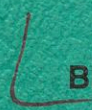


rese



BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 109

München 2001

Handwritten signature

Hinweise der Redaktion:

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

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

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

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

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

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

ISSN 0178-2967

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 109

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

M. Görg	Das Lexem <i>taḥaš</i> – Herkunft und Bedeutung	5
J. Eichner/ A. Scherer	„Die 'Teiche' von Hesbon“. Eine exegetisch-archäologische Glosse zu Cant 7,5bα	10
E.A. Knauf	Saul, David, and the Philistines: from Geography to History	15
E.A. Knauf H.M. Niemann	Weitere Überlegungen zum neuen Ostrakon 1027 vom Tell el-Fara' Süd	19
St. J. Wimmer	Sichimitica Varia I: Zur sog. Sichern-Plakette	21

Abhandlungen

S. Flüchter/ L. Schnor	Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit Ein rezeptionsgeschichtlicher Versuch zum Verständnis von Gen 15,6 MT	27
E. Gaß	Genus und Semantik am Beispiel von „theologischem“ <i>rūḥ</i>	45
E. Seitz	λόγον συντέμνων - eine Gerichtsankündigung ? (Zu Römer 9,27/28)	56
I. Strohschneider- Kohrs	Lessing und Mendelssohn. Eine Freundschaft von historischem Rang	83

Das Lexem ^ח_א^ש - Herkunft und Bedeutung

Manfred Görg - München

Die jüngste hebräische Lexikographie zum AT bietet für das Lexem *taḥaš* zwei Einträge, eine Nominalbildung und einen Eigennamen¹: *taḥaš* I. wird mit den Alternativbedeutungen: „Delphinenart“ oder „Lederart“ verzeichnet, *taḥaš* II mit den Alternativen PN oder ON gebucht, ohne daß ein klares Votum zum Ausdruck käme. Stattdessen wird empfohlen, *taḥaš* I. wie den Eigennamen „unübersetzt“ zu lassen.

Angesichts dieser augenscheinlich frustrierenden Sachlage erscheint es vom Ansatz her verständlich, wenn nach Auswegen in Gestalt neuer Etymologien gesucht wird. So ist zuletzt ein Versuch gestartet worden, mit Hilfe des Akkadischen zu einer plausiblen Lösung zu kommen. In einer Abhandlung des Journal of Semitic Studies hat S. DALLEY nicht nur einer akkadischen Etymologie, sondern auch einer semantischen Neuorientierung auf „Faience and Beadwork“ das Wort geredet². Um diesen Vorschlag zu charakterisieren, ist ein Blick auf die Vorgehensweise der Autorin notwendig.

DALLEY beginnt ihre Darlegungen mit der Übersetzung des Nomens in der Lutherbibel „Dachs“, was in der englischen Wiedergabe der ‘Authorized Version’ als „badger“ erscheine, eine Bedeutungsangabe freilich, die sich abseits der LXX und Vulgata bewege, wo „hyacinth-blue dyed leather was the perceived meaning“. Die Beachtung der Umweltsprachen habe dann zur Beiziehung des arab. *tukhaš* für eine Fischart geführt, womit der Weg zur Wiedergabe mit den differierenden Seetierbezeichnungen „porpoise“, „seacow“ oder „dolphin“ geöffnet worden sei, wie diese Übersetzungen denn auch Eingang in die neueren Bibelausgaben gefunden hätten.

Eher am Rande wird dann vermerkt, es habe auch einen Versuch zu einer ägyptischen Ableitung des Lexems gegeben, nämlich von dem Wort *ḫš* mit der Bedeutung „well-tanned leather“, das mit dem Anspruch aufträte, mit den bisherigen Vorschlägen konkurrieren zu können. Die New Revised Standard Version von 1989 habe sich daher für die Wiedergabe „fine leather“ entschieden. Auf diese Etymologie wird jedoch nicht weiter rekuriert, lediglich eine Fußnote versucht, die ägyptische Derivation mit dem Hinweis auf ein vermeintlich weiteres Beispiel definitiv aus dem Wege zu räumen: „The vogue for finding Egyptian cognates for Hebrew can also be seen in the misguided translation of *ḥašmal* as ‘brass’, which was based on comparison with the Egyptian *ḥsmn* meaning ‘bronze’, and is no longer favoured“³.

Bei allen Übersetzungsversuchen wird kritisch festgehalten, sie seien nicht bemüht, die LXX-Version von *taḥaš* mit *υακινθινος* „hyazinthfarbig“ neben der Wiedergabe des Nomens *t’kelet* mit *υακινθος* zu bedenken, welches Wort gleich beim ersten Nachweis im Kontext erscheint (vgl. Ex 25,5), obwohl die hebräischen Lexeme nicht miteinander verwandt sind.

¹ Vgl. hier HALAT IV, 1990, 1585f.

² S. DALLEY, Hebrew *taḥaš*, Akkadian *duḥšu*, Faience and Beadwork“, in: JSS XLV/1, 2000, 1-19.

³ DALLEY, Hebrew *taḥaš*, 3, n. 5.

An die Stelle der bisherigen Ableitungsversuche möchte DALLEY nun eine etymologische Beziehung zu dem akkadischen Lexem *dušu*⁴ begründen, welches Wort im Gegensatz zu den Zitierformen *duhšu* zu lesen sei, näherhin eine semantische Differenzierung nach „*duhšu*-leather“ und „*duhšu*-mineral“ erlaube und so „might be a description applied to different materials, and not the material itself“⁵. Dieser Fachausdruck, dem weiter eine Verwandtschaft zum Sumerischen und Hurrischen attestiert wird, soll insgesamt Deskriptionen im dekorativen Bereich zugeordnet sein und „beading and attaching pendants, and inlaying in stone, metal, faience and glass“ bezeichnen. Dabei sei für gewöhnlich an eine Applikation auf „leather but sometimes also wool or linen, or as cloisonné in precious metals, timber, etc.“ zu denken⁶. Diese Bedeutungsangabe sei schließlich auch mit der LXX-Wiedergabe zu vereinbaren, wobei die Farbgebung „deep blue or turquoise“ und der „surface effect of beading“ aufgenommen seien⁷.

Es möge nun dem Akkadisten überlassen bleiben, ob sich sowohl eine lautgeschichtliche Beziehung des hebräischen *taḥaš* zum akkadischen *dušu* mit der angenommenen phonetischen Rekonstruktion **duhšu* legitimieren läßt wie auch eine semantische Kontamination, die auch für das hebräische Lexem eine applikationsbezogene Bedeutung fordern würde. Hier sei vor allem die u.E. allzu eifertige Vernachlässigung der noch immer vertretbaren Derivation des hebräischen Lexems aus dem Ägyptischen kritisch beleuchtet. Erst dann, wenn dieser schon von BONDI vorgeschlagenen und immerhin in die gängigen Wörterbücher des deutschsprachigen Raums eingegangenen bzw. zitierten Etymologie argumentativ der Boden entzogen werden kann, sollte einer alternativen Ableitungsmöglichkeit das Wort geredet werden.

Zunächst sei der Blick erneut auf den syntaktischen Gebrauch des Lexems *taḥaš* I im AT gerichtet. Das nominale Lexem begegnet erstmals Ex 25,5 als Attribut in Verbindung mit dem Nomen 'ōr „Haut“ und steht wie dieses im Plural. Die Nominalfügung unterscheidet sich aber formal-semantisch von der vorangehenden Fügung 'ōrōt 'ēlīm m= 'ādāmīm „Widderfelle von roter Farbe“, da dort eindeutig Material und Farbgebung gesondert notiert werden. Auch zur folgenden Fügung 'sē šittīm „Akazienhölzer“ besteht eine Differenz, da ein anderes Attributsverhältnis in Gestalt eines nomen regens mit der Materialangabe in Rectum-Position und mit eindeutiger Sinnbeziehung erscheint. Schon diese syntaktischen Varianten der Vergesellschaftung fordern nicht zwingend die Annahme, daß mit *taḥaš* eine Materialangabe gemeint sein müsse, ebenso wenig eine bestimmte Farbgebung. Für den Fall einer besonderen Färbung hätte man eine genauere Angabe erwartet, desgleichen erst recht, wenn eine qualifizierte Applikation vorgesehen gewesen wäre.

Eine erweiterte Fügung bietet dann Ex 26,14: *miksē 'ōrōt t-ḥāšīm* mit dem nomen regens *miksē* „Decke“ und dem Lokaladverb *milma'la*, d.h. mit der Funktionsangabe einer Art „Überdecke“ (für das Zeltheiligtum), während zuvor die ebenfalls erweiterte Fügung *miksē (la= 'ohæl) 'ōrōt 'ēlīm m= 'ādāmīm* offenbar einer Art 'Unterdecke' vorbehalten ist. Eine Näherbestimmung der Bedeutung von *taḥaš* ist von diesen Funktionsangaben her nicht aufzuweisen, wenn sich auch die Annahme eines besonders gefärbten Tierfells nicht nahezulegen scheint. Die weiteren Belege der Kombination von *t-ḥāšīm* mit 'ōrōt (Ex 35,7.23) bzw. zusätzlich mit *miksē* (Ex 36,19 39,14) zeigen keine Modifikation. Der singularische Gebrauch der Fügung 'ōr *taḥaš* (Num 4,6.14) bzw. *miksē 'ōr taḥaš* (Num 4,8.10-12) bezieht

⁴ Vgl. AHw 179. CAD D, 200-202.

⁵ DALLEY, Hebrew *taḥaš*, 6 bzw. 8.

⁶ DALLEY, Hebrew *taḥaš*, 16.

⁷ DALLEY, Hebrew *taḥaš*, 17.

sich auf eine Bedeckung für die Lade, den Schaubrottisch, den Leuchter mit zugehörigen Geräten, den Altar und sämtliches Material des liturgischen Vollzugs, soweit für diese Dinge der Transport angezeigt ist. Während die Lade überdies noch mit einer blauen Purpurdecke überzogen werden soll, kommen alle weiteren Gerätschaften des gottesdienstlichen Gebrauchs mit der Umhüllung mit 'ōr taḥaš aus. Nur einmal (Num 4,25) genügt der Ausdruck taḥaš für sich allein, um die oben aufliegende Decke des Zeltheiligtums zu bezeichnen, hier im Zuge einer summarischen Aufzählung dessen, wofür die Gerschoniter zuständig sein sollen. Der angehenden Bedeckung wird nach allem eine besondere, doch wohl dem Schutz dienende Qualifikation zugesprochen, so daß 'ōr taḥaš am ehesten weniger mit einer augenfälligen Dekoration, sondern mit einer spezifischen Materialbeschaffenheit zur abdichtenden Protektion ausgestattet zu sein hätte.

Ein scheinbar anderer Sprachgebrauch kommt mit Ez 16,10 in den Blick. Die Formulierung in 10b wa-'aen'ālek taḥaš bezieht sich auf die Vergabe von Schuhwerk (N'L G-St.: „als Sandale unterbinden“⁸) aus dem fraglichen Ausdruck, hier wie in Num 4,25 („abkürzend“⁹) ohne das sonst vorangehende Nomen 'ōr verwendet. Dabei kann die Beschuhung nur als Produkt aus Leder verstanden werden, das um seiner schützenden Dichtung und Konsistenz willen gewählt wird. An eine spezifische Dekoration nach außen oder eine besondere Farbgebung wird man nicht denken müssen, wohl aber an eine feine Lederart, die den im Kontext erwähnten Gewandstücken in ihrer qualitätvollen Ausführung entspricht.

Noch ohne ein Bemühen um eine außerbiblische Etymologie konnte schon C. MEL in seiner Untersuchung zum „Tabernackel“ von 1720 auch unter Einbeziehung von Ez 16,10 zu dem Ergebnis kommen, daß es sich bei 'ōr taḥaš um eine Lederart gehandelt haben müsse¹⁰:

Ob aber diese Felle aus Widder= oder Ochsen-Häuten gemacht / mit oder ohne Haare /egerbt und blau gefärbt gewesen/ist ungewiß. Um den Regen desto besser abfließen zu machen von dem platten Dach/ist wohl vermuthlich/daß die oberste Decke von dem blau gefärbten Ochsen=Leder gewesen / welches sonst Jucht genannt wird/ und sehr dauhaft ist;und weil es auf der Widder=Fellen=Decke glatt anlag / konte der Regen desto besser abfließen“.

Die etymologische Forschungsgeschichte, die bei DALLEY nur selektiv beachtet wird, kann nun mit gutem Grund auf eine grundlegende Untersuchung von J.H. BONDI¹¹ zurückgreifen, die trotz des allgemein gefaßten Titels überwiegend der Ableitung des hebräischen taḥaš vom ägyptischen tḥš gewidmet ist, nicht ohne auch den seinerzeit vorangehenden Versuchen Rechnung zu tragen. BONDI weist erstmals auf die ägyptischen Belege für ein Lexem tḥš in Beischriften des Alten und Mittleren Reichs zu Szenen der Lederbearbeitung und Sandalenherstellung hin, um sich dabei nach eigenem Bekunden einiger Informationen des Ägyptologen A. ERMAN zu versichern. Die semantische Bestimmung von tḥš leidet hier allerdings darunter, daß das Wort zu eifertig mit dem Material selbst verbunden wird, so daß tḥš mit „Leder“, das „zu Schuhen verarbeitet wird“¹², wiedergegeben wird. Dazu will BONDI jedoch auch die Schreibung des Wortes „mit dem ganzen Tierfell“ zu Hilfe nehmen, um zu erweisen, daß das Wort „natürlich nicht bloß Schuhleder, sondern Leder überhaupt“ meint,

⁸ Vgl. HALAT 666.

⁹ W. ZIMMERLI, Ezechiel, BK XIII/1, Neukirchen-Vluyn 1969, 352.

¹⁰ C. MEL, Der Tabernackel. Oder Gründliche Beschreibung der Stifts=Hütte..., Frankfurt und Leipzig 1720, 63.

¹¹ J.H. BONDI, Gegenseitige Kultureinflüsse der Ägypter und Semiten, in: Aegyptiaca. Festschrift für Georg EBERS zum 1. März 1897, Leipzig 1897, 1-7.

¹² BONDI, Kultureinflüsse, 4.

„wie schon das Determinativ zeigt“. Die hebräische Lexikographie hat zunächst diese Bedeutungsangabe fragend notiert, wie ein Blick in die 13. Auflage des GESENIUS zeigt: „Gegerbtes Leder (?)“¹³. Auch die Zusammenstellung ägyptischer Lehn- und Fremdwörter im Alten Testament von A. GOLDBERG spricht unter Rezeption der Etymologie BONDIs von einer „Lederart“, um zugleich anzumerken, daß die rabbinische Wiedergabe des Wortes mit „Hammelleder“ vom Ägyptischen her nicht zu bestätigen sei¹⁴. Die ägyptische Lexikographie ist freilich vorsichtiger zu Werke gegangen, indem sie das Wort für die Tätigkeit des „Reckens“ von Leder in Beschlag nimmt¹⁵. Diese Bestimmung ist dann auch in das jüngste hebr. Lexikon übernommen worden, wo es allerdings immer noch zurückhaltend heißt, daß neben dem etymologischen Zusammenhang mit „arab. *d/tuhas* der grosse Tümmler, Delphinenart“ „ausserdem wohl“ eine Verbindung mit dem ägyptischen Verbum bestünde¹⁶. In der jüngsten Zusammenstellung von Y. MUCHIKI¹⁷ wird das Wort nicht aufgenommen, geschweige denn diskutiert.

Die detaillierte Untersuchung zu den altägyptischen Handwerkerszenen von R. DRENKHAHN¹⁸ konnte näherhin verdeutlichen, daß die mit *thš* gemeinte Handlung als die „am häufigsten gezeigte Tätigkeit“ in der Lederbearbeitung „das Recken des gegebenen Leders über einem Gestell“ anzeigt mit dem Ziel, „es weich und geschmeidig zu machen“¹⁹. Dieses „Recken“ muß man sich so vorstellen, daß „ein Arbeiter das Leder über einem Gestell - in der Art eines zwei- oder dreibeinigen Bockes - nach allen Seiten hin- und herzieht“. Das ägyptische Lexem bedeutet demnach „recken“ bzw. in der Verbindung mit dem Lexem *hn.t*²⁰ „Leder recken“, womit deutlich wird, daß nicht die Materialangabe selbst vorliegt.

Das Verbum *thš* ist offenbar noch im Koptischen erhalten, nämlich als Sahidisch **ⲧⲏⲥ** (Bohairisch **ⲉⲱⲥ**) „salben, einreiben“ (vgl. auch demotisch *thš* „salben“)²¹. Es ist offenbar als Begriff für die Behandlung der Haut im Gebrauch geblieben. Auch im Hebräischen sollte es nach allem am ehesten als Umschreibung für die genuine Technik der Lederbehandlung Anwendung gefunden haben.

Die Fügung *ʾor taḥaš* läßt sich in Analogie zu anderen Fällen verstehen, bei denen das Attribut eine qualifizierte Näherbestimmung in Gestalt eines übernommenen Lehnworts darstellt und eine hebraisierende Angleichung erfahren hat. So wird *taḥaš* aller Wahrscheinlichkeit nach als Passivbildung zu deuten sein, wie das von uns zuletzt diskutierte *passim* aus der Josefsgeschichte als Attribut zu *kutonaet* „Kleid“ (Gen 37,3) ebenfalls als Passivbildung zu ägypt. *psj* „kochen, färben“ interpretiert werden darf²². Es kommt also nach unserem

¹³ W. GESENIUS (unter Mitwirkung u.a. von W.M. MÜLLER),

¹⁴ A. GOLDBERG, Die ägyptischen Elemente in der Sprache des Alten Testaments, Diss. phil., Freiburg 1957, 39.

¹⁵ Vgl. A. ERMAN - H. GRAPOW, Wörterbuch der ägyptischen Sprache V, 396, 396. Vgl. auch R. HANNIG, Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch, Mainz 1995, 961. Vgl. schon H. BRUGSCH, Hieroglyphisch-Demotisches Wörterbuch III, Leipzig 1868, 1591.

¹⁶ HALAT 1585.

¹⁷ Y. MUCHIKI, Egyptian Proper Names and Loanwords in North-West Semitic (SBL Dissertation Series 173), Atlanta, Georgia 1999. Auf die deutschsprachige Forschung geht das Buch leider nur sehr begrenzt ein.

¹⁸ R. DRENKHAHN, Die Handwerker und ihre Tätigkeiten im Alten Ägypten (Ägyptologische Abhandlungen 31), Wiesbaden 1976, 7-17.

¹⁹ DRENKHAHN, Handwerker, 11.

²⁰ Zum Nomen *hn.t* vgl. DRENKHAHN, Handwerker, 11, die hier näherhin das „schon gegerbte (und enthaarte) ‘Fell’, also ‘Leder’“ erkennt.

²¹ Vgl. dazu J. OSING, Die Nominalbildung des Ägyptischen, Mainz 1976, 367. W. WESTENDORF, Koptisches Handwörterbuch, Heidelberg 1965/1977, 260.

²² Vgl. M. GÖRG, Der gefärbte Rock Josefs, BN 102, 2000, 9-13.

Vorschlag nur die Bedeutung „gereeckte Tierhaut“, d.h. geschmeidig gemachtes Leder in Frage. Insofern gilt weiterhin das Urteil von H. WEIPPERT, wonach *tahaš* „vielleicht eine feine, aus Ägypten importierte L(eder)art“²³ meint, wobei freilich deutlicher herauszustellen wäre, daß eigentlich nicht das Material selbst, sondern die Art der Bearbeitung im Visier ist

Weiterhin bleibt es eine interessante Frage, wie die LXX-Wiedergabe den Ausdruck verstanden haben könnte, da sie *tahaš* als „hyazinthfarbig“ zu deuten scheint. Man wird hier nicht damit rechnen dürfen, daß den Übersetzern die originäre Etymologie noch geläufig war, obwohl das Koptische die Erinnerung an Lautgestalt und Bedeutung bewahrt hat. Es könnte dagegen sein, daß ein lautlich und graphisch vergleichbarer Ausdruck aus den ptolemäischen Tempelinschriften Pate gestanden hat, nämlich *t/ḥšt* „Bronze“²⁴. Die mit dem Verbum *ḥš* graphisch vergleichbare, aber davon nicht ableitbare Mineralbezeichnung ist nach den Texten des Tempels von Edfu näherhin für den Bronze-Import aus Asien reserviert²⁵. Das *tertium comparationis* zwischen dem Aussehen des Hyazinths (als Pflanze und als Edelstein) und dem Bronze-Mineral aus Asien, das seinerseits mit rotem Kupfer angereichert werden kann²⁶, mag in diesem Fall das dunkelglänzende Aussehen sein, die am ehesten dem gegerbten Leder nach der Feinbearbeitung zukommt²⁷. Eine allseits überzeugende Auskunft scheint mir jedoch noch nicht möglich.

Ein ganz anderes Problem stellt sich mit der Frage nach der Deutung des PN bzw. ON *Tahaš*. Hier ist am ehesten anzunehmen, daß der in Quellen aus Ägypten belegte Ländername *Tahšī*²⁸ für eine syrische Region zugrunde liegt, der freilich mit einem geschärften *ḥ* geschrieben wird. Ob die ägyptische Namensnennung, die allem Anschein nach keine hehritischen Belege zur Seite hat²⁹, ihrerseits mit der Bezeichnung *ḥš* für die asiatische Bronze zu verbinden ist, sei hier nicht entschieden. Grundsätzlich können Ländernamen mit einem von dort importierten Bodenschätzen in Zusammenhang stehen³⁰.

Ein abschließender Kommentar möge hier auch der bei DALLEY u.E. zu eilfertig entschiedenen Ableitung des hebr. Lexems *ḥašmal* gelten. Nach wie vor sollten hier die Vorschläge, daß das Nomen mit akkad. *ešmaru* oder *elmešu* zusammengehören, aber auch auf ägypt. *ḥsmn* beruhen kann³¹, zur weiteren Diskussion stehen, zumal das ägypt. *ḥsmn* in der ägyptischen Lexikographie nicht nur mit den Bedeutung „Bronze“, sondern u.a. auch mit „Amethyst“ und „Natron“ verzeichnet ist³².

²³ H. WEIPPERT, Leder und Lederbearbeitung, in: BRL² 203f, hier 203 mit Hinweis auf ZIMMERLI, Ezechiel, 352.

²⁴ Zur Schreibung und den Belegen dieses Lexems vgl. ERMAN-GRAPOW, Wörterbuch, V 396.8-10. HANNIG, Handwörterbuch, 961. P. WILSON, A Ptolemaic Lexikon. A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu (Orientalia Lovaniensia Analecta 78), Leuven 1997, 1172.

²⁵ Vgl. dazu besonders S. AUFRÈRE, L'univers minéral dans la pensée égyptienne, Volume 2 (Bibliothèque d'Etude CV/2), Le Caire 1991, 780.

²⁶ Vgl. AUFRÈRE, L'univers minéral, 780.

²⁷ Die Dunkelfärbung der Tierhaut hat schon E. MEIER, Hebräisches Wurzelwörterbuch, Mannheim 1845, 154 als „allgemeinste Bedeutung des Wortes“ *tahaš* herauszustellen versucht.

²⁸ Hierzu vorläufig u.a. M. GÖRG, Von „Tahšī“ nach „Ḥatti“, BN 45, 1988, 22-25 = ÄAT 2, 1989, 35-38).

²⁹ Vgl. dazu H. KLENGEL, Geschichte Syriens im 2. Jahrtausend v.u.Z., Teil 3: Historische Geographie und Allgemeine Darstellung (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung. Veröffentlichung Nr. 40), Berlin 1970, 57.

³⁰ Dazu u.a. M. GÖRG, Sinai und Zypern als Regionen der Erzgewinnung. Beobachtungen zur Namengebung nach Mineralien in Ägypten und im Alten Orient, in: U. LUFT (Hg.), The Intellectual Heritage of Egypt. Studies Presented to Laszlo Kakosy by Friends and Colleagues on the Occasion of his 60th Birthday (Studia Aegyptiaca XIV), Budapest 1992, 215-221.

³¹ Vgl. Ges¹⁸ 408f.

³² Vgl. zuletzt HANNIG, Handwörterbuch, 562. S. auch AUFRÈRE, L'univers minéral, 557 u.ö.

„Die ›Teiche‹ von Hesbon“

Eine exegetisch-archäologische Glosse zu Cant 7,5ba*

Jens Eichner (Wuppertal) und Andreas Scherer (Bochum)

Die Vergleiche und Metaphern des Hoheliedes sind gerade in ihrer Fremdartigkeit für moderne Augen und Ohren ein Faszinosum. Wer käme auf die Idee, die Wirkung lang herabfallender Haare mit dem Hinweis auf eine Ziegenherde zu illustrieren (vgl. Cant 4,1b; 6,5b), den optischen Eindruck lückenlos geschlossener Zahnreihen zu einer Schafherde in Beziehung zu setzen (vgl. Cant 4,2; 6,6) oder die „distanzierte Eleganz“¹ einer Frau durch den Vergleich ihres Halses mit einem gewissen „Elfenbeinturm“ (מגדל השן) zu veranschaulichen (vgl. Cant 7,5a)?! Man sieht nicht nur, daß diese Gegenüberstellungen an einen konkreten Landschafts- und Kulturkreis gebunden sind, sondern ahnt sogleich auch, daß hier alles - will man die Bilder richtig verstehen - auf bestimmte Vergleichsmomente ankommt. Nicht anders verhält es sich im Falle von Cant 7,5ba:

„Deine Augen sind (wie)² die ›Teiche‹ von Hesbon am volkreichen Tor³.“

Auch hier darf das zur Illustration verwandte Bild nicht in grotesker Weise zu eng mit der Sache selbst zusammengebracht werden. Es ist klar, daß die Augen der Geliebten nicht wirklich wie Teiche aussehen. Das will der Dichter keinesfalls sagen. Man müßte „die ›Teiche‹ von Hesbon“ sonst in den Reigen der poetischen Formulierungen aufnehmen, die Shakespeare in seinem bekannten Sonett *My mistress' eyes are nothing*

* Die folgenden Ausführungen wurden durch einen Aufenthalt auf dem Tell Hesbān angeregt, der sich im Rahmen des Lehrkurses 2000 des Deutschen Evangelischen Institutes für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes ereignete.

¹ O. Keel, Das Hohelied, ZBK.AT 18, Zürich ²1992, 216.

² ׁ bietet die Partikel ׁ nicht. Es ist nicht auszuschließen, daß sie durch Haplographie ausgefallen ist (vgl. BHK und BHS). Allerdings darf das Vorhandensein von Vergleichswörtern in den Versionen (ׁ, ׁ, ׁ) nicht überbewertet werden, weil dies durchaus stilistische Gründe haben mag. Belege wie Cant 4,1a; 5,11a.14.15a; 7,3 zeigen jedenfalls, daß man das ׁ in ׁ auch an anderen Stellen entbehren konnte.

³ Wörtlich: „am Tor Tochter der Vielen“. Für diese merkwürdige Wendung gibt es im wesentlichen drei verschiedene Deutungen. Man kann unter בַּת־רַבִּים den Namen einer Stadt verstehen und die Wendung etwa im Sinne des Damaskustores von Jerusalem mit „am Bath-Rabbim-Tor“ übersetzen (vgl. G. Gerleman, Ruth, Das Hohelied, BK XVIII, Neukirchen-Vluyn ²1981, 199). Über einen Ort dieses Namens haben wir freilich nicht die geringste Kenntnis. Ein anderer Ansatz geht davon aus, daß בַּת־רַבִּים die Stadt Hesbon als eine Stadt mit vielen Einwohnern näher qualifizieren soll (vgl. F. Delitzsch, Hohelied und Koheleth, BC IV.4, Leipzig 1875, 113). Hesbon ist allerdings nicht das nächste Bezugswort im Text. Wir schließen uns deshalb der dritten Möglichkeit an (vgl. z.B. O. Keel, Das Hohelied, 218) und interpretieren das „Tor Tochter der Vielen“ als „volkreiches Tor“. Es geht dabei um die Vorstellung eines stark frequentierten Stadtores, durch das nicht nur Menschen ein- und ausgehen, sondern das zugleich auch einen markanten Treffpunkt darstellt.

like the sun so treffend persifliert hat. Es geht vielmehr, wie die Exegese schon lange gesehen hat, um den Lichtglanz, der von der Außenseite des Augapfels ähnlich wie von einer Wasseroberfläche widergespiegelt wird⁴. In solche Augen zu blicken, ist dann natürlich auch erfrischend wie das Wasser eines ›Teiches‹.

Was aber hat man sich unter den ›Teichen‹, von denen hier die Rede ist, konkret vorzustellen? Der in Cant 7,5ba verwandte Begriff בְּרֵכָה läßt zunächst an künstlich angelegte Teiche denken. Eine entsprechende Konnotation hat die Vokabel jedenfalls in 2Kön 20,20; Koh 2,6 und Neh 3,16⁵.

Und wirklich finden sich im Gebiet von Tell Husbân, der mit dem biblischen Hesbon gleichzusetzenden Ortslage, deutliche Anzeichen künstlicher Wasserinstallationen.

Am augenfälligsten ist ein riesiges rechteckiges Bassin, das schon früh das Interesse der Exegeten des Hohenliedes auf sich lenkte⁶. Es liegt etwa einen Kilometer vom Tell entfernt und besticht nicht nur durch seine Ausmaße, sondern auch durch die Qualität seines an die sog. Teiche Salomos erinnernden Mauerwerkes. Die Grundfläche von 72 mal 49 Metern⁷ ist von einer Mauer umfaßt, die ausgegraben noch in einer Höhe von ca. 1,6 Metern anstand. Aus diesen Maßen ergibt sich rechnerisch das immense Speichervolumen von ca. 3,34 Millionen Litern bzw. 3340 m³. Die Lage dieser Installation ungefähr 1 Kilometer außerhalb des Tells spricht dafür, daß sie eher landwirtschaftlichem Nutzen diene denn der Wasserversorgung der Einwohner auf dem Tell selbst.

Wegen seiner enormen Ausmaße, seines guten Erhaltungszustandes und seiner auffallenden Ähnlichkeit mit den Teichen Salomos hat das byzantinische Reservoir die besondere Aufmerksamkeit vieler Reisender und Archäologen auf sich gezogen. Schon die ersten Forschungsreisenden des 19. Jahrhunderts haben die Anlage bemerkt und in ihren Reisebeschreibungen erwähnt. Bereits 1806 bezog sich U. J. Seetzen in seinem Reisetagebuch auf das Reservoir:

„...Half an hour later we came to Husbân, located on a high hill which consists almost exclusively of naked limestone. Except for some overturned pillars nothing of importance is found here. On the left side of the road there was a pool cased with stones besides [sic] which we met some cattle and some Arabian herdsmen. Westward, not far from Husbân, the Nahr Husbân springs forth, which flows into the Jordan. Along this little river some mills should be located...“⁸

⁴ Vgl. z.B. W. Rudolph, *Das Buch Ruth, Das Hohe Lied, Die Klagelieder*, KAT XVII/1-3, Gütersloh 1962, 173. Alle genaueren Erklärungen führen letztlich ins Reich der Spekulation. Ob die Augen der besungenen Geliebten wirklich mit Tränen der Freude gefüllt sind (vgl. H.-P. Müller, *Das Hohelied*, in: H.-P. Müller/O. Kaiser/J.A. Loader, *Das Hohelied, Klagelieder, Das Buch Ester*, ATD 16/2, Göttingen 1992, 75) oder, wie die Analogie zu Ovid, *De arte amatoria* II, 722 (*Ut sol a liquida saepe refulget aqua*) nahelegen könnte, einen Zustand erotisch-sexueller Erregung ausdrücken, läßt sich schlechterdings nicht sagen.

⁵ Vgl. dazu auch B.E. Beyer, *Art. בְּרֵכָה*, NIDOTTE 1, 768.

⁶ Vgl. Delitzsch, *Hohes Lied*, 113; ähnlich noch M.H. Pope, *Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 7C, New York et al. ³1983, 625f.

⁷ Alle nachfolgenden Mengen- und Größenangaben beziehen sich auf D. Merling, *The "Pools of Heshbon": As Discovered by the Heshbon Expedition*, in: *Heshbon after 25 Years. Papers Presented at the Heshbon Expedition XXVth Anniversary: 1968-1993 Symposium March 20-21, 1993*, ed. D. Merling/L.T. Geraty, Berrien Springs, Michigan 1994, 211-223.

⁸ Zitiert nach W.K. Vyhmeister, *Hesban in the Literary Sources Since 1806*, in: *Historical Foundations: Studies of Literary References to Hesban and Vicinity*, Hesban 3, ed. L.T. Geraty/L.G. Running, Berrien Springs, Michigan 1989, 67. Dort auch weitere Verweise auf die Beobachtungen und Notizen anderer früherer Reisender.

Heute kann jedoch kein Zweifel mehr daran bestehen, daß dieses immense Reservoir aus byzantinischer Zeit stammt⁹ und von daher nichts für unser Verständnis von Cant 7,5ba beizutragen vermag. Gleiches gilt für die Anlagen aus römischer Zeit, unterirdische Höhlen, die zu großen, hohen Räumen ausgehauen, verputzt und dann als Zisternen genutzt wurden. Deren größte (D.5:5)¹⁰ hatte ein Speichervolumen von ca. 230.000 Litern.

Die Grabungen der dritten Kampagne auf Tell Ḥesbān 1973 haben aber tatsächlich ein ähnlich imposantes Bassin (B.1:121) wie das der byzantinischen Zeit auch auf dem Tell selbst zutage gefördert. Mit einer Länge und Breite von jeweils etwa 17,5 Metern und einer Tiefe von ungefähr 7 Metern beträgt seine Fassungskapazität immerhin rund 2.200.000 Liter¹¹. Es ist auf dem gewachsenen Fels gegründet und mit Mörtel bzw. „Zement“ verputzt, der zum Teil aus mehreren Schichten – ein Hinweis auf Reparaturen? – besteht¹². Es legt sich die Vermutung nahe, daß es sich bei diesen Putzschichten um hydraulischen Mörtel handelt, mit dem die Installation abgedichtet wurde. Akzeptiert man diese Annahme, ist auch die Nutzung intendiert: ein Wasserreservoir.

Was das für uns besonders Interessante ist, das Basin läßt sich entweder in die Schlußphase der Eisenzeit I¹³ oder in die Eisenzeit II¹⁴ datieren¹⁵ und kommt damit als Bezugspunkt für unseren Vergleich aus dem Hohenlied ohne weiteres in Frage. Cant 7,5ba setzt ja „die ›Teiche‹ von Hesbon“ als längst und weithin bekanntes legendäres Bauwunder voraus. Es macht durchaus Sinn, wenn ein Text aus der Spätphase des Alten Testaments auf berühmte Anlagen aus einer früheren Epoche verweist¹⁶.

⁹ Vgl. dazu im einzelnen D. Merling, *The "Pools of Heshbon"*, 213.218-220.

¹⁰ Vgl. Merling, *The "Pools of Heshbon"*, 216ff.; zu den weiteren als Zisternen ausgebauten Höhlen vgl. H.D. Wimmer, *Area G.4*, 13, 15, in: R.S. Boraas/L.T. Geraty, *Heshbon 1976. The Fifth Campaign at Tell Hesban. A Preliminary Report*, Berrien Springs, Michigan 1978, 149ff.

¹¹ Vgl. Merling, *The "Pools of Heshbon"*, 215.

¹² Vgl. J.A. Sauer, *Area B and Square D.4*, in: R.S. Boraas/L.T. Geraty, *Heshbon 1973. The Third Campaign at Tell Hesban. A Preliminary Report*, Berrien Springs, Michigan 1975, 161ff.

¹³ So Merling, *The "Pools of Heshbon"*, 215.

¹⁴ In diesem Sinne äußert sich L.T. Geraty, *Art. Heshbon: The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land 2*, ed. E. Stern, Jerusalem 1993, 628, der das betreffende Reservoir konkret Stratum 17 zuweist.

¹⁵ Im Zuge der Datierungsfragen sei kurz auf die generelle Siedlungsgeschichte von Tell Ḥesbān eingegangen. Die von der Andrews University in den Jahren 1968 bis 1978 durchgeführten archäologischen Untersuchungen konnten keine Bebauung vor 1200 v. Chr. nachweisen, auch wenn einige spätbronzezeitliche Scherben aufgefunden wurden. Das heißt, der Tell war in der Spätbronzezeit – nach unserem heutigen Wissensstand – nicht bzw. nicht so besiedelt, daß sich Architekturen nachweisen ließe. Erst mit der beginnenden Eisenzeit wurde die Ortslage nach unseren heutigen Erkenntnissen besiedelt. Mit der Besiedlung ergab sich für die Bewohner der Ortslage jedoch direkt ein Problem, nämlich das der Wasserversorgung, da der Tell als solcher keine eigene Wasserversorgung besitzt. Durch alle weiteren Epochen hindurch blieb Tell Ḥesbān mehr oder weniger intensiv besiedelt und bildete in (spät-)islamischer Zeit eines der Verwaltungszentren der Region (vgl. L.T. Geraty, *Art.: Heshbon [New Encyclopedia]*, 629).

¹⁶ Das gilt um so mehr, als das Reservoir bis in die späthellenistische Siedlungsphase genutzt worden sein soll. Während dieser Siedlungsphase ist das Reservoir mit Debris verfüllt worden. Über den Grund läßt sich nur spekulieren. Sei es, daß es unmöglich geworden war, die Anlage zu reparieren, sei es, daß die späthellenistischen Einwohner von Tell Ḥesbān den Platz für andere Bauwerke nutzten. Erstaunlich ist, daß keine neue Anlage als Ersatz geschaffen wurde. Reichten die übrigen, kleineren Zisternen für die Wasserversorgung der jetzt kleinen späthellenistischen Einwohnerzahl, oder wurden die Anlagen dieser Zeit bis jetzt noch nicht entdeckt?; vgl. Merling, *The "Pools of Heshbon"*, 216 und L.A. Mitchell, *Hellenistic and Roman Strata: A Study of the Stratigraphy of*

Schwierigkeiten bereitet allerdings der Plural: „die ›Teiche‹ von Hesbon“. Nun darf man sicherlich von dem Dichter nicht unter allen Umständen eine exakte Anschauung der Gegebenheiten vor Ort erwarten. Möglicherweise waren ihm „die ›Teiche‹ von Hesbon“ als wunderbares Phänomen nur vom Hörensagen bekannt. Es ist nicht auszuschließen, daß die Phantasie des Dichters oder die Volksüberlieferung, der er folgte, derartig von der konkreten Bausubstanz abstrahiert haben, daß aus einem weniger eindrucksvollen Singular ein volltönender Plural werden konnte.

Auf der anderen Seite besteht aber auch die Möglichkeit, daß in Hesbon wirklich mehrere - bzw. wenigstens zwei - ›Teiche‹ vorhanden waren. In unmittelbarer Nähe des großen Reservoirs, von dem eben die Rede war, wurde ein verputztes Wasserbehältnis (B.4:265) mit einem Fassungsvermögen von ca. 2.530 Litern gefunden¹⁷. Es gehört vermutlich in dieselbe Zeit wie jenes. Was die Ausmaße betrifft, entspricht es etwa der Größe eines kleineren modernen Swimmingpools und dürfte zu seiner Zeit wohl auch ähnlichen Zwecken gedient haben. Ist man dazu bereit, die enorme quantitative Diskrepanz zwischen dem geräumigen Wasserspeicher und dem vergleichsweise kleinen Becken großzügig zu übergehen, hat man hier schon einen Ansatz für den gesuchten Plural gewonnen. Man wird überdies damit rechnen müssen, daß es in Hesbon weitere eisenzeitliche Wasserbassins gegeben hat, die aber nicht mehr oder noch nicht archäologisch nachweisbar sind.

Bleibt freilich noch zu klären, auf welche Weise die Wasserversorgung der von Menschenhand geschaffenen ›Teiche‹ geregelt wurde. Wenn wir die Lage von Tell Ḥesbân berücksichtigt, kommt ein natürlicher Zustrom dafür auf keinen Fall in Frage, da Tell Ḥesbân etwa 3 Kilometer von ‘Ain Ḥesbân, dem nächsten perennierenden Fließgewässer, entfernt ist¹⁸. Zudem liegt diese Quelle 180 Meter tiefer¹⁹. Die archäologischen Untersuchungen haben allerdings das Vorhandensein von Kanälen in der Nähe der oben genannten Installationen erwiesen. Es ist von daher wahrscheinlich, daß insbesondere der große eisenzeitliche Wasserspeicher nicht nur selbst Regenwasser auffing, sondern außerdem mit dem gesammelten Regenwasser eines weiträumigeren Bereiches versorgt wurde, das ihm durch nämlliche Kanäle zugeleitet wurde. Eine andere Möglichkeit sehen wir nicht. Geratys Vorschlag, ein Teil der erforderlichen Wassermenge könnte womöglich von anderer Stelle auf den Tell transportiert worden sein²⁰, scheidet schlicht an dem unvorstellbaren Aufwand, den ein solches Vorgehen mit sich gebracht hätte.

Natürlich ist die hier vertretene Identifikation „der ›Teiche‹ von Hesbon“ nicht unproblematisch²¹. Es läßt sich zum Beispiel zum gegenwärtigen Zeitpunkt archäologisch nichts über das Verhältnis der ›Teiche‹ zu einem etwaigen eisenzeitlichen Stadttor - auch die persische Zeit käme für das Tor wohl noch in Betracht - sagen. Der Text von

Tell Hesban from the 2nd Century B.C. to the 4th Century A.D., Hesban 7, Berrien Springs, Michigan 1992, 18.

¹⁷ Vgl. Merling, The "Pools of Heshbon", 215.

¹⁸ Vgl. Geraty, Art. Heshbon (New Encyclopedia), 626.

¹⁹ Vgl. L.T. Geraty, Art. Hesbon: The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East 3, ed. E.M. Meyers, Oxford 1997, 19-22 (19).

²⁰ Vgl. Geraty, Art. Heshbon (New Encyclopedia), 628.

²¹ Sie findet sich gelegentlich in der neueren archäologischen Literatur: vgl. z.B. J.A. Sauer, The Pottery at Hesban and its Relationships to the History of Jordan: An Interim Hesban Pottery Report, 1993, in: Hesban after 25 Years. Papers Presented at the Heshbon Expedition XXVth Anniversary: 1968-1993 Symposium March 20-21, 1993, ed. D. Merling/L.T. Geraty, Berrien Springs, Michigan 1994, 243.

Cant 7,5ba verlangt ja eine Verortung der ›Teiche‹ unweit eines von viel Volk umgebenen Ortseingangs. Ob auch das nur der Phantasie des Dichters entstammt oder auf tatsächlichen Gegebenheiten beruht, läßt sich nur sehr schwer entscheiden. Auf jeden Fall hätte der Dichter wenigstens eine äußerst naheliegende Lokalisation gewählt, die als Standort für große Wasserbehältnisse durchaus sinnvoll in Frage kommt. So bleibt es also unbefriedigend, daß wir das Problem der Zuordnung der ›Teiche‹ zum Ortseingang nicht lösen können. Dennoch bietet die Gleichsetzung „der ›Teiche‹ von Hesbon“ aus Cant 7,5ba mit den bisher archäologisch nachweisbaren eisenzeitlichen Wasserinstallationen auf dem Tell Ḥesbân zweifelsfrei das höchste Maß an Konkretion, das sich momentan in dieser Frage erreichen läßt. Auch wenn darin ein gewisses Wagnis enthalten ist, scheint uns der damit vorliegende Ansatz vertretbar zu sein.

Es muß auffallen, daß das große eisenzeitliche Reservoir und das kleinere ihm assoziierte Becken sowohl hinsichtlich der Art und Weise ihrer Wasserversorgung als auch im Blick auf die baulichen Maßnahmen zu ihrer Herstellung²² eher offenen Zisternen²³ als dem, was wir landläufig unter einem Teich verstehen, entsprechen. Auch wenn der Begriff ›Teich‹ ein künstliches Gewässer bezeichnen kann, sollte man in bezug auf Hesbon um der sachlichen und begrifflichen Eindeutigkeit willen lieber von Bassins sprechen, denn bei einem Bassin ist von vornherein klar, daß es wenigstens teilweise aus Mauerwerk besteht bzw. verputzt ist und nicht über eine natürliche perennierende Fließwasserversorgung verfügt. „Die *Teiche* von Hesbon“ wären demnach in Zukunft besser „die *Bassins* von Hesbon“ zu nennen. Wem der Satz: „Deine Augen sind (wie) die Bassins von Hesbon am volkreichen Tor“, allzu prosaisch erscheint, der darf darauf verwiesen sein, daß es bei dem Vergleich wirklich nur auf bestimmte Momente ankommt. Im strengen wörtlichen Sinn stellt sich der Dichter oder der Liebende die Augen seiner Geliebten genauso wenig als Teiche vor wie als Bassins. Vergleichbar ist aber der sowohl vom Wasserspiegel als auch vom Auge reflektierte Glanz und die erfrischende Wirkung, die ein Blick in strahlende Augen auf den Liebenden gewiß nicht in geringerem Maße ausübt als das Wasser eines Bassins auf einen Erschöpften an einem heißen Tag²⁴. Das mag mit der hier für Cant 7,5ba vorgeschlagenen Wiedergabe von ברוח durch „Bassins“ versöhnen.

²² Zur baulichen Gestaltung der Mauer B.2:84 des großen Wasserspeichers vgl. Sauer, *The Pottery at Hesban*, 243.

²³ Bei Zisternen denkt man natürlich zuerst an die typischen, sorgfältig abgedeckten Wasserreservoirs, die entweder birnenförmig gestaltet sind (vgl. BRL³, 359, Abb. 1) oder ein kathedralenartiges Mauergerölbe aufweisen. Dafür daß es auch offene Zisternen gegeben hat, finden sich gleichwohl einige Beispiele. Wir verweisen hier nur auf die berühmte Birket al-Haj genannte Zisterne aus Bosra und auf eine sehr gut erhaltene offene Zisterne aus der el-Medras Region von Petra.

²⁴ Glanz und Wohlgefühl gehören hier also nach unserem Verständnis durchaus zusammen.

Saul, David, and the Philistines: || from Geography to History

Ernst Axel Knauf – Bern

Geographical patterns underlying the biblical texts can provide reliable, if widely neglected, historical data due to the non-intentional character of these pieces of information; non-intentional, as these patterns were presumably hidden to the eyes of most authors, redactors and interpreters. Geography allows the reconstruction of Saul's and David's spheres of influence («spheres of influence» being, in the case of 10th century tribal kings¹, the more appropriate term as opposed to «realms»), and, in addition, an evaluation of the specific ruler's attitude towards the Philistines.

1. Establishing the geography of Saul, David, and the Philistines

1.1. The Philistine core and periphery

That the Philistines ever formed some sort of a «national» unity might well be doubted²; as late as in the course of the 7th century, kings of Ekron do not pretend to be more than that: king of Ekron³. Philistia did, however, form a cultural (and economic?) unity in, at least, the 11th and 10th centuries. The distribution of Philistine pottery as an indicator of «wealth» suggests a Philistine core (high density of sites with Philistine pottery) and an inland periphery (low density of sites with a small amount of Philistine ware)⁴.

1.2. Saul

Saul's search of his father's lost donkeys in 1 Sam 9f, and especially the regions transversed in the course of his search, is rather meaningless within the context of the present narrative. It stands to reason that the story once told «how somebody set out to look for donkeys and found a kingdom instead»⁵. The Benjaminite and Ephraimite countries encountered in 1 Sam 9,4-5; 10,2-5 might thus serve as good approximation of Saul's primary power base⁶.

It is quite conceivable that Saul might have conducted raids from his power base to the North, East, South, and West, whether these are reflected in the biblical narrative or not. That the region which he ruled permanently did not exceed Benjamin and (southern?) Ephraim elucidates from 2 Sam 2,8f:

¹ I. Finkelstein – N.A. Silberman, *The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts* (New York 2001) 123-145.

² The construction of Philistia as a «nation» by the biblical authors is nothing more than an offshoot of their construction of pre-exilic Israel as a «nation», cf. E.A. Knauf, *Die Umwelt des Alten Testaments* (NSK-AT 29; 1994) 184-189; R.G. Kratz, *Israel als Staat und Volk: ZThK 97* (2000) 1-17.

³ S. Gittin - T. Dothan - J. Naveh, *A Royal Dedicatory Inscription from Ekron: IEJ 47* (1997) 1-16 (9); KAI 266.

⁴ For the mechanisms operative in the rise and decline of the «Philistia-centered economic system», cf. E.A. Knauf: *TA 27* (2000) 81-87. The ascendancy of Philistia over Phoenicia (and Cyprus) might have been partially upheld by maritime power, cf. Unamun's adventures with the Tjekker of Dor. The (re-)emergence of the «Phoenicia-centered system» after 925 BCE might partially have been due to the (re-)establishment of Egyptian suzerainty 925-850 BCE.

⁵ For a different evaluation of the present narrative, cf. D.V. Edelman, *King Saul in the Historiography of Judah* (JSOT.S 121; 1991) 43f, and for a different reconstruction of the original story, id.: *ABD V* (1992) 993f.

⁶ Cf. D.V. Edelman, *Saul's Journey through Mt. Ephraim and Samuel's Ramah* (1 Sam 9:4-5; 10:2-5): *ZDPV 104* (1988) 44-58. Her reconstruction of the territory in question, as presented p. 46 map 1, is basically still valid under the premisses of the «Low Chronology».

Abner ben Ner, commander of the army which Saul had, took [Eshbaal⁷] ben Saul and brought him over to Mahanaim. (9) He made him king to ('el) Gilead, the Ashurite, and the Jezreel, and over ('al) Ephraim and Benjamin, i.e.⁸ over all Israel.

One ought to be suspicious whenever a biblical text says «all Israel». In this case, however, it is the orthography (כלה instead of כלל) which indicates that the redactor found a pre-exilic text which he failed (or refused) to normalize⁹. In addition, «all Israel» is geographically and ethnographically defined in a manner irreconcilable with the perception of «all Israel of the twelve tribes». Judah is not comprised in «all Israel». The short list distinguishes Eshbaal's kingship «over» Ephraim and Benjamin from his kingship «to» the Ashurite, Jezreel and Gilead. The easy way out is, as usual, to assume a clerical error¹⁰. But, as D. Edelman has pointed out¹¹, the list makes use of the two prepositions to distinguish between the core of Saul's kingdom, introduced by 'al, and its periphery; or, as I would like to phrase it, between Eshbaal's Saulide heritage and areas newly joined to Israel during his reign¹². To explain the non-idiomatic use of the preposition 'el after *himlik* which makes the verb, so to speak, a verb of movement, one might think of telescoping¹³:

ויולכדו אבנר אל הגלעד ומלכדו or וילך אבנר אל הגלעד ומלכדו = וימלכדו אבנר אל הגלעד.

Whether he brought the king with him in person or not, it was in any case Abner who installed Eshbaal as king in Gilead, the valley of Esdraelon, and in the territory of the Ashurite. The acquisition of the Jezreel plain renders the defeat of Saul on Mt. Gilboa an episode without repercussions on the constitution and initial growth of Israel.

1.3. David

The «list of David's military elite» 2 Sam 23,18-39 forms part of the secondary fill which intruded between 2 Sam 20 and 1 Kings 1 (after the «History of the Early Kings», presumably reaching from Saul to Jehu, had been divided into Proto-Samuel and Proto-Kings?). It can only be dated on internal grounds. Insofar as the members of this elite are of Judean or Israelite descent¹⁴, their places of origin spread throughout the Philistine periphery¹⁵. This

⁷ Among the few historians who did not completely neglect Saul's successor, one finds N. Na'aman, *The Kingdom of Ishbaal*: BN 54 (1990) 33-37.

⁸ *waw explicativum*.

⁹ Cf. E.A. Knauf, *War Biblisch-Hebräisch eine Sprache? Empirische Gesichtspunkte zur Annäherung an die Sprache der althebräischen Literatur*: ZAH 3 (1990), 11-23 (20).

¹⁰ Even an easier way out is taken by H.J. Stoebe, *Das zweite Buch Samuelis* (KAT 8,2; 1994) 99, who states that there was no difference in meaning between the two prepositions: the farewell to all philology in biblical studies.

¹¹ ABD V, 996; along the same line of thought, G.W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*, ed. D. Edelman (SJOT.S 146; 1993) 440f.

¹² Gilead, although an area of Saul's military operation (1 Samuel 11,1-11), where he found loyalty even after his death (1 Samuel 31,11-13; 2 Samuel 2,4), was not necessarily integrated into Saul's framework of power much beyond the only town, Jabesh.

¹³ Cf. Genesis 24,11 המים ויברך הגמלים אל באר המים = ויברך הגמלים = and, similarly, Jeremiah 41,12 ויבאו אל מים רבים אשר מבועין וימצאו ארוז = וימצאו ארוז אל מים רבים אשר מבועין.

¹⁴ Elipelet (23,34) and Jigal (23,36) are Aramaeans, Zelek (23,37) is an Ammonite. Whether Gad (23,36) was, at the time of the original composition of the list, regarded as an Israelite or a Moabite tribe is a moot question (for historical reasons, the reading «Gileadite» [thus Lxx^B] is preferable).

¹⁵ B. Mazar, *The Military Elite of King David*: id., *The Early Biblical Period* (Jerusalem 1986) 83-103; 84 (map); cf. also H.M. Niemann, *Herrschaft, Königtum und Staat. Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel* (FAT 6; 1993) 15.

observation lends support to a 10th century dating of the list¹⁶. The evidence from 2 Sam 23 accords well the impression gained from the toponyms embedded in the old narrative tradition, the northernmost of which is, west of the Jordan river, Baal-Hazor (2 Sam 13,23)¹⁷.

2. Evaluation

2.1. Saul

Saul's tiny tribal kingdom emerged at the very periphery of the Philistine periphery. Its location might indicate a certain amount of political antagonism vis-à-vis the dominating power. At the same time, the secondary tribal state was fully dependent on the economic potential of the Philistine system (and be it for plunder and exorcation). Israelite state-formation commenced not only in the very South of the (proto-)Israelite area of settlement, i.e. in the part of Israel most proximate to the Philistine center, the «capital» of the emerging state, Gibeon = Gibe = Gibeat Saul, was also excentrically placed on its southern border. Eccentric capitals are usually indicative of «strong attractors», political or economical, outside the particular state's territory (Washington D.C., Paris and London serving as prime examples)¹⁸.

2.2. David

The Judeo-Israelite tribal kingdom of David spreads evenly through the Philistine periphery, with a clear concentration of loyalty at Jerusalem and in its vicinity. One might say, it was only under the Philistine system that an «United Kingdom» of Judaeans and Israelite could have been feasible. The Jezreel and the Galilee remained well outside David's sphere of influence. Jerusalem, David's political center, is also the geographical center of the territory under his influence. From an Israelite perspective, Jerusalem is even more eccentric (and even closer to the Philistine core) than Gibeon had been.

One might interpret the picture in traditional terms as indicating that David indeed gained supremacy over the Philistines. In this case, however, it is inconceivable why he did not shift his capital to Ekron or Ashqelon, a comparison of the built-up areas of the three places in the 11th/10th centuries providing conclusive evidence for their relative economic importance and political power:

Ashqelon: 50-60 ha

Ekron: 20 ha

Jerusalem: 4-6 ha¹⁹.

The conclusion is inevitable: David did not only come to power as a Philistine vasall, he remained a Philistine dependant for all his reign. By necessity, the breakdown of the Philistine system ca. 925 BCE was also the end of any «United Kingdom» that might have existed.





¹⁶ The economic system of 7th century Palestine was again Philistia-centered. But the list is oblivious of the Samaritan-Judean border of the 7th century; in addition, Maacah and Zobia had ceased to exist by that time.

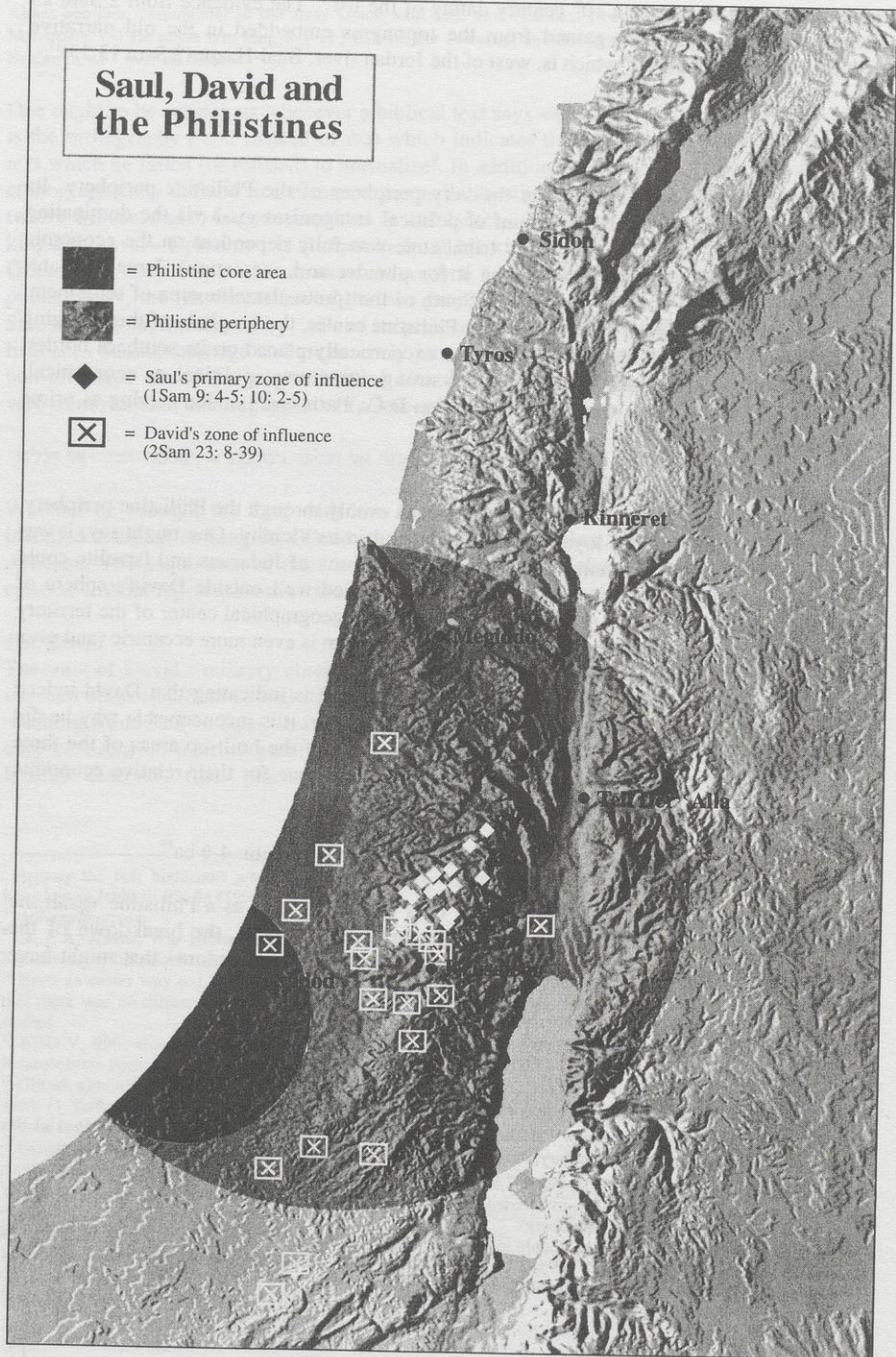
¹⁷ The excursion to the non-Israelite far North 2 Sam 20 disregarded; cf. Niemann, FAT 6, 14.

¹⁸ When Russia conquered Finland from Sweden, its capital moved from Turku/Åbo (nearest to Stockholm) to Helsingfors/Helsinki (closer to St. Petersburg).

¹⁹ L.E. Stager, *The Impact of the Sea People in Canaan (1185-1050 BCE)*: T.E. Levy ed., *The Archaeology of Society in the Holy Land* (New York 1995) 332-348 (345-347). – For the execution of the map summarizing this article, my sincere thanks are due to Julia Müller-Clemm.

Saul, David and the Philistines

-  = Philistine core area
-  = Philistine periphery
-  = Saul's primary zone of influence (1Sam 9: 4-5; 10: 2-5)
-  = David's zone of influence (2Sam 23: 8-39)



Weitere Überlegungen zum neuen Ostrakon 1027 vom Tell el-Fara' Süd

E. A. Knauf – H. M. Niemann

Bern – Rostock

Bob Becking und Jan A. Wagenaar haben uns freundlicherweise ihren Text¹ vor Abdruck zugänglich gemacht, so daß wir den Gedankenaustausch unmittelbar fortsetzen können.

Die vorgeschlagenen Ergänzungen zum Ostrakon durch Becking und Wagenaar sind keineswegs unplausibel. Sie scheitern aber hauptsächlich an der "gequetschten", dem Rand der Scherbe angepassten Form des letzten Nun, die den heute vorliegenden Bruch schon voraussetzt. Dadurch wird unwahrscheinlich, daß der Text in einer der von Becking und Wagenaar vorgeschlagenen Weisen weiterging. H. M. Niemann hatte in Vorbereitung unserer Erst-Bearbeitung der Inschrift am 10. Februar 2000 in Jerusalem gemeinsam mit dem einen Grabungsleiter, G. Lehmann, das Ostrakon im Original ausführlich geprüft: Einerseits im Blick auf die Frage, ob der Bruch der Scherbe alt oder jung sei, so daß im letzteren Fall künftig vielleicht ein *joint* zu finden sein möchte, sowie auf die Frage hin, ob noch Spuren weiterer Buchstaben nach dem zweiten Nun auf dem Original erkennbar seien. Nach längerer Prüfung kamen Lehmann und Niemann übereinstimmend zu dem Ergebnis, daß der Bruch alt ist und keine Spuren weiterer Buchstaben festgestellt werden können.

Zur von Becking und Wagenaar aufgegriffenen Frage der Verwendung des Terminus *'adon* ohne folgenden Personennamen wäre auf die Möglichkeit zu verweisen, dass der Adressat des Lieferscheines weder ein König (jedenfalls nicht für den/die Lieferanten) noch ein „Beamter“ war. Die unkonkrete „Anrede“ von seiten der Liefernden, die eine als höherstehend akzeptierte Person bezeichnet, eröffnet ein breites Feld von möglichen Abhängigkeitsverhältnissen. Zur Illustration der möglichen strukturellen Situation, in die das Ostrakon gehören mag, kann auf die „Häuptlings-Zeit“ Davids in Südjuda hingewiesen werden (1Sam 21 bis 2Sam 3). Es ist naheliegend (oder zumindest möglich), daß David zunächst noch keinerlei „offizielle“ Titel der Art, wie sie Becking und Wagenaar vorschweben (*mlk*, *šr* oder ähnlich) getragen oder beansprucht hat. Schon deshalb ist der Vergleich mit den *lmlk*-Stempeln sachlich nur begrenzt hilfreich. Es handelt sich hier wohl um viel bescheidenere soziale und ökonomische Dimensionen als im Juda des ausgehenden 8.Jh. v. Chr.

Nach Fertigstellung unserer Bearbeitung des Ostrakons (und unabhängig von diesem), hat E.A. Knauf den Tell el-Fara' Süd mit Ziklag identifiziert². Ziklag war von David bis wahrscheinlich 604/603 vC ein philistäisches Lehen der Könige von Juda, kein Teil des Königreiches Juda: eine in

¹ B. Becking – J.A. Wagenaar, Personal Name or Royal Epithet? A Remark on Ostrakon 1027 from Tell Far'ah (South): BN 107/108 (2001) 12-14.

² Cf. demnächst E.A. Knauf, Understanding the Tenth Century (JSOT.S, in Vorbereitung).

einem Feudalsystem mögliche, uns heute fremde politische Konstruktion³. Wenn das Ostrakon nicht dem 10., sondern dem 9. oder frühen 8. Jh. v.Chr. angehört, belegte es Lieferungen an den Feudalherren, der in Jerusalem, aber nicht in Philistäa den Königstitel führt.

Das Ostrakon 1027 führt uns wohl in einfachere gesellschaftliche Entwicklungsstadien als die (Militär-)Verwaltung Judas im ausgehenden 8. und 7. Jh. v.Chr., wie sie in den von Becking und Wagenaar herangezogenen Arad- und Lachisch-Ostraca entgegentritt. Auch der Abstand zu den in den Samaria-Ostraka vorauszusetzenden Strukturen ist beträchtlich. H. M. Niemann deutet sie im Unterschied zu früheren Auffassungen nicht als Erscheinung der „Krongutverwaltung“ des samarischen Königtums, sondern meint nachweisen zu können, daß sie Anzeichen sorgfältig und systematisch geplanter und eingesetzter Versuche der Kontaktpflege des Königtums in Samaria zur Elite der umwohnenden Sippen im Sinne einer Einflüßausdehnung des Königtums, der Schaffung einer loyalen Zone um die Residenz, insgesamt der Stabilisation der zentralen Macht in der 1. Hälfte des 8. Jh. v. Chr. darstellen (vgl. exemplarisch 2Sam 19,32-41)⁴. Ziklag war im 9. oder frühen 8. Jh. v.Chr. schwerlich eine königliche Residenz, die den umliegenden Landadel hätte anziehen können, wenn es ihn denn überhaupt gab. Diese Frage und welche Art von Siedlung der Ort vom 10. bis 8. Jh. nun genau gewesen ist, werden freilich erst die kommenden Grabungs- und Survey-Kampagnen beantworten können.

³ Man vergleiche den Besitz der englischen Könige im hoch- und spätmittelalterlichen Frankreich, oder das Fürstentum Neuenburg/Neuchâtel, im 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jh. in Personalunion regiert vom preußischen König und zugleich, seit 1815, ein Schweizer Kanton, aber niemals ein Teil des Königreiches Preußen.

⁴ H.M.Niemann, Herrschaft, Königtum und Staat. Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel (FAT 6; 1993) 75-86. 274-275.

Sichimitica Varia ^{*} 1: Zur sog. SicheM-Plakette

Stefan Jakob Wimmer - München

1934 wurde bei den Grabungen von SELLIN und STECKEWEH auf dem *Tell Balāta* das 8 x 5,5 x 2 cm große Fragment einer Kalksteinplatte gefunden. Erstmals angezeigt von ALT 1935: 6 (Zitat SELLIN), als: „Bruchstück einer kleinen Plakette mit bildlicher Darstellung und Hieroglyphenumschrift“, wurde es wenig später publiziert von BÖHL 1938 und in der Folge immer wieder kontrovers besprochen. Die umfassende Aufarbeitung zum frühen Alphabet von SASS 1988 bietet die bisher letzte Bearbeitung.¹

Das Fragment zeigt die untere Partie eines stehenden, nach links gewandten Würdenträgers, dessen Bekleidung in seltener Eindeutigkeit charakteristische Merkmale des für die Mittlere Bronzezeit typischen, sogenannten Wulstsaummantels aufweist. Am rechten Rand verläuft eine eingeritzte proto-kanaanäische Buchstabeninschrift, die mit dem Fragment nach rechts und nach unten komplett, oben jedoch unvollständig ist. Die Rückseite ist roh geglättet und scheint Reste dreier weiterer Zeichen zu enthalten.² Das Objekt befindet sich heute in Jerusalem (Israel Museum 3063, früher Palestine Archaeological Museum 38.1201).

Zur Entzifferung der Inschrift auf der Vorderseite wurden unterschiedliche Vorschläge unterbreitet. Dabei besteht schon über das Verständnis der Schriftrichtung Uneinigkeit.

1. BÖHL liest die Zeile von rechts nach links, wobei er die rechte Seite des Objekts nach oben dreht. Die Inschrift beginnt dann mit dem nach links gewandten Kopf-Zeichen. Die Zeichen identifizierte er im einzelnen als: *r-ʒ-ʒ-ʒ-ʒ-r-ʒ-ʒ?*

und kam zu der Lesung: ראש שערא „Haupt des Tores“

2. MAISLER (MAZAR) 1938 liest, ebenso von rechts nach links: *r-ḥ-m-m-y-r-ḥ*,

רחממ ירח „Erbarme dich, fürwahr, Jerach!“

3. OBERMANN 1938 geht von einer Kolumne aus und liest von oben nach unten:

d-r-ḥ-m-m-ʒ-r, ד ר ח מ מ אר „... of wind, water, and light“

4. CROSS 1967 nimmt die Shechem Plaque aus seiner Untersuchung zum frühen Alphabet aus, da sie nicht entziffert sei und u.U. Zweifel an ihrem proto-kanaanäischen Charakter bestünden.

5. ALBRIGHT 1969 dreht die Tafel wie BÖHL nach links, um dann die Zeichen von links nach rechts zu lesen, ohne weitere Diskussion, und mit der beträchtlichen Schwierigkeit, dass er den Text nach rechts, wo definitiv nichts mehr folgt, fortsetzen muss:

[... t]bʒ rḡm mʒr[t ...] „[... shall] come to pass the words of [this] curse“

6. VAN DEN BRANDEN 1979 liest wieder von rechts nach links und schlägt vor:

rḡm mkr dʒlt „Rudām, marchand de ...“

7. SASS schließlich hält eine Richtung von oben nach unten oder von links nach rechts für plausibel, und lässt in der seine gründliche Arbeit charakterisierenden, minimalistischen Einschätzung zunächst nur gelten:

b-ʒ-r-ʒ-t-t-ʒ-r, um sich dann für

b-d-r-k-t-t-d-r

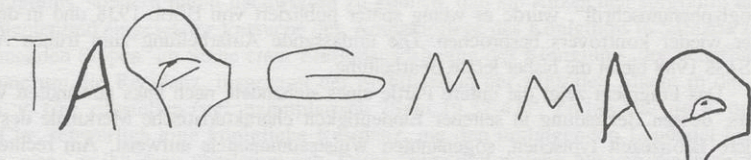
als eine von mehreren möglichen Alternativen zu entscheiden.

* Unter diesem Titel plant der Verf. eine lose Folge kleiner Beiträge zu Archäologie und Kulturgeschichte des palästinensischen Dorfes Balata, der Ortslage des biblischen SicheM.

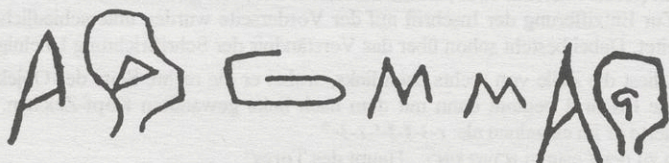
¹ SASS 1988: 56-58, fig. 148,149.

² vgl. den Zusatz BÖHL 1939.

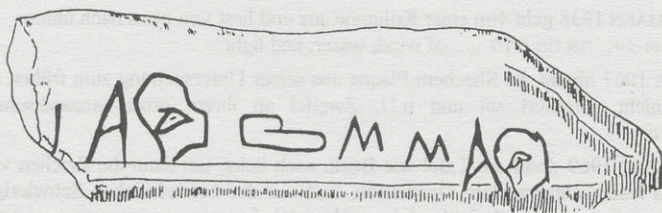
Die folgende Übersicht stellt Nachzeichnungen zusammen, die mit den verschiedenen Bearbeitungen publiziert wurden. Erhöhtes Gewicht fällt dabei Nr. 6 zu, da allein die Bearbeitung von SASS ausdrücklich am Original kollationiert wurde (SASS 1988: 56). Die dabei augenfälligen Uneinheitlichkeiten sind m.E. exemplarisch geeignet, auch ganz grundsätzlich zur Vorsicht gegenüber „Faksimiles“, insbesondere von problematischen Inschriften, zu raten.



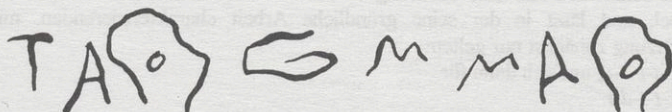
Faksimile 1: BÖHL 1938: Abb. 3



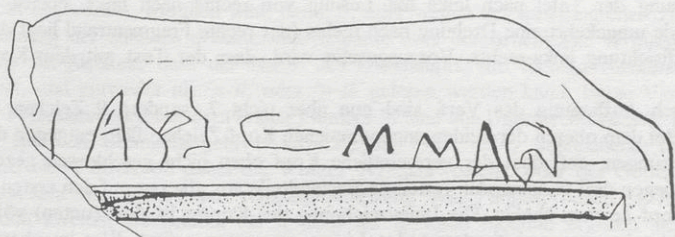
Faksimile 2: OBERMANN 1938: Fig. 2



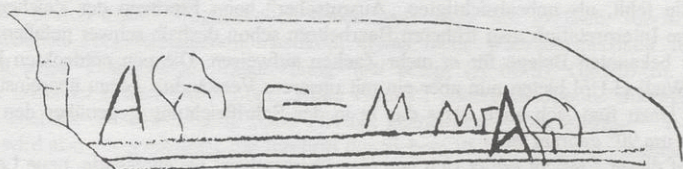
Faksimile 3: MAISLER 1938: Abb. 1



Faksimile 4: VAN DEN BRANDEN 1979: Nr. 28



Faksimile 5: SCHROER 1985: Abb. 19



Faksimile 6: SASS 1988: Fig. 148

Bemerkenswerterweise bieten auch die (vier dem Verf. bekannten) publizierten Fotografien der Tafel kein ganz einheitliches Bild.³ Je nach der Richtung des Lichteinfalls erscheinen bzw. verschwinden Striche, Zeichenbestandteile sind von Kratzern nicht überall zweifelsfrei zu unterscheiden. Für die folgende Nachzeichnung des Verf., die auf einer Synopse der vier Fotografien basiert, gilt der oben geäußerte Vorbehalt entsprechend:



Faksimile 7: WIMMER

Alle bisherigen Bearbeiter gehen von 7-8 erhaltenen Buchstaben aus. Bei allen drei vorgeschlagenen Schriftrichtungen - oben-unten, links-rechts, rechts-links - ist jeweils nur ein Teil der Zeichen „richtig“ orientiert, andere entweder um 90° oder um 180° gedreht. Eine so scheinbar willkürliche Zeichenausrichtung ist von proto-kanaanäischen (und proto-sinaitischen) Texten bekannt und durchaus üblich.⁴ Deshalb kann für unsere Interpretation

³ BOHL 1938: Tafel 1; OBERMANN 1938: Fig. 1 = JENSEN 1969: Abb. 233; MERHAV 1985: Pl. IV/1; SASS 1988: fig. 149.

⁴ SASS 1988: 107f.

eine Drehung der Tafel nach links mit Lesung von rechts nach links, ebenso unterstellt werden, wie umgekehrt eine Drehung nach rechts (der rechte Fragmentrand liegt dann unten) und Schriftrichtung links-rechts. Vorausgesetzt wird, dass der Text mit dem Kopf-Zeichen beginnt.

Nach Auffassung des Verf. sind nun aber nicht 7, sondern 9 Zeichen vollständig erhalten. Bei dem oberen der beiden angenommenen Kopf-Zeichen fällt, entgegen der meisten Nachzeichnungen, auf, dass der vermeintliche Kopf oben nicht geschlossen gezeichnet ist. Vielmehr liegen drei voneinander getrennte Bestandteile vor, die nur auf den ersten Blick dem unteren Kopf-Zeichen ähneln. Die Innenzeichnung des Kopfes ist dort (unten) völlig anders, die Gesichtsseite aus zwei überlappenden Linien zusammen gefügt. Was im oberen Beispiel für die Gesichtsseite gehalten wurde, besteht aus einer mehrfach gebogenen Linie, die für sich betrachtet recht problemlos als *m* gelesen werden kann. Der Eindruck verstärkt sich, wenn man den nach links unten angesetzten Abstrich, der sowohl im Faksimile Nr. 6 wie im Foto SASS völlig fehlt, als unbeabsichtigten „Ausrutscher“ beim Einritzern der Zeichen ansieht.⁵ Eine solche Interpretation mag früheren Bearbeitern schon deshalb schwer gefallen sein, weil die bisher bekannten Belege für *m* mehr Zacken aufweisen. Die neu entdeckten Inschriften aus dem Wadi el-Höl bieten nun aber ein mit unserem Verständnis genau übereinstimmendes Beispiel.⁶ Dazu fügt sich auch, dass das *m* in der Schriftrichtung gegenüber den beiden *š*-Beispielen um 90° gedreht ist.

Auf dieser Einsicht ergibt sich nun eine überraschend einleuchtende, neue Lesung: Die Lesung des Kopf-Zeichens als *r* steht fest. Es folgt ein bereits vereinfachter und gegenüber dem menschlichen Kopf um 180° gedrehter Rinderkopf für *š*. Die beiden folgenden Zeichen sind zweifellos *š*. Das 5. Zeichen wurde kontrovers diskutiert. Es dürfte sich aber mit SASS 1988: 58 mit ziemlicher Sicherheit um eine leicht vereinfachte Hand, in stimmiger Richtung, liegend und nach rechts gewandt, mit Daumen plus zwei Fingern, handeln, und folglich für *k* stehen. Als 6. Zeichen folgt *m*. Bis hierher ergibt sich: *ršš-škm*

ršš als Titel in Verbindung mit einem Toponym leuchtet unmittelbar ein. Für eine Untersuchung seiner funktionalen Abgrenzung von anderen Amtstiteln für palästinische Lokalfürsten ist die Beleglage noch kaum erfolgversprechend. In unserem Zusammenhang ist *ršš* jedenfalls in den Amarna-Briefen belegt⁷, sowie später häufiger⁸, ganz abgesehen von den einschlägigen Stellen des AT⁹.

Auf den Titel folgend sollten wir nun mit einem Personennamen rechnen. Dieser beginnt mit einem einfachen, kleinen Auge, *ʿ*, für das ebenfalls eine gegenüber den anderen Zeichen auffällig kleine Parallele aus dem Wadi el-Höl in Anspruch genommen werden kann.¹⁰ Die bisher als hintere Kopf-Linie missverständene S-Schwingung kann nun als eigenes Zeichen verstanden und wohl problemlos als *n* identifiziert werden. Dabei muss die leichte Tangierung mit dem vorausgehenden *ʿ* nicht stören. Schließlich wiederholt sich das 2. Zeichen *š*, gefolgt von einem nur noch fragmentarisch erhaltenen 10. Zeichen. Nach der Beschreibung bei SASS 1988: 58 handelt es sich um einen einfachen Winkel, ohne die in seinem eigenen Faksimile wiedergegebene zusätzliche Linie. Die Ecke erscheint auf den

⁵ Mit der Möglichkeit eines „slip of the engraving tool“ rechnet auch SASS 1988: 58, allerdings bei einem anderen Zeichen („Sign 2“).

⁶ WIMMER/WIMMER-DWEIKAT 2001: 111 (Text A).

⁷ EA 125,35 („ihre Häupter“ parallel zu „Regenten der Städte“); EA 264,18 („unser Haupt“[?]); vgl. KNUDTZON 1915: 1226, 1322f.

⁸ DNI II 1043, „head, chief, leader“. Mescha-Stele: KAI II 177 (Nr. 181,20: „Anführer“[?]); phöniz. Inschrift aus Zypern, 9. Jh.: KAI II 48 (Nr. 30,1: „Oberhaupt“[?]); hasmon. Münzen: DNI II 1043 („the head of the community of the Jews“); Palmyra: DNI II 1043 („the chief of Tadmor“); Sulci-Bilingue, neupunisch, Sardinien: KAI II 157 (Nr. 172,2: „[Stadtober]häupter“, „senati“).

⁹ HAL II 1088, 9: „Führer, Oberhaupt“ in den einzelnen Bedeutungen als „Stammesführer“, „Haupt des Volkes, der König“, „militärischer Anführer“ u.a.

¹⁰ WIMMER/WIMMER-DWEIKAT: 2001: 111 (Text A).

Fotos leicht abgerundet. Möglich wäre damit *b*, oder wegen der Rundung eher noch *l*, wobei die Fortsetzung der dann zu erwartenden Schlaufe über der Bruchkante verloren ist. Damit besteht die Möglichkeit, dass der Name des Oberhauptes von Sichem vollständig wiedergegeben ist, und entweder als $\text{'}n\text{-}l$, oder $\text{'}n\text{-}b$ gelesen werden kann. Beide Varianten sind plausibel. Personennamen mit dem ersten Element 'n sind aus Ugarit (GRÖNDAHL 1967: 110), und aus späteren Stempelsiegeln (AVIGAD/SASS 1997: 524) ausreichend bekannt. Im Verständnis bleibt offen, ob dabei die Wurzel 'NY „antworten“, oder der Gottesnamen 'An (vgl. dessen sehr viel prominentere feminine Ableitung 'Anat) angesprochen ist. Je nach dem, ob man den zweiten Bestandteil als *l* oder als *b* lesen möchte, ergeben sich folgende Übersetzungen:

1. „El hat geantwortet“
2. „ 'An ist (mein) Gott“
3. „(mein) Vater hat geantwortet“

Die beiden ersten Möglichkeiten haben wohl nicht nur grafisch, sondern auch im westsemitischen Personennamenonomastikon, etwas mehr Wahrscheinlichkeit für sich. In Ugarit ist sogar eine genaue Entsprechung 'n-il belegt (II 66-3). GRÖNDAHL 1967: 110 übersetzt „Anu ist (mein) Gott“ oder „Auge Gottes“; andere theophore Bildungen mit 'n -sprechen eher für die Übersetzung „Gott NN hat geantwortet“: 'n(w)-Yhw ,¹¹ 'n-Mwt ,¹² 'n-B'l .¹³ Es wird also vorgeschlagen, die Inschrift der Sichem-Plakette folgendermaßen zu lesen:

r38 Škm 'n-l „Das Oberhaupt von Sichem 'An-El“

Die Inschrift begleitet also die bildliche Darstellung und benennt offenbar den abgebildeten Würdenträger. Dieses Ergebnis dürfte unmittelbar einleuchten, und hebt sich damit positiv von den früher geäußerten Lesungen ab. Der Punkt wird deswegen eigens betont, weil der Plausibilität eines Entzifferungsversuchs nach Meinung des Verf. hohe Priorität für seine Gewichtung eingeräumt werden sollte¹⁴ - auch gegenüber möglichen Einwänden, die vielleicht aus grafischen Gründen eingebracht werden könnten. So wird der hier als „Ausrutscher“ gewissermaßen „wegekürzte“ Fortsatz des *m* u.U. von Kritikern doch als Halslinie ins Feld geführt, um „den Kopf zu retten“. Unser Wissen über die frühen Alfabetschriften reicht nach Ansicht des Verf. noch bei Weitem nicht aus, um beispielsweise die Möglichkeit von spielerischen Schreibungen auszuschließen: So hätte der Schreiber vielleicht durch Umknicken des untersten *m*-Zackens von rechts nach links, und enge Aneinandergruppierung der drei Buchstaben *m-c-n*, bewusst an eine Kopfform anspielen wollen, zumal das ' als Auge dazu gewissermaßen herausfordert. Zum Titel des genannten Stadt-Oberhauptes, dessen Name sich mit dem der Stadt hier überschneidet, würde sich dies genau fügen. Auch erweisen sich Versuche, aus der Zeichenorientierung proto-kanaanäischer Texte Regelmäßigkeiten und gar Datierungskriterien zu erschließen, offenbar als zu weit gegriffen. Die Sichem-Plakette ist ein Beispiel, auf das sich eine solche Systematik nicht anwenden lässt, und wurde ja auch aus einer einschlägigen Diskussion bewusst herausgenommen.¹⁵ Schließlich wurde bemerkt, dass die Inschrift „contrary to the fine and careful carving of the plaque is sloppily incised and overlaps the regular fine lines along the frame“¹⁶, und daher erst nachträglich angebracht worden wäre. Damit konnte einer Ausein-

¹¹ AVIGAD/SASS 1997: 524. MUCHIKI 1999: 219 erwähnt hier einen „Ammonite אגאל“, bedauerlicherweise ohne Referenz. MUCHIKI bringt ägyptische 'n+GN -Bildungen in die Diskussion ein („Fine is DN“), was grundsätzlich nicht abwegig wäre, hier aber wegen der Beleglage nur für spätzeitliche, feminine PN (MUCHIKI 1999: 32) nicht in Frage kommt.

¹² AVIGAD/SASS 1997: 524.

¹³ BENZ 1972: 173.

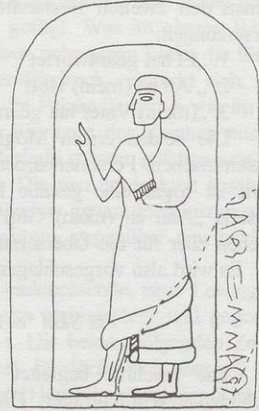
¹⁴ Das gilt auch für unseren bereits angeführten Versuch zu den Wadi-el-Höl-Inschriften, s. Fn. 6,10.

¹⁵ CROSS 1967: 14ff.

¹⁶ MERHAV 1985: 37.

andersetzung mit dem bisher als enigmatisch und folglich eher störend empfundenen Text, oder mit dem scheinbar fehlenden Bezug zur bildlichen Darstellung aus dem Weg gegangen werden. Dabei ist aber keine früh-alphabetische Inschrift bekannt, deren Zeichen einen auffallend anderen Charakter als im vorliegenden Fall aufweisen würden. Die Zeichenformen, die Art der Anbringung und der Schriftcharakter als Ganzes passen gerade sehr gut in das Bild, das wir von solchen Texten haben. Es besteht also keinerlei Anlass zu zweifeln, dass Bild und Text zusammen gehören. Offenbar handelt es sich bei der Sicheim-Plakette um eine Stele, deren mögliches Aussehen von MERHAV überzeugend rekonstruiert worden ist:

Dargestellt ist das Stadtoberhaupt von Sicheim, nicht eine Gottheit. In der ursprünglich vielleicht die ganze Darstellung gegen den Urzeigersinn umlaufenden Inschrift wird er mit Titel und Name genannt. Über die Fortsetzung des Textes, am ehesten wohl als Stifterinschrift, könnte nur spekuliert werden. Möglich wäre alternativ, dass die Darstellung nach links noch mit einer weiteren Gestalt fortgesetzt und so der *r38-škm* vor einer Gottheit abgebildet wäre. Die Maße der vollständigen Stele erschließt MERHAV als 18 cm für die Höhe und 11 cm Breite, bzw. 16 cm bei zwei dargestellten Personen. In der nebenstehenden Abbildung von MERHAV wurde zur besseren Anschaulichkeit die Inschrift einskizziert.



nach MERHAV 1985: pl. IV/3

Literatur:

- W.F. ALBRIGHT 1969: *The Proto-Sinaitic Inscriptions and their Decipherment*, HThS 22, Cambridge.
 - A. ALT 1935: Das Institut im Jahre 1934, *Palästinajahrbuch des Deutschen Evangelischen Instituts des Heiligen Landes zu Jerusalem* 31, 5-7. - N. AVIGAD/B. SASS 1997: *Corpus of West Semitic Stamp Seals*, Jerusalem. - F.L. BENZ 1972: *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, Studia Pohl 8, Rom. - FR.M.TH. BÖHL 1938: Die Sicheim-Plakette. Protoalphabetische Schriftzeichen der Mittelbronzezeit vom *tell balāta*, *ZDPV* 61, 1-25. - DERS. 1939: Nachtrag zu *ZDPV* 61 (1938) S. 1-25, *ZDPV* 62, 163. - FR.M. CROSS 1967: The Origin and Early Evolution of the Alphabet, in: N. Avigad et al. (eds.), *Eretz-Israel* 8 (Gs E.L. Sukenik), Jerusalem, *8-*24. - DNI: J. HOFTIJZER/K. JONGELING, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, HdO I XXI, Leiden/New York/Köln 1995. - F. GRÖNDAHL 1967: *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*, Studia Pohl 1, Rom. - HAL: L. KOEHLER/W. BAUMGARTNER ET AL., *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden/New York/Köln 1995. - H. JENSEN 1969: *Die Schrift in Vergangenheit und Gegenwart*, Berlin.
 - KAI: H. DONNER/W. RÖLLIG, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Wiesbaden 1962-64. - J.A. KNUDTZON 1915: *Die El-Amarna-Tafeln*, Leipzig. - B. MAISLER 1938: Zur Urgeschichte des phönizisch-hebräischen Alphabets, *JPOS* 18, 278-291. - R. MERHAV 1985: The Stele of the „Serpent Goddess“ from Tell Beit Mirsim and the Plaque from Shechem Reconsidered, *Israel Museum Journal* 4, 27-42. - Y. MUCHIKI 1999: *Egyptian Proper Names and Loanwords in North-West Semitic*, Atlanta.
 - J. OBERMANN 1938: Wind, Water and Light in an Archaic Inscription from Shechem, *JBL* 57, 239-253. - B. SASS 1988: *The Genesis of the Alphabet and its Development in the Second Millennium B.C.*, ÄAT 13, Wiesbaden. - S. SCHROER 1985: Der Mann im Wulstsaummantel. Ein Motiv der Mittelbronze-Zeit II B, in: O. KEEL/S. SCHROER, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*, OBO 67, 49-115. - A. VAN DEN BRANDEN 1979: Nouvel essai du déchiffrement des inscriptions protosinaitiques, *Bibbia e Oriente* 21, 155-251. - S. WIMMER/S. WIMMER-DWEIKAT 2001: The Alphabet from Wadi el-Höl. A First Try, *Göttinger Miszellen* 180, 107-112.

Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit
Ein Rezeptionsgeschichtlicher Versuch zum Verständnis von Gen 15,6 MT¹

Sascha Flüchter – Duisburg
Lars Schnor – Essen

Zweifellos gehört das Schriftwort Gen 15,6 zu den bedeutendsten und in Bezug auf seine Wirkung folgenreichsten alttestamentlichen Versen überhaupt, wenngleich er im Masoretischen Text aufgrund seiner bislang stark kontroversen und konsenslosen Erforschung schlechterdings als „*crux interpretum*“² gilt. Dieser Beitrag hat vor diesem Hintergrund das Ziel, ein angemessenes Verständnis von Gen 15,6 MT darzulegen und zu begründen. Dazu schlagen wir einen neuen, u.E. bislang unbeschrifteten Weg ein, bei dem der Ansatzpunkt zum Verständnis von Gen 15,6 MT nicht mehr in der historisch-kritischen Auslegung des Verses (und des gesamten Kapitels Gen 15) gesucht wird, sondern in einer rezeptionsgeschichtlichen Annäherung liegt. Dies soll im Folgenden entwickelt werden.

I. Zum Problem einer historisch-kritischen Exegese von Gen 15,6 MT

Der erste bedeutsame Einschnitt in der Erforschung von Gen 15,6 ist wohl in der 1951 in der *Theologischen Literaturzeitung* erschienenen Arbeit von GERHARD VON RAD zu sehen³. Wie in seinem Kommentar zur Genesis⁴ übernahm er auch hier die von JULIUS WELLHAUSEN⁵ vorgeschlagene literarkritische Aufspaltung von Gen 15 in V.1-6 und V.7-21 und verstand V.6 als Abschluss und Höhepunkt des Erzählzusammenhangs⁶. Zugleich machte er darauf aufmerksam, dass V.6 selbst nicht zur eigentlichen Erzählung gehört. „An diesem spannenden Augenblick bricht die eigentliche Erzählung merkwürdigerweise ab. Der Erzähler verläßt gewissermaßen den zum Sternenhimmel aufblickenden Mann und wendet sich an den Leser, indem er ihm theologische Urteile von großer theologischer Dichtigkeit mitteilt“⁷. Gen 15,6 hat somit in seinen Augen „fast schon den Charakter eines allgemeinen theologischen Lehrsatzes“⁸. In seiner Arbeit von 1951 legte v.Rad nun eine traditionsgeschichtliche Bestimmung des Verbs *חָשַׁב* vor. Er geht dabei von der These aus, dass „solche Aussagen über das Verhältnis des Menschen zu Gott – vollends ein so gewichtiges Urteil Gottes über den Menschen –

¹ Die hier veröffentlichten Arbeitsergebnisse gehen zurück auf die gemeinsame Examensarbeit der Autoren, die im Mai 2000 vom staatlichen Prüfungsamt für erste Staatsprüfungen für Lehrämter an Schulen Essen – Dienststelle Duisburg – unter dem Titel: „Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit. Rezeptionen von Gen 15,6 in der alt-, zwischen- und neutestamentlichen Literatur“ angenommen wurde. Die Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6 in der alt- und zwischentestamentlichen bzw. in der neutestamentlichen Literatur ist Gegenstand der Dissertationen, an denen die Autoren unter der Betreuung von PD Dr. Bernd Wander an der Gerhard-Mercator-Universität Duisburg zur Zeit arbeiten.

² H. Seebass: *Genesis II. Vätergeschichte I* (11,27-22,24), Neukirchen-Vluyn 1997, 70.

³ G. v. Rad: Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit, in: ThLZ 76 (1951), 129-132.

⁴ Ders.: Das 1. Buch Mose. Genesis [ATD 2-4], Göttingen u.a. ¹²1987.

⁵ J. Wellhausen: *Die Composition des Hexateuchs*, Berlin ⁴1963.

⁶ Vgl. G. v. Rad: Das 1. Buch Mose. Genesis [ATD 2-4], Göttingen u.a. ¹²1987, 143; ders.: Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit, in: ThLZ 76 (1951), 129.

⁷ G. v. Rad: Das 1. Buch Mose. Genesis [ATD 2-4], Göttingen u.a. ¹²1987, 142.

⁸ A.a.O., 143f.

(...) bei einem antiken Volk nie anders als auf der Basis ganz bestimmter sakraler Traditionen denkbar⁹ sind. Diese sakrale Tradition fand er in חָשַׁב als Akt der kultischen Anerkennung eines Opfers durch einen (von Jahwe bevollmächtigten) Priester (Lev 7,18; 17,4; Num 18,27). „Anerkennung eines als rite vollzogenen Opfers ist aber natürlich nichts anderes als seine »Anrechnung.«“¹⁰ In Gen 15,6 ist der Vorgang der Anrechnung aber von jeglichem kultischen Bezug gelöst und in das persönliche Verhältnis Jahwes zu Abraham übertragen worden. „Jede kultische Vermittlung fehlt, kein Priester spricht als der von Jahwe beauftragte Mund.“¹¹ Es handelt sich also „um eine Generalisierung des ganzen Vorgangs, der sich zwischen Jahwe und dem Menschen ereignet und vor allem um eine Subjektivierung und Verinnerlichung, in dem nun der Schwerpunkt auf der subjektiv innerlichen Stellungnahme liegt.“¹² Ob darin eine Polemik gegen die traditionelle Opferkulturpraxis oder nicht intendierte Spiritualisierung liegt, lässt v.Rad bewusst offen.¹³ Auf jeden Fall wird für ihn in Gen 15,6 deutlich, dass der Glaube an die Stelle der kultischen Handlung getreten ist. „Nur der Glaube, das Ernstnehmen der Verheißung Jahwes, bringt den Menschen ins rechte Verhältnis, ihn »rechnet« Jahwe »an.«“¹⁴ Damit versteht v.Rad Gen 15,6 MT in folgender Weise: „*Er aber glaubte an Jahwe, und das rechnete er ihm zur Gerechtigkeit an.*“¹⁵

Die Auffassung v.Rads beherrschte die Auslegung von Gen 15,6 für die folgenden Jahrzehnte. Sie wurde von den meisten Auslegern als problemlos angesehen und übernommen.¹⁶ Zu plausibel schien die Deutung v.Rads das traditionelle Verständnis dieser Stelle fundieren zu können, so dass selbst vereinzelt auftauchende Zweifel¹⁷ an seiner traditionsgeschichtlichen Herleitung weitgehend unbeachtet blieben.

Erst mit Beginn der 80er Jahre schien sich ein zweiter bedeutender Einschnitt in der Erforschung von Gen 15,6 durch zwei voneinander unabhängige Arbeiten abzuzeichnen, die eine ganz neue Problematik in der Deutung dieses Verses aufwarfen. Beide Arbeiten versuchen die gesamte christliche Auslegungstradition dieses Verses zu verlassen, um an ein möglichst unvoreingenommenes und angemessenes Verständnis von Gen 15,6 heranzukommen. Sie gelangten zu dem Ergebnis, dass nicht wie bisher Gott als das Subjekt von Gen 15,6b anzusehen ist, sondern Abraham das Subjekt des Verbs חָשַׁב darstellt. Eine Deutung, die in der vorherigen Forschung nicht ernsthaft in Erwägung gezogen wurde.¹⁸

Die erste der genannten Arbeiten stammt von LLOYD GASTON. Er veröffentlichte 1980 einen Aufsatz¹⁹ in der Zeitschrift *Horizons in Biblical Theology*, in dem er vor allem die Bedeutung des Wortes צְדָקָה untersucht und diese schließlich aufgrund einer formgeschichtlichen Analyse der V.1-6 – er identifiziert hier die Gattung Heilsorakel und damit den Gattungszusam-

⁹ G. v. Rad: Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit, in: ThLZ 76 (1951), 129.

¹⁰ A.a.O., 131.

¹¹ A.a.O., 132.

¹² Ebd.

¹³ Vgl. ebd.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ders.: Das 1. Buch Mose. Genesis [ATD 2-4], Göttingen u.a. ¹²1987, 140.

¹⁶ So u.a. H. H. Schmid (vgl. ders.: Gerechtigkeit und Glaube, in: EvTh 40 (1980), 396-420, 400) und E. Käsemann (vgl. ders.: An die Römer [HNT 6], Tübingen 1974, 100).

¹⁷ So N. Lohfink (vgl. ders.: Die Landverheißung als Eid [SBS 28], Stuttgart 1967, 58f.) und K. Seybold (vgl. ders.: Art. חָשַׁב in: ThWAT III (1982), 243-261, 256).

¹⁸ Zwar sah bereits H. Cazelles (ders.: Connexions et Structure de Gen. xv, RB 69 (1962), 321-349) die Möglichkeit, in Gen 15,6b das gleiche Subjekt wie in Gen 15,6a – also Abraham – zu sehen. Doch er führte diesen Gedanken nicht weiter aus, denn er hielt es für „plus probable et plus dans le sens de l'interprétation traditionnelle, que le sujet soit Dieu“ (a.a.O., 333).

¹⁹ L. Gaston: Abraham and the righteousness of God, in: HBT 2 (1980), 39-68.

menhang des Klageliedes – als „righteousness of God“²⁰ charakterisiert. Gaston betont, dass dies unabhängig davon ist, ob man Abraham oder Jahwe als das Subjekt von V.6b ansieht. Er bringt dann Gen 15,6 in Parallele zu Jes 41,8-13 und Jes 51,1-8, in denen nach seiner Auffassung die »righteousness of God« auch eine zentrale Rolle spielt²¹, berücksichtigt jedoch nicht, dass die Gerechtigkeit Gottes in diesen Stellen sowohl durch צדקה als auch durch צדק beschrieben wird und vernachlässigt eine Unterscheidung beider²². Er selbst versteht Abraham als das Subjekt von V.6b und begründet dies zum einen mit seiner formgeschichtlichen Bestimmung des Heilsorakels und der damit verbundenen Forderung nach dem Gattungselement eines Lobs Gottes von Seiten Abrahams, welche er in Abrahams Anrechnung erfüllt sieht, zum anderen mit der Entdeckung, dass ein natürliches, unvoreingenommenes Verständnis von Gen 15,6b Abraham als Subjekt des Verbs חשב ansehen muss. „Let us interpret this verse completely in terms of Abraham’s reaction, i.e. also the second clause. Let us also remember the phenomenon of Hebrew parallelism and refrain from a change of subject unless this should be indicated or necessary.“²³ Er verweist zusätzlich noch auf die rabbinische Auslegungsgeschichte von Gen 15,6b, in der vereinzelt Abraham als das Subjekt von חשב verstanden wurde.

Eine differenziertere und folgenreichere Argumentation zur Subjektfrage von Gen 15,6b bietet die zweite der oben genannten Arbeiten von MANFRED OEMING. In seinem 1983 in der *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* erschienenen Artikel²⁴ widerlegt Oeming zunächst in zwei Argumenten den von v.Rad angenommenen traditionsgeschichtlichen Hintergrund der kultischen Anrechnung von Gen 15,6. Als erstes Argument macht er darauf aufmerksam, dass es im Textzusammenhang des Verses keinen einzigen Hinweis auf einen kultischen Hintergrund gibt. „Wenn also gar nichts auf einen kultischen Anrechnungsvorgang hindeutet, wieso sollte man an einen solchen denken?“²⁵ Das „zweite, eigentlich durchschlagende Argument gegen v.Rads Exegese“²⁶ entwickelt Oeming, indem er das Verb חשב, dem nach seiner Meinung die „ganze Beweislast“²⁷ in der Argumentation v.Rads zufällt, auf sein Vorkommen im Alten Testament hin prüft. Nach intensiver Konkordanzarbeit und deren Auswertung kommt Oeming zu dem Ergebnis, dass sich die angeführten alttestamentlichen Stellen v.Rads als Belege für seine These nicht halten lassen. Zwar hat v.Rad Recht, „wenn er feststellt, dass חשב die priesterliche Anrechnung eines Opfers bezeichnen kann“²⁸, aber M. Oeming bietet im Fall von Gen 15,6 überzeugende Gegenargumente. In allen Belegstellen v.Rads findet sich das Verb חשב im Niphal, in Gen 15,6 steht es jedoch im Qal. „Aber schon im Niphal ist חשב nicht auf diese spezielle Bedeutung festgelegt (vgl. Ps 106,30f; Prov 27,14), vielmehr erscheint der priesterliche Gebrauch als ein Derivat der allgemeinen Bedeutung »geachtet werden, gelten«. Außerhalb des Niphal ist eine Verbindung von חשב und priesterlicher Opferimputation überhaupt nicht mehr nachweisbar!“²⁹ Da v.Rad für seine These keine anderen Argumente anführt als die bloße Verwendung des Verbs חשב, lehnt Oeming v.Rads Ex-

²⁰ L. Gaston: Abraham and the righteousness of God, in: HBT 2 (1980), 46.

²¹ Vgl. a.a.O., 46-49.

²² Vgl. Anm. 55.

²³ L. Gaston: Abraham and the righteousness of God, in: HBT 2 (1980), 39-68, 41.

²⁴ M. Oeming: Ist Gen 15,6 ein Beleg für die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit?, in: ZAW 95 (1983), 182-197.

²⁵ A.a.O., 185.

²⁶ A.a.O., 189.

²⁷ A.a.O., 185.

²⁸ A.a.O., 189.

²⁹ Ebd.

egese aufgrund seiner Untersuchungen ab. „Daß der traditionsgeschichtliche Hintergrund von Gen 15,6 die priesterliche Kultpraxis sein soll, ist von daher eine höchst unwahrscheinliche Annahme.“³⁰ Diese ganz neue Ausgangsbasis eröffnet Oeming einen neuen Weg zur Auslegung von V.6b. Es stellt sich jetzt nämlich die Frage, was überhaupt noch für die traditionelle Auffassung spricht, dass Jahwe als das Subjekt von *חשב* verstanden werden muss. Oeming macht aufgrund seiner Konkordanzarbeit und der sprachlichen Begebenheit von Gen 15,6 zwar darauf aufmerksam, dass Gen 15,6 als „ein syntaktisches Hapaxlegomenon“³¹ identifiziert werden muss, da es für *חשב* mit angeschlossener doppeltem Akkusativ keine Parallele gibt³². Ihm gelingt es aber dennoch überzeugend herauszustellen – er führt mit einem einfachen Akkusativ Ps 32,2 als einzige Belegstelle für Gottes Anrechnen in Bezug auf einen Menschen und Mal 3,16 sowie eine babylonische Talmudstelle als Belege für einen Menschen als Subjekt von *חשב* in Bezug auf Gott an³³ –, dass sowohl Gott als auch Abraham als Subjekt des *חשב* im Betracht kommen. „Von hierher stellt sich die Frage, wer in Gen 15,6 das Subjekt von *חשב* ist“³⁴. Dies versucht Oeming nun in einem zweiten Schritt seiner Arbeit aufgrund einer Strukturanalyse des Verses zu entscheiden. Er stellt – wie auch Gaston – heraus, dass die beiden Teilsätze in Gen 15,6 die Struktur eines synthetischen *parallelismus membrorum* haben und deshalb das Subjekt des Verbs *חשב* in V.6b kein anderes sein kann als das Subjekt von *אמן* in V.6a, also Abraham. „Die Satzstruktur des synthetischen parallelismus membrorum entspricht der Sprachstruktur des Hebräischen wesentlich besser als ein abrupter, fast gewaltsamer Subjektwechsel auf engstem Raum.“³⁵ Die Versstruktur des *parallelismus membrorum* und das neue Subjektverständnis in V.6b führen Oeming bei seiner Analyse zu folgenden Ergebnissen: Er versteht *וַיִּחַשְׁבֶּנּוּ* als Perfekt consecutivum (mit vorgesetzter Kopula *ו*) mit Bezug auf die vorausgehenden Narrative. „Dieser Tempuswechsel signalisiert, daß der Glaube Abrahams nicht als eine einmalige Tat mißverstanden werden darf, sondern als eine sich je und je neu aktualisierende Grundhaltung Abrahams aufgefaßt werden muß. Es handelt sich also um ein frequentatives Perfekt.“³⁶ Zum Verb *אמן* merkt Oeming nur an, dass es hier im Gegensatz zu Jes 7,9.28.16; Hi 29,24 und Ps 116,10 nicht absolut gebraucht ist, sondern das Objekt Jahwe bei sich hat. Interessanter findet er das Bedeutungsspektrum der Proposition *א*, welches ihn zu der Feststellung führt, dass Jahwe „Ort, Ziel, Grund und Objekt des Glaubens“³⁷ ist. Da im zweiten Halbvers nun Abraham das Subjekt ist, macht der Bezug des Suffix *ה* auf Abrahams Glauben keinen Sinn mehr. Oeming meint, es bezieht sich „viel ungezwungener auf die ganze Erzählung von der Sohnes- und Nachkommensverheißung der Verse 1-5“³⁸. Beim *ל* entscheidet er sich dann aufgrund des Parallelismus zu *בַּיהוָה* für den Bezug zu Jahwe. Schließlich stellt Oeming noch die Bedeutung von *צִדְקָה* heraus, denn das herkömmliche Verständnis als »Gerechtigkeit Gottes« macht in dem neu entwickelten Zusammenhang nur schwerlich rechten Sinn. Dagegen zeigt Oeming aber, dass *צִדְקָה* „hier nicht die irgendwelche besonderen Verdienste belohnende Gerechtigkeit sein kann, sondern als zuvorkommende

³⁰ M. Oeming: Ist Gen 15,6 ein Beleg für die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit?, in: ZAW 95 (1983), 182-197, 189.

³¹ A.a.O., 191.

³² Vgl. ebd.

³³ Vgl. a.a.O., 192.

³⁴ A.a.O., 190.

³⁵ A.a.O., 191.

³⁶ A.a.O., 190.

³⁷ A.a.O., 191.

³⁸ A.a.O., 192.

Gnade verstanden werden muß³⁹. Er möchte mit $\text{הַיְיָ} \text{אֱלֹהֵינוּ}$ eher die „Gemeinschaftstreue Gottes“⁴⁰ betonen. Mit all diesen Überlegungen versteht Oeming Gen 15,6 MT somit folgendermaßen: „*Abraham glaubte [gegen alle Wahrscheinlichkeit an Gottes Nachkommenverheißung] und er (Abraham) schätzte es (die Verheißung) für sich als eine Gnadentat (JHWHs), als einen Erweis göttlicher Barmherzigkeit.*“⁴¹ Solch ein Verständnis wirft ein ganz neues Licht auf Gen 15,6 MT. „Von einer Anrechnung des Glaubens (wie Glaube auch immer verstanden sein mag) durch Jahwe ist überhaupt keine Rede, vielmehr von einer Anrechnung der Verheißung durch Abraham.“⁴²

Dies greift er einige Jahre später in seinem 1998 in der ZAW erschienenen Aufsatz⁴³ auf und sieht nach nochmaliger Diskussion sein Verständnis dieses Verses „immer noch am besten ein“⁴⁴. Doch gesteht Oeming sich hier selbst ein, dass er „heute viel stärker sehe, wie schwierig es ist, den Wortlaut auf eine einzige Bedeutung hin festzulegen“⁴⁵.

In der *Festschrift für J. Scharbert* erschien 1989 ein Aufsatz von RUDOLF MOSIS⁴⁶, in dem dieser sich der von Oeming vorgetragenen Bestimmung des Subjekts von V.6b anschloss, die Argumentation aber in weiten Teilen überarbeitete. Sein Ansatz liegt in einer Analyse der syntaktischen Folge der Sätze in V.6. Er findet, dass „der syntaktische Zusammenhang von V.6 mit dem Vorausgehenden nicht allzu fest gefügt ist“⁴⁷ und verweist auf Teile der griechischen und lateinischen Textüberlieferungen, die statt dem einleitenden $\kappa\alpha\iota$ bzw. *et*, das der Kopula \imath im MT entspräche, ein $\delta\epsilon$ bzw. *autem* lesen. So bestimmt er $\text{אֱמַן} \text{הַיְיָ}$ als syndetisches Perfekt mit Waw copulativum, wodurch V.6a „mit dem folgenden Narrativsatz V.6b eine feste, geradezu klassisch zu nennende syntaktische Einheit“⁴⁸ bildet. „Dann ist das »Glauben« Abrahams V.6a als Grund anzusehen, aus dem und auf den das »Anrechnen« folgt“⁴⁹. Hieraus ergibt sich für Mosis, dass sich das pronominale Suffix הַיְיָ eher nicht auf Abrahams Glauben bezieht, weil dann der Grund des »Anrechnens« zugleich dessen Gegenstand wäre. „Schon die syntaktische Stellung von V.6a spricht also dafür, dass Abraham auch das Subjekt von $\text{הַיְיָ} \text{אֱמַן}$ V.6b ist.“⁵⁰ Mosis wendet sich dann der Semantik von $\text{אֱמַן} \text{הַיְיָ}$ zu. Entgegen dem verbreiteten Vorschlag, das Perfekt frequentativ-iterativ zu deuten⁵¹, schlägt er ein stativisch-duratives Verständnis vor, das „näher an den Möglichkeiten der hebräischen Sprache“⁵²

³⁹ M. Oeming: Ist Gen 15,6 ein Beleg für die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit?, in: ZAW 95 (1983), 182-197, 193.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ders.: Der Glaube Abrahams. Zur Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6 in der Zeit des zweiten Tempels, in: ZAW 110 (1998), 16-33, 19.

⁴² Ders.: Ist Gen 15,6 ein Beleg für die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit?, in: ZAW 95 (1983), 182-197, 194.

⁴³ Ders.: Der Glaube Abrahams. Zur Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6 in der Zeit des zweiten Tempels, in: ZAW 110 (1998), 16-33.

⁴⁴ Ders.: Der Glaube Abrahams. Zur Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6 in der Zeit des zweiten Tempels, in: ZAW 110 (1998), 16-33, 22.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ R. Mosis: „Glaube“ und „Gerechtigkeit“ – zu Gen 15,6, in: M. Görg: (Hrsg.): Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferung im Alten Testament. Festschrift für J. Scharbert, Stuttgart 1989, 225-257.

⁴⁷ A.a.O., 234.

⁴⁸ A.a.O., 244.

⁴⁹ A.a.O., 236.

⁵⁰ A.a.O., 237.

⁵¹ So zuerst H. Gunkel (vgl. ders.: Genesis übersetzt und erklärt [HK I.1], Göttingen³1910).

⁵² R. Mosis: „Glaube“ und „Gerechtigkeit“ – zu Gen 15,6, in: M. Görg: (Hrsg.): Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferung im Alten Testament. Festschrift für J. Scharbert, Stuttgart 1989, 225-257, 242.

bleibt. „Das heißt aber, das stativisch-durative Verständnis von *w^ehæ'æmin* V.6a verlangt, daß Abraham und nicht Jahwe das Subjekt des »Anrechnens« V.6b ist und daß dieses »Anrechnen« Abrahams seine Reaktion auf die Verheißung Jahwes V.1-5 beinhalten muß⁵³. Zuletzt versucht Mosis dann den Begriff *קָדַשׁ* näher zu bestimmen⁵⁴, wobei er sich auf die Habilitationsschrift von DIETHELM MICHEL⁵⁵ bezieht. „s^e□*dāqā* ist hier keine »Eigenschaft« (...). Als Nomen actionis und unitatis muss s^e□*dāqā* auch hier eine einzelne Gerechtigkeitstat bezeichnen⁵⁶, auf die sich das Suffix *קָ* zurück beziehen muss „und Abrahams *h□šb* richtet sich – wie immer *h□šb* näher zu bestimmen ist – nicht bewertend auf Jahwe, sondern auf Jahwes Verheißungen als »Gerechtigkeitstat«.⁵⁷ Das *ל* in V.6b bezieht Mosis reflexiv auf Abraham selbst und kommt für Gen 15,6 zu folgendem Verständnis: „*Nun lebte er beständig im gläubigen Vertrauen auf Jahwe, und so achtete er es für sich als eine heilswirkende und rechte Tat.*“⁵⁸

DIRK U. ROTTZOLL bringt sich 1994 mit einem Aufsatz⁵⁹ in die Diskussion um das Subjekt von Gen 15,6b ein. Er schließt sich unter Aufnahme rabbinischer Auslegungstradition⁶⁰ der Argumentation Oemings an und vertritt die Meinung, dass Abraham als das Subjekt von V.6b zu verstehen ist. Doch für ihn ergeben „sich von hieraus natürlich sogleich zwei weitere, unlöslich miteinander verflochtene Fragen: a.) »Was« rechnet Abraham an, (...); b.) »wem« rechnet Abraham an“⁶¹. Deshalb versucht er den Bezug des femininen Suffix *קָ* und des *ל* zu klären. Unter Berufung auf Hi 19,11;33,10, „zwei Stellen, in denen suffigiertes *קָ* (Qal) ebenfalls mit nachfolgendem *ל* belegt ist“⁶², stellt Rottzoll heraus, dass ebenso in Gen 15,6b „das Subjekt mit dem Objekt von *ל* identisch sein“⁶³ muss, und kommt somit zu einem reflexiven Verständnis von V.6b. Dies müsste man auch beibehalten, wenn man Gott als Subjekt des *קָ* ansieht. Dass sich Gott in diesem Fall selbst etwas anrechnen würde, sieht er als Problem und zugleich als Beleg für sein Subjektverständnis. „Auch von hieraus erweist sich das paulinisch-lutherische »Sola-Fide«-Verständnis von Gen 15,6 als nicht haltbar.“⁶⁴ Zum Bezug des Suffixes *קָ* merkt Rottzoll daraufhin an, dass „der Inhalt dieser Anrechnung freilich kaum in der ihm von Gott gegebenen Verheißung, sondern nur in seinem »Glaubensakt« (דְּאִמִּין) bestehen“⁶⁵ kann. Diese Überlegungen führen ihn insgesamt zu folgendem Verständnis von Gen 15,6: „*Und Abraham glaubte Gott und rechnete sich das [sc. sein Glauben] zur/als Gerechtigkeit an*“⁶⁶. Anhand des abschließenden Verweises auf die von Michel eingeführte

⁵³ R. Mosis: „Glaube“ und „Gerechtigkeit“ – zu Gen 15,6, in: M. Görg: (Hrsg.): Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferung im Alten Testament. Festschrift für J. Scharbert, Stuttgart 1989, 225-257, 244.

⁵⁴ In seinem Beitrag folgt darauf noch eine Rekonstruktion der Vorgänge, die zur Textvorlage der Septuaginta führten, was an dieser Stelle aber nicht weiter besprochen werden soll.

⁵⁵ Michel, Diethelm: Begriffsuntersuchung über *sādāq-s'dāqā* und *ʾmāt-ʾmuna*, 1964 (unveröffentlicht).

⁵⁶ R. Mosis: „Glaube“ und „Gerechtigkeit“ – zu Gen 15,6, in: M. Görg: (Hrsg.): Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferung im Alten Testament. Festschrift für J. Scharbert, Stuttgart 1989, 225-257, 248f.

⁵⁷ A.a.O., 250.

⁵⁸ A.a.O., 254.

⁵⁹ D.U. Rottzoll: Gen 15,6 – ein Beleg für den Glauben als Werkgerechtigkeit, in: ZAW 106 (1994), 21-27.

⁶⁰ D.U. Rottzoll verweist vor allem auf „Rabbi Mose ben Nachman (genannt: Nachmanides, 1194-1268 u.Z.“) (a.a.O., 24).

⁶¹ A.a.O., 25.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ A.a.O., 26.

Unterscheidung zwischen נִדְרָק und נִדְרָק , und der daraus resultierenden Charakterisierung von נִדְרָק als *nomen actionis/unitatis*, die die Bedeutung »Rechterweisungstat« impliziert, zieht Rottzoll aus seinen Überlegungen die Konsequenz, dass Abrahams Glaube aus V.6a „dadurch ganz eindeutig die Qualität einer konkreten Handlung, eines von ihm vollbrachten Werks.“⁶⁷ bekommt. Rottzoll versteht Gen 15,6 somit als ein Beleg für den Glauben als Werkgerechtigkeit.

Gegen diese Deutung Rottzolls spricht sich neben Oeming in seinem bereits erwähnten zweiten Artikel zu dieser Problematik⁶⁸ auch ACHIM BEHRENS mit seinem 1997 in der ZAW veröffentlichten Artikel⁶⁹ und somit jüngsten Beitrag⁷⁰ zur dortigen Diskussion um Gen 15,6 aus. Er merkt an, dass „es für eine reflexive Bedeutung von $h\bar{\alpha}sb + l'$ mit Suffix im qal zwar Parallelen in Hiob 13,24; 19,11 und 33,10 gibt, aber in II Sam 19,20; Ps 32,2 finden sich eben auch Parallelen für einen nichtreflexiven Gebrauch von $h\bar{\alpha}sb + l'$ der Person. In den genannten Hiobstellen läßt der Kontext keinen Zweifel über die Übersetzung zu; genau das aber ist in Gen 15,6 anders.“⁷¹ Für die Frage nach dem Subjekt in V.6b muss also der Kontext dieses Verses stärker in die Diskussion einbezogen werden. „In der uns vorliegenden Endgestalt des Textes setzt V.7 nach dem Einschnitt ein mit *wayyo'mær*. Wenn mit diesem Vers aber tatsächlich eine neue Einheit beginnt, so heißt dieses *wayyo'mær* doch wohl, daß das zuletzt genannte Subjekt wieder aufgenommen werden soll. Das Subjekt von Gen 15,7 (und damit auch von V.6b) ist aber eindeutig Jahwe.“⁷² In Behrens' Aufsatz geht es aber nicht allein um eine Auslegung von Gen 15,6, sondern vielmehr um eine allgemeinere, die hermeneutische Frage nach dem Verhältnis von Wirkungsgeschichte und Exegese. „Es soll nach der Bedeutung der Wirkungsgeschichte eines alttestamentlichen Textes für dessen Exegese gefragt werden.“⁷³ Diese Fragestellung konkretisiert er an der Auslegung von Gen 15,6, denn in seiner Untersuchung dieser Stelle „soll ausführlicher als bei Oeming und Rottzoll danach gefragt werden, wie Paulus eigentlich genau mit diesem Text verfährt“⁷⁴. Schließlich kommt er zu dem Ergebnis, dass es auf dem Wege wirkungsgeschichtlicher Überlegungen gelingen kann, neue Zugänge zur klassischen Auslegungstradition zu gewinnen.⁷⁵

Die oben skizzierten Positionen zur Auslegung von Gen 15,6 MT machen deutlich, dass die Forschung in diesem Punkt von einem Konsens weit entfernt ist. Festzuhalten ist aber, dass man hinter die berechtigte Kritik Oemings an der von v.Rad vorgetragenen Deutung von נִדְרָק nicht mehr zurück kann und die Frage nach dem Subjekt von V.6b so in der Auslegung von Gen 15,6 MT eine zentrale Bedeutung behalten wird.

Ebenso zeigen die unterschiedlichen Ansätze und Positionen der bisherigen exegetischen Erforschung von Gen 15,6 MT die Schwierigkeiten auf, die sich bei der Suche nach einem Verständnis von Gen 15,6 MT auf der Grundlage einer historisch-kritischen Verortung des Verses ergeben. Zusammenfassend liegt dies u.E. vor allem an folgenden Beobachtungen:

⁶⁷ D.U. Rottzoll: Gen 15,6 – ein Beleg für den Glauben als Werkgerechtigkeit, in: ZAW 106 (1994), 21–27, 26.

⁶⁸ „Rottzoll hat 1994 das Verständnis nochmals weiterspannt – und wohl überspannt“ (M. Oeming: Der Glaube Abrahams. Zur Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6 in der Zeit des zweiten Tempels, in: ZAW 110 (1998), 16–33, 20).

⁶⁹ A. Behrens: Gen 15,6 und das Vorverständnis des Paulus, in: ZAW 109 (1997), 327–341.

⁷⁰ Zuletzt hat sich noch Ina Willi-Plein in einer Mitteilung (vgl. ZAW 112 (2000), 396f) zu diesem Beitrag geäußert.

⁷¹ A. Behrens: Gen 15,6 und das Vorverständnis des Paulus, in: ZAW 109 (1997), 327–341, 330.

⁷² A.a.O., 331.

⁷³ A.a.O., 327.

⁷⁴ A.a.O., 329.

⁷⁵ Vgl. a.a.O., 341; vgl. auch Anm. 78.

- (1.) Die insgesamt unsicheren Ergebnisse der literar-, redaktions- und traditionskritischen Untersuchungen des gesamten Kapitels Gen 15⁷⁶ bieten kaum Ansätze zu einem angemessenen Verständnis von V.6 (gegen V.RAD und BEHRENS).
- (2.) Ebenso kann ein Versuch, der sich auf die formkritische Bestimmung der Gattung der V.1-6 als Heilsorakel beruft, nicht wirklich überzeugen (gegen GASTON).
- (3.) Ein Zugang, der allein von der syntaktischen Struktur von V.6 ausgehend eine Deutung versucht, ist wegen der sprachlichen Offenheit der Stelle wenig geeignet (gegen GASTON, OEMING, MOSIS, und ROTTZOLL).
- (4.) Eine Auslegung von V.6, die in einer semantischen Bestimmung einzelner Begriffe (אֵת, חֶשֶׁב, צִדְקָה) wurzelt, ist nicht nur wegen (1.) zweifelhaft, sondern verkennt auch die starke Verflochtenheit der Kernbegriffe innerhalb des kurzen Verses (gegen V.RAD, GASTON, MOSIS und ROTTZOLL).

Ein auf historisch-kritischem Wege erhobenes Verständnis von Gen 15,6 MT scheint uns aufgrund der aufgezeigten Schwierigkeiten, für Gen 15,6 einen historischen Ursprung zu bestimmen, als nicht angemessen. Dennoch lässt sich u.E. auch ohne eine exakte historische Verortung des Verses (bzw. des gesamten Kapitels) ein dem Vers angemessenes Verständnis herausstellen, wenn der Ansatzpunkt zum Verständnis dieses Verses nicht mehr nur in der ursprünglichen Intention des Verfassers gesucht wird, sondern der Blick vielmehr auf seine Wirkung gerichtet wird. Denn „die Wirkungsgeschichte stellt auch eine Herausforderung für die exegetische Forschung dar, deren Interesse immer noch an den Ursprüngen haftet. Dieses Interesse hat theologische Wurzeln: es ist üblich gewesen, Ursprünge als normativ anzusehen. Dieses Axiom kann in Frage gestellt werden“⁷⁷. Es soll deshalb für diesen Vers nun der Weg über eine Untersuchung seiner Wirkung eingeschlagen werden, um auf diese Weise Informationen darüber zu bekommen, wie Gen 15,6 in einem seiner Abfassung zeitlich wie lokal nahen Umfeld verstanden wurde.⁷⁸

Eine Untersuchung der einzelnen Rezeptionen von Gen 15,6 in der alt-, zwischen- und neutestamentlichen Literatur soll dazu die Aufnahme und Verarbeitung des Verses im jeweiligen spezifischen Zusammenhang dieser Schriften herausarbeiten und vergleichen, um aus dem Gesamtphänomen »Rezeption von Gen 15,6« zurück zu fragen, welche Bedingungen der hebräische Text mitbrachte, damit eine solch breite Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6 möglich wurde. Die Aufdeckung dieser Bedingungen führt u.E. zu einem angemessenen und vor allem begründeten Verständnis von Gen 15,6 MT.

⁷⁶ Eine ausführliche Problemanzeige bzgl. dieses Punktes würde den Rahmen des Beitrags sprengen. Deshalb verweisen wir diesbezüglich auf die Darstellung und Auswertung in unserer Examensarbeit (Teil I, Abschnitt 3.1). Eine Zusammenstellung und Klassifizierung der unterschiedlichen exegetischen Ansätze zur Erforschung von Gen 15 MT für die Zeit zwischen 1910 und 1989 bietet auch die Monographie von John Hå (ders: Gen 15. A Theological Compendium of Pentateuchal History [BZAW 181], Berlin u.a. 1989).

⁷⁷ H. Räisänen: Die Wirkungsgeschichte der Bibel, in: EvTh 52 (1992), 337-347, 346.

⁷⁸ Auf die mögliche Relevanz der Rezeptions- bzw. Wirkungsgeschichte machte bereits M. Oeming 1998 (ders.: Der Glaube Abrahams. Zur Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6 in der Zeit des zweiten Tempels, in: ZAW 110 (1998), 16-33) aufmerksam. Er hatte dabei aber im wesentlichen systematisch-theologische Implikationen aus den zu ermittelnden Glaubensverständnissen im Blick. Auch A. Behrens (ders.: Gen 15,6 und das Vorverständnis des Paulus, in: ZAW 109 (1997), 327-341.) merkt an, dass „ein Text wie Gen 15,6 event. noch andere »Offenheiten« besitzt, die erst von einem anderen Standpunkt des Betrachters aus in den Blick kommen“ (a.a.O., 340). Er legt aber seinen Überlegungen Ergebnisse der Exegese des hebräischen Textes zugrunde (vgl. oben), was u.E. zunächst möglichst zu vermeiden ist.

II. Rezeptionen von Gen 15,6 in der alt-, zwischen- und neutestamentlichen Literatur

Entsprechend dieses Ansatzes sollen nun Rezeptionen von Gen 15,6 in der alt-, zwischen- und neutestamentlichen Literatur zusammengestellt und untersucht werden.⁷⁹ Im Kanon des Alten Testaments wird Gen 15,6 im *Nehemiabuch* (9,8) aufgenommen; in der zwischentestamentlichen Literatur findet es sich im Buch *Jesus Sirach* (44,20), im *I. Makkabäerbuch* (2,52), im *Jubiläenbuch* (14,6.19,9) und außerdem auf einem *Qumran-Fragment* (4Q225, Frag. 2, Kol. 1, Z.7f). Ebenso wird die griechische Übersetzung von Gen 15,6 in der *Septuaginta* herangezogen, die hier als eigenständige theologische Rezeption des Textes verstanden wird.⁸⁰ Im Kanon des Neuen Testaments stößt man zunächst im *Corpus Paulinum* auf den *Galaterbrief* (3,6) und den *Römerbrief* (4,3.9.22.23), in denen Gen 15,6 aufgenommen wird. Daneben findet sich das Schriftwort auch bei den *katholischen Briefen* im *Jakobusbrief* (2,23). Neben diesen Stellen fördert die Konkordanzarbeit noch den *I. Klemensbrief* (10,1.6f) und den *Barnabasbrief* (13,7) zutage, in denen Gen 15,6 aufgenommen wird.⁸¹

Um die Untersuchungsergebnisse der einzelnen Rezeptionen im Sinne unseres Ansatzes auswerten zu können, erfolgt zunächst eine tabellarische Zusammenstellung.⁸² Tabelle 1 gibt einen Überblick über die Art der Aufnahme des Schriftwortes Gen 15,6 in den untersuchten Textstellen. Dabei verstehen wir unter »wörtlicher Aufnahme« die bewusste Übernahme einer schriftlichen bzw. mündlichen Formulierung, die von einem Verfasser in seiner eigenen Schrift reproduziert wird und als solche deutlich gekennzeichnet ist. Zur Kennzeichnung dienen in der Regel Einleitungsformeln, die aber vor allem in der hellenistischen Literatur durchaus fehlen können, wenn hinreichend deutlich ist, dass der Verfasser bewusst einen ihm und seinen Lesern bekannten Wortlaut reproduziert.⁸³ Von einer »Paraphrase« sprechen wir, wenn es sich um eine freie Wiedergabe handelt, die im Sinne des Verfassers interpretierend gestrafft bzw. ausgeweitet ist.⁸⁴ Bei einer »Anspielung« verarbeitet der Verfasser traditionelle Formulierungen, um „den mit ihr verknüpften Bedeutungs- oder Assoziationsgehalt beim Le-

⁷⁹ Die Einzeluntersuchungen der Rezeptionen von Gen 15,6 können im Rahmen diese Artikels nicht dargestellt werden, weshalb wir diesbezüglich auf unsere Examensarbeit (Teile II u. III) verweisen..

⁸⁰ „Die Septuaginta ist einerseits Zeugin für die theologische Rezeption der Texte in einer sehr genau benennbaren Epoche und andererseits, untrennbar mit dem ersten Aspekt verbunden, auch Zeugin für einen Ausschnitt des theologischen Denkens des alexandrinischen Judentums ihrer Zeit.“ (M. Rösel: Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta, Berlin u.a. 1994, 9).

⁸¹ Den wahrscheinlichen Abfassungsdaten (1Clem um 96 n.Chr., Barn um 131 n.Chr.) zufolge stammen beide Briefe grob aus der Abfassungszeit der kanonischen Schriften des Neuen Testaments und müssen u.E. für die Frage nach der Rezeption von Gen 15,6 in dieser Zeit ebenfalls herangezogen werden. „Im Interesse der literaturhistorischen Fragestellung ist eine Zurücksetzung der außerkanonischen Schriften verfehlt; denn die historische Interpretation ist aus formalen und inhaltlichen Gründen gezwungen, diesen weiteren Schriftenkreis in ihr Aufgabengebiet einzubeziehen“ (G. Strecker: Literaturgeschichte des Neuen Testaments, Göttingen 1992, 278). Die Tatsache, dass der erste Klemensbrief vom *Codex Alexandrinus* und der Barnabasbrief vom *Codex Sinaiticus* im Anschluss an das Neue Testament überliefert werden und sich die syrische Übersetzung des ersten Klemensbriefes, sowie eine seiner koptischen Überlieferungen in den Handschriften des Neuen Testaments finden, bezeugt den offiziellen Gebrauch dieser Briefe in den Gemeinden, womit die Sinnhaftigkeit der Einbeziehung dieser Schriften zur Bearbeitung der Fragestellung dieser Arbeit weiter gestärkt wird. Wenn die zu untersuchenden Schriften in diesem Teil unter der Bezeichnung »neutestamentliche Literatur« geführt werden, dann deshalb, weil darunter diejenige christliche Literatur verstanden wird, die zeitlich wie lokal im Umfeld der Abfassung der kanonischen Schriften des Neuen Testaments entstanden ist.

⁸² Diese tabellarische Auswertung kann sicher nicht alle Ergebnisse der Einzeluntersuchung der verschiedenen Rezeptionen berücksichtigen und das ist auch nicht ihr Ziel. Vielmehr sollen v.a. die Linien aufgezeigt werden, die für ein Verständnis von Gen 15,6 MT bzgl. unseres Ansatzes relevant sind.

⁸³ Vgl. D.-A. Koch: Die Schrift als Zeuge des Evangeliums [BHTh 69], Tübingen 1986, 11-13.

⁸⁴ Vgl. a.a.O., 15.

ser wachzurufen⁸⁵. »Anspielungen« haben somit Verweischarakter und setzen voraus, dass der Leser ohne weiteren Hinweis den Bezug erkennt. In der Anwendung dieser Kriterien auf die Rezeptionen von Gen 15,6 muss u.E. allerdings auf ein Problem hinsichtlich der den unterschiedlichen Verfassern vorliegenden Formulierungen hingewiesen werden. Während man für die Autoren der neutestamentlichen Literatur als mündliche bzw. schriftliche Vorlage zu meist von einer Lesart der Septuaginta ausgehen kann, gestaltet sich dies in der alt- und zwischentestamentlichen Literatur deutlich schwieriger. Um aber alle Textstellen dennoch übersichtlich in einer Tabelle darstellen zu können, legen wir für die Kategorisierung dieser Stellen den Masoretischen Text zugrunde, wobei die passive Formulierung in Gen 15,6b – die möglicherweise auf eine weit verbreitete schriftliche, vom Masoretischen Text abweichende, hebräische Vorlage zurückgeht⁸⁶ – den Charakter der »wörtlichen Aufnahme« nicht aufhebt.

TABELLE 1:

Art der Aufnahme		LXX	Neh	Sir	1Makk	Jub	4Q225(2)17f	Gal	Röm	Jak	1Clem	Barn
			44,20	2,52	14,6	19,9	3,6	4,3	4,23	2,23	10,1	13,7
wörtliche Aufnahme von: Gen 15,6a						x	x	x		x		x
	Gen 15,6b			x	x		x	x	x	x		x
Paraphrase von: Gen 15,6a									x			x
	Gen 15,6b								x			x
Anspielung auf: Gen 15,6a		x	x	x		x					x	
	Gen 15,6b		x	x			x				x	

Betrachtet man nun das Spektrum der Rezeptionen von Gen 15,6 insgesamt, so bestätigt sich zunächst, dass dieser Vers eine ausgesprochen breite Wirkungsgeschichte entfaltet hat. Ausgehend von der alt- über die zwischen- bis hin zur neutestamentlichen Literatur stößt Gen 15,6 in den unterschiedlichsten Phasen der Geschichte Israels und den Anfängen des Christentums auf Interesse und findet daher Aufnahme in den Schriften jener Zeiten. Dabei lassen sich vor allem »wörtliche Aufnahmen« und »Anspielungen« beobachten. Dies zeigt zum einen, dass den Rezipienten an der Vorlage gelegen ist, die in ihrem Charakter als *Heilige Schrift* der Rezeption Autorität verleiht, zum anderen wird aber durch die »Anspielungen« deutlich, dass Motiv und Thema von Gen 15,6 den Adressaten der Rezipienten so bekannt waren, dass sie auch in anderen Formulierungen wiedererkannt wurden.⁸⁷ Es kann also hier als erstes Ergebnis festgehalten werden, dass es sich bei Gen 15,6 um eine zeitübergreifende und grundlegend

⁸⁵ D.-A. Koch: Die Schrift als Zeuge des Evangeliums [BHTh 69], Tübingen 1986, 17.

⁸⁶ Vgl. R. Mosis: Gen 15,6 in Qumran und in der Septuaginta, in: R. Schnackenburg u.a. (Hrsg.): Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament [fzb 93], Würzburg 1999, 95-118.

⁸⁷ Vgl. oben die Voraussetzungen für das Verständnis einer »Anspielung«.

wichtige Thematik handelt, die für die verschiedenen Zeiten und Personenkreise an Aktualität nicht verlor. Weiter geht aus Tabelle 1 hervor, dass in den überwiegenden Fällen bei der Aufnahme des Verses beide Teilverse berücksichtigt wurden. Dass nur ein Teilvers ohne Bezug zum jeweils anderen aufgenommen wird, ist selten.⁸⁸ Da darüber hinaus der syntaktische Bezug der beiden Halbverse jeweils durchaus verschieden wiedergegeben wird, soll dieser Frage in der folgenden Tabelle nachgegangen werden.

TABELLE 2:

Syntax der Aufnahme		LXX	Neh	Sir	IMakk	Jub	4Q225 (2)17f	Gal	Röm	Jak	IClem	Barn
		9,8	44,20	2,52	14,6	19,9	3,6	4,3	4,23	2,23	10,6	13,7
Zweiteilung beibehalten:	ja	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
	nein								x	x	x	
syntaktischer Bezug:	Unterordnung											x
	Gleichordnung	x	x	x	x	x	x	x		x		x

Tabelle 2 stellt klar heraus, dass auch bei freier Wiedergabe ein Zusammenfassen der Teilverse nur selten vorkommt. Die Zweiteilung des Verses bleibt meist erhalten. Den Rezipienten war also sowohl die Zusammengehörigkeit der Verse wie auch die saubere Trennung von »Glauben« in V.6a und »Anrechnen« in V.6b wichtig. Gen 15,6a scheint gerade durch seinen Bezug zu Gen 15,6b seine Bedeutung zu gewinnen, und umgekehrt zeigt sich das Interesse am »Anrechnen« in V.6b vor allem im Zusammenhang mit dem »Glauben« Abrahams in V.6a. Dies wird in nahezu allen Rezeptionen deutlich. Das Rezeptionsinteresse gilt also mehr dem Gesamtphänomen Gen 15,6 als den einzelnen Bestandteilen. Dies lässt sich auch aus der Syntax der einzelnen Aufnahmen erkennen. Die Häufigkeit der festgestellten Gleichordnung im syntaktischen Verhältnis beider Vershälften zeigt, dass die Rezipienten in beiden Vershälften gleichrangige Geschehnisse gesehen haben. Die erzählten Ereignisse stehen auf der gleichen Handlungsebene. Das »Anrechnen« wird im Zusammenhang von Gen 15,6 in der zeitlichen Abfolge der Handlungen als eine Reaktion auf den vorausgehenden »Glauben« Abrahams verstanden. Wir können also festhalten, dass aufgrund der syntaktischen Struktur der Rezeptionen das »Anrechnen« als Reaktion auf den »Glauben« verstanden werden musste.

Im Folgenden sollen nun die Aufnahmen der Teilverse in den unterschiedlichen Rezeptionen genauer betrachtet werden. Tabelle 3 stellt die Aufnahmen von Gen 15,6a zusammen.

⁸⁸ Dies ist in Röm 4 an zwei Stellen (V.22.23) der Fall, wo aber in V.3.9 auch Aufnahmen des gesamten Verses vorliegen und Paulus besonders an dem »Anrechnen« interessiert ist.

TABELLE 3:

Aufnahme von V.6a		LXX	Neh	Sir	1Makk	Jub	4Q225 (2)17f	Gal	Röm	Jak	1Clem	Barn
			9,8	44,20	2,52	14,6	19,9	3,6	4,3	2,23	10,1	13,7
							17f		4,22		10,6	
Abraham als Subjekt:	explizit	x		x			x	x	x	x	x	
	implizit		x	x		x	x	x				x
»Glaube« ausgedrückt durch:	πίστος			x	x						x	
	ἡ πίστις								x			
	πιστεύσας											
	ἐπίστευσεν τῷ θεῷ											x
	אֱמַן	x						x	x		x	x
	יֵאֱמִין כּ		x				(x)					
						(x)	x					

Tabelle 3 zeigt, dass bei der Aufnahme von Gen 15,6a das Verhältnis von expliziter Nennung und implizitem Vorhandensein des Subjekts recht ausgewogen ist, bei einem leichten Hang zum Explizieren. Dass »Abraham« das Subjekt dieses Teilverses darstellt, ist aber stets deutlich und bei keiner Rezeption zu bezweifeln. Der entscheidende Verbalakt, das »Glauben« Abrahams, wird dabei in allen Rezeptionen durch die Wurzel אֱמַן bzw. den Wortstamm πιστ- ausgedrückt; die Verwendung dieser Begriffe ist in den angegebenen Rezeptionen sehr einheitlich.⁸⁹ Für einen Vergleich der Rezeptionen hinsichtlich ihres spezifischen Verständnisses von »Glauben« in Gen 15,6a, muss der Blick also auf andere Eigenarten der jeweiligen Aufnahme dieses Teilverses gerichtet werden (s.u.). Es lässt sich hier noch festhalten, dass sich innerhalb der Rezeptionen bei den verwendeten Ausdrücken für das »Glauben« Abrahams eine Tendenz zur Verobjektivierung andeutet. Der »Glaube an Gott« (*credere in deum*), vor allem ausgedrückt durch den präpositionalen Anschluss des Objekts »Gott«, wird mehr zu einem »Glauben an Gottes Verheißung« (*credere deo*), die sich im neutestamentlichen Kerygma in der πίστις εἰς Χριστόν konkretisiert.

In Tabelle 4 sind nun die Aufnahmen von Gen 15,6b zusammengestellt.

⁸⁹ So übersetzt die LXX אֱמַן „(außer in Spr 26,25 mit πείθομαι) immer mit πιστεύω und Komposita, und sie reserviert πιστεύω (mit Ausnahme von Jer 25,8 für sm' »hören«) immer für Formen von 'mn“ (H. Wildberger: Art. אֱמַן in: THAT I (1971), 190).

TABELLE 4:

Aufnahme von V.6b		LXX	Neh 9,8	Sir 44,20	1Makk 2,52	Jub ⁹⁰ 14,6	4Q225 (2)17f	Gal 3,6	Röm 4,3	Jak 2,23	1 Clem 10,1	Barn 13,7
Subjekt:	explizit	x										
	implizit	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Formulierung:	aktiv	x										
	passiv	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Subjekt:	Abraham											
	Gott	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
»Anrechnen«	ἐλογίσθη	x						x	x	x	x	x
ausgedrückt durch:	ἐτέθη											x
	εὐρέθη										x	
	וּמִצָּא (את) לִבּוֹ לַפְּנֵיךְ		x	x								
	(Niph.) וּמִצָּא	x										
	(Niph.) וּתְחַשֵּׁב					x						
	(Niph.) וַיִּכְתֹּב				x		x					
						x						

Bei den Rezeptionen von Gen 15,6b wird das Subjekt dieses Teilverses fast nie explizit genannt. Die einzige Ausnahme bildet hier das Nehemiabuch. Anders als bei den übrigen Rezeptionen, die in erzählenden Abschnitten auftreten, erfolgt hier die Aufnahme von Gen 15,6 in einem Bußgebet, woraus sich die aktive Form in der direkten Anrede Gottes erklärt. Außer in Neh 9,8 lässt sich das Subjekt also nur aus der impliziten Anlage im Verb erschließen. Hinweise bietet dabei die Formulierung des Verbalausdrucks innerhalb dieses Teilverses. Auffällig ist, dass bei allen Rezeptionen, die das Subjekt nur implizit bieten, das Verb im Passiv steht. Aus dem Textzusammenhang erscheint an diesen Stellen die passive Formulierung als *passivum divinum*, denn als Subjekt muss in den verschiedenen Formulierungen stets eine

⁹⁰ Da uns der Text des Jubiläenbuches nur in einer deutschen Übersetzung zugänglich war (K. Berger: Das Buch der Jubiläen. Unterweisung in erzählender Form [JSHRZ II], Gütersloh 1981), wurden für diese Tabelle die entscheidenden Ausdrücke von uns hebräisch rekonstruiert.

»höhere Macht« angenommen werden, die sich aus dem Kontext nur mit Gott identifizieren lässt. In allen Rezeptionen wird also entweder durch das *passivum divinum* bzw. durch die direkte Anrede innerhalb des Gebets »Gott« als Subjekt des »Anrechnens« deutlich herausgestellt.

In der Ausdrucksweise für das Geschehen in Gen 15,6b zeigt sich im Gegensatz zu Gen 15,6a eine größere Bandbreite. Es lassen sich hauptsächlich zwei Linien erkennen. Entweder wird dieser Teilvers mit den Ausdrücken ἐλογίσθη bzw. בָּשָׁחַח oder mit εἰρήθη / ἐτέθη bzw. תָּנַחַח / נָחַח⁹¹ wiedergegeben. Dabei liegt der Schwerpunkt eindeutig auf der ersten Gruppe, wobei eine Entwicklung erkennbar ist. In der alt- und zwischentestamentlichen Literatur ist das Verhältnis dieser beiden Gruppen relativ ausgeglichen. Dagegen findet in der neutestamentlichen Literatur eine erkennbare Fokussierung auf den Ausdruck ἐλογίσθη statt. Dieser scheint zum *terminus technicus* dafür zu werden, was in Gen 15,6b berichtet wird.⁹² Bei der Untersuchung der verschiedenen Rezeptionen ist überdies aufgefallen, dass die durch die Aufnahme von Gen 15,6 illustrierten bzw. belegten Zusammenhänge häufig von höchster theologischer Bedeutung sind und zumeist die Stichworte »Glauben« und »Gerechtigkeit« direkt betreffen. Dabei trägt das Schriftwort Gen 15,6 meist die größte Last für die Argumentation der Rezipienten und scheint in deren Augen mit höchster Autorität zu sprechen.⁹³ Eben diese Autorität scheint aber mit dem Begriff des »Anrechnens« und der ermittelten syntaktischen Struktur zwischen den Aussagen über das »Glauben« Abrahams und das »Anrechnen« Gottes zusammen zu hängen. Von λογίζεσθαι ist zu sagen, dass es in den untersuchten Rezeptionen vornehmlich ein Werturteil ausdrückt, was der Bedeutung des hebräischen בָּשָׁחַח entspricht.⁹⁴ Nun fällt auf, dass die Ausdrücke εἰρήθη/ἐτέθη und תָּנַחַח der zweiten Gruppe außer in der besonderen Gesprächssituation des Gebets im Nehemiabuch (תְּנַחֲחֵנּוּ) stets im Passiv vorkommen. In diesem Fall können die genannten Verben auch ein sittlich-religiöses Urteil beschreiben.⁹⁵ Mit dieser Beobachtung kann man für alle Rezeptionen mit Recht sagen, dass in ihrer Wiedergabe von V.6b von einem solchen Werturteil die Rede ist. Dies lässt insbesondere mit Blick auf die alt- und zwischentestamentliche Zeit den Schluss zu, dass es neben der Entwicklung eines solchen Verständnisses von Gen 15,6 durch den griechischen Ausdruck λογίζεσθαι, auch in den hebräischen Schriften eine solche Tendenz gab. Die LXX kann somit durch ihre Verwendung der griechischen Formulierung λογίζεσθαι nicht allein für diese Entwicklung verantwortlich sein.

⁹¹ In den Formulierungen εἰρήθη πιστός (1Clem 10,1; Sir 44,20 LXX; vgl. Neh 9,8 LXX) und מִנְּחַח אֱתֵי הָאֱלֹהִים (Neh 9,8 MT) ist u.E. ebenfalls eine Aufnahme von Gen 15,6 auszumachen. Zum *passivum* εἰρήθη ist Gott das logische Subjekt. Dem entspricht Gen 15,6 LXX, da εἰρήσκω im Passiv (hier: *passivum divinum*) oft im Sinne eines sittlich religiösen Urteils gebraucht wird (vgl. H. Preisker: Art. εἰρήσκω, in: ThWNT II (1960),767f.). In beiden Fällen wird also eine Wertschätzung Gottes ausgesprochen, die sich auf den Glauben Abrahams bezieht, was der Syntax von Gen 15,6 entspricht. Damit wären die Ausdrücke εἰρήθη πιστός bzw. מִנְּחַח אֱתֵי הָאֱלֹהִים (die aktive Formulierung wird durch die Textgattung Gebet impliziert) bereits die vollständige Wiedergabe von Gen 15,6. Diese These wird durch weitere Einzelbeobachtungen gestützt, die sich aus dem jeweiligen Textzusammenhang dieser Wendungen ergeben. Für eine ausführliche Darstellung dieser Beobachtungen verweisen wir auf die entsprechenden Passagen unserer Examensarbeit (Teil II, Abschn. 3.2 für Neh 9,8; Abschn. 4.2 für Sir 44,20 und Teil III, Abschn. 5.2 für 1Clem 10,1).

⁹² So besonders bei Paulus in Röm 4.

⁹³ Vgl. dazu die Untersuchung der Kontexte der verschiedenen Rezeptionen in unserer Examensarbeit (Teile II u. III).

⁹⁴ Vgl. H.-W. Heidland: Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit [BWANT 4-18], Stuttgart 1936, 36; W. Schottroff: Art. חָשַׁח in: THAT I (1971), 641-646, 643; siehe auch Teil III.

⁹⁵ Vgl. H. Preisker: Art. εἰρήσκω, in: ThWNT II (1960),767f; siehe auch Anm. 91.

Fassen wir die bisherigen Ergebnisse zusammen, so kommt in den Rezeptionen einheitlich ein Verständnis von Gen 15,6 zum Vorschein, nach dem Gott hier als höchste Autorität durch sein »Anrechnen« klar zum Ausdruck bringt, dass sich Abraham durch sein »Glauben« der »Gerechtigkeit« als würdig erwiesen und er sie aus eben diesem Grund zuerkannt bekam.

Es hat sich außerdem gezeigt, dass speziell auch durch die Methoden der zeitgenössischen Schriftauslegung zur Interpretation des Schriftwortes Gen 15,6 andere Motive aus der biblischen Abrahamerzählung angeführt werden. Um Gemeinsamkeiten bzw. Unterschiede deutlich zu machen, werden in Tabelle 5 die im Kontext der Rezeption von Gen 15,6 verwendeten Motive zusammengestellt.

TABELLE 5:

Verbindung mit anderen Motiven der Abrahamtradition	LXX	Neh	Sir	1Makk	Jub	4Q225 (2)	1,7f	Gal	Röm	1ak	1Clem	Barn
		9,8	44,20	2,52	14,6	19,9		3,6	4	2,23	10,1	13,7
Opferung Isaaks			x				x			x	x	
Versuchung(en)			x	x		x						
Verheißung:												
Landbesitz	x	x			x	x						
Nachkommenschaft			x	x	x		x	x	x		x	x
Bundesschluss	x	x	x	x	x							
Beschneidung			x						x			x
»Freund Gottes«			x							x	x	
Gehorsam											x	x
Berufung		x										
»Taten« / »Werke«				x				x	x	x		
»unser Vater«				x					x			
Gastfreundschaft												x

Betrachtet man die in Tabelle 5 aufgeführten Motive der Abrahamtradition, die die Rezipienten mit Gen 15,6 in Verbindung bringen, so fällt auf, dass es sich in den meisten Fällen um Verhaltensweisen und Handlungen Abrahams handelt. Die Rezipienten waren also über das in Gen 15,6 explizit Gesagte hinaus nicht am Verhalten Gottes interessiert, sondern wollten

vielmehr genauer wissen, wie der »gläubige« Abraham sich verhält. Dies scheint u.E. für eine Bestimmung der Rezeptionsinteressen eine wichtige Beobachtung zu sein. Abraham galt in der Tradition als derjenige, der in einem besonderen Verhältnis zu Gott stand (u.a. als »Freund Gottes«). Da aber wie eben gezeigt wurde, in Gen 15,6 das positive Urteil Gottes über Abraham aufgrund des »Glaubens« erging, liegt die Vermutung nahe, dass die Rezipienten durch den Bezug auf andere Ereignisse aus dem Leben Abrahams deutlich machen wollten, wie der »Glaube« Abrahams ihrer Meinung nach beschaffen war, so dass er die Zustimmung Gottes erfuhr. Das Interesse der Rezipienten liegt somit besonders auf dem Teilverb 6a. Dort beschreibt nämlich der Begriff des »Glaubens« eben die menschliche Seite des »Rechtfertigungsvorgangs«, die für das besondere Verhältnis zu Gott von entscheidender Wichtigkeit ist. Die in Tabelle 5 zusammengestellten Motive sollen u.E. nähere Auskünfte darüber geben, was unter dem zunächst abstrakten Begriff des »Glaubens« zu verstehen ist. Dabei ist auffällig, dass die Streuung der verschiedenen Motive in alt- und zwischentestamentlicher Zeit größer ist als in neutestamentlicher Zeit. Wieder scheint die neutestamentliche Literatur eine Fokussierung der überkommenen alt- und zwischentestamentlichen Traditionen vorzunehmen. So fehlt das in der alt- und zwischentestamentlichen Zeit häufig auftretende Motiv der »Versuchung(en)« in der neutestamentlichen Literatur völlig, wogegen sich das Motiv der »Opferung Isaaks« durchhält. Vielleicht verstärkt die neutestamentliche Literatur in dieser Hinsicht das bereits in den früheren Rezeptionen beobachtbare Verständnis der »Opferung Isaaks« als die größte Versuchung, die dann als *pars pro toto* für alle anderen genannt werden kann. Bei dem am häufigsten auftretenden Motiv, der »Verheißung«, verliert der Bezug zum »Landbesitz« im Neuen Testament ebenso an Bedeutung, wie das Motiv des »Bundesschlusses«. Sie kommen im Zusammenhang mit den dortigen Rezeptionen von Gen 15,6 nicht mehr vor, weil es das theologische Reden nicht mehr in dieser Weise erfordert. Dagegen hält sich die »Verheißung der Nachkommenschaft« als Begleitmotiv der »Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit« durch die verschiedenen Rezeptionen durch. Dies ist u.E. vornehmlich deshalb der Fall, weil die Relevanz des mit Abraham Geschehenen für die Adressaten der Rezipienten an ihrer Zugehörigkeit zur Nachkommenschaft Abrahams hängt. Auf dieser Linie liegt es auch, wenn die Rezipienten Abraham mit »unser Vater« bezeichnen. Die Frage nach der »Bescheidung« macht das Gesagte auf dem Hintergrund von Heidenmission (Paulus) bzw. der Frage nach Kirche und Israel (Barnabasbrief) deutlich. Dass die Motive »Gehorsam« und »Taten/Werke« scheinbar deutlicher in der neutestamentlichen Literatur auftreten, liegt vor allem daran, dass sie durch konkrete Anlässe, wie die Situation in Korinth bzw. die paulinische Rechtfertigungslehre und die daraus entstandenen Missverständnisse als Themen in den Gemeinden der Rezipienten aktuell waren, während ihre Bedeutung für das Leben und Schicksal Abrahams in alt- und zwischentestamentlicher Zeit evident war und daher nicht eigens erwähnt zu werden brauchte.

Als Resultate aus der rezeptionsgeschichtlichen Untersuchung zu Gen 15,6 können also mit Blick auf die am Schluss von Teil I aufgeworfene Fragestellung folgende Punkte zusammenfassend festgehalten werden:

- (1.) In Gen 15,6 geht es um eine zeitübergreifende, nicht kontextuell gebundene und daher grundsätzlich theologische Problematik.
- (2.) Die Zerteilung des Verses und die wechselseitige Beziehung der Vershälften zueinander sind für das Verständnis von Gen 15,6 konstitutiv.
- (3.) Das »Glauben« beschreibt innerhalb dieses Beziehungsgeflechts die Seite des Menschen, während das »Anrechnen« das Handeln Gottes in diesem Verhältnis wiedergibt.

- (4.) Dabei wird das »Glauben« als Voraussetzung für das »Anrechnen« verstanden, das »Anrechnen« damit als Folge des »Glaubens«.
- (5.) So berichtet Gen 15,6 das Zustandekommen des besonderen heilvollen Verhältnisses zwischen Gott und Abraham, und durch dessen paradigmatische Bedeutung auch Möglichkeit und Bedingung dieses Verhältnisses für den Menschen.

III. Ertrag für das Verständnis von Gen 15,6 MT

Schlagen wir nun einen Bogen zurück zu Gen 15,6 MT und fragen, welche Bedingungen dieser Text mitbrachte, um eine solch breite Rezeption zu ermöglichen und die im vorangegangenen Abschnitt ermittelten Rezeptionsinteressen hervorzubringen. Dass dieser Vers zur Klärung verschiedener wichtiger theologischer Fragen herangezogen wurde, liegt zu einem guten Teil daran, dass er seiner Stellung und seinem Charakter nach weit über den direkten Zusammenhang von Gen 15,1-6 hinausweist. Schon innerhalb des Kapitels 15 der Genesis ist die Stellung von V.6 nicht eindeutig. Grammatikalisch unterbricht das Perfekt וַיִּשְׁמַע in V.6a den Handlungsablauf⁹⁶, um Hintergrundinformationen mitzuteilen, und es ist nicht zwingend notwendig, in V.6b eine Fortführung der Handlung aus V.5 zu sehen. Die Rezeptionen zeigen aber, dass Gen 15,6 am stärksten von allen Motiven mit der vorausgehenden Mehrungsverheißung (Gen 15,5; vgl. 22,17) verbunden wurde. Ebenso zeigt sich aber auch eine deutliche Verbindung zur folgenden Erzählung vom Bundesschluss (Gen 15,7-21), sowie der Erzählung von der Opferung Isaaks (Gen 22). Daneben finden sich häufig noch andere Motive aus der Abrahamstradition. Offensichtlich wurde die Bedeutung von Gen 15,6 von den Rezipienten aus der gesamten Abrahamsüberlieferung geschlossen. Der Semantik des Perfekts entspricht es dabei, dass im »Glauben« nicht eine einmalige Handlung Abrahams gesehen wird, sondern dass sich sein וַיִּשְׁמַע vielmehr in seinem gesamten Leben verwirklicht.⁹⁷ Von daher ist u.E. dem Urteil v.Rads zuzustimmen, wenn er sagt: „Der Erzähler verläßt (sc. in V.6; Erg. d. Verf.) gewissermaßen den zum Sternenhimmel aufblickenden Mann und wendet sich an den Leser, indem er ihm theologische Urteile von großer theologischer Dichtigkeit mitteilt.“⁹⁸ In der Betrachtung der Rezeptionen von Gen 15,6 fällt weiterhin auf, dass der Vers als Argument höchster Autorität gebraucht wird. Diese Tatsache kann sicher nicht allein aus der Autorität der Schrift insgesamt erklärt werden, denn die übrigen Schriftworte treten bzgl. ihrer Autorität gegenüber Gen 15,6 deutlich zurück. Wie sich gezeigt hat, entstammt die Autorität des Schriftwortes für die Rezipienten aus der Beobachtung, dass es in Gen 15,6 um das rechte Verhältnis von Gott zum Menschen geht. Dieses Verhältnis findet im hebräischen Vers u.a. durch וַיִּשְׁמַע Ausdruck und wir haben darin einen zentralen Begriff im Alten Testament für alle Lebensbeziehungen des Menschen vor uns. Besonders bezeichnet וַיִּשְׁמַע aber auch die Gemeinschaftstreue im Verhältnis zwischen Gott und Mensch.⁹⁹ Wenn Gott dem Menschen diese Gerechtigkeit erweist, dann handelt es sich um ein Geschehen von höchstem theologischen Gewicht, nämlich um „Heilserweisung“¹⁰⁰. Ob sich der Mensch mit seinem Leben in

⁹⁶ Vgl. C. Westermann: Genesis [BKAT I/2], Neukirchen-Vluyn 1981, 265.

⁹⁷ Vgl. M. Oeming: Ist Gen 15,6 ein Beleg für die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit?, in: ZAW 95 (1983), 182-197, 190.

⁹⁸ G. v. Rad: Das 1. Buch Mose. Genesis [ATD 2-4], Göttingen u.a. ¹²1987, 142; dieses Urteil wird auch durch die syntaktische Struktur des Verses (s.u.) gestützt (vgl. K. Seybold: Art. וַיִּשְׁמַע in ThWAT III (1982), 243-261, 258).

⁹⁹ Vgl. G. v. Rad: Theologie des Alten Testaments I, München 1992¹⁰, 382.

¹⁰⁰ A.a.O., 384.

dieses Gemeinschaftsverhältnis mit Gott stellt und sich seiner Gerechtigkeit als würdig erweist, untersteht allein dem Urteil Gottes. Ein solches Urteil sehen alle Rezipienten in Gen 15,6 ausgesprochen. Wenngleich die Besetzung der Stelle von Subjekt und Akkusativ- bzw. Dativobjekt in V.6b grammatikalisch nicht eindeutig festzuschreiben ist¹⁰¹, machen alle Rezeptionen eindeutig klar, dass in V.6b Gott als Subjekt verstanden wurde, der Abraham seinen »Glauben« zur Gerechtigkeit anrechnet. Ein solches Verständnis ist auch in Gen 15,6 MT angelegt. In der Wurzel חשב kommt allgemein „die wertende Zuordnung von Personen und Dingen zu bestimmten Kategorien zum Ausdruck“¹⁰² und die hebräische Syntax in diesem Vers kann gerade auch den Verbalsatz לו צדקה יהיה לך als Folgerung aus dem vorangehenden יהיה לך אמן ausweisen, wodurch der »Glaube« zur Bedingung für den Erweis der göttlichen Gerechtigkeit wird.¹⁰³ Inhaltlich bleibt אמן, das in seiner theologischen Verwendung in der Genesis nur an dieser einen Stelle vorkommt¹⁰⁴, vollkommen unbestimmt. „Es ist kein äußeres Werk Abrahams berichtet, kein neuer Schritt auf seinem Wege sichtbar, ja nicht einmal ein Wort hörbar gemacht.“¹⁰⁵ So wundert es nicht, wenn im Laufe der (Rezeptions-) Geschichte dieser theologisch so bedeutsame »Glaube« immer wieder Versuchen unterworfen wurde, ihn inhaltlich zu füllen. Die Formulierung יהיה לך אמן bietet dafür die nötige Offenheit, die es den Rezipienten ermöglichte, diese inhaltliche Füllung auf so unterschiedliche Weise vorzunehmen. Trotz der Vielfalt der unternommenen Bestimmungen, ist der Zusammenhang mit der göttlichen Verheißung am deutlichsten belegt. Dem korrespondiert, dass auch das hebräische אמן zumeist auf Gottes »Wort« hin erfolgt.¹⁰⁶

Aufgrund der dargelegten Ergebnisse der rezeptionsgeschichtlichen Untersuchung ergibt sich u.E. folgendes Verständnis von Gen 15,6 MT: *Und weil er [Abraham] dem HERRN glaubte [indem er der Verheißung (V.5) in der Weise vertraute, wie sie sein ganzes Leben und Dasein bestimmte], rechnete er [der HERR] es [dieses Vertrauen] ihm [Abraham] zur Gerechtigkeit an [und bestätigte damit dessen Gemeinschaftstreue, was als Heilserweis an Abraham zu verstehen ist].*

Es zeigt sich nunmehr insgesamt für Gen 15,6 MT, dass die Ergebnisse der rezeptionsgeschichtlichen Untersuchung Anhalt haben in den exegetischen Beobachtungen am hebräischen Text und auf anderem als dem traditionellen Weg zu einem Verständnis von Gen 15,6 MT führen. Denn obwohl sich aus den vielfältigen Ansätzen zum Verständnis dieses Verses auf dem Wege der rein exegetischen Betrachtungsweise keine begründete Auswahl treffen lässt, können jedoch aufgrund des Bildes, das die Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6 entwirft, wenigstens die Bedingungen angegeben werden, die diese Rezeptionen ermöglichten. Es werden dadurch die vielfältigen Beobachtung und Untersuchungsergebnisse im Laufe der Forschungsgeschichte zu Gen 15 nicht ignoriert oder umgangen. Es führen jetzt nur nicht mehr Hypothesen über die historische Verortung dieses Verses und des gesamten Kapitels (bzw. einzelner literarischer Schichten oder Traditionsstränge) zu einer Auswahl daraus, vielmehr liefern nun die Ergebnisse der rezeptionsgeschichtlichen Untersuchung die Kriterien für diese Auswahl und führen u.E. so zu einem begründeteren und damit angemesseneren Verständnis von Gen 15,6 MT.

¹⁰¹ Vgl. Teil I.

¹⁰² W. Schottroff: Art. חשב in: THAT I (1971), 641-646, 643.

¹⁰³ Vgl. Jepsen: Art. אמן in: ThWAT I (1973), 313-348, 332.

¹⁰⁴ Vgl. H. Wildberger: Art. אמן in: THAT I (1971), 177-209, 189f.

¹⁰⁵ W. Zimmerli: 1. Mose 12-25: Abraham [ZBKAT 1/2], Zürich 1976, 51.

¹⁰⁶ Vgl. Jepsen: Art. אמן in: ThWAT I (1973), 313-348, 332.

Genus und Semantik am Beispiel von „theologischem“ *rūh*¹¹

Erasmus Gaß, Würzburg

Bei kaum einem anderen hebräischen Wort wird der Bestimmung des Genus so viel Aufmerksamkeit geschenkt wie bei *rūh*, zumal in ihm schon eine Vorstufe des trinitarischen Geistbegriffes vermutet wird. Selbst wenn man Abhängigkeiten ausschließt, könnte doch die biblische Redeweise über *rūh* die Vorstellungswelt der Verfasser aufscheinen lassen. Wenn nun *rūh* als weibliche Größe aufgefaßt wird, könnte auch die trinitarische Konzeption des Heiligen Geistes weibliche Konnotation besitzen.¹ Weiblichkeit darf hier zurecht als Symbolik der Fruchtbarkeit und des Schöpferischen betrachtet werden,² das grammatische Geschlecht sollte aber vorerst nicht im Rahmen von biologischer Geschlechtlichkeit gedeutet werden.³ Obwohl das christliche Gottesbild ohnehin eine übergeschlechtliche Gottesvorstellung besitzt,⁴ wird gerade von feministischer Seite verstärkt nach weiblichen Gottesbildern gesucht. Dies hat insofern eine Berechtigung, als diese Seite des Gottesbildes lange Zeit übersehen, vielleicht sogar bewußt verdrängt wurde.⁵ Trotzdem rechtfertigt dies nicht, alttestamentliches „theologisches“ *rūh* einseitig als weibliche Größe zu deuten.⁶

Daß zu *rūh* gerade in neuerer Zeit umfangreiche Studien veröffentlicht wurden, demonstriert das rege Interesse der Exegeten an diesem Thema; obwohl der Begriff *rūh* mit den unterschiedlichsten Intentionen untersucht wurde,⁷ kamen kaum neue Aspekte in den Blick, vor allem der wechselnde Genusgebrauch konnte kaum erklärt werden.⁸ Jedenfalls scheint der Genuswechsel nicht konsequent erfolgt zu sein.⁹

¹ Die Geschlechterdifferenz in das trinitarische Gottesbild einzubauen ist problematisch: Der Heilige Geist wird traditionell dem Vater und dem Sohn untergeordnet. Wenn man nun auf die Weiblichkeit des Heiligen Geistes rekurriert, würde nur ein patriarchales Selbstverständnis in theologische Dimensionen eingetragen. Ebenso wie die Frau dem Mann untergeordnet sei, stehe der Heilige Geist unter den anderen göttlichen Personen. Vgl. hierzu RUEYER (1985) 81. Von einer „Heiligen Geistin“ zu sprechen, vgl. MOLTANN-WENDEL (1987) 202 erscheint als „Verhuzung der deutschen Sprache“ [SCHÜNGEL-STRAUMANN (1992) 99], vgl. noch SCHÜNGEL-STRAUMANN (1996B) 118 A 11.

² Vgl. FABRY (1993) 424.

³ Vgl. nur HAUKE (1993) 196, der *rūh* als unpersönliche Kraft Gottes, nicht aber als eigenständige Person ansieht.

⁴ Vgl. nur *exempli gratia* KKK §§ 42.239.370.

⁵ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN (1996B) 120. Ob diese antiweibliche Grundeinstellung tatsächlich das Schattendasein der Pneumatologie ausgelöst hat, oder nicht vielmehr die geringe biblische Fundierung, bleibt zu hinterfragen.

⁶ DREYTA (1990) 183 erkennt immerhin 43 Stellen mit mask *rūh*. Insofern rechtfertigt dies nicht die selektive Auswahl von SCHÜNGEL-STRAUMANN (1988) 70, die nur ein halbes Dutzend mask Ausnahmen zur Darstellung des zerstörerischen Aspektes von *rūh* erkennt. Die Einsicht von BAUMANN (1994) 142, daß „Ruach an wichtigen Stellen aber auch männlichen Geschlechts ist“, sollte vor vorschnellen Deutungen warnen.

⁷ Vgl. KOCH (1991) mit christologisch-spiritualistischem Akzent, SCHÜNGEL-STRAUMANN (1992) aus feministischer Perspektive; DREYTA (1990) mit linguistischem Ansatz; zur Diskussion vgl. REVENTLOW (1993) 453-458.

⁸ SCHÜNGEL-STRAUMANN (1992) 69f zieht „einige vorläufige Schlüsse“: *rūh* ist „dann masc. formuliert, wenn es etwas *Gewaltsames* an sich hat...Überall dort aber, wo der Zusammenhang mit schöpferischem, lebensschaffendem bzw. belebendem Handeln deutlich wird, ist *rūh* ausnahmslos weiblich“. Daß dieses Urteil vorläufig ist, werden die Gegenbeispiele zeigen. Den schlüssigsten Ansatz bezüglich des Genuswechsels bietet

Methodisch sollen bei der Betrachtung von „theologischem“ *rūh* nur solche Belege herausgegriffen werden, die explizit *rūh* als theologische Kategorie ausweisen;¹⁰ hier kommen alle CsV mit *ʔl*, *ʔlō*ḥīm*, *ʔlōh*, *ʔāhīn* oder *YHWH* in Betracht; ebenso werden alle PronV untersucht, deren ePP auf *ʔl*, *ʔlō*ḥīm*, *ʔlōh*, *ʔāhīn* oder *YHWH* zurückweist. Alle anderen Stellen werden nur dann herangezogen, wenn sie zur Klärung des Genus oder Genuswechsel hilfreich sind, d. h. es werden alle analogen Fügungen mit nicht-theologischem *rūh* nach ihren Genusverhältnissen befragt und mit dem Ergebnis von „theologischem“ *rūh* konfrontiert. Freilich sind die hier zu erzielenden Ergebnisse nur als Versuch zu betrachten, der angesichts einer scheinbar verwirrenden Fülle von unterschiedlichen Genuskonstellationen tragfähige und intersubjektiv nachvollziehbare Gründe für den Genusgebrauch bei „theologischem“ *rūh* erbringen will. Diese Untersuchung versteht sich auch als Anregung eines männlichen Exegeten für feministische Biblexegese: gerade bei divergierendem Genusgebrauch sollte nach den Gründen für fem oder mask Verwendungsweise gefragt werden. Auch wenn der fem Gebrauch überwiegt, sollte doch die vereinzelte mask Verwendung gewürdigt werden, gerade auch um herauszufinden, wieso hier eine männliche Kategorie eingetragen wurde.

Femininer Gebrauch von „theologischem“ *rūh* (31 Belege)

a) Fügung *rūh* + Ptz (6 Belege)

Gen 1,2c	<i>wʾ=rūh ʔlō*ḥīm mʾrah[h]ipt ʿal pānē ha=maym</i>
Ri 6,34a	<i>wʾ=rūh YHWH labišā ʾat GDʿWN</i>
1 Sam 16,15b	<i>hinni(h) nā(?) rūh ʔlō*ḥīm^T ra[ʿ]ā mʾba[ʿ]it-i=ka</i>
Jes 59,19cR	<i>rūh YHWH nō*sīsā b=ō</i>
Hag 2,5a	<i>wʾ=rūh=i ʿō*miḏt bʾ=tōk=kim</i>
2 Chr 24,20a	<i>wʾ=rūh ʔlō*ḥīm labišā ʾat ZKRYH bin YHWYDʿ ha=kō*hin</i>

Wenn *rūh* mit Ptz in einem NS verbunden wird, wird dadurch eine gegenwärtige und aktuell wirkende Ausstattung mit *rūh* festgestellt. Die qualitative Beschaffenheit von *rūh* variiert von positiv bis negativ. Da diese Fügung in den unterschiedlichsten Textsorten zu finden ist, kann auch ihr Genusgebrauch als geprägt gelten. Nur in Hos 13,15 wird mit *rūh* ein mask Ptz

von SODEN (1992) 57-63, nach dem mask *rūh* vor allem den „Wind“ bezeichnet und fem *rūh* in Angleichung an fem *napš* gebildet ist.

⁹ Vgl. MÜLLER (1994) 29, der dies aus der Nachträglichkeit und Künstlichkeit dieser Unterscheidung erklärt. Dann stellt sich aber die Frage, ob die Unterscheidung des Genus in den semitischen Sprachen wirklich von größerer Bedeutung ist als in den modernen Sprachen, wie SCHÜNGEL-STRAUMANN (1988) 61; SCHÜNGEL-STRAUMANN (1991) 146 meint. Wenn die Genusunterscheidung wirklich so entscheidend in den semitischen Sprachen ist, kann man fragen, weshalb z. B. *gābūrā* und *ḥarb* Feminina sind, vgl. schon HEINE (1987) 35f.

Auch von der vergleichenden Linguistik ergeben sich Probleme: weshalb sind bestimmte Worte fem während andere mask sind? Weshalb wechselt das Genus? Hierfür nur ein Beispiel der deutschen Sprache: die offiziellen Namen von Autos sind immer mask [Ausnahme: die Corvette; die Ente ist als Kosename für den 2CV anzusehen], während Motorräder immer fem verwendet werden. Hängt das wohl an der besonderen und innigen auch körperlichen Verbindung, die der Fahrer zu seinem Motorrad entwickelt? Ist so die Ausnahme der Corvette zu erklären? Oder kommt das mask Genus des Automobils von „dem Wagen“ und das fem Genus des Motorrades von „der Maschine“? Sind hier wirklich Vorstellungswelten der SprecherInnen beteiligt oder ist nicht die Genusfrage eine unerklärliche Festlegung?

¹⁰ Mit dem Computer-Konkordanzprogramm Rut von Dr. Joachim Fries wurden insgesamt 386 Belege von *rūh* ermittelt. Dieser Befund galt als Arbeitsgrundlage, auch wenn andere Konkordanzen oder Wörterbücher 378 hebräische und 11 aramäische Belege erkennen, vgl. TENGSTRÖM (1993) 393.

verbunden,¹¹ das aber von *rūḥ* durch eine PröpV getrennt wird, die eine lokative Näherbestimmung zum Ptz bildet. Der Genuswechsel könnte durch die Sperrstellung bedingt sein.

b) Fügung *rūḥ* + VAdj (2 Belege)

Ps 143,10c *rūḥ=ka tōbā^T*
 Neh 9,20a.a1 *w'·rūḥ=ka ha=tōbā natatta l'=haškīl-a=m*

Theologisch gebrauchtes *rūḥ* verbindet sich in zwei Fällen mit dem VAdj *tōb*. In beiden Fällen handelt es sich um fem *rūḥ*, unabhängig von der Satzart, in der es steht; so kann *rūḥ* im NS als Subj firmieren oder im Rahmen eines VS durch eine AttV mit *tōbā* näher bestimmt sein. Die positive Eigenschaft von *rūḥ* wird durch das Vadj ausgedrückt. Ob allein fem Genusgebrauch auch auf eine positive Verwendung von *rūḥ* schließen lassen darf, ist nicht gesichert; denn dann würde man auch die Fügung *rūḥ* + mask VAdj in einem negativen Kontext erwarten. Jedenfalls die Fügung von *rūḥ* + *tōb* ist durchweg fem.¹² Hier ist an lexikalische Geprägtheit zu denken.

c) Fügung *HYY* + *rūḥ* (9 Belege)

(1)
 Num 24,2c *wa=tīhy 'al-a(y)=w rūḥ 'ilō*ḥīm*
 Ri 3,10a *wa=tīhy 'al-a(y)=w rūḥ YHWH*
 Ri 11,29a *wa=tīhy 'al YPTH rūḥ YHWH*
 1 Sam 19,9a *wa=tīhy rūḥ YHWH^T ra'[']ā 'il Š²WL*
 1 Sam 19,20d *wa=tīhy 'al mal'ākē Š²WL rūḥ 'ilō*ḥīm*
 1 Sam 19,23b *wa=tīhy 'al-a(y)=w gam hū(?) rūḥ 'ilō*ḥīm*

wa=PK-KF von *HYY* verbindet sich stets mit fem „theologischen“ *rūḥ*, unabhängig davon, ob *rūḥ* *'ilō*ḥīm* oder *rūḥ YHWH* steht. Auch die Verbalenz ist nicht entscheidend; denn *HYY* wird mit den Pröp *'al* und *'il* verbunden. Für die Deutung hinsichtlich der Genusfrage ist 1 Sam 19,9a wichtig: hier kommt ein böser Geist über Saul. Fem *rūḥ* hat also nicht eo ipso positive Bedeutung. Vielmehr kann fem *rūḥ* positiv im Rahmen einer Ermächtigung stehen, aber auch die negative Inbesitznahme kann mit fem *rūḥ* ausgedrückt werden. Zum semantischen Gebrauch von *HYY* wäre überdies zu überlegen, ob nicht *HYY* durative Funktion hat, im Sinne einer dauerhaften und bleibenden Ermächtigung des Geisträgers.

(2)
 1 Sam 16,16d.dl *w'·hayā b'·hyōt 'al-ē=ka rūḥ 'ilō*ḥīm ra'[']ā*

Im Infinitivsatz läßt sich das Genus von *rūḥ* nur am attributiv gefügten Adj bestimmen. Hier wird *HYY* + *'al* + fem *rūḥ* gefügt, das zudem negativ konnotiert ist. Hier wird negatives *rūḥ* verwendet und zwar nicht in der Form *HYY* + *'il* + fem *rūḥ*, wie in der damit zu vergleichenden Stelle 1 Sam 19,9a. Das fem Genus liegt ausschließlich an der dauerhaften Ermächtigung mit positiver oder negativer *rūḥ*, ohne daß lexikalische¹³ oder syntaktische¹⁴ Geprägtheit vorliegt.

¹¹ Vgl. Hos 13,15c *rūḥ YHWH mim=midbar 'ō*lā*.

¹² Das gilt auch für die Fälle mit nicht-theologischem *rūḥ*, vgl. BSir 30,15b *w'·rūḥ tōbā mip=p'ninim*;

¹³ *HYY* + *'il* oder *'al* + fem negatives *rūḥ*.

¹⁴ *wa*=PK-KF oder Inf.

(3)

2 Chr 15,1aP.a

*w'='cZRYHW bin 'WDD hayātā 'al-a(y)=w rūḥ 'ilō*ḥīm*

2 Chr 20,14aP.a

*w'=YḤZY'L bin ZKRYHW bin BNYH bin Y'Y'L bin MTNYH
ha=LW-ī min bānē 'SP hayātā 'al-a(y)=w rūḥ YHWH b'='tōk
ha=qahal*

Die beiden Fälle von *w'='x-SK* bezeichnen beide relativen Neuanfang und stellen damit das folgende Geschehen unter die Wirkung des Geistes, der dauerhaft die Ereignisse zu beeinflussen weiß. Während bei den obigen Fällen von *wa=PK-KF* der Ermächtigung durch den Geist erst während einer Erzählung eintritt, wird hier schon am Erzählbeginn diese besondere Kräftigung ausgedrückt. Nur darin unterscheiden sich (1) und (3).

Die Fügung *HYY* + „theologische“ *rūḥ* ist also durchweg fem belegt¹⁵ und bezeichnet die aktuelle In-Besitz-Nahme durch *rūḥ*, die zu besonderen Taten bewegt und befähigt. Worum es sich dabei handelt, wird nicht ausgedrückt. Vielmehr geht es um richtungsunabhängige Bewegung, die nicht auf nur ein vorgegebenes Ziel sich ausrichtet. *HYY* wird in diesen Fällen wohl nicht nur einmaliges In-Bewegungsetzen ausdrücken, sondern vielmehr die dauerhafte Befähigung zu positiven bzw. negativen Taten. Aufgrund ihrer Formelhaftigkeit wird fem Genus verwendet. Die positive und negative Qualifizierung ist abhängig vom jeweiligen Kontext, hängt aber nicht am Genusgebrauch.

d) Fügung *HLL* + *rūḥ* (1 Beleg)

Ri 13,25a.a1 *wa-taḥil[ī] rūḥ YHWH l'='pa'm=ō b'='maḥnē(h) DN bēn ŠR'-'ā w'='bēn 'ŠT'L*

Hier wird der Anfang (*HLL-H*) einer dauerhaften Inbesitznahme durch fem *rūḥ* ausgedrückt. *HLL-H* dient als Modifikatorverb,¹⁶ das den Anfang der im Infinitivsatz ausgedrückten Handlung bezeichnet. Damit liegt der Schwerpunkt auf *PM* („antreiben“). In dieser Hinsicht läßt sich diese Stelle mit den Belegen von *HYY* + fem *rūḥ* vergleichen, nur daß hier besonderer Wert auf den Beginn gelegt wird.

e) Fügung *SLH* + *rūḥ* (6 Belege)

(1)

Ri 14,6a.19a

wa-tiṣlaḥ 'al-a(y)=w rūḥ YHWH

1 Sam 10,10c

*wa-tiṣlaḥ 'al-a(y)=w rūḥ 'ilō*ḥīm^T*

1 Sam 11,6a

*wa-tiṣlaḥ rūḥ 'ilō*ḥīm^T 'al Š'WL*

1 Sam 16,13

wa-tiṣlaḥ rūḥ YHWH^T 'il DWD mi[n]=ha-yōm ha=hū(?) wa=ma'l-a-h

1 Sam 18,10b

*wa-tiṣlaḥ rūḥ 'ilō*ḥīm ra'[']ā 'il Š'WL*

¹⁵ Im Gesamtkorpus gibt es allerdings zwei Fügungstypen von *HYY* + nicht explizit theologisches *rūḥ*, die nicht fem verbunden werden:

Ez 1,12.20: *'il 'āšr yiḥyā šamm-a-h ha=rūḥ la=li'kt*

Jos 5,11; 1Koen 10,5; 2 Chr 9,4: *w'='lō(?) hayā b-a=h 'ōd rūḥ*

Im ersten Fall werden die Wesen und die Räder des Thronwagens von mask *rūḥ* in Bewegung versetzt, wobei mit *šamm-a(h)* eine Zielangabe beigefügt wird. Nicht richtungslose Bewegung, sondern zielgerichtetes Bewegen wird hier mit mask *rūḥ* verbunden. Gegen SCHÜNGEL-STRAUMANN (1996A) 209, die hier fem Genus annimmt.

Im zweiten Fall fehlt mask *rūḥ*, die zur Bewegung verhelfen könnte. Vielmehr breitet sich Mutlosigkeit und Verzagttheit aus. Fehlende *rūḥ* wird mask ausgedrückt, während aktueller Besitz von *rūḥ* immer fem verbunden wird, vgl. noch Gen 45,27; Num 14,24; 2 Chr 20,14.

¹⁶ Vgl. SEIDL (1997) 207.

Die dauerhafte Befähigung durch *rūh* wird auch in diesen Belegen mit *wa*=PK-KF von *SLH* durch fem Genus ausgedrückt. Wie bei der Fügung mit *HLL* liegt hier der Schwerpunkt auf den Beginn der Inbesitznahme. Auch hier wird *rūh* ähnlich wie bei *HYY* positiv und negativ konnotiert, wobei dies unabhängig von der Verbalenz ist: in der Verbindung *SLH* + *ʔl* kann positives¹⁷ und negatives¹⁸ fem *rūh* auftauchen. Wiederum liegt die Wahl des Genus nicht an der Qualifizierung von *rūh*, sondern an der dauerhaften Befähigung, deren Anfang hier ausgedrückt wird.

(2)

1 Sam 10,6a.1 *w*'=šaliḥā 'al-ē=ka rūh YHWH b'='šum^c=ō^K 'at ha=dābarīm ha='i|ōā

Der Unterschied zu den Belegen von (1) ist die Ansage von zukünftiger Geistermächtigung, die korrekt mit *w*'=SK ausgedrückt wird. Der Wechsel der Verbformation liegt ausschließlich an der Intention des Verfassers. Von Prägung kann nicht gesprochen werden.

f) Fügung *rūh* + *SūR* (1 Beleg)

1 Sam 16,14a *w*'=rūh YHWH^T sārā mi[n]=im[m] Š'WL

Im Gegensatz zu d) und e) wird hier das Ende der Ermächtigung durch den Geist ausgesagt. Nach dem Wirken des guten Geistes quält Saul nun in 14b ein böser Geist, der von *YHWH* gesandt ist (*rūh* ra^c['ā mi[n]=it[t]^T YHWH). Beide Geistarten sind fem. Eine Qualifizierung bezüglich des Genus ist also nicht auszumachen. In 14b wurde *rūh* nicht zu theologischem *rūh* gezählt, da hier nicht ein Possessivverhältnis, sondern eine AppV vorliegt, was die Zuweisung von *rūh* zu *YHWH*/*ʔlō***hīm* nicht gesichert erscheinen läßt. Die Verbindung von negativ qualifiziertem nicht-theologischem *rūh* + *SūR* ist ebenfalls fem.¹⁹ Da alle Verbindungen von *rūh* + *SūR* unabhängig von ihrer Qualifizierung fem sind, wird wohl auch das Ende des Geistbesitzes formelhaft mit fem Genus ausgedrückt.

g) Fügung *NūH* + *rūh* (2 Belege)

Jes 11,2 *w*'=nāḥā 'al-a(y)=w rūh YHWH rūh ḥukmā w'=bīnā rūh 'iṣā
w'=gābūrā rūh di't w'=yir'at YHWH

Jes 63,14a *k*'=[h]a=bāhīmā b'=[h]a=biq'a tirid rūh YHWH tānīḥ-an=[h]u(w)

Das Verbum *NūH* umfaßt zwei semantische Bereiche: „sich niederlassen“ und „ruhen“. Der Beginn des Wirkens, aber auch die dauerhafte Wirkung kann mit diesem Verbum adäquat ausgedrückt werden. In beiden Fällen wird Zukünftiges thematisiert. In Jes 11,2 wird dies durch *w*'=SK, in Jes 63,14a durch x-PK ausgedrückt. Im ersten Satz liegt der Schwerpunkt auf der dauerhaften Ruhe der fem *rūh* auf dem zukünftigen Friedensstifter. Angesichts der Tatsache, daß diese Ruhe nicht in Tatenlosigkeit mündet,²⁰ meint *NūH* hier wohl den Beginn einer dauerhaften Ermächtigung. In Jes 63,14 ist fem *rūh* das Mittel, um zur Ruhe zu gelangen. Dies ist der erste Fall von *rūh*, der nicht auf eine dauerhafte, ziellose Ermächtigung hinausläuft; vielmehr ist *rūh* hier mit resultativer Bedeutung verbunden. Die beiden weiteren Belege von nicht-theologischem *rūh* + *NūH* sind ebenfalls fem. Die Ruhe bzw. der Beginn der Ruhe von *rūh* wird durchweg fem gezeichnet.

¹⁷ Vgl. 1 Sam 16,13.

¹⁸ Vgl. 1 Sam 18,10b.

¹⁹ Vgl. 1 Sam 16,23f *w*'=sārā mi[n]='al-a(y)=w rūh ha=ra^c['ā.

²⁰ Vgl. Jes 11,3-5.

h) Fügung *rūḥ* + *NŠB* (1 Beleg)

Jes 40,7c *kī rūḥ YHWH naš'bā b=ō*

Das selten belegte Verbum *NŠB* („wehen“) bezeichnet eine dauerhafte Handlung, also einen dauernden Windzug. In der vorliegenden Stelle hat fem *rūḥ* zerstörerische Wirkung. Auch hier wird deutlich, daß nicht am Genus positive oder negative Konnotationen hängen, vielmehr an der Semantik der Worte im Kontext. Gerade für meteorologische Zusammenhänge ist die negative Qualifizierung von *rūḥ* typisch.

i) Fügung *rūḥ* + *ʿSY* (1 Beleg)

Ij 33,4a *rūḥ ʿil ʿašat=ni*

Im Rahmen einer Schöpfungstätigkeit kommt *rūḥ* nur an dieser Stelle vor, wo es die Schöpfung Ijobs durch *rūḥ ʿil* bezeichnet. Ähnlich wie oben in Jes 63,14 hat das Geistwirken hier keine den Menschen dauerhaft betreffende Komponente. Vielmehr ist hier fem *rūḥ* Schöpfungsterminus. Trotzdem darf keine Verbindung zu Gen 1,2 gezogen werden:²¹ zum einen schwebt dort ein *rūḥ ʿilō*ḥīm*, und kein *rūḥ ʿil*, über dem Urwasser; zum anderen wird in Gen 1 die Schöpfungstätigkeit mit *BR*² ausgedrückt.

j) Fügung *NPL* + *rūḥ* (1 Beleg)

Ez 11,5a *wa=tippul ʿal-ay=[y] rūḥ YHWH*

Die Verbindung *NPL* + *rūḥ* ist nur hier belegt. Die fem Verwendung bei Ez kann darauf zurückzuführen sein, daß hier der Anfang der Ermächtigung durch *rūḥ YHWH* geschildert werden soll. Vielleicht unterliegt aber dies einem gewissen Genuszwang in Ez. Schließlich sind alle Belege von nicht-theologischem *rūḥ*, der den Menschen hochhebt und an anderer Stelle niederläßt, als fem ausgewiesen.²² Alle Fügungen von nicht-theologischem *rūḥ* mit *Bō*²³ bzw. dem Adj *ḥadas*²⁴ sind fem. Selbst *rūḥ* in seiner meteorologischen Bedeutung²⁵ ist bei Ez fem. Nur zwei Belege bei Ez sind mask: Ez 19,12 und Ez 27,26; in beiden Fällen geht es um *rūḥ ha=qadīm*. Nur in dieser Verbindung ist *rūḥ* bei Ez mask. Interessanterweise sind alle Verbindungen von *rūḥ ha=qadīm* mask²⁶, während die indetermierte CsV *rūḥ qadīm* durchwegs fem ist.²⁷ Wahrscheinlich verwendet Ez die determinierte Wortfügung mit ihrem traditionellen Genus und bringt damit eine Verschiebung des Genus von fem zu mask in seine Texte. Eine negative Qualifizierung liegt wohl nicht vor, da Ez auch fem *rūḥ* negativ verwenden kann.²⁸ Trotzdem kann festgehalten werden, daß bei Ez „theologisches“ *rūḥ* immer fem, nicht-theologisches *rūḥ* fast immer, mit erklärbaren Ausnahmen, fem ist.

²¹ Zumeist wird Gen 1,2 im Sinne von „Geist Gottes“ gedeutet, vgl. von SODEN (1992) 60 A 5. Die jüdische Tradition denkt aber eher an die Bedeutung „Wind“, vgl. KEDAR-KOPFSTEIN (1994) 22. Für „Wind“ als „Chaosselement oder wahrscheinlicher als Gottes schöpferische Kraft“ spricht sich TENGSTRÖM (1993) 403.405f aus. Zur Deutung „Wind“ vgl. noch SCHMIDT (1984) 172; BAUKS (1997) 132-141. SCHÜNGEL-STRAUMANN (1992) 83 wehrt sich gegen eine einseitige Klassifizierung, Wind und Geist gegeneinander auszuspielen; vielmehr ist in *rūḥ* beides zusammengedacht.

²² Vgl. Ez 3,12.14; 8,3; 11,1.24; 43,5.

²³ Vgl. Ez 2,2; 3,24; 37,10.

²⁴ Vgl. Ez 11,19; 18,31; 36,26.

²⁵ Vgl. Ez 1,4; 13,11.

²⁶ Vgl. Ez 10,13; Ez 19,12; 27,26. Nur Ez 17,10 läßt sich genusspezifisch nicht sicher bestimmen.

²⁷ Vgl. Ez 14,21; Jon 4,8.

²⁸ Vgl. Ez 1,4: *rūḥ sāʿarā* dient hier zwar im Rahmen einer Theophanieschilderung, vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN (1996A) 205, die Ambivalenz von *sāʿarā* bleibt aber bestehen.

k) Fügung *NūS* + *rūḥ* (1 Beleg)

Jes 59,19cR *rūḥ YHWH nō*sīsā b=ō*

Die singular belegte Form des D-Stamms von *NūS* drückt als x-SK perfektiven Aspekt aus. *rūḥ YHWH* ist also hier die antreibende Kraft, die dauerhafte Auswirkung zeigt und den Strom verengt.

Maskuliner Gebrauch von „theologischem“ *rūḥ* (9 Belege)

a) Fügung *DūN* + *rūḥ* (1 Beleg)

Gen 6,3b *lō(?) yadōn rūḥ=iṛ b'=[h]a=ʔadam l'˘=ō*lam*

Das Hapaxlegomenon *DūN* („walten“, „herrschen“) fällt für einen Vergleich bezüglich des Genusgebrauches aus. Bestenfalls könnte man für das Buch Gen eine gewisse Inkongruenz feststellen: Gen 1,2 ist fem, Gen 6,3 ist mask und Gen 41,38 ist nicht bestimmbar. Ob man den Genuswechsel von mask zu fem mittels Diachronie lösen kann, läßt sich nicht feststellen.

b) Fügung *rūḥ* + *DBR* (1 Beleg)

2 Sam 23,2a *rūḥ YHWH dibbir b=iṛ*

Die Verbformation x-SK verweist auf perfektiven Aspekt. Damit wird darauf hingewiesen, daß durch David während seines bisherigen Lebens *rūḥ YHWH* gesprochen hat. Dies ist überdies die einzige Fügung von *rūḥ* + *DBR*, während mask Sub *dabar* gerne im Nahkontext von fem *rūḥ* steht.²⁹ Beide Begriffe stehen in einem ausgewogenen Gleichgewicht und können annähernd synonym gebraucht werden.³⁰ Vielleicht ist aufgrund dieser Zusammenstellung mit mask *dabar* das Genus von *rūḥ* in Verbindung mit *DBR* von fem nach mask geändert worden.³¹

c) Fügung *rūḥ* + *NS²* (2 Belege)

1 Kön 18,12c *w'˘=rūḥ YHWH yiššaʔ=ka*

2 Kön 2,16e *pan nāšaʔ=ō rūḥ YHWH*

Die meisten Fügungen von *NS²* + *rūḥ* finden sich bei Ez und sind dort durchweg fem.³² Die Aussagen beziehen sich aber nicht explizit auf theologischen Gebrauch. Vielmehr hebt *rūḥ* den Menschen hoch und befördert ihn an einen anderen Platz. Die Verbindung von *NS²* + *rūḥ* steht bei Ez entweder in der Form *wā*=PK-KF oder x-SK. Auffällig bei der mask Verwendungsweise ist der Umstand, daß in beiden Fällen eine Befürchtung zum Ausdruck gebracht wird. So wird mit dem Gedanken gespielt, ob *rūḥ YHWH* Elija entweder bereits emporgehoben hat (2 Kön 2,16) oder noch emporheben wird (1 Kön 18,12). Der Grund für die Verschiebung des Genus liegt also in der Veränderung des Sprechaktes. Die Verwendung des mask Genus aufgrund der Befürchtung eines Sachverhaltes könnte auch durch den nicht-theologischen Gebrauch von *rūḥ* belegt werden: in Jes 57,13 steht mask *rūḥ*, um auszudrücken, daß

²⁹ Vgl. Jes 59,21; Ps 33,6; 147,18; 148,8; vgl. hierzu noch SCHMITT (1995) 370.

³⁰ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN (1988) 66.

³¹ In Jes 59,21; Ps 33,6; 147,18 wird *rūḥ* synonym zu *dabar* verwendet. Alle drei Belege lassen kein eindeutiges Genus erkennen. Vielleicht hat sich auch hier schon ein Genuswechsel von fem nach mask vollzogen.

³² Vgl. Ez 3,12.14; 8,3; 11,1.24; 43,5.

befürchtet wird, daß die Götzen entfernt werden, obschon sie keine Auswirkung auf das Leben ihrer Verehrer besitzen, während in Jes 41,16 die Entfernung der Feinde als reale Zukunftsschilderung dargestellt wird, die insgeheim erhofft wird. Mask nicht-theologisches *rūḥ* in Ex 10,13 hängt wohl mit der determinierten CsV *rūḥ ha=qadīm* zusammen, wie oben gezeigt wurde. Der Beleg von mask *rūḥ* in Tritojesaja mag einer einseitig diachronen Analyse wehren, die den Genuswechsel von mask nach fem ab der Exilszeit verortet.

d) Fügung BR + rūḥ (2 Belege)

- 1 Kön 22,24d.dl ʕē zā^{f} ʿabar rūḥ YHWH mi[n]=ʔitt=ī lʿ=dabbir ʔōt-a=k^T
 2 Chr 18,23d.dR.I ʕē zā ha=dark ʿabar rūḥ YHWH mi[n]=ʔitt=ī lʿ=dabbir ʔō*t-a=k

In beiden Fällen steht *rūḥ YHWH*, um im Rahmen einer Frage die Irrealität der befürchteten Behauptung herauszustellen. *rūḥ YHWH* ist in der Sprecherintention ganz sicher nicht vom Sprecher gewichen. Ähnlich wie in c) wird wohl mask „theologisches“ *rūḥ* dann verwendet, um eine Befürchtung bzw. einen irrealen Sachverhalt auszudrücken. Die nicht-theologische CsV *rūḥ qinʔā* steht in Num 5,14 mit mask Genus und in Num 5,30 mit fem Genus. Der Grund für den Genuswechsel ist hier nicht ersichtlich. Vielleicht ist hier eine semantische Nuancierung anzunehmen, demzufolge ein irrealer und ein realer Sachverhalt dargestellt wird: *rūḥ qinʔā* in Num 5,14d kommt über den Mann, obwohl sich seine Frau nicht verunreinigt hat. Um in unmittelbarer Nähe nicht das Genus zu wechseln, wird in Num 5,14a trotz realen Sachverhaltes mask Genus verwendet. Der Genuswechsel könnte aber auch text- oder literarkritisch erklärt werden. Die beiden anderen fem Belege der Fügung BR + *rūḥ* beschäftigen sich mit der zerstörerischen Wirkung von *rūḥ*.³³ Auch hier wird deutlich, daß eine einseitige Qualifizierung dergestalt, daß sich fem *rūḥ* ausschließlich positiv auswirkt, nicht greift.

e) Fügung rūḥ + QBS (1 Beleg)

- Jes 34,16fP.f $wʾ-rūḥ=ō$ hū(ʕ) qibbiš-a=n[n]

Die Fügung von *rūḥ* + *QBS* findet sich nur hier. Mask Genus an dieser Stelle wird wohl in Analogie zu Jes 34,16ePe $pī=ʔy$ ^T hū(ʕ) šwwā gebildet worden sein. Auf textkritischen und interpretatorischen Schwierigkeiten dieses Verses soll hier nicht eingegangen werden. Es genügt auf die Parallelität hinzuweisen, die für das mask Genus verantwortlich zu sein scheint.

f) Fügung rūḥ + x + Ptz (1 Beleg)

- Hos 13,15c *rūḥ YHWH mim=midbar ʕō*lā*

Aufgrund der Sperrstellung wird hier wahrscheinlich im Gegensatz zu den übrigen Belegen mask Genus bevorzugt. Die Fügung von „theologischem“ *rūḥ* + x + Ptz ist überdies singular und kann mit keiner anderen Stelle verglichen werden.

g) Fügung QSR + rūḥ (1 Beleg)

- Mich 2,7b *hā=qasar rūḥ YHWH*

Die Fügung *QSR* + *rūḥ* ist nur zweimal belegt. Mit nicht-theologischem *rūḥ* wird in Ij 21,4 fem Genus verwendet. Dieser Genuswechsel mag mit der synonymen Ausdrucksweise *QSR* + *napš* zusammenhängen, die überall fem belegt ist.³⁴ *rūḥ* ersetzt somit *napš*, wobei es dessen

³³ Vgl. Ps 103,16; Ij 37,21.

³⁴ Vgl. Num 21,4; Ri 10,16; 16,16; Sach 11,8.

Genus übernimmt. In Mich 2,7 wird hingegen das ursprüngliche Genus dieser Fügung belegt sein. Möglich wäre außerdem, daß bei der Fügung *QSR* + *rūḥ* schon immer fem Genus stand. Um dies aber von seiner nicht-theologischen Bedeutung abzuheben, könnte das Genus verändert worden sein.

Geschlechtsunbestimmter Gebrauch (34 Belege)

Eine Reihe von Belegen lassen kein eindeutiges Genus erkennen; der Vollständigkeit halber, sollen sie trotzdem hier aufgeführt werden:

Gen 41,38b	<i>wa=tippa'im rūḥ=ō</i>
Ex 31,3	<i>wa=ʾmallē(?) ʾō*t=ō rūḥ ʾilo*him b'=ḥukmā w'=b'=tābūnā^T</i> <i>w'=b'=dī't w'=b'=kul[l] mālā(?)kā</i>
35,31b.bR.b	<i>w'=kul[l]^T ʾāsr nadābā rūḥ=ō ʾō*t=ō hibī'ū ʾat tārūmat YHWH</i> <i>l'=mālā(?)kt ʾuhl mō'id w'=l'=kul[l] ʾibō*dat=ō w'=l'=bāgāde</i> <i>ha=qudš</i>
1 Sam 16,23a.aI	<i>w'=hayā b'=hyōt rūḥ^T ʾilo*him ʾil Š'WL</i>
Jes 30,1c	<i>w'=lō(?) rūḥ=ī</i>
Jes 30,28a.aR	<i>w'=rūḥ=ō k'=naḥl šōtip ʾad šawwa(?)r yiḥšā</i>
Jes 40,13a	<i>mī tikkin ʾat rūḥ YHWH</i>
Jes 42,1c	<i>natattī rūḥ=ī ʾal-a(y)=w</i>
Jes 44,3c	<i>ʾišəuq rūḥ=ī ʾal zar<i>ʿ</i>-i=ka</i>
Jes 48,16e ³⁵	<i>w'=i'tt-a(h) ʾādō*n-ay=[y] YHWH šālah-a-nī w'=rūḥ=ō</i>
Jes 59,21c.cR1.c.cR2.c	<i>rūḥ=ī ʾāsr ʾal-ē=ka w'=dābar-ay=[y] ʾāsr šamtī b'=pī=ka lō(?)</i> <i>yamūšū mip-pī=ka w'=mip-pī zar<i>ʿ</i>=ka w'=mip-pī zar<i>ʿ</i>=ka</i>
Jes 61,1a	<i>rūḥ ʾādō*n-ay=[y] YHWH ʾal-ay=[y]</i>
Jes 63,10b	<i>w'=iṣṣībū ʾat rūḥ qudš=ō</i>
Jes 63,11c	<i>ʾayye(h) ha=šām b'=qārb=ō ʾat rūḥ qudš=ō</i>
Ez 11,24b	<i>wa=tābī<i>ʾ</i>-i-nī KŠD-īm-a-h ʾil ha-gōlā b'=[h]a=mar<i>ʾ</i>ā b'=rūḥ ʾilo*him</i>
Ez 37,14a	<i>w'=natattī rūḥ=ī ba=kim</i>
Ez 39,29b.bJ	<i>ʾāsr šapaktī ʾat rūḥ=ī ʾal bet YŠR'L nā'ū*m ʾādō*n-ay=[y]^T YHWH</i>
Joel 3,1b	<i>ʾišpu(w)k ʾat rūḥ=ī ʾal kul[l] bašar</i>
Joel 3,2	<i>w'=gam ʾal ha=ʿābadīm w'=ʿal ha=šīpaḥōt b'=[h]a=yamīm</i> <i>ha=himəa(h) ʾišpu(w)k ʾat rūḥ=ī</i>
Mich 3,8a.aI1.aI2	<i>w'=ūlam ʾanō*ki malē(?)tī kuḥ[h] ʾit[t] rūḥ YHWH w'=mišpaʾ</i> <i>w'=gāburā l'=haggīd l'=Y<i>ʿ</i>QB pās<i>ʿ</i>=ō w'=l'=YŠR'L ḥaṭṭā(?)t=ō</i>
Sach 4,6f	<i>kī ʾim b'=rūḥ=ī</i>
Sach 6,8d	<i>ha=yōšī<i>ʾ</i>im ʾil ʾarš šapōn</i> <i>hinīḥū ʾat rūḥ=ī b'=arš šapōn</i>
Sach 7,12a.aI.aIR	<i>w'=libb-a=m šāmū šamīr miš=šmu(w)<i>ʿ</i> ʾat ha=tōrā w'=ʾat</i> <i>ha=dābarīm ʾāsr šalah YHWH šāba'ōt b'=rūḥ=ō b'=yad ha=nābī<i>ʾ</i>im</i> <i>ha=ri(?)šō*nīm</i>
Pss 104,30a	<i>t šalliḥ rūḥ=ka</i>
Pss 139,7a	<i>ʾan-a-h ʾilik mi[n]=rūḥ-i=ka</i>
Pss 147,18c ³⁶	<i>yaššīb rūḥ=ō</i>

³⁵ Außer Acht bleibt, ob nicht aufgrund einer Ersparungskonstruktion hier *rūḥ* ebenfalls mask ist; dann müßte man *rūḥ=ō šalah-a-nī* ansetzen.

Ij 26,13a	<i>b'ṛūḥ=ō šamaym šīprā</i>
Ij 27,3b	<i>w'ṛūḥ ṛi'loh b'ṛapp=i</i>
Ij 34,14b	<i>rūḥ=ō w'nāšamat=ō ṛil-a(y)=w yi'sup</i>
Dan 4,5a.aR1.aR2	<i>w'=ad ṛuhrēn^T 'al[l] qudām-ay=[y] DNY^L dī šm-i=h BLṬŠ^SSR</i> <i>k'=šum^T ṛlah=i w'=dī rūḥ ṛlahin qaddišin b-i=h</i>
Dan 4,6b	<i>dī rūḥ ṛlahin qaddišin b-a=k</i>
Dan 4,15e	<i>dī rūḥ ṛlahin qaddišin b-a=k</i>
Dan 5,11a.aR	<i>ṛit-ay gbar b'=malkūt-a=k dī rūḥ ṛlahin qaddišin b-i=h</i>
Dan 5,14b	<i>dī rūḥ ṛlahin^T b-a=k</i>
Neh 9,30b	<i>wa-ta'id ba=m b'ṛūḥ=ka b'=yad nabi'e=ka</i>

Zusammenfassung

Fem „theologisches“ *rūḥ* wird vorzugsweise zur Aussage von dauerhaften Zuständen verwendet: Dies kann durch NS mit Ptz bzw. VAdj ausgedrückt werden. Auch die Verben *HYY*, *NūḤ* und *NŠB* bezeichnen dauerhafte Sachverhalte. *rūḥ* wird außerdem dann fem verwendet, wenn es um den Beginn (*HLL*, *SLḤ*, *NPL*) bzw. das Ende (*SūR*) einer Befähigung mit *rūḥ* geht. Individueller Sachverhalt wird nur im Rahmen von (Neu-)Schöpfungsaussagen mit fem *rūḥ* verbunden: die Erschaffung Ijobs (Ij 33,4f), das Zur-Ruhe-Kommen der Wüsten-Generation (Jes 63,14).

Mask Genus kommt in seltenen Fügungen vor (*DūN*). Es wird besonders dann verwendet, wenn der ausgesagte Sachverhalt befürchtet wird oder gänzlich als unreal herausgestellt werden soll (*NS²*, *BR*). An zwei Stellen liegt Analogiebildung vor (*DBR*, *QBŠ*). Um die theologische von der nicht-theologischen Bedeutung von *rūḥ* abzuheben, kann es auch zu einem Genuswechsel von fem nach mask kommen, ohne dabei eine semantische Nuancierung zu bewirken (*QSR*).

Es bleibt also festzuhalten: Das Genus von *rūḥ* rührt von der Geprägtheit mit bestimmten Lexemen und spezifischen Satzstrukturen. Wenn diese Geprägtheit aufgebrochen werden soll, wird das Genus gewechselt. Dies geschieht dann, wenn theologischer von nicht-theologischem Gebrauch unterschieden werden soll bzw. wenn sprechakttheoretische Veränderungen intendiert sind. Die Geprägtheit des Genus wird durch den lexikalischen und syntaktischen Kontext bestimmt: so wird z. B. *rūḥ* in der Zusammenstellung mit *napš* fem,³⁷ mit *dabar* aber mask. Auch die Genusverhältnisse des Nahkontextes können das Genus von *rūḥ* verändern.

³⁶ Hier könnte auch die Fügung *NŠB* PK 3ms + *rūḥ* vorliegen; allerdings spricht die fem Fügung in Jes 40,7 gegen den mask Gebrauch in dieser Stelle.

³⁷ Vgl. von SODEN (1992) 57-63.

Literaturverzeichnis

- Bauks, M., Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur (WMANT 74; Neukirchen-Vluyn 1997).
- Baumann, G., Gottes Geist und Gottes Weisheit. Eine Verknüpfung: Jahnou, H. (Hrsg.), Feministische Hermeneutik und Erstes Testament. Analysen und Interpretationen (Stuttgart 1994) 138-148.
- Dreytza, M., Der theologische Gebrauch von Ruah im Alten Testament. Eine wort- und satzsemantische Studie (Gießen ²1992).
- Fabry, H.-J., רִּוּחַ *rûaḥ*: ThWAT 7 (1993) 418-425.
- Heine, S., Wiederbelebung der Göttinnen? Zur systematischen Kritik einer feministischen Theologie (Göttingen 1987).
- Kedar-Kopfstein, B., On the Decoding of Polysemantic Lexemes in Biblical Hebrew: ZAH 7 (1994) 17-25.
- KKK, Ecclesia Catholica. Katechismus der Katholischen Kirche (München 1993).
- Koch, R., Der Geist Gottes im Alten Testament (Frankfurt 1991).
- Moltmann-Wendel, E., Das Land, wo Milch und Honig fließt. Perspektiven einer feministischen Theologie (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 486; Gütersloh ²1987).
- Müller, H.-P., Antwort an B. Kedar-Kopfstein: ZAH 7 (1994) 26-32.
- Reventlow, H. Graf, Ein immer wieder aktuelles Thema. Neue Veröffentlichungen über den Gebrauch von *rûaḥ* im Alten Testament: Theologische Revue 89 (1993) 453-458.
- Ruether, R. R., Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie (Gütersloh 1985).
- Schmidt, W. H., Geist / Heiliger Geist / Geistesgaben. I. Altes Testament: TRE 12 (1984) 170-173.
- Schmitt, A., Geist. I. Biblisch-theologisch. 1. Altes Testament: ³LThK 4 (1995) 370-371.
- Schüngel-Straumann, H., *Rûaḥ* (Geist-, Lebenskraft) im Alten Testament: Kassel, M. (Hrsg.), Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung (Stuttgart 1988) 59-73.
- Geist. I. Altes Testament: Gössmann, E. (Hrsg. u. a.), Wörterbuch der feministischen Theologie (Gütersloh 1991) 146-147.
- *Rûaḥ* bewegt die Welt. Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils (SBS 151; Stuttgart 1992).
- *Rûaḥ* und Gender-Frage am Beispiel der Visionen beim Propheten Ezechiel: Becking, B./Dijkstra, M. (Hrsg.), On Reading Prophetic Texts. Gender-Specific and Related Studies in Memory of Fokkeli van Dijk-Hemmes (Biblical Interpretation Series 18; Leiden 1996A) 201-215.
- Denn Gott bin ich, und kein Mann. Gottesbilder im Ersten Testament - feministisch betrachtet (Bibelkompaß; Mainz 1996B).
- Seidl, T., Untersuchungen zur Valenz althebräischer Verben. 3. *ṭhr* - „rein sein“ (ATS 57; St. Ottilien 1997).
- Soden, W. von, Der Genuswechsel bei *rûaḥ* und das grammatische Geschlecht in den semitischen Sprachen: ZAH 5 (1992) 57-63.
- Tengström, S., רִּוּחַ *rûaḥ*: ThWAT 7 (1993) 385-418.

λόγον συντέμνων - eine Gerichtsankündigung ? (Zu Römer 9,27/28)

Erich Seitz - Marburg

Der Zielpunkt, auf den in Römer 9,6-29 alle theologischen Überlegungen des Paulus hinauslaufen, ist die Glaubensgewißheit, daß die Christen der gegenwärtigen Gemeinden durch den Glauben an Christus vor Gott gerechtfertigt und des ewigen Heils teilhaftig und damit die legitimen Träger von Gottes Verheißung sind: „... uns hat Gott berufen, nicht allein aus den Juden, sondern auch aus den Heiden“ (Röm 9,24) - und dann beweist Paulus dieses präsentische Faktum in den Versen 25-29 mit alttestamentlichen Zitaten als Erfüllung prophetischer Worte, mehr noch, als Abschluß und Ziel eines langen heilsgeschichtlichen Prozesses.

I

Zu dieser Funktion der alttestamentlichen Stellen scheint aber die Jesajaprophezeiung V 27/28 im Widerspruch zu stehen: das ist die fast einhellige Meinung der Forschung.¹

V 27 „... nur der Rest wird gerettet werden“ - ein Gerichtswort, und damit erhält V 28 bei seiner kausalen Verknüpfung mit V 27 (γάρ) fast zwangsläufig den gleichen Negativcharakter, zusätzlich gestützt durch die negative Bedeutung des schwierigen λόγον συντέμνων in V 28 (oder hat umgekehrt die negative Auffassung von λόγον συντέμνων z.B. als „sein Wort verkürzend / zurücknehmend“ den „Gerichtsscharakter“ von V 27/28 bewirkt?). Schließlich war die „Heileinschränkung“, die in dieser Jesajaprophezeiung ja dann für das nicht glaubende Israel ausgesprochen wird, in V 22 mit der Ankündigung des „Unheils“ (κατηρητισμένα εις ἀπώλειαν) für die „Gefäße des Zorns“, d.h. aber für die Juden, die Christus verworfen haben, bereits vorbereitet.²

Diese angebliche Inkonsequenz innerhalb von Paulus' alttestamentlichen Zeugnissen muß aus verschiedenen Gründen bezweifelt werden.

¹ Z.B. O.Michel, Der Brief an die Römer, KEK Bd.4 1963, 318; H.W.Schmidt, Der Brief des Paulus an die Römer, Th.Hdb.z.NT Bd.VI, 170; E.Käsemann, An die Römer, Hdb.z.NT Bd.8a, 1973, 262f.; H.Schlier, Der Römerbrief, HThK Bd.VI, 304; U. Wilckens, Der Brief an die Römer, EKK VI,2, 207; P.Stuhlmacher, Der Brief an die Römer, NTD Teilbd.VI, 137; Bauer 1568f; Delling ThWNT 8, 65; EWNT III, 742; J.D.G.Dunn, Romans 9-16, Dallas 1988, 573; C.E.B.Cranfield, The epistle to the Romans Vol.II, Edinburgh 1982/83, 502f. Dagegen spricht Zeller, Juden und Heiden in der Mission des Paulus, 121, V 27/28 den reinen Gerichtscharakter ab, ebenso Schmithals, Der Römerbrief, Gütersloh 1988, 361. Bei D.-A. Koch, Die Schrift als Zeuge des Evangeliums, Beitr.z.hist.Theol. Bd. 69, 1986 findet sich zum ersten Mal, soweit ich sehe, eine positive Auffassung von Röm 27/28 in: 146 - 148.

² Z.B. Michel a.a.O. 317; Schmidt a.a.O 168; Wilckens a.a.O.2, 202/203.

1. Der Text, der die alttestamentlichen Zitate v o r b e r e i t e t oder besser, die Textaussage, für die die alttestamentlichen Zitate Beweise der Schrift sind, schließt eine Einschränkung der Heilszusage in V 27/28 aus.

In V 24 überträgt Paulus das Ergebnis einer langen Argumentationskette, die auf verschiedene Weise die völlige Souveränität Gottes in der Frage der Erwählung (und Verwerfung) beschreibt, auf die Situation der christlichen Gemeinden: „zu solchen hat er auch erwählt (berufen) u n s“: der relativische Anschluß - οὗς als effizientes Objekt mit prädikativem Charakter neben dem affizierten Objekt ἡμᾶς, beides abhängig von ἐκάλεσεν³ - stellt in der Anfangsposition die unmittelbare Verknüpfung mit der Aussage von V 23 und hier direkt mit ἐπι σκευή ἐλέους her und hebt durch die Sperrung das eigentliche Objekt „uns“ (ἡμᾶς) pointiert hervor. Dieses „uns“ wird dann sofort - und das ist von der Thematik des ganzen Kapitels her zu erwarten - im Gegenüber und Miteinander von Juden- und Heidenchristen beschrieben. Die alttestamentlichen Beweise (Zitate) für diese Tatsache der Erwählung beider Gruppen der christlichen Gemeinde läßt der Verfasser unmittelbar ohne scharfe syntaktische Trennung (neuer Hauptsatz etwa) durch ein ὡς verknüpft folgen, das den Beweis- und Belegcharakter der folgenden Zitate deutlich macht, und zwar in chiasmischer Form zunächst Beweise für die Erwählung der Heidenchristen (V 25/26), danach erst die für die Erwählung der Judenchristen. Aber eben für die E r w ä h l u n g der Judenchristen: die Progression des Textablaufs, die Kohärenz und zusätzlich die chiasmische Verklammerung machen es evident, daß auch in V 27-29, wie in V 25/26 für die Heidenchristen, die Prophezeiungen des Jesaja als Schriftbeweise für die Erwählung (das ἐκάλεσεν) der Judenchristen stehen müssen.

Daß es sich dabei aber eben nur um Aussagen über Judenchristen handelt und nicht über Juden / Israel allgemein, ist genau so evident, und geht allein schon aus der Wortwahl „uns“ hervor: damit wird die Gemeinde der angesprochenen römischen Christen (aus Juden und Heiden) als allen folgenden alttestamentlichen Belegen vorgeordnete Gruppe bestimmt.

2. Auch der Text unmittelbar n a c h V 27/28 kann helfen, den „Charakter“ des Jesajazitats (ob Gerichts- oder Heilsaussage) zu bestimmen.

Mit Vers 29 bringt Paulus eine zweite Jesajaprophezeiung (προείρηκεν), auch sie als weiteren Schriftbeweis für die Erwählung der Judenchristen. Es ist keine Frage, daß mit Jes 1, 9 Paulus ihre Erwählung vorausgesagt und in der Gegenwart erfüllt sieht.⁴ Das zeigt bereits die Formulierung des Textes selbst.⁵ Eigentlich hätten a l l e Angehörigen Israels - das ist die Aussage von V 29 - den Zorn Gottes und damit das Schicksal des sprichwörtlichen „Sodom und Gomorrha“ verdient, aber, und damit wird das Ganze eine Heilsaussage, Gottes unverdiente Barmherzigkeit und Gnade (ἔλεος, χάρις) haben einen R e s t gelassen, der die Verheißung Gottes weiter trägt.

Der ganz positive Charakter dieser Aussage zeigt sich schon in der syntaktischen Struktur: der irrealer Bedingungssatz der Vergangenheit entwirft eine Möglichkeit (Sodom / Gomorrha - Schicksal), die aber in der Wirklichkeit gerade n i c h t eingetreten ist. Dazu kommt die in Jes

³ Vgl. Kühner-Gerth, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache, Neudr. Darmstadt 1966, I § 411,1; Blass-Debrunner-Rehkopf, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen¹⁷ 1990, § 157, 2.

⁴ Daß das ἡμῖν in V 29 in Beziehung zu dem ἡμᾶς in V 24 steht, ist schon immer betont worden.

⁵ Paulus übernimmt diesen Jesajavers ohne Änderung, weil er, so wie er dasteht, die Beweisfunktion erfüllt, die Paulus braucht (Der Verzicht auf das kopulative καί am Anfang ist hier selbstverständlich und bedeutungslos).

1, 9 für „Rest“ gewählte Formulierung σπέρμα (Keim), die den Rest als Hoffnungsträger kennzeichnet⁶ mit einem Anklang an Gottes Verheißung (Abrahams „Samen“).⁷

So will Paulus sein Zitat aus Jesaja als alttestamentlichen Beleg für die Erwählung der Judenchristen als „Gefäße der Barmherzigkeit“ verstanden haben, und dann muß das gleiche für das erste Zitat in V 27/28 gelten: die äußere Verbindung der beiden Zitate durch καὶ καθώς... macht deutlich, daß beide Aussagen für Paulus auf einer Ebene liegen. Inhaltlich gesehen stellt Paulus zwei Jesajatexte für seinen Schriftbeweis zusammen, die jeweils den Restgedanken als eigentliche Aussage enthalten und so auch inhaltlich in bewußter Parallelisierung nebeneinander stehen.

3. Aber kann, um damit zu beginnen, V 27 so, wie er dasteht, die Erwartung auch erfüllen, die der Prä- und Postkontext nahelegen? Für das Zitat gibt Paulus Jesaja als Verfasser an (Ἡσαΐας δὲ κράζει ὑπὲρ τοῦ Ἰσραήλ), aber er übernimmt Jes 10,22 nicht wörtlich, sondern nimmt Änderungen vor.

Jes 10, 22	Hos 2,1	Röm 9, 27
καὶ ἐὰν γένηται ὁ λαὸς Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης τὸ κατάλειμμα αὐτῶν σωθήσεται	καὶ ἦν ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης, ἣ οὐκ ἐκμετρηθήσεται καὶ ἐξαριθμηθήσεται καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ, οὐ ἐρρέθη αὐτοῖς Οὐ λαὸς μου ὑμεῖς, ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος	ἐὰν ἦ ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης, τὸ ὑπόλειμμα σωθήσεται

a) Für die Protasis des Bedingungssatzes kombiniert Paulus Jes 10,22 mit Hos 2,1. Dabei wird das Subjekt ausgetauscht: an die Stelle von ὁ λαὸς Ἰσραὴλ (so Jes) tritt nun ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ (so bei Hosea), und nur daran läßt sich überhaupt die Benutzung des Hoseatextes ablesen.⁸

Durch diese enge Verklammerung färbt der Heilscharakter des Hoseatextes, den der Leser vor Augen hat, auch die Prophezeiung über den „Rest“ ganz positiv ein, die in der Gegenüberstellung zur Verheißung der ungeheuer großen Zahl eher als schmerzliche Einschränkung empfunden wird.

b) Mit οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ werden für den mit der Schrift vertrauten Hörer / Leser die Verheißungen wieder aufgenommen, die Gott den Erzvätern gegeben hat: Gen 22,17 und v.a. 32, 13 (vgl. die wörtliche Bezugnahme von Hos 2,1 auf Gen 32,13).^{9,10} Diese Verheißungskette ist nun in Erfüllung gegangen, will Paulus sagen.

⁶ Vgl. Michel a.a.O.Anm.137; Zeller a.a.O. 121 Anm. 161.

⁷ Vgl. z.B. Gen 13,16; 22, 17; 28,14; 32,13.

⁸ Dazu kommt, daß Paulus γένηται (Jes) durch ἦ (Hos) ersetzt.

⁹ So auch die at. Kommentare zum hebräischen Text von Hosea 2,1 z.B. Weiser ATD 24 p. 23.

c) Nicht unwichtig (und doch fast nie beachtet) ist m.E. die Athetese des einleitenden καί (so in LXX Jes 10,11): die kopulative Funktion, die das καί dort in der Aufzählung mehrerer Prophezeiungen hat (10, 20 καὶ ἔσται... 10, 21 καὶ ἔσται... 10, 22 καὶ ἔάν...), ist hier überflüssig, aber vielleicht will Paulus auch durch die Athetese die konzessive Bedeutung vermeiden, die ein καὶ ἔάν („auch wenn, selbst wenn“) hätte und damit auch die adversative Bedeutung des Hauptsatzes, die dann immer zwangsläufig zur Übersetzung „nur ein Rest“ führt.¹¹

Die Neigung zu dieser Deutung wird noch dadurch verstärkt, daß von vielen Kommentatoren in den ἔάν- Satz fälschlich ein i r r e a l e r Sinn hineingelesen wird („wenn auch die Zahl... wäre, nur ein Rest...“). Dabei liegt in dem Bedingungssatz mit ἔάν der „Futurische Fall“ (Eventualis) vor, der fast der Bedeutung eines εἰ mit Ind. Fut. entspricht, mit dem Unterschied, daß im Falle des ἔάν-Satzes „die Bedingung als eine solche hingestellt wird, deren Verwirklichung... zu erwarten steht“.¹² Außerdem ist bei der Wichtigkeit der Zeitumstände der *τεμποράλε* Charakter in diesem Satztyp immer mitgegeben: ἔάν oft fast = ὅταν.

Der ganze Bedingungssatz enthält also zwei Prophezeiungen (ἔάν mit Konj.: die alte Prophezeiung von der unendlich großen Zahl der Söhne Israels; Hauptsatz mit Präd. im Fut.: Rettung des Rests), die so miteinander verknüpft sind, daß die Erfüllung von Prophetie A auch die von Prophetie B garantiert. Im Falle von Röm 9, 27 wird sogar ein zeitliches Zusammenfallen dadurch formuliert, daß die Aoristform γένηται (so in Jes 10, 22) von Paulus¹³ durch die Prä-

¹⁰ Koch a.a.O. 168 weist darauf hin, daß οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ statt οὐ λῶς Ἰσραὴλ, das ja für die Gesamtheit stehe, den Restgedanken vorbereiten soll. Aber der Restgedanke (τὸ ὑπόλειμμα) verweist semantisch immer auf den Oppositionsbegriff „das Ganze“, der also auch in οἱ υἱοὶ gehört wird.

¹¹ Vgl. Bl.-D.-R. § 374 und K.-G.II, 486 f.

¹² K.-G. II, 473, vgl.a. Bl.-D.-R. § 373 und EWNT I, 887.

¹³ Man sollte m.E. v.a. nach den Ergebnissen der brilliansten Untersuchung von Dietrich-Alex Koch sehr viel häufiger Änderungen, die die paulinischen Zitate gegenüber der LXX-Fassung aufweisen, einem bewußten Ändererwillen des Verfassers zuschreiben und nur in seltenen Fällen bei der Änderung des LXX-Textes mit einer vorpaulinischen Textfassung rechnen (ein Entscheidungskriterium: die Änderung muß als von Paulus beabsichtigt begründbar sein). Für das Verhältnis und den Umgang des ntl. Verfassers zu / mit der zitierten Schrift gilt m.E. analog das, was K. Aland über das Verhältnis der altchristlichen Schriftsteller zum NT so formuliert hat (in Nestle-Aland Nov.Test.Gr.26.Aufl., Einführung 25 Anm. 4): „Außerdem ist sehr oft schwierig zu entscheiden, ob ein altchristlicher Schriftsteller das ihm selbstverständlich gedächtnismäßig vollständig präsente Neue Testament einfach aus der Erinnerung zitiert oder ob er die von ihm regelmäßig benutzte Handschrift dazu aufgeschlagen hat. Selbst dann kann er den Text für die speziellen Bedürfnisse seines Gedankengangs verändert bzw. umstilisiert haben.“ Wenn das sinngemäß auf die ntl. Verfasser übertragbar ist, kann man hoffen, in den Änderungen Intentionen des Verfassers ablesen zu können, die möglicherweise sogar helfen, den Kontext der Zitate, und d.h. den eigentlichen Autorentext, besser zu verstehen. Dabei kann m.E. der neuteamentliche Verfasser damit rechnen, daß seine Änderungen und die damit verbundene Intention vom Leser verstanden werden, weil diesem der zitierte Text und dessen Kontext gedächtnismäßig präsent sind. Die Gedächtnisfähigkeit des antiken Menschen wird m.E. viel zu sehr unterschätzt und damit auch die Möglichkeit differenzierter und aktiver Rezeption -übrigens auch die genauer mündlicher Überlieferung (Vgl. dazu den wenig bekannten Aufsatz von Wolfgang Schadewaldt, Die Zuverlässigkeit der synoptischen Tradition, in Theol. Beitr. H 5, 1982 (übernommen in *ibw-Journal Sonderbeilage zu H 3* (1983) v.a.22f). Mir scheint, daß auch die typologische Verwendung atl. Gestalten und Begriffe (z.B. Abraham, Sodom und Gomorrha, Melchisedek, Isaaks Opferung, Manna in der Wüste usw.) beim Leser / Hörer die genaue Kenntnis des jeweiligen Kontextes, der Wertung und Deutung der atl. Verfasser, oft sogar die jeweilige Konnotation voraussetzt.

Das ist im übrigen genau so bei literarischen Zitaten von Gestalten und Ereignissen des griechischen Mythos durch antike Autoren (die prototypische Bedeutung von z.B. Herakles, Prometheus, Dädalus, Raub der Helena usw. ist ja dem antiken Leser durch seine Kenntnis des Zusammenhangs geläufig), und es ließen sich sicher

sensform ἦ (aus Hosea 2,1) ersetzt wird, d.h. aber Vorzeitigkeit im Verhältnis von Nebensatz zu Hauptsatz durch Gleichzeitigkeit.

Daß die alte Genesisprophezeiung erfüllte Wirklichkeit in der Gegenwart ist, ist für Paulus und alle Zeitgenossen selbstverständlich: es leben Millionen Juden auf der ganzen Erde.¹⁴ Dann ist aber auch die Prophezeiung von der Rettung des Restes erfüllt: „Wenn die Zahl der Söhne Israels wie der Sand des Meeres ist (und das ist sie), wird (auch) der Rest gerettet werden“ - und mit dem geretteten Rest sind die Judenchristen gemeint.

d) Der Heilscharakter des an sich ambivalenten Restgedankens, den Paulus meint, ist für den Apostel und die Leser bereits durch den Kontext des LXX- Jesajatextes gegeben: LXX Jes 10,22/23 sind dritter Teil einer geradezu anaphorischen Prophezeiungskette, in der auch die beiden ersten Prophezeiungen Heilsausagen über den Rest darstellen.

10,20 καὶ ἔσται... οὐκ ἐτί προστεθήσεται τὸ καταλειφθὲν Ἰσραὴλ, καὶ οἱ σωθέν-
τες¹⁵ τοῦ Ἰακώβ οὐκ ἐτί πεποιθότες ὦσιν ..., ἀλλ' ἔσονται πεποιθότες ἐπὶ
τὸν θεόν.....

10,21 καὶ ἔσται τὸ καταλειφθὲν τοῦ Ἰακώβ ἐπὶ θεὸν ἰσχύοντα

10,22 καὶ ἐάν..., τὸ κατάλειμμα αὐτῶν σωθήσεται.

Dabei liegt in 10,22 entsprechend den vorausgehenden Prophezeiungen der Ton ganz auf σωθήσεται. Diese passive Form des Prädikats in der LXX- Fassung kommt den Intentionen des Paulus sicher entgegen, „wird gerettet werden“ / „wird das Heil empfangen“ passt besser zu der Berufung aus Barmherzigkeit und Gnade als das aktive „wird zurückkehren“ oder „wird umkehren“ in der hebräischen Vorlage.

Daß die LXX -Fassung und damit auch Paulus den anaphorischen Artikel¹⁶ vor κατά (ὑπό) λειμμα¹⁷ setzen (d e r Rest), zeigt, daß hier ein fester theologischer Begriff vorliegt,¹⁸ den der Leser in seinen Kontexten und Konnotationen kennt, der Leser des LXX -Textes ebenso wie Adressaten des Römerbriefes, die sich mit diesem „Rest“ identifizieren können und sollen.¹⁹

Sicher hat Paulus das „σωθήσεται“ des LXX-Textes soteriologisch gesehen und auf Christus hin gedeutet, wie die Verwendung des Begriffs im weiteren Verlauf des Römertextes zeigt (z.B. Röm 10,9 und 13). Röm 11,26, Paulus' „prophetische“ Aussage über das jetzt noch fernstehende Israel „καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται“, klingt sogar wie eine bewußte Gegenüberstellung zu Röm 9,27 „τὸ ὑπόλειμμα σωθήσεται“: der Rest, der aus Barmherzigkeit berufen wird und das Heil erlangt (die christusgläubigen Juden), ist zugleich der „Keim“ für

interessante Parallelen in der ikonographischen Bedeutung und Verwendung biblischer Gestalten und Ereignisse in der gesamten christlichen Kunst aufzeigen.

¹⁴ Das zeigt sehr schön auch Hebr 11, 12 mit deutlicher Beziehung auf die Genesisprophezeiung.

¹⁵ Bezeichnend, daß οἱ σωθέντες geradezu synonym für τὸ καταλειφθὲν steht, ein Passivum divinum, das sicher auch im Subst. κατά / ὑπόλειμμα mitzuhören ist, vgl. V 29 die aktive Formulierung. Diese ganz positive Bedeutung von „Rest“ zeigt sich an vielen Stellen der LXX- Fassung des Jesajabuches: z.B. 4,2f.; 6, 12f.; 24,14f.; 37,31f. (mit der Synonymität von οἱ καταλειμμένοι und οἱ σαρζόμενοι.)

¹⁶ S. Bl.-D.-R. § 252 a und Anm.2.

¹⁷ Die Änderung von κατά- in ὑπόλειμμα bringt keine Bedeutungsänderung, vgl. auch die v.l. κατάλειμμα in verschiedenen Handschriften.

¹⁸ Das stellt Wildberger, Jesaja I.Teilband, in Bibl. Kommentar 1972, 413 auch schon für den hebräischen Text fest; vgl. U. Stegemann, Der Restgedanke des Isaias, BZNF 13 (1969) 176 und Jutta Hausmann, Israels Rest, Beitr.z.Wiss.v.AT und NT,7. Folge H 4 an verschiedenen Stellen.

¹⁹ Paulus tilgt das αὐτῶν des LXX-Textes, wahrscheinlich, weil es schlecht zum neuen Subjekt ὁ ἀριθμὸς des ἐάν- Satzes paßt.

einen Neuanfang, der die sichere Hoffnung gibt, daß einmal das ganze Volk das Heil erlangen wird.

e) Daß Paulus überzeugt ist, daß die von Jesaja prophezeite „Rettung des Restes“ in der Berufung und Erwählung der Judenchristen ihre Erfüllung gefunden hat und damit die Verheißung Gottes für sein Volk nicht hinfällig geworden ist, bestätigt schließlich auch der Anfang von Kap. 11, in dem das Thema wieder aufgenommen und fortgesetzt wird.

„Gott hat sein Volk nicht verstoßen“ (11, 1). Das ist bewiesen durch die Bewahrung des Rests, der aus Gnade erwählt ist (λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος 11,5) in der Gegenwart (ἐν τῷ νῦν καιρῷ), so wie Gott zur Zeit des Elia einen Rest für sich erhalten hatte (11, 4).²⁰ Paulus hat, so kann man m.E. sagen, in Röm 9,27 bei dem „τὸ ὑπόλειμμα σωθήσεται“ ein „κατ' ἐκλογὴν (κλῆσιν) χάριτος (ἐλέους)“ mitgehört, wie es durch V 23/24 vorbereitet ist. Um es nochmals anders zu formulieren: die Erwählung der Judenchristen (V 24f.) ist für Paulus die Erfüllung der alttestamentlichen Prophezeiung von der Rettung des Rests. Von der Zahl her gesehen sind auch die Judenchristen eine bloße ἐκλογὴ im Verhältnis zur Gesamtheit der Israeliten, ein kleiner Teil, ein „Rest“, an dem die Verheißung Gottes ihre Erfüllung gefunden hat (vgl. Röm 11,7). Wenn man so den gesamten Kontext und die Art der sprachlichen Formulierung hinzunimmt, verliert das Gegenüber von riesiger Zahl und Rest im Bedingungsgefüge von V 27 im Verständnis des Hörers die scheinbar logisch zwingende Negativfärbung der „Rettung des Rests“, zumal der Septuaginta-Text in Jes 10,22 – und nur den kennen die Adressaten – die „Gerichtsansage“ des masoretischen Textes („Vernichtung ist beschlossen, flutende Gerechtigkeit“) mit entsprechender Negativwirkung auf die vorausgehende Aussage auch nicht in Spuren enthält.

4. Röm 9, 28

Jes 10, 23 (LXX)

λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμων
ποιήσει κύριος ἐπὶ τῆς γῆς

λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμων ἐν
δικαιοσύνῃ, ὅτι λόγον συντετημένον
ποιήσει ὁ θεὸς ἐν τῇ οἰκουμένῃ ὅλη

T (Jes 10, 23) ἐν δικαιοσύνῃ ὅτι λόγον
συντετημένον \aleph^2 D F G Ψ lat sy^h
ἐν δικαιοσύνῃ 81 pc

Wenn V 27 eine Heilsaussage enthält, wenn die Aussage über die Rettung des Restes ein Schriftbeweis für die Berufung der Judenchristen ist, - dann ist wegen der kausalen Verknüpfung (γὰρ) V 28 eine direkte Begründung dafür, und es muß zu zeigen sein, daß V 28 dieser Erwartung entspricht.

Auch an diesem Jesajazitat (Jes 10,23 LXX) hat Paulus Änderungen vorgenommen: der Text ist gekürzt und komprimiert und dabei in der Gewichtung geändert.²¹

a) *Syntaktisch* gesehen hat Paulus aus einem *Satzgefüge* einen *Satz* gemacht.

²⁰ In einer gedanklichen Extra(„Retro“)polation beweist Paulus die Identität von „Rest“ und aus Gnaden berufenen Judenchristen mit seiner Person: Röm 11,1f. er ist Jude und ist „berufen“ (vgl. Gal 1, 15). In Apg 9,15 sagt Christus von Paulus „σκευὸς τῆς ἐκλογῆς ἐστίν μοι οὗτος“. Das hört sich wie ein Anklang an Röm 9, 23 an.

²¹ Zur folgenden Untersuchung vgl. Koch a.a.O. (v.a.146-148), der sich als erster ausführlich und detailliert mit dem Verhältnis von Jes 10, 23 und Röm 9, 28 beschäftigt hat.

Der Hauptsatz des Jesajatextes ist elliptisch in zweifacher Hinsicht: das für den Hauptsatz gültige Subjekt (ὁ θεός) muß zeugmatisch aus dem Nebensatz ergänzt werden, und zu den Partizipien, die das finite Verb (Prädikat) bilden, fehlt die Kopula (ἔστιν).²² Diese beiden Partizipien (συντελών καὶ συντέμων) haben λόγον als Objekt und ἐν δικαιοσύνη als modale adverbiale Bestimmung.²³ Der sich anschließende kausale Nebensatz, durch ὅτι mit lockerer Subordination eingeleitet,²⁴ enthält das Subjekt des ganzen Satzgefüges mit dem unmittelbar vorhergehenden futurischen Prädikat ποιήσει, dem seinerseits als Objekt das aus dem Hauptsatz wiederholte λόγον vorausgeht, um das Partizip συντετημημενον erweitert; der ὅτι-Satz schließt parallel zu ἐν δικαιοσύνη mit einer adverbialen Bestimmung (des Ortes) ἐν τῇ οἰκουμένη ὄλη.

Noch ohne Berücksichtigung der semantischen Information lassen Satzbau und Wortstellung Rückschlüsse auf die Intention des LXX- Übersetzers zu: die ungewöhnliche Anfangsstellung des Objekts λόγον, das in der gleichen Position im Nebensatz wiederholt wird, zeigt seine große Bedeutung. Ungewöhnlich und damit Gewichtung signalisierend ist weiter im ὅτι-Satz die direkte Zusammenstellung des Satzkerne Subjekt / Prädikat in der Satzmitte mit gleichzeitiger Umkehrung der üblichen Reihenfolge ὁ θεός ποιήσει > ποιήσει ὁ θεός. Obwohl rein syntaktisch Nebenaussage, erscheint so für den Hörer / Leser λόγον ποιήσει ὁ θεός als die eigentliche Hauptaussage des ganzen Satzgefüges.

Die Verkürzung der paulinischen Fassung ist somit eine Konzentration auf die Kernaussage des LXX-Textes, die die Ellipsen der Vorlage beseitigt und auf die Verdoppelung des Objekts λόγον verzichten kann, zumal die pointierte Anfangsstellung von λόγον eine Apokoinu-Verwendung als Objekt für die Partizipien συντελών καὶ συντέμων und für das Prädikat ποιήσει möglich, ja nötig macht.²⁵ Besonders nahegelegt war diese Vereinfachung sicher durch die ungewöhnliche partizipiale Prädikatform des LXX - Hauptsatzes ohne Kopula: in der Römerbrieffassung werden daraus ohne jede Änderung participia coniuncta zum Subjekt des Satzes.

Die Verkürzung hat schließlich auch zu dem Verzicht auf die adverbiale Bestimmung ἐν δικαιοσύνη, die im LXX- Text das erste Prädikat, und d.h. beide Partizipen²⁶ erläutert hatte, in der paulinischen Fassung geführt.²⁷

b) Nach der mehr formalen Analyse (Satzbau, Wortstellung, Wortfolge usw.) muß nun die inhaltliche, die Bedeutungsseite (Semantik) in die Untersuchung mit einbezogen werden. Für das Verständnis der Kernaussage λόγον ποιήσει ὁ θεός / κύριος kommt alles auf die richtige Deutung von λόγος an.

²² Vgl. dazu K.-G.I 40 (§ 354).

²³ Das wird später für das Verständnis von συντέμων wichtig sein.

²⁴ Darum in der Regel Übersetzung mit „denn“, vgl. Bl.-D.-R. § 456, 2.

²⁵ Die LXX - Fassung, die ausdrücklich λόγον sowohl als Objekt zu dem partizipialen Prädikat des Hauptsatzes als auch zum Prädikat des ὅτι-Satzes hat, macht es unmöglich, in der paulinischen Fassung λόγον nur auf ποιήσει zu beziehen und als Objekt für die Partizipien abzulehnen (so etwa Wilckens u.a.). Auch von der Progression des Textes her wird jeder Leser λόγον sogar eher als Objekt zu den unmittelbar folgenden Partizipien als zu dem weit gesperrten ποιήσει ziehen.

²⁶ Das ist wichtig für das Verständnis des schwierigen συντέμων (s.u.).

²⁷ Auf mögliche Gründe für diesen Verzicht, auch für die Änderung des Subjekts ὁ θεός (LXX-Fassung) in κύριος (Römerbrief-Fassung) wird bei der Untersuchung der Bedeutungsseite eingegangen werden.

Wenn ich recht sehe, zweifelt heute kaum jemand mehr daran,²⁸ daß mit λόγος „Wort Gottes“ gemeint ist,²⁹ und damit im paulinischen Text (Röm 9,28) das „ὁ λογος τοῦ θεοῦ“ von Röm 9, 6 und auch „τὰ λόγια τοῦ θεοῦ“ von Röm 3, 2 aufgenommen sind.

Dabei ist die sehr weite Bedeutung von „Wort Gottes“, die „Verheißung, Heilszusage“, aber auch „Mahnung, Gerichtsandrohung“ und mehr neutral „Gesetz“ umfaßt, auf die positive Bedeutung eingeschränkt und kann auf mehrfache Weise ausgedrückt werden.³⁰

- λόγος in der Bedeutung „Verheißung,Zusage,Heilszusage“, kann, was nicht überrascht, griechisch synonym durch ἐπαγγελία wiedergegeben werden.

Aber je nach der Akzentuierung des immer gleichen Sachverhalts lassen sich weitere Synonyma finden, die in Texten der LXX und im NT fast austauschbar gebraucht werden und sicher bei λόγος τοῦ θεοῦ im Sinne von Röm 9, 28 vom Hörer / Leser beim Verstehen mitklingen:

- Z.B. διαθήκη „Verheißungsbund“ (Gottes mit Israel): das Wort bezieht das Objekt der Heilszusage und seine Verpflichtung, die sich daraus ergibt, stärker mit ein, ohne das Übergewicht auf Seiten Gottes (des Verheißungssubjektes) zu vermindern (darum sicher δια- und nicht συνθήκη) und bringt so den Akzent des Unauflösllichen mit hinein.³¹
- Eng mit διαθήκη verbunden (aber auch mit λόγος und ἐπαγγελία) und auch oft austauschbar³² damit wird ὄρκος „Eid, Schwur Gottes“ gebraucht. Damit wird noch stärker als bei διαθήκη die Unverbrüchlichkeit und absolute Verbindlichkeit und damit die uneingeschränkte Gültigkeit des „Wortes Gottes“ unterstrichen.³³
- Man könnte in diese Reihe auch hineinnehmen, ohne daß aber die gleiche Austauschbarkeit besteht, den Begriff der βουλή oder πρόθεσις τοῦ θεοῦ „Ratschluß, Plan, Absicht Gottes“, weil es sich, wie die Textbeispiele zeigen, um den gleichen Sachverhalt handelt, der mit gleichen Formulierungen wie im Falle von „λόγος τοῦ θεοῦ (und den entsprechenden Synonymen) ausgedrückt wird: z.B. Jes 14,22; 46,10; Ps 32,11; Hebr 6,17. „Ratschluß Gottes“ als Vorstufe des „Wortes Gottes“ oder umgekehrt λόγος als „lautgewordene“ βουλή Gottes.

²⁸ Vgl. z.B. Lietzmann, An die Römer (HNT8) Tübingen ⁵1971, 94, Michel a.a.O. 319, Schlier a.a.O. 304, Wilckens a.a.O. 2, 207, Zeller a.a.O.121, in Anm.162 ausdrücklich gegen Dellings Vorschlag „Sache“, Michel ebd. Anm. 33 und Wilckens ebd. Anm. 933 ausdrücklich gegen Käsemanns Vorschlag „Abrechnung“.

²⁹ Wichtig ist m.E. an dieser Stelle die Feststellung, daß λόγος in dieser Bedeutung innerhalb LXX bedeutungsgleich ersetzt werden kann durch ῥῆμα (ῥήματα) oder durch Relativsatzumschreibungen der Art ὃ, ἃ, ὅσα ἐλάλησεν (z.B. 1Sam 13, 12) oder ὃ, ἃ, ὅσα εἶπεν (z.B. Tobit 14, 45) oder ὅσα (ἐάν) ἐξέλθῃ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ (z.B. Num 30,3) oder durch Partizipien τὸ ἐξεληθὲν ἐκ τοῦ στόματος (z.B. 1Sam 1,23); τὰ ἐκπορευόμενα διὰ τῶν χειρῶν μου (z.B. Ps 88, 35). Solche Relativsätze können auch redundant attributiv zu λόγος / ῥῆμα treten.

³⁰ Vgl. Bauer λόγος 1b (v.a. Hebr 4,2); Sand in EWNT II 34f., oder stellvertretend für unzählige Stellen der Sekundärliteratur H.D.Preuß, Theologie des AT I, Stuttg.1991, 224 f.

³¹ Vgl. dazu z.B. Preuß a.a.O.226 und Hegermann EWNT I, 720; zur Bedeutung „Testament“ vgl. Gal 3,15f.

³² Vgl. dazu z.B. F.Annen, EWNT II 1302 oder Hegermann EWNT I,720, an Texten besonders Jer 4,28 und Hebr 6,13-17.

³³ Als Textbeispiele für die Synonymität / Austauschbarkeit der genannten Begriffe: Wort / Bund: Gen 1,17; 2,4; 12,2; Ex 29,45; Wort / Bund / Eid: Gen 22,16; Ex 32,13; Verheißung / Bund: Gen 8,22; 9,8f; Jes 54,9; Wort / Eid / Bund: 2Sam 7,10; Ps 89,4; 2Sam 25,5; Bund / Wort / Eid: 1Chr 16,15f. usw. So eindrucksvoll dargestellt bei Kutsch in TRE 7, 399 f.

λόγος in dieser positiven Bedeutung von „Verheißung“ (Heilszusage) und den Bedeutungen, die mit λόγος vom Leser assoziiert werden, ist also in Röm 9,28 Objekt der Kernaussage λόγον ποιήσει κύριος und der beiden participia coniuncta συντελών καὶ συντέμων.

Dabei sind λόγον ποιεῖν³⁴ und λόγον συντελεῖν synonyme Formeln: mit λόγον ποιεῖν wird stärker das „Umsetzen in die Wirklichkeit“, das „Verwirklichen“, mit λόγον συντελεῖν das „Zu - Ende - Bringen“, „Zum - Ziel - Bringen“, das „Erfüllen“ betont.³⁵

So ergibt sich folgende vorläufige Übersetzung von Röm 9,28:

„Denn sein Wort zum Ziel bringend (erfüllend) und συντέμων wird es der Herr verwirklichen auf Erden.“ oder „Denn als einer, der sein Wort zum Ziel bringt (erfüllt) und συντέμνει, wird es der Herr verwirklichen auf Erden“.

Es ist m.E. einleuchtend, daß diese prophetische Aussage von Gottes Festhalten an seiner Verheißung gerade in ihrer Allgemeinformulierung für Paulus eine geeignete Begründung für V 27 darstellt:³⁶

³⁴ Zur Bedeutung und den entsprechenden Belegstellen vgl. Wilckens 2, 207 Anm. 931.

³⁵ Wobei die Frage bleibt, ob der damalige Rezipient den semantischen Unterschied überhaupt herausgehört hat.

³⁶ Daß damit die negativen Formulierungen für den gleichen Tatbestand in Röm 9,6 und auch in 3,2 aufgenommen sind, hat man, wie gesagt, schon immer gesehen. Klaus Berger hat in seiner Abhandlung, Abraham in den paulinischen Hauptbriefen, MThZ 17 (1966), 79 Anm. 77 eine eindrucksvolle Analyse und Zusammenstellung dieser Formulierungen vom „Nicht-Dahinfallen-der-Verheißung“ innerhalb der LXX vorgelegt. Darüber hinausgehend läßt sich zeigen, wie diese Feststellung von der unverbrüchlichen Treue Gottes seinem einmal gegebenen Wort gegenüber als ein ständig wiederkehrender *Topos* verschiedene sprachliche Ausprägungen erfahren hat, in denen der λόγος-Begriff durch διαθήκη, ἐπαγγελία, ὄρκος oder entsprechende Umschreibungen ersetzt werden kann (im Singular oder Plural):

(Die Textstellen der Zusammenstellung sind eine Auswahl; Textbeispiele außerhalb der LXX in Klammern)

- θεός als Subjekt / λόγος (o.ä) als Objekt / Differenzierung durch die Verben (Prädikate) (oder in entsprechender passiver Umschreibung)

positiv:

ποιεῖν	Gen 22,16; Num 23,19; 30,3; 1Sam 13, 11; Kl 2,17; Jes 46,10;
verwirklichen	Jer 1,12; Ez 36,36
ἐπιτελεῖν	1Sam 13,12;
συντελεῖν	Kl 2,17; Jes 46,10; 55,11; Tobit 14,4 S
τελειοῦν	(Jos ant... 15,4; H 39,10; 1 Kl 23,5)
τελεῖν	(Apk 17, 17)
vollenden, vollziehen, erfüllen	
πληροῦν	1Kön 22,27
erfüllen	
φυλάσσειν	Dt 7,9; 7,12; 1Kön 8,23; 8,25; Neh 1,5; 9,32; II Esr 11,5
befolgen, einhalten	
τηροῦν	Dan 9,4
erfüllen, halten	
ἰσθάναι	Gen 26,3; Dt 9,5; 17,1; 1Kön 2,4; 12,5; 1. Sam 1,23; Jes 46,10;
durchhalten, erfüllen	Bar 2,1
βεβαιοῦν	(Röm 15,8)
bestätigen, erfüllen	

πιστοῦν
als zuverlässig erweisen

1Kön 8,26; 2Sam 7,25; 1Chr 17,23; 2Chr 6,17

ἐπάγειν

Jos 23,15 (hier ῥήματα als Gerichtswort)

(μιμνήσκεισθαι)

1Chr 16, 15; Ps 110, 5; Ez 16, 60; 32, 13f.

im Gedächtnis haben, Sorge tragen für

negativ:

οὐκ ἀθετεῖν

Ps 88, 5; 131,11; Jes 31,2

nicht aufheben, nicht außer Kraft

setzen

οὐ βεβηλοῦν

Num 30,3; Ps 88,35

eig. nicht entweihen,

hier Gegenbegriff zu ποιεῖν, πληροῦν

οὐ διασκεδανῦναι

Ri 2,1; Jes 14,27

nicht auflösen, aufheben

οὐκ ἀποστρέφειν

Jes 43,13; 45,23; 55,11

nicht ins Gegenteil verkehren,

ungültig machen

(οὐκ ἐπιλανθάνεσθαι)

(= μιμνήσκεισθαι)

Dt 4,31

nicht vergessen

(οὐ μεταμέλεσθαι)

Ps 109,4 (absol.); Jer 4,28 (Gerichtswort)

nicht bereuen

- λόγος (u.ä. als Subjekt) / der Ausgangspunkt von Gott her im Kontext / die Verben (Prädikate) beschreiben differenziert die Unverbrüchlichkeit:

positiv:

εἶναι

Jes 55,11

sein, Bestand haben,

οὕτως ἔσται τὸ ῥῆμα, ὃ ἐὰν ἐξέλθῃ ἐκ τοῦ στόματός μου,

Wirklichkeit werden

οὐ μὴ ἀποστραφῆ, ἕως ἂν συντελεσθῆ, ὅσα ἠθέλησα

Tob 14,4 S...

ὅτι πάντα, ὃ εἶπεν ὁ θεός, συντελεσθήσεται καὶ ἔσται, καὶ οὐ διαπέση ῥῆμα ἐκτῶν λόγων

μένειν/ διαμένειν/ ἐμμένειν

Num 23,19 (von Gott); Ps 32,11; 118, 89; Jes 40,8

bleiben, Bestand haben, gültig sein

ἀπαντᾶν

Tob 14,4 S.

sich begeben, gelingen

καὶ ὅσα ἐλάλησαν οἱ προφῆται..., οὐς ἀπέστειλεν ὁ θεός, πάντα ἀπαντήσῃ

negativ:

οὐ διαφωνεῖν

1Kön 8,56

nicht unstimmig sein

Die Prophezeiung über den geretteten Rest Israels ist jetzt in der Erwählung der Judenchristen erfüllt, und daß es so ist, hat seine von dem Propheten ausgesagte Begründung in der Gewißheit, daß Gott seine Verheißung (sein Wort) in unveränderlicher Treue erfüllen wird.

Das sagt schon der Kernsatz λόγον ποιήσει κύριος aus - und das Partizip συντελών (um von συντέμων noch abzusehen) verstärkt diese Aussage um einen wichtigen Zug, der in der LXX - Fassung sogar die Hauptaussage (das Prädikat des Hauptsatzes) gewesen war: συντελών als prädikatives Partizip zu κύριος, und zwar als Partizip Präsens liefert die Begründung für diese Heilsgewißheit: das „Erfüllen“ (und συντέμνειν ?) eines einmal gegebenen Wortes gehört zu Gottes Wesensart. Er ist einer, der sein Wort erfüllt (und συντέμνει ?) „in seiner Bundestreue“ / ἐν τῇ δικαιοσύνῃ (so in LXX). „Als einer, der sein Wort erfüllt (und συντέμνει) - das ist eine Prädikation von Gottes Treue und Wahrhaftigkeit“³⁷ - wird der Herr es verwirklichen“ oder, um das naheliegende logische Verhältnis hervorzuheben: „Weil er einer ist, der sein Wort erfüllt (und συντέμνει), wird es der Herr auf Erden verwirklichen.“

5. Was aber bedeutet „λόγον συντέμνειν“?

Der unmittelbare und der weitere Kontext in der hier vorgetragenen Deutung schließen m.E. die negative Bedeutung, den „Gerichtscharakter“ und damit die Einschränkung der Erfüllungsaussage (συντελών) aus, den fast alle Interpreten darin gesehen haben und sehen: λόγον συντέμνειν = „sein Wort (seine Zusage) kürzen / einschränken“.³⁸ Diese Negativbedeutung wird außerdem ausgeschlossen durch die von Paulus nicht übernommene (aber in einigen NT - Handschriften überlieferte) Adverbialbestimmung ἐν δικαιοσύνῃ / in seiner Bundestreue,³⁹ die natürlich nicht nur für συντελών, sondern auch für συντέμων gilt.⁴⁰

οὐκ ἐλαττονωθῆναι
nicht verkürzt werden

Tobit 14,4 S
...καὶ οὐ μὴδὲν ἐλαττονωθῆ ἐκ πάντων τῶν ῥημάτων

- Unverbrüchlichkeit durch Adjektive

ἀλήθινος 2Sam 7,28 καὶ οἱ λόγοι σου ἔσονται ἀλήθινοι (Apk 19, 9)

wahr, unverbrüchlich

πιστός, εὐήθης Ps 33,4; 58,29

zuverlässig

βέβαιος (Röm 4,16; Hebr 2,2 u. 3,14; 2Petr 1,19)

fest, gewiß, zuverlässig

- Hierher gehören indirekt die zahllosen Prädikationen Gottes als ἀλήθης, πιστός usw.z.B. Dt 32,4; Jes 44,7 (1Kor 1, 9; 10, 13; 1Thess 5,24; Hebr 10,23) oder die substantivischen Aussagen über die ἀλήθεια τοῦ θεοῦ.

³⁷ Das Partizip Präsens „legt dem Subjekt ein charakteristisches Merkmal, eine dauernde Eigenschaft, einen bleibenden Zustand bei“ (so K.-G.I § 353 Anm.3 vom Part.Pr. mit εἶναι als Prädikat). Dabei drückt das präd. Partizip noch stärker als das präd. Adjektiv die wesensmäßige Art des Handelns, das Dynamische gegenüber dem Statischen der Eigenschaftsbeschreibung aus.

³⁸ Z.B. Michel a.a.O.317 f; Schmidt a.a.O.170; Schlier a.a.O.304; Wilckens a.a.O. 2, 29 usw.

³⁹ Zu δικαιοσύνῃ in dieser Bedeutung vgl. z.B. Kertelge EWNT I, 790 f; Wilckens a.a.O. I, 212 f.

Schließlich ist bei der üblichen Auffassung „Wort verkürzen“, die ja von den paganen Vergleichsstellen her sich als einzige belegbare Bedeutung anzubieten scheint, übersehen worden, daß es sich bei λόγον συντέμνειν um einen Terminus der Rhetorik handelt, der einen bestimmten Sprachstil beschreibt, die συντομία λόγου als eine der drei „virtutes narrationis“ (neben „Kürze“ auch „Klarheit“ und „Glaubwürdigkeit“ der Rede). Das „Zuviel“ der Rede (supervacua, Weitschweifigkeit usw.) muß „zusammen- / abgeschnitten“ werden (lat. orationem recidere / concidere; davon unser Ausdruck „konzise Redeweise“).⁴¹ In diesem Zusammenhang ist λόγος immer = λέξις, oratio, Rede, Sprachform (und λόγον συντέμνειν meint „die Rede straffen, verknapfen“, „sich kurz fassen“, d.h. es geht um Knappheit und Gedrängtheit des Redestils) und hat damit eine völlig andere Bedeutung als in Jes 10,23 und Röm 9,28. So ist dort die Bedeutung „sein Wort verkürzen / einschränken“ nicht vertretbar und damit der „Gerichtsscharakter“ von λόγον συντέμνων nicht vorhanden.

Ein zweiter Deutungsversuch der Forschung geht von der Adverbbildung συντόμως in der griechischen Literatur aus und schlägt analog für συντέμνειν die Bedeutung der „zeitlichen Raschheit“ vor:

Delling ThWNT 8, 65, 10 f. „συντέμνειν ... bedeutet die Kürze, die Raschheit, mit der Gott handeln wird“.

Zeller a.a.O.121 Anm.164 „zusammen mit συντελών wird es die unverzügliche Ausführung des Wortes ausdrücken.“

Koch a.a.O. 146 f (am ausführlichsten und scharfsinnigsten und als einziger in ständiger Auseinandersetzung mit den entsprechenden hebräischen und LXX - Texten): „Die LXX Übersetzung⁴² ist also wiederzugeben: „Denn er wird das Wort vollenden und rasch beenden in Gerechtigkeit, denn ein rasch beendetes Wort wird er auf der ganzen Erde durchführen.“⁴³

In dieser Auffassung ist συντέμνων ein Synonym von συντελών, das gewissermaßen explikativ zur Bedeutung des „Erfüllens“ den Akzent der „Raschheit“ hinzufügt, sodaß das Wortpaar fast als Hendiadyoin aufzufassen ist.

Auch gegen diese Bedeutung von συντέμνειν sind m.E. Einwände zu erheben:

a) Wenn man die Bedeutung des Adverbs συντόμως (im zeitlichen Sinn) innerhalb der griechischen Literatur untersucht, stellt man fest, daß das Adverb in allen Fällen⁴⁴ das Moment der „Raschheit“ noch erheblich gesteigert enthält: es drückt immer eine schlagartige, sofortige, prompte, unmittelbare, umgehende, unverzügliche (L/S „immediately“) Reaktion auf eine vorausgehende Aktion aus.

⁴⁰ Von der Wortstellung her ja sogar eher für συντέμνων. Interessant in diesem Zusammenhang ist eine Stelle wie Tobit 14, 4 S... και ου μηδεν ελαττωθη εκ παντων των ρημάτων („und nichts soll verkürzt werden von allen Worten“).

⁴¹ Vgl. Arist. Rhet III, 6; Lausberg, Handbuch der lit. Rhetorik II, München 1960, § 297 ff. Einige säkulare Belegstellen dazu: Aisch. Eu 585; Soph. Ant 446; Plat Prot 334 D; Tim 25 C; In gleicher Weise verwendet die patristische Literatur λόγον συντέμνειν: z.B. Greg. Nys. hom 14 (M 44 1077c); Leontius Byz. Contra Nest. 1 (M 86 1297 B); in LXX in dieser Bedeutung nur 2Makk 10, 10.

⁴² Entsprechend wäre die Übersetzung von Röm 9, 28 zu formulieren.

⁴³ Vgl. auch p. 147 Anm. 32 mit dem Verweis auf Liddell / Scott 1726 und Bauer 1568.

⁴⁴ Vgl. z.B. Soph. OR 810; Xen. Hell 3,4,15; s.a. Prov 13, 23; 23, 28.

Das rasche, prompte Beenden des Wortes (der Verheißung) ist aber nicht die Art, wie Gott mit seinem „Wort“ verfährt: er kann die Menschen seines Volkes warten lassen, sein Zorn kann die Verwirklichung aussetzen und hinausschieben, ohne sie doch aufzugeben (genau das wird ja wenige Verse vorher in 9,22 formuliert), und auch die Erfüllung eines Gerichtswortes kann sich verzögern - Gottes μακροθυμία wird da sichtbar, seine Langmut, meistens als Ausdruck seiner Barmherzigkeit und Güte und eben seiner zuverlässigen Treue, die die Erfüllung seines Wortes niemals aus den Augen verliert.⁴⁵

So kann m.E. auch die Deutung von λόγον συντέμνειν als „sein Wort rasch beenden“ keine mögliche Lösung sein.⁴⁶

b) Das wird außerdem durch eine Beobachtung am zweiten Teil der LXX-Vorlage „ὅτι λόγον συντετημένον ποιήσει ὁ θεὸς ἐν τῇ οἰκουμένῃ ὅλη“ bestätigt:

Daß nämlich in der Attributsfunktion neben λόγον nicht beide Worte des Paares συντελών καὶ συντέμων wieder aufgenommen werden,⁴⁷ ist m.E. nur so zu erklären: λόγον συντελεσμένον ergäbe ja bei der Bedeutungsgleichheit von λόγον συντελεῖν mit λόγον ποιεῖν die absurde Tautologie: „denn der Herr wird das erfüllte (rasch beendete) Wort erfüllen (verwirklichen)“,⁴⁸ und darum wird im Jesajateext συντελών nicht als attributives part. perf. pass. zu λόγον wieder aufgenommen, kann gar nicht wieder aufgenommen werden.

Dann aber ist genauso klar, daß συντέμων für den Verfasser kein Synonym von συντελών ist, ja die attributive Verwendung als part. perf. pass. macht deutlich, daß συντετημένον einen „Vorgang“ beschreibt, der mit dem Wort (der Verheißung) in der Vergangenheit geschehen und noch in der Gegenwart gültig ist (dabei ist selbstverständlich, daß Gott der Urheber des „Vorgangs“ ist). Das Gegenüber von λόγον συντετημένον und (λόγον) ποιήσει läßt dann sogar an ein konträres Bedeutungsverhältnis zwischen beiden denken.

6. Aber wie kann συντέμνειν in diesen Bedeutungsbereich hineingehören?⁴⁹

Man sollte die Bedeutung heranziehen, die συντέμνειν, unabhängig von der syntaktischen Verbindung mit λόγον, an andern Stellen der Septuaginta oder anderer griechischer Übersetzungen des AT hat.

a) Das griechische Verb wird viermal zur Übersetzung von Formen der hebr. Wurzel ḥ a r a ṣ (ḥ r ṣ) verwendet,⁵⁰ neben Jes 10,22/23 und Jes 28,22 (dort auch in der Verbindung mit συντελεῖν) Dan Theod 9,26 und Dan 5,26/28 (dort auch in der Verbindung mit συντελεῖν).

⁴⁵ Vgl. Röm 2,4; 3,3; auch 2Petr 3,9.

⁴⁶ Koch meint, als Stütze dafür die Bedeutung „rasch beenden“ aus anderen LXX - Stellen nachweisen zu können: dazu die Besprechung der Stellen in I,6.

⁴⁷ So erwartet es eigentlich Koch und gibt eine nicht überzeugende Erklärung dafür, daß nur eines der beiden Partizipien verwendet ist.

⁴⁸ So übrigens Koch, ohne sich an der Tautologie zu stoßen.

⁴⁹ D.h. es muß nach der negativen Ausschließung der bisherigen Deutungsversuche nun positiv versucht werden zu zeigen, was λόγον συντέμνειν stattdessen bedeuten kann.

⁵⁰ Vgl. Theologisches Wörterbuch zum AT (ThWAT) ed. Botterweck/ Ringgren III, 230 f und Gesenius / Buhl, Hebr. und aram. Hdwb. über d. AT, 262.

Die Wörterbücher notieren für alle Stellen die für das AT gebräuchlichste Bedeutung to decree, to designate, festlegen, festsetzen, beschließen.⁵¹

- Dan Theod 9,26
ἕως τέλους πολέμου συντετημένου
bis zum Ende des beschlossenen Krieges
- Jes 28,22 (mit besonderer Nähe zu den Formulierungen von Jes 10,22/23)
διότι συντετελεσμένα καὶ συντετημένα πράγματα ἤκουσα παρὰ κυρίου σαβαωθ, ἃ ποιήσει ἐπὶ πάσαν τὴν γῆν

In einer Vision / Audition⁵² („Ich habe gehört vom Herrn Zebaoth“) hat der Prophet die künftigen weltweiten Ereignisse / Geschehnisse⁵³ in ihrem komplexen Verlauf (mit Anfang und Ende) enthüllt bekommen:⁵⁴ „denn als vollendet und beschlossen⁵⁵ habe ich die Ereignisse vom Herrn Zebaoth gehört“ oder „denn als vollendete und beschlossene Ereignisse habe ich vom Herrn Zebaoth gehört“ und darauf bezogen der Relativsatz „die er (dann so in der geschichtlichen Wirklichkeit) über die ganze Erde hin verwirklichen wird.“⁵⁶

- Dan 5,26-28 in der LXX Übersetzung:
ἡρίθμηται ὁ χρόνος σου τῆς βασιλείας,
ἀπολήγει ἡ βασιλεία σου,
συντέτμηται⁵⁷ καὶ συντετέλεσται ἡ βασιλεία σου...

Dan 5,26 in der Theod. Übersetzung:

μάνη, ἐμέτρησεν ὁ θεὸς τὴν βασιλείαν σου καὶ ἐπλήρωσεν αὐτήν ...

In beiden Texten liegt der Anfang von Daniels Deutung der Menetekel-Inschrift an der Wand des Palastes von Babylon vor.⁵⁸

Die knappere Theodot-Version in der Übersetzung: „Gott hat deine Königsherrschaft zugemessen / festgelegt⁵⁹ und sie (nun) erfüllt / zu Ende gebracht.“

⁵¹ Vgl. ThWAT III,230 I, 1 und Gesenius, 268; dazu auch ThWAT III, 231 und 236: Auch „in den Targumen, in der Midraschliteratur und im Talmud bedeutet *h a r a s* „to dig a cavity, cut a trench“ und „to decree, to designate“; III, 232 weist Botterweck darauf hin, daß *h a r a s* auch in Qumran die „bestimmte“ Zeit (1 QS 4, 20, 25; 1 QM 15, 6) und das „beschlossene“ Ende (1 QH 3, 36) bezeichnet.

⁵² Vgl. z.B. Kaiser, ATD 18, 204.

⁵³ Zu dieser Bedeutung von *πράγματα* vgl. Bauer 1397.

⁵⁴ *πράγματα* als Objekt zu *ἤκουσα* mit den prädikativen Partizipien *συντετελεσμένα* und *συντετημένα*.

⁵⁵ Über die „unnatürliche“ Reihenfolge vgl.u. 7a) Abschn.4

⁵⁶ Die Wortstellung nach *ἤκουσα* legt es nahe, in *παρὰ τοῦ κυρίου* den Urheber der Offenbarung zu sehen, aber der Hörer / Leser kann es sicher sinngemäß als Urheberangabe auch zu den passiven Partizipien ziehen.

⁵⁷ Koch a.a.O. 149 Anm. 45 nimmt auch hier, wie für Jes 10,22/23 und 28,22 die Bedeutung „rasch beenden“ an (als ein Rückgriff auf die Jesajastellen).

⁵⁸ LXX „Dies ist die Deutung der Schrift“; Theod. „Dies ist die Deutung des Wortes“.

⁵⁹ Zu *μετρεῖν* vgl. Bauer 1042,2 (bemerkenswert ist, daß in der Theodot-Fassung eine aktive Form verwendet ist mit Gott als Subjekt, während in den übrigen Texten, auch in der Fassung der LXX, meistens passive bevorzugt werden).

Dieselbe Aussage findet sich in anderer, erweiterter Formulierung in der LXX Fassung. Übersetzung der ersten beiden Sätze: „Gezählt (zugemessen) ist die Zeit deiner Königsherrschaft, zu Ende geht deine Königsherrschaft“. ήρίθμηται (im pass. div.) entspricht ἐμέτρησεν,⁶⁰ das intransitive ἀπολήγει ή βασιλεία ist sachlich dem ἐπλήρωσεν⁶¹ αὐτήν gleich. Es ist m.E. ganz eindeutig, daß die LXX Übersetzung mit „ συντέμνεται καὶ συν - τετέλεστα ή βασιλεία σου“ - dem Eindringlichkeitscharakter von Prophezeiungen entsprechend - eine Dublette zur vorhergehenden Formulierung der Prophezeiung bringt: συντετέλεστα = ἀπολήγει = (ἐπλήρωσεν), dann ist aber mit Sicherheit συντέμνεται = ήρίθμηται⁶² = (ἐμέτρησεν): „festgelegt und (nun) zu Ende gebracht ist deine Königsherrschaft“.

Die Opposition von ἀριθμῆσθαι / μετρεῖσθαι / συντέμνεσθαι zu ἀπολήγειν / συντελεῖσθαι zeigt, daß in allen Formulierungen Entstehung und Abschluß, Beschluß und Ausführung, Festlegung und Erfüllung der Prophezeiung ausgedrückt werden sollen.

b) Einmal wird συντέμνειν als Übersetzung der Wurzel $\eta \eta \eta$ verwendet und zwar als ἅπαξ λεγόμενον im niph. pf.:

- Dan Theod 9, 24

ἐβδομήκοντα ἐβδομάδες συνετήθησαν ἐπὶ τὸν λαόν σου καί...

(Siebzig Wochen sind beschlossen worden gegen dein Volk...)

Auch hier hat συντέμνειν die Bedeutung „bestimmen / festlegen / beschließen“.

Daß diese Bedeutung anzusetzen ist, ist in diesem Fall sogar durch eine Art „innersprachlicher Bilingue“ gesichert: der LXX Übersetzer hat, bei im übrigen gleicher Formulierung, statt συνετήθησαν das für ihn offensichtlich bedeutungsgleiche ἐκρίθησαν gewählt, dessen Bedeutung „sie wurden beschlossen / festgelegt“ unstrittig durch andere Textstellen belegt wird.⁶³ (Dan 9,24 ἐβδομήκοντα ἐβδομάδες ἐκρίθησαν ἐπὶ τὸν λαόν σου...)

7. a) Bei beiden hebräischen Wurzeln, die den Übersetzungen mit συντέμνειν zugrundeliegen, ist gemeinsam, daß sie die Grundbedeutung „schneiden“ haben,⁶⁴ und daß, wie gezeigt, die sekundäre (übertragene) Bedeutung von $h a r a \varsigma$ „festlegen, festsetzen, beschließen“ im AT die gebräuchlichste ist, die Form von $h a t a k j a$ nur in dieser Bedeutung vorkommt. Fast immer finden sie sich in prophetischen (eschatologischen) Texten, in denen eine Zukunftsankündigung als von JHWH „beschlossen und festgelegt“ gegeben und oft auch schon in ihrer Erfüllung und Verwirklichung geschaut wird. Man kann vielleicht vermuten, daß die übertragene Bedeutung so zustande kommt, daß das „Beschließen und Festlegen“ eines Zukunfts-

⁶⁰ Plat Rep 348 a z.B. zeigt die Bedeutungsähnlichkeit von ἀριθμῆναι und μετρεῖν.

⁶¹ Vgl. Bauer 1349,2 ; EWNT III, 2 (257).

⁶² Daß diese Deutung stimmt, zeigt auch Hiob 14, 5, wo der LXX Übersetzer das part. pass. von $h a r a \varsigma$ mit ἀριθμητοὶ wiedergibt, er hätte auch συντετημημένοι sagen können.

⁶³ Z.B. Sap 8,9; 13,9; 1Makk 11,33; 3Makk 1,6; bes. wichtig Dan 4,26; im NT z.B. Apg 16,4; vgl. auch Bauer 916.

⁶⁴ Vgl. ThWAT III 230 I,1 und Gesenius 262 u.268.

ereignisses als ein „Schneiden“ (Heraus- oder Abschneiden) aus einer unendlichen Fülle möglicher Zukunftsentwicklungen gesehen und gedeutet wird.⁶⁵

So liegt es nahe anzunehmen, daß die erstaunliche Äquivalenz des Grundbedeutungsbereichs von συντέμνειν bzw. τέμνειν⁶⁶ mit dem Grundbedeutungsbereich von ἡ α ρ α §⁶⁷ und ἡ α τ α κ zur Äquivalenz auch im übertragenen Bedeutungsbereich geführt hat.⁶⁸

Diese aus den übrigen Jesaja- und Danieltexten erschlossene Bedeutung von συντέμνειν paßt auch für Jesaja 10,22⁶⁹ und Römer 9,28 - sie entspricht genau den Erwartungen, die der Kontext nahe gelegt hatte.

Dabei sollte die Abfolge συντελών – συντέμων (vollendend / erfüllend - beschließend / festlegend) statt der natürlichen Reihenfolge συντέμων – συντελών keinen Einwand hervor-

⁶⁵ Daß aber auch ohne prophetischen Kontext ein „Festlegen, Sich-zu-etwas-entschließen, Beschließen“ offensichtlich als ein jeweiliges „Abschneiden“, „Abtrennen“ aller auch möglichen Festlegungen und Entscheidungen usw. empfunden wird, legen Analogiebildungen (auch in anderen Sprachen) nahe, die ebenfalls von einer Grundbedeutung „schneiden“ (oder „trennen, sondern“) ausgehen und als übertragene Bedeutung „bestimmen, entscheiden, festlegen, beschließen“ haben:

a) das lateinische decidere (s. Georges 1913) Grundbedeutung „abschneiden, wegschneiden“, dann im rhetorischen Kontext „etwas kurz und bündig ausdrücken“ (vgl. λόγον συντέμνειν), schließlich „eine Sache bestimmen, Abkommen treffen“ usw. (davon englisch decide „bestimmen, festsetzen, beschließen, sich zu etwas entschließen“)

b) κρίνειν Grdbd. „scheiden, sondern, trennen“, übertragen: „festsetzen, beschließen“

c) dazu lateinisch cerno (* crino vgl. cribrum Sieb) Grdbd. „sichten, scheiden“; übertragen: „sich für etwas entscheiden, beschließen“

d) im Dtsch. könnte man „scheiden“ (* idg. scheiden, schneiden, vgl. z.B. Wahrig, Deutsches Wörterbuch, Berlin 1972, 3078) mit dem Kompositum „entscheiden = festlegen, bestimmen“ vergleichen.

⁶⁶ Die Präposition συν bewirkt im Kompositum nur eine Verstärkung des Simplex (übrigens auch im Verhältnis von συντελεῖν und τελεῖν); vgl. z.B. Pape, der als Beispiel dafür gerade συντέμνειν wählt.

⁶⁷ Vgl. etwa ἡ α ρ α § in der Bedeutung „eine Furche schneiden / ziehen“ (ThWAT III, 236) mit τάφρον τέμνεσθαι (Liddell / Scott τέμνω VI, 2 („Graben schneiden / ziehen“)) oder Pape τέμνω 2.

⁶⁸ Nicht auszuschließen ist vielleicht, daß die auch noch in hellenistischer Zeit (vgl. z.B. Pol 21,32,9; 29, 2, 6) gebräuchliche Formel ὄρκια τέμνειν (τάμνειν) in der Bedeutung „einen Vertrag / Bündnis / Bund schließen“ dabei eine Rolle gespielt haben könnte. Schon bei Homer verschiebt sich die ursprüngliche Bedeutung (Beschreibung des Opferrituals beim Schließen eines Vertrags) zu einer idiomatischen Wendung: statt ὄρκια kann φιλότητα als Objekt zu τέμνειν (τάμνειν) treten (z.B. Il. 3,73; 99; 276) oder auch συνθεσεία synonym neben ὄρκια gestellt werden (Il. 2,339), und τέμνειν (τάμνειν) kann durch das synonyme τιθέναι ersetzt werden (Od. 24, 546). Bemerkenswert ist auch, daß schon von Homer an dem ὄρκια τέμνειν „einen Vertrag schließen / in Gang setzen“ das ὄρκια τελεῖν/ φυλάσσειν „einen Vertrag erfüllen“ als zugehöriger Komplementärbegriff gegenüber tritt (z.B. Homer Il. 3, 280; 7, 69; und noch bei Pol XXI, 32, 6).

Diese griechische Wendung wäre eine völlig äquivalente Übersetzung des hebr. k a r a t b e r i t gewesen, das eine verblüffend gleiche Bedeutungsentwicklung durchgemacht hat (dazu Hasel in ThWAT III, v.a. 364 - 366).

Man kann nur vermuten, daß die Entscheidung des LXX Übersetzers, b e r i t nicht mit ὄρκια, σπονδαί, συνθήκη (daß auch συνθήκη denkbar gewesen wäre, zeigt ein Vers wie Sap 12, 21...ὧν πατράσι ὄρκους καὶ συνθήκας ἔδωκας ἀγαθῶν ὑπόσχεων), sondern mit διαθήκη wiederzugeben, zu der dann vorgegebenen (vgl. z.B. Aristoph Av 440 f; dort auch kombiniert mit „Schwur“) Verbindung „διαθήκην διατίθεσθαι“ geführt hat, die in LXX fast ausschließlich verwendet wird (seltener διδόναι, ἰσάναί, ἀνιστάναί u.a.) Zumindest lag dann ein „διαθήκην τέμνειν (συντέμνειν)“ nicht völlig außer Reichweite. Aber das sind natürlich nur Gedankenspiele.

⁶⁹ Das Abhängigkeitsverhältnis der Stellen untereinander ist schwer zu entscheiden, jedenfalls liegt die besondere Nähe von Jes 28,22 zu Jes 10,23 auf der Hand: die Austauschbarkeit von λόγος und πράγμα als mögliche Objekte für συντέμνειν ist gut nachvollziehbar: auch „Wort“ als „Heilszusage“ (Verheißungsbund) ist ein „Ereignis / Geschehen“, das von Gott „beschlossen“ und „festgelegt“ wird (λόγον συντέμνειν - gleichartig λόγον τιθέναι / τίθεσθαι (vgl. z.B. 2Kor 5,19), und in allen Fällen geht es um eine in der Zukunft „sich erfüllende“ Wirklichkeit (ob Heils- oder Gerichtswort).

rufen. Einmal zeigen die Parallelstellen, die das Wortpaar verwenden, die Austauschbarkeit der Begriffe in ihrer Reihenfolge (Jes 28,22 gegenüber Dan 5,26-28). Wichtiger ist, daß in Jes 10,22 bzw. Röm 9,28 die Umkehrung der logischen Abfolge nun den Akzent ganz betont auf die Erfüllung legt und so die Akzentuierung der Hauptaussage λόγον ποιήσει bereits vorbereitet: es liegt also ein bewußtes Hysteronproteron vor.⁷⁰

συντελών – συντέμων sind so ein Wortpaar, das wie viele solcher Paare (auch in anderen Sprachen) Komplexität ausdrückt, indem es gewissermaßen stereoskopisch Ausgangspunkt und Zielpunkt (Anfang und Ende) beschreibt,⁷¹ hier als Prädikation von Gottes Treue und Verlässlichkeit, aber auch von seiner umfassenden Macht und Souveränität,⁷² was besonders durch die deutliche Betonung des „Zielpunktes“ (der Erfüllung) zum Ausdruck kommt.⁷³

Die enge Zusammengehörigkeit und Entsprechung des Wortpaares wird auch hier, wie oft in solchen Fällen, durch Parechese⁷⁴ (oder Alliteration) des anlautenden Konsonanten unterstrichen.⁷⁵

⁷⁰ Vgl. Bl.-D.-R. § 474, 14 und K.-G.II, 603 „Sie (die Stilfigur) wird angewandt, wenn der in natürlicher Ordnung nachfolgende Begriff oder Gedanke als der gewichtigere, als der Hauptbegriff oder Hauptgedanke dargestellt werden soll“. Bei einem vergleichbaren Wortpaar (Anfangen - Aufhören) m.E. zum ersten Mal in der griech. Literatur schon bei Homer verwendet: Il. 9,97 ἐν σοὶ μὲν λήξω, σέο δ' ἄρξομαι. Vgl. auch Soph. Aias 716 „Alles löscht und entzündet die Zeit“.

⁷¹ Ein gutes Beispiel dafür, daß Ganzheit, Vollkommenheit, Komplexität, Totalität durch ein polares Begriffspaar ausgedrückt wird, ist m.E. für den Zeitbegriff die Formel „Tag und Nacht“, synonym für „immer, ständig, dauernd“, sogar für „ewig“: ἡμέρας καὶ νυκτός, z.B. Lk18,7; Apg 9,24; Apg 4,8; 7,15; 12,10; 14,11; 20,10. Gleichzeitig ist an diesem formelhaften Begriffspaar die Austauschbarkeit der Reihenfolge bei gleicher Bedeutung zu sehen. Statt der im Deutschen nur möglichen (offensichtlich „natürlichen“) Reihenfolge „Tag und Nacht“ findet sich im NT sogar häufiger die Formel „Nacht und Tag“ (νυκτός καὶ ἡμέρας): 1Th 2,9; 3,10; 2Th 3,8; 1Ti 5,5; 2Ti 1,3; mit διά Mk 5,5. νύκτα καὶ ἡμέραν LK 2,37; Apg 20,31; 26,7.

⁷² Vgl. Röm 4,21... ὅτι ὁ ἐπίγγελλται (ὁ θεός), δυνατός ἐστὶν καὶ ποιῆσαι. Diese Formulierung ist geradezu eine Vorwegnahme von Röm 9,28!

⁷³ Vgl. für diese Akzentuierung die Selbstvorstellung Jahwes z.B. Jes 44,24 ἐγὼ κύριος ὁ συντελών πάντα. Für das Wortpaar sind zu vergleichen auch die geradezu formelhaften Prädikationen mit der Gegenüberstellung „Erster - Letzter“ z.B. Jes 41,4; 44,6; 48,12; im NT auf Christus übertragen: Apg 1,8; 21,6 („Ich bin das A und O, der Anfang und das Ende“: übrigens ein interessantes Beispiel dafür, daß eine falsche Übersetzung zu einer klassischen Redewendung stärker das grundsätzliche Gegenüber von Gottes Wesensart (er ist einer, der sein Wort beschließt und erfüllt) und der Hoffnung der Erfüllung „hier auf Erden“ (unter den Menschen) betont werden?) und 3. der Austausch von ὁ θεός durch κύριος (interessant ist vielleicht der Hinweis auf die erstaunliche Übereinstimmung des Schlusses von Ex 9, 5 λόγον... ποιήσει κύριος τὸ ῥῆμα ἐπὶ τῆς γῆς mit Röm 9, 28 b λόγον... ποιήσει κύριος ἐπὶ τῆς γῆς). Röm 9, 17 f. zeigt ja, daß Paulus sich bei seinen Überlegungen in Röm 9 mit diesem Exodus - Zusammenhang offensichtlich intensiv beschäftigt hat (s.u.p.20/21).- Aber alle diese Überlegungen müssen rein spekulativ bleiben, freilich auch der Rekurs auf vielleicht von Paulus benutzte Zitat-sammlungen.

⁷⁴ Vgl. z.B. Bl. /D./ R. § 488, 2 mit Anm. 7.

⁷⁵ Unerklärbar bleiben in der paulinischen Version der Jesajastelle 1. der Verzicht auf ἐν δικαιοσύνη, das mit der Betonung der „Bundestreue“ Gottes vorzüglich den Intentionen des Apostels entsprochen hätte. 2. die Änderung von „ἐν τῇ οἰκουμένη ὅλη“ in „ἐπὶ τῆς γῆς“ (oder sollte statt des Hinweises auf die Universalität von Gottes Erfüllungshandeln stärker das grundsätzliche Gegenüber von Gottes Wesensart (er ist einer, der sein Wort beschließt und erfüllt) und der Hoffnung der Erfüllung „hier auf Erden“ (unter den Menschen) betont werden?) und 3. der Austausch von ὁ θεός durch κύριος (interessant ist vielleicht der Hinweis auf die erstaunliche Übereinstimmung des Schlusses von Ex 9, 5 λόγον... ποιήσει κύριος τὸ ῥῆμα ἐπὶ τῆς γῆς mit Röm 9, 28 b λόγον... ποιήσει κύριος ἐπὶ τῆς γῆς). Röm 9, 17 f. zeigt ja, daß Paulus sich bei seinen Überlegungen in Röm 9 mit diesem Exodus - Zusammenhang offensichtlich intensiv beschäftigt hat (s.u.p.20/21).- Aber alle diese Überlegungen müssen rein spekulativ bleiben, freilich auch der Rekurs auf vielleicht von Paulus benutzte Zitat-sammlungen.

So ergibt sich folgender Übersetzungsvorschlag:

Für Jes 10, 22/23

„Und wenn das Volk Israel wie der Sand am Meer geworden ist, wird der Rest von ihnen gerettet werden; denn Gott ist einer, der sein Wort erfüllt / zu Ende bringt und beschließt / festlegt in seiner Gerechtigkeit (Bundestreue), denn sein (einmal) beschlossenes Wort wird er verwirklichen / erfüllen auf der ganzen bewohnten Erde.“

Für Röm 9, 27/28

„Wenn die Zahl der Söhne Israels ist wie der Sand des Meeres, wird der Rest gerettet werden; denn als einer, der sein Wort erfüllt (zu Ende bringt, vollendet) und beschließt (festlegt), wird es der Herr auf Erden verwirklichen (erfüllen).“

Diese unverbrüchliche Treue Gottes seinem einmal gegebenen Wort gegenüber, die zu seiner Wesensart gehört,⁷⁶ ist der Grund dafür daß in der Erwählung der Judenchristen als dem „Heiligen Rest“ die Israel gegebene Verheißung erfüllt ist und die Heidenchristen als die „Söhne Abrahams aus dem Glauben“ dazu gekommen sind, freilich so, daß diese Art der Erfüllung den Erwartungen der Menschen zuwiderläuft.

b) Mit dieser Deutung von Röm 9,27/28 gewinnt man, denke ich, eine theologische Grundauffassung des Paulus auch für diese Textstelle. Das zeigt m.E. eine analoge Aussage in Röm 15, 7f.:

7 „Darum nehmt einander an, wie auch Christus euch (oder uns) angenommen hat zur Ehre Gottes (. ...προσελάβετο ὑμᾶς (ἡμᾶς v.l.)).

8 Denn ich sage: Christus ist um der Wahrhaftigkeit (besser Zuverlässigkeit oder Bundestreue)⁷⁷ Gottes willen Diener (der Beschnittenen) der Juden geworden, um die Verheißungen an die Väter festzumachen / zu sichern / zu bestätigen (εἰς τὸ βεβαιῶσαι⁷⁸ τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων),

9 die Heiden aber rühmen um seines Erbarmens willen Gott...“

Das προσελάβετο ὑμᾶς (ἡμᾶς) (15,7) entspricht sinngemäß (Subj. für alle Aussagen ist hier Χριστός statt θεός / κύριος) dem ... ἐκάλεσεν ἡμᾶς (9, 24). Auch hier folgt die Entfaltung des ὑμᾶς / ἡμᾶς in Judenchristen und Heidenchristen, und im Falle der Judenchristen - da liegt die Analogie - geschieht Christi Rettungshandeln an den Juden (= Judenchristen) a) „um der Wahrhaftigkeit Gottes willen“ (ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ) und b) „um die Verheißungen an die Väter als zuverlässig zu erweisen, d.h. sie zu erfüllen“ (εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας).

So kann man m.E. die paulinische Aussage von Röm 15,7 f. als eine weitere Bestätigung für die Richtigkeit unserer Deutung von Röm 9,27/28 ansehen - beide Textstellen (15,7ff. im erweiterten Kontext) zeigen die gleiche theologische Grundauffassung des Apostels: Berufung der Judenchristen als Erfüllung von Gottes Verheißung an Israel.⁷⁹

⁷⁶ So reiht sich die Formulierung von Röm 9,28 in den Katalog von Redewendungen ein, die o. Anm. 36 zusammengestellt sind.

⁷⁷ Vgl. Bauer, 691; EWNT I, 140 f.; in LXX Wiedergabe des hebr. ⁷⁶mæt in dieser Bedeutung, ebenso ist das Adj. ἀληθής, ἀλήθινος oft = „zuverlässig“ in LXX und NT: s.a. Anm. 36.

⁷⁸ Vgl. auch dazu die Anm.36 angegebenen Stellen (auch Röm 4,16; s.a. Schlier ThWNT I, 600 f).

⁷⁹ Man darf sicher dazu auch Apg 13,32 stellen, wo der Verf. der Apg Paulus vor Judenchristen in Antiochia sagen läßt: „Und so verkündigen wir euch das Evangelium, daß Gott die Verheißung, die an die Väter ergangen

II

Die Deutung von Röm 9, 27/28 als Gerichtswort ist in der NT - Forschung fast immer gekoppelt mit der Auffassung von V 22 als einem Hinweis des Paulus auf das Schicksal der Juden, die Christus verworfen haben, und zwar so, daß die eine Deutung die andere stützt.⁸⁰

Darum soll zum Schluß - nur ganz skizzenhaft⁸¹ - der Versuch gemacht werden, V 22 (u.23) im Zusammenhang mit der vorausgehenden Argumentation zu sehen.

„Israel hat das Gesetz verfehlt. Warum? Weil es ihm nicht um die Gerechtigkeit aus Glauben, sondern um die Gerechtigkeit aus Werken ging“ (9,31/32). „Sie haben Christus verworfen (9,33), und ohne Glauben an ihn können sie nicht gerettet werden (10,1)“.

Ist damit die Verheißung, die Heilszusage Gottes an Israel hinfällig geworden? Das ist die Frage, um die es Paulus in Kapitel 9 von Vers 1 an geht.

Von diesem ersten Vers an fällt auf, mit welcher Zurückhaltung Paulus von der Ausschaltung der Israeliten als Verheißungsträgern spricht, die Christus nicht als ihren Retter angenommen haben, ja er spricht überhaupt nicht davon! Der Leser muß es fast scharfsinnig erschließen: aus dem unablässigen Schmerz des Apostels (V 2), aus seinem Wunsch, für seine Brüder *ἀνάθεμα* zu sein (V 3), aus seiner Aussage V 6 „Aber ich sage damit nicht, daß Gottes Wort hinfällig geworden wäre.“

Statt dessen hebt er hervor, daß sie seine Brüder *κατὰ σάρκα* sind und damit Israeliten, denen alle großen und wertvollen Vorzüge des Gottesvolkes gehören.⁸² Daß aber die Zugehörigkeit zum Volk Gottes mit allen kostbaren Vorzügen, daß die Abstammung von Abraham (V 7), daß fromme Werke (V 12), daß „Wille und Laufen“⁸³ (V 16) nicht - wie es menschlicher Erwartung und menschlichem Gerechtigkeitsgefühl entspräche - die Erwählung Gottes (und damit das Gerettetwerden) garantiert, will Paulus zeigen. Ja, er weist sogar nach, daß Gottes Barmherzigkeit (*ἔλεος, χάρις*) gerade die erwählt, die nicht als Erwählungsträger erwartet werden oder erwartet werden können, daß aber Gott damit gerade nicht die Verheißung / Heilszusage zurücknimmt, sondern sie ändert, ja *παρὰ δόξαν* erfüllt.

Ein weiteres Indiz dafür ist, daß Paulus bei seiner Argumentation in 9,1-13 den sonst so wichtigen und breit ausgeführten Hinweis auf den Glauben als Voraussetzung von Erwählung und Gerettetwerden auf Seiten des Menschen völlig ausblendet, damit hier ganz eindeutig nur die Alternative herauskommt: nicht menschliche Leistung zählt, sondern nur Gottes völlig freie Wahl und Barmherzigkeit (V 12 „*οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος*“, V 16 „*οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, ἀλλὰ τοῦ ἐλεοῦντος*⁸⁴ θεοῦ“).

ist, an uns, ihren Kindern, erfüllt hat, indem er Jesus auferweckt hat.“

(...τὴν πρὸς τοὺς πατέρας ἐπαγγελίαν γενομένην..ἐκπεπλήρωκεν τοῖς τέκνοις ἡμῖν...).

⁸⁰ Z.B. Wilckens a.a.O.II,204 f. „Paulus aber bezieht dies (scil. Aufschub des göttlichen Zorns bis zum Endgericht) auf die Juden...“

⁸¹ Darum wird hier auf eine Auseinandersetzung mit der umfangreichen Literatur ganz verzichtet - der mit der Forschung vertraute Leser wird die Übereinstimmungen und Abweichungen vor Augen haben. Bei einer Diskussion hätten neben den Kommentaren die umfangreiche Fachliteratur zu Röm 9,6-29 herangezogen werden müssen (vgl. die Zusammenstellung bei K.Haacker, Der Brief des Paulus an die Römer, Leipzig 1999, 188), zu den alttestamentlichen Zitaten natürlich A.-D. Koch, s.Anm.1.

⁸² Den Besitzcharakter signalisiert der possessive Genetiv *ᾧν*.

⁸³ = Eifer und Anstrengung (vgl. 10,2); s.a. Bauer zu *τρέχειν* 2, 1646; EWNT III, 884.

⁸⁴ Die Partizipien statt möglicher Substantive heben noch stärker das Handeln Gottes hervor.

Die beiden Beispiele aus der Vätergeschichte sollen das eindrücklich belegen:

In beiden Fällen müßten nach dem Rechtsempfinden und den gültigen Sitten die Erstgeborenen / πρωτότοκοι Ismael und Esau die Erben und Segensträger (Verheißungsträger) sein. Der Genesiskontext, den jeder Leser kennt und bei der Namensnennung assoziiert, macht das besonders deutlich: die beiden „Erzväter“ (als die ersten Verheißungsträger) sind dafür, daß diese Erstgeborenen, denen das Erbe zusteht, so wie es zu erwarten wäre, den Segen und damit die Heilszusage bekommen: Gen 21,11 Abraham wehrt sich gegen Sarahs Wunsch, Ismael vom Erbe auszuschließen; Gen 27,4 Isaak bereitet Esaus Segnung vor.

Darum ist die Nennung Sarahs und Rebekkas wichtig, weil sie gleichsam als Gottes Werkzeuge dafür sorgen, daß die von Gott Erwählten die Verheißungsträger werden: Gen 21, 10,12 Gott bestätigt Sarahs Haltung; Gen 27,5f. Rebekka verschafft Jakob den Segen sogar mit betrügerischen Mitteln. Im Falle Ismaels ist das noch verständlich, weil er der Erstgeborene, aber Sohn einer Sklavin ist; im Falle Esaus liegt nach der Meinung des Paulus ein besonders prägnantes Beispiel für Gottes erwählenden Ratschluß vor: „Gutes- oder- böses- Tun“ ist als Grund ausgeschlossen, Gottes Erwählung erfolgte bereits vor der Geburt.⁸⁵

An beiden Beispielen und noch deutlicher an der Akzentuierung und Gewichtung,⁸⁶ die Paulus an den bekannten Erzählungen vornimmt, soll der Leser erkennen: Gott erwählt oft als Träger seiner Verheißung nicht die, die dazu aufgrund ihrer „Vorzüge“ (Abstammung, religiöse Zugehörigkeit, Rechtsverhältnisse, moralische Hochwertigkeit, natürliche Rangfolge⁸⁷ usw.) nach der Meinung aller „prädestiniert“ erscheinen,⁸⁸ seine Wahl ist nicht Reaktion auf bestimmte menschliche Voraussetzungen, die diese Reaktion Gottes erwarten lassen, ja sie eigentlich erfordern, sondern Folge seines unerklärbaren und unverständlichen Ratschlusses (πρόθεσις), seiner Gnade (χάρις), Barmherzigkeit (ἔλεος) und Liebe (τὸν Ἰσαὰκ ἠγάπησα).

Die Kontinuität der Verheißung, so könnte man auch sagen, ist gewährt, aber so, daß sie der Erwartung der Betroffenen, der Angehörigen, des Volkes Israel völlig widerspricht und als Willkür und Unrecht empfunden wird, weil in einer unverständlichen Weise die nach den objektiven Gegebenheiten und dem Urteil aller eigentlich berechtigten Verheißungsträger von Gott nicht berücksichtigt und andere - für das Rechtsempfinden nicht einsichtig - bevorzugt und erwählt werden.

So läßt auch Paulus alle (er bezieht sich mit ein: ἐροῦμεν 1. pers. plur.) den Vorwurf der „Ungerechtigkeit“ Gottes erheben (V 14) und weist ihn sofort entschieden zurück (μὴ γένοιτο). Der Vorwurf der ἀδικία ist eine überhebliche, ja blasphemische Haltung des Menschen, der Gottes absolute Souveränität an menschlichen Maßstäben mißt und dann zu kritisieren wagt.

⁸⁵ In Paulus Argumentation hätte als Beispiel für Gottes freies und unverständliches Erwählen auch das Paar Kain-Abel gepaßt - aber es gehört nicht zum Thema „Verheißung“.

⁸⁶ Daß eine bewußte Akzentuierung, d.h. eine bewußte Auswahl aus verschiedenen Möglichkeiten, mit einer bestimmten Intention eines Verfassers vorliegt, ist besonders dann einsichtig, wenn für das gleiche Thema andere Akzentuierungen des Verf. vorhanden sind; für das Beispiel Ismael - Isaak z.B. Gal 4, 22 f.

⁸⁷ An der Genesis- Formulierung „der Ältere wird dem Jüngeren dienen“ (9, 12) wird die „Unnatürlichkeit“ von Gottes Erwählung besonders deutlich.

⁸⁸ Daß Paulus so akzentuiert, läßt sich vielleicht auch daran sehen, daß Ismael als der eigentliche Segensträger namentlich nicht genannt wird.

Um diese nicht hinterfragbare Souveränität Gottes in der Art seiner Erwählung geht es Paulus in seinem zweiten Argumentationsblock (9,14-23).

Er führt das in *drei* verschiedenen Argumentationsschritten und -formen durch:

1. Das historische Beispiel der Vätergeschichte⁸⁹

Auch zur Illustration von Gottes freier Erwählungswahl und völliger Souveränität benutzt Paulus ein Beispielpaar. Damit setzt er die vorausgehende Argumentationsform fort, aber nun bringt er nicht mehr ein Gegenüber von Brüdern, von denen der eigentlich nicht berechnete von Gott erwählt wird, sondern eine Zusammenstellung, die Gottes Souveränität in ihren Extremmöglichkeiten (positiv und negativ) zeigt, die gleichgewichtig gegenübergestellt werden: als Paar nun die auch historisch gesehen extremen Exponenten der verfeindeten Völker Israel und Ägypten - Mose und Pharao.

Paulus stellt sie zunächst im Nacheinander vor, aber die jeweils gleichlautend beginnende Folgerung (ἀρα οὖν...) macht dem Leser die beabsichtigte Parallelität deutlich,⁹⁰ und die zweite Folgerung (V 18) bringt zudem die direkte Gegenüberstellung.

M o s e ist das Beispiel für Gottes Souveränität⁹¹ in seiner freien Erwählung aus Gnade (χάρις), Barmherzigkeit (ἔλεος) und Liebe (ἀγάπη), und die Schlußfolgerung in V 16 „So liegt es nun nicht an dem, der will, und nicht an dem, der läuft, sondern an dem sich erbarmentenden Gott“⁹² stellt Mose in eine Reihe mit Isaak und Jakob - in vorausgenommener Terminologie: alle drei sind „Gefäße des Erbarmens“ (σκευὴ ἐλέους).

P h a r a o ist das Beispiel für Gottes Souveränität in der Verstockung eines Menschen und damit in der Verwerfung aus Zorn (ὀργή).⁹³

Dabei ist „Zorn“ (als Motiv für das verwerfende Handeln Gottes) gegenüber „Barmherzigkeit“ (als Motiv für das erwählende Handeln Gottes) aus Vers 22/23 vorgezogen und übernommen. Im Text selbst, genauer im Zitat LXX Ex 9,16, erscheint, von Gott so angegeben, als Motiv (syntaktisch: Finalsatz ὅπως ἐνδείξωμαι) die Demonstrationsabsicht⁹⁴ seiner Macht und Souveränität und auf Seiten der Menschen als Reaktion die weltweite Anerkennung die-

⁸⁹ Die Geschichtlichkeit aller Argumentationsbeispiele macht Paulus für den Leser dadurch deutlich, daß er in allen Fällen „historische“ Zitate einfügt: Isaak V 7 Gen 21,12 und V 9 Gen 18,10; 14. Jakob V 12 Gen 25, 23. und Mal 1,2 (auch Esau). Mose V 15 Ex 33,19. Pharao V 17 Ex 9,16.

⁹⁰ Das unterstreicht Paulus auch durch die Parallelität der Zitateinleitungen, die überdies chiasmisch verklammert sind: τῷ Μωϋσεὶ γὰρ λέγει (V 15) ~ λέγει γὰρ ἡ γραφὴ τῷ Φαραῶν (V 17). Auch das γὰρ in V 17 bezieht sich wie das in V 15 auf V 14.

⁹¹ Gottes Entscheidungsfreiheit wird syntaktisch durch die beiden iterativen Relativsätze des Zitats (Ex 33, 19) in V 15 betont : „... wessen auch immer ich mich erbarme.“

⁹² Mit dem unüberhörbaren Anklang an V 12 a.

⁹³ Paulus hatte den ersten Argumentationsblock 9,1-13 mit einem Doppelzitat geschlossen. Das zweite, das Maleachizitat (1,2) in V 13 ist die einzige Formulierung des ganzen Abschnitts, die das Übergehen des eigentlich zu erwartenden Verheißungsträgers negativ als ein μισεῖν Gottes beschreibt. Das Wort wird aber bei seiner Multivalenz hier sicher eher die Bedeutung „nicht lieben“ haben (so wie z.B. in Deut 21,15-17; Spr 13,24; Amos 5,10), aber wenn man die negative Bedeutung „hassen“ mithört, kommt Gottes Zorn und Verwerfung ins Spiel, und dann könnte V 13, gerade bei der Doppeldeutigkeit von ἐμίσησεν, in der stilistischen Gestaltungsabsicht des Verfassers vielleicht so etwas wie ein *Scharnier* zwischen 9,1-13 und 9,14-23 bilden.

⁹⁴ Das lateinische Äquivalent für ἐνδείκνυμαι ist demonstrare. Der Demonstrationscharakter kommt in der LXX - Fassung dadurch stärker zum Ausdruck, daß das hebr. „dir“ durch ein „an dir“ (ἐν σοί) ersetzt ist.

ser Souveränität: „καὶ ὅπως διαγγελη τὸ ὄνομα (als ein Synonym für δόξα und δύναμις) μου ἐν πάσῃ τῇ γῆ“, ... „und damit mein Name auf der ganzen Erde verkündet werde“.⁹⁵

Dieser Beschreibung von Gottes nicht hinterfragbarer, absoluter Souveränität und Entscheidungsfreiheit in der Erwählung oder Verwerfung von Menschen gegenüber läßt Paulus einen einzelnen fiktiven „Dialogpartner“ (ἐρεῖς μοι οὖν... 2. pers. sing.) eine zu V 14 gesteigerte Anklage Gottes folgen: bei dieser offensichtlichen „Determiniertheit“ ist Gottes Forderung nach Verantwortung des Menschen für sein Verhalten und Handeln nicht berechtigt (V 19). Die Antwort des Apostels weist diese Anklage als Ausdruck größter menschlicher Anmaßung mit Schärfe zurück (V 20). Natürlich ist klar, daß diese noch gesteigerte Anklage nur eine Auflehnung gegen das *negative* Festgelegtsein durch Gottes Souveränität ist.⁹⁶

Die Vermessenheit der menschlichen Anklage verdeutlicht Paulus in einem zweiten Argumentationsschritt und einer zweiten Argumentationsform:

2. Das Töpfer-Gleichnis

Paulus führt es in zwei Teilen durch, zum einen als Zitat (V 20b) und zum anderen in eigener Formulierung (V 21), die er formal der syntaktisch-stilistischen Form des Zitats anpasst: beides sind rhetorische Fragen, „auf die keine Antwort erwartet wird, da die Antwort im Sinn der sprechenden Partei als evident angenommen wird.“⁹⁷

Das Bild selbst im Zitatteil (das Verhältnis von Materie (Ton) und Töpfer) läßt den Vorwurf (die Anklage) nicht nur als vermessen sondern als absurd erscheinen.

Paulus wählt aus den verschiedenen Textmöglichkeiten, die es für dieses geläufige Bild gibt, Jes 29,16 aus und zwar „μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι“⁹⁸ („Sagt etwa das (aus Ton) Geförmte zu dem, der es geförm hat (dem Töpfer)“),⁹⁹ jedenfalls eine Formulierung, die das ἐρεῖς... von V 19 aufnimmt.

Die vorwurfsvolle Frage „Warum hast du mich so gemacht“, mit dem Ton auf „so“, wiederholt die vorwurfsvolle Warum-Frage von V 19, die nun im Gleichnis den Charakter der ungeheuerlichen Vermessenheit und Absurdität noch klarer veranschaulicht.

Im zweiten Teil (V 21) passt Paulus das Töpfergleichnis genau der Struktur seiner Argumentation an, um die es ihm geht, Gottes Souveränität in polaren Möglichkeiten aufzuzeigen: Der Töpfer (ὁ κεραμεύς) hat die Macht (ἐξουσία) aus derselben Tonmasse das eine Gefäß „zur Ehre“ (εἰς τιμὴν), das andere „zur Unehre“ (εἰς ἀτιμίαν) zu machen / zu gestalten / zu schaffen (ποιῆσαι).¹⁰⁰

⁹⁵ Eine andere Formulierung für diese menschliche Reaktion auf Gottes Machterweis hin in Ex 14,4: „... und ich werde verherrlicht werden an Pharao ... und an seinem ganzen Heer, und es werden erkennen alle Ägypter, daß ich der Herr bin“, vgl. auch Ex 14,17/18.

⁹⁶ Darum auch der Einwand eines Einzelnen gegenüber der 1. pers. plur. in V 14: das war ein Einwand aller Israeliten, einschließlich des Apostels.

⁹⁷ Zitat aus Lausberg a.a.O., 379; vgl. § 776-770.

⁹⁸ Eine synonyme Formulierung wäre Jes 45,9 gewesen μὴ ἐρεῖ ὁ πηλὸς τῷ κεραμεῖ.

⁹⁹ Alle Übersetzungen wie z.B. Gebilde - Bildner (Bauer 1339/40) oder Geschöpf - der es geschaffen hat (EWNT III, 239) geben das Bild Ton - Töpfer auf, das die Römerstelle erfordert.

¹⁰⁰ Vorbilder könnten Sir 33,13, noch eher Sap 15,7 sein, das im ganz parallel gestalteten Töpfergleichnis mit „ἐκ τοῦ πηλοῦ“, vor allem mit der Gegenüberstellung „ἀπεπλάσατο τὰ τε τῶν καθαρῶν ἔργων δοῦλα σκευὴ τὰ τε ἐναντία...“ direkte Anklänge zum paulinischen Text bietet.

Die Struktur des Töpfergleichnisses¹⁰¹ erweitert so die sehr knappe Formulierung von V 18 (die aber bereits alle Elemente enthielt), indem die aktive Souveränität Gottes, die im zweimaligen θέλει bereits verbal benannt war, nun substantivisch als ἐξουσία formuliert wird und in ihrer Polarität als Bestimmen εἰς τιμὴν oder εἰς ἀτιμίαν pointierter herauskommt, als es bei dem Gegenüber von ἐλεεῖ und σκληρύνει der Fall war.

3. Die Übertragung der Bildebene (Töpfergleichnis) in die Wirklichkeitsebene

In V 22 (Gottes Souveränität in der Verwerfung eines Menschen) macht der mit θέλων eingeleitete Partizipialbezirk die Rückbeziehung auf das Pharao - Beispiel (innerhalb des ersten Argumentationsschrittes) in V 17 ganz deutlich: θέλων mit Infinitiv ist die semantische Alternative zum Finalsatz ὅπως ἐνδείξωμαι, und die inhaltliche Aussage - Demonstration der Souveränität Gottes - ist gleich: „ὅπως ἐνδείξωμαι.. τὴν δυνάμιν μου ~ θέλων.. γνωρίσαι τὸ δυνατὸν αὐτοῦ“ („damit ich aufzeige (demonstriere) meine Macht ~ weil er erweisen (demonstrieren) will seine Macht“).

Daß aber in V 22/23 die Übertragung des Töpfergleichnisses (des zweiten Argumentationsschrittes) in die Wirklichkeitsebene vorliegt, macht die Wortwahl evident, die Paulus nun für die „Objekte“ von Gottes Handeln (ὁ κεραμεύς = ὁ θεός) benutzt: mit σκευὴ ὀργῆς (22) und σκευὴ ἐλέους (23) werden die Objekte des Töpfergleichnisses als *Metaphern* für Menschen in der Wirklichkeitsebene beibehalten. Die alternativen Ziel- / Zweckangaben (die Verwendungsabsicht) des handwerklichen Gestaltungsvorgangs εἰς τιμὴν bzw. εἰς ἀτιμίαν werden in V 22/23 chiasmisch durch das partizipiale κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν und das antithetisch / parallele ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν auf-

¹⁰¹ Vom Töpfergleichnis her gesehen, das die Tätigkeit des Töpfers als etwas Schöpferisches beschreibt - aus der gestaltlosen Masse (φύραμα) des Tons „schafft“ der Meister seine Gefäße (ποιεῖν auch von der Schöpferfähigkeit Gottes vgl. Bauer I b und vom Menschen I a) - läßt sich vielleicht die nicht unwesentliche Änderung verstehen, die Paulus in dem Exodus-Zitat 9,16 vorgenommen hat: Er ersetzt das für den Zusammenhang der Pharaogeschichte wichtige „ἔνεκα τούτου διητηρήθης“ („deswegen wurdest du (eine Zeit hindurch) aufbewahrt / erhalten“ (erg. natürlich „von mir“) durch das aktive „εἰς τοῦτο ἐξήγειρά σε“ („gerade dazu habe ich dich erweckt / in Erscheinung treten lassen / entstehen lassen“). Denn ἐγείρειν löst Assoziationen zum Bereich des Schöpferischen aus (so wie das synonyme ζωοποιεῖν vgl. Röm 4,17), zumal es auch zum Bereich des handwerklichen Schaffens gehört (z.B. Luc. Alex. 10; Callim Ap. 64; intr. Mar 13,2 v.1.). So wird durch die Textänderung die „schöpferische“ Souveränität Gottes, um die es Paulus geht, sehr viel deutlicher, als es mit der LXX - Fassung der Fall wäre.

Noch besser wird m.E. die Textänderung verständlich, wenn man den Kontext der LXX-Jesaja-Fassung berücksichtigt, in dem sich das Töpfergleichnis befindet, das Paulus Röm 9,20 zitiert.

Gott weist dort die Vorwürfe zurück (und benutzt dazu u.a. auch das Töpfergleichnis), daß er den Heiden Kyros als sein Werkzeug benutzt. In die Reihe seiner schöpferischen Taten (von Jes 44,24a an) wird die Beauftragung des Kyros eingeordnet und in Jes 45,12 ff. erscheint das „ἐγὼ ἤγειρα αὐτόν“ als synonyme Fortsetzung des vorausgehenden „ἐγὼ ἐποίησα γῆν καὶ ἄνθρωπον“. Und die „Demonstrationsabsicht“, die Gott damit verbindet: „damit erkennen die vom Untergang der Sonne und die vom Aufgang, daß nichts ist außer mir, daß ich Gott der Herr bin und sonst keiner mehr“ weist große Ähnlichkeit mit Formulierungen im analogen Fall (Demonstrationsabsicht von Gottes Souveränität) des Pharao auf (neben LXX Ex 9,16 auch Ex 14, 4 „...und alle Ägypter werden erkennen, daß ich der Herr bin“). Es liegt nahe anzunehmen, daß Paulus „ἐξήγειρά σε“ (Ex 9, 16) nach dem ἠγείρασα αὐτόν (Jes 45, 13) in das Exodus-Zitat übernommen hat: Kyros ist das positive Pendant zum negativen Pharao - beide benutzt Gott, um an ihnen seine Souveränität zu demonstrieren.

genommen und entfaltet, wobei auch „κατηρτισμένα“ und „προητοίμασεν“ die Sphäre der „schöpferischen Gestaltung“ (ποιῆσαι εἰς τι) anklingen lassen.¹⁰²

Wie eng die drei Argumentationsschritte in 9,14-23 mit dem durchgehenden Thema der unbezweifelbaren Souveränität und Entscheidungsfreiheit Gottes zusammenhängen, kann eine *Strukturskizze* verdeutlichen:

	Zorn (Verwerfung)	Souveränität Gottes	Barmherzigkeit (Erwählung)	Übergang	(„Scharnier“)
13	ἐμίσησα		ἠγάπησα		
15/16		(ὄν ἂν ἐλεῶ)	ἐλεήσω / οἰκτιρήσω τοῦ ἐλεῶντος θεοῦ	Mose	Hist.Beispiele
17		δύναμις / ὄνομα			
18	σκληρύνει	ὄν θέλει	ἐλεεῖ	Pharao/ Mose	(Arg.I)
19		βούλημα			Töpfer- gleichnis
21	σκεῦος εἰς ἀτιμίαν	ἐξουσία	σκεῦος εἰς τιμὴν		(Arg.II)
22	ὀργή σκευὴ ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν	τὸ δυνατόν			Übertragung in Wirklichkeits- ebene
23		πλοῦτος τῆς δόξης	σκευὴ ἐλέους, ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν		(Arg.III)

¹⁰² Zu κατηρτίζειν vgl. Bauer, 849,2 neben ποιεῖν und κτίζειν; vgl. auch EWNT II, 661 zu προετοιμάζειν „vorher bereiten“ vgl. z.B. das Simplex in 2 Tim 2, 21 : dort als p.p.p. neben σκεῦος mit der Zielangabe εἰς τιμὴν.

Die Übertragung der Bildebene des Töpfergleichnisses in die Wirklichkeitsebene (V 22/23) führt zu einer theologischen Aussage, die mit dem Charakter allgemeiner Gültigkeit die Souveränität Gottes ein drittes Mal an den alternativen Möglichkeiten der Erwählung oder Verwerfung von Menschen verdeutlicht! Das ist für das Verständnis der beiden Verse (des dritten Argumentationsschrittes) ganz wichtig.

Schon die historischen Beispiele (der Einzelfall der Geschichte) waren *typologisch* gemeint, und Paulus hatte daraus ein *verallgemeinerndes* Resümee gewonnen (V 18). Das Töpfergleichnis brachte von seiner Funktion als Gleichnis her (das Verhältnis Töpfer - Ton ist für jeden Leser etwas Typisches, sich nie Änderndes, immer Gleiches)¹⁰³ den Charakter der *unbedingten Gültigkeit* noch stärker ins Bewußtsein.

In der Übertragung der Bildebene¹⁰⁴ schließlich in V 22/23 wird daraus eine *allgemeingültige* theologische Aussage: das zeigen v.a. die nun im Plural formulierten „Gefäße des Zorns“ und „Gefäße des Erbarmens“. Dann liegt es nahe, ja ist m.E. unausweichlich, in diesem Kontext ἦνεγκεν als *gnomischen* Aorist zu verstehen: „Wenn aber Gott, weil er seinen Zorn zeigen und seine Macht zu erkennen geben (demonstrieren) will, in großer Langmut „Gefäße des Zorns“¹⁰⁵ erträgt, die zur Vernichtung bereit sind...“.

Auch bei dieser verallgemeinernden Formulierung ἦνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ hat Paulus sicher Pharao im Auge als das „klassische“ Beispiel eines σκευὸς ὀργῆς, und der Ausdruck „ἦνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ“ nimmt m.M.n. das ursprüngliche διετηρήθησιν in LXX Ex 9,16 auf, das Paulus im aktuellen Kontext von 9,17 verändert hatte,¹⁰⁶ und umschreibt es.

διατηρεῖν (Aufbewahren) und φέρειν (Ertragen)¹⁰⁷ eines „Übeltäters“ meinen beide den Verzicht auf eine *sofortige* Bestrafung (Vernichtung), die eigentlich berechtigt und zu erwarten wäre.¹⁰⁸ Dabei ist das zeitliche Moment des Hinausschiebens bei διατηρεῖν in der Bedeutung enthalten (aufbewahren), bei φέρειν wird es durch den Zusatz „in großer Langmut“¹⁰⁹ ergänzt. φέρειν bringt seinerseits semantisch stärker die *unwillige* Zurückhaltung zur Geltung. Beide Ausdrücke (v.a. διατηρεῖν) lassen Ergänzungen erwarten, die den Zweck des „Aufbewahrens“ angeben: bei διατηρεῖν ist das ein Finalsatz (so in Ex 9, 16) oder eine adverbiale Bestimmung des Zwecks εἰς τι; zu φέρειν (in V 22) liefert das Partizip κατατηρισμένα, das wegen der Parallelität zu ἃ προητοίμασεν eigentlich attributiv aufzufassen ist, im unmittelbaren Kontext so etwas wie eine „Zweckbegründung“:

„... weil sie ja zur Vernichtung bereit sind“.

¹⁰³ Diese Funktion haben schon alle Handwerksähnlichkeiten bei Homer.

¹⁰⁴ Man könnte sich diese Übertragung in Form des üblichen Wie-So-Schemas vorstellen: Wie der Töpfer die Macht hat..., so erträgt Gott... .

¹⁰⁵ Der Ausdruck σκευὴ ὀργῆς in Jer 27,25 LXX weist nur eine äußerliche Ähnlichkeit auf bei sachlicher Verschiedenheit; so auch H.Hübner., Gottes Ich und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9-11, Göttingen 1984, 52.

¹⁰⁶ S.o. Anm. 101.

¹⁰⁷ Zu dieser Bedeutung vgl. z.B. Jer. 51,22 LXX.

¹⁰⁸ „Langmut“ als Gottes zurückgehaltener Zorn hier nicht aus Barmherzigkeit, sondern um die Verstockung des „Übeltäters“ und die eigene Souveränität besonders deutlich zu machen.

¹⁰⁹ Dazu zwei Stellen aus NT, die auch gedanklich Röm 9,22 nahe stehen: 2Petr 2,9... „die Ungerechten aber aufzubewahren für den Tag des Gerichts“ (ἀδίκους δὲ εἰς ἡμέραν κρίσεως... τηρεῖν) und 2Petr 3,7 „... aufbewahrt für den Tag des Gerichts und der Vernichtung der gottlosen Menschen“ (...τηρούμενοι εἰς ἡμέραν κρίσεως καὶ ἀπωλείας τῶν ἀσεβῶν ἀνθρώπων).

Paulus hat seine alles Vorhergehende zusammenfassende theologische Aussage merkwürdigerweise als Protasis (d.h. als Nebensatz) eines Bedingungssatzes gestaltet: „Wenn aber Gott, weil er seinen Zorn erweisen und seine Macht bekannt machen will, in großer Langmut (die) Gefäße des Zorns erträgt, die (weil sie) zur Vernichtung bestimmt sind, und wenn (er), um den Reichtum seiner Herrlichkeit bekannt zu machen an (den) Gefäßen des Erbarmens, die er zur Herrlichkeit vorher bereitet hat“ --- An dieser Stelle bricht der Satz ab: dem Bedingungssatz fehlt die Apodosis, der Hauptsatz.

Es liegt der stilistische Fall einer Aposiopese vor: der Sprecher (fast immer in leidenschaftlicher Argumentation) unterdrückt die Schlußfolgerung des begonnenen Bedingungssatzes aus ehrfurchtiger Scheu (religiöse Aposiopese),¹¹⁰ und er kann sie unterdrücken, weil sie für den Hörer / Leser vom Zusammenhang her erschließbar ist.¹¹¹

Bei der engen Verklammerung von Töpfergleichnis (20-21) und Übertragung in die theologische Aussage (22-23) ist völlig klar, daß der Leser an den Anfang dieser gedanklichen Einheit zurückgreift (den er ja noch im Ohr hat) und V 20 a ergänzt: „Wer bist du denn, Mensch, daß du mit Gott (darüber) rechten willst?“.

In Wirklichkeit aber, wenn man den Bedingungssatz (V 22/23) genau untersucht, liegen sogar zwei Anakoluthe vor ! Denn vor der Aposiopese (der Unterdrückung des Hauptsatzes) hat Paulus das zweite Prädikat des Bedingungssatzes ausgelassen. Denn das müßte ja parallel zum ersten Prädikat ἦνευκε beschreiben, was Gott mit den „Gefäßen des Erbarmens“ tut, um an ihnen „den Reichtum seiner Herrlichkeit zu demonstrieren“.

Mit Anakoluthe (als Ausdruck großer Leidenschaftlichkeit) will ein Verfasser (Sprecher) alle Aufmerksamkeit der Adressaten auf die unmittelbar folgende Aussage lenken, um die es ihm geht,¹¹² und er kann die elliptische Aussageform wagen, weil der mitdenkende Hörer / Leser das „Ungesagte“ aus dem Kontext ergänzen kann.

So wie in V 22 der Leser hinter der allgemeinen theologischen Aussage die Beziehung auf V 17 deutlich hört, die Beziehung auf Pharao als historischem Beispiel für „Gefäße des Zorns“, das Gott verstockt,¹¹³ wird er in V 23 ganz entsprechend (als Antithese zu V 22) hinter der allgemeinen theologischen Aussage die Beziehung auf Mose als einem historischen Beispiel für „Gefäße des Erbarmens“ (V 17 „ich werde mich erbarmen...“) herstellen und mit ihm auf die „Erwählten“, die in 9,6-12 vorgestellt wurden.

Als das Gemeinsame in allen diesen Fällen konnte und sollte der Leser erkennen, daß Gott in seiner Souveränität aus reinem Erbarmen Menschen erwählt und beruft (oft gerade gegen alle

¹¹⁰ Vgl. dazu Bl.-D.-R. § 482; K.-G.II, 571 f. und 484, 4; Lausberg § 887 f.

¹¹¹ Zum ersten Mal schon bei Homer Ilias I,580f. „Denn wenn der blitzeschleudernde Olympier uns von den Sitzen schleudern will“ – zu ergänzen wäre: „Was kann man dagegen tun?“ vgl. V 581 „Denn er ist viel stärker als wir.“ Oder ein Beispiel aus NT Apg 23,9 „Wenn aber ein Geist oder ein Engel zu ihm gesprochen hat“ – zu ergänzen etwa „Was können wir dagegen tun?“ (Eine v.l. ergänzt interessanterweise „So laßt uns nicht mit Gott kämpfen“ „μη θεομαχῶμεν“). Alle diese Bedingungssätze beschreiben Möglichkeiten des göttlichen Machtbeweises: die Reaktion der ohnmächtigen Menschen wird aus ehrfurchtiger Scheu unterdrückt, weil sie aus dem Zusammenhang deutlich ist.

¹¹² So auch die Funktionsbeschreibung in den Anm.67 zitierten Werken.

¹¹³ Vgl.o.p. 24/25

„natürliche“ Erwartung),¹¹⁴ oder anders gesagt, daß sich Gottes Handeln aus Erbarmen im „Erwählen“ und „Berufen“ von Menschen zeigt.

Ist es dann ganz abwegig zu vermuten, daß der Leser in V 23 als fehlendes zweites Prädikat des Bedingungssatzes (zu dem einleitenden „εἰ δὲ.. ὁ θεός..“) ein *ἐκάλεσεν* ergänzen soll, wobei auch hier der Aorist gnomisch zu verstehen wäre:¹¹⁵ V 23 „... und wenn er (Gott), um den Reichtum seiner Herrlichkeit bekannt zu machen an den „Gefäßen des Erbarmens“, die er zur Herrlichkeit vorher bereitet hat, (sie *beruft*)...“?

Für diese Deutung, die nur eine Hypothese sein kann, spricht auch die an das doppelte Anakoluth anschließende Formulierung, auf die, wie gesagt, der Verfasser durch sein Stilmittel das ganze Interesse des Lesers richten will, und auf die der ganze Duktus des Kapitels von Anfang an hinausläuft: „οὐς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς“, „zu diesen (solchen) hat er auch berufen uns“.... Der relativische Anschluß stellt die ganz enge Beziehung zum Vorhergehenden her, und - das ist m.E. am wichtigsten - erst nach der Annahme eines *ἐκάλεσεν* als zweites Prädikat des Bedingungssatzes bekommt das *καὶ* vor *ἐκάλεσεν ἡμᾶς* seine wirkliche Bedeutung: das „er hat auch berufen uns“ setzt eigentlich ein ausdrückliches „Berufen“ anderer „Gefäße des Erbarmens“ im vorausgehenden Text voraus.

¹¹⁴ Das gilt auch für Mose: vgl. Ex 3 die „Berufung“ des Mose (z.B. Ex 3,4..κύριος ...ἐκάλεσεν αὐτόν) als positives Pendant zum „Erwecken“ des Pharao (ἠγειρα).

¹¹⁵ Vgl. zum gnomischen Aorist z.B. K.-G.I, §386,7 (158/159); Allgemeines Urteil (präsentisch) aufgrund von Erfahrung (Vergangenheit): für ἦνεγκε und (*ἐκάλεσεν) besonders zutreffend.

Lessing und Mendelssohn. Eine Freundschaft von historischem Rang*

Ingrid Strohschneider-Kohrs - München

Im 18. Jahrhundert hatte das Wort ‚Freundschaft‘ einen außerordentlich guten Klang. Standen doch die Möglichkeiten des Freund-Seins unter hohem, wenn nicht dem höchsten moralischen Anspruch in dieser für die ‚Botschaft der Tugend‘ und ‚Mitmenschlichkeit‘ so hellhörigen Epoche. Wenn es in dieser Zeit mit der zunehmenden Emotionalisierung Tendenzen und Gepflogenheiten gegeben hat, die mit Begriffen wie ‚Empfindsamkeit‘, Gefühlskultur oder auch Freundschaftskult gekennzeichnet werden, so sind das keine leere Namen, – ist keine literarische Utopie oder Chimäre. Die wirklichen Freundesverbindungen dieses Saeculums sind zureichend bekannt und vielfach dokumentiert. Nennt man aber nur einige der namhaftesten, – sei es Klopstock, der seine „Seele zur Freundschaft erschaffen“¹ wußte, oder Gleim mit seinem Halberstädter ‚Freundestempel‘, – die großen Bündnisse von Rang in Weimar oder auch die der nachfolgenden, zur ‚Symphilosophie‘ inspirierten Romantiker, – so will sich die Frage aufdrängen, ob denn auch Lessing und Mendelssohn in diesem Kreise zu nennen sind. Es scheint, daß sie sich von der Art dieser Freundschaften in mehr als einer Hinsicht unterscheiden, ohne daß ihre Verbindung von minderem Grad oder geringerer Intensität gewesen wäre. Auch wenn sie der früheren und mittleren Phase des Jahrhunderts zugehören und obschon auch sie an der Empfindsamskeits-Epoche ihren Teil hatten, so fehlt doch eines der gerade für diese Zeit und Zeittendenz besonders ausgeprägten Charakteristika. Ihnen ist der betont empfindsam-kultische Gefühlsüberschwang fremd geblieben. Und mehr als dies: trotz ihres keineswegs geringen Respekts vor begründeter mitmenschlicher Sympathie und in ihrer wohlbedachten Anerkennung notwendiger emotionsgeprägter Erfahrungen sind sie beide, Lessing nicht weniger als Mendelssohn, nicht bereit gewesen, Übertreibungen und Formen quasi-religiöser Gefühlsauslegungen gutzuheißen. Viel eher haben sie sich mit kritischen oder skeptischen Hinweisen gegen alles das zu Wort gemeldet, was ihnen als hybrider Überschwang emotionsbedingter Selbst- und Weltauslegung erscheinen wollte. – Aber auch darin unterscheidet sich ihre Art der Freundschaft von mancher anderen ihrer Zeit, daß ihre relativ früh sich ergebende Verbindung ihre gesamte Lebenszeit begleitete und eine Verstehensintensität zu bewahren vermochte selbst über Zeiten des Getrenntseins und des Schweigens hin; und zwar auch und

* Leicht überarbeiteter und mit Anmerkungen versehener Vortrag.

Um die Anmerkungen zu entlasten, werden Briefe nur mit den Daten und etwas ausführlichere Lessing- und Mendelssohn-Texte unmittelbar nach den Zitaten nach folgenden Ausgaben angegeben:

G.E. Lessing's sämtl. Schriften. Hg. v. Karl Lachmann. 3. Aufl. durch Franz Muncker. 23 Bde. Stgt.; Leipzig; Berlin. 1886-1924. = LM mit Bd. u. Sz.

Moses Mendelssohn: Ges. Schriften. Jubiläumsausgabe. Hg. Alexander Altmann u.a. Berlin 1929-1932; Stuttgart-Bad Canstatt 1974 ff. = JubA; mit Bd. u. Sz.

¹ Friedrich Gottlieb Klopstock, ‚An Herrn Ebert‘. In: Klopstocks Oden und Elegien. Darmstadt 1771, S. 78.

gerade dann, wenn schwere Konflikte und existentielle Gefährdungen den einen wie den anderen der Freunde belasteten oder zur Vereinsamung verurteilen wollten. Es scheint sogar möglich, das eigentümliche Signum dieser Freundschaft darin zu sehen, daß es nicht zuletzt solche Zeiten der Krisen und Gefährdungen gewesen sind, die Lessing und Mendelssohn zu besonderer Intensität ihrer Verständigung herausgefordert haben. Und es läßt sich davon sprechen, daß eben dies ihnen – trotz aller Gegensätzlichkeiten in der Lebenssituation und Gedankensphäre – die Erfahrung ideeller Übereinstimmung in der jeweiligen zeitgerechten wie zeitüberlegenen Beantwortung existentieller und philosophischer Grundprobleme ermöglicht hat.

Besonders augenfällig ist der Gegensatz in Herkunft und kulturell prädisponierendem Umfeld in beider Jugendphase gewesen. Während Lessing, 1729 wie Mendelssohn geboren, im streng lutherischen Pfarrhaus des sächsischen Kamenz aufwächst, – von dort, relativ früh schon in die Meißener Fürstenschule St. Afra übersiedelt und dank vorzüglicher Lehrer einen zeitgemäß gründlichen humanistischen Lern- und Erziehungsweg geht, steht die frühe Lebensphase Mendelssohns unter sehr anderen Vorzeichen. Er ist in Dessaus 'Sandvorstadt', dem Wohnort der jüdischen Gemeinde als jüngstes Kind eines Tora-Schreibers in großer Armut, nicht aber ohne Bildung aufgewachsen. Zunächst auf das Jiddische als die Muttersprache angewiesen, wird er dank seines Talmud-Lehrers Rabbi Fränkel in die hebräische Schriftsprache und – dies zu nachhaltiger geistiger Orientierung: in die Lektüre und Kenntnis von Schriften des Maimonides eingeführt.² – 1743, erst vierzehnjährig, ist Mendelssohn seinem als Oberrabbiner nach Berlin berufenen Lehrer Fränkel nachgewandert; und hier beginnt für ihn – wenn auch in größter Armut und Bedrängnis – eine Zeit außergewöhnlicher Lern- und Leseintensität. Er eignet sich nicht nur in kürzester Zeit das Lateinische und die wichtigsten der europäischen Sprachen an, sondern erreicht auch in wenigen Jahren einen staunenswerten Grad der Akkulturation, so daß er – um nur einiges wenige als Exempel zu nennen – nicht nur Rousseaus 'Discours sur l'inegalité' von 1751 übersetzt, sondern sich in eben diesem Dezennium der 50er Jahre mit einer nicht geringen Zahl von Rezensionen, literarkritischen und philosophisch-dialogischen Schriften zu Wort meldet. Anders als zu Beginn der Berliner Zeit, in der Mendelssohn durch die rigorosen Vorschriften der jüdischen Gemeinde gefährdet und zu äußerster Vorsicht seines Verhaltens genötigt war,³ bleibt er gleichwohl über lange Zeit auf Hilfe und Erwerbsmöglichkeit durch einen bürgerschaftsfähigen Schutzjuden angewiesen.⁴ Erst 1763 ist ihm das 'Aufenthaltsprivileg' erteilt worden.⁵

In die 50er Jahre gehört der Beginn der Freundschaft mit Lessing. 1753 haben Lessing und Mendelssohn einander in Berlin kennengelernt; bereits ein Jahr später bezeugen höchst bemerkenswerte Dokumente, daß der zunächst unverbindlichen Bekanntschaft eine besondere Freundeszuwendung gefolgt ist. Zwei der frühesten dieser Dokumente seien hier angeführt,

² Es ist vornehmlich die Lektüre der 1742 in Jessenitz bei Dessau gedruckten Schrift 'More Newuchim' des Mose ben Maimon.

³ „Er mußte seine Studien vor den Juden sorgfältig verheimlichen, um nicht seine Ausweisung aus Berlin zu gewärtigen.“ S. Hensel, Die Familie Mendelssohn. 1729-1847. Nach Briefen und Tagebüchern. Berlin 9. Aufl. 1898. Bd. I, S. 5.

⁴ Von 1750 an ist Mendelssohn Hauslehrer, später auch Buchhalter beim Seidenhändler Isaak Bernhard in Berlin.

⁵ Durch die Ermutigung und Hilfe des Marquis d'Argens erhält Mendelssohn erst aufgrund seines zweiten Antrags das Privileg eines außerordentlichen Schutzjuden.

da sie für mehr als einen Fragenkomplex signifikant und aufschlußreich sind. Waren sie zunächst wenigstens in Teilen noch anonym, so sind sie der Öffentlichkeit doch wahrnehmbar gewesen als eine deutliche gedankliche Übereinstimmung in ihrer Grundorientierung und ebenfalls in der Beurteilung zeitbedingter aktueller Gegebenheiten. Das eine ist der 1754 veröffentlichte Disput, den Lessings frühes Lustspiel *'Die Juden'* ausgelöst hat.

Lessing hat dies Stück schon 1749 verfaßt; anders also, als noch heute oft vermutet und behauptet wird, vor seiner Bekanntschaft mit Mendelssohn, so daß der in den Mittelpunkt der Lustspielhandlung gerückte edelmütige, reisende Jude keineswegs als ein Charakter-Abbild Mendelssohns zu verstehen ist. Erst als Lessing dies Stück 1754 im vierten Teil seiner frühen Schriften veröffentlicht, schreibt er in seiner Vorrede:

Dies Lustspiel war „das Resultat einer sehr ernsthaften Betrachtung über die schimpfliche Unterdrückung, in welcher ein Volk seufzen muß, das ein Christ, sollte ich meinen, nicht ohne eine Art von Ehrerbietung betrachten kann.“ LM 5, S. 270.

Anläßlich dieser Ausgabe erscheint 1754 in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen eine Rezension über dies Stück von dem damals führenden, protestantischen Theologen, dem Alttestamentler und Professor für Orientalische Sprachen: Johann David Michaelis. Es ist eine massive Kritik mit der Behauptung: es sei zu bezweifeln, daß es solche Juden mit Tugend und Edelmut wie in Lessings Stück überhaupt gebe. Der „Mangel an Wahrscheinlichkeit“ sei allzu deutlich; denn bei einem Volke von so niedriger Lebensart und „Sittenlehre“ sei eine „allgemeinere Redlichkeit kaum möglich“, – so Michaelis.⁶

Auf diese Rezension hat Mendelssohn in einem privaten Brief an den ihm befreundeten Arzt Gumpertz geantwortet. Und Lessing, jetzt etwa ein Jahr mit Mendelssohn in freundschaftlichem Austausch, hat große Teile dieses Briefes, allerdings ohne Namensnennung, 1754 in einem Aufsatz *'Über das Lustspiel die Juden'* in seiner Theatralischen Bibliothek veröffentlicht, so daß diese Stellungnahme Mendelssohns, wenn auch anonym, vors Publikum kommen konnte. Einige Sätze aus diesem Mendelssohn-Brief – wie folgt:

„[...] mit welcher Stirne kann ein Mensch, der noch ein Gefühl für Redlichkeit in sich hat, einer ganzen Nation die Wahrscheinlichkeit absprechen, einen einzigen ehrlichen Mann aufweisen zu können? Einer Nation, aus welcher, wie sich der Verfasser der Juden ausdrückt, alle Propheten und die grössten Könige aufstanden? Ist sein grausamer Richterspruch gegründet? Welche Schande für das menschliche Geschlecht! Ungegründet? Welche Schande für ihn! [...]

Man fahre fort, uns zu unterdrücken, man lasse uns beständig mitten unter freyen Bürgern eingeschränckt leben, ja man setze uns ferner dem Spotte und der Verachtung aller Welt aus; nur die Tugend, den einzigen Trost bedrängter Seelen, die einzige Zuflucht der Verlassenen, suche man uns nicht gänzlich abzusprechen. Sollte diese Recension, diese grausame Seelenverdammung nicht aus der Feder eines Theologen geflossen seyn? Diese Leute denken der Christlichen Religion einen großen Vorschub zu thun, wenn sie alle Menschen, die keine Christen sind, für Meichelmörder und Straßenräuber erklären. Ich bin weit entfernt, von der Christlichen Religion so schimpflich zu denken. [...]“ LM 6, S. 163 f.

Lessing hat bei Übersendung seines Aufsatzes an Michaelis über den Schreiber des

⁶ Johann David Michaelis, Rezension über *'Die Juden'* in: *'Göttingische Anzeigen von Gelehrten Sachen'* vom 13.VI.1754, S. 620-622.

anonym mitgeteilten Briefs hinzugefügt:

„Es ist wirklich ein Jude, ein Mensch von etlichen Jahren, welcher, ohne Anweisung, in Sprachen, in der Mathematik, in der Weltweisheit, in der Poesie, eine große Stärke erlangt hat. Ich sehe ihn im voraus als eine Ehre seiner Nation an, wenn ihn anders seine eigne Glaubensgenossen zur Reife kommen lassen, die allzeit ein unglücklicher Verfolgungswahn wider Leute seines gleichen getrieben hat. Seine Redlichkeit, und sein philosophischer Geist läßt mich ihn im voraus als einen zweiten Spinoza betrachten, dem zur völligen Gleichheit mit dem ersten nichts, als seine Irrtümer fehlen werden. [...]“ 16.10.1754.

Dieser Disput, der ein damals verbreitetes Vorurteil zum Anlaß hat, läßt eine solche prekäre Situation erkennen, wie sie sich in den Grundzügen mehrfach in Mendelssohns Leben wiederholen sollte. Deutlich bekundet sich zu diesem Anlaß auch jene gelassene und freie Art des Reagierens, die Lessing und Mendelssohn auch späterhin zu zeigen gewußt haben.

Das zweite Dokument, das aus dieser Frühphase zu erwähnen ist, ist die 1754 von Lessing und Mendelssohn gemeinsam verfaßte, 1755 ohne Namensangabe publizierte Schrift *'Pope ein Metaphysiker!*. Es ist die Beantwortung einer von der Preußischen Akademie verlangten „Untersuchung des Popischen Systems, welches in dem Satze *alles ist gut* enthalten ist“ – und zugleich damit einen Vergleich mit dem „System des Optimismus“ forderte.⁷ Die von Lessing und Mendelssohn verfaßte Schrift ist eine uneingeschränkte Kritik, – ja: eine offenkundig skeptisch-ironische Stellungnahme im öffentlichen Disput. Sie ist nicht allein ein Plädoyer für eine klare Abgrenzung zwischen Philosophie und Poesie, sondern hier wird auch eine für den Denkmodus des in diesen Jahren noch weithin präsenten 'Optimismus' durchaus gravierende Unterscheidung und philologische Kritik artikuliert. Und zwar in Hinweisen auf Sinn und Übersetzung des zur Formel gewordenen Pope-Satzes:

„Whatever is, is wright.“

Die Kritik gilt der Sprache seiner Übersetzer, die mit der Version, „daß alles gut sey; que tout ce qui est, est bien“ zu der Frage Anlaß gibt: „Allein ist es wohl gut, sich auf diese zu verlassen? Wie wenn Pope nicht gesagt hätte, daß alles gut, sondern nur, daß alles recht sey? Wollte man wohl recht und gut für einerley nehmen?“⁸ – Wenn Lessing und Mendelssohn dazu die der Leibnizischen Philosophie gemäße Erläuterung anfügen, daß 'recht' alles das sei, was „in der Allgemeinheit der Gesetze“ als „Gegenstand des göttlichen Willens“ 'gegründet' sei; – wenn sie einräumen, daß „das französische bien, weniger sagt als bon, ja daß es fast etwas anders sagt“; – so lautet ihre genaue, explizite Unterscheidung: es gelte, das strittige Wort „*adverbialiter*“ zu verstehen.⁹ – Dieser scheinbar nur marginale Hinweis ist keineswegs ohne Bedeutung. Und zwar zunächst darin, daß hier ein über etliche Jahrzehnte zur leeren, redensartigen Formel heruntergekommenen Satz zu bedenkenswerter Problemfrage erhoben und zu neuer Erörterung anheimgestellt wird. Es ist eben dieser Satz, der noch 1764, also *nach* dem mit dem Erdbeben von Lissabon von 1755¹⁰ zusammengebrochenen 'System des Optimismus' von Voltaire in seinem *Dictionnaire Philosophique* einer harten und ausführlichen Kritik unterzogen wird.¹¹ – Zudem ist zu den Hinweisen in der Pope-Schrift von

⁷ LM 6, S. 411: so der Wortlaut im Anfangspassus: 'Aufgabe'.

⁸ LM 6, S. 425.

⁹ LM 6, S. 426.

¹⁰ Vgl. Harald Weinrich, Literaturgeschichte eines Weltereignisses: Das Erdbeben von Lissabon. In: Literatur für Leser. Stgt.-Bln.-Köln-Mainz 1971, S. 64-76.

¹¹ Voltaire im Artikel 'Tout est bien' in seinem *Dictionnaire philosophique*, ed. par René Pomeau, Paris 1964,

Lessing und Mendelssohn zu konstatieren, daß ihre Betonung des für den Pope-Satz zu denkenden *adverbialen* Wortsinns eine gleichsam größere Nähe zum altbiblischen Genesis-Text über die Welterschöpfung ('gut geschaffen'; 'wohlgetan') aufzuzeigen imstande ist. Vorgreiflich läßt sich hier möglicherweise auch sagen, daß damit in nuce eine Art Antizipation der späteren philologisch und theologiegeschichtlich weittragenden Übersetzungs- und Deutungskritik gerade in Bibel- und Übersetzungsfragen deutlich wird; – so wie sie sowohl Mendelssohn wie Lessing anberaumt und vorgetragen haben.

Auch wenn das gesamte Dezennium der 50er Jahre für Lessing und Mendelssohn eine Zeit ergiebigster Produktivität, freundschaftlicher Nähe und vielfachen Austauschs gewesen ist – vornehmlich im Bereich der Ästhetik und Literaturkritik,¹² soll davon hier nicht die Rede sein. Es sind die Auseinandersetzungen der Spätzeit, das heißt: der Jahre nach 1770, auf die hier der Blick zu lenken ist.

Anders als die Frühphase mit den kontinuierlichen Gesprächen und der Themenvielfalt der Korrespondenz nimmt sich diese Spätzeit aus. Die Begegnungen sind selten geworden, und es gibt weniger Briefzeugnisse. Die Auseinandersetzungen aber, nicht wenige davon in der Öffentlichkeit, und weder für Mendelssohn noch für Lessing von einer gewissen Schonung der persönlichen Situation und religiösen Überzeugungen, zeigen eine Dialogie, die – keineswegs nur in expliziter Form – von einer staunenswerten gedanklichen Übereinstimmung zeugt. Vor allem dieser Dialog ist es, der nicht wenig vom historischen Rang dieser Freundschaft ausmacht.

Das Jahr 1770 bedeutet für Lessing wie Mendelssohn einen Einschnitt; den Beginn einer neuen Lebensperiode – für jeden von ihnen mit einer besonderen Herausforderung anhebend. Für Mendelssohn besteht diese Herausforderung in ebenso eklatanter wie schonungsloser Form in der Konfrontation, die ihm noch im August 1769 der Züricher Diakon Johann Caspar Lavater mit einem öffentlichen Brief bereitet. Es ist Lavaters Aufforderung, Mendelssohn möge die 'Beweise' für das Christentum, die das Buch von Charles Bonnet über die 'Paligénésie philosophique' enthalte, widerlegen – oder aber, wenn er sie für richtig halte, sich zum Christentum bekehren. Mendelssohns Antwortschreiben ist ebenso höflich wie dezidiert: er sei in seiner Religion „so fest, so unwiderleglich versichert“ wie Lavater in der seinen; und er „bezeuge vor dem Gott der Wahrheit“ seine Treue zu seiner mosaïschen Religion.¹³

S. 69 f.:

„Cet homme [Bolingbroke], qui avait sans doute un grand génie donna au célèbre Pope son plan du Tout est bien, qu'on retrouve en effet mot pour mot dans les œuvres posthumes de milord Bolingbroke, et que milord Shaftesbury avait auparavant inséré dans ses Caractéristiques. Lisez dans Shaftesbury le chapitre des moralistes, vous y verrez ces paroles: 'On a beaucoup à répondre à ces plaintes des défauts de la nature. Comment est-elle sortie si impuissante et si défectueuse des mains d'un être parfait? [...]

Bolingbroke, Shaftesbury et Pope, leur metteur en oeuvre, ne résolvent pas mieux la question que les autres: leur Tout est bien ne veut dire autre chose sinon que le tout est dirigé par des lois immuables; qui ne sait pas?“

¹² Von Ernst Cassirer ist diese Zeit als der „eigentliche Mittelpunkt ihrer gemeinsamen Bestrebungen“ bezeichnet worden. In: Die Idee der Religion bei Lessing und Mendelssohn. Festgabe zum 10jährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums. 1919-1929. Berlin 1929, S. 22.

¹³ Mendelssohns Schreiben an Lavater: JubA VII, S. 7-17. Der genaue Wortlaut des hier zitierten Passus: „Allein von dem Wesentlichen meiner Religion bin ich so fest, so unwiderleglich versichert, als Sie, oder Hr. Bonnet nur immer von der Ihrigen seyn können, und ich bezeuge hiermit vor dem Gott der Wahrheit, Ihrem und meinem Schöpfer und Erhalter, bey dem Sie mich in Ihrer Schrift beschwören haben, daß ich bey meinen Grundsätzen bleiben werde, so lange meine ganze Seele nicht eine andere Natur annimmt.“ S. 10.

In folgendem Hinweis Mendelssohns ist durchaus an Lessing zu denken: „Ich habe das Glück, so manchen vortrefflichen Mann, der nicht meines Glaubens ist, zum Freunde zu haben. Wir lieben uns aufrichtig, ob wir gleich vermuthen, und voraussetzen, daß wir in Glaubenssachen ganz verschiedener Meinung sind.“ S. 13.

Die öffentliche, missionseifrige Zudringlichkeit Lavaters hat Mendelssohns Verhalten: sein Eintreten für die ihn um Rat ersuchenden jüdischen Gemeinden genauso wie sein Bemühen um die Wirkkraft seiner Religion und deren Tradition keineswegs geschmälert; vielmehr zeigen gerade die 70er Jahre die besondere Intensität seiner Übersetzungstätigkeit: er beginnt 1770 mit seiner Arbeit an der Psalmenübersetzung, wenige Jahre später mit der Übersetzung des Pentateuch: deutschsprachig in hebräischen Lettern „zum Gebrauch der jüdischdeutschen Nation“¹⁴ für die jüdischen Gemeinden ein wichtiger Schritt zur Teilnahme an der sie umgebenden Kultur, ohne die religiöse Herkunft und Glaubenstradition preiszugeben. Aus dem Kontext seiner Psalmenübersetzung gibt es vom Mai 1770 einen Brief Mendelssohns an Johann David Michaelis; Art und Intention der Mendelssohnschen Übersetzung sind hier eindrucksvoll verdeutlicht:

„Ich bin versichert, daß Sie die Psalmen als Poesie behandeln werden, ohne auf das Prophetische und Mystische zu sehen, das sowohl christliche als jüdische Ausleger nur darum in den Psalmen gefunden, weil sie es darin gesucht haben; und nur darum gesucht haben, weil sie weder Weltweise noch Kunstrichter gewesen sind.

[...]

Es ist vielleicht gefährlich, diese eingewurzelten Vorurtheile öffentlich zu bestreiten; allein diesen Weg müssen wir doch endlich gehen, wenn die Psalmen mit vernünftiger Erbauung gelesen werden sollen. Man hat uns lange genug durch mystische Deuteleien den klaren Sinn der Schrift verdunkelt.“¹⁵

Dies: die vernunftorientierte Bestreitung von Vorurteilen, um „den klaren Sinn der Schrift“ wahrnehmbar werden zu lassen, ist der gleiche leitende Gedanke, dem auch Lessing in seinen theologiekritischen Schriften und Auseinandersetzungen mit Leidenschaft gefolgt ist. 1770 – mit der Berufung zum Bibliothekar der Wolfenbütteler Bibliothek hat auch für Lessing ein neuer Lebensabschnitt begonnen. Gleichwohl nimmt er mit Zuspruch und Bestätigung an Mendelssohns Position im Lavater-Streit teil; nur *er*, so schreibt er ihm, könne auf Lavater und Bonnet so antworten, wie es die ‘ändern’ nicht vermöchten; – es sind damit die Berliner Neologen mit ihrem für Lessing Unzulänglichen ‘Biblischem Rationalismus’¹⁶ gemeint. Schon im ersten Wolfenbütteler Jahr hat Lessing mit Mendelssohn, bei dessen erstem Besuch, die Fragen zu Wort gebracht, mit denen er durch die in Hamburg anvertrauten unveröffentlichten Schriften des Hermann Samuel Reimarus konfrontiert war. Das Echo auf dies Wolfenbütteler Gespräch ist Lessings Brief vom Januar 1771 abzulesen: er handelt durchaus deutlich von der Problematik und Relativität der historisch überlieferten Religionswahrheiten – zumal denen des Alten Testaments, dessen Figuren und Moralität

¹⁴ Der volle Titel: Die fünf Bücher Mose, zum Gebrauch der jüdischdeutschen Nation nach der Übersetzung des Herrn Moses Mendelssohn.

¹⁵ Es handelt sich um die erste ausführlichere Fassung des etwa Ende Mai 1770 niedergeschriebenen Briefes an Michaelis: JubA XII,1, S. 328.

¹⁶ Lessing am 9.1.1771 an Mendelssohn: „Aber was ist das für ein neuer Angriff, der in den Jenaischen Zeitungen von Lavatern auf Sie geschrieben? [...] bitte ich Sie, wenn Sie darauf antworten, es mit aller möglichen Freiheit, mit allem nur ersinnlichen Nachdrucke zu tun. Sie allein, dürfen und Können in dieser Sache so sprechen und schreiben [...]“

An den Bruder Karl Gotthelf schreibt Lessing am 8.4.1773 über die „neumodischen Geistlichen“, die „Theologen viel zu wenig und Philosophen lange nicht genug sind.“

Den Ausdruck ‘biblischer Rationalismus’ verwendet Karl Gotthelf Lessing in einem Brief an den Bruder vom 7.2.1778; er spricht von den „Berlinischen Gottes-Vernunftlehrern“ und deren „Biblischem Rationalismus“. Die Kritik an den Neologen durchzieht die Briefe während der 70er Jahre in vielfacher Form.

Reimarus auf rational empiristische Weise abzuurteilen gesucht hatte. Damit ist hier das eine der beiden großen, in diesen Jahren aktuellen Problemthemen ein erstes Mal angeschlagen: die Frage nach der 'fides historica',¹⁷ der Geschichtlichkeit der überlieferten Religionen.¹⁸ Bei allen Unterschieden ist diese Frage in den Schriften Mendelssohns wie in denen der Lessingischen Spätzeit von keineswegs geringem Belang; neben dem anderen Problemkreis: der in der Religionsphilosophie der frühen Neuzeit weithin und mehrfach erneuerten Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung.

Obwohl Mendelssohn stets überzeugt gewesen ist von der Vernunftübereinstimmung der mosaischen Religion, die auch der 'natürlichen Religion' entspreche, hat er doch der mit den rationalistischen Reformen seiner Zeit proklamierten alleinigen Dominanz des Vernunftprinzips Kritik entgegengehalten:

„Die neue Reformation des 18. Jahrhunderts hat keine Offenbarung mehr zum Grunde, überläßt alles der Vernunft, maßt sich einen Namen an, um sich der Vorrechte dieses Namens bedienen zu können. So nicht das Judentum.“ JubA VIII, S. 96.

So wenig es hier beabsichtigt – oder auch überhaupt möglich sein kann, des näheren auf diese großen Problemthemen einzugehen, so deutlich ist gleichwohl auf Lessings – oft auch heute noch mißkannte – Position und seine durchaus dezidierte Stellungnahme zu diesen Fragen hinzuweisen. Seine Erörterungen über das „Historische der Religion“¹⁹ und über seine „Gesinnung von der historischen Wahrheit“²⁰ der Religionen sind nicht weniger deutlich als die in die Bildsprache von Nathans Ringparabel übertragene Überzeugung von dem den Religionen zugehörigen 'fundamentum': von ihrem Gegründetsein auf Geschichte.²¹ Wenn er in nahezu allen seinen theologiekritischen Schriften zu verdeutlichen gesucht hat, daß in Glaubensfragen weder Beweise noch Widerlegungen Geltung haben oder relevant sein könnten, – wenn er mit dieser Einsicht und dieser Argumentation ganz im Sinne der Leibnizischen Unterscheidung von 'fides' und 'ratio'²² urteilt, so fehlen in seinen späten Schriften auch explizite Hinweise auf die strikte zu beachtende Differenz in der Relation von Vernunft und Offenbarung keineswegs. So – in den '*Gegensätzen des Herausgebers*', die Lessing der Veröffentlichung der Reimarus-Fragmente anfügt:

„Die geoffenbarte Religion setzt im geringsten nicht eine vernünftige Religion voraus: sondern schließt sie in sich.“ LM 12, 434.

In einem sehr genau formulierten, doch keineswegs immer zureichend genau rezipierten – Paragraphen der 'Erziehungs-Schrift': spricht Lessing von dem „wechselseitigen Dienst, den beyde [Vernunft und Offenbarung] einander leisten“. § 37. LM 13, 426.

¹⁷ Zu diesem Begriff speziell: Walter Sparr, Von der 'fides historica' zur 'historischen Religion'. Die Zweideutigkeit des Geschichtsbewußtseins der theologischen Aufklärung. In: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 8 (1985), S. 147-160.

¹⁸ Auch Mendelssohn äußert sich unmißverständlich zu diesem Problem; über die 'sinaitsche Offenbarung': „Hier habe ich also eine Geschichtssache, an die ich mich sicher halten kann. Von hier kan ich ausgehen. Was dieser Geschichtssache widerspricht, ist Unwahrheit.“ JubA VII, S. 88. Andere Hinweise zum Begriff 'Geschichtswahrheiten': JubA VIII, S. 158; 162; 192 f. u. ö.

¹⁹ LM 13, S. 132.

²⁰ LM 13, S. 12.

²¹ Die Frage nach 'Gründen' (causae) für die Religionen (III,5 Vers 332 ff.) und deren Unterscheidbarkeit wird von Nathan mit dem deutlichen Hinweis auf einen anderen Wortsinn: 'fundamentum' beantwortet: „Denn gründen alle sich nicht auf Geschichte?“ III,7 Vers 458 f.

²² Gottfried Wilhelm Leibniz, Die Theodizee. Übersetzt von Artur Buchenau. Hamburg, 2. Aufl. 1968. S. 51: hier wird verwiesen auf die „gewöhnliche Unterscheidung zwischen dem, was über die Vernunft hinausgeht und dem, was gegen die Vernunft gerichtet ist.“

Lessing wie Mendelssohn haben mit diesen Einsichten und Stellungnahmen zu keiner der definitiven theologischen oder religionsphilosophischen Parteilagen ihrer Zeit gehört; sie haben eine Position zwischen den Gegensätzen innegehabt. So wie Lessing sich mit Deutlichkeit sowohl gegen die 'Orthodoxisten' und ebenso gegen die 'Neologen' oder, wie sie auch genannt werden: 'Vernunftchristen' gewendet hat, so gibt es von Mendelssohn Äußerungen gleichen Sinnes für seine Situation im Judentum seiner Zeit.²³ In der bildlichen Sprache des Nathan-Dramas hat Lessing diese Position des Freundes sehr genau anzuzeigen gewußt: weder 'Stockjude' und erst recht nicht „ganz und gar nicht Jude“, so heißt es hier in Nathans Bühnenmonolog III,6. – Ihrer beider geschichtlicher Position und Überzeugung in diesen Fragen entspricht es, daß Mendelssohn wie Lessing die Formulierung von einer 'unsichtbaren Kirche' verwenden. Beide verbinden mit dieser Bezeichnung die Vorstellung nicht nur von der Überwindbarkeit institutioneller Schranken, auch nicht nur von einem 'innerlichen' und 'äußerlichen' Gottesdienst;²⁴ gravierend ist für sie vor allem ein moralisches Postulat. So spricht Mendelssohn im August 1770 brieflich davon, es sei die „reinste Sittenlehre“ die die Menschen der verschiedensten Religionen zu einer „unsichtbaren Kirche“ vereine. Zu seinem Briefpartner gewendet:

„Ein Christenthum wie das Ihrige, mein Herr, würde unsere Erde in ein Paradies verwandeln, wenn es allgemein angenommen werden sollte. [...]

Soll man die reinste Sittenlehre Christenthum nennen? Warum nicht, wenn dieser Name Nutzen bringen kann? Aber dieses Christenthum ist wahrlich einig unsichtbare Kirche, die zum Theil aus Juden, Mohamedanern und Chinesen besteht, und wohin vornehmlich Griechen und Römer zu rechnen sind.“ JubA XII, 1, S. 224.

Lessing hat einige Jahre später in seinen Freimaurer-Gesprächen: '*Ernst und Falk*' das Wort von der 'unsichtbaren Kirche' im gleichen postulativen Sinne verwendet: diejenigen seien zu einer 'unsichtbaren Kirche' verbunden,²⁵ die frei von „Vorurtheilen“ und „Trennungen“ in selbstgewählter Verantwortung tugendhaft zu handeln fähig seien: „Ohne Unterschied des Vaterlandes“, des „bürgerlichen Standes“ und „ohne Unterschied der Religion“.²⁶

Mendelssohn hat die Entstehung und Gedankenführung der Ernst-und-Falk-Schrift mit aufmerksamer Teilnahme verfolgt, wie etlichen Briefhinweisen zu entnehmen ist; hatte Lessing doch, vom November 1777 an, die ersten drei dieser Gespräche im Freundeskreis bekanntgemacht. Für die andere der philosophisch orientierten Spätschriften, deren Ausarbeitung noch vor dem mit Goezes Eingreifen eskalierenden Fragmenten-Streit begonnen hat: die Schrift über '*Die Erziehung des Menschenschlechts*' ist Mendelssohns Interesse

²³ Mendelssohn hat betont, daß seine „Begriffe vom Judentum im Grunde weder Orthodoxe, noch Heterodoxe befriedigen“ könnten: JubA XIII, S.178; im Brief an Herz Homberg 1.3.1784.

Lessings kritische Distanz zu Orthodoxen wie Neologen findet vielfache Hinweise – auch in der Korrespondenz mit seinem Bruder. So – am 2.4.1774: „Mit der Orthodoxie war man, Gott sei Dank, ziemlich zu Rande; man hatte zwischen ihr und der Philosophie eine Scheidewand gezogen, hinter welcher eine jede ihren Weg fortgehen konnte, ohne die andere zu hindern. Aber was tut man nun? Man reißt diese Scheidewand nieder, und macht uns unter dem Vorwande, uns zu vernünftigen Christen zu machen, zu höchst unvernünftigen Philosophen.“

Vgl. auch oben: Anm. 16.

²⁴ Mendelssohn im Brief vom 20.8.1770 „An einen Freund der Tugend und der Weisheit“; JubA XII, 1, S. 225. In den Anmerkungen zu diesem Brief wird die Vermutung Friedrich Nicolais genannt, es könne sich bei diesem Adressaten um den Grafen von Lynar handeln: so JubA XII, 1, S. 322.

²⁵ LM 13, S. 361.

²⁶ LM 13, S. 367.

nicht geringer gewesen, obgleich darüber erst aus seiner Spätzeit schriftliche Hinweise nähere Auskunft geben. Da Lessing die ersten 53 Paragraphen zusammen mit den 'Gegensätzen' zu den Reimarus-Fragmenten 1777 publiziert hat, ist zu vermuten, daß die Thematik dieser Schrift auch zum Gegenstand der Gespräche bei Mendelssohns Besuch in Wolfenbüttel im Dezember 1777 hat werden können.

Anders als zu dem einen der Grundprobleme dieser Schrift: zur Frage nach der Relation von Vernunft und Offenbarung, hat Mendelssohn zu dem anderen der Leitgedanken sich durchaus kritisch geäußert. Lessings 'Hypothese', daß die Menschheitsgeschichte als eine Stufenfolge stetig fortschreitender Vervollkommnung zu verstehen sei, findet bei Mendelssohn keine Zustimmung. Seine Kritik richtet sich nicht gegen Lessings Ausführungen über die Abfolge jüdischer und christlicher Religion; darüber gibt es ohnehin in Mendelssohns Schriften keinerlei Zweifel oder Polemik. Seine kritischen Hinweise gelten vielmehr dem 'Collektivum': dem Begriff 'Menschengeschlecht' – und im Zusammenhang damit der Vorstellung vom 'vervollkommnenden' Fortschritt der 'Menschheit'. Auch wenn die genauere Explikation dieser Kritik erst aus Mendelssohns Spätzeit datiert, so sind es doch die von früh an für Mendelssohn bestimmenden Überzeugungen von der 'Bestimmung des Menschen'²⁷ die hier zu Wort kommen. So heißt es in der 'Jerusalem'-Schrift:

„Ich für meinen Theil habe keinen Begriff von der Erziehung des Menschengeschlechts, die sich mein verewigter Freund Lessing von, ich weiß nicht, welchem Geschichtsforscher der Menschheit hat einbilden lassen. Man stellt sich das collective Ding, das menschliche Geschlecht, wie eine einzige Person vor, und glaubt, die Vorsehung habe sie hieher gleichsam in die Schule geschickt, um aus einem Kinde zum Manne erzogen zu werden. Im Grunde ist das menschliche Geschlecht fast in allen Jahrhunderten, wenn die Metapher gelten soll, Kind und Mann und Greis zugleich, nur zu verschiedenen Orten und Weltgegenden.[...] Der Fortgang ist für den einzelnen Menschen, dem die Vorsehung beschieden, einen Theil seiner Ewigkeit hier auf Erden zuzubringen. Jeder geht das Leben hindurch seinen eigenen Weg.“ JubA VIII, S. 162 f.

Gleichen Sinnes heißt es in einem Brief Mendelssohns an August Hennings:

„Nicht die Vervollkommnung des Menschengeschlechts ist die Absicht der Natur. Nein! die Vervollkommnung des Menschen, des Individui. Jeder einzelne Mensch soll seine Anlagen und Fähigkeiten entwickeln, und dadurch immer vollkommener werden, und eben deswegen weil jedes Individuum dieses soll, muß das ganze Geschlecht immer diesen Kreislauf wiederholen, darüber wir uns so sehr beschwehren. Das menschliche Geschlecht ist, als ein solches, kein für sich bestehendes Wesen. Es besteht vielmehr aus einzelnen Menschen [...]“ 25.6.1782.

In Lessings Erziehungs-Schrift fehlen Hinweise auf den 'einzelnen Menschen' und die ihm gebotenen Wege und Möglichkeiten, zu einer neuen, höheren Stufe der Moralität zu gelangen, nicht gänzlich. Vom § 80 an ist davon und mit betonten Worten nochmals im § 93 und 94 die Rede. Doch dies nicht anders als im Stil eines theoretischen Diskurses und in typisierendem Verstande.

Konkreteren Sinnes findet die Frage nach dem Einzelnen, nach seiner Erfahrung und seinen

²⁷ Davon handeln – anläßlich der in damaliger Zeit vielbeachteten Schrift von Joh. Joachim Spalduling (1748): 'Betrachtungen über die Bestimmung des Menschen' – die ausführlichen Stellungnahmen, die von Thomas Abbt und Mendelssohn in den 60er Jahren in den 'Literaturbriefen' (164) veröffentlicht worden sind.

Entscheidungen erst in Lessings dichterischer Sprache des Nathan-Dramas eine szenisch-personale Vergegenwärtigung; nicht ohne eine unverkennbare Hervorhebung der Geschichtlichkeit des gewählten Stoffes, der geschichtlichen Kreuzzugs-Situation mit dem Nebeneinander der drei monotheistischen Religionen – und auch der geschichtlich überlieferten Legende von den drei Ringen. Mendelssohn hat die Entstehung und Ausarbeitung dieser Dichtung von Anfang an, vom August 1778 an, in seinen Briefen und in den Gesprächen mit Lessings Bruder in Berlin begleitet; von der Wahl des von Boccaccio aus der altjüdisch-spanischen Tradition übernommenen Religions-Parabel bis hin in die Details in Stil und Sprachbesonderheiten des ‘Dramen-Tons’ verfolgt er Lessings ‘Sache’ mit Aufmerksamkeit. Und aus Lessings Briefen wiederum geht aufs deutlichste hervor, wie sehr ihm an der Zustimmung und am Rat des ‘Herrn Moses’ gelegen gewesen ist.

Von dem kunstvoll-differenzierten Gesamt- und Gedankenbild dieser Dichtung sei hier – nicht anders als in überaus abgeleiteter Form – nur *das* gesondert erwähnt, was als Zeugnis essentiell gleichartiger Problemerkundungen und Problembeantwortung zu lesen ist; – was in diesem ‘Werk des Geistes’, wie Mendelssohn später schreibt, den Anspruch und die „Höhe der Gesinnungen“²⁸ annouciert, die sie als humane und überzeitliche Verpflichtung verstanden haben.

Das moralische Postulat, das – mit Mendelssohns Begriff: als ‘reinste Sittenlehre’ – die Gegensätze der Konfessionen und Religionen zu überwinden befähigt, hat in Lessings Drama die ganz schlichte und konkrete Form der folgenden Dialogwendung; Nathan zum Klosterbruder:

„Wohl uns! Denn was
Mich Euch zum Christen macht, das macht
Euch mir Zum Juden!“ (IV,7 Vers 690 ff.)

Es ist der gleiche Gedanke, von dem in der Ringparabel als dem Kriterium und Erweis des „rechten Ringes“ im wetteifernden Neben- und Miteinander der Religionen gesprochen wird. Doch sollte nicht übersehen oder verschwiegen werden, daß in dieser Parabel nicht nur mit dem Motiv der Ringe auf die Religionen gewiesen wird, sondern daß mit einer eigens hinzugefügten Bildaussage vom „Opal“, als dem „Stein im Ring“ die Rede ist, dessen Wirkung von der „Zuversicht“ abhängt, mit der er getragen werde. Ein nicht undeutlicher Hinweis darauf, daß die moralische Bewährung nicht ohne den geistig-seelischen Anteil der Glaubenskraft gedacht ist, die innerhalb der jeweils überlieferten, geschichtlich-kulturell bedingten Religionen das entscheidende *Movens* dieser Bewährung bilde; ein Gedanke, der nicht allein in der Bildsprache der Parabel, sondern auch mit der klaren Unterscheidung und Begriffsverwendung von ‘Religion’ und ‘Glaube’²⁹ im Text verdeutlicht ist.

Wenn somit einesteiils in Lessings Parabel mit unmißverständlich expliziter Klarheit von der auf die jeweilige Herkunft, Überlieferung und Traditionsweisen sich gründenden *Geschichtlichkeit* der Religionen die Rede ist, – so ist andererseits auch der komplementäre Gedanke von gravierender Bedeutung: daß in jeder der hier genannten drei Weltreligionen die *jeweils unbestreitbare Möglichkeit einer* aus dem Glaubensvollzug hervorgehenden *Wahrheitserfahrung* liege.

Die Zusammengehörigkeit dieser beiden Problemhinweise läßt den oft genug für das Nathan-Drama beschworenen Gedanken der Toleranz um einen Grad differenzierter und anspruchsvoller erscheinen, als nicht selten leichthin angenommen wird. – Mendelssohn hat in

²⁸ JubA III,2, S. 131.

²⁹ In der Ring-Parabel: III,7 Vers 448 ff.

einem Brief aus seiner letzten Lebenszeit³⁰ deutliche Kritik am usuellen, unzureichenden Toleranzgedanken geäußert:

„Von der Toleranz, die in allen Zeitungsblättern so sehr herrscht, habe ich bey weitem noch die günstige Meinung nicht, die Sie davon zu erkennen geben. So lange noch das Vereinigungssystem im Hinterhalte lauert, scheint mir diese Toleranzgleichnerey noch gefährlicher als offene Verfolgung.“ JubA 13, 179.

Nicht schon „Sanftmuth und Duldung“ erscheinen ihm angemessen; wie denn auch friedfertige Gleichgültigkeit und ebenfalls die oft auch im 18. Jahrhundert genannten rein pragmatischen Motive eines der Prosperität günstigen, beliebigen Gewährenlassens auch Lessings Vorstellungen von wirklicher Toleranz keineswegs entsprechen. Vielmehr, so lautet die nicht nur seinem Nathan-Drama, sondern generell seinen Spätschriften abzulesende Auffassung, sei es die Achtung vor der Gewissenserfahrung und Gewissensentscheidung eines anderen Menschen, die den eigentlich zureichenden Grund religiöser Toleranz ausmachen. – Mendelssohn hat sich mehrfach – und stets mit Worten höchster Zustimmung über Lessings Nathan-Drama geäußert. Er bezeichnet dies „Werk des Geistes“ nicht nur als des Freundes ‘bestes Stück’; und er nennt es wohl begrifflich, „daß der große Haufe seiner Zeitgenossen das Verdienst dieses Werks verkenne“. Erst eine „bessere Nachwelt“ werde es zu schätzen lernen, denn – so Mendelssohn wörtlich – Lessing sei „in der That mehr als Ein Menschenalter seinem Jahrhunderte zuvorgeeilt.“³¹ Nach Erscheinen des Dramas und nicht weniger nach Lessings Tod seien, wie Gleim aus Halberstadt berichtet,³² „Urtheile der Bosheit und der Dummheit die Menge“ zu hören gewesen, so daß sich Mendelssohn nachdrücklich zu Lessings Verteidigung zu Wort meldet:

Man verdächtige Lessing, er „habe das Christenthum beschimpft, ob er gleich nur einigen Christen und höchstens der Christenheit einige Vorwürfe zu machen gewagt hatte. Im Grunde gereicht sein Nathan, wie wir uns gestehen müssen, der Christenheit zur wahren Ehre. Auf welcher hohen Stufe der Aufklärung und Bildung muß ein Volk stehen, in welchem sich ein Mann zu dieser Höhe der Gesinnungen hinaufschwingen, zu dieser feinen Kenntniss göttlicher und menschlicher Dinge ausbilden konnte! Wenigstens, dünkt mich, wird die Nachwelt so denken müssen; [...]“ JubA III,2, 131.

Es gibt aus Lessings letzter Lebenszeit, nur wenige Wochen vor seinem Tod, einen an Mendelssohn gerichteten Brief, der nicht nur von Unmut und Niedergeschlagenheit spricht, mit denen Lessing die Publikumsreaktionen und Mißdeutungen seines Nathan-Dramas aufgenommen hat; dies „letzte Handschreiben“, wie Mendelssohn diesen Brief vom 19. Dezember 1780 bezeichnet hat, ist trotz seines unpathetischen Stils und spröden Ausdrucks eines der bewegendsten Zeugnisse des Freundes- und Lebensabschieds.

Zunächst freilich erwähnt Lessing den Reisenden Alexander Daveson, einen jüdischen Emigranten, der als Briefüberbringer nichts anderes von Mendelssohn wolle, als „daß Sie ihm den kürzesten und sichersten Weg nach dem Europäischen Lande vorschlagen, wo es weder Christen noch Juden gibt“; und er, Lessing, wolle ihm so rasch wie möglich dahin folgen. – Sicherlich Worte der Ermüdung und der Abkehr von allen Konfessionsparteierungen und -streitigkeiten. Dann aber – mit dem Dank für einen Brief Mendelssohns, der ihm wohlgetan

³⁰ Am 1.3.1784 an Herz Homberg.

³¹ Mendelssohn an Karl Gotthelf Lessing im Februar 1781. JubA XIII, S. 7.

³² Joh. Wilhelm Ludwig Gleim an Lessing am 22.7.1779.

habe, zu diesem gewendet:

„Und wahrlich, lieber Freund, ich brauche so ein Briefchen von Zeit zur Zeit sehr nötig, wenn ich nicht ganz mißmuthig werden soll, Ich glaube nicht, daß Sie mich als einen Menschen kennen, der nach Liebe heißhungrig ist. Aber die Kälte, mit der die Welt gewissen Leuten zu bezeugen pflegt, daß sie ihr auch gar nichts recht machen, ist, wenn nicht tödlich, doch erstarrend. Daß Ihnen nicht alles gefallen, was ich seit einiger Zeit geschrieben, das wundert mich gar nicht. Ihnen hätte gar nichts gefallen müssen; denn für Sie war nichts geschrieben. Höchstens hat Sie die Zurückerinnerung an unsere bessern Tage, noch etwa bei der und jener Stelle täuschen können. Auch ich war damals ein gesundes schlankes Bäumchen; und bin itzt ein so fauler knorrichter Stamm! Ach, lieber Freund! diese Scene ist aus! Gern möchte ich Sie freilich noch einmal sprechen!

L.“

Mit der Bemerkung über das, was er „seit einiger Zeit geschrieben“, ist unter den theologisch-philosophischen Spätschriften vermutlich vor allem die im Frühjahr 1780 in vollem Text erschienene Erziehungs-Schrift zu verstehen; zumal Lessing von ‘der und jener Stelle’ gesondert spricht, die – wenn auch ‘täuschend’ – zurückzuerinnern vermöchte an die gemeinsame frühe Zeit. Aus dieser Frühzeit dürfte nicht zuletzt das gemeinsame Interesse an der Spinoza-Lektüre und die in mehreren Briefen dieser Zeit erwähnten, auf die Spinoza-Probleme sich beziehenden Dispute zu zählen sein. In der Erziehungs-Schrift wiederum gibt es durchaus einzelne Textstellen, so etwa in dem höchst diffizilen Paragraphen 73, die als gleichsam ‘täuschend’ auf Spinoza-Auslegungsfragen gedeutet werden können. Zudem ist es mit Deutlichkeit dokumentiert, daß eben dieser Paragraph 73 sowohl in Lessings Gesprächen mit Mendelssohn wie in denen mit Friedrich Heinrich Jacobi eine Rolle gespielt hat.³³

Doch vor Lessings Erwähnung der gemeinsamen Erinnerungen gibt es einige Sätze von befremdlicher, scheinbar abweisender Sprachgestik. Der kurzen Bemerkung, es hätte Mendelssohn „gar nichts gefallen müssen“, folgt als Begründung in seltsamer Kürze: „denn für Sie war nichts geschrieben.“ Auf diese wenigen Worte, die sicher fragwürdig genug erscheinen, ist eine weithin kolportierte und durchaus problematische Deutung Jacobis bezogen worden. Mendelssohn, so lautet Jacobis offenkundig anmaßende Behauptung, sei Lessings Gedankenwelt nicht gewachsen gewesen und nicht gerecht geworden; vor allem sei ihm von Lessings Spinozismus nichts ‘Zuverlässiges’ bekannt gewesen. Anders aber habe er, Jacobi, von Lessing selbst einiges darüber in persönlichem Gespräch erfahren. Damit bezieht sich Jacobi auf mehrere im Sommer 1780 mit Lessing geführte Gespräche in Wolfenbüttel und Halberstadt; Gespräche, deren Inhalt er – mitveranlaßt durch die Korrespondenz mit Elise Reimarus – in ausführlich kolportiertem Wortlaut auf briefliche Bitte auch Mendelssohn mitteilt. Daß Jacobi diese Briefe und seine Gespräche mit Lessing 1785 unter dem Titel: ‘Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn’ veröffentlicht hat, hat Mendelssohn in höchstem Maße empört und zu mehreren, vielfach begründeten Antwortschriften herausgefordert, – zumal Jacobis Mitteilungen über Lessings ‘Spinozismus’ eine Deutung und Gleichsetzung mit ‘Atheismus’ nahelegten. Über die eine seiner gegen Jacobis Behauptungen gerichteten Antworten: seine Spätschrift *„Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes“* hat Mendelssohn sich in einem Brief an Kant geäußert; er erläutert die Veranlassung zu dieser Schrift mit unmißverständlich anklagender

³³ In diesem 73. Paragraphen hat Lessing – wenn auch in sehr knapper Form – Fragen nach der „Dreyeinigkeit“ berührt und den Begriff „transcendentale Einheit, welcher eine Art von Mehrheit nicht ausschließt“ zu bedenken gegeben. LM 13, S. 431 f.

Deutlichkeit:

„Die Veranlassung zur Bekanntmachung dieser Morgenstunden wollte ich mir bis auf den 2ten Theil sparen, um die Leser zuförderst auf einige Äußerungen vorzubereiten, die mir in Absicht auf ihre Folgen u Wirkungen auf das lesende Publikum, etwas bedenklich schienen. Hr. Jacobi ist mir zuvorgeeilet, und hat unter dem Titel Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelssohn, eine Schrift herausgegeben, die diese Veranlassung enthält. Er macht in derselben einen Briefwechsel zwischen Ihm, einer dritten Person und mir bekannt, in welchem Jacobi darauf ausgehet unsren Leßing zum erklärten Spinozisten zu machen. Jacobi will Ihm den Spinozismus vordemonstrirt haben; Leßing habe alles mit seinen Grundsätzen übereinstimmend gefunden, u sich gefreuet, nach langem Suchen, endlich einen Bruder im Pantheismus anzutreffen, der über das System des Allein oder Einallerley so schönes Licht zu verbreiten weiß. – Er für seine eigne Person ziehet sich am Ende unter die Kanone des Glaubens zurück u findet Rettung u Sicherheit in einer Bastion des seeligmachenden Lavater, aus dessen engelreinem Munde er am Ende seiner Schrift eine trostreiche Stelle anführt, die mir keinen Trost geben kann, weil ich sie nicht verstehe. Überhaupt ist diese Schrift des Hrn Jacobi ein seltenes Gemisch, eine fast monströse Geburt, der Kopf von Goethe, der Leib Spinoza, u die Füße Lavater.

Mit welchem Recht aber macht man sich jetziger Zeit so allgemein erlaubt, eine Privat Correspondenz ohne Anfrage u Bewilligung von Seiten des Briefschreibenden, öffentlich bekannt zu machen, ist mir unbegreiflich. Noch mehr, Leßing soll Ihm, Jacobi nehmlich, gestanden haben, daß er mir, seinem vertrautesten, 30jährigen philosophischen Freunde seine wahren philosophischen Grundsätze nie entdeckt habe. Ist dieses, wie hat Jacobi sich denn überwinden können, dieses Geheimniß seines verstorbenen Freundes nicht nur mir, vor dem er es geflissentlich verborgen, sondern der ganzen Welt zu verrathen? Seine eigne Person bringt er in Sicherheit u verläßt seinen Freund nackt u wehrlos auf freyem Feld, daß er ein Raub oder ein Spott der Feinde werde. Ich kann mich in dieses Betragen nicht finden, und möchte wissen, was rechtschaffene Männer davon denken. Ich fürchte, die Philosophie hat ihre Schwärmer, die eben so ungestüm verfolgen und fast noch mehr auf das Proselyten machen gesteuert sind, als die Schwärmer der positiven Religion.“ 16.10.1785.

Von der in mehreren Schriften und Gegenschriften nicht wenig erregten und über Jahre sich hinziehenden Auseinandersetzung, die durch Jacobis Lessing-Spinozismus-Deutung ausgelöst worden ist, ist hier nichts Näheres auszuführen. Wohl aber macht der ausführliche an Kant gerichtete Brief bereits deutlich, daß Mendelssohns 'Morgenstunden'-Schrift nicht zu Unrecht als eine 'Rettung' Lessings intendiert und verstehbar gewesen ist; galt es doch zu widerlegen, daß Jacobi Grund gehabt hätte, Lessing „bey der Nachwelt“, wie Mendelssohn 1786 erneut formuliert, „als Spinozisten, Atheisten und Gotteslästerer anzuklagen“. ³⁴ 'Morgenstunden': schon der Titel wiederholt den Sinn freundschaftlicher Verbindung, den Mendelssohn brieflich bereits 1756 mit diesem Wort mitgeteilt hatte; die Morgenstunden, so schreibt er an Lessing, seien ihm „gewidmet, weil diese nicht aufhören, mich an Sie zu erinnern.“³⁵ Der Spätschrift, aus Vorlesungen hervorgegangen, zu denen auch Wilhelm von

³⁴ JubA II,2, S. 187.

³⁵ Mendelssohn vom Anfang Mai 1756: „Die Morgenstunden sind Ihnen gewidmet, weil diese nicht aufhören, mich an Sie zu erinnern, so lange ich nicht Gelegenheit habe, sie eben so angenehm zuzubringen, als in Ihrer Gesellschaft.“

Humboldt als Hörer anwesend war, fügt Mendelssohn als XV. Abschnitt ein gesondertes Lessing-Kapitel hinzu. Er richtet darin die gesamte Argumentation darauf, die Jacobi'sche Spinozismus-These mit dem Begriff eines 'geläuterten Pantheismus' zu entkräften und damit eine angemessenere Deutung für Lessings Denkart aufzuzeigen. – Den Begriff 'Pantheismus', den Mendelssohn in seinem Kant-Brief so deutlich peiorativ mit den Worten „System des Allein oder Einallerley“ charakterisiert, findet im XIV. Kapitel der 'Morgenstunden' eine knappe und einprägsame Erläuterung: „Alles ist Eins, sagt der Pantheist. Wir sagen: Gott und die Welt; er: Gott ist auch die Welt. Das Unendliche, sprechen wir, hat alles Endliche [...] zur Wirklichkeit gebracht; jener hingegen: das Unendliche [...] ist selbst Alles.“³⁶ Daß diese – wie immer schlicht formulierten – Fragen einer spekulativen Metaphysik auch Lessing interessiert haben, – daß hier Probleme berührt sind, die nicht allen für die Spinoza- und Leibniz-Auslegung eine Rolle gespielt haben, nicht weniger auch in der älteren Emanationslehre, bei den „Cabbalisten“ (wie Mendelssohn betont hat) und in der religionsphilosophischen Erläuterung der Trinitätslehre von Bedeutung gewesen sind, das ist mehrfach in Briefen und für die Gespräche zwischen Lessing und Mendelssohn dokumentiert. Dafür zeugen die Spinoza-Studien der 60er Jahre nicht anders als die *expressis verbis* von diesen Fragen handelnden Briefe der 70er Jahre. So enthält Lessings Briefantwort an Mendelssohn, datiert am 1.5.1774 ein deutliches Dankeswort darüber, in wie hohem Maße er sich der „gütigen Belehrung“ durch den in dieser philosophischen Materie so sicher beheimateten Freund bedürftig gewußt habe. Und so läßt sich mit Fug und Recht davon sprechen, daß es für Lessing und Mendelssohn in ihrem Freundesgespräch eine deutlich wahrnehmbare Kontinuität der Interessen und – auch über zeitliche Intervalle hin – einen intensiven Gedankenaustausch nicht zuletzt in diesem Problembereich gegeben habe.³⁷

In diesem Bereich und Zusammenhang liegt somit auch der zu bedenkende Sinn, – liegt der Schlüssel zu der so lakonisch und befremdlich anmutenden Formulierung in Lessings letztem Brief an Mendelssohn vom 19. Dezember 1780. Daß für ihn, Mendelssohn, „nichts geschrieben“ gewesen sei, – dieser Satz hat keine negative, abweisende Bedeutung; vielmehr ist hier ein gegenteiliger Sinn zu erschließen. Ist doch eben das kontinuierliche Interesse und Gespräch vorauszusetzen, das – zumindest seit den 60er Jahren – den genannten philosophischen Fragen gegolten hat, so daß – gerade mit der Erinnerung an einige der Textstellen aus der Erziehungs-Schrift – Lessing anzudeuten gesucht haben mag, daß vor allem Mendelssohn in der philosophischen Materie wie nur wenige mit weitausgreifendem Wissen vertraut gewesen ist: deshalb, so ist hier mitzudenken, ist für ihn „nichts geschrieben“; – deshalb müßte dem Freund davon auch „nichts gefallen“. Die so lakonisch-spröde Bemerkung mag ihren Grund sehr wohl in dem *Verständigtsein mit Mendelssohn* haben, so daß 'für' den Andern zu schreiben keineswegs nötig wäre. –

In Jacobis Bericht über sein Gespräch mit Lessing gibt es auch einen Hinweis darauf, daß Lessing und Mendelssohn über das im Paragraphen 73 der Erziehungs-Schrift angedeutete Problem gesprächsweise „nicht miteinander fertig“ geworden seien. Auch dieser Hinweis, so hat Alexander Altmann in aller Deutlichkeit betont, bedeute *nicht*, daß Lessing „Mendelssohn

³⁶ JubA III,2, S. 121.

³⁷ Zu diesem Problembereich und den relativ vielen einschlägigen Kontexten vgl. Vf., Lessings letzter Brief an Moses Mendelssohn. Text und Kontext. In: *Disiecta membra*. Festschrift für Karlfried Gründer. Basel 1989, S. 53-65.

für unfähig hielt“, seinen Gedanken gerecht zu werden oder daß er „ihn mißverstand“.³⁸ Wenn es denn eine Thematik gegeben hat, die als solche auf unabschließbare Problemgedanken führen mußte, so ist es die hier aus der Erziehungs-Schrift angedeutete. Und es ist mit der ‘Zurückerrinerung’ an eben die Texte solcher philosophisch-metaphysischen Fragen, von der Lessings Dezemberbrief spricht, nicht anders als begreiflich, daß Lessing mit dem Gedanken daran den so bewegendenden persönlichen Wunsch – und den Abschiedsgestus ausspricht: es möge das Gespräch mit dem Freund noch fortzusetzen sein, wie es am Ende dieses Vermächtnisbriefes heißt; ein Gestus, der nicht ohne Eindringlichkeit die Nähe und die Geistesart dieses Freundesdialogs wahrnehmen läßt.

Mendelssohn hat diesen Brief 1785 in den ‘Anmerkungen und Zusätzen’ zu seiner ‘Morgenstunden’-Schrift in vollem Wortlaut publiziert. Und so wie in Lessings Brief von Mendelssohns ermutigendem Zuspruch zum ‘Nathan’ die Rede ist, so enthält auch das Lessing-Kapitel dieser Spätschrift nachdrückliche Hinweise zur Verteidigung der Nathan-Dichtung gegen die Mißdeutungen des zeitgenössischen Publikums. Über diese Spätschrift hinaus hat Mendelssohn sich noch einmal, und zwar erneut durch Jacobi veranlaßt, zur Verteidigung Lessings zu Wort gemeldet – in der erst postum veröffentlichten Schrift: ‘*An die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobi Briefwechsel über die Lehre des Spinoza.*’ Mendelssohn betont hier erneut, wie zuvor im Brief an Kant, daß er „dreißig und mehrere Jahre mit ihm [Lessing] in vertraulicher Freundschaft gelebt, mit ihm unaufhörlich nach Wahrheit geforscht“ habe;³⁹ zudem erklärt er unumwunden ihrer beider Position zum Spinoza-Problem – mit deutlicher Abgrenzung zu dem, was die Zeitgenossen unter ‘Spinozismus’ verstanden wissen wollten:

„Die Lehre des Spinoza kömmt dem Judenthum offenbar weit näher, als die orthodoxe Lehre der Christen. Konnte ich also Lessingen lieben, und von ihm geliebt werden, als er noch strenger Anhänger des Athanasius war, oder ich ihn wenigstens dafür hielt, warum nicht vielmehr, wenn er sich dem Judenthum näherte, und ich ihn als Anhänger des Juden Baruch Spinoza erkannte?“ JubA III,2, 188.

In dieser letzten, kurz vor seinem Tode verfaßten Schrift hat Mendelssohn auf die nachdrücklich zurückgewiesenen Invektiven Jacobis nochmals auch von seiner und Lessings Orientierung im Spannungsfeld von ‘fides’ und ‘ratio’ gesprochen. Über sein eigenes Verhalten:

„Da Herr Jacobi mich nicht kenne: so mag ich ihm als ein solcher Vernünftling beschrieben worden seyn, der der Vernunft zu viel und dem Glauben gar nichts einräumet: der in dem Wahne steht, daß er durch Hülfe metaphysischer Demonstrationen alles ausrichten [...] könne.“ JubA III,2, 196.

Über Lessing heißt es mit dem letzten Satz dieser Schrift knapp und dezidiert: Jacobi habe Lessing kaum richtig eingeschätzt, denn er, Lessing, gehöre in den Kreis derer, die „ihrer Vernunft auch etwas zugetrauet haben.“⁴⁰

Diese Hinweise seien hier nicht nur nochmals als Bestätigung der freundschaftlichen Verbindung und Gleichgesinntheit angeführt; sie sind zudem als Zeugnis der

³⁸ Alexander Altmann, Lessing und Jacobi: Das Gespräch über den Spinozismus. Lessing Yearbook III, (1971), S. 27 u. 54.

³⁹ JubA III,2, S. 190 f.

⁴⁰ JubA III,2, S. 218.

geistesgeschichtlichen Orientierung zu lesen: als Hinweis auf jene Art des Vernunftdenkens, das – gerade und vor allem in Fragen des religiösen Vermögens und Bekenntnisses – die eigenen Grenzen zu sehen und anzunehmen mußte, – die Grenzen vor dem ‘Anderen’ des Glaubens, der Religion.

Es bedarf auch wohl kaum der gesonderten Ausführung, daß die Kontroverse mit Jacobi nicht allein Mißverständnisse anzudeuten vermocht hat, sondern daß darin der Gegensatz in der Ablösung zweier Generationen ablesbar wird. Während es für Lessing und Mendelssohn das kritische Bewußtsein und die Anerkennung einer Vernunft gegeben hat, die trotz höchster Ansprüche auch die Fähigkeit zu Maß und Selbstbegrenzung in Fragen der Religion und Metaphysik einschließt, – wird in der nachfolgenden Generation die Forderung nach Gefühlstotalität, nach Grenzüberschreitung und visionär ausgreifender Metaphysik erhoben. Damit entgleitet dieser Generation das Verständnis für das Vernunftvermögen, das die Achtung und das Innehalten vor der Grenzerfahrung der religio als ihr eigenes Gebot zu begreifen imstande war. Nicht zuletzt dieses Problemwissen und diese geistige Orientierung sind als die bestimmende Signatur der spätzeitlichen, reifen Aufklärung zu lesen.

Das freundschaftliche Gedankengespräch, das Lessing und Mendelssohn über Jahrzehnte begleitet und verbunden hat, steht unter eben dieser Signatur und gibt das Außergewöhnliche und den geschichtlichen Rang dieser Freundschaft zu erkennen.

