1959 [Nachdr.], S.287-293) avanciert Mose zum stoischen Weisen. Vgl. dazu J. Jeremias, Art. Μωϋσῆς, in: ThWNT IV (1942), S.854-860; G. Oberhänsli-Widner, Art. Mose III. Apokalyptische und jüdisch-hellenistische Literatur, in: TRE 23 (1994), S.350.

¹³⁷ So G. Oberhänsli-Widner, a.a.O., S.354, unter Berufung auf Sir 45,1 (H) – doch beachte die Betonung der Menschlichkeit des Mose in 45,4a, vgl. zu diesem Aspekt H.V. Kieweler, Ben Sira zwischen Judentum und Hellenismus. Eine Auseinandersetzung mit Th. Middendorp, BEATJ 30, Frankfurt/M. 1992, S.269-271.

¹³⁸ Vgl. Moses visionäre Thronbesteigung in Z.68ff. der *Exagoge* Ezechiels (in: A.-M. Denis, Fragmenta, S.207-216; E. Vogt, in: JSHRZ IV/3, S.124).

¹³⁹ Vgl. Jos 8,31f.; 11,15; 14,6; 21,2; 22,9; 23,6; II Reg 14,6.

¹⁴⁰ Vgl. I Chr 22,13; II Chr 5,10; 8,13; 23,18; 25,4; Esr 3,2; 6,18; 7,6; Neh 1,7f.; 8,1,14; 9,14; 13,1.

¹⁴¹ Vgl. weiterhin Hebr 1,2; Kol 1,15-20 und dazu W. Härle, Dogmatik, Berlin u. New York 1995, S.402.

¹⁴² Vgl. W.M.L. de Wette, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments, Berlin 1852, S.420f.

¹⁴³ Vgl. Th. Mann, Das Gesetz, S.974.985 u.ö.

