

*theol*

**BIBLISCHE NOTIZEN**

**Beiträge zur exegetischen Diskussion**

Heft 117

München 2003

*vi*

Hinweise der Redaktion:

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

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

Preis des Heftes im Abonnement: 4.-€ (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  
Abteilung Biblische Theologie  
Geschwister-Scholl-Platz 1  
D – 80539 München

ISSN 0178-2967

**BIBLISCHE NOTIZEN**

**Beiträge zur exegetischen Diskussion**

Heft 117

München 2003

Herausgeber: Prof. Dr.Dr. Manfred Görg, München  
Redaktion: Dr. Augustin R. Müller, München  
Druck: Druckerei u. Verlag K. Urlaub GmbH, Bamberg  
[Biblische.Notizen@kaththeol.uni-muenchen.de](mailto:Biblische.Notizen@kaththeol.uni-muenchen.de)

# Inhalt

## Notizen

|                |  |    |
|----------------|--|----|
| R. Achenbach   | Einige Beobachtungen zu der sogenannten „Jeho’asch-Inschrift“. Eine Schrifttafel aus dem 9. Jh. v. Chr. oder eine Fälschung? oder: Über einen erstaunlichen Internetauftritt | 5  |
| M. Görg        | Die indirekten Adressaten der Religionskritik in Weish 13,1f   | 15 |
| M. Görg        | Titus und Tithoes  | 19 |
| E.A. Knauf     | Jehoash’s Improbable Inscription   | 22 |
| R. Nicklas &   | Essig auf der "Klobürste" – Der Schwamm am Stock als   | 27 |
| J. Kügler      | Zeichen des Spotts. Kulturgeschichtliche Notiz zu Mk 15,36 par. Mt 27,48 (Joh 19,29)   |    |
| F. Maciejewski | Das biblische Archiv der Beschneidung  | 33 |
| H. Seebass     | The Case of Phinehas at Baal Peor in Num 25  | 40 |

## Abhandlungen

|                 |   |    |
|-----------------|---|----|
| A. Angerstorfer | Die alt- und reichsaramäischen Formen für ‘Aššur/Assyrien – ein verzögertes Lautgesetz oder amtliche Graphik im persischen Weltreich? | 47 |
| C. Houtman      | Die Bewertung eines Menschenopfers. Die Geschichte von Jefta und seiner Tochter in früher Auslegung                                   | 59 |
| G. Schmidt      | Der „profetische Gottes-Diener“. Zur Herkunft und Geschichte der Rede vom sog. Gottes-Knecht im AT                                    | 71 |



Apokalypse  
↓

## Einige Beobachtungen zu der sogenannten „Jeho’asch-Inschrift“

|| Eine Schrifttafel aus dem 9.Jh.v.Chr. oder eine Fälschung?

oder:

Über einen erstaunlichen Internetauftritt

Reinhard Achenbach (München)

Durch eine Presseveröffentlichung in der Zeitschrift Ha’aretz vom 13.01.2003 und deren gleichzeitige Verbreitung über das Internet wurde die Welt mit einem vorgeblich sensationellen Fund einer Schrifttafel aus dem 9.Jh.v.Chr. konfrontiert. Sie enthält Hinweise auf die laut 2 Kön 12,5-17 (par. 2 Chr 24,1-14) durch König Jeho’asch von Juda (840-801 v.Chr.) veranlaßte Instandsetzung des salomonischen Jahwe-Tempels in Jerusalem. Die Nachricht hat eine starke Reaktion innerhalb wie außerhalb Israels ausgelöst und zu einer heftigen Kontroverse um die Authentizität und Echtheit des Fundstückes geführt. Hier sollen nunmehr einige erste Beobachtungen geboten werden<sup>1</sup>.

## 1. Beschaffenheit

Es handelt sich um das rechteckige untere Bruchstück einer Tafel aus arkosischem Sandstein, wie er in Jordanien in der Nähe des Toten Meeres zu finden ist. Das Exemplar ist ca. 27 x 31 cm groß<sup>2</sup>. Die Schriftfläche ist leicht hervorgehoben. Sie weist eine glatt geschliffene Umrandung auf. Die rötliche Grundfarbe ist von dunkler Patina überzogen. Die elektronenmikroskopische Untersuchung und die Analyse der Tafel mit Hilfe der Carbon-14-Untersuchung durch Shimon Ilani, Amnon Rosenfeld und Michael Dvorchnik vom „Ministry for National Infrastructure. Geological Survey of Israel“ (GSI) haben laut Pressemitteilungen<sup>3</sup> erbracht, daß die Patina auf der Tafel ca. 2.300 Jahre alt ist, d.h. Rückstände aus dem 4./3. Jh. v.Chr. nachweisbar sind<sup>4</sup>. Die dunkle Einfärbung sei auf Brandrückstände zurückzuführen. Besonders

- 1 Die vorliegenden Überlegungen wurden anläßlich einer Besprechung des Textes im Rahmen des Hebräisch-Sprachkurses an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der LMU im WS 2003 vorgetragen.
- 2 Eine andere Größenangabe bei B.A. Robinson, The Jehoash Inscription. 9th century BCE relic or 20th century forgery? Ontario Consultants on Religious Tolerance vom 19.01.2003: 12x24x3 inch.
- 3 Ha’aretz vom 13.01.2003.
- 4 Eine Zusammenfassung der Ergebnisse der GSI-Untersuchung liefert inzwischen - ebenfalls über Internet - Yuval Goren, The Authenticity of the Joash Inscription. An Alternative Interpretation, [www.bibleinterp.com/presentations/Temple Relic2 files/v3 outline expanded.htm](http://www.bibleinterp.com/presentations/Temple%20Relic2%20files/v3%20outline%20expanded.htm): „Nine samples of the patina and three samples of the rock, were examined using stereoscopic microscopy, Scanning Electron Microscopy (SEM) equipped with Energy Dispersive Spectrometer (EDS), X-ray diffraction (XRD) and inductively coupled plasma atomic emission spectroscopy (ICP-AES). The patina samples are composed of Si, O, Ca, Al, Mg, K and Fe. They contain angular carbon particles and an anomalous amount of globules of pure gold, each about 1µm in size. The patina is enriched relatively to the rock by about 12% Fe<sub>2</sub>O<sub>3</sub> and 4% CaO, and diluted in K and Al. No evidence was found that could indicate the addition, adhesion or dispersion of artificial patina (or natural patina from a different stone) to the plate of the letters. The rock is black, fine-textured, well-bedded arkosic sandstone comprised mainly of silt-sized minerals with the addition of some quartz grains up to 0,5 mm in size. It was identified as originating from the Cambrian Shehoret Formation of southern Israel and Sinai, or its equivalent beds east of the Dead Sea and the eastern Arabah

auffällig seien Rückstände von Goldpartikeln, die sich in die Tafel eingebrannt haben. Die Verwendung des Steins für königliche Inschriften ist ungewöhnlich. Ein eindeutiger Hinweis darauf, daß die Tafel aus der Zeit vor 586 v.Chr. stammt, liegt nicht vor. Während die Mitarbeiter des GSI die Tafel für authentisch halten, führt Yuval Goren vom Department of Archeology and Ancient Near Eastern Cultures in Tel Aviv in einer Präsentation im Internet vor, wie eine Tafel der o.g. Beschaffenheit artifiziell herstellbar sein könnte mit dem Schluß, bei dem vorliegenden Stück handle es sich „almost certainly“ um eine Fälschung<sup>5</sup>.

## 2. Herkunft

Die Herkunft der Tafel ist ungeklärt. Als Fundort wird der Tempelberg vermutet, die Herkunft aus palästinischen Grabungen oder aus Bauschutt, der im Rahmen von Renovierungsarbeiten auf dem Haram-es-Sharif angefallen sei, behauptet. Die Tafel wurde von einem Sammler namens Isaak Herzog<sup>6</sup> erworben, sodann dem Israel Museum zum Kauf angeboten, dessen Kuratoren Ilani und Rosenfeld allerdings aus Zweifel an der Echtheit den Ankauf ablehnten. Der Anwalt des Sammlers David Zailer hat sich geweigert, nähere Angaben über die Herkunft der Tafel zu machen<sup>7</sup>. Das Fehlen eines nachweislichen archäologischen Fundkontextes ist der entscheidende Anlass für erhebliche Zweifel an der Echtheit des Stückes<sup>8</sup>. Spekulationen über die brisante politische Bedeutung des Fundes im Falle der Echtheit erübrigen sich.

## 3. Epigraphischer Befund

Die in der Presse an verschiedenen Stellen veröffentlichten Photographien<sup>9</sup> der Vorderseite der Tafel lassen nur ein vorläufiges Urteil zu. Der Text besteht aus 15 Zeilen, die ersten 3 Zeilen sind nur unvollständig erhalten (6, 10, 13 Zeichen), die Zeilen 4-15 vollständig (Z 4-14 zwischen 15 und 19 Zeichen, meist 17, Zeile 15 enthält 21 Zeichen). Der alt-aramäische bzw. alt-hebräische Schrifttyp ist eigentümlich unausgeglichen. Einerseits weisen die Buchstaben formale Ähnlichkeiten zur moabitischen Mescha-Stele (ca. 830 v.Chr.) auf<sup>10</sup>, u.a. bei ך, ן, ם. Andererseits stehen einzelne Buchstaben ( ך, ך, ם, ם ) näher bei Texten wie der Inschrift von Hürbet el-Qom (um 750 v.Chr.) oder der Schiloah-Inschrift (um 700 v.Chr.), die geschwungene Form des ם und die Ausführung einzelner Buchstaben erinnert an Inschriften des 8. oder 7. Jh.s<sup>11</sup>. Die Ausführung ist nicht ganz regelmässig, vgl. z.B. ם in Z. 3.1; 4.1 und Z. 21.16 u. 17, oder ך in Z. 1.2 und Z. 13.16. Auch die Größe der Buchstaben variiert beträchtlich zwischen mit sehr kleinen Lettern geschriebenen Reihen (Z.1, Z.8) und mit nahezu doppelt so

---

Valley. The carbon particles from within the patina were subjected for AMS radiocarbon age determination. The conventional radiocarbon age was 2250±40 BP (2-Sigma calibrated result: 390-200 BCE).“ -

5 So Ha'aretz, 13.01.2003.

6 Isaak Herzog ist Anwalt und Mitglied der Knesset.

7 So D. Berman, Israelinsider, vom 17.01.2003.

8 Laut Meldung aus Ha'aretz vom 17.03.2003 sei die Tafel mittlerweile vom Betrugsdezernat der Polizei bei einem Antiquitäten-Sammler namens Oded Golan beschlagnahmt und zur weiteren Untersuchung an die „Antiquities Authority“ in Jerusalem überstellt worden.

9 Zuletzt in „Die Zeit“ nr. 5 vom 23.01.2003, S. 26, seitdem in verschiedensten Publikationen im Internet.

10 Avi Hurvitz, in N. Shragai, There is nothing else like it, Ha'aretz 19.01.03: „...may have seen the Mesha Stele, forged the inscription according to the style of the Mesha stone, and even made sure to suit its contents to what is written in the Tanakh...I have to say in their favor that the similarity to the Mesha Stele is in fact suspicious.“

11 So auch Joseph Naveh in: S. Farrell, Scientists excited by stone record of Solomon's wisdom, Times OnLine, 18.01.2003.



großen (Z 12f.), teils weit auseinander gehenden (Z. 2 mit nur 14 Zeichen, Z 6 mit 15), teils eng zusammengedrängten (Z 15 mit 21 Zeichen). Die Wörter sind durch weitgehend erkennbare Punkte voneinander getrennt, die allerdings ebenfalls in unregelmäßigen Positionen stehen. Der Gebrauch von *matres lectionis* ist unregelmäßig, einerseits wird ה bevorzugt verwendet, vgl. מלאכה, יהודה, הקרתה, andererseits ו יהו וידיה, hingegen entfällt der Gebrauch von י und ו weitgehend (לעשה, ברשם u.a.m.).

#### 4. Transliteration und Übersetzung

|    |                       |
|----|-----------------------|
| 1  | חזיהוּמ               |
| 2  | הדהוּאעש אתה]         |
| 3  | ה כאשר נמלאה:נ*ד      |
| 4  | כתילב אש בארץ ובמד    |
| 5  | ברובכל ערי יהודה:ל    |
| 6  | תת כסף הקדשם לרב      |
| 7  | לקנת אבן מחצב ובר     |
| 8  | שם ונחשת אדם לעשת:    |
| 9  | במלאכה באמנה ואעש     |
| 10 | את בדיק הבית והקרת ם  |
| 11 | בכ ואת היצע והשבכ     |
| 12 | ם והלולם והנרעת:וה    |
| 13 | דלתת ויהיה היים:הה    |
| 14 | לעדת כיתצלח המלאכה    |
| 15 | יצו יהוה את עמו בברכה |

- 0\* (Jeho'ash, der Sohn des - A-)\*  
 1 hazjahu, K(önig (?))....<sup>12</sup>....(Je\*  
 2 huda\* und ich machte d(iese Lade (?))<sup>13</sup>;  
 3 sobald sie gefüllt wird<sup>14</sup> mit Ga-<sup>15</sup>  
 4 ben des Herzens eines jeden (Mannes) im Lande und in der Wü-  
 5 ste und in allen Städten Judas<sup>16</sup> zu  
 6 geben (indem man gibt) Silber als Heiligtumsabgaben<sup>17</sup> genug<sup>18</sup>,

12 Vgl. 2 Kön 12,1f.18f.; 13,1.  
 13 1 c. sg. impf. cons. von עשה mit folgendem det. Akkusativ ist alttestamentlich nicht belegt, vgl. aber indet. Dtn 10,3a; s.a. Ez 12,7 צוהי' כאשר .. ואעש. - s.a. Ez 24,18.  
 14 מלא nif. 3. sg.f.perf. oder part. fem.sg. ?; alternativ: pi. 1 pl. koh., oder - fälschlich - impf. + suff. 3.sg.f. , vgl. מלא pi. bzgl. Worten 1 Kön 1,14; 2,27; Versprechen 1 Kön 8,15; einer Bitte Ps 20,6.  
 15 Der letzte Buchstabe der Reihe ist nur bruchstückhaft als ך erkennbar.  
 16 Vgl. 2 Chr 19,5 בכל ערי יהודה - ; 2 K 11,20par. erscheinen Bewohner des Landes und der Städte (Judas) parallel. Eine Reihe, die die Bewohner der „Wüste“ mit einbezieht, findet sich im A.T. nicht.  
 17 Vgl 2 Kön 12,5 (= alles für das Heiligtum bestimmte Silber)  
 18 2 Kön 12,5 אשר יובא כל כסף הקדשים ויאמר יהואש אל הכהנים כל כסף הקדשים vgl. 1 Chr 22,14f.; 2 Chr 2,8.

7 um zu erwerben Stein aus einem Steinbruch<sup>19</sup> und Zypres-  
 8 sen(holz) und edomitisches Kupfer<sup>20</sup>, um auszuführen  
 9 die Arbeit<sup>21</sup> auf Treu und Glauben<sup>22</sup> und (so daß) ich mache (ausführe)  
 10 den Riss / die Reparatur (?) des Hauses<sup>23</sup> und die Balken<sup>24</sup> rings-  
 11 um und den Umgang<sup>25</sup> und die Gitterwerke<sup>26</sup>  
 12 und die Wendeltreppen<sup>27</sup> und die Absätze\*<sup>28</sup> und die  
 13 Türen<sup>29</sup> und es sei dieser Tag  
 14 eine Verpflichtung/Zeugnis für dich\*<sup>30</sup>, daß gelingen möge die Arbeit<sup>31</sup>;  
 15 es entbiete JHWH über seinem Volke Segen<sup>32</sup>.

## 5. Kommentar

Z.1-2: Das eingangs erkennbare Fragment חזיוו läßt sich - zumal aus dem Konnex zum folgenden Text heraus - mutmaßlich ergänzen zu dem theophoren Namen אהזיוו, dem Namen des Vaters des Königs Jehō'asch bzw. Jō'asch (2 Kön 13,1). Das folgende *mēm* suggeriert eine Fortsetzung i.S. der erwähnten Stelle ליואש בן־אהזיוו מלך יהודה יורדה ליואש, wodurch ein Rückschluß auf die vorangegangene Zeile möglich wäre. Da der Anfang der zweiten Zeile die letzten 3 Buchstaben der defektiven Form des Namens יהודה, יהרה, suggeriert, ist die Spur nach 1 Kön 12f. gelegt. Mit Hinsicht auf die durchschnittliche Zeilenlänge von 17-19 Zeichen wäre der Text folgendermaßen zu re-(?)konstruieren:

|                      |   |
|----------------------|---|
| ... יהואש בן־א       | 0 |
| חזיוו בן־לך ירשלם וי | 1 |
| ... הדה              | 2 |

- 19 2 Kön 12,13 und der josianische Baubericht, 2 Kön 22,6par 2 Chr 34,11! Dort steht aber stets der Plural, אבני מהצב.
- 20 Alttestamentlich nicht belegte Verbindung.
- 21 במלאכה: die Formulierung findet sich im A.T. nicht häufig, Belege finden sich nur in Ex 31,5; Neh 4,10.11.15 und vor allem 2 Chr 34,12 (Reparaturarbeiten unter Josia): והאנשים עשים באמונה במלאכה. Der Text steht in Sprache und Ausdrucksweise 2 Kön 12 par 2 Chr 24 nahe.
- 22 2 Kön 12,16: ולא יחשבו את־האנשים אשר יתנו את־הכסף על־ידם לתת לעשי המלאכה: כי באמונה הם עשים: (vgl. auch 2 Chr 34,12!).
- 23 2 Kön 12,13; vgl. בדרך vb. qal 2 Chr 34,10 (Sir 50,1); nom. m. 2 Kön 12,6-9.13; 22,5; Ez 27,9.27; 2 Chr 34,10; akk. *bataku*, *badaku*; *rab baki*.
- 24 אשר־לבית: קרה nominal alttestamentl. nicht belegt, pl. „verbalken“, „mit Balken bauen“, vgl. Neh 2,8: „אשר־לבית הבריה ית־לך עצים לקרות את־שערי הבריה“; vgl. a. Neh 3,3.6; 2 Chr 34,11; Ps 143,2.
- 25 Wörtlich: „Lagerung“, vgl. יציע nominal 1 Kön 6,5Q; ויבן על־קיר הבית יציע סביב 1 Kön 6,10; auf dieses Bauelement ist der Text deutlich bezogen; vb. hif. Jes 58,6; Ps 139,8; Sir 4,27; hof. Jes 14,11; Est 4,3.
- 26 שבכה 1 Kön 7,17, שבכוה 1 Kön 7,41f.
- 27 1 Kön 6,8.
- 28 מגרעות, vgl. 1 Kön 6,6 - der Rückbezug zur Beschreibung des salomonischen Tempels legt hier die Annahme eines Schreibfehlers nahe (s.u.). Oder sollte man eine Verbform annehmen von גרע - qal. „stutzen, verkürzen“, nif. pass., hif. (atl. nicht belegt) -> „und du sollst verkürzen“? Das wäre aus syntaktischen Gründen m.E. unwahrscheinlich.
- 29 Vgl. 1 Kön 6,31.32.34; 7,50; 2 Kön 18,16.
- 30 Vgl. Ps 93,5; 2 Kön 11,12; 17,15; 23,3 u.ö.; die Wendung selbst ist nicht bezeugt, wohl aber der Konnex von Datum und Zeugenanrufung, vgl. Dtn 4,26; 8,19; 30,19; 32,46; Jer 42,19.
- 31 Die Wendung selbst ist nicht bezeugt, vgl. aber Ps 1,3.
- 32 Vgl. Dtn 28,8; Lev 24,1; Ps 133,3.

„Jeho'asch, der Sohn des A- / hazjahu, König Jerusalems und Je-/ hudas.“ - Die anschließende Kurzform von עשה, qal, 1. sg. c. impf.cons., erinnert unweigerlich an die stereotypen Regesten-Notizen der Königsbücher, wie sie auch an den genannten Stellen erscheinen, vgl. 2 Kön 12,3: ויעש יהואש הישר בעיני יהוה. Allerdings ist die Form der 1 c. sg. impf. cons. von עשה mit folgender Akkusativpartikel alttestamentlich nicht belegt, vgl. aber indet. Dtn 10,3a; s. a. mit folgendem vergleichenden Relativsatz Ez 12,7 צויהי כאשר... ואעש - s. a. Ez 24,18. Als Objekt der Ausführung ist hier denkbar eine Anweisung (vgl. z.B. 2 Sam 12,12: ואעשה את הזה, vgl. 2 Sam 14,21) oder eine konkrete Aufgabe (vgl. z.B. 1 Kön 7,14: ויעש את-כל-מלאכתו). Fragt man sich angesichts des Kontextes, was hier angefertigt worden sein könnte, stößt man auf den 2 Kön 12,5-17 parallelen Text 2 Chr 24,1-14, vgl. v.8:

ויאמר המלך ויעשו ארון אחד ויתנהו בשער בית יהוה חוצה:

Es liegt also nahe, als Fortsetzung von Z. 2 hier anzunehmen:

2 הדה.ואעש את.ה.ארון.זה  
3 ה...

Durch diese Lösung würde - zumindest hypothetisch - eine These über die ursprüngliche Platzierung der Tafel suggeriert, nämlich über der Kollekten-Kiste im Tempeleingang (vgl. 2 Chr 24,8)<sup>33</sup>.

Z. 3: Die zuletzt genannte Stelle ist insofern von Belang, als in ihrem unmittelbaren Kontext das Verbum מלא erscheint, die die - so alttestamentlich gleichfalls nicht bezeugte - Wendung כאשר in Z. 3 erklären könnte<sup>34</sup>. Allerdings wird ארון nur in 1 Sam 4,17 feminin konstruiert (וארון האלהים נלקחה) und in 2 Chr 8,1 (vgl. GB, 64). Zu erwarten ist im subordinierenden Relativsatz mit כּ im bibl. Hebräisch nach waw-impf. eine Perfektform, also hier perf. nif. oder part. nif. von מלא, ersteres ist alttestamentlich nicht, letzteres (m.) nur in Cant 5,2 belegt, part. fem. gar nicht. Die ganze Konstruktion wirkt im Kontext des alttestamentlichen Hebräisch unidiomatisch. Sie ist offensichtlich mit Blick auf Stellen wie Ex 35,29 hin konstruiert, wie die Fortsetzung zeigt.

Z. 4-5: Ergänzt man am Ende von Z. 3 ein ך, so erhält man die Phrase נמלאה נדבת כאשר לב אש. Zwischen אש (lies: 'ש) und לב fehlt der Trenner oder er ist mit dem א verschmolzen. Die Stelle enthält einen deutlichen Anklang 2 Kön 12,5 ( כל-כסף אשר יעלה על לב-איש ) (להביא בית יהוה), aber auch an den priesterschriftlichen Sprachgebrauch<sup>35</sup>, vgl. Ex 25,2; 35,29 (s.a. Esr 1,4; 1 Chr 29,9), besonders naheliegend ist Ex 35,29:

כל-איש ואשה אשר נדב לבם אתם להביא לכל-המלאכה אשר צוה יהוה לעשות ביד-משח...

Die folgende Reihe gibt den Bereich an, auf den sich die Maßnahmen erstrecken: „im Land und in der Wü- (5) ste und in allen Städten Judas“. Die Reihe ist wieder ungewöhnlich. 2 Kön 11,20 und 2 Chr 19,5 (בארץ בכל-ערי יהודה) nennen Bewohner des Landes und der Städte Judas parallel, eine Reihe, die die Bewohner der „Wüste“ mit einbezieht, gibt es im Alten

33 Auf die komplexen überlieferungsgeschichtlichen Probleme, die sich im Zusammenhang mit der Exegese von 2 Kön 12,5-17 bzw. 2 Chr 24,1-16 stellen, kann hier nicht näher eingegangen werden; hier ist auf die einschlägigen Kommentare zu verweisen.

34 Alternativ könnte man eine Lösung im Anklang an 2 Kön 7,14 denken:  
... וימלא את-החכמה ואת-התבונה ואת-הדעת

לעשות כל-מלאכה בנחשת ויבוא אל-המלך שלמה ויעש את-כל-מלאכתו:

35 Das Deuteronomium spricht von ך, נדבת ידך, Dtn 16,10!

Testament nicht. Die Frage ist m.E. nicht von der Hand zu weisen, ob hier nicht 2 Chr 24,9 die Ursache für die eigentümliche Reihe ist:

ויתגוקול ביהודה ובירושלם להביא ליהוה משאת משה עבד-האלהים על-ישראל  
במדבר:

Z. 6: Die Auffassung des תח inf. cs. mit prp. ל, zeilenübergreifend von Z. 5 nach 6 dürfte angesichts der klaren Trennungspunkte zweifelsfrei sein. Der im Alten Testament singuläre Ausdruck כסף הקדשים weist den Text in einen eindeutigen Bezug zu 2 Kön 12,5-17<sup>6</sup>, und zwar gleich zu Beginn des dortigen Berichts über die Maßnahmen des Jeho'asch, v. 5:

וַיֹּאמֶר יְהוֹאָשׁ אֶל-הַכֹּהֲנִים כֹּל כֶּסֶף הַקִּדְשִׁים אֲשֶׁר-יֹבֵא בֵּית-יְהוָה כֶּסֶף עֹבֵר  
נִפְשֹׁת עֲרֹכּוּ

Allerdings geht der Text sogleich von dem Ergebnis der dort geschilderten Vorgänge aus: die Heiligtums-Abgaben sollen von vornherein aus allen Regionen des Landes gesammelt und zur Tempelreparatur eingebracht werden, die Organisation der Reparaturen obliegt nicht mehr den Priestern. לרב knüpft deutlich an 2 Kön 12,11 an: וַיְהִי כִּרְרַב הַכֶּסֶף בְּאֶרֶץ: vor allem aber auch an 2 Chron 24,11: וַיֵּאסְפוּ כֶּסֶף לְרַב: Zum Sprachgebrauch vgl. auch 1 Chr 22,15f.; 2 Chr 2,8.

Z. 7-9: Auch in Z. 7ff. ist die Orientierung an dem Instandsetzungsbericht von 2 Kön 12 deutlich erkennbar, allerdings sind die Bezüge eklektisch. Die Wendung לקנות אבני מחצב ist in 2 Chr 34,11 belegt im Kontext der chronistischen gegenüber 2 Kön 22f. erweiterten Fassung der Darstellung der josianischen Maßnahmen, vgl. 2 Kön 22,6. In der Inschrift ist der Bezug zu 2 Kön 12,11ff. klar beabsichtigt, vgl. v. 13:

36 2 Kön 12, 5 Und Joasch sagte zu den Priestern: „Alles Silber der Weingaben, das gebracht wird ins Haus JHWHs, (sei es) Silber, das (in Tempelbesitz) übergeht von einem Bürger, als persönliches Silber aufgrund seiner Einschätzung, (oder) alles Silber, das jemand aus freien Stücken heraufschafft, um es in den Tempel JHWHs zu bringen, 6 das sollen die Priester an sich nehmen, ein jeder von seinem Kunden\*; und sie sollen ausbessern die Schäden am Tempelbau, wo immer man dort einen Schaden findet.“ 7 Aber im 23 Regierungsjahr des Königs Jeho'asch hatten die Priester immer noch nicht die Schäden des Tempelgebäudes ausgebessert. 8 Die rief der König Jeho'asch Jehojada', den (Hohen-)Priester und die Priester, und sagte zu ihnen: „Warum habt ihr noch immer nicht die Schäden am Tempel ausgebessert?! Nun denn: ihr sollt nun kein Silber mehr von euren Kunden nehmen, sondern für die Schäden des Tempels sollt ihr es abgeben!“ 9 Nun stimmten die Priester zu, nicht mehr Geld anzunehmen vom Volke, aber nicht mehr (zuständig) zu sein dafür,) auszubessern die Schäden am Tempel. 10 Dann nahm Jehojada', der Hohepriester, eine einzige Kiste und bohrte ein Loch in ihren Deckel, dann stellt er sie rechts neben dem Altar auf. Wenn jemand in den Jahwe-Tempel ging, dann legten die Priester, die die Schwelle hüteten, dorthin alles Silber, das in den Jahwe-Tempel gebracht wurde. 11 Wenn sie dann sahen, daß genug Silber in der Kiste war, kam der Schriftführer des Königs und der höchste Priester herauf, formten (gossen in Formen) und wogen das Silber, das sich im Jahwe-Tempel befand. 12 Dann übergaben sie das festgestellte Silber in die Hand der Ausführenden der (Reparatur-)Arbeit(en), die am Jahwe-Tempel fest eingesetzt waren. Und sie bezahlten die Holz-Schreiner und die Ziegler, die am Jahwe-Tempel arbeiteten, 13 und den Mauern und Steinmetzen, um Zimmerhölzer und behauene Quadersteine zu erwerben, damit die Schäden am Jahwe-Tempel zu reparieren, sowie für alles, was hinausging über den Tempel-Bereich, um ihn zu reparieren. 14 Allerdings ließ man nicht anfertigen für den Jahwe-Tempel Schalen aus Silber, Schnittmesser, Fanfaren oder irgendwelche Gold- oder Silbergerätschaften von dem Silber, das in den Jahwe-Tempel gebracht wurde. 15 sondern den Ausführenden der Arbeit gaben sie es, damit die damit den Jahwe-Tempel reparieren sollten. 16 Und sie rechneten nicht ab mit den Männern, denen sie das Silber auf die Hand gaben, um es den Ausführenden der Arbeit zu geben, sondern sie handelten auf Treu und Glauben. (sie sollen auf Treu und Glauben handeln); 17 Silber von Schuldopfern und Silber von Sündopfern dürfen nicht zum Jahwetempel gebracht werden; sie gehören den Priestern.“ -

ולגדרים ולחצבי האבן ולקנות עצים ואבני מחצב לחזק את־בדק בית־יהוה

Ob die in Z 7 vorliegende singularische sg.cs. - Form von אבן auf eine „Kopierflüchtigkeit“ zurückgeht (vgl. die Unterstreichung)? Anstelle der in 2 Kön 12,13 erwähnten zu erwerbenden Bau-Hölzer (עציים) steht auf Z. 7/8 in defektiver Schreibweise ברשם von ברוש, pl. ברושים, Zypressenhölzer, wie sie im Tempelbaubericht erwähnt werden (vgl. 1Kön 5,12.24; 6,15.34; 2 Chr 3,5; 1 Kön 9,11; 2 Chr 2,7), akk. *burasû*<sup>37</sup>.

Die Verwendung von Bronze bzw. Kupfer erwähnt zwar 2 Kön 12 nicht, wohl aber spielt sie beim Tempelbaubericht eine wichtige Rolle, so bei der Erstellung der ehernen Säulen (1 Kön 7,14-21). Singular gegenüber dem A.T. ist allerdings der Hinweis auf die edomitische Herkunft des Kupfers, Z.8, אדםנשט אדם, ein Ausdruck, der vermutlich im Blick auf die in Z 12 erwähnten Gitterwerke an den Säulen und der „Granatapfel-Verzierungen“ (vgl. 2 Kön 22,17!) gewählt worden ist. Der folgende Abschnitt weist deutliche Bezüge auf 2 Kön 12,16 auf:

ולא יחשבו את־האנשים אשר יתנו את־הכסף עליהם  
לתת לעשי המלאכה כי באמנה הם עשׂים:

Die Wendung במלאכה עשה ist in 1 Kön 5,30; 9,23 belegt.

Z. 9-10: „und ich machte den Riß des Hauses“. - In 2 Kön 12,6.7.8.9.13; 22,5 steht der Begriff בדק־הבית zusammen mit חזק pi.: befestigen, mendieren den Riß/Schaden des Hauses. Die Zusammenstellung des Begriffes mit עשה entspricht offensichtlich nicht der Idiomatik des alttestamentlichen Textes. Motiviert ist die Wendung vielleicht von 2 Kön 22,5 לחזק בדק לחזק יהוה. So changiert hier der Sprachgebrauch ins moderne Ivrit, wo בדק הבית i.S.v. „Haus-Reparatur“ gebraucht wird<sup>39</sup>. Allerdings ist dieses Phänomen auch schon im Akkadischen zu beobachten, wo im na. und nb. Gebrauch des etymologisch der Wurzel בדק verwandten analogen Verbuns *bataqu*, *badaqu* bzw. des Nomens *batqu(m)* in der Bezeichnung *rab batqi* - „Aufseher über die Schäden/Reparaturen“<sup>40</sup> erkennbar wird, daß der exteriere Aspekt des Lexems im Kontext der Schadensbeseitigung in den Vordergrund treten kann (vgl. den verbalen Gebrauch im Qal, 2 Chr 34,10; s.a. Sir 50,1). Für den nominalen Gebrauch des Lexems im biblischen Hebräisch ist diese Verwendung aber nicht belegt (vgl. 2 Kön 12,6.7.8.9.13; 22,5; Ez 27,9.27).

Z. 10-13: Ab der zweiten Hälfte der Z. 10 liegen vorzugsweise Anklänge an besondere Begrifflichkeiten des Tempelbauberichts 1 Kön 6 vor, wobei allerdings auch hier die Einfügung sprachlicher Besonderheiten zu konstatieren ist. So ist סבב והקרת nominal aufzufassen und deverbale von der Wz. קרה, vgl pi. inf. קרות (Neh 2,8: „verbalcken“, mit Balken verlegen) herzuweisen (vgl. a. Neh 3,3.6; 2 Chr 34,11): „und die Balken ringsum“. Der Ausdruck korrespondiert also dem holztechnischen Fachbegriff ברשם in Z. 7f. Ein Verweis auf das etymologisch vielleicht verwandte phön. pun. *qrt* - Stadt, Akropolis, Stadtbefestigung (vgl. DNWSI II, 1037) erübrigt sich. In Z. 11 wird nun wörtlich an 1 Kön 6,5.10Q angeknüpft. Das Nomen יצע, alttestamentlich: יציע, deverbale von יצע, יצוע (vgl. hif. „sich das Lager aufschlagen“, Jes 58,5; Ps 139,8; hof. Jes 4,11; Est 4,3) ist i.S. von „sich (an den Bau) anlagernden (Elementen), Hausanbauten“ aufzufassen. Das singuläre וְהַשְׁבַּכִּים ist mit dem alleinigen Bezug auf 1 Kön 7,17b i.S.v. „Gitterwerk“, welches die Säulen(kapitelle) des Tempels umgab (vgl.a.

37 Weniger wahrscheinlich ist an ein akk. Lehnwort *barsûm* - (Planken-)Holz (vgl. CDA 39) zu denken.

38 Vgl. E.A. Knauf / C.J. Lenzen, Edomite Copper Industry, SHAJ 3, 1987, 83-88.

39 So E. Greenstein gegenüber Nadav Shragai, a.a.O., Ha'aretz, 19.01.2003.

40 Vgl. CAD I, 167f.; AHW I, 115: vgl. die durch Ellipse entstandene Bedeutung "Reparatur", nA *ana bat-ge ša bit* (!).

2 Kön 25,17; Jer 52,22) ein weiterer deutlicher Bezug auf den salomonischen Tempel. יהלולם Z.12 bildet eine deutliche Bezugnahme auf 1 Kön 6,8; der Ausdruck meint wendelförmige Treppenkonstruktionen (vgl. HAL 498). Der Charakter der Aufzählung in Z. 10-12 legt die Annahme nahe, daß auch גרעה nominal aufgefaßt werden soll, obschon andererseits der Beleg in 1 Kön 6,6 מגרעה - „(Mauer-) Absätze“, deverbale von גרע qal. „kürzen“, „stützen“, den Verdacht nahelegt, daß hier eine Verschreibung vorliegt, was für eine angeblich so lange erhaltene Inschrift ungewöhnlich wäre! Ein deverbales Substantiv *gr'h* ist palmyrenisch belegt, sg. emph. *gr't*, : „Haarschneider“, „Kürzer“ (DNWSI I, 235f.). Die Reihe der auf den Tempel bezogenen Ausdrücke wird schließlich abgeschlossen durch den Hinweis auf die Flügel-Tore (vgl. 1 Kön 6,31.32), die aus dem in Z 7f. erwähnten Zypressenholz gefertigt waren (vgl. 1 Kön 6,34).

Z. 13-15: Besonders auffällig ist der für eine Inschrift ungewöhnliche Schluß. Der Hinweis auf die *'ēdūt* (Z. 14) böte - die Echtheit der Inschrift vorausgesetzt - einen Beleg für das relativ hohe Alter und die Verwandtschaft mit dem akk. *adū, adē* - Vertragsbestimmungen (vgl. AHw 14a; THAT II,219; alt-aram. KAI III 39a; DISO 203f.; vgl. 2 Kön 11,12par.) entgegen der verbreiteten Annahme eines späten Aufkommens des Begriffes im biblischen Hebräisch. In den Psalmen findet der Ausdruck erstaunlich häufig Verwendung (vgl. Ps 19,8; 78,5; 81,6; 93,5; 119,88; 122,4; 132,12 (HAL III,747)). Allerdings findet sich die vorfindliche Formulierung so im A.T. nicht, wohl aber der Konnex von Datum und Zeugenanrufung, vgl. Dtn 4,26; 8,19; 30,19; 32,46; Jer 42,19.

Der Wunsch für erfolgreichen Abschluß der Arbeit (Z. 14: המלאכה כי תצלה) ist ebenfalls in der vorfindlichen Form nicht in alten Texten belegt, klingt aber in Ps 1,3 (אשר יעשה יצליח) an<sup>41</sup>. Die Vorstellung von einer immer wieder neuen Vollendung des frommen Werkes (vgl. 2 Chr 24,13f.) scheint den Hintergrund der Formulierung zu bestimmen (vgl. 2 Chr 31,21!; 32,30).

Der Segenswunsch am Ende entspricht der Wendung im Segens- und Fluch-Kapitel am Ende des dtn. Gesetzes, Dtn 28,8 (אשר יהיה אתך אלהיך אלהי אבותיך); vgl. a. Lev 25,21: אתה ברכתי לכם (וציית). E.A. Knauf vermutet in der Form עמו eine suffigiierte Pluralform, entgegen der auch belegten Suffigierung der 3. sg. m. durch ה (עמה\*), dann wäre der Satz fehlerhaft und unsinnig. Zwingend erscheint dies nicht.

## 6. Original oder Fälschung?

Die Wissenschaftler des Geographischen Instituts in Israel (GSI) und der Bar Ilan-Universität, die versichern, die Tafel sei nachweislich alt, sollten den Text und die Tafel so bald wie möglich der breiten wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich machen. Aus den bisherigen Informationen ist vor allem wegen der Unklarheit über Herkunft und Fundort der Tafel der Verdacht nicht völlig von der Hand zu weisen, daß es sich um eine Fälschung handelt. Ein obskurer Befund ergibt sich aus dem Gutachten selbst: wie kommt es, daß eine Patina sich erst nachweisen läßt, deren Spuren auf das 4./3.Jh. v.Chr führen, wenn denn die Tafel selbst Dokument für Vorgänge aus dem 8.Jh. stehen soll? Wie soll die Erhaltung der Tafel bei der Zerstörung des 1. Tempels erklärt werden, auf welche sich ja in dem Goldstaub noch Hinweise finden sollen, wenn die Verrottung der Tafel selbst erst ca. 200 Jahre später eingesetzt hat?!

41 E. Greenstein ebd., äußert auch hier Fälschungsverdacht: „In ancient speech, people succeed, and not the work they do. This expression that the forger used is apparently based on a later text from the Second Temple period...“.

Skepsis ist angebracht. Der Erhaltungszustand der Schrift scheint trotz der vorfindlichen Brandspuren so gut zu sein, daß er mit Hinsicht auf den Text vergleichsweise wenige Zweifel offenläßt. Der von Y. Goren geführte Nachweis der technischen Möglichkeiten, eine Tafel wie die vorliegende zu fälschen, stärkt nicht gerade das Vertrauen in die Zuverlässigkeit der durch das GSI vorgelegten Ergebnisse. So bestätigt der Text etwa die Vermutung Nadav Naamans, der die Annahme einer exilisch - nach-exilischen Abfassung des DtrG und der zweifelhaften Historizität seiner Darstellungen mit der These zu bestreiten versucht, viele Angaben könnten auf erhalten gebliebenen Inschriften beruhen, so z.B. die Darstellung in 2 Kön 12<sup>42</sup>. Der Text birgt Antworten auf auffallend viele Fragen der alttestamentlichen Wissenschaft und erfüllt eine ganze Reihe von „Wünschen“: Er bietet einen außerbiblischen Textbeleg für die - an sich unbezweifelbare - Existenz des salomonischen Tempels; er bestätigt indirekt die Historizität von 1 Kön 6f. durch die Verwendung von dort belegten Fachbegriffen. Er belegt zugleich die historische Verlässlichkeit eines Textes im 2. Königsbuch (noch dazu in Korrelation zu 2 Chr 24), was wiederum weitergehende Schlüsse auf die Glaubhaftigkeit der dort bewahrten historischen Überlieferung zuließe. Er liefert schließlich sprachliche Argumente, die die Annahme einer frühen Entwicklung der Bundestheologie in Israel stützen und darüber hinaus womöglich auch noch die Annahme eines hohen Alters im Sprachgebrauch deuteronomisch-deuteronomistischer und priesterschriftlicher Sprachelemente. Die genannten epigraphischen und sprachlichen Inkonzinnitäten geben berechneten Hinweis darauf, daß der Text unter Verwendung alttestamentlicher Vorlagen von jemandem abgefaßt sein könnte, dem dabei leichte grammatikalische Abweichungen unterlaufen sind. Der Sprachgebrauch wirkt gemessen am Biblischen Hebräisch teils unidiomatisch, teils fehlerhaft. Die unausgeglichenen Schreibweise wirkt irritierend. Die Verwendung von Fachbegriffen ist gegenüber den Bauberichten in 1 Kön 6f.; 2 Kön 12par; 2 Kön 22par. eklektisch, andererseits ist im gesamten Text kein Element erkennbar, welches einen völlig unabhängigen Sprachgebrauch aufweist. Vergleicht man den Text mit königlichen Monumentalinschriften des 10. Jahrhunderts, so erweist er sich als untypisch, so daß etwa E.L.Greenstein vom Department of Bible der Universität Tel Aviv, nicht zögert, zu erklären: „As an expert in the language of the Hebrew Bible, I have no difficulty in declaring the Jehoash Inscription a fake.“<sup>43</sup> - Der Text belegt gleichsam zu viel auf einmal. All das nährt den Fälschungsverdacht. Das Changieren zwischen hoher Professionalität und andererseits auffälliger Ungelenkheit ist irritierend.

Im Verlauf der sogleich im Anschluß an die Bekanntgabe des Fundes einsetzenden Diskussion hat Nadav Na'aman den Verdacht geäußert, eine seiner 1998 in einem holländischen Periodicum veröffentlichten und nun auch monographisch belegten Thesen, daß die Verfasser von 2 Kön 12 sich auf historische Quellen der Zeit es Jeho'asch gestützt haben<sup>44</sup>, habe möglicherweise die Fälscher inspiriert<sup>45</sup>. Na'aman<sup>46</sup> verweist auf weitere Probleme: Material, Form und Sprache sind in ihren Eigentümlichkeiten gegenüber bekannten ao. Königsinschriften auffällig, so etwa der Abschluß der Inschrift: statt einer Fluchandrohung gegen etwaige Frevler, die die Inschrift zerstören könnten, liegt ein reiner Segenswunsch vor. Normalerweise wird in königlichen Inschriften der Anteil des Königs an den Bauaktivitäten hervorgehoben, hier wird

42 Vgl. N. Na'aman, Royal Inscriptions and the Histories of Joash and Ahaz, Kings of Judah, VT 48,1998, 333-349.

43 In „Biblical Archaeology Review, May/June 2003, <http://www.bib-arch.org/bswb/BAR/bsw/bba2903f1.html>.

44 Vgl. Nadav Na'aman, העבר המכונן את ההווה - The Past that Shapes the Present: The Creation of Biblical Historiography in the Late First Temple Period and After the Downfall, NIS 61, 2002.

45 Vgl. hierzu Nadav Shragai, There is nothing else like it, Ha'aretz, 19.01.2003.

46 Ebd.

vor allem die Rolle der beteiligten Spender und der zu bewältigenden Aufgaben betont. Da es keine israelitischen Vorbilder für eine Königsinschrift gibt, bestanden eben auch keine epigraphischen oder sprachlichen Bindungen für etwaige Fälscher.

Bei all dem ist - mit Hinsicht auf die Vermeidung etwaiger Zirkelschlußmöglichkeiten - noch nicht in Rechnung gestellt, daß etwa die sprachliche Nähe der Renovierungsnotizen in 2 Kön 12 und 2 Kön 22,5-7par. literarhistorische Fragen hinsichtlich der Authentizität der Nachrichten im biblischen Bezugstext selbst aufwerfen<sup>47</sup>.

Vehement abweisend hat sich E.A.Knauf<sup>48</sup> geäußert und unter der Überschrift „Göttlicher Betrug“ bekräftigt, daß die Tafel eine Fälschung darstellt. Zur Begründung führt er an, die Buchstabenform sei z.T. epigraphisch im 7./6. Jh. anzusiedeln und die Lettern seien für einen königlichen Schreiber zu ungenau. Der Text enthalte einen Schreibfehler: statt מְרַעַת - „Mauervorsprünge, Absätze“ (vgl. 1 Kön 6,8) habe der Schreiber ein *mēm* vergessen und nur מְרַעַת geschrieben (vgl. o. zu Z. 12). Die Schlußzeile „Jahwe segne seine Völker“ sei unsinnig. Abgesehen vom letztgenannten Einwand (s.o. zu Z. 21) stützen die vorgetragenen Beobachtungen die Skepsis gegenüber der Echtheit auch aus epigraphischer Perspektive. Die Goldpartikel in der Beschichtung führt Knauf auf mögliche Partikel in der Fälscherwerkstatt zurück, das Material stamme vermutlich aus lokalem Steinschutt. Das Auftauchen der Tafel erklärt er aus finanziellen Interessen von Antikenhändlern und Archäologen. Immerhin schließt also auch Knauf nicht aus, daß die physikalischen Untersuchungen zutreffende Ergebnisse hervorgebracht haben, d.h., man hätte auf jeden Fall mit altem Material zu rechnen. Der Aufwand für eine Fälschung wäre also im Blick auf die Bedeutung des Textes nicht unbedeutend. Dennoch überwiegt - aufgrund der oben dargelegten Befunde - der Zweifel unter archäologisch und epigraphisch ausgewiesenen Forschern im Alten Testament<sup>49</sup>.

Mag sein, daß das letzte Wort über den Text noch nicht gesprochen ist. Vielleicht handelt es sich ja garnicht um eine historische Inschrift, sondern - so eine Vermutung Eckart Ottos (mündlich) - um eine „Schülertafel“. Neben einer Überprüfung der Ergebnisse des GSI und dem Nachweis des Fundortes läge die weitere Beweislast für oder wider die Echtheit bei der weiteren epigraphischen und philologischen Untersuchung. Um hierfür nähere verlässlichere Angaben machen zu können, wird man die wissenschaftliche Veröffentlichung des Fundes abwarten müssen. Diese läßt nun allerdings auf sich warten. Aus dem Internet ist die Präsentation der Tafel verschwunden. Ob sie erneut aus dem Schutt der Geschichte ans Licht treten wird, scheint angesichts der dubiosen Vorgänge um ihr Bekanntwerden und der o.g. Befunde gegenwärtig mehr als fraglich zu sein.

---

47 Vgl. etwa die Überlegungen hierzu von C. Levin, Die Instandsetzung des Tempels unter Joas ben Ahasja, in: ders., Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament, BZAW 316, Berlin - New York 2003, 169-197.

48 In: Der Spiegel vom 20.01.03, S. 115.

49 Außer den Mitarbeitern des GSI und einer Reihe von rabbinischen Stimmen in Israel, die für die Authentizität votieren, haben sich skeptisch geäußert R. Altman, A. Hurvitz, S. Mittmann, W. Zwickel, R. Lehmann, F.M. Cross u.a., zurückhaltend votieren H. Shanks, G. Barkai, E. Mazar und E. Otto.



## Die indirekten Adressaten der Religionskritik in Weish 13,1f

*Manfred Görg - München*

Die Identität jener Gegnerschaft des Verfassers der 'Weisheit Salomos', deren kultische Orientierung in Weish 13,1f angeprangert und im unversöhnlichen Widerspruch zur Alleinverehrung des Gottes Israels gesehen wird, steht nach wie vor zur Diskussion, obwohl sich die überwiegende Mehrheit der Kommentatoren bisher für eine Hintergrundbestimmung im Bereich der späthellenistischen Philosophie mit ihrem Spektrum weltanschaulich differierender Schulen ausgesprochen hat. Diese angenommene Kritik an Vorstellungen des mediterranen Raums ist auch in jüngster Zeit erneut als „antihellenistisch“ qualifiziert und mit „Strömungen innerhalb der paganen Religiosität“ konfrontiert worden, die „eine große Nähe zur hellenistisch-philosophischen Fachsprache“ verraten sollen<sup>1</sup>.

Gegenüber einer solchen mehr oder weniger übergreifenden und so auch relativ unspezifischen Identifikation der indirekten Adressaten haben wir seinerzeit das Augenmerk auf bestimmte von spätägyptischer Theologie geprägte Bevölkerungsteile Alexandriens im Blickfeld des lokalen Judentums lenken wollen, nicht um damit die These einer Herkunft des Weisheitsbuches aus der Hafenstadt „ad Aegyptum“ zu beweisen, sondern nur, um deren Dimensionierung plausibler zu machen. Unsere Beobachtungen kamen zu dem naturgemäß vorläufigen Resultat, dass die Träger der einschlägig charakterisierten Auffassungen in Alexandria selbst zu suchen und von einer spätägyptisch-hellenistischen Religiosität geprägt seien, ohne daß man genötigt wäre, auf heterogene und verzweigte Einflüsse aus dem mediterranen Raum zurückzugreifen. Diesen Erwägungen hat sich u.a. auch M. KEPPEL gestellt<sup>2</sup> und dazu einige kritische Bemerkungen gemacht, denen wir uns hier erneut widmen wollen. Dabei gilt es, einige hier unmittelbar relevante Sichtweisen der in Alexandria

<sup>1</sup> Vgl. M. KEPPEL, Hellenistische Bildung im Buch der Weisheit. Studien zur Sprachgestalt und Theologie der Sapientia Salomonis, BZAW 280, Berlin-New York 1999, 170.

<sup>2</sup> Die Angaben der Autorin (KEPPER, Bildung, 164, Anm. 72 bzw. 218) fallen hier etwas mißverständlich und unvollständig aus. Erstmalig erschienen ist: M. GÖRG, Der Eine oder die Vielen. Religionskritik in Weish 13,1f. in: R. SCHULZ / M. GÖRG (Hg.), Lingua Restituta Orientalis. Festgabe für JULIUS ASSFALG, Ägypten und Altes Testament, Band 20, Wiesbaden 1990, 119-128. Aus gegebenem Anlaß weise ich darauf hin, daß ich zu diesem Titel eigens vermerkt habe, daß er „in geringfügig gekürzter Form unter dem Titel 'Die Religionskritik in Weish 13,1f' auch in den Erfurter Theologischen Studien erscheinen“ werde. Dies ist im Zuge der Veröffentlichung der Tagungsakten der „Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger katholischer Alttestamentler“ in Erfurt (16.-18. August 1988) geschehen: M. GÖRG, Die Religionskritik in Weish 13,1f. mit dem Untertitel: Beobachtungen zur Entstehung der Sapientia Salomonis im späthellenistischen Alexandria, in: G. HENTSCHEL - E. ZENGER (Hg.), Lehrerin der Gerechtigkeit. Studien zum Buch der Weisheit, Erfurter Theologische Schriften, Band 19, Leipzig 1991 (Copyright Leipzig 1991), 13-25. Zur Komplettierung der Bibliographie erlaube ich mir den Hinweis auf einen weiteren Nachdruck des Beitrags unter dem ursprünglichen Titel in einem von mir herausgegebenen Sammelband eigener Arbeiten: M. GÖRG, Studien zur biblisch-ägyptischen Religionsgeschichte, SBAB/AT, Band 14, Stuttgart 1992, 252-267, wo nochmals eigens auf die Publikation in den Tagungsakten von Erfurt verwiesen worden ist.

vertretenen spätägyptischen Theologie nochmals darzustellen, um sie so vor Mißdeutungen und Verkürzungen zu bewahren.

Nach KEPPERs Sicht steht mein Versuch zur Orientierung der Polemik gegen spätägyptischen Vorstellungen in Alexandria unter dem Verdacht, das vorauszusetzen, was zu beweisen sei. Trotz der methodischen Unbedenklichkeit der Grundannahme einer Verfasserschaft der Weish in Alexandria dürfe nicht das Ergebnis der Analyse als „Argument“ pro eingesetzt werden<sup>3</sup>. Dazu sei festgehalten, daß es lediglich um eine weitere Verankerung der bekannten These geht, deren Plausibilität mit Beobachtungen zur zeitgenössischen Religionspolitik gestützt werden kann. So und nicht anders wollen die Ausführungen verstanden sein, um so mehr als die ägyptogene Vorstellungswelt der in Weish 13,1f. inkriminierten lebenskonstitutiven Mächte weiter konkretisiert werden kann.

KEPPER fragt, „warum überhaupt ein ‘Umweg’ über die *interpretatio graeca*“, wenn doch in diesem Fall eine „außerägyptische Entstehung ebenso plausibel wie eine ägyptische“ sei, da „nicht nur die *ägyptischen* Gottheiten...mit Elementen identifiziert“ wurden<sup>4</sup>. Es geht hier aber nicht um die Perspektive etwa eines Philo, sondern um die spezielle Ausrichtung des Verfassers der Weish und der ins Auge gefaßten Gegnerschaft, deren Weltanschauung sich in Bezeichnung und Abfolge der Naturphänomene in Weish 13,1f spiegelt. Daß diese formale Gestalt ein unverwechselbares Profil hat, mögen die folgenden Hinweise erneut unterstreichen.

Obleich unsere Kenntnis der Präsenz spätägyptischer Theologie in Alexandria noch immer unter einem Defizit einschlägiger Zeugnisse leidet, zeichnen sich doch Indizien für eine qualifizierte Vertretung der Interessen vor allem des memphitischen Priestertums ab, dessen Vorstellungen sich gerade auch angesichts der griechischen Grundorientierung der Ptolemäerherrschaft durchsetzen können und damit auch bei der offiziellen Toleranzpolitik Gehör finden. Es muß daher mit einem allmählichen Anwachsen von griechischsprachigen Befürwortern einer stärkeren Repräsentanz der von Memphis her getragenen und geförderten Revitalisierung der ägyptischen Vorstellungen gerechnet werden, die sich durchaus selbstbewußt neben den mediterranen Einflußzonen bemerkbar gemacht hat, so daß der Ptolemäerhof darauf Rücksicht zu nehmen hatte.

Ein entscheidender Punkt bei KEPPERs Kritik scheint die Frage zu sein, „warum ausgerechnet die Hochgötter wie Ptah und Schu angesprochen werden sollen“, da doch in den letzten beiden vorchristlichen Jahrhunderten „die Gottheiten Isis und Osiris ihren Siegeszug durch die bekannte Welt längst angetreten“ hätten. Genau dies ist aber ein Urteil, das für die Verhältnisse wenigstens in Alexandria nicht gilt. Seit der Regierung eines Ptolemaios III. nämlich nimmt die memphitische Orientierung, d.h. die Verehrung des Gottes Ptah in Alexandria außerordentlich zu, wie sich vor allem in der offiziellen Titulatur der Könige zeigt, bei der eben nicht der Name des seinerseits aus memphitischer Tradition gewachsenen Serapis, sondern der des Ptah mehrfach und durchgängig zitiert wird<sup>5</sup>. Schon in der Königstitulatur Ptolemaios’ III. begegnet im Geburtsnamen des Herrschers das Epitheton „Geliebter des Ptah“, das unter Ptolemaios IV. mit der Prädikation „Erwählter des Ptah“ eingetauscht wird, um unter Ptolemaios V. beide Varianten vorzuweisen<sup>6</sup>. Wie seine Vorgänger war Ptolemaios XI. Neos Dionysos dem Hohenpriester des Ptah „und damit in gewisser Weise dem Vertreter der

<sup>3</sup> KEPPER, *Bildung*, 164f mit Anm. 74.

<sup>4</sup> KEPPER, *Bildung*, 165 mit besonderem Hinweis auf das philonische Schrifttum.

<sup>5</sup> Vgl. dazu zuletzt W. HUSS, *Ägypten in hellenistischer Zeit 332-30 v. Chr.*, München 2001, 336f. 384-386.

<sup>6</sup> Vgl. HUSS, *Ägypten*, 505.

gesamten ägyptischen Priesterschaft“ eng verbunden<sup>7</sup>. Und noch der letzte Ptolemäer führt die mehrfache Beziehung auf Ptah in seinem Thronnamen<sup>8</sup>. Dieses Erbe konnte auch seine Wirkung auf das römische Kaisertum nicht verfehlen. Die Herausbildung des „römischen Pharaos“ unter Augustus, die „in die Amtszeit des letzten Hohenpriesters des Ptah Psenamun II. (26/7 bis nach 23 v. Chr.)“ fällt, führt ihrerseits zur Übernahme des Titels „Geliebter des Ptah“<sup>9</sup>, ohne daß es je zu einer Integration des Serapis in die offizielle Königstitulatur gekommen wäre. Die Vorzugsstellung einer Anspielung auf die zeitgenössischen Ptah-Verehrer Alexandrias im Rahmen der Reihung in Weish 13,1f ist so in keiner Weise verwunderlich, ja gar nicht anders zu erwarten. Mit dem dort genannten τεχνιτης (nicht δημιουργος o.ä.)<sup>10</sup>, sollte am ehesten der Handwerker- und Schöpfergott Ptah gemeint sein.

Des weiteren möchte KEPPEL beanstanden, daß „die in der Aufzählung fehlende Erde mit dem nach Görg zugrundeliegenden Verschlüsselungsverfahren gerade mit der Göttin Isis gleichzusetzen wäre, deren Fehlen in der Aufzählung aufgrund ihrer außerordentlichen Bedeutung auffallen muß“<sup>11</sup>. Das Fehlen der Erde ist nach wie vor ein auffälliges Phänomen, ein Umstand, der jedoch nicht mit Isis in Zusammenhang gebracht werden kann. Denn Isis ist in der spätägyptischen und spätptolemäischen Theologie keine Erdgöttin, sie ist überhaupt keine Gottheit, die eine bestimmte Naturmacht oder kosmische Instanz repräsentieren würde. Unter Ptolemaios IV. tritt sie in die Königstitulatur ein, da der König nunmehr als „Geliebter der Isis“ erscheinen kann, wenn auch erst unter Ptolemaios VIII Soter der Bezug auf die Göttin wiederaufgenommen wird, um diesen dann weiter bis zum Ende der Ptolemäerzeit<sup>12</sup> und darüber hinaus zu vererben. Isis gehört also zwar zum festen Bestand der spätptolemäischen Götterszene und zum höfischen Kult in Alexandria, wo ihr auch die Verehrung im Tempel zukam. Dennoch wird sie nicht den kosmosbezogenen Gottheiten zugerechnet, sondern sie verbleibt einerseits im Verband des Osiris-Kreises und wird andererseits unter dem Eindruck der Annäherung der jeweiligen Königinnen an Isis (Apotheose) unter Ptolemaios II. und Ptolemaios IV. zu einer Schutzgottheit des Königtums<sup>13</sup>, eine Perspektive, die sich in spätptolemäischer Zeit besonders Kleopatra VIII. zu eigen gemacht haben muß, da sie sich als „irdische Erscheinungsform“ der *Isis regina* verstand<sup>14</sup>, ohne dies freilich in ihrer offiziellen Titulatur kundtun zu lassen<sup>15</sup>. In der römischen Zeit blühen in Ägypten die Lokalkulte der Isis mit je eigener Prägung und zugleich universalisierender Tendenz<sup>16</sup>, so daß auch der alexandrinische Isiskult in der Kaiserzeit eher ein Erbstück aus der Ptolemäerzeit bleibt, wie die Aufnahme des Epithons „Geliebt von Isis“ in die ägyptische Kaisertitulatur seit Augustus

<sup>7</sup> Vgl. HUSS, Ägypten, 700.

<sup>8</sup> Näheres bei HUSS, Ägypten 385 mit Anm. 24. Vgl. auch J. VON BECKERATH, Handbuch der ägyptischen Königsnamen, Münchner Ägyptologische Studien 49, 2. Auflage, Mainz 1999, 246.

<sup>9</sup> Vgl. dazu G. HÖLBL, Altägypten im Römischen Reich. Der römische Pharaos und seine Tempel I. Römische Politik und altägyptische Ideologie von Augustus bis Diocletian. Tempelbau in Oberägypten (Sonderbände der Antiken Welt, Zaberns Bildbände zur Archäologie), Mainz 2000, 22.

<sup>10</sup> Vgl. dazu KEPPEL, Bildung, 175f., die die griechische Bezeichnung offenbar ausschließlich vom Timaios her verstehen möchte, obschon bereits die platonische Schöpfungskonzeption von ägyptischem Einfluß profitiert.

<sup>11</sup> KEPPEL, Bildung, 166.

<sup>12</sup> Vgl. HUSS, Ägypten, 385, Anm. 24.

<sup>13</sup> Vgl. HUSS, Ägypten, 453f.

<sup>14</sup> G. HÖLBL, Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik und religiöse Kultur von Alexander dem Großen bis zur römischen Eroberung, Darmstadt 1994, 266.

<sup>15</sup> Vgl. HUSS, Ägypten, 757. Vgl. auch BECKERATH, Handbuch, 244f.

<sup>16</sup> Vgl. dazu D. FRANKFURTER, Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance, Princeton 1998, 100f.

zeigt<sup>17</sup>. Von einem Aufstieg der Isis zur Allgötheit ist im ägyptisch infizierten ptolemäerzeitlichen Alexandria selbst und im dortigen Übergang zur Römerzeit noch wenig zu spüren, so daß eine Bezugnahme auf diese Göttin im Rahmen eines Blick auf die lebenskonstituierende Götterwelt (noch) nicht zu erwarten war.

Stattdessen ist in Weish an anderer Stelle aller Wahrscheinlichkeit nach deutlich mit dem Wissen um die Bedeutung der Isis zu rechnen<sup>18</sup>. Wenn in Weish 6-9 die Verbindung der Weisheit zum Königtum in konzentrierter Weise artikuliert wird, läßt sich diese Beziehung durchaus auf die zeitgenössischen Konnexionen des alexandrinischen Herrschertums mit dem Isiskult fixieren, um so in der jüdischen Perspektive eine kritische Antwort zu finden. So wird offenbar nicht nur in einer Vielzahl vergleichbarer Wendungen eine Gegenüberstellung der Göttin mit der Weisheit vollzogen<sup>19</sup>, sondern auch eine Verwandtschaft auf semantisch-mythologischer Ebene und gattungsorientierter Perspektive (vgl. etwa die sog. Isis-Aretalogien)<sup>20</sup> erkennbar, so daß das Feld der Begegnung mit Isis in den übrigen Textbereichen des Weish-Buches auf genuine und erschöpfende Weise abgedeckt ist<sup>21</sup>. Gerade dem über Alexandria hinausweisenden Prozeß der Universalisierung der Isis konnte auf diese Weise eine kritische Begleitung zuteil werden. Auch von daher hätte es einer indirekten Polmik gegen die Göttin in Weish 13,1f. nicht bedurft.

Die kritische Positionierung des weisheitlichen Verfassers beruht allem Anschein nach nicht zuletzt auf einer zeitgeschichtlichen Konstellation. Wenn aus verschiedenen Gründen damit gerechnet werden darf, daß eine Verfasserschaft der Weish mit dem Jahr 30 v. Chr. als terminus post quem anzusetzen ist<sup>22</sup>, könnte gerade das sich noch einmal aufbauende Engagement für die Orientierung an Ptah unter der Einwirkung des Hohenpriestertums von Memphis in der Übergangsphase der spätptolemäisch-frühagusteischen Zeit zu einer polemischen Auseinandersetzung mit der in Alexandria noch immer gepflegten und zugleich bedrohten Ptah-Theologie geführt haben. Zugleich konnte die nicht minder provokative Isis-Theologie gerade unter Kleopatra zu einer eigenen Herausforderung für das griechisch sprechende Judentum in Alexandria werden, um hier eine Gegenüberstellung mit der personifizierten Weisheit Israels zu finden. Unsere Beobachtungen haben gleichwohl auch hier keineswegs die Absicht, eine vorweggenommene zeitliche Fixierung als Argument zu gewichten, sondern lediglich weitere Gründe für eine Plausibilität der These von der Entstehung des Weish im späten *Alexandria ad Aegyptum* beizusteuern.

<sup>17</sup> Vgl. dazu HÖLBL, *Altägypten*, 22 und die Belege in: BECKERATH, *Handbuch*, 248ff.

<sup>18</sup> Vgl. dazu vor allem H. ENGEL, „Was Weisheit ist und wie sie entstand, will ich verkünden“. Weish 7,22-8,1 innerhalb des *εγκωμίου της σοφίας* (6,22-11,1) als Stärkung der Plausibilität des Judentums angesichts hellenistischer Philosophie und Religiosität, in: HENTSCHEL-ZENGER (vgl. Anm. 1), 67-102.

<sup>19</sup> Vgl. besonders J.M. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*, AnB1 41, Rom 1970, 46.

<sup>20</sup> B.L. MACK, *Logos and Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum*, (SUNT 10), Göttingen 1973. J.S. KLOPPENBORG, *Isis and Sophia in the Book of Wisdom*, HTR 75, 1982 (57-84). ENGEL, *Weisheit*, 80-85.

<sup>21</sup> Vgl. auch die Beobachtungen von S. SCHROER, *Das Buch der Weisheit*, in: E. ZENGER u.a., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart-Berlin-Köln 1995, 282f.

<sup>22</sup> Vgl. dazu u.a. S. SCHROER, *Weisheit*, 281f. KEPPEL, *Bildung*, 202.

## Titus und Tithoes

Manfred Görg - München

Bekanntlich gehört der römische Kaiser Domitian (81-96 n.Chr.) mit seinen Vorgängern, dem Vater Vespasian (69-79 n.Chr.) und seinem Bruder Titus (79-81 n.Chr.) der Dynastie der Flavier an, die sich in besonderer Weise der ideellen Verwandtschaft mit dem alten Ägypten verpflichtet fühlten, um sich als „römische Pharaonen“ zu präsentieren<sup>1</sup>. Über die Ambitionen Domitians, die sich vor allem in repräsentativen Baumaßnahmen und Dekorationen in Ägypten, aber eben auch in seiner Heimat geäußert und erhalten haben, ist von uns bereits im Zusammenhang mit seiner Ineinssetzung mit dem Nilgott auf alexandrinischen Kaisermünzen gehandelt worden, die in besonders eindrücklicher Weise die mythologische Dimension des kaiserlichen Anspruchs verdeutlichen<sup>2</sup>. Von einer weiteren Variante der ideologisch-mythologischen Rückbindung des Herrschertums Domitians soll auch in der folgenden Beobachtung die Rede sein.

In seinem Werk „Altägypten im römischen Reich“ hat G. HÖLBL u.a. auch auf einen römerzeitlichen Götterschrein (Naos) aufmerksam gemacht, der aus der Gegend um Qau el-Kebir stammen soll und als letzter Götterschrein der ägyptischen Religionsgeschichte gilt. Dieser aus einem Kalksteinblock geschnittene Naos ist dem Gott Tithoes/Tutu geweiht, „der sowohl anthropomorph als auch sphinxgestaltig erscheint und in einem langen Hymnus auf der Rückseite theologisch mit Hilfe von zahlreichen Beiworten charakterisiert wird“<sup>3</sup>. Die Erstpublikation des Götterschreins<sup>4</sup> und die Neuedition<sup>5</sup> präsentieren den Gott Tutu mit einigen auffälligen Epitheta und Prädikationen, die vielleicht eine noch nähere Betrachtung verdienen, da sie nicht so selbstverständlich am Platz zu sein scheinen.

Erstaunlich ist bereits, daß die Inschriften an der Vorderseite, den Innen- und Seitenwänden mehrfach den Gott Tutu als „seinen, d.h. Domitians, Vater“ (*jt=f*) bezeichnen, um ihm dann weitere Bezeichnungen zukommen zu lassen wie „groß an Kraft“ (*‘3 phj*) oder auch die

<sup>1</sup> Zum Werden und zur Selbstdarstellung des „römischen Pharaos“ vgl. besonders G. HÖLBL, Ideologische Fragen bei der Ausbildung des römischen Pharaos, in: M. SCHADE-BUSCH (Hg.), Wege öffnen. Festschrift für Rolf Gundlach zum 65. Geburtstag. Ägypten und Altes Testament 35, Wiesbaden 1996, 98-109. Ders., Altägypten im Römischen Reich. Der römische Pharaos und seine Tempel I, Römische Politik und altägyptische Ideologie von Augustus bis Diocletian, Tempelbau in Oberägypten (Sonderbände der Antiken Welt. Zaberns Bildbände zur Archäologie), Mainz 2000, 22.

<sup>2</sup> Vgl. M. GÖRG, Neilos und Domitian. Ein Beitrag zur spätantiken Nilgott-Ikonographie, in: M. GÖRG (Hg.), Religion im Erbe Ägyptens, Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von Alexander Böhlig, Ägypten und Altes Testament 14, Wiesbaden 1988, 65-82.

<sup>3</sup> HÖLBL, Altägypten, 36.

<sup>4</sup> G. DARESSY, Un naos de Domitien, ASAE 16, 1916, 121-128, vgl. Ders., Sur une série de personnages mythologiques, ASAE 21, 1921, 1-6.

<sup>5</sup> V. RONDOT, Le naos de Domitien, Toutou et les Sept flèches, BIFAO 90, 1990, 303-337 mit Pl. XVII-XXIII.

Löwenmetapher, die sonst in erster Linie gern einer königlichen Autorität beigemessen werden, wenn auch göttliche Träger immer wieder damit ausgestattet werden können. Es ist so ganz offensichtlich, daß dem Gott Tutu königliche Qualitäten zugeeignet werden, obwohl dieser Gott sonst nicht zu den etablierten Gliedern des ägyptischen Pantheons gehört<sup>6</sup>. Besonders irritierend wirkt, daß ein sonst fast ausschließlich dem König zukommender Titel auf Tutu übertragen wird, nämlich das Epitheton „Sohn des Re“, d.h. der klassische Gottes-Sohn-Titel, der nicht nur noch in der Ptolemäerzeit, sondern auch dem römischen Kaisertum zuerkannt worden ist<sup>7</sup>. Diese Prädikation erscheint nun innerhalb einer längeren Passage auf der Rückseite des Naos, nachdem Tutu zuvor als „Groß an Kraft“ und als „Patron der Pfeil-Dämonen“ qualifiziert worden ist<sup>8</sup>. RONDOT kommt hier zu Recht zu dem Befund: „La designation du dieu comme „fils de Re“ dans notre texte est tout à fait exceptionnelle“<sup>9</sup>, um schließlich selbst aber eine Erklärung in der Beziehung des Tutu zu den über die sogenannten Augensagen mit Re verbundenen Gottheiten Onuris und Schu zu suchen: „Ainsi peut-on justifier l'appellation exceptionnelle de Toutou „fils de Re“ dans le cadre de cette assimilation à Onouris, lui-meme ne faisant qu'un avec le dieu Chou, fils de re par excellence“<sup>10</sup>.

Dieser Erklärungsversuch vermag freilich nicht hinreichend plausibel zu machen, weshalb der sonst in so augenfälliger Weise dem König zugemessene Titel ausgerechnet von Domitian dem Gott Tutu zugedacht worden ist. Tutu selbst ist dazu sonst nicht in eindeutig erkennbarer Weise als Königsgott ausgewiesen, schon gar nicht in altparaonischer Zeit. Ein weiterer Deutungsversuch greift auf die Rolle des Tutu als eines Lokalgottes mit einem Spektrum von Schutzfunktionen zurück. Da die „hypostasization of royal power“...“one of the most striking aspects of the genesis of the protective gods“ sei, sei dies - so zuletzt D. FRANKFURTER - „the context in which Domitian and other early Roman emperors (or their Egyptian proponents) cultivated an association with Tutu“<sup>11</sup>. Doch auch bei dieser Erklärung wird ein stringenter Zusammenhang nicht ohne weiteres plausibel.

Vielleicht sollte daher insbesondere auf der Grundlage der auf dem Naos mehrfach gewählten Bezeichnung „sein Vater“ einerseits und der einmaligen Titulatur „Sohn des Re“ erwogen werden, ob nicht die besonderen Verhältnisse des Domitian und der Flavierdynastie eine Rolle spielen könnten.

Daß Domitian seinem leiblichen Vater Vespasian eine außerordentliche Verehrung hat zukommen lassen, dürfte wohl außer Zweifel stehen. Mit dieser Haltung befand er sich gewiß im Einklang mit den exquisiten Zeichen der Wertschätzung, die man im Orient auch sonst diesem Kaiser entgegengebracht hat. Als Vespasian im Spätherbst 68 n.Chr. zusammen mit seinem Sohn und späteren Nachfolger Titus nach Ägypten kam, wurde er „von hellenistischer Retterideologie und altparaonischer Königsideologie umgeben“<sup>12</sup>. Der Kaiser wurde analog zu Alexanders Erhebung zum Gottessohn in der Oase Siwa als „Sohn des Amun“ verehrt.

<sup>6</sup> Zur Bedeutung des Gottes Tutu vgl. v.a. J. QUAEGBEUR, *Tithoes*, in: *Lexikon der Ägyptologie* VI, 1986, 602-606. O.E. KAPER, *The God Tutu in Behbeit el Hagar and in Shenhur*, in: W. CLRISSÉ - A. SCHOORS - H. WILLEMS (Hg.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 84, Leuven 1998, 139-157.

<sup>7</sup> Vgl. die Titulatur des Augustus (dazu HÖLBL, *Altägypten*, 22) oder des Decius (249-251 n.Chr.) in Esna (dazu HÖLBL, *Altägypten*, 112f mit Abb. 155).

<sup>8</sup> Vgl. RONDOT, *Naos*, 324.

<sup>9</sup> RONDOT, *Naos*, 326.

<sup>10</sup> RONDOT, *Naos*, 335.

<sup>11</sup> D. FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton NJ 1998, 120.

<sup>12</sup> HÖLBL, *Altägypten*, 34.

Auch der Sohn Titus hat allem Anschein nach ähnliche Zeremonien zu Beginn seiner Herrschaft in Alexandria erfahren. Von daher wäre es doch wohl verständlich, wenn Domitian sich mit den Tutu-Epitheta „sein Vater“ und vor allem „Sohn des Re“ zum mindesten auch seines eigenen, als Gott verehrten Vaters, nämlich Vespasians erinnert hätte.

Schon der Vater Domitian trägt das *Pränomen* „Titus“, wie dann auch die Söhne Titus und Domitian<sup>13</sup>. Die Namensähnlichkeit von Titus und Tutu ist trotz der absolut disparaten Herkunft bemerkenswert, besonders wenn man die griechische Form für den GN Tutu, nämlich Tithoes hinzunimmt<sup>14</sup>. So wäre wohl zu erwägen, ob Domitian oder seine lokalen Funktionsträger in Ägypten wenigstens auch an ihren vergöttlichten Ahnen Titus Flavius Vespasianus erinnern lassen wollten, sollten sie nicht diesen überhaupt und eigentlich im Visier ihrer Reverenz gehabt haben.

Wie sehr Domitian gerade auch bei der Verehrung seiner Vorgänger die Dignität seines eigenen Kaisertums bedacht haben muß, bezeugt kein Text zu deutlich wie die Aufschrift auf dem Obelisken des Domitian aus dem Iseum Campense, der nunmehr auf der Piazza Navona in Rom steht: Hier beginnt der Text mit der Präsentation der flavischen Kaiserfamilie: „Horus: Über den sich die Götter und Menschen freuen, da er empfing das Königtum seines Vaters Vespasian, des göttlichen, aus der Hand seines Bruders Titus, des göttlichen, als dessen Seele zum Himmel geflogen war“<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Vgl. dazu u.a. K. WEGENAST, Titus, in: Der Kleine Pauly V, 874-876.

<sup>14</sup> Zur lautlichen Überlieferung des GN vgl. QUAEGEBEUR, Tithoes, 602.

<sup>15</sup> Wiedergabe nach HÖLBL, Altägypten, 31, zu Abb. 24.

## Jehoash's Improbable Inscription

*Ernst Axel Knauf – Bern/Jerusalem\**

An inscription from the Jerusalem antiquities' market, which was rejected by the Israel Museum for good reasons, has now been "authenticated" by geologists<sup>1</sup>. The conflict between the epigraphical and the scientific evidence calls for some remarks.

### 1. Epigraphy

The inscription is incised on a rectangular tablet (0.31 x 0.27 m) of sandstone, colored dark by a high content of hematite. All signs are clearly readable:

(1') חזיהו : מן  
 (2') הדה : ואעש : את : הבן  
 (3') ה : באשר : נמלאה : [נדר]  
 (4') בת : לב אש : בארץ : ובמד  
 (5') בר : ובכל : ערי : יהדה : ל  
 (6') תת : כסף : הקרשם : לרב:  
 (7') לקנת : אבן : מחצב : ובר  
 (8') שם : ונחשת : אדם : לעשת  
 (9') במלאכה : באמנה : ואעש  
 (10') את : בדק : הבית : והקרת ס  
 (11') בכ : ואת : היצע : והשבכ  
 (12') ס : והלולם : והגרעת : וה  
 (13') דלתת : והיה : הים : הזה  
 (14') לעדת : כי : תצלח : המלאכה  
 (15') יצו : יהוה : את : עמו : בברכה

The forger betrayed himself in the last line: in Epigraphic Hebrew, עמו could only mean "his (two or more) peoples", which is hardly intended. It is noteworthy that this evident blunder escaped the notice of highly qualified scholars who are native speakers of (modern) Hebrew<sup>2</sup>. Far from being the epigraphic source of 2 Kings 12, the inscription has the (partially miscopied and misunderstood) Hebrew Bible as its source. Line 15' is a hackneyed version of Dtn 28.8. Line 13f

\* This note was drafted at the Institute for Advanced Studies, The Hebrew University, Jerusalem.

<sup>1</sup> Sh. Ilani, A. Rosenfeld & M. Dvorachek, A Stone Tablet with an Ancient Hebrew Inscription Attributed to Jehoash, King of Judah – Archaeometry and Epigraphy: Geological Survey of Israel Current Research 13 (2003) 109-116.

<sup>2</sup> Cf. the voices collected by N. Shragai, There is nothing else like it: Ha'aretz January 16, 2003 ([www.haaretzdaily.com](http://www.haaretzdaily.com)). According to a follow-up (Ha'arety January 17, 2003), the expert consulted by the Israel Museum was Josef Naveh. A good photograph of the inscription was published by E. Lefkovits, Controversial 'First Temple tablet' reputedly dates to King Joash: The Jerusalem Post January 17, 2003 ([www.jpost.com](http://www.jpost.com)).



is based on Ex 12.14, exchanging זכרון for an unwarranted<sup>3</sup> עדות. To what shall “this day” testify – that the work was successful? Then, the yiqtol-L is impossible. Or that it shall be successful? But when, if not by the time of its completion? The architectural *termini technici* are drawn from 1 Kings 6f and 2 Kings 12 with characteristic mistakes. From 1 Kings 6.5-8, 31-34; 7.17 derive the מַגְרָעוֹת, לְלוּלִים, שְׂבָכִים, צִיֵּעַ קִירוֹת סָבִיב (sic!) and דְּלָתוֹת; the writer dropped a *mem* in the “recesses” and forget to delete a plene-writing in the “spiral stairs”. From 2 Kings 12 come כֶּסֶף קְדוּשִׁים and לֵב אִישׁ (12.5), בִּדָק (12.6ff), עֲשֵׂה הַמְאֻלְכָה (12.12ff), לְקִנּוֹת עֲצִים וְאֲבֹנֹת מַחְצָב (12.13, the “wood” upgraded by the scribe – with the help of 2 Chron 2.6f,13 – to “cypress-wood” and augmented by copper/bronze, which was, evidently to the forger’s incomprehension, used by Solomon in plenty, but is not mentioned in 1 Kings 12 at all) and אֲמוּנָה (12.16). The “faithfulness” of 2 Kings 12.16 was misconstrued by the forger as referring to the work instead of the accounting, and biblical “damage” became modern Hebrew “repair”.<sup>4</sup> Further biblical texts utilized by the forger were 1 Kings 9.18 (the “desert” and the “land”), augmented by “all the towns of Judah”, which make their first appearance in 2 Kings 18.13 = Isa 36.1<sup>5</sup>, and then quite prominent in Jer and 2 Chron. The introductory remark לֵב נִרְבֵּה seems to be drawn from Exod 35.29,31.

At the beginning, one is invited to restore אֲחִיזָהוּ מִלֶּךְ [יְהוֹשָׁפָט] הַהַרְהָר, or something very similar, but it remains a mystery how these insinuated restorations are to be reconciled with the abundant space waiting to be filled in.

For the script (and maybe also for the frame around the text), the Mesha inscription obviously served as the model. The “Jehoash”-text squares badly with the Siloam inscription, an incomplete royal Judaean epigraph from the 7<sup>th</sup> century<sup>6</sup>, and the 8<sup>th</sup> or 7<sup>th</sup> centuries fragment from the City of David excavations<sup>7</sup>. It is by no means impossible that fragments of Judaean building inscriptions have been or will be found during the continuing illegal Waqf construction work on the Temple Mount, but Naveh’s piece [Jer(7):39] demonstrates how such are to be expected to look.

## 2. Geology

Carbon particles from the stone’s patina gave the <sup>14</sup>C date of 390/200 cal BCE (2σ). This date is meaningless without comparative soil and patina samples from various locations in Jerusalem (it is assumed that the patina was formed in the earth, after the stone was buried). Each carbon particle from the patina could have had a different historical origin, nor is it clear when and how it became incorporated in the patina. The obvious conclusion from the geological tests is that Jerusalem’s forgers now know how to produce patina (because the patina also covers the letters, the assumption of an ancient unscripted stone having been used by the forgers is not sufficient

<sup>3</sup> M. Greenberg according to Ha’aretz (n. 2).

<sup>4</sup> M. Greenberg according to Ha’aretz (n. 2).

<sup>5</sup> Where Sennacherib is charged for rather more damage than he inflicted indeed, cf. recently E. A. Knauf, Who Destroyed Beersheba II?: U. Hübner & E. A. Knauf ed., Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri für Manfred Weippert zum 65 Geburtstag (OBO 186; Fribourg und Göttingen 2002) 181-195.

<sup>6</sup> E. A. Knauf, Hezekiah or Manasseh? A Reconsideration of the Siloam Tunnel and Inscription: Tel Aviv 28 (2001) 281-287.

<sup>7</sup> J. Naveh: IEJ 32 (1982) 195-198; J. Renz & W. Röllig, Handbuch der althebräischen Epigraphik I (Darmstadt 1995) 266f Jer(7):39..

to explain the data). This observation is also relevant for the authenticity of the “brother of Jesus” ossuary. Scientific testing can, in this case, only prove the non-authenticity. If an object is devoid of material traces irreconcilable with what it pretends to be, it is by no means implied that it is genuine. In the case of the “Jehoash” inscription – and probably of the “Brother of Jesus” ossuary, too – scientific testing only shows that the forger(s) did a good job.

The explanation of the gold particles found in the patina as given by the geologists shows a lack of coordination between scientists and historians: they derive it from the 586 destruction of Solomon’s temple<sup>8</sup>. As readers of the Bible know, it was not exactly Solomon’s temple that was destroyed by the Babylonians. In addition to various tributes and conquests, which affected Jerusalem between the 10<sup>th</sup> century and 586, there was at least the earthquake of Amos (9.1) which necessitated a refurbishing of the temple in the Egyptian manner *en vogue* at the end of the 8<sup>th</sup> and the beginning of the 7<sup>th</sup> century (Isa 6.2)<sup>9</sup>. If the stone was buried for a while – for “aging” – in Temple Mount debris<sup>10</sup>, the gold could easily be explained as washed down from the dome above the rock (which requires re-gilding from time to time for this very reason). More likely, however, is the assumption that the workshop which produced this forgery also works in gold<sup>11</sup>.

### 3. A note on the antiquities’ market

The author is aware of several workshops producing “antiquities” in Jerusalem or its vicinity for the last 25 years. In the case of inscriptions (not all of them ever published), the technical perfection of the letter forms usually surpasses the grammatical and lexical understanding of what the forgers intended to write. With the breakdown of tourism in the past two years and the disappearance of the market for “small forgeries” like pottery and seals, the workshops now seem to concentrate on more spectacular objects which they hope to market internationally.

### 4. 2 Kings 12 – an improbable candidate for archaeological “verification”

Nadav Na’aman expressed reservations concerning the inscription’s authenticity because he had postulated an epigraphical source for 2 Kings 12 in 1998<sup>12</sup>. A murder of Athaliah by Judaeen conspirators, and a renovation of the temple under Jehoash, there might have been. Except for a rather limited core of Ch. 11, 2 Kings 11.1-12.17 betray themselves as post-exilic additions to the book of kings, presupposing the finalized Torah, by a number of linguistic<sup>13</sup> and historical anachronisms:

---

<sup>8</sup> Ilani & al., 115f.

<sup>9</sup> O. Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst : eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4* (SBS 84/85; Stuttgart 1977).

<sup>10</sup> According to Haaretz, January 17, 2003, the stone was “found” in the Islamic cemetery beneath the Golden Gate. Because of its higher content of acids and other organic agents, cemetery soil might be particularly well suited for artificial aging.

<sup>11</sup> A seal of a Judaeen king, consisting of pure gold, was recently offered on the market and, again, not bought by the Israel Museum or knowledgeable collectors.

<sup>12</sup> N. Na’aman according to Ha’aretz January 16, 2003; cf. id., *Royal inscriptions and the histories of Joash and Ahaz, kings of Judah*: VT 48 (1998) 333 - 349. The present author regards the “irregular words and expressions” (ibid. 344) in 2 Kings 11f as late-biblical rather than pre-biblical.

<sup>13</sup> Narrative qatal (ktiv) 11.1; באייה (ktiv) 11.4,9f, 15. Karien mercenaries (11.4, 19) are not attested before the 7<sup>th</sup> century. On the other hand, מיבחרו (ktiv) 11.18 and ביה מלך 11.20 are rather archaic.

- The existence of a High Priest<sup>14</sup>;
- Athaliah's supposed attempt to murder the source of her own rule's legitimacy, the crown prince<sup>15</sup>;
- The need of fees and a "national" fund raising effort to support what has been a royal sanctuary, and the king's obligation to take care of.

2 Kings 12 addresses problems of the Second Temple, not of the royal sanctuary of the pre-exilic period. If Jehoash ever repaired the temple, and referred to his work in an inscription, the entry would probably have read

ואחזק את בֵּית יְהוָה

or simply

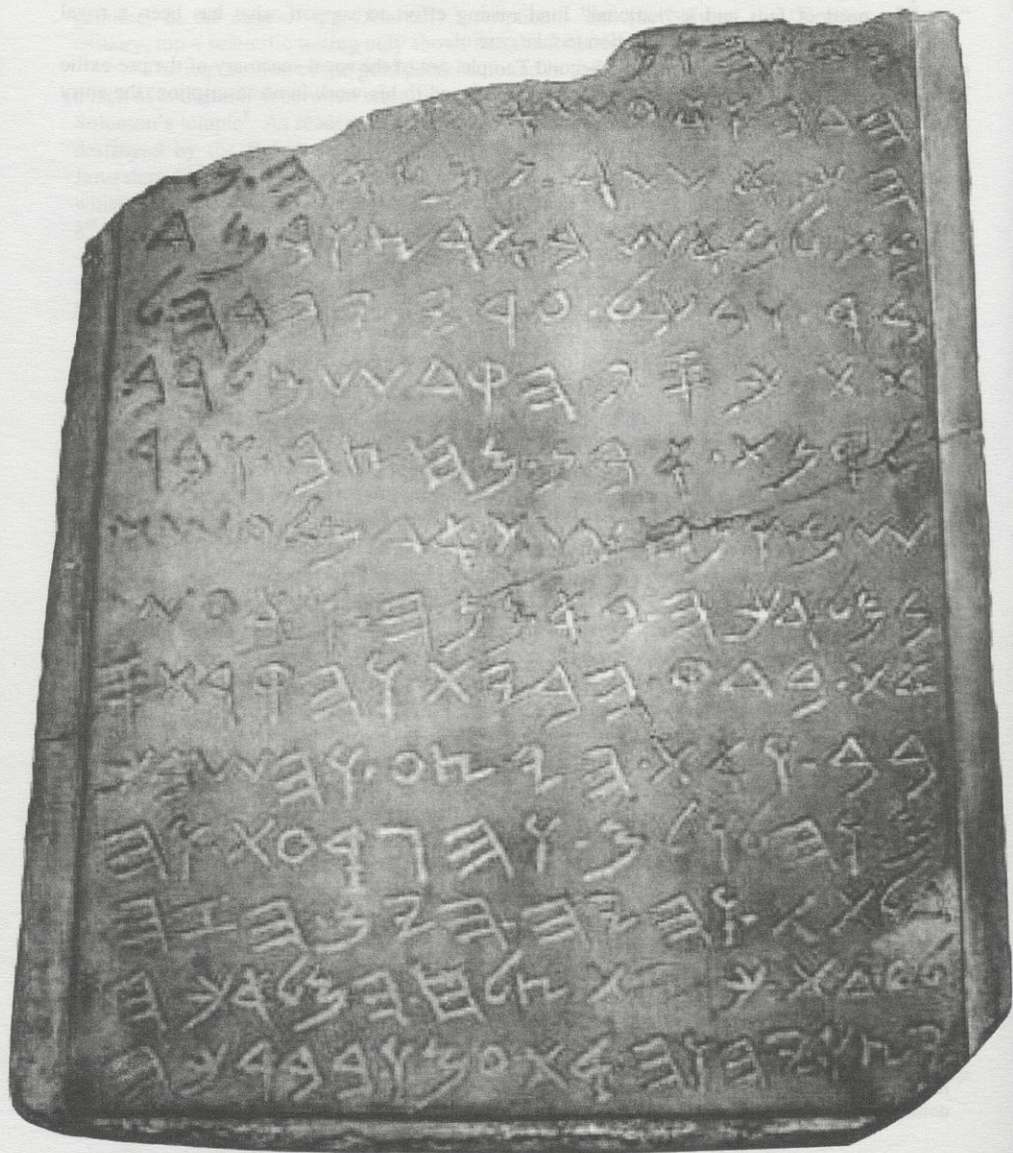
ואבן את בֵּית יְהוָה כִּי עִים הָאֵל

Additional notes (July 22, 2003): Since the above was submitted, the "Joash Tablet" has been declared a fake by the Israel Antiquities Authority, and its owner is under interrogation by the police. Cf. further E. A. Knauf, Die "Joasch"-Inchrift – ein Nachruf: WUB 28 (2003) 62-63; F. M. Cross, Notes on the Forged Plaque Recording Repairs to the Temple: IEJ 53 (2003) 119-122; I. Eph'al, The 'Jehoash Inscription': A Forgery: IEJ 53 (2003) 124-128.

(July 23, 2003): "Antiquities dealer Oded Golan has been arrested on suspicion of forging artifacts linked to Jesus and the Jerusalem Temple. He is being investigated for fraud, forgery, using forged documents, and perverting the course of justice. Golan was arrested Monday at his Tel Aviv home during a probe into his dealing in fake antiquities. These included the Joash inscription, ... and an ossuary ... bearing the inscription "James, brother of Jesus." ... During the searches, Golan led investigators to a room he had built on the roof of his Tel Aviv home where they found equipment and materials Golan is believed to have used to "forge" antiquities. A number of other "antiques" in various stages of production were uncovered. During yesterday's court hearing, detectives expressed their "surprise" that the James ossuary, briefly insured for more than \$1 million, was being stored on Golan's roof without any security or protection from the elements. Police suspect Golan has sold millions of dollars worth of forged antiquities over the years to various museums and institutions abroad... Golan denies all allegations...": Jonathan Lis & Nadav Shragai, Haaretz English Edition, Wednesday, July 23, 2003, p. 3.

<sup>14</sup> יהוידע הכהן 11.9 (who might have been one of the conspirators against Athaliah) becomes "the priest" among the other priests (thus, the High Priest, 12.11) in 12.8.

<sup>15</sup> Ch Levin, Der Sturz der Königin Atalja : ein Kapitel zur Geschichte Judas im 9. Jahrhundert v. Chr (SBS 105; 1982) 85-87. If there was an epigraphic source for that event, it might have read: "Athaliah bat Omri established herself at Jerusalem and oppressed Judah for seven years. In the seventh year, Yhwh's anger subsided, and he returned his favor to his people. Yhwh (and not Jehojada!) made me king, but as for Athaliah, my servants cut her down in the palace."



**Essig auf der "Klobürste" -  
Der Schwamm am Stock als Zeichen des Spotts /**

Kulturgeschichtliche Notiz zu Mk 15,36 par. Mt 27,48 (Joh 19,29)

Rainer Nicklas & Joachim Kügler<sup>1</sup> - Bayreuth

Zu den eigenartigsten Motiven der neutestamentlichen Passionsberichte gehört die Darreichung von Essig mit einem Schwamm, der um einen Stock gewickelt wird. Die folgende Notiz schlägt vor, diese Szene als letzte Verspottung des sterbenden Jesus zu verstehen. Dazu wird auf einen kulturellen Hintergrund hingewiesen, der den Schwamm am Stock als Toiletengerät zur Reinigung des Analbereiches kennt.

### I. Der Textbefund

An drei Stellen der neutestamentlichen Passionsberichte ist davon die Rede, dass dem sterbenden Jesus auf einem Schwamm Essig gereicht wird:

Mt 27,48: καὶ εὐθέως δραμῶν εἰς ἕξ αὐτῶν καὶ λαβῶν σπόγγον πλήσας τε ὄξους καὶ περιθεὶς καλάμῳ ἐπότιζεν αὐτόν.

Und sogleich laufend einer von ihnen und nehmend einen Schwamm und füllend (ihn) mit Essig und legend (ihn) um ein Rohr, gab er zu trinken ihm.

Mk 15,36: δραμῶν δέ τις [καὶ] γεμίσας σπόγγον ὄξους περιθεὶς καλάμῳ ἐπότιζεν αὐτόν λέγων· ἄφετε ἴδωμεν εἰ ἔρχεται Ἰηλίας καθελεῖν αὐτόν.

Laufend aber einer [und] füllend einen Schwamm mit Essig, legend (ihn) um ein Rohr, gab er zu trinken ihm, sagend: Lasst, sehen wir, ob Elias kommt, ihn herunterzuholen.

Joh 19,29: σκεῶς ἔκειτο ὄξους μεστόν· σπόγγον οὖν μεστόν τοῦ ὄξους ἰσσοῦσά περὶθέντες προσήνεγκαν αὐτοῦ τῷ στόματι.

Ein Gefäß stand da, von Essig voll; einen Schwamm nun voll des Essigs auf ein Ysoprohr steckend, heranbrachten sie an seinen Mund.

Da das Mk-Evangelium in der Forschung allgemein als das erste Evangelium gilt, darf die Mk-Fassung als ältester Beleg für das Schwamm-Motiv gelten. Entsprechend der Zwei-Quellen-Theorie ist der Mt-Text als redaktionelle Übernahme von Mk 15,36 einzustufen.<sup>2</sup> So ist es legitim, die folgende Untersuchung zum Schwamm-Motiv auf den ältesten Beleg in Mk 15 zu konzentrieren.

Die Frage, ob die Schwamm-Szene als historisch anzusehen ist, d.h. der Vita Jesu entstammt, ist für unsere Fragestellung ebenso sekundär wie die Frage, ob sie schon im vormarkinischen Quellenmaterial vorhanden war oder erst von Markus hinzugefügt wurde. Wir gehen zwar davon aus, dass das Schwamm-Motiv der markinischen Redaktion zuzuordnen ist (s. u.), aber

<sup>1</sup> Die folgende Notiz präsentiert in gebotener Kürze die Ergebnisse der Zulassungsarbeit, die R. N. unter Anleitung von J. K. verfasst hat.

<sup>2</sup> Das ist bei Joh 19,29 nicht ganz so einfach, da die Beziehungen zwischen dem Johannesevangelium und den Synoptikern noch nicht ausreichend geklärt sind. Eine literarische Abhängigkeit von einem oder allen synoptischen Evangelien wird (vor allem für die redaktionelle Endfassung) ebenso diskutiert wie ein bloß traditionsgeschichtlicher Zusammenhang (vor allem für vorredaktionelle Textschichten) mit der synoptischen Erzähltradition. Allerdings könnte nur eine (schwer begründbare) Frühdatierung des Johannesevangeliums die Priorität des Markus-Belegs in Frage stellen.

das ist für unsere kulturgeschichtliche These nicht wirklich entscheidend, denn der kulturelle Hintergrund, um den es hier geht, hat sich in der (historisch gesehen) kurzen Zeitspanne zwischen dem Auftreten Jesu und der Abfassung des Markusevangeliums nicht geändert.

Die Spottszenen werden in der Forschung – zwar nicht einhellig, aber überwiegend – als interpretierende Bildung des Evangelisten diskutiert.<sup>3</sup> Mk zeigt jedenfalls überdurchschnittliches Interesse gerade an diesen Perikopen. Die Kompositionsstruktur der vier Spottszenen wirkt sorgfältig konstruiert. Jeweils zwei Verspottungen stehen im Zusammenhang mit Jesu Königtum (Mk 15,16-20a und 15,29-32), während die beiden anderen Spottszenen mit einem Motiv operieren, das im weitesten Sinne in den Bereich Prophetie fällt (Mk 14,65 und Mk 15,34-36). Formal betrachtet sind die vier Szenen chiastisch komponiert. Diese intensive literarische Arbeit verweist eher auf markinische Redaktionstätigkeit denn auf alte, gar historische Überlieferung.

Auffällig ist, dass es in Mk 15 (wie dann auch bei Mt) im Erzählablauf keine rechte Motivations für den Essig-Schwamm gibt,<sup>4</sup> und erst recht nicht für den Gebrauch eines Stocks. Nur wer die hohen Kreuze der abendländischen Darstellungstradition im Kopf hat, wird den Stock einfach als praktische Verlängerung sehen, die dazu dient, die Distanz bis zum Mund des Gekreuzigten zu überbrücken. Solche hohen Kreuze waren in der Antike allerdings die Ausnahme. Normalerweise waren die Gekreuzigten nur wenig über den Erdboden erhöht,<sup>5</sup> sodass ein Stock für das Darreichen eines Schwammes überflüssig war. Nichts im Mk-Text deutet auf ein besonders hohes Kreuz hin.<sup>6</sup> Es ist von daher recht unwahrscheinlich, dass wir es hier mit einer nicht weiter bedeutsamen historischen Notiz zu tun haben sollten.

Aber auch eine literarische Erklärung ist nicht ganz einfach: In der Komposition des Mk legt sich der Elija-Komplex wie eine Klammer um die Schwamm-Szene. Es ist aber nicht erkennbar, wie dies mit dem Schwamm-Motiv zusammenpasst. So ist auch bei intensivster Recherche in biblischen und frühjüdischen Texten keine Verbindung zwischen Elija und dem Schwamm-Motiv herzustellen. Dieses ist also wohl ein eigenständiges, neues Motiv, das höchstwahrscheinlich erst vom Redaktor eingeführt und mit der Elija-Thematik verbunden wurde. Um zu verstehen, welche Aussageintention den Evangelisten dabei leitete, ist für die kulturgeschichtliche Bedeutung des Schwammes in der griechisch-römischen Welt einzugehen.

<sup>3</sup> Für MkR: W. SCHMITHALS, Das Evangelium nach Markus. Kapitel 9,2-16,18 (ÖTK 2), Gütersloh/ Würzburg 1979, 652.677 ff.683 f.; dagegen: R. PESCH, Das Markusevangelium II. Kommentar zu Kapitel 8,27-16,20 (HThKNT II/2), Nachdruck, Freiburg u.a. 2000, 428.468.481.491; differenzierter J. GNILKA, Das Evangelium nach Markus II. (EKK II/2), Neukirchen-Vluyn 1986: Er schreibt Mk 14,65 einem vor-mk Redaktor zu (vgl. 277). Mk 15,19a weist er als MkR aus (vgl. 306); interessant dabei: der Ausdruck *κάλυμος* findet sich im Mk ansonsten nur noch in Mk 15,36. Mk 15,35 f. werden ausdrücklich MkR zugeschrieben (vgl. 312), wohingegen Mk 15,29 f. der vor-mk Passionsgeschichte zugerechnet werden (vgl. 310 f.); J. ERNST, Das Evangelium nach Markus (RNT I), Regensburg 1981, tendiert für Mk 15,16-20a zu einem vor-mk Redaktor (vgl. 460); Mk 15,29-31.35 f. hält er für MkR (vgl. 463 ff.).

<sup>4</sup> Im Johannesevangelium ist dies anders: Jesus äußert seinen Wunsch zu trinken (Joh 19,28: "Ich dürste!"), was die Darreichung des mit Essig getränkten Schwammes motiviert. Auch geht das Johannesevangelium von anderen theologischen Intentionen aus. Es verbindet den Schwamm statt mit einem Stock mit einem Ysop-Zweig und deutet damit den sterbenden Jesus als wahres Paschalamm. Vgl. J. KÜGLER, Der Jünger, den Jesus liebte. Literarische, theologische und historische Untersuchungen zu einer Schlüsselgestalt johan-neischer Theologie und Geschichte. Mit einem Exkurs über die Brotrede in Joh 6 (SBB 16), Stuttgart 1988, 280-283.308-312. Der Elija-Motivkomplex spielt in der Johannespassion dagegen keine erkennbare Rolle.

<sup>5</sup> Zur Hinrichtungstechnik vgl. H.-W. KUHN, Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit: ANRW II/25.1 (1982) 648-793.

<sup>6</sup> Das gilt auch für Mt 27,48. Dagegen könnte das Johannesevangelium (entsprechend seiner Erhöhungssymbolik) ein hohes Kreuz voraussetzen. Jedenfalls wird in 19,29 ausdrücklich die Überwindung der Distanz zum Mund des Gekreuzigten thematisiert.

## II. Zur Kulturgeschichte des Schwamms in der Antike<sup>7</sup>

### 1. Allgemeines

Die zur Bezeichnung des Schwamms gewöhnlich benutzten griechischen Vokabeln sind σπόγγος und σπογγία (lateinisch als Fremdwort: spongia). In der römischen Komödie, die dieses Motiv ab und an aufgreift, wird dafür häufig der Begriff „peniculus“ benutzt, während die Fachliteratur (wie z.B. Werke von Celsus, Columella u. a.) hauptsächlich den Terminus „penicillus“ führt. Man hat versucht, die Etymologie des Wortes auf „putzen“ zurückzuführen, was aber bis heute nicht hinreichend belegt werden konnte.

Schwämme für den griech.-röm. Raum stammten überwiegend aus dem östlichen Mittelmeer und von afrikanischen Küsten. Da Schwämme unter Wasser leben, mussten Schwamm-Taucher sie aus dem Meer fischen, was als besonders waghalsige und gefährliche Arbeit galt. Bereits im Altertum finden sich zahlreiche wissenschaftliche Darstellungen über den Schwamm. So findet man beispielsweise bei Plinius dem Älteren in seinem Werk „Naturalis historia“ (z.B. IX 146-149; XXVII, 69) und vorher schon in Aristoteles' Tiersystem (Hist. An 5,548ab) Stellen, die sich näher mit Schwämmen beschäftigen.

Im griech.-röm. Kulturkreis fand der Schwamm in mehreren Bereichen Anwendung. In der Literatur vielfach beschrieben und belegt ist die Verwendung als vielseitig einsetzbares Heilmittel, als Gebrauchsgegenstand des Alltags, wobei sich eine grobe Unterteilung in zivilen und militärischen Gebrauch anbietet.

Schon Homer berichtet in seiner „Ilias“ von einem Badeschwamm, mit dem sich Hephaistos Hände, Gesicht, Hals und Brust säubert (Il. XVIII 414).

Aristophanes, der als Quelle aufgrund seiner häufigen Verwendung des Schwammmotivs bedeutsam ist, verwendet das Motiv des Schwamms auch in seiner Komödie „Die Acharner“. Dort, wie auch bei anderen Autoren, wird der Schwamm aber weniger zum Reinigen und Waschen des Körpers benutzt, sondern eher zum Abtrocknen (Aristophanes, Ach 463).

Die hauptsächliche Verwendung fand der Schwamm zum Abwischen von Gegenständen, wie z.B. Tischplatten, Schultafeln, Körben, Schuhen usw. Wiederum ist es Aristophanes, der dies in einer seiner Komödien einbaut: In der Komödie „Die Wespen“ erwähnt er das Detail, dass antike Schuhputzer keinen Lappen, sondern einen Schwamm benutzen. Auch Maler und Schriftsteller bedienten sich eines Schwamms, um Fehlerhaftes auszubessern. Darüber hinaus war auch im Militär die Verwendung von Schwämmen verbreitet und üblich. Man legte Schwämme unter Helm oder Beinschienen, um diese zu polstern und den feindlichen Stoß abzuschwächen. Darunter muss man sich wohl eine Polsterung vorstellen, wie sie heute z.B. durch Schaumgummi erreicht wird. Plinius empfiehlt den Schwamm auch als Sonnenstich-Phylyaxe für Soldaten (Plinius, n.h. XXXI 131).

Überhaupt stellte der Schwamm für Römer und Griechen ein vielseitig verwendbares Heilmittel dar. Der Schwamm wurde dabei von den Ärzten des Altertums bei vielerlei Gelegenheiten empfohlen. So wurden Schwämme äußerlich zum Abreiben und Trocknen verabreicht. Die jodhaltige Asche der Schwämme wurde als Arznei zur inneren Anwendung verordnet. Schon Hippokrates empfahl Schwämme bei Rippenfellentzündung und Diphtherie (vgl. Hipp II 270 L, Hipp II 412). Polybius behauptet, dass Schwämme, über dem Kranken aufgehängt, diesem ruhige Nächte verschaffen.

Die ausführlichste Liste der Anwendungsgebiete finden wir bei Plinius. Sowohl Plinius als auch Aristophanes empfehlen, einen in reinen Wein getränkten Schwamm bei Herzkrankheiten auf die Brust des Erkrankten zu legen (vgl. Plinius, n.h. XXIII; Aristophanes, ran 482). Weitere Indikationen für eine Behandlung mit Schwämmen finden sich, wie gesagt, bei Plinius (n.h. XXXI 123-131), der dort sämtliche ihm bekannten Heilwirkungen auflistet, darunter

<sup>7</sup> Vgl. zum Folgenden A. GOSSEN-STEIER, "Schwamm", PRE 2. Reihe, 3. Halbband, 777-782; O. KELLER, Die antike Tierwelt (Nachdruck), Darmstadt 1963, 583-586; C. HÜNEMÖRDER, "Schwamm", Der Neue Pauly 11, 272.

auch folgende Indikationen: Wunden aller Art, vor allem zur Blutstillung, gegen Blutverlust, Knochenbrüche, Wassersucht, Magenbeschwerden und Infektionskrankheiten.<sup>8</sup>

## 2. Der Schwamm am Stock als Toilettengerät

Schließlich fungierte der Schwamm in der Antike auch als Reinigungsgerät in Toiletten. Der Schwamm wurde dabei um einen Holzstiel gelegt bzw. gewickelt und dann (wie heute üblicherweise Toilettenpapier) zur Reinigung des Analbereichs benutzt. Entsprechend ihrem Verwendungszweck waren diese Schwammstöcke im Abort bzw. in den Latrinen aufgehängt. Belege für eine derartige Benutzung von Schwämmen finden sich in Texten unterschiedlicher Zeiten und Gattungen, vor allem bei Seneca (ep. 70,20; contr. 7 pr 3; de ira 3,19,2), Martial (Epigr XII 48,7) und Aristophanes (ran 487). In Aristophanes' Komödie „Die Frösche“ entspinnt sich folgender Dialog, der die Verwendung des Schwamms als Toilettengerät mit der als Heilmittel kombiniert:

- Xanthias: Was machst du, Herr?  
Dionysos der sich geduckt hat:  
Was ich gegessen, - sag:  
Helf' Gott!  
Xanthias: Mein spaß'ger Herr, so steh doch auf,  
Eh' man dich sieht!  
Dionysos: Mir wird ohnmächtig: schnell,  
Geh, leg mir einen feuchten Schwamm aufs Herz!  
Xanthias: Da nimm!  
Dionysos, ihm die Hand führend:  
Leg' auf!  
Xanthias: Wo? Da? Du guter Gott!  
Hast du das Herz da hinten?  
Dionysos: Ja, mir fiel  
Vor Schrecken in den Unterleib das Herz.  
Xanthias: Wo ist ein Gott, ein Mensch so feig wie –  
Dionysos: Ich?  
Ich feig? Hab' ich denn nicht den Schwamm verlangt?  
Das hätt' ein anderer Mann wohl nicht gewagt!  
Xanthias: Was denn?  
Dionysos: Gerochen hätt' er still, die Memme!  
Doch ich stand auf, und – ja, ich wischte mich!<sup>9</sup>

Seneca berichtet in seinen „Epistulae Morales“ vom – zugegebenermaßen etwas ungewöhnlichen – Selbstmord eines Gladiators, der sich mit diesem Toilettengerät erstickt:

Neulich bei einem Tierkampf trat einer von den Germanen, als man die Vormittagsspiele vorbereitete, aus, um sich zu erleichtern; keinen anderen abgeschiedenen Ort gewährte man ihm ohne Wächter. Dort stieß er sich das Holz, das zum Reinigen des Afters, mit einem Schwamm versehen, vorhanden ist, tief in die Kehle und tötete sich, indem er die Atemwege versperrte.

(ep. 70,20)<sup>10</sup>

<sup>8</sup> GOSSEN-STEIER (s. Anm. 7) versteht auch den Schwamm von Mk 15,36 als Heilmittel.

<sup>9</sup> Zitiert nach: Aristophanes, Sämtliche Komödien, übertr. v. L. SEEGER, Zürich 1968, 537 f.



Seneca thematisiert ausdrücklich die Abscheulichkeit, die es bedeutet, den Toilettenschwamm in den Mund einzuführen. Trotz dieser ekelhaften Tabuverletzung wird aber die Tat des Germanen gelobt, denn für den stoischen Philosophen steht fest: "Vorzuziehen ist der schmutzigste Tod der saubersten Knechtschaft" (ep. 70,21). Das Streben nach Freiheit wird so hoch eingeschätzt, dass jedes Mittel erlaubt erscheint, um der Knechtschaft zu entinnen, und sei es der Selbstmord mit einem ekelhaften Instrument. In der kurzen Erwägung Senecas über die moralische Rechtfertigung dieser Art der Selbstmords wird deutlich erkennbar, mit welchem Ekel-Tabu der Toilettenschwamm kulturell belegt ist.

Martial erwähnt in seinem Epigramm „Stolz“ ebenfalls jenes Toiletteninstrument und legt ihm die Attribute "elend" und "entwürdig" bei, teilt also die kulturelle Bewertung, die bei Seneca festzustellen ist.

Prächtig ist ja dein Mahl, ich gesteh's, sehr prächtig, doch morgen ist es schon nichts, nein, heut, nein, auf der Stelle ein Nichts. Davon weiß der elende Schwamm an entwürdigtem Stabe, jeder beliebige Hund und das Gefäß an dem Weg.

(Epirg. XII 48,7)<sup>11</sup>

Das Motiv des Schwamms als Toilettengerät findet sich also in verschiedenen literarischen Gattungen. In dieser Verbreitung des Motivs über verschiedene Zeiten und Gattungen ist ein Indiz dafür zu sehen, dass es bei Publikum und Autoren gleichermaßen bekannt war. Es handelte sich um einen Gegenstand, der zum Alltagsleben gehörte und entsprechend vertraut war. In Bezug auf die kulturelle Bewertung des Schwammstocks ist festzuhalten, dass er dem Bereich des besonders Ekelhaften zugeordnet war.

### III. Die Bedeutung des Schwammstocks in der markinischen Passion

Zunächst ist festzuhalten, dass es nicht um eine direkte "Abhängigkeit" des Mk-Evangeliums von einem oder mehreren Texten der Profanliteratur geht. Eine solche ist nicht zu beweisen und auch gar nicht notwendig, legt doch z. B. die Unterschiedlichkeit der Textsorten den Schluss nahe, dass es sich hier um ein weit verbreitetes Motiv der antiken Alltagswelt handelte. Da die Entstehung des Markusevangeliums nicht abgesondert von der griechisch-römischen Universalkultur zu denken ist,<sup>12</sup> kann davon ausgegangen werden, dass dem ersten Evangelisten dieses Motiv bekannt war. Mk ist nicht "abhängig" von Seneca, Martial oder Aristophanes, sondern sie beziehen sich alle vier auf einen gemeinsamen kulturellen Hintergrund.

Dafür, dass Mk sich auf die Verwendung des Schwammstocks als Toilettengerät bezog, spricht neben dem Scheitern anderer Erklärungen (s. o.) auch der Wortlaut von Mk 15,36, der mit dieser Benutzungsweise des Schwamms übereinstimmt. Der Schwamm wurde um einen Holzstiel gelegt bzw. gewickelt und ergab so ein Reinigungsgerät für den After. Der Wortlaut des Textes (περιθέλει καλάμῳ) entspricht exakt diesem Detail.

Es erscheint somit als zumindest wahrscheinlich, dass Mk in 15,36 das Motiv des Schwamms, der um einen Stock gewickelt ein Toiletteninstrument ergibt, eingeführt hat, um eine vierte Verspottung des gekreuzigten Jesus zu erzählen. Ein Gerät, das mit Kot, Schmutz und Gestank assoziiert ist und also zum Bereich des Ekelhaften gehört, wird hier in den Bereich der

<sup>10</sup> Zitiert nach: Seneca, Lucius Annaeus, Philosophische Schriften. Lateinisch und deutsch, übers. u. hg. v. M. ROSENBACH, Bd. 4: An Lucilius. Briefe über Ethik 70-124, Darmstadt 1995, 15.

<sup>11</sup> Zitiert nach: Martial, Epigramme, eingel. u. im antiken Versmaß übertr. v. R. HELM, Zürich 1957, 468.

<sup>12</sup> Meist wird die Entstehung des Markusevangeliums in Rom oder Syrien lokalisiert. Mk wird damit von der Forschung in einen Kulturraum verortet, der unter dem Einfluss der hellenistisch-römischen Kultur stand. Wir können also davon ausgehen, dass das von Mk verwendete Motiv bei seinen Adressaten auch verstanden wurde. Sollte die von uns präferierte Zuordnung zur markinischen Redaktion nicht zutreffen, so spricht dies nicht unbedingt gegen eine Beziehung zur hellenistisch-römischen Kultur, denn kein Bereich des antiken Judentums war von deren Einfluss völlig unberührt. Das gilt für Jerusalem und Palästina zur Zeit Jesu ebenso wie für die frühchristlichen Gruppierungen, die die vormarkinische Tradition trugen.

Nahrungsaufnahme transferiert, von dem es üblicherweise durch Reinlichkeitstabus strikt getrennt ist. Die Spottqualität wird hier also durch einen bewussten kulturellen Tabubruch erzielt. Der so behandelte Mensch wird – unabhängig davon ob eine reale Verschmutzung erfolgt – dem Bereich des Ekelhaften zugeordnet und so entwürdigt.

Hierzu passt auch die Wahl des Essigs als "Getränk". Hatte Jesus vorher den angebotenen Würzwein abgelehnt (Mk 15,23), der wohl der Linderung der Qualen dienen sollte, so wird ihm nun als Reaktion auf seinen irrtümlich als Hilferuf an Elija gedeuteten Ausruf (15,34) zum Spott Essig gereicht, also eine Flüssigkeit, die als ungeeignet zum Durststillen galt, wie Ps 69,22 mit seinem Parallelismus "Gift als Nahrung/Essig gegen den Durst" zeigt (s.u.). Das heißt also: Mit einem Gerät, das alle, die griechisch-römische Sitten kannten, an den Toilettengebrauch erinnerte, wird ein Trank gereicht, der für den menschlichen Genuss wenig oder nicht geeignet ist. Wir haben es hier also mit einer doppelten Verletzung kultureller Ordnungskategorien zu tun, die als massivste Verhöhnung und Beleidigung zu deuten ist.

Diese drastische Zuspitzung der Verspottung wird bei Markus direkt mit der Elija-Thematik gekoppelt. Es geht offensichtlich darum, das Leiden auf seinen Höhepunkt zu treiben. Aus der Sicht der Gegner Jesu soll der quälende Spott die Sinnlosigkeit des (vermeintlichen) Hilferufes offen legen: Nicht einmal bei solcher Qual kommt Elija.

Eine solche Deutung setzt die Kombination griechisch-römischen Kulturwissens mit biblischer Traditionskenntnis voraus. Bekanntlich greift das Darreichen des Essigs (wie andere Einzelheiten der Passion auch) alttestamentliche Motive auf, um Jesus als unschuldig leidenden Gerechten zu deuten. Im Falle des Essigs ist auf Ps 69 zu verweisen, wo es heißt:

Sie gaben mir Gift als Nahrung  
und gegen meinen Durst gaben sie mir Essig zu trinken.  
(Ps 69,22)

καὶ ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου χολήν  
καὶ εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος  
(LXX Ps 68,22)

יִתְנוּ בְּבִרוּתִי רֹאשׁ וְלִצְמָאִי יִשְׁקֵנֵי חֲמִץ  
(Ps 69,22)

Wenn aber das Essig-Motiv auf den biblischen Bereich verweist und neben seiner Spottsemantik dadurch auch signalisiert, dass Jesus als leidender Gerechter gequält wird, dann könnte man es als unwahrscheinlich ansehen, dass Markus gleichzeitig ein Motiv aus dem paganen Bereich aufgegriffen haben sollte, das mit diesem Motivkreis überhaupt nichts zu tun hat. Dieses Problem lässt sich aber mildern durch den Hinweis, dass es um eine Bezugnahme auf ein Element der Alltagskultur geht, das dem Autor mehr oder weniger selbstverständlich und also nicht kulturell fremd erschien. Das Aufgreifen eines solchen Motivs dürfte auch für einen biblisch geprägten und mit biblischen Motiven arbeitenden Autor kein Problem darstellen.

So kann es als weitgehend sicher gelten, dass der Autor dieser Szene mit dem Schwamm-Motiv in 15,36 eine letzte und besonders drastische Verspottung inszeniert hat. Mit dieser derben Verspottung und Erniedrigung ist das Geschick Jesu auf einem quälenden Tiefpunkt angelangt, der das Notwendende Eingreifen Gottes geradezu herausfordert.

## Das biblische Archiv der Beschneidung

Franz Maciejewski – Heidelberg

Wir haben mit der Historisierung des Monotheismus den Raum gewonnen, um die Geschichte der rituellen Beschneidung in Israel und Juda neu zu erkunden - mit der Bibel als Textlandschaft und (nolens volens) einziger Richtschnur. Auffallenderweise steht der ausführlichste (priesterschriftliche) Text zur Beschneidung in Gen 17, 9-14 im narrativen Kontext der Abraham-Mythe. Wenn für die Grundschrift des Beschneidungsgebotes, die wir auf die nachexilische Zeit datieren müssen, die Tendenz, die Bundesaussage der Mose-Zeit in die Väterzeit zurückzuverlegen, deutlich zu Tage tritt, so gilt dies für den erzählenden Teil in Gen 17, 23-27, der nicht auf den Bundesschluss sondern auf die Verheißung eines Sohnes (Isaak) antwortet, nicht in gleicher Weise. Dem Autor scheint bewusst gewesen zu sein, dass die (218) Beschneidung kein genuin jahwistischer Brauch ist: Er stammt nicht aus der Geschichtszeit, die der Offenbarung des Jahwenamens folgt (Ex 6, 2 ff), sondern aus den Zeiten El Schaddajs. Damit verliert die Beschneidung ihren Charakter als eine spezifisch israelitische Institution - was auf die Kenntnis verweist, dass die Israeliten nicht das einzige beschnittene Volk der Region sind. Als überkommene rituelle Gewohnheit zeichnet die Circumcision eine undogmatische Bedeutungsvielfalt aus. Die Beschneidung des 13-jährigen Ismaels folgt dem Muster der Jünglingsweihe, die Selbstbeschneidung des lachenden Abraham, der beinahe hundertjährig Isaak zeugen wird (den Erstling einer zahlreichen Nachkommenschaft), lässt an einen Fruchtbarkeitsritus denken.

Bedeutsamer als diese Facetten ist der Umstand, dass die Akte, die sich über Vater und Sohn hinaus auf alle männlichen Hausgenossen erstrecken, ausdrücklich im Rahmen der Familie vollzogen werden, das heißt im Bereich (wenn man so will) der „persönlichen Frömmigkeit“ und nach den Gefolgschaftsregeln einer patriarchalen Hausgemeinschaft. Das Subjekt des kultischen Vorgangs ist Abraham; als Hausvater übt er mit der Beschneidung sein unumschränktes patriarchales Recht aus, die Betroffenen aber (weit davon entfernt, einen Bund mit der Gottheit zu schließen) fügen sich seinem Willen. Stoßen wir hier auf einen konstitutiven Zusammenhang?

Den ursprünglichen Kern dieses Rechtes dürfen wir im Interesse der patriarchalen Männer vermuten, sich das alte weibliche Vorrecht der Kindertötung und also das Verfahren der Geburtenkontrolle anzueignen, um die neue Sozialordnung, die mit dem patrilinearen Erbgang, der patrilokalen Familienstruktur und der überragenden Bedeutung des Namens zusammenhängt, auf Dauer zu stellen. Wenn wir diesen Sachverhalt in Rechnung stellen, dann liegt die Parallele nicht in der Beschneidungsnotiz sondern im Bericht von der Bindung Isaaks in Gen 22, 1-19. An keiner anderen Stelle der Bibel wird die väterliche Gewalttat der Opferung des „einzigen Sohnes“ so markant ins Relief gesetzt wie hier - als Urszene der legitimen Tötung der Erstgeburt:

- 9b Abraham baute daselbst den Altar, er richtete das Holz zurecht,  
band seinen Sohn Isaak fest und legte ihn auf den Altar, oben auf die Holzstücke.  
10 Dann streckte Abraham seine Hand aus und nahm das Messer,  
um seinen Sohn zu schlachten.

Wir werden sicherlich *der* Tradition recht geben, die davon ausgeht, dass (219) dies Brandopfer auch vollzogen wurde. In ihrer tragischen Lesart ist die *Akeda* über Generationen

hinweg als Archetyp der Katastrophe verstanden worden, der dazu dienen konnte, die späteren Tragödien in der jüdischen Geschichte zu erklären. Elie Wiesel (1976) ist mit seiner Neufassung der Akeda in *The Sacrifice of Isaac: a Survivor's Story* am weitesten gegangen. Er begreift im Brandopfer Abrahams die Vorform des Holocaust („Nimm deinen Sohn, deinen einzigen, geliebten Sohn und bring ihn mir im Holocaust“) und sieht folgerichtig in Isaak das Bild des überlebenden Kindes, welches dem jüdischen Gedächtnis als Merkzeichen einer wiederkehrenden Grunderfahrung eingeschrieben ist: „Isaak... hat sich nie frei gemacht von den traumatisierenden Szenen, die seine Jugend verstümmelten; der Holocaust hatte ihn gezeichnet und verfolgte ihn für alle Zeit.“<sup>1</sup>

Wiesel formt Isaak erkennbar nach seinem eigenen Bilde. Sein Midrasch zehrt vom schmerzlichen Syndrom des Überlebenden, der den Altar von Auschwitz, gezeichnet an Leib und Seele, hinter sich gelassen hat. Er sieht angesichts der zahllosen „Bindungen“, aus denen am Ende tatsächliche „Opferungen“ wurden, nurmehr die Kontinuität des Leidens. Doch was ist mit jenem Zivilisationsbruch, der als Teil jüdischer Geschichte in der Überwindung des Opfers besteht? Gewiss, mitten durch die westliche Zivilisation verläuft die Blutspur des Antisemitismus und die Pogrome sind, wie die *Dialektik der Aufklärung* (1955, 202) festgehalten hat, „die wahren Ritualmorde“. Aber stimmt es wirklich, dass „in all den Pogromen, den Kreuzzügen, den Verfolgungen, dem Abschlachten, den Katastrophen, den Massakern mit dem Schwert und den Hinrichtungen auf dem Scheiterhaufen... jedes Mal Abraham (es war), der seinen Sohn zum Altar führte, zum Holocaust, ein ums andere Mal“?<sup>2</sup> Wiesel befindet sich in dem tragischen Irrtum, der darin besteht zu übersehen, dass im Erinnerungsbild der Akeda vor allem der verzweifelte Ausbruch aus der geschichtlichen Verstrickung des Menschenopfers festgehalten ist; ein Ausbruch, der erst verständlich macht, warum die anhaltenden Opferrituale unserer Zivilisation vor allem die Juden treffen, der aber zugleich auf jenes andere „dunkle Weh“, das wir in Heines Gedicht kennen gelernt haben, verweist - den rituellen Ersatz für das Opfer: die Beschneidung.

Wir müssen - wie zuvor im Kontext des Sinns der Beschneidung selbst - zur Vor-Shoah-Lesart der Bindung Isaaks zurückkehren. Traditionellen Lesern der Bibel wird es schmerzlich gefallen sein, diese Geschichte zu lesen, ohne an vergleichbare Fälle zu denken, über die an zahlreichen Stellen unter 1/(220) dem Stichwort der „molek“-Opfer berichtet wird - Menschenopfer an die lokalen Gottheiten.<sup>3</sup> Unmittelbare Parallelen sind die Opferungen der eigenen Söhne durch den moabitischen König Mescha (2 Kö 3,27) sowie König Manasse von Juda (2 Kö 21,6). Diese weitverbreitete Praxis ist die religionsgeschichtliche Realität hinter der Erzählung von der Opferung des Isaak. Abraham vollzieht in Übereinstimmung mit einer archaischen Tradition und vor dem Hintergrund der noch jungen patriarchalen Macht erbcharismatischer Sippen das Opfer der Erstgeburt. Dass späterer, insbesondere der exilischen und nachexilischen Zeit diese Tradition ein Gräuul war, versteht sich von selbst: Das strenge Verbot der Kindesötung darf geradezu als eine der kulturellen Errungenschaften der siegreichen Jahwe-allein-Bewegung gelten. Dass aber die Beschneidung der männlichen Nachkommen, die durch dieselbe Gruppe mit der Erhebung zum Bundeszeichen eine so gewaltige Aufwertung erfahren hat, den insgeheimen Ersatz für das ursprüngliche Opfer darstellt, war ganz offensichtlich den Männern im Umkreis der Priesterschaft schon selber nicht mehr bewusst. Und doch ist der Sinnzusammenhang der gesamten Perikope eindeutig: Abraham soll seinen einzigen Sohn nicht töten, sondern beschneiden. Dazu dient das Messer in seiner Hand.

<sup>1</sup> Elie WIESEL, *Messengers of God: Biblical Portraits and Legends*, New York 1976, 97.

<sup>2</sup> Ebenda, 95.

<sup>3</sup> 2Kö 23,10; Jer 7,31-32 und 19,5; Lev 18,21 und 20,2-5; Mich 6,7 u.a.m.

Woher aber stammt die rituelle Festlegung, dass die Beschneidung am achten Lebenstag erfolgen soll? Das enthüllt eine Passage aus dem Bundesbuch (Ex 22, 28-29):

- 28b Den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben.  
29 Ebenso sollst du es halten mit deinem Kalb und deinem Lamm;  
es soll aber sieben Tage bei seiner Mutter bleiben,  
erst am 8. Tage sollst du es mir schenken.

In der Form der Jahwe-Rede wird eine alte rituelle Vorschrift erneuert: die Festlegung des Opfertages für die Erstlinge, unter die dereinst auch die erstgeborenen Söhne gerechnet wurden. Der achte Lebenstag ist im Ritus der Beschneidung der Söhne, dieser historisch neuen Weihe der männlichen Nachkommen, aufgehoben und bewahrt. Mit der Auslösung der vormals geopfert Kinder wird der atavistische Bann gebrochen, lebt aber zugleich die Erinnerung an das alte Gewaltverhältnis fort.

Der enge Konnex zwischen Opferkult und Beschneidungsritus, der hier wie absichtslos überliefert wird und den wir als latente Sinngeschichte hinter dem Narrativ von Abraham und Isaak zum Vorschein gebracht haben, ist /((221) nirgendwo dramatischer bezeugt als in der jahwistischen Erzählung Ex. 4,24-26. Es ist dies die eigentlich ätiologische Sage, die „den Ursprung der Beschneidung bei den Israeliten erklären (will)“.<sup>4</sup> *Dramatis personae* sind Moses, der mit seiner Frau Zippora und seinem erstgeborenen Sohn Gerschom von Midian nach Ägypten aufbricht, um mit der Forderung nach dem Auszug der Israeliten vor Pharao zu treten, und Jahwe.

- 24 Unterwegs aber, bei einer Nachrast, stieß Jahwe auf ihn und wollte ihn töten.  
25 Da nahm Zippora einen scharfen Stein, schnitt damit die Vorhaut ihres Sohnes ab und warf sie ihm an die Beine und sprach: „Ein Blutbräutigam bist du mir!“  
26 Da ließ er von ihm ab.  
Damals sagte man Blutbräutigam zu den Beschneidungen.

In diesem Text liegt viel auf engem Raum. Man spürt förmlich, dass in dieser knappen Erzählung etwas urtümlich Biblisches vor sich geht, dass sich etwas Bedeutendes ereignet, das dicht vor Augen steht und doch kaum erfasst werden kann. Erkennbare Grundstruktur ist die Abfolge einer beabsichtigten Tötung und ihrer Vereitelung durch eine vollzogene Beschneidung. Klar sind auch die Rollen von Täter und Opfer: Jahwe will Mose töten und Zippora beschneidet Gerschom. Aber wie lassen sich die beiden Handlungspaare aufeinander beziehen? Hat man unter „ihm“ (V. 25b) Jahwe oder Moses zu verstehen? Wer ist mit dem „mir“ (V. 25c) gemeint? Das sind die Fragen, die soviel Verwirrung gestiftet haben und Gegenstand eines bis heute ungeschlichteten Streites sind. Die Unsicherheiten schwinden, wenn man sich entschließt, die Geschichte als Doublette von zwei gewaltsam ineinander geschobenen Blöcken zu lesen; Blöcken mit eigener Semantik aber von analoger Struktur, was bedingt, dass die Überlagerungen und Verwerfungen nicht unmittelbar als solche erkennbar sind.

Der erste, weitgehend unausgeführte Erzählstrang gilt dem Attentat, das Jahwe auf Moses verübt. Das macht nur Sinn, wenn wir im Mordopfer nicht den Mann Moses erblicken, der sich im göttlichen Auftrag auf dem Wege nach Ägypten befindet, sondern Mose, das Kind, und zwar das göttliche Kind: den Sohn Jahwes. Die göttliche Natur des Moses wird im Kontext seiner Sendung zweimal (in Ex 4,16 und 7,1) ausdrücklich bezeugt; beide Male auf

<sup>4</sup> Eduard MEYER, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Alttestamentliche Untersuchungen, Halle 1906 (Nachdruck: Darmstadt 1967), 59.

die Weise, dass Jahwe - nachdem Moses den Auftrag, als Sprachrohr Gottes vor Pharaos zu treten mit dem Einwand, er sei kein Mann der Rede („*Ich bin doch unbeschnitten an den Lippen*“) zurückgewiesen hat (222) - ihm den Aaron als Sprecher zur Seite stellt: „*Siehe, ich mache dich zum Elohim für Pharaos und dein Bruder Aaron soll dein Prophet sein!*“ (Ex 7,1). Der beigesellte Aaron bezeugt die göttliche Stellung des Moses; dieser ist kein Prophet sondern ebenbürtiger Gott. Mit dieser Interpretation gewinnen wir Einsicht in die Motive beider Protagonisten. Moses' Widerrede ist Ausdruck der Rebellion des Sohnes gegen den Vater. Mit dem Verweis auf seine phallische Potenz, der in der halb verhüllenden, halb sprechenden Metapher von den „unbeschnittenen Lippen“ seinen Ausdruck findet, wehrt er sich gegen die Herabstufung zum Gottesknecht und pocht auf Gleichstellung, offensichtlich erfolgreich. In diesem Aufbegehren, dem angezettelten Sohnesputsch, liegt zugleich der Grund für das Handeln Jahwes. Wenn dieser des Nachts auf Moses stößt, um ihn zu töten, dann will der Vatergott niemand anderen als seinen eingeborenen Sohn beseitigen, der ihm die (Allein)Herrschaft streitig macht. Angesichts der ausdrücklichen, wenngleich metaphorisch gewendeten Erwähnung des Unbeschnittenseins macht es durchaus Sinn, mit Elias Auerbach zu fragen, ob nicht im Fortgang der Erzählung „ursprünglich Mosche selbst beschnitten wurde“<sup>5</sup>. Dann läge der Beschneidungsszene mit Zippora und Gerschom die Schicht einer zweiten Szene mit Jahwe und Moses zu Grunde; sie wäre in ihrer nur noch zu erratenden Gestalt zu den vielen Abschwächungen und Entstellungen zu rechnen, welche die Erzählung anwendet, um überhaupt noch erzählbar zu bleiben.

Wichtiger als diese Spekulation ist der Topos der Tötung des Moses selbst. In der Freudschen Konstruktion ist ja der Mosesmord ein unentbehrliches Stück der Beweisführung. „Das Schicksal hatte dem jüdischen Volke die Großtat (die Anerkennung des großen Vaters - F.M.) und Untat der Urzeit, die Vater-tötung, nähergerückt, indem es dasselbe veranlasste, sie an der Person des Moses, einer hervorragenden Vatergestalt, zu wiederholen.“<sup>6</sup> Aber was Freud - anknüpfend an Überlegungen von Sellin - im Sinne einer historischen Tatsache der israelitischen Vorgeschichte als eine wiederholte Vater-tötung meint erkennen zu können, das erzählt der Mythos (so wir das Fragment richtig gedeutet haben) in der Form der Sohnestötung. Diese (unsere) Version der Vater/Sohn-Rivalität trifft nicht nur die patri-ödpale Grundfigur der Abraham/Isaak-Mythe, sie entspricht darüber hinaus genau dem Sinn, den - wie erinnerlich - Theodor Reik in seiner Mosesstudie der Sinai-Perikope beigemessen hat: das in der Vernichtung des Goldenen Kalbes sinnfällig zum Ausdruck gebrachte Scheitern des gehörnten Soh-/(223) nescottes Moses, den Vatergott Jahwe zu stürzen. Wir werden die Kontroverse um den Fall des Moses („Vater-tötung vs. Sohnestötung“) im kommenden Kapitel ausführlich diskutieren. Jetzt genügt es festzustellen, dass der Jahwist für den Zeitraum zwischen der Episode der Rückkehr nach Ägypten und dem (späteren) Auszug aus Ägypten die Spuren einer göttlichen Doppelregentschaft von Jahwe und Moses nicht hat tilgen können; Erinnerungsspuren, die sich auch anderswo erhalten haben, etwa im Bericht über das Kultbild der beiden Stiere, in dem die Tradition Jerobeams, den ersten König des Nordreiches, den Sakralspruch des Volkes anlässlich der Fertigstellung des Goldenen Kalbes wiederholen lässt: „*Dies sind deine Götter, Israel, die dich aus Ägypten geführt haben*“ (Ex 32,4 und 1 Kö 12,28). Für den sich religionsgeschichtlich herauskristallisierenden und nur sukzessive durchsetzungsfähigen Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes ist damit neben dem Moment der Exklusion des Weiblichen auch die Beseitigung der Sohnesgöttheit als konstitutiv anzusehen.

<sup>5</sup> Elias AUERBACH, *Moses*, Amsterdam 1953, 55f.

<sup>6</sup> Sigmund FREUD, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (Studienausgabe IX), Frankfurt/M 1989, 536.

## Die Säuglingsbeschneidung als Ritualerfindung

Der zweite, im Vordergrund stehende Erzählstrang gilt der rettenden Beschneidung des Gerschom; er ist besser erhalten, aber überraschenderweise ohne Anfang. Klar dürfte nach den obigen Ausführungen nämlich sein, dass Vers 24 in der vorliegenden Fassung nichts mit der Geschichte zu tun hat. Erhalten wir den Eindruck, dass Zippora in Vers 25 auf eine Todesdrohung reagiert, so müssen wir an Stelle von Jahwe nach einem anderen Täter Ausschau halten. Nach Lage der Dinge kommt dafür nur Moses selbst in Frage; das Opfer aber hätten wir in Gerschom zu erblicken, Moses' erstgeborenen Sohn. Eine auf diesen latenten Sinn hin verschobene Paraphrase von Vers 24 könnte demnach lauten: „Unterwegs aber, bei einer Nachtrast, griff sich Moses den Gerschom und wollte ihn töten.“ In dieser Fassung erkennen wir Moses in der Rolle desjenigen, der - wie zuvor Abraham bei der Bindung Isaaks - die rituelle Tötung der Erstgeburt vollziehen will. So eingeleitet verliert die nachfolgende Beschneidungsszene viel von ihrem rätselhaften Charakter. Um das Leben Gerschoms zu retten, schneidet Zippora die Vorhaut ihres Sohnes ab und wirft sie Moses, ihrem Mann, an die Scham. Diese (noch unverständliche) Intervention erfüllt offensichtlich die gleiche Funktion wie in der Abraham-Mythe das Eingreifen Gottes, der mit der Bereitstellung eines ersatzweise zu opfernden Widders das Kin-/(224)desopfer verhindert. Moses akzeptiert die Beschneidung seines Sohnes als Ersatz für dessen rituelle Tötung und lässt von ihm ab. Aber was bedeutet in diesem Zusammenhang die Einlassung „So bist du mir ein Blutbräutigam“ (ein *chathan-dammim*)?

Martin Buber (1952) spricht mit Blick auf die Etymologie des Wortes von einem urtümlichen und unübersetzbaren Wortwitz:

*Chathana* heißt arabisch beschneiden, und da man bei den alten Arabern, wie bei manchen Stämmen noch heute, erst die mannbaren Jünglinge, und zwar vor der Hochzeit, beschnitt, war der Bräutigam ein *chathan*. In der Stunde der Gefahr vollzieht Zippora die blutige Zeremonie schon am Kinde, d.h. sie nimmt statt der midianitischen Sitte die israelitische an, die man recht wohl schon, der Genesis-Erzählung gemäß, in früheste Zeit ansetzen, also annehmen darf, dass schon damals die gemeinsemitische Beschneidung der Mannbaren dadurch abgelöst worden war.<sup>7</sup>

Die kluge Aufschlüsselung der Semantik des Wortes *chathan-dammim* hilft uns, zunächst die Glosse (V.26b) zu verstehen; sie meint offenbar: Damals nannte man den gerade beschnittenen (das heißt den als mannbar und geschlechtsreif ausgewiesenen) Jüngling einen „Blutbräutigam“. Diese Deutung schließt sich der traditionellen Ansiedlung der Beschneidung in den Umkreis von Hochzeitsriten an. Sie impliziert freilich auch, dass dieser Brauch von protoisraelitischen Gruppen (den Schasu-Nomaden in Midian, Edom und Seir) in vorstaatlicher Zeit bereits ausgeübt wurde. Bezogen auf die kommunikative Struktur der Perikope impliziert sie weiterhin (von Buber völlig übersehen), dass Moses - doch wohl der erste Adressat von Vers 25c - einmal ein „Blutbräutigam“ gewesen sein muss, also vor der Eheschließung mit Zippora beschnitten wurde. Überraschenderweise gibt die Bibel einen Fingerzeig in diese Richtung, und zwar über die auffällige Kennzeichnung des Verwandtschaftsverhältnisses von Moses zu Jethro (Zippora's Vater) als einer Schwiegervater/-sohn-Beziehung. In Ex 3,1 taucht die Bezeichnung „Schwiegervater“ erstmals mit Bezug auf Jethro (und damit gleichzeitig zum ersten Mal in der Bibel überhaupt) auf; in Ex 4,18 wird sie wiederholt, in Ex 18 dann geradezu exzessiv gebraucht (insgesamt dreizehn Mal). Nun muss man wissen, dass der Begriff des Schwiegervaters einen eigentümlichen Doppelsinn trägt:

<sup>7</sup> Martin BUBER, Moses, Heidelberg 1952, 68.

„Etymologisch gesehen sind die hebräischen Wörter für ‚Beschneider‘ und ‚Schwiegervater‘ so nah verwandt, dass man daraus nur schließen kann, derselbe Begriff habe einst beides bedeutet.“<sup>8</sup> Diese Konnotation eröffnet in der Tat die Möglichkeit, die / (225) ungewöhnlich häufige Verwendung des Terminus „Schwiegervater“ als einen versteckten Hinweis auf die Beschneidung des Moses durch Jethro zu interpretieren.

Im zweiten Teil der Buberschen Deutung ist unter Berufung auf das Beschneidungsgebot in Gen 17 von einer extremen Frühdatierung der israelitischen Säuglingsbeschneidung die Rede. Dies ist nun weder traditions- noch literargeschichtlich haltbar. Auch textimmanent spricht alles dafür, dass die Perikope nicht von der Anwendung eines bereits existierenden Ritus, sondern gerade von der *Einführung* eines neuen Ritus erzählen will. Zippora, die Midianiterin, - so lautet deshalb unsere Deutung - vollzieht in Kenntnis der Circumcision als Teil eines alten Mannbarkeitsritus die Beschneidung an ihrem Sohn, der noch ein Säugling ist, um dessen Opferung abzuwenden. Das Überraschende (und notabene: das Erfolgreiche) an ihrer Intervention besteht darin, dass der geheiligte Ablauf der von Moses betriebenen Opferung der Erstgeburt nicht einfach unterbrochen wird. Es kommt ineins zu einer Ablösung und Weiterführung. Vielleicht dürfen wir (ohne uns einer überzogenen Ausschmückung schuldig zu machen) so weit gehen, in dem „scharfen Stein“, mit dem Zippora die Vorhaut ihres Sohnes abschneidet, das steinerne Opfermesser zu erblicken. Jedenfalls zeigt Zippora mit ihrem Kunstgriff, wie man zugleich opfern und das Leben erhalten kann. Mit dem nunmehr symbolischen Opfer wird aber nicht nur die Kindestötung aufgehoben; auch das andere alte Ritual, die Beschneidung der Jünglinge im Rahmen von Initiationsfeiern, wird radikal transformiert. Die *Säuglingsbeschneidung* steht als eine Art von Kompromissbildung am Schnittpunkt beider Rituallinien, der Tradition der Kindesopferung sowie derjenigen der Jünglingsbeschneidung. Abkehr und Neubeginn ereignen sich auf beiden Ebenen und lassen etwas völlig Neues entstehen. Deshalb markiert die „inventio“ der Zippora den Ort einer wirklichen Ritualerfindung.

Wir haben weiter oben argumentiert, die Mythe von der Bindung Isaaks halte die Urszene der Tötung der Erstgeburt in einem großartigen Bild fest, einem späten Denkbild, in dem der Ausweg aus dem archaischen Gewaltverhältnis des Opfers in der Form der (längst geübten) Beschneidung nurmehr angedeutet ist. Hier, in der Sage von der Beschneidung Gerschoms, fallen die beiden Momente zusammen; sie sind freilich anders gewichtet. Holzschnittartig, wie jäh aus der Nacht der Aufbewahrung aufgetaucht und dem Vergessen entrissen, steht vor uns das Erinnerungsbild der *Urszene der Beschneidung*. Es zeigt die Erstbeschneidung eines hebräischen Knaben, den / (226) die Tradition mit dem Sohn des Moses identifiziert hat. Erratischer Block inmitten des Stroms einer folgenreichen Tradition ist diese Urszene dem jüdischen Gedächtnis als heilige (wenngleich weitgehend unverstandene) Urkunde des Archivs der Beschneidung erhalten geblieben. Wir werden die Geschichte dieses Archivs - eine Geschichte der Aneignung sowohl wie der Versiegelung des eigenen Fremden - im nächsten Kapitel genauer zu untersuchen haben. An dieser Stelle unserer Argumentation wollen wir festhalten, dass mit der Aufdeckung dieses Archivs die Umbuchung, die Freud vom ägyptischen auf das jüdische Gedächtnis vorgenommen hat, endgültig obsolet geworden ist.

Die (Säuglings)Beschneidung ist nicht das Merkzeichen ägyptisierter Juden sondern Frucht einer eigensinnigen Ritualerfindung. Der jüdische Monotheismus ist nicht in fertiger Gestalt aus der monotheistischen Epoche Ägyptens hervorgegangen, sondern das Ergebnis einer langen Entwicklungsgeschichte. Wir haben es deshalb auch nicht mit einer „synkretistischen

<sup>8</sup> Bruno BETTELHEIM, Die symbolischen Wunden. Pubertätsriten und der Neid des Mannes, Frankfurt/M 1982, 214.



Verwilderung" (v. Rad) eines uranfänglichen Monotheismus zu tun und dessen späterer Wiedereinsetzung, sondern mit dem religionsgeschichtlichen Sonderfall der Umwandlung einer zunächst polytheistisch strukturierten Religion in Richtung auf einen patri-ödpal strukturierten Monotheismus, eine Form also, die vor allem durch die Exklusion von Göttinnen und Sohnesgottheiten imponiert. Die Herrschaft des strengen Vätergottes Jahwe bezeugt nicht die Wiedereinsetzung des prähistorischen Urvaters; sie ist vielmehr Ausdruck des historisch Neuen, einer höchst voraussetzungsvollen kulturellen Errungenschaft. Zu den Voraussetzungen zählt aber - neben den Traumata der israelitischen Staatenbildung und Nationalgeschichte, die wir kennengelernt haben - ganz offensichtlich auch der Ritus der Beschneidung; er (und nicht, wie Freud unterstellt, der Monotheismus selbst) steht am Anfang der Entwicklung.

Der vorstehende Aufsatz ist ein Abdruck aus:

**Franz Maciejewski, Psychoanalytisches Archiv und jüdisches Gedächtnis: Freud, Beschneidung und Monotheismus**, Wien, Passagen Verlag 2002, S. 217-226.

Die Seitenzahlen der ursprünglichen Veröffentlichung sind beim vorstehenden Abdruck in Klammern dazugesetzt. Von den Anmerkungen sind aus dem Erstdruck nur diejenigen übernommen worden, die ein angeführtes Zitat nachweisen. Andere Anmerkungen, die beispielsweise auf weiterführende Literatur hinweisen, sind in der Buchausgabe nachzusehen.

## The Case of Phinehas at Baal Peor in Num 25<sup>1</sup>

Horst Seebass, - Bonn

Ever since the late 1970s I try to understand that in Hebrew there is no word for to punish or for punishment<sup>2</sup> and I follow up the idea that the Old Israelite legal system was one of making peace in and for the community.<sup>3</sup> In judicial matters I prefer the term "sanction" to the idea of punishment. In a paper presented at the SBL-meeting of Orlando in 1998 I tried to ask for the rationale of death sanctions in the Old Testament and even there I miss the idea of punishing.<sup>4</sup> If this is true, then divine sanctions in the Old Testament should be understood in the same manner. Commenting on Numbers in BKAT<sup>5</sup> I came across Num 25, the Phinehas episode. This pericope is clearly difficult to explain, as is wellknown. More than that, it may be a test case for the thesis to death sanctions.

Before going into details it will be best to give an outline of V.1-15. In my opinion V.1-15 know only of one real sanction. That is called the wrath of God in V.3b and executed as a plague killing 24000 people (V.8b-9, like in 17,11). God ordered to kill all the heads of the people distorting their members after death, *but this is already thought of as an act of redemption* (V.4). Moses, changing God's word, then ordered to kill all the guilty persons by judges to end the wrath of God (V.5). Both of these are hard atoning consequences of Israel's going under the yoke of Baal Peor, even in OT thinking. But both orders were not executed because a new situation arose through Zimri the Simeonite and Cozbi the Midianite. My thesis is that their coming into the middle of the Edah while this had a ritual weeping at the tent of meeting because of the plague, changed the kind of idolatry under the yoke of Baal Peor. That Israel went under this yoke through the instigation of Moabite women already had the harshest consequences for the people. But that Zimri and the Midianite Cozbi came to the acceptance of their relatives in the middle of the mourning Edah meant the threat of a real political bond with the Midianites underlined through family ties of very highranking persons, especially on the side of the Midianites, *under the auspices of Baal Peor*. For Cozbi was the daughter of a leader of Midianite lineages or tribes, and from then on she might be the mother of highranking Israelites under the yoke of Baal Peor. So it seems that under these circumstances the death of the couple by Phinehas' spear was the only possible way to end once for all this extremely dangerous religiopolitical connection under the auspices of Baal Peor, the cruel killing of Cozbi aiming at ending her matriarchal possibilities. Because of this there was no more need to execute the earlier order to kill all the heads of the people or to kill all the guilty persons: They were not thought of as sanctions, but as means of redemption. For

<sup>1</sup> Paper given at the SBL-meeting in Toronto 2002 and discussed on the basis of a 10-minute-version in the Law Section, Nov. 26, presiding John D. Welch.

<sup>2</sup> See especially K.Koch, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament, ZThK 52 (1955) 1-42 = Um das Prinzip von Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments (1972) 130-180: 164.

<sup>3</sup> H.Seebass, Der Gott der ganzen Bibel (1982) ch.5. See, now, f.i., M.Limbeck, Das Gesetz im Alten und im Neuen Testament (1997) 4ff.

<sup>4</sup> Published: H.Seebass, Zum Sklavenrecht in Ex 21,28-32 und der Diskrepanz zwischen Ersatzrecht und Todesrecht, ZAR 5 (1999) 179-185. See, too, D.Patrick, Studying Biblical Law as Humanities, Semeia 45 (1989) 27ff.

<sup>5</sup> See H.Seebass, Numeri, BKAT IV/2 (2003), comprising 10,11-22,1 as a *first* volume of three.

V.10-13 expressly explain that the plague had to be stopped by redemption, and Israel's God declared that Phinehas' zeal made sufficient redemption through exacting God's own zeal or wrath.

Now for the details!

A critical consensus on Num 25 has been that there should be a strict division between v.1-5 and v.6ff, with v.16-18 as a late addition and maybe more than one strand or some more additions in v.1-5 and v.6-15. This was not the special finding of source criticism, though it mostly was put in the terms of sources (JE and R<sup>P</sup>). For everyone is able to observe that v.6-9 effect a total break with the content of v.1-5, as Martin Noth in his commentary on Numbers was carefully describing.<sup>6</sup> But already R.Smend, *Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht* (1912) 233, insisted that it is impossible to understand v.1-5 without v.6ff and vice versa. E.Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189 (1990) 114-116 took it up once more, and P.J.Budd, *Numbers* (1984) 278f sought to establish an original sequence of v.1-5 in v.6-15 by reconstruction. Both of these approaches concur with a new trend of OT scholarship to analyze first of all the extant tradition, in this case v.1-18 as a whole, before analyzing diachronically. Though not overlooking the many problems of the extant text this was, too, the approach of J.Milgrom, *Numbers* (1990) 476-480: he or she who provided the last version of the text must have made sense out of it, and it is this extrapolated sense that we have to detect.<sup>7</sup>

But if one reads v.1-18 as one whole the exegete is confronted with a big problem of divine justice, which has not been really dealt with in the explanations up to now. The Roman emperor Julian Apostata noted it in his tirades against the Jewish and Christian religion. First, he felt a disproportion between the intention to kill about 600000 persons (v.11; cf. 26,64f) while only some, maybe about 1000 persons, could have done wrong in the sense of v.2 whoring after Moabite women. Further, Phinehas' god is placated in a very capricious and simple way: a single human being utters the same wrath as he himself feels, he is therefore content with executing only two persons (v.11); see G.Dorival, *La Bible de`Alexandrie 4. Les Nombres* (1994) 465. I wish to add the minor discrepancy that YHWH ordered the execution of all the politically responsible leaders called "heads" to turn away his wrath from the people (v.4MT), but is full of praise for Phinehas without even mentioning his first judgment though Phinehas only killed two guilty persons. To be sure, in the meantime 24000 persons were killed by a plague as the effect of God's wrath. But v.4 ordered the death of all the political leaders as responsible: not as a judgment of the people's guilt but as a propitiation to effect an end of the wrath/plague.

This I call the case of Phinehas at Baal Peor. How, then, is Num 25 to be understood? Since the explanation of the text is in no way simple I try to present it in a sequence of steps.

1. There are four philologically doubtful Hebrew words which should be translated in the most probable way at the time being, represented by HALAT: *נָסַח* ni. "to go in a yoke, to harness oneself", *יָקַע* hi. "to luxate members (of dead persons)",<sup>8</sup> *קִבָּה* "vaulted tent" and *קִבְחָהּ* "her (abomasus), belly, womb" (MT non emendatus). Ges<sup>18</sup> Vol. II (1995) 306 made it very probable that *זָנָה* in the extremely rare combination with the preposition *אֶל* (V.1) does not mean carnal prostitution, but idolatry.

<sup>6</sup> M.Nothing, *Das vierte Buch Mose. Numeri*, ATD 7 (1966) 170f.

<sup>7</sup> So, too, T.R.Ashley, *The Book of Numbers*, NICOT (1993) 514f; H.Seebass, *Zu Numeri 25,1-18*, A.Graupner et alii (ed.), *Verbindungsstellen* (FS W.H.Schmidt 2000) 351-362: 351.

<sup>8</sup> See W.Thiel, *Rizpa und das Ritual von Gibeon* (FS O.Kaiser 1994) 247-262, who convincingly explained the ritual.

2.V.1-5 do not only expose the issue of idolatry but mention two ways to reach a solution. V.1 says that when Israel arrived at Shittim in the Ghor east of the Jordan, they began with idolatry in regard (ל) to Moabite women. Invited to participate in sacrificial meals for their god/s the people ate the meat of those sacrifices and bowed down to the Moabite god/s. But they went a step further and submitted to the yoke of Baal Peor. This seems to be the god of the place sometimes called Beth Baal Peor at the edge of the Moabite plateau (*Ras Musaqqar* near Nebo<sup>9</sup>): for people accustomed to climbing mountains not difficult, though from Shittim (*Tell Hammam* or *Tell Kefren* in the southeastern Ghor) it meant backtracking and is thus a minus for the people. The yoke of Baal Peor united Israel, Moab and Midian (as will be related later) in idolatry at a station on the main road from the plateau down to the Ghor. For the narrative, this was not a casual idolatry but a binding commitment at a cultic place. So YHWH's wrath was inflamed against Israel. He ordered the dismemberment after the death of all the politically responsible leaders before YHWH under the sun (an extremely rare act of propitiation, mentioned only once more in 2Sam 21),<sup>10</sup> even there not as a punishment, but as a means of propitiation (V.4 non emendatum contra Samaritanum). Astonishingly Moses did not carry out this order but changed it as if he had to see to it that his god did not do an injustice to innocent persons,<sup>11</sup> and gave orders to kill all the guilty persons by judges. V.6ff show that neither God's nor Moses' order was fulfilled. Instead we find the Edah which was not mentioned before performing a ritual weeping at the entrance of the Ohel Mo'ed and Moses in their company.

3. There is a clear break in the narrative beginning with v.6, since we never before heard of the Edah (v.1-5 said "Israel" or "people") or of the Ohel Mo'ed, and it is not explained why the Edah wept. Since the narrative does not tell a fulfilment of v.4 or v.5, but mentions a plague killing up to 24000 persons in v.8b.9, it is only possible to assume that the plague (v.8b.9) was the reason for the ritual weeping. The plague must be the effect of God's wrath (v.4a) just as we read it before in Num 17,11 (Num 17,14, too, provides a similarly high number of deaths at the Korah incident). This clearly shows a very weak position of Moses in view of Phinehas' initiative. For into this ritual weeping of the Edah and before Moses' eyes a man of Israel came without respecting the Edah and brought "the" Midianite woman (the article is explained in v.14f) to his brothers or relatives. J.Milgrom showed that the verb קרב hi. only means "to bring near", not bring to a marriage or take the woman home as the last act of a marriage.<sup>12</sup> So v.6 has no sexual connotation (see, too, below). Phinehas as grandson of (the dead) Aaron and son of the official chief priest Eleazar, a member of the young generation that was to see the holy land after the incident of Num 13f, took the initiative, followed the man of Israel to the vaulted tent (not mentioned before) with a spear and pierced with it the man of Israel and in a special way the Midianite woman, through her womb. It is sheer and insane conjecture on the part of Targ Jon. and Rashi, that she was killed through her vulva or both in sexual intercourse (according to talio: With which member they sinned at that they were killed). B.A.Levine, Numbers 4B (2000) 297-299 made a strong case arguing that there are no real sexual connotations in v.8f. The vaulted tent has nothing to do with prostitution, and in my opinion it has nothing to do with a cult, be it for YHWH or for idolatry, since both these explanations are only read into the text. Vaulted tents are wellknown as used by Arabic nomads attacked by the Assyrian army (Sanherib, Assurbanipal, see ANEP

<sup>9</sup> See S.Mittmann, Die Gebietsbeschreibung des Stammes Ruben in Josua 13,15-23, ZDPV 111 (1995) 1-27: 22f.

<sup>10</sup> See n.6.

<sup>11</sup> J.Milgrom, Numbers 477.

<sup>12</sup> Numbers 214.

468-471), relatives of the Midianites.<sup>13</sup> Only one thing is very clear: To be killed by a spear through the womb does not mean an instant death, but a slow and extremely painful dying. An old suggestion said that the Midianite woman was killed in a special way because she was a foreigner, associating conflicts in the time of Nehemiah and Ezra.<sup>14</sup> But that is impossible, because Moses had a Midianite wife and – so Num 12 – a Cushanite wife (Cushan as part or relative of Midian). But the wives of Moses were not attacked, and Num 31 relates that Israelites were allowed to take Midianite virgins as wives. The reason for Phinehas' deed can only be that the man of Israel and the Midianite woman were acting demonstratively, with a high hand, as Num 15,30 explains as the worst case of being guilty, and that this was going on under the yoke of Baal Peor, since both of them were not respecting the ritual weeping of the Edah. But even then the Rabbis were uncomfortable with this case, as J.Milgrom 215 notes: they would have excommunicated Phinehas if God had not expressly accepted his deed, because he acted without the judgment of a real lawcourt<sup>15</sup> (and did not warn the man of Israel before killing him: so TJ 9,27b). But this leads to the main question: Why could YHWH accept Phinehas' killings as laudable, why could He approve of them, mentioning especially the zeal of Phinehas which performed the zeal of YHWH Himself? Why did God not insist any more on His former judgment of v.4 where not only guilty persons were made responsible but all the leaders of the people as the responsables? And why was the foreign woman so cruelly killed though the man of Israel should be responsible as husband and as an Israelite who was a member of the people of YHWH? But God did even more than only accepting Phinehas. He granted him a covenant as Shalom (V.12) and a covenant of eternal priesthood. Why?

4.The answer can only be found in v.14f. But in critical scholarly literature these verses are suspected to be an addition (either v.10-13 – so A.Dillmann and B.Baentsch, but they did not find many followers – or v.14f, so the majority),<sup>16</sup> because they come too late, and they might be a preparation of v.16-18 through mentioning a highranking Midianite before waging war (Num 31). But it is much more probable that v.10-13 is the scopus or aim of the narration of v.1-15 and v.14f the intended conclusion exactly explaining the high reputation that YHWH found applicable for Phinehas. The main information comes from v.15. It says that the Midianite woman was not a simple person, but the daughter of a very high ranking Midianite “head” of אֲבוֹתָא: either tribes or lineages. The very cruel killing of this woman has a parallel in the politically extremely shameful killing of the Phoenician princess Jezebel, the wife of Ahab and queen-mother of the actual king Jehoram (2K 9,33). In a former draft I thought that there was the answer to the above questions: the extremely cruel killing of Jezebel, together with the killing of the responsible king Jehoram, ended the coalition with the Phoenicians and the cult of Baal in Samaria as a parallel to the ending of the cult of Baal Peor and the coalition with the Midianites and the Moabites through the cruel killing of Kozbi and the killing of the responsible man of Israel, Zimri.<sup>17</sup> But a second look teaches that Jehu had much more to do to end the cult of the Baal in Samaria (2K 10),<sup>18</sup> and the supposed parallel does not explain properly why the death of Zimri and Kozbi ended the contact with the Moabites. But

<sup>13</sup> T.Staubli, Art. Zelt, NBL II (2001) 1198-1202 shows a picture of a nomadic tent from the time of Ashurbanipal (though he thinks of a cultic use in Num 25).

<sup>14</sup> See especially J.Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels (1927=1981) 354f (many followers).

<sup>15</sup> See the more extensive explanation of M.Hengel, Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n.Chr. (1961) 160ff.

<sup>16</sup> See all exact notes in my forthcoming comment, BKAT IV/3.

<sup>17</sup> See my essay mentioned in n.5.

<sup>18</sup> A recent interpretation gave W.Dietrich, Jehus Kampf gegen den Baal von Samaria, ThZ 57 (2001) 115-134.

R.Z.Sivan, *The rape of Kozbi (Numbers xxv)*,<sup>19</sup> who sought the answer of the rationale of Numbers 25 in a similar direction, brought to light a parallel that helps to understand Num 25. The parallel is from Livy, *Ab urbe condita libri*, book I, 57-59 in the interpretation of A.Feldherr, *Livy's Revolution. Civic Identity and the Creation of the Res Publica*, in: T.Habinck and A.Schiesaro (ed.), *The Roman Cultural Revolution (1997)* 136-157 (Sivan 75ff). True, this parallel is from a quite different culture, and it is not sure that the narrative of Livy has an historical core. But the interesting point that allows us to compare Livy's story with Num 25, is the fact that the change from one political status to another is anchored in a family story. It runs as follows: During an interlude in a war aristocrats had a contest over the chastity of their wives. A certain Collatinus suggested riding to Rome to check up on them. The men rode off in an alcoholic daze only to find all their wives except one consorting with male friends. The exception was Collatinus' wife Lucretia. Collatinus invited his defeated friends to dinner at his house. During the meal Sextus Tarquinius, heir to the throne of Rome and a relative of Collatinus, decided to seduce Lucretia. He returned to her when her husband was absent. Though coming as an honoured guest he invaded her bedroom and threatening her with death pressed her to submit. But Lucretia preferred to die than to submit. Then Sextus threatened that if she refused to be raped he would kill a slave, lay his naked body next to her and kill her as though he caught them in the act of adultery. Then Lucretia yielded. After Sextus left she summoned her male relatives, divulged her disgrace and the name of her ravisher, asserted her innocence and committed suicide in spite of the protests of her relatives. Brutus, a relative of the couple and of Sextus Tarquinius vowed revenge holding the bloody knife with which Lucretia had killed herself. Her body was brought to an open space to be viewed by the crowds. Anger at the brutality of the king's son and sympathy with the father's grief stirred every one. So Brutus made a great speech resulting in a revolution against monarchy that ushered into the Republic (cp. W.Shakespeare, *The rape of Lucrece*).- This is depicted as the extension of family matters into the public domain as one branch of a family succeeded over the other resulting in the change from kingship to republic. Sivan explains this in view of Num 25. In the story of Livy a conflict about a woman between members of a very highranking family led to a change of the political system, and it was a conflict between the male members though Lucretia is at the centre of the conflict. In Num 25, so I wish to continue, the marriage of Zimri with the highranking Midianite Kozbi under the yoke of Baal Peor resulted in a change of the political status of the idolatry. Since the Midianites were represented by one of their heads and became partners of the family of a Simeonite head, Israel, the Edah, was threatened by an institutionalized idolatry through family bonds with the Midianites. Sivan 73f seems to be right in observing that Cozbi was not mainly the object of sexual desire, but a matriarch able to bear highranking sons, patriarchs, under the blessing of Baal Peor, and therefore her being killed through her womb is clearly symbolic (no illicit sex, but sex only as a means of fertility). The original order of YHWH in v.4 was hard though an understandable propitiation for the yoke of Baal Peor. But the threat of the status of idolatry through the family connection with Midianites was much greater, and the death of the two persons that represented the change put an end to both dangers. It was imperative to impose a sanction against the Midianite woman, too, but it had never been imperative to think of a sanction against the Moabites, as v.4 makes certain, which mentions only Israel. Phinehas was vindicated because he (instead of Moses) acted politically in the right way, though he took the risk of war because of the killing of Cozbi.<sup>20</sup> What he had done was not so much an act

<sup>19</sup> VT 51 (2001) 69-80.

<sup>20</sup> M.Hengel, *Zeloten* 163 mentions that Rabbis discussed a possible blood vengeance of the Simeonites prevented only by an angel killing the Simeonites.

against foreigners as an act against idolatry under the auspices of highranking family ties with another people. So YHWH blessed Phinehas eternally with two covenants, not because of being cruel but because of solving a very dangerous situation with respect to the very important singularity of Israel in the ancient world: Israel as the exceptional people of YHWH.<sup>21</sup>

5. Literarily it seems sound to interpret v.1-15 as one whole and to understand v.16-18 as an addition in view of Num 31. Since there is nearly a consensus of the otherwise rather disturbing situation of the Old Testament research, that there was a priestly strand and that this strand is, with the exception of only a few details, correctly isolated by Theodor Nöldeke at the end of the 19<sup>th</sup> century,<sup>22</sup> it has to be observed against an older prejudice that there are only very few P-elements in v.6-15<sup>23</sup> that probably allow the reconstruction of a "Vorlage".<sup>24</sup> One of the P-elements is v.13, the announcement of a covenant of eternal priesthood for the genealogy of Phinehas besides v.12, the covenant as shalom (priesthood missing, too, in Ps 106,31).<sup>25</sup> Following Num 3f; 18 there would have been no special necessity to grant Phinehas an eternal priesthood (after all the text says nothing of highpriesthood like Ben Sira 45,23f). So it seems that there was some necessity for the Aaronites to claim a new word of YHWH after Ex 29,9f; 40,15 granting eternal priesthood to Aaron. There is no proof of the very common assumption that the Aaronites of P were identical with the Zadokites.<sup>26</sup> Then the best explanation for this new declaration of YHWH is that Phinehas acted as Aaron should have acted in Ex 32 (Ex 32,25b.35b). While Aaron was not vindicated in the incident of the Golden Calf in Ex 32, Phinehas made things straight for the Aaronites by gaining a new word of YHWH. That means that the present form of v.1-15 cannot be very old, and that suits well to the fact that the Aaronites and Zadokites – leading in postexilic times – are not intermingled before the Chronicler. On the other hand most scholars will agree, that there is an old tradition in v.1-5. There seem to be some signs of redacting, as e.g., the word "heads" in v.4a, which has its root in Ex 18,25 (there an addition) and the word "judges" in v.5 or the wording of v.2 with its parallel in Ex 34,15f. So v.1-4 (v.5 may already be a later correction) might be a reminiscence of Omride political heritage, but not remembering the important

<sup>21</sup> The last version of V.1-15 would know the older Deuteronomic/Deuteronomistic understanding of Israel's singularity in the multitude of the nations.- One member of the Law Section of the SBL-meeting in Toronto asked what it could have made convincing for the Israelite tradition that there was a real danger coming out of the connection between Israel and the Midianites more than the idolatry that was already arrived at in V.3. Clearly it was the very destructive experience made in view of the outcome of the Omride dynasty.

<sup>22</sup> See W.H.Schmidt, Einführung in das Alte Testament (1995) 98. In my opinion it is not to the credit of the OT scholarship that presently so many scholars try to reject this important insight by postulating a more and more shortened version of the P-strand.

<sup>23</sup> פתח אהל מועד, in V.6a, עזר, in 7a, הערה, in V.6b, עזר בני ישראל like in Ex 40,15 (29,9f), the identification of wrath and plague like in 17,11 and the genealogy of Phinehas. Note that even Eleazar is nowhere mentioned though he should have a role in the ritual weeping of the Edah.

<sup>24</sup> The „Vorlage“ will be found in my commentary.

<sup>25</sup> Ps 106,28-31 is neither interested in Phinehas' genealogy nor in his priesthood but only in Israel's catastrophic guilt and Phinehas' mediation before God resulting in the acknowledgement of Phinehas' deed as צדקה. The idea of a breach for the people in Ps 106 is a remembrance of Ez 22,30. Together with the interpretation of the וזכ in Num 25,2 as one for the dead in Ps 106,30 it seems that Ps 106,28-31 is a later reference to Num 25.

<sup>26</sup> Following A.Cody, A History of the Old Testament Priesthood (1969) 158ff and now E.Otto, Die Tora des Mose. Die Geschichte der literarischen Vermittlung von Recht, Religion und Politik durch die Mosegestalt, Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e.V. Hamburg. Jg 19, H. 2, 33 n.90, Göttingen 2001.

neighbouring YHWH-cult place of Nebo that Mesha/Mosha destroyed in the last days of the Omrides.<sup>27</sup> What is left is only a fragment. But Hos 9,10 recalls the incident.

6.Finally there should be a word about the verbal attacks of the Roman emperor Julian Apostata. In the modern world of liberal democracies and their moral standard it is difficult to understand the 24000 deaths of V.9, and it is not easy to understand the killings of Phinehas.<sup>28</sup> In the world of the Old Testament the judgements of this pericope were morally and ethically convincing as I hope to have shown. Especially important seems to be the clear result that the pericope does not enhance Israelite rejection of foreigners but has its centre in redeeming idolatry. For the modern observer there is one point that no one should overlook: It is Israel itself criticizing itself harshly, especially after the highlights of the foreign diviner Balaam who did not submit to king Balak of Moab while Israel submitted to Moabite women. This Israelite-Jewish-Christian heritage is certainly important even today, maybe more than ever.

---

<sup>27</sup> See i.a. K.P.Jackson and J.A.Dearman, The Text of the Mesha Inscription, in: J.A.Dearman (ed.), Studies in the Mesha Inscription and Moab. Archaeology and Biblical Studies 2 (1989) 94-96: 95, lines 14-18; „The Moabite Stone“, ANET (<sup>3</sup>1969) 320, lines 14-18.

<sup>28</sup> In his presidential address to the SBL-meeting in Toronto 2002 J.J.Collins made a big point out of this together with other in the same sense problematic passages of the Bible, probably as a warning against an uncautious use of the Bible over against the Qur'an in the hands of muslim terrorism, published as: The Zeal of Phinehas. The Bible and the Legitimation of Violence, JBL 122 (2003) 3-21. But we should not forget that Christian teaching from very early times was aware of this problem, and especially since the end of the 19<sup>th</sup> century (Religionsgeschichtliche Schule) Jews and Christians learned to make sufficient efforts to interpret acts and thoughts with respect to their own time and thoughts.



[Apostrophe] - 0154  
↓ ↓

## Die alt- und reichsaramäischen Formen für 'Aššur' Assyrien - ein verzögertes Lautgesetz oder amtliche Graphik im persischen Weltreich?

Andreas Angerstorfer - Regensburg

<sup>d</sup>Aššur ist der höchste Gott im assyrischen Weltreich<sup>1</sup>, aber er ist ein "Youngster" im riesigen mesopotamischen Pantheon. Er fehlt in den Texten der Fara-, der Akkad- und der UR-III-Zeit<sup>2</sup>. Er fehlt auch, so weit ich sehe in den großen Götterlisten mit 2280 Namen und Epitheta<sup>3</sup>. Aššur ist erst in altassyrischer Zeit bezeugt im Königsnamen Puzur-'Aššur I (ca. 1900 v.Chr.), in Personennamen wie A-šur-pá-li-il<sub>5</sub> „Aššur ist der Wächter“ und 'Aššur-uballit I. (1365 - 1330 v.Chr.). Ab ca. 1300 v.Chr. wird <sup>d</sup>Aššur mit <sup>d</sup>En-lil identifiziert, unter Sargon II (721-705 v.Chr.) mit <sup>d</sup>Anšar, dem Vater von <sup>d</sup>Anu im babylonischen Schöpfungsepos Enuma eliš. Unter Sennacherib (704-681 v.Chr.) nahm er die Züge von <sup>d</sup>Marduk an. Der Name des assyrischen Gottes <sup>il</sup>Aššur, der Stadt und des Staates 'Aššur hat in der Keilschrift unterschiedliche Schreibungen<sup>4</sup>:

Gott 'Aššur <sup>d</sup>a-šūr (ältere Form); mittellass. <sup>d</sup>a-šur<sub>4</sub> und <sup>d</sup>a-šur, <sup>d</sup>aš-šur

Land 'Aššur mât aš-šur, mât <sup>d</sup>a-šur, mât an-šár<sup>[ki]</sup> und mât <sup>[d]</sup>aš-šur<sup>[ki]</sup>,  
elamisch als áš-šú-ra;  
hebr. exakt als 'aššur; griech. Ἀσσυρία.

Stadt 'Aššur altbabylon. aš-šu-ur<sup>[ki]</sup>, aš-šur<sup>ki</sup>, aš-šur<sub>4</sub><sup>ki</sup>, aš-šu-ur-ú<sup>ki</sup>,  
neuassyr. áš-šur<sup>ki</sup>, a-šur<sup>ki</sup>, a-šu-ur<sup>ki</sup> und A.USAR<sup>ki</sup>.

Ugarit. 'trfj]m „Assyrer (?)“ in der Liste UT 1089<sup>5</sup> ist unsicher. Da ugarit. ṭ außerdem mechanisch zur „Wiedergabe von einfachen sibilantischen Phänomenen in entlehnten Wörtern“ gebraucht wird, ferner sowohl nordwestsemitisch Š (= s<sup>1</sup>) und den stimmlosen Lateral s<sup>2</sup> vertritt<sup>6</sup>, ist es keine phonetische Variante und wäre zudem auch etymologisch wertlos.

Es ist eindeutig, dass im Alt- und Früharam. bisher kein einziges אשור bezeugt ist. Das Lautgesetz ṭ > t wurde bei den Formen des Namens 'Aššur in den frühen Stufen des Aramäischen nicht angewandt, während später im Reichs-Aramäischen und

<sup>1</sup> Black, Jeremy - Green, Anthony: God, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An illustrated Dictionary. London 1992, 37f.

<sup>2</sup> Roberts, J.J.M.: The Earliest Semitic Pantheon. A Study of the Semitic Deities Attested in Mesopotamia before Ur III. Baltimore-London 1972.

<sup>3</sup> Litke, Richard L.: A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists, AN : <sup>d</sup>A-NU-UM and AN : ANU ŠĀ AMĒLI. New Haven 1998 (Texts from Babylonian Collection, Vol. 3).

<sup>4</sup> Die Schreibungen a-šu<sub>12</sub>-ur<sup>ki</sup>; a-šur<sub>y</sub><sup>ki</sup> (BAR x QA) und a-šur<sub>x</sub><sup>ki</sup> (HI x MAŠ) für die Stadt 'Aššur sind nicht eindeutig, die häufigste zweite Kombination ist wohl doch als A-bar-sal<sub>4</sub><sup>ki</sup> zu lesen mit M.J. Geller: A-bar-sal<sub>4</sub><sup>ki</sup> at Ebla. RA 77, 1983, 89-90.

<sup>5</sup> Gordon, Cyrus H.: Ugaritic Textbook. Rom 1967 (UT 1089 = PRU II Nr. 113).

<sup>6</sup> Tropper, Josef: Ugaritische Grammatik. Münster 2000, § 32.143.1 und 32.144.11 (AOAT 273).

Syrischen nur noch die Form **אָטור** existiert. Da ich nicht ein verzögertes Lautgesetz annehmen will, stellt sich die Frage, ob die Lösung anderswo zu suchen ist.

Die altaram. Form für Assyrien ist siebenmal **אָטור** und einmal **אָט** in allen alten Belegen der Inschrift (KAI 215) des Bar-rakib aus Zincirli (733 - 727 v. Chr.). Ferner steht **אָט** auf allen aramäischen Ostraka aus Aššur (7. Jhd v. Chr.) und in der Sefire-Stele I A 25. Die gleiche Graphik **אָטור** zeigt auch der Aššur-Brief (ca. 650 v. Chr.). Damit liegt auch keine regionale Graphik vor.

Der Name des Gottes <sup>d</sup>Aššur wird dagegen in den „mesopotamisch-aramäischen“ *Texten aus Aššur* konstant **אָט** /sʔ/ geschrieben.

Im Altaram. werden der ursemit. palato-alveolare Frikativlaut (simmloser Reibelaut) š und der ursemit. stimmlose Interdental ʔ mit dem Graphem š wiedergegeben. Der Laut wird ugarit. und arab. ʔ mit einem eigenem Schriftzeichen ausgedrückt. Im Babylon. erscheint er als š, hebr. als ש, aber aram. als ה. Das Lautgesetz ist seit dem Altaram. einheitlich durchgeführt, wie die bekannten Beispiele aram. t<sup>e</sup>lāt „drei“ (hebr. š<sup>o</sup>loš, ugarit. ʔlʔ), aram. tōr „Stier“ (hebr. šōr); aram. t<sup>e</sup>lāg „Schnee“ (hebr. šéleg), aram. tmh „dort“ (hebr. šamâh) und jrt „(ver)erben“ u. a. zeigen.

Dennoch gibt es in altaram. Inschriften Schreibungen des stimmlosen Interdentals ʔ mit š [ʃ]. Die bekannte Liste der altaram. Beispiele bei R. Degen<sup>7</sup> und J. Fitzmyer<sup>8</sup> ist außer neuen Inschriften darüberhinaus mit den Schreibungen durch Samekh ʔ in der altaram. Inschrift vom Tell Fekherije zu konfrontieren.

|                |                    |   |
|----------------|--------------------|---|
| <b>ישב</b>     | „sitzen, setzen“   | Barr I 5; Sef III, 6.7.17   |
| <b>שבר</b>     | „zerbrechen“       | Sef I A 38  |
| <b>שב</b>      | „zurückkehren“     | Sef III, 6.20.24.25; jedoch <b>יהתב</b> „lasse ihn zurückkehren“ im Aššur-Brief (ca. 650 v. Chr.)   |
| <b>אשר</b>     | „Platz, Ort, Spur“ | Zkr B 15.16; Sef. I A 5; I B 3; I C 4; Sef. III 5.7<br>reichsaram. <b>אחר</b>   |
| <b>שאן שאח</b> | „Schaf(e)“         | Sef I A 21.25 (fem. Pl. -WN /wān/ und -WT /-wāt/)<br>Nicht so eindeutig ist in Tell Fekherije S'WN /si'wān/ < /sa'awān/ < *ʔa'awan im St. abs. Pl. fem. „Schafe“. Reichsaram. (Ägypten) <b>אחאח</b><br>Das Akkadische zeigt klar š: šu'u, šu'ātu <sup>9</sup> . |
| <b>שורה</b>    | „Kuh“              | Sef I A 23 und neu Bukân (Azerbaidšchan) <sup>7 10</sup><br>reichsaram. (Ägypten): <b>חור</b>   |
| <b>שעל</b>     | „Fuchs“            | Sef I A 33  |
| <b>ליש</b>     | „Nichtsein“        | Barr I 16   |
| <b>שלשן</b>    | „dreissig“         | Barr F I 3  |
| <b>שחלין</b>   | „Kresse“           | Sef I A 36  |

<sup>7</sup> Degen, Rainer: *Altaramäische Grammatik*, S. 35.

<sup>8</sup> Fitzmyer, Joseph A.: *The Aramaic Inscriptions of Sefire*. Rom 1967, S. 140 (BeO 19)

<sup>9</sup> Soden, Wolfram von: *Akkadisches Handwörterbuch*. Band III. Wiesbaden 1981, 1255f.

<sup>10</sup> Sokoloff, Michael: *The Old Aramaic Inscription from Bukân: A Revised Interpretation*. IEF 49, 1999, 105 - 115 und Eph'al, Israel: *The Bukân Aramaic Inscription: Historical Considerations*. IEJ 49, 1999, 116 - 121.

Ab dem Reichsaram. gibt es nur noch ʔ. Nur zweimal findet sich ein letztes Relikt in den Hermopolispapyri III, 3 und IV, 14 aus dem 6./5. Jhd v. Chr.: אַנְשָׁה „seine Frau“ anstelle von אִנְתָּה. Die Analyse als \*אִנְשָׁה mit prosthetischem Alef wirkt wie eine Notlösung<sup>11</sup>, ebenso die Annahme eines graphischen Archaismus durch die Herausgeber<sup>12</sup>.

Schreibungen des Interdentals ʔ mit ʕ /s/ in der Inschrift vom Tell Fekherije:

|        |   |           |
|--------|---|-----------|
| חֲרִס  | „neu machen, erneuern, reparieren“  | Tell Fekh |
| יִסֵּב | in Tell Fekherije Z. 5f. ist JSB SKN = neuassy. āšib <sup>al</sup> guzanu als jāšib < jaṭīb zu deuten, was sonst einheitlich im Aram. j <sup>o</sup> tab bezeugt ist. |           |
| עֲסַר  | / <sup>o</sup> usr/ „Reichtum“ in Tell Fekh; spätaram. <sup>o</sup> utrā’ und syr. <sup>o</sup> awtrā’ < altaram. <sup>o</sup> utr; hebr. <sup>o</sup> ošer           |           |
| סֹל    | Göttin <sup>d</sup> Ša-la, die Frau von <sup>d</sup> Adad <sup>13</sup> .   |           |

Samekh dient zur Wiedergabe von ʔ in der Inschrift vom Tell Fekherije im Namen des „Königs“ HDJS<sup>c</sup>J br SSNWRJ. Beide werden mehrfach so geschrieben. Der Name ist aram. Had(ad)-jas<sup>c</sup>-ī > Had(ad)-jis<sup>c</sup>-ī „Hadad ist mein Helfer / meine Hilfe“, diese Vokalisation bestätigt die neuassy. Form <sup>m</sup>Adad(U)-id-ī.

Der Vater Šamaš-nūr-ī hat einen exakten assyrischen Namen, er wurde nach der Eponymenliste 866 v. Chr. eingesetzt. Die Schreibung des assy. Namens Šamaš-nūr-ī „Šamaš ist mein Licht“ zeigt die Schreibung mit S zweifach. Die Sequenz סס dürfte kaum die bekannte Variante šamaš > šawaš > šawš wiedergeben, sondern eher eine Form Šaššu<sup>14</sup>. Sie entsteht durch die Entwicklung von intervokalischem M zu Langvokal ama > a’a > ā<sup>15</sup>. Die aram. Lesung wäre damit Sas[su]-nurī. Dazu gehören die Namen סַסְנִי Sāsēnay (entsprechend Šamaš-i-na-a UET 5,60b)“ in einer Urkunde des 7. Jhdts v. Chr. aus der Region Ḥarran<sup>16</sup> und סַסִּי in einer Schuldurkunde aus Dūr-Katlimmu<sup>17</sup>. Eine Parallele wäre in hebräischer Schreibung mit Š der Name Šešbašar „Šamaš-aba-ušur“<sup>18</sup> exakt <sup>d</sup>UTU-AD-URÙ / PAB „Šaššu, schütze

<sup>11</sup> Swiggers, P.: The Hermopolis Papyri III and IV. AION 42, 1982, 135 - 140, hier 136f.

<sup>12</sup> Bresciani, E. - Kamil, M.: Le lettre aramaiche di Hermopoli. 1967, 361 - 428, hier 394.

<sup>13</sup> In der Liste AN : ANU ŠĀ AMĒLI Nr. 59/60: <sup>d</sup>NIN.KÙ.GI - <sup>d</sup>Ša-la

<sup>14</sup> Erra-Epos I 156.

<sup>15</sup> W. von Soden: Grundriss der Akkadischen Grammatik. Rom 1952, § 31d.

<sup>16</sup> Lipinski, Edward: Aramaean Economic Thought. Altorient. Forschungen 25, 1998, 289 - 302, hier 293.

<sup>17</sup> Röllig, Wolfgang: Aramaica Haburensia II. Zwei datierte aramäische Urkunden aus Tall Šeḥ Ḥamad. Altorient. Forschungen 24, 1997, 366 - 374.

<sup>18</sup> nicht Šamaš-apla-ušur wie HAL.

den Vater“ in Esra 1,8<sup>19</sup> und die Form ששי /šamš-i/ in dem aram. Papyrus Cowl 49,1 aus Elephantine<sup>20</sup>.

Im Westen des neuassyrischen Weltreichs scheint sich neben dem Neuassyrischen Aramäisch als Sprache in Diplomatie und Verwaltung zu etablieren. Es gibt Stempel- und Zylindersiegel mit aram. Inschrift. Einige Schreiber waren sicher bilingual. Dies bringt mit sich eine Zunahme von aram. Fremdwörtern im Neuassyri.-Neubabylon. und ebenso umgekehrt.<sup>21</sup>

Der Name des Gottes <sup>d</sup>Aššur wird in den „mesopotamisch-aramäischen“ Texten aus Aššur sogar in der kultischen Formel „vor <sup>d</sup>Aššur“ konstant אִשְׁר /'sr/ geschrieben<sup>22</sup>. In gleicher Graphik wird der Gottesname im Vorder- wie im Hinterglied in theophoren Personennamen von Assyriern bzw. Aramäern in Assyrien wiedergegeben. Es handelt sich dabei um die offizielle Schreibung der aramäischen Schreiber im neuassyrischen Weltreich, die westsemitische Namen tragen.<sup>23</sup>

|                  |                          |  |
|------------------|--------------------------|--|
| אִשְׁרֵי         | 'Aššur-dajjān            | „Aššur ist Richter“  |
| אִשְׁרֵי חַנְנַי | 'Aššur-ḥannāni           | „Aššur war mir gnädig“ (aram. PN)  |
| אִשְׁרֵי חַיִל   | 'Aššur-ḥajl              | „Aššur ist stark“  |
| אִשְׁרֵי נָתַן   | 'Aššur-nātān             | „Aššur hat gegeben“. Die assyrische Orthographie hätte die Lenierung von nadānu „geben“. |
| אִשְׁרֵי שָׁמַע  | 'Aššur-šama <sup>c</sup> | „Aššur hat gehört“   |
| אִשְׁרֵי תָרַץ   | 'Aššur-tarēṣ             | „Aššur hat gelenkt“  |

Der bekannteste Fall ist der Name des Königs 'Aššur-aḥ-iddinā <sup>d</sup>AŠ-[ŠUR]-PAP-AŠ „Assarhaddon“ (680 - 669). Er ist in Ideogrammschreibung <sup>d</sup>A-šur-ŠEŠ-SUM<sup>NA</sup> schon in mittelassyrischer Zeit<sup>24</sup> gut bezeugt. Er ist klar als „Aššur gab einen Bruder“ deutbar. Er findet sich exakt in der Schreibung אִשְׁרֵי חַיִל noch im aram. Fragment des Buches Tobit (Tob 1,21). Die ägypt.-aram. Schreibung אִשְׁרֵי חַיִל in den Sprüchen des Achiqar markiert den Hiatus zwischen dem zweiten und dritten Glied des Kompositums.

<sup>19</sup> P.-R. Berger: Zu den Namen שְׁבַעַר und שְׁבַעַר (Esr 1,8.11; 5,14.16 bzw. 1 Chr 3,18) ZAW 83, 1971, 98ff.

<sup>20</sup> Degen, Rainer: Neue Fragmente aramäischer Papyri aus Elephantine II. NESE III, 1978, 15 - 31.

<sup>21</sup> neben Beispielen bei Tadmor siehe das Material bei Greenfield Jonas C.: Babylonian Aramaic Relationship; in: Kühne, Hartmut - Nissen, Hans-Jörg - Renger, Johannes (Hg.): Mesopotamien und seine Nachbarn. Politische und kulturelle Wechselbeziehungen im Alten Vorderasien vom 4. bis 1. Jahrtausend v. Chr. Teil 2. Berlin 1982, 471 - 482.

<sup>22</sup> Aggoula, Basile: Inscriptions et Graffites Araméens d'Assour. Neapel 1985 (Suppl. Nr. 43 zu AION 45, 1985, fasc. 2).

<sup>23</sup> Auswertung bei Tadmor, Hayim: The Aramaization of Assyria: Aspects of Western Impact; in: Kühne, Hartmut - Nissen, Hans-Jörg - Renger, Johannes (Hg.): Mesopotamien und seine Nachbarn. Politische und kulturelle Wechselbeziehungen im Alten Vorderasien vom 4. bis 1. Jahrtausend v. Chr. Teil 2. Berlin 1982, 449 - 470.

<sup>24</sup> Saporetti, Claudio: Onomastica Medio-Assira. vol. I. I Nomi di Persona. Rom 1970, 101f. (Studia Pohl 6) und Freydanck, Helmut - Saporetti, Claudio: Nuove Attestazioni dell'Onomastica Medio-Assira. Rom 1979, 30 (Incunabula Graeca LXXIV).

Die hebr. Form אֶסַרְ הַדּוֹן 'Esar-haddon in 2 Kön 19,37; Jes 37,38 und Ezra 4,2 zeigt die Verdopplung von iddinâ.

Im zweiten Glied steht der Name Aššur in den aram. bezeugten assyrischen Namen אַחִיאַסַר 'Aḥi-'Aššur „mein Bruder ist 'Aššur“ und עֲקִיב־אַסַר 'Aqêb-'Aššur „Beschützer ist 'Aššur“.

Den gleichen Befund zeigen *neuassyrr. Keilschrifttexte* mit aramäischen Stichzeilen (Regesten) des 7. Jhdts v.Chr. Es handelt sich um 42 Texte aus Niniveh im British Museum (London) und 29 aus 'Aššur, Kalḫu, Guzana (Tell Halaf), publiziert von F.M. Fales<sup>25</sup>. In diesen neuassyrischen Schreiberschulen mit Aramäern als Schreibern gibt aram. ܫ das akkad. Š der Keilschrift und umgekehrt gibt aram. ܫ das akkad. S wieder, es kann nur als Wechsel der Sibilanten interpretiert werden<sup>26</sup>. Aram. \*𐤀 wird in neuassyrischer Keilschrift jedoch mit T, nicht mit S umgesetzt. Der Gottesname 'Aššur ist אַסַר[אַ], einige der Namen sind in den Zeugenlisten mehrfach belegt:

|         |                       |   |
|---------|-----------------------|---|
| אסרדני  | 'Aššur-îdâ(= ZU)-a-ni | mit nicht gesicherter Lesung <sup>27</sup>  |
| אסרסלמח | 'Aššur-šallim-'ahhê   | „Aššur, erhalte unversehrt die Brüder!“     |
| אסרסרצר | 'Aššur-šar-'ušur      | „Aššur, schütze den König!“ (CIS II Nr. 50) |
| סרנרני  | 'Aššur-gâr'u-nêri     | „Aššur, töte meine Feinde!“ <sup>28</sup>   |

Im zweiten Glied steht der Name Aššur in den aram. bezeugten assyrischen Namen

|            |                    |  |
|------------|--------------------|--|
| סב[אַ]אסר  | Šêpâ-'Aššur        | „die Füße von 'Aššur [fasste ich]“       |
| שלמאסר     | Šallim-'Aššur      | „Erhalte [ihn], o 'Aššur!“               |
| מנואסר     | Mannu-ki-'Aššur    | „Wer ist wie 'Aššur?“                    |
| פנאסר[ל]מר | Pan-'Aššur-[lâ]mar | „Möge ich das Gesicht des 'Aššur sehen!“ |
| שלמאסר     | Silim-'Aššur       | „Sei friedlich, o 'Aššur!“               |

Dies gilt nicht nur für den Gottesnamen 'Aššur, sondern auch für die teils schon angeführten Elemente Šêpâ'-, Šallim-, Šarru „König“, Šarratu „Königin“, Šimanni „(Leit-)schnur“, šumu „Name“ und Raši in den Personennamen bzw. Beamtennamen:

|            |                 |  |
|------------|-----------------|--|
| ארבלסר     | Arba'il-šarrat  | „Araba'il ist Königin“                 |
| בלסר[אַ]צר | Bêl-šarra-'ušur | „Bel, schütze den König“               |
| הדרסמני    | Hadad-šimanni   | „Hadad ist meine (Leit)schnur“         |
| נבוסמר     | Nabû-šum-iddin  | „Nabu hat den Namen (= Erben) gegeben“ |

<sup>25</sup> Fales, Frederick Mario: *Aramaic Epigraphs on Clay Tablets of the Neo-Assyrian Period*. Rom 1986 (Studi Semitici, N.S. 2).

<sup>26</sup> siehe die Listen ebd. S. 54.56.62.

<sup>27</sup> Maraqtan, Mohammed: *Die semitischen Personennamen in den alt- und rechsaramäischen Inschriften aus Vorderasien*. Hildesheim-Zürich-New York 1988 (Texte und Studien zur Orientalistik 5).

<sup>28</sup> Nur assyrischer Personennamen nach Stamm, Johann Jakob: *Die akkadische Namengebung*. Leipzig 1939 = Darmstadt <sup>2</sup>1968, S. 179.

|         |                               |                                       |
|---------|-------------------------------|---------------------------------------|
| נבסמני  | Nabû-šîmanni                  | „Nabu ist meine (Leit)schnur“         |
| נבסרצור | Nabû-šarra-'uṣur              | „Nabu, schütze den König!“            |
| סלמסר   | Šulmu-šarri oder Šalim-'Aššur | (in Dûr-Katlimmu)                     |
| סראש    | Šâr-lštar                     | „Windhauch der Ištar“                 |
| סרנן    | Šarru-kîn                     | „Der König ist legitim“ <sup>29</sup> |
| סרלדר   | Šarru-lu-dâri                 | „Der König möge ewig sein!“           |
| סרנרי   | Šarru-nûri                    | „Der König ist mein Licht“            |
| סרסרד   | Šarru-ašaredu                 | „Der König ist der Erste“             |
| רסל     | Rašî-ilu                      |                                       |

Die lexikalischen Gleichungen führen noch die Lexeme: סכל šukallu „Vezir“; סמן šamanim / šamanê „Monat 8 = Šamanê“ und סנה šanin / šanê „Beauftragter“. Die bekannten Titel רבסרס rab ša reši „Hofbeamter, Eunuch (?)“ bzw. die Kurzform סרס (Sefire I B 45 und III 5) sind häufig im Bibelhebr. und Bibelaram.; viele Belege hat סנן bab. šaknu „Präfekt“ in den Ritualtexten aus Persepolis<sup>30</sup> und Cowl 8,13; 10,13.18; 35,14; Kraeling 9,19; 10,13 und 12,28. Es ist eindeutig, dass im Reichsaram. diese Titel mit der traditionellen alten Graphik exakt fortgesetzt werden.

„**Reichsaramäisch**“ gilt als die lingua franca der Verwaltung des achämenidischen Weltreiches. Kyros übernahm die Städte Babylonien mit ihren Schreibern und ihrer Verwaltung ab 539 v.Chr.<sup>31</sup> Diese setzen die aram. Schreiber- und Verwaltungsschulen des neuassyrischen und Neubabylonischen Weltreichs fort. Auf dem Stand der aram. Schreibertradition des Neubabyl. Weltreichs ist die Verwendung des Aram. in den Inschriften aus Taymâ' gut erklärbar.

Es existierte für Aramäisch außer dem Alphabet ein graphisches System, das unterschiedlichste Sprachen bzw. Personennamen phonetisch präzise wiedergeben kann. Dieses benutzten die Schreiber und Verwaltungszentren der persischen Satrapien auch noch in hellenistischer Zeit. Es gibt lokale aram. Inschriften in Reichsaram. Syntax aus Georgien, der griech. Westtürkei (Daskyleion), Lykien (Limyra, Xanthos), Lydien (Sardes), Kilikien, Armenien, Afghanistan (Kandahar), Pakistan (Taxila), Arabien (Hešban, Kerak, Aqabah) und Ägypten. Aus der in den Provinzen verwendeten aram. Schrift entwickelten sich lokale Schriften wie das "Armazische" in Georgien, die Kharoṣṭhî in Indien und die Brahmi in Afghanistan.

Die Ausgrabung der Residenz Persepolis erbrachte aus der Zeit 489 - 458 v.Chr. ca. 30 000 elam. Festungstäfelchen (davon 2087 publiziert), ca. 750 elam. Schatzhaustäfelchen, ca. 700 aram. Texte, 80 elam. Texte mit aram. Notizen, einige babylonische, griechische Texte und einen phrygischen Text.<sup>32</sup> Es gibt keine Dominanz des Aramäischen in den Zentren der Persis oder Mediens, ebenso lässt sich in den Fels-

<sup>29</sup> genau gleiche Graphik in Jes 20,1.

<sup>30</sup> Bowman, Raymond A.: Aramaic ritual texts from Persepolis. Chicago 1970 (OIP 91)

<sup>31</sup> so überzeugend Graf, David F.: Aramaic on the periphery of the Achaemenid realm. Archäol. Mitt. aus Iran und Turan 32, 2000, 75 - 92.

<sup>32</sup> so Graf, David F., ebd. S. 85.

inschriften von Behistun deutlich die Dominanz des Elamischen<sup>33</sup> erkennen, auch wenn die aram. Stichzeilen in neuassyrischen Keilschrifttexten wie in neuelam. Keilschrifttexten aus Persepolis eine direkte Fortsetzung der Praxis aram. Schreibstuben und damit auch eine gewisse Leitfunktion des Aramäischen zeigen.

Der aram. Schreibwechsel von אשור > אשור ist m. E. nur aus dem Iranischen erklärbar. Das Südwestiranische der Achämenideninschriften zeigt in der seit Darius I (521 - 486 v.Chr.) eigens entwickelten altpersischen Keilschrift einen sehr differenzierten Lautstand (č, ç, š, s, z, j), der aramäisch/assyrische Laute problemlos wiedergeben könnte. Dazu kommt die teils gemeinsame und teils abweichende Vertretung dieser Laute im nordwestiranischen Medisch (nur in Namenüberlieferung) und im Nordostiranischen des Awesta.

Die Provinzliste in den achämenidischen Staatsinschriften übernimmt den Lautstand des Namens der jeweiligen Region. Der Name 'Aššur wurde kennen gelernt und das assyrisch/aramäische Fremdphonem š wurde eingeordnet vermutlich noch während der Zeit des medischen Reiches, noch bevor die Differenzierung des entsprechenden iranischen Lautes in awestisch s und altpersisch š erfolgte.

Der Name der **Provinz Assyrien** bzw. Syrien im achämenidischen Weltreich ist altpers. Aššurâ, also ein fem. Stamm auf -â. Die Schreibungen sind a-š(u)-u-ra-a (Darius Behistun I 14f.; Darius Persep. E) und a-š(a)-u-ra-a (Darius Naqs-i-Rustam A 26f.; Xerxes Persep. H = Daiwa-Inschrift 22). Belegt ist zum Lokativ Aššurâja auch das Adjektiv a-š(a)-u-ra-i-ya Aššurija „assyrisch“ (Artaxerxes II./III.) mit dem Suffix -(i)â.

Altpers. Aššurâ bleibt für das Handbuch des Altpersischen<sup>34</sup> zweifach erklärbar:

- 1) Sie entstand durch den persischen Lautwandel -s- > -š-: \*Asurâ > Aššurâ,
- 2) Die altpers. Form ist direkt aus einem altaram. \*אשור , syrisch Atûr-â' übernommen und umgesetzt.

Die Nebenüberlieferung iranischer Wörter im Aramäischen (Texte aus ganz Ägypten<sup>35</sup>, aus Elephantine<sup>36</sup>, aus Hermopolis<sup>37</sup>, Aršama-Archiv<sup>38</sup>, Texte aus Nord Saq-

<sup>33</sup> siehe Koch, Heidemarie: Persien zur Zeit des Dareios. Das Achämenidenreich im Lichte neuer Quellen. Marburg 1988, 6 - 8.

<sup>34</sup> Brandenstein, Wilhelm - Mayrhofer, Manfred: Handbuch des Altpersischen. Wiesbaden 1964.

<sup>35</sup> Aimé-Giron, Noël M.: Textes araméens d'Égypte. Kairo 1931.

<sup>36</sup> Cowley, A.E.: Aramaic Papyri of the Fifth Century. Oxford 1923 = Osnabrück 1967; Kraeling, Emil G.: The Brooklyn Museum Aramaic Papyri. New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine. New Haven 1953 = 1969; Degen, Rainer: Ein neuer aramäischer Papyrus aus Elephantine. P. Berol. 23 000. NESE I, 1972, 9 - 22.

<sup>37</sup> Porten, Bezalel - Greenfield, Jonas C.: The Aramaic Papyri from Hermopolis. ZAW 80, 1968, 216 - 231 (mit weiterer Literatur).

<sup>38</sup> Driver, G.R.: Aramaic Documents of the Fifth Century B.C. Oxford 1957.

qâra<sup>39</sup>, aram. Behistuninschrift<sup>40</sup>, aram. Ritualtexte aus Persepolis<sup>41</sup> u.a.<sup>42</sup>.) zeigt eine gewisse Verteilung der Entsprechung der Phoneme. Die Liste bei T. Muraoka - B. Porten<sup>43</sup> ist jedoch zu knapp und verzichtet völlig auf das umfangreiche Material der iranischen Onomastik<sup>44</sup>, das zum größten Teil eindeutig ist - vor allem durch die breite elamische Bezeugung -, daher muss auf W. Hinz<sup>45</sup> und die Namenbücher von M. Mayrhofer<sup>46</sup> zurückgegriffen werden. Sie geben auch die umfangreiche iranistische Sekundärliteratur und Belege, auf die hier verzichtet werden muss.

Die rechsaramäischen Grapheme **𐤱**, **𐤲** und **𐤳** geben unterschiedliche altpersische Laute wieder, die selber aus verschiedenen Lauten und kombinatorischen Varianten entstanden sind.

1. **Reichsaram. 𐤱** (Šin) gibt in der sog. Nebenüberlieferung eindeutig die drei altpers. Schriftzeichen/Phoneme **Š**, **č**, **ç** wieder<sup>47</sup>:

<sup>39</sup> Segal, J.B.: Aramaic Texts from North Saqqâra with Some Fragments in Phoenician. London 1983.

<sup>40</sup> Greenfield, Jonas C. - Porten, Bezalel (Ed.): The Bisutun Inscription of Darius the Great. Aramaic Version. Text, Translation and Commentary. London 1982 (Corpus Inscriptionum Iranicarum, Part I, vol. 5, Texts 1).

<sup>41</sup> Bowman, Raymond A.: Aramaic Ritual Texts from Persepolis. Chicago 1970 (OIP 91).

<sup>42</sup> alle Texte in neuer Bearbeitung bei Porten, Bezalel - Yardeni, Ada: Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt Newly Copied, Edited, and Translated into Hebrew and English. 3 Bände. Jerusalem 1986 - 1993. Für die Cowley-Texte wird die neue Zeilenzählung aus diesem Werk übernommen.

<sup>43</sup> Die Entsprechungen finden sich bei Muraoka, Takamitsu - Porten, Bezalel: A Grammar of Egyptian Aramaic. Leiden-New York-Köln 1998, 370 - 373 (Handbuch der Orientalistik, I. Abteilung: Der Nahe und der Mittlere Osten, Band 32).

<sup>44</sup> Zu den Namen sind auszuwerten Grelot, Pierre: Documents Araméens d'Égypte. Introduction, traduction, présentation. Paris 1972; Kornfeld, Walter: Onomastica Aramaica aus Ägypten. Wien 1978 (ÖAW, phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, 333. Band). Zu Saqqâra sind einschlägig die Rezensionen: Zadok, Ran: Texts from North Saqqâra. Die Welt des Orients 16, 1985, 173 - 176 und Zadok, Ron: On Some Iranian Names in Aramaic Documents from Egypt. Indo-Iranian Journal 29, 1986, 41 - 44.

<sup>45</sup> Hinz, Walther: Neue Wege im Altpersischen. Wiesbaden 1973 (Göttinger Orientforschungen III. Reihe Iranica Bd. 1) und v.a. Hinz, Walther u.a.: Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen. Wiesbaden 1975 (Göttinger Orientforschungen III. Reihe Iranica Bd. 3)

<sup>46</sup> Mayrhofer, Manfred: Onomastica Persepolitana. Das altiranische Namensgut der Persepolis-Täfelchen. Wien 1973 (ÖAW, Sitzungsberichte, 286. Band) und Mayrhofer, Manfred: Iranisches Personennamenbuch. Band I: Die altiranischen Namen. Wien 1977 - 1979 (ÖAW, Sitzungsberichte der Iranischen Kommission) und Schmitt, Rüdiger: Iranisches Personennamenbuch. Band V: Fasz. 4: Iranische Namen in den indogermanischen Sprachen Kleinasiens (Lykisch, Lydisch, Phrygisch). Wien 1982 und Huyse, Philip: Iranisches Personennamenbuch. Band V: Fasz. 6a: Iranische Namen in den griechischen Dokumenten Ägyptens. Wien 1990.

<sup>47</sup> Für die Entstehung aus unterschiedlichen palatalen und dentalen Verschlusslauten bzw. Labiovelare oder kombinatorische Varianten mit Halbvokalen **ṣ** und **ṣ̣** mit unterschiedlicher Lautentwicklung in altpersische, awestisch, medisch und altindisch siehe Brandenstein, Wilhelm - Mayrhofer, Manfred: Handbuch des Altpersischen. Wiesbaden 1964, § 35 - 41.



- 1.1. **altpers. Š** (dafür über 40 Beispiele)  
*(Beispiel 1:* idg. k<sup>w</sup>ǵéh<sub>1</sub>-ti > altpers. šiyati-; awest. š(i)āti; lateinisch quiēs<sup>48</sup> „Glück; Glückseligkeit“ und Adjektiv altpers. šiyāta; awest. šiyāta „glücklich“; latein. quiētus „ruhig“)  
*Beispiel 2:* idg. \*k<sup>w</sup>h<sub>2</sub>-etro- > altpers. hšaça; awest. xšaθra; medisch hšaβra; altindisch kṣatrā „(Königs)herrschaft; Reich“)  
 שַׁתְּרַבְרַן = medischer Personennamenname xšaθrabrzana- "der das Reich hoch bringt" (Esr 5,6; 6,6); akkad. šá-ta-ar-bar-za-nu gr. Σαθραβουρζάνης (Aimé-Giron 15.20)  
 חַשְׁתַּר = medischer Personennamenname, Hyokoristikon von xšaθra- "Reich"; altpers. xšaça (Persep. 89,2).
- 1.2. **altpers. č** (dafür über 20 Beispiele)  
*(Beispiel:* altpers. čiča; medisch čīθra; awest. čīθra „Herkunft, Abstammung“)  
 מַזְדַּשְׁתַּר = medischer Personennamenname \*mazdā-čīθra „Mazdah-Abstammung“ (Persep. 36,2)
- 1.3. **altpers. ʧ** (dafür 8 Fälle):  
*(Beispiel 1:* altpers. puça; awest. puθra; medisch puβra „Sohn“)  
*Beispiel 2:* altpers. miça; awest. miθra; altindisch mitrā „Vertrag(sgott) Mithra“)  
 שַׁשְׁפָּרַן = altpers. Personennamenname \*čiča-farnah "mit strahlendem Glanz"  
 awest. x<sup>v</sup>ar<sup>ə</sup>nah-; med. čīθarafarnah gr. Τισσαφέρνης [OnP 8.1885] (Persep. 50,3; 53,5; 125,3 (?))  
 Die Sondergruppe ŠT wird aram. einheitlich mit שַׁת geschrieben (11 Fälle).
2. **Reichsaram. 𐭪** (Samekh) gibt altpers. S wieder (dafür 36 Fälle).  
*(Beispiel:* altpers. asa-; medisch aspa; awest. aspō; altindisch aśva „Pferd“)  
 Das Paradebeispiel ist altpers. pa-a-ra-sa-a "Persien", das hebr. wie aram. als פַּרְס PRS erscheint. Beide Formen existieren mit dem semitischen Gentilizium -î: aram. Parsâj (Dan 6,29) und hebr. Pars-î (Neh 12,22) "Perser".  
 בַּגְּסַרְיָ = altpers. Personennamenname \*Baga-srava „Ruhm / guten Ruf vor Gott (habend)“; bab. Ba-ga-(-)sa-ru-ú und Ba-ag-ga<sub>5</sub>-sa/su-ru-ú (Aršama 4,4; 6,6; 9,1 und 4 Qumran 550, 5,6,7,8; 6,1,2,5; 7,1; 12,1)  
 Sondergruppe סַת = altpers. st (dafür 11 Fälle):  
 אֹפְסַתָּא = altpers. \*upâsta "Hilfe" (Saqqâra 45,13)  
 אֹפְסַתָּה mit Suffix -ה „seine Hilfe“ (Cowl. 75,4,9)
3. **Reichsaram. Kombination סַשׁ** = altpers. ʧ < θr. Bisher nur drei Fälle:  
 אֲרַתְחַשְׁשַׁ = Königsname Artaxerxes I. bis III.; altpers. a-r-t-x-š-ç-a \*Rta-xšaça „das Arta zur Herrschaft (habend)“. Einfache Schreibung von 𐭪 zeigt אֲרַתְחַשְׁשִׁי altpers. Rtaxšaçaya (KAI 274).

<sup>48</sup> Die Beispiele stammen aus den Seminaren bei Helmut Rix, Gerd Klingenschmitt und Dieter Steinbauer.

- מסשין/ך = Lesung ist nicht eindeutig [Porten מסשין: „Misšaina“].  
 Altpers. Personennamen \*miça-ya-ka<sup>49</sup> oder Hypokoristikon  
 \*miçaina mit -aina-Suffix (Saqqâra 29,10; 64 B 2).
- מסשפת = altpers. Personennamen \* Miça-pâta- „beschützt von Mithra“  
 elam. Miššabada (Saqqâra 13,2). Schreibung nach Analogie  
 von ארתחשטש [OnP 8.1168]. M.E. Differenzierung vom Perso-  
 nennamen מספת = \*masa-pata "von Großen geschützt"

4. **Reichsaram.** ת (Taw) repräsentiert die altpers. und medische Phoneme T und Ḍ:

- 4.1. **altpers. T** ist altpers./awest./altindisch einheitlich T (bisher ca. 100 Fälle):  
 (Beispiel: altpers. a<sup>n</sup>tar; awest. antar; altindisch antar „unter / zwischen“)  
 פרשנרה = medischer Personennamen Paršan-data „zum Helden geschaffen“  
 (Est 9,7 und Siegel prñdnt br 'rtdt CIS II, 100, 2)
- 4.2. **altpers. Ḍ** (dafür sichere 32 Fälle):  
 (Beispiel 1: altpers. yaḌa; awest. yaḠa; altindisch yáthâ „als, wie, weil, damit“  
 Beispiel 2: idg. \*rot-eh<sub>2</sub>- > \*rót-h<sub>2</sub>-o- „Rad, Wagen“ > awest. raḠa; altpers.  
 raḌa; vedisch ráthas „(zweirädriger) Streitwagen“<sup>50</sup> im Kompositum ráthas-  
 páti- „Wagenherr“<sup>51</sup>, latein. rota „Rad, Scheibe“, althochdeutsch Rad usw. mit  
 Entlehnung bis ins Finnische<sup>52</sup>).  
 רחמתר = medischer Personennamen dáta-miḥra "von Mithra gegeben/ge-  
 schaffen" zeigt die beiden Vertretungen; wäre altpers. dáta-miça [OnP 8.321]  
 (Persep. 1,4; 6,5; 8,3; 10,5; 11,4; 12,3; 13,3; 14,3; 15,5; 17,6; 74,4).

Im Namensmaterial finden sich einige Wörter in medischer, andere in altpersischer Lautform, sie werden in der aram. Nebenüberlieferung exakt unterschieden; z.B. Komposita mit der medischen (= nordwestiranischen) bzw. awestischen (= nordostiranischen) Form des Gottesnamens Mithra (מתר) neben der entsprechenden altpersischen (= südwestiranischen) Form des Gottesnamens Miça (מש und einmal מסש), z.B. מתרפת = medischer Personennamen Miḥra-pâta und משבר = altpers. Personennamen miçabâda, elam. mi-iš-šá-ba-da (PF 1791,6) und מסשפת = altpers. Personennamen \* Miça-pâta- „beschützt von Mithra“ (Saqqâra 13,2).

Als Quelle der Entlehnung des Namens Aššur / Assyrien ins Altpersische kommen alle drei alt- und früharam. Varianten in Frage, von denen zwei klar ausscheiden: אשור 'Aš[š]ur würde ohne Probleme direkt als altpers. \*Aššurä entlehnt. Die Qualität von Š muss im Assyrisch/Aramäischen und Iranischen nicht genau identisch sein, möglicherweise ist es cerebral und nicht palatal.

<sup>49</sup> Zadok, Ran: IJ 29, 1986, 42.

<sup>50</sup> Mayrhofer, Manfred: Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen III. Heidelberg 1976, 38f (Indogermanische Bibliothek, Reihe 2: Wörterbücher)

<sup>51</sup> Mayrhofer, Manfred: Etymologisches Wörterbuch des Altindischen II. Heidelberg 1996, S. 429f (Indogermanische Bibliothek, Reihe 2: Wörterbücher)

<sup>52</sup> Mann, Stuart E.: An Indo-European Comparative Dictionary. Hamburg 1984/87, S. 1091 (unter rot- (2)).

Ein altaram. nicht belegtes אַתּוּר 'TWR, das erstmals im Reichsaram. aus Elephantine bezeugt ist, würde dagegen als altpers. \*Aturā übernommen und umgesetzt. Das Elamische hat einheitlich áš-šu-ra, das der alten babylonisch-assyrischen Schreibertradition folgt, mit einigen Suffixableitungen<sup>53</sup>.

Sicher erfolgt die Entlehnung der Provinznamen von Persien, Arachosien, Parthien, Sattagydien und Sagartien aus iranischen Sprachen ins Aramäische, während der Weg bei Assyrien umgekehrt aus dem Assyrischen bzw. Aramäischen ins Persische erfolgte. Ferner spielt wohl der Zeitpunkt der Entlehnung eine Rolle, geschah es noch während der medischen Herrschaft oder erst im achämenidischen Weltreich. Der Name Aššur dürfte noch in medischer Zeit entlehnt sein, auch wenn es bisher keine medischen Archive oder Inschriften gibt.

Um nicht auf etwaige Analogien hereinzufallen, erscheint es sinnvoll, die Wiedergabe der entsprechenden Laute beim Wechsel von Aram. und Altpers. bei sicher belegten und vollständigen Formen anderen Namen der Provinzliste anzusehen. Die achaemenidischen Keilinschriften<sup>54</sup> zeigen bei der Provinzliste des persischen Weltreiches von Darius (Persepolis E, Naqš-e Rostam A), Xerxes (Persepolis H) bis Artaxerxes II. oder III. (Persepolis B) - also für die Zeit von 522 - 359 bzw. 338 v. Chr. - eine einheitliche Orthographie.

Altpers. ha-ra-u-va-ta-i-ša (= harauvati-) "**Arachosien**" (mit Adjektiv ha-ra-u-va-ta-ia) existiert in zwei aram. Varianten הַרְחֹוּתִי HRḤWTJ (7 sichere Belege aus Persepolis) und הַרְחֹוּתִי HRWḤTJ (aram. Behistuninschrift 53.63). In beiden Fällen wird pers. T mit aram. ת (= T) wiedergegeben.

Die Nebenüberlieferung hat awest. Harax<sup>y</sup>a'ti und gr. Ἀραχωσία. Das Elamische zeigt zwei Typen von Varianten des Namens: (1) har-ku-ti-[i]š bzw. har-ku-[ut]-ti-[i]š /Harkuti-/ neben (2) ha/har-ra/ru-[u]-ma-ti-iš /Harumati-/<sup>55</sup>. Die aram. Form הַרְחֹוּתִי HRḤWTJ aus Persepolis kopiert exakt die vermutlich einheimische, d.h. die medische bzw. awest. Lautform (ohne i-Epenthese). Sie entspricht elam. har-ku-(ut)-ti-(i)š, das eine ältere altpersische Form Harxu/otiš < iran. \*hara<sup>n</sup>ua<sup>n</sup>ti sein könnte. Die Variante הַרְחֹוּתִי HRWḤTJ in der aram. Behistuninschrift ist die altpers. Form, die auch in assyr. Aruḥati vorliegt. Die Etymologie über die altindische Flussgöttin Sárasvatī- f. „mit (stehenden) Gewässern versehen“ ist allgemein akzeptiert.

<sup>53</sup> Hinz, Walter - Koch, Heidemarie: Elamisches Wörterbuch (in 2 Teilen). Teil I A - H. Berlin 1987, 92.

<sup>54</sup> Schweiger, Günter: Kritische Neuedition der achaemenidischen Keilinschriften (in zwei Bänden). Taimering 1998.

<sup>55</sup> Hinz, Walter - Koch, Heidemarie: Elamisches Wörterbuch, S. 625.

Bei altpers. a-sa-ga-ra-ta \*asag(a)rtā "Sagartien" (im Nordwestiran) mit Adjektiv asargartiya geben griech. Σαγαρτία und elam. Áš-šá-kur-da das altpers. S als Sibilant und altpers. T als Dental exakt wieder. Leider blieb in der aram. Behistunfassung die aram. Form nicht erhalten.

Der Name der altpers. Provinz Pa-ta-gu-u-ša /Paṭaguš/ "Sattagydien" mit dem Adjektiv Pa-ta-gu-ū-ya enthält die beiden Phoneme θ und T, er ist vielleicht als \*Paṭagau- "100 Rinder" bzw. "Hekatomben(land)" zu etymologisieren. Die griech. Form Θατταγυδίαζ, bab. Sa-at-a-gu-du wie elam. Sa-ad-da-ku-iš unterscheiden klar die beiden Phoneme. Die aram. Schreibung blieb nicht erhalten.

Die Provinz "Parthien" heißt altpers. pa-r(a)-Pa-va /parPa-va/, bezeugt in akkad. Pa-ar-tu-ú, elam. Bar-tu-ma und griech. Πάρθοζ. Die aramäische Behistuninschrift 29.30.36 schreibt klar פרתו PRTW (altpers. P = aram. פ). Dass der Etymologievorschlag<sup>56</sup> nicht unumstritten ist, tut nichts zur Sache, vermutlich ist ein \*Parsa-ua > altpers. ParPaṭa (geschrieben ParPaṭa) geworden.

Bei altpers. a-P(a/u)-u-ra-a erfolgte die Entlehnung sicher in umgekehrter Richtung als bei pa-r(a)-Pa-va. Dennoch liegt eine gleiche Lautentwicklung vor, wenn die angenommene Etymologie stimmt: \*parsa-ua > altpers. parPaṭa wie \*asurā > altpers. aPurā. Diese Entwicklung kann nur inneriran. erfolgt sein. Jetzt richtet sich unser Interesse noch einmal auf die aram. Variante אסר 'SR, die im assyrischen Kerngebiet üblich war. Sie wurde nach dem Schema aram. S als iran. S übernommen, nach dem altpersischen Lautwandel -S- zu -P- entstünde die belegte altpers. Form A-P(u/a)-u-ra-a /APurā/. Diese Form repräsentiert die offizielle Graphik der polyglotten Schreiberschulen und Kanzeleien des persischen Weltreiches.

Diese offizielle Schreibung des altpersischen Provinznamens für 'Aššur war von Darius I. (522 - 486 v. Chr.) bis Artaxerxes II (404 - 359 v. Chr.) bzw. Artaxerxes III. (359 - 338 v. Chr.) üblich. Neben den genormten altpersischen Formen gibt es auch eine aram. Standardgraphik für die Wiedergabe altpersischer Namen im Reichsaramäischen. Diese wird mit reichsaram. אסור 'TWR in Elephantine erstmals bezeugt und ersetzt alle anderen graphischen Varianten für Assyrien, die das Aramäische früher kannte. In diese Linie gehört auch syrisch 'Atūr-ā'.

<sup>56</sup> siehe Etymologievorschlag über awest. p<sup>h</sup>r<sup>h</sup>θwi- „Erde“ bei Brandenstein, W. - Mayrhofer, M.: Handbuch des Altperischen, S. 138.

## Die Bewertung eines Menschenopfers

|| Die Geschichte von Jefta und seiner Tochter in früher Auslegung<sup>1</sup>

Cornelis Houtman - Kampen

## Einleitung

Ri. 11,29-40, der Geschichte vom Kriegsmann Jefta, der seine Tochter als Brandopfer darbrachte und auf diese Weise sein abgelegtes Gelübde erfüllte, gehört zu denjenigen Geschichten des Alten Testaments, die Anlass gegeben haben das Alte Testament wegen seines Gottesbilds und seines niedrigen moralischen Gehalts zu kritisieren. Die Geschichte begegnet z.B. unter den Bibelabschnitten, die vom Romanschreiber Maarten 't Hart in seinem Doppelwerk *De Schrift betwist*,<sup>2</sup> einer Art Streitschrift gegen zumindest das orthodoxe Christentum, in der allerlei Schriftabschnitte aufs Korn genommen werden. So bezeichnet er die Geschichte von Jefta und seiner Tochter als „abscheulich“ und bringt seine Überraschung über den stupiden Charakter von Jefthas Gelübde zum Ausdruck: „Dies umso mehr, weil der Gott des Alten Testaments, wie grausam, barbarisch und verbrecherisch sein Auftreten auch durchweg erscheint, nie Menschenopfer verlangt.“ (S. 51). Indem 't Hart die Bibel entsakralisiert, manifestiert er sich als neo-aufgeklärter Geist und stellt sich in die Tradition der Aufklärung des 18. und 19. Jh. Ebenso fand z.B. der Repräsentant schlechthin der Aufklärung, Voltaire, in Ri. 11 einen Anknüpfungspunkt dafür, die Bibel von ihrem Podest zu stoßen. Ihm zufolge gehörte das Kapitel zu denjenigen Abschnitten des Alten Testaments, die den überzeugenden Beweis für die Richtigkeit der These liefern, dass der Gottesdienst des Alten Testaments im Vergleich mit dem anderer Völker sicher nicht erhabener war, sondern eher von niedrigem Niveau, der Gottesdienst eines unbedeutenden und unzivilisierten und auch grausamen Volksstamms. Jefta widmete er ein Lemma in seinem *Dictionnaire philosophique* (1769).<sup>3</sup> Unter Verweis auf Lev. 27,29 in der Vulgata behauptete er, dass vom jüdischen Gesetz ausdrücklich befohlen werde, Menschen, die dem Herrn geweiht waren, zu opfern: „Kein einziger geweihter Mann darf losgekauft werden, sondern er muss unbedingt getötet werden.“<sup>4</sup> Aber auch an anderer Stelle kommt Voltaire auf Ri. 11 zurück, und zwar unter den Lemmata „Götze, Götzendiener, Götzendienst“ und „Anthropophagen“. Unter dem letzten Lemma wirft er die Frage auf: „Was ist nun das größte Verbrechen: in frommer Versammlung zusammenzukommen, um zur Ehre der Gottheit ein Messer in das Herz eines mit Bändern geschmückten Mädchens zu stecken, oder einen hässlichen Kerl aufzuessen, den du zur Lebenserhaltung getötet hast?“ Auf's Ganze gesehen ist für Voltaire die Geschichte von Jefta und seiner Tochter ein deutliches Beispiel für den barbarischen Charakter des jüdischen Gottesdienstes, auf den das Christentum aufbaut. Im Unterschied zu 't Hart neigt er der Auffassung zu, dass Gott im AT durchaus derartige Menschenopfer verlangt.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Aus dem Niederländischen übersetzt von W. Hilbrands.

<sup>2</sup> Der erste Band erschien unter dem Titel *Wie God verlaat heeft niets te vrezen*. Amsterdam/Antwerpen 1997, der zweite unter dem Titel *De bril van God*, Amsterdam/Antwerpen 2002. Hierin bespricht er die Geschichte von Jefta und seiner Tochter (S. 50-54).

<sup>3</sup> Siehe die unter dem Vorsitz von C. Mervaud betreute und von der Voltaire Foundation herausgegebene Ausgabe, Oxford/Paris 1994.

<sup>4</sup> Der hebräische Text gebietet das Opfern von Menschen ausschließlich im Hinblick auf diejenigen, die durch den Bann geweiht sind, wie Götzendiener. Vgl. z.B. Ex. 22,19; Dtn. 13; 17,2-5.

<sup>5</sup> Unter dem Lemma „Götze usw.“ bringt er I Sam. 15,8f.33 zur Sprache: „Der jüdische Priester Samuel zerstückelte mit einem geweihten Hackmesser den Kriegsgefangenen König Agag, dem Saul Gnade gewährt

Eine abscheuliche Geschichte über ein stupides Gelübde und ein barbarischer Gott – wird diese Sicht von Ri. 11 auch von denen geteilt, für die das Alte Testament als Gottes Wort Autorität hat? In diesem Artikel gehen wir der Frage im Hinblick auf einen Abschnitt in der Rezeptionsgeschichte von Ri. 11, der frühen Auslegung, nach. Zuvor führen wir die Figur Jefta ein und geben eine Übersetzung von Ri. 11,29-40, auf die ein Einblick in einige exegetische Probleme folgt, die von Einfluss auf die Auslegung gewesen sind.

### *Die Geschichte im Alten Testament*

In Ri. 11 werden wir in die frühe Geschichte des Volkes Israel versetzt. Ort des Geschehens ist Transjordanien, das Gebiet östlich des Jordans, das heutige Jordanien. Die Zeit Jefthas wird als eine sehr unruhige Periode in der Geschichte des Volkes Israels beschrieben. Weil jegliche Form zentraler Autorität fehlte, herrschte ein gesellschaftliches Durcheinander. Zudem wurde die Bevölkerung von benachbarten Stämmen terrorisiert, die Streifzüge im Land durchführten. Der Schreiber des Richterbuchs wird nicht müde seinen Lesern vorzuhalten, dass Israel sein trauriges Los sich selbst verdankte, weil es dem Herrn immer wieder untreu war. Nach einem festen Muster berichtet er, wie der Herr nach Bekehrung einen Erlöser sandte, einen Richter. Einer von ihnen war Jefta. In die Geschichte wird er als tapferer Mann eingeführt, der Sohn eines transjordanischen Edelmanns und einer Hure. Von seinen Brüdern verstoßen, hatte er eine eigene Miliz auf die Beine gebracht, mit der er als eine Art Bandenführer operierte (Ri. 11,1-3). Des Weiteren hören wir von ihm, dass er sich auf heftiges Drängen der Edlen seiner Geburtsgegend bereit erklärte, den Kampf mit den momentanen Feinden, den Ammonitern, aufzunehmen. Tatkräftig ging er hierzu erst über, nachdem ein Versuch missglückt war, auf diplomatischem Weg mit dem Feind zu einem Vergleich zu kommen (Ri. 11,12-28). Über das, was sich dann abspielte, lassen wir den Schreiber des Richterbuchs selbst zu Wort kommen. Sein Bericht über die Geschichte, in der er uns mit der Tochter des Kriegshelden bekannt macht, lautet in unserer Übersetzung wie folgt:

(29) Und der Geist JHWHs kam über Jefta. Er zog nach Gilead und Manasse. Er zog nach Mizpe Gilead. Von Mizpe Gilead aber ist er zu den Ammonitern gezogen.

(30) Dann machte Jefta ein Gelübde. Er sagte: „Wenn du die Ammoniter in meine Gewalt gibst, (31) dann soll, wer kommt, wer mir aus der Tür meines Hauses entgegenkommt, wenn ich von den Ammonitern wohlbehalten zurückkehre, dann soll dieser JHWH gehören und dann werde ich diesen als Brandopfer darbringen.“

(32) Danach zog Jefta zu den Ammonitern, um den Kampf mit ihnen aufzunehmen, und JHWH gab sie in seine Gewalt. (33) Er schlug sie von Aroër an bis dahin, wo man nach Minnit kommt – zwanzig Städte! – und bis Abel-Keramim. Es wurde ein sehr großes Schlachten angerichtet. So mussten die Ammoniter sich den Israeliten unterwerfen.

(34) Als Jefta nach Mizpa kam, bei seinem Haus, da ... kam seine Tochter ihm entgegen mit Handtrommeln und mit Reigentänzen.<sup>6</sup> Sie aber war sein einziges Kind. Er hatte kein anderes als sie, keinen Sohn und keine Tochter. (35) Sobald er sie sah, zerriss er seine Kleider und er sagte: „Ach, meine Tochter, du machst mich zu einem gebrochenen Mann, du gehörst zu den Menschen, die auf meinen Untergang aus sind. Ich sagte JHWH etwas zu und kann nicht darauf zurückkommen.“ (36) Sie sagte zu ihm: „Mein Vater, wenn du JHWH etwas zugesagt hast, tue mit mir entsprechend deiner Zusage, nachdem JHWH dir Rache gegen deine Feinde, die Ammoniter, verschafft hat.“ (37) Sie sagte zu ihrem Vater: „Erlaube mir dies: lass mich zwei Monate in Ruhe, um hinzugehen und entlang der Berge hinabzusteigen, um meine Jungfrauschaft zu beweinen, ich mit meinen Freundinnen.“ (38) Er sagte:

---

hatte, und Saul wurde verworfen, weil er mit diesem König entsprechend der Rechte des Menschen verfahren war“<sup>4</sup>. Bequemlichkeitshalber übergibt Voltaire, dass Saul ausschließlich das Leben des Königs verschonte.

<sup>6</sup> Gemeint ist, dass sie in Begleitung anderer Frauen war und sie mit Handtrommeln und mit Reigentänzen ihre Freude zum Ausdruck brachten.

„Du darfst gehen“, und ließ sie für zwei Monate gehen. Und sie ging mit ihren Freundinnen hin, um ihre Jungfrauschaft entlang der Berge<sup>7</sup> zu beweinen.

(39) Nach Ablauf von zwei Monaten kehrte sie zu ihrem Vater zurück. Er tat mit ihr entsprechend dem Gelübde, das er abgelegt hatte. Nie hatte sie Gemeinschaft mit einem Mann. Es wurde in Israel eine Einrichtung: (40) Jahr auf Jahr gingen die israelitischen Mädchen hin, um eine Wehklage über die Tochter des Gileaditers Jeftas zu erheben, vier Tage lang pro Jahr.

Gegenstand der Diskussion ist die Frage, was Jefta genau gelobte: „wer mir entgegenkommt“ oder „was mir entgegenkommt“. Die erste Übersetzung ist die ältere und begegnet bereits in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments, der Septuaginta (LXX), und in ganz prägnanter Form: „der Erste, der mir entgegenkommt“, in der Vulgata, jahrhundertlang die Bibel der Kirche des Westens. Im Anschluss daran ist sie gängig in römisch-katholischen Bibeldarstellungen. In Übersetzungen protestantischer Signatur dominiert hingegen die zweite Übersetzung, die ein weniger anstößiges Bild des Gelübdes bietet, aber nicht unumstritten ist. Wählt man die erste Auffassung, stellt sich die Frage: Wusste Jefta nicht, dass der Gott Israels keine Menschenopfer wünscht? (vgl. z.B. Lev. 18,21; 20,2-5; Dtn. 18,10). Im Hinblick darauf wird - die Auffassung ist erst in der zweiten Hälfte des Mittelalters bezeugt - eingewandt, dass Jefthas Gelübde wie folgt zu verstehen sei: Jefta gelobte, wer ihm entgegenkam, dem Dienst des Herrn zu weihen (vgl. 1 Sam. 1,11), zu einem zölibatären Leben in Absonderung. Der von Jefta verwendete Begriff „Brandopfer“ lässt diese Auslegung nicht zu. In der Geschichte wird vorausgesetzt, dass ein Gelübde erfüllt werden muss (vgl. Num. 30,3; Dtn. 21,21-23; Pred. 5,3-5). Die Möglichkeit, ein Gelübde mit Geld auszulösen (vgl. Lev. 27,2-8), liegt außerhalb des Gesichtsfelds.<sup>8</sup>

Schließlich: die Geschichte von Jefta und seiner Tochter trägt einen neutralen Charakter. Es wird darüber berichtet, was sich abgespielt hat. Ein Urteil über die Ereignisse und über die „Spieler“ in ihrem „Spiel“ fehlt. Dies wird den Lesern/Hörern und Auslegern überlassen.

### *Jefta und seine Tochter in früher Auslegung*

Wie ist das Gelübde von Jefta und seine Einlösung zu beurteilen? Vor diese Fragen sahen sich schon von alters her die beiden Erben der hebräischen Bibel, Judentum und Christentum, gestellt. Der Vollzug des Opfers wurde jahrhundertlang als eine unantastbare Tatsache betrachtet. Erst mit dem 12./13.Jh. wurde durch die Auffassung, dass das Opfer darin bestand, dass Jefthas Tochter in den Dienst am Heiligtum gegeben wurde, ein Ausweg aus der Beklommenheit geschaffen, die der Text vermittelt. Vor dieser Zeit wurde das Gelübde und das Opfer auf unterschiedliche Art und Weise interpretiert. Wir bieten einen Eindruck der überlieferten Interpretationen. Zunächst betrachten wir, wie die Erzählung von Jefta und seiner Tochter in zwei Versionen der außerbiblischen Fortschreibung („rewritten Bible“)<sup>9</sup> ausgelegt wird, beide aus jüdischem Milieu und beide aus dem 1.Jh. n.Chr. Es handelt sich um die Nacherzählung in Flavius Josephus' *Jüdische Altertümer* (*Antiquitates Judaicae*), Josephus' Beschreibung der Geschichte seines Volkes seit dem frühesten Beginn,<sup>10</sup> und die Nacherzäh-

<sup>7</sup> Gemeint ist „hinabsteigend entlang der Berge“.

<sup>8</sup> Zu einer detaillierten Auslegung von Ri. 11,29-40 siehe D. Marcus, *Jephthah and His Vow*, Lubbock, Texas 1986.

<sup>9</sup> „Rewritten Bible“ bezeichnet die Darstellung von Bibelbüchern in einer neuen Version mit ganz eigenen Akzenten und Tendenzen.

<sup>10</sup> Text und engl. Übersetzung von Josephus' Version von Ri. 11,29-40 (Buch V, 263-266) in: H.St.J. Thackeray, *Josephus, IV. Jewish Antiquities, Books V-VIII*, London/Cambridge, MA 1934; Text und französische Übersetzung in: É. Nodet, *Flavius Josèphe, Les Antiquités Juives, Livres IV et V*, Paris 1995; eine ältere deutsche Übersetzung findet sich in: H. Clementz, *Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer*, Halle 1899 (Nachdr. Wiesbaden <sup>11</sup>1993), dem die Zitate unten entnommen sind; zu einem Kommentar zur Version des Josephus s. L.H. Feldman, *Studies in Josephus' Rewritten Bible*, Leiden u.a. 1998, 177-192.

lung in Pseudo-Philos *Liber Antiquitatum Biblicarum*, der die Geschichte Israels bis einschließlich König Saul zum Gegenstand hat.<sup>11</sup> Im Anschluss widmen wir uns der rabbinischen und frühchristlichen Auslegung.

### *Ein unbesonnener Vater und eine tugendhafte Tochter*

Zu Beginn richten wir den Blick auf Josephus' Version. Aus seiner recht knappen Wiedergabe bieten wir die Übersetzung des betreffenden Abschnitts. Dem folgt eine Kommentierung, in der das Verhältnis von Josephus' Version zur Vorlage beleuchtet wird. Wir setzen ab dem Moment ein, als Jefas Versuch, mittels der Diplomatie zu einer Konfliktlösung mit den Ammonitern zu kommen, gescheitert ist.

(263) Danach machte er, nachdem er um den Sieg gebeten und das Gelübde zu opfern gemacht hatte, wenn er wohlbehalten nach Hause zurückkehren würde, und zu weihen, was ihm auch immer als Erstes begegnen würde, kurzen Prozess mit den Feinden.

Jefta wird nicht als jemand beschrieben, der den Geist JHWHs besitzt (vgl. Ri. 11,29). Der Name JHWH wird nicht genannt. Es wird nicht gesagt, dass Jefta JHWH bittet und ihm ein Gelübde macht und ebenso wenig, dass JHWH ihm zum Sieg verhilft (vgl. Ri. 11,31.32). Das Gelübde wird inhaltlich beschrieben (nicht in direkter Rede präsentiert); Gegenstand des Gelübdes ist das neutrale „alles, was“ (im Gegensatz zur Septuaginta: „wer herauskommt ...“); explizit wird das Objekt als „das Erste“ näher qualifiziert (vgl. z.B. die Vulgata: „wer als Erster herauskommt ...“), wobei nicht explizit gesagt wird, von welchem Ort der Gegenstand des Gelübdes herkommt (kurz zuvor war die Rede von „nach Hause zurückkehren“).

(264) Aber bei seiner Rückkehr stieß ihm ein Unglück zu, das Gegenteil seiner erzielten Erfolge. Seine Tochter begegnete ihm nämlich, sein einziges Kind, noch eine Jungfrau. Klagend vor Elend wegen des schweren Schlags machte der Vater seiner Tochter Vorwürfe wegen der Eile, mit der sie ihm entgegengekommen war, denn ihm wurde bewusst, dass er sie Gott geweiht hatte.

Josephus antizipiert in seiner Darstellung, im Gegensatz zur neutralen Vorlage, den Verlauf. Über die Jungfräulichkeit der Tochter ist in der Vorlage erst in Ri. 11,39 die Rede. Eine Situationsbeschreibung fehlt. Über ein Siegesfest mit Frauen in der Hauptrolle wird nichts ausgesagt. So ist die Annahme unmöglich, dass Jefta hätte vermuten können, dass seine Tochter ihn als Erste hätte willkommen heißen können und der Vorwurf an seine Tochter unaufrichtig klingt. Die Trauergebärde von Ri. 11,35 wird nicht genannt, wird aber durch die Interpretation zum Ausdruck gebracht. Auch die direkte Rede fehlt. Jefas Worte werden interpretiert. Verschiedene Details führen zu einem etwas positiveren Bild Jefas als in der Vorlage.

(265) Aber sie fügte sich nicht ungerne in ihr Schicksal, für den Sieg ihres Vaters und die Befreiung ihrer Mitbürger sterben zu müssen. Sie bat ihn nur, ihr zwei Monate zu gewähren, um dann mit den Mitbürgern ihre Jugend zu beweinen, um daraufhin entsprechend seinem Gelübde zu handeln.

Auch hier vermeidet Josephus die direkte Rede der Vorlage und bietet stattdessen eine interpretierende Darstellung, in der der Name JHWH und die Tatsache des Gelübdes nicht genannt werden (vgl. Ri. 11,36); jedoch nennt er unverblümt die Konsequenzen des Gelübdes: ihren

<sup>11</sup> Abgekürzt als *LAB*. *LAB*, der wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 1.Jh. in Palästina in jüdischen Kreisen entstand und ursprünglich in Hebräisch verfasst wurde, ist in lateinischer Übersetzung verfügbar und bietet eine „Nacherzählung“ der biblischen Geschichte von Genesis bis 1. Samuel. Text, franz. Übersetzung und Kommentar in: D.J. Harrington u.a., *Pseudo-Philon. Les Antiquités Bibliques*, Paris 1976 (SC 229, 230); Text, engl. Übersetzung und Kommentar in E. Jacobson, *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum*, Leiden u.a. 1996 (AGJU 31); deutsche Übersetzung in: C. Dietzfelbinger, *Pseudo-Philo: Antiquitates Biblicae (Liber antiquitatum biblicarum)* (JSRZ, II: Unterweisung in erzählender Form, 2), Gütersloh, <sup>2</sup>1979. Die unten angeführten Abschnitte sind der Übersetzung von Dietzfelbinger entnommen.



Tod. In der Vorlage liegt der ganze Akzent auf der religiösen Überzeugung der Frau, dass das Gelübde erfüllt werden muss; bei Josephus auf der Annahme des Schicksals. Anders gesagt: bei Josephus steht nicht die Beziehung der Frau zu Gott zentral, sondern die zu ihrem Vater, die von Ergebenheit und Opferbereitschaft gekennzeichnet ist, auch für ihre Mitbürger. Sie bringt ihr Opfer als Dienst am Vaterland sogar gerne dar (vgl. *LAB* XL, 2, 3). Sie ist eine tugendhafte Frau mit Bürgersinn. Ihre Bitte hat das Beweinen ihrer Jugend zum Ziel (anders LXX, in Übereinstimmung mit der Vorlage: „ihre Jungfräulichkeit“), den Umstand, dass sie so jung sterben musste. Ihre Gefährtinnen sind nicht die Freundinnen der Vorlage, sondern die Mitbürger. Eine Ortsbestimmung fehlt. Josephus scheint mit Ri. 11,37 nicht gut zurande gekommen zu sein.

(266) Er bewilligte ihr die genannte Frist. Nachdem die Zeit verstrichen war, opferte er sein Kind als Brandopfer – dadurch brachte er ein Opfer, das dem Gesetz nicht entspricht und ebenso wenig Gott wohlgefällig ist. Doch hatte er die Frage nicht bedacht, was geschehen könnte, oder was die, die von der Tat hören würden, darüber denken würden.

Unbeschönigt erzählt Josephus, dass Jefta seine Tochter als Brandopfer darbringt (siehe daneben die verhüllte Art der Darstellung in Ri. 11,39); in der Vorlage fällt der Begriff „Brandopfer“ in Ri. 11,31 (Josephus nennt den Begriff in seiner Darstellung des Gelübdes nicht). Ri. 11,40 (die Einführung eines jährlichen Brauchs) spielt bei Josephus keine Rolle. In Abweichung von der Vorlage beurteilt Josephus Jefthas Tat deutlich: sie ist verwerflich! Ein Menschenopfer widerspricht dem Gesetz. Gott tut man so keinen Gefallen. Letzteres bringt Josephus auch zum Ausdruck, indem er Gott in seiner Version von Ri. 11,32.33 unerwähnt lässt. Jefta bezichtigt er seiner Unbesonnenheit, dass er ein Gelübde ablegte, ohne dabei gut nachzudenken.

Überblicken wir Josephus' Version, müssen wir feststellen, dass sie die Erzählung eines Mannes ist, der überhastet und unüberlegt ein unseliges Gelübde machte und es, unbesonnen wie er war, auch noch ausführte, eines Mannes, der es besser hätte wissen müssen, nämlich dass das Einlösen seines Gelübdes gegen Gott und sein Gesetz verstieß, und der obendrein die Auswirkungen seiner Tat auf Israels guten Ruf nach außen hätte bedenken müssen; zwei Monate hatte er dafür Zeit!

Jefta, ein argloser Mann, der nicht nachdenkt, aber ausdrücklich nicht jemand, der Gott versprach, einen Menschen zu opfern. In seiner Version vermeidet Josephus jeglichen Anknüpfungspunkt für dieses Bild von Jefta. Durch seine Wahl des sächlichen „was“ als Gegenstand des Gelübdes und durch Vermeidung des Begriffes „Brandopfer“ in der Darstellung des Gelübdes, verleiht er Jefthas Zusage einen arglosen Charakter. Die Begegnung zwischen Vater und Tochter ist in seiner Beschreibung ganz unvermittelt, vollkommen zufällig. Seine Tochter ist nicht so sehr eine fromme Frau, sondern eine vorbildliche Tochter und Bürgerin. Über sie fällt in Josephus' Bericht in Übereinstimmung mit der Vorlage kein abfälliges Wort.

### *Verherrlichung der Opferbereitschaft und das Opfer*

In *LAB* wird eine ausführliche Darstellung der Geschichte Jefthas und seiner Tochter präsentiert. Nach der Übersetzung schließt sich ein Kommentar an, der sich auf die Hauptsachen beschränkt.

(XXXIX, 10) Und weil der König der Söhne Ammon die Stimme Jephthas nicht hören wollte, erhob sich Jephtha und bewaffnete das ganze Volk. Und als er kampfbereit auszog, kämpfte er und sprach: „Wenn die Söhne Ammon in meine Hände übergeben sein werden und ich zurückkehren werde, soll jeder, der mir als erster begegnen wird, dem Herrn zum Brandopfer dienen.“

(11) Da erzürnte der Herr im Zorn und sprach: „Siehe, Jephtha hat gelobt, daß er mir alles opfert, was ihm als erstes begegnen wird. Siehe, wenn jetzt ein Hund zuerst Jephtha begegnen wird, soll etwa der Hund mir geopfert werden? Aber jetzt gerate dem Jephtha sein Gebet auf die erstgeborene Frucht seines Leibes und seine Bitte auf seine Einziggeborene. Ich aber will mein Volk gewiß befreien in dieser Zeit, nicht um seinetwillen, sondern um des Gebetes willen, das Israel gebetet hat.“

Jefta wird nicht als jemand beschrieben, der den Geist JHWHs besitzt (vgl. Ri. 11,29). Es wird nicht gesagt, dass Jefta JHWH sein Gelübde macht, und ebenso wenig, dass JHWH ihm den Sieg verschafft (vgl. Ri. 11,31.32). Ausdrücklich wird eine Beziehung zwischen dem Sieg und dem Gelübde verneint. Gott reagiert auf Israels Gebet. Aus Gottes Reaktion wird ersichtlich, dass er weiß, dass ihn das Gelübde betrifft. Gott ist wegen des Inhalts des Gelübdes erzürnt. Jefta gelobte: „ein jeder, der mir als Erster ...“ (der Herkunftsort wird nicht genannt; vgl. jedoch XL, 1: „aus dem Haus“); Gott hörte das „alles, was ihm als Erstes ...“ (vgl. Josephus) und bezichtigt Jefta der unsorgfältigen Formulierung, wodurch er in die Situation geraten könnte, dass er einen Hund, ein unreines Tier, Gott würde opfern müssen. Die Abänderung von einem persönlichen Objekt als Gegenstand des Gelübdes in ein sächliches Objekt ist notwendig, wenn Gottes Reaktion adäquat sein soll. Das Gottesbild ist für moderne Augen durchaus anstößig. Gott macht sich keine Sorgen über Jeftas „ein jeder, der ...“, über die Tatsache, dass ein Mensch als Gelübde versprochen wird ... Er will sogar bewirken, dass der Erste, der Jefta begegnet, „seine einzige Tochter“ ist, die etwas später sein einziges Kind zu sein scheint (XL, 1).

(XL, 1) Und Jephtha kam und bezwang die Söhne Ammon, und der Herr übergab sie in seine Hände und er zerstörte vierzig Städte derselben. Und Jephtha kehrte zurück mit Frieden, und es gingen die Frauen heraus ihm entgegen in Reigen Und er hatte eine einziggeborene Tochter, die in den Reigen eher aus dem Haus ging ihrem Vater entgegen. Und als Jephtha sie sah, wurde er niedergeschlagen und sprach: „Billigerweise ist dein Name Seila benannt worden, damit du zum Opfer dargebracht würdest. Und wer wird jetzt mein Herz in die Waage bringen und meine Seele ins Gleichgewicht? Und ich werde stehen und sehen, was überwiegen wird, ob die Freude, die geschehen ist, oder die Traurigkeit, die mir widerfährt. Aber weil ich in einem Gelübde meinen Mund geöffnet habe für meinen Herrn, kann ich es nicht widerrufen.“

Jeftas Tochter geht in *LAB* nicht namenlos durchs Leben. Sie trägt den Namen Seila, der die Bedeutung hat „sie, nach der gefragt wurde“ oder „sie, die geliehen ist“ (Gott soll sie ausgeliehen und nun zurückgefordert haben). Ähnliche Bedeutungen werden in 1.Sam. 1,20.27.28 mit dem Namen Samuel verbunden. Im Unterschied zur Vorlage sagt Jefta seiner Tochter unverblümt, dass sie dazu vorbestimmt sei, als Opfer dargebracht zu werden (den Begriff „Brandopfer“ des Gelübdes erwähnt er nicht), und tritt hervor, nicht als ein völlig gebrochener und in Trauer versetzter Mann, sondern als jemand der von Ambivalenz beherrscht wird. Freude und Traurigkeit streiten in seinem Innersten miteinander. Freude über den Sieg (den er dem Gelübde verdankt [?])? Oder eher die Freude, in Abrahams Rolle schlüpfen zu können? (vgl. XL, 2). In jedem Fall ist Jefta, in Übereinstimmung mit der Vorlage, der Meinung, dass ein Gelübde nicht widerrufen werden kann.

(2) Da sagte Seila, seine Tochter: „Und wer ist es, der beim Sterben betrübt ist, wenn er das Volk befreit sieht? Oder bist du uneingedenk (dessen), was in den Tagen unserer Väter geschehen ist, als der Vater den Sohn zum Brandopfer hinlegte, und er widersprach ihm nicht, sondern sich freudig stimmte er ihm zu, und es war (der), der dargebracht wurde, bereit und (der), der darbrachte, fröhlich.“

(3) Und jetzt mögest du alles, was du gelobt hast, nicht umstoßen; gewähre aber eine einzige Bitte, die ich erbitte von dir, bevor ich sterben werde. Und ein ganz geringes Verlangen erlehe ich, ehe ich meine Seele hingebe, daß ich auf die Berge gehe und auf den Hügeln bleibe und auf den Felsen wandle, ich und meine Jungfrauen mit mir, und vergieße auf ihnen meine Tränen und erzähle die

Traurigkeiten meiner Jugend. Beweinen werden mich die Bäume des Feldes und betrauern werden mich die Feldtiere; denn ich bin nicht betrübt darüber, daß ich sterben werde, und mich schmerzt es nicht, daß ich meine Seele hingebe; sondern weil mein Vater sich beim Gebet im voraus verpflichtet hat, aber ich mich freiwillig zum Opfer dargebracht habe, fürchte ich, daß mein Tod nicht wohlgefällig ist oder ich für nichts meine Seele verderbe. Dies will ich den Bergen erzählen, und danach werde ich zurückkehren.“ Da sprach ihr Vater zu ihr: „Geh!“

Jefas Tochter vertritt nicht nur die Auffassung, dass dem Gelübde nachgekommen werden müsse, sondern hält auch Trauer für unangemessen: „Wer soll traurig sein, sterben zu müssen ...?“ Sie spielt auf Gen. 22 an,<sup>12</sup> die Geschichte von Abraham, der bereit war, seinen Sohn Isaak zu opfern, und meint, dass sowohl ihr als auch ihrem Vater Freude ansteht, ihr, weil sie das Opfer sein darf, ihrem Vater, weil er als Opfernder auftreten darf. Sie bedrängt sogar ihren Vater, nicht von der Ausführung des Gelübdes abzusehen (vgl. XL, 5), und sie befürchtet, dass ihr Tod als Opfer nicht angenommen werden wird (und ihre Seele umsonst aufgenommen werden wird [vgl. XL, 5]), weil er als Erfüllung des väterlichen Gelübdes und nicht aus eigenem Antrieb gegeben wird (vgl. auch XL, 5).

Die undeutlichen Verse Ri. 11,37.38 erhalten in *LAB* eine eindeutige Interpretation. Sowohl ihre Jugend („Jungfräulichkeit“; vgl. XL, 6) als auch ihr Tod werden thematisiert. Auffällig ist die etwas idyllische Schilderung. Die Beteiligung der Natur am menschlichen Schicksal (vgl. XL, 5, 7) ist als Thema aus der antiken Literatur,<sup>13</sup> aber auch aus dem AT bekannt.<sup>14</sup>

(4) Und Seila, die Tochter Jephthas, brach auf und erzählte (es) den Weisen des Volkes, und niemand konnte auf ihr Wort antworten. Und danach kam sie auf den Berg Stelach, und der Herr dachte nach über sie bei Nacht und sprach: „Siehe, jetzt habe ich verschlossen die Zunge der Weisen meines Volkes in dieser Generation, daß sie der Tochter Jephthas auf ihr Wort nicht antworten können - und es wird erfüllt werden mein Wort - und (daß) mein Plan nicht umgestoßen werde, den ich erdacht hatte, und ich sah sie weiser als ihren Vater und als verständige Jungfrau vor allen, die jetzt weise sind. Und jetzt werde ihre Seele kraft ihrer Bitte hingegeben, und es wird ihr Tod kostbar sein vor meinem Angesicht alle Zeit und weggehend wird sie fallen in den Schoß ihrer Mütter.“

In *LAB* werden wir mit „Spielern“ in der Erzählung konfrontiert, die wir nicht aus der biblischen Version kennen, nämlich den Weisen. Beabsichtigt ist, dass sie konsultiert werden, um in Erfahrung zu bringen, ob das Gelübde auch Gültigkeit hat, wenn das Leben eines Menschen zur Disposition steht. Gott selbst ist die Ursache ihres Unvermögens zu antworten. Er befähigt Jefas Tochter entsprechend ihrem Gebet sich selbst als Opfer darbringen zu lassen. Aus seinem Mund vernehmen wir, dass ihre Furcht, ihr Opfer werde vergeblich sein, unbegründet ist. Auffällig ist das Lob, das Gott selbst Seila spendet.

(5) Und als die Tochter Jephthas auf den Berg Stelach kam, begann sie zu weinen, und dies ist ihr Trauerlied, mit dem sie sich klagend beweinte, bevor sie schied, und sie sprach: „Hört, ihr Berge, mein Trauerlied und merkt, ihr Hügel auf die Tränen meiner Augen und seid Zeugen, ihr Felsen, bei der Klage meiner Seele. Siehe, wie wir getadelt werden, aber meine Seele möge nicht vergeblich angenommen werden. Es mögen meine Worte zu den Himmeln ziehen und es mögen meine Tränen aufgeschrieben werden vor dem Angesicht des Firmaments, daß der Vater nicht die Tochter bezwinde, die zu opfern er gelobt hat, und daß ihr Fürst die zum Opfer versprochene Einzigegeborene höre.“

<sup>12</sup> Vgl. B.N. Fisk, „Offering Isaac Again and Again. Pseudo-Philo's Use of the Aqedah as Intertext“, *CBQ* 62 (2000), 481-507.

<sup>13</sup> S. Jacobson, *op. cit.*, 963, 975, 986.

<sup>14</sup> S. z.B. Hos. 4,1-3 und ferner C. Houtman, *Der Himmel im Alten Testament*, Leiden u.a. 1993, 138-181.

(6) Ich aber bin nicht gesättigt worden mit meinem Brautbett und wurde nicht erfreut mit den Kränzen meiner Hochzeit. Ich bin nämlich nicht mit Glanz gekleidet worden gemäß meinem Adel, und habe nicht meinen <wertvollen> Duft gebraucht, und meine Seele genoß nicht das Salböl, das mir bereitet worden ist. O Mutter, vergeblich hast du deine Einziggeborene geboren, weil die Unterwelt mein Brautbett wurde ..., und die Anfertigung alles Öls, die du mir bereitet hast, wird aus-gossen werden, und das weiße Gewand, das meine Mutter gewoben hat, wird die Motte fressen, und die Blumen des Kranzes, den meine Amme geflochten hat, werden mit der Zeit verwelken, und die Decke, die meine Begabung gewoben hat aus ..., und mein Purpurkleid möge der Wurm verderben. Und meine Jungfrauen werden von mir erzählen mit Seufzen und über Tage hin mich beklagen.

(7) Neigt ihr Bäume eure Zweige und beklagt meine Jugend. Kommt, ihr Tiere des Waldes, und tretet auf meine Jungfrauschaft, weil meine Jahre abgeschnitten worden sind und die Zeit meines Lebens in Finsternis alt werden wird.“

Der Aufruf an die kosmischen Elemente begegnet auch im AT (s. Mi. 6,1-2 und ferner z.B. Dtn. 32,1; Jes. 1,2; Jer. 2,12). Die Wehklage beinhaltet mehrere Elemente aus der griechischen Kultursphäre, wie die Vorstellung von der Unterwelt als Brautgemach. Wegen ihrer Klage, niemals mehr verheiratet zu sein, und wegen der kosmischen Beteiligung an Seilas Schicksal beeindruckt das Opfer, das sie bringt, umso mehr.

(8) Und nachdem sie dies gesagt hatte, kehrte Seila zu ihrem Vater zurück, und er tat, was immer er gelobt hatte, und er brachte sie als Brandopfer dar. Dann kamen alle Jungfrauen Israels zusammen und begruben die Tochter Jephthas und beklagten sie. Und die Töchter Israels vollbrachten die Klage für sie, und sie setzten fest, daß sie in diesem Monat am vierzehnten Tag des Monats zu-sammenkommen sollten die einzelnen Jahre hindurch und die Tochter Jephthas über vier Tage hin beklagen sollten. Und sie machten den Namen ihres Grabmals entsprechend ihrem Namen Seila.

Auch zu Ri. 11,39-40 wird in *LAB* eine eindeutige und nicht missverständliche Interpretation geboten. Unverblümt wird über Seila als Brandopfer gesprochen. Ihr Begräbnis wird berichtet. Über das Datum der jährlichen Wehklage werden wir präzise informiert. Der betreffende Monat bleibt jedoch vage.

Auffällig in *LABs* Version von Ri. 11,29-40 ist die vorrangige Position, die Jephthas Tochter einnimmt. Ihr wird nicht nur ein großer Abschnitt im Text eingeräumt, sondern sie bewegt sich auf einer weit höheren Ebene als die männlichen „Spieler“ in der Erzählung.<sup>15</sup> Gott selbst erhöht sie. Sie ist weiser als ihr Vater und besitzt viel mehr Verstand als alle Weisen ihrer Zeit (XL, 4). Auch weist Gott ihrem Vater seinen Platz zu: ein Mann, der unbedacht und unachtsam ein Gelübde macht (XXXIX, 11). Eingehend würdigt Gott selbst auch ihre Opferbereitschaft (XL, 4) und trägt damit zur Verherrlichung ihrer Opferbereitschaft und ihres Erlösung bewirkenden Opfers bei, die *LABs* Version durchzieht. So erweist sich Jephtha als ein unverständiger Mann, der aber durch sein Gelübde seiner Tochter die Möglichkeit dazu verschafft, sich als heroisches Vorbild einer Frau zu erweisen, die durch das Martyrium Erlösung bewirkt. Dadurch kann er ihr, aber auch sich selbst Freude bereiten (vgl. XL, 2). Rückblickend gesehen sind Vater, Tochter und auch Gott für den heutigen Leser nicht in ihrer Tiefe zu durchdringen.

<sup>15</sup> Auch andere Frauen erhalten in *LAB* ein auffallend prominenteren Platz, als sie ihn in den biblischen Erzählungen haben. Zum „Feminismus“ von *LAB* s. P.W. van der Horst, „Portraits of Biblical Women in Pseudo-Philo's *Liber Antiquitatum Biblicarum*“, in: ders., *Essays on the Jewish World of Early Christianity*, Freiburg/Göttingen 1990, 111-122; s.a. ders., *Studies over het jodendom in de oudheid*, Kampen 1992, 9-30 (23-25).

Wie wir dargelegt haben, gibt Josephus über Jefthas Opfer ein moralisches Urteil: Jefthas Tat ist verwerflich; sie wird nicht gefordert und missfällt Gott; Jeftha hätte das Opfer nicht darbringen dürfen. Hingegen vermisst man in *LAB* eine Verurteilung des Opfers. Gott wird sogar als jemand dargestellt, der verhinderte, dass die geistlichen Leiter des Volkes ein moralisches Urteil fällten und die Meinung äußerten, dass das Einlösen eines Gelübdes, das auf Kosten menschlichen Lebens geht, zu einer Erklärung führen muss, dass das Gelübde nichtig sei (XL, 4). In früher Auslegung von Ri. 11,29-40, sowohl von rabbinischer Seite als auch von Seiten der Kirchenväter, wird gewöhnlich – auf der Linie von Josephus – über Jefthas Einlösen des Gelübdes negativ geurteilt.

#### *Hätte Jeftha seine Tora nur gekannt*

Wir vermitteln einen Eindruck der rabbinischen Auslegung anhand der Version von Ri. 11 im sog. Targum Jonatan, einer jüdisch-aramäischen Übersetzung der vorderen und hinteren Propheten, worin wir in der Übersetzung selbst, aber auch in den Erweiterungen hierzu auf die unter den Rabbinen gängigen Interpretationen stoßen.<sup>16</sup> Nur die in unserem Zusammenhang wichtigen Elemente der Übersetzung stellen wir heraus und kommentieren sie.

Ri. 11,30.31 lauten in Targum Jonatan wie folgt:

Und Jeftha *schwor einen Eid* vor JHWH und sprach: „Wenn du die Ammoniter in meine Gewalt gibst, dann soll, *was auch immer* zum Vorschein kommt, zum Vorschein aus der Tür meines Hauses mir entgegen, wenn ich wohlbehalten von den Ammonitern zurückkehre, JHWH gehören und ich werde *es* als Brandopfer darbringen.“

Was Jeftha verspricht, trägt nicht den Charakter eines Gelübdes, sondern eines Eides. Dadurch wird der Ernst der Situation unterstrichen und die Unausweichlichkeit der zugesagten Einlösung betont. Die deutliche Wahl des „was auch immer“ als Gegenstand des Eides setzt die Bekanntheit mit der alten Auslegung voraus, mit der Auffassung, dass Jeftha ein „unbesonnenes“ (Josephus) oder ein unbedachtes (*LAB*) Gelübde machte. Die Möglichkeit, dass ein Hund oder ein anderes unreines Tier, ein Esel, ein Schwein oder ein Kamel, Jefthas Weg kreuzen würde, kommt auch in rabbinischer Auslegung zur Sprache.<sup>17</sup> Ausführlich wird thematisiert, dass Gott die Ursache dafür ist, dass Jeftha als Erstes von seiner Tochter begrüßt wird (vgl. *LAB*, XXXIX, 11).

Der Schluss von Ri. 11,39 expandiert in der Version von Targum Jonatan mit einer deutlichen Verurteilung des von Jeftha gebrachten Opfers:

Und es wurde eine Vorschrift in Israel, dass niemand seinen Sohn oder seine Tochter als Brandopfer bringen darf, wie es der Gileaditer Jeftha tat, der den Priester Pinhas nicht um Rat fragte. Hätte er den Priester Pinhas um Rat gefragt, dann hätte er sie mittels eines Weihgeschenks in Geld gerettet.

Dabei wird auf eine rabbinische Auslegung mit folgendem Inhalt Bezug genommen: Wenn Jeftha den Hohenpriester seiner Zeit, Pinhas (vgl. Ri. 20,28), hinsichtlich der Gültigkeit seines Gelübdes um Rat gefragt hätte, dann hätte dieser ihm vorgehalten, dass er das Gelübde nicht einlösen musste und zur Kompensation einen finanziellen Betrag geben musste. Wie sehr

<sup>16</sup> Zu Ri. 11,29-40 in Targum Jonatan s. W.F. Smelik, *The Targum of Judges*, Leiden u.a. 1995, 551-558.

<sup>17</sup> Zu einer Diskussion von Ri. 11,29-40 in rabbinischer Auslegung siehe z.B. Genesis Rabba LX, 3; Leviticus Rabba XXXVII, 4; Kohelet Rabba X, 15, und insbesondere Midrasch Tanchuma, Bechukotaj 5. Siehe ferner zur rabbinischen Auslegung L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, IV, Philadelphia 1913, 46; VI, Philadelphia 1928, 203f; E. Levine, *The Aramaic Version of the Bible*, Berlin/New York 1988, 145f; Smelik, *Targum of Judges*, 555f. Vgl. auch A.J. Rosenberg, *Judges. A New English Translation. Translation of Text, Rashi and Commentary*, New York 1987, z.St.

Jeftas Verhalten den Rabbinen missfällt, wird aus einer Randbemerkung einer Handschrift von Targum Jonatan zur Übersetzung von Ri. 12,7 ersichtlich:

Und Jefta richtete Israel sechs Jahre lang. Dann starb Jefta der Gileaditer an bössartigen Leiden, weil er mit seiner Tochter kein Mitleid hatte und nicht um eine Lösung zu erreichen zum Priester Pinhas gegangen war, der sein Gelübde für ihn ungültig hätte erklären können. Seine Gliedmaßen fielen von ihm ab und seine Gliedmaßen wurden in den Städten Gileads begraben.

Jeftas Leben nahm ein trauriges Ende – Stück für Stück starben seine Gliedmaßen ab, sodass seine Überreste an verschiedenen Orten begraben wurden<sup>18</sup> – was aber seinem verwerflichen Verhalten entsprach. Über Pinhas vernehmen wir in Targum Jonatan kein abfälliges Wort. Auch er geht aber in der rabbinischen Auslegung nicht frei aus und wird ebenfalls gestraft. In der rabbinischen Auslegung findet sich die Auffassung, dass Jeftas Gelübde keine Gültigkeit hatte und er nicht einmal verpflichtet war, den finanziellen Gegenwert seiner Tochter zu bezahlen. Keiner von den Gelehrten seiner Zeit wusste jedoch von dieser Gesetzesinterpretation (vgl. LAB XL, 4). Zwar wusste Pinhas darum, konnte sich aber nicht überwinden, auf Jefta zuzugehen, und Jefta konnte sich nicht überwinden, ihn zu konsultieren. So war die Rivalität zwischen geistlicher und weltlicher Autorität die Ursache für den Tod des jungen Lebens. Beide wurden dafür gestraft. Die rabbinische Auslegung konfrontiert uns auch mit einer Tochter Jeftas, die sich nicht wie ein willenloses Lamm opfern lässt, sondern in Diskussion mit ihrem Vater tritt. Unter Berufung auf verschiedene Texte aus der Schrift sucht sie ihren Vater zu überzeugen, dass Gott nicht will, dass Menschen auf dem Altar dargebracht werden. Darüber hinaus wendet sie sich an die gelehrten Richter (vgl. LAB XL, 4), um diese zu bewegen im Rechtsstreit eine Aussage zugunsten ihres Standpunkts zu machen. Ihre Versuche blieben ohne Erfolg, sodass sie ihrem Schicksal nicht entgehen konnte und geopfert wurde. Die rabbinische Auslegung ist offensichtlich nicht an der Person und dem Charakter von Jeftas Tochter interessiert, sondern will mögliche Missverständnisse im Hinblick auf ein menschliches Opfer entkräften. Jefta hätte es besser wissen müssen. Wenn er die Tora zur Kenntnis genommen hätte, hätte er seinen verwerflichen Fehltritt nicht begangen.

#### *Unbesonnenheit vereint mit Standhaftigkeit*

Als die Kirchenväter sich ihre Meinung zu Jeftas Gelübde und dem Opfer seiner Tochter bildeten, hatten sie nicht nur der in Ri. 11,29-40 gebotenen Information Rechnung zu tragen, sondern auch dem Urteil des Neuen Testaments über Jefta, wo er im Hebräerbrief in der Galerie der Glaubenshelden seinen Platz erhält (11,32), Personen aus dem Alten Testament, die durch ihren Glauben imponieren und den Christen ein Vorbild sind.<sup>19</sup> U.a. hierdurch ist für sie das Verhältnis von Ri. 11,29 (Jefta ist in Besitz vom Geist des Herrn) zu Ri. 11,30 (Jefta macht dem Herrn ein Gelübde) ein Punkt besonderer Aufmerksamkeit. So wird von Origenes (3.Jh.) die Frage, ob der Geist Gottes sich versehen habe, negativ beantwortet: Der Geist hat die gewünschte Hilfe im Krieg geboten, ist aber nicht für das missliche Gelübde verantwort-

<sup>18</sup> Diese Auslegung basiert auf dem Plural „Städte“ im hebräischen Text von Ri. 12,7. Erklärt wird, wie es möglich ist, dass jemand an mehr als einem Ort begraben werden kann.

<sup>19</sup> Zu einer informativen Übersicht über die patristische Auslegung siehe A. Penna, „The Vow of Jephthah in the Interpretation of St. Jerome“, in: F.L. Cross (Hg.), *Studia Patristica*, IV, Berlin 1961, 162-170; U. Hübner, „Hermeneutische Möglichkeiten. Zur frühen Rezeptionsgeschichte der Jefta-Tradition“, in: E. Blum u.a. (Hg.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift Rolf Rendtorff*, Neukirchen-Vluyn 1990, 489-501.

lich; das ist Jefta selbst.<sup>20</sup> Was in Ri. 11,29 und 11,30 gesagt wird, hat in christlichen Kreisen aber auch zu einem gänzlich positiven Urteil über Jefta geführt. U.a. wird er in eine Linie mit Abraham gestellt und wird als Gläubiger dargestellt, der darauf hoffte, dass Gott ihm ein Tier als Ersatz für seine Tochter geben würde (vgl. Gen. 22,13). Er wird sogar als ein in all seinem Tun und Lassen vom Geist Gottes geleiteter Mensch präsentiert. Jefta sei mit Jesus zu vergleichen. Afrahat (4.Jh.)<sup>21</sup> sieht Übereinstimmungen zwischen dem Opfer von Jefthas Tochter und dem Opfer Christi: Jefta wurde ebenso wie Jesus verfolgt; Jefta wurde von seinen Brüdern aus dem Haus seines Vaters vertrieben; auch Jesus widerfuhr dies, er wurde verfolgt und gekreuzigt; Jefta wurde trotz seiner Verfolgung der Leiter seines Volkes, und Jesus wurde trotz seiner Verfolgung der König der Völker; Jefta machte ein Gelübde und brachte seine erstgeborene Tochter als Opfer, und Jesus wurde vor allen Heiden seinem Vater als Opfer gebracht. Ephraem der Syrer (4.Jh.) betrachtet Jefta zusammen mit Abraham als Vorbild: ihre Angst und Trauer haben ihrem Glauben keinen Abbruch getan. So sind sie auch Vorläufer von Christus, der sich selbst opferte, ohne seinen Glauben aufzugeben.<sup>22</sup>

Überwiegend ist das Urteil über Jefthas Gelübde und sein Opfer jedoch negativ: das Gelübde geschah gedankenlos; es war verwerflich, ein Kind als Opfer darzubringen. U.a. Ambrosius (4.Jh.)<sup>23</sup> Augustinus (4./5.Jh.)<sup>24</sup> und Hieronymus (4./5.Jh.)<sup>25</sup> vertraten diese Auffassung. Letztgenannter weist u.a. auf die unsorgfältige Formulierung von Jefthas Gelübde und mit verschiedenen anderen Auslegern auf die Möglichkeit hin, dass ein unreines Tier Jefta als Erstes begegnen würde. Dennoch sind die Kirchenväter in der Regel dazu bereit, Jefta für seine Standhaftigkeit zu preisen, mit der er seinem Gelübde treu geblieben ist. Durch Hebr. 11,32 ist man zu einer ambivalenten Beurteilung von Jefta gezwungen, will man einerseits Unbesonnenheit und Unwissenheit unterstreichen, andererseits seine Aufrichtigkeit nicht in Zweifel ziehen.<sup>26</sup> Unverblümete Kritik begegnet jedoch auch. Von dem Ambrosiaster (4.Jh.) wird Jefthas Standhaftigkeit als Bosheit kritisiert und die Meinung vertreten, dass er seine Zuflucht im Gebet hätte suchen müssen, für seine Unbesonnenheit um Vergebung hätte bitten und ein

<sup>20</sup> S. *Selecta in Iudices*; PG 12, 949 A 1-2. In seinem Johannes-Kommentar geht Origenes auf die Frage des Gottesbildes ein (ist es nicht ein grausamer Gott, der ein derartiges Opfer akzeptiert?). Er weist auf die Größe und Undurchdringlichkeit der Entscheidungen Gottes hin. S. *In Joannem*, VI 54; GCS 10, Leipzig 1903, 162.

<sup>21</sup> S. *Demonstratio XXI*, 12; SC 359, 825.

<sup>22</sup> In einer Hymne mit dem Thema der Trauerverarbeitung beim Tod von Geliebten. S. *Des Heiligen Ephraem des Syrsers: Ausgewählte Schriften aus dem Syrischen und Griechischen übersetzt* von O. Bardenhewer, I, Kempten/München 1919 (BKV 37), 303-305.

<sup>23</sup> S. z.B. *De virginitate* 2,5-3,10; PL 16, 281f.

<sup>24</sup> S. z.B. *De civitate Dei* I, 21; CSEL 40, 39f.

<sup>25</sup> S. z.B. *Adversus Iovianum* I, 23; PL 23, 253.

<sup>26</sup> Eine derartige Auffassung ist auch später gängig. Thomas von Aquin (13.Jh.) schreibt in seiner *Summa Theologiae*, 2a 2ae q.88.2 ad 2 im Rahmen einer Diskussion über den Wert von Gelübden gegenüber Gott zur Geschichte Jefthas Folgendes: „Andere Taten können für sich genommen gut sein – und das kann auch bei einem Gelübde der Fall sein –, aber doch eine böse Folge haben. In diesem Fall darf man nicht am Gelübde festhalten. Dies geschah bei Jefta, der, wie es in Richter geschrieben steht, dem Herrn ein Gelübde machte, sagend: ‚Wenn du die Ammoniter in meine Gewalt gibst, wer auch immer aus meiner Tür kommt, um mir zu begegnen, wenn ich im Triumph zurückkehre, der soll dem Herrn gehören. Ich werde ihn als ein Brandopfer opfern.‘ Dieses Gelübde konnte böse Folgen, wenn ihm ein Tier begegnen würde, das nicht geopfert werden durfte, wie ein Esel oder ein menschliches Wesen, was auch tatsächlich geschah. Deshalb sagt Hieronymus: ‚Beim Ablegen seines Gelübdes war er dumm, weil er keinen Unterschied gemacht hatte, und im Ausführen des Gelübdes war er gottlos.‘ Doch sagt die Schrift, dass der Geist des Herrn auf ihn kam, weil sein Glaube und seine Hingabe, die ihn dazu brachte, das Gelübde zu machen, vom Heiligen Geist kamen. Aus diesem Grund, wegen des Sieges, den er erzielte, und weil er wahrscheinlich seine böse Tat bereute (die aber das Vorzeichen von etwas Gutem hatte), erhielt er seinen Platz in der Liste der Heiligen.“ Mit dem „guten Vorzeichen“ deutet Thomas an, dass das Opfer von Jefthas Tochter eine Vorschattung auf das Opfer Jesu Christi ist.

stellvertretendes Opfer hätte bringen müssen.<sup>27</sup> Der armenische Kirchenvater Johannes Mandakuni (5.Jh.) stellt in einer Rede Jefta mit Kain auf eine Linie. Bei ihren Opfern war Satan im Spiel. Unter dem Anschein des Guten werden hier Werke der Ungerechtigkeit getan.<sup>28</sup>

Über die Rolle Gottes urteilt man unterschiedlich. In der Regel will man ihn nicht aus der Geschichte raushalten. So ist Augustin geneigt, in der Begegnung von Vater und Tochter Gottes Hand zu sehen, der Jefta für sein gedankenloses Gelübde strafen will (vgl. *LAB* XXXIX, 11), während Hieronymus es für möglich hält, dass die Tragödie des Opfers der Tochter von Gott als Strafe für das gedankenlose Gelübde zugelassen wird. Procopius von Gaza (4./5.Jh.) hält Satan für den bösen Urheber hinter Jefthas unbesonnenem Gelübde.<sup>29</sup> Neben Johannes Mandakuni entdeckt auch Johannes Chrysostomos (4.Jh.) hier die Hand des Teufels.<sup>30</sup> Er sieht aber, ebenso wie Theodoret von Kyros (5.Jh.),<sup>31</sup> ein erzieherisches Motiv hinter der Tragödie: Gott habe dies Opfer erlaubt, und zwar um zu verdeutlichen, dass er an derartigen Opfern kein Wohlgefallen hat, und um uns zu lehren, dass das Ablegen von Gelübden große Sorgfalt erfordert. Darum habe später auch niemals mehr jemand ein derartigen Gelübde abgelegt.

Die Kirchenväter konzentrieren sich in ihren Betrachtungen zu Ri. 11 vor allem auf Jefta und sein Verhalten. Im Allgemeinen sind sie an Jefthas Tochter weniger interessiert. Es fehlt jedoch nicht an Äußerungen der Bewunderung über ihren Edelmut und ihre Opferbereitschaft. So nennt Methodius von Olympos (gest. 311) in einer Hymne die Tochter Jefthas gemeinsam mit Abel, Josef, Judit und Susanna. Dabei legt er ihnen folgende Worte in den Mund: „Ich halte mich rein für Dich, mit brennenden Lampen fest in der Hand, glücklich, eile ich Dir entgegen.“<sup>32</sup> Aber Jefthas Tochter ist auch Gegenstand der Kritik. So bestreitet Hieronymus die Auffassung von Jovianus, dessen Überzeugung nach der Vater ebenso wie Abraham ein Held mit einem großen Glauben war, die Tochter hingegen eine schwache Frau, dass deren Bitte um zwei Monate Aufschub einen Mangel an Opferbereitschaft erkennen lasse.<sup>33</sup> Hieronymus geht es jedoch nicht so sehr darum, der Tochter Jefthas Recht zu tun, als vornehmlich um eine Korrektur zu Jovianus' Bild von Jefta.

Die frühe Auslegung fand – was nicht befremden sollte – in späteren Betrachtungen über Jefta und seine Tochter ihren Widerhall. Überraschenderweise bringt eine Analyse der Geschichte selbst historisch-kritische Bibelwissenschaftler dazu, der Geschichte eine Moral zuzuerkennen, die ganz traditionell anmutet: Hüte dich vor dem Ablegen unbesonnener Gelübde.<sup>34</sup>

<sup>27</sup> S. *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti. Quaestio* 43; CSEL 50, 69-71.

<sup>28</sup> S. *Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter übersetzt* von S. Weber, II, München 1927 (BKV 58), 98.

<sup>29</sup> S. *Commentarii in Iudices*; PG 87, 1069-1072.

<sup>30</sup> S. *Ad populum Antiochenum. Homil. XIV*; PG 49, 147.

<sup>31</sup> S. *Quaestiones in Iudices. Interrogatio* 20; PG 80, 507-509.

<sup>32</sup> S. *Symposium* 289; SC 95, 316.

<sup>33</sup> S. *Adversus Jovinianum* I, 23; PL 23, 253.

<sup>34</sup> S. z. B. B. Becking, „Iphigenia in Gilead. Over het verstaan van Richteren 11,29-40“, *Kerk en Theologie* 41 (1990), 192-205; Th.C. Römer, „Why Would the Deuteronomist Tell about the Sacrifice of Jephthah's Daughter?“, *JSOT* 77 (1998), 27-38. In ähnlichem Geist H.-D. Neef, „Jephthah und seine Tochter (Jdc. XI 29-40)“, *VT* 49 (1999), 207-217. Er betrachtet Ri. 11,29-40 als Illustration zu Dtn. 23,22-24: ein JHWH abgelegtes Gelübde muss bedingungslos erfüllt werden.



## Der „profetische Gottes-Diener“

|| Zur Herkunft und Geschichte der Rede vom sog. Gottes-Knecht im AT

[so!]  
Gottfried Schmidt – Wiesbaden

Das Thema „Gottesknecht“ bei Dtjes. ist eines der am ausführlichsten behandelten in der Forschungsgeschichte des AT. Dennoch sind dabei eine Reihe von Fragen offen geblieben. So stößt die Einzellexegese verschiedener Stellen innerhalb der Gottesknechts-Lieder (GKL) weiterhin auf Deutungsschwierigkeiten. Ebenso ist die Frage nach dem Traditionshintergrund der Rede und Terminologie nicht endgültig geklärt, nachdem in der sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts u.a. die Frage einer profetischen<sup>1</sup> oder königlich-messianischen<sup>2</sup> Figur kontrovers diskutiert worden ist.

In diesem Zusammenhang hat sich mir bereits damals durch einen Hinweis von S. Morenz<sup>3</sup> auf eine Untersuchung von H. Kees<sup>4</sup> zur griechischen Übersetzung des ägyptischen „berichtenden Gottesdieners“ mit „Profet“ die Vermutung nahegelegt, hierin eine Wurzel dieser besonderen Rede zu finden. Dies konnte damals nicht verfolgt werden. In der Zwischenzeit hat K. Baltzer<sup>5</sup> in einer formgeschichtlichen Untersuchung gezeigt, daß die GKL Merkmale der ägyptischen Beamtenbiografie aufweisen, und damit einen neuen Weg zum Verstehen erschlossen.

Die vorliegende Untersuchung möchte hier einen Schritt weiterführen und in Aufnahme und Korrektur der Ergebnisse Baltzer's zum genaueren Verständnis sowohl des Titels wie der Texte selbst beitragen. Zugleich wird die Rede vom GK über Dtjes. hinaus in der exilisch-nachexilischen Literatur des AT in den Blick genommen, sodaß sich damit eine Gesamtperspektive der exilisch-nachexilischen Profetie ergibt.

Ich gehe von der Beobachtung aus, daß sowohl bei Dtjes. als auch in der dtr. Literatur, bei DtrP ebenso wie in der dtr. Redaktion der Profetenbücher und im Tetrateuch die Redeweise vom „Knecht bzw. den Knechten Jahves“ tatsächlich den Eindruck eines festgefügteten Titels für profetische Gestalten macht, d.h. die Bezeichnung Titel hier im engeren Sinne zu verstehen ist. Der Sinn dieser Redeweise liegt, wo immer sie auftaucht, mehr oder weniger explizit in der Rechtfertigung der Profetengestalten als der autorisierten Gottessprecher, also der „wahren“ Profeten. Ja, es scheint, unbeschadet der historisch erkennbaren Auseinandersetzungen innerhalb profetischer Kreise in Israel/Juda der Königszeit, damit in diesem Traditionszusammenhang erstmalig diese Fragestellung grundsätzlich in den Blick genommen und dann auch explizit literarisch formuliert worden zu sein.

Es ist die Absicht dieser Untersuchung zu zeigen, daß der Terminus EBED JAHVE (EJ) im AT sowohl bei Dtjes. wie darüber hinaus einem festen Titel entspricht, der eine eigene Vorgeschichte hat und in der Folge wiederum einen differenzierten Gebrauch erfuhr.

Die These lautet:

<sup>1</sup> G.v.Rad, Theologie des AT, 1960, S.252ff.

<sup>2</sup> O.Kaiser, Der königliche Knecht, FRLANT 1970

<sup>3</sup> S.Morenz, Ägyptische Religion, Stuttgart 1960

<sup>4</sup> H.Kees, Der berichtende Gottesdiener, ZÄS 85, 1960

<sup>5</sup> K.Baltzer, Zur formgeschichtlichen Bestimmung der Texte vom Gottesknecht im Deuterocesajabuch, FS G.v.Rad 1971, S.27ff.; ders., Die Biografie der Profeten, Neukirchen 1975

Die als Titel zu verstehende Bezeichnung EJ hat ihre Wurzeln in der Nomenklatur einer ägyptischen Beamten-Funktion, des *hm ntr whmw* - des >berichtenden Gottesdieners<, einer Parallelfunktion zum >Sprecher des Königs<.

Dieser Terminus ist von den Tradenten der profetischen Überlieferung im AT übernommen, um bestimmte profetische Gestalten, und damit ihre Botschaft, in ihrer Legitimität als berufene „Gottes-Diener bzw. -Sprecher“ zu deklarieren, d.h. zu „rechtfertigen“. Die Voraussetzung der Übernahme ist, dass die spezifische Qualifikation des Titels geeignet war, diese Auffassung des Profetentums zu beschreiben.

Der Weg der Übernahme des Titels ist über die Kenntnis originärer ägyptischer Beamtenbiografie im israelitisch-judäischen Staatswesen einerseits sowie andererseits vermutlich über Einflüsse der ägyptischen Diaspora gegangen.

Die mit dem Titel verbundene Auffassung der vorexilischen und exilischen Profetie zeigt sich ebenso (wie bei Dtjes.) in der dtr. Literatur. Sie wird dort auf weitere Gestalten der israelitisch-judäischen (Vor-)Geschichte ausgeweitet, indem diese als dem profetischen Amt entsprechende Jahve-Treue dargestellt werden.

Von da (der Treue zum Jahvewillen) aus erfolgt die Inanspruchnahme des Titels kollektiv für Israel (in Teilen oder als Ganzes), und schließlich seine Übertragung in abgebläbter Form auf die „Frommen“ bzw. „leidenden Gerechten“ - mit der weiteren gesamtbiblischen Wirkungsgeschichte.

## 1. Die Sprachfigur > Gottes-Knecht < im AT

1.1 Der hebräische Begriff עַבְדַּי zeichnet sich durch eine weitgefächerte semantische Palette aus. Als soziologischer Begriff des Ausübens einer abhängigen Tätigkeit erstreckt er sich über die gesamte Skala abhängiger Dienstverhältnisse, von Sklave über Diener, Dienstmann, Söldner (Kämpfer), Beamter bis zum höchsten Funktionär des Königs bzw. Gottes.

Dazu treten, oft überlagernd, Varianten einer wertenden Qualifikation. Der Begriff kann den Charakter einer Unterwürfigkeitsbekundung wie auch den einer Ehrenbezeichnung tragen; ersteres meist als Selbstbezeichnung, letzteres als Fremdbezeichnung, wobei diese i.d.R. mit einer höheren Rangfolge verbunden ist.

In unserem Zusammenhang interessieren ausschließlich die Stellen, in denen der Begriff direkt oder indirekt auf Gott bezogen, also Gottes-Diener gemeint ist.

Ein Überblick über die Belegstellen läßt sich nach zwei Gesichtspunkten ordnen:

a. Die Sprachfigur EJ begegnet in 3 Verbindungen:

- als Aussage im Munde Gottes ( G = Gottesrede oder Profetenspruch bzw. Zitat im Munde Dritter)
- als Fremdaussage ( F ) in der 3. Person bzw. in der 2. im Rahmen der Gebetsanrede
- als Selbstaussage ( S ).

b. Die Bezeichnung EJ wird gebraucht für

- Einzelpersonen ( Abraham, Mose, Kaleb, Josua, David, Salomo, Ahia v.Silo, Elia, Jona b.Amitthai, Nebukadnezar, Serubbabel, Daniel, Hiob).
- Kollektivpersonen (Jakob,Israel)
- Personen-Gruppen (Abraham-Isaak-Israel, Israeliten, „die Profeten“, Leviten: dazu absolut, mit Synonymen oder Kontrast-gruppen wie z.B. Volk, Könige und Israeliten, Boten Gottes, Fromme, „die seinen Namen lieben“, Leviten, Stämme Israels, Feinde)

Auch für Einzelpersonen findet sich der absolute Gebrauch; insbesondere bei Dtjes., wo auch eine kollektive Deutung generell möglich ist, zumal wenn man hier den Profeten als Profeten-

Gruppe versteht; darüber hinaus in den Psalmen, überwiegend in solchen, die von der Überlieferung David zugeschrieben werden, sodaß hier implizit unter EJ David verstanden worden sein mag.

## 1.2 Übersicht der Belegstellen

| <i>Einzelpersonen</i>        | G   | F   | S  |
|------------------------------|---|---|--|
| Abraham                      | Gen. 26,24  | Ps. 105,6.42  |  |
| Mose                         | Jos. 1,2  | Ex. 14,31<br>Num. 12,7<br>Dt. 34,5<br>Jos. 1,1.7.13.15;<br>8,13.33; 11,12.15;<br>12,6; 13,8; 14,7; 18,7;<br>22,2.4.5<br>1.Kön. 8,52.56;<br>2. Kön. 18,12<br>Neh. 1,7.8<br>Dan. 9,11<br>Ps. 105,26 | Ex. 4,10<br>Num. 11,11   |
| Kaleb                        | 2. Kön. 21,8  |   |  |
| Josua                        | Mal. 4,4  |   |  |
| David                        | Num. 14,24  | Jos. 24,29; Ri. 2,8   |  |
|                              | 2.Sam. 3,18; 7,5.8<br>1.Kön. 11,13.32.34.36.38;<br>14,8<br>2.Kön. 19,34; 20,6<br>Jes. 37,35<br>Jer. 33,21.22.26<br>Ez. 37,24.25 | 1.Kön. 8,24.25.26.66<br>2.Kön. 8,19   | 2.Sam. 7,18 - 29<br>1.Kön. 3,6   |
| Salomo                       |   | Ps. 18,1; 36,1; 78,70;<br>89.4.21. (40.51) ---><br>132,10; 144,10   | (40.51) ?<br>1.Kön. 3,7;<br>8,28.30.52.59  |
| Ahia v. Silo                 |   | 1.Kön. 14,18; 15,29   |  |
| Elia                         |   | 1.Kön. 18,36;<br>2.Kön. 9,36; 10,10<br>2.Kön. 14,25   |  |
| Jona b. Amithai              |   |   |  |
| Nebukadnezzar                | Jer. 25,9; 27,6; 43,10  |   |  |
| Eljakim                      | Jes. 22,20  |   |  |
| Serubbabel                   | Hag. 2,23   |   |  |
| Daniel                       |   |   | Dan. 9,17  |
| Hiob                         | Hi. 1,8; 2,3  |   |  |
| anonym (Profet)              | Jes. 42,1.18:49,3.6;<br>52,13   | Jes. 42,19; 49,5; 50,10   |  |
| anonym (David zugeschrieben) |   |   | Ps. 31,7; 35,17; 69,18;<br>86,4.16 (par. Sohn d. Magd);<br>116,16( „ „ )<br>119,17.38.49.65.76;<br>143,2.1 |

*Kollektivpersonen*

|        |  |           |
|--------|--|-----------|
| Israel | Jes. 41,8,9:<br>44,1.2.21 (par.Jakob);<br>45,4           | Ps 136,22 |
| Jakob  | Jer. 30,10;<br>46,27 (par.Israel),28<br>Ez. 28,25; 37,25 |           |

*Personengruppen*

|  |                  |   |                     |
|--|------------------|---|---------------------|
| Patriarchen<br>(Abr.-Isaak-Israel/Jakob) |                  |   | Ex.32,13; Dt 9,27   |
| Israeliten<br>„die Profeten“             | Lev. 25,55(?)    | 2.Kön. 9,7;17,13.23;21 10;<br>24,2;<br>Jer. 7,25;25,4;26,5;29,19;<br>35,15; 44,4;<br>Ez.38,17; Am.3,7; Sach.1,6;<br>Dan.9,6; Esr.9,11   |                     |
| Leviten<br>anonym (mit par.)             | Jer. 33,21.22(?) | 1.Kön. 8,23 (die von ganzem<br>Herzen vor dir wandeln);<br>8,36 (Könige)  |                     |
|  | Jes. 54,17       | Jes. 44,26 (Boten Gottes)<br>Jes. 56,6 (Fremdlinge, die<br>seinen Namen lieben)   |                     |
|  | Jes. 65,8.15     | 66,14 (Gegenteil: Feinde)   | Jes. 63,17 (Stämme) |
|  |                  | Ps. 34,23 (die auf ihn trauen);<br>69,37 (die s. Namen lieben);<br>79,2 (Fromme);<br>79,10 (Gegenteil: Gojim);<br>113,1;<br>134,1 (im Hause Gottes);<br>135,1 ( „ „ );<br>135, 14 (sein Volk) | Ps 90,13.16         |

1.3 Die Übersicht der Belegstellen läßt erkennen:

Sie gehören insgesamt einer literaturgeschichtlich späten Phase an. Neben D<sub>t</sub>jes. gehört die überwiegende Zahl in den Umkreis des dtr. Schrifttums, d.h. zu Dtr. oder der dtr. Bearbeitung des Pentateuch bzw. der Profetenbücher, des weiteren zu den späten Psalmen oder jüngeren Schriften. Die literargeschichtliche Bezeugung beginnt demnach in der exilisch-nachexilischen Zeit und reicht dann abwärts sporadisch bis in jüngste Texte.

Während die Selbstaussage so gut wie ausschließlich in Gebetstexten begegnet und von daher zunächst offen bleibt, inwieweit der Terminus Ebed hier zumindest auch, wenn nicht vorrangig als „demütige Selbstbezeichnung“ zu werten ist, gehört die große Masse der Stellen zur Gruppe der Fremdaussagen, zu der generell auch die Gottesrede zu rechnen ist und die ihrerseits den Eindruck eines Titelgebrauchs erwecken. Am deutlichsten tritt das hervor in der Sprachfigur, welche die Termini EJ und Profet formelhaft mit einander verbindet (singularisch in 1.Kön.14,18 und 2.Kön.10,10 für Ahia v. Silo und Jona b.Amitthai; pluralisch und ohne Namensnennung in 2.Kön., Jer., Ez., Am., Sach., Dan., Esra s. Übersicht).

In der Fremdaussage steht der inhaltliche Bezug auf Profeten im Zentrum. Darüber hinaus wird der Terminus für einzelne Personen der (Heils-) Geschichte in Anspruch genommen, die genuin nicht zu den Profeten zählen, damit jedoch in deren Nähe gerückt werden; desweiteren

für Kollektivpersonen (Israel und Jakob) sowie Personengruppen ( wie Israeliten, Könige und Israeliten, Volk, Leviten, Fromme etc.), bei aller Differenziertheit jedoch generell unter dem Aspekt der Jahve-Treue. Dabei ist der Profeten-Aspekt insbesondere in den früheren (dtr.) Belegen zu finden, während die Diversifizierung der Benennungen bzw. Synonyme bei den späteren Texten zunimmt.

Aus diesem Befund läßt sich bereits jetzt erkennen:

Die Sprachfigur GK kommt in exilisch-frühnachexilischer Zeit auf, um profetische Gestalten zu qualifizieren. Im Blick auf diese ist der Vorstellungshintergrund folgender:

Der Profet als Gottes-Diener (ich verwende hinfort diese Formulierung, wenn die allgemeine Dtjes. übergreifende Vorstellung gemeint ist)

- ist vertraut mit dem Rat Jahves, in doppeltem Sinne:

a. Er ist berufen (stand) im Rat Jahves

b. Er hat demnach Kenntnis von seinem Rat-schluß.

In den Zusammenhang dieser Auffassung gehören neben der „klassischen“ dtr. Formulierung in Amos 3,7 auch Stellen wie 1.Kön.22,8.19ff.; Jes.6; (Jes.40,1ff.); Jer.1,4ff.; 23,18.22; Ez.1-3, in denen der Terminus Gottes-Diener nicht explizit erscheint.

- Sein Auftrag ist die Bekundung des Jahvewillens, wiederum unter zwei Aspekten:

a. dem aktuellen, in der geschichtlichen Situation anstehenden Gotteshandeln

b. der Rechtsordnung Gottes.

- Er ist ausgewiesen (gerechtfertigt) als berufener Sprecher Gottes durch das Eintreten der Verkündigung (Jer.28,8f.).

Wem immer im Rahmen dieser theologischen Konzeption das Attribut Gottes-Diener zuerteilt wird, der gehört bzw. rückt nach deren Verständnis in die Reihe der Profeten. Die Ebed-Attribution (mit ihren impliziten und expliziten Charakteristika) bezeichnet den wahren Profeten, der Profet umgekehrt ist der originale Ebed. Das wird, wo nicht ausdrücklich von einzelnen oder allgemein „den Profeten“ die Rede ist, exemplarisch deutlich an der Mose-Gestalt, die gerade in dtr. Sicht zum Profeten stilisiert ist.

Es erscheint einleuchtend, daß diese Sicht vom Profeten erst sekundär auf Gestalten übertragen wurde, die in einen anderen Zusammenhang gehören (Abraham, Mose, Josua, David, Salomo usw.), um sie unter dieser theologischen Perspektive zu qualifizieren. Allerdings verschiebt sich dabei der dem „Titel“ Gottes-Diener zugehörige Bedeutungsinhalt zunehmend vom genuin profetischen Charakter des den Gotteswillen Ansagenden hin zu dessen Erfüllen (so etwa bei Königsgestalten wie David und Salomo bis gar zu Nebukadnezar und Serubbabel, aber auch bei Abraham, Kaleb oder Josua, während bei Mose das profetische Element insgesamt überwiegt), um schließlich in späten Texten in die Bedeutung des exemplarisch Frommen zu münden (Hi.,Ps.). Auf dieser Linie sind ebenso die Ebed-Prädikationen der namentlich genannten Gruppen (Patriarchen, Israeliten, Leviten) sowie der Kollektivpersonen (Israel, Jakob) angesiedelt, während die des anonymen Gottes-Dieners bei Dtjes. ins Zentrum der profetischen Konzeption gehört.

Diese Sicht erscheint mir plausibel im Unterschied zu der umgekehrten Vorstellung, die zusammenfassende Formel „(meine) Diener, die Profeten“ bzw. die EJ-Vorstellung bei Dtjes. habe sich aus einer Verallgemeinerung einzelner als „Knecht“ verstandener Gestalten und einer Verdichtung der „demütigen Selbstbezeichnung“ entwickelt.

1.4 Letztere Auffassung vertritt m.E. Zimmerli<sup>6</sup>. Er orientiert sich an der Unterscheidung der profanen und der religiösen Ebed-Aussage. Dabei unterstellt er in seinem methodischen Vorgehen (S. 657ff.) offenbar eine Entwicklung von der „demütigen Selbstaussage des

<sup>6</sup> W.Zimmerli, ThWNT V 1954, S.883, A II 4d

Frommen“ über die pluralische Wendung (der Fromme als „Glied Israels“ bzw. die kollektive Bezeichnung Israels als Knecht S.660f.), deren Beginn er bei Dtjes. findet, hin zu einer verdichteten formelhaften Aussage, die den Charakter des Frommen quasi erweitert. Von da aus erscheint ihm die Belegung geschichtlicher Gestalten (wie Patriarchen, Mose, Könige, Profeten - in dieser, also heilsgeschichtlich verstandenen Reihenfolge!) mit dem „EJ-Stand“ (S.662) als innere Konsequenz, wobei er einen Einfluß „profaner Hofsprache“ annimmt, ohne allerdings explizit an einen Titel zu denken.

Im Zuge seiner Darstellung nähert er sich bei der Beschreibung der „profetischen Linie“ (S.663f.) der Bezeichnung weitgehend einem Bild, das dem Ebed, entsprechend der dtr. Geschichtsauffassung, „funktionelle Bedeutung“ zuschreibt; er spricht vom „Ebed-Amt“ (S.664) und findet die „Selbst- und Fremdbezeichnung als EJ in der vom Hofstil her bestimmten Kultsprache“ verwurzelt; den Schritt zur Wahrnehmung eines vorgeprägten Titels allerdings vollzieht er nicht. Schließlich findet er bei Dtjes. die „Erfüllung in der atl. Rede vom Gottesknecht“ (S.664), die nach seiner Sicht sowohl die königliche wie die profetische Linie aufnimmt (S.665), allerdings mit deutlicher Prärogative der letzteren (S.666).

Diese Sicht erscheint wenig stringent; ich halte sie, schon allein aus religionssoziologischen und -geschichtlichen Erwägungen heraus, für unzutreffend. Die persönliche Gottesbeziehung und deren Formulierung ist in der Antike kaum je Ausgangspunkt für allgemeine, erst recht nicht formalisierte Redeweise. Vielmehr umgekehrt: Die strukturelle, kultische Seite der Religion und die ihr zugehörige Terminologie setzen in aller Regel individuelle Frömmigkeitsformen und -sprache frei; individuelle Terminologien entwickeln sich aus kollektiven. So ist anzunehmen, daß - ungeachtet einer im Profanen wie in der Frömmigkeitssprache vorkommenden „demütigen Selbstbezeichnung“ - der Terminus Gottes-Diener primär eine religionssoziologisch verankerte Position und damit eine konkrete Funktionsbeziehung meint, ehe er in den abgeleiteten Gebrauch für die Bezeichnung eines individuellen oder kollektiven Gottesverhältnisses übernommen wird. Beide letztgenannten Varianten liegen im Grundsatz der Fremdaussage wesensmäßig fern, während die Benennung einer Funktion und damit eines (zumindest dahinter erkennbaren) Titels ihrer inneren Logik entspricht.

Diese Auffassung wird m.E. gestützt durch die Beobachtung der in einem relativ geschlossenen religions- und literargeschichtlichen Rahmen auftretenden Bezeugung. Sekundär mag dieser Titelgebrauch in die Selbstaussage eingedrungen sein bzw. sich mit ihr verbunden haben. Ein weiteres Argument für diese Auffassung sehe ich (gegen Zimmerli S.660 A II 2) in der Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Synonyme für die Selbstbezeichnung des Frommen. Sie sprechen m.E. gerade nicht dafür, diese als Ausgangspunkt für eine geprägte Terminologie zu werten; vielmehr weisen sie darauf hin, daß hier in einer späteren, abgeleiteten Redeweise ein ursprünglich geschlossener Bedeutungsinhalt sekundär variiert wird.

Sowohl die dtr. wie dtjes. Redeweise vom Gottes-Diener gehören offenbar in den gleichen zeit- und religionsgeschichtlichen Zusammenhang. Dabei ist m.E. nicht eine literarische Abhängigkeit der einen von der anderen anzunehmen, sondern davon auszugehen, daß sie hier wie dort in dem Selbstverständnis bestimmter theologischer Kreise beheimatet ist, welche die Termini EJ und Profet zusammensehen und als geschlossene Formel verwenden.

Allerdings zeigen die GKL bei Dtjes. eine besonders breite Entfaltung der Vorstellung. Das läßt darauf schließen, daß wir uns hier nahe am Entstehungszusammenhang befinden. Offenbar war an dieser Stelle der in ihrem Recht und ihrer Botschaft bestrittenen Profetie eine breit „argumentierende“ Redeweise notwendig. Demgegenüber scheinen die knappen Formulierungen bei Dtr. bereits eine gewisse Geläufigkeit der Auffassung vorauszusetzen, die dr. Bearbeitung des Mosebildes hingegen ein weiteres Stadium der Entfaltung.

## 2. Der Ursprung der Vorstellung vom „profetischen Gottes-Diener“

Wie erklärt sich die funktionale<sup>7</sup>, über die einfache Ergebnis- bzw. Dienstbarkeitsaussage hinausgehende Redeweise vom profetischen Gottes-Diener; wo liegen ihre Wurzeln?

### 2.1 Die These von der Biografie der Profeten

Einen Zugang zur Beantwortung der Frage bieten die Untersuchungen von K.Baltzer „Zur Formgeschichtlichen Bestimmung der Texte vom Gottes-Knecht im Deuterocesaja-Buch“ und „Die Biografie der Profeten“ (a.a.O.). Mit seiner gattungsgeschichtlichen Fragestellung hat er einen entscheidenden Anstoß gegeben. Seine weiterführende Erkenntnis ist die einer hinter den atl. Profetenbüchern und weiteren Texten stehende Gattung >Biografie< und damit zugleich eines ägyptischen Traditionshintergrundes. Er bezieht sich dabei auf die von E.Otto<sup>8</sup> in einer Monografie behandelten Biografien der ägyptischen Spätzeit sowie auf Beispiele aus der 18.Dynastie, so die Darstellung von Einsetzung und Funktionsbereich des Vezirs (*Rh-mj-Re*) in Text und Bild. Insbesondere auf letztere gründet Baltzer seine Auffassung, daß die atl. Profetenbiografie der des ägyptischen Vezirs nachgebildet ist, und kommt u.a. zu dem Schluß, daß sich die „GK-Texte aus dem Buche Deuterocesaja ... als Teil einer Biografie verstehen lassen“ (a.a.O.S.42).

Mit dieser Perspektive und dem Hinweis auf die Topik dieser Vorstellung hat er die Möglichkeit zu einem neuen Verständnis des atl. Profetenbildes (zumindest im Blick auf die Exils- und nachexilische Zeit) eröffnet:

Der Profet als Beamter (EBED - Diener) des als König vorgestellten Gottes wird in einem bestimmten Zeremoniell berufen, mit einem Auftrag versehen, auf die Schwere des Amtes hingewiesen und erhält eine Ermutigungszusage. Der Berufungsbericht ist nach Baltzer das eigentliche Kernstück der Biografie; die Profetenbücher mit den Sammlungen ihrer Worte (und Taten) setzen gewissermaßen die Biografie fort bzw. machen mit dem Berufungsbericht die eigentliche Biografie aus. Sie sind nachträglich komponiert unter diesem Gattungsmuster und dienen neben der Sammlung und Tradierung des Stoffes (Worte und evtl. Berichte), wie schon der Berufungsbericht im Besonderen, dem Erweis der Gottgesandtheit (Legitimation) der Profeten im Rückblick auf ihre (von den Zeitgenossen so wahrgenommene) Erfolglosigkeit, während sich in der Sicht der späteren Sammler und Tradenten letztendlich ihr „Erfolg“ und damit ihre Rechtmäßigkeit herausgestellt hat.

### 2.2 Kritisch ist anzumerken:

Leider belastet Baltzer seine Abhandlung zur Biografie der Profeten mit m.E. unhaltbaren Thesen zur Rolle der Profetie, die hier jedoch insgesamt nicht diskutiert werden müssen. Bedeutsam für unser Thema ist (und das bestimmt seine gesamte Perspektive), daß er sich exklusiv orientiert an der Darstellung der Biografie des Vezirs, immerhin des höchsten Amtes im ägyptischen Beamtenapparat, und zwar in der Absicht, auch in Israel „den Profeten“ als das höchste, sogar dem historischen Königtum vorgeordnete Amt zu erweisen. Wenn er besonderes Gewicht auf die zeremonielle Einführung des Beamten als Element der Biografie legt, so ist dies ohne Zweifel von Nutzen für die Beurteilung des Hintergrundes von Texten wie Jes.6; Jer.1; Hes.1; 1.Kön.22,19ff.; Ex.3 und 4 pass. Da er sie aber nicht nur exemplarisch, sondern generell am Amt des Vezirs festmacht, gelangt er zu einer Fehleinschätzung der in dieser theologischen Konzeption beschriebenen Rolle des Profeten.

<sup>7</sup> Vgl.D.Michel, Deuterocesaja TRE VIII 1981, S.527, 5.10.4

<sup>8</sup> E.Otto, Die biografischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit, in : Probleme der Ägyptologie Hrg. H.Kees, Bd.II, 1954

nämlich des Profeten als Vezirs Gottes in Konkurrenz zum König (was er sogar im historischen Sinne zu verstehen scheint); zugleich schreibt er, um die Fremdvölkerworte in den Profetenbüchern im Rahmen der Biografie zu erklären, dem Vezir „außenpolitische“ Funktionen zu, was er nur dürftig mit dem (selten erwähnten) Empfang von Tributen belegt und damit gewiß die Funktion des Vezirs verzeichnet - zugleich damit aber auch die in den Texten vorliegende Sicht des Profeten als Gottes-Sprecher.

### 2.3 *hm ntr whmw* - der „berichtende Gottesdiener“

Folgen wir der Grundthese bezüglich der ägyptischen Biografie als formgeschichtlichem Hintergrund der atl. Rede von dem Profeten und der Prophetie, so ist zu fragen, ob und wie diese Redeweise im Blick auf Funktion und Terminologie genauer zu fassen ist. Ausgehend von der Beobachtung einer Gesamtvorstellung von den Profeten in der späten Literatur, die allerdings je unterschiedliche Züge explizit in der Vordergrund rückt, kann als generelle Charakteristik dieses Amtes gelten:

- Es ist (gegen Baltzer) kein administratives Amt. Das ist deutlich bei den profetischen Schriften, wo immer die Mitteilung des göttlichen Willens im Mittelpunkt steht (das gilt auch für Ez. 40ff., vgl. Baltzer, Biografie z.St.). Selbst wo das Muster auf originär nichtprofetische Gestalten übertragen ist ( wie etwa David 2.Sam.23 ), wird gerade die Seite des Gottes-Sprechers betont.
- Ebenso wenig hat es „politischen“ Charakter im Sinne eigenständigen oder beauftragten 'Handelns', insbesondere nicht im militärischen (bei Baltzer „außenpolitischen“) Verständnis; vielmehr ist die alleinige Funktion die Vermittlung des göttlichen Willens an Israel (und die Völker).
- Es hat zugleich Mittler-Funktion, d.h. Fragen, Klagen, Bitten des Volkes werden vor den König (Jahve) gebracht.<sup>9</sup>
- Es zeichnet sich aus durch eine besondere Nähe und Vertrauensstellung zum Souverain (Erwählung, Berufung und Legitimierung im himmlischen Thronrat, so Jes., Dtjes., Ez., Micha b.J.; z.T.scheinbar (?) im Zweiergespräch, so Jer., Mose). Spezielle Züge im Berufungsgeschehen sind Einwand bzw. Selbsterniedrigung des Berufenen, beides insbesondere im Blick auf Jugend bzw. Sprachfähigkeit (Mund, Zunge), sowie Ermutigung bzw. Befähigung von Seiten des Königs (Gottes).
- Es beruht nicht auf Voraussetzungen seitens des Trägers (Geburt, Erbe, Qualifikation), sondern gnadenhafter Zuwendung des Königs (Jahve).
- Es ist gekennzeichnet nicht durch einen hierarchischen Rang, sondern durch seine spezielle Funktion.

Insgesamt: der Amtsträger ist nicht (höchster) Repräsentant, Stellvertreter, Statthalter, sondern der erwählte Sprecher des Königs /Gottes.

Fragen wir unter dieser Voraussetzung nach einer Position im ägyptischen Beamtenapparat, die Ausgangspunkt für Titel und Terminologie des „profetischen Gottesdieners“ im AT darstellen kann, dann drängt sich die terminologische Parallele des *hm ntr whmw* - des „berichtenden Gottesdieners“ geradezu auf. D.h. neben formalen Kriterien der Gattung Biografie und, wie noch genauer zu zeigen sein wird, inhaltlichen wie sprachlichen Topoi sowie terminologischen Eigenheiten gehört auch die Titulatur selbst zum geprägten Gut des exil-nachexilischen Profetenbildes.

<sup>9</sup> Vgl. W.Roth, Deuteronomistisches Geschichtswerk/ Deuteronomistische Schule TRE VIII 1981, S.543ff.; zur Auffassung von DtrP: „Der Profet wird so zum alleinigen Wortvermittler, nicht nur als Israel zugewandter Sprecher Jahves, sondern auch als Jahve zugewandter Fürbitter Israels“ (S.549).



Zur Ausführung dieser These sind zunächst einige grundsätzliche Bemerkungen zum ägyptischen Beamtenwesen, sodann zur Selbstdarstellung der Beamten in den Biografien zu machen<sup>10</sup>, ehe der Vergleich mit der atl. Rede vom Profeten als Gottesdiener dargestellt wird.

### 3. Zum ägyptischen Beamtenwesen

3.1 Grundsätzlich gilt, daß Beamte im alten Ägypten - und Priester sind in gleichem Sinne Beamte - im Königsdienst stehen (Guksch S.2). Sie sind Amtsträger des Pharaos, von diesem eingesetzt und im eigentlichen Sinne „Organe“ des Königs selbst, indem sie die in dessen Person verbundenen und verantworteten Funktionen ausüben und ausführen. Im Blick auf den Kult gilt „Priesterdienst ist Königsdienst ... Erfüllt er (der Pharaos) diese Pflicht nicht selbst, muß er sie als Teil seiner göttlichen Mächtigkeit übertragen“ (Kees S.1). Das schlägt sich in der traditionellen Opferformel (*hṗ dj nswt* - ein Opfer, das der König gibt) nieder, die in jedem einzelnen Fall vom Priester wie vom Privatmann gesprochen bzw. aufgezeichnet wurde.

Für die Entwicklung des „profanen“ Beamtentums gilt Entsprechendes. Es entspringt derselben Wurzel, indem der ursprünglich allein mächtige König im Zuge der Differenzierung und Spezialisierung seiner Funktionen diese zunächst an (familiär) nahestehende Personen und schließlich in immer ausgefächerter Weise an einen Beamtenapparat zu delegieren gezwungen war, ideologisch jedoch weiterhin der verantwortlich Handelnde blieb<sup>11</sup>. D.h. daß jedes Amt im Prinzip vom König verliehen war und der Amtsträger (jedenfalls der höheren Ränge) vom König selbst berufen. Dabei entspricht es der im geschichtlichen Verlauf veränderten Position des Pharaos vom Gott (Horus), als der er quasi gleichauf mit den Göttern im Kult verkehrte, zum Gottes-Sohn (Sa-Re) schon im AR, daß die Mitwirkung des Gottes bei der Einsetzung der höheren Beamten und Priester nötig war. „Nach ihrer Ernennung durch den König bedurften sie zur Ausübung ihres Amtes gleichsam der Bestätigung durch feierliche Vorstellung im Tempel des Gottes“ ... wir wissen es „für die Vezire aus einer Darstellung des Vezirs User-Amon in Gegenwart des Königs, für die höhere Priesterschaft aus der Darstellung des Geleites des 2. Amuns-Profeten Amenophis-Sise zur Vorstellung im Tempel“.<sup>12</sup>

Zur Amtseinführung selbst sagt Helck<sup>13</sup>: „In Inschriften ist es immer der König, der einen Beamten in sein Amt einsetzt; dabei wird dies als in einer Thronsetzung vorgenommen dargestellt, wobei das Vorschlagsrecht bei den anwesenden Beamten ... liegen kann. ... Die Einsetzung selbst geschieht durch Überreichung von Stab, Siegel und Salböl. ... Bei einem 2. Priester des Amon wie bei einem Vezir folgt darauf ein Besuch (die Vorstellung) im Amons-Tempel.“ Offenbar ist im ägyptischen Beamtenwesen immer ein Zusammenhang von Königs-Dienst und Gottes-Dienst mitgegeben.

<sup>10</sup> Eine Auseinandersetzung mit der ägyptologischen Forschung ist hier nur auswahlweise möglich. Ich ziehe heran für das Beamtenwesen W.Helck, Zur Verwaltung des Mittleren und Neuen Reiches, in: Probleme der Ägyptologie, Hrg.H.Kees, Bd.III,1958 sowie H.Guksch, Königsdienst - Zur Selbstdarstellung der Beamten in der 18. Dynastie, Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens Bd.11, Heidelberg 1994; für das Priestertum H.Kees, Das Priestertum im ägyptischen Staat vom Neuen Reich bis zur Spätzeit, Leiden 1953 sowie zum Vergleich H.Bonnet, RÄRG, Berlin 1952, Art.Priester S.596ff.

<sup>11</sup> W.Helck, Untersuchungen zu den Beamtentiteln des ägyptischen Alten Reiches 1954 ÄF.Hft.18.

<sup>12</sup> H.Kees, Priestertum, S.7f.

<sup>13</sup> W.Helck, Amtseinsetzung, LÄ Bd.I, Wiesbaden 1975,227/8

Für unsere Überlegungen interessieren insbesondere Titel und Funktion des *whmw*. In seiner Abhandlung „Der berichtende Gottesdiener“ weist H.Kees<sup>14</sup> darauf hin, daß „die Einrichtung des *whmw* .. im frühen MR .. zugleich im Bereich der zivilen Verwaltung und der Tempel“ auftaucht. Und „es sei zur Verdeutlichung solcher Stellung bemerkt, daß er nicht nur als Berichterstatter bei seinem Vorgesetzten zu fungieren, sondern auch die ergehenden Entscheide als >Sprecher< an seinem Ort zu übermitteln hatte“.

In der zivilen Verwaltung hatte, neben den Gaufürsten, „auch der König seine Berichterstatter bzw. Sprecher, gipfelnd im >ersten Sprecher (*whmw tpj*) des Königs< im NR. Und es ist charakteristisch für deren Geltung und Stellung, daß in der 18. Dynastie zu solcher Auszeichnung Angehörige der verschiedensten Ressorts berufen wurden. Demgemäß läßt sich ein >erster Sprecher des Königs< nicht in die feste Rangordnung königlicher Beamter einreihen, hierin ähnlich den sog. Truchsessen des Herrschers als besondere Vertrauenspersonen oder dem Ehrentitel höchster Reichsbeamter als >oberster Mund des ganzen Landes<.“ Helck (S.65ff.) schildert die Entwicklung dieses Amtes beim König aus der Funktion des Sprechers der „Wache, die den Verkehr zwischen Außenwelt und den Regierungsgebäuden regelte“... Ihn „treffen wir oft (auch) als Expeditionsleiter an...“(S.66), offenbar eine wichtige Vertrauensstellung. „Sie nennen sich jetzt >Sprecher S.M.< und stehen nach Aussage ihrer Inschriften in recht engem Verhältnis zum König. Dieses scheint sich während der ersten Hälfte der 18. Dynastie entwickelt zu haben, als die Sprecher den König auf dessen Feldzügen begleiteten“ (S.67) - ein Hinweis auf eine Seite der Funktion auch im Blick auf die Fremdländer.

Zu dem Funktionsbereich des Sprechers (S.67f.):

„Er ist es, der den Geschäftsgang im Palast und das Zeremoniell beaufsichtigt. Er nennt sich >der das Herz des Königs erfreut als Leiter seines Heeres, der Beamte und Soldaten in Bewegung setzt, ... der die Worte der Untertanen aufsteigen läßt, der die Angelegenheiten der beiden Länder (Ägypten) meldet, der an geheimem Ort (im Thronrat) über die Dinge reden darf, ... der auf jedes Fremdland acht gibt und für ihre Großen sorgt<“.

Dazu aus der Inschrift des *T3mw-ndh* (Urk.940): >Ich ging mit jeder Botschaft, ... ich vermittelte die Wahrheit dem Herrn der Wahrheit, ... ich begleitete den guten Gott (Pharao) in allen nördlichen Fremdländern<; und *Tmn-mšw* (Brit. Mus.142): >Kgl. Sprecher vor der Menge, wenn S.M. erscheint...<.

Die Bedeutung des Amtes des ersten Sprechers wird dadurch unterstrichen, daß wir eine Anzahl von ihnen später in einer hohen Stellung finden. ... In der 19. und 20. Dynastie ... stammen die Sprecher alle aus den Kreisen der Kgl. Truchsesse ... unter Ramses II. ist ein Sprecher sogar zum höchsten Amt des Staates, zum Vezirat, aufgestiegen“ (S.70). Zu den Truchsessen (*wbw*) und ihrer Stellung im NR sagt Helck (S.269ff.): „Truchsesse beginnen seit der 18. Dynastie eine immer größere Rolle zu spielen ... möglicherweise befanden sich bereits in der 18. Dynastie Ausländer unter ihnen ... Hatten wir in der 18. Dynastie noch feststellen können, daß es sich bei den Mundschenken und Truchsessen noch überwiegend um Ägypter handelte, so überwiegen am Hof der Ramessiden, bereits bei Ramses II., die Ausländer bei weitem ... Sie unterstehen dabei keiner Verwaltung, sondern allein dem König.“ Kees (S.139ff): „Auch in der Tempelverwaltung hatte der *whmw* seinen Platz ... Auf solcher Grundlage erwuchs im Tempelbereich die Stellung eines *hm ntr whmw* als Berichterstatter zum Gott. ... Für den Beginn des NR, scheinbar die gesamte 18.Dynastie, fehlen bisher Belege eines *hm ntr whmw*... wohl aber kennen wir Zwischenstufen, die für ihre Stellung als Mittler zu Gott aufschlußreich sind“. Und er nennt Beispiele, auf die Helck aufmerksam gemacht hat: >Ihr, die ihr .. nach Theben kommt, um den Herrn der Götter

<sup>14</sup> a.a.O. S.139f.

anzuflehen, kommt zu mir, daß ich, was ihr sagt, dem Amun von Karnak melde! .. Ich bin ja der *whmw*, den der König gegeben hat, anzuhören die Bitten des Bürgers, um die Angelegenheiten der beiden Länder mitzuteilen< und >Ihr Leute von Karnak, die Amun zu sehen wünschen, kommt zu mir, daß ich eure Bitten melde! Ich bin ja der *whmw* dieses Gottes. Nimurija hat mich gegeben, um zu berichten (*whm*), was die beiden Länder sagen ..“. Und weiter zum Priestertitel (S.141): „Vielleicht erklärt sich das Fehlen der Sonderbezeichnung *hm ntr whmw* in der 18. Dynastie damit, daß die Mittlerrolle zum Gott zunächst als selbstverständliches Recht des obersten Priesters (in Vertretung des Königs) galt. Als Besonderheit wurde diese Aufgabe herausgehoben, als das Urteil eines bei seinem Erscheinen aus dem Tempel durch den Mittler befragten Gottes sich mehr und mehr von hochpolitischen Akten des Königshauses oder der geistlichen Personalpolitik auf Entscheidungen in privatrechtlichen und strafrechtlichen Fragen aller Art ausdehnte, in der Ramessidenzeit und danach in den unruhigen Zeiten des ‚Gottes-Staates‘. ... Mit der fortschreitenden Spezialisierung der priesterlichen Funktionen beim Übergang in die Spätzeit schien es angebracht, die Tätigkeit als Vermittler und Interpret eines Gottesurteils, das wir herkömmlich mit dem griechischen Begriff des Orakels bezeichnen, obwohl es diesem inhaltlich so wenig genau entspricht wie der griechische *προφήτης* dem ägyptischen Dienst als berichterstattender und verkündender Gottesdiener, durch einen Sondertitel herauszustellen. Dies beginnt für uns, da das Material für die 21. Dynastie unergiebig ist, mit der zunehmenden Redseligkeit der 22. Dynastie in Theben...“. Und nachdem er (S.143) feststellt, „daß die Tätigkeit eines >berichtenden Gottesdieners< nicht ganz streng an eine bestimmte Stellung innerhalb der obersten Geistlichkeit gebunden war“, faßt er zusammen: „Der berichtende Gottesdiener - (*hm ntr whmw*) bedeutet kein eigentliches Amt innerhalb des Priesterstandes, sondern bezeichnet eine besonders wichtige Aufgabe“, insofern vergleichbar mit der Position des (profanen) Sprechers des Königs.

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß die Darstellung des *hm ntr whmw* in erstaunlich genauer Weise mit der Auffassung vom profetischen Gottesdiener in der exilischen und nachexilischen Literatur des AT übereinstimmt:

- Der Titel bezeichnet keine Stufe in der Beamtenhierarchie, sondern eine spezielle Funktion, gekennzeichnet durch eine besondere Vertrauensstellung zum König/Gott.
- Der Träger wird vom König / Gott selbst berufen, im Thronrat unter dessen Beteiligung. Die Berufung wird in einem ausgeführten Zeremoniell vollzogen, das charakteristische Merkmale aufweist.
- Die Aufgabe des Amtes besteht darin, den Verkehr zwischen dem König / Gott und der (Außen-) Welt zu regeln, d.h.,„die Stimme der Bittsteller aufsteigen zu lassen“ zum König / Gott sowie dessen Willensbekundung dem Land und den Fremdländern zu vermitteln.
- Titel und Funktion stammen aus dem profanen Beamtenwesen und werden in den religiösen Gebrauch übernommen (zum profetischen Gottesdiener s.u.).

### 3.2 Die Selbstdarstellung des ägyptischen Beamten

Die Biografien unterscheiden sich, soweit ich sehe, nicht entsprechend Rang oder Funktion des Beamten, wenn man auch wohl davon ausgehen muß, daß nur höhere Beamte zu ihrer Realisierung in der Lage oder auch berechtigt waren, eine Annahme, die aber ebensowohl in der Überlieferungssituation der Grabanlagen begründet sein kann. Ein Überblick über die in den Biografien verwendete Thematik und Topik kann zeigen, inwiefern diese als Hintergrund und Material für die Darstellung des exilisch-nachexilischen Profetenbildes gedient haben.

Ich ziehe dazu die Zusammenstellung der biografischen Aussagen aus der 18. Dynastie heran, die von Guksch unter dem Gesichtspunkt „des Verhältnisses des Amtsträgers zum König“

(a.a.O. S.27) erarbeitet wurde. Sie stellt zwar eine spezielle Auswahl und Gewichtung der biografischen Aussagen dar, aber eben genau denjenigen Aspekt des Selbstverständnisses der Beamtenschaft, welcher für die Darstellung des atl. Profetenbildes von besonderer Bedeutung ist. Zum Vergleich werden dann die Aussagen aus den ‚Biografischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit‘ herangezogen, die E. Otto untersucht hat; dazu die Arbeit von K.Jansen-Winkel über die Biografien der 22. und 23. Dynastie.

Wie Guksch darstellt (S.2ff.), hat sich im Laufe der historischen Entwicklung, angestoßen durch die besondere Situation der Amarna-Zeit, „in der der König seine Stellung einseitig religiös betonte“, eine Umgewichtung in der Masse der Aussagen vollzogen: Vom Verhältnis zum König und zu den Mitmenschen - letzteres hervorgegangen aus der Situation der 1.Zwischenzeit, in der die Berufung unmittelbar auf die ma'at an die Stelle der Beziehung zu dem für ihre Einhaltung zuständigen König trat - hin zu Aussagen über die Beziehung zu Gott bzw. den Göttern. Wir werden also alle in den Biografien angesprochenen Aspekte, aber ebenso die generelle Hinwendung zum Gottesverhältnis zu beachten haben.

Ich folge der Darstellung von Thematik und Topik der Biografien, wie Guksch sie bietet:

- Herkunft des Amtsträgers ( a.a.O. S.28ff.)

Für die Amarna-Zeit gilt: da der Beginn der Beamtenlaufbahn die nach dem Selbstverständnis der Biografie entscheidende Wende für den Amtsträger darstellt, trennt das Eingreifen des Königs die individuelle Biografie „in zwei gegensätzliche Phasen: eine vergangene, durch unbedeutende Herkunft bestimmte, und eine des Aufstiegs, d.h. die Eingliederung in die Beamten Echnatons“. „Die persönliche Vergangenheit schrumpft .... zur Folie, von der sich die Gegenwart umso leuchtender abhebt.“

Termini für diese Vergangenheit sind:

|                  |  |
|------------------|--|
| <i>nmḥ</i>       | <i>Geringer (von Vater und Mutter her)</i> |
| <i>hrw</i>       | <i>Armer</i>                               |
| <i>ḥrwj phwj</i> | <i>der Letzte</i>                          |
| <i>ḥwtj ḥwt</i>  | <i>Habenichts</i>                          |

„Die amarnazeitlichen Beamten machen sich in Bezug auf ihre Vergangenheit kleiner“. Guksch deutet diese Aussagen nicht exklusiv (wie Kees und Otto) als „Modeströmungen der Zeit, oder wörtlich (mit Gardiner, Helck und Hornung) als homines novi, sondern in Kombination beider Sichtweisen als Reflex der Praxis Echnatons, „unbelastete“ qualifizierte „Nachwuchskräfte“ unter Umgehung der großen traditionellen Beamtenfamilien für seine Zwecke zu berufen, wobei die Loyalität zum „Gott“ und seiner Theologie eine wesentliche Rolle spielte. Dabei ist der Terminus *nmḥ* (*gering*) insofern von besonderer Bedeutung, als der Anklang an *snmḥ* (*sich arm machen vor Gott, beten*) den Übergang vom Königsverhältnis zum Gottesverhältnis in der Person Echnatons charakterisiert. Vor Amarna wurde die Herkunft aus der Familie, wenn auch nebenbei, durchaus gewürdigt; ebenso wieder in den spätzeitlichen Biografien, welche die Ämtertradition bezeugen (Otto, a.a.O.)

- Erwählung durch den König – vom König geschaffen (a.a.O. S.31ff.)

Das Eingreifen des Königs ist, entsprechend der staats theologischen Situation am Amarna-Hof, die besonders intendierte Aussage. Bereits zuvor spielte die Erwählung durch den König eine wichtige Rolle, nun aber erhalten die typischen Termini Schöpfungscharakter:

|                                 |  |
|---------------------------------|--|
| <i>qd</i>                       | <i>bauen</i>   |
| <i>jrj</i>                      | <i>machen</i>  |
| <i>šprr</i> oder <i>rdj ḥpr</i> | <i>entstehen lassen (anstatt štp auswählen, ḏ<sup>r</sup> r suchen, tḥj hervorheben)</i> |

An die Stelle der Auswahl des Beamten tritt nun die Vorstellung der Neuschöpfung durch den Gott-König. War vor Echnaton Kriterium der Auswahl in erster Linie die Tüchtigkeit (*mnḥ*),

so ist es unter ihm im Kern die Erkenntnis und Akzeptanz der Lehre Echnatons, d.h. seiner und seines Gottes Einzigartigkeit und Exklusivität.

- Sozialer Aufstieg (a.a.O. S.34f)

In der 18. Dynastie bezeichnet ihn Aufstieg in der Karriere oder Betrauung mit einem Sonderauftrag - zu irgend einem, unterschiedlichen, Zeitpunkt -, unter Echnaton ist er mit der „Schöpfung“ des Beamten durch den König gegeben. Der damit erreichte und für die gesamte Lebenszeit erhoffte Status wird umschrieben mit

*w3d wohl, glücklich sein.*

- Nähe zum König (a.a.O. S.35ff.)

Aus dem Zustand des „Arm-Seins“, der Anbetung, wird der in Echnatons Dienst Aufgenommene zu einem, „der den König sehen und hören“ kann, wobei >hören< nicht die Stimme des Königs allgemein meint, sondern qualifiziert als seine Lehre.<sup>15</sup> Demgegenüber bedeutet das Sehen des Königs zuvor in der 18. Dynastie die aktive Teilnahme an den Unternehmungen des Königs. Dabei wird das besondere Vertrauensverhältnis mit dem Begriff *jmj jb (der im Herzen – des Königs – Befindliche)*

beschrieben, während der verwandte Terminus *mh jb* vielmehr eine spezielle Aufgabe des Amtsträgers meint im Sinne von >Vertrauensmann für<. Aufgabengebiete für solche Vertrauensstellung sind neben den „südlichen Fremdländern“, den östlichen Gebieten, dem westlichen Theben usw. auch „jedes Fremdland und die Inseln des Meeres“<sup>16</sup>, aber auch Sachaufgaben wie Leiten des Heeres oder Ausführen der Denkmäler.

- *Gunsterweise (hswt)* und *Wertschätzung (mrwt)* von Seiten des Königs (a.a.O. S.39ff.)

Verhalten, Charakter und *Trefflichkeit (jqr)*, besondere Handlungen, aber auch die persönlichen *Wertschätzung (mrwt)* des Königs führen zu Gunsterweisen, die in materiellen Zuwendungen (Felder, Diener, Gold usw.) bestehen können, aber ebenso in Grabausstattungen und Inschriften (Biografien), weiterhin in Beförderung, Altersversorgung, Ansehen und Wirkungen zugunsten des Jenseitsschicksals (Erinnerung, Opfergaben). Typisch für Amarna gegenüber der 18. Dynastie ist, dass die Aussagen über die Ursachen der Gunstbezeugungen sich im Wesentlichen auf das abstrakte *Verhalten (bjt)* und die *Tüchtigkeit (mnh)* und dazu nun auf das Hören und Befolgen der Lehre konzentrieren, während konkrete Taten nicht mehr genannt werden. Daneben wird in der Voramarna-Zeit auch von Gunsterweisungen der Götter gesprochen, die auf unmittelbar für die Götter vollbrachte Handlungen wie die im Tempeldienst selbst vollzogenen bzw. die im Auftrag des Königs ausgeführten Tempelbauten antworten oder die allgemeine Achtung der ma'at mit Erfüllung sozialer Fürsorge als Beamtenaufgabe zur Grundlage haben (S.46). Bestehen nun aber die Gunsterweise des Königs in materieller Zuwendung, so die der Götter im Ergehen im Jenseits („bei Osiris“): „...an der Seite des Allherrn leben, während sein Name gut ist im Munde der Lebenden, erinnert wird und verklärt ist auf ewig“ (Urk. IV, 62, 5 – 8). Unter Echnaton fällt diese Komponente aus; stattdessen taucht ein etwa mit *Wohltagen* zu übersetzender Begriff *nfrw* auf, der „Schöpfung“ und anschließende Gunsterweise durch den König global umfasst, also

<sup>15</sup> Guksch a.a.O. S.35, Anm.109: „Dieser überwältigenden Erfahrung verdanken die amarna-zeitlichen Makarismen ihre Entstehung: „Selig (*w3d wj*), wer deine Lehre des Lebens hört; denn er wird sich an deinem Anblick sättigen“.

<sup>16</sup> Vgl. Guksch a.a.O. S.1334 (Belege S.107ff.)

die Nähe zum König in die Nähe zu Gott rückt. In diesem Zusammenhang wird schließlich von *Zufriedenheit* des Königs ( *htp/ hrw* ) gesprochen.<sup>17</sup>

• Der König als Lehrender (a.a.O. S.54ff.)

Aussagen über königliche Unterweisungen ( *sb3* ) finden sich im gesamten untersuchten Zeitraum der 18.Dynastie und der Amarna-Zeit. Sie „haben nichts mit einer erzieherischen Funktion des Königs zu tun“. Vielmehr handelt es sich um eine dienstbezogene Wissensvermittlung und Einprägung grundlegender Beamtentugenden, wo sicher nur „im Falle höchster Ämter ... der König selbst in Aktion trat“, so bei der Einsetzung des Vezirs oder der Einführung des Hohenpriesters des Amun.

„Demgegenüber treten solche Aussagen ... in der Amarna-Zeit sehr viel prominenter hervor“. Dabei wird des öfteren das „frühe Aufstehen“ des Königs zur Unterweisung erwähnt. Das „Hören der Lehre“ ( *sdm sb3jtt* ) am Morgen schließt dabei im Allgemeinen terminologisch das Befolgen ein, während bei Echnaton „die Lehre machen“ ( *jrj sb3jtt* ) die Verehrung des Königs beinhaltet<sup>18</sup>.

• Loyalität des Beamten (a.a.O. S.57ff.)

*šms / jrj rdwj / mdd* meint zunächst *folgen* im wörtlichen Sinne (z.B. auf Feldzügen, „an jeden Ort“, „bei allen Unternehmungen“), dann aber auch Königsgefolgschaft im allgemeinen Sinn bis hin zu „unbedingter Gefolgschaft gegenüber dem König“. Bei Echnaton variiert letztere Bedeutung hin zur Gefolgschaft gegenüber dem Gott, da der König – um die seit Thutmosis III. einsetzende Tendenz zur „persönlichen Frömmigkeit“, „die auf den direkten Zugang des Einzelnen zu Gott, unter Lösung der exklusiven Beziehung zwischen König und Gott, zielte“ ( S.64 ), aufzufangen – sich zum persönlichen Gott des Einzelnen proklamierte.

Der Terminus *jrj rdwj zugehörig zu den Beinen* (des Königs) stammt aus dem Kontext der Kriegsführung und reicht von der wörtlichen Bedeutung der körperlichen Nähe bis zum übertragenen Gebrauch. Ein typischer Zug ist die negative Formulierung dieser Aussage. Sie weist ein Versagen der Gefolgschaftstreue (weniger im Kampf als die allgemeine Dienstpflicht betreffend) zurück und steht in Beziehung zum negativen Schuldbekennnis des Totenbuches, das seinerseits die Gefolgschaftstreue zur *ma'at* im Blick hat (vgl.S.68). Insgesamt erscheint dieser Terminus nicht in der Amarna-Zeit, in der er aufgrund der veränderten (außen-) politischen Situation keinen Ansatzpunkt fand.

Schließlich begegnet ein weiterer Terminus nur in der Voramarna-Zeit: *mdd w3t (mdd mtn) dem Weg folgen*. Interessanterweise fehlt in Amarna die Abhängigkeitsformel *hr mw auf dem Wasser (des N.N.) sein*, die seit dem MR bis in die griechisch-römische Zeit vorkommt (Otto, a.a.O.) und in der persönlichen Frömmigkeit angesiedelt ist – vielleicht weil sie zu deutlich in der Amun-Theologie verankert ist.

Besonders erwähnenswert ist unter dem Vorzeichen der Königsverehrung, die i.d.R. sich durch Aufgabenerfüllung, bei Echnaton hingegen in der Anerkennung der Lehre ausdrückt, der Terminus *dw3 verehren*, da er in einem Wortspiel die Verehrung ( *dw3* ) mit dem *Früh-aufstehen* - zum Dienst - ( *dw3* ) in Beziehung setzt, ein Topos, der in der Beamtenbiografie im Sinne des Pflichteifers auftaucht, ebenso aber vom König / Gott gesagt wird (vgl.Guksch

<sup>17</sup> An dieser Stelle weist Guksch (S.53) darauf hin, daß „als Niederschlag der speziellen Situation der Quellentexte“ etwaige Störungen in diesem Beamtenverhältnis nicht zu Wort kommen. Wie das 125. Kapitel des Totenbuches lehrt, werden Verfehlungen d.h. Störungen der *ma'at* eher ideologisch negiert, was in einem anderen religiös-kulturellen Kontext natürlich so nicht gelten muß (s.u.).

<sup>18</sup> Wie Guksch S.57 Anm.140 in Ablehnung an Assmann vermutet.

z.St.): Es gab offenbar so etwas wie ein morgendliches Ritual der Beamtenbelehrung durch den König / Gott!

*rdj m jb* *Beherrschung* ist eine Form der Amtsausübung, die in der Voramarna-Zeit die *Ehrfurcht* (*šfšjt*, *sndt*, *hrjtt*) vor Gott und dem König mit ihren jeweiligen Forderungen meint, bei Echnaton wiederum, bedingt durch die In-eins-Setzung des Königs mit Gott, die Verinnerlichung der Lehre.

- Amtserfüllung (a.a.O. S.77ff.)

Die rechte Amtserfüllung enthält verschiedene Einzelaspekte wie Verlässlichkeit, Redlichkeit, Verschwiegenheit, Redekunst, Wachsamkeit, Sorgfalt, Unermüdlichkeit und erfolgreiche Auftrags erledigung. Drei allgemein häufig vorkommende Epitheta werden in ihrer speziellen Deutungsnuance zu erfassen versucht:

*mnḥ* *tüchtig* im Sinne von *tatkräftig*, *kompetent für den Auftrag* (im Gegensatz zu *schlaff*, *nachlässig*); kausativ *smnḥ* *tüchtig machen* (für den Auftrag), *ausbilden*, *fördern*; es bezieht sich auf konkrete Bauvorhaben und kann dann auch die Bedeutung (*kompetent*) *ausführen*, *vollenden* annehmen.

*ḫh* (in der Grundbedeutung *strahlend*, *licht*) kommt nur für den Königsdienst vor und nimmt da die Bedeutung *nützlich*, *verdienstvoll* an.

*jqr* erscheint als Steigerung der Qualität von *nfr*, also *vorzüglich* und ist oft mit verbaler Aktion verbunden, die aus dem „Herzen“ kommt. So bezeichnet es insgesamt hervorragende „intellektuelle Kapazität“ und ergänzt damit das auf den praktischen Vollzug gerichtete *mnḥ*.

- Übertreffen der andern

Eine letzte Komponente der Selbstdarstellung betrifft die nur vom König verliehene Auszeichnung eines *wr* *Großen*, *m ḫt* *Vordersten*, *tpj* *Ersten*, die nur an reale Spitzenstellungen vergeben und im Munde der Betroffenen restriktiv gebraucht wird, da die Gefahr der schädlichen Konkurrenz wohl gesehen, immerhin allerdings nur selten expressis verbis abgewiesen wird. Der rechte d.h. bescheidene, nicht großsprecherische Umgang unter den „Großen“ tritt der Fürsorge für die Bedürftigen und dem Gefolgschaftsdienst für den König als eine *ma'at*-Tugend zur Seite; Selbstgerechtigkeit und Übervorteilung werden negativ bewertet. Wohl ist gegen über dem MR jetzt eine „verstärkte Akzeptanz kompetitiver Verhaltensweisen unter Gleichen“ zu konstatieren, die allerdings durch strikte Bindung an das Urteii des Königs, an gerechtes Vorgehen und an den Respekt der Kollegen von Sozialschädlichkeit freizuhalten versucht wird.

3.3.1 Zum Vergleich im Blick auf die Entwicklung der Beamten-Biografien werden die Inschriften der Spätzeit herangezogen, die E. Otto (a.a.O.) 1954 untersucht hat. K.Jansen-Winkeln hat 1985 eine weitere Bearbeitung<sup>19</sup> vorgelegt, insbesondere im Blick auf die verwendete Phraseologie, was für den Vergleich mit den fraglichen atl. Texten hilfreich ist.

Während die von Otto untersuchte Inschriftengruppe von der Bubastiden-Zeit, deren Beginn etwa parallel mit dem des israelitischen Staatswesens anzusetzen ist, über die Äthiopen- und Saitendynastien hinweg bis in die assyrische und persische Herrschaft und schließlich über die Ptolemäer hinaus reicht (für die vorausgehende Ramessiden-Zeit sind die Quellen nach Otto, a.a.O.S.6, sehr spärlich), sind die Inschriften der 22. und 23. Dynastie insofern von besonderem Interesse, als sie allesamt auf Statuen der thebanischen Amuns-Profeten und -Priester begegnen, also der Beamtengruppe, deren Titel und Selbstdarstellung hier speziell im

<sup>19</sup> K.Jansen-Winkeln, Die ägyptischen Biografien der 22. und 23. Dynastie, ÄAT Bd.8, I/II, Wiesbaden 1985

Blick ist. Zum Charakter der Texte bemerkt Otto (a.a.O.S.122), daß trotz oder auch gerade auf dem Hintergrund des Rückgriffs auf alte Tradition sich in diesen Biografien zeige, wie auf jenem „oft unsichtbaren Fundament ... die geistig freiere Persönlichkeit der Spätzeit das einmalige und eindrucksvolle Gebäude ihrer Weltanschauung errichtete“.

Für unsere Untersuchung ist es wichtig zu sehen, welche formalen Elemente, Themen und Topoi der alten Tradition sich durchgehalten haben, d.h doch wohl: zum notwendigen Kernbestand der (Selbst-) Darstellung des Beamten gehören und welche Züge etwa neu auftauchen oder betont werden.

So ist zu beachten, daß die traditionelle Form hier durchaus aufgelöst erscheint. „Nahezu vollkommene Freiheit herrscht in der Komposition der Inschriften“ (a.a.O.S.119). Die Anrede Gottes tritt neben die des Lesers und spiegelt das „persönliche Abhängigkeitsgefühl des Menschen der Spätzeit von Gott“ (S.17), das wohl in der speziellen Situation der Amarna-Zeit seine Wurzeln hat und dann in der Amun-Frömmigkeit des späteren NR sich entwickelte.

Dazu kommt die unterschiedliche äußere Darstellungsart auf Stelen, Statuen, Tempelinschriften, Inschriften an Grabtüren und Sarkophagen<sup>20</sup>.

Ein anderes Merkmal der Auflösung der Form besteht darin, daß gelegentlich auch von der 1. in die 3. Person der Rede gewechselt und über den Inhaber der Biografie geredet werden kann<sup>21</sup> oder der Inschrift-Inhaber in der 2. Person angesprochen wird<sup>22</sup>.

Weiterhin auffällig an den späten Inschriften ist zum einen, daß sie thematisch aus der Topik individuell auswählen, worauf Otto hinweist; zum andern, daß die Aussagen, die sich auf die Stellung zum Pharao ebenso wie die zum Gott als Dienstherrn beziehen, eng bei einander stehen. Letzteres ist insofern nicht verwunderlich, wenn die Redenden 1. beiden verpflichtet sind, 2. das Amt (des Sprechers) aus der gleichen Entwicklung hervorgeht (s.o.); 3. die theologische Position beider Dienstherrn so eng bei einander liegt: Pharao als Gott, Gott als König (Amonrasonter = Amun Re, König der Götter).

Charakteristisch für die Stellung zum Dienstherrn ist eine doppelte Abhängigkeit: die von Gott als dem Schöpfer der Welt und des Einzelnen, so des Redenden selbst, wie es in den hymnischen Anrufungen sich darstellt, und die vom König, die entgegen den realen Gegebenheiten nach alter Tradition betont wird.<sup>23</sup>

### 3.3.2 Zur Biografie im Einzelnen:

Neben einer Fülle von Aussagen über das gelebte Ideal einer ethischen Haltung („Werkfrömmigkeit, ... ein tätiges Leben im Dienste der Mitmenschen“ Otto, S.20ff.), die zum Stil der Idealbiografie gehören, finden wir eine Reihe von Mitteilungen, die sich auf Berufung, Einsetzung und Funktion beziehen sowie die daraus abgeleiteten Gratifikationen und das Ansehen des Inhabers bei Zeitgenossen und Nachlebenden. Aus ihnen läßt sich einiges Typische für die Darstellung des Amtsträgers wie des Amtes ablesen – ausgehend von den Themen und Topoi der traditionellen Biografie:

- Herkunft des Amtsträgers

Dieses Thema spielt nicht mehr die Rolle wie ehemals. Wie vor Echnaton wird gelegentlich zwar auf die Herkunft (aus einer Beamtenfamilie – „Sohn des NN“) verwiesen; was

<sup>20</sup> Vgl. Otto, Verzeichnis S. 126ff.

<sup>21</sup> Vgl. Otto, a.a.O., Inschrift 14B Hornacht, vorbereitet in 14A Ma Smedes durch erzählende Ausweitung der Titulatur.

<sup>22</sup> Otto, a.a.O. Inschrift 7 Harsiese e

<sup>23</sup> Otto, S.102ff. Dabei ist das Auftauchen Gottes in den Inschriften „offensichtlich ein Erbe der Amarna-Zeit, das in der Phase des Gottes-Staates von Theben sein besonderes Gewicht erhielt, wohl für die hymnischen Anrufungen ursächlich war und dann in der Folge als Topos der Biografie erhalten blieb“.



sinngemäß fehlt, sind die Niedrigkeitsaussagen bzw. die Herkunftslosigkeit aus der Amarna-Zeit. Die Erwähnung der Vorfahren hat nun aber, statt den sozialpolitisch idealen Zustand der Generationenfolge im Amt zu betonen, eher einen privaten Charakter angenommen: „Gelobt vom Vater, geliebt von der Mutter, freundlich mit Geschwistern“.<sup>24</sup>

- Erwählung und Einsetzung ins Amt

Auch dieses Thema wird nun verschieden zum Ausdruck gebracht: Der Begriff der Erwählung durch den König tritt deutlich zurück. Auffällig oft hingegen finden wir die Beteuerung des nahen Umgangs mit dem König bei den Amun-Priestern in Theben, „weil solche Beziehung zum Idealbild gehörte, das jene Priester von sich und ihrem Leben entwerfen wollten“ (Otto, S.107). Daß der König „das Amt übertrug“, wird allerdings, historisch wohl zutreffend und gemäß traditioneller Funktion, gesagt<sup>25</sup>. Ebenso wird nun jedoch die Einsetzung ins Amt durch Gott hervorgehoben<sup>26</sup>, jedenfalls wo das Priesteramt im Vordergrund steht. Andererseits finden wir – nun wieder in Fortführung der Amarna-Tradition – häufig die Aussage von der Erschaffung des Beamten durch Gott, und zwar im Anschluß an die allgemeinen hymnischen Schöpferprädikationen, insbesondere was seine Qualitäten betrifft; so etwa die „Bildung“ (im doppelten Wortsinn) des Herzens, ebenso des Mundes, der Zunge, des Charakters allgemein sowie als Ratgeber (Inscr.4), und das häufig mit dem Hinweis „schon als Kind (Inscr.4), seit Geburt, in den Windeln (Inscr.68)“. Ähnliches kann aber auch in Bezug auf die Bestallung durch den König gesagt werden (Inscr.17).

Statt der Erwählungsaussagen breitet sich erkennbar die Rede von der Beliebtheit beim (und der Nähe zum) König aus<sup>27</sup>, was wiederum auch im Blick auf Gott gesagt wird<sup>28</sup>, allerdings ebenso im Blick auf Eltern, Geschwister (Inscr. 30), Mitbürger (17/46), Freunde, „seine Stadt“ und „sein Gau“ (17) Menschen (19 II), jedermann (22c), Priester und Schreiber (18), Edle und Hörige (61a), Umgebung (53). Dies scheint ein Merkmal jener spätzeitlichen Biografien zu sein, daß sie thematisch und terminologisch die einzelnen Aspekte nicht deutlich trennen, sondern eher verwischen durch ihren individuellen und selektiven Stil.

- Gunsterweise des Dienstherrn

Entsprechend werden die *hswt* und *mrwt* des Königs, die in der 18. Dynastie deutlich abgehoben waren, nun mit den Beliebtheitsaussagen verbunden. Dennoch tritt der „Lohn“ vonseiten des Königs und Gottes klar in Erscheinung, und zwar überwiegend zusammen mit oder gar ausschließlich in der Form der Grabzuweisung bzw. -ausstattung und Jenseitsfürsorge. Diese wird in großer Häufigkeit benannt und spielt eine erhebliche Rolle in der Themenpalette der Inschriften.

Auch das Dauern der Statue, der Stele, des Grabes wird immer wieder hervorgehoben; es findet seine Entsprechung im Dauern d.h. Bestehen im Totengericht. Die Dauer (des Verstorbenen) auf Erden ist vor allem an das Nennen des Namens gebunden, dem ja auch die Biografie insgesamt dient, und zwar in Verbindung mit seinen Tugenden. Diese reichen ins Jenseits und bestimmen die Entscheidung im Totengericht. Das Nennen des (trefflichen) Namens ist also wie das Totenopfer Garant der Dauer in Ewigkeit d.h. im Jenseits.

<sup>24</sup> Otto S.126ff. Inschriften 36,3 / 53,8 / 46 Nr.81,12.13 / 61 / 65,9.10 / 66,14 / 67,3 / 68,11.12. u.ö. Vgl.Otto S.80 Anm.2

<sup>25</sup> Inscr. 2 / 3 / 4 / 8 / 10 / 25a / 28 („von Amt zu Amt“) / 30 u.ö.

<sup>26</sup> Inscr. 5 / 46 Nr.81

<sup>27</sup> Inscr. 8 / 10 h / 18 / 19 / 25 a / 27 a und 30 („Freund“) / 49

<sup>28</sup> Inscr. 7 / 28 / 58 c

Erwartet man das Nennen des Namens ( wie das Totenopfer ) von Mitmenschen und Nachfahren, die Grabausstattung ( wenigstens formal ) als *hswt* des Königs, so werden andere Gaben, die häufig genannt werden, von Gott erbeten:

- Langes Leben - in Verbindung mit
- Gesundheit - wobei die Gottheit gelegentlich als Arzt bezeichnet wird, der das „brennende Leiden“ nimmt, und schließlich
- Nachkommenschaft, die das Amt des Vaters weiterführen kann.

Endlich gehört ein Topos in diesen Rahmen des Themas „Sterben - Grab - Jenseits“, der zwar in wechselnder Formulierung, aber eindeutigem Sinn das rechte Sterben und Begrabenwerden des vor den Menschen und dem Totenrichter „Gerechtfertigten“ benennt als „seliges Sterben“, „Eingehen in die Stadt der Ewigkeit“ (Inscr.18), „Gelingen zum westlichen Horizont“ ( 28 ), „Gelingen zur Nekropole als großer Ehrwürdiger“, „ein schönes Begräbnis in der Nekropole“ ( 19 II / 53 ); wichtig insbesondere ist die Formulierung der Gewißheit: „Ich sehe die Nachkommen ihrer ( meiner ) Nachkommen, indem ich auf Erden dauere; mein Leib bleibt jung, während sie geboren werden“ - gemeint ist: unzerstörbares Leben der im Tempel aufgestellten Statue, die Generationen überdauert!

#### • Amtsausübung

Als Kern der Idealbiografie nimmt die Bedingung des Lohnes, die ethische Lebensführung, einen breiten Raum ein. In der traditionellen Darstellung finden wir eine Reihe von klassischen Beamtenaufgaben wie Eintreten für Witwen und Waisen, Brot-Geben den Hungerigen und Wasser den Durstigen, Schutz den Armen, Grabfürsorge für Kinderlose etc. Dazu treten dann speziellere Aufgaben, die inhaltlich bereits in den Funktionsbereich des *whmw* hinüberreichen. So bedeutet „Rettung des Hilfsbedürftigen“ im besonderen Falle „Eintreten für einen Furchtsamen vor Gericht“ und „Schutz vor dem Verleumder“ (Inscr. 17 / 18 a / 30 ), d.h. Eintreten für den Angeklagten. „Atemgeben dem Angeschuldigten“, „der die Anschuldigung der Verleumder zunichte macht“ – in dieser Aufgabe erfüllt der Beamte als „Retter“ und „Schützer“ eben das, was mit denselben Epitheta dem Gott Amun als Wesen zugeschrieben wird<sup>29</sup>. Aus Inschrift 2 (des Djed-Chonsef-anch, 4. Amunprofet von Karnak aus der 22. Dynastie): „... ich war nicht milde gegenüber dem Schlechten / etwas Schlechtem ... obwohl freundlich sogar gegenüber meinen Feinden“, „ernannt als Mund des Königs an seiner Spitze ( erster Sprecher des Königs ) ... schützte ich den Besitz des Schwachen ... wehrte ich ab den Arm des Räubers, indem ich fest darin war, Berichte (!) vor den König zu bringen...“. Davon redet sonst auch der Sprecher des Königs<sup>30</sup>, „der die Frevler bändigt ... die Räuber pakt, gewalttätig gegen Gewalttätige, trotz gegen die Trotzigen, der den Übelgesinnten die Vorschriften des Gesetzes befolgen macht, auch wenn sein (dessen) Herz nicht will“.

Wie immer hier oder anderswo die „profane“ und „religiöse“ Funktion des *whmw* in einander liegen oder laufbahnmäßig getrennt sind, es ist deutlich, daß es nicht um Rechtsprechung (Rechtsfindung), den Aufgabenbereich des Vezirs geht, vielmehr um Rechtswahrung d.h. Durchsetzung der Willenskundgebung des Königs bzw. Gottes<sup>31</sup>. Das Amt des Sprechers ist das Organ der Durchsetzung des Königs- bzw. Gotteswillens sowohl im innerstaatlichen wie im „außenpolitischen“ Belang. So ist verständlich, daß der Topos des Rechtdurchsetzens zu einer beliebten Selbstausgabe im Munde führender Beamter werden

<sup>29</sup> Inscr. 6 d, vgl. Otto S.142

<sup>30</sup> Vgl. Helck, a.a.O. S.68f.

<sup>31</sup> So kann Begrich mit Recht von einer Art „polizeilicher“ Tätigkeit im Blick auf den *whmw* reden (J.Begrich, Sofer und Mazkir, Ges. Schriften zum AT 1964, S.67ff.)

konnte. Für unsere Untersuchung sind die weiteren Termini für diese Funktion wichtig: „Mund des Königs“, „Zunge des Königs von Unterägypten“, „einer, der die Meldung zum Herrn des Palastes aufsteigen lässt“, „der den Elenden seinem Herrn meldet“ (Inscr. 2 / 127c / 26,6 ), „einer, der die Worte der Untertanen hinaufsteigen lässt, der die Bedürfnisse der beiden Länder meldet“ (Urk. IV, 966 vgl. Otto, S.105). In den zitierten Formulierungen wird noch einmal die Mittlerrolle dieser Amtsfunktion deutlich erkennbar: Willenskundgebung des Königs / Gottes nach innen und außen sowie Vertretung der *ma'at* nach „unten“ und „oben“ d.h. politisch, rechtlich, religiös.

Zur Qualifikation im Einzelnen gehören:

- Die Fähigkeit der Rede, ein *Topos*, der in mancherlei variiertes Formulierung erscheint; oft mit dem Terminus *jqr vortrefflich, geschickt*<sup>32</sup>, wie schon in den biografischen Texten der 18. Dynastie (s.o. ).
- Das Ideal des *Schweigers m3r grw* ist ein weiterer *Topos*, der zur Trefflichkeit des Beamten gehört. Er stammt ursprünglich aus der Sphäre des Tempels, wo das Erheben der Stimme, das „Lärmen“ vor Gott als unzulässig galt, und hat sich als Ideal auf das gesamte Beamtentum, ja schließlich auf die allgemeinen Verhaltensnormen des rechten Lebens ausgedehnt. Erheben der Stimme („Lärmen“) ist allgemein verpönt und wird geradezu mit dem Anzetteln von Unruhe (Aufstand) in Parallele gesetzt.
- Reinheit bzw. Reinigung als *Topos* im Rahmen speziell der Biografie des „Profeten“ ( *hm ntr* ) wird mehrfach erwähnt: Reinigung der Zunge bzw. des Mundes ( Inscr. 2 / 22 c / 49 b ); daß sie in ihrem Wesen die ganze Person des Amtsträgers betrifft, wird an einer Formulierung deutlich „Ich kam heraus aus dem Nun ( dem Ur-Ozean als Symbol für die Reinigung, der er gleichsam als Neugeborener entstieg ), ich beseitigte alles Schlechte in mir; ich vollzog die gesamte Reinigung ...“<sup>4</sup>. Hier finden wir wieder eine Verbindung zu der Aussage des Von-Gott-geschaffen-Seins, nämlich in der idealen, reinen Existenz.

Voraussetzung zum Priestertum ist seit jeher die Reinheit, die Zulassung zum Priesterdienst von alters her auf eine Schicht der Reinen“ (*wbw*) beschränkt<sup>33</sup>, über deren Zugehörigkeit sich der Anwärter auszuweisen hat, seine Abstammung betreffend. Darüber hinaus muß die Makellosigkeit (im Sinne der Freiheit von etwaigen Körpermalen) gewährleistet sein. Reinheit ist dabei äußerlich (Beschneidung, Rasur, Sauberkeit) wie innerlich (Freiheit von Sünde) zu verstehen. Es mag sein, daß die „Trefflichkeit“ des Beamten, die in den späten Biografien vor allem als ethische verstanden wird, ursprünglich auch als körperliche Intaktheit zu denken ist, als ideale Erscheinung. Allerdings gibt es, so weit ich sehe, nur wenige explizite Aussagen über die äußere Erscheinung des Beamten. Wichtig indessen ist, dass die Intaktheit der Person in Verbindung gesehen wird mit dem Schöpferhandeln Gottes, der den berufenen Diener nicht nur erwählt, sondern „gebildet“, „geschaffen“, „gebaut“ hat. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang wohl auch der Terminus *3h*, der in den Biografien der 18. Dynastie wie der Spätzeit<sup>34</sup> in der Bedeutung *nützlich* erscheint. Seine Grundbedeutung *schön, herrlich, klar (was nach außen strahlt)* liegt dem Kausativ *verklären* (Vergöttlichung des Toten) zugrunde; *3h* als Horizont (Ort des Aufstrahlens der Morgensonne) und Terminus für „Sonnenauge“ (Diadem des Königs) sowie *3h3h grünen*<sup>35</sup> umschreiben allesamt zunächst ein äußeres Phänomen. So ist zu erwägen, ob der Terminus

<sup>32</sup> Vgl. Jansen-Winkeln, a.a.O. Bd.II Phraseologie S. 364f., sowie zum Folgenden („Schweiger“) Otto, Inscr. 8 / 11 / 12 / 13 / 14 / 16 / (20 / 21).

<sup>33</sup> Vgl. H.Bonnet, RÄRG

<sup>34</sup> Vgl. Jansen-Winkeln, a.a.O. Phraseologie S.345

<sup>35</sup> Erman-Grapow, Äg. Handwörterbuch 1961, S.3 zum Begriffsfeld

ursprünglich auch das äußere Erscheinungsbild des „intakten“ Beamten im Blick hatte – oder auch aus einer fremden Sicht so verstanden werden konnte.

• Fehlerfreiheit im mehrfachen Sinne (ohne Sünde, Schlechtes Inschr. 22 a/46 Nr.56; ohne Lüge 7c/19 Nr.IV/22c) wird immer wieder beteuert, sowie schließlich die Beamtentugend der Unermülichkeit, Beharrlichkeit: „Ich war beständig darin ...“, „beharrlich in“, „ich verbrachte den Tag damit ..“, „ich wurde nicht müde ...“, „verbrachte die Nacht, indem ich tat, was sein (Gottes) Ka liebt“<sup>36</sup> – solche und ähnliche Wendungen werden wiederholt, um die Pflichterfüllung des Beamten zu beschreiben.<sup>37</sup>

### 3.3.3 Man kann also feststellen:

- Es hat im Rahmen der Entwicklung der ägyptischen Beamtenbiografie mit Beginn der Spätzeit (also zu Beginn der Epoche der Staatenbildung in Israel) und von da ab bis in die persische und griechisch-römische Zeit eine biografische Selbstdarstellung gegeben, die in Form, Gestaltung und Anwendung vielfältig und variabel war, gleichwohl zum unverzichtbaren Merkmal des Selbstverständnisses der (hohen) Beamten gehörte. Insofern sie nicht mehr vorrangig der Sicherung des Totenopfers diene, sondern das wesentliche Element der „Lehre“, d.h. der Belehrung und Vermittlung des (ethischen) Selbst- und Weltverständnisses enthielt, war sie ein entscheidendes Moment der Legitimation des Beamten vor der Nachwelt.

- Inhaltlich geprägt ist sie durch eine Reihe traditioneller Topoi, die unabhängig sind von dem jeweiligen Aufgabenspektrum des einzelnen Beamten, das eine Fülle unterschiedlicher Funktionen nebeneinander oder nacheinander im Laufe der „Karriere“ umfassen kann. So werden zivile und „geistliche“ Ämter im Prinzip nicht geschieden, also von derselben Person neben- oder nacheinander ausgeübt, sodaß z.B. für den „Sprecher“ sowohl die Funktion im Königsdienst wie auch das besondere Priestertum im Dienste Gottes mit den gleichen charakteristischen Topoi der Biografie vorkommen können.

- In ihrer jeweils speziellen Weise der Verwendung von inhaltlichen Elementen und Topoi macht die Biografie allerdings typische Aussagen über das Selbstverständnis der Inhaber. Es steht ein Fundus von Topoi und Terminologien zur Verfügung, die – aufbauend auf einer Grundstruktur an Themen und Elementen – je nach zeitbedingten Gegebenheiten und Schwerpunkten der Intention variabel verwendet werden, variabel auch im Sinne von vollständig bzw. auswahlweise.

- Es ist demnach keine strikte formale Geschlossenheit von Struktur und Sprache zu erwarten, dennoch aber immer wieder mit typischen formalen und terminologischen Elementen zu rechnen.

Diese Darstellung des in den biografischen Texten sich spiegelnden Selbstverständnisses des ägyptischen Beamtentums läßt bereits durch die Aufzählung der Themen und Topoi bis hin zur Phraseologie die Verwandtschaft mit der Darstellung des atl. Profetentums erkennen, einschließlich des summarischen Titels „Gottes-Diener“. Fast alle Züge, die hier begegnen, finden dort ihre Entsprechung. Für die vorliegende Fragestellung bedeutet dies, daß Amt und Funktion des Sprechers (*hm ntr whmw*) offenbar die Folie ( und Bezeichnung ) für die Selbstdarstellung der späten profetischen Kreise in Israel abgegeben haben. Die Biografie wurde als Darstellungsmodell frei und auswahlweise benutzt. War letzteres bereits innerhalb

<sup>36</sup> Vgl. Jansen-Winkeln, Phraseologie S.348f., 334, 344

<sup>37</sup> Bedenkt man, dass diese „Unermülichkeit .. bei Tag .. und Nacht“ ja nicht zuerst auf einzelne konkrete Aufgaben, vielmehr auf die gesamte Amtsführung gerichtet ist, die inhaltlich im Dienste der ma'at als Willenskundgebung Gottes steht, so mag hier nebenbei ein Ausblick auf die Topik der Psalmen gestattet sein, u.a. Ps. 1 und 119 (vgl.H.J.Krauss, Psalmen BKAT XV / 1 Einleitung 3, S. XI/ XII und XV / 2 S.821ff.).Die Freude an der Lehre ebenso wie dieUnermülichkeit der Beschäftigung mit der göttlichen Willenskundgebung klingen durchaus in ihrer Phraseologie wie ein Erbe der Beamtenideologie der Amarna- bzw. Spätzeit

des ägyptischen Gebrauchs zu beobachten, so wird es bei Übernahme der Redeweise<sup>38</sup> in einen außer-ägyptischen, fremden Kontext erst recht verständlich. Zudem ist davon auszugehen, daß bei Übertragungen auch Verständnisfehler, Übertragungsfehler oder auch bewusste deutende Veränderungen vorkommen.

#### 4. Der „Gottes-Diener“ in der atl. Literatur

##### 4.1 Die Ebed-Jahve-Lieder (EJL) bei Deuterocesaja

Legt man Form, Inhalt und Sprachweise der ägyptischen Beamtenbiografien einem Vergleich mit den einschlägigen atl. Texten zugrunde, so stehen ihnen die EJL bei Deuterocesaja am nächsten<sup>39</sup>. Die Verwendung von Elementen der Biografie ist hier jedoch nicht von der Absicht geleitet, eine Ideal- oder gar Realbiografie darzustellen. Vielmehr hat sie offenbar die Funktion, den bzw. die Träger als „rechten“ bzw. „rechte“ Profeten auszuweisen. Die Redeweise zielt auf den Titel als Identifikation der Rolle, so programmatisch und sinnvoll gerade in der Eröffnung der EJL Jes. 42,1: Der Ebed Jahve ist der rechte (gerechtfertigte) Profet im Sinne des Gottes-Sprechers. Die Frage Baltzers nach der Vollständigkeit der Biografie ist demnach unerheblich. Schon in der Biografie der ägyptischen Spätzeit wurde die Auswahl der Einzelelemente variabel gehandhabt. Die Auflösung der Form (s.o.) enthält nach Otto („Freiheit der Komposition“) bereits den Wechsel in der Person des Sprechenden und darüber hinaus unterschiedliche Redeformen wie (Selbst-) Bericht und / oder hymnische Elemente des Gotteslobes und Gebete; sie ist also der atl. Übernahme vorgegeben und kann für sich nicht als Abgrenzungskriterium der Texte in Anspruch genommen werden. (vgl. dazu Baltzer S. 30). Die aufgenommenen Elemente und Topoi allerdings geben Auskunft über die dem (den) Verfasser(n) wichtigen Aspekte des Profetenbildes, ebenso deren Variationen bis hin zu Umkehrungen der Aussagen des überkommenen Materials.

##### Jes. 42, 1 – 4

Der „Fremdbericht“ über die Einsetzung des Gottes-Dieners im Thronrat ist vorausgesetzt. Was Baltzer dazu sagt<sup>40</sup>, ist insgesamt zu unterstreichen. Wie Elliger<sup>41</sup>, unter Berufung auf Begrich, richtig sieht, ist im ersten Satz die zentrale Einsetzungsaussage gemeint; „ergreifen – halten“ (Handergreifung) ist offenbar die begleitende und rechtlich legitimierende Geste gegenüber dem Beamten, der damit als „Erwählter“ bekannt gegeben und vorgestellt wird (zu vergleichen Jes. 41,13 in Verbindung mit 8f.). Während Elliger nicht erkennen kann, „was dieser Titel (Ebed Jahve) oder diese Amtsbezeichnung genauer meint“ (S.203), sehe ich darin die terminologische und inhaltliche Parallele zum ägyptischen *hm ntr* (*whmw* = Sprecher / Profet), sodaß in 1a Titel (Rang) und Einsetzung zugleich bekannt gegeben werden.

Vers 1aß enthält die Erwählungsformel (hebr. בָּחַר zu vergleichen äg. *stp* suchen, wählen) und den Hinweis auf die „Zuneigung“ des Königs / Gottes (im doppelten Sinne: der König neigt innerlich und - durch Handergreifung - äußerlich sich zum so Bezeichneten); die Formel des „Be- / Geliebt-seins beim König“, der ins Amt einsetzt ebenso wie der Gott, dem der Beamte präsentiert wird, ist geläufig in den späten Inschriften; zu נָבַח vgl. äg. *jb* Herz als Parallelbegriff sowie *jnj jb* „im Herzen (des Königs) sein“ aus der Vor-Amarna-Zeit als Ausdruck des besonderen Vertrauensverhältnisses.

<sup>38</sup> Ich vermeide hier den Begriff „Gattung“ wegen der aufgelösten Form und Anwendung.

<sup>39</sup> Insofern ist der Einstieg Baltzers zur „formgeschichtlichen Bestimmung“ auf dem Hintergrund der ägyptischen Biografie hier verständlich und konsequent.

<sup>40</sup> Formgeschichtliche Bestimmung S.30f.

<sup>41</sup> K.Elliger, Jesaja II BKAT XI / 1 Neukirchen 1970

1b Geistgabe als Terminus der Biografie begegnet, soweit ich sehe, in ägyptischen Inschriften kaum<sup>42</sup> und muß darum u.U. als besondere Variante (im Blick auf die Vorgabe) gewertet werden. Dieser Topos steht jedoch möglicherweise inhaltlich an der Stelle der Reinheitsaussage der späten Inschriften.

Ebenso ist hier allerdings an die „Investitur“ des Beamten zu denken. In den Amarna-Inschriften erscheinen an dieser Stelle Termini, die einen Schöpfungsakt durch den König / Gott bezeichnen (vgl. dazu Ex.4,11). In diesem Sinne könnte  $\text{נרן ררן}$  zu verstehen sein (vgl. Gen. 2,7). Elliger (S.205) erinnert an Formulierungen, die „Geist-Bekleidung“ zum Ausdruck bringen, sowie an das tritojesajanische Salben (dazu s.o. zur Amtseinsetzung des ägyptischen Beamten), wobei fast überall ein profetisches Element gemeint sei.

Terminologisch läßt sich, soweit ich sehe, keine unmittelbare Herleitung finden; umso wichtiger dürfte dieser Topos darum für die Auslegung der genuinen Profetendarstellung der Spätzeit sein.

1b $\beta$  Baltzer und Elliger, ähnlich Westermann<sup>43</sup>, verstehen  $\text{נשפט}$  als Rechtsentscheid im Sinne von Willenserklärung gegenüber den (Fremd-) Völkern<sup>44</sup>. Es ist aber doch zu bemerken, wie breit das Interpretationsspektrum ist (vgl. Elliger S.205f.); so erinnert die Bedeutungsweite von  $\text{נשפט}$  deutlich an die der ägyptischen *ma'at*. Hält man die Begriffswahl  $\text{נשפט}$  hier für mit Bedacht gewählt, so wird damit die aktuelle Verlautbarung im Zusammenhang mit der göttlichen Weltordnung gesehen, was ägyptischer Denktradition entspricht<sup>45</sup>, - auch wenn der Ton im Kontext auf ‚Entscheid‘ liegt (Elliger z.St.).

2 Da Baltzer die Rolle des Vezirs als Vorstellungshintergrund für Vers 1 annimmt, kann er, indem er an den Vorgang der Rechtsprechung denkt, mit den Termini hier nichts anfangen. M.E. ist hier eindeutig der Topos des „Schweigers“ *m3' grw* zu erkennen, auf den oben als ein Element des Beamtenideals hingewiesen wurde. Mit dem ägyptischen Vorstellungshintergrund des ‚zur rechten Zeit in rechter Weise‘ Redens bzw. Schweigens vor Gott und König bzw. Vorgesetzten ist die Aufnahme dieses Topos in die Darstellung der Profeteneinsetzung verständlich. Diese Ableitung aus einer vorgegebenen Topik erscheint mir nach allen bisherigen Erklärungsversuchen, die m.E. niemals ganz plausibel wirken, am einleuchtendsten. Sie erspart zudem alle komplizierten, oft spitzfindigen Deutungsversuche der vorkommenden Begriffe und ihre zwangsläufige Verbindung mit V.3, um überhaupt zu einem Verständnis zu kommen<sup>46</sup>. Elliger mit seiner oft sehr subtilen Beobachtung bezieht die Aussage immerhin auf den Vorgang der Profetie und findet in ihr die Feststellung, daß nun das Unheil - ‚Schreien‘ der vorigen Profeten nicht mehr angesagt sei. Aber auch diese, an sich ansprechende Deutung ist doch zuletzt aus dem inhaltlichen Verständnis des folgenden Verses abgeleitet und scheint den Wortlaut (zumindest von 2b) zu überfrachten. Legt man stattdessen den Terminus des ‚rechten Schweigers‘ für den vorbildlichen Beamten zugrunde, so ist der Topos für die intendierte Aussage sehr gut geeignet, indem er den nicht ‚verlauten‘, sondern hörenden und zur rechten Zeit das rechte Wort verkündenden Sprecher des Königs charakterisiert.

<sup>42</sup> Vgl. aber Inschr. 48 A des Teos, Otto a.a.O.

<sup>43</sup> K.Westermann, Das Buch Jesaja (40 – 66), ATD 19, Göttingen 1966

<sup>44</sup> Es geht also um die Aufgabe des Sprechers, nicht des Vezirs!

<sup>45</sup> Zum Verständnis der hier offenbar vorliegenden Bedeutungskoinzidenz sei daran erinnert, dass nach ägyptischem Verständnis der Pharao per se Staat und Gesellschaft und damit die Weltordnung *ma'at* repräsentiert (vgl. E.Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens S.82), sodaß diese und seine aktuellen Verlautbarungen (ideal gedacht) immer in Deckung verstanden werden.

<sup>46</sup> So Begriff und ihm folgend Westermann, vgl. Elliger z.St. Die Annahme eines zugrunde liegenden Rechtsaktes scheint mir gequält.

3 könnte dann tatsächlich den Inhalt des Auftrags umschreiben. Eine terminologische Parallele in den biografischen Inschriften finde ich nicht; sie wäre auch nur zu erwarten, wenn statt auf den Inhalt des Auftrags eher auf die Verhaltensweise des Beamten abgehoben wäre. Wo immer die Formulierungen (Bildworte?) ihren Ursprung haben, als Hinweis auf den Auftrag verstanden, könnte man darin den Aspekt der Amtsausübung erkennen, der in der Idealbiografie mit dem Eintreten für die Schwachen und Bedrohten, dem Retten und Schützen in Parallele zum Gotteshandeln (s.o.) beschrieben ist. Bleibt somit ein Zusammenhang mit der juristischen Sphäre<sup>47</sup> im weiteren Sinne denkbar, so ist doch ( mit Elliger gegen Begrich ) kaum an einen Rechtsakt zu denken; der genaue Bedeutungshintergrund der (Bild-) Worte bleibt noch zu klären.

𐤋𐤁𐤏𐤏 (3c) entspricht dem Terminus *mnḥ* *tüchtig, erfolgreich, wirksam* als Beamteneigenschaft.

4a spiegelt die Redeweise von der „Unermüdlichkeit“ im Dienst des Königs ( gegen Elliger z.St.), die wir als geläufigen Topos in den Inschriften der 22./23. Dynastie finden<sup>48</sup>, 4b die Aufgabe des Sprechers gegenüber den Fremdländern<sup>49</sup>. Dazu stellt Elliger ( S.219 ) richtig fest: „Er ist Profet, der menschliche Mund, der eine bestimmte Botschaft seines Gottes in diese geschichtliche Stunde hinein auszurichten hat“. Der Hinweis auf die „fernen Inseln (Länder)“ ist in der Funktion des Sprechers traditionell enthalten; vielleicht darf man den Parallelismus von 𐤏𐤏𐤏 und 𐤋𐤁𐤏𐤏 sogar als Anklang an die ägyptische Redeweise von ‚Land‘ (Ägypten) und ‚Fremdländern‘ verstehen.

42, 5 – 9

Baltzer rechnet den Text zum Vorhergehenden; für ihn ist das Stück ein Element der Gattung Biografie, nämlich die Einsetzung nach der „Beratung“ ( im königlichen Rat ) über die Person ( S.32). Elliger, der sich auf Begrich (profetisches Berufungsorakel) beruft, zieht es ebenfalls zu V.1 - 4 , indem er darin den Profeten angedeutet findet. Westermann ( S. 84 ) entscheidet sich für getrennte Entstehung und Deutung auf Israel. Für unsere Fragestellung ist die Entscheidung nicht vorrangig<sup>50</sup>, da es hier vor allem um die Herkunft der Terminologie geht; diese ist offenbar bei den E JL wie beim übrigen Dtjes. in manchem verwandt (s.u.). Deutlich ist etwa, daß gerade der hymnische Stil und die darin enthaltene zentrale Aussage von Gott als Schöpfer und Erhalter in den ägyptischen Inschriften der Spätzeit ebenfalls begegnen. So ist daran zu erinnern, daß in den ägyptischen Biografien die Entwicklungslinie der Rede von der Erwählung durch den König in der 18. Dynastie über die „Schöpfung“ des Beamten beim Gott-König (Echnaton) zur Schöpfungsaussage der Spätzeit (besonders in der 22. / 23. Dynastie in doppelter Gestalt: Preis des Welterschöpfers verbunden mit der „Bildung“ des ‚Dieners‘ von Geburt an durch Gott) gegangen ist. Beides finden wir bei Dtjes. in vergleichbarer Zusammenstellung und Form (Berufungsaussage): V.5 Welt und Mensch – V.6 Profet, was bei Westermann ( S.83 ) nicht verstanden ist. Dabei fällt auf, dass der Topos „Atem geben“ genuin ägyptische Schöpfungsaussage ist (von Shu auf Amon-Re – Amunrasonther in den Inschriften – übertragen). Dabei trifft 𐤏𐤏𐤏 in der Bedeutung „to

<sup>47</sup> S. Baltzer S.32 Anm. 25

<sup>48</sup> Otto, Inscr. S.149 (14 A), 150, 163, 164; vgl. Jansen-Winkel, a.a.O. II S.348f. (3.1.30 / 3.1.31 / 3.1.35 / 3.1.36) und als Parallele zu Jes.42,4a ebenso JW II 2.1.25 (beharrlich).

<sup>49</sup> Vgl. W.Helck, Zur Verwaltung S.68 („... der auf jedes Fremdland achtgibt ..“ und „... Ich gab Furcht in die Herzen der Fremdländer“; vgl. JW II S. 343 (2.5.9. / < 2.5.10> ).

<sup>50</sup> Über die Schichten innerhalb des Deuterocesajabuches kann hier nicht gehandelt werden.

establish; to prepare, arrange, set in order, introduce, ordain“ (nach Jastrow, s. Elliger S. 223 ) genau die ägyptische Vorstellung von der Amtseinsetzung als Schöpfungsakt.<sup>51</sup>

Wir finden jedenfalls in diesem Stück wie auch anderwärts (s.u.) thematische und gedankliche Erweiterungen, deren literarkritische Untersuchung und Einordnung hier nicht zu leisten ist, die jedoch an Inhalte und Topik der Biografie anknüpfen.

49, 1- 6

Das Stück gehört in den Mund des Gottes-Dieners ( Profeten ); die Redeform findet sich klar in den Inschriften, wo der Beamte i.d.R. selbst spricht. „Schwierigkeiten, sich die Szene vorzustellen“ (Baltzer S. 36f.) spielen im Rahmen einer biografischen Sequenz gar keine Rolle. Richtig gesehen indessen ist, daß gerade die „Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit“ (der historischen Situation) für einen traditionellen Topos der Beamtenbiografie spricht, was die Erwähnung der Fremdländer angeht. Diese knüpft thematisch unmittelbar an 42, 1ff. an; sie greift ebenfalls in der Selbstaussage überkommene Topoi auf:

Die Erwählung „vom Mutterleib an“ zuerst. Die Abgrenzung gegen eine königliche Gestalt (Baltzer z.St.) ist richtig, aber eigentlich unnötig zu betonen; letztere Interpretation verdankt sich dem Verständnis von  $\text{חָבֵא}$  als *verborgen*, was im Text m.E. gar nicht ausgesagt wird, sondern fälschlich aus V.2 erschlossen ist.  $\text{חָבֵא}$  in 2a meint wohl eher *bergen*, wie das Substantiv  $\text{חֶב}$  *Tasche* ausweist, was dem Zusammenhang hier entspricht (so auch Westermann S.167 ). Dasselbe gilt bezüglich des Pfeils:  $\text{סֹתֵר}$  *bergen, aufbewahren*.

Unbefriedigend bleibt, daß die Bildworte in V.2 bisher nach ihrer Herkunft nicht aufzuklären sind; wenn wir hier klarer sähen, wäre viel gewonnen. Man könnte fragen, ob das Bild vom Pfeil als gedankliche Parallele zum ‚Schwert‘ ( des Mundes vgl. Jer. 11,4 ) zu werten sei und dann die geschickte Zunge des Sprechers meinte, was in diesen Selbstaussagen durchaus üblich wäre. Auf diesem Vorstellungshintergrund könnte das Bild vom ‚Pfeil, geborgen im Köcher‘ wiederum aus dem Beamtenideal des ‚Schweigers‘ abgeleitet sein, in dem ja ‚Hüten der Zunge‘ und ‚geschickte Zunge‘ im Blick auf den Umgang mit dem König und seinem Auftrag verbunden sind. Dies bleibt jedoch vorerst Spekulation, solange nicht weitere Belege für diese Sprachfigur greifbar sind.

V.3 Der Einwand von Westermann ( S.169 ), daß „niemals ein Profet bei seiner Berufung so etwas wie einen Titel“ bekommt, schein mir nicht stichhaltig, da die sonstigen Berufsberichte weitaus unvollständiger in der Darstellung der Topik sind und jeweils nur bestimmte Züge im Rahmen der Textintention herausstellen, zudem m.E. das mit dem Titel verbundene Profetenbild voraussetzen. Wenn in den E JL eine programmatische Darstellung dieses Profetenbildes vorliegt, dann ist hier die Nennung des Titel verständlich, zumal sie die Berufung, genauer: die Beauftragung mit dem speziellen Amt zitiert. Die an andern Stellen beabsichtigte Auswahl der Topoi kann nur im jeweiligen Kontext verstanden werden; dafür ist Am.3,7 ein typisches Beispiel, wo die „vollständige“ Titulatur mit der Kenntnis des göttlichen Ratsschlusses verbunden wird.

V.4 spricht vom Lohn des Beamten, einem in den Biografien regelmäßig erscheinenden Topos. Er steht in enger Beziehung zur Amtsführung, die sich in Begriffen wie *erfolgreich mnh*, *nützlich ʒh*, *beharrlich sein* bzw. *nicht müde werden n wrd* ausdrückt. Die häufige und typische Aussage über die erfolgreiche Wirksamkeit des Beamten wird hier vom Redenden selbst (wie 52,13ff. durch andere) in negativer Form des Zweifels vorgebracht,

<sup>51</sup> Es ist auffällig, daß Sprachfiguren und theologische Gedankenführung bei Dtjes., auch abgesehen von Anklängen an die ägyptische Biografie in den E JL, auf ägyptischen Hintergrund zu verweisen scheinen ( s.u.). Dies müsste durch weitere Untersuchungen überprüft und evtl. präzisiert werden.



aufgrund der spezifischen Situation und dem darauf beruhenden Rechtfertigungsdruck des (der) Betroffenen: Der erste Versteil hat offenbar das „(vorübergehende) Scheitern an Israel“<sup>52</sup> im Blick. Gerade das Vorkommen solcher Topoi auch in der abgewandelten Form der Negation zeigt m.E. besonders deutlich die Orientierung an der „Vorlage“ und deren Verwendung als Stilmittel der Legitimation: Auch in der Abweichung vom Ideal bzw. der idealen Situation<sup>53</sup> erweist sich der Ebed als erwählter und gerechtfertigter Profet (Gottes-Diener). Darin ist Westermann (S.170) Recht zu geben, daß es „nicht um eine persönliche Not des Knechtes, sondern ... um sein Amt, seinen Auftrag geht“, ebenso in dem Hinweis auf die „Klage des Mittlers“, wie bei Mose, Elia, Jeremia.

V.5f. Unabhängig von literarkritischen Erörterungen ist auch hier der Topos der „Bildung von Mutterleib an“ ein typisches Element der Biografie (vgl. Anm.51).

50, 4 11

Auch hier liegt nach Baltzer (S.38) ein „Stück einer Biografie“ vor, womit er die Aufnahme verschiedener Gattungselemente<sup>54</sup> erklärt. Die Abgrenzung ist wiederum zum Ende hin unklar, worauf Elliger (S.199) hingewiesen hat. Westermann läßt das Stück mit V.9 abschließen, sicher zu Recht, falls nicht schon nach V.7 ein Einschnitt anzunehmen ist; es ist ja erkennbar, daß eine gedankliche Erweiterung in allen EJL an den biografischen Grundbestand anknüpft und die Legitimation des Profeten in Richtung auf typisch dtjes. Thematik weiterführt: hier im Sinne des Rechtsstreites mit den Gegnern, während in 49,5f. der Inhalt des Auftrags und damit das Amt im Mittelpunkt steht.

V.4 Gleich der erste Vers greift wieder auf traditionelles Gut der Biografie zurück: Wird in 4a von der Qualifikation zur Rede gesprochen, wobei „נָךְ“ und erst recht die folgenden Worte aufgrund der Textüberlieferung unklar bleiben, so wird anschließend 4b vom „Öffnen der Ohren des Lernenden“ geredet. Beide Topoi sind aus den biografischen Inschriften bekannt; der letztere insbesondere aus den Inschriften der 18. Dynastie, wie Guksch unter dem Stichwort „der König als Lehrender“ herausstellt. Die königliche Unterweisung *sb3* des Beamten ist zunächst eine dienstbezogene Wissensvermittlung und wird dann in der Amarnazeit zu einer prominenten Aussage über die Vermittlung der speziellen königlichen Lehre, die „früh am Morgen“ ( Morgen für Morgen ) sich im Palast vollzieht. Die Herkunft der Aussage ist hier unübersehbar.

Die Loyalität (Gefolgschaft *šms*) des Beamten antwortet unmittelbar dem Auftrag (in Amarna der Lehre) und weist in den Biografien eigenes Versagen explizit zurück<sup>55</sup>. In der 22./23. Dynastie wird das allgemeiner als zuverlässige Begleitung (im Blick auf den König) ausgedrückt<sup>56</sup>. Hier schwingt die Terminologie bereits hinüber ins allgemein Religiöse (angestoßen durch Amarna), indem Ergebenheit, nun häufig auch in Bezug auf Gott, mit *hr mw auf dem Wasser des NN sein* bzw. *mđd mtn auf dem Wege des NN wandeln, folgen* umschrieben ist<sup>57</sup>. Eine Nähe zu den Unermüdlichkeitsaussagen ist erkennbar; vielleicht gehört in diesen Zusammenhang auch „נָךְ“, ohne bisher in seiner logischen Zuordnung erfassbar zu sein<sup>58</sup>.

<sup>52</sup> D. Michel, TRE S.527 (5.10.3)

<sup>53</sup> Diese ist übrigens ebenso für den ägyptischen Beamten anzunehmen, wird dort allerdings aufgrund der charakteristischen Denkweise (s.o.) nicht benannt. Vgl. dazu Baltzers Hinweis S.38 Anm.52 auf E.Otto, Handbuch.

<sup>54</sup> Vgl. Westermann S.138

<sup>55</sup> Vgl. Guksch a.a.O. S.202ff. Gefährdung der Gefolgschaft *n rš* (o85)01 / 02 / 03 / 04 / 05 / 06

<sup>56</sup> Vgl. JW II S.321 ( 1.3.2 / 1.3.3 / 1.3.7 / 1.3.8 / 1.3.9 )

<sup>57</sup> JW II ( 1.4.2 vgl. S.382 : 4.1.15 / 4.1.17 / 4.1.19 / 4.1.21 )

<sup>58</sup> Zu vgl. evtl. Inscr. 25a „frei von Müdigkeit zu tun, was euer Ka liebt“. – Eine genauere Untersuchung der Terminologie hier wie dort würde möglicherweise noch deutlichere Übereinstimmung zeigen.

V.6 Ist die Diskussion auch immer noch offen, ob die Verfolgung des Gottes-Dieners als Bildsprache zu verstehen ist (und aus welchen Wurzel sich diese nährt) oder auf konkretes Schicksal der Person bzw. Profetengruppe (und wie dieses zu denken wäre)<sup>59</sup>, so ist doch der Zusammenhang der Thematik (Gefolgschaftstreue und Angriff durch „Feinde“) unverkennbar in den ägyptischen Biografien der 18. Dynastie und (abgewandelt) in der Spätzeit vorgegeben.

V.7 Der König antwortet seinerseits durch Anerkennung ( *hswt / mrwt* ) und Zufriedenheit (*htp / hrw* )<sup>60</sup>, das Gegenteil der ins Negative gewendeten Formulierung in 7a.

Der Topos בני כהלמיש in 7b begegnet in der Biografie des *Rh-mj-Re*<sup>61</sup> und fordert dort das Festhalten an der *ma'at* gegenüber dem Unrecht. U.a. daraus schließt Baltzer, daß es sich bei der Biografie der Profeten um eine Ableitung von der des Vezirs handeln müsse. Abgesehen von den oben vorgetragenen Einwänden halte ich den Topos für einen allgemein verwendbaren und nicht auf ein bestimmtes Amt bezogenen, ähnlich dem des „Schweigers“; auch wäre im Kontext von 50,4ff. die Vorstellung vom Amt des Vezirs fremd.<sup>62</sup>

V.8f. setzt den Gedanken in typisch dtjes. Wendung (hin zum Rechtsstreit) fort. Tatsächlich steht, wie in den Biografien, die Rechtfertigung des Beamten im Hintergrund, und zwar in Anklängen an typische Sprachfiguren, für die Baltzer Beispiele aus den späten Biografien beigebracht hat:

Häufig und typisch ist die Anrede der Nachgeborenen<sup>63</sup>, regelmäßig verbunden mit dem Hinweis auf

- die eigene Rechtfertigung, dem konsequent Titel und Aufzählung der Verdienste folgen (so Inschr. 8d; 17 VI und VII rechts Vorderseite; 18a; 27a; 28)
- die Größe und Güte Gottes, der den Inhaber zu dessen „Größe“ geführt hat ( Inschr. 1b; 2; 6; 14A), dasselbe vom Pharao gesagt (Inschr. 4f; 17 VI und VII vgl. Otto, S. 151) oder beides miteinander verbunden.

52,13 – 53,12

Baltzer nennt das Stück eine im „himmlischen Gericht“ spielende Rehabilitation des Knechtes (S.40) und verweist auf „ein Totengericht“ (s.41). Die ägyptische Vorstellung vom Totengericht, die er allerdings nicht *expressis verbis* heranzieht, mit ihren formalen Elementen ( Einleitung, Begrüßung des „Großen Gottes“, negatives Schuldbekenntnis, Schlussrede des Gerechtfertigten<sup>64</sup>) mag wohl im Hintergrund stehen, ist aber in konkreten Merkmalen kaum zu fassen. Allenfalls lassen sich die „Teilnehmer der Verhandlung“ mit ihren „zwei Standpunkten“ nach dem Vorbild der 42 Totenrichter verstehen, die das Urteil nicht selbst

<sup>59</sup> Zum Thema insgesamt vgl. O.H.Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Profeten, WMANT 23, Neukirchen 1967

<sup>60</sup> Vgl. für die 22./23. Dynastie Aussagen bei JW II S.324ff. (1.5.1 / 1.5.4 / 1.5.6 / 1.5.8 )

<sup>61</sup> Vgl. Baltzer, Die Biografie der Profeten z.St.

<sup>62</sup> Eine Untersuchung zum Hintergrund der Formulierung im Ägyptischen ist mir nicht bekannt. Vermutungsweise ließe sich eine gedankliche Verbindung herstellen zur Statue des Beamten, die er als Träger der Biografie nach dem Tode erhält, als Ausweis seiner Auftrags- und *ma'at*-Treue, bzw. schon zu Lebzeiten herstellen lässt, zumal der Begriff *ḥꜣt* Vorderseite; zugewandte, sichtbare Seite, Gesicht semantisch dem der Stele bzw. Stau sehr nahe kommt. Diese weist ihn ja als einen Gerechtfertigten aus, d.h. im Einklang mit der *ma'at*, wie es auch V.8 ausdrückt. Zu dieser Ausdrucksweise vgl. die Beschreibung des Re als Kultbild (Gold, Silber, Lapislazuli ) im „Buch von der Himmelskuh“ ( Übers. Al. Piankoff, The Shrines of Tut-Ankh-Amon, 1955 ), ebenso G.Roeder, Äg. Mythen und Legenden 1998, C 2. Festlieder von Isis und Nephthys - Totenklage um Osiris, Pap.Bremner- Rhind, 15,20ff.

<sup>63</sup> In V.10 findet Baltzer die „Wendung an den Leser (Grabbesucher), was man als Anklang an die Biografien verstehen kann, hier aber nicht muß; zumindest scheint die Passage V.10f. doch, was Sprachstil und Gedankenführung betrifft, selbständig gegenüber dem Vorhergehenden.

<sup>64</sup> Vgl. ATD Erg.Reihe 1, Rel.gesch. Textbuch zum AT, S.92 Anm. 342 (H. Brunner).

fällen, sondern dem „Großen Gott“ berichten. Damit wäre, von der Szene her gesehen, der Rahmen der Biografie überschritten; inhaltlich jedoch bleiben die Termini auf sie bezogen:

V.13 Für וְשֵׁנָה und נִבְּחָה finden wir in den Biografien Begriffe wie *wr Großer*, *h3t Vorderster*, *tpj Erster*, die den Aufstieg des Beamten im Verhältnis zum König, seine „Karriere“, umschreiben und im Rückblick seinen Status am Ende, zum Zeitpunkt der Abfassung der Biografie, feststellen. Hier knüpft dann 53,12 inhaltlich an (s.u.). Wo in den Biografien die Redeform der Vergangenheit sinngemäß ist, die Feststellung aber zugleich den gegenwärtigen und in alle Zukunft erhofften Zustand enthält, ist hier im Interesse der profetischen Rechtfertigungsrede die unvollendete Gegenwart angemessene Aussageweise.

53, 1-3, 7-9 Die Frage in V.1 mag sich auf die Idealdarstellung der Biografie beziehen und meint dann sinngemäß: Kann man den „autobiografischen“ Aussagen des Ebed über seine Rechtfertigung (*hswt* und *mrwt* Gottes, wie sie in V.11f. erscheinen) trauen? – wo er doch „aufwuchs wie ...“!

V.2 ist im Zusammenhang klar defizitär gemeint. ‚Sproß‘, ‚Gewächs‘ oder auch ‚Säugling‘ (!) ist deutlich Anklang an Amarna-Tradition: Der Beamte ist ein ‚Nichts‘, ‚Geringer bzw. Armer von Vater und Mutter her‘, ‚Letzter‘, ‚Armer‘ an Ansehen und Würde etc.; umgekehrt wird er vom Gott-König ‚gebaut‘ bzw. ‚gemacht‘. Daß er zuvor und hier auch (noch) als Berufener ohne ‚Ansehen‘ und ‚Würde‘ (ein ‚Armer‘) ist, wird in 2b unmittelbar ausgesprochen. Was die Biografien der Spätzeit (anders als Amarna) regelmäßig betonen, wird ihm hier bestritten: die mit dem Titel Gottes-Diener bezeichnete Person (bzw. Gruppe) hat in den Augen der Gegner nicht die Würde eines rechtmäßigen Profeten. Termini dafür sind in den späten Inschriften bezüglich der Stellung zu König und Umwelt als allgemeine Aussagen *šps Ansehen* und *hswt Gunst*, dazu als in der Person des Beamten selbst liegende Tugend u.a. sein *3h* - Sein (neben *jar fähig* und *mnh wirksam, erfolgreich*). *3h*, meist mit *nützlich* als Qualität des Königsdienstes wiedergegeben, hat die Grundbedeutung *strahlen, grünen, sprossen*; von da her kann die Erscheinung oder Ausstrahlung von sowohl auf Fähigkeiten wie auf das Aussehen bezogenen Wertigkeiten gemeint sein. Stellt man dazu den ebenfalls geläufigen Terminus *špsj herrlich sein* bzw. *špsš Pracht, Kostbarkeit*, so ist damit am direktesten die Erscheinung und das Ansehen des Beamten beschrieben; zugleich aber ist deutlich, daß hier (in den Inschriften) vorrangig eine gesamt menschliche Qualität umschrieben wird und nicht zuerst das körperlich ästhetische Bild des Amtsträgers. Von persönlicher Schönheit wird in den Inschriften äußerst selten geredet; so expressis verbis nur Inscr. 40 C aus ptolemäischer (!) Zeit: „von deiner Schönheit übergossen“, und zwar auch dies als Abglanz der Schönheit Gottes; nur gelegentlich im Zusammenhang mit der priesterlichen Reinigung wird die äußere Erscheinung überhaupt angesprochen. Die Parallelbegriffe im EJL hier sind הָאֵר und גִּרְאָה in 52,14b sowie הִרֵר in 53,2b, die in den Übersetzungen, wohl bezugnehmend auf 52,14b und 53,3, überwiegend auf das ästhetische Erscheinungsbild gedeutet werden. Das führt, insbesondere was das moderne Verständnis von Ästhetik betrifft, von der wohl ursprünglich gemeinten Bedeutung des idealen Beamtenbildes ab; auch bei Dtjes. dürfte die äußere ästhetische „Entstellung“ (V.14) eher eine Sinnverschiebung gegenüber der Vorlage sein, wenn denn überhaupt sie und nicht vielmehr die Entstellung vom Idealtyp des erfolgreichen, intakten Gottes-Dieners gemeint ist.

V.3 stützt eher letzteres Verständnis; denn Verachtung trifft den Menschen des alten Orients nicht primär wegen seiner ästhetischen Hässlichkeit selbst, sondern als einen wegen seiner Gottesferne so Gezeichneten. Dazu gehört auch Krankheit; demgemäß betonen die Inschriften häufig die Gabe der Gesundheit und des langen Lebens als von Gott gegeben, neben allen sonstigen Auszeichnungen. So bringt V.3 Verachtung der Menschen und Krankheit des

Amtsträgers als Zeichen seiner Nicht-Intaktheit bzw. des Nicht-Gerechtfertigtseins zusammen: Der Topos der Inschriften erscheint in negativer Wendung.

V.7 finden wir, der Topik der Inschriften folgend, wiederum Anklänge an den Begriff des „Schweigers“ (vgl. 42,2).

V.9 erscheint der Topos der Grabzuwendung und -ausstattung, wiederum in negativer Variante, zugleich aber verbunden mit der Aussage der Idealbiografie: „... es wurde gefunden kein Fehler meinerseits“ *n gm<w> wn.j*<sup>65</sup> und „... es gab nichts Unreinliches in seinem Munde“<sup>66</sup>. Die Aussagen über Tod, Grab und langes Leben gehören zur klassischen Topik der Biografie.

V.10 Die allgemeine Ratlosigkeit der Exegeten, die Aussage ‚Nachkommenschaft sehen‘ und ‚langes Leben‘ mit der Tatsache des Todes des Ebed in Einklang zu bringen, wird dadurch gegenstandslos, daß hier tatsächlich die Topoi der Biografie zugrunde liegen: Es geht weder um eine frühe Auferstehungseröffnung (so die Erwägung Mowinckels), noch muß man sich mit einer ‚Grenze‘... („die auch die Auslegung nicht überschreiten sollte: die Erhöhung des Knechtes ... ist nicht mehr beschreibbar“ Westermann S.215) abfinden. So wie der ägyptische Beamte „gerechtfertigt“ (*m3r hrw - der göttlichen Wahrheit ent-sprechend*) im Grab und in seiner Statue (Grabstele) weiterlebt und diese (scil. die Statue) ‚Nachkommen sieht‘, so ist die Profeten-Gruppe (Michel, a.a.O.) in ihrer Ansage des Rechtsentscheidendes Jahves gerechtfertigt, wird ‚nachleben‘ und ‚Nachkommenschaft sehen‘, auch jenseits ihres – wie auch immer im historischen Kontext zu verstehenden – Todes.

Zu יהוה בידו יבלה (10b) und V.11 mit dem verstümmelten Stichos ישבע, wo der Originaltext kaum zu rekonstruieren, aber dennoch unverkennbar ist, daß es um das „Gerechtfertigt-sein“ des Gottes-Dieners geht, vgl. bei Otto, Inschriften 1b (S.131) und Jansen-Winkeln (I S.194): „Es stirbt gesättigt von Leben, es erreicht das Grab (Begräbnis), wer auf seinem (Amun's) Wege wandelt“.

V.12 nimmt noch einmal 52,13 auf, die Zuordnung zu den „Großen“, diesmal in anderer Terminologie<sup>67</sup>. Beide im Text erscheinenden Wortstämme רב und צונו, entsprechen dem ägyptischen *wr groß* (auch *zahlreich*), רב trägt auch die Bedeutung „Oberster, Erster“<sup>68</sup> entsprechend ägyptisch *tpj* bzw. *ḥ3t*.

Zusammenfassend lässt sich feststellen:

Sowohl in Form und Inhalt als auch in der Topik und Terminologie zeigen sich deutliche Übereinstimmungen mit den ägyptischen Biografien, insbesondere der Spätzeit.

Zu den formalen Elementen gehören

- die Freiheit der Komposition, d.h. die auf die Intention der Aussage hin ausgerichtete Wahl der Inhalte und Topoi der traditionellen Biografie,
- der Wechsel in der Person des Redenden sowie
- die Erweiterung und Entfaltung einzelner Inhalte, insbesondere auch in hymnischer Rede von Gott.

Zu den übereinstimmenden Topoi rechne ich

- Erwählung durch Gott (König) 49,3
- dasselbe in Form einer „Schöpfungsaussage“ 42,1b (?); 42,5f.; 49,1b.2.5; 50,4a

<sup>65</sup> Guksch S.202ff. (86)01 / (86)06.

<sup>66</sup> Jansen-Winkeln II A7, e 2 – 3 u.ö.

<sup>67</sup> Westermann, a.a.O. z.St. findet hier nur „allgemeine, traditionelle Wendungen“. Diese bleiben jedoch ohne die Konnotation der ägyptischen Parallelbegriffe in ihrer Bedeutung vage, wenn nicht unverständlich.

<sup>68</sup> Vgl. Köhler-Baumgartner (KB), Lexicon in Veteris Testamenti Libros, Leiden 1958, S.868 Var.II.

- Amtseinsetzung /Titel 42,1; 49,3
- Auftrag (des Sprechers) 42,1b.3.(4b); 49,1a.(5b).6
- Niedrigkeitsaussage 53,2a
- Belehrung durch den König / Gott 49,2 (?); 50,4b.5a
- Gefolgschaftstreue / Unermüdlichkeit 42,4a; 49,4a; 50,5b.(6); 53,4a (?)
- Beamtenqualitäten / Wirksamkeit:
  - „Schweiger“ 42,2; (49,2); 53,7
  - Ansehen (auch negativ) (50,6); 52,14
  - Keine Schlechtigkeit, Lüge 53,9
  - „Vertikale Loyalität“ – Intersessio 42,3; 53,4f.(6).12b
- Lohn von Gott / König (auch negativ)
  - allgemein 49,4b; 53,12a
  - Leben, Dauer, Gesundheit 42,4; 53,3.(4f.)
  - Grab, Nachleben, Rechtfertigung (50,7b); 50,8f.; 53,8b.9a.1o.11
  - Ehrentitel 52,13; 53,12a

Dabei lassen sich einzelne Topoi der EJL erst durch die Beziehung zu denen der Beamtenbiografie befriedigend erklären, so

- die Niedrigkeitsaussage
- die Belehrung durch den König / Gott
- das Nichterheben der Stimme sowie
- das Nachleben bzw. Nachkommen-Sehen nach dem Tode.

Als ein ebenso wichtiges Indiz für eine Übernahme lässt sich die Verwendung mancher Topoi via negationis ansehen (Ansehen, Gesundheit, ehrenvolle Bestattung).

Wie wir darüber hinaus gesehen haben, reichen die Parallelen bis in die Terminologie im Einzelnen hinein.

Solche weitreichende Übereinstimmung in Form, Inhalt, Topik und Terminologie halte ich nicht für ausreichend erklärt, indem man eine Verwandtschaft der Gattung allein annimmt; über die Erkenntnis Baltzers hinaus wird man bei dieser Sachlage ernsthaft mit einem unmittelbaren Einfluß originaler ägyptischer Redeweise rechnen müssen.

## 4.2 Historische Bedingungen

Der vorgelegte Befund verlangt nach einer Erklärung seiner historischen Bedingungen:

4.2.1 Zunächst ist festzustellen, dass der südpalästinische Raum und damit das Gebiet des israelitisch-jüdischen Staatswesens seit jeher Einflussgebiet ägyptischer Politik und Kultur gewesen ist. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, was Helck<sup>69</sup> über die Zusammensetzung der Beamtschaft feststellt, nämlich daß wir „schon seit der 18.Dynastie Ausländer unter den dem Pharao nahestehenden Beamten, aus denen namentlich die Sprecher sich rekrutieren, finden und daß dann am Hofe der Ramessiden – bereits unter Ramses II. - die Ausländer bei weitem überwiegen“. Das legt nicht nur die Kenntnis in deren Heimatländern nahe, sondern mag eine Anknüpfungsmöglichkeit für die Übernahme solcher Beamtenfunktionen und -titel im sich etablierenden israelitisch-jüdischen Staat unter ( David ?, und dann unter ) Salomo gewesen sein. So dürfte, schon nach der bahnbrechenden Untersuchung von Begrich<sup>70</sup>, kaum ein Zweifel daran bestehen<sup>71</sup>, daß wir in dem Mazkir eine

<sup>69</sup> W.Helck, Verwaltung S.271

<sup>70</sup> Begrich, a.a.O.; vgl. auch M.Görg, Die Beziehungen zwischen dem alten Israel und Ägypten, Darmstadt 1997, S.81 und H.Donner, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, ATD Erg.Reihe 4/1, Göttingen 1995, S.229ff.

Übernahme des ägyptischen „Sprechers“ vor uns haben. Diese Einflüsse und insbesondere der an ägyptische Verhältnisse angelehnte Beamtenapparat, der sicherlich zugleich Träger von ägyptisch beeinflusster Bildung war, dürften auch der Nährboden jener „ägyptischen Partei“ im jüdischen Staat gewesen sein, die wir in den Auseinandersetzungen mit der aufkommenden Assyriergefahr und schließlich bis zur Ermordung Gedalja's und der Flucht der „Ägypten-Gruppe“ in jeremianischer Zeit begegnen.

Auf diesem Hintergrund wäre die Kenntnis und Übernahme ägyptischer Beamtenbiografie in Zusammenhang mit Grabstätten auch schon an sich vorstellbar. Nun sind wir jedoch darüber hinaus in der glücklichen Lage, neben archäologischen Zeugnissen<sup>72</sup> einen Text überliefert zu finden, der geeignet ist, ägyptisierende Gepflogenheiten der Beamtenschaft im jüdischen Staat konkret zu belegen:

Am „Wort gegen Shebna“ Jes.22,15ff. lässt sich m.E. zeigen, daß über den Gebrauch der Titulatur hinaus am ägyptischen Vorbild orientierte Beamtenpraxis möglich war, und es gibt keinen Grund, gerade die Biografie auszunehmen; damit muß nicht einmal rein literarische Wanderung angenommen werden, sondern Art und Bedingungen solcher Übernahme erscheinen konkret darstellbar.

Zunächst ist mit Wildberger<sup>73</sup> festzustellen, daß der Text übereinstimmend dem originalen Jesaja zugeschrieben wird und damit zeitlich der zweiten Hälfte des jüdischen Staates, parallel der 25. Dynastie in Ägypten, zuzuordnen ist. Die Beurteilung dieses Jesajawortes durch Wildberger (S.840f.) ist nun aber ganz psychologisch angelegt. Er beruft sich dabei auf die Ausleger, die dieses scharfe Wort des Profeten „von einer aristokratischen Grundstimmung Jesajas“ ableiten, sodaß ihre Perspektive die der persönlichen Überheblichkeit („hochfahrendes Wesen“) Shebna's ist. Das dürfte jedoch eine Verengung sein gegenüber der näher liegenden und auch von Wildberger selbst (S.833) geäußerten Annahme, es handle sich bei Shebna um den Führer (oder Vertreter) der präögyptischen Partei. Ihm würde dann mit diesem Wort die Ablehnung und Aussichtslosigkeit seiner Politik vorgehalten: Es geht also nicht um persönliche Arroganz, sondern allenfalls um die „Anmaßung“ einer gegen den (von Jesaja vertretenen) Jahwewillen gerichteten Politik. Diese Annahme lässt sich m.E. aus dem Text selbst begründen.

Ohne die unmittelbare Herkunft des Beamten endgültig entscheiden zu können - R.de Vaux vermutet einen ägyptischen Namen; die Argumente dagegen bei Wildberger sind zwar bedenkenswert, aber nicht zwingend - , handelt es sich bei ihm offenbar nicht nur um einen „Mann ohne (Vaters-)Namen“ und d.h. wohl einen Vertreter der nicht-jüdischen Beamtenschaft<sup>74</sup>, sondern auch mit deutlich ägyptischen Ambitionen, nicht nur politischer Art, wie eine von Wildberger abweichende, m.E. jedoch schlüssige Interpretation des Textes zeigt. Wildberger weist (S.832) auf eine Reihe unsicherer Begriffe in V.17f. hin, die ich überwiegend gerade in der von ihm abgelehnten Bedeutung verstehen möchte<sup>75</sup>:

טלל - hinstrecken incl. der Bedeutung „töten“, erschlagen (KB S.516)

עטף - KB I umhüllen, zudecken (wie auch Wildberger annimmt), cf. ak. „finster sein“ (KB S.697), sodaß auch die Bedeutung „begraben“ denkbar ist

<sup>71</sup> Die Deutung des Titels mazkir als „Bundesanwalt“ durch Reventlow (H.Graf Reventlow, Das Amt des Mazkir, ThZ Jg.15 Hft.3, 1959, S.161ff.) dürfte ihrerseits einer petitiō principii folgen, wie er sie Begriff vorwirft - im Interesse seiner Bundestheologie.

<sup>72</sup> Vgl. A. Kuschke, in K.Galling BRL 1977, S.122ff.

<sup>73</sup> H.Wildberger, Jesaja BKAT X/2, Neukirchen 1978, S.831ff.

<sup>74</sup> Vgl. H.Donner, a.a.O. S. 232f.

<sup>75</sup> Vgl. Wildberger, a.a.O. S.832; Köhler-Baumgartner (KB),Lexicon in Veteris Testamenti Libros, Leiden 1958; zu „zu beiden Seiten“ vgl. Erman-Grapow, WB Leipzig 1931,Bd.V S.194 gs C.III

בָּנָה - umwickeln, wobei schon Galling BRL S.239 auf die Vorstellung der Mumienwicklung hinweist (vgl. Lev.16,4). Das lehnt Wildberger zwar ab, dennoch bleibt es m.E. wahrscheinlich, auch als Wortspiel mit dem dreimaligen Stamm בָּנָה, vor allem aber im Hinblick auf den Gedankengang, der mit

אֶרֶץ יָדָיִם - „Land zu beiden Seiten“ abschließt, was eher an den ägyptischen Terminus „beide Ufer“ anklingt.

Geben wir das Jesaja-Wort demnach folgendermaßen wieder:

„Siehe, Jahve wird dich hinstrecken, Mann, er wird dich begraben;

er wird dich wickeln zur ‚Mumie‘, dich schleudern wie ein Bündel hin in ein Land, weit nach beiden Seiten“,

so könnte man sagen: Nachdem die semantische Unsicherheit einiger Begriffe in diesem Text unterschiedliche Übersetzungsmöglichkeiten zuläßt, wäre die vorgeschlagene Interpretation (mit dem Tenor: Geh hin, wo du hingehörst!) eine treffende Schmähung gegen einen Mann, der als Vertreter der ägyptischen Partei nicht nur die dahin ausgerichtete Politik betreibt, sondern offenbar auch die Gepflogenheiten hoher ägyptischer Beamter zeigt. Dazu passt es, wenn A.Kuschke (a.a.O.) bei den Felsgräbern der jüdischen Königszeit an ägyptische Einflüsse der 20.Dynastie denkt, „zumal dieser Grabtyp im palästinisch-syrischen Raum ganz singular ist“ (trotz der „Zweideutigkeit der am besten erhaltenen Anlage“ a.a.O S.127).

Wie immer man die Einzelheiten beurteilen mag, die Summierung aller einzelnen Beobachtungen legt nun doch den Schluß nahe, daß - wie im ägyptischen Staatswesen - auch in Juda hohe Beamte in der Lage und berechtigt waren, eine schon zu Lebzeiten angelegte und offenbar dem Rang entsprechende Grabstätte auszustatten - und das nach ägyptischem Vorbild. Jesaja 22,15ff. belegt m.E., daß die Bekanntschaft mit dem ägyptischen Beamtenwesen, auch im Blick auf das Begräbnis, nicht nur aufgrund eines Beamtendienstes ausländischer (offenbar, wie die Josephserzählung spiegelt, auch israelitischer ) Personen in Ägypten, sondern ebenso der in Israel-Juda selbst geübten Praxis möglich war. Wenn wir auch, soweit ich sehe, keine originale Beamtenbiografie auf palästinischem Boden besitzen, so darf doch mit großer Wahrscheinlichkeit auch diese als bekannt vorausgesetzt werden, und damit die literarische Aufnahme der „Gattung“ und ihrer Elemente.

Es ist wohl bisher nur z.T. auszumachen, bis in welche konkreten Sprachformen hinein dieser vorexilische Einfluß ägyptischen Kulturgutes reicht<sup>76</sup>. Bei Dtjes. scheinen sich nun allerdings, auch jenseits der EJL, eine Reihe von Ägyptizismen zu finden, die gerade im Zusammenhang mit dem erhobenen Befund dort, aufmerken lassen. So könnte Jes. 45,9 , das Hölscher<sup>77</sup> als Hinweis auf babylonische Herkunft ablehnt, im Gegenteil ägyptische Herkunft spiegeln: Chnum als Schöpfer der Menschen auf der Töpferscheibe; diese Verbindung von ‚Töpfer‘ und ‚Schöpfer‘ ist auch in 45,10f. angesprochen; dazu die Verbindung von ‚Schöpfer‘ und ‚Bildner‘ 43,1<sup>78</sup>. Ebenso ist zu beachten die Redeweise vom ‚verborgenen‘ Gott 45,15,19, welche die Assoziation zu Amun nahe legt, dessen Theologie und Frömmigkeit gerade in der Spätzeit in Blüte stand; die Rede vom Schöpfer, ‚der Odem gibt‘ und ‚Lebenshauch‘ 42,5ff.; Formulierungen wie ‚Lehre empfangen bzw. geben‘ 41,1 und 42,21, ‚gebildet vom Mutterschoß an‘ 44,2,24, ‚wandeln auf dem Wege Gottes‘ 48,17f.; die Vorstellung vom ‚schaffenden Wort‘ 44,26f., die Wendung ‚Augenblick des Zorns‘ gegenüber ‚dauernder

<sup>76</sup> Während etwa weisheitliches Gut wie der 3. Teil des Sprüchebuches in seiner Verwandtschaft mit der Lehre des Amenemope offenbar der Existenz und Wirkung der Beamten-schicht zu verdanken sein dürften, bleiben die vielfältigen Anklänge an ägyptische Vorstellungen und Begriffe in den Psalmen schwierig zuzuordnen zu evtl. alten vorisraelitischen, der Staatsepoche zeitgenössischen oder erst exilisch-nachexilischen Einflüssen.

<sup>77</sup> G.Hölscher, Die Profeten, Leipzig 1914

<sup>78</sup> Vgl. D. Michel, a.a.O. S.516

Gnade' 54,7f.<sup>79</sup>. So lassen sich eine Reihe von Formulierungen finden, die sich erstaunlich treffend in die ägyptische Frömmigkeitsprache der Spätzeit einfügen<sup>80</sup>. Das deutet darauf hin, daß die Verfasser von Djes., insbesondere der EJL<sup>81</sup>, jenseits vielfältiger Einflüsse in vorexilischer Zeit mit ägyptischer Redeweise und Literatur bis in Einzelheiten vertraut gewesen sein dürften.

Damit ist erneut die Frage nach der Lokalisierung aufgeworfen. Wenn auch „die durchschnittlich vertretene Meinung ... die seines Auftretens im Kreise der babylonischen Gola“<sup>82</sup> ist, so zeigen die immerhin unterschiedlichen Lokalisierungsversuche, dass die Frage nicht endgültig geklärt ist. Wird man auch nicht soweit gehen, Djes. wie Marti und Hölscher<sup>83</sup> bei der ägyptischen Diaspora anzusiedeln, zumal wir von deren Lebensbedingungen wenig wissen, so legt sich doch eine palästinische Lokalisation nahe, sowohl im Blick auf die Volksklagefeiern als Hintergrund der Verkündigung als auch auf die Nähe und Kontaktmöglichkeit zu dem ägyptischen Milieu.

4.2.2 Fragt man nun im Speziellen nach den Trägern der in den EJL begegnenden Konzeption vom profetischen Gottesdiener, so fällt neben der beschriebenen Orientierung am Beamtenbild die Verwandtschaft zu Sprachformen des Kultes ins Auge. Albertz<sup>84</sup> denkt dabei an „Nachkommen des nichtpriesterlichen Kultpersonals, d.h. vor allem der Tempelsänger, aber wohl auch der Kultprofeten“<sup>85</sup>, also Angehörigen des ehemals traditionellen Tempeldienstes. Wie nun dieser durch die Zerstörung des Tempels obsolet geworden war, so war auch mit dem Zusammenbruch des gesamten Staatswesens dem Beamtentum als Organ königlicher Machtausübung und Verwaltung der Boden entzogen. Was immer an Verwaltungsstrukturen im Lande übrig geblieben oder neu installiert worden ist, konnte sich kaum auf diese Grundlage berufen. Stellt man dazu in Rechnung, daß nach dem Zusammenbruch des Königtums und Staatswesens nun in der Exils- und nachexilischen Zeit die Vorstellung der exklusiven Königsherrschaft Jahves an Boden gewinnt, wie wir sie insbesondere bei DtrP<sup>86</sup>, aber auch bei Obadja<sup>87</sup> und in besonderer Weise bei Djes.<sup>88</sup> finden, so ergibt ein Bild, wie die die Katastrophe verarbeitenden und deutenden (profetischen) Kreise dazu kommen konnten, nun sich in der Rolle des „Beamten“ des Königs Jahve und legitimen Gottes-Sprechers zu sehen. Nach dem Eintreten der vormals angekündigten Katastrophe bleibt für die Neudeutung zukünftigen Gotteshandelns in Anknüpfung an die Zions- und Gottkönigs-Theologie nun ein neues Heilshandeln in Aussicht zu stellen, was ja generell zur Aufgabe des vorexilischen Kultprofetentums gehörte. Insofern stellt sich die Aufgabe der exilischen Heilsprofetie, nachdem die Gerichtsankündigung der nachträglich rehabilitierten Unheilsprofeten erfüllt und damit ebenfalls obsolet geworden war, als zeitgemäße Fortführung ihres traditionellen Auftrags unter neuen Bedingungen dar. Diesen nach dem Zusammenbruch der alten Kultinstitutionen neu zu rechtfertigen, ist offenbar jetzt eine besondere Notwendigkeit, wenn einerseits sich die vorexilische Heilszusage als

<sup>79</sup> Vgl. ATD Erg.Reihe 1, S.60 (Votiv-Stele für Amun)

<sup>80</sup> Vgl. auch M.Görg, Ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil (Jesaja 45,7), FS für L.Ruppert, Echter Verlag

<sup>81</sup> Eine Erörterung der literarischen Schichtung muß hier unberücksichtigt bleiben.

<sup>82</sup> Vgl. O.Kaiser, Einleitung in das AT, Gütersloh 1969, S.277f.

<sup>83</sup> K.Marti KHC 1900; G.Hölscher, Die Profeten, Leipzig 1914

<sup>84</sup> R.Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, ATD Erg.Reihe Bd. 8/2 1997, S.432

<sup>85</sup> Ähnlich O.Kaiser, a.a.O. S.278

<sup>86</sup> Vgl. W.Roth, TRE VIII S.545 sowie O.Kaiser, Einleitung S.161f.

<sup>87</sup> S. O.Kaiser, a.a.O. S.269f.

<sup>88</sup> Kaiser, S.271ff. und R.Albertz, a.a.O. S.444ff.



unglaublich, weil erfolglos erwiesen hatte, andererseits aber der daraufhin berechnete Zweifel des Volkes an ihrem Tun dennoch zu überwinden war. Es erscheint einleuchtend, daß man in diesem Dilemma, nun wieder zwar in den Klagefeiern erhoffte, aber dennoch aufgrund der historischen Diskriminierung ihrer Träger skeptisch betrachtete Heilszusagen zu machen, nach starken Legitimitätsbelegen suchte. Diese konnten nach dem Zusammenbruch des irdischen Königums nur in der Betonung der alleinigen Königsherrschaft Gottes bestehen, die sich im historischen Kontext dann konsequenter Weise bis hin zur Leugnung aller andern Gottheiten und zur Behauptung der alleinigen Gottheit Jahves (bei Dtjes.) bewegte. In dieser Sicht musste die Selbstdeklaration als ‚mit dem König/Gott vertrauter Sprecher = Beamter / Diener Jahves‘ als ein starkes Argument gelten. Um diesen Zusammenhang zwischen dem König Jahve und seiner Willensbekundung einerseits und der ihm zugeordneten Sprecherfunktion andererseits zu belegen, war aber die Legitimationsfigur der Biografie und deren Topik besonders geeignet. Sie stellt alle hilfreichen „Argumente“ bereit bis hin zu der Möglichkeit, in der Rolle des „Schweigers“ eine legitimierende Position zu beziehen oder gar Skepsis bzw. Anfeindungen der Hörer in der Rolle des nicht ‚angesehenen, aber dennoch gerechtfertigten Leidenden‘ zu überwinden.

Mit dem Ebed-Titel besetzen diese profetischen Kreise religionspolitisch einen Begriff, der auf staatspolitischem Gebiet im jüdischen Staat ( als Mazkir ) in Gebrauch war, nach Wesen und Herkunft einen besonders vertrauten Umgang mit dem König enthielt und dementsprechend die notwendige Nähe zur behaupteten Funktion gegenüber dem König Jahve aufwies. Geht man dabei von einer intimen Kenntnis ägyptischer Beamtenbiografie aus, wie es die Diktion der EJL offenbar anzeigt, so darf nicht übersehen werden, daß in Ägypten der Titel des Sprechers sowohl im staatsadministrativen wie im Tempelbereich angesiedelt, genauer: von jenem in diesen übernommen war, wo er als *hm ntr whmw* zunächst für die Aufgabe der Verkündigung politischer Akte des Königshauses und der geistlichen Personalpolitik, später dann zunehmend für allgemeine Rechtsfragen in Anspruch genommen wurde (s.o.). So könnte man hier bezüglich der Übernahme des Sprecher-Titels von einem (mutatis mutandis) entsprechenden Vorgang reden. Für die Legitimierung der eigenen Rolle im Hinblick auf Jahve wie auf das Volk waren dabei beide Konnotationen des Titels von Bedeutung, die des Königs-Sprechers wie die des Kultprofeten. Dabei wurde offenbar die „profane“ Komponente Mazkir vermieden, insofern sie in dieser Form auch nur die Funktion selbst wiedergab, die ja als Rolle ( Profet ) auch unbestritten war, nicht aber die besondere Beziehung zum Auftraggeber. Stattdessen wird die „religiöse“ Komponente des Titels (*hm ntr* - Ebed Jahve) betont, die diese nun als besonders wichtig erachtete Beziehung terminologisch enthielt. Strittig und darum von besonderer Bedeutung war der Inhalt der Verkündigung im Blick auf die Erfüllung, das „Eintreffen“ der Gottesrede; so wurde die Vertrautheit mit dem „Ratschluß“ Jahves zum Kriterium der Rechtmäßigkeit der Profetie ( Am.3,7 und Jer.28,8f.). Von daher spielen die „Berufungsberichte“ in der Konzeption der Profetenbücher (Jes., Jer., Ez., Am.) tatsächlich eine wichtige Rolle, wie Baltzer betont (s.o.), allerdings nicht so sehr als Gattungselement einer „Biografie der Profeten“, sondern vielmehr als Beleg der Vertrautheit solcher profetischer Gestalten mit dem Ratschluß Jahves. Dabei kann der Ausdruck solcher Vertrautheit durchaus variieren, und zwar von der mehr „formalen“ Aussage der Anwesenheit im Thronrat (Jes.6; Jes.40; Jer.23,18.22; Ez.1ff.; 1.Kön.22,19f.; Am. 3,7) bis zur Zubereitung des Mundes – als Mund Jahves – (Ex.4,10ff; Jes.6,5ff.; Jer.1,6ff.; Ez.2,8ff.; vgl. auch 3,26ff.) sowie beides verbunden im Berufsbericht Jesajas, Ezechiels und in der Zusage Jer.15,19. Solche Aussagen verdanken sich offensichtlich bestimmten Topoi der Beamtenbiografie ebenso wie die Berufung ‚von Mutterleibe an‘ und die Niedrigkeitsaussage ‚zu jung‘ (Jer.1,5) bzw. ‚unfähig zu reden‘ (Jer.1,5 und Ex.4,10), die sich an der speziellen Qualifikation des Beamten zur Rede orientieren.

## 5. Ergebnis:

Mit dem an den ägyptischen Beamten-/ Priestertitel *hm ntr whmw* angelehnten Titel EBED JAHVE sowie die dazu gehörige Selbstdarstellung nach dem Muster der Beamtenbiografie führen profetische Kreise der Exilszeit die Konzeption vom ‚profetischen Gottesdiener‘ ein, die in der Folge stilbildend gewirkt hat, sowohl im Blick auf eine „systematische“ Sicht der Profetie als legitimierte Gottessprecher insgesamt wie auch auf den Redestil selbst mit seiner exemplarischen Topik und Terminologie.

So hat sie sich einerseits wie eine Folie über die Darstellung der Profetie Israels gelegt, indem sie die Überlieferung der vorexilischen Profeten geformt und deren redaktionelle Bearbeitung sowie das Profetenverständnis von DtrP geprägt hat. Sie verwendet dazu eine Reihe von Themen und Topoi einschließlich typischer Terminologie, die denen der Biografie entlehnt sind. Sowohl der formalisierte Selbstbezug auf den aktuellen Gotteswillen wie generell auf die Rechtsordnung Jahves, aber auch das Selbstverständnis als Mittler, das offenbar den Anknüpfungspunkt für die auch das persönliche Leiden einschließende *intercessio* bilden konnte, sind aus dieser Herkunft zu verstehen und der nun stattfindenden Systematisierung des Profetenbildes zuzurechnen<sup>89</sup>.

Auf diesem Hintergrund läßt sich dann auch die weitere Verwendung des Titels Ebed Jahve verstehen. In einer Zeit der zuende gehenden Profetie steht nicht mehr die Funktion des Sprechers, Neues anzukündigen, im Vordergrund, sondern das schon für die Übernahme des Titels wesentliche Element des Vertrautseins mit Gott und seinem Willens (= Gebot, Gesetz). Damit tendiert die Redeweise vom Ebed immer stärker in die Richtung des „Frommen, Gottgefälligen, Rechtschaffenen, der seine Gebote kennt“ – und „über sie nachsinnt Tag und Nacht“. So stellt die Übertragung jenes (Profeten-) Bildes bzw. des mit der Zeit stereotyp gewordenen Titels und seiner allfälligen Implikationen auf den Einzelnen oder die Frommen allgemein ebenso wie auf Israel als Kollektiv eine späte Phase dar.

Aus dieser Sicht wäre u.U. neu zu fragen, wie die vorexilische Profetie in Israel sich als historisches Phänomen jeweils konkret dargestellt hat bzw. inwieweit, in Übereinstimmung mit der äußerst kritischen Beurteilung originaler Profetenworte durch die neuere Forschung, ein großer Teil des späteren Profetenverständnisses für die historische Situation der Königszeit gestrichen werden muß. Umgekehrt dürften manche Züge jener späten Profetenauffassung auch an andern Stellen der atl. Literatur zur Aufnahme spezifischer Themengruppen geführt haben (z.B. der „Mittler“-Rolle für Abraham in Gen. 18,16bff.).

Andererseits werden nun auf dem Hintergrund der Biografie des Sprechers eine Reihe von Wendungen in den GKL des Deuterojesaja erst verstehbar, die sich bisher einer Klärung entzogen haben. Gerade darin aber besteht m.E. ein starkes Argument für die vorgetragene Sicht.

Wir können hier m.E. deutlich das Phänomen erfassen, daß - bedingt durch die historische Situation - ein Vorstellungs- und Sprachmodell kulturgeschichtlich fremder Herkunft eine genuin israelitische Entwicklung prägt und weitreichende Wirkung in terminologischer und theologischer Hinsicht entfaltet.

---

<sup>89</sup> Vgl. dazu G.von Rad, *Theologie des AT II*, München 1960, S.285ff.