

theal

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 110

München 2001

RED

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 110

München 2001

Herausgeber: Prof. Dr. Dr. Manfred Görg

Redaktion: Dr. Augustin R. Müller

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

Biblische.Notizen@kaththeol.uni-muenchen.de

Inhalt

Notizen

U. Becker	Elia, Mose und Jesus Zur Bedeutung von Mk 9,2 – 10	5
K. Brockmüller	„Chiasmus und Symmetrie“ Zur Diskussion um eine sinnvolle Struktur in Spr 31,10-31	12
M. Görg	Tardemā - “Tiefschlaf”, “Ekstase” oder?	19
Y. Gruntfest M. Heltzer	Nabonid, King of Babylon (556-539 B.C.E.) in Arabia in Light of New Evidence	25
Ph. Guillaume	Jerusalem 586 B C: Katastrophal?	31
E.A. Knauf	The Mists of Ramthalon, or: How Ramoth-Gilead Disappeared from the Archaeological Record	33
E.A. Knauf	Zeret-Schahar (Jos 13,19)	37
Th. Lescow	Die literarische Struktur des Psalms 100	38

Abhandlungen

F. Blanco Wißmann	Sargon, Mose und die Gegner Salomos - Zur Frage vor-neuassyrischer Ursprünge der Mose-Erzählung .	42
F. Čapek	The double Rhetoric of Brueggemann’s Theology: Hegemony as a Rhetorical Construct	55
A. Grund	Auf die ganze Erde geht ihre ‘Messschnur’ aus – Die Ordnung des Himmels in Ps 19,5a und der babylonische Sternenkatalog BM 78161	66
P. Riede	Spinnennetz oder Mottengeschpinst? Zur Auslegung von Hiob 27,18	76
S. Van Den Eynde	Taking Broken Cisterns for the Fountain of Living Water: On the Background of the Metaphor of the Whore in Jeremiah	86

Elia, Mose und Jesus

// Zur Bedeutung von Mk 9,2–10

Uwe Becker – Göttingen

I.

Von Julius WELLHAUSEN stammt die wohl geläufigste Deutung der Verklärungsgeschichte in Mk 9,2–10: Es handle sich bei ihr in Wahrheit um eine vorgezogene Ostererzählung: Sie sei „ursprünglich ein Bericht über die *Erscheinung des Gekreuzigten* vor den drei Jüngern“. ¹ Und warum wurde sie vorgezogen? Nur durch die „Vorwegnahme der Verklärung ... konnte das Bedürfnis befriedigt werden, die Grundlage des Evangeliums, die Erscheinung des himmlischen Christus vor den Jüngern in Galiläa, in die Erzählung über den irdischen Jesus aufzunehmen.“ ²

William WREDE hat dieselbe Beobachtung zwei Jahre zuvor zu einem umfassenden christologischen Deutungsmodell des Mk-Evangeliums ausgestaltet, zu der Theorie vom *Messiasgeheimnis*. ³ Sie besagt, daß Jesus seine „Messianität“ zu seinen Lebzeiten bewußt geheimhalten will und ihre Veröffentlichung erst für die Zeit nach seiner Auferstehung erlaubt. Was WREDE noch als das Werk der *vormarkinischen* Gemeinde ansah, wird heute in aller Regel und trotz mancher Kritik als *das* theologische Programm des Evangelisten Markus beschrieben. Er war es, der ein vielschichtiges Motivbündel – so etwa die esoterische Jüngerbelehrung, die Schweigegebote (an die Dämonen und an die Jünger) und das Jüngerunverständnis – zu einem geschlossenen redaktionellen wie theologischen Gefüge zusammenband. ⁴ Und der *locus classicus* für diese Geheimnistheorie ist – für WREDE wie für die meisten seiner Nachfolger – der Vers Mk 9,9: Jesus gebietet den drei auserwählten Jüngern, über das Gesehene zu schweigen, „bis der Menschensohn von den Toten auferstanden ist“. ⁵ Die Verklärungsgeschichte gilt also als Paradebeispiel der markinischen Geheimnistheorie, eine vorgezogene Osteroffenbarung, die vorerst nur einem exklusiven Kreis von drei Jüngern zuteil wird.

¹J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*, Berlin 1903, 71.

²Ebd.

³Vgl. W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen 1901 (³1967).

⁴Vgl. zum Stand der Forschung U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, UTB 1830, Göttingen 1994, 248–256.

⁵Vgl. W. WREDE, *Messiasgeheimnis*, 66f.

Sieht man indes genauer hin, hat man es bei Mk 9,2–10 mit einem durchaus sperigen Text zu tun. Das hat etwa Walter SCHMITHALS dazu bewogen, die Geschichte an ihren vermeintlich ursprünglichen Platz am Ende des Evangeliums umzustellen.⁶ Doch ohne an dieser Stelle in eine Auseinandersetzung mit dieser Umstellungshypothese eintreten zu können, sollte zunächst die Möglichkeit einer Interpretation am gegebenen Ort versucht werden.

Eine andere Beobachtung dürfte weiterführen, und auch hier kann man wieder J. WELLHAUSEN zitieren. Die Verklärungsszene folgt „nicht zufällig auf das Petrusbekenntnis“, insofern sie „das göttliche Siegel“ darauf „drücken soll“. „Es fällt indessen auf, daß sie nicht vor allen Jüngern (wie 8,27ss.) vor sich geht, sondern nur vor dreien. Sie ist also doch nicht bloß ein himmlisches Echo des Petrusbekenntnisses.“⁷ Die Frage ist berechtigt: Warum wird nach der Offenbarung der Messianität Jesu an Petrus (8,29) eine weitere Geschichte erzählt, die doch – sieht man einmal von der besonderen Szenerie ab – nichts anderes zum Inhalt hat als die erste? Eine Steigerung ist jedenfalls nicht ohne weiteres erkennbar.⁸ Die Proklamation Jesu als *Gottessohn* in 9,7 ist kaum gewichtiger als das Bekenntnis zum *Christus* in 8,29.

Zu dieser Eigentümlichkeit fügt sich eine weitere: Denn es stehen nicht nur zwei Proklamationen Jesu auf engstem Raum beieinander, sondern auch zwei ähnliche Schweigegebote: in 8,30 und 9,9. Im ersten Fall richtet es sich – wie auch sonst im Mk-Evangelium – an *alle* Jünger, im zweiten Fall nur an die drei Auserwählten. Und ausgerechnet diese Schlüsselstelle der Geheimnistheorie, die Terminierung des Schweigegebots bis zur Auferstehung (Mk 9,9), reibt sich mit anderen – wohlgemerkt: redaktionellen! – Aussagen im Evangelium. Denn an zwei zentralen Stellen wird das Geheimnis schon *vor* der Auferstehung gelüftet: zunächst in der Frage des Hohepriesters nach Jesu Identität (14,61f.) und dann im Bekenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuz (15,39).⁹

Etwas vereinfacht ausgedrückt: Die Verklärungsszene steht in einer sachlichen Konkurrenz zum Petrusbekenntnis (8,27–30): Sie scheint es vorauszusetzen, ist aber, wie WELLHAUSEN richtig sah, „doch nicht bloß ein himmlisches Echo“ dieses Bekenntnisses.

Worin aber besteht dieses „doch nicht bloß“? Es scheint, daß die Perikope bisher zu stark von der Thematik der (vorgezogenen) Auferstehung und der Theorie des Messiasgeheimnisses her interpretiert wurde. Die Verlegenheit zeigt sich besonders dort, wo man sich um eine religionsgeschichtliche Ableitung der verschiedenen Motive bemüht und am Ende zu dem eher resignativen Schluß kommt: „es gibt keinen Schlüssel, der sie ganz erschließt.“¹⁰ Und sie zeigt sich auch dort, wo man mit

⁶Vgl. W. SCHMITHALS, Der Markusschluß, die Verklärungsgeschichte und die Aussendung der Zwölf, ZThK 69, 1972, 379–411; ders., Das Evangelium nach Markus II, ÖTK 2/2, Gütersloh 1979, 399–403.

⁷J. WELLHAUSEN, Evangelium Marci, 71.

⁸Anders etwa L. SCHENKE, Das Markusevangelium, UB 405, Stuttgart 1988, 92.

⁹Vgl. F. FENDLER, Studien zum Markusevangelium. Zur Gattung, Chronologie, Messiasgeheimnistheorie und Überlieferung des zweiten Evangeliums, GTA 49, Göttingen 1991, 133f., in Auseinandersetzung mit H. RÄISÄNEN, Das ‚Messiasgeheimnis‘ im Markusevangelium, Helsinki 1976.

¹⁰U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus. 2. Teilband: Mt 8–17, EKK I/2, Zürich; Neukirchen-Vluyn 1990, 506. Vgl. zu den verschiedenen Zugängen jetzt v.a. D. ZELLER, Bedeutung und religionsgeschichtlicher Hintergrund der Verwundung Jesu (Mk 9:2–8), in: Authenticating the Activities of Jesus, hg.v. B. Chilton und C.A. Evans, NTTs 28/2, Leiden 1999, 303–321.

dem literarkritischen Seziermesser einen (meistens jüdischen) Grundbestand von einer späteren (hellenistischen) Überarbeitung abheben möchte, aber in Wahrheit keine wirklich lebensfähige Grundlage erhält.¹¹

Eine gewisse Widerständigkeit von Mk 9,2–10 gegenüber der literarischen Umgebung ist aber auch an der Elia-Gestalt erkennbar. Die vielverhandelte Frage, für wen Elia hier eigentlich steht, ist nicht leicht zu beantworten. Die drei Belege aus dem literarischen Umfeld der Perikope (Mk 6,16; 8,28 und 9,11) zielen offenbar darauf, eine Identifikation Jesu mit dem *Elia redivivus* abzuweisen; stattdessen wird die Erwartung Elias mit dem Kommen Johannes' des Täufers verbunden.¹²

Im folgenden soll stärker auf den *gegebenen literarischen Ort* der Szene im Mkevangium geachtet werden. Nur auf diesem Wege läßt sich die Besonderheit der sog. Verklärungsgeschichte deutlich machen. Ihr Schlüssel dürfte jedenfalls kaum in der Osterthematik zu finden sein.

II.

Der inhaltlichen Sonderstellung der Perikope entspricht ihre literarische. Denn sie fällt – buchstäblich – aus dem Rahmen. Schon Rudolf BULTMANN hat beobachtet, daß sie den Zusammenhang von 9,1 und 9,11–13 unterbreche.¹³ Einige Gründe seien genannt:

1. Die Frage der Jünger in 9,11 läßt sich als direkte Reaktion auf 9,1 lesen: 9,1 sichert den Umstehenden zu, daß die Heilszeit von einigen noch erlebt werde, und 9,11 nimmt diesen Faden durch eine „exegetische“ Gegenfrage auf: „Sagen nicht die Schriftgelehrten, daß Elia *zuerst* kommen muß?“ Jesus antwortet (9,12–13): Gewiß, Elia kommt zuerst, und dann kommt der Menschensohn, der leiden muß.¹⁴ Für den Leser des Evangeliums ist deutlich, daß mit Elia nur Johannes der Täufer und mit dem Menschensohn Jesus selbst gemeint sein kann. Dementsprechend hebt v.13 hervor, daß der Elia der Heilszeit bereits gekommen

¹¹Vgl. den klassischen Versuch von F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, UTB 1873, Göttingen (1963) ⁵1995, 334–340. Er unterscheidet zwischen einer Grunderzählung palästinisch-jüdischer Prägung in v.2ab.3–5.7–8 (ohne κατ' ἴδιον μόνους), einem Bearbeiterzusatz hellenischer Prägung in v.2c („und er wurde vor ihnen verwandelt“) sowie den markinischen Zusätzen v.6 sowie κατ' ἴδιον μόνους in v.2.

¹²Vgl. zu den konzeptionellen Differenzen zwischen Verklärungsgeschichte und literarischer Umgebung im Blick auf die Elia-Gestalt die folgenden neueren Arbeiten: J. TAYLOR, *The Coming of Elijah*, Mt 17,10–13 and Mk 9,11–13: *The Development of the Texts*, RB 98, 1991, 107–119; G. DAUTZENBERG, *Elija im Markusevangelium*, in: *The Four Gospels 1992*. FS F. Neirynck, Bd. II, hg.v. F. van Segbroeck u.a., BEThL 100, Leuven 1992, 1077–1094; M. ÖHLER, *Elia im Neuen Testament. Untersuchungen zur Bedeutung des alttestamentlichen Propheten im frühen Christentum*, BZNW 88, Berlin–New York 1997; H. STEGEMANN, *Erwägungen zur Bedeutung des Täufers Johannes im Markusevangelium*, in: *Das Ende der Tage und die Gegenwart des Heils. Begegnungen mit dem Neuen Testament und seiner Umwelt*. FS Heinz-Wolfgang Kuhn, hg. v. M. Becker und W. Fenske, AGJU 44, Leiden 1999, 101–116.

¹³R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, FRLANT 29, ⁹1979, 131f.279; vgl. etwa auch J.M. NÜTZEL, *Die Verklärungsgeschichte im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, FzB 6, Würzburg 1973, 257.

¹⁴Gelegentlich wird v.12b als sekundär betrachtet. Einige textkritische Varianten zu v.12f. zeigen im übrigen, daß der Zusammenhang mit 9,1 nicht mehr gesehen wurde.

ist – nämlich in Johannes dem Täufer (vgl. auch den Verweis auf dessen Leiden Mk 6,17–29).

2. Umgekehrt läßt sich die Jüngerfrage 9,11 kaum als direkte Erwiderung auf 9,9f. verstehen: Nach 9,10 diskutieren die Jünger ganz allgemein darüber, was es bedeute „von den Toten auferstehen“; 9,11 aber stellt eine sehr konkrete Frage nach der Rolle Elias in der Heilsgeschichte.
3. V.10 ist keineswegs, wie man gewöhnlich annimmt, ein Beleg für das Motiv des Jüngerunverständnisses. Hier wird ja nicht über die Messianität Jesu „diskutiert“, sondern über ein eben zitiertes Wort. Erzählerisch gesehen hält dieser Vers vielmehr die Handlung auf, bis sie in v.11 weitergeführt werden kann. Mit anderen Worten: 9,9–10 sind einerseits szenischer Abschluß der Verklärung, andererseits aber literarische Rückleitung zum vorgegebenen Erzählzusammenhang. Sie stellen erzähltechnisch eine *Wiederaufnahme* dar.

Daraus ergibt sich eine wichtige Konsequenz: Man wird den Skopos der Verklärungsgeschichte nicht allein (und vielleicht am wenigsten) aufgrund der beiden abschließenden Verse 9,9–10 bestimmen dürfen. Sie werden immerhin als Schlüssel für die markinische Geheimnistheorie betrachtet. Die Besonderheit der Erzählung erschließt sich vielmehr, wenn man 1. die Bedeutung der beiden Gestalten Elia und Mose näher in den Blick faßt und wenn man 2. fragt, warum die himmlische Offenbarung nur den drei Jüngern Petrus, Jakobus und Johannes zuteil wird. Zunächst zu Elia und Mose.

III.

Wofür stehen die beiden Gestalten? Gut belegt ist die Tradition, nach der Elia als Vorbote der messianischen Heilszeit auftritt. Nicht zuletzt in der literarischen Umgebung unserer Perikope begegnet eben diese Vorstellung (Mk 9,11f.; vgl. 8,28). Sie wird hier auf Johannes den Täufer bezogen. Von Mose ist dergleichen freilich so nicht überliefert. Gewiß: Es gab (aufgrund von Dtn 34,5, wonach niemand das Grab Moses kenne) Traditionen über die Entrückung Moses;¹⁵ es gab die Überlieferung von einem *Mose redivivus* (Dtn 18,15); und es gab offenbar auch den Gedanken einer Wiederkehr Moses als Gestalt der Endzeit.¹⁶ Doch die Belege sind spärlich. An die Bedeutung Elias reicht Mose in dieser Hinsicht nicht heran.

Moses „Stärke“ liegt auf einem anderen Gebiet. Kaum zufällig erinnert manches in der Verklärungsgeschichte an die *Sinaiperikope*. Besonders markant sind die Bezüge zu Ex 24, die über das rein Motivische weit hinausgehen:¹⁷ Mose hat *drei* Begleiter, die auf den *Berg* steigen und dort den Gott Israels schauen. Der Inhalt der Offenbarung besteht – kurz gesagt – in der Gesetzespromulgation, in der Kundgabe des

¹⁵Vgl. K. HAACKER / P. SCHÄFER, Nachbiblische Traditionen vom Tod des Mose, in: Josephus-Studien. FS Otto Michel, Göttingen 1974, 147–174 (172f.).

¹⁶Vgl. K. HAACKER / P. SCHÄFER, Nachbiblische Traditionen, 173f.

¹⁷Die Bezüge zu Ex 24 werden neuerdings gelegentlich bzw. stark heruntergespielt von M. ÖHLER, Elia, 120.

autoritativen Gotteswillens. Wie Mose einst „mit“ Jahwe „geredet“ hat (συλλαλοῦν), spricht nun Jesus – in ebenso herausgehobener Gottesgemeinschaft – mit Elia und Mose.¹⁸ Mose ist in Mk 9 also Repräsentant der *Tora*.

Stehen die beiden Gestalten Elia und Mose demnach – wie man seit der Alten Kirche immer wieder vermutete – für die beiden Kanonteile „Gesetz und Propheten“? Diese These ergibt sich aus einem weiteren Referenztext, aus Mal 3,22–24. Hier wird ja nicht nur Elia als der Vorbote der messianischen Zeit bezeichnet, sondern zugleich eine auch kanongeschichtlich bedeutsame Aussage gemacht. Elia steht für den Kanonteil der vorderen und hinteren Propheten, für die Geschichts- und eigentlichen Prophetenbücher, für die *Nebi'im* (vgl. die Inklusion mit dem Jos-Buch).¹⁹ Dieses Verständnis legt sich übrigens auch aus redaktionsgeschichtlichen Gründen nahe, wie vor allem O.H. STECK in einer Studie über die sukzessive „Kanonisierung“ der Prophetenbücher aufgewiesen hat.²⁰ In diesem Sinne begegnet die Bezeichnung προφήται etwa im Sirachbuch (im Prolog 7ff. und im Väterhymnus 44–50) oder im Mt-Evangelium (5,17; 7,12 u.a.). Aufschlußreich ist nun die Beobachtung, daß sich Mal 3,22–24 nicht nur auf Elia, sondern – und dieser Vers wird nur selten mitgelesen – auch auf Mose als den Exponenten der *Tora* bezieht. Man beachte schließlich die vom masoretischen Text abweichende Reihenfolge der Verse in der LXX; hier wird wie in Mk 9,4 zuerst Elia und dann Mose genannt.²¹

Für Mk 9,2–10 bedeutet dies: Elia und Mose stehen nicht nur für den Anbruch der Heilszeit, sondern betreten in erster Linie als Repräsentanten der „Schrift“ die Bühne, um mit der Autorität Jesu konfrontiert zu werden. In welchem Sinne? Auch das ergibt sich nicht zuletzt aus der Schrift selbst: Die göttliche Stimme aus der Wolke in Mk 9,7 – man vergleiche hier auch die *Wolke* (νεφέλη), die sich nach Ex 40,34f. auf die *Stiftshütte* (σκηνή) legt und nach dem priesterschriftlichen Konzept die Gegenwart Gottes selbst vorbereitet – erklang schon einmal in Dtn 18,15, und dort bezog sie sich auf den endzeitlichen Mose-Propheten: „auf den sollt ihr hören!“ Dieser Satz ist der hermeneutische Schlüssel der Perikope: Die Autorität Moses und Elias wird nun *abgelöst*, *erfüllt* durch Jesus. Jesus steht *vor* (vgl. v.5) und damit *über* Gesetz und Propheten und ist von nun an deren autoritativer Ausleger. Darin dürfte die Pointe der Verklärungsgeschichte liegen. In Mk 9 geht es also vorrangig um *Schrifthermeneutik* und nicht (nur) um die österliche δόξα. Es genügt, an dieser Stelle auf den Schriftgebrauch im Mt-Evangelium hinzuweisen (vgl. Mt 5,17 u.a.).

IV.

Die zweite Eigenart der Verklärungsgeschichte besteht in der eigentümlichen Aussonderung der drei Jünger Petrus, Jakobus und Johannes (vgl. das betonte „sie allein“

¹⁸Vgl. Ex 34,35; das Verb συλλαλοῦν ist nur sehr selten belegt (sonst nur noch 1 Kön 12,14; Jes 7,6; Jer 18,20; Prv 6,22).

¹⁹Die Bemerkung M. ÖHLERS, *Elia*, 122, es können nicht das Gesetz und die Propheten gemeint sein, weil Elia kein Schriftprophet war, ist merkwürdig.

²⁰Vgl. O.H. STECK, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons*, BThSt 17, Neukirchen-Vluyn 1991, 127–136.167–177.

²¹In Mk 9,5 wird die Reihenfolge aus 9,4 umgekehrt; vielleicht liegt hier so etwas wie die *interpretatio christiana* vor: Jesus steht nun an der Spitze der Schriftrepräsentanten.

κατ' ἰδίαν μόνους). Sie ist im Mk-Evangelium nicht singulär, sondern findet sich an zwei weiteren, theologisch sehr zentralen Positionen: So sind die Drei die bevorzugten Zeugen bei der Auferweckung der Tochter des Jairus (5,37) und bei der Todesangst in Getsemani (14,33a). Beide Verse freilich sind, wie gern und oft hervorgehoben wird, erkennbar nachgetragen. Man denkt hier gewöhnlich an die mk Redaktion.²² Welche Absicht steht hinter dieser „Spezialbelehrung“²³ der Drei, und wie verhalten sich diese Drei zu den Zwölfen?

Die Hervorhebung der Drei ist ein deutliches Indiz dafür, daß die Verklärungsgeschichte die literarische Umgebung voraussetzt und neu akzentuiert. Denn genaugenommen werden nicht die Drei herausgehoben, sondern Jakobus und Johannes werden Petrus *hinzugesellt* – Petrus, der ohnehin (zumal vom Kontext her) eine Sonderstellung hat. Damit wird Petrus augenscheinlich aus seiner allein dominierenden Stellung verdrängt. Insofern ist die Verklärungsszene auch ein *Kommentar* zum unmittelbar vorausgehenden Petrusbekenntnis.

Dazu fügt sich die verhaltene, aber doch nicht zu überhörende Kritik an Petrus. Das seltsame „es ist gut, daß wir hier sind“ in v.5 könnte andeuten, daß er die Situation auf dem Berg gründlich mißverstehet. Er begreift die Ankunft der βασιλεία als endgültig²⁴ und sieht nicht, daß sie unter dem Signum des Kreuzes steht (vgl. 8,32f.). Dazu fügt sich die Anrede „Rabbi“, die nicht in die entrückte Welt paßt und möglicherweise andeutet, daß Petrus den wahren Sinn seines eigenen Messiasbekenntnisses nicht begriffen hat (vgl. 8,29). Deshalb ist die Bemerkung in 9,6, die man gelegentlich literarkritisch heraustrennt, durchaus sinntragend. Sie bereitet zudem v.7 vor, denn die Stimme aus der Wolke hat die Funktion, nun endlich Klarheit über die Identität Jesu zu bringen.

Es ist vielleicht nicht ganz abwegig, wenn auch im strengen Sinne nicht beweisbar, daß mit Jakobus und Johannes in Wahrheit gar nicht an die Zebedäus-Söhne (vgl. Mk 10,35–41) gedacht ist, sondern an die aus Gal 2,9 bekannten Jerusalemer στῦλοι „Säulen“, zu denen ja auch Petrus gehört.²⁵ Dann hätte die Heraushebung der Drei – gegenüber den Zwölfen – eine besondere ekklesiologische Funktion, die sich zum 12-Jünger-Konzept des Markus nicht gut fügte. Hier ist nur auf die Reihenfolge der Zeugen der Auferstehung nach 1 Kor 15,5–7 hinzuweisen: erst Petrus, dann die Zwölf, dann die 500 Brüder, erst dann der Herrenbruder Jakobus. Wird in Mk 9 die paulinische Reihenfolge bewußt verändert?

V.

Die Überlegungen können in drei Punkten zusammengefaßt werden. (1) Die Verklärungserzählung ist auf ihren literarischen Kontext bezogen und kaum ohne diesen entstanden. (Daß vielfältiges traditionelles Material und Gedankengut verwendet

²²Vgl. z.B. J. GNILKA, Das Evangelium nach Markus, 2 Bände, EKK II/1-2, Zürich; Neukirchen-Fluyn 1978/79 (Bd. I, 210; Bd. II, 257), oder D. LÜHRMANN, Das Markusevangelium, HNT 3, Tübingen 1987, 103.243.

²³L. SCHENKE, Markusevangelium, 91.

²⁴Vgl. M. ÖHLER, Elia, 128f.

²⁵Vgl. W. SCHMITHALS, Das Evangelium nach Markus I, ÖTK 2/1, Gütersloh 1979, 55.

wurde, ist unbestritten.) Die Erzählung partizipiert an der Diskussion über die Gestalt Elias im engeren Kontext, bringt aber ein ganz anderes Verständnis *jenseits* der Alternative Johannes der Täufer oder Jesus ein. Mit der verhaltenen Kritik an Petrus wird, wie schon WELLHAUSEN beobachtete, sein Messiasbekenntnis aufgenommen.

(2) Die Erzählung unterscheidet sich in ihrem theologischen Horizont vom übrigen Evangelium; sie atmet in ihrem besonderen Interesse für die Schriftauslegung einen Hauch matthäischer Theologie. Dieser Befund muß nicht gegen eine Herkunft vom Evangelisten Markus sprechen, jedoch könnte man fragen, ob es sich bei ihr nicht vielleicht um ein nach-markinisches (aber natürlich vor-matthäisches) Stück handelt. Dasselbe würde dann auch für die – im Kontext ja sekundäre! – Erwähnung der „Drei“ in Mk 5,37 und 14,33a gelten. Immerhin: Die literarische Umgebung der Perikope (9,1 und 9,11–13) wird gewöhnlich dem Evangelisten zugeschrieben!

Gegen diese Vermutung scheint auf den ersten Blick die von Ph. VIELHAUER in die Diskussion gebrachte und bis heute gern rezipierte These zu sprechen, wonach das Mk-Evangelium durch eine christologische Trias von *Adoption* (1,11), *Proklamation* (9,7) und *Akklamation* (15,39) des Gottessohnes gegliedert sei.²⁶ In diesem Fall wäre die Verklärungsgeschichte integraler Bestandteil des redaktionellen Konzepts des Mk-Evangeliums. Indes hält diese These nicht Stich. Erstens ist die „Verklärung“ im Ablauf des Evangeliums gerade keine (öffentliche) Proklamation, sondern eher eine Verhüllung; die Öffentlichkeit wird nicht hergestellt, sondern (mit Ausnahme der Drei) ausgeschlossen. Zweitens ist, wie man immer deutlicher sieht, die Herleitung aus dem ägyptischen Thronbesteigungsritual mehr als fragwürdig; vor allem die von VIELHAUER herausgestellte Trias läßt sich in den ägyptischen Texten und Bilddokumenten (vgl. bes. den Bilderzyklus im Hatschepsut-Tempel von Deir el-Bahri)²⁷ nicht nachweisen.²⁸ Drittens sind für das Konzept des Evangeliums strenggenommen nur die *Adoption* in 1,11 und am Schluß – nach der Leidensgeschichte – das *Bekenntnis* in 15,39 sinntragend. Daß sich 9,2–10 terminologisch an die beiden übrigen Stellen anlehnt, ist dabei durchaus denkbar und wahrscheinlich.

(3) Die Erzählung vermittelt ein exegetisches Programm: Jesus steht nicht nur in Gemeinschaft mit dem göttlichen Willen der Schrift, sondern erfüllt ihn, löst ihn ab. Diese Ablösung wird vorerst nur den Dreien offenbar. Insofern arbeitet die Erzählung mit den Mitteln der Geheimnistheorie, und doch ist diese nur ein Nebenzug, der sich beinahe zwingend aus ihrer jetzigen literarischen Position ergibt. So geht es bei der wundersamen Erscheinung auf dem Berg gewiß *auch* um die – vorerst noch geheimzuhaltende – Offenbarung Jesu, mehr noch aber um die Kundgabe einer neuen *Schrifthermeneutik* auf dem alttestamentlichen Berg der Offenbarung.

²⁶Ph. VIELHAUER, Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums [1964], in: ders., Aufsätze zum Neuen Testament, TB 31, München 1965, 199–214.

²⁷Vgl. jetzt Heike Sternberg-el Hotabi, TUAT III/5, 1995, 991–1005.

²⁸Vgl. zu dieser Frage den exzellenten religionsgeschichtlichen Beitrag von H. MERKLEIN, Ägyptische Einflüsse auf die messianische Sohn-Gottes-Aussage des Neuen Testaments, in: Geschichte – Tradition – Reflexion. FS Martin Hengel, Bd. III, hg.v. H. Lichtenberger, Tübingen 1996, 21–48 = Studien zu Jesus und Paulus II, WUNT 105, Tübingen 1998, 3–30.

„CHIASMUS UND SYMMETRIE“¹ // ZUR DISKUSSION UM EINE SINNVOLLE STRUKTUR IN SPR 31,10-31

KATRIN BROCKMÖLLER - PASSAU

Auch die beiden jüngsten Veröffentlichungen zu Spr 31,10-31 von A. Hurowitz² und C.R. Yoder³ zeigen, dass sich kein Konsens bezüglich der Struktur des Gedichtes abzeichnet.

Lediglich der Chiasmus in V 19-20 sowie die Wiederholung der Worte אֵשׁוּ, הִרְלָ, בַּעַל in V 10-11 und 28-30 werden allgemein betont. Während einige Exegetinnen und Exegeten eine über die Form des alphabetischen Akrostichons hinausgehende sinnvolle Gliederung völlig ablehnen, argumentieren andere vehement für eine Struktur des Textes, wenn auch mit ganz unterschiedlichen Ergebnissen.⁴ In beiden Richtungen werden dabei meist inhaltliche, rhetorische und strukturelle Textbeobachtungen zu einem Konglomerat vermischt und das Gedicht je nach Bewertung als „von einem Punkt zum anderen springend“⁵ oder als „von hoher künstlerisch-poetischer Sprachgestaltung“⁶ beschrieben.

I. Die Diskussion um eine sinnvolle Struktur in Spr 31,10-31

Beispielhaft für die *Gegner einer sinnvollen Struktur* ist die Argumentation von W. Dietrich: „Aus dieser künstlerischen Form (sc. alphabetisches Akrostichon) folgt notwendig, dass die Gedanken nur lose aneinandergereiht sind.“⁷ Der Formzwang des alphabetischen Akrostichons verunmöglicht demnach einen logischen Gedankengang.

Die *Vertreter einer sinnvollen Struktur*⁸ beziehen sich meist entweder auf den Aufsatz von M. Lichtenstein⁹ oder folgen dem Kommentar von A. Meinhold.¹⁰

¹ Die Überschrift ist angelehnt an den Titel des Aufsatzes von M. Lichtenstein, Chiasm and Symmetry in Proverbs 31, in: CBQ 44 (1982) 202-211.

² A. Hurowitz, The Seventh Pillar - Reconsidering the Literary Structure and Unity of Proverbs 31, in: ZAW 113 (2001) 209-218.

³ C.R. Yoder, Wisdom as a Woman of Substance. A Socioeconomic Reading of Proverbs 1-9 and 31:10-31, BZAW 304, Berlin-New York 2001.

⁴ Vgl. T.R. Hawkins, The Meaning and Function of Proverbs 31:10-31 in the Book of Proverbs, Ann Arbor Micro. 1995, 8: „About the only thing all commentators agree on is that the most basic structure consists of twenty-two parts - the alphabetic acrostic. Efforts to find additional internal structure have been numerous but have generally been without widespread support or agreement.“

⁵ So z.B. E. Woodcock, Proverbs, Bible Study Commentary, o. O. 1988, 168.

⁶ Vgl. z.B. R. Murphy, Proverbs, WBC 22, Nashville 1998, 245: „Coincidence cannot explain such minute symmetry in these various levels: verbal, structural, and thematic. One is confronted by a highly articulated poetic work.“

⁷ W. Dietrich, Das Buch der Sprüche, Wuppertaler Studienbibel. AT, Wuppertal 1985, 318. Vgl. z. B. auch K. Luke, The Ideal Wife (Prv 31:10-31), in: Jeev 21 (1991) 118-132 und R.J. Clifford, Proverbs. A Commentary, The Old Testament Library, Louisville 1999.

⁸ Vgl. z.B. Th. McCreesh, Wisdom as a Wife: Proverbs 31:10-31, in: R. B. Zuck (Hrsg.) Learning from the sages. Selected studies on the book of Proverbs, Grand Rapids 1995 (391-410); A. Meinhold, Die Sprüche, Teil II: Kap. 16-31, ZBK.AT 16, Zürich 1991; J. Hausmann, Beobachtungen zu Spr 31,10-31, in: Dies. und H.J.

Lichtenstein teilt in seinem bereits 1982 erschienenen Aufsatz „Chiasm and Symmetry in Proverbs 31“ das Gedicht Spr 31,10-31 in zwei symmetrische Einheiten mit je neun Versen und jeweils zwei Codaversen:

Teil I:	A	V 10-18
	B	V 19-20

Teil II:	A'	V 21-29
	B'	V 30-31

Die Gedichtteile A und A' entsprechen einander in den Themen Unvergleichlichkeit der Frau V 10.29, Gewinn für den Mann V 11.23, ethische und moralische Qualität V 12.26, Kunsthandwerk V 15.21.27, gewerbliche Unternehmung V 16.24 und Fleiß V 15.18.27 sowie ihrem spezifischen Wortgebrauch.¹¹ Die V 19-20 können aufgrund ihrer chiasmatischen Struktur, die V 30-31 wegen des Wechsels von der zweiten in die dritte Person Singular und der Wiederholung von לָלַח als kleine Einheiten isoliert werden und korrespondieren in Verszahl und Thematik. Durch das Stilmittel des hysteron proteron bilden V 10.28.29 zusätzlich eine Inklusion und rahmen den gesamten Text.

Lichtenstein hat als erster im 20. Jh. die chiasmatische Struktur und die zahlreichen Wortwiederholungen als strukturgebende Elemente des Gedichtes erkannt und für eine Gliederung des Textes ausgewertet. Die schon von F. Delitzsch¹² benannte Teilung in Gedichtkörper V 10-29 und Kommentar V 30-31 erwähnt er zwar,¹³ misst ihr aber zugunsten seiner A-B, A'-B' Struktur kaum Bedeutung zu. Die Korrespondenz der einzelnen Einheiten ist aber bei weitem nicht so symmetrisch, wie sie in seinem Aufsatz erscheint.¹⁴ Offen bleibt

Zobel (Hrsg.), Atl. Glaube und biblische Theologie. FS für H. D. Preuß zum 65. Geburtstag, Stuttgart-Berlin-Köln 1992 (261-266); D. Garrett, Proverbs. Ecclesiastes. Song of Songs, NAC 14, Nashville 1993; Hawkins, Meaning (1995); R. Scoralick, 33. Sonntag. Spr 31,10-13.19-20.30-31. I. Bibeltheologische Vorüberlegungen, in: E. Schulz und O. Wahl (Hrsg.), Unsere Hoffnung - Gottes Wort. Die atl. Lesungen der Sonn- und Festtage. Auslegung und Verkündigung, Frankfurt a. M. 1995 (586-589); I.G.P. Gous, Proverbs 31,10-31 - The A to Z of Woman Wisdom, in: Old Testament Essays 9/1 (1996) 35-51; H.F. Fuhs, Das Buch der Sprichwörter. Ein Kommentar, FzB 95, Würzburg 2001; H.F. Fuhs, Sprichwörter, NEB 35, Würzburg 2001; Hurowitz, Seventh Pillar (2001). Yoder, Women of Substance (2001) 75 verweist in Anm. 8 erneut auf die unentschiedene Diskussion um eine sinnvolle innere Struktur und vergleicht das Gedicht mit einem impressionistischen Gemälde, dessen Gesamtbild (aus Einzelpunkten) nur aus der Entfernung erkennbar wird.

⁹ Lichtenstein, Chiasm (1982) 202-211. Seinem Ansatz folgen z.B. McCreech, Wisdom (1995); Hawkins, Meaning (1995) und Murphy, Proverbs (1998).

¹⁰ Meinhold, Sprüche (1991) 520-530. Diesem Gliederungsvorschlag folgen z.B. Gous, The A to Z (1996) und W. Boerschlein, Häsäd - Der Erweis von Solidarität - als eine ethische Grundhaltung im Alten Testament. Ein Beispiel für ein Modell in christlicher Ethik heute?, Europäische Hochschulschriften: Reihe XXIII, Theologie Bd. 685, Frankfurt a. Main u.a. 2000 (425-431). Er hat zudem Aufnahme gefunden in das katholische Standardlehrbuch der Einleitung ins Alte Testament, vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, Das Buch der Sprichwörter, in: E. Zenger u. a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart u. a. ³1998, 326-336.

¹¹ Vgl. Lichtenstein, Chiasm (1982) 207: „... the two nine-verse components also balance one another in terms of both general theme and specific language.“

¹² Vgl. F. Delitzsch, Salomonisches Sprüchebuch, BC IV/3, Leipzig 1873, [Nachdruck Gießen 1985] (538).

¹³ Vgl. Lichtenstein, Chiasm (1982), 205.

¹⁴ Der spezifische Wortgebrauch besteht nach Lichtenstein a.a.O. 207f. in der Wiederholung der folgenden Worte: בית (V 15.21.27), בעל (V 11.23.28), חגר (V 17.24), חירל (V 10.19), יום (V 12.25), כי (V 18.21), כל (V 12.21), לא (V 18.21), לחם (14.27), מֶכֶר (V 10.24), נתן (15.24), עוֹז (V 17.25), עֲשָׂה (V 13.22), קֹרֶן (V 15.28). Der durch diese Aufzählung entstehende symmetrische Eindruck von A: V 10-18 und A': V 21-29 täuscht, da einige Worte innerhalb der einzelnen Einheiten öfter als genannt vorkommen (vgl. z.B. לֹא V

auch, wieso der Numeruswechsel der Verbalformen zwischen V 29.30-31 als Strukturmerkmal interpretiert wird, nicht aber der Genuswechsel von V 11 auf V 12 und auch nicht der Wechsel in Modus, Genus und Numerus zwischen V 27 und V 28.

In ausdrücklicher Anlehnung an den Aufsatz von Lichtenstein hat Hurowitz einen neuen Vorschlag für die innere Struktur von 31,10-31 vorgelegt.¹⁵ Gegen Lichtenstein teilt er das Akrostichon in die durch chiasmische Wortwiederholungen einander zugeordneten Teile A: V 10-19 und B: V 20-30 bzw. auch V 20-31.¹⁶

V 10	אשה	V 30		V 16	נתן לקח bzw. חגר	V 24
V 10	חיל	V 29		V 17	חגר	V 24
V 11	בעלה	V 28	[oder V 16.17	עזר / חגר / לקח bzw. מכר		V 24]
V 11-12	לא	V 27		V 18	לא	V 21
V 14	לחם	V 27		V 19	יד שלח	V 20
V 15	בית	V 28		V 19	כף	V 20

Diese in seiner Skizze sehr symmetrisch wirkenden chiasmischen Wortaufnahmen der Abschnitte überzeugen nicht wirklich.¹⁷ Es werden nur jeweils zwei bestimmte Vorkommen eines Wortes in V 10-19 oder V 20-31 ausgewählt und erneute Wiederholungen der genannten bzw. andere öfter erscheinende Worte nicht berücksichtigt.¹⁸ Der Chiasmus der Einheiten ist weder symmetrisch in der Anzahl der Gesamtverse (A: 10 Verse; B: 11 oder 12 Verse) noch in der Anzahl der in die chiasmische Struktur eingebundenen Verse.¹⁹

Einen völlig anderen Aufbau des Gedichtes vertritt A. Meinhold. Er orientiert sich dabei vorwiegend an inhaltlichen Schwerpunkten, bezieht aber ebenfalls auch die chiasmische Aufnahme der Begriffe *אשה*, *חיל* und *בעל*, den Chiasmus in V 19-20 sowie einige weitere

11.12.18.21.27, נתן V 15.24.31, עשה V 13.22.24.29.31, כל V 12.21.29), sich auch Wortwiederholungen innerhalb der Abschnitte A bzw. A' finden (vgl. z.B. רוק V 10.14, טוב V 12.18, כף V 13.16.[19.20], סחר V 14.18, לילה V 15.18; לבש V 21.22.25, על V 26.29, ב/בת 28.29) und einige Worte aus A bzw. A' auch in B bzw. B' vorkommen (vgl. z.B. כף V 13.16.19.20, פרי V 16.31, ירא V 21.30, שעים V 23.31, הלל V 28.30.31).

¹⁵ Beide Aufsätze wollen die literarische Zusammengehörigkeit bzw. sogar Einheit (so Hurowitz, *Seventh Pillar* (2001) 214 u.ö.) von 31,1-9 und 31,10-31 aufzeigen. Hier werden aber nur ihre Argumentationen bzgl. 31,10-31 diskutiert.

¹⁶ Er trennt damit die von Lichtenstein als B bezeichnete Einheit der V 19-20, was er ihm wiederum mit dem falschen Zitat der Einteilung von Lichtenstein als „10-19 und 20-28“ ebenfalls unterstellt (vgl. Hurowitz, *Seventh Pillar* (2001) 213). Damit geht die Symmetrie der 2mal 9 Verse und 2mal 2 Verse Struktur von Lichtenstein verloren, bei Hurowitz ist zudem nicht klar, ob der zweite Teil des Chiasmus bis V 30 (so S. 213f.) oder bis V 31 (so S. 215f.) reicht. Die Anlehnung an Lichtenstein beschränkt sich also auf das Ziel, die starke Verbindung von 31,1-9 und 10-31 mithilfe chiasmischer Wortpaare nachzuweisen.

¹⁷ Vgl. v.a. Hurowitz, *Seventh Pillar* (2001) 213f. Die im folgenden genannten Kritikpunkte an der wechselseitig chiasmischen Struktur von V 10-19 und V 20-30.31 gelten m.E. auch für die von ihm postulierte chiasmische Struktur zwischen 31,1-9 und 31,20-31 (vgl. dazu a.a. O. 215).

¹⁸ Am auffälligsten bei בית: für V 15.27 ausgewertet, nicht aber für V 21 (2mal!); בעל für V 11.28 ausgewertet, nicht aber für V 23; כף: für V 19.20 ausgewertet, nicht aber für V. 13.16;. Einige Wortwiederholungen werden völlig ignoriert, z.B. עשה (5x), הלל (3x), לבש (3x), עז, רוק, קום, טוב, לילה, פרי, ירא, מכר (je 2x). Diese Kritik trifft m.E. auch zu, obwohl er zugesteht, dass einige Worte öfter als genannt vorkommen (vgl. Hurowitz, *Seventh Pillar* (2001) 214), denn allein diese Auswahl bestimmt die Beweiskraft für die postulierte Einteilung des Textes.

¹⁹ Je zweimal am „Chiasmus“ beteiligt sind V 10.11.19.20.24.27, überhaupt nicht dagegen V 13.22.23.25.26.

Wortwiederholungen in die Analyse mit ein.²⁰ In Spr 31,10-31 wechseln demnach zweizeilige mit mehrzeiligen Stücken ab. Insgesamt entsteht so ein der Gesamtbuchstruktur des Buches analoges Siebenerschema.

I	V 10	Thema
II	V 11-12	Bedeutung der Frau für ihren Mann im häuslichen Bereich
III	V 13-18	Grundlagen für ihr wirtschaftliches Handeln
IV	V 19-20	Einheit von Fleiß und Barmherzigkeit
V	V 21-25	Vor allem Zukunftsgewissheit
VI	V 26-27	Geistige Leitung
VII	V 28-31	Anerkennung

Diese Gliederung des Textes scheint vor allem an inhaltlichen Aussagen orientiert zu sein und sprachliche Besonderheiten in dieses Konzept zu integrieren.²¹ Dass dies nicht nötig ist, sondern Spr 31,10-31 unabhängig von der Form des alphabetischen Akrostichons ein symmetrisch angelegtes und sich chiasmischer Strukturen bedienendes Kunstwerk darstellt, möchte ich im folgenden zeigen.

II. Ein neuer Vorschlag zur Struktur von Spr 31,10-31

Schon auf den ersten Blick offenbart sich Spr 31,10-31 durch die Form des alphabetischen Akrostichons als literarisches Kunstwerk. Der Aufbau des Gedichtes bestätigt dieses Urteil:²²

V 10-11	Ein Mann braucht eine אשת-חַיִל²³ (Einleitung)	2 Verse
V 12-27	Wie eine אשת-חַיִל beschaffen ist (Hauptteil) V 12-18 Ökonomie I V 19-20 <i>Arbeit und Solidarität</i> (Zentrum) V 21-27 Ökonomie II	7 Verse 2 Verse 7 Verse
V 28-29	Das Lob durch die Männer ihrer Familie (Schluss)	2 Verse
V 30-31	Resümee und Verhaltensanweisung (Kommentar)	2 Verse

Einleitung (V 10-11), Zentrum (V 19-20), Schluss (V 28-29) und Kommentar (V 30-31) bestehen je aus zwei Versen, die großen Abschnitte Ökonomie I und II enthalten zweimal

²⁰ Vgl. Meinhold, Sprüche (1991) 521-530, v. a. 521f.

²¹ Vgl. zur Kritik an Meinholds Argumentation auch R.N. Whybray, *The Book of Proverbs. A Survey of modern Study, History of Biblical Interpretation Series 1*, Leiden 1995, 103: „It is difficult not to see this view of the structural unity of the poem as somewhat forced; for example, the advantages of the wife's activity for her husband are stated in v. 23 as well as in v. 11, and the verses which describe her manual labours are scattered in vv. 13, 19, 22 and 24; surley because their initial letters demand this placing of them.“

²² Abgesehen von der Benennung der einzelnen Gedichtteile werden in der folgenden Argumentation keine inhaltlichen Gesichtspunkte zur Gliederung des Textes herangezogen.

²³ Der hebräische Ausdruck אשת-חַיִל müsste etwa als Frau der Macht bzw. der Kraft oder Stärke, evtl. auch als Frau des Reichtums oder der Ehre übersetzt werden.

sieben Verse (V 12-18,21-27), so entsteht eine symmetrische Abfolge von zweier und siebenner Versreihen. Diese Struktur des Gedichtes soll im folgenden näher beschrieben werden.

Syntaktische und stilistische Argumente

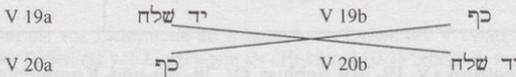
Die Einleitung V 10-11 ist durch den Wechsel der Verbformen von der 3. Pers. Mask. Sing. zur 3. Pers. Fem. Sing. mit V 12a, sowie dem damit verbundenen „Aufstieg“ der Constructus Verbindung *אשה-חיל* vom Objekt der V 10-11 zum Subjekt der V 12-27 syntaktisch abzugrenzen. Ihr Anfang und Ende ist zudem in V 10a.11b durch die invertierte Satzstellung markiert.

Während in Einleitung V 10-11, Schluss V 28-29 und Kommentar V 30-31 wechselnde Subjekte agieren, ist die *אשה-חיל* im Gedichtkorpus (V 12-27) *das dominierende* Subjekt, folglich erscheinen fast alle Verbformen in der 3. Pers. Fem. Sing.²⁴ und insgesamt über 20 enklitische Personalpronomina beziehen sich auf sie. Innerhalb dieses großen Textkomplexes werden V 19-20 durch ihren auffälligen Chiasmus herausgehoben (s.u.).

Nach V 27 folgt eine textinterne Trennlinie, da in V 28a sowohl das Genus vom Femininum ins Maskulinum als auch der Numerus vom Singular in den Plural wechseln. Folglich sind in den folgenden Versen nicht mehr die *אשה-חיל*, sondern ihre männlichen Familienmitglieder (V 28-29) bzw. anonyme Beobachter (V 31) die Subjekte. Der Schluss des Gedichtes V 28-29 ist als Redeeinleitung und Zitat der Männerrede syntaktisch eng verknüpft. V 30-31 verstehen sich als ein abschließender Kommentar zum gesamten Gedicht und sind formal durch den Wechsel von Verbal- zu Nominalstil und ab V 30bß durch den Wechsel des Modus vom Indikativ (V 10-29) zu Jussiv bzw. Imperativ als Neueinsatz gekennzeichnet.

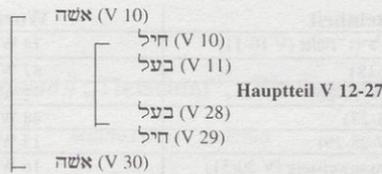
Wortwiederholungen als Gliederungsprinzip

Im Verlauf des Textes werden auffallend viele Worte mehrfach verwendet. Es ergibt sich folgendes Zahlenverhältnis: Von insgesamt 150 Wörtern kommen 67 nur einmal vor, 26 zweimal und öfter. D.h. jedes zweite Wort erscheint mehr als einmal im Gedicht. Der Dichter hat sich also wohl mit Absicht beschränkt und Wiederholungen unter anderem als Strukturelemente eingesetzt. Am augenfälligsten ist der Chiasmus in V 19-20, der eine Abgrenzung als eigene Texteinheit nahelegt.



Da der Schluss (V 28-29) zwei Worte aus der Einleitung (V 10-11) aufgreift und der Kommentar (V 30-31) das erste Wort des Textes wiederholt, entsteht eine dreifache Inklusion des Gedichtkörpers:

²⁴ Von den beiden Ausnahmen in den Versen 19b.23a weist die erstgenannte eine Verbform in der 3. Pers. Fem. Plur. auf, doch resultiert die Pluralform aus der Personifizierung der Hände der Hayil-Frau, so dass sie doch als Subjekt des Verses gelten kann. Die zweite Ausnahme bezieht sich auf V 19, der plötzlich die Erinnerung an ihren Ehemann wachruft und einen Bezug zu den männlich dominierten Welten der Rahmung des Gedichtes zeigt.



Durch die (in V 21-27 chiasmische) Aufnahme der Stichworte טוב/לא bzw. לא/בית in Anfangs- und Schlussversen von Ökonomie I und II sind diese abgegrenzt. Jeweils in der Mitte der Abschnitte steht eine Form des Verbes נתן, das erneut im Schmucksatz V 31 aufgegriffen wird.

V 12	טוב / לא	
V 15		נתן
V 18	טוב / לא	
V 21	לא / בית	נתן
V 24		
V 27	בית / לא	
V 31		נתן

Zugleich wird mit der ebenfalls chiasmischen Wiederholung der Worte לא / כי das Zentrum des Gedichtes in V 19-20 gerahmt und in den Kontext eingebettet.

V 18	כי / לא]
	V 19-20	
V 21	לא / כי	

Das zentrale Leitwort des Gedichtes עשה (V 13.22.24.29.31) kommt in unterschiedlichen Formen außer in der Einleitung in jedem Abschnitt mind. einmal vor. Zwei identische Formen des Verbs „rahmen“ den auffälligen Ehemannvers (V 23). Über das Stichwort הלל sind Schluss und Kommentar verknüpft. Der aus sieben Worten bestehende Schmucksatz V 31 besitzt keinen selbstständigen Wortschatz, er greift auf Begriffe aus allen Teilen des Gedichtes zurück und setzt einen perfekt gestalteten Schlusstrich. Diese und viele weitere Wortaufnahmen²⁵ innerhalb des Gedichtes lassen es als kunstvolles Gewebe erscheinen.

Wortstatistische Argumente

Da die einzelnen Einheiten in ihrer Wortzahl korrespondieren (Zweier-Vers-Einheiten von je 12 bis 16 Wörter, Siebener-Vers-Einheiten von je 47 bzw. 48 Wörter) unterstützt auch die rein statistische Wortverteilung die hier vertretene Gliederung.

²⁵ Vgl. z.B. noch בית (V 15.21a.b.27), כך (V 13.16.19.20), לבש (V 21.22.25), לחם (V 14.27), יום (V 12.25), לילה (V 15.18), ירא (V 21.30) u.a.

Texteinheit	Wortzahl
Ein Mann braucht eine אשה-חיל (V 10-11)	14 Wörter
Ökonomie Teil I (V 12-18)	47 Wörter
Arbeit und Solidarität (V 19-20)	12 Wörter
Ökonomie Teil II (V 21-27)	48 Wörter
Das Lob der Männer (V 28-29)	13 Wörter
Resümee und Verhaltensanweisung (V 30-31)	16 Wörter
	150 Wörter

Das Gedicht Spr 31,10-31 erweist sich also durchaus als ein symmetrisches Ganzes, das wesentlich durch chiasmische Strukturen geprägt ist.

Tardemā // „Tiefschlaf“, „Ekstase“ oder?

Manfred Görg - München

Die Szene über die 'Erschaffung der Frau' in Gen 2,21f wird bekanntlich mit einer gottgewirkten Veränderung in der Verfassung „des Menschen“ eingeführt, die in zwei Verbsätzen erzählt wird:

21a	<i>w=ypl</i> YHWH 'lhym <i>trdmh</i> °l h='dm
b	<i>w=yyšn</i>

Der kontextuelle Zusammenhang beider Sätze wird näher dahin zu bestimmen sein, daß 21b als Folgesatz zu 21a zu verstehen ist. Dieser Umstand erscheint uns von einigem Belang, der auch auf die Semantik des Ausdrucks *trdmh* abfärbt, ohne daß die syntaktische Perspektive in der Forschungsgeschichte zur Bedeutung des Nomens von besonderem Einfluß gewesen wäre. Wenn das eigens notierte Schlafen durch die mit einem Fallenlassen der *trdmh* initiierte Verfassung beschrieben wird, kann mit *trdmh* nur ein Zustand gemeint sein, der im Vorfeld des eigentlichen Schlafens liegt.

Das Lexem *tardemā* wird nun in der deutschsprachigen Lexikographie zur Stelle durchweg mit der ersten Bedeutung „tiefer Schlaf“ „Tiefschlaf“ u.ä. versehen. Nach GesB 889 gilt diese Bedeutung auch für die Vorkommen des Nomens in Gen 15,12 1Sam 26,12 Ijob 4,13 33,15, während in Spr 19,15 „Schlaftrunkenheit, Apathie“ gemeint sein soll und „Lethargie“ in Jes 29,10. Dagegen will HAL 1645 neben „Tiefschlaf“ auch „Betäubung“ als offenbar übergreifende Sinngebung reklamieren, um zugleich den Sprachgebrauch nach dem gewählten Subjekt zu ordnen. Für Gen 2,21 und für 1Sam 26,12 komme göttliche Urheberschaft in Frage, in Spr 19,15 dagegen die menschliche „Faulheit“, während in Gen 15,12 Ijob 4,13 33,15 überhaupt keine Ursache feststellbar sei. Das Spektrum zeigt schon, daß man sich über die eigentliche Sinngebung des Nomens wohl angesichts der relativ geringen Belegbreite keineswegs einig ist.

Diese Unsicherheit spiegelt sich bereits in den Wiedergaben der LXX, wo für *trdmh* nur in Gen 2,21 und 15,12 die Übersetzung ἐκστασις (Aquila: καταφοραν; Symmachus: καρον) gewählt wird, sonst φόβος (Ijob 4,13 33,15), θάμβος (1Sam 26,12) und κατάνυξις „Betäubung“ (Jes 29,10), von einer offenbar differierenden Vorgabe in Spr 19,15 ganz abgesehen¹. Mit Recht stellt M. OEMING, der für die 14 Belege der angenommenen Basis 9 verschiedene Lexeme in der LXX notiert, fest, daß den LXX „die Bedeutung der hebräischen Vorlage offenbar nicht eindeutig“ war.

Diese Unsicherheit über die genuine Bedeutungslage ist auch in der patristischen und mittelalterlichen Auslegung zu spüren. Hier wird mit der Kommentierung der lateinischen Wiedergabe *sopor* unter Bezugnahme auf das gr. ἐκστασις auf den festen Schlaf abgehoben, ohne daß eine weitere Spezifikation erkennbar würde. Dazu weist man auf die Schmerzlosigkeit des von Gott inaugurierten Tiefschlafs hin, wie sie für Adam angemessen sei. Ein bekannter Catenenkommentar (LIPOMANI 1546) bietet etwa nach einem Referat einschlägiger Traditionsexegesen seine eigene Auffassung an. Er transkribiert den hebräischen

¹ M. OEMING, *rdm / tardemah*, ThWAT VII, Lieferung 3-5, Stuttgart 1990, 358-361.

Satzanfang mit *Vaiappel tardema* und versteht das Nomen von der Basis *RDM* her, die sowohl ein *sopore gravi dormire* sowie ein *sopore demergi* meine, um dann den Sachverhalt so zu erklären: *Profundo igitur somno obruit dominus deus Adam, ne terretur vel sentiret ex lateris apertione dolorem?* Auch der zeitgenössische Genesiskommentar M.LUTHERs (1544) betont die Schmerzlosigkeit und ordnet sie der besonderen Verwandlung des Menschen zu: *Quod autem Adam sic dormit, ut non sentiat haec secum agi, est iste somnus quasi pictura quaedam eius mutationis, quae in statu innocentiae futura fuerat...In eo somno esset mutatus, atque translatur in spiritualem vitam, tam non sentiens dolorem aliquem?* Im Genesiskommentar des Joh. CLERICUS heißt es zur Dimension des *trdmh*: *Ac sane gravem hunc esse oportuit, quo oppressus Adamus sibi latus aperiri non sensit, nec dubium quin divina potentia, praeter ordinem naturae, effectum hoc sit*².

Der älteren Wortforschung war das semantische Problem ebenso wie die etymologische Frage wohlbekannt. So gibt J. D. MICHAELIS zu Nomen und Verbum an, daß beide Wortarten die Bedeutung *somni altioris* hätten, im wesentlichen aber nur im AT belegt seien: *Non habent eam reliquiae linguae Orientales, excepta Chaldaica*³. Den Ursprung vermutet MICHAELIS im arab. ردم „occlusit, obturavit“: „Ab obturatione sensuum et somnus altior solito, et deliquium nomen accepit. Ohne Verweis auf MICHAELIS wird diese Etymologie auch in GesB 746 zur Basis *RDM* befürwortet.

Die schon bei LUTHER greifbare Bemühung um eine bildhafte Sinnggebung des *trdmh* findet in den älteren Genesiskommentaren keinen ausgedehnten Widerhall. Nur F. DELITZSCH äußert sich ausführlicher zur Semantik des Wortes: der „Tiefschlaf“ bedeute nämlich ein „gänzlichliches Entsinken des Menschen aus der Aussenwelt und der auf sie bezogenen Tätigkeit in den Natur- und Geistesgrund seines Wesens“⁴. Näherhin will er den „Gegensatz des tageshellen, nüchternen, discursiven Denkens“ wahrnehmen:

„Der Schlaf ist also nichts Unparadiesisches; im Gegentheile, jeder Schlaf des noch sündlosen Menschen, dessen Schlafleben noch nicht ein Spiel der von der Materie und der Sünde beherrschten Fantasie war, war ein geistlicher Sabbath, eine Selbstentäußerung an Gott, ein Entsinken in den ewigen Abgrund der Liebe, gewissermaßen eine geistliche Ekstase, also etwas Paradiesisches im höchsten Grade. Dass der Mensch aber gerade jetzt, wo das Weib geschaffen werden soll, dem diesseitigen Wachleben zuvor entrückt sein muss, hat darin seinen Grund, dass überhaupt alle schöpferischen Wirkungen Gottes sich an dem Wesen, an welchem sie geschehen, im Stande des Unbewusstseins vollziehen. Auch soll sich jetzt an Adam erfüllen, was Ps. 127, 2 sagt, dass seinen Lieblingen Gott im Schläfe gibt“⁵.

Ganz und gar unpathetisch gibt sich der Kommentar von A. DILLMANN zur Stelle, wo kein Wort über die Natur der *trdmh* verloren und lediglich notiert wird, daß im Gegensatz zur *LXX* von einem „tiefen Schlaf“ die Rede sei⁶. Für H. GUNKEL ist *trdmh* ein „besonders tiefer, wunderbarer Schlaf, ein Gottesschlaf“, freilich auch die „tiefe Betäubung in der Ekstase und in der Vision“, motivgeschichtlich mit dem sagenhaften „Zauberschlaf“ zu vergleichen⁷. Die neueren und neuesten Kommentare kommen über den lange bekannten Befund nicht wesentlich hinaus. C. WESTERMANN möchte eine „ansprechende Deutung“ darin sehen, „daß der Mensch nicht Zeuge des Schöpfungswerkes sein dürfe“, gesteht aber zu, daß dies

² A. LIPOMANI, *Catena in Genesis ex authoribus ecclesiasticis etc.*, Parisiis MDXLVI, fol. LXXXIII.

³ M. LUTHER, *In primum librum Mose enarrationes etc.*, VVitenbergae MDXLVIII, fol. XXXVII.

⁴ J. CLERICUS, *Genesis sive Mosis Prophetae Liber Primus*, Tubingae MDCCXXXIII, 25.

⁵ J.D. MICHAELIS, *Supplementorum ad Lexica Hebraica, Pars Quarta*, Goettingae 1787, 2236.

⁶ F. DELITZSCH, *Commentar über die Genesis*, Leipzig 1860, 159.

⁷ DELITZSCH, *Genesis*, 159f.

⁸ A. DILLMANN, *Die Genesis*, Leipzig 1882, 66.

⁹ H. GUNKEL, *Genesis*, HAT 1/1, 6. Auflage (Nachdruck), Göttingen 1964, 12. Vgl. auch G. VON RAD, *Das erste Buch Mose. Genesis*, ATD 2/4, 7. Auflage, Göttingen 1964, 67.

dem „uralten Motiv gegenüber wahrscheinlich schon zu rational gedacht“ sei, so daß man „sicher nur sagen könne“, daß „der Schöpfungsvorgang des Erzählers den Tiefschlaf des Menschen erforderte“¹⁰. Hier scheinen sich die Postulate ein wenig zu überbieten. H. SEEBASS möchte das Spezifikum des Nomens darin sehen, daß das Wort „etwas Gottgewirktes an sich“ habe und in unserem Kontext die „Ausschaltung aller Wahrnehmungen“ bedeute, wobei es „nicht sehr wichtig“ sei, ob die Wahrnehmung aufhörte, weil man Gott nicht bei seinem Werk sehen soll (so die meisten) oder weil die Überraschung für den Menschen größer war“¹¹. Da ist es schon eher angemessen, mit der Wortwahl die göttliche Schöpfung als Mysterium dargestellt zu sehen¹², womit indirekt zugestanden wird, daß sich eine genauere Bestimmung der *trdmh* dem deutenden Zugriff mit den herkömmlichen Sprachmitteln zu entziehen scheint.

Der eingehendste Befund wird mit dem Beitrag von M. OEMING im ThWAT angezeigt, zumal hier neben der Frage nach der Grundbedeutung vor allem die weiteren Belege in ihrem Kontext zur Geltung kommen¹³. Eine Rückführung der angenommenen Basis auf eine zweiradikalige Wurzel *dm* bzw. *tm* wird als „schwer nachweisbar“ bezeichnet und kann in der Tat nicht ernsthaft diskutiert werden. Dafür soll „eventuell“ ein „Zusammenhang“ mit den akkadischen „Begriffen“ *nardamu* und *radāmu* bestehen; die einschlägigen Lexika AHw und CAD lassen aber keine semantische Verbindungsmöglichkeit erkennen¹⁴. Schließlich verweist der Artikel auf den Vergleich mit arab. *radama/radm* in GesB 746, ohne sich ausdrücklich für eine „Grundbedeutung“ wie „verstopfen“ stark zu machen. Stattdessen soll *tardemah* als „der wahrnehmungs- und traumlose Schlaf“ verstanden werden, der auf Gott zurückgeführt werden könne, wie besonders die Fügung *trdmt YHWH* 1Sam 26,12 erkennen lasse. Zur Behandlung gelangen auch die späten Stellen Dan 8,18 10,9, wonach der „Tiefschlaf“ als „Element im Prozeß der Offenbarungsvermittlung“ zu sehen sei, deren Schilderung einer „mystischen ‚exhaustio‘“ gleichkomme. Dagegen weise die Fügung *rwḥ trdmh* in Jes 29,10 auf „das Ende allen Offenbarungsempfangs“. Als der theologisch „gewichtigste Text“ wird Gen 15,12 betrachtet: „Der Mensch schläft tief, als Gott an ihm entscheidend handelt“. In Gen 2,21 wird der „wohl älteste Beleg“ für *trdmh* als „Tiefschlaf“ gesehen. Hier wird auch auf jüngste Versuche¹⁵ verwiesen, im „Tiefschlafmotiv“ eine Betonung der „Gleichberechtigung der Geschlechter“ wahrzunehmen, da Mann und Frau bei ihrer Schöpfung jeweils „völlig passiv“ gewesen seien. Die Durchsicht der semantischen Beobachtungen zeigt, daß die angemessene Bedeutung „Tiefschlaf“ nicht substanziiell hinterfragt wird. Gibt es trotz der scheinbar ausgewogenen Situation eine Alternative?

Zunächst erscheint es notwendig, erneut den Blick auf die sprachlichen Fügungen zu richten, in die die Nominalbildung eingebettet ist. Gen 2,21 verbindet *trdmh* als Objekt mit der Basis *NPL* im *N*-Stamm, wobei *JHWH* der erste Aktant ist, etwas anders verfährt Gen 15,12, da hier das Lexem Subjekt ist: *w=trdmh nplh 'l-BRM*. In beiden Fällen jedoch stellt das Fallen der *trdmh* die Anfangsphase eines durch *JHWH* inaugurierten Prozesses dar. Im Unterschied zu 2,21 nennt 15,12 weitere Befindlichkeiten, die offenbar als Folgeerscheinungen der *trdmh* gelten sollen, einen Angstzustand und Finsternis. Von einer ausbleibenden Wahrnehmungs-

¹⁰ C. WESTERMANN, Genesis, BK I/1, 2. Auflage, Neukirchen-Vluyn 1976, 314.

¹¹ H. SEEBASS, Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26), Neukirchen-Vluyn 1996, 117.

¹² L. RUPPERT, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilband: Gen 1,1-11,26, FzB 70, Würzburg 1992, 141. Vgl. auch J.G.S.S. THOMSON, Sleep: An Aspect of Jewish Anthropology, VT 5, 1955, 421-433, bes. 423. HAL 1645.

¹³ OEMING, *rdm*, 358-361.

¹⁴ HAL 1111 verweist bei *RDM* auf akk. *radāmu* AHw 941a, wo freilich ein Fragezeichen beigefügt ist.

¹⁵ C. UEHLINGER, BN 43, 1988, 90-99. C. DOHMEN, SBB 17, 1988, 84. 306-308. H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Frau und Mann in den biblischen Schöpfungstexten, in: P. GORDAN (Hg.), Gott schuf den Menschen als Mann und Frau, Graz 1989, 73-103, bes. 84f.

fähigkeit wird da wohl nicht die Rede sein dürfen, zumal Abraham Adressat einer Gottesrede wird. Ob die wiederholte Operation mit der Basis NPL ein literarkritisches Mittel zur Scheidung in V.12 darstellt, ist zweifelhaft. Der Gestalter des jetzigen Textverlaufs dürfte jedenfalls der Meinung gewesen sein, daß das Fallen der *trdmh* nicht die Auslöschung aller Empfindungen bedeutet, sondern die Überführung in einen Zustand meint, der ein uneingeschränktes Agieren Gottes am Menschen in Wort und Tat freigibt. Da aber das „Fallen“ der bzw. in die *trdmh* nicht unbedingt mit dem göttlichen Subjekt verbunden werden muß (vgl. Spr 19,15 Ijob 4,13 33,15), darf angenommen werden, daß eine Befindlichkeit des Menschen angesetzt werden darf, die diesen von außen her befällt und im gewissen Sinn außer sich sein läßt. Insofern steht die LXX-Wiedergabe in 2,21 mit *εκστασις* nicht ganz abseits.

Die übliche Derivation des Nomens *trdmh* von der angenommenen Basis *RDM* ist keineswegs so selbstverständlich, wie es scheinen mag. Sämtliche Belege für *RDM* erscheinen im N-Stamm¹⁶ und in offenbar spätem Textmaterial, so Jon 1,5f. Spr 10,5 Ps 76,7 Dan 8,18 10,9. Auch die von MT überlieferte Partizipialform von *RDM* in Ri 4,21 erscheint trotz ihrer syntaktisch-logischen Vertretbarkeit¹⁷ weder textkritisch¹⁸ noch literargeschichtlich¹⁹ so absolut gesichert, daß man daraus ein Kriterium für das zeitliche Aufkommen der Basis gewinnen könnte. Es ist demnach damit zu rechnen, daß die Verbformen denominiert sind. Nach diesem vorläufigen Befund wird es um so mehr gestattet sein, eine andere Herleitung des Nomens ins Auge zu fassen, um zugleich der etymologisch-semantischen Problematik zu begegnen.

Wie vom Autor wohl nicht anders zu erwarten, möchte ich auch in diesem Fall vorschlagen, eine Anbindung an einen bisher nicht einbezogenen Ausdruck aus dem Ägyptischen in Erwägung zu ziehen. Es sei an das Verbum *wrd* > *wrd* „müde werden u.ä.“ gedacht, das in allen Sprachstufen bis in die griechisch-römische Zeit belegt ist²⁰. Diese Wurzel, neben der dreiradikaligen Gestalt auch zweiradikalig nachweisbar²¹, begegnet dazu als Nomen *wrd.t* „Müdigkeit“²². Überdies ist eine Wortfügung gut belegt, die *wrd* mit dem Lexem *jb* „Herz“ verbindet: *wrd-jb* meint ein Müdewerden des Herzens, was nach ägyptischer Vorstellung das Vorstadium eines Todesschlafs, ja diesen selbst, umschreibt, der aber in einen neuen Zustand, nämlich in den des jenseitigen Lebens übergehen wird²³. Der Gott Osiris kann entsprechend als der Prototyp eines *wrd-jb* bezeichnet werden, da er sowohl der „tote Gott des Totenreichs“²⁴, aber auch Promotor und Garant eines Prozesses ist, der vom Tod in ein anderes Leben hinüberführt. Das Phänomen selbst, mit dem neuägyptischen femininen Artikel versehen, würde lauten: *t3 (w)rd.t jb* „die Müdigkeit des Herzens“ und ein „Sein zum Tode“ signalisieren, allerdings als Prozeß der Regeneration zu einem neuen Leben.

¹⁶ Vgl. dazu auch P.A. SIEBESMA, The function of the niph'al in Biblical Hebrew in relationship to other passive-reflexive verbal stems and to the pu'al and hoph'al in particular, *Studia semitica Neerlandica*, Van Gorcum 1991, 73 (No. 366).

¹⁷ Dazu W. RICHTER, Traditions-geschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch, BBB 18, Bonn 1963, 48.

¹⁸ Vgl. u.a. die Hinweise bei C.F. BURNEY, *The Book of Judges*, (1918) New York 1970, 93f. B. GROSSFELD, A Critical Note on Judg 4 21, *ZAW* 85, 1973, 348-351, bes. 349, Anm. 11.

¹⁹ Dazu etwa U. BECKER, Richterzeit und Königtum. Redaktions-geschichtliche Studien zum Richterbuch, BZAW 192, Berlin-New York 1990, 134.136.

²⁰ Vgl. A. ERMAN / H. GRAPOW, Wörterbuch der Ägyptischen Sprache, I, 337f. R. HANNIG, Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch, Mainz 1995, 207. Zum Lexem zuletzt: W. WESTENDORF, Handbuch der ägyptischen Medizin I, HdO 36/1, Leiden-Boston-Köln 1999, 112.

²¹ Vgl. ERMAN / GRAPOW, Wörterbuch, II, 463,15.

²² Vgl. auch H. VON DEINES / W. WESTENDORF, Wörterbuch der medizinischen Texte I, Berlin 1961, 201.

²³ Vgl. dazu J. ASSMANN, Zur Geschichte des Herzens im Alten Ägypten, in: G. BERKEMER / G. RAPPE (Hg.), *Das Herz im Kulturvergleich*, Berlin 1996, 143-172, bes. 147. Ders., *Tod und Jenseits im alten Ägypten*, München 2001, 36f.

²⁴ ASSMANN, *Tod und Jenseits*, 37.

Einer lautlichen Verbindung des hebr. *tardema* mit dem ägypt. *t3 wrd.t-jb* steht angesichts der ägyptisch-hebräischen Lautentsprechungen nichts ernsthaft im Wege. Mit der Substitution des ägypt. *b* durch hebr. *m* ist etwa die Wiedergabe des ägypt. *hrj tp (jdb)* durch hebr. **ħarjom* (Pl. *ħarjummim*) zu vergleichen. Die vieldiskutierte Frage der Beziehung des ägypt. ‘*d*’ zum semit. stimmhaften Dental ist erst jüngst wieder aus einer gewissen Engführung befreit worden, da dem ägyptischen Laut ‘*d*’ entgegen anderslautenden Thesen „neben den Paaren der stimmhaften und stimmlosen Verschlusslaute *b-p* und *g-k* die Stelle des stimmhaften Korrelats zu *t*“ zuerkannt worden ist²⁵. Auch wenn diese neue Positionierung noch von einer konsequenten Wiedergabe des spätzeitlichen ägyptischen ‘*d*’ durch das stimmlose *t* in den semitischen Sprachen ausgeht²⁶, läßt sich die vermeintlich erst spät eingetretene Exklusivität dieser Entsprechung immer noch nicht überzeugend nachweisen, zumal die angenommene Konsequenz noch für das Neue Reich keine Geltung haben soll²⁷. Obwohl so m.E. weiterhin mit der Möglichkeit einer Wiedergabe des ägypt. *d (< d̄)* nicht nur durch hebr. *t*, sondern auch durch hebr. *d* gerechnet werden darf, spricht der lautgeschichtliche Befund nicht gegen eine noch vor der ägyptischen Spätzeit liegenden Übernahme des Fremdausdrucks in den kanaanäischen Sprachbereich.

Um die mögliche Rezeption der Wortfügung *t3 wrd.t-jb* und ihre hebraisierende, zugleich unverbierende Verwendung in Kontext und Semantik der biblischen Anthropologie zu verstehen, bedarf es noch einer weiteren Abklärung ihres Ursprungs.

Die ägyptische Wortfügung *wrd-jb* hat ihren Platz etwa in der Lehre des Ptahhotep, die einen Zerfall der Person angesichts des nahenden Todes im hohen Alter beschreibt²⁸:

Gebrechlichkeit ist entstanden, das Greisenalter ist eingetreten,
Schwäche ist gekommen, die kindliche Hilflosigkeit kehrt wieder,
die Kraft schwindet, denn *müde ist mein Herz (wrd-jb=j)*,
der Mund ist verstummt, er spricht nicht mehr...

In den sog. Harfnerliedern wird der „Müdherzige“ zur Symbolgestalt des Todes, der den irdischen Freuden eine unwiderrufliche Grenze setzt, so im Anteflied²⁹:

Folge deinem Herzen in Gemeinschaft deiner Schönen,
tu deine Dinge auf Erden, kränke dein Herz nicht,
bis jener Tag der Totenklage zu dir kommt.
Der ‘Müdherzige’ (*wrd-jb*) hört ihr Schreien nicht,
und ihre Klagen holen das Herz eines Mannes nicht aus der Unterwelt zurück.

Im Hintergrund der Vorstellung vom Totengott Osiris als dem „Müdherzigen“ steht gleichwohl die Auffassung, daß die durch Loslösung des Herzens vom Körper bewirkte „disparate Vielheit“ der Person eben durch die Rückführung des Herzens aufzuheben und so

²⁵ Zur Diskussion vgl. zuletzt J. OSING, Zum Lautwert von 𓄀 und 𓄁 , *Lingua Aegyptia* 9, 2000, 165-178, bes. 173-175.

²⁶ Vgl. OSING, Lautwert, 175f.

²⁷ Vgl. OSING, Lautwert, 175, Anm. 91.

²⁸ Wiedergabe nach G. BURKARD, Ptahhotep und das Alter, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 115, 1988, 19-30, hier 20 bzw. 29f. Vgl. auch ASSMANN, Geschichte des Herzens, 147.

Ders., Tod und Jenseits, 37.

²⁹ Wiedergabe nach J. ASSMANN, Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten, München 1991, 216. Vgl. auch Koh 9,7-10, dazu zuletzt Th. KRÜGER, Kohelet (Prediger), BK XIX (Sonderband), Neukirchen-Vluyn 2000, 309.

die Wiedervereinigung mit dem Körper und die Verlebendigung einzuleiten sei³⁰. Das häufig in fune­rären Texten belegte Epitheton ist zugleich Grundlage für Anspielungen auf die am „mythischen Präzedenzfall“ des Osiris orientierte Vorstellung von der „Behandelbarkeit“ des Todes, da Osiris trotz seines Charakters als Todesgott wegen seiner ‘Auferstehung’ in seinem Sohn Horus „zur paradigmatischen Hoffnung aller Toten“ geworden ist³¹. Auch wenn in griechisch-römischer Zeit *wrd* als „a euphemism for death“³² gilt, erscheint doch der Tod hier wie zuvor „als ein Zustand von Schlaf und Bewußtlosigkeit, aus dem die Toten Nacht für Nacht durch den bei ihnen vorbeiziehenden Sonnengott erweckt werden, der sie mit seinem Licht, vor allem aber mit seinem Zuspruch belebt“³³.

In diesem Zusammenhang ist zu fragen, ob die wahrscheinlich auf älterer Tradition beruhende Praxis des Heilschlafs in ägyptischen Tempeln und sakralen Institutionen³⁴ nicht einer kultischen Vorwegnahme des Todesschlafs nahekommt, bei dem eine gottgewirkte Gesundung an ‘Leib und Seele’ vonstatten geht. Insofern wäre auch eine Beziehung auf eine bestimmte Tempelliturgie gegeben, wonach sich ein um Heilung verlegener Besucher einem Inkubationsritus hätte unterziehen können.

Die Folgen für die semantisch-theologische Orientierung des Wortlauts vor allem im wohl immer noch frühesten Beleg des Ausdrucks in Gen 2,21 sind nicht von der Hand zu weisen. Die Idee einer Umschöpfung des Menschen mit der Differenzierung der Geschlechter beruht letztlich auf der Vorstellung, daß es Gott anheimgestellt sei, schon im Zuge des Schöpfungsgeschehens selbst eine Erneuerung der menschlichen Verfassung im Dasein vorzunehmen. Was nach ägyptischer Perspektive erst im Jenseits geschieht, nämlich die Vereinigung der Körperteile mit dem Herzen als steuernder Instanz an seinem Ort, das vollzieht sich bereits im Frühstadium der menschlichen Geschichte im Diesseits, da die Dissoziation eines Körperteils letztendlich zur weiteren Gestaltwerdung der menschlichen Konstitution in der Zweigeschlechtlichkeit hinüberführt.

Die Erfahrung der Zweigeschlechtlichkeit in der Zusammenfügung von Gebein und Fleisch zu einem Leib (vgl. Gen 2,23f) kommt demnach einer Auferweckung nach einem Schlaf gleich, der eine radikale Verlebendigung des Körpers ermöglicht, wie sie letztendlich nur der Schöpfer bewerkstelligen kann.

Auch für den Zustand der ‘Tardema’ ist ein Zusammenhang mit der Vorstellung von der Rolle des Heilschlafs bzw. der Inkubation im Tempel vermutet, freilich auch bestritten worden³⁵. Die Vorstellung, daß im Hintergrund der Formulierungen in Gen 2,21 der religionsgeschichtlich bekannte Tempelschlaf als ritueller Vergegenwärtigung einer von Gott bewirkten Um- und Neugestaltung in einer Analogie zu „Schlafes Bruder“ stehen könnte, gewinnt nach allem an Wahrscheinlichkeit, wenn auch weitere Klarstellungen nötig sein werden.

³⁰ Vgl. ASSMANN, Tod und Jenseits, 37.

³¹ H. BUCHBERGER, Wiedergeburt, in: Lexikon der Ägyptologie VI, Wiesbaden 1986, 1246-1261, hier 1248.

³² P. WILSON, A Ptolemaic Lexikon. A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu, OLA 78, Leuven 1997, 247.

³³ ASSMANN, Tod und Jenseits, 332.

³⁴ Vgl. dazu D. WILDUNG, Heilschlaf, in: Lexikon der Ägyptologie II, Wiesbaden 1977, 1101f.

³⁵ Vgl. die Hinweise bei OEMING, *rdm*, 360.

Nabonid, King of Babylon (556-539 B.C.E.) in Arabia in Light of New Evidence

Yaakov Grunfest, Michael Heltzer – Haifa

Recently we received new data from the Arabian Peninsula concerning Nabonid, the last king of Babylon (556-539 B.C.E.). It comes from Southern Jordan, where a weathered relief of him with traces of an inscription were discovered,¹ and from the region of Taymā' in Saudi Arabia.²

As we know, the last king of Babylon, Nabonid was a devoted worshipper of the moon-god Sin, and especially the Sin of Harran, which possibly hints at his Assyrian or Aramaic origin. He was a usurper on the Babylonian throne, his relations with the Babylonian officials and priests, and first of all with the priests of the god Marduk, deteriorated, and he left Babylon in his third year (554), and went via Palestine to Arabia.³ It is also possible that not only religious and economic reasons forced these steps, but also the deliberate obstinacy, from where the legend grew of the king's madness (cf. below). Nabonid left in Babylon the heir of the throne, his son Bel-šar-ušur (Belshazzar, Balthasar). At the same time several thousands of everyday life documents are dated by the regnal years of Nabonid.

The Babylonian Chronicle of his time relates that in his third year Nabonid conquered Edom (^{KUR}u]-du-um-mu).⁴ This fact is known now also from the discovery of his relief in southern Jordan.⁵ We know also, that in his fourth year Nabonid conquered Dadanu (*da-da-nu*), biblical *Dedān*, modern *El-'Olā* in north-west Arabia.⁶ And only in the fifth year, he reached and conquered Taymā'. Good evidence for it is that a text of the 5th day of Addaru of the 5th year of Nabonid, relates about selling of a dromedary for 150 shekels of silver, which was sent to Taymā', naturally, when the king was just there.⁷ In his Harran inscription, Nabonid tells us that he went to Taymā' (^{URU}Te-ma-a), Dadanu (^{URU}Da-da-nu), Padaku

¹ St. Dalley and A. Gognel, The Sela' Sculpture: A Neo-Babylonian Rock Relief in Southern Jordan, ADAJ, XLI, Amman 1977 (appeared later), pp. 169-176.

² W.W. Müller and Said F. Al-Said, Der babylonische König Nabonid in taymanischen Inschriften, BN, 107/108, 2001, pp. 109-119. Unfortunately, we have no access to the original publications of Said F. Al-Said and Kh. M. Eskoubi containing the photographs of the inscriptions.

³ The bibliography on Nabonid is very rich, but almost all events are given precisely in W.C. Lambert, Nabonidus in Arabia, Proceedings of the Fifth Seminar for Arabian Studies, London, 1972, pp. 53-64; P.A. Beaulieu, The Reign of Nabonidus, King of Babylon (556-539 B.C.), New Haven, 1989, esp. Ch. III, pp. 149-232.

⁴ A.K. Grayson, Assyrian and Babylonian Chronicles, Locust Valley, 1974, Chronicle No. 7: I:17, Beaulieu, p. 166.

⁵ Cf. note 1.

⁶ Grayson, Chronicles, No. 7:V:20; Beaulieu, p. 167.

⁷ Beaulieu, p. 53; Lambert, pp. 57-58; Text GCCI, I:294.

(^{URU}*pa-da-ak-ku*), Ḫibrā (^{URU}*ḫi-ib-ra-a*), Jādīḫu (^{URU}*ia-di-ḫu*), “and till Jatribu” (*u a-di* ^{URU}*iá-at-ri-bu*).⁸ The apparently anti-Nabonid “Verse Account”, composed at the beginning of the Persian times, which we quote here according to the translation of L. Oppenheim runs as follows:⁹

- 22) “The forces of Akkad set out with [him]
- 23) and he set his face to Taymā’ in the west.
- 24) He took the path to distant routes. When [he] arrived,
- 25) he killed the king of Taymā’ with the [sword]
- 26) and slaughtered the herds of the inhabitants of the city...
- 27) He entered and established his residence, while the forces of Akkad [...]
- 28) [That] city he made glorious and [built]...
- 29) Like the palace of Babylon he built... [...]
- 30) The treasure of the city and ... [...]
- 31) He went around it and a guard [”

We learn a lot from this, unfortunately, with *lacunae* text. Nabonid built in Taymā’ his palace, committed various atrocities to the local population, took the treasure of the city and performed various other activities. Regrettably the palace of Nabonid in Taymā’ is not yet excavated and we do not have any archives from there.

And this brings us to the most recent discoveries in the region of Taymā’, where four Thamudic inscriptions were discovered and edited by M. Eskoubi, partly by A. van den Branden, and reedited by W. Müller and S. F. Al-Said.¹⁰ These texts, according to Macdonald, should be considered as Taymanitic.¹¹

The edition of the four Nabonid inscriptions by W.W. Müller and S.F. Al-Said includes a detailed and well-founded philological commentary and only a few remarks concerning the translation of the text Taymā’ 1 can be proposed.

Taymā’ 1. The inscription was discovered at a rock surface at al-MuÁamraÆa, 10 kilometers southwest from Taymā’ (Müller-Al-Said, p. 110).

- 1) *’n mrdn ḫlm nbnd mlk bbl*
- 2) *’twt m ’rbsrs kyt*
- 3) *nm ḫfls tlw bdt l ’q*

(In general we follow the translation of Müller-Al-Said with some corrections).

- 1) I am Māridān, the official (companion?) of Nabonid, king of Babylon.
- 2) I came with the Rāb Sārīs (Chief eunuch) in order that he de-
- 3) ploys (forces) (= to help him to deploy (forces)) in an operation of expelling in

⁸ C.J. Gadd, The Harran Inscriptions of Nabonidus, AnSt, 8, 1958, pp. 35-92, Nabonidus H₂, A and B:24-25; *Padakku*-modern *El-Ḥuwuyyit?*: *Ḫibra*-modern *Ḥaybar*; *Yadiḫu*-modern *El-Ḥayit* in northwest Arabia; Beaulieu, pp. 170-173.

⁹ A.L. Oppenheim, in ANET, 1965, pp. 312-316; cf. also Lambert, p. 56. We take the corrected translation of Lambert.

¹⁰ Cf. Note 2.

¹¹ M.C.A. Macdonald, Reflections on the Linguistic Map of pre-Islamic Arabia, AAE 11/1, 2000, pp. 28-791 esp. p. 43.

pursuit of the Bedouin up to the bank (of the wādī).

Line 1. *mrdn* = Māridān is both a North- and South-Arabian personal name.

hlm can be interpreted in two ways: 1) it is a local Arabic (quasi?) title of a functionary at the court of a king or a chieftain, which the author of the inscription adopted to the structure of the Babylonian administration. In this case the Müller-Al-Said translation “*Gefährte*”, i.e., companion, fits well; it is a translation of a Babylonian civilian or military title interpreted according to the local Arabian conditions. In this case an appropriate English translation would be ‘official’ or ‘officer’. By all means we do not know any Akkadian or Aramaic title which could be regarded as a counterpart of this term, if there such existed.

nbnd – the name of the Babylonian king *Nabū-na’id*. The spelling *nbnd* appears for the first time known. This name appears in the Qumrān “Prayer of Nabonid” (cf. below) spelled *nbny* in Aramaic.

mlk bbl – “King of Babylon”, Akk. *šar Bābili*, has its Hebrew biblical form *melek Bābel*

Māridān, in all probability a Taimā’ese, well acquainted with geographical conditions of the region and with the social organization of the local Bedouin tribes, could be attached to the Babylonian army on purpose to help the *Rab Sārīs* in his military operations.

Line 2. *rb srs* – Akkadian, esp. Neo-Assyrian, *rab ša rēši*, “chief eunuch” appear numerous times in documentary sources. From *ša rēši* was derived the word *sārīs* (*srs*’, *srys*) in Aramaic, quite in the Neo-Assyrian Empire, and in Hebrew.¹² Sometimes the chief eunuchs reached very high military or court positions in Assyria and were even chief military commanders.¹³ Concerning Babylonia we see this title in Hebrew in Jer. 39,13 *Nebūšazbān* (i.e., *Nabū-šezibanni*) *rab-sārīs* “the chief eunuch”. So we see here in the inscription that the chief eunuch of Nabonid had also military powers.

Line 3. South Arabian epigraphic texts contain essential additional material for interpretation of the roots *fls* and *ʿwq*.

The root *fls* appears in South Arabian inscriptions with the meaning ‘to expel’ (II form), reconstructed on the base of Ethiopic *falasa* (I form *evadere*), *ʿafasa* (IV form *expulere*). Since the existence of the sound *ś* in Protoarabic is far from being proved, the Thamudic *fls* should be regarded as a counterpart of the South Arabian *fls* and the meaning ‘to expel’ can be accepted for this verb in Thamudic. Grammatically *fls* is an infinitive of the II

¹² H. Tadmor, Was the Biblical *sārīs* a Eunuch? Solving Riddles and Untying Knots. Biblical, Epigraphic and Semitic Studies in Honor of J.C. Greenfield (ed. Z. Zevit, S. Gitin and M. Sokoloff), Winona Lake, 1995, pp. 317-325.

¹³ S. Parpola, The Assyrian Cabinet, Fs. W. von Soden, AOAT, 240, Neukirchen-Vluyn, 1998, pp. 379-401, esp. p. 389; K. Deller, The Assyrian Eunuchs and their Predecessors (K. Watanabe, ed.), Priests and Officials in the Ancient Near East, Heidelberg, 1999, pp. 303-311.

form, formed without prefix t¹⁴ – so we cannot accept the translation of Müller-Al-Said.

The last word of the text *l'q* is interpreted by Müller-Al-Said as a proper noun *la'aq* or as a combination of the preposition *l-* and a verbal noun of the root *ʿwq* with the meaning 'hindern, abhalten, zurückhalten' (a parallel to the Arabic verb 'āqa) or 'abwehren' (as in Sabaic *w-ʿwq-hw* in J 2834, 4). However, the Sabaic dictionary by Beeston, Ghul, Müller, J. Ryckmans (1982) interprets *ʿwq* (in J 2834,4) as 'bank, embankment/berge, talus/ḡiffatun (bank)' and even 'ḡidārūn wāqin 'alā ḡiffati nahrin 'aw wādīn 'aw qanātin (a defending wall on the bank of a river, a wādī or a canal)'. These meanings of *ʿwq* are characterized by the authors of the dictionary as 'dubious'. However, they are congruous with the general meaning of our inscription and can be accepted.

Taymā' 2. (Müller-Al-Said, p. 113). The inscription is in the same place as the previous one.

1) *Skrtsl bn srtn 'tw*

2) *m'rb[srs]*

1) Skrtsl, son of Srtn came

2) with the Rab [Sārīs] (chief [eunuch])

Line 1. The personal name *skrtsl* is explained by the authors as an Anatolian and more exactly Karian. By all means, the etymology is doubtful.

The authors try to explain the name *srtn* from Kilikian or Lykian. No definite answer. *rb [srs]* – see the explanation to Taymā' 1.

Taymā' 3. The inscription was discovered in Wadiḥa, 15 kilometers southwest of Taymā'.

'n 'nds sdn mlk bbl nśrt

I am *'nds*, *sdn* of the king of Babylon, I stood on watchguard. (??)

'nds is according to the Müller-Al-Said interpretation not a local personal name, possibly Greek-*Endios*. By all means it is clear that Nabonid had taken with him courtiers or officials, accompanying and escorting him which were of various ethnic/origin.

sdn – the meaning of the term seems to be close to *ḥlm* – a certain title (cf. below). We would add that in Akkadian, Hebrew and Aramaic we have no word derived from the root *sdn* with a meaning of a title.

Taymā' 4. The inscription comes from Sufat al-Marida – 12 kilometers southwest of Taymā'.

'n 'nds ḥlm nbnd mlk bbl

I am *'nds* the officer (companion?) of Nabonid, the king of Babylon.

'nds – cf. Taymā' 3.

ḥlm – cf. Taymā' 1.

Again, we see here the name of Nabonid and his title.

These short inscriptions give us a lot of material for conclusions and conjectures.

- 1) All inscriptions are written not before the fifth year of Nabonid (552/1 B.C.E.) and not later than the 13th or 14th year, when he returned to Babylon (543/2 B.C.E.).
- 2) The fact that Nabonid was accompanied by the *rb srs* "chief eunuch" confirms the above source, that he built a palace in Taymā', for this gives evidence, that the king had there

¹⁴ Cf. in Arabic, W. Wright, A Grammar of the Arabic Language, Cambridge-London, etc., 1977, I, § 202.

one of his highest officials and possibly also a harem.

Māridān is described as *hlm* of the king (Taymā' 1) and 'Andas as *hlm* (Taymā' 4) and *sdn* (Taymā' 3). Although 'Andās appears in Taymā' 3 and Taymā' 4 with different titles, there can be no doubt that the same person is meant in both texts. The inscriptions are located at a relatively short distance from one another – 3 kilometres – and were, in all probability, carved during one military campaign. Both persons – Māridān and 'Andās – occupied high positions at the Babylonian royal court. *Sdn* seems to be a more narrow term than *hlm* and possibly designates certain specific functions of *hlm*. Māridān is an Arabic name and its bearer was in all probability of local origin, though it cannot be excluded that he had joined the Babylonian administrative or military staff in Mesopotamia, before Nabonid came to Taymā'.

- 3) As Zadok points out *Mar-du-u* appears as an Arabic name in Neo-Assyrian times, but it can be treated also as a Nabatean (*Mrdw*, *Μαρδου*) and Northwest Semitic in general.¹⁵
- 4) But the other personal names, as 'nds, *Srtn*, *Skrtsl* do not seem to be North (or South) Arabic, not West Semitic, and not Babylonian. Possibly, they are Anatolian. As for 'nds it could belong to a Greek in Anatolia. This, possibly, gives us evidence, that Nabonid took with him to Arabia people in his service of non-Babylonian origin, for he did not trust Babylonians, who were partly hostile towards him.
- 5) And this can possibly strengthen the view of Gadd¹⁶ that "those who accompanied Nabonidus into Arabia were contingents from the "Hatti-land, rather than native Babylonian soldiers." And "...Jews, whether from among the captives in Babylonia or from those remaining in their homeland, were strongly represented among these soldiers and settlers in Arabia." The conclusions of Gadd came as a result of the edition and interpretation of the Harran-stelae of Nabonid. The "Prayer of Nabonid" (cf. below) gives also evidence in favour of it.
- 6) We see from the newly published inscriptions that Nabonid was in conflict with the local tribes, at least with a part of them, as we know also from the "Verse-Account" and therefore he had to garrison some oases.
- 7) *rb srs* (rab sārīs) is an Aramaic term.
- 8) This brings us to the "Prayer of Nabonid" among the texts of Khirbet Qumrān (4Q Or Nab).¹⁷ According to this fragmentary text Nabonid, written *nbny* was punished by God with leprosy in Taymā'. His sins were forgiven by a Judean wise man, from the sons of the Babylonian Exile. Here we see Nabonid, living in Taymā' according to the legend – 7 years. We do not know the end of the legend. But we see here Nabonid, Taymā' and a Judean appearing in one text. As it is known and explained in the scholarly literature it

¹⁵ R. Zadok, *Arabians in Mesopotamia, during the Late Assyrian, Chaldean, Achaemenian and Hellenistic Periods Chiefly According to the Cuneiform Sources*, ZDMG 131, 1981, pp. 42-84, esp. p. 61.

¹⁶ C. Gadd, *The Harran Inscriptions...*, pp. 85-86. I. Ben-Zvi, *Les Origines de l'établissement des tribus d'Israel en Arabie*, "Le Museon", LXXIV, 1961, pp. 143-190.

¹⁷ Reedition and bibliography and translation. I.D. Amussin, *Teksty Kumrana, I, Moskva*, 1971, pp. 326-335 (Russian); R. Meyer, *Das Gebet des Nabonid, Eine in den Qumran-Handschriften wiederentdeckte Weisheitszählung*, Berlin, 1962 (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie, Philolog.-Hist Klasse Bd. 107, Heft 3.)

coincides in some details with the story about Nebukadnezar's madness in Chapter IV of the book of Daniel. It is also clear that in the following decades or centuries this story (legend) was transplanted from Nabonid, to Nebukadnezzar, better known in the people's memory than Nabonid.

- 9) The royal chronicle of Nabonid speaks about his illness before the beginning of his military campaign in his 3rd year. The king became ill (mentally?). He had quarrels with the clergy of all Babylonian gods and first of all with the clergy of Marduk, for he was a fanatical devotee of the god Sin of Harran. Maybe it was the main cause that he was forced to leave Babylonia, to establish himself in Taymā' and to sojourn and stay there for a number of years. It seems that he was considered by the people as a deliberate obstinate worshipper of Sin and this brought besides the historical facts to folk-lore motives, that the king was crazy, for it was difficult for the Babylonians to accept that the king acted normally.

A very interesting moment is also the dating of the Thamudic (Dedanite) inscriptions from Dedan and Taymā'.

So we see that these small texts enrich our knowledge of the history of the VI Century B.C.E.

Abbreviations

AAE	Arabian Archaeology and Epigraphy
ADAJ	Annual of the Department of Antiquities of Jordan
ANET	J.B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, ² Princeton, 1955
AnSt	Anatolian Studies
BN	Biblische Notizen
GCCI	R.D. Dougherty, Gousser College Cuneiform Inscriptions, I, New Haven, 1923.
J	A. Jamme, Carnegie Museum 19074/1975 Yemen Expedition, Pittsburgh, 197.
SD	A.F.L. Beeston, M.A. Ghul, W.W. Müller, J. Ryckmans, Sabaic Dictionary, Louvain-la-Neuve, 1982.
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

JERUSALEM 586BC || KATASTROPHAL?

Ph. Guillaume, Geneva

Since Martin Noth's *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Nothian scholarship repeats its fundamental credo: the Deuteronomistic Historiography (DH) was composed in the aftermath of the destruction of Jerusalem¹. This work was produced in order to understand and explain the end of the kingdom of Juda as well as the exile in Babylon. "Faced with these dramatic events of which he had been a witness and that seemed to bring an end to the existence of the people of Yhwh, the Dtr tries to explain the catastrophe²".

The destruction of Jerusalem by Nebuchadnezzar's troops in 586 came no doubt as a shock. Yet, was it so catastrophic that it lead one of its eye-witness to produce a history before Herodotus? The predictable reaction of various Judean groups around 586 is reviewed to evaluate Noth's hypothesis.

For Zedekiah and his family, 586 was obviously a catastrophe. The last Judean king lost his throne, his sons, his eyes and was taken to exile with the rest of his family (2 Kgs 24). This family lost much, but it was unlikely to write a history, unless the blind father dictated it to one of his daughters. The other 832 deportees of 586 (Jer 52) probably experienced their departure with relief. They had gone through siege and surrender unscathed, new perspectives were opening for them in Babylonia, things could have been much worst. Moreover, their departure was by now a well established pattern, the third convoy of exiles leaving Juda for Mesopotamia and certainly the least traumatic one³. And it seemed realistic to expect that life was possible away from Palestine (Jer 29).

The 3023 Judeans exiled in 597 are just as unlikely candidate authors for DH. They probably received the news of the destruction of the capital with satisfaction. The utter failure of those who took their places in Jerusalem vindicated them and proved that once they left Zion, everything went wrong. For Ezekiel and his colleagues, 586 was no catastrophe. Far from it, it proved that after all, they had been right to resist the Babylonians.

¹ M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Tübingen, 1967: 91.110.

² A. de Pury Th. Römer, "Deuteronomistic Historiography" in A. de Pury Th. Römer, *Israel constructs its history* (JSOT.S 306), Sheffield 2000: 51.

³ After 200.000 deportees (from the Sheffelah and the rest of Palestine?) in 701 and 3023 in 597, the group of 832 exiles of 586 was a small affair: E.A. Knauf, "Wie kann ich singen im fremden Land?", *Bibel und Kirche* 55 (2000): 132-139.

How was the destruction of Jerusalem experienced by those who stayed in Palestine? As recently made clear by Oded Lipschits, life went on after the destruction of Jerusalem. The capital of the Babylonian province was transferred to Mizpah, possibly before 586⁴. Jerusalem destroyed, Jeremiah was free to join Gedaliah (Jer 40). The Benjamin region was unaffected by the wave of destruction that swept over Southern Juda and Philistia⁵. The razing of Jerusalem liberated Benjamin from the Judean yoke. Far from being catastrophic, it avenged the descendant of Saul from Josiah who had conquered them three or four decades earlier. Mizpah experienced the end of Jerusalem as a victory over the anti-Babylonian party. Mizpah's scribes had therefore no reason to commit themselves to the writing of a history of Juda and Israel to help them come to term with the misfortunes of Jerusalem. Contrarily to 2 Kgs 25,26 and Jer 43,6-7, the assassination of Gedaliah and the deportation of 745 Judeans in 582 did *not* put an end to the government of Mizpah, Jeremiah was probably *not* taken to Egypt and the land was *not* left empty for the returnees of the Persian times⁶. Gedaliah and others after him were kings of the Babylonian Kingdom of Juda at Mizpah⁷.

Therefore, 586 did not mark the end of the kingdom of Juda, nor did it provoke a catastrophic exile. In the absence of a clear group of potential authors for DH in 586, one can suspect that THE catastrophe of 586 may have left extensive traces in the Bible. However, the destruction of Jerusalem in 586 covers a mere 23 verses (2 Kgs 25,8-17; Jer 39,8; 51,13-14) plus the first three chapters of the book of Lamentations. In comparison, the space devoted to the destruction of Niniveh is twice as large (Hab 1; Nah 2-3; Jon 1-4). The fall of Niniveh caught the world unaware, while the destruction of Jerusalem came at the end of a lengthy process of Imperial integration initiated by Salmanesser III three centuries earlier.

The catastrophic nature of the destruction of Jerusalem is far from obvious. This is no catastrophe as the Priestly writer is slowly replacing the author of DH as first inventor of an extensive Biblical narrative⁸. A catastrophe to Noth's theory.

⁴ O. Lipschits, "Benjamin region under the Babylonian rule", *Tel Aviv* 26 (1999):155-190.

⁵ E. Stern, "The Babylonian gap", *BAR* 26/6 (2000): 45-51.

⁶ H.M. Barstad, *The myth of the empty land* (SO.S 28), Oslo, 1996.

⁷ J. M. Miller & J.H. Hayes, *A history of Ancient Israel and Judah*, Philadelphia, 1986: 421-426.

⁸ N. Lohfink, "Die Priesterschrift und die Geschichte", in N. Lohfink *Studien zum Pentateuch* (SBA 4) Stuttgart 1988: 213-253; T. Pola, *Die Ursprüngliche Priesterschrift* (WMANT 70), Neukirchen-Vlyun 1995; E.A. Knauf, "Die Priesterschrift und die Geschichten der Deuteronomisten", in Th. Römer, *The future of the Deuteronomistic History* (BETHL 147), Leuven 2000: 101-118; A. de Pury, "Der Priesterschriftliche Umgang mit der Jakobsgeschichte" in R.G. Kratz T. Krüger K. Schmid (eds), *Schriftauslegung in der Schrift* (BZAW 300), Berlin 2000: 22-60.

The Mists of Ramthalon, or;
 // How Ramoth-Gilead Disappeared from the Archaeological Record

Ernst Axel Knauf – Bern

This is to report the disappearance of a major LB and Iron Age site from the scholarly record, from public knowledge and, most probably by now, from the physical world as well. I am talking about the tell of er-Ramṭā, once comprising all that remained of Ramoth-Gilead.

The history of research on the localization of Ramoth-Gilead reads like a comedy of errors (the finale not yet in sight). From the 19th century, T.K. Cheyne (1903) lists the following suggestions: es-Salt, Rēmūn, Ġaraš, Irbid, Ramṭā, Ġal'ūd, and opts for Ṣalḥad himself¹. By 1915, the identification of Ramoth-Gilead with er-Ramṭā was common knowledge². Of all suggestions, previous and following alike, this is the only one which finds linguistic support: Canaanite (*hā-*)*rāmōt* → Aramaic *rāmāṭā* → [*rāmaṭā*] → *ramṭā*, and cf. Josephus' form of the Name: *Ἀραμαθῶ*, or even more simply *hā-rāmā* (2 Kings 8.29) → Aramaic *rāmṭā* → *ramṭā*. In the vulgar transcription *remṭa*, *e* represents [æ] as allophone of [a], or [ə] as representative of /u/ in the local dialect (in 1979, I heard the pseudo-correction Rumṭā [according to the *fu'lā*-pattern] pronounced on the spot). With the ability to read surface pottery, the infernal mists which were to devour Ramṭā/Ramoth-Gilead began to rise. Ramṭā does not have LB or Iron Age surface pottery (because it is covered by the debris of, at least, the past 500 years), nor does everybody see, or want to see, that the town is situated on top of a magnificent tell. Albright (1929) found the required pottery at el-Ḥuṣn³ and thus substantiated Dalman's (1913) proposal⁴. The argument that Ḥuṣn cuddles up to the edge of the mountains whereas Ramṭā lies out there in the plain, is specious, for «Gilead» in Ramoth-Gilead might refer to political geography (the Ramoth of the Omride province of Gilead) rather than to physical geography.

Albright's proposal found general acceptance until N. Glueck discovered Tell er-Ramīṭ⁵. Now the ancient name seemed to be preserved at a place which also furnishes Iron Age pottery. I will turn to the archaeology in a minute, but first deal with the name. Glueck recorded it as er-Rāmīṭ, but Glueck was not a trained linguist (his transcriptions of Arabic place-names usually only make sense if he copied them from 19th-century predecessors, which was impossible in this case, because Glueck discovered this tell, and was rather proud of it). A *fā'il*-formation would indicate the toponym's Canaanite-Aramaic background indeed. Unfortunately, the form Ramīṭ is much better attested; it is also preferable on the basis of the recent Jordanian standard form, Rumēt/Rumaiṭ. Ramīṭ could easily have originated as a Euro-American misrepresentation of local *Rəməṭ, [ə] after /t/ shifting to [ʌ], and [ē] very closed

¹ T.K. Cheyne, Ramoth-Gilead: *Encyclopædia Biblica* IV (1903) 4014-16.

² F. Buhl, Wilhelm Gesenius' Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament (1719) 737, with no reference to Dalman's dissent, *PJB* 9 (1913) 63f.

³ Ḥṣn, to be precise; hence the transcriptional variants Ḥiṣn, Ḥoṣn, Ḥöṣn.

⁴ W.F. Albright, New Israelite and Pre-Israelite Sites: The Spring Trip of 1929: *BASOR* 35 (1929) 1-13, 11.

⁵ N. Glueck, Ramoth-Gilead: *BASOR* 92 (1943) 10-16.

(similar to Turkish [1]). Rumaît, however, is nothing but a masculine diminutive, the female being represented by – Rumtā. It stands to reason, therefore, that Tell er-Ramîṭ/Rumēt was named after its larger counterpart to the north, and does not bear a name preserved from antiquity. Glueck was not able to estimate the size of his discovery⁶. After the excavations conducted by P.W. Lapp in 1962 and 1967, at least that much is clear: Tell er-Rumēt was a miserable little outpost of less than 50x50 m of the 9th and 8th centuries⁷, in the system of Iron Age defenses representing the lowest level, the *burgus*-type⁸. It never was a town, a city, the seat of a provincial government, or a prize desired and contested by whole Israelite and Aramaean armies under the supreme command of their kings. Its identification with Ramoth Gilead has to be abandoned for good⁹.

So it is time to turn our attention back to Ramtā. Nearly all the basic data are provided by Glueck¹⁰:

A careful examination of er-Remthā, a very large village situated in the center of the plain marking the transition from North Gilead to the stretches of Haurān, resulted in the discovery there for the first time of considerable numbers of Iron Age I-II sherds. This lends new attractiveness to the old equation of er-Remthā with Rāmōth-gilead ... They were discovered as a result of some excavations on the e. side of the low rise on which the modern town sprawls ... None had previously been found on the surface, primarily, one assumes, because of the great quantities of comparatively modern debris which covered them ... Er-Remthā is situated on a low, extensive rise, all of which is covered today by houses and dumps of the modern town ... on the e.-w. road which leads through the plain stretching between Der‘ā and Irbid. At both of the latter places, considerable numbers of Bronze and Iron Age sherds have been found ... While no BA sherds have thus far been found at er-Remthā, it would seem likely that excavations might reveal their presence, in the same way that chance excavations unearth Iron Age sherds.

A careful reading of Glueck reveals that modern Ramtā is situated on an extensive tell¹¹, or what would you call «a low rise» consisting of modern and Iron Age settlement debris? Seen from a distance, Ramtā gives the impression of a town sitting on its own tell, very much like the view of Madeba, or er-Rabba, from some kilometers away. The extension of the tell, not indicated by Glueck, can be calculated from the map Jordan 1:100'000, sheet 1: al-Mafrāq (1959), which allows us to distinguish the old town from the more recent suburbs: 650 x 250 m, or ca. 12 ha¹². Glueck leaves little doubt that he would have shifted Ramoth-Gilead back to Ramtā had he not discovered Tell er-Ramîṭ. So the fog of an explorer's pride in his discovery of a virgin site way out in the middle of nowhere and well off the path which had been trodden (at least in the armchair-archaeologists' imagination) by so many before,

⁶ N. Glueck, *Explorations in Eastern Palestine IV* (AASOR 25-28; 1951) I [henceforward: EEP IV], 98: «The entire hill at the time of our visit [May 6, 1943], was completely ploughed over and planted to wheat».

⁷ N.L. Lapp, *Rumeith, Tell el- D. Homès-Fredericq & J.B. Hennessy ed., Archaeology of Jordan II Field Reports* (Leuven 1989) 494-497.

⁸ E.A. Knauf, *Festungen: RGG⁴ III* (2000) 100.

⁹ V. Fritz, *Das Buch Josua* (HAT I/7; 1994) 205. Fritz proposes to return to Huṣn; J. Svensson, *Towns and Toponyms in the Old Testament with Special Emphasis on Joshua 14-21* (CB.OT 38; 1994) 87 n. 9, offers Ramîṭ or Ramtā – so we are back to Square One.

¹⁰ EEP IV, 97.

¹¹ Thus, correctly, W. Zwickel, *Eisenzeitliche Ortslagen im Ostjordanland* (BTAVO.B 81; 1990) 315, even if he attributes a dense Iron Age sherd scatter to the surface where there is none. The tell probably sits on a limestone core, still outcropping when U.J. Seetzen passed by on February 17, 1806: F. Kruse, *Ulrich Jasper Seetzen's Reisen durch Syrien, Palästina, Phönicien, die Transjordan-Länder, Arabia Petraea und Unter-Aegypten*, I (Berlin 1854) 363.

¹² Calculated as 3/4 of the square formed by the maximal length and width.

blended into the mists of abusing surface pottery for site identification, and Ramtā/Ramoth-Gilead remained as invisible as it had been since the 1930s.

Additional support for the assumption that Ramtā was also a major town in the LB period can be mustered from settlement patterns. The major LB towns in the area between Irbid and Der^{ʿā} are known by now¹³. A nearest-neighbor-analysis without Ramtā reveals the following structure:

Site (size in ha)	1 st Neighbor / distance in km	2 nd Neighbor	3 rd Neighbor
Irbid (12-16)	Ḥuṣn / 8.5	Fuḥḥār / 9.7	Der ^{ʿā} / 24.8
Ḥuṣn (> 5 ha)	Irbid / 8.5	Fuḥḥār / 13.3	Der ^{ʿā} / 25.2
Fuḥḥār (4 ha)	Irbid / 9.7	Ḥuṣn / 13.3	Der ^{ʿā} / 15.2
Der ^{ʿā} (> 5 ha)	Fuḥḥār / 15.2	Irbid / 24.8	Ḥuṣn / 25.2

In this system, Irbid has two neighbors at < 10 km distance and Der^{ʿā} none. There should be a clear border between the Irbid and the Der^{ʿā} sociopolitical systems which can be expected to show up in some kind of material culture remains. So even if there is no archaeology left at Ramtā at all, the question of whether this town was part of the LB urban landscape or not could be tested on circumstantial evidence, provided Syria would some day be liberated from its present régime and archaeological research in the Bronze and Iron Ages of Southern Syria would become possible again. For with Ramtā, the system looks much more integrated:

Site (size in ha)	1 st Neighbor / distance in km	2 nd Neighbor	3 rd Neighbor
Irbid (12-16)	Ḥuṣn / 8.5	Fuḥḥār / 9.7	Ramtā / 15.2
Ḥuṣn (> 5 ha)	Irbid / 8.5	Fuḥḥār / 13.3	Ramtā / 14.8
Fuḥḥār (4 ha)	Ramtā / 7.3	Irbid / 9.7	Ḥuṣn / 13.3;
Ramtā (12 ha)	Fuḥḥār / 7.3	Der ^{ʿā} / 10.6	Ḥuṣn / 14.8
Der ^{ʿā} (> 5 ha)	Ramtā / 10.6	Fuḥḥār / 15.1	Irbid 24.8

Der^{ʿā} is still the odd man out of the Irbid-Ramtā-System, but distances between first and second neighbors are generally down to feasible dimensions – and within the system, Ramtā is more central than Irbid.

If, what has been said, should convince one or the other that Ramtā deserves more attention by students of history and archaeology than it has received in the past, this insight might well come too late. With the establishment of the Hashemite Kingdom, the site disappeared from the archaeological record completely. It is not listed as a site in the «Archaeological Heritage of Jordan» (Amman 1973) nor on the «Archaeological Map of Jordan 1:250'000», nor can it be traced in any archaeological database accessible through the internet. For the origin of the mists that now shroud it completely from all view, a number of reasons can be imagined:

1. Mere inattention and/or neglect on the part of the local Department of Antiquities office.
2. Inattention and/or neglect on the part of the local Department of Antiquities office enhanced by threats and/or bribes by local landowners and entrepreneurs who want to develop and destroy without

¹³ Cf. for Irbid, Zwicker: BTAVO.B 81, 311; Ḥuṣn, *ibid.* 313; Tell el-Fuḥḥār (EA Zarqu). J. Kamlah, Tell el-Fuḥḥār (Zarqu?) und die pflanzenhaltende Göttin in Palästina. Ergebnisse des Zeraqōn-Surveys 1989: ZDPV 109 (1993) 101-127; for Der^{ʿā}, Zwicker: BTAVO.B 81, 327. Sites < 3 ha are disregarded. Differences in site size between this list and Glueck's in EEP IV are due to Glueck usually giving the measurement for the top of the tell, which would usually apply to the Iron Age instead of the MB/LB periods.

archaeological interference (the region is Bani Saḥr territory, a tribe known from of old for its malicious character and tendency towards violent behaviour).

3. Security restrictions: the town is Jordan's border post to Syria, and Syrian-Jordanian relations fluctuate between bad and worse.

4. Abhorrence of even the thought that Ramṭā might have been a major Iron Age site because no native speaker of a Semitic language would then doubt the identity of the place with Ramoth-Gilead. The local fear of hordes of land-hungry Zionists willing to descend on any Trans-Jordanian place could its biblical identity be established is, though groundless, still strong.¹⁴

5. Mere disdain for all history and archaeology as long as it is pre-Islamic (the Muslim Brotherhood is very strong in Northern Jordan).

6. My hunch: all of the above.

According to a recent internet search¹⁵, Ramṭā has a soccer team playing in Jordan's national league, an industrial area, and several hospitals. It does not have a history.

¹⁴ For those who find this far-fetched: I remember a high-ranking and well-educated official of the Jordanian Department of Antiquities talking about «the Iron Age kingdoms of the Edomites, Moabites, Ammonites and Gileadites» in front of a scholarly audience.

¹⁵ If you want to try yourself, make sure you enter «Ramtha Jordan» in the search window, otherwise you might end up befuddled by quite another kind of Avalonian mist.

Zeret-Schahar (Jos 13,19)

Ernst Axel Knauf – Bern

In Heft 103 (2000) 39-42 dieser Zeitschrift hat S. Wimmer die Identifizierung des langgesuchten rubenitischen Ortes Zeret-Schahar mit der neuentdeckten Eisen-II-zeitlichen Ortslage Bōz el-Miṣḥile zu erhärten gesucht. Diese Lokalisierung scheidet mE daran, daß die Ruine bereits im «Lande 'Atarot» liegt, das nach Mescha «seit urdenklichen Zeiten» (Z. 10) dem Stamm Gad gehörte. Ich bin bei der Arbeit an OLB V zu einer anderen Lokalisierung von Zeret-Schahar gekommen, die ich hier kurz mitteilen möchte¹.

Für die Lokalisierung des Ortes stehen nur der Ortsname selbst sowie die Angabe zur Verfügung, er habe «auf dem Berg (oder Gebirge) der Ebene» gelegen (Jos 13,19). Das unerklärte Grundwort Zeret findet sich noch 1 Chr 4,7 als jüdischer Sippennamen; Sippennamen als Siedlungsnamen sind nicht ungewöhnlich. «Schahar» ist die Morgenröte sowie deren kanaänischer Gott. An einen Ort mit einem Tempel dieses Gottes zu denken, macht aber der Artikel vor der «Morgenröte» unmöglich. Der Ort lag also wohl am Ostrand einer Ebene, aber welcher? Die Hochebene von Madaba heißt hebräisch niemals 'emeq, sondern immer mišōr (Jos 13,16f. 21; in Gen 14,5 vielleicht = šāwē qiryāyīm); ein 'emeq ist immer ein Tal mit einem breiten, flachen Talboden wie z. B. das Jordantal (so bezeichnet Gen 14,3.8.10). Hebr. har «Berg, Gebirge» kann den Abfall des transjordanischen Plateaus bezeichnen (z.B. Gen 19,17.19.30). Es kommt für Zeret-Schahar also nur ein Ort infrage, der sozusagen auf der Grenze zwischen Jordantal und Gebirgsabfall liegt. Ein Kandidat, der diese Bedingung ganz hervorragend erfüllt, ist Ruġm el-Herī, wo sich die Wege von Sibma und Kirjataim (Jos 13,19) nach Bet-Jesimot (Jos 13,20) treffen². Das bereits von S. Mittmann³ für Zeret-Schahar in Anspruch genommene Bōz el-Miṣḥile westlich von Atarot kommt auch darum schwerlich in Betracht, da dort weit und breit keine 'emeq zu finden ist; auch ist nicht ersichtlich, warum der/die Verfasser von Jos 13,19f mit diesem einen Namen aus dem Westabfall des «Landes Madaba» herausgesprungen sein sollte.

Als Ort am Ostrand des Jordantals kommt dieses Zeret-Schahar sicher eher als Ziel einer militärischen Operation Ramses' III. in Betracht als eine Kuppe südlich des Wādī Zerqā' Mā'in, doch stimmt gegen den Einbezug des Toponyms č-ī-r-š'-ḥ'-r aus Medīnet Habū (BN 103, 40f) in die Diskussion neben der unregelmäßigen Entsprechung s:č die nicht weniger unregelmäßige Entsprechung h:ḥ bedenklich sowie das gänzliche Fehlen eines ägyptischen Gegenstücks für das -t des Grundwortes, gleichgültig, ob es sich dabei um einen Radikal oder die Feminin-Endung handelt. Und wenn bei den bisherigen Sondagen auf Bōz el-Miṣḥile von einer mit der Keramik Palästinas hinlänglich vertrauten Person keinerlei SpBr-II-Keramik aus topsoil und fills identifiziert worden ist, sind Funde aus dieser Zeit von zukünftigen Grabungen kaum zu erwarten.

¹ Es ist ein großer Fortschritt, Zeret-Schahar (*Seret haš-Šahar*) nicht mehr im Gebiet von Kallirhoē zu suchen ('*En ez-Zāra*), wie es lange geschah, da beide Namen nichts miteinander gemein haben, außer daß in einigen europäischen Sprachen sowohl arabisches *zain* wie hebräisches *šādē* bisweilen mit Z wiedergegeben werden; gegen H.B. Tristram's «identity of name»: *The Land of Moab* (London 1873) 283, u.v.a.m.

² Zur eisenzeitlichen Besiedlung: W. Zwickel: BTAVO B 81, 161; N. Glueck: EEP II, 110.

³ ZDPV 111 (1995) 24.

DIE LITERARISCHE STRUKTUR DES PSALMS 100

Theodor Lescow – Malente

Unter dem Thema "Universalisierung der Bundesformel?" habe ich in DBAT 28, 1994, 96-98 mit einer am "Stufenschema" (StS) orientierten Strukturanalyse dargelegt, warum ich N.Lohfinks These, Ps 100,3 spreche von einer eschatologischen Einbeziehung der Völker in den Bund JHWHs mit Israel, für falsch halte¹.

In BN 91, 1998, 90-97 hat B.Weber eine Strukturanalyse des Psalms vorgelegt, die eine Auseinandersetzung mit meiner Analyse nicht enthält. Aus der dem Aufsatz beigegebenen Literaturübersicht ist zu schließen, daß er sie übersehen hat. Ich stelle deshalb meine Strukturanalyse erneut zur Diskussion.

Meine Texttheorie habe ich bereits mehrfach erläutert². Das Wichtigste sei stichwortartig zusammengestellt: *Lineare* Lesung nach A » B » C bzw. differenziert nach A » B + C ("Reinigungseid" = Gebetsstruktur) oder A + B » C ("Tora" = Verkündigungsstruktur). *Konzentrische* Lesung nach A » B « C.

Die Textwiedergabe erfolgt diesmal versweise nach *Äußerungseinheiten*. Es wird sich zeigen, daß dadurch die Strukturen noch präziser herausgearbeitet werden können als s.Zt. in DBAT.

		1	2	3	4	5		
		Ein Psalm zur Dankliturgie (לְתוֹרָה).						1 a
A	A	Jauchzet JHWH zu, alle Lande!					ה	ג
	B	Dient JHWH mit Freude,					ה	ג
	C	tretet vor sein Angesicht mit Frohlocken!					בְּאֵן הַ	גְּ (ג)
B	A	Erkennt: Ja, JHWH, er ist GOTT!					הוּא	ג
	B	Er hat uns geschaffen, zu ihm ³ gehören wir:					הוּא	גְּ ג
	C	sein Volk, Schafe seiner Weide!						גְּ ג
C	A	Tretet ein zu seinen Toren mit Dank,					בְּאֵן הַ	גְּ (ג)
	B	in seine Vorhöfe mit Lobgesang!					הַ	גְּ
	C	Dankt ihm, ehrt seinen Namen!					ה	גְּ גְּ ג
D	A	Ja, gut ist JHWH!						ג
	B	Für immer gibt er seine Huld,						גְּ
	C	von Geschlecht zu Geschlecht seine Treue!						גְּ גְּ

- 1 Vgl. N.Lohfink, Die Universalisierung der "Bundesformel" in Ps 100,3, ThPh 65, 1990, 172-183; vgl. ders., Der neue Bund und die Völker, KuI 2.91, 115-133; ders., Einige Beobachtungen zu Psalm 26, FS N.Füglister, 1991, 189-204. Zur Auseinandersetzung mit den beiden letzteren Veröffentlichungen vgl. Vf., Textübergreifende Exegese – zur Lesung von Ps 24-26 auf redaktioneller Sinnenebene, ZAW 107, 1995, 65-79.
- 2 Vgl. zuletzt Vf., Das vorexilische Amosbuch: Erwägungen zu seiner Kompositionsgeschichte, BN 93, 1998, 23-55: 25.52 (Literaturangaben); ders., Die Komposition des Buches Obadja, ZAW 111, 1999, 380-398: 380-382.
- 3 Mit BHS lese ich Q.

Richtig hat B. Weber beobachtet, "dass die 'Interpretation' des Psalms nicht (nur) linear (Lesefluß), sondern quasi "räumlich", nämlich "trichterförmig" von der Mitte zu den Enden hin und umgekehrt, sich zu vollziehen hat"⁴, m.a.W.: daß der Psalm sowohl *linear* als auch *konzentrisch* zu lesen ist. Dafür bedarf es allerdings nicht der Umstrukturierung des Psalms in vier Bikola und abschließendes Trikolon, indem Weber הַ » « בָּאֵן » « הַ (הוּא) « « בָּאֵן » « הַ zu Gliederungssignalen in diesem Sinne erklärt. Dieses Schema geht für ihn nur deshalb auf, weil er das letzte הַ als Auftakt für das Trikolon liest – wobei er gezwungen ist, das v.5 einleitende כִּי *nur* als Begründung für v.4c zu lesen, statt als emphatisch neu einsetzende Begründung für den *ganzen* Psalm, wie es bereits seit Luthers Übersetzung von 1545 üblich ist. Ich habe dieses emphatische כִּי mit "Ja" übersetzt, wie in v.3a, wo in Webers Übersetzung eine Hervorhebung fehlt.

Es ist also weiterhin davon auszugehen, daß es sich bei den vv.1b-4 um einen dreistrophigen Psalm handelt, von dem v.5 als Doxologie (D) abzusetzen ist⁵. Dafür spricht auch – wie schon in DBAT betont – daß bereits v.4c eine textimmanente Doxologie enthält (הוֹדֵי לֹהֵ, vgl. v.4a הוֹדֵהּ und v.1a לְהוֹדֵהּ).

Konzentrische Lesung läßt in den Rahmenstrophen A und C eine chiastische Zuordnung folgender Anfangs- und Schlußsilben erkennen (vgl. Spalten 1 und 2): הַ » « הַ » « הַ / הַ » « בָּאֵן » « » « הַ / הַ » « בָּאֵן » « » « הַ » « הַ. Die zentrale Aussage des Psalms ist die Credo-Formel in BA הוּא הוֹדֵהּ הוּא אֱלֹהִים (vgl. Spalte 3). Sie wird in BBC predigtartig entfaltet. Der Neueinsatz v.3a markiert eine Zäsur zwischen A und B. Das bedeutet, dass der Psalm *linear* nach A + B » » C, d.h. als *Tora*-Psalm zu lesen ist. Es geht in dem Psalm um die הוֹדֵהּ הוּא, zu der in BA aufgefordert wird. Der Aufgesang A bereitet auf die Tora B vor, der Abgesang C läßt sie hymnusartig ausklingen. Die angefügte Doxologie D nimmt mit emphatischem כִּי das die Credo-Formel in BA einleitende ebenfalls emphatische כִּי auf und stellt ihr eine hymnologische Variante zur Seite: הוּא הוֹדֵהּ הוּא אֱלֹהִים. טוב הוֹדֵהּ » « הוּא הוֹדֵהּ הוּא אֱלֹהִים. Diese Strukturbeschreibung entspricht exakt der Textdarstellung in M.Bubers Übersetzung.

Es wäre möglich, die drei Strophen und die Doxologie binnenstrukturell als Trikola zu lesen. Ein Trikolon ist fast immer entweder als 1+2 oder 2+1 – Monokolon + Bikolon oder umgekehrt – strukturiert, wobei das Bikolon zumeist als par.membr. durchformuliert ist. Die Struktur 1+1+1 kommt selten vor. Angesichts der hier verfolgten Darstellungsmethode empfiehlt es sich aber, auch die Binnenstrukturen nach dem StS aufzuschlüsseln. Dann ergibt sich:

- A: A + B » » C Verkündigungsstruktur: die Aufforderung A wird im par.membr. B » » C entfaltet.
- B: A + B » » C Verkündigungsstruktur: die Credo-Formel A wird in B » » C predigtartig entfaltet (*kein* par.membr., nur zeilenintern emphatisch abschließend in C). Die chiastische Verknüpfung A/B הוּא הוֹדֵהּ הוּא אֱלֹהִים / הוּא הוֹדֵהּ הוּא אֱלֹהִים prägt gewichtig den ganzen Kernteil B⁶.
- C: A » » B + C Gebetsstruktur: der synthetische par.membr. A » » B wird in C doxologisch zusammengefaßt. Beide Hälften von C sind als par.membr. einander zugeordnet und bilden so einen solennen Abschluß des Psalms.

4 A.a.O., 92.

5 Aus der jetzigen Textdarstellung in Äußerungseinheiten ergibt sich, dass, entgegen meinen Ausführungen in DBAT, auch v.5 als Trikolon auszuweisen ist.

6 Diese Einsicht ist ein weiteres Argument gegen Webers Versuch, das הַ des zweiten הוּא als zentrales Gliederungssignal zu bewerten.

- D: A + B » C Verkündigungsstruktur: der Leitsatz A entspricht der Credoformel BA. Er wird hier – anders als in BBC – im par.membr. B » C doxologisch entfaltet.

Die binnenstrukturellen Differenzierungen sind bemerkenswert: während A als Aufgesang bereits die Verkündigungsstruktur von B aufweist, zeigt der hymnartige Abgesang C, in den B ausklingt, Gebetsstruktur. Zugleich ergänzen sich A und C als Rahmenstücke in dieser Weise. Daß die Doxologie D wiederum in der Verkündigungsstruktur konzipiert ist, zeigt einerseits auch kompositionell den engen Zusammenhang zwischen B und D, weist andererseits den ganzen Psalm als Verkündigung aus.

Durchgängig ist die Intonation des Psalms auf den 7-Laut in drei Varianten (vgl. Spalten 4 und 5): In AC erscheint die Endung 77, und chiasmisch korrespondierend dazu verdoppelt in CAB. Von AA bis BB ist 7 als 7 intoniert mit Ausnahme eines Vorkommens von 7 in BB, das den Abschluß der Sequenz mit dreifachem 7 in BC präludiert. C enthält wie A drei Imperative 7, dazu zweimal 7 in Cc, die Doxologie D präludierend. D ist ausnahmslos nach 7 intoniert in sich steigender Abfolge 1mal » 2mal » 3mal. Das dreimalige 7 in DC entspricht dem dreimaligen 7 in BC.

Bereits Lohfink hat aus der Beobachtung, dass Ps 100 stereotypes, im Psalter vielfach begegnendes Wortmaterial enthält, geschlossen, dass der Psalm erst für seine jetzige Stelle im Psalter geschrieben worden ist. Diese Feststellung läßt sich ergänzen durch den Nachweis, dass der Psalm sowohl strukturell als auch phonetisch bis ins letzte Detail poetisch durchformuliert ist. Folglich ist anzunehmen, dass es sich bei Ps 100 um ein *reines Literaturprodukt* handelt, und dass alle Versuche, aus ihm Abläufe des Tempelgottesdienstes zu erschließen, fehlgehen. Dieses literarische Kunstprodukt erweist sich als konzentriert auf *Israels* zentrales Bekenntnis. Die Völker der ganzen Erde werden aufgerufen, *diesem* Credo zu akklamieren und *anzuerkennen* – so muß 77 v.3a interpretiert werden –, dass JHWH sich gerade dadurch als 77 erwiesen hat, dass er *Israel* zu seinem Volk gemacht hat, das ihm unverbrüchlich zugehört als "Schafe seiner Weide".

Nachtrag

In HThKAT hat E.Zenger jetzt eine neue Auslegung des Psalms vorgelegt⁷. Zu ihr möchte ich wie folgt Stellung nehmen:

Zunächst sind vier Corrigenda zu vermerken: Auf S.707 ist unter 2) erste und zweite Zeile "Trikola/Trikolon" statt "Bikola/Bikolon" zu lesen; dasselbe gilt für 3) zweite und dritte Zeile: "Trikolon/Trikolon" statt "Bikolon/Bikolon".

Richtig vermerkt Zenger, dass die drei Trikola V.1-4 sowohl "eine *konzentrische Struktur*" (Hervorhebung von Zenger) als auch "eine *linear-progressive Abfolge*" (Hervorhebung von Zenger) bilden⁸. Das entspricht meiner Unterscheidung zwischen konzentrischer und linearer Lesung nach dem StS. Zu korrigieren ist Zengers pauschale Darstellung der Trikola-Struktur, nach der jeweils das erste Kolon die Hauptaussage bilde⁹. Das gilt für V.1b/2.3.5, aber nicht für V.4: er ist

7 Vgl. F.-L.Hossfeld/E.Zenger, *Psalmen 51-100*, Freiburg/Basel/Wien 2000, 705-713.

8 Vgl. a.a.O. 707.

9 Vgl. a.a.O. 707.

als 2+1 (A » B+C nach dem StS) aufgebaut und enthält damit die doxologische Komponente des Corpus V.1b-4.

Ob man zur näheren Bestimmung der poetischen Struktur die Gattungskritik bemühen und in diesem Zusammenhang vom "Schema des imperativen Hymnus" (Hervorhebung von Zenger) sprechen muß, bleibe dahingestellt¹⁰. Nach dem StS folgt der Psalm in linearer Lesung als A+B»C der Verkündigungsstruktur der Tora: er enthält die *Weisung* an alle Lande, JHWH zu huldigen und anzuerkennen (עֲשֵׂה), dass JHWH sich ein Volk geschaffen habe als Schafe seiner Weide – dies speziell als Abschluß der Sammlung von JHWH-König-Psalmen (Ps 93-99).

Abzulehnen ist Zengers Gesamtinterpretation, nach der in Ps 100 von der Einbeziehung der Völker in den Bund JHWHs mit Israel, einer "Universalisierung der Bundesformel" (Lohfink), die Rede sei. Zengers umfangreich vorgetragene Argumentationsgänge überzeugen nicht, und deren Zielaussage, dass nach V.3 "die freiwillige Anerkennung der eigenen Geschöpflichkeit" den Völkern den Zugang zum Bund JHWHs mit seinem Volk eröffne¹¹, ist mehr als problematisch. Zenger übersieht, dass עֲשֵׂה und andere semantisch verwandte Lexeme auch in einigen wichtigen erwählungstheologischen Texten auftauchen: Dtn 32,6 (עֲשֵׂה, בְּרַחֵם יְיָ אֱלֹהֶיךָ); Jes 43,1 (עֲשֵׂה, בְּרַחֵם יְיָ אֱלֹהֶיךָ); 20-21 (בְּחַר, יִצַּר); 44,2 (עֲשֵׂה, יִצַּר, בְּחַר). Die intertextuelle Nähe von Ps 100,3 zu Deuteronesaja, der in besonderer Weise die liebende Zuwendung JHWHs zu seinem Volk betont, ist dabei von grossem Gewicht. Die schöpfungstheologische Aussage Ps 100,3 ist also *erwählungstheologisch* zu interpretieren: im Kerntext B fordert JHWHs Volk alle Welt auf, anzuerkennen (יִדַּע), dass sich JHWH gerade darin als Gott erwiesen habe, dass er sich sein Volk geschaffen hat (nach Jes 43,21 mit der ausdrücklich genannten Bestimmung, seinen Ruhm zu verkündigen), und dafür sollen alle Völker ihm huldigen (AC). Der Leitsatz A der angehängten – in der Verkündigungsstruktur A+B»C formulierten – Doxologie V.5, der inhaltlich der Credoformel BA entspricht, betont das noch einmal auf seine Weise.

10 Vgl. a.a.O. 707.

11 Vgl. a.a.O. 713.

Sargon, Mose und die Gegner Salomos

|| Zur Frage vor-neuassyrischer Ursprünge der Mose-Erzählung

Felipe Blanco Wißmann - Heidelberg

Während nach Maßgabe der Neueren Urkundenhypothese Ähnlichkeiten zwischen Salomo- und Exodusgeschichte gerne als Beleg für einen „Jahwisten“ als Programmschrift des salomonischen Königtums herangezogen wurden¹, hat sich ein Teil der neueren Forschung gewissermaßen auf die Seite der Gegner Salomos geschlagen: Nachdem im Werk des (grundsätzlich der Davidsdynastie ergebenden) „Jahwisten“ bereits auch dem Fronkönigtum Salomos gegenüber kritische Züge ausgemacht worden waren², konnte Albertz in den ältesten Textanteilen der Exoduserzählung eine aus dem Nordreich des Salomo-Gegners Jerobeam I. stammende, noch in Resten erhaltene Mose-Erzählung³ erkennen, deren literarische Gestalt sich daher verdanke, dass Jerobeam und die Nordstämme (vgl. 1Kön 11,26-12,25) sich in ihrem Kampf auf die ältere Exodustradition beriefen⁴. In einem weiteren Gegner Salomos, Hadad, dem Edomiter (vgl. 1Kön 11,14ff.), sieht Van Seters einen Hauptverantwortlichen für die Darstellung Moses in Ex 1ff., wenn auch nur noch im Sinne eines literarischen Vorbilds: Der exilische⁵ „Yahwist“ hat nach Van Seters das entsprechende Textmaterial des dt. Geschichtswerks in 1Kön 11f. benutzt⁶.

Schmid sieht in den Beobachtungen Albertz' und Van Seters' Hinweise darauf, „daß es einmal eine literarische Exodusdarstellung gegeben hat, die offenbar auf eine Legitimation

¹ Vgl. W. H. Schmidt (Exodus. 1. Teilband Exodus 1-6, BK II/1, Neukirchen-Vluyn 1988, 39), der die Darstellung der Baumaßnahmen Salomos (1Kön 5,29; 9,15.19; 11,28) mit dem angeblichen J-Vers Ex 1,11 vergleicht.

² Zu diesem Schluss führt F. Crüsemann (Der Widerstand gegen das Königtum, WMANT 49, Neukirchen-Vluyn 1978, 175ff.) ein (durch die Arbeit von R. Smend, Jahwekrieg und Stämmebund, FRLANT 84, Göttingen 1963, 90ff. vorbereiteter) Vergleich der Verhandlungen über die Fron vor Salomo (1Kön 12) und vor dem Pharao (Ex 5); Ex 5 enthalte, wie auch Ex 2,11ff. (Tötung des Fronaufsehers) und der J-Anteil in Ex 3f., eine indirekte Kritik an Salomos Fronorganisation in Form einer salomozeitlich aktualisierten älteren Tradition von der Unterdrückung in Ägypten. Ähnlich auch J. Kegler, Arbeitsorganisation und Arbeitskämpfformen im Alten Testament, in: L. und W. Schottroff (Hgg.), Mitarbeiter der Schöpfung, München 1983, 51-71, 69f.

³ Vgl. R. Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Bd. 1, GAT 8/1, Göttingen 1992, 72.217 mit Anm. 22 (vgl. auch schon E. A. Knauf, Midian, ADPV, Wiesbaden 1988, 125ff.134f. mit Anm. 574). Diese Mose-Erzählung ist bei Albertz die älteste Vorstufe der ansonsten exilisch-nachexilischen Textmenge der deuteronomistisch geprägten Kompositionsschicht K_D (vgl. a.a.O., 71f.; Albertz schließt sich hier an Blums Pentateuchmodell [vgl. E. Blum, Studien zur Komposition des Pentateuch, BZAW 189, Berlin und New York 1990] an). Albertz stützt seine These durch den Aufweis von Parallelen in der Darstellung Moses in Ex 1-5 und Jerobeams in 1Kön 11f. (Religionsgeschichte I, 217f.); s. dazu unten Abschnitt II.

⁴ Vgl. a.a.O., 219.

⁵ Vgl. J. Van Seters, The Life of Moses, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 10, Kampen 1994, 2.468.

⁶ Vgl. a.a.O., 32f. P. Särkiö (Exodus und Salomo, SESJ 71, Helsinki und Göttingen 1998, 58f. mit Anm. 20; 68.168f.) geht von einem Jahwisten des 7. Jhs. aus, der Traditionen wie die über Hadad und Jerobeam in vordtr. Form verwendet und dabei verdeckt Salomo-kritisch und Jerobeam-freundlich überarbeitet habe.

des Jerobeamaufstandes hinausläuft⁷. In letzter Zeit ist der Ansatz, die Darstellungen Moses und der Gegner Salomos zu vergleichen, einerseits extensiv fortgeführt⁸, andererseits seine Angemessenheit aber auch massiv bezweifelt worden: Otto hat die Existenz von Parallelen zwischen Ex 2ff. und der Jerobeamdarstellung in 1Kön 11f. weitgehend bestritten und die Datierung in die Frühgeschichte des Nordreichs abgelehnt⁹, um die ursprünglich mit Ex 2,1 beginnende¹⁰ Mosegeschichte stattdessen als subversive Rezeption verschiedener Texte neuassyrischer Königsideologie (wie z.B. der Geburtslegende über Sargon von Akkad) im Juda der Josia-Zeit zu deuten¹¹.

Bisher wurden bei der Betrachtung der Ähnlichkeiten zwischen den ersten Kapiteln des Exodusbuches und 1Kön 11f. entweder die Ähnlichkeiten in der Darstellung Hadads und Moses (Van Seters) oder Jerobeams und Moses (Albertz) literarhistorisch (mit stark divergierenden Ergebnissen für die Datierung der nichtpriesterschriftlichen Mose-Erzählungen in Ex 1-5) ausgewertet; eine Zusammenführung dieser Beobachtungen liegt aber nur bei Särkiö und andeutungsweise bei Schmid vor¹². V.a. die Frage nach dem literarischen Verhältnis von 1Kön 11,14-25 zur Jerobeamerzählung wird in die Auswertung der Parallelen zur Mosedarstellung nicht einbezogen; dies soll im Folgenden (Abschnitt I.) geschehen, bevor dann ein genauerer Blick auf die Ähnlichkeiten in der Darstellung Jerobeams und Moses (II.) eine Auswertung dieser Parallelen und eine Bewertung des Gegenvorschlags Ottos ermöglichen kann (III.).

I. Hadad und Jerobeam in 1Kön 11f.

In 1Kön 11 sind die Abschnitte über האדמרי (bzw. אדרר)¹³ הדד (11,14-22) und רון (11,23-25) miteinander verbunden über die Stichworte קום (Hifil) + שטן in 11,14aa.23aa: Gott selbst erweckt Salomo zwei „Widersacher“.¹⁴ Davon zu unterscheiden ist die Einführung Jerobeams in 11,26: Er „erhebt“ selbst „die Hand gegen“ Salomo (V.26: ב + יד + רום Hifil¹⁵). Es fällt auch auf, dass 11,14ff. mit der Ankündigung, dass das Königtum an einen עבד Salomos gegeben werden soll (11,11), nichts zu tun haben – das Stichwort עבד begegnet erst wieder in 11,26 -, stattdessen berichten 1Kön 11,14-25 (gegen 11,4) von Gegnern Salomos, die schon vor der Zeit des Alters Salomos auftreten. 1Kön 11,14-25 zeigt zudem literarische Bezüge zu

⁷ K. Schmid, *Erzväter und Exodus*, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn 1999, 141. S. auch unten Abschnitt III. mit Anm. 78.

⁸ Vgl. A. Frisch, *The Exodus Motif in 1 Kings 1-14*, JSOT 87 (2000), 3-21; M. E. Oblath, *Of Pharaohs and Kings – Whence the Exodus?*, JSOT 87 (2000), 23-42. S. dazu auch unten Anm. 12.

⁹ Vgl. E. Otto, *Mose und das Gesetz*, in: ders. (Hg.), *Mose*, SBS 189, Stuttgart 2000, 43-83, 48.

¹⁰ Vgl. a.a.O., 49ff. S. dazu auch unten Abschnitt III.

¹¹ Vgl. Otto, *Mose*, 50ff. S. dazu unten Abschnitt III. mit Anm. 76.

¹² Zum Ansatz Särkiös s. oben Anm. 6. Frisch (*Exodus*) und Oblath (*Of Pharaohs*) leisten die Bündelung der bisherigen Ergebnisse nicht, da beide die Parallelen zwischen beiden Textbereichen unkontrolliert in einer subjektiven Lesung (was Frisch [vgl. *Exodus*, 12] selbst zugibt) vermehren und dann das Abhängigkeitsverhältnis durch literarhistorisch unspezifische Begriffe wie „analogy“ und „allegory“ beschreiben. Solche subjektiven Lesarten sind schnell vollzogen und schwer zu widerlegen; im Folgenden werde ich auf die Arbeiten Oblaths und Frischs nicht mehr eingehen.

¹³ Zu diesen Namensvarianten in VV.14.17b.19.21 und V.17a sowie den weiteren Varianten in LXX vgl. D. V. Edelman, *Solomon's Adversaries Hadad, Rezon and Jeroboam: A Trio of 'Bad Guy' Characters illustrating the theology of immediate retribution*, in: S. W. Holloway/L. K. Handy (Hgg.), *The Pitcher is Broken*, JSOT.S 190, Sheffield 1995, 179; M. J. Mulder, *1 Kings. Volume 1: 1 Kings 1-11, Historical Commentary on the Old Testament*, Leuven 1998, 565.

¹⁴ Dass Gott selbst einen Menschen als שטן gegen einen anderen erweckt, ist eine in der Hebräischen Bibel einzigartige Aussage.

¹⁵ S. zu 1Kön 11,26 auch unten Anm. 39.

2Sam 8: In der Darstellung von 1Kön 11,14ff. werden die von David schon einmal besiegten Feinde Israels, Edom und Aram, in der Person Hadads und Rezens zu Gegnern Salomos¹⁶. Zu Recht haben Edelman und Bosshard-Nepustil deshalb in letzter Zeit den Abschnitt über Hadad, den Edomiter¹⁷, und Rezon als spätere Einfügung gedeutet¹⁸; eine Einfügung, die Elemente der Erzählung über Jerobeam in 1Kön 11,26ff.; 12,2ff. aufnimmt (ohne noch weitere Sonderüberlieferungen über Jerobeam vorzusetzen)¹⁹ und damit - bereits unter Einfluss des chronistischen Geschichtswerks²⁰ - einerseits eine direkte Bestrafung der Vergehen Salomos einführt, dessen Sünde gegen 11,12 noch zu seinen Lebzeiten zum Auftreten der Widersacher Hadad und Rezon führt, und andererseits den späteren König des Nordreiches in die Reihe der ausländischen שטניי einreihet (ohne dass Jerobeam selbst als שטן bezeichnet werden müsste)²¹ und so dessen Rebellion negativ bewertet.

Diese Beobachtungen sprechen gegen Van Seters' (und Särkiös) Versuch, die Hadad-Geschichte als eine Vorlage für Ex 1f. zu bestimmen. Hinzu kommt, dass die neuere Forschung einen vorpriesterlichen Textbestand in Ex 1 als zweifelhaft erscheinen lässt²²; das

¹⁶ Vgl. 2Sam 8,3-8.13f. (und 10.15-19) sowie Edelman, *Adversaries*, 171f. mit Anm. 8.

¹⁷ Zur historischen Unwahrscheinlichkeit eines edomitischen Staates und seines Prinzen im 10. Jh. vgl. B. U. Schipper, *Israel und Ägypten in der Königszeit*, OBO 170, Freiburg/Schweiz und Göttingen 1999, 186 mit Anm. 452; E. A. Knauf, *Die Umwelt des Alten Testaments*, Neuer Stuttgarter Kommentar – AT 29, Stuttgart 1994, 142-44; Edelman, *Adversaries*, 174-177.

¹⁸ Vgl. Edelman, *Adversaries*, 166. 170f. 189ff.; E. Bosshard-Nepustil, *Hadad, der Edomiter*, in: R. G. Kratz/T. Krüger/K. Schmid (Hgg.), *Schriftauslegung in der Schrift*, FS O. H. Steck, BZAW 300, Berlin und New York 2000, 95-109, 101ff.; vgl. auch schon E. Würthwein, *Die Bücher der Könige*. Das erste Buch der Könige Kapitel 1-16, ATD 11/1, Göttingen und Zürich² 1985, 130.135.

¹⁹ Auch Hadad flieht (ברח Kal; vgl. 1Kön 11,17 mit 11,40) nach Ägypten; wie Jerobeam in 12,2, so „hört“ auch Hadad „in Ägypten“ vom Tod seines Widersachers (11,21). Eine besondere, noch in III. Regn 12,24ff. LXX^B bezeugte Tradition über einen Aufenthalt Jerobeams am ägyptischen Hof war dem Verfasser von 1Kön 11,14-25 dabei (gegen z. B. P. Galpaz, *The Reign of Jeroboam and the Extent of Egyptian Influence*, BN 60 [1991], 13-19, 14f.) nicht vorgegeben: Die LXX^B-Version ist sicher (zumindest in der vorliegenden Form) nicht vordtr. (vgl. Z. Talshir, *Is the alternate tradition of the division of the Kingdom (3 Kgdms 12:24a-z) non-deuteronomistic?*, in: G. J. Brooke/B. Lindars [Hgg.], *Septuagint, scrolls and cognate writings*, SCS 33, Atlanta 1992, 599-621, 604f.608f.) und zeigt gerade in den zu 1Kön 11,14-22 MT parallelen Motiven der Heirat in Ägypten und des Gesprächs über die Entlassung (III. Regn 12,24 d-f LXX^B) Hinweise auf Abhängigkeit vom MT (vgl. J. Debus, *Die Sünde Jerobeams*, FRLANT 93, Göttingen 1967, 59 mit Anm. 26; 82f.). Schenkers Behauptung der Priorität des LXX^B-Textes (vgl. A. Schenker, *Jéroboam et la division du royaume dans la Septante ancienne*: LXX IR 12,24a-z, TM 11-12; 14 et l'histoire deutéronomiste, in: A. de Pury/T. Römer/J.-D. Macchi [Hgg.], *Israël construit son histoire*, MoBi 34, Genève 1996, 193-236, 200, 209) beruht auf einer methodisch fragwürdigen Analyse der narrativen Kohärenz von Text und Kontext (vgl. Schenker, *Jéroboam*, 195-197. 236) im MT und in LXX^B; zur Kritik der Methodik Schenkers vgl. Bosshard-Nepustil, *Hadad*, 109 mit Anm. 72 und jetzt auch ausführlich Z. Talshir, *Literary Design – A Criterion for Originality? A Case Study: 3 Kgdms 12:24a-z; 1 K 11-14*, in: Y. Goldman/C. Uehlinger (Hgg.), *La double transmission du texte biblique*, FS A. Schenker, OBO 179, Freiburg/Schweiz und Göttingen 2001, 41-57, 47ff.

²⁰ Edelman sieht hier eine „theology of immediate retribution“ (*Adversaries*, 189; vgl. a.a.O., 170), wie sie sich auch in den Chronikbüchern fände, während in dem diesem Ergänzer vorgegebenen Textbereich die Bestrafung „that fell on the succeeding generation reflects standard Deuteronomistic ideology“ (a.a.O., 189). Bosshard-Nepustil (*Hadad*, 106ff.) hat die theologische Position der Erzählung über Hadad (und Rezon) weiter präzisiert: 1Kön 11,14-22.23-25 setzt chr. Theologie voraus, zeigt aber bereits einen kritischen Umgang mit ihr, da sich in Chr noch keine Hinweise auf eine Schuld Salomos an der Reichsteilung finden.

²¹ Jerobeam ist so nach Edelman das „climatic element“ (*Adversaries*, 169) eines Gestaltungsmusters „of threefold repetition with intensification“ (a.a.O., 168); „the writer is able to imply that Jerobeam is a *šātan* like his predecessors and the most dangerous of the three, in spite of his divine selection“ (a.a.O., 170).

²² Der Vers Ex 1,9 setzt die angeblich jüngere P-Aussage über die Vermehrung der Israeliten in V.7 (zu Ex 1,7 als P-Vers vgl. J. C. Gertz, *Tradition and Redaktion in der Exoduserzählung*, FRLANT 186, Göttingen 2000, 365f.)

Motiv des Genozids/Infantizids (vgl. 1Kön 11,16) begegnet in Ex 1 also wahrscheinlich nicht in einem vorpriesterlichen Textzusammenhang. Warum ein Jahwist in seiner bei Van Seters oder Särkiö angenommenen Form ausgerechnet in den wenig ausgeführten Andeutungen über einen edomitischen Gegner Salomos sein Vorbild für die Verbindung des Genozidthemas mit Moses Geburtsgeschichte²³ oder gar für die Konfrontation mit dem Pharaο in den Plagenerzählungen²⁴ gefunden haben sollte, bleibt schwer erklärbar. Hier muss nach einer alternativen Erklärung gesucht werden, die aufgrund der bisherigen Überlegungen von den Ähnlichkeiten in der Darstellung Jerobeams und Moses ausgehen sollte.

II. Die Parallelen in der Darstellung Jerobeams und Moses

Zwischen der Darstellung Jerobeams und Moses gibt es Übereinstimmungen, die Albertz zur These der literarischen Gestaltung der Exodusgeschichte im Nordreich Jerobeams geführt haben: Durch eine „parallelisierende Aktualisierung“²⁵ fand die alte Exodustradition nach Albertz ihre erste literarische Gestalt in einer (noch in Resten erhaltenen) Mose-Erzählung²⁶, in der Mose (wie auch Jerobeam in 1Kön 11f.) beschrieben wird als aus königlichem Milieu stammender Aufständischer (Ex 2,11-15/1Kön 11,26-28), der nach einem gescheiterten Aufstandsversuch ins Ausland fliehen muss (Ex 2,15/1Kön 11,40), um nach dem Tod des Königs zurückzukehren (Ex 2,23aα; 4,19.20a; vgl. 1Kön 11,40; 12,2[vgl. BHS].20); Verhandlungen über eine Fronerleichterung führen zu einer Verschärfung der Fronforderung des neuen Königs (Ex 5*/1Kön 12*), woraufhin die Befreiung von der Fron schließlich durch den Auszug bzw. die Reichstrennung erfolgt²⁷.

Was die Darstellung Jerobeams betrifft, so wird schon seit einiger Zeit in der Forschung die Zusammengehörigkeit der Verse 1Kön 11,26.40; 12,2.20a gesehen²⁸. In der Tat ergibt sich so

voraus, wenn diese Vermehrung nicht unvorbereitet im angeblich vorpriesterschriftlichen Text erstmals vom Pharaο festgestellt werden soll (so z.B. bei Blum, Pentateuch, 102f.); Ex 1,7 ist aber als erzählerische Voraussetzung auch unverzichtbar für alle nun folgenden „Gegenmaßnahmen“ in Ex 1,8-22: Vgl. Schmid, Erzväter, 70f; vgl. auch Gertz (Tradition, 365f.370.379ff.394), der dieses Problem sieht und deshalb für seinen postulierten vorpriesterschriftlichen Grundbestand in Ex 1,11f.15ff. eine nun ausgefallene Einleitung annehmen muss. R. G. Kratz' (Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments, Göttingen 2000, 287ff.) Bestreitung des von Ex 1,7 ausgehenden Argumentes gegen einen vorpriesterschriftlichen Textbestand in Ex 1 unter Hinweis auf Num 22,3f.6 (Feststellung der Größe ohne vorherige Mehrungsnotiz) überzeugt wegen der ganz anderen, herausgehobenen Stellung von Ex 1 nicht recht; allerdings kommt Kratz (ebd.) auf anderem Wege zu ähnlichen Ergebnissen.

²³ Vgl. Van Seters, Life, 32; Särkiö, Exodus, 59. Das Genozidmotiv ist zudem in Ex 1 tatsächlich als (misslungener) Infantizid geschildert, während Hadad in 1Kön 11 kein kleines Kind ist (vgl. Würthwein, Könige, 136); diese Veränderung wird von Särkiö und Van Seters nicht erklärt.

²⁴ Vgl. Särkiö, Exodus, 59. Der Weg vom kurzen Wortwechsel in 1Kön 11,22, in dem eine feindliche Atmosphäre nicht zum Ausdruck kommt, hin zur großangelegten Konfrontation von Ex 5ff. ist aber gegen Särkiö kaum verständlich.

²⁵ Albertz, Religionsgeschichte I, 219; vgl. auch ebd. mit Anm. 31.

²⁶ Vgl. a.a.O., 72; 217 mit Anm. 22.

²⁷ Vgl. a.a.O. 217f.

²⁸ Vgl. U. Becker, Die Reichsteilung nach 1 Reg 12, ZAW 112 (2000), 210-229, 218; ebenso schon Würthwein (Könige, 141.150f.) im Anschluss an A. Jepsen (Die Quellen des Königsbuches, Halle a. d. S. ²1956, 31); ähnlich auch P. Mommer, Das Verhältnis von Situation, Tradition und Redaktion am Beispiel von 1Kön 12, in: ders./W. Thiel, Altes Testament. Forschung und Wirkung, FS H. Graf Reventlow, Frankfurt a. M. u.a. 1994, 47-64, 56. 61. 1Kön 11,26.(27f.)40-43; 12,2.20a.25-30a setzen in Kratz' (erst nachkönigszeitlicher) deuteronomistischer Grundschrift, die allerdings ältere Annalen voraussetzt, den Abschluss des Berichts über Salomos Baumaßnahmen in 1Kön 9,24f. fort; vgl. Kratz, Komposition, 167ff. Der Frage, ob in 1Kön

ein logischer Handlungsablauf innerhalb dieser Jerobeamnотizen vom Aufstand gegen Salomo (11,26) über seine Flucht nach Ägypten (11,40) und die Rückkehr (12,2⁹), die erfolgt, nachdem Jerobeam vom Tod Salomos gehört hat, bis zur Einsetzung zum König von Israel (12,20a). In diesen Zusammenhang der Jerobeamnотizen wurde sekundär die Erzählung über die „Reichsteilung“ in 1Kön 12,13b-19 eingearbeitet³⁰, wobei die Datierung dieser Erzählung hier offen bleiben kann³¹; sie trägt für die Frage nach den Ähnlichkeiten in der Darstellung Jerobeams und Moses wenig aus, weil Jerobeam ursprünglich als bei den Verhandlungen in Sichem nicht anwesend dargestellt wurde³².

Die Ähnlichkeiten zwischen der Erzählung über die Verhandlungen in Sichem und Ex 5,1ff. sind auch kleiner, als zuweilen behauptet wird: Während in 1Kön 12 ursprünglich das ganze Volk (ohne Jerobeam) mit dem König verhandelt, sind in der vorliegenden Gestalt von Ex 5,1ff. Mose und Aaron sowie die שטרים³³ Verhandlungsgegner Pharaos, und ein literarisches oder überlieferungsgeschichtliches Stadium ohne die Verhandlungsführung Moses lässt sich nicht wahrscheinlich machen³⁴. Gemeinsam ist beiden Texten das Ergebnis der Verschärfung der Fronforderung, wobei aber die einzige terminologische Berührung in dem Begriff עבדה (1Kön 12,4; Ex 5,9.11) besteht. Während die Forderung in 1Kön 12,14ff. direkt zur „Reichsteilung“ führt, wird sie nach Ex 5,6ff. realisiert und führt tatsächlich zu härterer Bedrückung. Verhandlungsgegenstand im eigentlichen Sinne ist das Ausmaß der Fronarbeit in Ex 5 nicht: Mose und Aaron formulieren keine „höfliche Bitte um Erleichterung“³⁵, sondern verlangen vom Pharao nichts anderes als die Entlassung (שלח Piel)³⁶. Trotz der herausgehobenen Bedeutung von Ex 5 in der bisherigen Forschung sind also die Gemeinsamkeiten zwischen Ex 5 und 1Kön 12 kleiner, als es übergreifende Klassifizierungen als „Verhandlungen ... um die Erleichterung der Fron“³⁷ erscheinen lassen.

12,25.*26ff. eine literarhistorisch gleich ursprüngliche Fortsetzung von 1Kön 11,26.40; 12,2.20a zu finden ist, kann hier nicht weiter nachgegangen werden; vgl. dazu Mommer (Das Verhältnis, 57-62) mit Albertz (Religionsgeschichte I, 213f. mit Anm. 5).

²⁹ Lies ממצרים ... מישב statt במצרים ... מישב; vgl. BHS. Zur Erklärung des vorliegenden Textes in 12,2 vgl. Becker (Reichsteilung, 217f.).

³⁰ Vgl. Würthwein, Könige, 150. Becker hat m.E. hinreichend gezeigt, dass dieser Text eine unselbständige Fortschreibung seines Kontextes darstellt; vgl. Becker, Reichsteilung, 219f. Mit dem Begriff „Reichsteilung“ sei hier und im Folgenden das in 1Kön 12,1ff. beschriebene Ereignis bezeichnet, das zur Existenz zweier Königtümer in „Israel“ führt, ohne dass damit etwas über die Historizität dieses Ereignisses oder die Angemessenheit des Reichsbegriffes gesagt sei; zum Problem vgl. z.B. Knauf, Umwelt, 121f.

³¹ Vgl. dazu und zur Frage der ursprünglichen Zugehörigkeit von 1Kön 12,19 (Negativwertung des Verhaltens der Nordstämme); Becker, Reichsteilung, 215-217. 224ff. Weiterführen könnte auch ein Blick auf die für die Fronarbeit benutzten Begriffe: Die Kombination קשה עבדה (1Kön 12,4) findet sich sonst (abgesehen von der Parallele 2Chr 10,4) nur noch in relativ späten Texten; vgl. Ex 1,14 P; Ex 6,9 P; Dtn 26,6; Jes 14,3.

³² Die Hinweise auf Jerobeams Auftreten in Sichem in 1Kön 12,3a.12 sind sekundär und fehlen in LXX: „Der Ergänzter greift V.20a vor“ (Becker, Reichsteilung, 214).

³³ Vgl. Ex 5,6.10.14f.19. Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund dieses Begriffs (im neassyrischen oder neubabylonischen Fronwesen) vgl. Gertz, Tradition, 345 Anm. 508.

³⁴ Gegen Noths (Pentateuch, 76) These eines in Ex 5,*3ff. noch greifbaren frühen überlieferungsgeschichtlichen Stadiums des Themas „Herausführung aus Ägypten“ ohne Beteiligung Moses vgl. Albertz, Religionsgeschichte I, 72 Anm. 9; 218 Anm. 25; wahrscheinlich ist lediglich, dass Aarons Beteiligung in 5,1ff. sekundär ist und ursprünglich Mose (zusammen mit den זקני ישראל ?) mit dem Pharao verhandelte; vgl. Schmidt, Exodus I, 250ff.; Gertz, Tradition, 336.

³⁵ Crüsemann, Widerstand, 176.

³⁶ Vgl. Ex 5,1.3 mit Ex 7,16.26; 8,4.24; vgl. dazu Schmidt, Exodus I, 257f.

³⁷ Albertz, Religionsgeschichte I, 218.

In den Jerobeamnotizen 1Kön 11,26.40; 12,2.20a wird oft besonders altes Textmaterial als Zitat aus einer annalenartigen Quelle vermutet³⁸, und auch in der Erzählung über Ahija und Jerobeam in 1Kön 11,29-39 wird häufig eine vordr. Grundschrift ausgemacht³⁹. Das Textmaterial in Ex 2,1-4,20, das zur Darstellung der Notizen über Jerobeam parallele Motive zeigt, lässt sich als nichtpriesterschriftlich vom P-Text 2,23a β -25 abgrenzen⁴⁰. Zwischen der Notiz über den Tod des Pharao (Ex 2,23a α) und der Wiederaufnahme dieser Information in 4,19 (wobei in LXX vor 4,19 die Todesnotiz wiederholt wird⁴¹) steht die nichtpriesterliche Mose-Berufung in Ex 3,1-4,17 und ein Gespräch zwischen Mose und Jitro über Moses Wunsch, nach Ägypten zurückzukehren (Ex 4,18). Es wundert nicht, dass in Ex 3,1ff. als einem besonders prominenten Text der Exoduserzählung traditionell sowohl „E“- als auch „J“-Anteile ausgemacht wurden⁴²; der direkte Anschluss aber zwischen Ex 2,23a α und 4,19 hat in gewisser Weise schon Noth⁴³ und in letzter Zeit verschiedene andere Ausleger zu der Annahme geführt, Ex 3,1-4,18 sei ein (literarisch weitgehend einheitlicher⁴⁴) Einschub in seinem Kontext⁴⁵, und neuere Bestreitungen dieses literarischen Charakters des Abschnittes können kaum überzeugen⁴⁶. Dieser Einschub enthält zumindest in der vorliegenden Textgestalt jedenfalls einen literarischen Horizont über das Buch Exodus hinaus; im Blick sind sowohl die Erzväter (3,6.16; 4,5) wie die Hineinführung in das Land (3,7f.17). Schmid hat die nachpriesterliche Ansetzung von Ex 3,1-4,18 m.E. gut begründet durch den Aufweis

³⁸ Vgl. z.B. Würthwein, Könige, 141.151; Mommer, Das Verhältnis, 61. Zwar schließt 11,26 mit dem Stichwort עָבַד gut an 11,11(-13) an und gibt dadurch einen Hinweis auf die sekundäre Einfügung der Verse 11,14ff.; dies bedeutet aber (gegen Becker, Reichsteilung, 220f.) nicht, dass 11,11 und die Jerobeamnotizen literarhistorisch gleich ursprünglich sind.

³⁹ Vgl. die Vorschläge von H. Weippert, Die Ätiologie des Nordreiches und seines Königshauses (1 Reg 11,29-40), ZAW 95 (1983), 344-375, und H. Seebass, Zur Teilung der Herrschaft Salomos nach 1 Reg 11 29-39, ZAW 88 (1976), 363-376. Die Frage, ob diese Prophetenlegende einen ursprünglichen, mit der redaktionellen Formel V.27a (dazu vgl. Debus, Sünde, 4f. mit Anm. 8.11) angefügten Bericht über den Hergang des Jerobeamaufstandes verdrängt hat (so zuletzt z.B. Mulder, 1Kings, 580f.), kann hier offen bleiben; m.E. sollte aber (in gewissem Anschluss an Seebass, Teilung, 370ff.) die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, dass mit V.27a nie ein anderer Text an V.26 angefügt war als VV.27b.28.*29ff. Gegen Schipper (Israel, 188: „dezidiert Jerusalemer Sicht“) ist die Frage der Tendenz von V.26 offen zu halten.

⁴⁰ Vgl. Schmid, Exodus I, 64.88f. („J“); Gertz, Tradition, 376-379.394. Zu Ex 2,23a β -25 als P-Stück vgl. Schmid, Erzväter, 189 mit Anm. 113.

⁴¹ Vgl. dazu Blum (Pentateuch, 20 mit Anm. 45).

⁴² Vgl. den kritischen Überblick bei B. S. Childs, The Book of Exodus, OTL, Louisville³1976, 52f.; vgl. auch Schmid, Exodus I, 107ff.

⁴³ Vgl. Noths (Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart²1948, 31f. Anm. 103; 221 Anm. 549) Deutung des J-Fadens in Ex 3,1-4,18 als Nachtrag in „J“.

⁴⁴ Vgl. Blum, Pentateuch, 22-28; vgl. auch Schmid, Erzväter, 190ff. und die ebd. Genannten. Anders jedoch Gertz (Tradition, 261-327), der eine umfassende literarische Analyse von Ex 3,1-4,18 vorgelegt hat.

⁴⁵ Vgl. die ausführliche Begründung bei Blum (Pentateuch, 20-22). Vgl. auch Schmid, Erzväter, 189; Gertz, Tradition, 256.

⁴⁶ Kratz sieht in 4,19 eine sekundäre Einfügung, die „die in V.18 geäußerte Absicht Moses nachträglich auf den Befehl Jhwhs“ (Kratz, Komposition, 289 Anm. 78) zurückführe. Kratz erklärt nicht, warum der Ergänzter von 4,19 weit zurück in den vorangehenden Text auf die (in 3,1-4,18 nie angesprochene) Information aus 2,23a α zurückgreift. Als redaktionelle Klammer (vgl. a.a.O., 293) zwischen V.22 (nicht-P) und V.23a β -25 (P) lässt sich V.23a α gegen Kratz kaum plausibel machen: Im nichtpriesterlichen Text bliebe dann die seit 2,15 aufgebaute Spannung (Todesgefahr für Mose) unaufgelöst, da 4,19 ja nach Kratz Zusatz ist. Mose trifft in 4,18 also eine Entscheidung, deren Lebensgefährlichkeit im von Kratz vorgeschlagenen Textzusammenhang nicht reflektiert wird. Die These eines Einschubs in 3,1-4,18 erklärt den Textbefund deshalb m.E. wesentlich besser und einfacher.

von Verbindungen v.a. zum unmittelbar vorangehenden P-Text Ex 2,23a β -25⁴⁷; besonders aufschlussreich ist auch die Beobachtung, dass Ex 3,1-4,18 die priesterschriftliche Moseberufung voraussetzt, da der Erzähzug, dass die Israeliten nicht auf Mose hören (vgl. Ex 6,9 P), in Ex 4,1ff. vorausgesetzt und in die Berufungserzählung integriert wird⁴⁸.

Die Datierung dieses Einschubs in Ex 3,1ff. hat für die Betrachtung von Ex 5 einiges Gewicht: Das Kapitel Ex 5 hat ähnlich wie bei Crüsemann auch bei Albertz eine herausgehobene Bedeutung, da es in bestimmter Gestalt einmal einen selbständigen „Propaganda-Text aus dem Arbeitskampf gegen Salomo bzw. Rehabeam“⁴⁹ dargestellt habe. Dass sich hinter Ex 5 ein solcher Text des 10. Jhs. verbergen kann, erscheint aber mittlerweile als unwahrscheinlich: Gertz sieht zwar mit Albertz die thematische Eigenständigkeit des Textes in Ex 5,3ff., dessen „Thema, die Verschärfung der Fron, für die folgenden Plagenerzählung nur von geringem Interesse ist“⁵⁰; gegen Albertz stellt Gertz aber m.E. zu Recht die literarische Einheitlichkeit von Ex 5,3-6,1 fest⁵¹ und deutet die thematische Selbständigkeit nicht als Hinweis auf eine ursprüngliche Einzelerzählung, sondern findet hier vielmehr eine sekundäre Fortschreibung von 5,1f. Tatsächlich stellt 5,3 „einen auffälligen Neueinsatz der Verhandlungen dar“⁵², der bereits eine vorhergehende Nennung einer Redesituation und eines Subjekts voraussetzt, wodurch die gegenteilige Annahme, durch VV.1f. werde ein älterer Text in 5,3ff. sekundär gerahmt, erschwert wird⁵³.

Zur Datierung dieses Zusatzes ist auf die Beziehungen zwischen Ex 5,3ff. und der Einfügung Ex 3,1-4,18 zu verweisen: Ex 5,3 zeigt weitgehende wörtliche Übereinstimmung mit Ex 3,18b und stellt die Ausführungsnotiz zu 3,18 da⁵⁴. Solange man Ex 3,18 nicht als sekundäre Vorwegnahme von 5,3 innerhalb der Moseberufung ansehen möchte⁵⁵, kann man also kaum davon sprechen, dass in Ex 5 die nichtpriesterschriftliche Moseberufung (jedenfalls in ihrer vorliegenden Form) noch nicht vorausgesetzt sei.⁵⁶ Es ergibt sich durch eine nachpriesterschriftliche Verortung der Einfügung 5,3-6,1 aber v.a. eine plausible kompositorische Funktion als Überleitung von der nichtpriesterschriftlichen zur priesterschriftlichen Moseberufung: Die Fronverschärfung und ihre harten Folgen führen zu Moses Klage in 5,22f. und zu einer Antwort Jhwhs in 6,1, wodurch es möglich wird, den priesterschriftlichen Berufungsbericht als Bestätigung der Sendung Moses nach einem ersten

⁴⁷ Vgl. Ex 2,23a β -25 mit Ex 3,7.9 (צַעֲקוּהוּ ; רַעַה ; שָׁמַע ; יָרַע) ; vgl. dazu Schmid (Erzväter, 190ff. 208f.). Vgl. auch schon E. Otto, Die nachpriesterliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus, in: M. Vervene (Hg.), Studies in the Book of Exodus, BEThL 126, Leuven 1996, 61-111, 101ff.

⁴⁸ Vgl. Schmid, Erzväter, 199f. Vgl. auch die weiteren Argumente Schmidts für eine nachpriesterliche Ansetzung des Einschubs Ex 3,1ff. (a.a.O., 200ff.).

⁴⁹ Albertz, Religionsgeschichte I, 219.

⁵⁰ Gertz, Tradition, 337. Vgl. Albertz (Religionsgeschichte I, 71f. mit Anm. 6).

⁵¹ Ex 5,3ff. ist mit Ex 5,6ff. v.a. verbunden über die Aufnahme der Bitte um die Erlaubnis des Opfern aus V.3 in VV.8.17; vgl. Gertz (Tradition, 337). Das von Albertz (vgl. Religionsgeschichte I, 71f. mit Anm. 6) angenommene Ende einer selbständigen Erzählung über die Fronverschärfung in V.19 wirkt als Abschluss wenig plausibel; Ex 5,20ff. liest sich dagegen gut als direkte Fortsetzung von 5,3ff.

⁵² Gertz, Tradition, 338.

⁵³ Gegen Albertz (Religionsgeschichte I, 218 Anm. 25); vgl. auch Schmidt, Exodus I, 256.

⁵⁴ Vgl. Gertz, Tradition, 339.

⁵⁵ So bei Schmidt (Exodus I, 135.142f.), der 3,18ff. der jehowistischen Redaktion zuschreibt.

⁵⁶ Gegen Schmid (Erzväter, 189). Zum Fehlen der וְקָנִי יִשְׂרָאֵל aus 3,18 in 5,1f. vgl. Blum, Pentateuch, 27f. mit Anm. 95. Die tatsächlichen Unterschiede zwischen Ex 3,18 und 5,3 (vgl. Gertz, Tradition, 339 Anm. 486) erklären sich gut dadurch, dass Ex 5,3ff. als Fortsetzung von 5,1f. verfasst wurde.

vergeblichen Gespräch mit dem Pharao in 5,1f. anzufügen⁵⁷. So bietet sich für Ex 5,1-6,1 auch eine nachpriesterschriftliche Datierung an⁵⁸.

Das älteste Textmaterial innerhalb von Ex 2-4 findet sich also in Ex 2,*1-23aa; 4,19(*ff?), während die bisher zuweilen als salomokritischer Text aus dem 10.Jh betrachtete Erzählung über die Fronverhandlungen in Ex 5* sich als redaktioneller Text einer späteren Zeit beschreiben lässt. Es bleiben aber die auffallenden Ähnlichkeiten des verbleibenden nichtpriesterschriftlichen Textes in Ex 2-4 zu den Notizen über Jerobeam in 1Kön 11f., die wahrscheinlich zum ältesten Text über die Vorgänge um Jerobeam in 1Kön 11f. gehören: Löst man diese annalenartigen Notizen (1Kön 11,26.40; 12,2cj.20a⁵⁹) aus dem Zusammenhang mit der Erzählung über die „Reichsteilung“ und vergleicht diese Notizen mit der Erzählung über Moses Flucht, so ergibt sich als neue Parallele zur vorpriesterlichen Exodusdarstellung, dass sowohl Mose als auch Jerobeam erst auf die Nachricht vom Tod des Verfolgers hin in ihre Heimat zurückkehren (Ex 2,23aa; 4,19ff. / 1Kön 12,2), während Jerobeam im vorliegenden MT (1Kön 12,2aa) von der Versammlung in Sichem hört⁶⁰ und daraufhin zurückkehrt. Zugleich bieten diese Jerobeamnotizen die engste sprachliche Parallele zur Exodusdarstellung⁶¹:

Ex 2,15aβb: ... ויברח את משה להרג ייבקש

1Kön 11,40: ... ויברח את ירבעם להמת ייבקש

Diese sprachliche Parallele ist signifikant: Die Abfolge ברח (Kal) + Infinitiv+ל + בקש (Piel) findet sich innerhalb von Pentateuch und Vordenen Propheten nur an diesen beiden Stellen⁶². Auch die Formulierung ברח (Kal) + N.N. מפני findet sich in Ex 2,15 und in den Jerobeamnotizen (1Kön 12,2aγ).

III. Mose, Sargon und Jerobeam

Otto hat den Vergleich der Darstellung Moses und Jerobeams als Lösungsweg zur Datierung einer Mose-Geschichte⁶³ abgelehnt und stattdessen über den Vergleich von Ex 1ff. mit neuassyrischen Texten eine Mose-Geschichte aus der Josia-Zeit vorgeschlagen⁶⁴. Tatsächlich ist die Betrachtung assyrischer Literatur für das Verständnis der Darstellung Moses sehr hilfreich: Mit Otto ist aufgrund der Parallele der Sargon-Geburtslegende⁶⁵ der ursprüngliche Beginn einer Mose-Erzählung in Ex 2,1 und nicht in Ex 1 zu suchen; Mose war ursprünglich, wie Sargon in der über ihn verfassten Geburtsgeschichte, als illegitimes Kind unverheirateter

⁵⁷ Vgl. Gertz, Tradition, 343-345. Ob allerdings Ex 5,1f. schon als Ausführungsbericht von 3,9f. anzusehen ist, also schon eine bestimmte (bereits erweiterte) Gestalt der nichtpriesterschriftlichen Moseberufung voraussetzt (vgl. a.a.O., 290f.336), muss hier nicht entschieden werden.

⁵⁸ Es stellt sich die hier nicht zu erörternde Anschlussfrage nach dem genauen literarischen Verhältnis der beiden Einfügungen Ex 3,1ff. und Ex 5,3ff. Zu weiteren terminologischen Hinweisen auf eine nachpriesterschriftliche Datierung vgl. a.a.O., 344f.

⁵⁹ Zu zwei möglichen redaktionellen Ergänzungen in 1Kön 12,2 (והוא עורנו במצרים) und V.20a (העדה), die im Zusammenhang mit der Einfügung der Erzählung von der „Reichsteilung“ stehen vgl. Becker (Reichsteilung, 220) mit der dort genannten Literatur.

⁶⁰ Vgl. a.a.O., 217f.

⁶¹ Vgl. Särkiö, Exodus, 58 mit Anm. 21; Schmid, Erzväter, 141 mit Anm. 495.

⁶² Darüber hinaus begegnet eine ähnliche Formulierung (in einer Kombination mit dem Infinitiv von מרת [Hifil]; vgl. 1Kön 11,40) nur noch in Jer 26,21; auf diese Parallele (Flucht des Uria) kann hier nicht weiter eingegangen werden.

⁶³ Vgl. Otto, Mose, 48f.

⁶⁴ Vgl. a.a.O., 66

⁶⁵ Text und Übersetzung bei Otto (Mose, 51-53).

Eltern dargestellt⁶⁶. Eine vorpriesterschriftliche Exoduserzählung bedarf keineswegs eines Einsatzes in Ex 1; vielmehr ist Ex 1 „erst ein nachträgliches Interpretament, das die Mosegeschichte als Volksgeschichte versteht“⁶⁷.

Funktion der Sargon-Legende ist es nach Otto gewesen, erzählerisch das Problem der illegitimen Thronfolge nichterstgeborener Söhne in der neuassyrischen Sargoniden-Dynastie mit Hinweisen auf die illegitime Herkunft selbst Sargons von Akkad zu bewältigen⁶⁸. Dieses „Grundproblem der Dynastie der Sargoniden“⁶⁹ ergab sich erstmals mit dem Beginn der Königsherrschaft Asarhaddons (680 v. Chr.)⁷⁰, und die anderen von Otto angeführten Texte, eine Orakelsammlung anlässlich der Thronbesteigung Asarhaddons und eine Königsinschrift desselben Herrschers⁷¹, lassen sich eindeutig datieren und eine die Königsherrschaft legitimierende Funktion erkennen. Für den Text jedoch, der die nächsten Parallelen zur Mosegeschichte zeigt, bedarf die von Otto vorgeschlagene Datierung und Funktionsbestimmung weiterer (hier nicht zu leistender) assyriologischer Klärung: Es lässt sich fragen, wo in der Sargon-Geburtslegende das Problem der Thronbesteigung nichterstgeborener Königsöhne behandelt wird - zunächst einmal erzählt dieser Text davon, dass Sargon von Akkad überhaupt kein Königssohn war. Sargon von Akkad galt schon früh als idealer Monarch, das von ihm begründete Reich als Vorbild für die Weltmachtsansprüche späterer mesopotamischer Könige⁷²; bereits weit vor der Zeit Sargons II. gibt es viele Texte verschiedener Art über diesen Reichsgründer, die z.T. auch das Motiv der illegitimen Herkunft (als Usurpator) enthalten, ohne dass das Problem der Primogenitur behandelt würde⁷³. Man gewinnt den Eindruck, dass Otto seine Datierung und Funktionsbestimmung der Sargon-Geburtslegende nur von den anderen von ihm angeführten Texten übernimmt, ohne sie für die Geburtslegende wirklich zu begründen und ohne die Unterschiede in der Literaturgattung⁷⁴ zu beachten: Die Sargon-Legende kommt vielleicht nicht ohne eigene Literargeschichte aus und lässt sich eben nicht eindeutig ins 7. Jh. datieren⁷⁵ wie eine Königsinschrift oder Orakel für Asarhaddon, gleichzeitig aber können die weiteren von Otto herangezogenen und eindeutig (ins 7. Jh) datierbaren Texte m.E. nicht mit der gleichen

⁶⁶ Mit Otto (Mose, 49ff.) und Schmid (Erzväter, 154ff.; dort auch der Hinweis auf die Parallele Hos 1,2f.); vgl. auch schon H. Greßmann, *Mose und seine Zeit*, FRLANT 18, Göttingen 1913, 1ff. Anders zuletzt z.B. noch Gertz (Tradition, 375). Zur Literarkritik in Ex 2,1-10 vgl. Otto, Mose, 50f. Vgl. die sekundäre Glättung von Ex 2,1 in Ex 6,20 (vgl. dazu Schmid, *Erzväter*, 154f.; Otto, Mose, 50).

⁶⁷ Schmid, *Erzväter*, 157. Zum literarischen Charakter von Ex 1 s. oben Abschnitt I. mit Anm. 22.

⁶⁸ Vgl. Otto, Mose, 54f.

⁶⁹ A.a.O., 54.

⁷⁰ Vgl. W. Mayer, *Politik und Kriegskunst der Assyrer*, Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens 9, Münster 1995, 317 Anm. 2; 318f. 377ff.

⁷¹ Vgl. Otto, Mose, 60ff.

⁷² Vgl. J. C. Westenholz, *Legends of the Kings of Akkade: The Text*, Mesopotamian civilizations 7, Winona Lake 1997, 1f.

⁷³ Vgl. v.a. die sumerische Sargon-Legende (vgl. J. S. Cooper/W. Heimpel, *The Sumerian Sargon Legend*, JAOS 103 [1983], 67-82, 68ff.), die Sargon seine Karriere als königlicher Beamter beginnen lässt. Vgl. auch die bei Westenholz (Legends, 34f.52-55.78-93.94-101.143-147) vorgestellten Texte.

⁷⁴ Zum Problem der Gattungszugehörigkeit der Sargon-Geburtslegende vgl. B. Lewis, *The Sargon Legend*, American Schools of Oriental Research Dissertation Series 4, Cambridge 1980, 87-93.

⁷⁵ Dies gilt, obwohl die uns erhaltenen maßgeblichen Textträger neuassyrisch zu datieren sind (vgl. Otto, Mose, 51); eine Datierung in die Zeit Asarhaddons können im Übrigen die von Otto angeführten neuassyrischen Sprachmerkmale (vgl. a.a.O., 53ff.) auch nicht tragen, da alle von Otto aufgeführten Merkmale auch schon für die Zeit vor Sargon II. belegt sind. Vgl. auch die sehr viel vorsichtigeren, auch Hinweise auf eine frühe Datierung einbeziehenden Überlegungen zum Alter der Sargon-Geburtslegende bei Lewis (*Sargon Legend*, 97ff.273).

Sicherheit wie die Sargon-Geburtslegende für in der Mose-Erzählung direkt subversiv rezipierte Dokumente gehalten werden⁷⁶.

Die These einer Mosegeschichte als Zeugnis direkter subversiver Rezeption neuassyrischer Königsideologie ist deshalb m.E. noch nicht hinreichend begründet; bis zu einer besseren Erklärung oder vollständigeren Ausarbeitung der Hypothese einer josiazeitlichen Mosegeschichte sollten deshalb die Beobachtungen Albertz' nicht so beiseite geschoben werden, wie es bei Otto geschieht: Die Auskunft, dass sich diese Parallelen „bei genauerem Hinsehen darauf, daß Mose wie Jerobeam gegen den Frondienst rebellierte“⁷⁷ reduzieren ließen, befriedigt nicht. Gerade außerhalb der zentralen Texte zur Fronthematik (Ex 1,5; 1Kön 12,1ff.), die als späte Einfügungen in ihren Kontext verdächtig sind, zeigt sich die deutlichste Übereinstimmung in der Darstellung und Sprache (v.a. Ex 2,15; 1Kön 11,40): Es stellt sich weiterhin die Frage, warum Mose ausgerechnet in den Farben des nordisraelitischen Zerstörers der „Reichseinheit“ und paradigmatischen kultischen Sünders Jerobeam gezeichnet wird (bzw. umgekehrt Jerobeam in die Nähe Moses gerückt wird).

Akzeptiert man diese Mose-Jerobeam-Typologie, so stellt sich die Frage nach deren Auswertung: Dass die Mose-Erzählung aus dem Nordreich Jerobeams I. stammt, folgt aus der Feststellung der literarischen Parallelen noch keineswegs⁷⁸; diese Datierung und Funktionsbestimmung einer *literarischen*⁷⁹ Mose-Erzählung bei Albertz erscheint heute nur noch als herrschaftskritisch gewendeter Restbestand des alten Jahwisten aus der Zeit Salomos. Auch kulturhistorisch ergeben sich durch neuere Forschungsbeiträge ganz massive Einwände gegen eine solche Datierung in die Frühzeit des Nordreiches: Wer konnte im 10. Jh. den von

⁷⁶ Dies müsste natürlich noch durch einen ausführlichen Vergleich nachgewiesen werden. Unter Vorbehalt sei gesagt, dass die Behauptung einer direkten Abhängigkeit der von Otto rekonstruierten vordruidenpriesterschriftlichen Quelle „Q“ (in Ex 14*; 19*; 34*) von einer Orakelsammlung anlässlich der Thronbesteigung Asarhaddons (vgl. Otto, Mose, 61ff.; ders., Das Deuteronomium, BZAW 284, Berlin und New York 1999, 75ff.) weitaus schwächer begründet ist als die direkte Rezeption der Sargon-Geburtslegende in Ex 2,1ff. Das Kapitel Ex 1*, für das Otto (vgl. Mose, 60f.) einen Einfluss der neuassyrischen Fronpraxis auf die Darstellung vermutet, fällt nach dem oben zum literarhistorischen Charakter dieses Kapitels (s. Abschnitt I. mit Anm. 22) Gesagten für die Suche nach einer vorexilischen Mose-Geschichte ohnehin aus. Hier zeigen sich vielleicht auch die Grenzen des Konzeptes der direkten subversiven Rezeption (zu dieser „Aushebelung einer Konzeption Politischer Theologie durch Rezeption ihrer zentralen Texte“ [E. Otto, Die Tora des Mose, Berichte aus den Sitzungen der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e.V. 19/2, Hamburg und Göttingen 2001, 22] vgl. jetzt a.a.O., 22ff.): In Ex 1 mag die Institution assyrischer Fronarbeit vorausgesetzt sein, aber was drängt zur Annahme einer direkten subversiven Aufnahme gerade des von Otto (vgl. Mose, 60.66) vorgeschlagenen Textes? Ebenso ließe sich mit der Annahme eines traditionsgeschichtlichen Einflusses arbeiten; Otto aber muss um des Konzeptes der direkten subversiven Rezeption willen davon ausgehen, dass „die Mose-Exodus-Erzählung noch spätvorexilisch (noch assyrischzeitlich? – der Verf.) durch die literarische Grundschrift in Ex 1 erweitert wurde“ (Otto, Die Tora, 19 Anm. 47).

⁷⁷ Mose, 48.

⁷⁸ Otto (vgl. a.a.O., 48) kritisiert zu Recht diese Datierung in die Frühzeit des Nordreiches bei Albertz, nimmt aber nicht Schmidts (vgl. Erzväter, 141 Anm. 497) vorsichtigere Position zur Kenntnis, der gegen Albertz lediglich die literarische Abstimmung zwischen 1Kön 11f. und Ex 2ff. feststellt, ohne diesen Prozess der Abstimmung zu datieren.

⁷⁹ Es sei dahingestellt, inwiefern Albertz' Überlegungen zum Jerobeamaufstand noch eine Relevanz für die mündliche Vorgeschichte der Exodustradition haben könnten bzw. ob sich der historische Jerobeam I. wirklich auf Mose und eine Exodustradition berufen hat.

Albertz angenommenen Propagandatext des Jerobeamaufstandes (Ex 5*)⁸⁰ oder gar eine umfangreichere Mose-Erzählung schreiben und lesen? Eine gewisse Verbreitung von Schrift und Schreiben sowie ein entwickelter Staat bedingen sich gegenseitig und sind für das Nordreich im 9. Jh. wahrscheinlich und für die Zeit der Könige Joasch und Jerobeam II. belegt, während Juda einen vergleichbaren Entwicklungsstand erst später erreicht⁸¹.

Es empfiehlt sich deshalb m.E., die Deutung der dennoch auffälligen und von Otto vernachlässigten (den Jerobeam-Aufstand) legitimierenden Funktion der Parallelen zu trennen von der Frage der Datierung (in die Jerobeam I.-Zeit). In der Tat muss ein eine Staatsgründung legitimierender Text keineswegs in die Zeit des Staatsgründers selbst zu datieren sein; dies zeigt deutlich der Blick auf die Sargon-Literatur, die zumeist in Regierungszeiten späterer Könige zu datieren ist, die an den großen Staatsgründer anschließen wollen.

In der Zeit anzunehmender Literalität im Nordreich wäre ein solcher legitimierender Rückgriff auf den Reichsgründer Israels in der Epoche der Jehu-Dynastie plausibel, in der sich offenbar mit Jerobeam II. bereits im Namen eines Königs ein solcher Rückgriff ausdrückt. Die sogenannte Jehu-Revolution führte zunächst zu einer Umorientierung der Außenpolitik Israels von einer prophönischen zu einer proassyrischen Ausrichtung⁸². In den Augen der Assyrer war Jehu legitimer König von Israel⁸³; nach innen jedoch war die Legitimität des Königtums der Jehu-Dynastie keineswegs unumstritten⁸⁴. Es ist jedenfalls vorstellbar, dass in der Zeit der Jehu-Dynastie ein assyrischer Kultureinfluss wie eine Form der Sargon-Geburtslegende auch in Israel bekannt war und in einer Legitimierungserzählung verwendet wurde; weiter könnte das Thema eines einheitlichen Königtums über Israel und

⁸⁰ Gegen die ursprüngliche Selbständigkeit und gegen den Charakter der Erzählung von der Fronverschärfung (Ex 5) als ältestes Material der Exodusüberlieferung vgl. auch schon Schmidt, Exodus I, 255f.

⁸¹ Vgl. insgesamt zur Frage nach der Entwicklung und Verbreitung von Schriftlichkeit in Israel: H. M. Niemann, Kein Ende des Büchermachens in Israel und Juda (Koh 12,12) – Wann begann es?, BiKi 53 (1998), 127-134. Vgl. auch Knauf, Umwelt, 122; I. Finkelstein/N. A. Silberman, The Bible Unearthed, New York u.a. 2001, 212. Zur Bedeutung der Samaria-Ostraca in diesem Zusammenhang vgl. H. M. Niemann, Herrschaft, Königtum und Staat, FAT 6, Tübingen 1993, 83ff.

⁸² Vgl. H. Donner, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen. Teil 2: Von der Königszeit bis zu Alexander dem Großen, GAT 4/2, Göttingen 21995, 297. 310f. (dort auch zu der inschriftlich belegten Tributzahlung Jehus an Salmanassar III.); s. auch die folgende Anmerkung.

⁸³ Als Ausdruck dafür ist die Bezeichnung Jehus als „Sohn Omris“ auf dem Schwarzen Obelischen Salmanassars III. zu verstehen, die kaum nur auf mangelnde Kenntnis der Assyrer zurückgeht (mit O. Keel/C. Uehlinger, Der Assyrerkönig Salmanassar III. und Jehu von Israel auf dem Schwarzen Obelischen aus Nimrud, ZKTh 116 [1994], 391-420, 401 Anm. 35). Diese Legitimitätsbezeugung in der Legende passt gut zum ikonographischen Befund: Die Haltung Jehus zu Füßen des Großkönigs drückt keine demütigende Unterwerfung aus noch zeigt das Bild ein bestimmtes historisches Zusammentreffen der abgebildeten Personen; dargestellt wird vielmehr in Jehu ehrender Weise das Vasallitätsverhältnis des Königs Israels zu Salmanassar; vgl. dazu a.a.O., 406ff. Es stellt sich die Frage, ob eine proassyrische Parteinahme von Anfang an eine Motivation der Jehu-„Revolution“ darstellte; vgl. zum Problem Donner, Geschichte II, 310f. mit Anm. 88.

⁸⁴ In die Regierungszeit des Jehu-Nachfahren Jerobeam II. fällt der Beginn der prophetischen Kritik, in deren Wirkungsgeschichte die Bücher Hos und Am stehen. Zum Verständnis des zeitlichen Hintergrundes, der durch bis dahin unbekanntem Wohlstand unter politischer Abhängigkeit von Assyrien gekennzeichnet war und zur einsetzenden prophetischen Kritik führte, vgl. Finkelstein/Silberman, Bible, 212ff. Vgl. auch die harte Beurteilung des Umsturzes Jehus in Hos 1,3-5, ohne das hier näher auf Fragen der Interpretation von Hos 1,4 und der Redaktionsgeschichte von Hos 1-3 eingegangen werden könnte; vgl. z.B. J. Jeremias, Der Prophet Hosea, ATD 24/1, Göttingen 1983, 18-20.29ff.

Juda und des Zerbrechens dieser Einheit auch im 8.Jh. noch relevant gewesen sein: Vor der Jehu-Revolution bestanden zwischen dem Königshaus Judas und den Omriden offenbar zumindest starke politische und sogar familiäre Verbindungen⁸⁵, wenn man nicht sogar eine noch größere Verflechtung annehmen kann⁸⁶.

Für die Zeit des Nordreichs der Jehu-Dynastie, vielleicht in der Zeit der wirtschaftlichen Prosperität und außenpolitischer Ruhe unter Joasch und Jerobeam II.⁸⁷, ist also eine das Nordreich legitimierende Mose-Erzählung vorstellbar. Als literarischer Kontext einer solchen Erzählung ist Schmid's „Exodus-Erzählung von *Ex-1Kön12(*ff?) als Ursprungs- und Legitimationslegende des Nordreichs“⁸⁸ möglich. Eine solche Legende hätte aus den hier untersuchten Textbereichen Ex 1-5 und 1Kön 11f. etwa den Umfang der von Gertz angenommenen Mose-Jugendgeschichte⁸⁹ - abzüglich der Anteile aus Ex I (ohne dass hier aber die literarische Charakterisierung dieser Erzählung durch Gertz diskutiert werden kann⁹⁰) - und 1Kön 11,26.27f.(?).*29-39.40; 12,2*(cj).20a*⁹¹ enthalten.

Die Annahme einer so umgrenzten Legitimierungserzählung ist m.E. auch deshalb sinnvoll, weil sich durch sie ein Weg ergeben könnte, auch die von Van Seters (zu Hadad) und von Albertz (zu 1Kön 12) gemachten Beobachtungen durch spätere den Zusammenhang Ex-1Kön 12 umgreifende redaktionelle Maßnahmen zu erklären: In späterer Zeit wurde mit 1Kön 11,14-25 an einem für den ursprünglichen Zusammenhang zentralen Ort ein Text eingefügt, der das positive Jerobeam-Bild negiert. Die ursprünglich positive Verbindung zwischen Mose und Jerobeam wirkte auch noch bei der Einfügung der Texte Ex 32 und 1Kön 12,26ff. fort und wurde durch diese Einfügungen ins Negative verkehrt⁹², wobei hinsichtlich dieser Umkehrung wiederum ein Blick auf die Königsideologie Mesopotamiens weiterführen könnte⁹³.

Da in den vermutlich ältesten Textanteilen von Ex 1-5 und 1Kön 11f. das Thema der Fron kaum präsent ist⁹⁴, ist schließlich die Frage der Relevanz der Überlegungen Ottos über den Hintergrund der assyrischen Fronarbeit neu zu stellen: Wann und vor welchem Hintergrund kam es zur Prominenz des Fronthemas in der jetzt vorliegenden Gestalt der

⁸⁵ Vgl. Donner, Geschichte II, 279-281.

⁸⁶ Vgl. den Vorschlag von J. M. Miller/J. H. Hayes (A History of Ancient Israel and Judah, Philadelphia 1986, 280-284), nur von einem König Joram/Jehoram über Israel und Juda auszugehen.

⁸⁷ Zum Aufschwung im Nordreich des 8. Jhs. vgl. Finkelstein/Silberman, Bible, 206ff.

⁸⁸ Vgl. Schmid, Erzväter, 141.

⁸⁹ Vgl. Gertz' (Tradition, 379) Abgrenzung einer Erzählung über Moses Jugend in Ex 1,13-2,23aa; 4,19(20a.24-26).

⁹⁰ Insbesondere wäre nach dem literarhistorischen Verhältnis dieser Mose-Erzählung zum Kontext *Ex-1Kön 12(*ff?) und danach zu fragen, ob es in Ex 4,27ff.; Ex 7ff. wirklich kein mit dieser Erzählung gleich ursprüngliches Material mehr gibt; vgl. Gertz, Tradition, 379.

⁹¹ Zu 1Kön 12,2*20a* s. oben Anm. 29 und 59.

⁹² Vgl. dazu Schmid, Erzväter, 142.

⁹³ Angesichts des Untergangs Israels könnte in deuteronomistischer, durch eine „ideology of the founder“ (vgl. dazu P. S. Ash, Jeroboam I and the Deuteronomistic Historian's Ideology of the Founder, CBQ 60 [1998], 16-24, 17) geprägte Sicht Jerobeam zum typischen Unheilsherrscher (zu solchen Figuren in der Literatur Mesopotamiens vgl. C. Evans, Naram-Sin and Jeroboam: The Archetypal *Unheilsherrscher* in Mesopotamia and Biblical Historiography, in: W. W. Hallo/J. C. Moyer/L. G. Perdue [Hgg.], Scripture in Context II, Winona Lake 1983, 111) geworden sein, in dessen Fehlverhalten das Schicksal des Landes schon angelegt ist.

⁹⁴ Nur Ex 2,11; 1Kön 11,28. Es stellt sich die Anschlussfrage, ob es einmal eine Exodus-Erzählung ganz ohne die Fronthematik gegeben haben kann. Der Begriff סבלה begegnet ja sonst nur in offenbar nachpriesterlichen Textzusammenhängen (Ex 1,11; 5,4f.)- ist Ex 2,11 der älteste Beleg, oder ist der Begriff hier sekundär? Vgl. dazu Knauf, Midian, 129ff.139 mit Anm. 593.

Exodus- wie auch der Salomogeschichte? Welche Rolle spielte die Josia-Zeit in der Rezeptionsgeschichte der Erzählung aus dem Norden?

Welchen Umfang eine solche Legitimierungserzählung aus dem Nordreich möglicherweise hatte, wo und durch wen sie tradiert wurde und wie sie schließlich in den Süden kam, das sind Fragen für zukünftige Untersuchungen. M.E. aber muss eine solche Nordreichstradition postuliert werden: Allein die bisher vorgeschlagenen (in Juda subversiv rezipierten) neuassyrischen Texte des 7. Jahrhunderts erklären Aufbau und Motive der vorpriesterschriftlichen Mose-Erzählung noch nicht hinreichend. Sicher waren weder die Mosefigur noch das Exodusgeschehen bloße Fiktionen des 7. Jh. v. Chr.⁹⁵; gerade für die Betrachtung nicht des kaum noch greifbaren historischen Moses sondern des Religionsstifters als literarischer Figur⁹⁶ sollten deshalb die Parallelen in der Darstellung Jerobeams und Moses nicht verloren gehen.

⁹⁵ Diese Ansicht teilt auch Otto (vgl. Die Tora, 32 Anm. 85).

⁹⁶ Eine solche Betrachtungsweise ist nach Otto (vgl. ebd.) das angemessene Ziel nach zweihundertjähriger historisch-kritischer Forschung am Alten Testament.

THE DOUBLE RHETORIC OF BRUEGGEMANN'S THEOLOGY: HEGEMONY AS A RHETORICAL CONSTRUCT

Filip Čapek - Prag

During 1990's, several extensive theologies of the Old Testament have been published.¹ This trend sharply contrasts with the two previous decades, which have been described by many as unfruitful, overshadowed by the magisterial work of Gerhard von Rad or focused on evaluation of previous scholarly developments.² We do not want to scrutinise this very interesting, and quite complex, topic further.³ Our aim is to concentrate on the work, which has been produced during the last decade, at the very end of 20th century. We will try to evaluate critically an exceptional work by Walter Brueggemann, which has become the first extensive postmodern theology of the Old Testament, and which, in many respects, represents a watershed in Old Testament scholarship.

At the present time Walter Brueggemann is unquestionably one of the most famous American biblical scholars. After the publication of influential works, such as *Old Testament Theology: Essays on Structure, Theme and Text* (1992) and *Texts under Negotiation: The Bible and Postmodern Imagination* (1993), a firm promise was made that the next work would be orientated toward a very specifically construed theology. This vow was fulfilled by the voluminous work *Theology of the Old Testament – Testimony, Dispute, Advocacy* (1997). This theology, which contains nearly eight hundred densely printed pages, brings a fresh agenda, not only to the subject of the Old Testament but also to biblical studies in general. Also a recently published Festschrift dedicated to Brueggemann, entitled *God in the Fray* (1998) confirms the exceptional nature of this new and suggestive theology.

Let us turn to the author's main work, which consists of the most significant emphases of a lifetime of his theological activity. What does the structure of the book look like? There is a prologue (pp. 1-114) and an epilogue (pp. 707-750). The main body of the book (pp. 117-

¹ For instance, Childs, B. S., *Biblical Theology of the Old and New Testament* (1992), Preuss, H. D., *Theologie des Alten Testaments* (two volumes; 1991 and 1992), Gunneweg, A. H. J., *Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht* (1993), Kaiser, O., *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT* (1993 and 1998; the third volume still unpublished), Rendtorff, R., *Theologie des Alten Testaments – Ein kanonischer Entwurf* (two volumes; 1999 and 2001)

² Cf. Hayes, J. H., and Prussner, F. C., *Old Testament Theology - Its History and Development*, London 1985, and Rendtorff, R., *Approaches to Old Testament Theology*, in *Problems in Biblical Theology. Essays in Honor of Rolf Knierim*, Grand Rapids 1997.

³ Cf. the reaction to the proposals of Hayes and Prussner and that of Rendtorff in Barr, J., *The Concept of Biblical Theology*, London 1999, 467: "A number of recent presentations of the problems of Old Testament theology have concentrated their attention on the more familiar and earlier 'classics' of the field... as if these (Eichrodt and von Rad) formed two basic types and as if a 'crisis' or a 'stalemate' was created by the difference between them. I think that it was mistaken, and that important advances were made by the work of the 1970s and especially that of 1990s."

704) consists of extensive discussions that present the author's own understanding of how to develop a theology of the Old Testament. Brueggemann uses a plethora of biblical texts to elucidate his views. In the prologue, he starts with an overview of the scholarship commencing with the Reformation and concluding with the contemporary situation which he identifies as POSTMODERN⁴. This new situation is characterised by the epistemological rubric of UNSETTLEMENT which is manifested by a PLURALISM of (a) faith affirmations, (b) methods and (c) interpretative communities. At this stage, Brueggemann reveals the method that he will follow in the main part of the book. He discloses his sympathy with RHETORIC, which, he asserts, is the most suitable way of doing theology in a pluralistic context. Brueggemann states that consequently, "rhetoric is indeed capable of construing, generating, and evoking the alternative reality"⁵ which is created by the UTTERANCE that "leads to reality, the reality of God that relies on the reliability of the utterance"⁶. The *Sitz im Leben* of this utterance is illustrated at the beginning of the book. Here a nicely developed image elucidates the subtitle of the book: a new and instructive way of formulating a theology is suggested by the metaphor of a COURTROOM, in which TESTIMONY, DISPUTE AND ADVOCACY play a key role. In this courtroom, the medium of SPEECH is used in the process of disputing and advocating the pros and cons of the testimony. Thus, the primary premise of the book is provided by rhetoric. Old Testament materials are to be rhetorically expressed. Their testimonies which comprise the metanarrative of Jahwism must be "courageously voiced" in the courtroom where they stand *vis à vis* other contemporary metanarratives in a way, which enables their density and richness to expose the inadequacy of the dominant metanarratives.⁷ In this respect Brueggemann speaks especially about nowadays prevailing metanarrative of the military consumerism. According to the author, this is what is at stake in Old Testament theology.⁸ Rhetoric, says he, is a way to construe theology. Speech, therefore, is the rhetorical medium which bears witness to the reality of God throughout the Bible. The speech about God, which is recorded in Israel's biblical texts, is constitutive of reality. God is a "reality" contained *in* the text. Whether the same reality also exists *outside* or *behind* the text is not a question Brueggemann is interested in. His theology, as many times expresses, is, therefore, not concerned with (a) ontology, (b), metaphysics, (c) and history. What counts is the text and its reader, who must use all the rhetorical skills he has to call reality into existence through the medium of speech.

The newness of this approach can hardly be overestimated.⁹ Nevertheless, after intensive study of Brueggemann's work we could not escape the impression that some arguments in the prologue and epilogue needed to be more precise in dealing with older and contemporary intellectual concepts, and especially in discussing ideas which originated in European intellectual history. This issue will be elucidated further.

As we have already pointed out, the core of the Brueggemann's theology is provided by RHETORIC. Rightly so, if the author had not simultaneously yoked his concept of rheto-

⁴ All terms in capital letters in the article are mine.

⁵ Brueggemann, *Theology*, 59.

⁶ *Ibid.*, 122.

⁷ *Ibid.*, 720.

⁸ *Ibid.*, 720.

⁹ Cf. *Texts Under Negotiation: The Bible and Postmodern Imagination*, Minneapolis 1993, 12ff and also 89-91 where the main themes of Brueggemann's new theology have already been discussed briefly.

ric with a rhetoric that might be called "auxiliary", insofar as it supports the main rhetoric, which focuses on the contest between biblical testimonies excellently presented in the main body of the book. This "second" or "hidden" rhetoric has very little in common with the proclaimed strategy of the book, according to which testimonies of the Old Testament are to be uttered in terms of rubrics which are masterfully traced, organized, and denoted by the author as ISRAEL'S CORE TESTIMONY, ISRAEL'S COUNTERTESTIMONY, ISRAEL'S UNSOLICED TESTIMONY and ISRAEL'S EMBODIED TESTIMONY. According to our viewpoint, Brueggemann supports his ideas of the first rhetoric which characterises biblical texts with sharp criticism of other concepts of biblical scholarship and its cognate scholarly disciplines, particularly philosophy. As it turns out, Brueggemann has an immense interest in ontology, metaphysics and history although this is mostly expressed in negative terms.¹⁰ That is, it is possible to discover that two modes of rhetoric are being used by Brueggemann. The first, elaborated in the main part of the book, is positive, as it elucidates the richness of the Old Testament in an outstanding and new way. The second, worked out mainly in the prologue and the epilogue, promotes, very unfortunately, the first mostly by very partisan, unjust and unfounded criticism of (a) scholars such as Descartes, Kant, Hegel, Wellhausen and more recent figures of biblical scholarship such as W. Eichrodt, B. S. Childs and J. D. Levenson and of (b) intellectual concepts related to the Enlightenment, historical criticism, and positivism. In short, in this book, these concepts are connected with rather unclear terms such as hegemony, supersessionism, settlement, reductionism, evolutionary developmentalism, and Christian and Jewish monopoly. Since these terms, according to our persuasion, are not explained properly when they are used, we can not avoid suspicion this has been made deliberately.

It might be asked whether this strategy of employing an auxiliary, second rhetoric is legitimate. We do not absolutely oppose this notion. Talking about the hegemonism or reductionism of others can be really a part of scholarly discourse. Yet, examples of such "flaws" must be clearly proven. This does not seem to have been done in the theology we have reviewed. Therefore, we mention two main objections which will reveal some deficiencies, without which, we will explain, Brueggemann's conceptualisations would have enriched the discipline twice as intensively as it has.

The first objection is FORMAL. Brueggemann criticises his scholarly colleagues in a way that is characterised by some remarkable methodological shortcomings. From its very outset, the history of the discipline presented in the prologue works with principles used in the first rhetoric, as if all scholars and movements from the Reformation onwards knew that there would be a postmodern time in the second half of the 20th century with a rhetorically based theology. This approach might have scholarly relevance but one can only guess why this strategy was not announced in advance. Expressed more pointedly, Brueggemann employs a debatable strategy when the constructs of his own reasoning are, through contrast, read into previous intellectual concepts which are, as a result of this tactic, shown to be corrupt and scarcely valid for any use. It is a pity that the author speaks at length about his own proposals

¹⁰ For positive, but not clearly articulated, interest in the ontology and history of Brueggemann's theology, cf. Gottwald, N. K., *Rhetorical, Historical, and Ontological Counterpoints in Doing Old Testament Theology, in God in the Fray: A Tribute to Walter Brueggemann*, Minneapolis 1998, 14-23.

from the second part of the prologue on.¹¹ Brueggemann concludes the first part of the prologue by saying: "The convergence of INNOCENT CERTITUDE and READY CONTROL have made the treatment of the biblical theology enormously useful for HEGEMONIC CONCEPTS."¹² In light of this dubious exaggeration of the unquestionably complicated process which underlies the intellectual history of biblical scholarship, we feel that it is necessary to express our conviction that this "convergence" has hardly led to a programmatically intended "hegemonism".

The second objection is more weighty than the previous and concerns the CONTENT of the criticism which the author addresses to some branches of scholarship. This objection takes into account Brueggemann's considerable neglect of complexity of the history of the theological and philosophical scholarship which, to a large degree, originated in Europe. There are some discrepancies that must be stressed. Let us mention two examples (see *a* and *b*) and propose two consequent explanations, which we believe justify our arguments regarding what might stand behind these shortcomings (see *c* and *d*).

(a) European Intellectual History taken "en masse"

In order to keep his readers' minds focused on his assertion regarding the "convergence of innocent certitude and ready control... (that) have made the treatment of the biblical theology enormously useful for hegemonic concepts" Brueggemann uses a schematising procedure which tries to remove the distinction between very different intellectual concepts which we assume cannot, in fact, be easily brought into a common frame of reference. Not according to his point of view! Not only are theologians targets of the author's critique. European philosophy is also seen as being problematic. Let us quote, for instance, Brueggemann's judgement concerning the German philosopher Heidegger: "Martin Heidegger serves both as a specific reference point and as a symbol for the universalizing of the European culture, against which Jewish particularism stands, characteristically at great risk. Christian supersessionism, as a theological practice and as a preemption of the Hebrew Bible, is surely part of the universalizing for which Heidegger is blatant and notorious."¹³ This sharp verdict simplifies the complexity of European intellectual history exorbitantly. *Was* and *is* the situation on the Continent really that clear? In the time of so-called hegemonic Heideggerian ontological philosophy were there not at least three other important philosophical streams, namely, phenomenology, existentialism and hermeneutical philosophy, each of which specifically dealt with ontology on its own term? To believe that these groupings have never opposed each other and can be

¹¹ Cf. the newly published first volume of Rolf Rendtorff's *Theologie des Alten Testaments – Ein Kanonischer Entwurf*, Neukirchen 1999 where we can observe a similar tendency. Readers who would like to know more about the author's hermeneutical emphases will have to wait until the second volume of his theology is published. Fortunately, Rendtorff published several preliminary discussions of the hermeneutics of his theology before the first volume was issued (cf. *Kanon und Theologie: Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments*, 1991 and *Die Hermeneutik einer kanonischen Theologie des Alten Testaments. Prolegomena in JBTh 10/1995*). Cf. also Brueggemann, W., *Theology of the Old Testament: A Prompt Retrospect, in God in the Fray* where more of the sorts of transparent comments which are lacking in the *Theology* are offered.

¹² Brueggemann, *Theology*, 60. Cf. also *Texts Under Negotiation: The Bible and Postmodern Imagination*, 3 and *Theology of the Old Testament: A Prompt Retrospect*, 310.

¹³ Brueggemann, *Theology*, 330.

therefore brought into a synthesis which can provide a basis for the "hegemony" represented by Christian supersessionism is really an incongruous idea. It is as if such influential thinkers as Levinas or Derrida have never lived and have not successfully challenged Heideggerian philosophy. Even more surprising is the fact that Brueggemann himself mentions both of these thinkers many times. Does not he, then, labour under an overly one-sided vision of European philosophy only when it suits his rhetorical agenda? Brueggemann not only castigates 20th century scholarship. He asserts that the Reformation had some irremediable problems. It is astonishing that as excellent humanist and grammarian as Matthias Flacius is accused of creating a Protestant system which has been responsible for "jeopardising and compromising of the freedom of the gospel"¹⁴. The Enlightenment is also criticised with similar severity as causing the intellectual supersessionism of Christianity which is best represented by historical criticism. Historical criticism, as a whole, is evaluated negatively because of its reductionism, rationalistic and "evolutionary developmentalism"¹⁵. The strongest criticism of so-called hegemonic tendencies can be found in the epilogue where there is total denial of even the positively nuanced judgements of European intellectual history which sometimes were made. The intellectual history of the Continent is described as a form of Western theological discourse which has been committed to Aristotelian logic and to the Enlightenment enterprise in which "the Cartesian skeptic and Kantian knower would prevail over the text"¹⁶. Thus, the theological claim of the text meets the hostility of the Cartesian program to which "historical criticism (by which I shall refer to the entire Enlightenment enterprise that came to be associated with Julius Wellhausen and that now seems to reappear as neo-Wellhausianism)"¹⁷ is committed. We think that most of these assertions are greatly exaggerated. To characterise European intellectual history "en masse" is either impossible or a task which only a genius could perform. We infer from previous works, which are in their criticism more moderate and better-balanced,¹⁸ that Brueggemann himself knows this. Thus, his intention becomes quite clear if we consider what has been said about his hidden rhetoric. In other words, Brueggemann's account of the prehistory and history of European intellectual history is deliberately oriented in ways which are more rhetorical than factual. We doubt that the so-called collapse of history, as has been characterised by Leo Perdue,¹⁹ necessarily is the only result of the (de)evaluation of the older tradition. Consequently, the sharp contrast between the contemporary "postmodern" situation and the previous "hegemonic" period seems to have been created consciously. As a result of this hidden, or at least unarticulated, strategy Brueggemann's own reasoning is advanced as the inevitable outcome of the previous schol-

¹⁴ Ibid, 5.

¹⁵ Cf. Brueggemann, *Theology*, 11. Evolutionary developmentalism sounds rather tautological to us. Or is it, as we suppose, another feature of the author's rhetoric which stresses the alleged flaws of certain fields of older scholarship?

¹⁶ Ibid., 708.

¹⁷ Ibid., 727.

¹⁸ Cf. *Biblical Authority in the Post-Critical Period* (in ABD, volume 5, pp. 1049-1056, 1992), *Old Testament Theology: Essays on Structure, Theme, and Text*, Minneapolis 1992 and *Texts Under Negotiation: The Bible and Postmodern Imagination*. In our opinion there is a clear tendency in author's theological development. The newer the book is, the more it exhibits a postmodern bias, and the more critically it argues against perspectives provided by other theologies and theologians.

¹⁹ Perdue's *Collapse of History*, Minneapolis 1994, is the book Brueggemann most commonly refers when he focuses on the distinction between previous hegemonic scholarship and the contemporary postmodern pluralistic situation. Cf. also a detailed review of this study by Prudký, M., in CV 1 (1998) 74-85.

arly history which "was dominated by objective positivism that made a thin kind of historical scholarship possible, and that granted interpretative privilege to certain advantaged perspectives"²⁰. As will be shown in the next paragraph, every biblical scholar who knows the complexity of the history of biblical scholarship and difficulty of evaluating it must take the previous sentence as a rhetorical overstatement. Accordingly, the idea of taking European and especially Christian intellectual history as one monolith,²¹ seems dubious to us especially when this method clearly serves as a latent or at least unarticulated rhetorical device which judges that everything which might compete with the author's point of view is corrupt, reductionistic, hegemonic and so forth.²²

(b) *The Albertz Case*

That even Brueggemann himself does not apply his own assertions consistently can be clearly shown by the work of the German scholar Rainer Albertz. Brueggemann frequently refers to Albertz's recently published work *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (1992), which stresses the pluralistic background of the Old Testament world. The fact that Albertz proposed that plurality can be discovered in the Old Testament has been praised many times not only in Brueggemann's theology.²³ Yet, the other part of Albertz's voluminous study remains surprisingly undiscussed. The reason for this silence seems to be obvious to us. Albertz places strong emphasis on the historical reconstruction of what happened in the biblical times. Albeit Albertz refuses the evolutionary model of the history of Israelite religion of the 19th century and adds his own concept containing a new sociological dimension of the history of the ancient Israel exemplified on the patterns of tribe, family and individual and their piety, his historical interests are abundantly clear. He describes the task of developing a sociologically orientated history of Israelite religion in the following way: "Aufgabe der Religionsgeschichte Israels ist es dann, mit Hilfe *historischer Rekonstruktion* den in den alttestamentlichen Texten geforenen Dialog in ein lebendiges Streitgespräch verschiedener israelitischer Menschen und Gruppen zurückzuübersetzen."²⁴ What are the other main characteristics of his *Religionsgeschichte*? Let us mention six of them: (a). The History of Israelite Religion is a subjective discipline but this subjectivity is moderated by external data. (b). This discipline uses the historical method. (c). It starts with a clear interpretative context, which is the historical milieu of the authors of the Old Testament text. (d). The History of Israelite Religion has a distinct structure that consists of chronologically ordered historical periods. (e). It provides a survey of religious witnesses which is both synchronic and diachronic. (f). When the comparison of the History of Israelite Religion and its environment which is free of apologetically orientated intentions, an interdisciplinary and interreligious dialogue is possi-

²⁰ Cf. Brueggemann, *Theology* 61f and also *Texts under Negotiation: The Bible and Postmodern Imagination*, 1-25.

²¹ Cf. Olson, T. D., *Biblical Theology as Provisional Monologization: A Dialogue with Childs, Brueggemann and Bakhtin*, *BI* 2 (1998) 177-178.

²² Cf. paragraph d.

²³ Cf. Brueggemann, *Theology*, 64, 71, 264, 710. See also Brueggemann's review of *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* in *JBL* 113 (1994).

²⁴ Albertz, R., *Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments! Plädoyer für eine forschungsgeschichtliche Umorientierung*, in *JBTh* 10 (1995) 23.

ble.²⁵ Consequently, in the wake of the remarkable contributions which have resulted from Albertz's historical (!) approach we will end this paragraph with conclusions which are similar to the ones which we reached in the previous section. If, in his theology, Brueggemann employed Albertzian way of reasoning, which draws upon plenty of historical and external data, the artificiality of his sharp distinction between older historical scholarship and present scholarship seems to be evident. It makes it necessary to suggest that Brueggemann should have described earlier intellectual efforts more carefully.²⁶

(c) Subverting the "Subversivity" of the Old Testament: When the Second Rhetoric Influences the First.

According to Brueggemann, today's interpretative situation is totally different from the previous one because the long-standing establishment of the study of the Old Testament as a dominant Christian and academic enterprise has been disestablished and replaced by a pluralistic and universalising interpretative context. This so-called "contextual shift"²⁷ rejects the hegemonic interpretation which the author identifies as being committed to historicism, evolutionism and rationalism and epitomised by an alliance between triumphalist Christendom and critical positivism. Postmodern testimony regarding the "second" rhetoric which is created by today's epistemological situation is applied by Brueggemann to his positive first rhetoric where a universalising interpretation of biblical texts concentrates the advocacy which characterises the subversive potential of the metanarrative of the Old Testament. Nevertheless, at the end of Brueggemann's exposition of the first rhetoric one could not escape impression that some biblical texts, even if observed *as they stand*, that is, freed from all external and text neglecting "hegemonic" interpretations, do not give us clues to universalising interpretation which in its pluralistic tendency, according to author's recognition, gives space for all interpretative communities. Therefore, also Jewish claims that have been expressed by J. D. Levenson, whose interpretation is, said with Brueggemann "not as problematic as a Christian pre-emption of the text but which in fact is also unacceptable because it violates the character of the text itself"²⁸, are partly right and we, Christians, atheists, postmodernists or whoever else must acknowledge that these texts are closely related to the community to which

²⁵ Ibid., 14-16. Cf. also Albertz, R., *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, 30-32 and *Hat die Theologie des Alten Testaments doch noch eine Chance?* in *JBTh* 10 (1995).

²⁶ Cf. Brueggemann's partial retraction of his anti-historical stance in *Theology of the Old Testament: A Prompt Retrospect*, 315: "I am sure that I have not done well in articulating the delicate relationship between historical criticism and theological exposition. Part of the problem is that I am so deeply situated in historical criticism that it is likely that I appeal much more to such categories than I am aware. And part of the problem is that it is increasingly difficult to say with precision what it is that constitutes historical criticism, given the eruption of methodological alternatives. What now is taken as historical criticism is certainly very different from what it was in ancient days when I was in graduate school." Taken as a whole, this self-confession hardly does justice to historical criticism as a legitimate intellectual device if the author incessantly blames it for being hegemonic, privileged and reductionist at the same time. Cf. Ibid., 314: "I suppose I am more aware of the problem of history behind rhetoric than I am skilled at articulating the countercase against that long-standing Western assumption."

²⁷ Brueggemann, *Theology*, 710.

²⁸ Brueggemann, *Theology*, 95. But cf. Olson's judgement, 176: "Brueggemann speaks of meanings he himself is uniquely able to discern in the text itself and without any tendentiousness as opposed to other less able readers who impose outside meanings on the biblical text."

they had been in their *textually form fixed* to refer.²⁹ If we do not accept this fact, our interpretation of these texts might appear to be a scholarly fraud and an intellectual self-contradiction.³⁰ That is, what Brueggemann also says is at stake in his Old Testament theology.³¹ The postmodern stress on *Lust am Text* can destroy the text with its distinctive witness if it is not heard properly. The imposed construct which sees the universality and subversivity of biblical materials everywhere sometimes neglects the (hi)story of these texts. As mentioned above, Brueggemann's macroscheme of the scholarship dividing sharply between hegemony and pluralism has as impact, when applied, to the first rhetoric. Thus, in spite of the first rhetoric's well developed and, for us, persuasive structure it sometimes loses its appreciation for the complexity and elusiveness of biblical materials. That is to say, not everything in the Old Testament is subversive or universal in the way the author would like it to be. The second rhetoric, therefore, can endanger the first.

This problem can be elucidated in terms of Brueggemann's discussion of "the blessing to the nations". He agrees with H. W. Wolff that the theme of the blessing to the nations is a leitmotif in ancestral narratives (cf. Gen 18:18; 22:18; 26:4; 28:14) and continues with the Jacob narrative (Gen 47:7+10), Exodus (12:29-32) and the Isaiah of the exile (is not this elsewhere by author blackened affirmation of the historical criticism!)³² in whose book: "The horizon of Israel's testimony is expansive and takes in the whole human as the scope of Yahweh's sovereignty and concern."³³ If Brueggemann's timeless travel through biblical texts is intended to exhibit their universality and anti-exclusiveness, we cannot be surprised that even prophetic texts proclaiming God's intention to destroy the nations (cf. Deut 7:14; Exod 17:8-16 etc) are dismissed as being "ideological" because "it is likely that the seven nations are a theological construct without any historical base, and because in this case the sovereignty of Yahweh is drawn most blatantly and directly into the service of Israel's political agenda"³⁴. Nevertheless, this affirmation does not answer much and we doubt that texts such as Ezekiel (cf. chapters 25-32), not to mention Nehemiah and Ezra (cf. 10:2ff), are friendly to the nations in the way the author would like. The text *itself* does not serve as a reference to subversivity and universality in all cases. Indeed, the Old Testament sometimes consoles a specific group of people or supports political establishments (Solomon, David), even as it promises the destruction of others. Consequently, even if the modern interpreter and his community relocated themselves in the situation of the consoled exiled Jews, which might be entirely possible,

²⁹ Why Brueggemann accepts Barr's semantic theory, which represent a positive evaluation of historical criticism and distinguishes between what the text "meant" and "means", is not quite understandable to us. Cf. an implicit critique of the "debilitating fragmentation" of Barr's historical criticism in *Theology of the Old Testament: A Prompt Retrospect*, 315.

³⁰ Contradictions in Brueggemann's theology would require separate consideration. An interesting example of author's inconsistent reasoning is epitomised by his references to so-called "typical Jewishness" which, when it serves his needs, is used against "Christian assumption". At other places, this notion of "typical Jewishness" is opposed as being reductionist in light of the universal openness of the text which means that no interpretative community is to be given priority. From our point of view, as previously explained, we suspect that this is a feature of the second rhetoric. Cf. *Theology*, 95, 325-332, 733-735 and *Theology of the Old Testament: A Prompt Retrospect*, 316-318.

³¹ Cf. Brueggemann, *Theology*, 720.

³² Cf. Brueggemann, *Old Testament Theology: Essays on Structure, Theme, and Text*, 183: "The exile was indeed a real historical experience that can be located and understood in terms of public history."

³³ Brueggemann, *Theology*, 433.

³⁴ *Ibid.*, 497.

there would remain (as biblical texts explicitly say) some other groups outside the positive promise whose destiny would not look so optimistic. This fact cannot be denied by the assertion about the powerful polyphony of the text nor by a rejection of the one-dimensionality of the Old Testament.³⁵ Whether the milieu behind the texts is historical is not as decisive as the fact of the clearly stated exclusiveness of some of biblical texts. It must be acknowledged that their specificity cannot always be easily adapted to the subversivity which is so frequently seen in the Bible in these days.³⁶ In short, the hermeneutical construct of a universalising interpretation and the stresses on subversivity which are elaborated in Brueggemann's rhetoric do not function everywhere. Settlement and certitude are inherent to some biblical texts, if these are not seen only as being literary artefacts with no inner value. We hope that this observation has nothing in common with the reductionism which the author criticises so strongly.³⁷ In summary, even postmodern focus on the subversivity³⁸ of the Old Testament is often "subverted" by biblical materials which do not fit to parameters of a discourse, which in the name of pluralism and universality and without an appreciation for the delicate nature of the Old Testament, violates the specificity of the materials which it contains. Once again, it is the second rhetoric which is to be blamed for this depreciation of the excellently elaborated first rhetoric.

(d) Old Testament Theology and Conflict of Interpretations

Brueggemann criticises influential figures of 20th century biblical scholarship and their theologies of the Old Testament in an unconvincing manner. Here, the second rhetoric also plays a key role. According to our reading and understanding of these theologies, neither W. Eichrodt, G. von Rad nor B. S. Childs created "centrist" or "hegemonic" theologies, and one can only assume that this was their main intention. These scholars were aware of their political and epistemological context and their theologies became centrist because they were persuasive and because they correspond vividly with the contemporary situations. We think that part of Brueggemann's strategy may be that in order to promote his own theology, he does not allow to speak his opponents properly. Let us turn to the author's most frequent target, which is epitomised by his American colleague, Childs, whose theological interpretation is characterised as "hegemonic" and "massively reductionistic"³⁹. If we quote from Childs' opus magnum, the hegemonism attributed to him suddenly looks very different: "Perhaps the major contribution of Biblical Theology to this complex theological issue is to illuminate the full diversity of the biblical witness regarding the church. Clearly no one form of polity has the

³⁵ Ibid., 731-732.

³⁶ For a more nuanced consideration of subversivity, cf. Magonet, J., *The Subversive Bible*, London 1997, 1: "For if the Bible is sometimes subversive, it is all too often subverted in turn by its interpreters. Today we know that we have to interpret those who interpret the text in our behalf."

³⁷ Brueggemann, *Theology*, 107.

³⁸ An attentive reader of Brueggemann's books knows that the topic of subversivity is itself contradictory because (a) it is related to theories about social revolution which were developed by Marx and which have been applied to biblical materials, particularly by G. Mendenhall and N. Gottwald, who have not only searched in, but also behind, texts of the Bible and have thus also explored historically (!) sociological movements that have coded their ideology rhetorically (!) with the texts from the Old Testament. These ideologies are, therefore, (b) laden with a subversivity that competes with other social historical groupings. Cf. Gottwald's very sound response to Brueggemann in *Rhetorical, Historical, and Ontological Counterpoints in Doing Old Testament Theology*.

³⁹ Brueggemann, *Theology*, 710, 729-730, *Theology of the Old Testament: A Prompt Retrospect*, 315-318.

sole claim to biblical warrants."⁴⁰ Is Childs' notion really so hegemonic? Does not Brueggemann use only the second rhetoric to challenge Childs' theology? This propensity is clearly debunked by D. T. Olson who has shown that Childs himself is aware of diversities among the biblical testimonies of the Old and New Testaments. That is why expressions like "enormous diversity", "multiplicity of approaches", "complex process of reflection which continued to shape its diverse traditions" and "variety of different voices" are employed in Childs' theology.⁴¹ To charge him with "hegemonism" is wrong if we consider that he himself considers his theological effort to be one of many.⁴² Certainly, in light of its dogmatic and church-related interests, Childs' work is reductionistic. But in some sense, whose efforts are not?⁴³ It is clear that his ideas have been described as "epoch making" and "paradigmatic" only retrospectively. Therefore, not only Childs', but also von Rad's and Eichrodt's, theologies have become "hegemonic" not because these authors from the outset, described their concepts as centrist or hegemonic, but because of the reasons that have just been mentioned. Intellectual honesty and persuasiveness which tries to reach consensus by using cogent reasoning and solid argumentation is what these scholars surely must have in mind. Hegemony, especially as understood by Brueggemann, is something different. Correspondingly, Brueggemann's second rhetoric leads to some very peculiar assertions, which already know what the critique of influential scholars will look like before evaluating their remarkable enrichments and before describing their contribution to today's situation. Therefore, the caesura between the contemporary situation and previous developments is not as sharp as Brueggemann suggests and many concepts which were developed previously must be recognised as contributing influentially to contemporary biblical scholarship. It is clear the sharpness of this discontinuity is more a result of the hidden rhetoric which underlies the author's vision of how the theology of the Old Testament should look than because of a carefully scrutinised and well-balanced evaluation of the older intellectual effort which mainly originated in Europe. Accusing Childs and others of reductionism inevitably turns out to be a construct of the second rhetoric which supports Brueggemann's own theology.⁴⁴ Consequently, this theology must be taken as one of many, despite efforts at self-promotion and its very successful rhetoric.⁴⁵ At the present time, there are many competing and conflicting theologies. There were also many - although for obvious reasons surely not such a quantity as now - in the past.

⁴⁰ Childs, B. S., *Biblical Theology of the Old and New Testament*, SCM Press, London 1992, 448-449.

⁴¹ Cf. Olson, T. D., *Biblical Theology as Provisional Monologization: A Dialogue with Childs, Brueggemann and Bakhtin*, 169.

⁴² Cf. Childs' positive evaluation of Jewish biblical theology in *Biblical Theology of the Old and New Testament*, 25-26.

⁴³ Cf. a critique of Brueggemann's reductive mode of theologising by Brett, M. G., in *Canonical Criticism and Old Testament Theology*, in: Mayes, A. D. H., (ed.) *Text in Context. Essays by Members of the Society for Old Testament Studies*, Oxford 2000, 77: "Yet in spite of his theoretical gestures towards post-modernism and the details of his exegetical observations, Brueggemann frequently reduces heterogeneous material to recurring themes, condensing his interpretations without regard to the diversity of traditions from which they are drawn."

⁴⁴ Brueggemann admits that reductionism is a mode of critical reasoning when he speaks about the rhetorical modelling of his own theology. Cf. *Theology of the Old Testament: A Prompt Retrospect*, 310: "It may be that notion is reductionist because one can, I am sure, claim that not everything is testimony." But five pages later, when talking about the same matter, Childs receives this piece of criticism: "(H)is notion of canonical strikes me as unfortunately reductionist." What is, then, not reductionist?

⁴⁵ Cf. *God in the Fray: A Tribute to Walter Brueggemann*, Minneapolis 1998.

Summary

In summing up our considerations, we are strongly persuaded that the second rhetoric used in Brueggemann's theology could have been omitted. Possibly he should have expressed his critique of earlier intellectual history in another book where his reflections on previous and current scholarship could have been compared with his rhetorically based theology. Without the prologue and epilogue, which, as has been demonstrated, are useless for the main part of the book, the first rhetoric which was developed in Brueggemann's *Theology of the Old Testament, Testimony, Dispute, Advocacy* might have been more persuasive. Nevertheless, this book represents a postmodern work which is made challenging by Brueggemann's active method of the Old Testament. This voluminous work is worthy of discussion and critique. The critical remarks made above only express our desire for more refined and better-balanced argumentation in an otherwise outstanding theological work which unquestionably has become the first fully postmodern theology of the Old Testament.

Auf die ganze Erde geht ihre ‚Messschnur‘ aus – Die Ordnung des Himmels in Ps 19,5a und der babylonische Sternenkatalog BM 78161

Alexandra Grund - Tübingen

1. Einleitung

Die rätselhafte Rede der Schöpfung in Psalm 19 hat die Psalmenforschung immer wieder zu traditions-, motiv- und religionsgeschichtlichen Bemühungen herausgefordert. Vor allem dem Verständnis von V.5a kommt dabei eine Schlüsselstellung zu. Ob und inwiefern der erst vor einigen Jahren (1988) der akademischen Öffentlichkeit zugänglich gemachte babylonische Sternenkatalog BM 78161 einen Verständnisschlüssel für diesen Abschnitt des theologisch so dichten Psalms an die Hand gibt, möchte ich im Folgenden klären.

2. Das Problem von Ps 19,5

1. Textkritische Lösungsversuche

Die Problemlage ist deutlich: Die Formulierung קָוָה ‚ihre Messschnur‘¹ im MT erscheint ungewöhnlich, da man nach einer ganzen Reihe verba dicendi und parallel zu קוֹלֵיהֶם eine ähnliche Formulierung erwartet, und weil nicht unmittelbar einsichtig ist, was mit dem Ausgehen einer ‚Messschnur‘ gemeint sein soll. Und so wurde von L. Capellus 1653 bis heute gerne die LXX-Lesart: ο φθόγγος αὐτῶν² auf קוֹלֵם gedeutet und bevorzugt.³ Da die LXX קוֹל jedoch zumeist mit φωνή übersetzt – gerade auch im vorausgehenden V.4⁴, ist das äußerst zweifelhaft,⁵ ebenso, weil eine Variante קוֹלֵם in der hebräischen Vorlage leicht durch Dittographie (vgl. V.4b) entstanden sein könnte. Und so fehlt es nicht an weiteren

¹ Vgl. HAL 830 s.v. קוֹ .

² φθόγγος bedeutet „any clear, distinct sound esp. voice of men“, „speech“ und nur im Pl. ‚Saite‘ (vgl. H.G. Liddell / R. Scott, A Greek-English Lexicon, Oxford, ⁹1996, s.v.). Symmachus bezeugt ὁ ἤχος αὐτῶν, Hieronymus’ Hexapla *sonus eorum*.

³ Vgl. z.B. B. Duhm, Die Psalmen (KHC XIV), Tübingen ²1922, 81; R. Kittel, Die Psalmen übersetzt und erklärt (KAT XIII), Leipzig ⁴1928, 68; C.A. Briggs / E.G. Briggs, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms, Bd. I-II (ICC), Edinburgh 1906, 165f; F.-L. Hossfeld in: ders. / E. Zenger, Die Psalmen. Psalm 1-50 (NEB 29), Würzburg 1993, 131; K. Seybold, Die Psalmen (HAT I/15), Tübingen 1996, 85.

⁴ Vgl. dazu die Konkordanz sowie B. Kedar-Kopfstein, Art. קוֹל , ThWAT VI (1989) 1237-1252, hier: 1239.

⁵ Vgl. BHK; F. Baethgen, Die Psalmen übersetzt und erklärt (HK II/2) ²1897, 56; H. Gunkel, Die Psalmen (HK II/2), Göttingen ⁶1986, 77; P. Haupt, The Harmony of the Spheres, JBL 38 (1919), 180-183, hier: 181.

Emendationsvorschlägen.⁶ Fast alle Erwägungen gehen aber von vollständiger semantischer Äquivalenz in einem synonymen Parallelismus membrorum aus und konjizieren ein gleichbedeutendes Wort.⁷ Dies Vorgehen ist aber nicht so leichtfertig zu automatisieren, denn recht häufig ist selbst bei syntaktischer Parallelität nicht jedes der Glieder eines Parallelismus auch synonym – die Varianz unter den Parallelismen ist bekanntlich größer, als Lowth übersichtliche Klassifikation es vorgibt.⁸ Ob der Faszination an der philologischen Detektivarbeit an neuen synonymen Konjekturen wurde lange Zeit kaum mehr beachtet, dass es sich bei der LXX-Variante um die leichtere Lesart und bei den Konjekturen um Vereinfachungen des zwar schwierigeren, doch keinesfalls unsinnigen Textes handelt. Denn der Sprachgebrauch von קָ zusammen mit נִצָּן ist in Jer 31,39 durchaus belegt⁹ und Aquilas meist zuverlässiger Übersetzung κανὼν lag mit größter Wahrscheinlichkeit die Textfassung קָנָן vor.¹⁰ Welche Vorstellungen aber stecken dann hinter der Formulierung des Textes: In das ganze Land geht des Himmels ‚Schnur‘, oder ‚Messschnur‘ oder ‚Maß‘ hinaus?

a) Die Himmelschrift

Handelt es sich bei der rätselhaften Rede vielleicht um eine zu lesende Himmelsbotschaft? So

⁶ An Herkennes Emendation מִקְרָא (von der Wurzel קָרָא, mit Wegfall v. נ und Verwechslung v. ר und ל; s. H. Herkenne, Das Buch der Psalmen (HSAT V/2), Bonn 1936, 97; seine Übersetzung von קָרָא lautet dann allerdings „Reichweite“), knüpft M. Weippert an, der eine unter Zuhilfenahme des ug. qr eine Form מִקְרָא rekonstruiert (ders., Mitteilungen zum Text von Ps 19,5 und Jes 22,5, ZAW 73 (1961) 97-99, hier: 99). Gunkel konjiziert מִקְרָא / קָרָא „Gespei“ (HK II/2, 77; dazu Kittel: „eine Entgleisung“, [KAT XIII, 68]). Wenn der MT bevorzugt wird, variiert das Verständnis von מִקְרָא: Die Grundbedeutung von קָרָא ist zunächst ‚Schnur‘, so dass manche darunter ‚vibrierende klangerzeugende Schnur‘, ‚Spannung‘, ‚Ton‘ o.ä. (vgl. Symm. ῥῆχος) verstanden haben.

⁷ Dies Prinzip zeigt sich deutlich in der anderen Richtung bei Fokos-Fuchs' (מִקְרָא belassender) Entscheidung für die Änderung von מִלִּיָּהּ zu מִדִּירָהּ (s. ders., Psalm 19,5 [Goldziher Mem. II], Jerusalem 1958, 136-146, hier: 144). Indem Spieckermann annimmt, LXX habe vorliegendes קָרָא mit φθόγγος = ‚Schall‘ „kontextgemäß übersetzt“ (Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen [FRLANT 148], Göttingen 1989, 60 Anm. 3) entscheidet er sich zwar nicht für den Text, aber für die harmonisierende Interpretation der LXX. Vgl. auch die Argumentation bei Arneht (Psalm 19 – Tora oder Messias? ZAR 6 (2000), 82-112, hier: 91 Anm. 25).

⁸ Beispiele für einen Bau von abc a'dc' gibt es zur Genüge, vgl. dazu die Klassifikation bei W.G.E. Watson, Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques (JSOT.S 26), Sheffield 1984, 124ff sowie als Beispiele Prov 26,1 (Schnee – Regen) und Prov 5,3 (Honig – Öl).

⁹ Auch die oft als ungewöhnlich bezeichnete Wendung מִנִּצָּן mit קָ findet sich in Sir 10,28: כִּי יִצָּא בָהּ („denn es steht ihr zu“), wird also in spätem weisheitlichem Kontext für die rechte Zuteilung nach festgesetztem Maß verwendet und entspricht der üblichen Wendung יִצָּא הַבָּל; vgl. HAL 407, s.v. נִצָּן, vgl. ferner Sir 38,17; Jer, 10,20.

¹⁰ Für den MT entscheiden sich deshalb auch u.a. H. Gese, Die Einheit von Ps 19, in: ders., Alttestamentliche Studien, Tübingen 1991, 139-148, 144; N.H. Ridderbos, Die Psalmen. Stilistische Verfahren und Aufbau mit besonderer Berücksichtigung von Ps 1-41 (BZAW 117), Berlin / New York 1972, 177; M. Oeming, Auf der Suche nach Verbindungslinien – Psalm 19 als Ganzheit betrachtet, in: Verbindungslinien (FS W.H. Schmidt zum 65. Geburtstag, hg.v. A. Graupner, u.a.), Neukirchen-Vluyn 2000, 249-263, hier: 251 Anm. 10.

lautet zumindest die u.a. von N.H. Tur-Sinai, R. Tournay und in neuerer Zeit von M. Albani¹¹ verfolgte Lösungsvariante des Rätsels von der wortlosen (V.4a) Himmelsrede. Sie beruht auf dem Vergleich zu dem vom akk. *maštar šamē* u.ä. herzuleitenden Hapaxlegomenon 𐎠𐎢𐎣 in Hi 38,33¹² und bietet den Vorteil, dass der nonverbale, unhörbare himmlische Lobpreis sich auf eine sichtbare, erkennbare Ordnung bezöge. Doch wie stellte man sich diese Schrift in den akk. Bezugstexten konkret vor, und ist die Übernahme dieser Vorstellung in Ps 19 plausibel? Die Belege für *maštaru* oder *šīṭir šamē* usw. sind selbst schwer auf einen Nenner zu bringen.¹³ Die Wendung findet sich bereits auf dem Gudea-Zylinder A IV, 26; B IX,15.¹⁴ In einem Hymnus Assurbanipals an Aššur heißt es:

[x x k]i-ma šīṭir bu-ru-um-me ul i-mes-sa a-dan-na

[who ..] like the ‚writing of the night sky“ does not disregard a fixed-time.¹⁵

Nach Horowitz bezieht sich die ‚Himmelsschrift‘ hier auf den Zyklus jährlich wiederkehrender Sternkonstellationen: „the *adannu* of *šīṭir burūmē* must refer to the regular pattern of stellar movement during the course of a year“¹⁶ Neben solchen Kontexten wie hier, in denen die Verlässlichkeit eines Gottes mit der Himmelsschrift verglichen wird, scheint insbesondere in den neubabylonischen Tempelbauinschriften die Rede vom *šīṭir burūmē* beinahe ein fester Topos zu sein, mit dem die ‚Himmelshaftigkeit‘ des Tempels beschrieben wird, die durch seine bauliche Ausstattung visualisiert wird: Immer wieder heißt es in diesem Zusammenhang, dass der König einen Tempel erglänzen ließ „wie von Gold und Edelstein,

¹¹ N.H. Tur-Sinai (Torczyner), *Šīṭir šamē*, die Himmelsschrift, ArOr 17,2 (1949) 419-433, hier: 421ff; R.M. Tournay, *Notules sur les Psaumes*, in: *Alttestamentliche Studien* (FS F. Nötscher; hg.v. H. Junker / J. Botterweck) (BBB 1), Bonn 1950, 271-280, hier: 273f; M. Albani, „Das Werk seiner Hände verkündigt die Feste“. Die doxologische Bedeutung des Sonnenlaufes in Psalm 19, in: *Gottes Ehre erzählen* (FS H. Seidel, hg.v. M. Albani), Leipzig 1991, 237-256; hier: 243 Anm. 21; ders. *Astronomie und Schöpfungsglaube. Untersuchungen zum Astronomischen Henochbuch* (WMANT 68), Neukirchen-Vluyn 1994, 322ff.

¹² Vgl. hierzu u.a. Schunck: „Dabei muß dieser Ausdruck hier freilich genauso (wie akk. *šīṭir / šīṭirtu šamē* ...) als bildliche Umschreibung für die Gestirne als die himmlischen Gesetzgeber der Geschehe auf der Erde verstanden werden“ (Art. 𐎠𐎢𐎣 u.a., ThWAT VII, 1255-1258, hier: 1257); s. ferner O. Keel, *Jahwes Entgegnung an Hiob. Eine Deutung von Ijob 38-41 auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst* (FRLANT 121), Göttingen 1978, 59. P.V. Mankowski, *Akkadian Loanwords in Biblical Hebrew* (Harvard Semitic Studies 47), Winona Lake 2000, 143 mit Anm. 533 zeigt sich eher skeptisch hinsichtlich der Einschätzung als Lehnwort, indem er an die phonetische Verschiebung zu *maštaru* ab dem mb. Akk. erinnert. Allerdings beachtet er nicht, dass gerade in nb. Bauinschriften *maštaru* noch geläufig ist und diskutiert auch nicht die Forschung zu Hi 38,33.

¹³ S. dazu AHW 1253 s.v. *šīṭi/ertum* u. aaO. s.v. *šīṭrum*; sowie CAD § III 144 s.v. *šīṭi/ertum* u. aaO. s.v. *šīṭrum*. Weitere Belege bei Tournay, *Notules*, 273 Anm. 9.

¹⁴ Vgl. dazu Tournay, *RevB* 4 (1948) 410.427 mit Anm. 21.

¹⁵ A. Livingstone (Ed.), *Court poetry and literary miscellanea* (SAA 3), Helsinki 1989, 4; Nr.1, Z.21, Übersetzung nach W. Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography* (Mesopotamian civilizations 8), Winona Lake 1998, 226.

¹⁶ Horowitz, aaO. 226.

wie die (Sternen-)Schrift des Himmels¹⁷, ihn dabei sonnengleich“ (*ša-ma-aš-ši-iš*)¹⁸ oder „wie der helle Tag“ erstrahlen ließ¹⁹ u.ä. In seinem Überblick über das Belegfeld dieses metaphorischen Ausdrucks schließt der Assyriologe und Fachmann für mesopotamische Astrologie H. Hunger: „Zum Teil dürfte es sich nur um eine poetische Bezeichnung handeln“²⁰. Im Vordergrund steht hierbei also nicht die Rätselhaftigkeit und die ‚Lesbarkeit‘ der Himmelschrift – von größerer Bedeutung war die feste Verbindung mit Gleichmaß und Glanz der astralen Welt. So taucht sie in den akk. Belegen nicht als Lösung eines Rätsels bezüglich einer unhörbaren Rede des Himmels o.ä. auf. Auch ist in V.2-7 von der Konstellation von Sternen *als Schrift* nicht die Rede. Ein Begriff wie מִשְׁטָר fehlt völlig, und für das hebräische מִשְׁטָר ist die Bedeutung ‚Himmelschrift‘ u.ä. nicht im entferntesten belegt. Auch die von Tournay vorgeschlagene Lösung, מִשְׁטָר im Sinne das akk. Lehnwortes מִשְׁטָר von Hi 38,33 als geschriebene Zeile zu verstehen,²¹ hat die Schwierigkeit gegen sich, dass Ps 19 explizit und ausschließlich mit Begriffen mündlicher Kommunikation operiert²² und an keiner Stelle den Schluss auf eine schriftliche Botschaft zulässt.

Nun kann aber im traditionsgeschichtlichen Hintergrund von Ps 19,2-7 mit mesopotamischen astralen und solaren Überlieferungen durchaus gerechnet werden. Deshalb ist auch das akk. Äquivalent von מִשְׁטָר, *qû(m)*, in den Blick zu nehmen.

b) *qû* im babylonischen Sternenkatalog BM 78161

Der akkadische Begriff *qû(m)* I ‚Hanf, Faden, Schnur‘²³ kann in der Tat als astronomischer Begriff gebraucht werden. Das zeigt der aus Babel oder möglicherweise auch aus Sippar stammende,²⁴ zwischen dem 7. und 5. Jhd. zu datierende²⁵ babylonische Sternenkatalog BM 78161. Dort werden Sterne nach einem System von ‚Schnüren‘ bzw. ‚Linien‘ *qû* [GU] geordnet, und zwar nach der Form „mul A, *kimin* mul B (evtl. mul C mul D) u mul E, qu“, das heißt: „Stern A, ebenso Stern B, (evtl. Stern C, Stern D) und Stern E: eine Schnur“. Die

¹⁷ Nach S. Langdon, Die Neubabylonischen Königsinschriften (VAB 4), Leipzig 1912, 74,2; Nbk. Nr. 1.

¹⁸ Langdon, VAB 4, 68,39; Nbp. Nr. 4.

¹⁹ Langdon, VAB 4, 194,7; Nbk. 27a; vgl. 27 b.

²⁰ H. Hunger, Art. Himmelschrift, RIA 4, 413; ähnlich, doch weniger deutlich, fasst Dohmen die Wendung als eine „akk. Metapher für Sterne“ auf (ders., Ps 19 und sein altorientalischer Hintergrund, Bib 64 (1983) 501-517, hier: 503).

²¹ Vgl. ders. aaO. (Anm. 9), 274.

²² סִפְרַי pi, נִגְדַי hi., אֲמָרַי pi., מְלִיכָה etc.

²³ Vgl. AHw s.v., vgl. CAD Q *qû* A, 285 s.v.; *qû(m)* II, das auch nicht mit dem Logogramm GU, sondern SĪLA wiedergegeben wird, steht im Unterschied dazu für ein Hohl-, Flächen-, oder Breitenmaß und für eine spezifische (Hohl-)Maßeinheit.

²⁴ Die Herkunft kann nur aus der Zeit des Erwerbs der Tafel durch das Britische Museum erschlossen werden, s. D. Pingree / C. Walker, A Babylonian Star-Catalogue: BM 78161, in: E. Leichty, A Scientific Humanist. Studies in Memory of Abraham Sachs (Occasional publications of the Samuel Noah Kramer Fund 9), Philadelphia 1988, 313-322, hier: 313.

²⁵ Die Datierung kommt durch einen Vergleich mit der Berechnung der *ziqpu*-Sterne zustande; das System von Meridianen zeigt eine gegenüber MUL.APIN fortgeschrittene Astronomie, lässt aber die im 5. Jh. eingeführte Tierkreis-Astronomie noch nicht erkennen (s. Pingree / Walker, aaO. 318.)

genaue Denotation des Terminus ist allerdings umstritten: Der Kommentator der Edition, D. Pingree, ist der Meinung, dass hier mit *qû*[QU] „a base line for determining the approximate right ascension of a moon or a Planet“²⁶ zu verstehen sei, und damit „gu ein babylonisches Wissen um Meridian- bzw. Deklinationskreise“ nachgewiesen sei. Nach dem deutschen Fachmann für mesopotamische Astronomie J. Koch ist dieser astronomische Term aber eher nur eine „senkrechte Linie zum Horizont“²⁷. Damit bestreitet er auch die von Pingree / Walker vorgeschlagene Abzweckung des Sternenkataloges, an der Pingree jedoch festhält: „Our solution ... provides a purpose (to measure what we now would call right ascension differences of planets and the Moon, and thence to measure time-differences at night) ...“²⁸. Für unsere Zwecke ist es jedoch vor allem von Bedeutung, dass die Einteilung großer Teile der astralen Welt in ein System von Schnüren bzw. Linien mit dem akk. *qû* [QU] als einem *terminus technicus*²⁹ zunächst einmal die Vermutung nahelegt, dass auch in Ps 19,5a mit קָ auf einen geprägten astronomischen Begriff Bezug genommen wird.

Nun beschränkt sich das Belegfeld des Begriffs in dieser Bedeutung bisher auf den hier besprochenen Text, was die Wahrscheinlichkeit nicht überwältigend erscheinen lässt, dass er geläufig genug war für einen Weg in Israels Sprach- und Kulturraum. Doch ist der die Weisheit und Wissenschaft, gerade auch die Astrologie betreffende Austausch zwischen Mesopotamien und der Levante nicht zu gering zu veranschlagen.³⁰ Man wird also die Möglichkeit nicht ausschließen können, dass hier auf einen solchen Begriff angespielt wird – ähnlich wie in Hi 38,33 mit מַשְׁטָר auf den akk. Begriff *maštar šamê*.

Der Abschnitt Hi 38,31-33 zeigt in diesem Zusammenhang jedoch womöglich noch mehr: Denn auch hinter der Vorstellung von der ‚Bindung‘ der Plejaden in Bänder in V.31 ist möglicherweise diejenige von der Einordnung der Gestirne in ein beobachtbares System von ‚Bändern‘ zu sehen, wenn es da heißt:

31 Knüpfst du die Bänder³¹ (מִעֲרַנּוֹת) der Plejaden,³²

²⁶ Star-Catalogue, 318.

²⁷ J. Koch, Der Sternenkatalog BM 78161, WO 23 (1992) 39-67, hier: 45.

²⁸ H. Hunger / D. Pingree, Astral Science in Mesopotamia (HdO 44), Leiden 1999, 97.

²⁹ Damit ist der hebräische Begriff קָ kein Lehnwort (zur Definition vgl. Mankowski, Loanwords, 3ff; s.o. Anm. 12), doch ist ein solcher Bedeutungszuwachs durch babylonischen Kultureinfluss vorstellbar.

³⁰ Gerade auf dem Gebiet der Astrologie / Astronomie ist bereits im 2. Jtsd. im Westen die Übernahme mesopotamischen Wissens feststellbar; vgl. zu hethitischen astrologischen Omina mesopotamischer Herkunft U. Koch-Westenholz, Mesopotamian astrology. An introduction to Babylonian and Assyrian celestial divination (CNI-Publications 19), Copenhagen 1995, 45, sowie zu akk. astrologischen Texten in Emar und anderen syrischen Zentren aaO. 47-50. Die Einflussnahme Mesopotamiens verstärkt sich in späterer Zeit nur noch, bis in persischer und seleukidischer Zeit nicht nur in Israel (vgl. Dan 2,2.4) ‚Chaldäer‘ synonym zu ‚Sterndeuter‘ gebraucht wird (s. Koch-Westenholz, aaO. 177).

³¹ Das Hapaxlegomenon מִעֲרַנּוֹת ist regelmäßig abzuleiten von עָרַן und wahrscheinlich ‚Bänder, Fesseln‘ zu übersetzen, so auch H. Strauß, Hiob Bd. 2: 19,1-42,17 (BK XVI/2), Neukirchen-Vluyn 2000, 332.339; M. Albani, „Der das Siebengestirn und den Orion macht“ (Am 5,8). Zur Bedeutung der Plejaden in der israelitischen Religionsgeschichte, in: B. Janowski / M. Köckert (Hg.), Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte (Veröffentlichungen der

oder löst du die Fesseln (מִשְׁבֹּרֹת)³³ des Orion?

32 Lässt du die Sterne des Tierkreises (מִזְרֹוֹת)³⁴ hervortreten zu ihrer Zeit und leitest du die Löwin samt ihren Kleinen?

33 Kennst du die Ordnungen des Himmels (הַקְּוֹת שָׁמַיִם), oder bestimmst du seine Schrift (מִשְׁטָרִי) auf der Erde?

Hier geht es, wie Albani es diskutiert hat, wahrscheinlich um die Bändigung der „als eine gefährliche astrale Größe“³⁵ angesehenen Plejaden, das heißt um die Herrschaftsausübung über chaotische Mächte durch deren ‚Binden‘. Astronomische Erkenntnis gibt demzufolge Einblick in die von Gott stabilisierte kosmische Ordnung. Darüber hinaus wird an diesem Abschnitt deutlich, dass in der nachexilischen Weisheit, dem anzunehmenden Entstehungsmilieu von Ps 19³⁶, mesopotamisches sternkundliches Wissen nicht nur existiert hat,³⁷ sondern in poetischen und zugleich hochtheologischen Texten so zur Anwendung kam, dass ein sehr konkreter astrologischer Terminus wie מִשְׁטָר parallel zum umfassenden Begriff הַקְּוֹת שָׁמַיִם verwendet werden konnte.

Inwieweit hierbei ebenfalls Vorstellungen von ‚Seilen‘ mit hineinspielen, die die kosmische Ordnung zusammenhalten, kann man lediglich spekulieren. Ebenfalls belegt ist in Mesopotamien etwa die Vorstellung vom sogenannten *durmāhum*³⁸, dem „kosmische(n) Seil,

Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 15), Gütersloh 1999, 139-207, hier: 149; vgl. anders HAL 545 s.v. (Herleitung von עָנַד unter Annahme von Metathese: „Widerstreben“).

³² Zur Identifikation von כִּימָה als Plejaden und von כְּסִיל als Orion s. Albani, Plejaden, 200 Anm. 231; Strauß, BK XVI/2, 364.

³³ HAL 575 s.v.: ‚Bande, Fesseln‘.

³⁴ מִזְרֹוֹת sind wahrscheinlich die sonst als מְזֻלוֹת bezeichnete Tierkreissterngruppe (s. dazu I. Zatelli, Art. Constellations, DDD², 202-204, hier: 202f passim; skeptisch Strauß, BK XVI/2, 339).

³⁵ Albani, Plejaden, 149; vgl. aaO. 198f u. passim.

³⁶ So mit höchster Wahrscheinlichkeit zu recht bereits A. Deissler, Zur Datierung der „kosmischen Hymnen“ Pss 8; 19; 29, in: Lex tua Veritas (FS H. Junker, hg.v. H. Groß u. F. Mußner), Trier 1961, 47-58, hier: 49ff, u.a.

³⁷ Anders als der Tenor bei J.H. Charlesworth, Jewish Interest in Astrology during the Hellenistic and Roman Period, in: W. Haase (Hg.), Religion (Hellenistisches Judentum in römischer Zeit, ausgenommen Philon und Josephus [Forts.]) (ANRW II.20.2), Berlin / New York 1987, 926-950, passim, ist anzunehmen dass im sehr pluriformen Frühjudentum nicht nur ein kalendarisches Interesse an astronomischen Berechnungen (vgl. Gen 1,14-16; ferner die Kalenderdiskussionen, die sich in Jub, äthHen, vor allem im astronomischen Buch äthHen 72-89, und in mehreren Qumrantexten spiegeln), sondern auch darüber hinausgehendes sternkundliches Interesse bestand. Da sie durchaus von astralen *Kulten* unterschieden und in der Antike als Wissenschaft aufgefasst wurde, ist Beschäftigung mit Astrologie nicht nur als exotisches Phänomen (wie man vielleicht 4Q186; 4Q534 und 4Q318 einschätzen mag) zu beurteilen, sondern war wohl weiter verbreitet als zumeist angenommen und auch innerjüdisch durchaus legitimierbar, vgl. hierzu K. von Stuckrad, Frömmigkeit und Wissenschaft. Astrologie in Tanach, Qumran und frührabbinischer Literatur (EHS 23, Theologie Bd. 572), Frankfurt a.M. 1996, 87ff.104f; ders., Das Ringen um Astrologie. Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 49), Berlin 2000, 159ff.310ff.801ff u. passim.

³⁸ Ein sumerisches Lehnwort, vgl. A. Deimel, Sumerisches Lexikon (Bd.3/1: Sumerisch-Akkadisches

von dem man annahm, daß es die verschiedenen Schichten des Universums zusammenhielt, um zu verhindern, daß sie auseinanderdriften“.³⁹ Nach Ee V 59 dreht Marduk den Schwanz der Tiamat und bindet ihn am *durmāḥum* fest (*durmaḥum ēgir zibasssa dur-ma-ḥi urakkisma*⁴⁰), und so ist eines der zahlreichen Epitheta, unter denen Marduk von der Versammlung der Götter angerufen wird auch „Lugalurmaè, König des Bandes der Götter, der Herr von Durmach“⁴¹ (^dLUGAL.DUR.MAḤ *šarru markas ilī bēl dur-ma-ḥi*; EeVII 95) bzw. „Gilima, der das Band der Götter sicher machte“⁴² (^dGIL.MA *mukīn dur-ma-ḥi ilī* (Ee VII 80).

Auch die von zwei, wahrscheinlich *kittu* und *mešaru*, also ‚Recht und Gerechtigkeit‘ darstellenden Figuren⁴³ auf dem Nabû-apla-iddina-Relief gehaltenen ‚Seile‘, die das Symbol des Šamaš vom Baldachin über dem Thron des Šamaš befestigen, ist eine ins Auge springende Parallele nicht nur zu Ps 19,5a, sondern zu Motiven und Gedankenwelt von Ps 19,2-7 im Ganzen. Das Verhältnis von Ps 19,5a hierzu muss aber wohl im Bereich der Spekulation bleiben, da auch hier ein direkter Zusammenhang eines größeren Beleg hintergrundes bedürfte. Dass es sich nun in Ps 19,5 bei ק um einen exakten terminologischen Gebrauch eines astrologischen Begriffs handeln würde, ist schon wegen der Gattungsdifferenzen zwischen einem ‚wissenschaftlichen‘ Text wie einem Sternenkatalog und unserem weisheitlichen Psalm kaum wahrscheinlich. Außerdem erwartete man, wenn es um ein ‚System‘ von Schnüren ginge, den Pl. קִטְוֹתֵי־קֶטֶב statt des Sg.; anders wäre es wiederum, wenn eher dem *durmāhum* vergleichbare Vorstellungen im Hintergrund stünden. Hinzu kommen selbstverständlich und mit mehr Gewicht die sprachlichen und kulturellen Differenzen. Und so ist dann doch dringend dem Gebrauch des Begriffs in seinen hebräischen Belegen Beachtung zu schenken, mehr jedenfalls, als es bisher geschehen ist.⁴⁴

2. Der Gebrauch von ק im Alten Testament und in Qumrantexten

Viel häufiger als die Verlegenheit der Forschung gegenüber קִטְוֹתֵי־קֶטֶב in V.5a es vermuten lässt, wird ק in einem bildhaften oder übertragenen Sinn verwendet. So begegnet ק ebenfalls in Hi 38, gleich zu Beginn der Gottesrede in V.5, jedoch nicht im Zusammenhang mit den Bändern der Gestirne o.ä., sondern im Kontext des anfänglichen Schöpfungshandelns Gottes:

Glossar) (Scripta Pontificii Instituti Biblici), Rom 1933, 81 s.v. *dur*. Den Hinweis auf die Vorstellung vom *durmāhum* verdanke ich Prof. Dr. B. Janowski, Tübingen.

³⁹ W. G. Lambert, *Enuma Elisch* (TUAT III/4), 565-602, hier: 589 Anm. 59.

⁴⁰ Vgl. Hecker, ebd.

⁴¹ Übersetzung nach Hecker, TUAT III/4, 600.

⁴² Ebd. 599.

⁴³ Zu dieser Interpretation s. E. Douglas van Buren, *Symbols of the Gods in Ancient Mesopotamian Art* (AnOr 23), Rom 1945, 87; M. Albani, *Der Eine Gott und die himmlischen Heerscharen. Zur Begründung des Monotheismus bei Deuterojesaja im Horizont der Astralisierung des Gottesverständnisses im Alten Orient* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 1), Leipzig 2000, 178 Anm. 734.

⁴⁴ Vgl. lediglich Oeming, der zumindest die im folgenden besprochenen weiteren Belegstellen des Begriffs aufführt, ohne allerdings dessen Gebrauch weitergehend zu untersuchen (Verbindungslinien, 251 Anm. 10) [s.o. Anm. 10]).

Wer hat ihre Maße bestimmt, falls du es weißt?
Oder wer hat über ihr die Messschnur ausgespannt (קָו וְנִטָּה קָו)? (Hi 38,5)

Hier wird קָו als Gottes Werkzeug bei der Gründung der Erde zu einem Leitbegriff für Maß und Weisheit, die er in die Schöpfung gelegt hat. Im übertragenen Sinn: ‚Maß‘, ‚Kriterium‘, ‚Norm‘ hat קָו vor allem einen gewissen Ort bei JHWHs Beschluss des Gerichtshandelns, wie in 2 Kön 21,13: ‚Und ich werde über Jerusalem die Messschnur Samarias spannen ...‘ (וְנִטְיִיתִי קָו אֶת אֶרֶץ ...) – das heißt: das gleiche Kriterium wie an das Nordreich anlegen. In eine ähnliche Richtung geht Klgl 2,8: ‚JHWH hatte vor, die Mauer der Tochter Zion zu zerstören; er spannte die Meßschnur (קָו וְנִטָּה), er nahm seine Hand vom Vernichten nicht zurück‘. Und auch in Jes 34,11 ist der Beschluss des Gerichtshandelns vorauszusetzen, wenn es heißt: ‚Und er spannt darüber die Messschnur der Öde‘ (וְנִטְיָה עַל־יְהִי קִרְתָּהּ). Möglicherweise am Anfang dieses metaphorischen Gebrauchs von קָו für das Kriterium des Gerichts steht Jes 28,17a, wonach מִשְׁפָּט und יִצְדִּיקָהּ die ‚Norm‘ des Gerichts sind:

Und ich werde Rechtsprechung als Maß anlegen (וְשִׁמְתִי לְקָו מִשְׁפָּט),
und die Gerechtigkeit als Waage (וְיִצְדִּיקָהּ לְמִשְׁקָלָהּ).

Neben dieser Verwendung im Sinne von ‚Norm‘, ‚Kriterium‘ gehört zu den nicht-gegenständlichen Formen des Gebrauchs von קָו ein schöpfungstheologischer, wie er sich in den Gottesreden des Hiobbuchs wiederfindet:

Wer hat ihre Maße bestimmt, falls du es weißt? Oder wer hat über ihr die Messschnur ausgespannt (קָו וְנִטָּה קָו)? (Hi 38,5)

Hier wird קָו als Gottes Werkzeug bei der Festsetzung der Ordnung der Schöpfung zum Leitbegriff für Maß und Weisheit, die JHWH in sie legt.⁴⁵ Ein übertragener bzw. schöpfungstheologischer Gebrauch von קָו ist also sehr wohl geläufig, und mit einer ähnlichen Verwendung ist auch in Ps 19,5a vorrangig zu rechnen.

Dies Ergebnis bestätigt sich dann auch beim Blick auf die weitere Begriffsgeschichte. Denn es ist wohl nicht dem Zufall zuzuschreiben, wenn קָו auch in bedeutenden Texten der Gemeinschaft von Qumran als ein Begriff gebraucht wurde, mit dem gerechtigkeits- und schöpfungstheologische Ordnungsvorstellungen zum Ausdruck gebracht wurden. Dabei steht es nicht selten an der Seite von חֶסֶד und תְּכוּן.⁴⁶ So heißt es in den Hodayot, in 1QH IX,28f:⁴⁷

⁴⁵ Solche Motive vom ‚Maß-Nehmen‘ und ‚Maß-Geben‘ gehören durchaus auch ohne den spezifischen Begriff קָו zum wichtigen Bereich der handwerklichen Schöpfungsvorstellungen; vgl. z.B. Jes 40,12 (Messen des Himmels, mit מִשְׁקָל); Hi 28,25 (Mess- und Ordnungsbegriffe: בְּמִדָּה, מִשְׁקָל, חֶסֶד); vgl. auch das unermessliche Maß (מִדָּה) der Weisheit Hi 11,9.

⁴⁶ Vgl. hierzu bereits M. Limbeck, Die Ordnung des Heils. Untersuchungen zum Gesetzesverständnis des Frühjudentums, Düsseldorf 1971, .

⁴⁷ F. García-Martínez / W.G.E. Watson, The Dead Sea scrolls translated. The Qumran texts in English, Leiden ²1996, 161.

Du schufst den Hauch auf der Zunge und du weißt ihre Worte,
Und du bestimmtest Frucht der Lippen, bevor sie waren,
Du bereitetest Worte nach der Messschnur (על קו),
Quelle der Lippen nach dem Maß (במדה).
Du liebst Maße (קיים) hervorgehen gemäss ihren Geheimnissen
Und Quellen des Atems nach ihren Berechnungen (לחשבונים) ...

Ohne diesen Text, der meist als ‚Lied von der Erschaffung der Sprache‘⁴⁸ verstanden worden ist, im Einzelnen zu diskutieren, kann man doch davon ausgehen, dass hier das „Maß dieses Lobpreises ... [sci.: als] Schöpfungsordnung“, die „mit dem Schöpfungsgeheimnis identisch“⁴⁹ ist, zu verstehen ist.⁵⁰ In 1QH XVI,21f, wo die Gemeindegründung durch den ‚Lehrer der Gerechtigkeit als ‚ewige Pflanzung‘ beschrieben wird, heißt es:

Durch mich hast du eröffnet ihren Quell mit Bach[läufen ... um ...]
um [] hinzuwenden nach der rechten Messschnur (על קו נכון)
und die Pflanzung ihrer Bäume nach der Setzwaage der Sonne (על משקלת השמש).

Wenn hier die ‚Waage der Sonne‘ wahrscheinlich als eine Anspielung auf den Solarkalender der Qumran-Gemeinschaft zu verstehen ist,⁵¹ so wird es wahrscheinlich auch bei der ‚rechten Messschnur‘ um den Zusammenhang der Schöpfungsordnung gehen.⁵²
An beiden Stellen aus den Hodayot wird קו wie משקלת und מדה metaphorisch gebraucht – als Ordnungsbegriff erscheint er auch in IQS X,8-9⁵³ neben חוק und חכון:

Ich will singen in Erkenntnis,
und all mein Saitenspiel gelte der Ehre Gottes,
die Zither meiner Harfe⁵⁴ nach seiner heiligen Festsetzung (כתכון קדשו),

⁴⁸ S. u.a. Limbeck, aaO. 171.

⁴⁹ Limbeck, aaO. 172.

⁵⁰ Der technische Gebrauch von חשבון für astronomische Berechnungen (vgl. Albani, Schöpfungsglaube [Anm. 11], 39.99ff), der mit den ‚Geheimnissen‘ parallelisiert wird, ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass es auch hier um die astrale oder sogar solare Ordnung der Schöpfung geht.

⁵¹ So Limbeck, Ordnung des Heils, 178 und Maier, Texte I, 91.

⁵² Vgl. ferner 1QH XIV, 26.

⁵³ Mit diesen Worten beginnt der Abschlusshymnus des Serekh ha-Ya ad (X,8-XI,22), dessen formale und inhaltliche Nähe zu Hodayot, IQSb u.a. früh bemerkt wurde; vgl. hierzu und zu den (redaktionsgeschichtlichen etc.) Implikationen u.a. M. Knibb, Art. Rule of the community, Encyclopedia of the Dead sea Scrolls vol. I (ed. by L.H. Schiffman / J.C. VanderKam), Oxford 2000, 793-797, hier: 794.

⁵⁴ Charlesworth: „strings of my harp“ (s. J.H. Charlesworth / F.M. Cross (Ed.), The Dead Sea scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek texts with English translations, Tübingen / Louisville; Bd. 1: Rule of the community and related documents (1994); 45); als ein Pleonasmus / Hendiadyoin, wäre eher mit Maier (Texte I, 195): „Harfe meiner Leier“ o.ä. zu übersetzen.

und die Flöte meiner Lippen hebe ich an gemäß dem Richtmaß⁵⁵ seines Rechtsurteils⁵⁶ (בְּקֹר מִשְׁפָּט).

Im Kontext weist alles auf eine Spezifizierung des Begriffs auf eine zeitlich-kosmische Ordnung hin, insbesondere die Formulierung in 1QS X,25f:

Ich will Satzung erteilen nach dem Maß der Zeiten (בְּקֹר עֵתִים).

Gerade mit dem Begriff קֹר wurde also in nachtestamentlicher Zeit die in die Schöpfung, vor allem in den Himmel gelegte kosmische Ordnung in ihrer Bedeutung für die irdischen Normen, insbesondere die Zeiteinteilung der Gemeinschaft von Qumran ausgedrückt.

3. Folgerungen für das Verständnis von Ps 19,5a

Was ist hieraus für die Interpretation von Ps 19,5a zu schließen? Die schöpfungs- und gerechtigkeitstheologischen Füllungen des hebräischen Begriffs auch aus nachbiblischer Zeit und die semantischen Vorgaben des Kontextes (V.2-7) selbst legen nahe, dass hier eine umfassende Verwendung von קֹר vorliegt. Ps 19 kann zwar קֹר als astrologischen *terminus technicus* kennen, spielt darauf jedoch in nicht spezifischer Weise an, um die mittels der Astronomie erkennbare Ordnung des Himmels hervorzuheben. קֹר ist aber auch ohne diese Parallele, im Sinne des ‚rechten Maßes der gerechten, schöpfungsgemäßen Weltordnung‘ und allein auf dem Hintergrund innerisraelitischen Denkens bereits zu verstehen, wie es der Gebrauch im Sinne von Norm, Kriterium, Ordnung sowie die Nachgeschichte in Qumran zeigt. Die weitere Begriffsgeschichte spricht ferner dafür, dass in Ps 19,5a bereits auf dem Weg zu einem spezifischeren Gebrauch im Zusammenhang mit astral-solaren und Zeit-Ordnungsvorstellungen ist.⁵⁷

Das heißt für Ps 19: Durch die parallele Stellung von קֹר und מְלִיחָה gibt der fast wie ein weisheitliches Rätsel gestaltete Psalm Rezipient/innen einen weiteren Hinweis auf das Geheimnis der wortlosen Himmelsdoxologie: Der Lobpreis Gottes von V.2, die weisen Worte von Tag und Nacht und die nicht gehörte Stimme (V.4) des Himmels bestehen in der Ordnung der gesamten astralen Welt, die der Zeit ihre Struktur, den immerwährenden Rhythmus von Tag und Nacht zuteilt. Dass es sich hierbei um ein Maß handelt, das über die Maßgabe der Zeiten im Sinne von Gen 1,3-5.14-16 noch hinausgeht und mit der Vorstellung von ‚Weltordnung als Gerechtigkeit‘ zusammenhängt, ist im Textverlauf bis hier zwar nur zu erahnen – das zeigt deutlich dann aber V.5b-7, das den Sonnenlauf als paradigmatischen Garanten der gerechten Weltordnung darstellt. Der Begriff קֹר ist ein Schlüsselbegriff für dieses astral-solare Ordnungsverständnis.

⁵⁵ So der von Limbeck (Ordnung des Heils, 172) als Übersetzung von קֹר gewählte Begriff; Garcia-Martínez (aaO.): „correct measure“.

⁵⁶ Limbeck (ebd.): „Satzung“; Maier (aaO.): „Recht“

⁵⁷ Damit wird man ihn weder direkt auf solarkalendarisches Wissen beziehen noch eine Nähe zu Spekulationen zur paradigmatischen Rolle der Sonne für die zeitliche Weltordnung bestreiten können, vgl. die nicht unberechtigte, aber überzogene Kritik von Oeming (Verbindungslinien, 261 Anm. 49 [vgl. o. Anm. 10] an Albani (Werk seiner Hände, 249 [vgl. o. Anm. 11])).

Zur Auslegung von Hiob 27,18

Peter Riede, Tübingen

I. Das Problem

Der hebräische Text von Hi 27,18 bietet sprachlich keine Schwierigkeiten. Er lautet in Übersetzung:

Er baute wie eine Motte sein Haus,
wie eine Hütte, die sich ein (Feld-)Wächter errichtet¹.

Schlägt man jedoch in den Kommentaren zur Stelle nach, ändert sich dieses ungetrübte Bild. Immer wieder findet sich der Hinweis, daß man statt "Motte" "Spinne" lesen müsse. So schreibt *G. Fohrer* in seinen textkritischen Anmerkungen zu Hi 27,18: "Mit GS ist שִׁבְבָה עֲשָׂה (wie 8,14 ...) statt 'wie die Motte' zu lesen, das V. 18b nicht parallel ist. Eigentlich: 'Er baute – wie die Spinne (ihren Aufenthaltsort, תְּבִיבָה = Gewebe) – sein Haus'"². Schon *G. Hölscher* hielt den Vergleich mit der Motte für ein nicht passendes "Gegenstück zu תְּבִיבָה"³. Auch *K. Budde*⁴, *G. Beer*⁵, *E. Kautzsch*⁶, *B. Duhm*⁷, *W.B. Stevenson*⁸, *J.P. van der Westhuizen*⁹, *H. Bobzin*¹⁰, *H. Groß*¹¹, *J.E. Hartley*¹² und jüngst auch *F. Gradl*¹³ ändern den Text entsprechend¹⁴. Und *O. Bauernfeind* stellt fest: "Wenn Hi 27,18 der Bau eines Hauses, das baldigem Zerfall ausgesetzt sein wird, mit dem Bau eines Mottengespinstes verglichen wird ..., so fragt es sich, ob unbeeinflusste Naturbeobachtung von sich aus auf dieses Bild verfallen wäre ... Ihr entspräche es besser, wenn man in Anlehnung an alte Übers[etzungen] ... שִׁבְבָה עֲשָׂה wie eine Spinne statt

¹ In V. 18b liegt ein verkürzter Relativsatz mit fehlender Relativpartikel vor.

² *G. Fohrer*, Das Buch Hiob (KAT XVI), Gütersloh 1989, 387.

³ *G. Hölscher*, Das Buch Hiob (HAT 17), Tübingen 1937, 62.

⁴ *K. Budde*, Das Buch Hiob (HK II/1), Göttingen 1896, 154.

⁵ *G. Beer*, Der Text des Buches Hiob, Marburg 1897, 175.

⁶ *E. Kautzsch* (Hg.), HSAT(K), Freiburg / Leipzig 1894, 839 und *ders.* (Hg.), HSAT(K). Beilagen, Freiburg / Leipzig 1894, 84f.

⁷ *B. Duhm*, Das Buch Hiob (KHC XVI), Freiburg / Leipzig / Tübingen 1897, 133.

⁸ *W.B. Stevenson*, Critical Notes on the Hebrew Text of the Poem of Job, Glasgow 1951, 125.

⁹ *J.P. van der Westhuizen*, Some Notes on the Term שִׁבְבָה עֲשָׂה, in: De fructu oris sui. Essays in Honour of A. van Selms, ed. by I.H. Eybers u.a. (POS IX), Leiden 1971, 214–221, 214.

¹⁰ *H. Bobzin*, Die "Tempora" im Hiobdialog, Masch. Diss., Marburg 1974, 350.

¹¹ *H. Groß*, Ijob (NEB 13), Würzburg 1986, 98.

¹² *J.E. Hartley*, The Book of Job (The New international Commentary on the Old Testament), Grand Rapids 1988, 358.

¹³ *F. Gradl*, Das Buch Ijob (NSKAT 12), Stuttgart 2001, 241. Für ihn verbindet sich mit dem Stichwort "Spinnennetz" die Konnotation "hinfällig", mit "Hütte" dagegen die Assoziation "provisorisch und vorübergehend" (ebd.).

¹⁴ Dies sind nur einige wenige Beispiele, die sich leicht vermehren ließen.

שָׁעָה läse¹⁵. Aufgrund der wenigen Belege für עֲבֵרִישׁ im Alten Testament sei es aber gewagt, die textlichen Schwierigkeiten in Hi 27,18 so einfach zu beseitigen, "zumal man nicht weiß, ob hier wirklich nur Naturbeobachtung maßgebend war"¹⁶.

Andere Kommentatoren betonen die Fragwürdigkeit des Vergleiches mit einer Motte, da die Motte sich kein Haus baue, und ändern den Text von V. 18 in anderer Weise ab: *P. Szczygiel* nimmt daher eine Haplographie des כּ von בְּיָרוֹ an und liest statt שָׁעָה "כְּעֵשֶׂב". So kommt er zur Übersetzung "er baute gleichsam aus Gras sein Haus auf", wobei "Gras" hier für "minderwertiges Baumaterial"¹⁷ stehe, wie es beim Bau der Feldhütten verwendet wurde (vgl. γόρτος 1Kor 3,12).

Auch *H. Torczyner* stellt fest, daß die meisten Ausleger unter Berufung auf LXX "Spinne" läsen, hebt aber gleichzeitig hervor, daß solch eine Textänderung mit der "graphischen Schwierigkeit einer so weitgehenden Verschreibung"¹⁸ verbunden sei. Überhaupt solle "nach dem ganzen Zusammenhang doch nicht der *Bau* des Hauses durch Beispiele verlebendigt werden, sondern dessen *Verfall*"¹⁹. Daher liege der Fehler in dem Wort בְּנֵה. Stattdessen sei als Prädikat בָּלֵהּ zu lesen, zu dem als Subjekt nur עֵשׂ, und nicht עֲבֵרִישׁ passe²⁰. Durch diese Textänderung kommt *Torczyner* zur Übersetzung: "Es verfällt wie die Motte sein Haus, wie die Hütte, die der Wächter gebaut"²¹. *N.C. Habel* dagegen greift einen Vorschlag von *M. Pope* auf und vermutet unter Berufung auf arab. 'as (vgl. 'assa "Nachtwache halten") für שָׁעָה die Bedeutung "Nachtwächter"²².

Eine dritte Gruppe von Kommentatoren schließlich behält den Text von MT vorbehaltlos bei. Dazu gehören – um wiederum nur einige wenige Namen zu nennen – *Frz. Delitzsch*²³, *E. König*²⁴, *A. Weiser*²⁵, *M.H. Pope*²⁶, *L. Lubczyk*²⁷, *F. Hesse*²⁸ und *H. Strauß*²⁹.

¹⁵ *O. Bauernfeind*, Art. σῆς, σητόβρωτος, ThWNT VII (1964) 274–277, 275f Anm. 8.

¹⁶ Ebd. Schwankend auch *A. Dillmann*, Hiob (KEH 2), Leipzig 41891, 235f.

¹⁷ *P. Szczygiel*, Das Buch Job (HSAT V/1), Bonn 1931, 147.

¹⁸ *H. Torczyner*, Das Buch Hiob. Eine kritische Analyse des überlieferten Hiobtextes, Wien / Berlin 1920, 193. In seinem Hiobkommentar von 1957 dagegen stellt er fest: "Previous explanations of this sentence are unsatisfactory; it is not natural to compare the (futile) building of a house with the action of a moth – which eats clothes, not buildings" (The Book of Job. A new commentary, Jerusalem 1957, 392).

¹⁹ *Torczyner*, Hiob, ebd. (Hervorhebung im Original).

²⁰ Zur Kritik an diesem Vorschlag vgl. *E. König*, Das Buch Hiob, Gütersloh 1929, 266.

²¹ Zu Versuchen für שָׁעָה in Hi 27,18 eine andere Bedeutung anzunehmen, vgl. *L.L. Grabbe*, Comparative Philology and the Text of Job: A Study in Methodology (SBLDS 34), Missoula 1975, 89–91. Vorgeschlagen wurde z.B. unter Verweis auf arab. 'uṣṣ' und Veränderung der Punktation von שָׁעָה in שָׁעָה die Bedeutung "Vogelneest", so z.B. *A.B. Ehrlich*, Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches, Bd. 6: Psalmen, Sprüche und Hiob, Leipzig 1918, 194f.288 und *J. Barr*, Comparative Philology and the Text of the Old Testament, Oxford 1968, 333 nr. 259. *Frz. Delitzsch*, Das Buch Hiob neu übersetzt und erklärt, Leipzig 1902, 144 dagegen verbindet שָׁעָה mit akkad. āšāšu "Rohrbau". Zur Kritik an diesen Vorschlägen vgl. *H.H. Rowley*, Job, Grand Rapids / London 21978, 178.

²² *N.C. Habel*, The Book of Job. A Commentary (Old Testament Library), London 1985.

²³ *Frz. Delitzsch*, Das Buch Iob (BC IV/2), Leipzig 1876, 346f.

²⁴ *König*, Hiob, 266.

²⁵ *A. Weiser*, Das Buch Hiob (ATD 13), Göttingen 21956, 193.

²⁶ *M.H. Pope*, Job (AB 15), New York 1965, 169.

²⁷ *H. Lubczyk*, Das Buch Ijob (Geistliche Schriftlesung 17), Leipzig 1969, 143.

²⁸ *F. Hesse*, Hiob (ZBK.AT 14), Zürich 21992, 152.

²⁹ *H. Strauß*, Hiob. 2. Teilband: 19,1–42,17 (BK.AT XVI/2), Neukirchen-Vluyn 2000, 114f.

Ein ähnlich uneinheitliches Bild zeigt sich bei der Lektüre der verschiedenen Bibellexika: So heißt es im Wörterbuch von *H. Zeller*³⁰: "Hiob 27,18 aber ist die Motte zu setzen, deren gebrechliche Puppe hier das Bild des eingebildeten Glücks des gottlosen Reichen ist ...". Und auch *A. Socin*³¹ stellt fest, daß "Hi 27,18 אֵפֶס doch wohl unrichtig mit Spinne übersetzt (ist), obwohl von d[em] Thiere gesagt ist, daß es 'sein Haus baut'". Unsicher in der Deutung ist *Th. Schlatter*³². *B.J. Diebner*³³ dagegen verweist auf BHS und die Einheitsübersetzung und nimmt an, daß in Hiob 27,18 "besser die Spinne ... als die M.[otte] passen" würde, ohne das aber näher zu begründen.

Betrachtet man die Versionen³⁴, auf die die meisten Ausleger Bezug nehmen, näher, so bieten diese ein widersprüchliches Bild. LXX überliefert folgenden Text:

ἀπέβη δὲ ὁ οἶκος αὐτοῦ ὡςπερ σήτες καὶ ὡςπερ ἀράχνη

LXX hat demnach zwei Tiervergleiche³⁵, wobei auffällt, daß die Tiertermini einmal im Plural und einmal im Singular gebraucht werden³⁶. "Dabei ist σήτες 'Motte' in G die übliche Wiedergabe für שֵׁשׁ (vgl. G zu Hi 4,19; 32,22; Jes 51,8 und Sir 19,3) und ἀράχνη für שֵׁשׁ (vgl. G zu Hi 8,14 und Jes 59,5), letzteres findet sich aber auch einmal als Übersetzung für שֵׁשׁ (vgl. G zu Ps 38[39],12)"³⁷. Weiter fällt auf, daß in LXX – anders als in MT – nicht der Gottlose (implizites) Subjekt ist, sondern sein Haus, das vergeht / verschwindet wie Motten bzw. wie eine Spinne. Der Vergleichspunkt verschiebt sich also in LXX.

Schon die in vielen Kommentaren unerwähnt bleibende Tatsache, daß hier zwei Tiervergleiche benutzt werden, verbietet es, im masoretischen Text die Motte unter Verweis auf LXX einfach durch die Spinne zu ersetzen. Zudem fehlt in LXX der Vergleich mit dem Wächter, der sich eine Hütte baut (V. 18b). Auch diese Beobachtung wird in den Kommentaren häufig unterschlagen³⁸.

³⁰ *H. Zeller*, *Biblisches Wörterbuch für das christliche Volk II*, Karlsruhe 1885, 418 s.v. Spinne. *G.B. Winer*, *Biblisches Realwörterbuch I/II*, Leipzig 1847–1848, geht auf das in Hi 27,18 vorliegende Problem nicht ein.

³¹ *A. Socin*, Art. Motte, in: *H. Guthe* (Hg.), *Kurzes Bibelwörterbuch*, Tübingen 1903, 450f, 451.

³² *Th. Schlatter*, Art. Spinne, CBL 61989, 1269. Ähnlich undeutlich der Hinweis von *J. Feliks*, Art. Motte, BHH II (1964) 1245: "Das Gehäuse des Bösen gleicht einem verschimmelten Spinnennetz, in dem die Motte wohnt (Hi 27,18)". Anders dagegen *ders.*, Art. Spinne, BHH III (1966) 1835: "einem schwachen Spinngehäuse [gleich] sein [sc. des Gottlosen] materieller Reichtum".

³³ *B.J. Diebner*, Art. Motte, NBL II (1995) 849. Ebenso schon *H. Frehen*, Art. Motte, BL (1982) 1179 und *ders.*, Art. Spinne, ebd. 1624; In Hi 27,18 sei "das zerbrechliche Spinngewebe Bild für das unsichere Schicksal der Bösen"; vgl. ferner HAL 778.848 s.v. שֵׁשׁ bzw. שֵׁשׁ.

³⁴ Vgl. dazu u.a. *Grabbe*, *Philology*, 90; *M. Witte*, *Philologische Notizen zu Hi 21–27* (BZAW 234), Berlin 1995, 165.

³⁵ Nur wenige Ausleger weisen auf diese Tatsache hin, so z.B. *Kautzsch*, *Beilagen*, 84; *Beer*, *Text*, 175, der die Doppelüberlieferung "aus dem Schwanken der Lesart" zwischen שֵׁשׁ und שֵׁשׁ erklärt, sich dann aber – unter Berufung auf Hi 8,14 – für letzteres entscheidet; vgl. ferner *Rowley*, *Job*, 178; *Bobzin*, "Tempora", 350; *Hartley*, *Job*, 358 Anm. 8; *Witte*, *Notizen*, 165; *Strauß*, *BK.AT XVI/2*, 115.

³⁶ Vgl. aber A⁺: σήτες; S⁺: ἀράχνη. Die Unterschiede zeigen, daß die LXX-Lesarten schon früh differiert haben (vgl. *Dillmann*, *KEH 2*, 236).

³⁷ *Witte*, *Notizen*, 165.

³⁸ Anders bei *Duhm*, *KHC XVI*, 133; *Beer*, *Hiob*, 175; *Budde*, *HK II/1*, 154; *Witte*, *Notizen*, 166; *Strauß*, *BK.AT XVI/2*, 115.

Dagegen liest das Targum zu Hiob רַקְבוּבִיָּהָ "Motte"³⁹, die Peschitta aber "Spinne" (*gwgy*)⁴⁰. Vulgata wiederum folgt dem hebräischen Text und führt als Vergleichsspender in V. 18a die Motte ein, wogegen sie in V. 18b die Vergleichspartikel verschiebt:

aedificavit sicut tinea domum suam et sicut custos fecit umbraculum.

Wie nun mit diesem textkritischen Problem umgehen?⁴¹ Ist der masoretische Text von V. 18 zu belassen oder muß das Mottengespinst einem Spinnennetz weichen?

Die Antwort auf diese Frage soll im folgenden auf zwei Wegen erfolgen: 1. Durch eine Analyse des näheren Kontextes von V. 18 und 2. durch einen Hinweis auf die Lebensweise der Kleider- und Pelzmotte.

II. Hi 27,18 und der Kontext

Hi 27,18 ist Bestandteil einer durch die Überschrift in V. 13 eingeleiteten, längeren Redeeinheit (Hi 27,13–23)⁴², innerhalb derer Hiob warnend den Lebensweg des Frevlers beschreibt, als der er selbst in den Augen seiner Umgebung anzusehen ist. Da aber Hiob sich für unschuldig erklärt (Hi 27,2–6⁴³), ergibt sich für ihn mit Notwendigkeit die Konsequenz, "daß die Freude dadurch, daß sie ihn beschuldigen, selbst schuldig werden und das Schicksal der 'Gottlosen' verdienen"⁴⁴ (Hi 27,7–10).

Dieses Geschick beschreiben dann die Verse 17–23 entsprechend der Lehre vom Tun-Ergehen-Zusammenhang und in Parallele zu den Geschehnissen der Hiob-Rahmen-Erzählung: Die Kinder des Frevlers sterben durchs Schwert bzw. verhungern; was übrig bleibt von seiner Familie wird vermutlich von einer Seuche ergriffen. Steht im Hintergrund dieser Schreckensschilderung möglicherweise die auch in prophetischen Texten bezeugende Unheilstrisart Schwert, Hunger, Krankheit (vgl. dazu Jer 14,12; 15,2; Ez 5,12; 6,12), so beschreiben die folgenden Verse die materiellen Verluste, die der Frevler verkraften muß (V. 16f): Auch das Aufhäufen von Silber⁴⁵ oder kostbaren Kleidern⁴⁶ kann nicht vor deren Verlust bewahren (vgl. Spr 13,22).

³⁹ Vgl. dazu C. Mangan, *The Targum of Job (The Aramaic Bible 15)*, Edinburgh 1991, 1–98, 64f, vgl. auch ebd. 65 Anm. 14: רַקְבוּבִיָּהָ bedeute "Erdwurm" "rather than 'moth' of Hebrew".

⁴⁰ Vgl. B. Walton, *Biblia sacra polyglotta III*, Nachdruck Graz 1963–1965, 53 und *Vetus testamentum syriace iuxta simplicem syrorum versionem*, ed. Institutum Peshittonianum Leidense, II/a, Liber Job, praep. L.G. Rignell, Leiden 1982, 33. Zu anderen Versionen vgl. Beer, *Hiob*, 175.

⁴¹ 11QTgJob hilft in dieser Frage nicht weiter, da Kol. XI Zeile 9 stark zerstört und daher der erste Versteil von V. 18 nicht überliefert ist (vgl. dazu M. Sokoloff, *The Targum to Job from Qumran Cave XI*, Jerusalem 1974, 48 und 119 mit Anm. 1.9). Im zweiten Versteil ist nur כַּבְּוֹתָהָן ׀ °° "like the hut" als Übersetzung von hebr. *kskh* überliefert, was V. 18b MT stützt. Zu anderen Ableitungs- und Übersetzungsversuchen von כַּבְּוֹתָהָן vgl. Witte, *Notizen*, 166.

⁴² Zum Aufbau von Hi 27 und der mit verschiedenen Rekonstruktionsversuchen des Kapitels (vgl. dazu z.B. Weiser, *ATD* 13, 194; Hesse, *ZBK.AT* 14, 152f Anm. 167.170; M. Witte, *Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang [Hi 21–27]* und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches [BZAW 230], Berlin 1994, 156ff.165f; M. Köhlmoos, *Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch [FAT 25]*, Tübingen 1999, 61.65) verbundenen Problematik vgl. Weiser, *ATD* 13, 193; H. Graf Reventlow, *Tradition und Redaktion in Hiob 27 im Rahmen der Hiobreden des Abschnittes Hi 24–27*, *ZAW* 94 (1982) 279–293; Strauß, *BK XVI/2*, 117; zur Auslegung vgl. Fohrer, *KAT XVI*, 388.

⁴³ Vgl. zu diesen Versen Köhlmoos, *Auge Gottes*, 307–309.

⁴⁴ Weiser, *ATD* 13, 195.

⁴⁵ Vgl. dazu das Bild des Staubes als Ausdruck einer immensen Menge (vgl. 2Chr 1,9).

⁴⁶ Vgl. das Bild des Tons, ebenfalls zur Umschreibung einer großen Menge. Kostbare Kleidervorräte konnten sich nur Reiche leisten (vgl. 1Kön 10,5).

V. 18 wendet den Blick schließlich auf die Behausung des Frevlers, wobei für בית die Doppelbedeutung "Hausgemeinschaft, Familie" und Wohnhaus in Rechnung zu stellen sein wird⁴⁷. Wo im Alten Testament von בית die Rede ist, handelt es sich zumeist um ein festes Bauwerk aus Holz und Steinen (vgl. 1Kön 5,22f; 6,7; 7,9; Hab 2,11 u.ö.), das ein Mann und seine Familie bewohnen kann. Die Errichtung dieses Bauwerks wird häufig mit בנה ausgedrückt (Gen 33,17; Dtn 20,5; 22,8; 28,30 u.ö.)⁴⁸. Auf den ersten Blick scheint es sich bei dem Hausbau des Frevlers um ein festes Gebäude zu handeln. Erst durch den Vergleich mit der Motte wird dieser Eindruck in Frage gestellt – möglicherweise in ironischer Intention.

Ging es in den Versen 14–18 um das an Familie und Besitz demonstrierte Ergehen des Frevlers, so wenden sich die Verse 19–23 dessen unmittelbaren Geschick zu. Der Text endet mit dem Hinweis auf traditionelle Gerichtsmetaphern aus dem Bereich der Natur, wie Wasserfluten (vgl. Ps 18,17; 32,6; Hi 22,11 u.ö.) oder Sturmwinde (vgl. Ps 78,26; Jer 18,17 u.ö.), vor deren Gewalt sich niemand retten kann. All diese unheilvollen Erfahrungen werden durch schadenfrohe und apotropäische Äußerungen und Abwehrgebärden der Umgebung wie Händeklatschen⁴⁹ und Zischen⁵⁰ begleitet, die Angst und Hohn zugleich ausdrücken.

Hi 27,18 enthält nach MT zwei Vergleiche: Das Haus des Frevlers ähnelt einerseits dem Hausbau der Motte und andererseits der Hütte, die der Wächter macht. Während בית mehrfach als Terminus für Behausungen von Tieren belegt ist, so z.B. für ein Spinnweb (Hi 8,14), ein Vogelnest (Ps 84,4; 104,17)⁵¹ oder den Aufenthaltsort des Wildesels (Hi 39,6), bezeichnet בית eine aus laubreichen Zweigen oder Schilfmatten errichtete Hütte, die Wandernern, Nomaden, Soldaten, Festpilgern sowie Feldarbeitern und -wächtern temporären Schutz bietet⁵². Aufgrund ihrer leichten Bauweise (vgl. Jes 24,20) zerfiel eine solche Hütte spätestens mit dem Eintreffen der Herbst- und Winterstürme. Ihre alltägliche Funktion illustriert sehr schön Jes 4,5f. Die Hütte zeichnet sich demnach dadurch aus, daß sie Schatten am Tage vor der Hitze (vgl. ähnlich Jon 4,5) und Zuflucht und Obdach bei Unwettern und Regenflut gewährt. Solche Hütten wurden vor allem für die Hüter der Feldfrüchte errichtet⁵³, um die Felder und Weingärten vor Erntedieben zu sichern, wie Jes 1,8 zeigt, wo eine Hütte im Weinberg und eine Nachtbleibe im Gurkenfeld erwähnt werden.

Um sich über das Aussehen einer solchen Schutzhütte ein Bild machen zu können, ist auf Beobachtungen und Photos *G. Dalmans* aus dem Anfang des 20. Jahrhunderts zurückzugreifen, die verschiedene Formen von Wächterhütten der palästinischen Bauern dokumentieren.

In Gurkenfeldern z.B. wurden meist ebenerdige Lauben errichtet, "die aus Stangen, Zweigen und Schilf hergestellt" wurden⁵⁴, wobei z.T. alte Matten und Kleidungsstücke Verwendung fanden (Abb. 1)⁵⁵.

⁴⁷ Vgl. *F. Stolz*, Art. בית, THAT I (*1984) 308–316, 311; *A.R. Hulst*, Art. בנה, THAT I (*1984) 325–327, 325.

⁴⁸ Vgl. dazu *H.A. Hoffner*, Art. בית, ThWAT I (1973) 629–638, 633; *S. Wagner*, Art. בנה, ThWAT I (1973) 689–706, 692.694; *Stolz*, Art. בית, 309.

⁴⁹ Vgl. Num 24,10; Thr 2,15.

⁵⁰ Vgl. dazu Jer 49,17; Ez 27,36; Zeph 2,15; Thr 2,15.

⁵¹ Vgl. dazu *Hoffner*, Art. בית, 636.

⁵² Vgl. *T. Kronholm*, Art. כֶּסֶף, ThWAT V (1986) 838–856, bes. 846–849, 846.

⁵³ Vgl. dazu *G. Dalman*, Arbeit und Sitte in Palästina II, Gütersloh 1932, 55ff.61ff mit Abb. 12–16; IV, 316f.333f mit Abb. 93; VI, 59f. Vgl. ferner *K.-H. Bernhardt*, Art. Hütte, BHH II (1964) 754.

⁵⁴ *Dalman*, Arbeit und Sitte II, 56.

⁵⁵ Quellennachweis zu Abb. 1: *G. Dalman*, Arbeit und Sitte II, Abb. 14.



Abb. 1: Wächterhütte in einem Gurkenfeld.

Im Getreidefeld mußte die Hütte der besseren Übersicht wegen erhöht sein. Sie wurde daher auf vier, etwa 2 m hohen Stangen errichtet, auf denen die Plattform der Hütte ruhte. Diese Plattform war über eine Leiter zu erreichen (Abb. 2)⁵⁶:

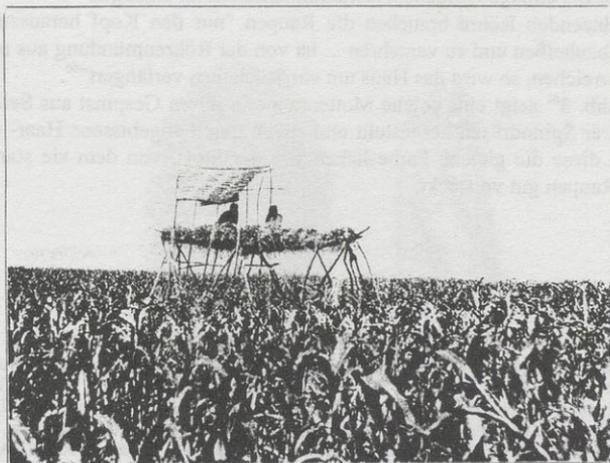


Abb. 2: Auf Stangen errichtete Wächterhütte.

⁵⁶ Quellennachweis zu Abb. 2: *G. Dalman*, Arbeit und Sitte II, Abb. 13. Eine ähnliche Darstellung findet sich in *ders.*, Arbeit und Sitte in Palästina IV, Gütersloh 1935, Abb. 93. Zur detaillierteren Beschreibung einer solchen Hütte vgl. *A. Stuiber*, Die Wachthütte im Weingarten, JAC 2 (1959) 86–89 und *Delitzsch*, BC IV/2, 348.

Wegen ihrer begrenzten Verwendungszeit hatten diese Hütten naturgemäß eine recht zufällige Konstruktion, so daß der Hinweis auf die "Hütte, die der Wächter macht" folglich als Metapher des nicht dauerhaften Hauses des Frevlers ... dienen kann⁵⁷.

Die Interpretation der zweiten Vershälfte von V. 18 wirft nun auch ein Licht auf die erste Vershälfte. Hier wie dort geht es um eine temporäre Behausung, die aus wenig dauerhaftem Material angefertigt wurde.

Wie aber sieht die Behausung einer Motte aus? Zur Beantwortung dieser Frage ist auf zoologische Erkenntnisse zurückzugreifen, die die natürliche Lebensweise der Motten betrifft.

III. Zur Lebensweise der Kleider- und Pelzmotte

Kleider-, Pelz- und Tapetenmotten sind Kleinschmetterlinge⁵⁸. Alle drei Arten nisten sich in "Wohnungen, in Kleidermagazinen und Speicherräumen ein und wissen dort mit einer wirklich staunenswerten Geschicklichkeit Kleider, Pelzwaren, Federhüte oder Wollenstoffe aller Art ausfindig zu machen, um ihre Eier daran abzusetzen. Gefüllte Kleiderschränke, Sofas, Kissen und Polstermöbel bieten herrliche Brutstätten für die Motten, die sich aber auch ebensogut mit ausgestopften Tieren, Fellen und ähnlichen Dingen begnügen. Die Urheber des Zerstörungswerks, das bald hernach beginnt, sind nicht etwa die geflügelten Motten selbst, sondern deren Nachkommen, madenartige, weißliche, mit dunklerem Kopfe ausgestattete Raupen, die mit ihrem starken Fraßapparat Stoffe und Pelzwerk zerstören und durchlöchern und sich dabei aus abgenagten Stoffteilchen und Gespinstfäden kleine sackartige Gehäuse verfertigen, in denen sie wohnen und sich schließlich zu einer gelblichen Puppe verwandeln. Die fertigen Motten, die gebrauchsunfähige Vorderkiefer und einen verkümmerten Saugrüssel besitzen, haben nur die einzige Aufgabe, Nachkommenschaft zu erzeugen⁵⁹.

Aus dieser schützenden Röhre brauchen die Raupen "nur den Kopf herauszustrecken, um Haar für Haar abzubeißen und zu verzehren ... Ist von der Röhrenmündung aus nichts Genießbares mehr zu erreichen, so wird das Haus um ein Stückchen verlängert"⁶⁰.

Die folgende Abb. 3⁶¹ zeigt eine solche Mottenraupe in ihrem Gespinst aus Seidenfäden, das sie mit Hilfe ihrer Spinnrüden hergestellt und außen durch abgeissene Haar- und Stoffteile getarnt hat. Da diese die gleiche Farbe haben wie der Stoff, von dem sie stammen, ist die Wohnstatt der Raupen gut versteckt.

⁵⁷ Kronholm, תכס, 847.

⁵⁸ Vgl. zur Unterscheidung *K. von Frisch*, Zehn kleine Hausgenossen, Stuttgart 1966, 90f.

⁵⁹ *R. Heymons*, Die Vielfüßler, Insekten und Spinnenkerfe, in: *O. zur Strassen*, Brehms Tierleben. Allgemeine Kunde des Tierreiches, Bd. II, 223f. Auf S. 224 findet sich die Abbildung einer solchen Gespinsthöhle der Raupe mit anhängenden Zeugfetzen. Vgl. zu den Kleider- und Pelzmotten ferner *W. Dierl*, Die Schmetterlinge, in: *B. Grzimek*, Grzimeks Tierleben. Enzyklopädie des Tierreichs, Bd. 2: Insekten, München 1993, 306–370, 320, s. auch die Darstellung einer Pelzmottenraupe in ihrem Gehäuse ebd. 341 Abb. 2 I. Kleider- und Pelzmottenraupe unterscheiden sich im Wesentlichen dadurch, daß erstere in einer beiderseits offenen Gespinsthöhle lebt, letztere ihr Gehäuse aus Gespinstfäden und Nahrungsstücken aber mit sich herumschleppt (vgl. dazu *Dierl*, Die Schmetterlinge, a.a.O. und *W. Jacobs / M. Renner*, Biologie und Ökologie der Insekten, überarbeitet von *K. Honomichl*, Stuttgart u.a. ³1998, 619. Ich danke Frau Dr. B. Karwatzki vom Naturkundemuseum in Reutlingen für diesen Literaturhinweis).

⁶⁰ *von Frisch*, Hausgenossen, 86.

⁶¹ Quellennachweis zu Abb. 3: *von Frisch*, Hausgenossen, S. 85.

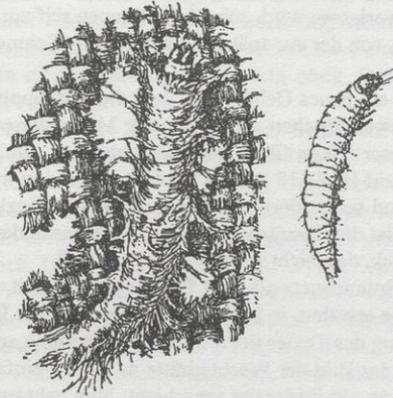


Abb. 3: Kleider- bzw. Pelzmottenraupe in ihrem sackartigen Gehäuse. Daneben eine Mottenraupe, die aus ihrer Wohnröhre genommen wurde (vergrößerte Darstellung).

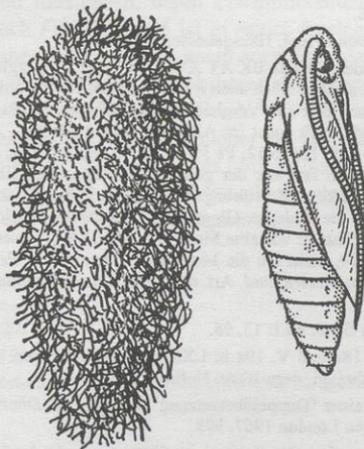


Abb. 4: Gehäuse der erwachsenen Mottenraupe, in dem sie sich in eine Puppe (rechts) verwandelt (vergrößerte Darstellung).

Auf diesen "Hausbau" der Mottenraupe aber spielt Hi 27,18 an. Es handelt sich bei diesem Haus ebenso wie bei der Wächterhütte um eine zeitlich befristete und zugleich fragile Wohnstätte, die aus in der unmittelbaren Umgebung vorfindlichen und leicht zerstörbaren Materialien angefertigt wurde und verlassen wird, sobald die Raupen reif zur Verpuppung sind. Dann "wandern sie an eine Stelle, von der aus später der geschlüpfte Schmetterling möglichst ungehindert ins Freie kann"⁶².

Dort angelangt spinnen sie ein neues Gehäuse, in dem die Verpuppung stattfindet (vgl. Abb. 4⁶³), bis nach frühestens zwei Wochen die geflügelte Motte diesen Ort verläßt. Natürlich könnte in Hi 27,18 auch dieser zweite "Bau" der Raupe im Blick sein.

Der Hinweis auf die Motte in Hi 27,18 könnte implizit schon den ins Auge gefaßten Zerfall des frevlerischen Lebens und seiner durch Reichtum geprägten Begleitumstände intendieren. Ist aber sonst die Motte meist die *Zerstörer*in von Luxusgegenständen, so tritt in Hi 27,18 ihr *fragiles Gehäuse* in den Blick, das leicht zerstört werden kann⁶⁴.

Natürlich würde auch das Spinnennetz als Bild für Vergänglichkeit und Fragilität im Prinzip in Frage kommen⁶⁵, das, wie erwähnt, in Hi 8,14 ebenfalls mit dem Begriff מְרִקָּה umschrieben wird. Doch ist eine Änderung des Textes in Hi 27,18 mit Berufung auf LXX nur schwer möglich, da LXX, wie gezeigt, das Bild der Wächterhütte in V. 18b einfach durch das der Spinne ersetzt⁶⁶ und den Vergleichspunkt insgesamt verschiebt: Nun geht es nicht mehr um die Vergänglichkeit des Mottenhauses, sondern um die der Motten und der Spinne an sich.

Vermutlich handelt es sich bei dem Spinnenvergleich in LXX um eine zusätzliche Interpretation von MT⁶⁷. Sie geht möglicherweise auf schriftgelehrte Arbeit der Septuaginta-Übersetzer zurück, die sich an Hi 8,14b erinnert haben mögen⁶⁸.

⁶² von Frisch, Hausgenossen, 88.

⁶³ Quellennachweis zu Abb. 4: von Frisch, Hausgenossen, S. 87.

⁶⁴ Ebenso König, Hiob, 266; anders Strauß, BK.AT XVI/1, 125, der im Vergleich in V. 18a die "Zerbrechlichkeit" der Motte (!) konnotiert sieht; ähnlich auch Witte, Notizen, 165f: Da die Motte, "es sei denn als Larve" (ebd. 165), keine Häuser baue, liege der Vergleichspunkt nicht im Bauen, sondern in der Brüchigkeit des Hauses, so daß שָׁרָה hier – wie auch sonst im Alten Testament häufig – als Bild für Vergänglichkeit gebraucht werde (vgl. dazu Hi 4,19; Hos 5,12; Ps 39,12; Hi 13,28; Jes 50,9; 51,8). Allerdings – und das wird meist übersehen – beziehen sich fast alle der genannten Stellen ebenfalls auf die *Mottenraupe*, da vom Schmetterling der Kleidermotte keine Zerstörungen ausgehen. Zudem ist zu fragen, warum in Hi 27,18 explizit vom "Bauen" der Motte die Rede ist. Ginge es nur um den Vergleichspunkt "Vergänglichkeit", läge eine Formulierung wie "Sein Haus ist wie eine Motte" (so die LXX-Übersetzung) näher. In Hi 27,18 geht es demnach, anders als in Hi 4,19, nicht um die Motte als Schmetterling, der durch einen Schlag leicht vernichtet werden kann (vgl. dazu *Bauernfeind*, Art. σίγς, 276 Anm. 8), sondern um den Hausbau (!) der Mottenraupe.

⁶⁵ Vgl. dazu die Auslegung von Groß, NEB 13, 98.

⁶⁶ Möglicherweise bildeten V. 18a und V. 19a in LXX ursprünglich einen Vers, während der asterisierte V. 19b aus θ' nachgetragen wurde (vgl. dazu Witte, Notizen, 166).

⁶⁷ Beer, Hiob, 175 spricht von einer "Doppelübersetzung", ebenso E.A. Dhorme, A Commentary on the Book of Job, translated by H. Knight, London 1967, 395.

⁶⁸ In Hi 8,14LXX wird das Vergehen des Zeltens / der Hütte (σκηνη) des Frevlers mit (dem Vergehen) der Spinne verglichen und dafür das – auch in Hi 27,18LXX belegte (!) – Verb ἀποβαίνειν verwendet. Dieses Verb wird von LXX in Hi 8,14 ergänzt, um die Metapher zu vervollständigen (in MT liegt ein Nominalsatz vor!), vgl. dazu H. Heater, A Septuagint Translation Technique in the Book of Job (CBQ,MS 11), Washington 1982, 86f. Hi 8,14MT dagegen vergleicht die Hoffnung des Frevlers mit einem Spinnenhaus (רִבִּית עֲקָבִישׁ מְבַחֵשׁ).

IV. Zusammenfassung

"Motten bauen keine Häuser" – dieses häufig in der Literatur herangezogene Argument zur Änderung des masoretischen Textes von Hi 27,18 ist richtig, sofern es auf die *Schmetterlinge* der Kleider- und Pelzmotte bezogen wird. Für die weiblichen Falter, die nur wenige Wochen zur Eiablage leben, ist ein solcher Hausbau auch nicht nötig. Denn in dieser Zeit halten sie sich in Spalten und Ritzen verborgen⁶⁹.

Dennoch sprechen sowohl der nähere Kontext als auch die Lebensweise der Pelzmottenraupe dafür, den hebräischen Text von Hi 27,18a beizubehalten⁷⁰. Denn die Pelzmottenraupe errichtet – sozusagen in Leichtbauweise – ein Haus aus Gespinstfäden und Wollresten, in dem sie bis zur Verpuppung lebt. Dieser Aufenthaltsort kann je nach Kost und Temperatur einige Wochen oder auch Monate bewohnt werden; und in dieser Zeit geht die Raupe ihrem fressenden Vernichtungswerk nach. Der Vergleichspunkt der in Hi 27,18 benutzten Metaphern vom Mottenhaus und von der Wächterhütte liegt somit einerseits in der Fragilität und andererseits in der begrenzten zeitlichen Verwendung der angegebenen Wohnstätten.

Das sind im übrigen keine neuen Erkenntnisse. Schon *E.C.A. Riehm* wies in seiner Interpretation von Hi 27,18 auf die Praxis der Mottenraupe hin: "Das leicht zerstörbare Haus, welches die Zerstörerin Motte sich baut, d.h. das aus den Fasern der zerfressenen Kleider bestehende Säckchen, in welches sie sich hüllt, ist Hiob 27,18 das treffende Abbild des jähem Ruin verfallenden Hauses, welches sich der Gottlose durch Beraubung und Verderbung anderer baut."⁷¹ Während der reiche Frevler demnach glaubt, sein prächtiges Haus sei fest und unverwundlich, hat er in Wirklichkeit eine wenig haltbare und wenig dauerhafte Wohnstätte für sich errichtet.

Mit *A. Weiser*⁷² kann somit folgende Deutung der beiden Metaphern in V. 18 festgehalten werden: "Die beiden sprichwörtlichen Bilder von dem 'Mottennest' und der rasch zusammengezimmerten Hütte des Feldwächters (vgl. Jes. 1,8) soll[en] die brüchige Vergänglichkeit der irdischen Existenzgrundlagen illustrieren, deren Zusammenbruch über Nacht den Reichen zum Bettler macht". Und auch *Frz. Delitzsch* ist in seiner Auslegung auf der richtigen Spur, wenn er betont: "Das Haus aber des Gottlosen, wenn auch ein Palast, ist, wie der Ausgang des Baues zeigt, ein so zerbrechliches, leicht versehbares und zerstörbares Ding, wie das Gespinst einer Motte מַשְׂפָּה (nach jüd. Sprichwort der Bruder des מַשְׂפָּה), in welchem die Mottenraupe sich verpuppt, oder auch das kleine Gehäuse, welches sie aus zernagten Stoffen zusammenklebt und mit sich herumschleppt"⁷³. Dem ist nichts hinzuzufügen.

Es bleibt nur noch zu hoffen, daß die in dieser Miszelle gegebenen Hinweise künftig verhindern können, daß aus der Motte in Hi 27,18 eine Spinne wird.

⁶⁹ Vgl. *Dierl*, *Schmetterlinge*, 320.

⁷⁰ Vgl. dazu *Grabbe*, *Philology*, 91.

⁷¹ *E.C.A. Riehm* (Hg.) *Handwörterbuch des Biblischen Altertums für gebildete Bibelleser*, Bd. II, Leipzig 1894, 1040f, 1040.

⁷² *Weiser*, *ATD* 13, 196.

⁷³ *Delitzsch*, *BC IV/2*, 347f. Daß diese Verhaltensweise der Kleidermottenraupe schon in der Antike bekannt war, belegen assyrische Texte, die auch eine eigene Bezeichnung für das die Raupen umgebende Gespinst kennen, vgl. dazu *W. Heimpel*, *Art. Insekten*, *RLA V* (1976–1980) 105–109, 106f. Es spricht also nichts dagegen, diese Kenntnis auch für das Alte Testament anzunehmen, zumal die von Mottenraupen ausgehenden Zerstörungen dort geradezu sprichwörtlich sind (vgl. dazu Hi 13,28; Jes 50,9; 51,8 und *Diebner*, *Motte*). Darauf aber soll in anderem Zusammenhang eingegangen werden.

Taking Broken Cisterns for the Fountain of Living Water; (On the Background of the Metaphor of the Whore in Jeremiah

Sabine Van Den Eynde - Leuven

In Jeremiah 2-3, the people of Israel (and of Judah) are depicted as a whore. Apparently, the composer of that text had a specific concept of the people in mind that could appropriately be expressed by זנה and its derivatives.¹ Usually, this metaphor of the whore is considered to be suitable because of Israel's alleged involvement in sexual cult activity. An illicit sexual activity would thus be the basic similarity between the image of the whore and the author's concept of the people.² The inherent assumption is that זנה and cult prostitution are to be connected. However, the results of some recent studies question this quasi-evident connection. The root זנה is denied the sense of cult prostitution. Even the mere existence of sacred prostitution in the context of the Canaanite fertility cult is disputed. Consequently, the question of the logical connection between the image of the whore and concept of the people in Jeremiah is still unanswered. Is it the sexual behaviour of the people that makes of the metaphor of the whore an evident image? Or are we to look for another logical link between Jeremiah's view on the people and the image that the author(s) use(s)?

1. THE WHORE AND THE CULT: AN EXPLORATION

Generally speaking, the basic meaning of the root זנה in non-figurative speech is defined as the involvement in sexual relationships outside a normative sexual code regulating the female/male sexual behaviour.³ A further subdivision can be made between the illicit

¹ Following a cognitive linguistic interpretation of metaphor, as in the definition of E. KITTAY, *Metaphor. Its Cognitive Force and Linguistic Structure* (The Clarendon Library of Logic and Philosophy), Oxford, 1987, p. 14: "metaphor provides the linguistic realisation for the cognitive activity by which a language speaker makes use of one linguistically articulated domain to gain understanding of another experiential or conceptual domain, and, similarly, by which a hearer grasps such an understanding". For a thorough research on metaphor in biblical context, especially as regards the pastoral metaphor, see P. VAN HECKE, *Koppig als een koe is Israël en JHWH zou het moeten weiden als een schaap in het open veld? (Hos 4,16). Een cognitief-linguïstische analyse van de religieuze pastorale metaforiek in de Hebreeuwse bijbel*, Doctoral Dissertation at the Catholic University of Leuven, Leuven, 2000.

² This analysis aims at the final text of Jeremiah. With "author" or "composer", I refer to the person(s) responsible for the final text.

³ Cf. S. ERLANDSSON, art. זנה *zanah*, זנותים *zenûnim*, זונה *zenû*, תאזנה *taznû*, in *TWAT 2* (1977) 612-619, c. 613: "zanah bezeichnet primär ein sexuelles Verhältnis, das nicht in einem Bund eingeordnet ist". J. KÜHLEWEIN, art. זנה, *znh huren*, in *THAT 1* (1971) 518-520, c. 519: "Ursprünglich ist mit זנה einfach das unregelte, unrechtmäßige geschlechtliche Verhalten zwischen Mann und Frau gemeint."; G. H. HALL, זנה, in *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis 1* (1996) 1122-1125, p. 1123: "זנה is a broad term for sexual misconduct, including adultery".

extramarital sexual activity (thus including adultery) and the prostitution strictu sensu (hiring the body for money or some material reward).⁴ Applied to the relationship between Israel and God, the term can be used for Israel's abandonment of God, as well as for the pursuing of other gods.

S. Erlandsson remarks that in some texts the activity of women behaving as a זונה is presented without negative judgement.⁵ Indeed, no negative statement is made upon Judah's visit of Tamar (Gen 38) or of Simson's visit of a זונה (Judg 16,1). The description of these women has no negative connotations either.⁶ In a more recent article, Erlandsson's observation is connected with an evolutionary hypothesis on the meaning of the root זנה. H. Schulte argued that in the pre-monarchic period the זונה is not a prostitute, but a woman who is self-dependant, in a matrilineal family system. It is not until the monarchic period that the patrilineal system became normative. From this moment onwards, זנה is negatively assessed, and prostitution arose both because of the need of men (for whom otherwise sexual relationships outside the patrilineal marriage has become problematic) and of women (especially for widows or repudiated wives who had no other income). According to Schulte, the monarchic period is the moment that a shift in meaning of זונה towards the sense of prostitute arose.⁷ Whatever the assessment of the matrilineal versus patrilineal marriage system may be, there seems to be an evolution in the way זנה is used in pre-monarchic and later times. The stricter the legal code on extramarital sexual behaviour, the more זנה is being condemned. Erlandsson explains this evolution as a reaction against the fertility cult in Canaan. Israel is protecting itself (without much result) against the influence of that cult, which made of fornicators and prostitutes people who were devoted to the deity.⁸ In his opinion, the verb זנה occasionally indicates this illicit sexual intercourse and the serving of other gods at the same time (e.g. in his view Jer 5,7).

The idea of devotion to the deity in connection with prostitution is often based on a common translation of the Hebrew term קדשה (male קדש), namely cult / sacred / temple / shrine prostitute, which sometimes seems to occur as a synonym of זונה (e.g. Gen 38,15.22-23.25; Hos 4,14) and is sometimes mentioned in the context of the shrines and offerings (1 Kgs 14,23-24; Hos 4,15). However, the last decade, several authors have studied the so-called cult prostitution, and their findings can be summarised by the categorical statement of J. Goodnick Westenholz: "Sacred prostitution' is an amalgam of misconceptions, presuppositions, and inaccuracies".⁹ E. J. Fisher denied the existence of cult prostitution (based on an analysis of קדשה and its cognates). Though admitting "ritual intercourse as a practice in parts of the ANE", Fisher concludes that "the translation 'cult prostitute' be dropped from usage".¹⁰ A

⁴ So G. H. HALL, art. cit. (n. 3), p. 1123.

⁵ S. ERLANDSSON, art. cit. (n. 3), c. 613-614.

⁶ It is not until found pregnant that Tamar and her activities are expressed with זנה in a negative sense.

⁷ H. SCHULTE, *Beobachtungen zum Begriff der Zônâ im Alten Testament*, in ZAW 104 (1992) 255-262.

⁸ S. ERLANDSSON, art. cit. (n. 3), c. 614-615.

⁹ J. GOODNICK WESTENHOLZ, *Tamar, Qedesa, qadistu and Sacred Prostitution in Mesopotamia*, in *Harvard Theological Review* 82/3 (1989) 245-265, p. 263.

¹⁰ E. J. FISHER, *Cultic Prostitution in the Ancient Near East: A Reassessment*, in *Biblical Theology Bulletin* 6 (1976) 225-236, p. 236. R. A. Oden even goes one step further: "That it [sacred prostitution] existed in ancient Syria-Palestine or Mesopotamia is not demonstrated in any of the evidence to which appeal is so frequently made", see R. A. ODEN, *Religious Identity and the Sacred Prostitution Accusation*, in ID., *Bible without Theology. The Theological Tradition and Alternatives to It* (New Voices in Biblical Studies), Cambridge-Hagerstown-New York e.a., 1987, 131-153, p. 153.

similar stand is taken by M. I. Gruber who argues that neither קדשה nor its Canaanite and Akkadian cognates indicate cult prostitution, though the Hebrew term may indicate a (common) prostitute.¹¹ Schulte, however, argues that even when a woman is called both זונה and קדשה, she is not a prostitute. If a woman, being a temple functionary, is prepared to have sexual intercourse with men sacrificing there (as in her view in Hos 4,14), this has nothing to do with hiring the body for money or involuntary sex. Hosea 4,13-14 does not suggest that women of the people systematically took part in initiation rites in the cult. Rather, the bad example of the men gave rise to a less strict sexual behaviour of the women they were responsible for.¹² A. Brenner suggests that at least in some cases, women are called "זונה", not because they are prostitutes, but because they are not fitting the normative pattern, such as women with leading capacities (Jezebel, 2 Kings 9,22), women who leave their husband to turn back to their father's house (the concubine, Judg. 19,2), and unmarried women found pregnant in their father's house (cf. Deut 22,21 and Gen 34,31). In these cases, זונה, "harlot" is an abusive rather than a factual description.¹³ To summarise: the forms of זונה indicate behaviour that is not conform to the normative man-woman relationships. In some instances, this indicates prostitution. On other occasions, it is rather (an accusation of) illicit sexual behaviour. Though the woman behaving promiscuously may be a temple servant, this would be coincidence rather than a fixed institution of "sacred prostitution".

2. THE "WHORE" IN JEREMIAH: SOME CURRENT INTERPRETATIONS

"Upon every high hill and under every green tree you bowed down as a harlot" (Jer 2,20, RSV). This prophetic accusation depicts the behaviour of the people of Israel, metaphorically referred to as a female "you", in the image of the whore. The setting of this metaphorical "whoring" is the high hills and the green trees. These¹⁴ are the site of cultic activity for other deities than YHWH. According to Deuteronomy 12,2, these shrines (indicating altars, pillars, and carved images) should be destroyed. In the context of the shrines, 1 Kings 14,23-24 refers to the קדש (usually translated as "male cult prostitute", also mentioned in 1 Kgs 15,12; 22,46; 2 Kgs 23,7). Hosea 14,13 mentions as cultic activity on the hills and under the oaks sacrifices and burn offerings (cf. 2 Kgs 16,4; 17,10-11; 2 Chr. 28,4; Ezek 6,13; 20,28), and concludes "therefore your daughters play the harlot and your brides commit adultery" (RSV). Yet, God

¹¹ M. I. GRUBER, *The Hebrew Qedesah and her Canaanite and Akkadian Cognates*, in ID., *The Motherhood of God and Other Studies* (South Florida Studies in the History of Judaism, 57), Atlanta Georgia, 1992. The root meaning of the term would be "she who is set apart", in the Hebrew this may be a prostitute (so in Gen 38,15 and Hos 4,14). He is followed by A. BRENNER, *The Intercourse of Knowledge. On Gendering Desire and 'Sexuality' in the Hebrew Bible* (Biblical Interpretation Series, 26), Leiden/New York, Köln, 1997, pp. 147-149.

¹² H. SCHULTE, art. cit. (n. 7), pp. 260-261.

¹³ A. Brenner, op. cit. (n. 11), p. 150. Brenner also mentions the unfaithful married woman (Proverbs 7); the seducing woman (Tamar in Genesis 38); the domineering woman (as in Ezek 16). Also Jephthah's mother (Judg 11,1) can hardly have been a whore, since this fits hardly Jephthah's status in his father's house. I would argue, however, that the description of the disguised Tamar is that of a whore, taking a material reward in turn for her favours. Yet, the description of Judah having intercourse with this whore does not sound negative (in contrast with the description of Tamar as a whore when found pregnant though promised to Judah's son).

¹⁴ The references in the text only mention the passages in which a high place is combined with a green tree. To these passages, a long list of biblical passages referring to shrines, sacrifices, offerings on high places can be added, such as 1 Kgs 3,4; 22,43; 2 Kgs 12,3; 14,4; 15,4,35.

will not punish these women, "for the men themselves go aside with harlots, and sacrifice with cult prostitutes" (v. 15, RSV). The reference to the זונה (prostitute) and the קדשה (usually translated as "cult prostitute") in the context of the service to other deities, gave rise to the interpretation of the cult of those deities as involving sacred prostitution. Consequently, many commentators on Jeremiah 2-3 link the image of Israel as the whore and the sexual activities in the context of the fertility cult.

The image of Israel as a whore in Jeremiah would supposedly be an extension of the behaviour of some (or many) Israelites, who take part in the fertility cult.¹⁵ Since the rebuked sexual behaviour is part of a heathen cult, it can stand as a symbol for abandonment of YHWH. Not only the trespassers, but also the whole people can therefore be depicted as a prostitute. W. L. Holladay for instance, remarks: "The high hills and leafy trees were the site of fertility cult worship... But as elsewhere in prophetic descriptions of this sort, it is not only that specific Israelites resorted to fertility rites in the Canaanite fashion, but that Israel as a whole is personified as a prostitute who had abandoned her true husband Yahweh in favor of Baal deities".¹⁶ Also J. Bright takes 2,20 as a reference to the sacred prostitution and the dedication of women to the god of fertility, hence bringing the sexual activity of women as well as men to the fore.¹⁷ Even when the metaphorical nature of this language in Jeremiah 2-3 is emphasized, the factual background for this image of the whore is considered to be the sexual activities connected with the Baal cult.¹⁸ C. L. Feinberg sees adultery as the main metaphor, and considers the harlotry to be spiritual, but ends: "it must not be forgotten that sexual immorality of the lowest order was always a part of this [i.e. Canaanite] so-called worship".¹⁹ S. Herrmann postulates an explicit link between the sexual rites in the Baal cult and the Hebrew term זנה: "Die Wendung auf jedem hohen Hügel und unter jedem grünen Baum" ist in Verbindung mit Fremdkult in mancherlei Variationen im Alten Testament verbreitet, sei es daß man an diesen Orten räuchert, opfert oder sich Sexualriten hingibt. Für

¹⁵ J. BRIGHT, *Jeremiah* (Anchor Bible, 21), Garden City NY, 1965, p. 15; P.C. CRAIGIE, P.H. KELLEY, J.F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25* (Word Biblical Commentary, 26), Dallas Texas, 1991, p. 37; C.L. FEINBERG, *Jeremiah* (Expositor's Bible Commentary, 6), Grand Rapids MI, 1986, p. 393; S. HERRMANN, *Jeremia* (BKAT, 12/2), Neukirchen-Vluyn, 1990, p. 140; W.L. HOLLADAY, *Jeremiah 1. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 1-25* (Hermeneia), Philadelphia, 1986, p. 98; B.J. OOSTERHOFF, *Jeremia. Deel I: Jeremia 1-10* (Commentaar op het Oude Testament), Kampen, 1990, p. 118; J.A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah* (New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids MI, 1980, p. 177; B.N. WAMBACQ, *Jeremias, Klaagliederen, Baruch, Brief van Jeremias* (De Boeken van het Oude Testament, 10), Roermond-Maaseik, 1957, p. 37.

¹⁶ W.L. HOLLADAY, *Jeremiah* (n. 15), p. 98.

¹⁷ J. BRIGHT, *Jeremiah* (n. 15), p. 15; J.A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah* (n. 15), p. 177.

¹⁸ See e.g. B.N. WAMBACQ, *Jeremias* (n. 15), p. 37. B.J. Oosterhoff also takes the sacred prostitution as the "literal" meaning of Jer. 2,20 (next to a metaphorical reference to Israel as an adulterous woman). Cf. B.J. OOSTERHOFF, *Jeremia* (n. 15), p. 118. According to S. Erlandsson, the root זנה can, applied to the relationship between Israel and God, be used for Israel's abandonment of God, as well as for the pursuing of other gods. Occasionally, the verb זנה simultaneously indicates this illicit sexual intercourse and the serving of other gods (e.g. in his opinion Jer 5,7), see S. ERLANDSSON, art. cit. (n. 3), c. 613. G.H. Hall remarks, with a reference to Hos 4,13-14: "The idolatry being attacked was the Canaanite cult that Israel and Judah had adopted. If the cult included sacred sex, then the power of the metaphor was grounded in real sexual misconduct as well" (G. H. HALL, art. cit. (n. 3), p. 1124).

¹⁹ C.L. FEINBERG, *Jeremiah* (n. 15), p. 393.

*letzteres steht das Wort זָנָה, das nicht nur den Fremdkult allgemein umschreibt, sondern konkrete Handlungen ins Auge faßt.*²⁰

All these commentaries betray an overall consensus that the image of the whore stands for the abandonment of YHWH, and that the "whore" is a suitable expression of the author's concept of Israel because of an illicit sexual activity which is present both in the actual behaviour of the people and in the image of the whore. Yet, precisely this link between זָנָה and the fertility cult, and often even the very existence of a sacred prostitution in Canaan, is questioned in more recent literature.

In the next section, I will examine the actual sexual behaviour of the Israelites, as portrayed in Jeremiah, in order to examine the plausibility that it was the sexual behaviour in the context of the Baal cult which makes of the whore an appropriate image for Israel in this prophetic text.

3. THE ACCUSATIONS OF ACTUAL ILLICIT SEXUAL BEHAVIOUR IN JEREMIAH

As said before, the image of the whore is considered appropriate because of the alleged sexual behaviour of the Israelites in the context of the cult for other deities. The hills and the green trees are the site of this cult, as is common in Old Testament texts, and made apparent by Jeremiah 3,13 and 13,27. Yet, is the metaphorical description of Israel playing the whore at that location a convincing proof that the Israelites engaged themselves there in illicit sexual activities? In Hosea 4,13-14, the service of other deities, especially the sacrificing, may go together with forbidden sexual behaviour.²¹ However, is this the case as well in Jeremiah?

On several occasions, the prophet accuses the people in the name of God of having illicit sexual relationships. The location, however, is not the shrine on the hills or under the green trees, but the brothels (Jer 5,7, literally: the house of the harlots). Visiting the brothels is put on the same level as committing adultery (זָנָה, Jer 5,7). Moreover, these adulterous men are described as "well-fed lusty stallions, each neighing for his neighbour's wife" (Jer 5,8 RSV). The combination of זָנָה, commit adultery and אִשֵּׁת רֵעֵהוּ, his neighbour's wife, reminds of the laws regulating the sexual life of the Israelites in Leviticus 20: "if a man commits adultery with the wife of his neighbour, both the adulterer and the adulteress shall be put to death" (Lev 20,10 RSV). Hence, the accusation is against the transgression of God's law rather than against the service of other gods. In Jeremiah 7,9, committing adultery is one of the four transgressions of the Ten Commandments mentioned, the others being stealing, murdering and swearing falsely (cf. Exod 20,14-16; Deut 5,17-20). Together with burn offerings for Baal and the following of other gods, it portrays the abomination the people commit. Though in this context indeed the service of other gods is mentioned, the placing of the sexual misconduct in line with other crimes against God's commandments, suggests again a transgression of God's law rather than an indication that this sexual offence was committed during the burn offerings or in the context of the service of other gods. In Jeremiah 9,2, the people are considered adulterous and treacherous. Again, the emphasis is on untrustworthiness and falseness rather than on sexual misconduct in the context of a Canaanite cult. The prophetic word concerning the prophets (Jer 23) suggests that the land is full of adulterers (v. 10). Especially the prophets of Jerusalem are attacked for committing

²⁰ S. HERRMANN, *Jeremia* (n. 15), p. 140 (italics mine).

²¹ Strictly speaking, it is also possible that the women connected to both actions of the men are not to be identified. The men are then accused of visiting the harlots on the one hand, and of offering with female temple servants (hence: in a not accepted way) on the other hand.

adultery and "walking in lies". Moreover they support those who do evil, so that nobody repents. Again, this is to be set in the context of true YHWH service rather than in the context of some obscure sexual rite in the Baal cult.

We can conclude, that neither the location, nor the description of the nature of the sexual offence fits the idea that the sexual behaviour in the context of the Canaanite cult on the hills and under the green trees is the link to the image of Israel as the "whore". The actual sexual misbehaviour is that of Israelite men, committing adultery, which is seen as a transgression of God's law. Hence, it is unlikely that for the author(s) of the book Jeremiah actual sexual activity in the context of the Baal cult was the obvious link to use the metaphor of the whore. Yet, how come this metaphor still fitted the overall message of this book?

4. THE CONTEXT OF THE METAPHOR OF THE WHORE IN JEREMIAH

All references to the whore and the whoring (in metaphorical sense, hence not including Jer 5,7) are found in chapters 2 and 3 of Jeremiah. Four of them occur in the prophetic word to the house of Jacob (Jer 2,4-3,5), and three in the word of God during the reign of Josiah (Jer 3,6-20, especially vv. 6-10). The prophetic word to the house of Jacob sets the stage for Jeremiah 3,6-10. Therefore, this passage must be seen together with - and against the background of - the foregoing.

4.1. *The Immediate Context of the Whore and the Whoring*

The prophetic word to the house of Jacob and the families of the house of Israel (Jer 2,4-3,5) is a remarkable passage. The text is vivid. The people are spoken about and spoken to, rhetorical questions are posed, the accused are quoted, and God refers to what he has done in the past. As A. R. P. Diamond and K. M. O'Connor remarked,²² the passage contains a sequence of "masculine" (2,4-16; 2,26-32) and "feminine" blocks (2,17-25; 2,33-3,5). The accusation that the people are whoring under the green trees (2,20); are involved (וְנָה) in love affairs with many lovers (3,1) and have the forehead of a whore (3,5) all occur in both "feminine" blocks. The people are addressed in the second feminine singular. In other words, they are depicted as a woman. Despite the alternation in grammatical gender, the prophetic word forms a clear unity, both formally and contentwise. Each block contains rhetorical questions, direct addresses, and quotations. Though several images are used, the thematic line remains the same: male and female Israel is accused of abandonment of YHWH and of preferring other relationships.²³ This double accusation comes explicitly and expressively to the fore in Jeremiah 2,13: "For my people have committed two evils: they have forsaken me, the fountain of living waters, and hewed out cisterns for themselves, broken cisterns, that can hold no water" (RSV). Because of this unity in form and content, the reference to the whore is to be interpreted against the background of the complete passage. Since Jeremiah 3,6-10 is building further on the images of the feminine blocks of Jeremiah 2,4-3,5, I will first put the occurrences of the root וְנָה in the immediate context of the three passages (Jer 2,17-25; 2,32-3,5; 3,6-10), to continue with the interpretation in the overall background of Jeremiah 2-3.

²² A. R. P. DIAMOND – K. M. O'CONNOR, *Unfaithful Passions: Coding Women Coding Men in Jeremiah 2-3*, in ID. ea. (eds), *Troubling Jeremiah* (JSOT.SS, 260), 1999, Sheffield, 123-145, p. 129.

²³ Cf. A. R. P. DIAMOND – K. M. O'CONNOR, *Unfaithful Passions* (n. 22), pp. 129-131.

4.1.1. Occurrences of זנה in the First "Feminine" Block (Jer 2,17-25)

The first "feminine" block in Jeremiah 2,4-3,5, Jeremiah 2,17-25,²⁴ contains one occurrence of the root זנה, namely the feminine participle in verse 20.

The whore is one in a series of images. Israel behaves as obstinately as an ox, is whoring under every green tree, degenerated into a wild vine, and is having such stains that even a thorough washing can not wash it away. The idea of pollution and the sexual behaviour implied in the image of the whore is taken up by the next sentences. Going after the Baals is what caused the defilement of female Israel. Her behaviour is here compared to a camel and a lusting ass.

How is the image of the whore useful in this direct context? A whore is, as an ox bursted out of its bonds, not bound: not by the sexual code of marriage, not even to loyalty to one partner. The image of the choice vine, planted by God, contrasts this idea of complete freedom. It is God who planted Israel. Though marvellous unto the God who planted her, she degenerated. The degeneration is depicted as ineffaceable stains. The image of a washing woman, trying hard to remove those stains, contrasts with the declaration: I am not defiled. This denial of defilement is explicated by the following sentence: I have not gone after the Baals. The image of the camel and ass compare the going after the Baals with lusting animals: not restrainable (cf. the ox breaking out, though this image has no sexual connotations) and easy to find. Despite all warnings is Israel determined to follow the strange (gods): it is them she loves. The sexual image stands for the following of other gods than YHWH. The nature of the concrete link between the image of the whore and the foregoing is, however, not sexual. It is being unbound that links the ox bursting out of its bonds and the whore. The sentence "I will not serve" is in this context quite ambiguous. In the image of an animal breaking its bonds, it means that the animal refuses to work. Standing for Israel, it also means that Israel refuses to serve God. The image of the whore "working" on every hill and under every green tree, makes clear that this refusal is actually a shift in servitude: from YHWH towards the service of Baal at shrines on the hills.

4.1.2. Occurrences of זנה in the Second "Feminine" Block (Jer 2,32-3,5)

In the second "feminine" block, Jeremiah 2,32-3,5,²⁵ the root זנה occurs three times. Jeremiah 3,1 begins with a rhetorical question. Would a man return to his repudiated wife once she belongs to another? The answer obviously should be "no" (cf. Deut 24,1-4). A new case is presented: Israel played the harlot (זונה) with many lovers and she would come back to God? The reasoning is a fortiori. If a man does not turn towards his former wife, even if the woman belonged to only one (new) partner, the woman who was romantically involved with many lovers certainly cannot return to her former husband. In the first case, the land would be polluted because of the husband returned to his first wife. In the second case, the land is already polluted because of the harlotry (זנות) and evil of the woman (v. 2). The verb זנה, with the land as object, occurs elsewhere in Jeremiah in metaphorical language only (3,9). In this passage, the pollution of the land is connected with the service of other gods, made of stone and wood. The idea of polluting the land is also present in Jeremiah 16,18 (with the verb חלל). The

²⁴ Jer 2,17 is actually a transitory verse: the verb form is masculine. The following preposition with suffix can be both masculine (with altered vocalisation because of the accent) or feminine. The second part of the verse is feminine.

²⁵ Jer 2,32 is a transitory verse: the forgetting of the people (masculine) is compared with the forgetting of a young woman and bride (feminine).

people polluted the land with the "carcasses of their detestable idols (RSV)". Since the whore is whoring on all the hills and under every green tree (Jer 2,20), which are exactly the locations of the altars and pillars (Jer 13,27), the harlotry which pollutes the land, may indicate the placing of altars and pillars or the service of other gods. Outside the book of Jeremiah the verb חָנַף, with the land as direct object occurs only twice (Num 35,33; Ps 106,38). The land is in those instances polluted by blood shed. This may also be implied in the "evil" of female Israel, since she was already accused of having the blood of the innocent on her clothes (Jer 2,34).

The last occurrence of זָנָה in this block is in verse 3. Female Israel is accused to have the forehead of a whore, which is elaborated as a refusal to be ashamed. Apparently, the forehead functions here as a mirror of the heart (cf. Ezek 3,7-9). Since God provides the rain (cf. Jer 5,24; 14,22), the lack of rain is seen as a punishment (cf. Jer 5,25). Yet, female Israel refuses to admit her guilt or even to be ashamed. To the author(s) of Jeremiah, this seems to be a typical attitude of a prostitute. Shame is the appropriate feeling when one is guilty. Though a whore is acting against the normative sex code, she is not ashamed. Lack of shame will lead to God's punishment (Jer 6,13-15; 8,11-12). Here, God has already disciplined the people (cf. Jer 2,30), and still they are not ashamed.

4.1.3. Occurrences of זָנָה in Jeremiah 3,6-10

In Jeremiah 3,6, God speaks to the prophet, with a comparative comment on Israel and Judah as wives of the divine husband. Several images of the feminine blocks of the previous prophetic word are taken up. Israel played the harlot (זָנָה) on every hill, under every green tree (Jer 3,6; cf. 2,20). Though God said her to return/to repent (שׁוּבָה), she did not return/repent. Verse 8 takes up again the image of the man sending away his wife. This time, a reason for the divorce is given: adultery. Though the consequence of adultery is divorce, Judah did not fear but played the harlot (זָנָה) as well. Again, it is said that the harlotry (זָנָה) polluted the land (3,9; cf. 3,1-2). This time, the link between the harlotry and the false gods is made with a reference to Jeremiah 2,27: she committed adultery with stone and wood.

4.2. Thematic Message of Jeremiah 2-3

4.2.1. The Core Accusation: Taking Broken Cisterns for the Spring of Life

The prophetic word to the house of Israel (Jer 2,4-3,5) as well as Jeremiah 3,6-10, which builds further on this passage, repeats over and over again, in several images and diverging terminology, that the people chose to follow other deities and therefore abandoned YHWH. The people abandon God (עָזַב, 2,13.17.19), forget YHWH (שָׁכַח, 3,32), have no fear for him (וְלֹא פָחַדְתִּי אֵלַיךְ, 2,19), the people who handle the law do not know YHWH (יָדַע, 2,8). Not recognising YHWH as the Lord results in transgressions against the law of YHWH and against the poor (e.g. 2,8.29.34). Moreover, the choice against YHWH implies choices for others: Assyria and Egypt on the political level (Jer 2,18.36) and deities of stone and wood on the religious level (e.g. Jer 2,23.27). The shift in the confession of the people is a sign that they now acknowledge other deities. The people do no longer ask for YHWH (v. 6.8), but say to stone and wood "you are my father, you gave my birth" (v. 27). The confession of female Israel in 3,4-5 "you are my father" is mere lip service and does not prove to be sincere by acting consequently.

The language in Jeremiah 2-3 is remarkably spatial in nature. The double crime of the people, abandoning the fountain of living water in favour of broken cisterns, is mostly expressed in a

double movement: away from YHWH and towards other deities (or political powers). Verbs expressing such a movement are *הלך*, *עזב*, and *פנה*. The people go after worthlessness (Jer 2,5-6). Priests go after things without profit (2,8). The people walk after Baal and decide to go after the strange gods they love (2,23.25). Female Israel goes in order to play the harlot (3,6.8). The people refuse to go back to God (2,32); abandon YHWH (2,13.17.19), and turn their back to God instead of their faces (2,27). Other spatial images are the challenge of God to travel to Cyprus and Kedar to see whether a nation ever changed its gods (2,10); the way as image for the political move towards Assyria and Egypt (2,18.36) or for the moral behaviour in general (2,33); or more specifically the ways where the whore is waiting (3,2); and the image of the camel/ass which can easily be found (2,23-24).

4.2.2. *God's Movements Towards the People*

Not only the behaviour of the people, but also that of God is expressed in spatial terms. Whereas the attitude of the people is fairly constant throughout the generations, the behaviour of God shifts. At first, God is the one who made his people go out of Egypt (עלה, 2,6) and go through the desert (הלך, 2,6); who brought them into a plentiful land (בוא, 2,7) and who is still leading his people when they abandon him (הלך, 2,17). Now that the people have abandoned God, God portrays a different reaction. When called upon in times of distress, YHWH refuses to arise: let the gods you made stand up and save you! (קום־שע, 2,27-28). Jeremiah 3,1 implicitly compares YHWH with a husband who sends away (שלה) his wife, and suggests that YHWH will not return to his repudiated wife (שיב). At this point, the possibility of a return of Israel towards YHWH is mentioned, but rejected, since she played the harlot with many lovers. Moreover, she has the forehead of a whore. Despite the warning of God, she refuses to be ashamed, despite her seemingly remorseful words, she keeps on doing evil things. The most extreme situation has now been reached: God far away from his people, the people far away of their God.

4.2.3. *The Required Shift: Turn Back, You Who Were Turned Away*

The words of God towards Jeremiah in the days of Josiah (Jer 3,6-20) take up the lead of the foregoing passage, but bring in a new perspective: the possibility of the return/repentance of Israel and of a forgiving God. As said before, Jeremiah 3,6-10 takes up the comparison between YHWH/Israel and the divorced couple of Jeremiah 3,1. Yet, whereas the idea of the husband returning to his repudiated wife once she belongs to another, and a fortiori the idea that the whoring Israel could return to YHWH is rejected in verse 1, the whoring of Israel is no reason not to come back in verse 7. God actually hopes that she would come back. To the woman who is turned away (שיב) from him, he says: come back (שוב)! Which she does not. Therefore, God sends Israel away and gives her a letter of divorce. Despite the fact that Judah saw all what happened, Judah did the same as Israel. Her return to YHWH was insincere (verse 10). This insincerity is judged as worse than the faithlessness of Israel. Therefore, the prophet may call Israel back. From verse 11 onwards, the language shift is complete. Not the accusations (though present), but the call for repentance and the promises for the future are predominant. The movement of return/repentance (שוב) of the people will coincide with God's shift towards leading again his people. Israel, Judah and even the nations will be brought back towards Jerusalem/God. The theme of repentance is expressed in spatial terms, as was the theme of abandonment: שוב (3,12.14.19.22); בוא (3,14.18), and הלך (3,17-18).

4.2.4. Conclusion: Theme and Narrative line of Jeremiah 2-3

The core theme of Jeremiah seems to be "the choice of God", in a double meaning: the choice of the people for or against God; and the choice of God for or against the people. The people chose against God and drifted further and further away and are now called upon to return/repent. God, who always led the people on their ways, shifts from a refusal to save it once more towards the sending away of the people. Yet, this is not the end of the movement: God calls for repentance, and will in the future lead his people. God truly remembers his people (Jer 2,1).

This theme of the "choice of God", mainly expressed in spatial language, also comes to the fore in many evocative images. Among these images is that of the whore. How come this image was such a suitable image in line of this general theme?

4.3. Taking Broken Cisterns for the Fountain of Living Water: the Whore and the Choice for or against YHWH

Thusfar, I argued that the background of the image of the whore in the book of Jeremiah is not the alleged sexual activity on the hills and under the trees. Among many other offences, the people do transgress God's law by their sexual activity. Yet, this is not described as the partaking in a fertility cult on the hills, but rather as a transgression of the Ten Commandments. If not the sexual aspect made the image useful, what did? I argued that the image of the whore must be seen against the background of the text in which it occurs, namely Jeremiah 2-3.

Does this text reveal why this image of the whore was appropriate to be fitted in the overall theme?

Chapters 2-3 of Jeremiah have as a main theme the choice of God. One aspect of this choice is the choice of Israel: for or against YHWH. This choice is vividly expressed in several images, such as the broken cisterns versus the fountain of living water and the whoring after strange gods versus the return of the repudiated wife towards her Husband. It seems to me, that the image of the whore suits the theme well because of both its connotations and its logical-grammatical structure. To start with the latter: I showed, how the choice for or against God mainly is expressed in spatial terms: moving to or away from YHWH. Whoring is in the Hebrew Bible also seen as a movement. The idea of *נָה* is often expressed in a construction that points out the abandoned partner (with *בֵּן*) or the new partner(s) (e.g. with *אֶחָדִי*).²⁶ In other words, *נָה* expresses a movement away from or towards someone. In Jeremiah 2,20-25, the image of the whore is elaborated by the comparison with a lusting animal. The whore Israel walked after Baal, after strange gods. Playing the harlot describes vividly how the people chose against YHWH in favour of other deities. Yet, not only the inherent logical and grammatical structure "towards/away from" suits the theme. Several connotations of *נָה* made this terminology interesting for the author(s) of Jeremiah. First of all, the root *נָה* has – at least at the stage of the prophetic literature- a negative connotation. It is a transgression against the sexual (marital) code. Consequently, the root *נָה* does not express Israel's choice for other gods in a neutral way. On the contrary: precisely the use of *נָה* for this choice already indicates how reprehensible this action is. Moreover, the harlot is not bound to one person or place. Therefore, one and the same image can be used to express several aspects of the same reality. The image of the whore indicates how Israel refused to be bound to one deity, YHWH, but broke out of her bonds like an ox and, like a lusting wild ass cannot be

²⁶ S. ERLANDSSON, art. cit. (n. 3), c. 613; J. KÜHLEWEIN, art. cit. (n. 3), cc. 518-519.

restrained. The harlot chooses her own (and many) lovers: the strange gods, those are the ones she will follow. Israel can hardly be further off from her former attitude of following YHWH in the desert as a bride her broom (cf. Jer 2,1). The prostitutes "work" in their houses (Jer 5,9). As such, whoring could happen everywhere, as Jeremiah 2,2 suggests: the whore is waiting for her lovers on the ways (cf. Tamar in Genesis 38). Since the service for those deities took place on the hills, that is where the activity of the "whore" Israel is situated. A last aspect that is ascribed to the whore and that fits the behaviour of the people, is the shamelessness. As a whore, refusing to be ashamed, the people call upon YHWH but simultaneously commit evil.

5. CONCLUSION

The image of the whore in Jeremiah is often mentioned with a reference at the alleged sexual activity in the context of a fertility cult, which would take place on the hills and under the green trees. However, I showed that this is an unlikely background for the image in Jeremiah. The actual sexual transgressions Israel is accused of, are not linked with a heathen cult, but described as a crime against the Ten Commandments. Moreover, they do not take place on the hills, but in the houses of the whores. On top of that, recent studies of the so-called "cult prostitution" argue that systematic prostitution in the context of a fertility cult is absent in Canaan. Consequently, I argued that the text of Jeremiah 2-3 should provide the logical background for the image of the whore, since that is the context in which this image occurs. It turned out how suitable this image actually is. It suits the double accusation that Israel moved away from God, to turn to other deities. In this way, it builds the theme: the choice of God. This theme is expressed in spatial language. Since a certain movement is inherent to the image of the whore (away from one partner, towards other partners), this is an appropriate image. Moreover, it contains several connotations which suit the context as well: the whore is not bound to one partner or to one place; she is said to be shameless; and above all: the terminology of the whore is fundamentally negative, since it is principally a transgression of the normative sexual code. Therefore, the image of the whore is a very appropriate metaphor to indicate the movement away from the Husband and towards other deities. It is another powerful image to indicate the double crime of the people: they have taken broken cisterns for the Fountain of Living Water.

In a first step, some current interpretations of the whoring in Jeremiah are presented. Afterwards, a survey is offered of the recent interpretations of the term זנה, especially as far as the cult connection is concerned. Thereafter, the actual sexual transgressions that Israel is accused of in non-metaphoric passages of Jeremiah will be analysed. Is this illicit sexual activity connected with the Baal cult? If the link between זנה and the cult is rather loose, and the actual illicit sexual activity in Jeremiah not connected with any cult service, it is unlikely that for the book of Jeremiah prostitution in the context of the cult for foreign gods is the logical background of the usage of this metaphor. I will therefore argue that the metaphor of a whore suited the conceptualisation of Israel for another reason. The image of a whore corresponds well to the overall message of Jeremiah 2-3: the people abandoned JHWH in favour of powerless gods.

