

Heise

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 119/120

München 2003

X
✓
210

Hinweise der Redaktion:

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

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

Preis des Heftes im Abonnement: 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 119/120

München 2003

Herausgeber: Prof. Dr. Dr. Manfred Görg

Redaktion: Dr. Augustin R. Müller

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

Biblische.Notizen@kaththeol.uni-muenchen.de

ZA 3835

Inhalt

Vorbemerkungen

4

Notizen

J. Becker	Zur Beurteilung von Jes 48,22 und 57,21	5
J. Becker	Zur Variante <i>tés pisteós</i> in Eph 4,29	8
J. Becker	Zwei ergänzende Hinweise zu <i>hae rík lāsōn</i> in Jes 57,4a	10
K. P. Fischer	Das Rätsel des „(sehr) hohen Berges“ in den Evangelien Überlegungen zu seiner Identität und Bedeutung	11
M. Görg	Ein kanaanäischer Skarabäus mit einer originellen Ptah-Konstellation	19
M. Görg	Ramses II. in neuen keilschriftlichen Zeugnissen	24
M. Lang	Amos und Exodus: Einige Überlegungen zu Am 3-6	27
S. A. Nigosian	Historical Allusions for Dating Deut 32	30
A. Scherer	>Frau Weisheit< und die >fremde Frau <i>Personifikation und Symbolfigur</i> in den Sprüchen Salomos	35
W. Schütte	Der Priestertitel <i>kmr</i>	42
H. Thüsing	„Alles in Gleichnissen“ (Mk 4,11f) Ein anderes Verständnis der Parabeltheorie	43
W. Warning	Terminologische Verknüpfungen und das Nomen עלם „Ewigkeit“ in Genesis	46

Abhandlungen

U. Bechmann	Prophetische Frauen am Zweiten Tempel? Ein Vorschlag, die Töchter ZELOPHADS (Num 27) als Kultprophetinnen zu verstehen	52
I. Golovanov	Integrität des vierten Psalmbuches	63
T. Hieke	Vom Verstehen biblischer Texte Methodologisch-hermeneutische Erwägungen zum Programm einer „biblischen Auslegung“	71
A. Kunz	Sinuhe und der Starke von Retjenu - David und der Riese Goliat Eine Skizze zum Motivgebrauch in der Literatur Ägyptens und Israels	90
J. Lanckau	<i>ḥarṭummīm</i> - die Traumspezialisten? Eine methodische Problemanzeige in der Suche nach Josefs Kontrahenten in Gen 41,8.24	101
A. R. Müller	Der Psalter - eine Anthologie Überlegungen zur sogenannten Psalterexegese	118
E. Nwaoru	Building a New World Order A Perspective from Isa. 11:6-9	132
T. Reiprich	Befand sich die mk Gemeinde in Ägypten?	147
P. Weimar	„Fürchte dich nicht, nach Ägypten hinabzuziehen!“ (Gen 46,3) Funktion und Bedeutung von Gen 46,1-7 im Rahmen der Josefsgeschichte	164

Vorbemerkungen

Mit der vorliegenden Doppelnummer 119/120 der BN endet die erste Folge der Zeitschrift, die eigentlich keine sein wollte, sondern nur das Ziel hatte, die wissenschaftliche Information und Kommunikation auf eine unmittelbarere Weise zu fördern, als dies in den längst eingeführten Fachorganen geschehen konnte und kann. Es sollte „eine unkomplizierte Möglichkeit geboten werden, der Korrespondenz einen Dienst zu tun“ (vgl. die Einführung zu Heft 1, 1976). Ob dies in den über 25 Jahren bisher gelungen ist, mögen die Bezieher und Benutzer selbst beurteilen. Der Herausgeber möchte jedenfalls allen Interessenten aufrichtig danken.

Mit der Emeritierung des Herausgebers ist auch das Ende der Infrastruktur gegeben, so daß neue Wege der Weiterführung der BN gefunden werden müssen. Ich nehme dies zum Anlaß, in erster Linie Herrn *Dr. Augustinus R. Müller* herzlich zu danken, der die Mühen der Redaktion über nahezu die gesamte Zeit des Erscheinens der BN in verantwortlicher Weise getragen und bewältigt hat.

Eine neue Folge der BN wird unter der Obhut von *Prof. Dr. Friedrich V. Reiterer* von der Universität Salzburg gestartet werden. Es sei daher darum gebeten, künftig sowohl alle Anfragen zur Redaktion und zum Bezug der Zeitschrift wie auch die Manuskripte in reproduzierbarer Form an folgende Adresse zu richten:

BIBLISCHE NOTIZEN - NEUE FOLGE
z.H. Prof. Dr. Friedrich V. Reiterer
Universitätsplatz 1
A-5020 SALZBURG

Bestellungen früherer Jahrgänge und Einzelhefte, soweit vorrätig, können weiterhin an die bisherige Adresse des Instituts für Biblische Exegese: Geschwister Scholl-Platz 1, 80539 München, gerichtet werden. Dies gilt auch für die Beihefte zu den Biblischen Notizen (BNB).

Manfred Görg

Zur Beurteilung von Jes 48,22 und 57,21

Joachim Becker – Aachen

Es gibt Übersetzungen und Kommentare, die wie die deutsche Einheitsübersetzung Jes 48,22 in Klammern setzen. Aber auch ohne dieses drastische Signal ist man allgemein der Ansicht, daß es sich in Jes 48,22 um eine Glosse oder doch wenigstens um einen redaktionellen Zusatz handelt. Von großem Einfluß war in dieser Hinsicht der im Jahre 1892 erschienene Kommentar von B.Duhm¹. Man geht von der Feststellung aus, daß der Satz von 48,22 in 57,21 fast gleichlautend wiederzufinden ist², hier wie dort am Ende eines Zusammenhangs, daß er sich aber in 57,21 inhaltlich und vielleicht sogar metrisch an den vorausgehenden Zusammenhang anschließt, während er in 48,22 zusammenhanglos wirkt. Man folgert, daß der Satz in 57,21 ursprünglich ist und in 48,22 unter dem Einfluß von 57,21 als Glosse oder redaktioneller Zusatz Eingang gefunden hat.

Eine entscheidende Rolle spielt der breitere literarkritische Hintergrund, nämlich die seit Duhm herrschende Überzeugung, daß sich hinter Jes 55 ein Graben auftut und somit 48,22 und 57,21 nicht vom selben Verfasser stammen. Unter dieser Voraussetzung ist verständlich, daß man nach einer Glosse bzw. einem redaktionellen Zusatz sucht und sich dann für die vermeintlich zusammenhanglos wirkende Stelle 48,22 entscheidet. Vor dem als gesichert geltenden literarkritischen Hintergrund scheint man nicht zu empfinden, wie erklärungsbedürftig es doch ist, daß der Satz – etwa im Zuge des Zusammenschlusses von Jes 40-55 und Jes 56-66 – von 57,21 nach 48,22 gelangt sein soll.

Duhm selbst, der sich in seinem Kommentar von der vordem herrschenden Annahme eines einheitlichen, Jes 40-66 umfassenden und durch 48,22 und 57,21 dreigeteilten »Deuteropjesaja« absetzte, nahm seine Zuflucht zu einer buchtechnischen Erklärung³. Der Herausgeber von Jes 40-66 habe den Text auf drei Schriftrollen verteilt, die annähernd den gleichen Umfang hatten. Am Ende der ersten und der zweiten Rolle habe er die Verse 48,22 bzw. 57,21 beigefügt, um die Zusammengehörigkeit der drei Rollen zu markieren. Auf der zweiten Rolle habe Jes 49 einen guten Neubeginn abgegeben. Man muß Duhm zugute halten, daß er die Notwendigkeit einer Erklärung empfunden hat; überzeugend ist sie keineswegs. Man bedenke nur, daß 57,21, wie Duhm selbst gesehen hat, inhaltlich mit dem vorausgehenden Kontext zusammenhängt, aber gleichwohl rein zufällig niedergeschrieben sein soll, weil die zweite Schriftrolle zu Ende ging. Im übrigen haben die von Duhm angenommenen drei Schriftrollen nicht den gleichen Umfang. Nur Jes 49-57 und Jes 58-66 kommen mit 150 bzw. 159 masoretischen Versen annähernd überein, während Jes 40-48 216 Verse zählt.

Duhm zieht, wie soeben bemerkt, nicht in Zweifel, daß 57,21 – im Unterschied zu 48,22 – im Kontext verankert ist und daher nicht redaktionell sein kann. Hierin ist ihm eine breite Mehrheit gefolgt. Es gibt aber auch die Auffassung, daß es sich an beiden Stellen um redaktionelle Ergänzungen handelt⁴. Wer diese Auffassung vertritt, müßte aufzeigen, daß die Verankerung im vorausgehenden Kontext der Redaktionalität nicht im Wege steht. Dafür müßte

¹ B.Duhm, Jesaja (HK), Göttingen 1892, ²1902, ³1968.

² In 57,21 steht allerdings *ʾamar* ^{se} *lohay* statt *ʾamar JHWH*. Erwartungsgemäß gibt es in 57,21 die erleichternde Lesart *ʾamar JHWH*, da man an der unerwartet auftauchenden 1. Person Anstoß nahm.

³ Vgl. Duhm, Jesaja (s. Anm. 1), zu 48,22.

⁴ So z.B. F.Feldmann, Das Buch Isaias (Kap.40-66) (EH 14A), Münster 1925 (sowohl 48,22 als auch 57,21 stammen vom Herausgeber von Jes 40-66); A.Schoors, Jesaja (BOT), Roermond 1972, zu 48,22. Schoors äußert die ansprechende Vermutung, daß 48,22 und 57,21 den Schlußvers 66,24 ankündigen, allerdings nur auf redaktioneller Ebene.

der doch wohl allzu gewagte Versuch unternommen werden, außer 57,21 wenigstens noch 57,19-20 als redaktionell zu betrachten⁵.

Im Folgenden sollen nun Beobachtungen vorgelegt werden, die dafür sprechen, daß sowohl 57,21 als auch 48,22 zutreffend erklärt werden können, wenn Jes 40-66 »unum et unius« ist⁶ und beide Stellen auf Verfasserebene entstanden sind.

Zunächst ist aufzeigbar, daß nicht nur, wie weithin anerkannt ist, 57,21 in Einklang steht mit dem vorausgehenden Zusammenhang, sondern auch 48,22. Im Falle von 57,21 geht dem Satz *ʔen šalôm ... lar^e šāʔim* ein doppeltes *šalôm* in 57,19 und das *r^e šāʔim*-Motiv in 57,20 voraus. Rein inhaltlich ist das *r^e šāʔim*-Motiv auch in 57,17 gegeben. Was nun die angeblich nicht im Kontext verankerte Stelle 48,22 betrifft, so kommt auch hier das *r^e šāʔim*-Motiv nicht unvorbereitet, da 48,18a ja das Nichtbeachten der Gebote moniert. Der Terminus *r^e šāʔim* kommt zwar in den 48,22 vorausgehenden Versen nicht vor, dies wird jedoch wettgemacht durch das *šalôm*-Motiv in 48,18b. Mit diesem Motiv setzt dann 48,22 ein⁷. Es kann sich an keiner der beiden Stellen um eine Ergänzung handeln.

Es zeigt sich, daß die Parallelität zwischen den beiden Stellen nicht nur den Wortlaut der Verse 48,22 und 57,21 betrifft, sondern den jeweiligen Zusammenhang. Die Parallelität wird noch dadurch bekräftigt, daß in beiden Zusammenhängen das Thema des Auszugs aus Babel und der Heimkehr anzutreffen ist (vgl. 48,20f bzw. 57,14)⁸. Wie ist diese Gemeinsamkeit zu erklären? Eine verbreitete literarkritische Auffassung denkt sich Jes 56-66, ganz oder teilweise, als Weiterführung von Jes 40-55 durch einen anderen Verfasser, der immer wieder Motive von Jes 40-55 aufgreift. So bietet sich eine gute Möglichkeit, die Beziehung zwischen 48,22 und 57,21 samt dem jeweiligen Kontext zu erklären. Der Weg verläuft allerdings nicht von 57,21 nach 48,22, sondern umgekehrt von 48,22 nach 57,21.

Da man in der gegenwärtigen Forschungssituation wieder laut sagen darf, daß Jes 40-66 »unum et unius« ist, eröffnet sich die Möglichkeit, daß 48,22 und 57,21 samt dem jeweiligen vorausgehenden Kontext vom selben Verfasser stammen. Die Forschung baut die Segmentierung von Jes 40-66 zunehmend wieder ab. »Tritojesaja« ist nur mehr ein leeres Wort. Die Jahweknechtlieder werden wieder im Kontext gesehen, wobei nur Israel als der Jahweknecht

⁵ Dies wird anscheinend gesehen von W.A.M.Beuken, De vergeefse moeite van de knecht. Gedachten over de plaats van Jesaja 49,1-6 in de context, in: De knecht. Studies rondom Deutero-Jesaja (aangeboden aan J.L.Koole), Kampen 1978, 23-40, bes. 33-36. Für Beuken sind 57,20-21; 48,21aßb-22 und sogar 66,23-24 Zusätze, wobei die »Zusätze« freilich alles andere als mechanische Ergänzungen sind. – Die von Beuken (ebd.34) geäußerte Vermutung, der synagogale Brauch, hinter dem Schlußvers 66,24 den Vers 66,23 zu wiederholen, könnte einen literarkritischen Hintergrund haben, übersieht doch wohl, daß der Brauch, einen negativen Ausklang zu vermeiden, auch bei anderen Büchern festzustellen ist, nämlich bei den sogenannten *ytaq*-Büchern. *ytaq* ist vox memorialis für *v^e šāʔāyā*, *r^e rē^e sar* (= Dodekapropheten), *qinôt* (=Klagelieder) und *qohaetaet*.

⁶ Der Ausdruck und die damit verbundene Auffassung findet sich bei B.Duhm, De inspiratione prophetarum; Deuterosejaia (qui vocatur) utrum propheta sit an poeta, mitgeteilt von R.Smend, in: Prophet und Prophetenbuch (FS O.Kaiser), BZAW 185, 217-230. Vgl. ebd. 221, Anm.5: »... modo teneatur, Jes XL-LXVI unum esse et unius.« Es handelt sich um eine 1871 von dem jungen Duhm in der Göttinger Theologischen Fakultät eingereichte Abhandlung. Duhm beschreibt u.a. die gestufte gedankliche Einheit von Jes 40-66. Für ihn handelt es sich um den literarischen Niederschlag der Erfahrungen eines Propheten gegen Ende des Exils.

⁷ Überzeugt von der Einheitlichkeit von Jes 40-55, sieht K.Baltzer, Deutero-Jesaja (KAT), Gütersloh 1999, 384, den Vers 48,22 durchaus »am Platze«. Das *r^e šāʔim*-Motiv von 48,22 findet er in 48,21 vorbereitet, insofern das Wasser aus dem Felsen an das gottlose Murren des Volkes erinnert. Mit Recht setzt er Jes 40-55 in erheblichem Abstand von der Exilzeit an. Wenn er Jes 40-55 als »Liturgisches Drama« erklärt, so ist dies für den Nachweis der Einheitlichkeit und einer gewissen Stufung der Gedanken jedenfalls nicht erforderlich. – F.Matheus, Singt dem Herrn ein neues Lied. Die Hymnen Deuterosejas (SBS 141), Stuttgart 1990, 145, spricht von einer Komposition aus einem Guß. Er gesteht zwar zu, daß allenfalls Verse wie 48,22 eine spätere Überarbeitung erkennen lassen, möchte aber diese Vermutung mit einem Fragezeichen versehen.

⁸ Als weiteres gemeinsames Motiv kann eventuell der vom Weg der Heimkehr zu unterscheidende »Weg« im Sinne von Lebenswandel genannt werden (vgl. 48,17b und 57,17b.18a); ferner das positive Bild des Stromes und der Meereswogen (48,18b) samt dem Wasser aus dem Felsen (48,21), dem dann das negative Bild des aufgewühlten Meeres entspricht (57,20).

in Betracht kommen kann. Die Götzenbilderpolemik (Jes 40,18-20; 41,6-7; 44,9-20; 46,5-7) wird wieder der Ideenwelt des Ganzen zugeordnet⁹. Der pathetische Stil jener Teile, die vielfach allein als echt deuterojesajanisch gelten, wird nicht länger als Verfasserschaftskriterium anerkannt.

Ein Irrlicht der Forschung ist mit Bezug auf die vorliegende Frage die Vorstellung von jener gegen Ende des Exils auftretenden anonymen Prophetengestalt eines »Deuterojesaja«, die dann die Forschung einlädt zur Annahme eines eigenständigen Traditionsstroms mit späteren Ergänzern und Bearbeitern. In Wirklichkeit ist Jes 40-66 rein literarische Gestaltung des Prophetischen, und der Prophet, der gestaltet wird, wird niemand anders sein als Jesaja. Der Verfasser schreibt in erheblichem Abstand von der ausgehenden Exilszeit. Das Ende des Exils, das historisch kein rechtes Ende war, stilisiert er nach Art des Chronisten; wie der Chronist verkündet er im Rückblick die Gestalt des Kyros. Er gehört einer Zeit an, in der das Judentum bereits in universaler Sendung das Heil Gottes bis an die Enden der Erde trägt. Seine Ideenwelt ist weit gespannt¹⁰. Es ist kaum anzunehmen, daß Jes 40-66 jemals als selbständiges Werk bestanden hat. Diese Kapitel sind von vornherein für das Jesajabuch geschrieben worden, wie sie denn auch offensichtlich an Jes 39 anknüpfen. Qualitativ unterscheidet sich Jes 40-66 nicht von redaktionellen Texten in Jes 1-35¹¹.

Unsere Stellen 48,22 und 57,21 darf man als vom Verfasser gesetzte Struktursignale betrachten. Sie teilen Jes 40-66 in drei Blöcke ein, nämlich 40-48, 49-57 und 58-66, von denen, wie oben bereits erwähnt, allerdings nur 49-57 und 58-66 annähernd den gleichen Umfang haben. Diese Dreiteilung fand im 19. Jahrhundert viel Beachtung¹², während sie post Duhm locutum kaum noch erwähnt wurde. Franz Delitzsch¹³ hat versucht, in Jes 40-66 jedes »Drittheil« noch einmal in neun Reden zu gliedern¹⁴. Dabei hat er jedenfalls in beachtlicher Form den schon vom jungen B.Duhm (s.Anm.6) gepriesenen gedanklichen Fortschritt in Jes 40-66 herausgestellt. Es wäre schade, wenn Strukturuntersuchungen, die 48,22 und 57,21 als Signale ernst nehmen, durch »fundamentalistische« Positionen Delitzschs und mancher seiner Zeitgenossen beeinträchtigt würden¹⁵. Eine derartige Strukturuntersuchung ist davon unabhängig, ja sie kommt erst bei streng historisch-kritischer Einstellung zu ihrem vollen Recht.

⁹ Vgl. H.C.Spykerboer, *The Structure and Composition of Deutero-Isaiah. With special Reference to the Polemics against Idolatry*, Groningen 1976; K.Holter, *Second Isaiah's Idol-Fabrication Passages* (BET 28), Frankfurt/Main 1995.

¹⁰ Daher sind sogar Sabbat und Proselytentum in der Gedankenwelt von Jes 40-66 vertreten (vgl. bes. 56,1-8; 58,13).

¹¹ Vgl. bereits J.Becker, *Isaias – der Prophet und sein Buch* (SBS 30), Stuttgart 1968, 33-44, bes.37f. Die dort vorgelegte Auffassung wurde von D. Michel, *Art. Deuterojesaja*, in: TRE VIII, 510-530, bes.511f.519f, noch als Novum wahrgenommen. Zur literarischen Gestaltung des Prophetentums vgl. J.Becker, *Historischer Prophetismus und biblisches Prophetenbild*, in: *Die alttestamentliche Botschaft als Wegweisung* (FS H.Reinelt), Stuttgart 1990, 11-23.

¹² Wie es scheint, seit F.Rückert, *Hebräische Propheten*, Leipzig 1831. Auf masoretische Struktursignale und auf Signale in 1QIs^a kann man sich wohl nicht berufen. Vgl. J.M.Oesch, *Petucha und Setuma. Untersuchungen zu einer überlieferten Gliederung im hebräischen Text des Alten Testaments* (OBO 27), Fribourg 1979; O.H.Steck, *Die erste Jesajarolle von Qumran (1QIs^a)* (SBS 173, 1 u. 2), Stuttgart 1998.

¹³ Franz Delitzsch, *Jesaja*, Leipzig³ 1879, Neudruck Gießen 1984.

¹⁴ I. Teil: 40; 41; 42,1-43,13; 43,14-44,5; 44,6-23; 44,24-45,25; 46; 47; 48. II. Teil: 49; 50; 51; 52,1-12; 52,13-53,12; 54; 55; 56,1-8; 56,9-57,22. III. Teil: 58; 59; 60; 61; 62; 63,1-6; 63,7-64,11; 65; 66. Die siebente bis neunte Rede des ersten »Drittheils« (Jes 46-48) kann Delitzsch als Babel-Trilogie herausstellen. In 52,13-53,12, der Mitte des mittleren »Drittheils« (fünfte der neun Reden dieses Teils), sieht er die Mitte von Jes 40-66 insgesamt.

¹⁵ Zu zögerlichen kritischen Zugeständnissen Delitzschs in der 4. Auflage von 1889 vgl. den Neudruck von 1984, 721-730.

Joachim Becker – Aachen

Es geht um die Frage, was in der Textüberlieferung dazu geführt haben mag, *pros oikodomēs tēs chreias* durch *pros oikodomēs tēs pisteōs* zu ersetzen. Nach allen Regeln der Textkritik wurde ein bewußter Eingriff vorgenommen.

Was die – relativ schwache – Bezeugung der Variante *tēs pisteōs* betrifft, sei nur an einige Sachverhalte erinnert¹. Durch die Vetus Latina (ad *ædificationem fidei*) hat sie eine gewisse Bedeutung erlangt, sie ist jedoch in der griechischen Textüberlieferung entstanden, wo sie vor allem im sogenannten »westlichen« Text erscheint². Der echte Vulgata-Text liest »ad *ædificationem opportunitatis*« und setzt demnach *pros oikodomēn tēs chreias* voraus. Doch hat die Editio Sixto-Clementina (1592, 1593, 1598) der Lesart »ad *ædificationem fidei*« zu unverdienten Ehren verholfen.

Soweit man sich zur Ursache der Textänderung überhaupt äußern zu sollen, bezeichnet man die Variante als »erleichternd«³ oder weist hin auf die »Unverständlichkeit« des Ausdrucks *pros oikodomēn tēs chreias*⁴. Ähnlich werden alle denken, die sich nicht dazu äußern. Wenn Hieronymus meint, die Vetus Latina haben »propter euphonia« eine Änderung vorgenommen (s.Anm.2), so dürfte auch er an sprachliche Unebenheit denken.

Genügen solche Erklärungen? Gewiß ist die sprachliche Analyse von *pros oikodomēn tēs chreias* umstritten, wobei zusätzlich die genaue Bedeutung von *chreia* unterschiedlich bestimmt werden kann. Es gibt heute bezüglich der Konstruktion vor allem zwei Auffassungen. Für die Mehrheit handelt es sich bei *tēs chreias* um einen genitivus obiectivus. Dann wäre die Rede von »Erbauung, wo es not tut, wo es nützlich ist, wo es angebracht ist« oder auch »wo sich die Gelegenheit bietet«⁵. Eine Minderheit entscheidet sich für einen genitivus qualitatis, so daß die Rede ist von »Erbauung, die (ja) notwendig, nützlich usw. ist«. Aber ist der Ausdruck wegen dieser Unsicherheiten dem griechischen Leser und Hörer »unverständlich«, so daß er zu einer Textänderung herausfordert?⁶ Man wird einen überzeugenderen Grund für den bewußten Eingriff in den Text suchen müssen.

¹ Vereinzelt vorkommende konflierende Lesarten sind für unsere Frage nicht weiter von Bedeutung.

² Der Ursprung in der griechischen Textüberlieferung kann Hieronymus schwerlich entgangen sein, obwohl er an einer Stelle den Eindruck erweckt, als habe der lateinische Übersetzer die Variante »ad *ædificationem fidei*« selbst geschaffen. Die betreffende Bemerkung lautet: »Pro eo autem quod nos posuimus ad *ædificationem opportunitatis*, hoc est quod dicitur Græce *tēs chreias*, in Latinis codicibus propter euphonia mutavit interpres, et posuit ad *ædificationem fidei*« (Kommentar zum Epheserbrief, ML 26,546).

³ So z.B. R.Schnackenburg, Der Brief an die Epheser (EKK 10), 1982, 213 Anm.507.

⁴ So H.Schlier, Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar, Düsseldorf 1957, ⁷1971, 226 Anm.3; ähnlich M.Barth, Ephesians. Translation and Commentary on Chapters 4-6 (AB 34A), New York u.a. 1960, 519 Anm.316 (»an attempt to replace an apparent lack of clarity by a simplifying version«).

⁵ Vgl. die Übersetzung des Hieronymus mit »ad *ædificationem opportunitatis*«. Mit *opportunitas* wird *chreia* übrigens sonst nirgendwo im Alten oder Neuen Testament wiedergegeben. Die Wortfamilie, zu der *opportunitas* gehört, dient der Wiedergabe von *kairos* und seinen Derivaten.

⁶ Vgl. schon Cornelius a Lapide, Commentaria in Scripturam Sacram XVIII, Paris 1866, 645f (zu Eph 4,29), der zum »propter euphonia« des Hieronymus (s.Anm.2) bemerkt: »Sed non video quare hic sit euphonia, vel cacophonia«. Cornelius a Lapide (1567-1637) hielt persönlich die Lesart *tēs pisteōs* für authentisch.

Geht man der breitgefächerten Semantik von *chreia* und sonstigen Termini der Wortfamilie nach, so stößt man auf Bedeutungen, die unter das fallen können, was Paulus in Eph 5,4.12 und besonders auch unserer Stelle Eph 4,29, wo *logos sapos* vorkommt, als unschicklich rügt. Der Terminus *chreia* kann »any relation of business or intercourse« beinhalten⁷. Eine der möglichen Bedeutungen ist »natural need«⁸. Dem Verbum *chrêsthai/chrasthai tini* kann neben manchen anderen insbesondere die Bedeutung »Geschlechtsverkehr haben mit jemand« zukommen⁹. Das Substantiv *chrêsis* kommt in Röm 1,26f (*physikê chrêsis*) in entsprechender Bedeutung vor¹⁰. Da kann *oikodomên tês chreias* zweideutig geklungen haben, zumal der paulinische Gebrauch von *oikodomêin* und *oikodomê* zwar sprachlich nicht unzugänglich, aber auch nicht gerade gebräuchlich war, und *oikodomê* zum Überfluß als »Gebäude, Haus« mißverstanden werden konnte. Ein beherrzter Kirchenmann hat da für Abhilfe sorgen wollen, was in seiner Zeit – wohl im 2.Jahrhundert – noch durch Eingriff in den heiligen Text geschehen konnte¹¹.

Als man zur Änderung des Textes schritt, war *pros oikodomês tês pisteôs* natürlich eine gute, unverfängliche Möglichkeit. Es gibt aber in 1 Tim 1,4 einen interessanten Anhaltspunkt, sozusagen eine Parallele. Aber hier geht es ums Reden, wenn auch nicht im Zusammenhang mit dem *logos sapos*. Es wird davor gewarnt, daß bestimmte Themen Streitfragen hervorbringen statt *oikonomian Theoy tèn en pistei* (= Heilsplan oder Heilswirken Gottes im Glauben). Anstelle dieser authentischen Textform gibt es die Variante *oikodomên Theoy tèn en pistei*. Wie in Eph 4,29 finden *oikodomê* und *pistis* zueinander, wobei jedoch abweichend von Eph 4,29 nicht *pistis*, sondern *oikodomê* eingewechselt wird. Eine gewisse inhaltliche Übereinstimmung ist unverkennbar. In beiden Fällen paßt die Variante gut, für den Textkritiker zu gut in den Kontext. Die handschriftliche Bezeugung weist weitgehende Übereinstimmung auf¹². Haben die Varianten der beiden Stellen einen gemeinsamen Ursprung?

⁷ Vgl. H.G.Liddel – R.Scott, A Greek-English Lexicon (New Edition Completed), Oxford 1940, 2002, s.v., IV.

⁸ Ebd. II,e. Im Deutschen »Naturbedürfnis, Notdurft«.

⁹ Ebd. 2002, s.v., IV, b,2: »esp. of sexual intercourse«.

¹⁰ Außerbiblische Belege bei W.Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin ⁵1958, s.v.

¹¹ Bei dieser Gelegenheit sei ein Seitenblick auf den Namen Saulus gestattet. In griechischen Ohren wird *Saylos*, die Gräzisierung von *yāpāl*, gleichfalls merkwürdig geklungen haben. (Nicht so sehr *Saoylos*, die in der LXX übliche Form, oder das bei Flavius Josephus vorkommende *Saoylos*). Das Adjektiv *saylos* bedeutet »geziert einhergehend, tänzelnd, leicht«, das Verbum *sayloomai* »vornehm tun, wackeln, geziert tanzen«. Zu vergleichen ist noch *sayloprôktiaô* »mit dem Gesäß wackeln« sowie *saylôma* »Verweichlichung«. Man wird außerhalb des Milieus griechisch-sprachlicher Juden gewiß den Namen Paulus bevorzugt haben. Die Doppelnamigkeit selbst ist jedoch eher nicht so zu erklären.

¹² In 1 Tim 1,4 bietet allerdings die gesamte lateinische Überlieferung die Variante »ædificationem Dei, quae est ex fide«.

Zwei ergänzende Hinweise zu *hæ^{ær}rik lāsōn* in Jes 57,4a

Joachim Becker - Aaøhen

In einem Beitrag zu Jes 57,4a (J.Becker, Zur Deutung von Jes 57,4a, BN 118, 2003, 13-18) wurden die Wendungen *hit 'anneg 'al*, *hirhīb pæh* und *hæ^{ær}rik lāsōn* erörtert. Es ging unter anderem um den Nachweis, daß *hæ^{ær}rik lāsōn* neben *hirhīb pæh*, das m.E. prahlerische Reden («Großmäuligkeit») ausdrückt, keineswegs als spöttisches Herausstrecken der Zunge zu verstehen ist, sondern als ungehöriges Drauflosreden, eben als »Langzüngigkeit«. Ein entscheidendes Argument war der Parallelismus von *pæh* und *lāsōn*, der an den etwa zwanzig Belegen ausnahmslos mit Reden in Verbindung zu bringen ist. Nachträglich bieten sich zwei ergänzende Hinweise an:

1. Ein arabischer Sinnesspruch lautet: *man qaṣurat hağğatuhu tāla lisanuhu* »Wessen Argument kurz ist, dessen Zunge ist lang.« Vgl. A.S.Tritton, Teach yourself Arabic, London (1943) 1955, 99 (»Much verbiage instead of a good case«).
2. In Odyssee V, 66 ist die Rede von *tanyglōssoi korōnai* »geschwätzigem Krähen«. Ob es sich um Krähen handelt, bleibe dahingestellt. Das Attribut *tanyglōssos* bedeutet jedenfalls »langzüngig« im Sinne von »geschwätzig«. Vgl. H.G.Liddel – R.Scott, A Greek-English Lexicon. A New Edition by H.S. Jones, Oxford (1940) 1953, s.v.: »longue-tongued, chattering«. Das dem Worfelement *tany-* zugrundeliegende Verbum *tanyō* ist eine Nebenform von *teinō* »spannen, strecken, dehnen, längen«. Es gibt eine Fülle von Komposita mit *tany-* (dissimilierend *tani-*), das auch als *tanysi-*, *tanai-*, *tana-* oder *tanē* vorkommt. Immer wird die Länge von etwas ausgedrückt.

Das Rätsel des „(sehr) hohen Berges“ in den Evangelien

| Überlegungen zu seiner Identität und Bedeutung

Klaus P. Fischer - Heideberg

1. Fragestellung

An drei Stellen ist bei Mk und Mt von *einem* „(sehr) hohen Berg“ – „ὄρος ὑψηλόν (λίαν)“ – die Rede (Mk 9,2; Mt 4,8; 17,1). Es sind die Erzählungen von den Versuchungen Jesu (Mt) und von seiner Verklärung. Doch ist der Ausdruck nicht allen Synoptikern gemeinsam. Lk kennt ihn nicht: in der *Versuchungserzählung* führt der Teufel Jesus zwar „hinauf“, lässt ihn jedoch die Königreiche der bewohnten Welt, *statt* auf einem „hohen Berg“, „in einem Augenblick“ (4,5) schauen; in seiner Darstellung der *Verklärung* fehlt das Adjektiv „hoch“ ebenso wie die Unbestimmtheit des Berges; stattdessen lässt Lk Jesus zu „dem Berg“ aufsteigen (ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι - Lk 9,28; vorbereitet durch 6,12).

In einem früheren Beitrag¹ bezog der Verfasser diese Wendung – „der Berg“ – bei Mk, Lk und, vor allem, Mt auf den *Zion*, und zwar auf den östlich begründeten Zion der End- und Heilszeit, wies aber den anderslautenden Ausdruck „(sehr) hoher Berg“ – im Anschluss an *U.Luz* – der „mythischen Sprache“ zu. Nunmehr lässt sich jedoch zeigen, dass auch dieser Ausdruck „(sehr) hoher Berg“ an den genannten Stellen verstehbar ist in Analogie zu der Bedeutung, die wir für die synoptische Wendung „der Berg“ umrissen haben.

2. Probleme der Orts- und Zeitangaben

Bleiben wir zunächst beim *Berg der Verklärung*.

Seit dem 4. Jahrhundert wurde er, wie man weiß, mit dem galiläischen Berg *Tabor* über der Jesreel-Ebene gleichgesetzt; und bis heute huldigen zahlreiche Pilgerreisen dieser Tradition. Nimmt man an, dass – nach Mk/Mt – *vor* dem Aufstieg zu jenem „hohen Berg“ Jesus mit den Jüngern in Caesarea Philippi weilte (Mk 8,27 / Mt 16,13)², und deutet man die vor dem Aufstieg genannten „sechs Tage“ (Mk 9,2 / Mt 17,1), bzw. „acht Tage“ (Lk 9,28), als Zeit für die Anreise oder Wanderung vom angegebenen Ort zum Berg (Luftlinie ca. 70 km; bei Lk weniger), erscheint solch eine rekonstruierende Identifikation geographisch-physisch mindestens möglich. Allerdings ist dieser historisierende Identifizierungsversuch, abgesehen von seinem so *späten* Aufkommen, ohne Beleg im NT, mit der Schwierigkeit belastet, dass der *Tabor*, obzwar eine alte israelitische Kulthöhe, in der hellenistisch-römischen Zeit wieder hohe strategische Bedeutung erlangt hatte, in den Tagen Jesu vermutlich ein römisches Fort trug³, damit jedoch für zivile Besucher, zumal Juden, wohl kaum zugänglich war. Dieses Hindernis umgeht man, wenn man, wie es gelegentlich geschieht, die Identität des Berges der Verklärung eher mit dem höheren, „mehr Einsamkeit“ bietenden *Hermon* sucht.

Hält man sich jedoch vor Augen, dass die Evangelien *Verkündigungsschriften* sind – keine Berichte o.ä. –, und dehnt man diesen Grundsatz auch auf Details wie Orts- und Zeitangaben

¹ K.P. Fischer, „Der Berg“ in den Evangelien – Zeichen für die Völker, in *BIBLISCHE NOTIZEN – Beiträge zur exegetischen Diskussion*, Heft 99 (München 1999), 42-54, hier: 49 (Anm.10).

² Nach einer anderen Quelle ist es Betsaida (Lk 9,10).

³ R.Riesner, *Tabor, Berg in: Das Große Bibellexikon Bd.3* (dt. Wuppertal-Gießen 1989), 1517-1520; *Flavius Josephus*, *Bell. lud.*, IV 1,8

aus (hier: „hoher Berg“ – „sechs/acht Tage“), wird man für solche Angaben nach einem anderen Verständnis Ausschau halten. Zunächst für jene sechs bzw. acht Tage. Bei fortlaufendem Lesen ist man unwillkürlich geneigt, die Angabe „nach sechs Tagen“ auf die von Mk/Mt unmittelbar zuvor referierten Jüngerbelehrungen zu beziehen, wie es ja Lk – wenn auch für *acht* Tage – ausdrücklich tut: „nach diesen Reden gleichsam acht Tage“ (9,28). Die gängigen Übersetzungen geben das Partikel „ὥσει“ mit „ungefähr, etwa“ wieder, wie es das Wörterbuch für Zahlen empfiehlt. Wer so übersetzt, sieht in der Formulierung des Lk eine numerisch-faktische Zeitangabe. Das aber ist die Frage. Grundbedeutung von „ὥσει“ ist: *gleichwie, gleichsam, gleich als ob*.⁴ Der Evangelist könnte also sagen wollen „gleichwie acht Tage nach diesen Reden ...“ – spielerisch, ja an-spielerisch auf „acht Tage“ hinweisend wie auf eine Größe, die Lesern/Hörern bekannt sein sollte. Nach dem Festschema des Laubhüttenfestes etwa (auf das die Evangelisten anspielen: vgl. Lk 9,33 Par)⁵ ist der achte Tag ein Tag der Arbeitsruhe, der Feier, der „Feuerspende“ (M.Buber) und der Festversammlung (Lev 23,36.39). Es ist aber auch hintergründiger Hinweis, dass der *erste* Tag der Woche, der Tag nach dem ehrwürdigen Sabbat, als gleichsam *achter* Tag zum *neuen* Feier-Tag, zum „Tag Jahwes“, „Tag des Herrn“ geworden ist (Lk 24,1 Par). Den „zwei Männern“, die Lk erst nachträglich mit Mose und Elia identifiziert, und die mit dem Verklärten über dessen „Exodos“ reden, den er „in Jerusalem erfüllen“ soll (9,30f), lässt er ebenfalls „zwei Männer“ entsprechen, deren Gewänder sternengleich strahlen wie zuvor das Gewand des Verklärten (ἀστράπτειν - vgl. 9,29f mit 24,4) und die den zuvor beredeten „Exodos“ nun mit den Worten „Was sucht ihr den Lebenden unter den Toten? Er ist nicht hier, sondern wurde auferweckt“ (24,5b – 6a) aufschließen und erläutern.

Vergleichbar symbolisch-hintergründig ist bei Mk/Mt die Angabe „nach sechs Tagen“, die das nun Folgende offenkundig dem „siebten Tag“ zuordnen will. Der siebte Tag des Laubhüttenfestes ist der Tag des „Hoschianna rabba“. Das Hallel, das in den Psalmen 113-118 die Befreiungstaten Gottes – vor allem aus Todesnot – besingt, ist der frühchristlichen Verkündigung wichtig geworden. Und Psalm 118, der letzte der Hallel-Psalmen, der in v 27 den bis heute gültigen Festritus während des Morgengebets nennt, enthält auch jenen – von allen Synoptikern zitierten – Vers vom *Stein*, „den die Bauleute verwarfen“, der „zum Eckstein geworden“ ist (v 22). Wichtig ist Mk/Mt aber offenbar auch die Reminiszenz an Mose und dessen Aufstieg (gleichfalls mit drei Begleitern - ‚Ältesten‘) zum Sinai, wo Mose „am siebten Tag“ von Gott aus der Wolke gerufen wird (Ex 24,1.9.15f).

Diese Bezugnahmen auf alttestamentliche Motive sind, wie gesagt, (an-)spielerisch zu verstehen. Sie insistieren auf der Beheimatung des auferweckten Jesus in Gottesglauben und –erfahrung der Väter und proklamieren zugleich deren Erfüllung in eben ihm.⁶

⁴ F. Passow, Handwörterbuch der Griechischen Sprache II (Leipzig 1831), S. 1495.

⁵ Die Behauptung ist kontrovers. Anders etwa R. Schnackenburg, wenigstens für die Mt-Version: „Kaum eine Anspielung auf das Laubhüttenfest“, obwohl ihm der „symbolische Sinn“ der Zeit- und Ortsangabe („Berg“) klar ist: Matthäusevangelium 15,21-28,20. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung (Würzburg 2000), 161.

⁶ R. Pesch und U. Luz diskutieren alttestamentliche Bezüge der Verklärungserzählung und zeigen, dass keiner für sich allein als direkte Vorlage in Frage kommt. Es sei eine „polyvalente“ Geschichte (Luz), die mehrere biblische Motive selbständig und souverän verarbeite: R. Pesch, Das Markusevangelium 8,27-16,20. HThKNT (Freiburg-Basel-Wien 1977/Sonderausg. 2000), 71 ff; U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 8-17). EKK Bd. 1/2 (Zürich-Braunschweig/Neukirchen-Vluyn 1990), 507ff. Kurzer Überblick auch bei K. Kertelge, Markusevangelium. Die Neue Echter Bibel ... (Anm.5) [Würzburg 2002], 88.

3. Der „heilige Berg“ im 2. Petrusbrief

Dass der „hohe Berg“ der Verklärung nicht in der Geographie gesucht werden muss, deutet auch die Anspielung des (Mitte des 2. Jahrhunderts entstandenen) 2. Petrusbriefes an: hier ist weder von „dem Berg“ (Lk) noch von einem „hohen Berg“ die Rede, sondern – in kultureller Sprechweise – von „dem heiligen Berg“ (τὸ ἅγιον ὄρος - 1,18). Der Kontext ist aufschlussreich. Wie schon früher aufgefallen, leitet der unter dem Namen Petrus schreibende Verfasser den Gedankengang ein, indem er die Adressaten darauf verweist, „wir“ (die ersten Verkünder des Christusglaubens, die Apostel) seien „ἐπόπται“ (Augenzeugen) der „μεγαλειότης“ Jesu, d.h. seiner (göttlichen) Größe, geworden (1,16). Der Begriff *Epopte* (ein Hapaxlegomenon im NT) ist als terminus technicus der hellenistischen Mysterienkulte bekannt. Will man nicht annehmen, der Verfasser habe sich hier nur eines damals modischen Ausdrucks bedient, sondern rechnet mit bedachtsamer Formulierung, ist zu fragen, was er solcherart zu verstehen gibt. Das übliche Wort für Augen- und Ohrenzeuge ist „μάρτυς“: so bei Gesetzesübertretungen (Hebr 10,28), für die Taten Jesu im jüdischen Land (Apg 10,39) und für die „Leiden Christi“ (1Petr 5,1 – Selbstbezeichnung des Verfassers). Auch „αὐτόπτης“ kommt vor (Lk 1,2). Das Wort *Epopte* jedoch bezeichnet einen 'Beobachter', „der in einem Ereignis die Präsenz des Gottes erkennt. Der Apostel ist also nicht nur Augenzeuge von Fakten, sondern ihm ist zugleich die Erkenntnis des *Gotteshandelns* in ihnen geschenkt“.⁷ Dass für eine Zeugenschaft für *Gottes Handeln in* Ereignissen der normale menschliche Sinnesapparat nicht genügt, ist unstrittig. Der Verfasser von 2Petr kommt, als Beleg für seine Wortwahl *Epopte*, auf die Szene auf dem „heiligen Berg“ zu sprechen und auf die „δόξα“: Allerdings besteht diese bei ihm *nicht*, wie bei den Synoptikern, primär im Optischen – in der „μεταμόρφωσις“ –, sondern (entgegen dem Wortakzent in *Epopte*) im Phonetisch-Akustischen – in der „φωνή“ von oben und im „ἀκούειν“ der Apostel; der Inhalt der Rede entspricht der mit Version unter Wegfall der Aufforderung „hört auf ihn!“ (2Petr 1,17f; vgl. Mt 17,5).

Der Gedankengang wird hier ebenso spielerisch wie ernsthaft in die Sprache der *Einweihung* von Initianten in ein Mysterium (z.B. das eleusinische) gekleidet. Den Mysterienkulten ging es allgemein um die rettende Einigung der eingeweihten Mysten (Epopen) *in* Schau und Proklamation des Kultdramas *mit* der Gottheit und ihrer Lebenskraft. Von der Bezeugung der „Leiden Christi“ und von der Teilhaberschaft an der kommenden „Herrlichkeit“ (1Petr 5,1 – der Verfasser von 2Petr setzt diesen Brief voraus: 3,1) über die Gewißheit, dem vergänglichen Kosmos zu entrinnen durch Verbindung mit der „göttlichen Natur“ (θείας κοινωνοὶ φύσεως; 2Petr 1,4), bis zur gehäuften Titulierung Jesu Christi als „σωτήρ“ (1,1.11: 2,20; 3,3 u.ö.) und zum Stichwort „ἐπόπται“ geht das Sprachspiel mit dem Mysterienmodell, wobei der Verfasser auf die „eingeweihte Zeugenschaft“ der Apostel (unter die er sich rechnet) abhebt. Doch ist die Sicherung der Berufung aller Getauften sein Ziel. Die Verkünder *dieses* „σωτήρ“ seien nicht raffiniert erfundenen (Götter-) Sagen („μῦθοις“) gefolgt, vielmehr seien sie einst in das *μυστήριον ἀρρητον* eingeweiht worden und hätten, wie *jener Eine*, die „Stimme der erhabenen Herrlichkeit *gehört*“ (1,17f). Die „heilige Schau“ (Epoptie) wird als „ἐπίγνωσις τοῦ θεοῦ“ bzw. „τοῦ κυρίου ἡμῶν“ bezeichnet (1,1.3.8 – einerseits LXX-Übersetzung für יהוה אלהינו, andererseits Hinweis auf die zeitgenössische Strömung der *Gnosis*).

⁷ E. Schweizer, Theologische Einleitung in das Neue Testament (Göttingen 1989), 113.- Für „ἐπόπται“ wird die Übersetzung „eingeweihte Zeugen“ empfohlen: H. Balz/G. Schneider (Hg), Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament II (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1981), Art. ἐπόπτης, Sp. 116.- Zu Mysterienreligionen s. G. Bornkamm, Art. μυστήριον, μύθος in ThWbNT IV (Stuttgart 1942), bes. 810-814, 818-820; J. Leipold – W. Grundmann, Umwelt des Urchristentums I (Berlin 1965), bes. 103-106.

Durch diese Grunderfahrung sei das *Wort* der Propheten (Mose als Urprophet!) noch sicherer geworden und erweise sich als eine „*Leuchte*“ an einem dunklen Ort, „bis der *Tag* anbricht und der *Morgenstern aufgeht in euren Herzen*“ (1,19).

Dieses Zeugnis bezieht sich also auf eine gottgegebene, innere *Erleuchtung* über Sinn und Zusammenhang des Prophetenwortes und dessen Korrespondenz mit dem in der Gemeinde lebendigen „Retter und Herrn Jesus“ (vgl. 2Petr 1,1-3, wo der Verfasser zweimal auf die „Erkenntnis“ (ἐπίγνωσις) der Gläubigen abhebt).

Das Sprachspiel mit dem Mysterienkult entliehenen oder durch ihn 'bilingual' geprägten Begriffen wie *Epopie*, „Erkenntnis“, „Schall, Stimme“ (φωνή) und „Hören“ (ἀκούειν) lässt auch an die Gemeindeliturgie im Hintergrund denken: an Heilige Handlung (Ritus), „Geheimnis des Glaubens“ in anamnetischer Vergegenwärtigung, an Horn- und Glockeninstrumente, Verkündigung des „Retters“, Antwort und Akklamation der Gemeinde, die aus dem Hören entsteht. All das wird zur konkreten Gestalt und Erscheinung der „δοξα“ und der „δυναμις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ“ (1,16). Daraus ergibt sich nun auch, dass der „heilige Berg“ sich nicht in der galiläischen Ebene oder anderswo erhebt, sondern sichtbar wird auf der *Erkenntnisebene*, die sich in der feierlichen Begehung der Gemeinde auftut. Er umschreibt, bildlich gesprochen, den 'Ort' (ὁρῶν) der feiernden Gemeinde selbst.

Geographische, psychologische, spiritualistische Interpretationen⁸ des Verklärungsbeges mögen ein relatives Recht beanspruchen, doch bewegen sie sich nicht selten nur am Rand der *theologischen* Botschaft biblischer Texte.

4. Der Berg der Verklärung in der Synopse

Wenden wir uns nun der mk/mt Fassung der Verklärungserzählung zu.

Vom (hier ein wenig vorweggenommenen) Interpretationsergebnis her betrachtet, gehört besagter „hoher Berg“ bereits zu der in Mk 9,4 / Mt 17,3 genannten „Schau“, so wie auch die Sprache des ganzen Textes *Eingeweihte* voraussetzt. Die Angabe „εις ὄρος ὑψηλόν“ steht ja zwischen „ἀναφέρειν“ (Mk 9,2/Mt 17,1) und „μετεμορφώθη ἐμπροσθεν αὐτῶν“ (Mk ebd., Mt 17,2). Will sagen: Durch Jesus, durch seine Lebenshingabe⁹ werden die Jünger – zuvor, nach der ersten Leidensankündigung, selbst zu Kreuztragen und Nachfolge aufgerufen (Mk 8,34/Mt 16,24) – auf einen „hohen Berg“ versetzt, schauen – von Blindheit geheilt (Mk 8, 22ff; 10,46ff Par) – das innere Geheimnis Jesu, und erfahren mit Petrus die Freude über die Vollendung der Schöpfung: „καλόν ἐστιν ἡμᾶς ὧδε εἶναι“ (Mk 9,5/Mt 17,4/Lk 9,33). Das *καλόν*

⁸ Nach E. Drewermann ist der Berg der Verklärung ein Bild für das „Maß seines [Jesus] Glücks“, für die „Evidenz seiner Wahrheit“, für die „Macht seiner Nähe zum Himmel“: Das Markus-Evangelium I (Olten-Freiburg²1988), 609. An anderer Stelle meint er, jede einfache, große Wahrheit, aus der ein Mensch wie Jesus, Gandhi oder Wallenberg lebe, sei „sein Tabor“ (a.a.O., 611).

⁹ Der Ausdruck „ἀναφέρειν“ (Mk/Mt) beinhaltet einen indirekten Hinweis auf die Erzählung der sog. Opferung Isaaks (Gen 22,1-19 LXX), wo dieses griechische Wort (für Hiphil von פָּרַע, „[dar-]hohen“[Buber]) zweimal (vv 2.13) erscheint, zudem Abrahams Gang auf einen *hohen Berg* (hebr. Moriija) mit *drei* Begleitern (v 3: Isaak, zwei Diener) erwähnt, und die selbst „τὸν υἱὸν σου τὸν ἀγαπητόν“ überlassende Treue des 'Gottesknechtes' Abraham zu Gott (vgl. vv 3.16 mit Mk 9,7 Par) geprüft wird. Das Evangelium verschmilzt typologisch Abraham und Isaak in der einen Gestalt Jesu und stellt jenen, die der Schau gewürdigt werden, das von Gott „ersehene“ (v 8 „ὄψεταί“, für „πίπτει“) „Lamm“ vor Augen. Der Vers „ἐν τῷ ὄρει κύριος ὤφθη“ (Gen 22,14) wirkte dann, einem Programmwort ähnlich, weiter, wobei „ὤφθη“, seiner hebr. Vorlage gemäß, zwischen medialer und passivischer Bedeutung schwankt („ersah sich/ erschien). - Bedenkenswert ist übrigens auch, dass z.B. in der Chrysostomus-Liturgie „ἀναφορά“ bis heute sowohl für die Darbringung wie für die Gabe selbst gebraucht wird.

meint hier keine Stimmung o.ä., sondern verweist auf den Schöpfungshymnus Gen 1¹⁰, wie schon zuvor Jesu Heilungstaten die akklamierende Menge an den Schöpfer erinnern: „καλῶς πάντα πεποιήκειν“ (Mk 7,37) –, insofern er die Tauben hören und die Stimmen reden macht (ebd). Die Aufzählung könnte für unseren Zusammenhang füglich (s.Mt 15,31) ergänzt werden: er macht die Blinden sehend/schauend.

Der redaktionelle Kommentator „[Petrus] wusste nicht, was er antwortete, denn sie waren voll Furcht“ (Mk 9,6; für 6a vgl. Lk 9,33) versteht sich aus der in v 9 vermeldeten Einschärfung des „Messiasgeheimnisses“¹¹ bis zur Auferstehung von den Toten.

Die Gesamtidee wird noch deutlicher, wenn man die auf die 1.Leidensankündigung folgenden Verse liest wie einen Text, gebildet nach Art der *Einzugsliturgie* (Toraliturgie) der Tempelpilger¹²: Wenn die Prozession mit der Lade die „Tore der Gerechtigkeit“ zu den Vorhöfen des Tempels erreichte, fragte der Vorsprecher: „Wer darf wohnen auf deinem heiligen Berg?“ (Ps 15,1). Analog zur Antwort des Priesters (oder Leviten), die Grundforderungen der Tora als Bedingung nennend (Ps 15,2-5), scheinen nun die (der *metamorphosis* vorausgehenden) Verse Mk 8,34-38 Par gestaltet. In Mk 8,34 ist die Frage impliziert: *Wer kann Jesus nachfolgen/sein Jünger sein?* Und Jesus nennt Jüngern (Mk/Mt) und Volk (Mk/Lk) die Einlassbedingungen: *sich selbst verleugnen und sein (Lk: tägliches) Kreuz auf sich nehmen; sein Leben verlieren um meinetwillen (Mk: und des Evangeliums willen); sich Jesu und seiner Worte nicht schämen (Mk/Lk), sondern den kommenden Menschensohn erwarten* (Mk 8,34-38 Par).

Wenn diese Sicht zutrifft, dürfte es sich auch bei dem „hohen Berg“ der Verklärung um den Zion handeln – freilich um den Zion, der, in der Schau der Jünger, in die „μεταμόρφωσις“ Jesu hineingezogen ist.

Der Verfasser des 2.Petrusbriefes dürfte übrigens ähnlich gedacht haben, wenn er von dem „heiligen Berg“ spricht – ein fester Ausdruck im AT für den Zion und für den Tempel (vgl. Pss 2,6; 3,5; 15,1; 43,3; 48,2; 99,9). Die Heiligkeit des Berges wird ausdrücklich mit der Heiligkeit Gottes begründet (Ps 99,9); daher ist an den angegebenen Stellen nicht genau vom „heiligen Berg“ die Rede, sondern vom „Berg deiner Heiligkeit“ oder vom Berg „seiner Heiligkeit“ (קדשך - קדש / יה קדש / LXX: τὸ ὄρος τὸ ἅγιόν σου / τὸ ὄρος τὸ ἅγιον αὐτοῦ). Die Wendung „τὸ ὄρος ἅγιον“ (2Petr 1,18) kann nicht gut etwas anderes meinen;¹³ das gilt auch von der

¹⁰ Letzten Endes also auf den „Weltenberg“, bzw. „Gottesberg“ (s. Ps 48,2f). Näheres z.B. bei O.Loretz, Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im AT (Darmstadt 1990), 159ff.

¹¹ W.Wredes Entdeckung des „Messiasgeheimnisses“ (vgl. sein Werk von 1901) im Mk-Ev wurde kritisch-differenzierend weiterentwickelt: z.B. J.Gnilka, Das Evangelium nach Markus. EKK II/2 (Zürich-Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 1978), 40f; E.Lohse, Grundriß der neutestamentlichen Theologie (Stuttgart⁵ 1998), 117f; E.Schweizer, Das Evangelium nach Markus NTD Bd.I (Göttingen¹⁷ 1989), 25f; J.M.Robinson, Messiasgeheimnis und Geschichtsverständnis. Zur Gattungsgeschichte des Markusevangeliums (dt. München 1989); Robinson liegt daran, gegenüber gnostischen Überdehnungen der Bedeutung der Auferweckung Jesu die vorerstlich-geschichtliche Präsenz der Offenbarung Jesu und des Offenbarungsverständnisses der frühen Kirche, auch für die Entstehung der Evangelien, aufzuzeigen; zu unserem Zhg. s. bes. 114, 133f.

¹² Zur Toraliturgie ausführlich z.B. H.-J.Kraus, Gottesdienst in Israel (München² 1962), 242-253; resümierend W.H.Schmid, Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte (Neukirchen-Vluyn⁷ 1990), 112f; H.D. Preuß, Theologie des Alten Testaments II – Israels Weg mit JHWH (Stuttgart-Berlin-Köln 1992), 68f.

¹³ Die Kommentatoren sind hier zögerlich. A.Vögtle erkennt, dass mit dem „hl.Berg“ im AT „stets der Zion gemeint“ ist. Dennoch geht er davon aus, dass, trotz gleicher Benennung („hl.Berg“) in 2Petr, der Berg der Verklärung mit dem Zion der Tradition nichts zu tun haben könne; vielmehr habe „der Vf. von sich aus den Berg durch ‚heilig‘ als Stätte göttlicher Offenbarung qualifiziert“: Der Judasbrief. Der Zweite Petrusbrief. EKK XXII (Solothurn-Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 1994), 169. Einen Schritt weiter geht die – öfter vertretene – These, „ein gewußter, in der Überlieferung ausgezeichnete und bekannter Berg“ werde von der Geschichtsschreibung sakralisiert, „was ein Kennzeichen der späteren Zeit“ sei: K.H.Schelkle, Die Petrusbriefe. Der Judasbrief. HThKNT (Freiburg-Basel-Wien 1976/Sonderausg. 2002), 199; ähnlich O.Knoch, Der Erste und Zweite Petrusbrief. Der Judasbrief. RNT (Regensburg 1990), 255.

lukanischen Formulierung „τὸ ὄρος“ (9,28) in Zusammenhang mit Jesu Verklärung, zumal Lk in v 31 auf *Jerusalem* hinweist (ein unvermittelter Hinweis an dieser Stelle, wäre „der Berg“ nicht synonym gemeint und würde „Jerusalem“ nicht „den Berg“ beinhalten).

5. Abstieg vom Berg zum Weg nach Jerusalem

Wir gehen also davon aus, dass jener „hohe Berg“ kein anderer ist als der *neue Zion*. Die drei Jünger, durch die – österlich beglaubigte – Lebenshingabe Jesu dorthin versetzt, schauen – von Blindheit geheilt – sein inneres Geheimnis (mit den „Augen des Glaubens“, wie eine spätere Tradition sagen wird). Sie schauen (ιδεῖν - Mk 9,1.4.8 Par) es in dem ihnen vertrauten Stil der biblischen Erwartung. Elia als Vorläufer (Mal 3,23; Sir 48,10) und Mose gehören zur endzeitlichen 'Szene': Mose wegen Dtn 18,15-18, aber auch wegen Dtn 34,1-6: am Schlußtag des Herbstfestes wird der Tod des Mose gelesen, der eintritt, nachdem dieser auf dem *Berg Nebo* das verheißene Land hat schauen, jedoch nicht betreten dürfen. In der Verklärungsszene schaut *Mose* das neue Israel, die „βασίλεια τοῦ θεοῦ“ in Person; man muss ergänzen: die *Jünger* schauen die Ankunft Moses mit Elia bei ihr. Vor diesem Zusammenhang genügt es kaum, mit Berufung auf den „epiphaniale“ Hinweis („nach sechs Tagen“) und auf Ex 24,16f zu sagen, Jesus werde in der Verklärung als „der neue Mose“ offenbar.¹⁴ Wenn der verklärte Jesus als *Bezugspunkt* und *Mitte* für Mose und Elia erscheint, wird die End-/Heilszeit aufgerufen aufgrund messianisch gelesener, *erfüllter* Verheißung: „Einen Propheten aus der Mitte deiner Brüder, mir gleich, wird JHWH dir erstehen lassen. Auf ihn sollt ihr hören“ (Dtn 18,15). Die Frommen Israels verbanden ja schon mit dem Ziontempel als „Wohnsitz“ Gottes eine Erwartung seiner *Erscheinung* (Num 10,35; Pss 50,2f; 80,2ff). Man hoffte, dass ER erscheine, sich schauen lasse. *Hier* dürfen die Jünger – „ἐν τῇ ὁδῷ“, „auf dem Weg“ (nach Jerusalem: Mk 8,27; vgl. 10,17.52) – den neuen Zion und Jesus als dessen Mitte und Gipfel schauen. Aber – das verrät das *Weißwerden der Gewänder* (Mk 9,3 Par) – Jesus ist einer, der durchzumachen hat(te) – „δεῖ ... πολλὰ παθεῖν“ (Mk 8,31 Par) –, aber gerettet wird/ist.

An die ganze Szene lässt sich ein anderes Bild komplementär assoziieren: „Er (Jesus) hat uns einen neuen und lebendigen Weg erschlossen durch den Vorhang hindurch, das heißt, durch sein Fleisch“ (Hebr 10,20).

Damit wird auch der *Doppelakzent des Textes* deutlich, den Mt/Lk von Mk übernommen haben: die Verklärungserzählung als Gegenstück zur Leidensankündigung. Die *Gemeinden*, vertreten durch die *Jünger*, sollen verstehen: Der, der hier redet von Durchmachenmüssen, von Verworfenwerden und Auferstehen, ist ja zugleich der, an den wir glauben: der Erhöhte, Verwandelte, in seine „δόξα“ Eingegangene. Die andere Seite der Selbstoffenbarung Jesu an seine Jünger „auf dem Weg“ ist seine Enthüllung als des – dem Erzählfaden nach künftig, dem Glauben nach jetzt schon – in seiner „Herrlichkeit“ Weilenden. Noch ist zwar der Abstieg vom Berg (v 9) zu bewältigen und „der Weg“ (des Kreuzes!) zu gehen; doch haben sie nun den geschaut, an den sie glauben, und haben erfahren „τὸν Ἰησοῦν μόνον μεθ' ἑαυτῶν“ (Mk 9,8) „Μετὰ“ mit Genetiv meint die Gemeinschaft. Die Wendung „μεθ' ἑαυτῶν“ will also nicht, wie viele Übersetzungen nahelegen, sagen, nur noch Jesus sei „unter/bei ihnen“ gewesen; vielmehr stehen wir auch hier vor einer *theologische* Aussage (ebenso wie bei „μόνον“!): (Einzig) Er *mit* ihnen, in der Art des Immanu-El oder so, wie es der Beter in Ps 23,4 erfährt: יְהוָה יְהוָה - סוּ מֵעַד עַיְנַי. Eine Gewissheit, die „auf dem Weg“ des Kreuzes getrost macht. –

¹⁴ So z.B. R.Pesch, Markusevangelium (Anm.6), 72.

6. Der „sehr hohe Berg“ der Versuchung

Werfen wir nun noch einen kurzen Blick auf den „sehr hohen Berg“ (ὄρος ὑψηλὸν λίαν), den Mt der sog. 3. *Versuchung* zuordnet (4,8).¹⁵

Auch dieser Hinweis ist kaum im physisch-topographischen Sinne gemeint – so, als müsse der Berg deshalb „sehr hoch“ sein, damit von seiner Höhe „alle Königreiche der Welt“ tatsächlich auch erblickt werden könnten. Vielmehr erinnert auch diese Ausdrucksweise an ein Wort des (von Mt geschätzten) Propheten Jesaja vom *Zion*: „Der Berg des Herrn und das Haus Gottes, überragend die Spitzen der Berge und erhöht (LXX: ὑψωθήσεται) über die Hügel“ (Jes 2,2 = Mt 4,1). Nun, hierher, auf den *Zion*, führt uns Mt bereits in der sog. 2. *Versuchung*: nimmt doch der Teufel Jesus mit in die „heilige Stadt“ und stellt ihn auf die Zinne des Tempels (4,5). So erklärt sich auch die Wahl der Konjunktion „wieder“ (πάλιν) – anstelle von „dann, darauf“ – in v 8: nämlich als Wiederaufnahme des Ortes, jedoch – wie „Berg – Haus“ (Jes/Mt) – unter dem Komplementär-Bild (zwei Aspekte des *Zion*).

In beiden Texten – Jes 2,2 [Mt 4,1] und Mt 4,8 – kommt der Welthorizont in den Blick: „πάντα τὰ ἔθνη (LXX) - πᾶσαι αἱ βασιλειαί“. Der Plural „βασιλειαί“ schärft zudem das teuflische Angebot an, alternativ zur singulären „βασιλεια τῶν οὐρανῶν“, die alsbald (4,17) zur Sprache kommt. War zuvor (vv 5-7) im Sinne von *Glauben*, *Vertrauen* das *Innenverhältnis Knecht-Herr* das Thema, geht es nun (vv 8-10) um die *Sendung*: die Völker und das Herrschaftsverständnis: wird der 'Knecht Gottes' die Völker und ihre Reiche als 'Lehen' in Verantwortung vor seinem Herrn verstehen?

Die Szenen der sogenannten Versuchungen sind also theologisch-sinnbildlich zu nehmen: Die Evangelisten schauen vom Gipfel des Berges, *wohin* der auferstandene Herr die Jünger *leitet* (ἀναφέρειν in der Verklärungserzählung!), hinab in die weltweit tätig werdende Missionskirche und stellen, wie Jesus, so die *Jünger* vor die Frage, wer ihr „Herr“ ist und in wessen Geist sie ihre *Herrschaft* verstehen und gebrauchen wollen. Der „sehr hohe Berg“ entspricht dann in der Tat dem Neuen, das Gott in die Geschichte einführt, der *überragenden Heilsgeltung* seines Vorhabens und seiner In-Bund-Nahme dieses Knechtes. Erfüllt werden soll das Prophetenwort: *Weisung fährt von Zion aus, von Jerusalem Seine Rede* (Jes 2,3 [M. Buber]). Auch der Schlußappell soll von dem in die Prüfung Genommenen gesprochen und getan werden: *Lasst uns beginnen, im Licht Jahwes unseren Weg zu gehen!* (v 5).¹⁶

Der Mt-Evangelist zeigt Gespür für das feine biblische Beziehungsnetz, wenn (nur) er die Jünger dem Auferstandenen auf „dem Berg“ begegnen lässt, wo seine abschließende Selbstoffenbarung und die Aussendung der Jünger erfolgt (28,7.16ff). Es handelt sich stets um denselben Berg – ob Berg der Versuchung, Berg der Verklärung oder (mt) Berg der Mission.¹⁷ Das 'verheißene Land' vor den Augen des Auferstandenen (und seiner Geschwister) bilden wiederum „αἱ βασιλειαὶ τοῦ κόσμου“ bzw. „πάντα τὰ ἔθνη“ (28,19) – als *Lehensherrschaft* (ἐξουσία, v 18) im Namen der „βασιλεια τῶν οὐρανῶν“. Als die Verlockung des Teufels abgewehrt und die dreifache Prüfung in Jesu *Leben und Sterben* bestanden ist, erfüllt sich die Verheißung des Herrn:

¹⁵ Lk ersetzt, wie erwähnt – vielleicht in einer Anwendung von 'Realismus' - den „sehr hohen Berg“ durch einen *sehr kurzen Zeitpunkt* (στιγμὴ χρόνου - 4,5).

¹⁶ Aktuell-anregend: N. Lohfink, *Die messianische Alternative* (Freiburg-Basel-Wien³1982), 12-26.

¹⁷ Zu der Frage, wie der – nach Mt in *Galiläa* gelegene – Berg des Auferstandenen dennoch der *Zion* (der Heilszeit) sein kann, s. den Beitrag „Der Berg“ in den Evangelien ...“ (Anm.1), 49f.- Vielleicht hat der hier ausgeführte Gedanke eine gewisse Parallele in der Vermutung mancher Forscher, die Berge *Sinai*, *Horeb*, *Morija* ließen sich, im Sinne der späteren theologischen Rezeption, auf den *Zion* beziehen.

„Ich aber,
belehnt habe ich meinen König
auf Zion, meinem Heiligtumsberg“.
- Berichten will ichs zum Gesetz,
ER hat zu mir gesprochen:
„Mein Sohn bist du,
selbst habe ich heut dich gezeugt.
Heische von mir und ich gebe
die Weltstämme als Eigentum dir“ (Ps 2,6-8; Ü. M.Buber)

Ein kanaanäischer Skarabäus mit einer originellen Ptah-Konstellation

Manfred Görg - München

Über Illustrationen des ägyptischen Gottes Ptah und Konstellationen mit seiner Gestalt auf den Unterseiten von Skarabäen aus dem Raum Syrien-Palästina/Israel sind in jüngster Zeit eine Anzahl wertvoller Erkenntnisse, vorrangig auf Initiative und in Verfasserschaft von O. KEEL, publiziert worden¹. Dabei hat sich eine augenfällige und religionsgeschichtlich signifikante Vielseitigkeit der Ptah-Präsentationen herausstellen lassen, die nicht nur den Namen und die Gestalt des Gottes, sondern auch Figuren von Göttern und Menschen sowie pflanzliche Motive in seiner Nachbarschaft aufweisen. Unter den Symbolen der Vegetation ist der für die mittlere Bronzezeit und den Zusammenhang mit der „Zweig Göttin“ relevante Zweig von Interesse, der auf einem Skarabäus mit stehendem Ptah und einem Verehrer zu sehen ist und nach KEEL „auf den Zusammenhang der Kultszene mit Fruchtbarkeit und Regeneration“ verweist².

Der hier zuletzt genannte Skarabäus zeichnet sich zudem dadurch aus, daß die Darbietung des Gottes im rechten Bildfeld erscheint, wobei die Gravur den Gott „gegen alle Regeln nach links“ gerichtet sein läßt, was KEEL wohl mit Recht als Signal für „ihren außerägyptischen Ursprung“ ansehen möchte. Zwischen beiden Gestalten erscheint in Kopfhöhe ein Stern, der möglicherweise für das ägyptische *dw3* „vereheren“ steht, während ein in Fußhöhe beider Figuren befindliches Zeichen vorerst undefinierbar bleibt, wenn man das Zeichen nicht für eine verunglückte Form der Hieroglyphe *ntr* „Gott“ hält, um so die häufige Wendung (und Beischrift) *dw3 ntr* „Gott verehere“ zu erhalten. KEEL hält diese angeblich aus ‘Ain Samiya stammende Darstellung für die vielleicht „earliest representation of the god on a scarab from Palestine“³.

Eine wohl ebenfalls dem frühesten Stadium der Ptah-Darstellungen auf Skarabäen zugehörige Konstellation möge hier vorgestellt und vorläufig kommentiert werden. Es handelt sich um ein im Handel erstandenes, angeblich aus Syrien stammendes Stück, das unverkennbar seine nicht-ägyptische Herkunft zu verraten scheint (Abb. 1)⁴. Das Stück ist aus schwarzem Stein gefertigt, zeigt eine leichtgewölbte ungliederte Oberseite mit einer nur randseitig angedeuteten Kopfpattie. Die Seitensicht bietet eine einfache Basis mit einer lediglich durch jeweils zwei Vertikalrillen zur Abgrenzung der Kopfpattie unterbrochenen horizontalen

¹ O. KEEL, Der ägyptische Gott Ptah auf Siegelamuletten aus Palästina/Israel. Einige Gesetzmässigkeiten bei der Übernahme von Motiven der Grosskunst auf Miniaturbildträger, in: O. KEEL - H. KEEL-LEU - S. SCHROER, Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel II, OBO 88, Freiburg Schweiz - Göttingen 1989, 281-323. O. KEEL, Egyptian Deities in Middle Bronze Age Palestine, in: E.O. OREN - S. AHITUV (ed.), Aharon Kempinski Memorial Volume. Studies in Archaeology and Related Disciplines (BEER-SHEVA, Studies by the Department of Bible and Ancient Near East XV), Beer-Sheva 2002, 194-227, bes. 197-215 mit Abb. 31. O. KEEL - M. PAGE GASSER, Ptah von Memphis und seine Präsenz auf Skarabäen, in: Th. STAUBLI (Hg.), Werbung für die Götter. Heilsbringer aus 4000 Jahren, Freiburg/Schweiz 2003, 13-63.

² KEEL, Ptah von Memphis, 47.

³ KEEL, Egyptian Deities, 200.

⁴ Die Nachzeichnung verdanke ich der Freundlichkeit meines Mitarbeiters Herrn Dr. S. WIMMER, München. Eine eingehendere Präsentation erfolgt in einem in Vorbereitung befindlichen Katalog.

Doppelrille ohne besondere Wiedergabe der Extremitäten und entspricht am ehesten dem Typ Tufnell e4⁵.



Abb. 1

Die Dekoration der Unterseite birgt einige Besonderheiten, die das Stück als exzeptionell erweisen. Dies gilt noch nicht so sehr von der Position des Ptah, die der des oben genannten Skarabäus aus dem kanaanäischen Raum entspricht. Auch in diesem Fall steht Ptah auf der rechten Seite, nach links gewendet, üblicherweise mit dem *w3s*-Zepter ausgestattet, das er deutlich beidhändig erfaßt. Die Gestaltung des Zepters hat mit der Ebenmäßigkeit ägyptischer Formen wenig gemein, macht vielmehr einen gedrungenen Eindruck. Die ovale Fassung des Kopfes wohl unter Einbeziehung der Kappe zeigt deutlich abgesetzt den Götterbart und die Halspartie mit Halskragen und der Verschlußquaste im Nacken. Die Körperumhüllung ist wie häufig mumienförmig gehalten, wobei die Bindenanlage deutlich erkennbar ist. Hinter der Ptahfigur ist allem Anschein nach ein (aus Platzgründen?) umgekehrtes Schilfblatt oder eher eine umgekehrte Maat-Feder eingebracht, die sich wiederum von den bekannten Positionen und Wiedergaben leicht unterscheidet und wohl in Verbindung mit dem im unteren Teil des Ovals befindlichen *nb*-Zeichen als Titel des Ptah, nämlich *nb m3't* „Herr der Wahrheit“ verstehen läßt⁶.

Die größte Aufmerksamkeit wird jedoch dem linksseitigen Teil der Dekoration zukommen dürfen, da hier eine auf den ersten Blick merkwürdige und sonst keinerlei Entsprechung findende Illustration begegnet. Die Darstellung ist offensichtlich zweigeteilt. Die obere Partie könnte man notfalls mit dem Kopfteil eines Krokodils zusammenbringen, wie es auf einem Skarabäus in Kombination mit dem Falkenköpfigen gegenüber ausgeführt ist⁷. Der untere Teil müßte dann dem Tierkörper zugehören, wogegen aber die Innenzeichnung wie auch die fehlende Schwanzpartie sprechen. So muß irgendeine Assoziation mit einem Krokodil ausscheiden, vom Umstand ganz abgesehen, daß Ptah sonst nicht in Konstellation mit einem Krokodil auftaucht.

Eine ungleich bessere Lösung bietet sich an, wenn man die beiden Elemente genauer fixiert und zueinander in Beziehung zu bringen sucht. Der untere Teil läßt sich am ehesten mit einem Zweig oder eher mit einem Blatt vergleichen, wie ein solches auch von der Dekoration auf Stempelsiegeln bzw. Skarabäen aus Palästina/Israel bekannt ist⁸. Die Innenzeichnung mit dem

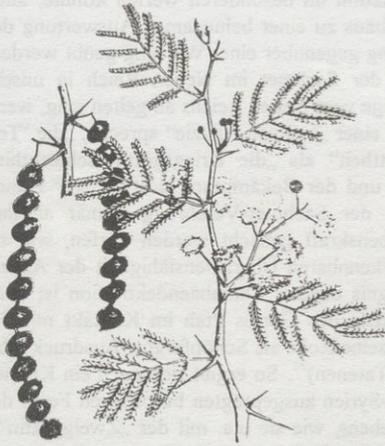
⁵ Vgl. dazu O. KEEL, *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perseerzeit*, Einleitung, OBO.SA 10, Freiburg Schweiz/Göttingen 1995, 55.

⁶ Vgl. dazu bereits KEEL, *Der ägyptische Gott Ptah*, 308.

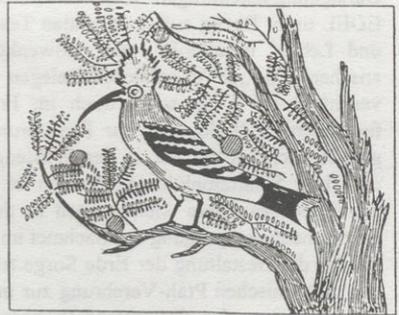
⁷ Vgl. KEEL, *Egyptian Deities*, 217, Nr. 40, dazu KEEL, *Egyptian Deities*, 203f.

⁸ Vgl. etwa S. SCHROER, *Die Göttin auf den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*, in: KEEL - KEEL-LEU - SCHROER, *Studien*, 89-207, hier bes. 106f mit Abb. 017-029.

vertieften Mittelteil und der jeweils paarweise nach rechts und links abzweigenden Verästelung legt nahe, daß es sich um die Wiedergabe der charakteristischen Blattstruktur einer Pflanze handelt, die wohl näherhin als die einer Akazie, und zwar der Nilakazie (*Acacia nilotica*), zu bestimmen sein wird. Dieser „typische Schattenbaum der ägyptischen Landschaft“⁹, der freilich auch mit verwandten Arten wie der Schirmakazie oder der Negevakazie im vorderasiatischen Raum anzutreffen ist¹⁰, weist als spezifische Eigenart einen augenfälligen Bestand an „in 10-30 Paar Fiederblättchen geteilten Blättern“ auf (vgl. Abb. 2a)¹¹. Eine der detailreichsten Darstellungen der Akazie u.a. mit ihren „fein verästelten Zweigen“ und „zartgrünen Fiederblättchen“ findet sich bekanntlich in den Gräbern des Mittleren Reichs in Beni Hassan, und zwar auf der Ostwand des Grabes des Chnumhotep II (BH 3), (vgl. Abb. 2b)¹². Zur Nilakazie gehören aber als weiteres Kennzeichen vor allem die „bis 7 cm langen, geraden, elfenbeinartigen Dornen“¹³, als deren Entsprechung auf unserem Stück ich die oberhalb des Blattes aufragenden und spitz zulaufenden Elemente betrachten möchte, die im übrigen dem Hieroglyphenzeichen für „Dorn“ und „scharf“ (ägypt. *spd* „spitz“) gleichkommen¹⁴.



a



b

Abb. 2

⁹ R. GERMER, Flora des pharaonischen Ägypten (Deutsches Archäologisches Institut. Abteilung Kairo, Sonderschrift 14), Mainz 1985, 90

¹⁰ Vgl. dazu u.a. O. KEEL - M. KÜCHLER - C. UEHLINGER, Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land. Band 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde, Zürich/Einsiedeln/Köln 1984, 56-58.

¹¹ Nachzeichnung nach V. TÄCKHOLM, Students' Flora of Egypt, 2. ed., Beirut 1974, 288, Pl. 93 in der Wiedergabe bei GERMER, Flora, 90. Vgl. auch die Abbildungen der südpalästinischen Akazienarten bei KEEL-KÜCHLER-UEHLINGER, Orte und Landschaften, 57 und 59.

¹² Nachzeichnung bei GERMER, Flora, 91 unten, im Anschluß an H. FRANKFORT, The Mural Painting of El-Amarnah, London 1929, 23, Fig. 17. Vgl. dazu die umfassendere und eindrucksvolle Farbaufnahme in: A. GHAFFAR SHEDID, Die Felsgräber von Beni Hassan in Mittelägypten (Antike Welt 25, Sondernummer 1964), 65, Abb. 111.

¹³ GERMER, Flora, 90.

¹⁴ Vgl. R. HANNIG, Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch, Mainz 1995, 1062 (M 44).

Natürlich stellt sich jetzt die Frage, was die Darstellung des Ptah in Konstellation mit der Akazie zu bedeuten habe. Auch hier bietet sich eine Lösung an, wenn man die Götterwelt im Umkreis des Ptah in Augenschein nimmt, wie sie gelegentlich auch auf Skarabäenunterseiten zur Darstellung gelangt¹⁵. Es sei hier an die Göttin Sachmet¹⁶ gedacht, von der man in Ägypten u. a. sagen konnte, sie sei die „Herrin der beiden Akazien“¹⁷, was E. EDEL damit kommentiert, daß Sachmet „natürlich mit der Akazie identisch“ sei¹⁸. „Die Göttin Sachmet, bzw. ihr bei Heliopolis verehrter heiliger Baum, die Akazie, ist es also, die den König empfangen und zur Welt gebracht hat. Sein Tod wird nun in der religiösen Vorstellung zu einer zweiten Geburt aus der Akazie, die den Übergang in die andere Welt symbolisiert und sein Weiterleben im Jenseits begreifen hilft“.

Die Göttin Sachmet, die bisher auf Skarabäenunterseiten in einer Konstellation mit Ptah nur in ihrer bekannten Positur als löwenköpfige Frauengestalt belegt ist¹⁹, erscheint nunmehr in einer frühen Ausprägung unter einer attributiven Symbolik, die auch ein beachtendes Licht auf die religionsgeschichtliche und ikonographische Entwicklung der Göttin im ägyptischen Pantheon im allgemeinen und in der Ptah-Konstellation im besonderen werfen könnte, auch wenn die offenbar auswärtige Fertigung des Skarabäus zu einer behutsamen Auswertung der Illustration nötigt. Auf jeden Fall muß Zurückhaltung gegenüber einer Wertung geübt werden, die Beobachtungen zu Repräsentation und Kult der Sachmet im Neuen Reich in unsere Darstellung hineinragen. Wenn es auch für die Belege vom Neuen Reich an gelten mag, wenn EDEL unter Bezug auf einen späten Text, der von einer „heiligen Akazie“ spreche, „die ‘Tod und Leben’ umschloß“, die „löwenköpfige Gottheit“ als „die Kriegsgöttin schlechthin“ ansehen will, „die in zahllosen Belegen mit Krieg und der Bekämpfung gottwidriger Feinde verknüpft ist“²⁰, so sollte doch im Frühstadium der Sachmet-Verehrung primär an ihre fundamentale Bedeutung zur Erneuerung der Lebenskraft gedacht werden dürfen, wie sie gerade auch mit der v. a. in den Wüstengebieten erkennbaren Überlebensfähigkeit der Akazie und ihrer Schutzfunktion verbunden ist. Das Zeugnis unserer Skarabäendekoration ist auch deswegen besonders wichtig, weil es der Kompetenz des Gottes Ptah im Kontakt mit der wachsenden Ausprägung der Sachmet im Blick auf seine Rolle als Schöpfergott Ausdruck gibt, der für die Gestaltung der Erde Sorge trägt (Ptah-Tatenen)²¹. So ergibt sich auch ein Konnex der palästinischen Ptah-Verehrung zur in Palästina-Syrien ausgeprägten besonderen Form der Wertschätzung der elementaren Weitergabe des Lebens, wie sie u. a. mit der „Zweigöttin“²² zur Geltung kommt.

¹⁵ Vgl. dazu KEEL-PAGE GASSER, Ptah, 42-49.

¹⁶ Zur Göttin Sachmet vgl. vor allem S.-E. HOENES, Untersuchungen zu Wesen und Kult der Göttin Sachmet, Habelts Dissertationsdrucke, Reihe Ägyptologie, Heft 1, Bonn 1976. H. STADELMANN, Art. Sachmet, in: Lexikon der Ägyptologie, V, 323-333. M. PAGE GASSER, Götter bewohnten Ägypten. Bronzefiguren der Sammlungen 'Bibel+Orient' der Universität FreiburgSchweiz, Freiburg Schweiz / Göttingen2001, 34-39.

¹⁷ Vgl. dazu E. A. WALLIS BUDGE, British Museum. A Guide to the Egyptian Galleries (Sculpture), London 1909, 114 (Nr. 409). H. GAUTHIER, Les statues Thébaines de la déesse Sakhmet, ASAE 19, 1919, 177-207, hier 189. HOENES, Sachmet, 239.

¹⁸ E. EDEL, Das Akazienhaus und seine Rolle in den Begräbnisriten des alten Ägyptens, Münchner Ägyptologische Studien 24, Berlin 1970, 20f.

¹⁹ Dazu vgl. zuletzt die Ausführungen und Beispiele bei KEEL-PAGE GASSER, Ptah, 15-17. 42-44.

²⁰ EDEL, Akazienhaus, 19-21.

²¹ Vgl. dazu zuletzt KEEL-PAGE GASSER, Ptah, 25.

²² Dazu v. a. SCHROER, Göttin, 126-130.

Längst erkannt ist, daß sich die ägyptische Bezeichnung *šndt* für die Nilakazie auch im alttestamentlichen Hebräisch in der Bezeichnung *šifṭa* erhalten hat²³, die für jene Holzart Verwendung findet, aus der, analog zu ägyptischem Gebrauch, kultische und liturgische Gerätschaften hergestellt werden²⁴, allerdings offenbar „milieugerecht ausschließlich im Zusammenhang mit der Wüste“²⁵. Die Materialangabe ist als Signal für „gewisse realistische Züge“ in der ansonsten künstlichen Konstruktion des Zeltheiligtums von Ex 25-40 betrachtet worden, doch dürfte ihr mindestens auch ein symbolischer Charakter zukommen, da dem Akazienholz die Vorstellung einer gewissen übergeordneten Bestandsgarantie eigen zu sein scheint. Gerade die Lade mit der durchgängigen Bezeichnung *'aron*, die singularär auch für die Totenlade Josefs gebraucht wird (Gen 50,26)²⁶, soll aus Akazienholz gefertigt worden sein (Ex 25,10 37,1), wie dies vor allem auch für viele ägyptische Holzkästen und Sargkonstruktionen gilt²⁷, deren Material seinerseits auf die gewünschte Regeneration und Erneuerung des Lebens hinzuweisen scheint.

²³ Erstmals erkannt von A. ERMAN, Das Verhältnis des Ägyptischen zu den semitischen Sprachen, in: ZDMG 46, 1892, 120, dazu u.a. Th.O. LAMBDIN, Egyptian Loan Words in the Old Testament, JAOS 73, 1953, 154.

²⁴ Vgl. dazu zuletzt O. HEINEMANN, Die „Lade“ aus Akazienholz - ägyptische Wurzeln eines israelitischen Kultobjekts?, BN 80, 1995, 32-40.

²⁵ KEEL-KÜCHLER-UEHLINGER, Orte und Landschaften, 58.

²⁶ Vgl. dazu M. GÖRG, Die Lade als Sarg. Zur Traditionsgeschichte von Bundeslade und Josefssarg. BN 105. 2000, 5-11.

²⁷ Dazu u.a. HEINEMANN, Die „Lade“ aus Akazienholz, 34-36.

Ramses II. in neuen keilschriftlichen Zeugnissen

Manfred Görg - München

Kein ägyptischer Königsname ist so häufig in keilschriftlichen Dokumenten belegt wie derjenige Ramses' II., genauer wie zum mindesten einer der Namen des Pharaos, der, wie in Ägypten üblich, mit fünf Namen in seiner offiziellen Titulatur ausgestattet ist. Die jüngste Bezeugung ist anscheinend auf dem kürzlich auf dem Grabungsgelände in Qantir im Ostdelta Ägyptens gefundenen Fragment eines in akkadischer Sprache, aber in hethitischer Graphie gehaltenen Briefes greifbar, der soeben veröffentlicht und kommentiert worden ist¹. Der Löwenanteil der bisherigen Belege für die Nennung des Königs in Keilschrifttexten fällt der Korrespondenz des ägyptischen mit dem hethitischen Königshof zu².

Das neu aufgefundene Fragment, das leider nur z.T. lesbar ist, zeigt der Edition zufolge in dem deutbaren Bestand von Z. 7' allem Anschein nach noch den Rest des Geburtsnamens des Königs, nämlich *še-ša*, welche Silben zur keilschriftlichen Transkription des Namens „Ramses“ in der Vollform *Re-a-ma-še-ša* gerechnet werden und in unserem Text von der Titulatur EN KUR.KUR.MEŠ gefolgt sind. Wenn auch bei der Annahme der Namensnennung noch ein gewisses Maß an Unsicherheit bleibt, da das dem Titel vorangehende Zeichen *ša* auch Relativpartikel sein könnte, ist doch die Beziehung der Titulatur auf Ramses II. sehr wahrscheinlich. Diese Titulatur entspricht zwar dem akkadischen *bel matati* „Herr der Länder“, kann jedoch nicht als Entsprechung zu der von den ägyptischen Schreibern der Korrespondenz gewählten keilschriftlichen Umsetzung des ägyptischen Titels *nb t3wj* „Herr der beiden Länder“, d.h. Ober- und Unterägyptens gelten, deren vokalisiertes Gegenstück in Keilschrift *ne-eb ta-a-wa* lautet³. Überdies ist die Fügung KUR.KUR.MEŠ, sofern auf Ramses bezogen, in exakt dieser Gestalt nur in den beiden Fassungen des keilschriftlichen Vertragstextes belegt, hier aber in der Titulatur UR.SAG *ša gabbi* KUR.KUR.MEŠ „Held aller Länder“⁴. Obwohl indessen der Titel „Herr der Länder“ weder in den bisher erhaltenen bzw. rekonstruierbaren Brieftexten der genannten Korrespondenz noch in den keilschriftlichen Fassungen des sogenannten Hethitervertrags vorkommt, darf dies doch nicht als

¹ E.B. PUSCH - St. JAKOB, Der Zipfel des diplomatischen Archivs Ramses' II, in: Ägypten & Levante XIII, 2003, 143-153. Ich danke meinem Studienfreund Edgar PUSCH herzlich für die frühzeitige Zusage eines Separatums und freue mich mit ihm über die Auffindung des Fragments, zumal wir beide bei E. EDEL an Übungen zum Briefwechsel Ramses' II. teilnehmen konnten. Dem freundlichen Entgegenkommen des Finders verdanke ich auch, daß ich bei den Grabungsarbeiten der Anfangsjahre in Qantir mehrfach als 'Gastarbeiter' tätig sein durfte.

² Vgl. die Edition und Kommentierung von E. EDEL, Die ägyptisch-hethitische Korrespondenz, Opladen 1994.

³ Vgl. dazu E. EDEL, Ägyptische Ärzte und ägyptische Medizin am hethitischen Königshof. Neue Funde von Keilschriftbriefen Ramses' II. aus Bogazköy (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 205, Opladen 1976, 1. Bei PUSCH-JAKOB, Zipfel, 2003, 150, wo versehentlich *ni-ib ta-a-ai* notiert wird, ist von einer „ungefähren Entsprechung“ die Rede, wozu immerhin auch angemerkt wird, daß die Fügung KUR.KUR.MEŠ „nicht unbedingt Ober- und Unterägypten“ meine (Anm. 23).

⁴ E. EDEL, Der Vertrag zwischen Ramses II. von Ägypten und Hattušili III. von Hatti (WVDOG 95), Berlin 1997, 5 bzw. 89. EDEL wendet sich hier ausdrücklich gegen A. SPALINGER, Considerations on the Hittite Treaty between Egypt and Hatti, in: Studien zur altägyptischen Kultur 8, 1981, 301-358, hier 306, der die Bezeichnung „alle Länder“ (*gabbi matati*) gewiß zu Unrecht dem ägyptischen *t3wj* im Titel *nb t3wj* gleichstellt. Von Seiten Ramses II. kann auch Hattušili als „heldenhaft in allen Ländern“ bezeichnet werden (vgl. etwa EDEL, Korrespondenz I, 55, Nr. 22, Rs 12').

Gegenargument gegen eine hethitische Abfassung des Briefes gelten, da der hethitische Großkönig auch sonst immer wieder in seinen Briefen an fremde Potentaten bei der Adressierung und Titulatur eigenmächtige Reduktionen vornehmen kann⁵. Diese Zurückhaltung ist auch leicht nachvollziehbar, da ein Titel wie „Herr der beiden Länder“ durchaus im hohen Maße mißverständlich wäre, könnte er doch suggerieren, daß Ramses II. sowohl Ägypten wie auch Hatti unter seiner Kontrolle hätte oder ein Mitregent wäre, wovon überhaupt keine Rede sein kann. Die Fügung KUR KUR MEŠ ist für sich genommen in den bisher bekannten Ramsesbriefen 8 mal belegt und meint in der Mehrzahl der Fälle die beiden Länder Ägypten und Hatti, die auf der Basis des Vertrags sozusagen zu einem Land werden⁶. Hattusili muß sich dieser Vereinnahmungstendenz nicht notwendigerweise angeschlossen haben, so daß das einigermaßen neutrale „Herr der Länder“ eine diplomatisch geschickte Variante darstellt, zumal der Königstitel ohnehin erst in spätassyrischer Zeit auftaucht⁷.

Die weiteren Bestände des Fragments lassen, wie die Bearbeiter zu erkennen geben, bestenfalls einige Vermutungen zu, so daß ein weiteres Rätselraten angezeigt ist. So erscheint die Rekonstruktion ... DU]MU⁷ *a-na ša-a-šu* in Zeile 2' nicht so einleuchtend, da die in den bekannten Briefen Ramses II. gut belegte Fügung *a-na ša-a-šu* sonst niemals im Anschluß an DUMU gewählt wird. Stattdessen könnte sie eher im Gefolge des Nomens *šulmu* „Wohlergehen“ wie in der sog. Amarna-Formel⁸ anzusetzen sein, um einer bestimmten Person das Wohlbefinden zu wünschen bzw. zu attestieren, womit ein Teil der stereotypen Begrüßungsphraseologie angesprochen wäre. Doch auch die hypothetische Sequenz *šu-ul-mu a-na ša-a-šu* begegnet in deckungsgleicher Gestalt in den bisher erhaltenen Formulierungen nicht, könnte aber auf das Konto der hethitischen Verfasserschaft gehen. Auch die offenbare Pluralbildung *qa-qa-ra-tu₄* in Zeile 3' „die Gebiete“ erscheint im bisherigen Vokabular der Ägypterbriefe nicht, was selbstverständlich wiederum kein Argument gegen die Zugehörigkeit zum hethitisch-ägyptischen Briefcorpus wäre. Man darf jedoch zweifeln, daß dieses Nomen das Subjekt zu *lu-u ḫa-de-e* „sie mögen sich freuen“ (Zeile 4') sein sollte, wie die Autoren annehmen möchten. Die Wunschform hat in den bekannten Briefen nur in KBo III 24 Vs. 9' ein Gegenstück in der Wendung *lu-u [ḫ]a-a-di* „er möge sich freuen“, bezeichnenderweise in einem Brief der Putuhepa an Ramses II., wo ein benachbarter Herrscher als Subjekt erscheint⁹. Natürlich kann das im Fragment singuläre *ma-a'-du-ti* (Zeile 5') in der Bedeutung „viele“ auf ein dem Vertrag entsprechendes MU.MEŠ „Jahre“ bezogen werden, um so einen Hinweis auf eine lange Regierungszeit Hattusilis III. zu vermuten. Die Wortform *ma-a'-du-ti*, die im vorliegenden Text mit der charakteristischen hethitischen Schreibart der Silbenzeichen *ma, a'* und *ti* ausgestattet ist¹⁰, begegnet indessen auch in den bekannten Brieftexten und bezieht sich dort überwiegend als Attribut von *amate* „Worte“ auf problematische Mitteilungen, die offenbar für Irritationen gesorgt haben. Damit würde sich eventuell die in der Edition gegebene Wendung ...*t]a/ša i-pu-uš* in Zeile 6', dort gedeutet als „machte er“, vielleicht zu ergänzen in *ḫa-aṭ-ta ša i-pu-uš* „die Verfehlung, die er begangen hat“ vertragen, die sonst gern im Zusammenhang mit unerfreulichen Umständen auf einer der beiden Seiten vorkommt. Vielleicht ist hier an die Ereignisse um den politisch unliebsamen Urḫitešub gedacht?

⁵ Vgl. dazu A. HAGENBUCHNER, Die Korrespondenz der Hethiter I. Teil: Die Briefe unter ihren kulturellen, sprachlichen und thematischen Gesichtspunkten. II. Teil: Die Briefe mit Transkription, Übersetzung und Kommentar (Texte der Hethiter 15 und 16), Heidelberg 1989.

⁶ Vgl. dazu EDEL, Korrespondenz II, 210f.

⁷ Vgl. PUSCH - JAKOB, Zipfel, 150.

⁸ Dazu HAGENBUCHNER, Korrespondenz I, 49-55.

⁹ Vgl. EDEL, Korrespondenz I, 138f.

¹⁰ Dazu PUSCH-JACOB, Zipfel, 149.

Schließlich möchte man die Wendung *a-na ia-ši* „zu mir“¹¹ am liebsten auf die stereotype Verbindung mit *šaparu* „schreiben“ beziehen, ohne für diese Lösung freilich eine sichere Handhabe zu besitzen. Die Autoren werden auf jeden Fall Recht haben mit ihrer Vermutung, daß die Erwähnung der „Götter“ in Z. 9' auf einer mahnenden Erinnerung an mit dem Vertrag eingegangene Verpflichtungen beruhen wird. In den Ägypterbriefen werden die „Götter“ fast ausschließlich zu diesem Zweck zitiert. So darf es vorerst bei der in der Edition geäußerten Annahme bleiben, daß der Brief in den Kontext der Korrespondenz und auftretender Probleme nach dem Vertragsabschluß gehören könnte. Es versteht sich weiterhin von selbst, daß die Eigenheiten und Unterschiede des Fragmenttextes von Qantir im Verhältnis zu den Ägypterbriefen an den hethitischen Königshof im Zusammenhang erst nach weiteren Funden geklärt werden können.

Der Zufall will es, daß gerade auch im auslaufenden Jahr 2003 ein weiteres, freilich ganz anders geartetes Belegstück für eine keilschriftliche Fassung des Ramsesnamens aufgetaucht ist, und zwar auf einer in München veranstalteten Ausstellung zu den Auseinandersetzungen Ramses' II. mit den Hethitern bei Qadeš sowie den nachfolgenden Friedensbemühungen mit dem Vertragsabschluß und der Verheiratung einer hethitischen Prinzessin mit dem Pharao. Das ausgestellte Objekt besteht aus zwei (wohl zu einem Becher gehörigen) beschrifteten Goldblechfragmenten, von denen das eine einen Teil der bekannten hieroglyphischen Titelnamen Ramses' II. *Wsr-m3't-R^c St[p n R]* („Stark an Weisheit ist Re“ bzw. „Er[wählt von Re]“) erkennen läßt verbunden mit dem Titel *[p3 ḥq3 °3] n Kmt* „[Der Großfürst] von Ägypten“ und das andere einen Part der keilschriftlichen Fassung *[Re-a-m]a-še-ša LUGAL GAL LU [GAL KUR Mi-iš-ri]* „Ramses, Großkönig, König des Landes Ägypten“ vorweist. Die beiden Titelführungen sind auch im großen Vertragstext nachweisbar, die ägyptische Version in der hieroglyphischen Fassung¹² und die akkadische in der keilschriftlichen Fassung des Vertrages¹³. Wahrscheinlich handelt es sich um eines der Geschenke der Ägypter an den hethitischen Königshof, wozu eben gerade auch Goldbecher zählen¹⁴. Näheres, auch zur Anordnung der beiden Schriftführungen im Verhältnis zur weiteren Dekoration des Bechers, werden wohl weitere Untersuchungen der Fragmente ergeben, deren wissenschaftliche Präsentation baldmöglichst geschehen sollte.

Soweit bisher erkennbar, reiht sich diese Dokumentation zweier Schriftsysteme auf ein und dasselbe Objekt in die bekannten Beispiele ein, die keilschriftliche und hieroglyphische Textfassungen mit vergleichbarem Inhalt kombinieren, so etwa die jüngst mehrfach abgebildete Rollsiegellegende aus der Sammlung Moore mit der Nennung des Namens *IR dA* („Diener der (Göttin) Aja“) in keilschriftlicher Fassung und in offenbar transliterierenden (!) Hieroglyphen (*jr 3*)¹⁵ oder auch die Inschrift auf dem Krug des Xerxes aus der Sammlung Hoffmann¹⁶, die mehrere Keilschriftvarianten und eine hieroglyphische Fassung mit dem Königsnamen aufweist.

¹¹ Diese Wendung erschien mir bereits in der undeutlichen Wiedergabe in den Medien am schnellsten erkennbar und zugleich als ein Signal für die Identität des Fragments als Brieftext.

¹² Vgl. EDEL, Vertrag, 23 (§ 3 7c).

¹³ Vgl. EDEL, Vertrag, 6 (A Vs. 18; B Vs. 18).

¹⁴ Dazu HAGENBUCHNER, Korrespondenz II, 351. EDEL, Korrespondenz II, 292.

¹⁵ O. KEEL - H. KEEL-LEU - S. SCHROER, Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel II, OBO 88, Freiburg Schweiz/Göttingen 1989, 255, Abb. 36. C. EDER, Die ägyptischen Motive in der Glyptik des östlichen Mittelmeerraumes zu Anfang des 2. Jts. v. Chr., OLA 71, Leuven 1995, 241 (mit m.E. zutreffender Deutung). B. TESSIER, Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age, OBO.SA 11, Fribourg/Göttingen 1996, 35 (Abb. 73), 37 (ohne Deutung). Das unterste Zeichen der rechten Spalte ist mit S. WIMMER (md.) wohl als Stern zu deuten und Entsprechung zum keilschriftlichen Gottesdeterminativ. M.E. liegt der Versuch einer gewissen Parallelisierung der Aja mit der Göttin Sothis vor.

¹⁶ Vgl. dazu G. LEGRAIN, Collection H. Hoffmann. Catalogue des Antiquités Égyptiennes, Paris 1894, 22f mit Pl. XII.

Amos und Exodus: Einige Überlegungen zu Am 3-6

Martin Lang – Innsbruck

Für Joseph Oesch zu seinem 60. Geburtstag

1. Vorüberlegungen

Das Exodusgeschehen als umfassender Komplex umgreift nicht bloß das Auszugsge-
schehen, sondern den gesamten heilsgeschichtliche Bogen von der Selbstkundgabe
Jahwes über die Befreiung zur Gesetzgebung am Sinai, der Wüstenwanderung bis zur
Gabe des Landes. Der Exodus als Gründungsereignis, welchem Israel – theologisch –
seine Existenz und Identität als (neue) Gesellschaft verdankt, muß von jeder Generation
um ihrer kulturellen Identität willen neu erinnert und bedacht werden. Am dichtesten
kommt der Exodus im Gottesdienst zur Sprache, wo im Pesach das „Ganze der
kanonischen Heilsgeschichte“ gefeiert wird.¹

2. Ausführung: Exodus als Maß und Ziel

Exodussprache und -motivik im Zwölfprophetenbuch² erscheinen als nicht festgefügt,
sondern als schillernd und oszillierend, jedenfalls für Interpretationen und jeweilige
Gegenwartsdeutungen offen, da sie einerseits für die Beschreibung von Heilsperspekti-
ven, dann aber auch als Bild für Bedrohung verwendet werden.

Für die Amosschrift ist das Exodusmotiv³ maßgeblich, um nicht zu sagen, gestaltge-
bend: Vorwegnehmend wird schon in der Israelstrophe (2,6–14) im heilsgeschichtlichen
Rückblick (2,9–11, bes. v9–10) darauf angespielt und könnte als Exposition für das im
Folgenden Entfaltete verstanden werden.

Für Am 3-6 gibt es einen regelrechten Rahmen, dessen Sprache und Motive die kollek-
tive Erinnerung an die im Buch Exodus geschilderten Ereignisse wachwerden lassen.
Kompositorisch bilden Am 3,1–2 und 6,14 einen Rahmen und damit einen hermeneuti-
schen Zirkel, der die Darlegungen in c3–6 in den Horizont des Exodusgeschehens stellt.
Die Rahmung von c3–6 ist daher für die Leser / Hörer, die mit der Heilsgeschichte
Israels vertraut sind, Deutungsmatrix für den Inhalt.
Die Ankündigung des יְהוָה⁴ Jahwes in Am 3,2 stellt das Folgende in den Deutungshori-

¹ BRAULIK, G., Überlegungen zur alttestamentlichen Ostertypologie. In: *ALW* 35 (1993) 1-18, hier 3-4.

² BERGLER, *Joel als Schriftinterpret* (BEAT 16), Frankfurt /M 1988,277, spricht in seiner Monographie von Exodus-
typologie, die er folgendermaßen kennzeichnet: „Der (erste) Exodus ist sozusagen Prototyp aller späteren
,Auszüge' Israels aus den Völkern, aus der Knechtschaft in die Freiheit. Weiter markiert der Exodus den Beginn
des besonderen Gottesverhältnisses Israels. Jede Sünde ist ein Vergehen gegen den Exodus-Gott. Die Strafe
besteht in der Reversion des Auszugs, d.h. im Verlust des Landes und der Freiheit, im Zerstreutwerden unter die
Völker, in der sprichwörtlichen Rückkehr nach Ägypten.“

³ Ich verweise für diese Thematik grundsätzlich auf die Monographien von BARRIOCANAL GÓMEZ, J.L., *La
lectura de la Tradición del Éxodo en el Libro de Amós* (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 58), Rom 2000. In
ihm untersucht der Autor die Exodusmotivik im Ezechiel- und vor allem im Amosbuch und SCORALICK, R.,
Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Ex 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum
Zwölfprophetenbuch (*HBS* 33), Freiburg i. Br. 2001.

⁴ Zu יְהוָה vgl. grundsätzlich SCHARBERT, J., Das Verbum *PQD* in der Theologie des Alten Testaments. In: *BZ*
N.F. 4 (1960) 209-226; ANDRÉ, G., יְהוָה In: *ThWAT* 6 (1989) 708-723 und jüngst die bibeltheologische Arbeit

zont des Exodusereignisses und dient als Verstehenshilfe und Plausibilitätsgerüst für das Handeln Jahwes an Israel.

Das Gedenken des Namens, selbst gewichtiges und programmatisches Motiv in Ex 3,15 bei der Selbstvorstellung Jahwes, findet in Am 6,10 ein plötzliches Ende. Wird des Namens nicht mehr gedacht,⁵ ist der Exodus hinfällig, ja sogar rückgängig gemacht.

Die lexematische Anbindung an das Exodusgeschehen ist schließlich dadurch gegeben, daß 6,14 durch das Lexem לחי⁶ die Erinnerung an die Bedrückung durch die Ägypter (vgl. Ex 3,9⁷) wachruft. Erinnert לחי an jene Leidenszeit, bevor Jahwe sein Volk Israel rettend heimgesucht hat (קדק⁸), wird nun לחי in 6,14 umfassend für Israel angekündigt, welches Jahwe selbst veranlaßt. Am 6,14 bildet auch kompositorisch eine Entsprechung zu 3,1–2. Das von Gott selbst angekündigte פקר⁹ in 3,2 hat dort negative Konnotation; es ist nämlich nicht heilvolles Heimsuchen Gottes, der die „Bedrückung wahrlich gesehen hat“ (Ex 3,9), sondern die letztlich von Jahwe veranlaßte Bedrückung, der in der scharfen Anrede 5,12 sagt: „ich kenne eure zahlreichen Verbrechen“.⁹

Mit לחי ist an jene Zeit angespielt, bevor Israel seine Identität von Jahwe geschenkt bekommen hat, die in a. der Herausführung, b. der Gesetzgebung und c. der Landnahme besteht. In c5–6 wird die Umkehrung dieses Dreischritts geradezu inszeniert:

- a. Das Thema der Verbannung als Strafergericht für Israel hat in c5–6 zentralen Stellenwert.¹⁰ Die Herausführung (= Exodus) wird rückgängig gemacht, und Israel kehrt in den Einflußbereich einer fremden Macht zurück, die es wiederum – und zwar total(itär) – bedrückt (6,14), denn
- b. Israel hat das lebensspendende Gesetz – „Recht“ und „Gerechtigkeit“ sind Leitbegriffe in c5–6¹¹ – verworfen. „Recht“ und „Gerechtigkeit“ – zunächst Aspekte der Selbstmitteilung Gottes selbst – sind in einem weiteren Schritt nichts anderes als die menschliche Antwort auf die Präsenz Jahwes inmitten seines Volkes. Jahwe ist präsent, aber auf unerwartete und schauerliche Weise. Seine tatsächliche Präsenz wird menschlicherseits aber als Nicht-Präsenz¹² wahrgenommen und erlebt.
- c. Israel muß sein Land verlassen (siehe auch a.). Das heißt aber, daß das Leben, welches in 5,4–6,14–15 angesprochen wird, verunmöglicht wird. Das Leben Israels

von BRÜNENBERG, E., Wenn Jahwes Widerstand sich regt - Überlegungen zum alttestamentlichen Verständnis von Strafe. In: KIESOW, K. - MEURER, Th. (Hg), *Textarbeit. Studien zu Texten und ihrer Rezeption* aus dem Alten Testament und der Umwelt Israels. Festschrift für Peter Weimar zur Vollendung seines 60. Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern und Kollegen (AOAT 294), Münster 2003, 53-74. Quintessenz dieses Aufsatzes ist, daß das פקר Jahwes nicht im Sinne von „strafen“ zu sehen ist, sondern um die Vorstellung, daß Gott „sich um das Verhalten seiner Geschöpfe kümmert und ihren Taten Folgen beimißt“ (hier 73).

⁵ Joel 3,5 erwähnt das Anrufen des Namens als heilbringenden Vollzug, gem. Am 6,10 hingegen ist es lebensgefährlich, den Namen Gottes zu erwähnen.

⁶ Hierzu auch DAUBE, D. *The Exodus Pattern in the Bible*. London 1963. Nachdruck Westport 1979, 21.

⁷ Vgl. auch Dtn 26,7.

⁸ Ex 3,16 (zweimal) und summarisch in 4,31 nochmals.

⁹ Auch hier besteht eine Verknüpfung zu Am 3,2: Gott sucht heim / ahndet „all eure Sünden“.

¹⁰ לחי erscheint 5mal: 5,5 (zweimal); 5,27 und 6,7 (zweimal).

¹¹ חסד erscheint in Am 5,7.15.24; 6,12; צדקה in 5,7.24; 6,12.

¹² Das kommt verborgen schon in c6 (sein Name darf nicht genannt werden - 6,10), dann aber in c8 zum Ausdruck, wenn vom Hunger nach „den Worten Jahwes“ (8,13) die Rede ist. Jahwe wird als unanrufbar, unerreichbar geschildert und damit ist die Existenz Israels aufs äußerste gefährdet. Die chaotischen Zustände aufgrund der Abwesenheit Jahwes in Am 8 hat jüngst RUDMAN, D., The crucifixion as Chaostkampf: A new reading of the passion narrative in the synoptic gospels. In: *Bib.* 84 (2003) 102-107, als „Chaostkampf“ gedeutet und mit dem Geschehen auf Golgotha in Beziehung gesetzt.

hängt vom göttlichen Geschenk des Landes ab.¹³

Eine auffällige Anspielung an das Exodus- und Bundesgeschehen – namentlich den Vorfall mit dem Goldenen Kalb – findet sich in Am 3,14a. Was hier als Strafe gegen den Altar von Bet-El angekündigt wird, begegnet in einer sprachlich sehr ähnlichen Formulierung in Ex 32,34b: „und am Tag meines Ahndens, da ahnde ich ihre Sünde“¹⁴ als Folge des Vorfalls mit dem Goldenen Kalb. Die Formulierung ist so ähnlich, daß mit einer beabsichtigten motivlichen Allusion¹⁵ zu rechnen ist.¹⁶

Das (Unheils-)Handeln Jahwes an seinem Volk, das er aus allen Völkern der Erde heraus erwählt hat (wtl. „erkannt“ hat – יָדַע in Am 3,1) nimmt Maß an dem, was Israel aufgrund seines Exodus zuteil geworden ist.

3. Zusammenfassung:

Schon die Komposition der Rahmung von Am 3-6 hinsichtlich des Wortmaterials dient als Deute- und Lesehilfe für den Text, den diese Rahmung umschließt: Was an Israel Schlimmes geschieht, soll am Urereignis des Exodusgeschehens gemessen werden. Gottes Eingreifen aufgrund menschlicher Schuld bewirkt einen Anti-Exodus, der die von Jahwe gegründete menschliche Gemeinschaft – Israel – in den Status ihres Nicht-Bestehens zurückversetzt.

¹³ HELBERG, Desillusionment on the day of Yahweh with special reference to the land (Amos 5). In: *OTE* 1 (1988) 31-45, 33: “The exile is even worse, since it entails the cancellation of the exodus from Egypt and the promises associated with it [...] the land is not only the goal, but also the expression of Israel’s belief in the future; and further: life is partaking of the land, death on the other hand is the refusal of this eschatological gift. Exile means excommunication and death.”

¹⁴ In den vorangehenden Versen (Ex 32,20-33) erscheint die Sünde des Volkes als das dominierende Motiv. Das ist es ja (menschlicherseits) inklusorisch auch in Am 3 (יָדַע in 3,2b; שָׁמַע in 3,14a). Die Formulierung ist derart ähnlich (Paronomasie mit קָרַב), daß eine wie auch immer geartete Abhängigkeit anzunehmen ist.

¹⁵ In seinem an sich beachtenswerten Aufsatz hat VAN LEEUWEN; R. C., Scribal wisdom and Theodicy in the Book of the Twelve. In: PERDUE, L. G. - SCOTT, B. B. - WISEMAN, W. J. (ed.), *In search of wisdom. Essays in memory of John G. Gammie*. Louisville 1993, 31-49, hier 42, festgestellt: “significantly, there is no allusion in Amos to the golden calf story or to the attributes of JHWH from Exod 34,6-7.” Der textliche Befund spricht jedoch eine andere Sprache, und die Nähe zur Exodustradition und auch zur Episode mit dem goldenen Kalb – gerade hier in 3,14 zusammen mit Ex 32,34 – läßt das Gegenteil des von Van Leeuwen Gesagten vermuten.

¹⁶ PAUL, Sh., M., *Amos. A Commentary on the Book of Amos (Hermeneia)*. Minneapolis 1991, 124-125 geht noch weiter, indem er die Sünde Jerobeams I., (1 Kön 12,29ff) auch noch einbezieht: „The similarity in expression, moreover, may also allude to the similarity of context. In Exodus the punishment refers to the golden calf incident, and in Amos the threat is leveled against the central altar of Bethel, where Jeroboam I had also set up a golden calf. The sins of the past, which abide in the present, will once more be extirpated.”

HISTORICAL ALLUSIONS FOR DATING DEUT 32¹

Solomon A. Nigosian - Toronto

Recently, I analyzed the structural patterns (strophic and rhetorical) in Deut 32 in order to determine the literary type (*Gattung*) as an aid for resolving the date of the poem. In addition, I offered an interpretation of the religious sense of the poem, not as an object of interest in itself, but as a guide to dating.² Also, I considered the philological characteristics (syntax, morphology, parallelism, assonance, metrical structure and terminology) in Deut 32 for dating the poem.³ The structural factors and the religious valences of each of the parts provided a relatively easy solution for dating the poem the period between the 10th and 8th century BCE. Similarly the inquiry of the linguistic characteristics indicated a mixture of early and late features, leading me to place the composition of the poem during the transitional period in poetic Hebrew between the 10th and 8th century BCE. Now, I would like to consider the historical references in Deut 32 in order to determine if they provide clues for dating it.

Historical References

Deut 32 contains no *explicit* references to historical events or persons, except for a single vague reference to "no-people" in v 21. The context suggests that because Israel provokes the jealousy of God with a "no-god" and vexes him with their vanities, so does God also express his intent to provoke Israel's jealousy with a "no-people" and to vex them with a foolish nation.

Since we established on both the structural and philological basis that the poem in Deut 32 must be dated to a transitional era between the early and late periods, the period between the 10th and 8th century BCE, we are finally in a position to treat the question of the concrete historical backdrop supposed by the author of the poem.⁴

The 9th century BCE is, in Israelite history, the period of two political separate sister states known as "Israel" and "Judah" (the divided kingdom according to the biblical account).⁵ The political history of Judah, the southern state, was dominated by the Davidic dynasty throughout the state's entire existence, except for the interim period during the reign of queen Athaliah (842/1-835 BCE).⁶ Athaliah of the Omride family was married to Jehoram (851-843/2 BCE) of Judah. When their son Ahaziah (843/2-842/1), along with all the relatives of Athaliah,

¹ I owe a special debt of gratitude to Professor Philippe Guillaume, who kindly read the manuscript and made significant comments.

² S. A. Nigosian, "The Song of Moses (Dt 32): A Structural Analysis," *ETL* LXXII (April 1996): pp. 5-22.

³ S. A. Nigosian, "Linguistic Patterns of Deuteronomy 32," *Biblica* vol.78 Fasc 2 (1997), pp.206-224.

⁴ The historical survey in this article is based on the following works: Gösta W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*, JSOTSup 146 (Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1993); Gershom Galil, *The Chronology of the Kings of Israel and Judah* (Leiden: E.J. Brill, 1996); Israel Finkelstein and Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed* (New York, NY: The Free Press, 2001), Part Two, pp. 149-225.

⁵ Based on archaeological remains, some scholars dispute the biblical tradition of united/divided monarchy. Among others see Margaret M. Gelinias, "United Monarchy-Divided Monarchy: Fact or Fiction?" in Steven W. Holloway and Lowell K. Handy, eds. *The Pitcher is Broken* (JSOTSup 190; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1995), 227-237.

⁶ The chronology of the kings of Judah and Israel is one of the most difficult and complicated subjects of scholarly debate. The dates adopted in this article are from Galil (see note 4 above), p. 147. For differing opinions on the chronology of the kings of Judah and Israel see William Hamilton Barnes, *Studies in the Chronology of the Divided Monarchy of Israel*, HSM 48 (Atlanta, GA: Scholars Press, 1991), pp. 153-154; John H. Hayes and Paul H. Hooker, *A New Chronology for the Kings of Israel and Judah* (Atlanta, GA: John Knox Press, 1988), pp. 102-112.

were murdered by Jehu (842/1-815/4) of Israel, Athaliah decided to take the throne herself. She immediately executed all the "royal seed" of the Davidic line. However, a sister of Ahaziah is said to have saved Athaliah's one-year-old grandson J(eh)osh, son of Ahaziah, and hidden him in the Solomonic temple (2 Kg 11:1-3; 2 Ch 22:10-12).⁷ As one might expect, there is no information about what Athaliah's rule was like politically. Biblical tradition portrays the religious aspects and cultic circumstances; that is to say, Athaliah's establishment of the Phoenician Baal worship. Obviously everything was not peaceful. The mere fact that the priest Jehoiada could hide the boy for several years (if that is true) indicates divisions and factions in society. As Galil puts it:

It is quite certain that Athaliah would not have succeeded in seizing power in Judah if she had not been supported by the army and at least a portion of the government ministers. It is also clear, however, that other circles within the Judahite leadership, headed by the Jerusalem priesthood, very strongly opposed her rule, and in the end they were responsible for her removal. Her history was written by those who deposed her. . . .⁸

Indeed, the revolt started in the Solomonic temple in Jerusalem. Using the occasion of the changing of the temple and palace guards on a sabbath, the priest Jehoiada brought the young boy out to the temple court and anointed him king. When queen Athaliah heard the people shouting "Long live the king," she rushed to the temple. But just outside the temple she was arrested and executed (2 Kg 11:4-16). This incident however does not appear to conform to the narrative presented in Deut 32.

It was a time of turmoil. During the 9th century BCE Judah was, on various occasions, at war with its sister state Israel. One such occasion occurred, for instance, during the reigns of king Asa of Judah (911-870 BCE) and king Baasha of Israel (908-885 BCE). Again, the historical events do not seem to correspond to the events in the Deut 32, especially since Asa is considered a "good" king who destroyed numerous idols and restored the temple treasures (1 Kg 15:9-15; 2 Ch 16:1-14).

Another such occasion occurred during the reign of king Amaziah of Judah (805/4-776/5 BCE) and king J(eh)osh of Israel (805-790 BCE), the result of which was the defeat of Amaziah (2 Kg 13-14). Not only does this event fail to match events in Deut 32, it occurs several years after the period which is postulated for the date of Deut 32.

During the 9th century BCE, Judah also allied itself on various occasions with Israel to wage war against Syria. Such was the case, for instance, during the reign of king Jehoshaphat of Judah (870-845 BCE) in an ill-fated war against Syria (1 Kg 22:1-40). This event does appear to bear close resemblance to some features of the poem. Ahab's religious policy, which is described as "wicked" (1 Kg 16:29-34), coupled with the Assyrian showdown at Qarqar (853 BCE), suggest certain parallels with Deut 32. The evidence which is lacking, however, is any reference to the kind of catastrophe described in Deut 32 which might have befallen Judah or even Israel at this historical juncture.

Similarly, the short reign of king Ahaziah of Judah (843/2-842/1 BCE), who joined king J(eh)oram of Israel (851-842/1 BCE) to fight unsuccessfully against king Hazael of Syria (2 Kg 8-9; 2 Ch 22) cannot be accepted as historical equivalents of the themes that run through Deut 32.

There is very little in the history of the southern state around the 9th century BCE that corresponds to events in Deut 32. This conclusion leaves only the political and religious conditions of the northern state to consider.

The political history of Israel is more turbulent than that of Judah. At the turn of the 9th

⁷ It is incredible that all during Athaliah's seven years reign she did not know what had happened to her grandson! For the suggestion that J(eh)osh might have been the son of Ahaziah's sister and her husband-priest Jehoiada, see M. Liverani, "L'histoire de Joas," *VT* 24 (1974), pp. 452-453.

⁸ Galil (see note 4 above), p. 47.

century BCE, the northern state went through a period of revolution during which there were three aspirants to the throne. In the resulting confusion, there was a rapid turnover of kings owing to assassination, suicide, and intrigue. Finally, through a *coup d'état*, the commander of the army, Omri emerged as the victorious king (884-873 BCE; 1 Kg 16:23-38). His political astuteness is evidenced in his wise decision to transfer the capital from Tirzah to Samaria and to establish a dynasty of such prestige that for many years after his death Assyrian kings continued to refer to the northern state as "the land of the house of Omri".

In order to strengthen himself against the Syrians, Omri made an alliance with Phoenicia, while his son, Ahab (c. 873-852 BCE), married the Phoenician princess Jezebel (1 Kg 16:31). This event paved the way for Phoenician cultural and religious influence which, inevitably, roused prophetic opposition. The practice of importing and introducing foreign deities, including the complete cultic ritual associated with these deities and their priestly and prophetic functionaries, evidently originated as a policy of the northern state during the reign of Ahab and Jezebel (1 Kg 16:29-22:40; 2 Kg 9:30-37).

Jezebel's reputation as a strong-minded woman and as a fanatical worshipper and promoter of non-Israelite deities is so well documented that it requires no further elaboration. Suffice it to say that the series of prophetic narratives that centre around the figures of Elijah and Elisha (1 Kg 17-22) indicate the activity of cultic rituals and practices foreign to the YHWHistic group. Such activities, however, were not limited to the reign of Ahab. His two sons and successors to the throne, Ahaziah (852-851 BCE) and Joram (851-842/1 BCE), were also considered to have indulged in the "evil" ways of "the house of Ahab" and provoked the anger of the God of Israel (1 Kg 22:51-53).

One must however keep in mind that the information provided in the biblical texts are more of a "religious" nature than "historical" facts. The main actors in the drama are the Omrides, particularly king Ahab and his "notorious" wife queen Jezebel, along with the legendary elements associated with the prophets Elijah and Elisha. In fact, biblical texts present the Omrides as among the most despised characters of biblical history. The whole reign of king Ahab and queen Jezebel is viewed as a religious contest, between royalty and prophets. Jezebel is regarded as a bad queen who influenced the king as well as court and religious leaders.

But the archaeological evidence provides an entirely different picture on the reigns of the kingdom of Israel. As Finkelstein and Silberman state:

... Ahab was a mighty king who first brought the kingdom of Israel to prominence on the world stage and that his marriage to the daughter of the Phoenician king Ethbaal was a brilliant stroke of international diplomacy. . . . the Omrides built magnificent cities to serve as administrative centers of their expanding kingdom.⁹

Moreover, Omri and his son Ahab succeeded in creating one of the most powerful armies in the region. Hence, the state of Israel enjoyed natural wealth and extensive trade connections all during the Omride dynasty. It is also possible that both Omri and Ahab were not particularly religious and at times may have acted brutally. Similarly, Jezebel may have promoted the priesthood of Baal to the consternation of the priesthood and prophets of YHWH. The biblical texts portray the bloody demise of the royal family — a divine punishment for the crimes committed against their own society.

The religious conditions as depicted in the biblical texts are reminiscent of the allusions of Deut 32, in particular the denunciatory tone of the poet in response to Israel's infidelity to its God (vv 16-17). Israel forsook its God and turned to "new gods who came in of late, whom they knew not, whom their fathers were not acquainted" (v 17). Israel embraced "abominable practices and provoked the anger of its God" (v 16). Deut 32 seems to reflect the religious condition of Israel during the reigns of Ahab and his two succeeding sons.

⁹ Finkelstein and Silberman (see note 4 above), pp. 169-170.

There are, furthermore, other historical events that occurred in the northern state in the 9th century BCE, which may possibly be associated with some of the allusions in Deut 32.

J(eh)oram (851-842/1 BCE) was the son of Ahab and the last of the Omride dynasty to inherit the throne of Israel after displacing his weak and sickly brother Ahaziah (852-851 BCE). During his reign, Ben-Hadad I of Syria (880-842 BCE) besieged Samaria (2 Kg 6:24-7:20).¹⁰ The precise date of this event is not known, but the condition that developed in Israel is revealing. As a result of this siege, there was such a great famine in the city that mothers ate their own children (2 Kg 6:28-29). It is quite possible that the reference to the famine in Deut 32:24 alludes to this period.

After the siege J(eh)oram was murdered in 842/1 BCE by Jehu (842/1-815/4 BCE), who usurped the throne and became king in his stead (2 Kg 9-11). His bloody revolution against the house of Omri, followed by the slaughter of Ahab's whole family in Samaria (some seventy persons in all), the extermination of all the high officials in Jezreel (2 Kg 10:1-11), and the murder of some forty members of the visiting royal party of Judah (2 Kg 10:12-14), may possibly represent the "internal terror" alluded to in Deut 32:25.

The same fate in the same year overtook J(eh)oram's adversary. Ben-Hadad I of Syria was murdered in 842 BCE by his servant Hazael, who usurped the throne and became king in his stead (842-798 BCE; 2 Kg 8:7-15; cf. 1 Kg 19:15). The Assyrian annals of Shalmaneser III report the incident as follows ". . . Hazael, the son of a nobody, seized the throne".¹¹ It is interesting to note that Hazael is referred to as "the son of nobody". By extension, it seems logical to speculate that the Syrians are the "people of nobody" or, as Deut 32:21 puts it, the "no-people."

The historical records strengthen the conclusion that the Syrians during the reign of Hazael are the "no-people" who, as Deut 32:21-26 states, harassed Israel.¹² By his continual assault and depredations against Israel, especially after 837 BCE when Assyrian pressure on Syria ceased, Hazael menaced the state of Israel (as well as Judah) throughout the reigns of Jehu and J(eh)oram (2 Kg 13:3, 13). Hazael annexed from Jehu all the Israelite lands east of the Jordan River (2 Kg 10:32-33; Am 1:3). Then, around 815 BCE, he marched through the length and breadth of Palestine in order to capture Gath. When Hazael arrived at the gates of Jerusalem, king J(eh)oash of Judah (842/1-802/1 BCE) was forced to pay him a heavy tribute (2 Kg 12:17-18; 2 Ch 24:23-24). His sustained assault and oppression during the next few years humbled Israel and seriously reduced its military force (2 Kg 13:1-3, 7, 22). This incident is described by the biblical writer as follows:

Hazael king of Syria oppressed Israel all the days of Jehoahaz (2 Kg 13:22).

And the anger of the Lord was kindled against Israel, and he gave them continually into the hand of Hazael, king of Syria . . . Then Jehoahaz entreated the Lord, and the Lord hearkened unto him; for he saw the oppression of Israel . . . Therefore the Lord gave Israel a saviour . . . (2 Kg 13:3-5).

¹⁰ The dates of the Assyrian kings are adopted from Mordechai Cogan and Hayim Tadmor, *II Kings* (Garden City, NY: Doubleday, 1988).

¹¹ Wayne T. Pitard, *Ancient Damascus* (Winona Lake, IN.: Eisenbrauns, 1987), p.132-138 discusses the inscription of Shalmaneser, in particular the problem of identifying the biblical name of Ben-Hadad. After surveying the various solutions proposed by biblical scholars, he concludes that "the evidence available for the critical period of 845-841 B.C.E. is insufficient to settle the matter." To us, the important point is the Assyrian slander of Hazael as "son of a nobody," not the identification of Ben-Hadad. For the Assyrian text see J.B. Pritchard (ed.), *ANET* 2nd ed. (Princeton: Princeton University Press, 1955), pp.278-282.

¹² The conclusion that the allusion to the "no-people" refers to the Syrians has been proposed by earlier critics, notably Knobel (1861), Dillman (1886), Oettli (1893), Westphal (2 vols. 1888-1892), and Kaufmann (1960), as cited in Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel: From its Beginnings to the Babylonian Exile*, translated and abridged by Moshe Greenberg (Chicago, IL.: Chicago University Press, 1960), p. 280; also see S. R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy in ICC*, (Edinburgh, Eng.: T & T Clark, 1895), p. 346.

This "saviour" was none other than the Assyrian king Adadnirari III (811-783 BCE), who by his military campaigns against Syria and Palestine around 805 BCE succeeded in breaking the power of the Syrian empire.¹³ Thus, the historiographer's statement and the words of the poet in Deut 32:35-43 seem to correspond once again with the historical facts of the period under consideration. Syria continued to decline for several years until it was first conquered by Jeroboam II of Israel (790-750/49 BCE),¹⁴ and later by Tiglathpileser III (745-727 BCE), who converted it into a district capital, a stronghold of Assyria in Trans-Euphrates.

Conclusion

Thus, the evidence suggests that the religious and political history of the northern state during and after the second half of the 9th century BCE corresponds to various allusions in Deut 32.

First, the religious policy of Israel as represented by Ahab, Ahaziah, and Joram is interpreted by both the historiographer and the author of Deut 32 as a rejection of their God, YHWH. According to the author Deut 32, this act of rejection calls for divine retribution (vv 19-26). Because Israel provokes the jealousy of God with a "no-god" and vexes him with its vanities, so also God provokes Israel with "no-people" – the Syrians.

Second, according to the author of Deut 32, God determines to discharge his wrath and judgement upon Israel, as a result of its disloyalty (vv 19-26). Thus, as a result of Ben-Hadad's siege, Israel is plagued internally by a famine (v 24), followed by terror and insecurity (v 25) created by the bloody revolution of its king Jehu. In addition to this internal horror, there comes the external panic (v 25) brought about by Hazael's bloody campaigns that almost exterminate Israel (v 26). Both Jehu (842/1-815/4 BCE) and Hazael (842-798 BCE) are contemporaneous rulers whose reigns are marked by bloody events. It appears, therefore, that the author of Deut 32 considers these two kings and their activities as the instrument of divine retribution. God's wrath and punishment is discharged over Israel internally and externally (v 25). The internal punishment seems to refer to Jehu's bloody slaughter of all the members of the Omride dynasty sometime around 842 BCE. The external punishment, on the other hand, seems to refer to Hazael's sustained and ruthless campaigns which seem to have stretched from about 835 BCE to 815 BCE.

Third, despite this gloomy picture, the author of Deut 32 is full of optimism and anticipates an imminent reversal of conditions (vv 35-43). His prediction that Israel's enemy, the Syrians, will shortly be struck down (vv 35, 41-42) and that Israel's blood will be revenged (vv 36, 43), shares significant similarities with the historical narrative and may indicate the poet's keen foresight in predicting the consequences of the resurgent Assyrian power under Adadnirari III. The record shows that Adadnirari III's military campaign to Syria and Palestine took place around 805 BCE. If this date is accepted as Israel's date of "victory" from oppression, then Deut 32 was composed sometime between Hazael's and Adadnirari III's campaigns – sometime between 815-805 BCE.¹⁵

¹³ It is widely accepted by biblical scholars that the Assyrian king Adad-nirari III was the "saviour" of Israel during the time of Jehoahaz. So stated by Galil (see note 4 above), p. 56, whose source is S. Yeivin, "The Divided Monarchy: Rehoboam-Ahaz/Jeroboam-Pekah," p.105, in A. Malamat (ed.), *The Age of the Monarchies: Political History The World History of the Jewish People*, 4/1, Jerusalem, 1982, pp. 82-120. For the inscriptions of Adadnirari III see *ANET* (note 11 above), pp.281-282.

¹⁴ There has been considerable discussion among biblical scholars about the reign of Jeroboam II, in particular the question of the subjugation of Damascus (2 Kg 14:28). Consult Ahlström (see note 4 above), pp. 617-619, and Pitard (see note 11 above), pp. 176-179.

¹⁵ It is interesting to note that G.E. Wright, "The Lawsuit of God: A Form-Critical Study of Deuteronomy 32", in B.W. Anderson and W. Harrelson (eds.), *Israel's Prophetic Heritage* (New York: Harper & Bros., 1962), p. 67, identifies precisely this date as the date of composition of the Song, though he arrives at it through a form-critical study rather than a linguistic or historical analysis.

»Frau Weisheit« und die »fremde Frau«
Personifikation und Symbolfigur in den Sprüchen Salomos

Andreas Scherer (Bochum)

Die folgenden Ausführungen verstehen sich als Beitrag zur Debatte um die Deutung der »fremden Frau« im Buch der Sprüche Salomos. Geht es in den einschlägigen Texten ausschließlich um verführerische und daher bedrohliche weibliche Individualgestalten, die dem durch sie in Versuchung geführten Mann auf eine im einzelnen noch näher zu bestimmende Weise als »Fremde« gegenüberstehen, oder handelt es sich bei der Erscheinung um eine »Symbolfigur«, in der sich eine überindividuelle Gefährdung von grundsätzlicherer Natur exemplifiziert? Erörtert wird hier vorwiegend die zuletzt genannte Verständnismöglichkeit, und zwar hauptsächlich vor dem Hintergrund kompositionskritischer Beobachtungen und unter Berücksichtigung der Funktion bestimmter dominanter literarischer Typen, die in den Lehrreden aus Prv 1-9 vertreten sind. Dabei wird auch das Akrostichon Prv 31,10-31 mit in den Blick genommen.

Daß sich mit der »fremden Frau« an verschiedenen Stellen im Buche Proverbia zumindest *auch* die Vorstellung von der Frau verbindet, die dem Mann ganz konkret als gefährliche Versucherin jenseits der Grenzen seiner eigenen Ehe oder an der Grenze zum Einbruch in eine fremde Ehe begegnet, wird man aufgrund von Texten wie Prv 5,15-20 und 6,24-35 nicht kategorisch von der Hand weisen wollen. In der Sentenzenliteratur, wo man weitere Bezüge auf diese alltagsnahe Dimension des Problems vor allem erwarten mag, ist die »fremde Frau« allerdings insgesamt nur zweimal belegt. In Prv 22,14 wird mit der Pluralform פְּרִיט („Fremde“) und in Prv 23,27 mit dem Ausdruck נְכַרְיָה („Auswärtige“) auf sie Bezug genommen. Tritt sie in 23,27 als paralleles Glied zur „Hure“ (זִנְיָה) auf, was den Aspekt der sexuellen Gefahr, die sie darstellt, besonders deutlich hervorkehrt, so begegnet sie in 22,14 in einem Spruch, der sich durch seine betont religiöse Perspektive auszeichnet: „Ein tiefer Abgrund ist der Mund fremder (Frauen), wer von JHWH verflucht ist, wird dort hineinfallen.“ Daß die Verfallenheit an die »Fremde« sich aufs engste mit der Verworfenheit durch JHWH verbindet, läßt aufhorchen. Otto Plöger hält es in seinem Kommentar nicht für abwegig, an dieser Stelle „an kultfremde Ausländerinnen zu denken“¹. Der Vers selbst bietet natürlich nur eine sehr schmale Basis für diese Einschätzung; und es ist klar, daß Plöger dabei von den einschlägigen Passagen aus Kap. 1-9 des Sprüchebuchs beeinflusst ist, und zwar, wie er selbst sagt, insbesondere von Prv 7, wo sich eindeutiger Hinweise finden. Weniger pointiert fällt demgegenüber Jutta Hausmanns Urteil zu den genannten Sentenzen aus. Immerhin kommt sie aufgrund der schieren Begrifflichkeit von 23,27 zu dem Ergebnis, daß dort „die Ausländerin im Blick“² der Aussage liegt. Nun stellt die Assoziation der »Fremden« im Sprüchebuch mit der Ausländerin allgemein oder mit der ausländischen Anhängerin an einen Fremdkult speziell zunächst nur eine Zuspitzung der altbekannten These dar, wonach wir es hier mit weiblichen Individualgestalten zu tun

1 Otto Plöger, Sprüche Salomos (Proverbia), BK XVII, Neukirchen-Vluyn 1984, 256.

2 Jutta Hausmann, Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit (Spr 10ff.), FAT 7, Tübingen 1995, 158.

haben, deren schädlichen Einfluß der Schüler meiden soll, um nicht in seiner sittlichen oder religiösen Integrität gefährdet zu werden.

Es ist jedoch zweifelhaft, ob damit das Profil der prominenten Negativfigur wirklich bezogen auf alle relevanten Stellen, an denen sie in den weisheitlichen Lehrreden erscheint, erschöpfend erfaßt ist, denn die Weisheitslehrer konstruieren mit Hilfe dieser Gestalt ein Feindbild, dessen Züge gelegentlich zwischen anthropologischer Realität und dämonischer Gegenwelt zu oszillieren scheinen. Da der Einsatz literarischer Typen unstrittig zum poetisch-rhetorischen Repertoire der Weisen zählt, stellt sich die Frage, ob nicht auch die Figur der »fremden Frau« wenigstens partiell vor diesem Hintergrund zu sehen ist.

Bekanntlich tritt keine geringere Akteurin als »Madam Weisheit« selbst in den Lehrreden am offensichtlichsten als literarische Gestalt auf, wobei sich ohne weiteres Elemente einer regelrechten Personifikation ausfindig machen lassen. Die Erkenntnis, daß sie dort gelegentlich personhafte Züge trägt, dürfte längst zum exegetischen Gemeingut gehören und drängt sich selbst bei oberflächlicher Lektüre der einschlägigen Texte unvermeidlich auf. So steht uns die Weisheit beispielsweise in Prv 1,20-33 in prophetischer Verkleidung gegenüber, um mit Hilfe von Schelt- und Drohworten ihrem weisheitlichen Bußruf Nachdruck zu verleihen³. Am rätselhaftesten verkörpert sie sich in Prv 8,22-31, wo sie in V. 30 als **מְבֹרָךְ**, also aller Wahrscheinlichkeit nach als eine Art „Schoßkind“, an der Seite JHWHs erscheint⁴. In Prv 9,1-6 figuriert sie schließlich als Gastfreund, der Bedienstete aussendet, um möglichst viele Gäste an seinen reich gedeckten Tisch zu laden. Während die Weisheit in Prv 1,20-33 und 9,1-6 bestimmte traditionelle Rollen annimmt, stehen in Prv 8,22-31 fraglos mythologische Vorstellungen im Hintergrund. Wenn die Weisheit in den Mantel des Propheten schlüpft oder sich als Gastfreund gebärdet, tut sie das mit dem Ziel, die Dringlichkeit ihres Werbens möglichst wirkungsvoll vor Augen zu führen. Sie erscheint als Person, weil sie so leichter auf sich aufmerksam machen kann als ein weniger anschauliches, rein theoretisches Abstraktum. Die Personifikation dient also in der Tat poetisch-rhetorischen Zwecken.

3 Wenigstens in ihrer »weisheitlichen Adaption« ist Prophetie demnach in der Tat auf Umkehr ausgerichtet. Ob diese Interpretation dem Selbstverständnis der alttestamentlichen Gerichtsprpheten gerecht wird, ist eine andere Frage. Vgl. dazu etwa Werner H. Schmidt, *Zukunftsgewißheit und Gegenwartskritik. Studien zur Eigenart der Prophetie*, BThSt 51, Neukirchen-Vluyn 2002; vgl. außerdem meinen Beitrag: *Sinn und religionsgeschichtlicher Ort alttestamentlicher Gerichtsprphetie bei Amos und Hosea* (in Vorbereitung).

4 Zur Deutung von **מְבֹרָךְ** vgl. etwa Wilhelm Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 18. Aufl., 1. Lfg. 8-1, hg. von Rudolf Meyer und Herbert Donner, Berlin et al. 1987, 71 zu **מְבֹרָךְ**; Plöger, *Sprüche* (s. Anm. 1), 87, Textanm. 30a; Arndt Meinhold, *Die Sprüche*. Teil 1: *Sprüche Kapitel 1-15*, ZBK.AT 16.1, Zürich 1991, 134, Anm. 31. Nach Jer 52,15 könnte der Ausdruck auch mit „Werkmeister“ wiedergegeben werden (vgl. aber die Bedenken von Wilhelm Rudolph, *Jeremia*, HAT I/12, Tübingen 1968, 320, Textanm. 15^a, der angeregt durch Cant 7,2 in Jer 52,15 lieber **מְבֹרָךְ** lesen möchte). Als Werkmeister kommt im gegebenen Sinnzusammenhang jedoch letztlich nur JHWH selbst in Frage. Die Weisheit als solche wird dagegen im ganzen Abschnitt nirgends als Schöpferin charakterisiert. Sie ist bei der Schöpfung wohl zugegen, wirkt aber nicht aktiv dabei mit. Will man bezogen auf Prv 8,30 dennoch an der Bedeutung „Werkmeister“ für **מְבֹרָךְ** festhalten, dann muß man **מְבֹרָךְ** auf das direkt voraufgehende **אֶצְלֵךְ** beziehen und dementsprechend übersetzen: „da war ich ihm, dem Werkmeister, zur Seite“ (vgl. etwa Othmar Keel, *Die Weisheit spielt vor Gott*. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des *m'sahäqät* in *Sprüche* 8,30f., Freiburg i.d. Schweiz/Göttingen 1974, 23-25; Roger Norman Whybray, *Proverbs*, NCBC, London/Grand Rapids 1994, 136). Allerdings fügt sich die von mir bevorzugte Übersetzung „Hätschelkind“, „Pflegekind“, „Schoßkind“ o.ä. besonders gut zum Aussagegefälle von V. 30f.

Auch die mythologischen Anklänge aus Prv 8,22-31 scheinen mit diesem Anliegen zu korrespondieren. Von den vielen Vergleichstexten, die zum besseren Verständnis der Dichtung herangezogen wurden, kommt meines Erachtens der bekannte ägyptische Sargtext *hpr m hk3* („sich in Hike verwandeln“)⁵ dem Profil von Prv 8,22-31 besonders nahe⁶. Die Göttin Hike, mythologische Manifestation der Magie, hält eine von Selbstprädikationen geprägte Rede, um ihr Publikum durch unverhohlenen Eigenlob in ihrem Sinne zu beeinflussen und für sich einzunehmen. Dabei spielt unter anderem ihre Präexistenz gegenüber allen anderen Wesen, die der *nb-wc*, der „Alleinherr“, geschaffen hat, eine wichtige Rolle, weil sich daraus Hikes exzeptionelle Würde ableitet. Neben deutlichen inhaltlichen Bezügen zu Prv 8,22-31 ist es vor allem dasselbe Argumentationsgefälle, das den biblischen Weisheitstext mit der Rede Hikes verbindet. Beide stimmen in ihrer Intention darin überein, daß die jeweilige Protagonistin durch ihr Eigenlob Anerkennung erringen will. Im Fall von Prv 8,22-31 kommt das vor allem durch den Kontextbezug zum Ausdruck. Der Abschnitt ist als Zwischenstück zwischen die beiden Werbereden der Weisheit in Prv 8,1-21 und 8,32-36 placiert. Damit ist unverkennbar, daß die Selbstvorstellung der Weisheit das Ziel verfolgt, ihre Attraktivität zu steigern. Für den alttestamentlichen Glauben muß vor allem ihre einzigartige Nähe zu JHWH, dessen erstes Schöpfungswerk (V. 22) und Schoßkind (V. 30) sie ist, ein Faszinosum darstellen. Die Weisheit ist seit Anbeginn der Schöpfung eine Sympathisantin der Menschen (V. 31) und gleichzeitig JHWHs engste Vertraute. Das macht sie zu einer vertrauenswürdigen Ratgeberin. Deutlicher als in dem Sargtext sind die mythologischen Elemente in Prv 8,22-31 instrumentalisiert. Es handelt sich bei der Weisheit in Prv 8,22-31 also nicht um eine echte Hypostase, sondern um eine Personifikation zu didaktischen Zwecken. Die Weisheitslehrer nutzen sie als persuasives Instrument zur Steigerung der Autorität ihrer Lehre. Es ist klar, daß wir es nicht mit einer realen Person zu tun haben.

Zur selben didaktischen Strategie gehört ebenfalls die Einführung von *אשת כסילות* („Frau Torheit“⁷), die als Gegenspielerin der Weisheit fungiert. Daß sie in Prv 9,13 ausdrücklich als »Frau« angesprochen wird, trägt mit dazu bei, auch bei der Weisheit, ihrem positiven Counterpart, an eine *feminine* Personifikation zu denken⁸. Die Gegenüberstellung der beiden Antagonistinnen erfolgt mit unüberbietbarer Prägnanz in den beiden eng aufeinander bezogenen Abschnitten Prv 9,1-6 und 9,13-18, die gemeinsam ein Diptychon bilden, jetzt aber durch den Block von Sentenzen in Prv 9,7-12 ausein-

5 Spruch 261, 382-389; Hieroglyphenedition bei Adrian de Buck, *The Egyptian Coffin Texts. III. Texts of Spells 164-267*, Chicago²1962; Übersetzung bei R. O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Coffin Texts. Volume I. Spells 1-354*, Warminster 1973, 199-201.

6 Auf die Affinität zwischen diesem Text und Prv 8,22-31 hat bekanntlich schon Christa Kayatz verwiesen (vgl. dies., *Studien zu Proverbien 1-9. Eine form- und motivgeschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung ägyptischen Vergleichsmaterials*, WMANT 22, Neukirchen-Vluyn, 1966, 87f.95), deren Bemühen insgesamt aber stärker darauf gerichtet ist, Verbindungslinien von der ägyptischen *m3c.t* zur alttestamentlich-hebräischen *הַכְּנָה* zu ziehen, die hier natürlich auch nicht negiert werden sollen.

7 Die Pluralform *כסילות* hat ähnlich wie *פתיחות* im zweiten Teil von Prv 9,13 personifizierende Funktion (vgl. dazu Franz Delitzsch, *Salomonisches Spruchbuch*, BC IV.3, Leipzig 1873, Nachdruck: Gießen 1873, 157 mit Hinweis auf die Konstruktion *בַּת-צִיּוֹן* in Is 1,8).

8 Maßgebliche Signifikanz kommt in diesem Zusammenhang natürlich auch der berühmten Mahnung *אָמַר לְהַכְנִיחַ אֶת-הַתּוֹרָה* („Sage zur Weisheit: »Du bist meine Schwester!«“) aus Prv 7,4 zu, die das Bild einer ehelichen Beziehung auf das Verhältnis des Schülers zur Weisheit anwendet (s.u.).

andergerissen sind⁹. Wie die „Weisheit“ läßt auch „Frau Torheit“ die Einfältigen an ihren Tisch. Doch während die Weisheit Wein offeriert, den sie selbst gemischt hat (V. 5), und eine lebensförderliche Wirkung auf die Teilnehmer ihres Gastmahls auszuüben beabsichtigt (V. 6), laufen die gefährlichen Worte ihrer Rivalin (V. 15f.) auf das verlockende Angebot „gestohlenen Wassers“ und „heimlichen Brotes“ hinaus (V. 17), deren Verzehr ins Reich der „Totengeister“ und in die „Tiefe der Scheel“ führt (V. 18). Der Betrachter wird kontrastiv mit zwei personifizierten Lebensmöglichkeiten konfrontiert. Die zweite ist in Wahrheit aber gar keine Lebensmöglichkeit, sondern strebt unweigerlich dem Todesgeschick entgegen. Sowohl die Todes- und Unterweltstopik aus Prv 9,18 als auch die Thematisierung des verbotenen Genusses bzw. des illegitimen Verhaltens und der verführerischen Rede in den vorangehenden Versen rücken „Frau Torheit“ dabei in auffallend enge Nähe zur ›fremden Frau‹, denn die genannten Aspekte finden sich auch dort, zum Teil sogar in sachlicher Verknüpfung miteinander. Besonders klar tritt die Affinität zwischen der personifizierten Torheit und ihrer Zwillingsschwester, der ›fremden Frau‹, auf dem Gebiet der Todesmetaphorik hervor, denn ganz ähnlich wie in Prv 9,18 erscheint der Motivbereich im Zusammenhang mit der ›Fremden‹ in 2,18f.; 5,4-6; 7,22f.26f. Daß die von der Frau ausgehende Gefahr ihren Opfern durch ihre persuasive Rede entgegentritt, findet innerhalb von Prv 9,13-18 seinen Ausdruck in V. 15f. Breiter ausgestaltet und farbiger ausgemalt kommt dieser Gesichtspunkt zuvor in 2,16; 5,3; 6,24; 7,5.21 zum Zuge. Deutlich und unumwunden sagt Prv 9,17, daß der Umgang mit „Frau Torheit“ in den Bereich des Heimlichen und Verbotenen führt. In bezug auf die ›fremde Frau‹ ergibt sich dasselbe ganz unmittelbar aus der Tatsache, daß, wer sich auf ihre Versuchung einlassen will, dabei deren Ehemann (vgl. 2,17; 6,34f.; 7,19f.) bzw. seine eigene Frau (vgl. 5,15-20 [20]) hintergehen muß. Eine ähnliche Perspektive könnte sich außerdem andeuten, wenn 7,9 auf die „Abenddämmerung“ und die „Nacht“ als Zeitraum der Begegnung zwischen dem Unvernünftigen und seiner Betörerin verweist¹⁰. Das Profil der ›fremden Frau‹ konvergiert zum Teil so frappierend mit dem der Torheit in Person, daß man fragen muß, ob nicht auch erstere wenigstens an bestimmten Stellen mehr darstellen soll als den verführerischen Einfluß sexuell attraktiver und bedrohlicher Repräsentantinnen des weiblichen Geschlechts auf ahnungslose Männer. Den schlagendsten Beweis dafür liefert nach meinem Ermessen eine Formulierung aus 7,21a: הַשְׂתוּ בָרֶבֶב לְקַחָהּ („Sie hat ihn geneigt gemacht durch die Masse ihrer Belehrung.“). Daß mit dem Wort לְקַחָהּ auch an dieser Stelle nichts anderes gemeint sein kann als belehrende Unterweisung, verbürgen zahl-

9 Auch das Proverbienarrangement des genannten Zwischenstücks entspricht einem sorgfältigen kompositionellen Plan. Es wird dominiert vom Gegensatz zwischen dem „Spötter“ einerseits und dem „Weisen“ bzw. der als Ausfluß der JHWH-Furcht verstandenen „Weisheit“ andererseits. Dabei figuriert die Wurzel לִיץ in V. 7.8.12 und der Wortstamm חָכַם in V. 8.9 (2x).10.12 (2x). Vermutlich wurde die betreffende Spruchkomposition in das Diptychon eingefügt, als es zu einer redaktionellen Verbindung zwischen den Lehrreden aus Prv 1-9 und der Sentenzensammlung Prv 10,1-22,16 kam (vgl. dazu Andreas Scherer, Das weise Wort und seine Wirkung. Eine Untersuchung zur Komposition und Redaktion von Proverbia 10,1-22,16, WMANT 83, Neukirchen-Vluyn 1999, 17.347.349). Nur aus dem redaktionellen Zusammenhang erklärt sich jedenfalls der merkwürdige Umstand, daß sich die „Weisheit“ bzw. die im ursächlichen Sinne eng mit ihr verwandte JHWH-Furcht in V. 11 in erster Person zu Worte meldet, während in V. 10 in der dritten Person von ihr geredet wird. Die Sentenz von V. 10 ist in V. 11 offensichtlich im werbenden Geist der Lehrreden fortgeführt worden. Somit setzt V. 11 in seiner jetzigen Gestalt den weiteren Kontext von Kap. 9 unabdingbar voraus.

10 Vgl. dazu die instruktiven Bemerkungen von Christl Maier, Die «fremde Frau» in Proverben 1-9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie, OBO 144, Freiburg i.d. Schweiz/Göttingen: 1995, 185f.

reiche Belege aus dem Sprüchebuch, wo $\eta\eta\eta$ eindeutig in didaktischem Sinn gebraucht wird¹¹. Natürlich ist der Ausdruck in Prv 7,21 ironisch konnotiert¹², denn was die schamlose Buhlerin zu bieten hat, kann man allenfalls als Pseudodidaskalia bezeichnen, die in schärfstem Gegensatz zur Unterweisung des Lehrers und der von ihm propagierten Weisheit steht. Deutlich ist in jedem Falle, daß die Lehrkonfrontation, die hier im Blick liegt, grundsätzlicher Art ist und die sexuelle Gefährdung des Schülers eine symbolische Dimension gewinnt. Das beste Gegengift gegen die Versuchung durch die ›fremde Frau‹ stellt nämlich die Weisheit selbst dar¹³, die der Schüler nach Prv 7,4 als seine „Schwester“ betrachten, und das heißt wohl – wenn wir hier die Sprachwelt des Canticums zum Vergleich heranziehen dürfen – auf metaphorische Weise zu seiner Geliebten und Ehefrau machen soll¹⁴. Diese Antitypik trägt mit dazu bei, das Verwandtschaftsverhältnis, das die ›fremde Frau‹ mit „Frau Torheit“ verbindet, aufzudecken, denn genau wie der Torheit ist die Weisheit der ›Fremden‹ diametral entgegengesetzt. Allerdings repräsentiert die ›fremde Frau‹ einen sehr konkreten Aspekt der Gefährdung, die von der Torheit ausgeht, und ist so, streng genommen, eher Symbolfigur für die Torheit als deren generelle Personifikation¹⁵.

Dabei kommt folgende begriffsdefinitorische Differenzierung zum Tragen: Zunächst können wir die Kategorie der *Personifikation*, etwa im Anschluß an Schroer, als Unterart der Metapher bestimmen¹⁶ und in ihrer Verwendung die literarische Strategie erkennen, abstrakte Begriffe mit Leben zu füllen, anschaulicher zu machen und als persönliches Gegenüber zu präsentieren, um so den Betrachterinnen und Betrachtern einen leichteren Zugang zum personifizierten Abstraktum zu ermöglichen. Aus all den vielen Torheiten wird die Torheit in Person, ein Feindbild, mit dem der Weisheitslehrer eine abschreckende Wirkung erzielen will. Entsprechend verdichtet sich die Quintessenz weisheitlicher Lehre in der Weisheitsgestalt, die als Person attraktiver wirkt und ein größeres Identifikationspotential besitzt als die zahllosen einzelnen Ermahnungen, die der Lehrer an seine Schüler richtet, um sie auf den richtigen Weg zu führen. Unter einer *Symbolfigur* verstehen wir demgegenüber, gemäß der durch den Begriff Symbol vorgegebenen unlöslichen Verwobenheit von Bezeichnetem und Bezeichnendem, eine Gestalt, in der das mit ihr selbst gegebene konkret Vorfindliche durchsichtig wird für universale Zusammenhänge, überindividuelle Größen und Gegebenheiten. Die Symbolfigur exemplifiziert bestimmte Werte, Vorstellungen und Haltungen. In ihr

11 Vgl. Prv 1,5; 4,2; 9,9; 16,21; 16,23; vgl. außerdem zur Semantik von $\eta\eta\eta$ Eugene H. Merrill, Art. $\eta\eta\eta$: NIDOTTE 2 (1997) 817 und zur Sache Meinhold, Die Sprüche. Teil 1 (s. Anm. 4), 130.

12 So auch Roland E. Murphy, Proverbs, WBC 22, Nashville 1998, 44.

13 Prv 7,1-4 sind offensichtlich als Einleitung für die Ausführungen in 7,5ff vorgesehen. Unlöslich ist dabei die sachliche und syntaktische Verknüpfung zwischen 7,4 und 7,5, denn der Infinitiv $\eta\eta\eta$ („um dich zu bewahren“) zu Beginn von V. 5 setzt die Aussage von V. 4 unmittelbar fort und gibt Ziel und Folge der Mahnung aus V. 4 an.

14 Vgl. Meinhold, Die Sprüche. Teil 1 (s. Anm. 4), 125. Auf weitere altorientalische Belege, namentlich auf KTU 1.18.1.24, verweist darüber hinaus Richard J. Clifford, Proverbs. A Commentary, OTL, Westminster/Louisville 1999, 87.

15 Ansatzweise erkennt das schon G. Wildeboer, Die Sprüche, KHC XV, Freiburg i.B. et al. 1897, 29, für den die Ehebrecherin „mehr Repräsentantin als Personifikation der Thorheit“ ist.

16 Vgl. Silvia Schroer, Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus, in: Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie, hg. von Marie-Theres Wacker und Erich Zenger, QD 135, Freiburg i.B. et al. 1991, 164; wieder abgedruckt in: Silvia Schroer, Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften, Mainz 1996, 38.

konkretisieren sich beispielhaft die mit dem Begriff, für den sie steht, gegebenen Möglichkeiten. Sie ist deshalb eng an der Realität orientiert, weil sie direkt aus der Lebenswirklichkeit übernommen ist, spiegelt diese aber auf eine Weise wider, aus der hervorgeht, daß sie dies in repräsentativer Funktion tut.

Der Zug der *Personifikation* geht ungeachtet ihrer Tendenz zur Anschaulichkeit ins Allgemeine, derjenige der *Symbolfigur* richtet sich aufs Individual-Exemplarische, in dem das Allgemeine gleichwohl präsent ist.

Im Buch der Sprüche steht nicht nur der personifizierte Torheit mit der »fremden Frau« eine Symbolfigur zur Seite. Eine vergleichbare Bundesgenossin läßt sich auf der Ebene der Endkomposition vielmehr auch für »Madam Weisheit« ausfindig machen. Zu denken ist dabei an das kunstvolle Akrostichon, das den Proverbien ganz am Ende, vermutlich als einer ihrer jüngsten Bestandteile, hinzugefügt worden ist¹⁷: das sogenannte »Lob der tüchtigen Hausfrau«¹⁸ in Prv 31,10-31. Die אִשְׁת־חַיִל („wackere Frau“), der die Dichtung gewidmet ist, verkörpert die von der Weisheit geforderten und geförderten Tugenden in einem Ausmaß, das sie in ihrem Verhalten zu einer Symbolfigur werden läßt, an der sich die Weisheit exemplifiziert¹⁹. Sie ist die ideale Lebensgefährtin, die sich auf allen erdenklichen Gebieten als tatkräftig, umsichtig, geschickt und geschmackvoll erweist. Unermüdlich verfolgt sie ihre Pflichten in unverbrüchlicher Treue zu ihrem Mann und mit niemals nachlassenden Kräften (V. 11f.). So verhilft sie ihrem Hausstand zu Wohlergehen und ihrem Mann zu Ehre und geachteter Stellung (V. 23). Der Mann tritt im Kontext der Darstellung weitgehend in den Hintergrund. Dadurch entsteht der Eindruck, daß sie ihn nicht nur unterstützt, sondern in voller Souveränität selbst die Initiative ergreift, wobei sie freilich, immer auf das Wohl der ihr Anvertrauten bedacht, niemals selbstsüchtigen Interessen frönt. Deshalb hat sie auch in uneingeschränkter Fülle die Hochachtung und Anerkennung ihres Mannes, ihrer Familie und letztlich auch einer breiteren Öffentlichkeit verdient (V. 28-31). Ihr wird all das nachgesagt, was an anderen Stellen im Sprüchebuch und in der Weisheitsliteratur von der Weisheit gilt²⁰. Offensichtlich besteht hier eine besondere Affinität. Mithin ist es alles andere als selbstverständlich, wenn es einem Mann gelingt, eine Frau von derartig herausragenden Qualitäten zu gewinnen. In auffälliger Entsprechung zur Frage אִשְׁת־חַיִל מֵאַיִן תִּמְצָא („Aber die Weisheit, von woher wird [sie] gefunden [, d.h. erlangt]?!“) aus Hi 28,12a setzt die Dichtung über die ideale Ehefrau in Prv 31,10a mit der ebenfalls von äußerster Wertschätzung geprägten Frage ein: אִשְׁת־חַיִל מִי יִמְצָא („Eine wackere Frau, wer findet [sie]?!“).

Das Akrostichon geht demnach wohl von Gegebenheiten der realen Lebenswelt aus, überhöht sie aber gleichsam und schafft so eine Figur, die Wesen und Wirkung der Weisheit praktisch vor Augen führt. Die Nähe der „wackeren Frau“ zur Weisheit äus-

17 Daß man auch an das Werk des Siraciden (als vorletzte Zutat gegen Ende des Buches) ein Akrostichon angehängt hat, das sich inhaltlich übrigens als Liebeserklärung an die Weisheit deuten läßt, stellt meines Erachtens eine interessante redaktionsgeschichtliche Analogie dar (vgl. zu diesem Phänomen auch Thomas P. McCreesh, *Wisdom as Wife: Proverbs 31: 10-31: RB 92 [1985], 25*).

18 So noch die Überschrift in der revidierten Lutherbibel.

19 Zum Gedanken der Exemplifikation vgl. auch Scherer, *Wort* (s. Anm. 9), 350.

20 Das hat McCreesh, *Wisdom* (s. Anm. 17), 25-46 (passim) deutlich herausgestellt, der insgesamt jedoch eine etwas zu geradlinige und vordergründige Identifikation der „wackeren Frau“ mit der Weisheit anstrebt (aaO, 45f.). Das Gegenstück zur אִשְׁת־חַיִל ist deshalb auch nicht, wie McCreesh meint, die Torheit, sondern schon eher die »fremde Frau«, die der personifizierten Torheit als Symbolfigur an die Seite gestellt ist.

sert sich in all ihrem Tun, besonders freilich darin, daß die Weisheit in V. 26f. zweimal im unmittelbaren Zusammenhang mit der Frau erwähnt wird²¹. V. 26 hebt hervor, daß die Rede der Frau, eines aus Sicht der weisheitlichen Lebensorientierung in Israel und seiner Umwelt wichtigsten Bewährungsfelder²², בְּחֵכְמָה („in Weisheit“) erfolgt und die Frau in ihren Wortäußerungen auf die Erteilung „gütiger Weisung“ (תּוֹרַת-חָסֶד) bedacht ist. Demnach tritt die Frau selbst im Vollzug ihres Tagesgeschäftes als Lehrerin auf. Zu Beginn von V. 27 folgt dann das eigentümliche hebräische Wort צוֹפֵיחַ. Die Form läßt sich leicht als Partizip Femininum Singular von צָפַח mit der Bedeutung „beobachten“/„achtgeben auf“ identifizieren und bezieht sich im Kontext des Verses auf die „Vorgänge“ (הַלְיִכוֹת) im Hause der Frau. Die unmittelbare Nähe zum Begriff חֵכְמָה im vorangehenden Vers und die unverkennbare phonetische Affinität zum griechischen Begriff σοφία lassen aber kaum einen anderen Schluß zu, als daß hier eine subtile Anspielung auf das griechische Wort für Weisheit intendiert ist²³. Zieht man diesen Umstand in Betracht, ist es nicht zu gewagt, sinngemäß zu paraphrasieren: »Mit Weisheit gibt sie acht auf die Vorgänge in ihrem Haus.« Wir können daher mit einiger Gewißheit in der „wackeren Frau“ aus Prv 31,10-31 eine Symbolfigur der Weisheit erkennen, deren Funktion darin besteht, zum Abschluß des Sprüchebuches Eigenart und Auswirkungen der Weisheit in konkreter Beispielhaftigkeit vor dem Hintergrund realer menschlicher Aktivitäten zu illustrieren.

Unter Berücksichtigung der Kategorien »Personifikation« und »Symbolfigur« läßt sich das Verhältnis der vier dominanten literarischen Typen aus den Rahmenteilen des Proverbienbuches folgendermaßen bestimmen:

Die »fremde Frau« verhält sich zu „Frau Torheit“ wie die „wackere Frau“ zu »Madam Weisheit«. Beim jeweils ersten Part der beiden Geschwisterpaare handelt es sich um »Symbolfiguren«, die die von ihnen repräsentierte Grundeigenschaft an einem bestimmten Beispiel aus der menschlichen Lebenswirklichkeit exemplifizieren. Die »fremde Frau«, gefährliche Versucherin des Mannes, zeigt an einem konkreten Fall, wie die Torheit, der Gegenentwurf zu dem Lebenskonzept, das sich an Weisheit und JHWH-Furcht orientiert, dem Menschen in seiner Alltagswelt gegenüberreten kann. Entsprechendes gilt für die „wackere Frau“, die als ideale Ehefrau eine vollkommen an den Tugenden der Weisheit ausgerichtete Lebenspraxis vor Augen führt. „Frau Torheit“ und »Madam Weisheit« stellen demgegenüber »Personifikationen« dar, deren Funktion darauf abzielt, die Prinzipien »Weisheit« und »Torheit« in Form lebendiger Akteurinnen zu veranschaulichen, um wirkungsvoll für die Weisheit zu werben sowie vor der Torheit zu warnen und so den Schülern im Blick auf ihre Lebensführung zu einer Grundsatzentscheidung zu verhelfen.

21 Beachtlich ist dabei auch die kompositionelle Stellung von V. 26f., mit denen die deskriptiven Ausführungen über das Verhalten der Frau ein Ende finden. Danach folgt in V. 28-31 thematisch ein neuer und zugleich abschließender Abschnitt, der ganz vom Preis der „wackeren Frau“ geprägt ist.

22 Vgl. dazu etwa Walter Bühlmann, Vom rechten Reden und Schweigen. Studien zu Proverbien 10-31, OBO 12, Freiburg i.d. Schweiz/Göttingen 1976, passim; W. L. Humphreys, The Motif of the Wise Courtier in the Book of Proverbs, in: Israelite Wisdom, FS S. Terrien, hg. von J. G. Gammie et al., Missoula 1978, 177-190; Nili Shupak, Where can Wisdom be found? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature, OBO 130, Freiburg i.d. Schweiz/Göttingen 1993, 150-182; Scherer, Wort (s. Anm. 9), 236f. mit Anm. 44 und 343 mit Anm. 34.

23 Vgl. zu dieser Deutung grundlegend A. Wolters, Šōpiyyā (Prov 31:27) as Hymnic Participle and Play on Sophia: JBL 104 (1985) 577-587 (bes. 586).

Der Priestertitel *kmr*¹

Wolfgang Schütte - Remscheid

„Das AT gebraucht gelegentlich das Wort *komaer* für Götzenpriester.“¹ Gegen diese Einschätzung, *kmr* bezeichne „ein Priestertum außerhalb des YHWH-Dienstes“², stimmt nachdenklich, dass Priester der benachbarten Völker und Religionen im AT gewöhnlich auch mit dem hebräischen terminus *khn* / „Priester“ bezeichnet werden³.

Von den drei atl. Stellen des nur im Plural *kmrym* belegten Wortes zeigen 2 Kg 23,5; Zef 1,4 die *kmrym* eng mit Baalskult verbunden. Im selben Atemzug werden ferner Himmelsheeranbeter genannt. Beide Stellen sind literarisch in der Josia-Zeit und im Kontext der Kultreform angesiedelt. Es bleibt undeutlich, ob nicht 2 Kg 23,5; Zef 1,4 in ihrer Kritik *kmrym*, Baals- und Himmelskult pauschal zusammenpacken⁴. „*Kmrym*“ bezeichnet aus dtr. Sicht in abschätziger Weise ein illegitimes Priestertum. Nach Ausweis aramäischer wie der genannten atl. Belege dürften die *kmrym* astralkulturellen Praktiken nahestehen⁵.

Es ist von der dtr. Redaktion unbestritten, dass die *kmrym* in Juda ursprünglich staatlich eingesetzt wurden, um auf den *bamoth* zu opfern (2 Kg 23,5). Gesah die Installation der *kmrym* in Juda in Nachahmung einer vorgängigen Entwicklung im Nordreich Israel, das Juda politisch und kulturell überlegen war? Hos 10,5 nennt die *kmrym* bei Erwähnung der „Kälber Beth Awens“ *kmryw* / „seine *kmrym*“. Hier steht die Verbindung der *kmrym* mit dem YHWH-Kult außer Frage. Auch läßt Hos. 10,5 keine abschätzige Bewertung der neben den „Einwohnern Samarias“ und dem „Volk“ genannten *kmr*-Priester erkennen⁶. Wir erfahren über die *kmrym*, dass sie um die Pracht des Stieres „jauchzen“ (*√gyl*). Solches Jauchzen qualifiziert Hos 9,1 ab: „Freue dich nicht, Israel, mit Jauchzen wie die Völker, denn du hurst von deinem Gott weg“. So läßt möglicherweise auch Hosea die *kmrym* als ursprünglich fremdes Element im YHWH-Kult verstehen.

Die gängige Übersetzung für *kmrym* mit „Pfaffen, Götzenpriestern, Fremdpriester“ folgt der verzerrenden dtr. Sicht. Die Vermutung von H. Irsigler zu Zef 1,4, es handle sich bei den *kmrym* wahrscheinlich „um ausländische, primär (assyrisch-) aramäische Fachleute in Juda“⁷, wird weniger wahrscheinlich, wenn man deren feste Verankerung im YHWH-Kult Israels und Judas mindestens vom 8. Jh. bis zur Josia-Zeit mitbedenkt. Offenbar wird mit *kmrym* atl. eine bestimmte Priesterklasse des YHWH-Kultes bezeichnet, die kulturgeschichtlich einem Trend zur Astralisierung der Gottesverehrung nachkam und für etwa zwei Jahrhunderte entsprechende religiöse Funktionen wahrnahm⁸. Eine Entwicklung zur Illegitimisierung, wie sie für die Himmelsheeranbeter offenkundig ist⁹, darf man als das Geschick der *kmrym* seit der Josia-Zeit vermuten.

Mangels einer sicheren Funktionsbeschreibung sollte der atl. Priestertitel *kmr(y)m* sachlich mit „*kmr*-Priester(klasse)“ übersetzt werden.

¹ H. Ringgren, Art. „kohen“, ThWAT IV, 68.

² M. Görg, Die Priestertitel *kmr* und *khn*, (BN 30) 1985, 7-14.

³ vgl. W. Dommershausen, Art. „kohen“, ThWAT IV, 68.

⁴ vgl. H. Irsigler, Zefanja (HThKAT) 2002, 109.

⁵ Aram. Belege bei H. Ringgren, aaO. 68; s.a. H. Irsigler, aaO. 109f.

⁶ Das abschätzige Urteil Hoseas gilt dem Stierkult: „die Repräsentanz [ist] an die Stelle des Repräsentierten getreten“ (H. Utschneider, Hosea. Prophet vor dem Ende, [OBO 31] 1980, 102).

⁷ H. Irsigler, aaO. 110.

⁸ vgl. entsprechende Überlegungen zum kulturgeschichtlichen Hintergrund der *kmrym* von Zef 1,4 bei Chr. Uehlinger, Astralkultpriester und Fremdgekleidete, Kanaanvölk und Silberwäger, 53 A11; 74-76, in: W. Dietrich / M. Schwantes, Der Tag wird kommen. Ein interkontextuelles Gespräch über das Buch des Propheten Zefanja (SBS 170) 1996, 49-83.

⁹ vgl. H. Irsigler, aaO. 111.

"Alles in Gleichnissen" (Mk 4,11f)

Ein anderes Verständnis der Parabeltheorie

Hans Thüsing - Brühl

Mitten im vierten Kapitel des Markusevangeliums liest man einen Text, dessen Verständnis mit großen Schwierigkeiten verbunden ist:

„Und als er allein war, fragten ihn, die um ihn waren, samt den Zwölfen, nach den Gleichnissen. Und er sprach zu ihnen: Euch ist das Geheimnis des Reiches Gottes gegeben; denen aber draußen widerfährt es alles in Gleichnissen, damit sie es mit sehenden Augen sehen und doch nicht erkennen, und mit hörenden Ohren hören und doch nicht verstehen, damit sie sich nicht etwa bekehren und ihnen vergeben werde.“ (Mk 4,10-12; Übersetzung der Lutherbibel 1984)

Das ist schwer zu verstehen.

Die erste Schwierigkeit besteht darin: Welchen Sinn gibt es, wenn den Außenstehenden alles in Gleichnissen gesagt wird mit der Begründung, daß sie zwar hören, aber nicht verstehen sollen? Wer redet denn absichtlich so, dass er nicht verstanden wird? Wer redet denn überhaupt, wenn er nicht verstanden werden will?

Die zweite Schwierigkeit liegt darin, dass er ja doch nicht nur zu denen, "die draußen sind", in Gleichnissen redet, sondern zu allen!

Bei der ersten Schwierigkeit handelt es sich um ein Zitat aus dem Propheten Jesaja: "Geh und sag diesem Volk: Hören sollt ihr, hören, aber nicht verstehen. Sehen sollt ihr, sehen, aber nicht erkennen. Verhärtete das Herz dieses Volkes, verstopf ihm die Ohren, verkleb ihm die Augen, damit es mit seinen Augen nicht sieht und mit seinen Ohren nicht hört, damit sein Herz nicht zur Einsicht kommt und sich nicht bekehrt und nicht geheilt wird." (6,9f; Einheitsübersetzung). Ulrich Luz nennt es in seinem großen Kommentar zum Evangelium nach Matthäus (3. Auflage 1999) das "klassische Schriftzitat, das im Urchristentum zum Verständnis des Nichtglaubens Israels verhalf. ... An ihnen, dem ungläubigen Volk, erfüllt sich vollständig die Prophezeiung Jesajas."

Sollte man es so, wie es bei Markus zitiert wird, nicht doch anders verstehen können? Immerhin sind die Imperative "Verhärtete das Herz dieses Volkes, verstock ihm die Ohren, verkleb ihm die Augen!..." nicht mit zitiert. Ich verstehe die extreme Formulierung an dieser Stelle als

Provokation. Wer sie hört und liest, soll auf diese Weise herausgefordert werden, sich umso mehr mit aller Kraft um das Verständnis zu bemühen, damit auch ihm und ihr vergeben wird. Wird nicht ebenso auch der Mensch, der noch "nicht hat" (Mk 4,25), das suchen wollen, was ihm noch fehlt, - damit es auch ihm gegeben wird, und damit auch er dann "hat" und ihm hinzugegeben werden kann?

Sehr schön und meines Erachtens den Sinn treffend übersetzt Fridolin Stier: „Jenen aber, denen draußen, ereignet sich alles in Gleichnissen, auf daß sie: Umherblicken und umherblicken – und doch nicht sehen, hören und hören – und doch nicht verstehen, es sei denn, sie wendeten sich um, und es würde ihnen nachgelassen.“

Als größer noch erscheint die zweite Schwierigkeit. Der griechische Text (Mk 4,10ff) lautet so:

Καὶ ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνας, ἤρώτων αὐτὸν οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα τὰς παραβολαῖς.
καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς,

Ἵμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ·
ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται,

ἵνα βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν,
καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν καὶ μὴ συνιώσιν,
μήποτε ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῆ αὐτοῖς.

Die "Lutherbibel 1984" übersetzt "denen aber draußen widerfährt es alles in Gleichnissen, damit sie es mit sehenden Augen sehen und doch nicht erkennen..."; das "Münchener Neue Testament" verdeutscht: "denen draußen geschieht alles in Gleichnissen, damit Sehende sehen und nicht schauen..., damit sie nicht etwa umkehren...".

Es scheint demnach, als seien die Gleichnisse zur Verhüllung bestimmt und nicht, wie man doch erwarten sollte, zur Verdeutlichung.

Das widerspricht aber einer anderen, sehr wichtigen Aussage in diesem Kapitel des Markusevangeliums (Mk 4, 1-34), die hier vielleicht sogar die wichtigste ist.

Das Kapitel handelt als Lehreinheit von der christlichen Verkündigung, vom "Wort"(4,14).

Am Anfang des Kapitels zeichnet Markus ein eindrucksvolles Bild von Jesus, wie er die ihm zugewandten vielen Menschen in Gleichnissen lehrt. Am Ende des Abschnitts steht mit aller Deutlichkeit, doppelt ausgedrückt, Jesus habe überhaupt nur in Gleichnissen gelehrt und nicht anders.

(Wenn danach hinzugefügt wird, er habe, wenn er mit ihnen allein war, ihnen alles erklärt (Mk 4,34), so ist das nicht so zu verstehen, als habe er mit solchen Erklärungen die Gleichnisse ersetzen wollen. Vielmehr hat er sie ihnen damit erschlossen, ihnen den Schlüssel zu ihrem Verständnis gegeben. Die Gleichnisse als solche bleiben unverzichtbar und unersetzlich für die Verkündigung des Reiches Gottes.)

Dazwischen bringt Markus ein großes "Gleichnis vom Sämann", ein Gleichnis vom Schicksal des Gotteswortes. Die Jünger fragen Jesus nach der Lösung dieses Gleichnisses. Er erklärt es ihnen und fügt dann andere Gleichnisworte über das Wort Gottes (die Lehre, Predigt, Verkündigung) hinzu: wie verschieden es von den Menschen aufgenommen wird; daß es für die Öffentlichkeit bestimmt ist; daß, wer es verstehen will, etwas „haben“ muß; daß Geduld angebracht ist, und daß es schließlich zum Erfolg führt.

Mittendrin steht der genannte problematische Satz "denen aber draußen widerfährt es alles in Gleichnissen". Gnlika übersetzt in seinem Kommentar (I,162), um die Schwierigkeit zu lösen, nur an dieser Stelle "ἐν παραβολαῖς" mit „in Rätseln“: „Jenen aber, die draußen sind, geschieht alles in Rätseln“. Darf man Markus die Ungeschicklichkeit zutrauen, innerhalb eines Zusammenhangs und ohne Begründung den gleichen Begriff, der noch dazu für das Thema des Abschnitts so wichtig ist – nämlich παραβολη- in zweierlei Bedeutung zu verwenden?

Nach meiner Auffassung ist eine Lösung zu finden, wenn man ἐν παραβολαῖς als einen erklärenden Zusatz nicht zu γίνεται, sondern zu τὰ πάντα versteht.

Die Hauptaussage des Satzes ist dann, ohne "in Gleichnissen" (ἐν παραβολαῖς):

"Euch ist das Geheimnis des Reiches Gottes (schon) gegeben -
den Außenstehenden aber

geschieht das Alles, damit sie (herausgefordert werden)."

(Ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ·

ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω τὰ πάντα γίνεται, ἵνα βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν...)

Nun sind aber die Gleichnisse, ihr Sinn und ihre Bedeutung das Thema der ganzen Lehre. Darum sollte auch an dieser Stelle noch einmal „das Alles“ als Gleichnisrede – und Gleichnisgeschehen - charakterisiert werden. So kam es – nach meinem Erklärungsversuch - zu der Zusatzbemerkung "in Gleichnissen": ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα.

"In Gleichnissen" wäre dann zu beziehen auf "das Alles", und es wäre etwa zu übersetzen: "Das Alles, das in Gleichnissen", oder „das ganze Gleichnisgeschehen“.

Der auf diese Weise allzusehr zusammengedrückte Text wurde bald mißverstanden. Man gewöhnte sich daran, "in Gleichnissen" auf das Verb zu beziehen und einen anderen Gegensatz zu lesen: "Euch ist das Geheimnis gegeben, - den Außenstehenden geschieht das Alles in Gleichnissen".

Schon im Matthäusevangelium ist zu lesen: „Deshalb rede ich in Gleichnissen zu ihnen (Mt 13,13)“, - anders als zu den Jüngern. Auch im Lukasevangelium heißt es unmißverständlich: „den übrigen in Gleichnissen... (Lk 8,10).

Das wäre aber nicht das einzige Mal, wo Matthäus oder Lukas das Markusevangelium mißverstehen. Ich nenne zwei Beispiele:

1. Bei Markus ist zu lesen (Mk 6,11), die Jünger sollten, wenn ihre Botschaft nicht angenommen wird, den Staub von ihren Füßen schütteln "ihnen zum Zeugnis", d.h. zum Zeugnis für sie, die Hörer, dafür, dass die Jünger nichts "abgestaubt" haben; sie haben nicht gepredigt, um sich zu bereichern. Lukas aber schreibt: "... zum Zeugnis gegen sie"(Lk 9,5)! Und bei Lukas und ähnlich bei Matthäus folgt dann: "Sodom wird es an jenem Tag nicht so schlimm ergehen wie dieser Stadt" (Mt 10,14f; Lk 10,11f). Davon ist bei Markus nichts zu finden.

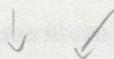
2. Matthäus versteht unter dem "Sauerteig der Pharisäer und Sadduzäer" ihre Lehre (Mt 16,5-12). Im Evangelium nach Markus jedoch ist dieser Sauerteig der Unglaube, der von Jesus ein Zeichen fordert (Mk 8,11-21).

Mit der hier vorgeschlagenen Deutung lassen sich Schwierigkeiten lösen, die die Exegeten immer wieder beschäftigt haben.

Sie bringt außerdem eine wichtige Wahrheit deutlicher ans Licht: Das ganze Evangelium und alles Reden von Gott und göttlichen Dingen geschieht grundsätzlich in Gleichnissen, für alle, für die "Insider" genau so wie für die Außenstehenden.

Es ist geradezu eine Grundgegebenheit der Theologie, dass alle Offenbarung Gleichnisrede und Gleichnisgeschehen ist.

Das Markusevangelium lehrt dies sehr bewußt und sehr eindrucksvoll.



Terminologische Verknüpfungen und das Nomen עולם „Ewigkeit“ in Genesis

Wilfried Warning – Darmstadt

In den Bibelwissenschaften ist es ein offenes Geheimnis, dass die Pentateuchforschung, „einst Glanzstück der kritischen Bibelwissenschaft, ... das derzeit wohl schwierigste und kontroverseste Feld der Exegese“¹ ist. Auch bei jenen Texten, die gemeinhin der priesterlichen „Quelle“ bzw. „Bearbeitungsschicht“ zugeordnet werden, sind wir weit von einer *opinio communis* entfernt. Neben der unterschiedlich vorgenommenen Textbegrenzung liegen die Hauptprobleme in der „Natur des priesterlichen Berichtes, seinem Ende, seiner Beziehung zum ‘Heiligkeitsgesetz’ (Lev 17-26), seiner Theologie und seiner Datierung“² — Übereinstimmung herrscht jedoch darin, dass Gen 17 priesterlichen Ursprungs ist³. Es ist ebenfalls ein offenes Geheimnis, dass wir im Hinblick auf die Entstehung biblischer Bücher „keine Informationen über das konkrete Verfahren der Literaturproduktion besitzen“⁴. Angesichts der augenblicklichen „Forschungskrise“⁵ erscheint es demzufolge angebracht, trotz oder gerade wegen der literarischen Komplexität des uns überlieferten kanonischen Textes, ausschließlich von dem uns überkommenen MT auszugehen. Kein kritischer Leser der Tora wird in Frage stellen wollen, dass die Pentateuch-Endgestalt jenem Personenkreis, der das Fünfbuch in seiner jetzigen Form komponierte, (zumindest ein wenig) sinnvoll erschienen sein muss. Daher können wir zu Recht „expect some logic or system — not necessarily conscious — behind the placement of material and we can further assume that this placement is supposed to serve the author’s goals and control the way the reader perceives the world of the text“⁶. Der in diesem Aufsatz angewendete methodologische Ansatz zielt auf die

¹ E. Zenger u. a., *Einleitung in das Alte Testament*, Studienbücher Theologie 1,1 (Stuttgart 1995) 69.

² J.-L. Ska, *Introduction à la lecture du Pentateuque. Clés pour l’interprétation des cinq premiers livres de la Bible* (Brüssel 2000) 208; vgl. E. Zenger, 71; 98-108.

³ Z. B. R. Rendtorff, *Das Alte Testament. Eine Einführung* (Neukirchen-Vluyn 1983) 146-147; E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte* (Neukirchen-Vluyn 1984) 420; Chr. Levin, *Der Jahwist* (Göttingen 1993) 157; J.-L. Ska, 208; E. Zenger, 94.

⁴ G. Steins, *Die ‘Bindung Isaaks’ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre*, HBS 20 (Freiburg 1998) 220; vgl. R. Rendtorff, *Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, BZAW 147 (Berlin, 1977) 169: „Jede Datierung der Pentateuch‘quellen’ beruht auf rein hypothetischen Annahmen, die letzten Endes nur durch den Konsens der Forscher Bestand haben.“

⁵ E. Zenger, *Einleitung*, 71.

⁶ M. V. Fox, *Character and Ideology in the Book of Esther*, Studies on Personalities of the Old Testament (Columbia 1991) 153.

Entdeckung sogenannter „terminologischer Verknüpfungen“⁷ ab. Vor mehr als siebzig Jahren haben M. Buber und F. Rosenzweig darauf verwiesen, dass „the purposeful repetition of words constitutes a distinctive convention of biblical prose“⁸. Dieses von ihnen als „Leitwortstil“ benannte literarische Stilmittel biblischer Schreiber wird wie folgt definiert:

Unter Leitwort ist ein Wort oder Wortstamm zu verstehen, der sich innerhalb eines Textes, einer Textfolge, eines Textzusammenhangs sinnreich wiederholt: wer diesen Wiederholungen folgt, dem erschließt oder verdeutlicht sich ein Sinn des Textes oder wird auch nur eindringlicher offenbar. ... Die maßhafte Wiederholung, der inneren Rhythmik des Textes entsprechend, vielmehr ihr entströmend, ist wohl überhaupt das stärkste unter allen Mitteln, einen Sinncharakter kundzutun, ohne ihn vorzutragen.⁹

Obwohl der im vorliegenden Aufsatz verwendete Ansatz dem Leitwortstil sehr nahe steht, soll und darf die eindeutige Einengung des Buber'schen Leitwortstils nicht verschwiegen werden: Die hier angewendete Methodologie zielt darauf ab, möglichst alle Wörter einer in sich geschlossenen Texteinheit, sei es ein kurzer Abschnitt, ein Kapitel oder ein gesamtes biblisches Buch, tabellarisch zu erfassen und so die Streuung, die relative Häufigkeit und strukturelle Position einzelner Wörter bzw. Wendungen zu ermitteln. Die tabellarische Zusammenstellung des Vokabulars zeigt, dass in biblischen Texten des Öfteren an der siebten¹⁰ und seltener an der zwölften¹¹ Belegstelle terminologisch und theologisch bedeutsame Aussagen verhalten hervorgehoben werden.

Die Stichhaltigkeit dieses Ansatzes hat sich bereits an anderen ausgewählten Pentateuchtexten aufzeigen lassen. Aufgrund der aufgezeigten verbalen Verknüpfungen gibt sich jeder dieser Abschnitte als eine mit Bedacht und Sorgfalt geschaffene literarische Größe zu erkennen.

Hat man sich einmal mit dieser Seite der Kunst vertraut gemacht, wird man mit den verhüllten Abzählungen des Alten Testaments keine grundsätzlichen Probleme haben. Vielmehr wird man bei der Erkenntnis landen, daß Bedeutsamkeit von Elementen eines Kunstwerks und ihre leichte Erkennbarkeit nicht unbedingt in einem positiven Verhältnis zueinander stehen¹².

⁷ W. Warning, *Literary Artistry in Leviticus*, BInS 35 (Leiden 1999) 25.

⁸ R. Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York 1981) 92.

⁹ M. Buber, „Leitwortstil in der Erzählung des Pentateuchs“, in *Werke, 2, Schriften zur Bibel* (München 1964) 1131.

¹⁰ W. Warning, *Artistry*, 105-107, 110-115, 149-159; ders., „Terminological Patterns and the First Word of the Bible: וַיְהִי בְרֵאשִׁית“ ‘In the Beginning’“, *TynB* 52 (2001) 267-274; ders., „Terminologische Verknüpfungen in der Urgeschichte“, *ZAW* 114 (2002) 262-269; ders., „Terminologische Verknüpfungen und Genesis 15“, *Hen* 23 (2001) 5-7; ders., „Terminological Patterns and Genesis 17“, *HUCA* 70/71 (2000/2001) 98-105; ders., „Terminological Patterns and Genesis 23“, *OTE* 14 (2001) 533-543; ders., „Terminological Patterns and Genesis 24“, *EstBib* 60 (2002) 51-76; ders., „Terminological Patterns and the Verb מָוַל ‘Circumcise’ in the Pentateuch“, *BN* 106 (2001) 54; ders., „Terminological Patterns and the Divine Epithet *Shaddai*“, *TynB* 52 (2001) 151-152; ders., „Terminologische Verknüpfungen und Leviticus 11“, *BZ* 46 (2002) 98-101.

¹¹ W. Warning, *Artistry*, 109-114; 152-159; ders., „Urgeschichte“, 264-265; ders., „Circumcise“, *BN* 106 (2001) 54.

¹² M. Tsevat, „Abzählungen in 1 Samuel 1-4“, in *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, FS R. Rendtorff, hg. E. Blum, Ch. Macholz und E. W. Stegemann (Neukirchen-Vluyn 1990) 208.

Bedeutsamerweise begegnen uns terminologische Verknüpfungen, die gewissermaßen auf dem Leitwortstil und den „verhüllten Abzählungen“ beruhen, in jedem Teil der Hebräischen Bibel, in der Tora, den Propheten¹³ und den Schriften¹⁴. Nachdem also möglichst alle Wörter eines ausgewählten Abschnittes tabellarisch erfasst worden sind, beginnen wir zu verstehen, warum der Autor der Endgestalt ein Wort bzw. eine Wendung an einer bestimmten Stelle verwendet hat. Der Begriff „Autor“ wird von mir folgendermaßen verstanden und verwendet: Autor der Text-Endgestalt ist/sind die Person(en), die jene literarische Einheit komponiert hat/haben, die wir z.B. als „Genesis 3“, „Genesis 17“ oder „Genesis“ bezeichnen, jeweils eine literarische Größe, die in dieser Weise vorher nicht bestanden hat, welche mündlichen bzw. schriftlichen Vorlagen dem Autor auch vorgelegen haben mögen.

Das Nomen עֲלֹל „lange Zeit (zurück); zukünftige Zeit; Ewigkeit“ liegt fünfmal in der Urgeschichte, sechsmal in den Abrahamerzählungen und je einmal in Gen 48,4 und 49,26 vor. Nicht wenige Ausleger werden ihre Einwände, vordergründig verständliche Vorbehalte, gegen eine tabellarische Zuordnung derart unterschiedlicher Texte erheben. *Close reading* der Genesis legt indes die Vermutung nahe, dass es sich bei der uns vorliegenden Endgestalt in der Tat um eine gekonnt gestaltete literarische Komposition handelt, eine in sich stimmige Zusammenstellung deutlich divergierender Texte. Offensichtlich hat ein uns nicht bekannter Autor zu einem uns unbekanntem Zeitpunkt in der „Literatur-Geschichte“ Israels den ihm vorliegenden Stoff im eigentlichen Wortsinn komponiert und diese Komposition muss ihm (zumindest ein wenig) sinnvoll erschienen sein. Da kein Schriftsteller seinen Text sinnlos zusammenfügt, auch kein biblischer Autor, dürfen wir eine sinnvolle Text-Anordnung erwarten. Somit läge uns in der Endgestalt eine sinnvolle Komposition deutlich divergierender Texte — Urgeschichte, Vätererzählungen und Josephgeschichte — vor, sinnvoll zumindest nach den kompositionstechnischen Kriterien, denen sich ihr Autor verpflichtet wusste. Unter dem Blickwinkel einer synchronen Interpretation scheinen die einzelnen Teile so eng miteinander verschmolzen zu sein „as to resist easy diachronic reconstructions which fracture the witness of the whole“¹⁵.

In 1. Mose 17 liegt das Nomen עֲלֹל viermal vor (Vss. 7.8.13.19), d.h. häufiger als in jeder anderen in sich geschlossenen Texteinheit der Genesis. Aus mehreren Gründen erscheint eine tabellarische Anordnung der dreizehn Belege des Nomen sinnvoll¹⁶: Erstens wird dadurch die in der Forschung übliche Zuweisung zu bestimmten „Quellen“ bzw. „Bearbeitungsschichten“¹⁷

¹³ W. Warning, „Terminological Patterns and the Book of Jonah“, *Hen* (im Erscheinen begriffen).

¹⁴ W. Warning, „Terminological Patterns and the Book of Esther“, *OTE* 15 (2002) 489-503.

¹⁵ B.S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context* (Philadelphia 1985) 11.

¹⁶ Vgl. W. Warning, „Genesis 17“, 101-102.

¹⁷ Ein Blick in die Kommentare zeigt, dass verschiedene Forscher die dreizehn Texte recht unterschiedlichen „Quellen“ / „Bearbeitungsschichten“ zuordnen. Beispielhaft sei nur ein einziger Text, Gen 13:15, betrachtet: K. Berge, *Die Zeit des Jahwisten: ein Beitrag zur Datierung jahwistischer Vätertexte*, BZAW 186 (Berlin 1985) 171-175, schreibt ihn dem Jahwisten zu, den er in „die frühe Zeit des Großreiches“ (313) ansetzt; nach E. Blum, *Komposition*, 296, gehört Gen 13,14-17 zu den Väterverheißungen und ist am ehesten in die Zeit um 700 als erstem „geschichtlichem Ort“ (296) anzusiedeln; J.-L. Ska, *Introduction*, 296, spricht 13,14-17 der nachexilischen Redaktion zu; Chr. Levin, *Jahwist*, 146, weist V. 15b den nachendredaktionellen Ergänzungen zu, durch die der „heutige Pentateuch ... zu einem großen Teil erst ... zustande gekommen“ (441) sei. Vier verschiedene Ausleger rechnen offensichtlich mit viererlei Herkunft und verweisen den Text in vier verschiedene Zeitepochen.

überwunden, zweitens zeigt diese Zusammenstellung die terminologische Kohärenz der Jetzt-Gestalt der Genesis auf und drittens eignet der dreizehnteiligen Struktur eine bedeutsame theologische Botschaft¹⁸. Der Begriff ברית עולם „ewiger Bund“ begegnet uns in der Bibel zum ersten Mal am Ende der Sintflutgeschichte: „Wenn der Bogen in den Wolken erscheint und ich ihn sehe, werde ich des ewigen Bundes gedenken zwischen Gott und allen lebenden Wesen, allem Fleisch, das auf Erden ist“ (9,16). *Close reading* der Fluterzählung lehrt uns außerdem, dass das Nomen „Bund“ vor 9,16 insgesamt sechsmal vorkommt und zwar in 6,18; 9,9.11.12.13.15. Demzufolge erscheint das Nomen zum siebten Mal in 9,16, bedeutsamerweise gilt das sowohl für den MT als auch für die LXX. Die siebte Belegstelle des Wortes „Bund“ ist also identisch mit der ersten Erwähnung des Begriffs „ewiger Bund“. Möglicherweise hat der Autor der Endgestalt mittels der symbolträchtigen Bedeutung, welche die Zahl „Sieben“ sowohl im Alten Orient wie auch der Moderne besitzt — sie symbolisiert Vollkommenheit und Vollendung — die theologische Gewichtigkeit des noachitischen Bundes verhalten hervorheben wollen¹⁹.

In der Abrahamgeschichte begegnet uns der Begriff „ewiger Bund“ zum ersten Mal in 17,7: „Ich richte meinen Bund auf zwischen mir und dir und deinen Nachkommen nach dir durch alle Geschlechter als ewigen Bund, damit ich dir und deinen Nachkommen nach dir Gott sei“. Wenn wir die Urgeschichte und die ersten Kapitel der Abrahamerzählungen aufmerksam lesen, erkennen wir, dass das Nomen „Ewigkeit“ in der Bibel zum siebten Mal in 17,7 vorkommt. Die Bedeutung des Bundes, den Gott mit Abraham zu dem Zeitpunkt schließt, als er Abraham das Bundeszeichen, die Beschneidung, kundtut, soll möglicherweise ebenfalls durch das der „Sieben“ innewohnende Moment der Vollkommenheit betont werden.

Diese gewissermaßen auf einem *sola terminologia* Prinzip beruhende Hypothese wird durch ein weiteres, ebenfalls terminologisch fundiertes Argument untermauert. Der eindeutige Konkordanzbefund bestätigt und bekräftigt die inhaltlich-thematische Zusammengehörigkeit von Gen 9,16 und 17,7, denn in der Hebräischen Bibel wird der Begriff ברית (ל) „Bundeszeichen“ einzig und allein für den Regenbogen und die Beschneidung benutzt. Während der Regenbogen, das Bundeszeichen (Gen 9,12.13.17) des noachitischen Bundes, die gesamte nachsintflutliche Menschheit einschließt, gilt die Beschneidung allein Abraham und seinen Nachkommen. Ein einziges Mal, und zwar in Gen 17,11, spricht die Bibel von der Beschneidung als einem „Bundeszeichen“: „Ihr sollt am Fleische eurer Vorhaut beschnitten werden. Dies sei als Bundeszeichen [ברית] zwischen mir und euch“²⁰. Die Einsicht, dass der noachitische Bund und der mit Abraham geschlossene thematisch eng miteinander verknüpft sind, ist keineswegs eine neu gewonnene Erkenntnis²¹. Der Erkenntniszugewinn ist vielmehr „arithmologischer“ Natur: In der Text-Endgestalt zielt im Rahmen eines arithmetisch ausgerichteten Arrangements der *siebte* Beleg des Nomen „Bund“ im Kontext der Flutgeschichte auf den Begriff „ewiger Bund“ ab (9,16), während die *siebte* Belegstelle des Wortes „Ewigkeit“ in der Abrahamgeschichte auf den „ewigen Bund“

¹⁸ In der LXX kann diese Struktur nicht nachvollzogen werden, da das hebräische Nomen mit drei unterschiedlichen Begriffen übersetzt wird.

¹⁹ E. van Wolde, „Facing the earth: primeval history in a new perspective“, in *The World of Genesis: Persons, Places, Perspectives*, JSOTSup 257, hg. P.R. Davies und D.J.A. Clines (Sheffield 1998) 38, bemerkt: In Gen 9,8-16, einer aus drei Gottesreden bestehenden Texteinheit (Vss. 8-11, 12-16, 17), „the word ברית [appears] seven times, an indication that this is a complete and comprehensive covenant act“ (Vss. 8.11.12.13.15.16. 17).

²⁰ W. Warning, „Genesis 17“, 97-99, deutet diesen Text als terminologische / theologische Mitte einer dreizehnteiligen, auf dem Nomen „Bund“ basierenden Struktur:

abhebt (17,11)²². Vielleicht ist das hiermit aufgezeigte „Wortspiel“ eines der „many plays on words in the OT [that] escapes us; perhaps those which are more ingenious and allusive“²³.

3,22	damit er nicht ... isst und	ewig	lebt
6,3	nicht für	ewig	soll mein Geist im Menschen mächtig sein
4	jene Helden der	Vorzeit	
9,12	... für	ewige	Generationen
16	... werde ich ihn ansehen, um des	ewigen	Bundes zu gedenken
13,15	gebe ich dir und deinen Nachkommen	ewiglich	
17,7	<u>ich richte meinen Bund auf ... als</u>	ewigen	Bund
8	ich gebe dir ... das ganze Land Kanaan zum	ewigen	Besitz
13	mein Bund sei an eurem Fleische zum	ewigen	Bund
19	ich werde meinen Bund mit ihm als	ewigen	Bund aufrichten
21,33	... des Gottes der	Ewigkeit	
48,4	ich will dieses Land ... als	ewigen	Besitz geben
49,26	... die Lieblichkeit der	uralten	Hügel

Exegetische Erwägungen: In Gen 17,7 ist „die vielleicht wichtigste theologische Wahrheit der altisraelitischen Geschichte als Abmachung Gottes eingefangen ... Die nicht zu kündigende Abmachung Gottes mit seinem Volk in Abraham bezeichnet zweifellos eines der größten Wunder und Geheimnisse der Weltgeschichte bis heute“²⁴. Falls man die kaum überbietbare numerische

2	ich will meinen	Bund	zwischen dir und mir stiften
4	Ich! Siehe, mein	Bund	ist mit dir
7a	ich werde meinen	Bund	aufrichten zwischen mir und dir
7a	sowie deiner Nachkommenschaft ... als ewigen	Bund	
9	du aber wahre meinen	Bund	
10	dies ist mein	Bund,	den ihr wahren sollt
11	<u>so dass es sei zum Zeichen des</u>	Bundes	<u>zwischen mir und dir</u>
13b	und so sei mein	Bund	an eurem Fleisch
13b	zu einem ewigen	Bund	
14	meinen	Bund	hat er gebrochen
19b	ich werde mit ihm meinen	Bund	aufrichten
19b	zu einem ewigen	Bund	für seine Nachkommen nach ihm
21	aber meinen	Bund	werde ich mit Isaak aufrichten

²¹ Z.B. R. Rendtorff, *Einführung*, 142 / 146; H. Seebass, *Genesis II. Vätergeschichte I (11,27-22,24)* (Neukirchen-Vluyn 1997) 111; J.-L. Ska, *Introduction*, 221.

²² M.W. weist kein Ausleger Gen 3,22; 6,3.4; 13,15; 21,33 „P“ Texten zu. Angesichts der Aussage, „The contribution, even the existence, of a final redactor is one of the fuzziest issues in the study of the formation of the Pentateuch. One thing does seem clear, however, though not always acknowledged: the final redaction was not the work of P“ (J. Blenkinsopp, „P and J in Gen 1:1-11:26: An Alternative Hypothesis“, in: *Fortunate the Eyes That See*, FS D.N. Freedman, hg. A.B. Beck u. a. [Grand Rapids 1995] 6), stellt sich die Frage, wem wir die ausschließlich in der Endgestalt erkennbare verbale Verknüpfung zu verdanken haben.

²³ L. Alonso-Schökel, *Manual*, 29.

²⁴ H. Seebass, *Genesis*, 104.

Präzision nicht als rein zufällig bewertet, dürfen wir folgende Schlussfolgerung wagen: Vor dem Hintergrund der Genesis-Endgestalt zielt die dreizehnteilige terminologische Verknüpfung auf die nicht zu kündigende Abmachung Gottes mit seinem Volk in Abraham ab. Die theologische Bedeutung der Zusage Gottes gewinnt gewissermaßen noch dadurch an Gewicht, dass sie genau in der Mitte, eben an der signifikanten siebten Stelle, steht. Der Autor dieses terminologisch *und* theologisch beeindruckenden arithmetischen Arrangements verbindet Textabschnitte miteinander, die gemeinhin recht unterschiedlichen „Quellen“ bzw. „Bearbeitungsschichten“ zugeordnet werden: die Fallgeschichte, jene enigmatische Erzählung in Gen 6, 1-4, Gottes Bundesschluss mit Noah nach der Flut, die an Abraham gerichtete Verheißung, seinen Nachkommen werde das Land Kanaan für immer gehören, den Bundeschluss Gottes mit dem Erzvater, die „Gottesanrufung Jahwe El Olam“²⁵, Jakobs Rückverweis auf eine ihm von El Schaddai gegebene Gottesoffenbarung und Jakobs Segen für Joseph. Kaum ein Ausleger der Genesis würde diese Texte miteinander in Verbindung bringen wollen — der Autor des uns überkommenen kanonischen Textes scheint sie jedoch terminologisch miteinander verknüpft zu haben. Möglicherweise bewahrheitet sich hier wieder einmal die allseits bekannte Erkenntnis, dass das Ganze, die Endgestalt, mehr ist als die Summe seiner Teile, d.h. die möglichen mündlichen und/oder verschriftlichten Vorlagen.

Die wohl kaum zufälligerweise entstandene Struktur wirft möglicherweise ein neues Licht auf die kunstvolle Komposition des überlieferten Textes. Wenn Chr. Levin der Endredaktion „ein eher äußerliches“ Verfahren unterstellt, bei dem es ein „eigenes redaktionelles, gar theologisches Profil der Endredaktion“²⁶ nicht gibt, darf die Stichhaltigkeit seiner Hypothese angesichts der hier vorgelegten verbalen Verknüpfung m.E. hinterfragt werden. Vor dem Hintergrund der je eigenen Wertschätzung der Text-Endgestalt mögen sich die Leser die bewusst brisant formulierte Frage selbst beantworten. Bedeutsamerweise kann die auf dem Nomen **מָוֶלַד** beruhende Struktur jedoch nur vor dem Hintergrund der kanonischen Endgestalt als alleinigem Ausgangspunkt erkannt werden. Erneut scheint sich zu bestätigen und zu bewahrheiten, dass in „literature the form is meaningful ... In literature the form creates meaning ... In literature the meaning exists in and through form“²⁷. An diesem Punkt sollten wir jedoch gleichzeitig die von M. Buber geäußerte Mahnung nicht überhören:

Wenn ich jeweils den Sinn aufzuzeigen versuche, der sich im Leitwortstil darstellt, kann es nicht darum gehen, ihn in lehrhaften Sätzen als die „wahre Bedeutung“ der Erzählung auszubreiten und also das nachträglich herstellen zu wollen, was die Bibel sich selber verbietet. Hier ebensowenig wie irgendwo, wenn man die Interpretation echten Wortes erstrebt, ist „Das ist das“ zulässig. Die Leitwortstil-Deutung kann nur Andeutung, die Aufzeigung nur Hinzeigung sein auf etwas, was in seiner Wirklichkeit wahrzunehmen, nicht aber zu umschreiben und zu umdenken ist²⁸.

Wenden wir den Buber'schen Gedanken auf das bisher Gesagte an, bedeutet das doch wohl: Die (un)bewusste Streuung des Nomen „Ewigkeit“ in der Genesis deutet die theologische Wichtigkeit des Begriffes „ewiger Bund“ in Gen 9,16 und 17,7 lediglich an, zeigt darauf hin — sollte jedoch keineswegs als die „wahre Bedeutung“ der einander zugeordneten Texteinheiten angesehen werden.

²⁵ H. Seebass, *Genesis*, 196.

²⁶ Chr. Levin, *Jahwist*, 440.

²⁷ L. Alonso-Schökel, „Hermeneutical Problems of a Literary Study of the Bible“, *VTSup* 28: *Congress Volume Edinburgh 1974* (Leiden 1975) 7.

²⁸ M. Buber, *Werke*, 1133.

Prophetische Frauen am Zweiten Tempel?

Ein Vorschlag, die Töchter Zelophs (Num 27) als Kultprophetinnen zu verstehen

Ulrike Bechmann - Bayreuth

"Frauen waren am Zweiten Tempel als Kultprophetinnen tätig – vermutlich am Eingang des Tempels". So lautet eine der Thesen von Irmtraud Fischer in ihrer Studie "Gotteskünderinnen"¹. Wie "Prophetinnen" zu verstehen seien, welche Aufgabe sie hatten, ob diese Funktion als Amt zu verstehen sei - solche Fragen wurden bisher hauptsächlich anhand der fünf explizit als Prophetinnen bezeichneten Frauen Mirjam (Ex 15,19f.; Num 12; 20), Debora (Ri 4; 5), Hulda (2 Kön 22,8ff.), Noadja (Neh 6,14) und der "Prophetin", zu der Jesaja geht (Jes 8,3), behandelt.² Eine eigene prophetische Schrift, die einer Prophetin zugeordnet würde, ist nicht überliefert, so dass Prophetie in Israel als hauptsächlich männliches Phänomen galt. Dieser Befund steht aber zunehmend im Gegensatz zu den sonstigen Zeugnissen über und von Prophetinnen des Alten Orients, die inzwischen sowohl in den Texten aus Mari als auch in den Texten Assyriens vielfach belegt sind. Insofern war es nie recht überzeugend, dass in Israel und Juda keine Prophetinnen tätig gewesen sein sollen, außer man betrachtet Israel nicht als Teil des Alten Orients, sondern von Anfang an in einer religiösen Sonderrolle. Zwar gab es Studien zu den einzelnen Prophetinnen, aber ein prophetisches Amt von Frauen, strukturell verankert im Kult etwa, kam bisher nicht in den Blick.

1. Nachexilische Prophetinnen am Tempel - Aktualisierung der Tora

Solange Propheten und Prophetinnen als charismatische Einzelgestalten im Gegenteil zu den staatlichen Institutionen konzipiert und der nachexilischen Prophetie nur eine marginale Rolle zugewiesen wurde, lag es in der Logik der Forschung, sich in der Frauenforschung auf die wenigen herausgehobenen Prophetinnen als Einzelgestalten zu konzentrieren. Doch im Zuge des Wandels des Prophetenbildes und der Neubewertung prophetischer Texte³ gewinnen auch andere Notizen über die Wahrnehmung prophetischer Funktionen von Frauen neues Gewicht. Inzwischen wird der nachexilischen Zeit als formativer Periode nicht nur der Tora, sondern auch der geschichtlichen wie prophetischen Schriften, ein großes Gewicht eingeräumt. Die prophetischen Bücher als Fortschreibungen vor allem aus nachexilischer Zeit öffneten auch den Blick dafür, dass Prophetie und Tempel, Prophetie und Tora doch nicht durch eine so starke Dichotomie geprägt sind, wie lange angenommen wurde.⁴ In der Zeit der persischen Herrschaft musste in Juda die Gesellschaft neu konstituiert werden. Das geschah in einer Zerreißprobe zwischen Anliegen und Interessen der im Land verbliebenen Mehrheit und der aus dem Exil zurückgekehrten Minderheit. Dieses Ringen wird greifbar in Esra/Nehemia oder in den gegensätzlichen Texten der Tora selbst. Aber auch die prophetischen Texte, deren spät- und nachexilische Schriften und Fortschreibungen zunehmend erforscht werden, spiegeln den Konflikt.

¹ Vgl. Fischer, Irmtraud, Gotteskünderinnen. Zu einer geschlechter fairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel, Stuttgart 2002.

² Zur Literatur zu den einzelnen Prophetinnen vgl. Fischer, Gotteskünderinnen.

³ Vgl. Schmid, Konrad, Klassische und nachklassische Deutungen der alttestamentlichen Prophetie, in: ZNThG 3, 1996, 225-250.

⁴ Vgl. Fischer, Irmtraud, Tora für Israel – Tora für die Völker (SBS 164), Stuttgart 1995.

Mose wird am Ende der Tora als "der" Prophet schlechthin (Dtn 34,10ff.) gezeichnet. Die Propheten und Prophetinnen sind stilisiert als Nachfolger und Nachfolgerinnen des Mose. Sie übernehmen in persischer Zeit die Funktion der Aktualisierung der Tora. Die jüdische Kanonanordnung macht dieses Konzept sichtbar. Danach beginnen mit Josua die "Vorderen Propheten", die vor den "Hinteren Propheten" stehen. Wenn die Anordnung von Tora und Prophetenkanon bedeutet, dass nach der Schließung der Tora Prophetie als Exegese, als Auslegung des Gesetzes verstanden werden kann, dann gewinnen die nachexilischen Erzähltexte über Propheten und Prophetinnen neu an Gewicht. Die Spätdatierung vieler Texte aus Tora und Geschichtsbüchern erweitert die Basis für die Rückfrage nach den prophetischen Traditionen, auch für die feministisch-kritische Rückfrage nach Prophetinnen. Hulda und Noadja, die schon vom Erzähltext her in die exilisch-nachexilische Zeit weisen, stehen jetzt nicht mehr am Ende einer Prophetinnentradition, sondern stehen am Anfang und weisen die Spur, in der weitere Frauentraditionen zu entdecken sind.

Für die Zeit des Zweiten Tempel muss dann eine strukturelle Zuordnung von Prophet/Prophetin und Tempel in Betracht gezogen werden. "Priesterschaft und Prophetie vermitteln beide zwischen Gott und Volk, haben jedoch in ihrer Funktion klar abgegrenzte Bereiche. Num 18,1ff. liest sich wie das Ergebnis einer Konfliktlösung. Die Alternative ist nicht: Priesterschaft oder Prophetie, sondern Priesterschaft und Prophetie in ihren jeweiligen Funktionsbereichen."⁵ Gesetz und Prophetie sind also nicht zwei gegensätzliche Elemente, sondern "zwei Pole, die aufeinander hingebordnet sind und sich gegenseitig brauchen. Tora ohne Prophetie ist toter Buchstabe, Prophetie ohne Tora ist keine Prophetie."⁶

In dieser Linie der Forschung erarbeitete nun Irmtraud Fischer auch ihre These, dass Frauen als Kultprophetinnen am Zweiten Tempel gewirkt hätten.⁷ Sie nimmt als Ausgangspunkt den bisher als "Spiegeldienst" übersetzten Dienst von Frauen am Offenbarungszelt in der Wüste. Ausgangspunkt sind die Notiz Ex 38,8 als Teil der Priesterschrift, wo vom Dienst der Frauen am Eingang des Zeltes der Begegnung die Rede ist, und der ebenfalls späterer Zeit zuzuordnende Vers 1 Sam 2,22.⁸ Ausgehend von der Bedeutung des Eingang des Tempels (in den Erzähltexten der Tora des Zeltes der Begegnung) sowie der Bedeutung von מְרָאָה ("Spiegel") entwickelt Fischer die These, diese Spiegel seien "am besten als Schautafeln zu deuten, auf denen das Geschaute niedergeschrieben wird. Schau und Vision gehört nun aber nicht in die kultisch-priesterliche Kategorie der Dienste am Heiligtum, sondern in die prophetische."⁹ Fischer vernetzt diese Notizen über den Dienst der Frauen am Tempel mit den anderen prophetischen Texten über Frauen, die in die nachexilische Zeit gehören. Insofern versteht sie den "Spiegeldienst" der Frauen als kultprophetisches Handeln von Frauen, angesiedelt im Eingangsbereich des Zweiten Tempels.¹⁰ Diese Gruppe, die in der prophetischen Tradition steht, gehört wahrscheinlich zu den im Land Verbliebenen, nicht zu den Rückkehrenden aus der Gola. Diese Frauengruppe "hat nicht nur eine starke Präsenz von Frauen, sondern thematisiert explizit Lebensbedingungen und –zusammenhänge von Frauen.

⁵ Fischer, Gotteskinderinnen, 204.

⁶ Fischer, Gotteskinderinnen, 278f.

⁷ Da ich an dieser speziellen Fragestellung anknüpfe, beziehe ich mich nur auf den Horizont, in dem die These der Kultprophetinnen am Eingang des Zweiten Tempels steht, nicht auf die gesamte Studie.

⁸ Vgl. dazu bes. Fischer, Gotteskinderinnen 95-108 in Auseinandersetzung mit Winter, Urs, Frau und Göttin, (OBO 53), Fribourg 1983; Görg, Manfred, Der Spiegeldienst der Frauen, in: BN 23, 1984, 9-13.

⁹ Fischer, Gotteskinderinnen 107.

¹⁰ Vgl. Fischer, Gotteskinderinnen, 95-130.

Sie arbeitet gezielt an einer Veränderung ungerechter Geschlechterverhältnisse (vgl. Neh 5,1-5) und widersteht offen den erkennbaren (bis heute noch wirkmächtigen) Tendenzen, Frauen aus der aktiven Teilnahme am religiösen Leben zu verdrängen."¹¹ Dieser Gruppe sind auch das Rut-Buch, sowie weitere Texte zuzuordnen, die Frauen und ihre politische Position aus- und nachdrücklich ins Spiel bringen. Jüdische Frauen handeln also auch prophetisch: "Sie tun damit genau das, was die einander zugeordneten Kanontexte der Tora und Prophetie als prophetisches Tun ansehen: Sie aktualisieren die bereits Schrift gewordene Tradition für ihre Zeit und bestehen darauf, daß der weibliche Anteil an dieser gesellschaftlich hochbedeutsamen Rolle sichtbar bleibt."¹²

2. Die Töchter Zelophs (Num 27,1-6) als Kultprophetinnen?

An dieser These von Irmtraud Fischer möchte ich nun ansetzen und einen weiteren Text ins Spiel bringen, der möglicherweise auch als Niederschlag von kultprophetischem Handeln von Frauen verstanden werden muss. Es ist die Geschichte um die fünf Töchter Zelophs, die in Num 27,1-11, Num 36,1-12 und Jos 17,1-6 erzählt wird.¹³ Tatsächlich kann es nicht überraschen, dass diese Texte bisher nicht als prophetische Frauentexte in den Blick kamen. Die Töchter Zelophs kämpfen um ihr Recht auf Landerbe – von Prophetie im herkömmlichen Verständnis ist hier nicht die Rede. Insofern spielten diese Texte eine Rolle bei der Frage, welche Rechte Frauen in der israelitischen Gesellschaft zustanden.¹⁴ Doch unter der von Fischer entwickelten Perspektive könnte die Szene aus Num 27,1-11 als Niederschlag einer wichtigen Entscheidung, die Kultprophetinnen durchsetzten, verstanden werden. Das bisher nur in einzelnen Notizen greifbare prophetische Amt von Frauen könnte so vielleicht sogar durch Namen und eine "Beispielszene" ergänzt und belegt werden.

2.1. Die Textbasis für die "Töchter Zelophs"

In vier atl. Texten werden Machla, Noa, Hogla, Milka und Tirza als die "Töchter Zelophs" jeweils namentlich eingeführt. Erstmals werden sie bei der Zählung der Stämme in Num 26,33 als Teil des Stammes Manasse genannt. Die Zählung dient als Grundlage für die Verteilung des Landes nach dem Einzug.

¹¹ Fischer, Gotteskinderinnen, 269f. Mit ähnlicher Funktion versteht sie auch die anderen Prophetinnentraditionen, ähnlich Butting, Prophetinnen. Zu Jes 8,1f. vgl. auch Knauf, Ernst Axel, Prophetinnen gefragt, in: *lectio difficilior* 2, 2000 (www.lectio@unibe.ch).

¹² Fischer, Gotteskinderinnen, 277.

¹³ Vgl. Bechmann, Ulrike, *Die Töchter Zelophs. Fordernde – Erbinnen – Vertrauende*, Stuttgart 2003; leider habe ich die Studie von Irmtraud Fischer erst nach der Drucklegung dieser Kleinschrift wahrgenommen, sonst hätten die Erkenntnisse schon in die Studie einfließen können.

¹⁴ Vgl. Seebass, Horst, *Zur juristischen und sozialgeschichtlichen Bedeutung des Töchtererbrechts nach Num 27,1-11 und 36,1-2*, in: *BN* 102, 2000, 22-27, dort noch einmal ausführlich die schon oft festgestellten Ungereimtheiten mit den sonstigen Rechtstraditionen. Als Sonderfall war Num 27,1-11 immer schwierig zuzuordnen. Milgrom weist auf die Diskrepanz zu sonstigen altorientalischen Rechtstraditionen hin und vermutet Traditionen einer nach Clans strukturierten Gesellschaft, dort auch zur Veränderung und zur rabbinischen Interpretation, vgl. Milgrom, Jacob, *Numbers (JPS)* 1990, 482-484; Seifert, Elke, *Tochter und Vater im Alten Testament. Eine ideologiekritische Untersuchung zur Verfügungsgewalt von Vätern über ihre Töchter*, Neukirchen-Vluyn 1997; Sterring, Ankie, *The Will of the Daughters*, in: Brenner, Athalja (Hg.), *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy (Feminist Companion to the Bible 6)*, Sheffield 1994, 88-99; Westbrook, R., *Property and the Family in Biblical Law (JSOT, Supp.113)*, Sheffield 1991; Ben-Barak, Zafrira., *Inheritance by Daughters in the Ancient Near East*, in: *JSSt* 25, 1980, 22-33; Davies, E. W., *Inheritance Rights and the Hebrew Levirate Marriage*, in: *VT* 31, 1981, 138-144; Snaith, N. H., *The Daughters of Zelophad*, in: *VT* 16, 1966, 124-127; Weingreen, J., *The Case of the Daughters of Zelophad*, in: *VT* 16, 1966, 518-522.

In Num 27,1-11 treten die Frauen am Eingang des Zeltes der Begegnung auf, sie verlangen, dass ihnen im Land ein Landanteil (הַלְוָה) zugesprochen wird, um den Namen ihres Vaterhauses zu erhalten. Die rein patriarchale Erblinie ist das Problem: Weil die Frauen keinen Bruder haben, wird der Landanteil ihres Vaters und damit der Name ihres Vaters nicht tradiert. Diese Erblinie wird durch einen eigens von Mose eingeholten Gottesbescheid im Zelt der Begegnung zu ihren Gunsten geändert.

In Num 36,1-12 versuchen die "Söhne Gileads", ein Teil des Stammes Manasse, diesen Entscheid mit dem Argument zu revidieren, er benachteilige den Stamm, weil das Land sowohl durch eine Heirat der Frauen außerhalb des Stammes als auch durch Jubeljahr-Bestimmungen dem Stamm Manasse verloren ginge. Die Entscheidung JHWHs aus Num 27 wird durch Mose nicht rückgängig gemacht, aber der Radius der Heiratswahl der Frauen eingeschränkt. Allerdings erfolgt diese Auseinandersetzung nicht am Eingang des Zeltes der Begegnung, sondern nur vor Mose und den Stammesführern.

Jos 17,1-6 berichtet im Zusammenhang der Landverteilung an den Stamm Manasse von der Zuweisung des Landes an die Töchter Zelofhads – allerdings müssen die Frauen erneut auftreten, auf die Entscheidung in Num 27,1-11 verweisen und ihr von JHWH zugesagtes Erbe einfordern.

Num 27,1-11 wird in Jos 17,1-6 weitergeführt.¹⁵ Die in der heutigen Anordnung retardierend wirkende Erzählung von Num 36 wird erst später eingefügt. Dafür sprechen strukturelle wie inhaltliche Gründe. Num 27 wie Jos 17 nennen die Frauennamen in der gleichen Reihenfolge. Die Szene ist in beiden Texten parallel aufgebaut, die Veränderungen ergeben sich aus dem Kontext. So fehlt der Ort, das Zelt der Begegnung, weil von der Erzählung her keine Entscheidung, sondern nur der Vollzug durch die Verantwortlichen erforderlich ist. Deshalb muss auch das Volk nicht mehr genannt werden. Josua tritt als Nachfolger Mose in dessen Position auf. Inhaltlich vollzieht Jos 17,1-6, was in Num 27,1-11 angekündigt wurde. Dabei setzt Jos 17 die Erzählung Num 27 voraus. Die neue Linie im Erbrecht, die jetzt Töchter nach den Brüdern als Erbinnen einsetzt, wurde in Num 27 mit dem Erhalt des Vaterhauses und Vaternamens begründet. Jos 17 legt in der Folgerung aus der Landübertragung an die Töchter Wert auf die Feststellung, dass durch das Erbe der Töchter Zelofhads dem Stamm Manasse Land zuwächst.

Landbesitz und die Zugehörigkeit zum Volk waren große Streitfragen der Konstituierung der judäischen Gesellschaft. Um Landbesitz von Frauen geht es in Num 27 und Jos 17. Num 36 bringt beides, Volkszugehörigkeit (Heirat von Frauen) und Landbesitz zusammen. Insofern nehmen die Erzählungen um die Töchter Zelofhads zur Landfrage als einem der zentralen Diskussionspunkte aus der achämenidischen Zeit – kontrovers - Stellung. Nur Num 27 spielt sich am Eingang des Zeltes der Begegnung ab, bei den anderen beiden Szenen stehen die Frauen – ortlos – nur den Leitungspersonen gegenüber. Damit gewinnt die Rechtsentscheidung von Num 27 eine höhere Dignität als die von Num 36. Dieser Text stammt vermutlich aus späterer Zeit als Num 27 und Jos 17.

2.2. Textsignale für eine kultprophetische Deutung von Num 27

Was deutet nun auf eine Verbindung von Num 27,1-11 mit dem von Fischer rekonstruierten kultprophetischen Amt von Frauen am Eingang des Zweiten Tempels? Wie die meisten Texte

¹⁵ Die Diskussion über eine Hexateuch-Komposition kann hier nicht verfolgt werden, vgl. etwa Römer, Thomas, *La fin de l'historiographie deuteronomiste et le retour de l'Hexateuque?*, in: ThZ 57, 2001, 269-280; ders./Brettler, Marc Z., *Deuteronomy 34 and the case for a Persian Hexateuch*, in: JBL 119, 2000, 401-419.

um das "Zelt der Begegnung", gehört auch Num 27,1-11 in die nachexilische Zeit.¹⁶ Anhand der Texte über das Zelt der Offenbarung¹⁷ (oder auch: Zelt der Begegnung, Stiftshütte) werden Fragen diskutiert, die in der achämenidischen Zeit auftreten. Insofern passt Num 27,1-11 zu dieser Zeit, da es bei der Erbrechtsfrage um Landbesitz von Frauen geht.

a) Die Töchter Zelofhads agieren am Eingang des Zeltes der Begegnung

Auf der Erzählebene der Wüstenzeit in Num ist das Offenbarungszelt die im Wüstenlager des Volkes heiligste Stätte. Der Eingang des Tempels bzw. des Zeltes der Begegnung ist ein sensibler Bereich, dem die Heiligkeit des Ortes anhaftet. Fischer weist mit Recht zurück, dass der "Eingang des Zeltes" als Ort der *Entfernung* zu JHWH anstatt als Ort der *Nähe* gedeutet wird.¹⁸ Tatsächlich ist der Eingang des Tempels - außer dem Inneren des Zeltes selbst - der JHWH nächste Ort. Die Schwelle zum Heiligtum selbst gehört als Übergangsort von Heilig zu Profan zum Heiligen. Mit dem Eingang des Zeltes der Begegnung verbinden sich Traditionen, die die Bedeutung dieses Platzes herausheben. Es ist der Ort der Offenbarung, also auch ein Ort der Anwesenheit Gottes, gekennzeichnet durch die Wolkensäule. Es ist der Ort der Entscheidungen über Leben und Tod (Num 12)¹⁹. Hier vermutet Fischer den Ort, wo die Kultprophetinnen auftreten. Die Töchter Zelofhads tragen ihre Forderung nach einer Veränderung des Erbgesetzes am Eingang des Zeltes, also an einem signifikanten Ort, vor. Es hat gute Gründe, dass die fünf Frauen sich von dem Ansinnen der "Rotte Korach", die die Autorität Mose anzweifeln (vgl. Num 16), nachdrücklich distanzieren (Num 27,3), denn diese Aufständischen fanden am gleichen Ort, dem Eingang des Zeltes, durch JHWH selbst den Tod. Die Frauen aber erweisen sich in ihrem Ansinnen als gottesfürchtig und erhalten eine Entscheidung Gottes, die das Erbgesetz in ihrem Sinn ändert. Sie erhalten die הַרְחֵקוּ²⁰, die ihrem Vater zusteht. Die Töchter Zelofhads stehen also am gleichen Ort wie die Kultprophetinnen und erwirken eine Offenbarung Gottes.

b) Die Form des Rechtsentscheids geschieht durch Gottesbefragung

Die Veränderung des Erbrechts hat offensichtlich für die Gemeinschaft eine zentrale Bedeutung. Wie bedeutsam die Entscheidung ist, zeigt die Form des Rechtsentscheids an. Er wird durch direkte Befragung JHWHs im Zelt der Offenbarung eingeholt. Dies geschieht nach der Offenbarung am Sinai insgesamt nur viermal: In Lev 24,10-23; Num 9,6-14; 15,32-36 und Num 27.²¹ Alle Fälle haben Präzedenzcharakter und sind von enormem Gewicht, da sie den Tod nach sich ziehen. Es geht in den anderen Fällen um Gotteslästerung mit Todesfolge (Lev 24), um die Möglichkeit, kultische Feiern wie das Pascha nachzuholen (Num 9), und die Frage der Todesstrafe bei Sabbatbruch (Num 15). In Num 27 geht es um das Erbrecht von Land für Frauen (Num 27). Die Form des Rechtsentscheids und der Ort heben also die Bedeutsamkeit dieser Entscheidung hervor. Sie wird noch dadurch unterstrichen, dass sowohl die Ausführung (Jos 17,1-6) als auch die spätere Bestreitung der Entscheidung (Num 36) tradiert werden.

¹⁶ Vielfach wird Num 27,1-11 zu P, bzw. zu einer späteren Ergänzung von P gerechnet, vgl. die Diskussion bei Budd, Philip J., Numbers (WBC 5), Waco, Texas, 1984, 300, der den Text zur Numeri-Redaktion zählt.

¹⁷ Vgl. dazu Görg, Manfred, Zelt, heiliges, in: NBL III, 1203-1204.

¹⁸ Vgl. Fischer, Gotteskinderinnen, 98.

¹⁹ Zur Bedeutsamkeit des Eingangsbereiches als "Kernbereich der 'Begegnung'" in P^Q, vgl. Görg, Spiegeldienst, 13; Fischer, Gotteskinderinnen, 262ff.; vgl. zum Zelt der Begegnung auch Rapp, Ursula, Mirjam. Eine feministisch-rhetorische Lektüre der Mirjamtexte in der hebräischen Bibel, Berlin New York 2002, 82-88.

²⁰ Zu הַרְחֵקוּ vgl. Bons, E./Kamplung, R., Erbe/Erben, in: NBL I, 555-558.

²¹ Vgl. Staubli, Thomas, Die Bücher Levitikus und Numeri (NSK AT 3), Stuttgart 1996, 315f.

c) Der Aufbau der Szene weist auf die Verkündigung der Tora im nachexilischen Israel

Die Verkündigung des Gesetzes am Sinai weist enge Parallelen mit der Verkündigung der Tora im nachexilischen Juda auf. Mose wie Esra haben keine direkt kultische Funktion wie der Hohepriester. Priester und Anführer des Volkes (und die Gemeinde) bleiben eigenständige Instanzen, wenn auch nicht als tragend handelnde Personen. Für die Entscheidung über die Annahme des Gesetzes wird das ganze Volk versammelt. Das Recht wird durch die Annahme des Volkes in Kraft gesetzt. Die Autoritäten sind für die Um- und Durchsetzung verantwortlich. In Num 27 stehen die Frauen den gleichen Autoritäten gegenüber, die bei dem Gesetzempfang durch Esra genannt werden: Mose, dem Hohenpriester Eleasar, den Anführern der Gemeinde und der ganzen Gemeinde (Num 27,2). Das ganze Volk wird auch in Num 27 eigens genannt, weil es als Zeuge der Entscheidung beiwohnt und diese dadurch – wie die anderen Gebote auch – als Gesetz Gottes akzeptiert. Damit wird die Veränderung des Gesetzes in Num 27,1-6 auf die gleiche Stufe wie die Verkündigung der Tora gesetzt. Diese Rechtspromulgation des veränderten Erbrechts der Töchter Zelofhads entspricht strukturell der Verkündigung der Tora an das Volk von Juda.

d) Frauen aktualisieren die Tora durch einen Spruch Gottes, den sie am Eingang des Zeltes der Begegnung einfordern

Machla, Noa, Hogla, Milka und Tirza erfüllen ohne Zweifel die Funktion, die für die nachexilische Prophetie angenommen wird: Sie aktualisieren die Tora angesichts neuer politischer Bedingungen. Der Ort der Entscheidung, die Art der Entscheidung, der Aufbau der Szene – vieles entspricht strukturell der Verkündigung der Tora. Aber hier geschieht eine entscheidende *Veränderung des bisher gegebenen Rechts!* Der Einzug in das Land wird eine neue Lebenssituation schaffen – und damit ist eine Veränderung des bisherigen Erbrechts der Tora, also der Tora selbst, notwendig.

Die Töchter Zelofhads erklären das auf der Erzählebene gerade erst am Sinai durch Gott selbst verkündete Recht als unzureichend für ihre neue Situation. So selbstverständlich ist dies offensichtlich nicht. Denn die Gesetze der Tora sind von der Erzählung her direkt gesprochenes, göttliches Recht. Dieses Recht zu missachten zieht den Tod nach sich, das Gesetz zu verletzen hat den Verlust des einmal gegebenen Landes zur Folge. Für die erste, die "Exodus-Generation", bedeutete die Missachtung, dass sie nicht in das Land kam. Doch die Töchter Zelofhads erreichen eine Aktualisierung der Tora. Sie gilt für die Zeit im Land. Eine eigene Offenbarung JHWHs bestätigt, dass ihre Aktualisierung Recht ist und JHWH selbst sein eigenes Gesetz verändert.

Die Töchter Zelofhads schreiben damit Rechtsgeschichte über ihren aktuellen Fall hinaus. Num 27 ist für die Weiterentwicklung des jüdischen Gesetzes als Einstieg in die sog. „mündliche Tora“ wichtig geworden.²² Dieser Fall bewies nach rabbinischer Auslegung, dass göttliche Gesetze nicht einfach wörtlich zu befolgen, sondern jeweils neu auszulegen sind, wenn der Kontext verändert ist oder Folgeprobleme auftauchen, die Lücken in einer Gesetzesbestimmung aufweisen. Insofern war es entscheidend, dass man aus der Entstehungszeit des göttlichen Gesetzes heraus schon das Prinzip seiner Auslegung in veränderten Lebensbedingungen ableiten konnte. In Num 27 macht dies Gott selbst aufgrund der Initiative der Frauen mit seinem eigenen Gesetz! Eine höhere Legitimität kann man nicht haben. Die Offenbarung JHWHs autorisiert sowohl das Vorgehen als auch die Interpretation

²² Zur rabbinischen Auslegung vgl. Ilan, Tal, The Daughters of Zelophehad and Women's Inheritance. The Biblical Injunction and its Outcome, in: Brenner, Athalya (Hg.), Exodus to Deuteronomy (The Feminist Companion to the Bible. Second Series 5), Sheffield 2000, 176-186.

von Frauen. Sie bestätigt damit die Frauen am Tempel, die ihre prophetische Aufgabe in der Aktualisierung des Rechts sehen.

e) Aktualisierung zugunsten von mehr Teilhabe von Frauen

Die Aktualisierung des Gesetzes allein wäre noch kein hinreichendes Indiz, die Töchter Zeloahads den prophetischen Frauengruppen am Tempel zuzuordnen. Die Auseinandersetzungen in der Perserzeit in Juda gehen genau um die Frage, wer nun mit welcher gesellschaftlichen Konzeption die Tora "richtig" im Sinne JHWHs interpretiert. Entscheidend ist die Option, mit der diese Aktualisierung durchgesetzt wird. Frauen erhalten durch die Entscheidung in Num 27,1-11 Anteil an dem Land, wenn sie keinen Bruder, also keine Zuordnung zu einem "Vaterhaus"²³ haben. Sie ermöglichen damit Frauen, nicht aus der Gemeinschaft Israels gedrängt zu werden, durch eigenen Landbesitz ökonomisch eine Existenzgrundlage zu haben und politisch "gezählt" zu werden. Es ist der erste Schritt hin zu Landbesitz von Frauen. Diese fünf Frauen stehen demnach konzeptionell wie die anderen Prophetinnen auf einer Position, in der sie für die aktive Teilhabe von Frauen an der Gesellschaft und dem Vermögen (Land) kämpfen. Die Entscheidung der Töchter Zeloahads und das Gewicht der Tradierung ihrer Geschichte unterstützen die These, dass die Frauen eine gesellschaftliche Teilhabe in vielfacher Hinsicht, hier in sozio-ökonomischer, einfordern. Sie reklamieren die Autorität der Tora-Interpretation für sich, sogar, wenn bestehendes Recht verändert, nicht nur ausgelegt werden muss. Sie stehen damit in der Linie der Auslegung, die für die Prophetinnen der nachexilischen Zeit rekonstruiert werden.²⁴

3. Die Bestreitung des Rechtes der Töchter Zeloahads: Landverlust als Sorge in Num 36

Einen ganz anderen Ton schlägt Num 36,1-12 an. Dieser Text gehört zu einer späteren Fortschreibung von Num 27, wahrscheinlich weist Num 36 selbst in sich mehrere Bearbeitungen auf. Dafür sprechen mehrere Gründe. Die Reihenfolge der Namen der Frauen ist gegenüber Num 27 und Jos 17 verschieden. Num 36 setzt Num 27 sowie die Bestimmungen über das Jubeljahr voraus, ohne dass allerdings die Voraussetzungen für die Anwendung des Jubeljahresgesetzes gegeben wären. Wiederholungen prägen den Text²⁵. Die Heirat der Frauen spielte für den Status des Landerhalts in Num 27 überhaupt keine Rolle. Dort wird vorausgesetzt, dass das "Vaterhaus" mit seinem Erbe in jedem Fall erhalten bleibt. Num 36 thematisiert jetzt einen möglichen Landverlust des Stammes. So reflektiert Num 36 wahrscheinlich eine Regelung, wonach bei Heirat von Frauen deren Landerbe in die Linie des Mannes übergeht. Durch die neuerliche Rechtsprechung wird die Entscheidung aus Num 27 zugunsten eines Erbrechts der Frauen zwar nicht zurückgenommen, aber eine Einschränkung *ihrer Wahl* des Mannes (Num 36,6) wird festgelegt. Land darf nicht außerhalb des Stammes gelangen. Num 36 kann aber nicht wie Num 27 von einer göttlichen Entscheidung im Zelt der Begegnung erzählen. Insofern hat diese Bestimmung nicht die gleiche Dignität wie Num 27.

²³ Vgl. Weinberg, Joel P., *The Citizen-Temple Community*. (transl. D.L. Smith-Christopher), Sheffield 1992 und jetzt die Diskussion der Kritik mit einem Vorschlag zur politischen Struktur Judas bei Karrer, Christiane, *Ringens um die Verfassung Judas. Eine Studie zu den theologisch-politischen Vorstellungen im Esra-Nehemia-Buch*, Berlin New York 2001, zu den Vaterhäusern bes. 44ff. 88f. und 363ff.

²⁴ Vgl. Fischer, *Gotteskinderinnen; Butting, Prophetinnen*.

²⁵ Vgl. z.B. Budd, *Numbers*, 387-90.

Num 36 zeigt deutlich, dass die Veränderungen, die die Frauen zu ihren Gunsten durchsetzten, nicht unwidersprochen blieben. Aber sie konnten auch nicht ganz zurückgenommen werden.

Num 36 verschiebt den Akzent durch die Verbindung von Landverlust mit Heirat "außerhalb" des Stammes Manasse. Andere israelitische Stämme werden als "außen" benannt. Num 36 zieht damit die Grenze sehr eng, wenn auf Heirat innerhalb des Stammes gepocht wird. Dies deutet auf die späte persische Zeit hin, wo ganze Bevölkerungsteile durch die Steuerpolitik der persischen Zentralgewalt und die entsprechende Ausbeutung durch einen Teil der Oberschicht verarmt.²⁶ Landbesitz bedeutete in diesem Kontext die Existenzgrundlage schlechthin. Die Angst vor Landverlust und damit die notwendige wirtschaftliche Grundlage der Existenz ließe sich aus diesem Kontext heraus erklären.

Einige Namen aus der Genealogie der Töchter Zelofhads verweisen auf Gebiete um Tirza, die alte Hauptstadt Omris. Vor allem aber sind drei der Namen der Töchter als Städtenamen belegt. Tirza (*Tell el-Farf'a Nord*) galt als die alte Hauptstadt der Nordreichkönige (vgl. 1 Kön 14,17; 15,21.33 u.ö.), Noa und Hogla sind inzwischen durch die Ostraka von Samaria aus dem 8. Jh. als Orte bekannt.²⁷ Versteckt sich hinter der Auseinandersetzung der Frauen und Männer von Manasse bzw. Gilead ein Landkonflikt? Möglich wäre eine solche Auseinandersetzung in dem Sprachspiel von Personen, weil Städte/Orte gewöhnlich mit weiblichen Namen personifiziert werden, Gebiete mit männlichen. Die Orte wie das Gebiet Manasses sind alle im Gebiet um Samaria angesiedelt. Num 36 pochte dann auf die Zugehörigkeit dieser Orte zu Manasse, dessen Land geschützt werden soll. Diese Akzentverschiebung gegenüber Num 27 wäre verständlich auf dem veränderten sozialen Hintergrund der späten Persezeit. Landverlust konnte hier Verarmung bedeuten. Es könnte aber auch ein Reflex auf den zunehmenden Konflikt zwischen Samaria und Juda in persischer Zeit sein.²⁸ Dieser Hintergrund stützt die These, dass in Num 36 eine spätere Fortschreibung von Num 27 vorliegt.²⁹

Diese spätere Ergänzung Num 36 führt dann auch in die Zeit der Endredaktion des Buches Numeri. Die Position der Erzählungen um die Töchter Zelofhads in Num 27 weisen auf eine besondere Bedeutung dieser Texte hin, wenn man den Gesamtaufbau von Numeri in Betracht zieht.

²⁶ Vgl. Neh 5,1-3; vgl. Albertz, Rainer, *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v.Chr.* (Biblische Enzyklopädie 7), Stuttgart u.a. 2001, 102ff.

²⁷ Vgl. Lemaire, André, *Le "Pays de Hépher" et les "Filles de Zelophehad" a la lumière des Ostraca de Samarie*, in: *RdQ* 18, 1998, 531-540.

²⁸ Vgl. Seebass, vermutet in der territoriale Frage den Ausgangspunkt der Traditionsbildung, "Dies legt nahe anzunehmen, daß der aus vorsalomonsicher Zeit überlieferte Sonderfall von manassitischen Distrikten als fiktiven Töchtern Zelofhads es nachexilisch ermöglichte, ein allgemeines Erbrecht von Frauen in Form von Num 27,8-11 zu entwickeln, das seinerseits mindestens in V.8b an altorientalische Traditionen anknüpfen konnte.", Seebass, *Töchtererbrecht*, 27. Ob in Num 27,1-7 so alte Gebietstradition bewahrt sind, ist m.E. nicht sicher.

²⁹ Eine späte redaktionelle Hinzufügung nehmen nahezu alle Kommentare an, vgl. z.B. Budd, *Numbers*, 388f., vgl. auch Doob-Sakenfeld, Katherine, *Zelophehad's Daughters*, in: *Princeton Theological Seminary* 15, 1988, 37-47; Seebass, *Töchtererbrecht*.

4. Die Bedeutung der Töchter Zelofhads in der Endredaktion von Numeri

4.1. Die Struktur des Buches Numeri

Wie Olson überzeugend darlegte, kann man in Num eine doppelte Struktur festmachen: Num 1 und Num 26 leiten jeweils eine von zwei fast parallel aufgebauten Hälften des Buches ein.³⁰ Beide Kapitel setzen die Zählung des Volkes an den Anfang. Die Listen in Num 1 nennen die Generation, die am Sinai das Gesetz empfangen hat und nun die Wüstenwanderung beginnt. Bis Num 25 erhält diese Generation Israels weitere Gesetze, fällt aber angesichts der Härte der Wüstenwanderung von Gott ab und rebelliert gegen den Zug ins Gelobte Land. In diese Kerbe schlägt auch Num 16, der Aufstand von Korach. Ihr Aufstand gegen die Führungsrolle Mose wird am Eingang des Zeltens der Offenbarung entschieden – genau an dem Ort, an dem die Töchter Zelofhads auftreten. 40 Jahre Wüstenwanderung folgen, bis die ganze erste Generation gestorben ist.

Führt Kapitel 1-25 das Ende der Ersten Generation in der Wüste herbei, so wird die Zweite Generation von Kap. 26-36 erneut an die Grenze des verheißenen Landes geführt. In Num 26 beginnt die Zählung der Zweiten Generation. Der Themenaufbau des zweiten Blocks entspricht in weiten Teilen dem ersten Teil. Am Ende sind die Voraussetzungen für die Zweite Generation geschaffen. Die Bedingungen für den Einzug ins Gelobte Land und das Verhalten darin sind geklärt. Da diese Generation Gott vertraut und nicht murrte, stirbt bis zum Ende des Buches Numeri niemand aus der Zweiten Generation.

Auf der Grundlage dieser Struktur der Endgestalt des Buches Numeri dienen die Erzählungen über die Töchter Zelofhads als Rahmen der Gesamterzählung über die Zweite Exodus-Generation.³¹ Direkt nach dem Zensus in Num 26, wo die neue Generation eingeführt ist, wird zugunsten der Frauen Recht gesprochen (Num 27,1-11). Der Kompromiss, die Bestätigung des Erbrechts unter Einschränkung der Heiratswahl der Töchter Zelofhads (Num 36,1-12), schließt das Buch ab. Jetzt erwartet man den Einzug ins Gelobte Land. All das, was die Zweite Generation in der Wüste erlebt, wird durch diese beiden Texte gerahmt. Rahmentexte interpretieren immer das Gerahmte. Ein Überblick über das "Gerahmte" zeigt, dass es hauptsächlich um Gesetze im Land und die Verteilung des Landes geht, und dass dabei Frauenthemata nicht ausgeschlossen sind. Es geht um die Nachfolge Mose (Num 27, 12-23), um Opfergesetze (Num 28-29), um Gelübde, insbesondere von Frauen und die Kontrolle durch Männer (Num 30,2-17); es geht um die - diesmal erfolgreichen - Midianiterkriege (Num 31; nach dem Zögern der Ersten Generation vgl. Num 25), mit speziellen Anweisungen für den Umgang mit Frauen (nur die jungfräulichen bleiben am Leben)³². Es geht um die erste Verteilung des Ostjordanlandes (Num 32), sowie der Rückblick auf den Wüstenzug und die Verteilung des Landes durch Vertreibung der Kanaaniter (Num 33-34) und das Recht der Levitenstädte sowie Gesetze über Mord und Totschlag (Num 35).

³⁰ Vgl. zum Folgenden Olson, Dennis T., *The Death of the Old and the Birth of the New. The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch*, Chico/Cal. 1985. Milgrom erwähnt noch eine andere Struktur, je 10 Generation von Adam bis Noa, 10 Generation von Noa bis Terach und 10 Generationen von Abraham bis zu den Töchtern Zelofhads, vgl. ders., *Numbers*, 296.

³¹ Vgl. Ulrich Dean R., *The Framing Function of the Narratives About Zelophehad's Daughters*, in: *JETS* 41, 1998, 529-538; Butting wies darauf hin, dass oft Frauengeschichten redaktionell als prophetische Interpretationsrahmen eingesetzt werden, vgl. Butting, *Prophetinnen*, bes. 165ff.

³² Vgl. Rapp, Ursula, *Das Buch Numeri. Grenzwanderungen*, in: Schottroff, Luise/Wacker, Marie-Theres (Hg.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, 2. korr. Aufl. 1999, 54-66, bes. die Bedeutung des Reinheitsthemas speziell bei den Midianiterkriegen.

4.2. Die Texte über die Töchter Zelofhads als Rahmen der "Zweiten Generation"

Diese Sammlung wurde oft als "Nachtrag" zu Rechtstexten interpretiert – und damit nicht interpretiert.³³ Das Töchtererbrecht von Land als Rahmen solcher Themen stieß immer wieder auf Unverständnis. Warum ist das so wichtig, warum wird Num 36 nicht als Nachtrag an Num 27 angehängt? Ginge es um eine reine Rechtsfrage, wären die Anfragen gerechtfertigt. Aber die Bedeutung, die durch diese Rahmenstellung den Texten zugebilligt wird, nimmt sich nicht merkwürdig aus, wenn man einerseits die vielen ausdrücklichen Erwähnungen von Frauen berücksichtigt, andererseits die Bedeutung der Landverteilung. Insbesondere aber sind die Implikationen, die einerseits mit der Veränderung der Tora, andererseits mit dem Landerhalt verbunden sind, nicht zu unterschätzen.

Die Töchter Zelofhads führen in Num 27 sozusagen einen Musterprozess zugunsten von Frauen. Entsprechend ist auch die Position zu werten, an der diese Erzählung in der Tora steht. Num 27 ist der letzte Fall innerhalb der Tora, in dem eine Änderung des Gesetzes per göttlichem Wort im Zelt der Begegnung eingeholt wird. Und es ist der erste Fall der Zweiten Generation, direkt nach deren Zählung. Diese Zweite Generation kennt die Offenbarung in der Erzählfolge der Tora nicht mehr aus direktem eigenen Hören. Sie steht an der Schwelle von Verkündigung des Gesetzes und Anwendung des Gesetzes. Und sie steht an der Schwelle zum Land. Sie wird die Generation sein, die alle Gebote erfüllt und darum in das Land einzieht. Sie ist die Generation, die für die Gestaltung und Interpretation der Gesetze im Land verantwortlich ist. Wenn also JHWH selbst das eigene Gesetz angesichts konkreter Umstände ändert (nicht nur fragliche Fälle entscheidet wie in den drei anderen Fällen der direkten Befragung), dann gewinnt diese Möglichkeit der Interpretation für alle Zukunft göttliche Dignität und Legitimation. Die prophetische Botschaft der Frauen ist legitimiert – und sie ist durch Frauen legitimiert.³⁴

Insbesondere durch Num 36 sichert die Endredaktion aber, dass das Land in jedem Fall innerhalb der durch Los festgelegten Landzuteilungen bleibt. Bisher war von einem Vollzug einer Heirat nie die Rede, nun stellt der Text in dreimaliger Betonung (V.10-12) fest, dass die Frauen sich als gottesfürchtig erwiesen und jemand aus dem Stamm Manasse heirateten. Die Töchter Zelofhads, die Frauen Judas also, werden strikt aufgefordert, die wirtschaftliche Basis ihrer Familie nicht zu gefährden, auch wenn sie das Recht auf Landerbe haben. Das Anliegen der Söhne Gileads wird nicht ganz erfüllt. Ihr Versuch, dieses Erbrecht rückgängig zu machen, scheitert. Dies konnten die Frauen verhindern. Aber als Kompromiss wird ihnen die Heiratswahl im Sinne des Landerhalts für einen Stamm beschränkt. Bis V. 10 sind sie in Num 36 (anders als in Num 27 und Jos 17) nicht Subjekt, sondern Objekt der Diskussion. Erst in V.10-12 werden sie wieder zum Subjekt. Entsprechend des Verständnisses der gesamten Zweiten Generation verhalten sich auch die Töchter Zelofhads gottesfürchtig. Die Kontinuität des verheißenen Landes für alle Stämme wird also noch einmal bekräftigt. Die Bundeszusage bleibt – auch in wirtschaftlich und sozialer Notsituation.³⁵

³³ Vgl. etwa Scharbert, Josef, Numeri (NEB), Würzburg 1992, bes. 111-113. Crüsemann interpretiert Num 27ff. zwar als Demonstration, die Tora jeweils neu aktualisieren zu müssen, sieht aber in Num 36 eine Wiederaufnahme von Num 27, die dies demonstriert, vgl. Crüsemann, Frank, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992, 421f.

³⁴ Dies würde mit Buttings Konzept übereinstimmen, dass die Frauenteile prophetische Perspektiven auf das Gerahmte werfen, vgl. Buttting, Prophetinnen, 165ff.

³⁵ Ulrich postuliert aufgrund des erst erwarteten Einzugs für eine Manifestation des Glaubens "the daughters' eschatological outlook provided the necessary impetus for obeying the stipulations of the covenant", Ulrich, Framing, 538.

5. Zusammenfassung und Ausblick

Num 27 und Num 36 sind damit unterschiedlichen Interessengruppen zu verschiedener Zeiten innerhalb Judas zuzuordnen. Mein Vorschlag lautet, Num 27 als Niederschlag der prophetischen Frauengruppen am Eingangsbereich des Zweiten Tempel zu lesen, wie sie Fischer rekonstruiert. Der Eingang des Zeltes der Begegnung als ihr Auftrittsort erklärt sich dann erzähltechnisch als "natürlicher" Ort, wenn der Eingangsbereich des Tempels tatsächlich mit prophetischen Frauengruppen verbunden war, die prophetische Botschaften, die Aktualisierungen der Tora enthielten, aufschrieben und/oder verkündeten. Die Töchter ZELOFHADS treten – wie die Prophetinnen insgesamt – für eine Teilhabe und Mitsprache der Frauen in der Gesellschaft, hier hinsichtlich ihres Landerbes, ein. Konsequenzen des Landverlustes durch Heirat werden nicht vorausgesetzt.

Num 36 dagegen reflektiert die zunehmend soziale und wirtschaftliche Verarmung der Landbevölkerung in der Perserzeit. Die Frage des Landverlustes nach einer Heirat von Frauen gefährdet anscheinend die Existenz. Zwar kann die Gruppe, die Num 36 formuliert, nicht eine Rücknahme des Erbrechts durchsetzen, aber die Frauen müssen durch die Heiratsverpflichtung innerhalb des eigenen Stammes ihren Beitrag zum Überleben des Hauses MANASSE leisten. Die ökonomische Not rechtfertigte offensichtlich die Einschränkung von Frauenrechten, die eng genug waren. Der Zugriff auf die wirtschaftlichen Ressourcen der Frauen läuft über die Kontrolle ihrer Heirat und damit ihrer Sexualität und Reproduktion – ein altes Muster, wenn Frauen beginnen, ihre gesellschaftliche Selbständigkeit zu verlieren.

An dieser Stelle konnte ich meinen Vorschlag zu einem neuen Verständnis der Erzählungen über die Töchter ZELOFHADS selbstverständlich nur skizzieren. Viele Beobachtungen müssen stärker mit der Forschung in den einschlägigen Bereichen vernetzt werden. Dazu gehört eine exakte Analyse der Strukturen der Texte, ein tiefergehender Vergleich der Termini, die genaue Einordnung in die Zeitepoche der Perserzeit, der Zusammenhang mit der nicht besprochenen Genealogie in 1 Chr 7,15, die Frage des Landerbes in der persischen Zeit, der schwindende Einfluss von Frauen in der Perserzeit und der Zusammenhang mit der wirtschaftlichen Notlage weiter Kreise der Bevölkerung, die Landverteilung im persischen SAMARIA – und vieles mehr. Die wachsende Forschung über die Prophetie von Frauen ist möglicherweise ein Ansatzpunkt, die Lücke in der Forschung über die Töchter ZELOFHADS zu schließen. Hier tut sich ein neues Forschungsfeld auf, das dringend bearbeitet werden muss, weil es für ein vertieftes Verständnis alttestamentlicher Prophetie und für eine historisch gerechtere Sicht der Rolle von Frauen in Religion und Gesellschaft ISRAELS wichtige neue Perspektiven eröffnet.

Integrität des vierten Psalmbuches

Iouri Golovanov - Warschau

Das Buch der Psalmen ist in fünf Teile geteilt, die voneinander durch Schlussdoxologien abgegrenzt sind. Der erste Teil umfasst Ps 1-41, der zweite Ps 42-72, der dritte Ps 73-89, der vierte Ps 90-106 und der fünfte Ps 107-150. Diese Gliederung hat eine lange Tradition und sie ähnelt der Einteilung der Tora. Selbstverständlich darf man diese Einteilung nicht als primär verstehen, sondern muß vielmehr eine spätere Redaktion annehmen. Sie ist ein Versuch, die Psalmen in größeren Gruppen zusammenzufassen, wobei sie früher in kleineren Sammlungen gruppiert waren. Wahrscheinlich waren es liturgische Gründe, die zur Bildung solcher Gruppen führten: Dafür spricht die literarische Verwendung der Doxologie (BOROWSKI W. 1983, S. 5). Vermutlich kam es zu dieser Redaktion in nachexilischer Zeit, da man in dieser Epoche die Tora besonders schätzte. Deswegen versuchte man die Tora zum Vorbild für die Gestaltung aller anderen Bücher zu nehmen. Dieser Periode geht das Babylonische Exil voraus, eine Zeit, in der man sowohl über die historische als auch die religiöse Tradition Israels theologisch reflektierte. Deswegen kann man vermuten, dass das Psalmbuch als Antwort auf die Heilstaten Gottes, die im Pentateuch niedergeschrieben sind (RAVASI G. 1988, S. 1400), zu verstehen ist. Gott befreit den Menschen und das ganze Volk aus der Bedrängnis durch seine Wunder und Macht. Der Mensch antwortet Gott, indem er ihn lobt und ihm dankt für die Hilfe. Im Kontext des Exils gewannen die Lobgesänge und Danklieder, die vom Exodus und von der Besitznahme des versprochenen Landes erzählten, besondere Bedeutung. Hier liegt der Berührungspunkt zwischen der historischen Prosa und der sakralen Poesie. Die Periode von Esra und Nehemia war von dem Wunsch charakterisiert, die israelitische Tradition zu festigen, um eine religiöse Gemeinschaft zu formieren. Daher könnte gerade in diesem Zeitraum die Gliederung der sakralen Lieder und Gebete in fünf Teile erfolgt sein, die dann in einem Buch zusammengefasst wurden: dem Buch der Psalmen (Мицкевич В. А. 1997, S. 131). Daneben werden auch Hypothesen vertreten, die die Einteilung des Psalmbuches in fünf Teile in das dritte Jahrhundert vor Christus datieren, sie also für sehr jung halten. Eine Überprüfung dieser Hypothese ist schwerlich möglich, da die älteste Erwähnung dieser Gliederung sich erst bei Origenes findet, der schrieb: „Die Juden teilen das Psalmbuch in fünf Teile ein“. Es besteht zudem die Vermutung, dass die Gliederung schon in Qumran bekannt war, aber auch dafür gibt es keine sicheren Belege. Auch wird die Meinung vertreten, dass die Psalmen im heutigen Zustand den Anfang der Entwicklung der ketubim darstellen, das aus der nachexilischen Zeit stammt und eine weisheitliche Aussage hat (LOHFINK N, 1982, S. 23). Auf der anderen Seite kennt die Septuaginta diese Gliederung als etwas Selbstverständliches (HUDAL A. 1936). Das bedeutet, dass diese Einteilung im 3.-2. Jahrhundert v. Chr. im hellenistischen Judentum bekannt war. Daraus kann man schließen, dass in Palästina diese Gliederung schon früher gängig war (so: CASTELLINO G. 1955, S. 6-7.), also in frühnachexilischer Zeit im 5.-4. Jh. vor Chr.

Eine Reihe von Exegeten meint aber, dass diese Gliederung in fünf Teile künstlich sei und man im Inhalt des Psalmbuches keine Anspielung auf den Pentateuch sehen kann (LACH S. 1990, S. 44). Einen Vergleich zwischen Psalmen und Tora machen vor allem die jüdischen Quellen, wie z.B. der „Midrasch zu Psalmen“ (CASTELLINO G. 1955, S. 7). Gott spricht zur Gemeinschaft durch die Tora und die Gemeinschaft antwortet ihm mit den Psalmen. Deswegen ist es plausibel anzunehmen, dass die Psalmen sich nach dem Pentateuch richten. Ausgehend davon hat man nach den inhaltlichen Parallelen in den beiden Textgruppen gesucht. Nach Kittel wäre die Zahl der Psalmbücher höher, wenn dem Redaktor nicht

die Zahl der Torabücher vorgegeben gewesen wäre. So sind die Psalmen in fünf Bücher eingeteilt, obwohl man es oft mit unterschiedlichen Inhalten und Autoren zu tun hat (vgl. KITTEL R. 1929, S. XV).

Ps 105 und 106 beschließen das vierte Buch der Psalmen. Dass die beiden Gedichte sich gegenseitig ergänzen, läßt sie zu einem komplexen Abschluss des Buches werden.

Das vierte Buch der Psalmen umfasst die Psalmen 90-106. Innerhalb dieser Einheit lassen sich folgende kleinere Gruppierungen ausmachen:

1. Die Gruppe der Psalmen 93-99, in denen der Herr als König und Richter der ganzen Welt gelobt wird: die so genannten Psalmen „יהוה מלך“ – „Der Herr ist König“. Dies ist eine liturgische Akklamation, die für diese Psalmen charakteristisch ist (LACH S. 1990, S. 44) und sie werden demnach oft „Psalmen des Herrschens“ (Psalmen des Königtums) (vgl. CASTELLINO G. 1955, S. 8.) oder „Psalmen über JHWH den König“ (vgl. CASTELLINO G. 1955, S. 615) genannt. Ihr Inhalt weist darauf hin, dass die Vorstellungen der Israeliten von der königlichen Würde Gottes den Vorstellungen von ihren eigenen Königen ähnelten. Der Brauch der Inthronisation des Königs spiegelt sich in den Psalmen „יהוה מלך“ wider. In ihnen kleidet sich JHWH in prächtige Gewänder (Ps 93, 1), und setzt sich auf den Thron (Ps 97, 2; 99, 1). Die Herolde machen es der Welt bekannt, dass JHWH der König ist (Ps 96, 3) (Vgl. SYNOWIEC J. S. 1996, S. 36f).

2. Ps 104-106 sind das erste Beispiel für die „Hallelpsalmen“ im Psalter. Einige Wissenschaftler meinen, dass Ps 104 nicht zu den Hallelpsalmen gehörte, da die Akklamation „Hallel“, die eigentlich am Anfang des Ps 105 stehen sollte, fälschlicherweise mit dem Ende des Ps 104 verbunden wurde (vgl. LACH S. 1990, S. 49-50). Diese Hypothese wird bestätigt durch die Abwesenheit der Akklamation in der Vulgata und der Septuaginta (vgl. RAVASI G. 1984, S. 135) und durch den deutlichen inhaltlichen Unterschied zwischen Ps 104, Ps 105 und 106. Hallelpsalmen sind üblicherweise der Thematik der Geschichte des auserwählten Volkes gewidmet mit besonderer Berücksichtigung des Auszugs aus Ägypten. Deswegen wurden diese Psalmen in der jüdischen Liturgie verwendet. Es handelt sich hier um die Psalmen 113-118, die während des Pascha gesungen wurden (vgl. Hagada na Pesach, חג האביב, S. 37-52). Die Psalmen 113 und 114 wurden vor dem Mahl, das zum Gedächtnis des Exodus gehalten wurde, gesungen, und die Psalmen 115-118 nach dem Mahl.

3. Zwei der so genannten „Davidpsalmen“ (Ps 101 und 103), die sich größtenteils im fünften Buch der Psalmen befinden. Diese sprechen von der persönlichen Beziehung zwischen dem König und Gott. Vom Inhalt her betrachtet, könnte man dieser Gruppe auch noch den Psalm 102 zurechnen, obwohl seine Unterschrift auf keine Person bezogen ist, wie das in Ps 101,1: מְנוּחָה לְדָוִד oder in Ps 103, 1 (לְדָוִד) der Fall ist. In Psalm 102 lautet dennoch die Unterschrift: תְּפִלָּה לְעַנִּי. Nach ROSLON J.W kann man in den „den Armen“, „den Bedrückten“, „den Besorgten“ königsgleiche Gestalten sehen. ROSLON J. W. (1985C, S. 45) vergleicht den Wortschatz des Ps 102 mit den königlichen Psalmen: Ps 61, 3; 89, 46; 21, 11; 18, 4 u.a. Auf der Grundlage dieses Vergleiches deckt er viele terminologische (begriffliche) Ähnlichkeiten auf. Auch die Reihenfolge der Psalmen im vierten Psalmenbuch weist auf zielgerichtete redaktionelle Arbeit hin. Im Ps 101 spricht der Psalmist im Namen des Königs, der sein Gebet an Gott richtet. In diesem Gebet präsentiert er seine Vorstellung von den Pflichten eines idealen Königs. An erster Stelle kommt hier die Gerechtigkeit (Ps 101, 1), die sich sowohl im aufrichtigem Handeln (Ps 101, 2. 4) als auch in der Bestrafung der Verbrecher (Ps 101, 5. 7-8) zeigen sollte. In Ps 102 beklagt sich der Autor über seine Verfolger und Feinde (Ps 102, 9) und spricht von der Gewißheit, dass Gott ihm helfen wird (Ps 102, 20-23). In Ps 103 lobt der Psalmist Gott für seine Hilfe (Ps 103, 3-5), die aus der Allmacht Gottes erwächst (Ps 103, 17. 19). Die Absicht des Redaktors ist hier deutlich: Er wollte damit die Gestalt des Königs David evokieren. Ps 101 symbolisiert die Auserwähltheit des Königs, seine Gerechtigkeit und Treue zu Gott. Im Ps 102 gerät der König in eine Notlage, was die Situation der Verfolgung Davids durch Saul und Absalom ins Gedächtnis ruft. Ps 103 bildet das Ende der Regierung Davids ab, als er voll Dankbarkeit für Gottes Sorge einen Lobhymnus singt.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass diese drei Psalmengruppen, die im vierten Psalmenbuch zu finden sind, keine inhaltlich abgesonderten Sammlungen, sondern eine vom nachexilischen Redaktor gewollte Gesamtheit bildeten. Wenn wir noch annehmen,

dass die fünf Psalmbücher den fünf Büchern der Tora entsprechen, würde das vierte Psalmbuch auch in seiner Theologie dem Buch Numeri entsprechen (so: REINELT H. 1987, S. 186). Mit dem Buch Numeri geht Israels Wanderung durch die Wüste zu Ende. Die Israeliten gelangen endlich zur Grenze des Landes Kanaan. Gott wird als ewig in der Geschichte anwesend und die Geschichte bewirkend geschildert. In Numeri begegnet der Gedanke der Gegenwart Gottes in Israel, seiner Sorge für das Volk und seiner Gerechtigkeit, die vor der Bestrafung der Sündigen zurückschreckt. Gott tritt nicht nur als erhabener Richter, sondern auch als vergebender, gnädiger und Israel Gott verschaffender Gott auf, anders ausgedrückt: Gott wird als König dargestellt. Das Königliche des Königs zeigt dich darin, dass er der Führer des Volk ist, sein Volk leitet und sein Heer stärkt. Er ist ein Herr, der sein Volk vor den Feinden bewahrt (vgl. MIKOLAJCZAK M. 1999, S. 6). Das König-Sein Gottes zeigte sich zum ersten Mal in seinem vollen Ausmaß im Ereignis des Auszugs aus Ägypten. Deswegen wurde gerade dieses Ereignis im Moseshymnus (nach dem Durchqueren des Roten Meeres) geschildert. Schlussfolgerung, die sich aus dem Lied und ihm entsprechenden Ereignis herausstellt, bilden die Worte: יהוה ימלך לעלם ועד (Ex 15, 18) - „Der Herr ist König für immer und ewig“. Der Inhalt von Numeri gibt Anlaß zur Annahme, dass das Thema des Buches das Königtum Gottes in Israel ist. Ein passendes, charakteristisches Motto für das vierte Buch Mose und für das vierte Psalmbuch könnten die Worte Balaams sein: יהוה אלהי עמו ותרועה מלך בו - „Der Herr, sein Gott ist bei ihm und es jauchzt dem König zu“ (Num 23, 21). Das Wort תרועה - „Lärm, Schrei, Tumult, Erfreung“ (vgl. FEYERABEND K. 1961, S. 182) kommt von dem Stamm רוע, das im Hithpael: „vor Freude schreien“ bedeutet. Deswegen kann man תרועה mit dem „Schrei (der Freude oder der Schlacht)“ (vgl. DAVIDSON B. 1956, S. 679) übersetzen. Dieses Wort kommt im Psalmenbuch wie in Numeri sehr oft vor (vgl. BibleWorks 4.0. Begriff: תרועה.), und damit wesentlich öfter als in allen anderen Büchern. Darüber hinaus begegnet dieses Wort auch an folgenden Psalmstellen Ps 27, 6; 33, 3; 47, 6; 89, 16 i w Ps 150, 5. Normalerweise hat es in den Psalmen die Bedeutung „fröhliches Singen“, das das Instrumentenspiel und das Lob Gottes begleitet. Seine Bedeutung umfaßt jedoch nicht nur Freude. Das Motiv des Schlachtschreies ruft „den Krieg des Herrn“, seine Macht und die Angst vor seinem Angesicht in Erinnerung. Das vierte Buch der Psalmen ist durch solche Dialektik charakterisiert, wofür dieses Wort תרועה stehen kann. In diesem Buch werden die Psalmen, die voll Freude und Vertrauen sind (Ps 91-92; 94; 97-101; 105) harmonisch neben die Schuldbekennnisse (Ps 90; 106) und die Preisungen der Allmächtigkeit Gottes (Ps 93; 96; 98) gesetzt. Gott wird also als der mächtige König dargestellt, der Macht über alle ausübt und die Verbrecher bestraft. Und er wird dargestellt als derjenige, der die ihn anbeten, und die Gerechten von der Bedrängnis befreit. Das alles geschieht im Rahmen der Geschichte Israels.

Im Ps 93 wird der Begriff מלך יהוה - „Der Herr ist König“ eingeführt. Gott wird in den „Inthronisationspsalmen“ als König verstanden (also in Ps 47; 93; 96-99), weil er bereit ist, den Feinden Macht und Königlichkeit zu zeigen. In diesen Psalmen wird dargestellt, wie der Herr seine Macht über die Natur und das Volk ausübt (MIKOLAJCZAK M. 1999, S. 10). Vom königlichen Charakter Gottes handeln auch die folgenden Texte: Ps 93, 1; 95, 3; 96, 10; 97, 1; 98, 6; 99, 1. In Ps 102, 13 und Ps 103, 19 begegnet das Motiv des Thrones. Die Psalmen יהוה מלך bilden im vierten Buch der Psalmen einen festen Block und spielen eine große Rolle in der Komposition des Buches. Man kann also überlegen, ob der Redaktor des Buches das Motiv des König-Seins JHWHs absichtlich hervorgehoben hat. Die Analyse des vierten Buch der Psalmen weist auf inhaltliche Ähnlichkeiten mit den Psalmen מלך יהוה hin.

In den Anfangspsalmen des vierten Buches : Ps 90, 91, 92 begegnet man dem Begriff מלך kaum, vielmehr dominieren hier die Motive des Königseins Gottes: seine Allmächtigkeit (Ps 90, 3. 5. 7. 11; 91, 1. 3. 4. 11; 92, 6. 11), seine Gerechtigkeit (Ps 90, 8; 91, 8; 92, 16) und

seine Sorge für das Volk (Ps 90, 1. 14. 17; 91, 1-7. 9-16; 92, 3. 13-15). Ähnliche Motive kommen in den das Buch abschließenden Gedichten vor: Macht (Ps 104, 1. 5. 8-9. 27-32; 105, 4. 7. 14. 16. 28-37. 41. 44; 106, 2. 8-9. 21-22), Gerechtigkeit (Ps 104, 35; 105, 7. 14. 36-37. 42; 106, 16-18. 24-27. 28-30. 39-42) und Sorge Gottes für das Volk (104, 14-15. 28; 105, 8-11. 14-15. 19-20. 24. 27. 39-44; 106, 1. 4. 8-10. 43-46). Die in diese klar aufgebaute Komposition eingeführten Psalmen 101-103 sind dem Verhältnis des irdischen Königs zu seinem Himmelskönig gewidmet (Targum Ps 110 im: MCNAMARA M. 2000, S. 20). Dies bedeutet aber nicht, dass die Einflechtung dieser drei Psalmen der allgemeinen Absicht der Redaktoren entgegensteht, das Königsein Gottes darzustellen. Im gesamten Alten Orient war die königliche Würde eng mit der Idee des göttlichen Königseins verbunden. Dies wird in Babylonien deutlich, wo der König gleichzeitig der Erwählte Marduks und zum Reichsverwalter berufen ist. Deshalb wurde auch der König als Mittler zwischen Gott und Menschen gesehen. Wenn man eine exilische Entstehungszeit annimmt (Ps 106, 47 schildert die Diasporasituation, so: KRÜGER T. 1994, S. 209-210), ist es klar, dass der Redaktor des vierten Psalmbuches sich der babylonischen Tradition über die König-Gott Beziehungen bediente. In Israel noch in der Königszeit wurde der König als adoptierter Sohn Gottes angesehen (2 Sam 7, 14). Er hatte zwei wichtige Aufgaben: die Vermittlung zwischen Gott und Menschen und die Vertretung des Volkes vor Gott (GRABNER-HAIDER A. (RED.) 1969, S. 635). Deswegen konnte in der entwickelten Königstheologie weder das irdische noch das himmlische Element fehlen (GARCIA MARTINEZ F. 2000, S. 72).

So kann man das vierte Psalmbuch als eine der Theologie des Königseins gewidmete Textsammlung¹ sehen. Das König-Sein JHWHs zeigt sich an seiner Macht über die Welt und die Menschen, an seiner schöpferischen und sorgenden Kraft und an der Treue zum Bund. JHWH, der Souverän nimmt Israel als seinen Vasall an durch das Bündnis. Diese Beziehung Souverän - Vasall, also zwischen dem Höheren (hier: Gott Israels) und dem Niedrigeren (hier: das Volk) war für altertümliche Bündnisse typisch. Der Herr, der Fürsorge und Verteidigung übernimmt, verpflichtet das Volk zur Treue zum Gesetz, wovon das Bündnis handelt.

Das Thema des Königseins JHWHs ist dem vierten Psalmbuch und dem Buch Numeri gemeinsam. Israel erfuhr das Königsein Gottes durch Gottes Taten in der Geschichte. Das Königsein JHWHs zeigte sich vor allem in der Führung Israels durch Gott (TUCKER W. D. 2000, S. 536)². In der theologischen Konzeption Israels war das Königsein Gottes dadurch charakterisiert, dass Gott als Kämpfer geschildert wurde, was sich in der Bezeichnung יהוה מלחמה ausdrückt (so: MIKOLAJCZAK M. 1999, S. 7). Das Hauptthema von Numeri ist die Führung Israels durch Moses בְּמִדְבָּר - „aus der Wüste“ unter der Leitung Gottes. Moses kommt auch im Ps 90 vor, der das vierte Psalmbuch eröffnet. Dieser Psalm wird als einziger Moses zugeschrieben, was sich an der Überschrift zeigt: תְּפִלָּה לְמֹשֶׁה – „das Gebet (Flehen) Moses“ (Ps 90, 1). *Sitz im Leben* des Ps 90 ist vielleicht die Gemeinschaft, die sich vom andauernden Zorn Gottes unterdrückt fühlt. Auch in Numeri wird der Zorn Gottes auf der einen Seite zum wichtigen Motiv, das sich in dem Versprechen zeigt, dass die Rebellen das Gelobte Land nicht sehen werden (Num 14, 20-23). Die Strafe erfolgt aufgrund der Rebellion des Volkes gegen Gott und Moses in der Wüste. Auf der anderen Seite ist Numeri aber voller Erzählungen von Wundern Gottes, von denen das wichtigste die Hilfe Gottes bei der Eroberung von Transjordanien war. Deswegen hat das vierte Buch des Psalters eine doppelte Bedeutung. Es gibt hier sowohl Texte, die von der menschlichen Nichtigkeit reden

¹ Die Anwesenheit der königlichen Theologie im Psalter hat seine Quelle in der theokratischen Konzeption der Monarchie, so: Berges U. 2000, S. 160.

² Deswegen meinen viele, dass das vierte Psalmbuch den Ereignissen, die sich mit dem Exodus verbinden, gewidmet ist. so: Berges U. 2000, S. 156.

³ (1 Sam 1, 3; 2 Sam 6, 2; 1 Kön 18, 15; 2 Kön 3, 14; Ps 24, 10; 103, 21; Isa 1, 9; Jer 2, 19)

(Ps 90 – Anspielung auf den Tod der Rebellen in der Wüste), von der Macht Gottes (Ps 91 – Anspielung auf die Eroberung von Transjordanien), von der Verfluchung Balaams, die zur Segnung geworden ist, als auch von der Sünde und der Strafe (Ps 106 – die Erzählung von der Untreue des Volkes, dessen Mittelstellung sich mit dem Erzählduktus von Numeri deckt).

Im vierten Psalmenbuch sind also fröhliche und traurige Psalmen miteinander verflochten, die immer vom Vertrauen auf Gottes erlösende Macht, auf Gottes letztendlichen Triumph über die Verfolger und auf Gottes Vergebung und Erbarmen erfüllt sind. Deswegen ist das vierte Psalmbuch durch eine **doppelte Inklusion** charakterisiert.

1. **Die erste Inklusion** zeigt sich an Ps 90 und Ps 106.

Ps 90 bespricht die Unbeständigkeit des menschlichen Lebens, die sich in der Kürze und der Nichtigkeit des Lebens zeigt. Der Mensch wird mit dem Gras (Ps 90, 5-6) und mit dem gestrigen Tag (Ps 90, 4) verglichen, was dem Ende von Kohelet ähnelt (LACH S. 1990, S. 399). Die Thematik von Ps 90 kann man mit dem Motto des Buches Kohelet ausdrücken: „Windhauch, Windhauch alles ist Windhauch“ (Koh 1, 2). Der im Titel angekündete Moses ist weder als Bringer des Gesetzes noch als Wundertäter dargestellt, sondern als Weiser, der die Zerbrechlichkeit des menschlichen Lebens erwägt.⁴

Ps 106 redet von der Nichtigkeit, Untreue und Schwäche Israels. Die Fehler des auserwählten Volkes, die es vom Aufenthalt in Ägypten bis zum Exil begangen hat, werden aufgezählt. Der Unterschied zwischen diesen beiden Psalmen zeigt sich in folgendem: Ps 90 bespricht die Situation des Todes, der Vernichtung und der Nichtigkeit der menschlichen Natur aus der Sicht des Einzelnen (obwohl er auch die Pluralform benutzt); dagegen spricht Ps 106 vom Volk als Ganzem. Das zeigt sich darin, dass der Autor von Ps 106 gerade an das Volk und nicht an den Einzelnen seine Ermahnungen wendet. Auch das Wort עַמְּךָ - „dein Volk“ (Ps 106, 4) kündigt das Thema der Überlegungen an. Der vorige Vers benennt das Kriterium der Bewertung Israels.

אֲשֶׁרִי שִׁמְרֵי מִשְׁפָּט עֲשָׂה צְדָקָה בְּכָל-עֵת

„Wohl denen, die das Recht bewahren, und zu jeder Zeit tun, was gerecht ist.“ (Ps 106, 3)

Israel und Gottes Gesetz treten hier in Konfrontation zueinander auf. Das Wort מִשְׁפָּט – bedeutet nicht nur „Gesetz, Pflicht, Recht“, sondern auch – „Urteil, Gericht, Rechtsstreit“ (FEYERABEND K. 1961, s. 99). Diese Bedeutung impliziert die Idee des gerechten Richters. Gott übt seine Richterkräft gegen die aus, die sein Gesetz gebrochen haben. Die Konfrontation hat Israels Bestrafung zur Folge, an deren Ende die letzte Strafe – das Exil – steht. Der Grund für dieses Urteil sind Sünde und Untreue Israels.

Ungeachtet der Trauer und Bedrückung, die die Aufzählung des Mangelhaften in der menschlichen Natur (Ps 90) und der Sünden Israels (Ps 106) im Leser erwecken können, sind die beiden Psalmen voll Vertrauen, das sich in dem hymnischen Aufruf des Ps 90 zeigt:

„Herr, du warst unsere Zuflucht von Geschlecht zu Geschlecht.“ (Ps 90, 1)

Auch der Schluss des Psalms ist voll Vertrauen und Freude, wie man an den folgenden Stellen sehen kann: „Erfreue uns“ (Ps 90, 15), „Zeig deinen Knechten deine Taten und ihren Kindern deine erhabene Macht!“ (Ps 90, 16), „Lass das Werk unserer Hände gedeihen“ (Ps 90, 17). Ähnlich heißt es im Ps 106 zuerst am Anfang: „Danket dem Herrn; denn er ist gütig, denn seine Huld währt ewig.“ (Ps 106, 1), vor allem aber im vierten Vers: „Denk an mich, Herr, aus Liebe zu deinem Volk, such mich auf und bring mir Hilfe!“ (Ps 106, 4). Der Schluss des Psalms redet von der ständigen Sorge Gottes für das Volk und für Israel. Es geht um folgende Verse: „Doch als er ihr Flehen hörte, sah er auf ihre Not“ (Ps 106, 44); „und dachte ihnen zuliebe an seinen Bund; er hatte Mitleid in seiner großen Gnade“ (Ps 106, 45); „Bei denen, die sie verschleppten, ließ er sie Erbarmen erfahren.“ (Ps 106, 46).

⁴ Es kann eine Anspielung auf die Bestrafung von Mose und Aaron in Num 20,12 und auf Aarons Tod in Num 20, 28 sein, die zum Thema der Erwägungen des Autors wird.

Die Gattung der beiden Psalmen (Ps 90 und Ps 106) sieht ähnlich aus, aber es handelt sich nicht um dieselbe. Ps 90 ist ein Klagepsalm⁵ mit weisheitlichen Elementen; Ps 106 ist ein Klagelied oder „Bekenntnis“ (der Sünden) des Volkes und trägt einige Züge des Beichtgebetes. Die beiden Gedichte haben denselben Ausklang, wie man an Motiven wie Klage, Bitte um Rettung und Bekenntnis der Sünde ablesen kann.

Die Struktur der Psalmen läßt sich ebenso vergleichen. Der Ps 90 setzt sich aus drei Teilen zusammen. Im ersten Teil wird die Größe Gottes dargestellt (Vs. 1-6), der zweite Teil beinhaltet den Unterschied zwischen Gott und Mensch (Vs. 7-12) und im dritten Teil überwiegen Bitten (Vs. 13-17) (so: LACH S. 1990, S. 398). Ähnlich erscheint die Struktur von Ps 106. Die ersten Zeilen sprechen von der Größe Gottes und seiner Macht (Vs. 1-2), weiter wird das Bekenntnis der Sünde in ihrem historischen Aspekt angesprochen. Den menschlichen Sünden wird Gottes Barmherzigkeit und Güte seiner Härte gegen die Sünder gegenübergestellt (Vs. 6-46). Zum Schluss findet sich die Bitte um Rettung (v. 47). Die Aufteilung in drei Teile entspricht der für die Klagelieder angenommenen Aufteilung (SYNOWIEC J. S. 1996, S. 40).

2. Die zweite Inklusion spiegelt sich in den Psalmen 91 und 105 wider.

Die zweite Inklusion hat einen ganz anderen Charakter, denn im Unterschied zu der sehnsüchtigen, traurigen, aber doch vertrauensvollen Stimme, enthalten die Psalmen 90 und 106 einerseits, und die Psalmen 91 und 105 andererseits ein Bekenntnis zu Vertrauen und Geborgenheit. Die Autoren dieser Psalmen sind sich sicher, dass Gott ihnen hilft. In der poetischen Form eines Lobhymnus drücken sie den unerschütterlichen Glauben an Rettung, Erlösung und die fortwährende Sorge Gottes aus. Ähnlich wie in Ps 90, betet auch in Ps 91 der Autor des Psalms im Namen des Einzelnen und wendet sich an den Hörer, um ihn zu versichern, dass „Wer im Schutz des Höchsten wohnt und ruht im Schatten des Allmächtigen“ (Ps 91, 1), gerettet und geschützt werden wird, da er sich an Ihn hängt und seinen Namen kennt (vgl. Ps 91, 14). Gott spricht zu solchen Menschen: „Ich sättige ihn mit langem Leben und lasse ihn schauen mein Heil“ (Ps 91, 16). Auf gleiche Weise zeigt sich Gottes Fürsorge, Gottes Hilfe und Rettung Israels als Volk Gottes in Ps 105⁶. In diesem Psalm werden besonders die Heilstaten Gottes in der Geschichte des auserwählten Volkes hervorgehoben.

Auch die Gattungen dieser Psalmen ähneln sich. Ps 91 ist als die Verbindung eines didaktischen Gedichtes mit den prophetischen Orakeln zu verstehen oder auch als ein Vertrauenspsalm, der einen weisheitlichen Sitz im Leben hat (DEISSLER A. 1966, S. 100), bzw. als weisheitlicher Psalm (CASTELLINO G. 1955, S. 802). Auch Ps 105 hat seinen Sitz im Leben in der Weisheitstradition, man bezeichnet ihn als Ermahnungspsalm oder didaktischen Psalm (Ss. 29-40.). Gleichzeitig ist er auch ein historischer Psalm.

Was die Struktur von Ps 91 angeht, so setzt er sich aus drei Teilen zusammen: Ankündigung des Themas (Vv. 1-2), Entwicklung des Themas (Vv. 3-13) abschließendes Orakel“ (Vv. 14-16)⁷. Fast gleich sieht die Struktur von Ps 105 aus. Die Einführung (Vv. 1-6) kündigt das Thema an, das im Hauptteil entwickelt wird (Vv. 7-44) (CASTELLINO G. 1955, S. 701f). Es geht um „seine Zeichen“ (Ps 105, 5) und „Wunder, die er gemacht hat“ (Ps 105, 5). Im Hauptteil findet sich die Erzählung von den ägyptischen Plagen (Ps 105, 27-36) und den Wundern in der Wüste (Ps 105, 39-41). Nur das Orakel kommt nicht wie üblich am Schluss. Stattdessen findet man einen Hinweis auf den Auszug des Volkes (Ps 105, 43) und auf die Gabe „der Länder der Völker“ (Ps 105, 44). Dieser Inhalt entspricht dem Orakel

⁵ Lach S. 1990, S. 398; Deissler A. 1966, S. 95; Castellino G. 1955, S. 342

⁶ „Da ließ er sie von niemand bedrücken, wies ihretwegen Könige zurecht.“ (Ps 105, 14); „Da mehrte Gott sein Volk gewaltig, machte es stärker als das Volk der Bedrucker“ (Ps 105, 24); „Er schickte Wachteln und sättigte sie mit Brot vom Himmel“ (Ps 105, 40); „Er gab ihnen die Länder der Völker und ließ sie den Besitz der Nationen gewinnen“ (Ps 105, 44). (GARDNER A. E. 2001, S. 245).

⁷ Vgl. Deissler A. 1966, S. 102; Castellino G. 1955, S. 803; Borowski W. 1983, S. 306.

aus Ps 91: „ich will ihn retten“ (Ps 91, 14), „ich bringe ihn zu Ehren“ (Ps 91, 15) und „ich sättige ihn mit langem Leben und lasse ihn schauen mein Heil“ (Ps 91, 16).

Das gemeinsame Thema der sieben Psalmen, aus denen sich das vierte Psalmbuch zusammensetzt, ist das göttliche Königtum, das in allen seinen Aspekten mit der Geschichte Israels dargestellt ist. Den Gesamtcharakter des vierten Psalmbuches bestätigt auch das Erscheinen der doppelten Inklusion (Ps 90 und 106 sowie Ps 91 und 105).

Sehr wichtig für die Komposition des vierten Psalmbuches ist der Psalm 105. Er bildet den zweiten Teil der „positiven“ Inklusion, er ist ein Beleg für die hohe Entwicklung der Theologie des Königtums Gottes in Israel. Die Psalmen 105 und 106 bilden einen passenden Abschluss des vierten Psalmbuches. Ps 105 setzt das Thema des Königtums fort, indem er vom Herrschen JHWHs in der Geschichte spricht. In diesem Psalm tritt JHWH in der Rolle des Richters – also eines der wichtigsten königlichen Ämter im Altertum auf (HAMIDOVIC D. 2000, S. 545). Israel nimmt die Rolle des Untergebenen an, der in Demut (Ps 106, 6) die gerechten Urteile seines Königs (Troxel R. L. 2002, S. 378) akzeptiert und von der Barmherzigkeit des Herrschers, der gnädig ist (Ps 106, 1) und die Schulden vergibt (Ps 106, 44-46), redet. Gerade diese zwei wichtigsten Funktionen des königlichen Amtes, das Regieren und das Richten, sind das Thema des abschließenden Gedichtes (HESS R. S. 2002, S. 493).

Die Idee, Gott als König zu begreifen, stammt nicht aus Israel, sondern ist auf die Religionen der anderen Nationen zurückzuführen. Der König im Nahen Osten war die Figur, die genug Kraft und Wissen hat, um das Zentrum der Ritualen des Gesellschaftslebens zu sein. Gleichzeitig wurde er als Gott angesehen (MIKOŁAJCZAK M 1999, S. 59). Genauso sah die Situation in Israel aus, wo König „der Gesalbte Gottes“⁸ oder „Gottes Sohn“⁹ war: ein Charakteristikum der Königstheologie in Israel.

Das Exil und die endgültige Zerstörung der Unabhängigkeit Israels und Judas führte zur der Universalisierung und Absolutsetzung der königlichen Konzeption (LANGKAMMER H. 1994, S. 135). Die archaische Idee fand ihren Ausdruck in einer kohärenten, mehr geistigen Entwicklungsstufe. Die Theologie des Königtums JHWHs wird von den mythischen und anthropomorphen und anthropopatischen Aspekten gereinigt.

Diese Entwicklung der Theologie des Königtums JHWHs könnte auf folgende Weise verlaufen:

1. **Im Altertum**, vor der Proklamation der israelitischen Monarchie wurde Gott als Herrscher anerkannt, der Israel aus Ägypten herausgeführt, der Ägypten und Kanaan besiegt und seinem Volk das versprochene Land gegeben hatte. JHWH war vor allem „Der Herr der Heerscharen“, der Kämpfer, der die Feinde besiegte und das Volk mit Beute beschenkte. Gott war der, der im Krieg „an vorderster Front“ kämpfte und für sein Volk in Friedenszeiten sorgte. Die Gestalt des „göttlichen Königs“ ähnelte sehr dem „menschlichen“ König. Die Niederlagen, die das Volk in der Richterzeit erlitt, machte eine Änderung der Theologie notwendig. Aus diesem Widerspruch entstand eine neue Synthese.
2. **Seit der Zeit Samuels** (man könnte annehmen, dass diese Idee im Umfeld der Tempelpriester erdacht wurde) herrschte die Konzeption des Königs als dem Gesalbten Gottes (VOLLGER D. 2001, S. 162). Nach einiger Zeit entwickelte sich dieses typisch charismatische Amt unter Saul und David zu einer „Erbmonarchie“ der beiden Königreiche Juda und Israel. Die Vernichtung des Königtums in Israel 722 und in Juda 587 gearbete einen neuen Widerspruch, da es nun keinen König mehr gab. Die Theologen waren zu einer neuen Synthese gezwungen.

⁸ Vgl. 1 Sam 2, 10; 2 Sam 1, 14; Ps 2, 2; 18, 51.

⁹ Vgl. 2 Sam 7, 14; Ps 2, 7; 89, 27.

3. Die Weisen aus dem **priesterlichen Umfeld** haben eine Theologie entwickelt, die Gott als den Weltenkönig versteht, der über alles geistig und universal Macht ausübt.

Diese Entwicklung ist am besten im vierten Psalmbuch zu sehen. Deswegen ist einer der letzten Psalmen (Ps 105) des Buches in seiner heutigen Form, also nach der nachexilischen Bearbeitung, ein Ausdruck der universalen, vergeistigten Konzeption des Königseins JHWHs. Diese Konzeption ist die letzte Etappe der Entwicklung der Theologie des Königseins JHWHs. Die Geschichtsbezogenheit des Ps 105 zeigt den Wunsch des Redaktors, die allumfassende Macht Gottes, sowohl im Raum als auch in der Zeit, zu zeigen.

Diese Studie trägt auf keinen Fall der Vielseitigkeit des vierten Psalmbuches Rechnung. Sie ist nur der Versuch zu beweisen, dass das vierte Psalmbuch keine mechanistische Verbindung der verschiedenen Gedichte ohne Rücksicht auf ihre Struktur, Gattung und theologische Aussage ist. Ganz im Gegenteil: Das vierte Psalmbuch, ähnlich wie vielleicht andere Psalmbücher, hat eine innere Struktur, die mit einem gemeinsamen Thema integriert ist.

- Berges U., Die Knechte im Psalter. Ein Beitrag zu seiner Kompositionsgeschichte, *Bib* 81/2(2000), s. 153-178.
- Borowski W., *Psalmi. Komentarz biblijno-ascetyczny*, Kraków 1983.
- Castellino G., *Libro dei Salmi*, Torino-Roma 1955.
- Dahood M., *Psalms III (AB 17A)*, New York 1970.
- Davidson B., *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*, London 1956.
- Deissler A., *Die Psalmen*, Leipzig 1966.
- Garcia Martinez F., Las tradiciones sobre Melquisedec en los manuscritos de Qumran, *Bib* 81/1(2000), ss. 70-80.
- Gardner A. E., Daniel 7,2-14: Another Look at its Mythic Pattern, *Bib* 82/2(2001), ss. 244-252.
- Grabner-Haider A. (red.), *Praktisches Bibellexikon*, Freiburg im Breisgau 1969.
- H. Reinelt, *Theologie der Psalmen*, in: Sitarz E. (red.), *Höre, Israel! JHWH ist einzig*. Bausteine für eine Theologie des Alten Testaments, Stuttgart 1987.
- Hamidović D., „Les portes de justice” et „la porte de YHWH” dans le psaume 118,19-20, *Bib* 81/4(2000), ss. 542-550.
- Hess R. S., The Book of Joshua as a Land Grant, *Bib* 83/4(2002), ss. 493-506.
- Hudal A., *Kurze Einleitung in die Heiligen Bücher des Alten Testaments*, Graz-Leipzig-Wien 1936.
- Jankowski A., *Biblijna teologia przymierza*, Kraków 1997.
- Kittel R., *Die Psalmen*, Leipzig 1929.
- Krüger T., Psalm 90 und die „Vergänglichkeit des Menschen”, *Bib* 75/2 (1994), 191-219.
- Langhammer H., *Sary Testament odczytany na nowo*. Wprowadzenie. Treść teologiczna. Etos, Lublin 1994.
- Lohfink N., *Pieśń chwały. Chrześcijanin a Sary Testament*, Warszawa 1982.
- Łach S., *Księga Psalmów, Wstęp - przekład z oryginału - komentarz - ekkursy*, Poznań 1990.
- McNamara M., Melchizedek: Gen 14, 17-20 in the Targums, in *Rabbinic and Early Christian Literature*, *Bib* 81/1(2000), ss. 1-31.
- Mikołajczak M., Hebrajskie pojęcie boskiego królowania, *Collectanea Teologica* 69/3 (1999), ss. 5-12.
- Ravasi G., *Il Libro dei Salmi*. Commentario e attualizzazione, Bologna 1984.
- Ravasi G., *Salmi*, w: Rossano P., Ravasi G., *Girlanda A.* (red.), *Nuovo Dizionario di teologia biblica*, Torino 1988.
- Roston J. W., *Zammeru maskil. Filologiczny komentarz do Księgi Psalmów*, Warszawa 1985.
- Synowiec J. S., *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, Kraków 1996.
- Tournai R., Schwab R., *Les Psaumes*, Paris 1955.
- Troxel R. L., Economic Plunder as a Leitmotif in LXX-Isaiah, *Bib* 83/3(2002), ss. 375-391.
- Tucker W. D., Psalm 95: Text, Context, and Intertext, *Bib* 81/4(2000), ss. 533-541.
- Volgger D., Die Adressaten des Weisheitsbuches, *Bib* 82/2(2001), ss. 153-177.
- הגדה של פסח, *Hagada na Pesach*, תל אביב, מוסד הרבנות.
- Мицкевич В. А., *Библиология*, Санкт-Петербург 1997.

Methodologisch-hermeneutische Erwägungen
zum Programm einer „biblischen Auslegung“

Thomas Hieke – Regensburg

Die Anerkennung der historisch-kritischen Methodik in der katholischen Exegese, die spätestens mit der Enzyklika Pius' XII. *Divino afflante Spiritu* (1943) einsetzte und durch die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* des Zweiten Vatikanischen Konzils (1965) ebenso wie durch das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (1993) bestätigt wurde, eröffnet einen Fragehorizont, dessen Diskussion längst nicht abgeschlossen ist: das Verhältnis von historisch-kritischer *Exegese* und systematischer *Theologie*¹. Hier soll die grundsätzliche Anfrage der *systematischen* Theologie an die Bibelwissenschaft als hermeneutische Herausforderung aufgegriffen werden²: Wenn Exegese davon ausgehen würde, dass die Texte der Vergangenheit nur jeweils den Sinn haben können, den ihre Autoren ihnen in ihrem historischen Augenblick mit auf den Weg geben wollten, dann wäre eine – vom Neuen Testament selbst initiierte – christliche Auslegung des Alten Testaments gescheitert, da es einem modernen historischen Bewusstsein mehr als unwahrscheinlich erscheint, dass die Schriftsteller der vorchristlichen Jahrhunderte, die Verfasser der Heiligen Schriften Israels, im historischen Sinne auf Christus und den Glauben des Neuen Testaments voraus verweisen wollten.

Es geht um eine Grundlagenfrage, denn das Christentum kann nicht auf das Alte Testament verzichten: „Ohne das Alte Testament wäre das Neue Testament ein Buch, das nicht entschlüsselt werden kann, wie eine Pflanze ohne Wurzeln, die zum Austrocknen verurteilt ist“³. Eine christliche Rezeption der Heiligen Schriften Israels erfordert daher eine Texthermeneutik⁴, die davon ausgeht, dass Texte mehrdimensional sind und in neuen Kontexten⁵ sowie stets neuen Lektürevorgängen Sinnpotentiale freilegen können, die die Perspektive und die Intentionen des einstigen Autors weit übersteigen.

Daher werden im Folgenden Leitlinien und Grundentscheidungen für einen methodischen Zugang reflektiert, der nicht das *Entstehen* biblischer Texte, sondern das *Verstehen* biblischer Texte im Kontext der Bibel in den Vordergrund stellt. Dafür wird die Bezeichnung

-
- 1 Die Entwicklung der katholischen Exegese und die Diskussion um Exegese und Theologie arbeitet jüngst T. SÖDING, „Exegese und Theologie – Spannungen und Widersprüche, Kohärenzen und Konvergenzen aus katholischer Sicht“, *Theologische Revue* 99 (2003) 3-20, auf.
 - 2 Zum folgenden Gedanken vgl. das Vorwort von J. CARD. RATZINGER zum Papier der Päpstlichen Bibelkommission *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152; Bonn 2001) 6.
 - 3 PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152; Bonn 2001) 161 (Nr. 84).
 - 4 Vgl. grundlegend zu dieser Fragestellung C. DOHMEN/G. STEMBERGER, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments* (Stuttgart/Berlin/Köln 1996).
 - 5 Vgl. z.B. den Übergang vom Prophetenspruch zum Prophetenbuch im Prophetenkanon oder die Neukontextualisierung der Heiligen Schriften Israels in der zwei-einen christlichen Bibel.

„biblische Auslegung“ gewählt. Sie versteht sich als zum einen als *leserorientiert* und zielt damit auf die wissenschaftliche Reflexion des Lektürevorgangs. Zum anderen ist sie *textzentriert* angelegt: Der Text – nicht „das, was der Autor sagen wollte“ – ist die einzige Kontrollinstanz und Ausgangspunkt für die Beurteilung der Auslegungen.

Zunächst wird skizziert, was „biblische Auslegung“ ist, insbesondere hinsichtlich des „leserorientierten“ Zugangs (I). Der Ansatz beim Text erfordert sodann eine Reflexion des für das Verstehen wesentlichen Kontextes: Unter „Auslegung der *Bibel*“ wird insbesondere auf den Kanon als dem privilegierten Kontext eingegangen (II). Ein Zugang, dem es um „Auslegung“ geht, muss ferner die „Grenzen der Interpretation“ ausloten: In einer Neuorientierung an literaturwissenschaftlichen Erkenntnissen wird die Methodik als „textzentriert“ beschrieben (III). Abschließend wird der Gewinn für die Bibelwissenschaft, die Lesenden der *Bibel* und den *Bibeltext* selbst bilanziert (IV).

I. Biblische Auslegung

Die „biblische Auslegung“ beginnt bei der Wahrnehmung des Textes auf „synchroner“ Ebene⁶ und unternimmt damit eine wissenschaftliche Reflexion des Lektüre-Vorgangs⁷.

1. Das Adjektiv „biblisch“

(i) Das Adjektiv „biblisch“ knüpft dabei an den Vorgang an, wie biblische Texte entstanden sind: In vielfacher Weise beziehen sich jüngere Schriften auf ältere und wenden sie deutend auf neue Situationen oder Fragestellungen an, wobei ein gewisser Verbindlichkeitscharakter der Bezugstexte vorausgesetzt wird. Es geht dabei (noch) nicht um deren Erklärung, sondern darum, sie durch Anspielungen oder Zitate in einen neuen Kontext zu stellen. Durch

6 Zum Vorrang der „Synchronie“ vor der „Diachronie“ vgl. insbesondere C. DOHMEN, „Das Zelt außerhalb des Lagers. Exodus 33,7-11 zwischen Synchronie und Diachronie“, in: K. KIESOW/T. MEURER (Hg.), *Textarbeit. Studien zu Texten und ihrer Rezeption aus dem Alten Testament und der Umwelt Israels*. Festschrift P. Weimar (Münster 2003) 157-169, hier 157-158.167-169. — „Synchron“ heißt nicht „unhistorisch“. Mit U. ECO, *Grenzen der Interpretation* (München 1992) 148, ist bei der Interpretation eines Textes die Interaktion zu betonen, bei der die Leser ihre als soziales Erbe empfangene Sprachkompetenz einbringen. Zu diesem sozialen Erbe gehört nicht nur die Sprache als System grammatikalischer Regeln, „sondern auch die gesamte Enzyklopädie, die sich durch die Anwendung dieser Sprache herausgebildet hat, nämlich die kulturellen Konventionen, die diese Sprache hervorgebracht hat, und die Geschichte der früheren Interpretationen vieler Texte einschließlich des Textes, den der Leser gerade liest.“ Diese Einsicht impliziert, dass jeder Interpretationsvorgang immer schon „geschichtlich“ – wenn man so will, „diachron“ – geprägt ist.

7 Vgl. G. STEINS, *Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre* (HBS 20; Freiburg 1999) 87: „Bibelauslegung ist ... vom Lektüreparadigma her zu konzipieren.“ Vgl. ferner den ganzen Abschnitt „3,2 Schriftauslegung als Lektüre“ (85–94). Auch die Studie von R. SCORALICK, *Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Exodus 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch* (HBS 33; Freiburg 2002), ist dem Programm einer „kanonisch-intertextuellen Lektüre“ verpflichtet (7) und wendet dies auf die intertextuellen Beziehungen zwischen Ex 34,6-7 und dem Zwölfprophetenbuch an.

diese *produktive Rezeption*⁸ von Texten, deren göttliche Autorität anerkannt ist, in neuen Kontexten einerseits sowie die stete *Fortschreibung*⁹ schriftlicher Werke andererseits wird schon bei der Entstehung der Bibel ein engmaschiges Netz an Bezügen geschaffen, die keineswegs immer intendiert sind, sondern sich oft auch durch bloße Gegenüberstellung ergeben. Die Frage der Intention von Autoren, Kompositoren und Redaktoren wird daher nicht gestellt¹⁰. Die biblische Auslegung berücksichtigt Text-Text-Relationen und wertet intertextuelle¹¹ Bezüge zwischen biblischen Texten aus.

(ii) „Biblich“ bezieht sich zum zweiten auf die christliche Rezeption der Heiligen Schriften Israels in der zwei-einen christlichen *Bibel* Alten und Neuen Testaments¹². Das Christentum hat einen Teil seiner Bibel mit dem Judentum gemeinsam, und dieser Teil hat zwei Ausgänge. Die biblische Auslegung bekennt sich zur zweifachen Leseweise und Hermeneutik und liest den TaNaK einerseits als selbständigen Text, andererseits als christlich rezipiertes Altes Testament¹³.

(iii) Damit ist der primäre und privilegierte Auslegungskontext impliziert: *Biblische* Auslegung ist Auslegung der Bibel, d.h. es wird der Umstand berücksichtigt, dass der Untersuchungsgegenstand Basistext einer (bzw. mehrerer) Glaubensgemeinschaft(en) ist und „kanonischen“ Charakter hat¹⁴. Dabei wird für die Auslegung jedoch ein enges Verständnis von Kanon im Sinne von Ausgrenzung, Anordnung und autoritativer Inkraftsetzung zugunsten

8 Zum literaturwissenschaftlichen Hintergrund vgl. u.a. H. LINK, *Rezeptionsforschung. Eine Einführung in Methoden und Probleme* (Stuttgart/Berlin/Köln 1980) 86-89; zur Verwendung in der Bibelwissenschaft vgl. C. DOHMEN, „Exegese“, *LThK* (3. Auflage) 3 (1995) 1087-1096, hier: 1088; C. DOHMEN/G. STEINS, „Schriftauslegung“, *LThK* (3. Auflage) 9 (2000) 253-256, hier: 253-254. — Zu dieser Frühform der Exegese vgl. auch grundlegend M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford 1985).

9 Zu den einschlägigen Begriffen *lecture* und *réécriture* vgl. K. SCHOLTISSEK, *In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften* (HBS 21; Freiburg 1999) 131-139; ID., „Relecture und réécriture: Neue Paradigmen zu Methode und Inhalt der Johannesauslegung“, *Theologie und Philosophie* 75 (2000) 1-29.

10 Man muss auch beachten, dass „es zum Wesen der kanonischen Literatur gehört, daß sie ihre Entstehungsbedingungen sorgfältig verdeckt“, vgl. T. VEIJOLA, „Text, Wissenschaft und Glaube. Überlegungen eines Alttestamentlers zur Lösung des Grundproblems der biblischen Hermeneutik“, *Jahrbuch für Biblische Theologie* 15 (2000) 313-339, hier: 328.

11 Der Begriff der Intertextualität bezeichnet die vielfältigen Phänomene der Bezüge zwischen Texten (Text-Text-Relationen). Für deren Beschreibung gibt es verschiedene Methodenkonzepte, die Kriterien für die quantitative und qualitative Bewertung der intertextuellen Verknüpfungen aufstellen. Arbeiten zur Methodenreflexion und praktischen Beispielen für die Einbeziehung von „Intertextualität“ in die Bibelwissenschaft sind unter anderem C. DOHMEN, „Wenn Texte Texte verändern. Spuren der Kanonisierung der Tora vom Exodusbuch her“, in: E. ZENGER (Hg.), *Die Tora als Kanon für Juden und Christen* (Freiburg 1996) 35-60, hier: 38-42; E. VAN WOLDE, „Texts in Dialogue with Texts: Intertextuality in the Ruth and Tamar Narratives“, *Biblical Interpretation* 5 (1997) 1-28; G. STEINS, *Bindung Isaaks* (n. 7); S. GILLMAYR-BUCHER, „Intertextualität. Zwischen Literaturtheorie und Methodik“, *Protokolle zur Bibel* 8 (1999) 5-20; B. TRIMPE, *Von der Schöpfung bis zur Zerstreuung. Intertextuelle Interpretationen der biblischen Urgeschichte (Gen 1-11)* (Osnabrück 2000) 17-54.

12 Vgl. u.a. C. DOHMEN/G. STEINS, *Schriftauslegung* (n. 8), 255, und die dort angegebene Literatur.

13 Vgl. dazu grundlegend C. DOHMEN/G. STEMBERGER, *Hermeneutik* (n. 4).

14 Vgl. u.a. C. DOHMEN, *Exegese* (n. 8), 1088; C. DOHMEN/G. STEINS, *Schriftauslegung* (n. 8), 253, ferner die Ausführungen bei J.T.K. LIM, *Grace in the Midst of Judgement. Grappling with Genesis 1-11* (BZAW 314; Berlin/New York 2002) 80-86. LIM bezeichnet seinen hermeneutischen Ansatz als „theological reading“.

einer hermeneutisch-heuristischen Auffassung zurückgestellt: „Kanon“ bezeichnet den Umfang des für das intertextuelle Arbeiten primär herangezogenen Textkorpus (s.u.).

2. Das Substantiv „Auslegung“

Das Substantiv „Auslegung“ steht für die literaturwissenschaftliche Arbeitsweise: Es geht nicht um die Erhebung des vermeintlich einzigen richtigen Sinnes, den es so nicht gibt, sondern (i) um das Aufzeigen vielfältiger Verständnismöglichkeiten (Sinnpotentiale) des Textes, die sich vor allem dadurch ergeben, dass (ii) Wissen, Können und Kreativität der Leser bei der Sinnkonstituierung einen entscheidenden Beitrag leisten. Diese prinzipiell ungeschlossenen Lektürevorgänge gilt es wissenschaftlich zu reflektieren. „Auslegung“ meint (iii) auch, dass nicht die Erhellung der Entstehungsgeschichte des Textes und die Interpretation von Vorstadien (Quellen, Schichten, Redaktionen) das Ziel ist, sondern das Verstehen des Textes in seiner vorliegenden Form¹⁵, die Bemühung, aus der Warte eines idealen, bibelkundigen Lesers, den sich der Text durch seine Anforderungen in Form von Querverweisen und Bezügen selbst schafft, die Sinnpotentiale so weit wie möglich auszuloten und sich dabei der Grenzen der Interpretation bewusst zu werden.

3. „Leserorientierter“ Zugang

Der Leserbegriff ist in der Literaturwissenschaft ein kontrovers verhandelter Terminus. Es geht hier weder um historische Erstleser des Textes noch dezidiert um den modernen Leser des 21. Jahrhunderts, sondern um eine ideale Leserfigur, die sich anhand der Anforderungen des Textes profiliert: *Der Text selbst* fordert ein großes Maß an Vorwissen und Kompetenz ein und bezieht sich ständig – explizit und implizit – auf andere Texte. Der ideale Leser ist derjenige, der diese Bezüge realisieren und für die Interpretation fruchtbar machen kann.

„Vom Leser wird also eine gewisse Kompetenz gefordert, er muß bestimmte Regeln beherrschen, d.h. nach ihnen handeln (= rezipieren) können. Dasjenige Leserbewußtsein, das mit seiner Kompetenz den Strategien und Eigenschaften des Textes gewachsen ist, entspricht genau deren Urheber, dem abstrakten Autor. Wir nennen es darum den *abstrakten Leser*. Als die im Text enthaltene Norm für den adäquaten Lesevorgang ist der abstrakte Leser zugleich der *implizite Leser*“¹⁶.

Es wird damit auch der Versuch unternommen zu abstrahieren, welche Strategien und Konzepte dem Text innewohnen bzw. am Text erwiesen werden können, die ein sinnvolles und plausibles Verstehen der vorliegenden Zeichenfolge ermöglichen, fördern und in eine bestimmte Richtung steuern sowie gegebenenfalls Fehlinterpretationen ausschließen. Damit hat man eine Basis, den Text vor dem Hintergrund konkreter Lesesituationen verstehen zu

15 Vgl. C. DOHMEN, Zelt (n. 6), 158: Er fasst „Auslegung im engen Wortsinn“ als Texterklärung auf, als eine synchrone Analyse, die „in die Welt des Textes führt, insofern sie den Text in und aus seinem Kontext heraus zu verstehen sucht“.

16 H. LINK, *Rezeptionsforschung* (n. 8), 23, mit Rückgriff auf W. ISER. Vgl. ebenso T. NICKLAS, Ablösung und Verstrickung. „Juden“ und Jünger gestalten als Charaktere der erzählten Welt des Johannesevangeliums und ihre Wirkung auf den impliziten Leser (Regensburger Studien zur Theologie 60; Frankfurt/M. et al. 2001) 80-81.

können, ohne ihn gleich in einem interesegeleiteten Gebrauch zu vereinnahmen¹⁷. „Leser“ in diesem modellhaften Sinne ist ein Abstraktbegriff, ein *textimmanentes* Konzept, daher ist das Wort auch nicht als „maskulin/männlich“ zu lesen¹⁸.

II. Auslegung der Bibel

1. Sinnpotentiale des Textes

Die biblische Auslegung setzt beim *Text* an und zielt auf die Erhellung der möglichen Sinndimensionen (Sinnpotentiale), die sich aus der Interaktion von Text und Leser ergeben. Direkte Rückschlüsse auf entstehungsgeschichtliche Entwicklungen oder Autorintentionen sind nicht möglich. Aus den synchronen Beobachtungen können ohne zusätzliche Kriterien keine entstehungsgeschichtlichen Schlussfolgerungen (etwa bezüglich einer literarischen Abhängigkeit zwischen zwei Texten) gezogen werden¹⁹. Der Untersuchungsgegenstand der biblischen Auslegung ist der vorliegende Text in seinem biblischen Kontext, so dass stets Text-Text-Relationen impliziert werden: Der Untersuchungstext wird nicht als isoliertes Einzelstück betrachtet, sondern immer im Bezug zu einem Kontext. Dabei werden biblische Texte als Texte der Bibel ausgelegt: Der primäre und erste Kontext ist der biblische Kanon (s.u., 2. Kanon als privilegierter Kontext). Wie MARTIN BUBER gezeigt hat, ist diese Vorgehensweise dem Untersuchungsgegenstand „biblischer Text“ angemessen:

„Biblische Texte sind als Texte der Bibel zu behandeln, das heißt: einer Einheit, die, wenn auch geworden, aus vielen und vielfältigen, ganzen und fragmentarischen Elementen zusammengewachsen, doch eine echte organische Einheit und nur als solche wahrhaft zu begreifen ist. Das bibelstiftende Bewußtsein, das aus der Fülle eines vermutlich weit größeren Schrifttums das aufnahm, was sich in die Einheit fügte, und in den Fassungen, die dieser Genüge taten, ist nicht erst mit der eigentlichen Zusammenstellung des Kanons, sondern schon lange vorher, in allmählichem Zusammenschluß des Zusammengehörigen, wirksam gewesen. Die Kompositionsarbeit war bereits 'biblisch', ehe die erste Vorstellung einer bibelartigen Struktur erwachte; sie ging auf eine jeweilige Zusammenschau der verschiedenen Teile aus, sie stiftete Bezüge zwischen Ab-

17 Der hier vorausgesetzte Leserbegriff geht (ohne literaturwissenschaftliche Theorien überstrapazieren zu wollen) in die Richtung dessen, was U. ECO unter „Modell-Leser“ versteht, vgl. U. ECO, *Im Wald der Fiktionen. Sechs Streifzüge durch die Literatur* (München 1999) 18-19. Ein solcher Modell-Leser besitzt nach U. ECO, *Grenzen* (n. 6), 148, „die Art von Kompetenz, die ein bestimmter Text postuliert, um ökonomisch interpretiert zu werden.“ Dieser Modell-Leser hat zwar die Freiheit, alle Interpretationen zu wagen, nach denen ihm der Sinn steht, aber er ist gezwungen „nachzugeben, wenn der Text seine lustvoll-riskantesten Interpretationen nicht bestätigt“ (50).

18 Aufgrund der Abstraktion wird auf eine Differenzierung „Leser/in“ o.ä. – auch aus praktischen Gründen – verzichtet, zumal sie eher irreführend wäre, da es (noch) nicht um konkrete Personen, sondern um eine im Text verankerte literarische Größe geht, der in der Auslegung nachgespürt wird. Die Berücksichtigung geschlechtsspezifischer Aspekte bei der Wahrnehmung und Beurteilung konkreter Lektürevorgänge – etwa im Sinne einer feministisch-theologischen Schriftauslegung – ist noch einmal ein anderer methodischer Vorgang.

19 C. DOHMEN, *Zelt* (n. 6), 168: „Auf der Basis einer synchronen Analyse können und dürfen aber keine Urteile zur Diachronie gefällt werden, sie unterliegen derselben Gefahr, zur 'wilden Spekulation' zu werden wie die literarkritischen Urteile, die ohne synchrone Absicherung formuliert werden.“

schnitt und Abschnitt, zwischen Buch und Buch, sie ließ den tragenden Begriff durch Stelle um Stelle klären, ließ die heimliche Bedeutung eines Vorgangs, die sich in der einen Erzählung nur eben leicht auftut, in einer andern sich voll erschließen, ließ Bild durch Bild und Symbol durch Symbol erleuchten. (...) Wir stehen hier erst am Anfang einer methodischen Erkenntnis. Es gilt den Blick für diese Entsprechungen und Verknüpfungen und überhaupt für die Einheitsfunktion in der Bibel zu schärfen.²⁰

Die biblische Auslegung zeigt das Sinnpotential eines biblischen Textes in seinem Kontext auf. Dieser Prozess ist grundsätzlich nie abgeschlossen, da bei der Sinnkonstituierung die Lesenden entscheidend beteiligt sind, der schriftliche Text jedoch naturgemäß einer potentiell unendlichen Anzahl von Rezipienten zur Verfügung steht. Daher erhebt die biblische Auslegung auch die *im Text* angelegten Strategien zur Leserlenkung und die vom Text erhobenen Verstehensvoraussetzungen (Stichwort „impliziter“ oder „idealer“ Leser). Der Text liefert so die Kriterien, um Fehlinterpretationen als solche aufzudecken. Daher ist dieser offene Prozess kein beliebiger, sondern erfährt seine Grenzen vom Text selbst her (s.u., IV. Die Grenzen der Interpretation).

2. *Kanon als privilegierter Kontext*

Der Kanon als primärer und privilegierter Kontext macht die biblische Auslegung zu einer Auslegung von Texten der Bibel. Grundsätzlich ist das Universum von Kontexten, das für Text-Text-Relationen zwischen dem Untersuchungstext (Hypertext) und Bezugstext (Hypotext) zur Verfügung steht, unendlich. Intertextualität kann – prinzipiell und potentiell – zwischen allen möglichen nur denkbaren Textkombinationen stattfinden, etwa zwischen einem Bibeltext und einem altorientalischen Paralleltext, zwischen einem Psalm und moderner Lyrik. Es gibt aber einen ersten oder privilegierten Kontext, und das ist der, in dem der Untersuchungstext als biblischer Text überliefert ist: die Bibel bzw. der Kanon²¹. Das „Biblische“ an der biblischen Auslegung bezeichnet damit auch die Vorgehensweise, dass zuerst die Beziehungen eines Untersuchungstextes zu den ihn umgebenden Texten im Umfeld des biblischen Kanons analysiert werden. „Kanon“ ist in diesem Zusammenhang ein *literarisches* Phänomen²²: ein komplexer Text²³ als Ergebnis einer produktiven Rezeption von Texten. Dafür hat MARTIN BUBER im Blick auf die hebräische Bibel treffende Worte gefunden:

20 M. BUBER, „Ein Hinweis für Bibelkurse“, in: M. BUBER/F. ROSENZWEIG (Hg.), *Die Schrift und ihre Verdeutschung* (Berlin 1936) 310-315, hier: 314-315.

21 Beide Begriffe sind unbedingt zu unterscheiden: „Bibel“ ist die konkrete Ausprägung eines Arrangements heiliger Schriften, „Kanon“ ist das dahinter stehende Konzept mit einer Vielzahl verschiedener Implikationen (Sammlung, Arrangement, Umfang, Normativität, Grundlage einer Glaubensgemeinschaft, Inspiration, etc.). — Zur Diskussion vgl. u.a. C. DOHMEN/M. OEMING, *Biblischer Kanon – warum und wozu?* (QD 137; Freiburg 1992); C. DOHMEN, *Texte* (n. 11), 35-38, und die jeweils dort angegebene Literatur.

22 Vgl. u.a. C. DOHMEN/G. STEINS, *Schriftauslegung* (n. 8), 254; D. BÖHLER, „Der Kanon als hermeneutische Vorgabe biblischer Theologie. Über aktuelle Methodendiskussionen in der Bibelwissenschaft“, *Theologie und Philosophie* 77 (2002) 161-178, hier: 167.

23 Gegen W. GROB, „Ist biblisch-theologische Auslegung ein integrierender Methodenschritt?“, in: F.-L. HOSSFELD (Hg.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie* (QD 185; Freiburg 2001), 110-149, hier: 145, spricht sich u.a. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, „Einheit und Vielheit. Gibt es eine sinnvolle Suche nach der Mitte des Alten Testaments?“,

„Die hebräische Bibel will als Ein Buch gelesen werden, so daß keiner ihrer Teile in sich beschlossen bleibt, vielmehr jeder auf jeden anderen zu offen gehalten wird; sie will ihrem Leser als Ein Buch in solcher Intensität gegenwärtig werden, daß er beim Lesen oder Rezitieren einer gewichtigen Stelle die auf sie beziehbaren, insbesondere die ihr sprachidentischen, sprachnahen oder sprachverwandten erinnert und sie alle einander erleuchten und erläutern, sich miteinander zu einer Sinneinheit, zu einem nicht ausdrücklich gelehrt, sondern dem Wort immanenten, aus seinen Bezügen und Entsprechungen hervortauchenden Theologoumenon zusammenschließen. (...) Man betrachte von dieser Einsicht aus die sprachlichen Bezüge etwa zwischen Propheten und Pentateuch, zwischen Psalmen und Pentateuch, zwischen Psalmen und Propheten, und *man wird immer neu die gewaltige Synoptik der Bibel erkennen*“²⁴.

Der Kanon bezeichnet das Umfeld, in dem ein biblischer Text zuerst als solcher wahrgenommen und über weite Strecken hin überliefert wurde²⁵. Die Rolle der Glaubensgemeinschaften besteht darin, dass sie den jeweiligen Kanon als für sich maßgebend ansehen und ihn damit im autoritativen Sinn konstituieren. Ihre Aufgabe ist es, *normative* Sinnfindung und -festlegung durchzuführen²⁶. Der Kanon ist für die Bibelwissenschaft nicht deshalb privilegierter Kontext²⁷, weil dies eine Auslegungs- oder Glaubensgemeinschaft im Nachhinein so festgelegt hat, sondern weil die auszulegenden Texte bereits in einem sehr frühen Stadium ihrer Überlieferung in diesem Zusammenhang standen und verstanden wurden, an ihn angepasst wurden bzw. in einer Reihe von Fällen erst dafür geschaffen wurden²⁸. Es geht damit nicht um ein bloßes Aufbewahren heiliger Schriften in konservatorischem Interesse, sondern um eine stete Aktualisierung des Gotteswortes durch fortgesetzte Lektüre²⁹. Im text- und literaturtheoretischen Sinne ist der Kanon keine bloße Sammlung oder ein Rahmen eines Texten-

in: F.-L. HOSSFELD (Hg.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie* (QD 185; Freiburg 2001) 48-87, hier: 67, aus (siehe Fußnote 30).

- 24 M. BUBER, *Zur Verdeutschung des letzten Bandes der Schrift. Beilage zu „Die Schriftwerke“*, (Köln/Olten 1962) 3 (Hervorhebung T.H.). Man beachte im Zitat die enorm wichtige Rolle des *Lesers*. BUBER vertritt – wenn auch „vorkritisch“ und *avant la lettre* – einen text- und leserzentrierten Ansatz.
- 25 Vgl. G. STEINS, *Bindung Isaaks* (n. 7), 17: „Der Kanon etabliert für jeden Teiltex (Einzeltext, Buch, Büchergruppe etc.) einen neuen, den letzten literarischen Kontext.“ 19: „Kanon bezeichnet einen spezifischen Kontext, der sich dadurch auszeichnet, daß es sich um den *letzten Kontext* in zeitlicher und sachlicher Hinsicht handelt. ... Die letzte Kontextualisierung hat damit ein besonderes Gewicht.“ 21: „Der Kanon ist der primäre und authentische Kontext des Einzeltextes, während rekonstruierte historische Kommunikationssituationen demgegenüber hypothetisch bleiben.“ Vgl. auch R. SCORALICK, *Gottes Güte* (n. 7), 7: „Kanon ist dabei keine historisch-deskriptive Kategorie, sondern ein hermeneutischer Begriff.“
- 26 Vgl. G. STEINS, „Der Bibelkanon als Text und Denkmal. Zu einigen methodologischen Problemen kanonischer Schriftauslegung“, *The Biblical Canons* (ed. H.J. DE JONGE/J.M. AUWERS) (BETL 163; Leuven 2003), 177-198.
- 27 Vgl. G. STEINS, *Bindung Isaaks* (n. 7), 99: Der Bibelkanon ist der „privilegierte Intertext“.
- 28 Vgl. C. DOHMEN/G. STEINS, *Schriftauslegung* (n. 8), 253-254: „Die Bindung an die jüdische bzw. christliche Glaubensgemeinschaft tritt nicht sekundär zur Bibel als Heilige Schrift hinzu (etwa erst mit einem synodalen Kanonentscheid), die biblischen Schriften *werden* in diesem Sinn nicht erst zum Kanon, sondern sie entstehen *als* Kanon, und zwar nicht zuletzt durch Schriftauslegung.“ Ähnlich auch C.R. SEITZ, „Canonical Approach I. Altes Testament“, *RGG* (4. Auflage) 2 (1999) 53-54, hier: 54 (Abkürzungen aufgelöst; Kurstdruck im Original, T.H.).
- 29 Vgl. U.H.J. KÖRTNER, „Spiritualität ohne Exegese? Pneumatologische Erwägungen zur biblischen Hermeneutik“, *Amt und Gemeinde* 53 (2002) 41-54, hier: 51.

sembles, sondern ein eigener Text³⁰. In Analogie zur Collage- und Montagetechnik in moderner Poesie, Malerei, bildender Kunst und Filmkunst beschreibt U.H.J. KÖRTNER Gattung und Funktion des Kanons so:

Man wird sogar noch einen Schritt weiter gehen und sagen können, dass schon der biblische Kanon eine literarische Montage ist. Indem die alttestamentlichen und neutestamentlichen Schriften aus einer umfangreicheren religiösen Literatur ausgesondert und zu heiligen Texten erklärt wurden, hat man sie als Teile zu einem neuen Ganzen zusammengefügt, in welchem der Leser immer neue Sinnbezüge entdecken kann und soll. Wörtlich übersetzt heißt das griechische Wort *kanon* 'Regel' oder 'Richtschnur'. Der Kanon ist nicht nur ein Leitfaden des Glaubens, sondern eine Anweisung zum Lesen, die Einladung zu einer literarischen Entdeckungsreise. 'Die Schrift' ist jedoch nicht etwa nur das Resultat individueller Leseakte, sondern die Frucht einer gemeinschaftlichen Lesetradition frühchristlicher und altkirchlicher Gemeinden. Zugleich ist die Schrift eine Anleitung zu fortgesetzter gemeinschaftlicher synchroner Lektüre der in ihr zusammengestellten Texte.³¹

3. „Endgestalten des Kanons“

P. BRANDT hat in einer grundlegenden Studie die historisch bedingten verschiedenen Ausprägungen bzw. Endgestalten des Kanons, die für jeweils unterschiedliche Glaubensgemeinschaften stehen, aufgearbeitet³². Die unterschiedliche Auswahl und Reihenfolge der biblischen Bücher in den verschiedenen Endgestalten sowie die unterschiedliche Sprache bewirken einen jeweils unterschiedlichen Kanontext und damit einen je verschiedenen Kontext des Untersuchungstextes³³. Dabei ist klar, dass die Überschneidungen und Gemeinsamkeiten die Unterschiede bei Weitem überwiegen. Vereinfachend seien hier drei Endgestalten des Kanons unterschieden: der Kanon der hebräischen (und aramäischen) Bibel (Tora, Nebiim, Ketubim = TaNaK, die jüdische Bibel), der Kanon der griechischen Bibel (Septuaginta), der Kanon der christlichen Kirchen aus Altem und Neuem Testament³⁴ (mit konfessionellen Unterschieden

30 Vgl. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Einheit* (n. 23), 67: „Ihre letztlich normative Bedeutung gewinnen die Texte der Bibel nicht als Einzeltexte, sondern als Teiltexthe eines Makrotexthes, den wir als Kanon bezeichnen ... Der kanonische Text ist (letztlich) als *ein* Text zu verstehen“ (mit Rückgriff auf MARTIN BUBER).

31 U.H.J. KÖRTNER, *Spiritualität* (n. 29), 51.

32 Vgl. P. BRANDT, *Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel* (BBB 131; Berlin 2001).

33 P. BRANDTS historische Analyse hat eine Vielzahl möglicher Arrangements ergeben, „die je eigens synchron lesbar wären“, vgl. P. BRANDT, *Endgestalten* (n. 32), 397. Er macht bewusst, dass es wichtig ist, sich über die Ausgangsbasis für eine „kanonische Schriftauslegung“ klar zu werden, d.h. von welcher Kanonausprägung (im Sinne eines Arrangements der Schriften) man eigentlich ausgeht. BRANDT betont auch: „Einen Kanon im Sinne eines autoritativen Arrangements gibt es nicht“ (399).

34 Wenn hier der Begriff „Altes Testament“ verwendet wird, so deutet dieser Terminus die explizit christliche Leserichtung an und damit die Bezugnahme auf den ersten Teil der zwei-einen christlichen Bibel. Wenn vom „Alten Testament“ die Rede ist, ist also klar der christliche Kanon im Blick. Immer muss dabei mit bedacht werden, dass das Christentum einen großen Teil seines Kanons mit dem Judentum (TaNaK, Hebräische Bibel) gemeinsam hat. Zu diesem „Konzept der doppelten Hermeneutik“ vgl. u.a. C. DOHMEN, in: DERS./G. STEMBERGER, *Hermeneutik* (n. 4), 211-213; ferner: PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, *Das jüdische Volk* (n. 3), 37-45 (Nr. 19-22).

hinsichtlich der Gewichtung deuterokanonischer/apokrypher Bücher). Es sei von vorneherein zugegeben, dass es eine Reihe von interessanten geschichtlich bedingten Varianten gibt. Diese Unterschiede sind zu bedenken, machen aber die Arbeit mit einem primären Kontext nicht unmöglich³⁵.

Auch wenn klar ist, dass der alttestamentliche und der neutestamentliche Kanon aus vielen Büchern entstanden ist, so stellt sich N. LOHFINK die Frage, ob es dabei geblieben ist:

„Es gibt in beiden Büchergruppen eine bei allen Variationen doch so stabile Anordnung und darüber hinaus so viele literarische Verstrebungen, daß man mit mehr rechnen muß als nur einer Reihe von in sich selbständigen Büchern. Beide Kanones bilden in sich geschlossene Sinngefüge. Das wird erst in unseren Jahren durch die Forschung nachgewiesen, scheint aber schon genügend gesichert zu sein. Damit entsteht innerhalb der beiden Büchergruppen eine neue, intensivere Art von Intertextualität. Das hat beträchtliche Folgen für den Sinn der einzelnen Bücher, ja der einzelnen Aussagen in ihnen. Die Konsequenzen sind kaum schon gezogen“³⁶.

Auch die Studie von PETER BRANDT zu den „Endgestalten des Kanons“ zeigt letztlich, dass das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel keine völlig beliebige, jeweils bunt wechselnde Anordnung ist: „Im Judentum hat sich ein relativ klar strukturierte Bibel durchgesetzt ... Mit der Strukturierung ist aller Wahrscheinlichkeit nach ein theologisches Programm intendiert gewesen, dessen Bedeutung in der Rezeption offenbar 'verstanden' und beibehalten wurde“³⁷. Zum christlichen AT bemerkt P. BRANDT: „Grundsätzlich ist klarzustellen, daß das AT den ersten Teil der christlichen Bibel bildet und daß Versuche einer Mischung atl und ntl Bücher in Hss seltene Ausnahmen sind. Für das AT lassen sich unzählige verschiedene Arrangements belegen, die aber fast durchgängig als Repräsentanten einer einzigen 'Hauptform' gelten können; diese hat allerdings einen solch hohen Abstraktionsgrad, daß die 'Hauptform' nicht mehr als lineare Struktur zu fassen ist“³⁸. BRANDT sieht als Kernpunkte dieser Hauptform die drei Blöcke „historische Bücher“ (mit Hervorhebung des Penta-, Hepta- oder Oktateuchs und der „zweiten“ Abteilung Sam bis Kön), „salomonische Bücher“ (Spr, Koh, Hld) und 16 „prophetische Bücher“ (Jes, Jer mit Kgl, Ez, Dan, Dodekapropheten). Dabei kann die Abfolge der Blöcke „salomonische Bücher“ und „prophetische Bücher“ schwanken. Die restlichen Bücher des AT nehmen unterschiedliche Plätze ein (352-353). Die Reflexion der Endgestalten des Kanons ist für die bibli-

35 Vgl. G. STEINS, *Bindung Isaaks* (n. 7), 32: „Eine kanonisch-intertextuelle Lektüre ist bei jeder Kanongestalt und Textform möglich; welche Kanongestalt gewählt wird, beruht auf Vorentscheidungen, die nicht mit der gewählten Methode zusammenhängen.“ P. BRANDT, *Endgestalten* (n. 32), betont angesichts der von ihm erarbeiteten historischen Bandbreite von Schriften-Arrangements im hinteren Klappentext: „Kanonische Auslegung ist damit aber keineswegs gescheitert.“ BRANDT empfiehlt (408) bei Stellen mit einem kanongeschichtlichen Konsens „eine synchrone Lektüre von Büchersequenzen oder die hermeneutische Beanspruchung von Klassifizierungen“ durchzuführen, bei Stellen dagegen, wo die Kanongeschichte Variantenreichtum belegt, mit „Interpretationsvorschlägen“ zu arbeiten. Diesen Begriff übernimmt BRANDT von E. ZENGER, *Einleitung in das Alte Testament* (Stuttgart/Berlin/Köln³1998) 33. Vgl. auch G. VANONI, „Der biblische Kanon. Institutionalisierte Erinnerung“, *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 151 (2003) 29-36, hier: 34-35.

36 N. LOHFINK, „Eine Bibel – zwei Testamente“, in: C. DOHMEN/T. SÖDING (Hg.), *Eine Bibel – zwei Testamente* (UTB 1893; Paderborn 1995) 71-81, hier: 79.

37 P. BRANDT, *Endgestalten* (n. 32), 347.

38 P. BRANDT, *Endgestalten* (n. 32), 352.

sche Auslegung von erheblicher Bedeutung: Man muss sich stets bewusst sein, von welcher Kanonausprägung man im konkreten Fall der Auslegung ausgeht.

III. Die Grenzen der Interpretation

Jede Interpretation, und gerade auch die leserorientierte und textzentrierte „biblische Auslegung“, muss reflektieren, wo ihre Grenzen liegen. Sie können nach neueren literaturwissenschaftlichen Erkenntnissen (1.) nicht dadurch erhoben werden, dass man nach *dem einen und einzigen Sinn* (2.) des Textes (wie nach einer mathematischen Lösung) sucht und diesen Sinn mit der *Intention des historischen Autors* (3.) gleichsetzt, die man wiederum als normativ für die Auslegung erklärt. Die Grenzen der Interpretation (4.) liegen vielmehr im Text selbst, der letztendlich die einzig vorhandene Kontrollinstanz ist. Die „biblische Auslegung“ ist einmal mehr als ein „textzentrierter“ Zugang zu beschreiben.

1. Neuorientierung an literaturwissenschaftlichen Erkenntnissen

L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER stellt für die Exegese im Kontext der Moderne zwei Prämissen fest: „1. *Prämisse*: Der Text der Bibel ist eindeutig. Er enthält *eine* Bedeutung, die bei methodisch korrektem Vorgehen zu ermitteln ist.“³⁹ Als Kronzeugen dieser Einstellung führt SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER Baruch de Spinoza (*Tractatus theologico-politicus*, 1670) an. „2. *Prämisse*: Ablösung der Auslegung von der Rezeptionsgemeinschaft, genauer: der Interpretationsgemeinschaft. Subjekt der Auslegung ist nicht mehr die Synagoge bzw. die Kirche, sondern das mit Vernunft ausgestattete Individuum, losgelöst von allen kontextuellen 'Verunreinigungen'. Wer sich seiner Vernunft bedient, ist in der Lage, die Schrift auszulegen.“ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER postuliert, dass diese Prämissen aufgrund der neueren literaturwissenschaftlichen Diskussion fallen müssen (64). Diese Diskussion wird mit folgenden Schlagworten skizziert: Rezeptionsästhetik, reader-response criticism, Dekonstruktivismus. Es ist ihm zuzustimmen, wenn man Exegese als Literaturwissenschaft konsequent zu Ende denkt, Literaturwissenschaft hier verstanden im Kontext der poststrukturalistischen Diskussion mit den Leitbegriffen Polysemie, Kanon, Identität, Rezeption, Interpretationsgemeinschaft, Sinnbegrenzung“ (81). Das Programm der „Exegese als Literaturwissenschaft“ (W. RICHTER) wird also unter den veränderten Paradigmen der neueren Literaturwissenschaft konsequent fortgesetzt⁴⁰.

39 Vgl. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Einheit* (n. 23), 62-63 (dort auch das folgende Zitat). Vgl. dazu auch D. BÖHLER, *Kanon* (n. 22), 163, der die Sache vereinfachend auf den Punkt bringt: „Herders Genie-Ästhetik und Schleiermachers Hermeneutik, die den Sinn eines Textes einfachhin mit der Intention des Autors identifizieren, sowie der Hegelsche Entwicklungsgedanke tun ein übriges, um es zum wissenschaftlichen Axiom werden zu lassen, das Wesen einer Sache sei erfaßt, wenn ihre historische Genese nachgezeichnet ist.“

40 In ähnlicher Weise argumentiert U.H.J. KÖRTNER, *Spiritualität* (n. 29), 50: „Nach Auffassung der herkömmlichen historisch-kritischen Bibelauslegung besteht der Sinn eines Textes in dem, was sein Verfasser seinen einstigen Lesern hat sagen wollen. Ihr Ziel ist daher die Rekonstruktion der Aussageabsicht des historischen Autors. Die historisch-kritische Exegese übersieht jedoch zumeist, dass die Frage nach der

2. Verzicht auf den „einigen“ Sinn

Was bedeutet nun der erste Verzicht auf die Vorstellung, ein Text habe genau *einen* Sinn, den es zu erschließen gelte?⁴¹ Bei konsequentem Weiterdenken dieses Ansatzes würde diese Vorstellung der alttestamentlichen Exegese Probleme bereiten: Das Alte Testament ist eine begrenzte (endliche) Anzahl von Texten, so dass irgendwann die Erhebung des jeweiligen Sinnes dieser Texte abgeschlossen sein müsste. Die vielen Kommentare und divergierenden Auslegungen in zahllosen Publikationen bedeuten jedoch nicht, dass es eine hoffnungslose Uneinigkeit gibt, sondern, dass Lese- und Auslegungsvorgänge prinzipiell un abgeschlossen sind. Die alttestamentliche Wissenschaft kann von der jüdischen Exegese⁴², der spätantiken christlichen Auslegungstradition und der modernen Literaturwissenschaft lernen, dass „Sinn“ in einem Text nicht wie in einer Dose konserviert ist, sondern stets neu durch die Interaktion von Text und Leser/Leserinnen konstituiert wird.

„Die Tora ‘ist zur Auslegung gegeben’. Dieser rabbinische Grundsatz ist ernstzunehmen. Der Text ist nicht etwas Fertiges: der Empfänger muß ihn sich erst zu eigen machen, durch Auslegung sich aneignen. ... Erst der Leser macht die Bibel zu dem, was sie ist“⁴³. Auch in der christlichen Tradition der Spätantike gibt es einen „rezeptionsästhetischen“ Ansatz: In den Ezechielhomilien schreibt Gregor der Große (Homiliae in Hiezechielem Prophetam 1,7,8): „... unusquisque sanctorum quanto ipse in Scriptura sacra profecerit, tanto haec eadem Scriptura sacra proficit apud ipsum ... divina eloquia cum legente crescent; nam tanto illa quisque altius intelligit, quanto in eis altius intendit.“ „Wie viel ein jeder Heilige aus der heiligen Schrift gewinnt, ebensoviel gewinnt diese heilige Schrift bei ihm selbst. ... Die göttlichen Worte wachsen mit dem Lesenden, denn jeder begreift sie umso tiefer, je mehr er sich in sie vertieft“⁴⁴.

Intention des Verfassers bei vielen Texten, insbesondere bei solchen, die wie die biblischen eine poetische Qualität haben, nicht sehr weit trägt. Auch vernachlässigt sie weithin, dass sich die Verstehensbedingungen schriftlicher Texte von denjenigen der mündlichen Kommunikation grundlegend unterscheiden. Sobald nämlich die Rede vom mündlichen Wort zur Schrift übergeht, wird sie gegenüber der Intention ihres Urhebers autonom“.

- 41 Vgl. W. GROß, „Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift“, *Theologische Quartalschrift* 161 (1981) 244-264, hier: 261: Der Exeget sei darauf verpflichtet, „den ursprünglichen Sinn eines Textes auf nachprüfbarer Weise möglichst genau zu erheben.“
- 42 „Put otherwise, the Hebrew Bible is a prism that refracts varieties of truth. Characteristically, Jewish tradition has always refused to absolutize any single approach of stance.“ N.M. SARNA, *Genesis* (The JPS Torah Commentary; Philadelphia/New York/Jerusalem 1989) xv. Vgl. auch G. VANONI, *Kanon* (n. 35), 36.
- 43 Vgl. G. STEMBERGER, in: C. DOHMEN/G. STEMBERGER, *Hermeneutik* (n. 4), 130. Ein Grundprinzip rabbinischer Exegese findet sich in bSan 34a: „Und wie ein Hammer Felsen zersplittert [Jer 23,29], wie der [Stein durch den] Hammer in viele Splitter zerteilt wird, ebenso zerfällt ein Schriftvers in viele Deutungen“.
- 44 Vgl. M. FIEDROWICZ, *Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten Kirche* (Traditio Christiana 10; Frankfurt/M. 1998) 106, der kommentiert: „Das biblische Wort ist für Gregor keine statische Größe, die nur eine einzige Bedeutung besitzt, sondern eine dynamische Realität, die dem Leser fortwährend neue Aspekte zu offenbaren vermag.“ Gregor entwickelt diese Vorstellung in Anlehnung an die Räder des Thronwagens bei Ezechiel: „So wie in der Eingangsvision die Räder des Thronwagens die Bewegungen der vier Lebewesen begleiten und nachvollziehen (Ez 1,20), so bewegt sich für Gregor die Schrift für denjenigen, der sie liest. Da das Rad im Rad die Gesamtheit der Bibel bezeichnet, ist die entsprechende Bewegung die *lectio*, die nicht nur die Bedeutung und den Sinn, sondern auch die Schrift selbst in einem dynamischen Prozeß

Da bei der Wahrnehmung eines Textes (Lektüre) die eine Seite festliegt (der Text in seiner schriftlich fixierten Form⁴⁵), die andere Seite aber variiert (die Lesenden und Auslegenden), ist dieser Vorgang der steten Lektüre immer offen für neue „Sinne“. Ein Text hat also nicht nur einen Sinn, sondern mehrere Verstehensmöglichkeiten⁴⁶. Aufgabe der Auslegung ist es damit, dieses Sinnpotential sichtbar zu machen, das aber nicht nur durch die wahrnehmenden Subjekte (die Lesenden) bestimmt ist, sondern auch durch das Universum von Kontexten, in dem der Text wahrgenommen wird. Im Falle der biblischen Auslegung ist der primäre Kontext der biblische Kanon (s.o.).

3. Verzicht auf die Intention des Autors

Worum geht es beim zweiten Verzicht auf die Vorstellung, der Sinn eines Textes sei identisch mit der Intention des Autors⁴⁷, so dass es die Aufgabe der Exegese wäre, durch methodische Arbeit sich diesem Sinn und damit der Autorintention immer weiter anzunähern? Demgegenüber ist festzuhalten, dass mit dem Abschluss der Produktion eines Textes⁴⁸ dieses Produkt gegenüber seinem Schöpfer selbständig wird⁴⁹. Ein metaphorischer Ausdruck dafür

‘wachsen’ läßt“, so S.C. KESSLER, *Gregor der Große als Exeget. Eine theologische Interpretation der Ezechielhomilien* (Innsbruck/Wien 1995) 253. Vgl. ferner T. VEIJOLA, Text (n. 10), 321: „Der Sinn entsteht in einem Wechselspiel, bei dem sowohl der Text als auch der Leser aufeinander wirken.“

- 45 Zur Problematik um mündliche und schriftliche Texte vgl. K. EHLICH, „Text und sprachliches Handeln. Die Entstehung von Texten aus dem Bedürfnis nach Überlieferung“, in: A. ASSMANN/J. ASSMANN/C. HARDMEIER (Hg.) *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation* (München 1983), 24-43, hier: 34-35. Zur Definition von „Text“ nach EHLICH vgl. unten Fußnote 48.
- 46 H. UTZSCHNEIDER, „Text – Leser – Autor. Bestandsaufnahme und Prolegomena zu einer Theorie der Exegese“, *BZ* 43 (1999) 224-238, hier: 233: „Literarische Texte ‘bedeuten’ nicht etwas, sondern sind Anleitung für Leser, sinnvolle Gehalte hervorzubringen“. Oder S. GILLMAYR-BUCHER, Intertextualität (n. 11), 8: „Ein Text kann nicht auf einen Sinn festgelegt werden, er weist immer über sich hinaus auf andere Texte und Kontexte.“
- 47 Zur Verzicht auf die Intention des Autors vgl. u.a. D.J.A. CLINES, „Theme in Genesis 1-11“, *CBQ* 38 (1976) 491-494, hier: 486; H. RAGUSE, *Der Raum des Textes. Elemente einer transdisziplinären theologischen Hermeneutik* (Stuttgart/Berlin/Köln, 1994), 30-35; P. RICOEUR, „Philosophische und theologische Hermeneutik“, in: P. RICOEUR/E. JÜNGEL (Hg.), *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, Sonderheft Evangelische Theologie (München 1974) 24-45, hier: 31.
- 48 „Text“ definiert K. EHLICH, Text (n. 45), 32, als „eine ... aus ihrer primären unmittelbaren Sprechsituation herausgelöste Sprechhandlung, die für eine zweite Sprechsituation gespeichert wird“, so dass Texte eine „sprechsituationsüberdauernde Stabilität“ besitzen (vgl. auch die nächste Fußnote). Somit gibt es – gegen die landläufige Auffassung – auch mündliche Texte.
- 49 Platon schätzt in seinem Dialog „Phaidros“ (275c-e) das geschriebene Wort gering. Viel positiver sieht dies H. RAGUSE, *Raum* (n. 47), 34: „Daß diese Freiheit des Textes vom Vater, also vom Autor, vielleicht gerade eine Chance ist und seine Lebendigkeit erst ermöglicht, diese Auffassung wird erst in diesem [20.] Jahrhundert vor allem durch Roland Barthes, Umberto Eco und Jacques Derrida begründet werden.“ Der Text ist „Sender-Subjekt und Organon zugleich“, er ist „ästhetisches Subjekt“ und gegenüber der Intention des einstigen Autors eigenständig, betont H. UTZSCHNEIDER, Text (n. 46), 228. Eine gründliche Reflexion des Vorgangs der Herauslösung des sprachlichen Handelns aus der Sprechsituation und der Überwindung des räumzeitlichen Abstandes zwischen nicht kopräsenten Sprechern und Hörern mit verschiedenen Mitteln (Boten, Text) unternimmt K. EHLICH, Text (n. 45), 29-32. Das Besondere an *schriftlichen* Texten (ebd., 36-39) sind die zwei „unvollständigen“ Sprechsituationen, bei denen einmal der Hörer, einmal der Sprecher fehlt und die nur über den „Material“ und „sichtbar“ gewordenen Text in Verbindung stehen: „Die Tradierung des Texts verselbständigt sich also gegenüber den Tradenten“ (39).

ist die Vorstellung von einer Flaschenpost⁵⁰. Das Niederschreiben objektiviert die Gedanken und Intentionen des Autors, löst sie damit aber auch von diesem Autor und macht sie dem interpretierenden Zugriff anderer zugänglich⁵¹. Bereits die Alltagserfahrung lehrt, dass der beim Lesen eines Textes durch einen anderen erhobene Sinn nicht hundertprozentig deckungsgleich mit dem vom Verfasser des Textes intendierten Sinn ist⁵². Dass eine gewisse Deckung vorhanden ist, macht Kommunikation überhaupt erst möglich, dass es Abweichungen gibt, zeigt sich nicht nur an groben Missverständnissen im Sinne von Fehlern oder gescheiterter Kommunikation, sondern auch an einem gedanklichen Fortschritt, der sich z.B. in einer literarischen Briefkorrespondenz⁵³ entwickelt. „Der Autor muss häufig feststellen, wie andere in seinen Texten Dimensionen entdecken, die ihm selber zumindest bewußt nicht im Sinne waren, als er den Text verfaßte. Derartige Erfahrungen lassen sich sogar in der wissenschaftlichen Literatur machen, aber noch häufiger natürlich in der Belletristik, geschweige denn in der Lyrik. ... Was die Bibel betrifft, tritt die Autonomie des Textes gegenüber seinem Autor dort besonders deutlich in Erscheinung“⁵⁴.

4. „Textzentrierter“ Zugang

Im Bezug auf biblische Exegese handelt es sich dabei keineswegs um eine „Theologie ohne denkendes Subjekt“⁵⁵. Das denkende Subjekt sind vielmehr die Leserinnen und Leser⁵⁶, die im Falle von Bibeltexten eine Auslegungsgemeinschaft im Glauben und in der Praxis (community of faith and practice) bilden und in der Bibel sinnvolle Weisung Gottes für ihr Leben suchen. Eine Gefahr, die hier stets gesehen wird und die tatsächlich besteht, ist die der Beliebigkeit oder willkürlichen „Auslegung“ im Sinne einer Zurechtlegung des biblischen Textes. Dagegen kann aber nicht als „objektive Norm“ eine *hypothetische*, historisch-kritisch erhobene Autorintention angeführt werden. Der historische Autor hat einen menschlich und historisch begrenzten Denk- und Vorstellungsrahmen. Wollte man sich nur darauf beschränken, würden die biblischen Texte rasch zu rein historischen Dokumenten, deren überzeitliche

50 Vgl. zu diesem Bild U. ECO, *Grenzen* (n. 6), passim.

51 Die Autonomie des Textes gegenüber seinem Autor betont P. RICOEUR, *Hermeneutik* (n. 47), 28. Vgl. auch U.H.J. KÖRTNER, *Spiritualität* (n. 29), 50.

52 Bei jeder Dichterlesung kann es geschehen, dass Zuhörer/innen (und Leser/innen) Interpretationen zu einem zeitgenössischen Text vorlegen, die der anwesende Autor zwar als im Produktionsprozess des fraglichen Textes (z.B. eines Gedichtes) nicht intendiert hat, die er aber dennoch nicht als „falsch“ zurückweisen wird, vgl. U. ECO, *Grenzen* (n. 6), 153.

53 Gerade der Antwortbrief des B kann zeigen, wie er als Leser den Brief des A verstanden hat und darin Anknüpfungspunkte für eigene Gedanken findet, an die der Autor des Briefes A nicht gedacht hat – durch diesen gegenseitigen Austausch ist gedanklicher Fortschritt möglich.

54 T. VEJOLA, *Text* (n. 10), 318-319. Gerade wenn der Autor eines Textes noch lebt, kann man ihn nach seinen Intentionen befragen – und wird dann mitunter Diskrepanzen zwischen den Intentionen des Autors und denen des Textes feststellen, vgl. U. ECO, *Grenzen* (n. 6), 153. ECO bezeichnet einen Autor, der sich auf den Standpunkt stellt: „Ich habe niemals daran gedacht, das zu sagen; also ist deine Interpretation unerlaubt“ schlichtweg als „böswillig“.

55 Gegen W. GROB, *Biblisch-theologische Auslegung* (n. 23), 125.

56 Vgl. P. RICOEUR, *Hermeneutik* (n. 47), 33: „Das Werk bahnt sich den Weg zu seinen Lesern und schafft sich so das Gegenüber eines Subjekts.“

Aussagekraft und Relevanz für die Gegenwart gegen Null gehen würden⁵⁷. Gerade das aber wollten die biblischen Texte nie sein, denn die zahlreichen Fortschreibungs- und Aktualisierungsvorgänge, die insbesondere die neuere Redaktionsgeschichte (etwa für die Prophetenliteratur) in historisch-kritischer Analyse herausgefunden haben, zeigen, dass biblische Texte immer in die Gegenwart ihrer Leserinnen und Leser sprechen wollten und wollen⁵⁸. Als Kontrollinstanz für die Auslegung eines Textes steht letztlich nur der Text selbst zur Verfügung⁵⁹. Von ihm her ist es möglich zu entscheiden, ob es noch um Interpretation geht, oder ob die Leserinteressen bereits so überwiegen, dass nicht mehr der Text im Vordergrund steht, sondern eine bestimmte Ansicht, zu deren Bestätigung der Text „benutzt“ wird. Ebenso gibt der Text selbst das beste Kriterium dafür her, ob eine vorgeschlagene Auslegung noch in das Sinnpotential gehört oder ob es sich um eine Fehlinterpretation handelt. Bestimmte Interpretationen werden vom Text her einfach nicht mehr gedeckt: Es gibt Strukturen, Details und Strategien im Text, die bestimmte (Fehl-)Interpretationen nicht zulassen. „Man kann aus den Texten *herauslesen*, was sie nicht explizit sagen (und die ganze Interpretations-Kooperation des Lesers beruht auf diesem Prinzip), aber man kann nicht das Gegenteil dessen, was sie sagen, in sie *hineinlesen*.“⁶⁰ Insofern kann sich der Text (zumindest solange er als solcher ernst genommen und mit einem eigenen Recht versehen wird), gegen Gebrauch und Fehlinterpretation wehren. Es bleibt Aufgabe der Auslegungsgemeinschaft und (damit auch) der wissenschaftlichen Exegese, in aufmerksamer Wahrnehmung des Textes und seines Kontextes die „Grenzen der Interpretation“ (U. ECO) auszuloten und zu zeigen, wo Auslegung und Interpretation enden und wo Gebrauch und Fehlinterpretation beginnen⁶¹.

Die „biblische Auslegung“ als leserorientierte Methodik ist damit zugleich ein *textzentrierter* Zugang. Der Text selbst ist Ausgangspunkt und Kriterium für die Beurteilung der Auslegungen. „Zwischen der geheimnisvollen Geschichte der Hervorbringung eines Textes

57 Hier muss ein *cum grano salis* gemeinter Vergleich von T. VEIJOLA, Text (n. 10), 328, zitiert werden: „Die historischen Forscher, die den endgültigen Sinn der biblischen Texte an ihre Entstehung fixieren, sind mit den Frauen zu vergleichen, die am Ostermorgen zum Grab gehen, um ihren Herrn dort zu suchen, und die Botschaft vernehmen: «Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten? Er ist nicht hier» (Lk 24,5f).“ Vgl. auch H. UTZSCHNEIDER, Text (n. 46), 225.

58 Vgl. dazu auch K. KOCH, „Rezeptionsgeschichte als notwendige Voraussetzung einer biblischen Theologie – oder: Protestantische Verlegenheit angesichts der Geschichtlichkeit des Kanons“, in: H.H. SCHMID/J. MEHLHAUSEN (Hg.), *Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt* (Gütersloh 1991) 143-155, hier: 154; ferner D. BÖHLER, Kanon (n. 22), 168.

59 „Darum muß ein Text als Parameter seiner Interpretationen dienen“, so U. ECO, *Grenzen* (n. 6), 51. In diese Richtung plädiert auch W.H. SCHMIDT, „Zur Theologie und Hermeneutik des Alten Testaments. Erinnerungen und Erwägungen zur Exegese“, *Evangelische Theologie* 62 (2002) 11-25, hier: 15.

60 U. ECO, *Im Wald* (n. 17), 122-123.

61 Vgl. dazu U. ECO, *Grenzen* (n. 6), 22: „Zu sagen, daß ein Text potentiell unendlich sei, bedeutet nicht, daß jeder Interpretationsakt gerechtfertigt ist. Selbst der radikalste Dekonstruktivist akzeptiert die Vorstellung, daß es Interpretationen gibt, die völlig unannehmbar sind. Das bedeutet, daß der interpretierte Text seinen Interpreten Zwänge auferlegt. Die Grenzen der Interpretation fallen zusammen mit den Rechten des Textes (was nicht heißen soll, die fielen zusammen mit den Rechten seines Autors).“ Ganz in diesem Sinne betont W.H. SCHMIDT, *Theologie* (n. 59), 21: „Es bleibt Mannigfaltigkeit, aber keine Beliebigkeit. Auslegung bewegt sich auf einem offenen *Feld*, einem zwar nicht klar und streng abgestecktem Feld der Möglichkeiten, das Freiheit läßt, aber wie ein Spielraum begrenzt ist. Die Überschreitung der Grenzen ist zwar ohne Weiteres möglich, erscheint allerdings nicht mehr 'sinnvoll' und kann nicht mehr auf weitreichende Zustimmung rechnen.“ Vgl. auch G. VANONI, Kanon (n. 35), 35.

und der unkontrollierbaren Abdrift seiner zukünftigen Interpretation ist der Text *als Text* eine beruhigende Gegenwart, ein Parameter, an den man sich halten kann“⁶².

IV. Gewinn

1. *Ein neues Methodenensemble*

Der Gewinn für die Bibelwissenschaft besteht in einem neuen Methodenensemble: „biblische Auslegung“. Diese Art der Auslegung reflektiert mit wissenschaftlichen Kriterien die Vorgänge, die sich beim Lesen des Textes im Lichte des gesamten Kanons als erster Kontext⁶³ abspielen, und erhebt in einem nie abgeschlossenen Prozess⁶⁴ Sinnmöglichkeiten (Sinnpotentiale), die ein Text durch seine kontextuelle Einbettung bereit hält bzw. die sich durch immer neue Text-Text-Korrelationen ergeben, auch wenn sie nicht von einem Autor oder Endredaktor intendiert waren.

Für das Verhältnis zwischen biblischer Auslegung und historisch-kritischer Methode seien folgende Überlegungen als Diskussionsanstoß vorgetragen: Die historisch-kritische Analyse wird in der gewohnten Weise fortgeführt. Allerdings kann es vorkommen, dass scheinbare Kohärenzstörungen, die im Laufe der biblischen Auslegung als Textstrategien zur Leserlenkung aufgefasst werden, nicht mehr als zwingende Kriterien für entstehungsgeschichtliche Hypothesen (verschiedene Quellen oder Schichten) ausgewertet werden können⁶⁵. Festzustellen, ob tatsächlich nur ein Verfasser oder doch mehrere Autoren an der Produktion des Textes beteiligt waren, ist aber nicht Aufgabe der biblischen Auslegung, der es ja nicht um die Textgenese geht, sondern wiederum der historisch-kritischen Analyse, die herausgefordert ist, für diachrone und textgenetische Urteile tiefer gehende Kriterien und Argumente und breitere Evidenz zu suchen. Die diachrone Arbeit der historisch-kritische Analyse liefert einen wichtigen Beitrag für das Gesamtbild des Textes, indem sie seinen Entstehungshintergrund, die intellektuelle und soziokulturelle Enzyklopädie, in der er geschrieben wurde, die Intention seiner Verfasser und Tradenten sowie Redaktoren, den Vorrat an vorausgesetztem Wissen etc. in Form von Hypothesen rekonstruiert. Bezüglich des Kanons hat die historisch-kritische

62 U. ECO, *Grenzen* (n. 6), 168.

63 Dabei etabliert der Kanon eine spezifische Rezeptionsvorgabe: „Der Kanon stellt einen Spielraum von Kontextualisierungsmöglichkeiten bereit. Er leitet an zu einer kreativen Lektüre und erfordert diese, um das Potential auszuschöpfen“; vgl. G. STEINS, *Bindung Isaaks* (n. 7), 25-26.

64 Vgl. S. GILLMAYR-BUCHER, *Intertextualität* (n. 11), 20, die betont, dass „es keine ‚fertige‘ oder ‚richtige‘ Interpretation und auch keine endgültigen Wertungen gibt.“ — Wer hier „Subjektivismus“ und Beliebigkeit unterstellt, dem sei mit U. ECO, *Grenzen* (n. 6), 49, entgegengehalten: „Die Initiative des Lesers besteht im Aufstellen einer Vermutung über die *intentio operis*. Diese Vermutung muß vom Komplex des Textes als einem organischen Ganzen bestätigt werden. Das heißt nicht, daß man zu einem Text nur eine einzige Vermutung aufstellen kann. Im Prinzip gibt es unendlich viele. Zuletzt aber müssen diese Vermutungen sich an der Kongruenz des Textes bewähren, und die Textkongruenz wird zwangsläufig bestimmte voreilige Vermutungen als falsch verwerfen.“

65 Vgl. dazu die Grundsatzerwägungen von T. NICKLAS, „Literarkritik und Leserrezeption. Ein Beitrag zur Methodendiskussion am Beispiel Joh 3,22-4,3“, *Biblica* 83 (2002) 175-192, hier: 175-179.191-192.

Analyse die Aufgabe, die Entstehungsgeschichte des Kanons und seiner Bestandteile zu erhellen.

Die „biblische Auslegung“ ist der historisch-kritischen Frage nach der Entstehungsgeschichte des Textes vorgeordnet⁶⁶, was aber nicht heißt, dass damit diachrone Analysen hin-fällig wären⁶⁷. Das Bemühen um das Verstehen eines biblischen Textes in seinem Zusammen-hang ist jedoch stets der erste Schritt. Erst danach kommt die Erhebung von mutmaßli-chen Vorstufen sowie von Traditions- und Redaktionsprozessen. Deren Rekonstruktion ist jedoch kein zwingend notwendiger Vorgang, der für das Verstehen unabdingbar wäre. So zeigt C. DOHMEN in seiner Studie zum „Zelt außerhalb des Lagers“ in Ex 33,7-11 einerseits, dass die synchrone Analyse der diachronen vorausgehen muss, andererseits wird auch deut-lich: „Eine synchrone Analyse muss nicht notwendigerweise um eine diachrone ergänzt wer-den, denn es kann ja durchaus genügen, den einen vorliegenden Text in seiner Aussage zu verstehen, ohne die Frage seiner Genese zu erklären“⁶⁸.

In ähnlicher Weise betont J. EBACH in seiner Kommentierung des Ijob-Buches, dass die Forschung „nützliche (wenngleich nicht sichere) Ergebnisse zur Entstehungsgeschichte des Buches und seiner Vorlagen erbracht“⁶⁹ habe. Methodologisch hält EBACH aber fest: „Die Kenntnis der Entstehung eines biblischen Buches mit seinem Verstehen zu verwechseln hieße jedoch, die Rekonstruktion der Vorgeschichte eines Textes als dessen Auslegung aus-zugeben.“

In meiner Studie zu den Genealogien des Buches Genesis⁷⁰ hat es sich als fruchtbar er-wiesen, zur Erschließung der literarischen, gesellschaftlich-ethnischen und theologischen Funktionen dieser oft als spröde oder gar störend empfundenen Texte von der Frage nach der Entstehungsgeschichte abzusehen und Genesis als *einen* Text zu lesen sowie diesen Lesevorgang zu reflektieren. Aus der *Leserperspektive* können wichtige Sinnpotentiale erhoben wer-den, die für das Verstehen des Buches und der Genealogien essentiell sind, für die Entste-hungsgeschichte aber kaum relevante Daten liefern. Ein Rückschluss von der Reflexion des Lesevorgangs auf entstehungsgeschichtliche Faktoren wie die Intention der Autoren und Re-daktoren oder auch die Reaktion historischer Erstleser ist nicht möglich.

In methodologischer Sicht ist das Verstehen biblischer Texte ein von der detaillierten Er-hebung ihrer Entstehungsgeschichte unabhängiger Prozess und ein eigenständiger methodi-scher Komplex. Die Verstehensmöglichkeiten und damit das Sinnpotential eines Textes erschöpfen sich nicht in seiner rekonstruierten Entstehungsgeschichte, die weder Endpunkt

66 Etwas polemisch bringt J.T.K. LIM, *Grace* (n. 14), 7, die Sache auf den Punkt: „To insist that the first step for understanding a text is to trace and isolate putative sources is methodologically bad hermeneutics because it is putting the hermeneutical cart before the textual horse!“ Vgl. auch T.L. BRODIE, *Genesis as Dialogue. A Literary, Historical, and Theological Commentary* (Oxford/New York 2001) xxv: „Priority of the Literary Aspect – before History and Theology“.

67 Vgl. C. DOHMEN, *Zelt* (n. 6), 168.

68 C. DOHMEN, *Zelt* (n. 6), 168.

69 J. EBACH, *Streiten mit Gott: Hiob. Teil 1: Hiob 1-20* (Kleine Biblische Bibliothek; Neukirchen-Vluyn 1995) 2 (dort auch das folgende Zitat).

70 T. HIEKE, *Die Genealogien der Genesis* (HBS 39, Freiburg i.Br. 2003). Ein weiterer Beispieltext, an dem sich der hier skizzierte Ansatz bewährt hat, ist Offb 22,6-21, vgl. T. HIEKE/T. NICKLAS, *Die Worte der Prophetie dieses Buches. Offenbarung 22,6-21 als Schlussstein der christlichen Bibel Alten und Neuen Testaments gelesen* (Biblich-theologische Studien 62; Neukirchen-Vluyn 2003).

noch Ausgangspunkt der exegetischen Arbeit ist. Die erhobene Autorintention ist nur *eine mögliche* Sinndeutung des Textes. Zu einer diachronen Analyse der textgenetischen Vorstufen tritt die Synthese, die plausibel aufzeigt, wie es zur vorliegenden Endgestalt gekommen ist. Diese Endgestalt ist Gegenstand der biblischen Auslegung, die damit auch Bezüge zwischen Texten herstellen kann, die entstehungsgeschichtlich unterschiedlichen literarischen Schichten bzw. Autoren zuzurechnen sind.

Zum Methodenensemble der biblischen Auslegung gehören u.a. folgende Analyseschritte: eine begründete Entscheidung für die zugrundegelegte Form des Untersuchungstextes sowie des herangezogenen „biblischen“ Kontextes⁷¹, die Beschreibung der Struktur und des Inhalts, die Untersuchung der narrativen bzw. poetisch-rhetorischen Gestaltung, die Frage nach geprägten Sprachelementen (Formeln, Wendungen, Schemata) und geprägten Strukturen (Textsorten), die Gemeinsamkeiten und Analogien mit anderen Texten aufzeigen und damit intertextuelle Bezüge indizieren. Es folgen weitere Beobachtungen hinsichtlich der intertextuellen Einbettung des Untersuchungstextes (u.a. Motive, Themen, Zitate, Anspielungen etc.) und deren interpretatorische Auswertung, die Funktionsbeschreibung der ermittelten literarischen Kompositionen (u.a. im Blick auf Textstrategien zur Leserlenkung) sowie die Kontextualisierung im primären biblischen Kontext. Ziel ist das Aufzeigen der Verstehensmöglichkeiten des Textes.

Biblische Auslegung und historisch-kritische Analyse sind jeweils eigene methodische Vorhaben⁷². Es kann nicht die eine Methodik in der jeweils anderen aufgehoben oder integriert werden, vielmehr müssen die Grenzen der jeweiligen Methode beachtet werden⁷³. Die historisch-kritische Analyse setzt stets schon ein genaues Verstehen des vorliegenden Textes voraus und ist daher der biblischen Auslegung nachgeordnet. Die biblische Auslegung ist andererseits nicht bloße Vorarbeit und damit nicht einer von vielen methodischen Schritten innerhalb eines historisch-kritischen Methodenspektrums. Vielmehr ist sie eigenständig und bedarf nicht der Kontrolle oder Überarbeitung durch eine entstehungsgeschichtliche Analyse. Ihr Kriterium ist der Text und sein Kontext, nicht die historisch-kritisch rekonstruierte Autorintention. Ergebnisse der historisch-kritischen Analyse, die für das Verstehen des Textes wichtige historische, soziale und politische Hintergründe klären (die „Enzyklopädie“ des Textes⁷⁴), sind dagegen notwendigerweise in der biblischen Auslegung zu berücksichtigen, die daher nicht „unhistorisch“ arbeitet.

2. *Der Text in Vergangenheit und Gegenwart*

Bei der „biblischen Auslegung“ gewinnen vor allem auch die Lesenden der Bibel. Sie müssen nicht darüber resignieren, dass sie die uralten biblischen Texte nicht mehr verstehen können, weil die historische Distanz zu den ursprünglichen Autoren unüberbrückbar sei.

71 Vgl. z.B. die Diskussion der Entscheidung für den sogenannten „Septuaginta-Kanon“ bei der biblischen Auslegung von Offb 22,6-21 im Kontext der christlichen Bibel in der Studie von T. HIEKE/T. NICKLAS, *Worte* (n. 70), 113-124.

72 Vgl. auch E. VAN WOLDE, *Texts* (n. 11), 1.

73 Vgl. C. DOHMEN, *Zelt* (n. 6), 168.

74 Zum Begriff der Enzyklopädie vgl. U. ECO, *Grenzen* (n. 6), 148, und Fußnote 6.

„In einem ganz anderen Licht erscheint die fehlende Kenntnis von dem historischen Ursprung der biblischen Schriften, wenn man sie aus einem Blickwinkel betrachtet, der die Autonomie des Textes betont. Dann sieht man in dem Sachverhalt, daß die Texte schon von Anfang an gleichsam 'locker' sind, einen hermeneutischen Vorteil. Die Texte lassen sich trotz aller Bemühungen der Exegeten nicht mit endgültiger Sicherheit in einen bestimmten historischen oder sozialen Kontext einordnen. Vielmehr sind sie von Haus aus autonom und gerade aufgrund dieser Eigenschaft fähig, in vollkommen anderen Verhältnissen lebende Menschen anzusprechen. Was in historischer Hinsicht ein Verlust ist, stellt sich in hermeneutischer Hinsicht als Gewinn heraus“⁷⁵.

Schließlich gewinnt auch der Text: Bei einer historisch-kritischen Analyse mit Ausschließlichkeitscharakter und Fixierung auf die historische Autorintention droht der Text in der und auf die Vergangenheit festgenagelt zu werden⁷⁶. Durch das Methodenensemble der biblischen Auslegung wird eine einseitige „Historisierung“ vermieden, die – so zeigen es innerbiblische Prozesse der Fortschreibung und Aktualisierung, vor allem aber auch die Aktualisierung und Re-Kontextualisierung des Alten Testaments im Neuen – den biblischen Texten unangemessen wäre⁷⁷. Der Text gewinnt eine grundsätzlich unauslotbare Sinnvielfalt⁷⁸, die jedoch nicht mit Beliebigkeit verwechselt werden darf. Diese Vielfalt ist einerseits nicht abgeschlossen, andererseits nicht grenzenlos⁷⁹. Der Text selbst beinhaltet Signale, mit welchen Kontexten eine Lektüre besonders fruchtbar wird (intertextuelle Bezüge)⁸⁰, und er zeigt Grenzen auf, wo das textgemäße Sinnpotential endet und ein Gebrauch (oder eine Fehlinterpretati-

75 T. VEIJOLA, Text (n. 10), 319-320.

76 Vgl. D. BÖHLER, Kanon (n. 22), 168.

77 T. VEIJOLA, Text (n. 10), 330, verweist dazu als Beispiel auf die Aktualisierungstendenzen im Buch Deuteronomium, das 75-Mal das Stichwort הַיּוֹם „heute“ verwende, um den viel späteren Lesern des Textes persönlichen Anteil an der Darstellung zu vermitteln. Beim Moabund schließt das Deuteronomium bewusst auch die zukünftigen Generationen ein: „Nicht mit euch allein schließe ich diesen Bund und setze diese Verwünschung in Kraft, sondern ich schließe ihn mit denen, die heute hier bei uns vor dem Herrn, unserem Gott, stehen, und mit denen, die heute nicht hier bei uns sind.“ (Dtn 29,13-14). Sehr zur Vergegenwärtigung tendieren auch die Psalmen, die mit ihren zahlreichen Leerstellen dazu einladen, dass die je aktuell Betenden ihre gegenwärtigen Probleme hineinlegen. Ein weiterer biblischer Kronzeuge einer „rezeptions-ästhetischen“ Lektüre ist Paulus, der sich mit seiner Auslegung des Alten Testaments der im Judentum und Christentum seiner Zeit üblichen Auffassung anschließt, dass die gegenwärtigen Leser die wirklichen Adressaten der Schrift sind (ebd. 333). Vgl. auch D. BÖHLER, Kanon (n. 22), 168.

78 Vgl. T.J. PREWITT, *The Elusive Covenant. A Structured-Semiotic Reading of Genesis* (Bloomington 1990) 130: „Texts are simply rich, and reader backgrounds plentiful“.

79 Eine radikal dekonstruktivistische Position leugnet die Existenz jedweder festen Bedeutung, da sich der Einzeltext in einer unendlichen Vielzahl von Kontexten völlig auflöse. Demgegenüber ist der biblische Kanon hilfreich, weil er eine doppelte Abgrenzung liefert: eine literarisch-sprachliche (durch die begrenzte Anzahl von Texten im Kanon) sowie eine lebensweltlich-kulturelle (durch die Rezeptions- und Interpretationsgemeinschaften von Judentum und Christentum). Vgl. dazu L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Einheit (n. 23), 67.

80 T. VEIJOLA, Text (n. 10), 322: „Wenn dies [die aktive Rolle des Lesers bei der Herstellung des Sinnes] schon für die Lektüre der wissenschaftlichen Literatur gilt, dann läßt sich unschwer verstehen, wieviel größer der Anteil des Lesers dann ist, wenn es sich um eine so heterogene, von den Urhebern losgelöste, polyphone Schriftensammlung wie die Bibel handelt, die den Leser beinahe dazu auffordert, Leerstellen auszufüllen und Verbindungen zwischen verschiedenen Fragmenten, Büchern und Testamenten herzustellen.“

on) des Textes beginnt⁸¹. Insofern ist der Text nicht ganz so „wehrlos“, wie gelegentlich behauptet wird.

Hiermit sind die Leitlinien und hermeneutischen Grundentscheidungen der biblischen Auslegung als einem eigenständigen Methodenkomplex skizziert. Sie setzt das Schwergewicht auf das Verstehen biblischer Texte in ihrem Kontext, d.h. in der jeweiligen Kanonausprägung (Endgestalt; „Bibel“), in der sie überliefert werden und zur Auslegung anstehen. Die biblische Auslegung rekonstruiert nicht die Entstehungsgeschichte und die Intention des historischen Autors. Sie reflektiert vielmehr den Lektürevorgang (leserorientiert) und spürt dem im Text angelegten idealen Leser (Modell-Leser) nach. Die biblische Auslegung geht ferner davon aus, dass Texte niemals nur „einen richtigen“ Sinn haben, sondern grundsätzlich mehrdimensional sind und vielfältige Sinnpotentiale aufweisen, die bei unterschiedlichen Lektürevorgängen je verschieden aktualisiert werden. Diese Sinnpotentiale des Textes, die auch maßgeblich von seinen Relationen zu den Kontexten abhängig sind, gilt es aufzuzeigen. Dieser Vorgang ist prinzipiell nie abgeschlossen: Die biblische Auslegung bleibt offen für die Reflexion neuer Lesevorgänge und Interpretationen in der Zukunft.

SUMMARY

Reconstructing the origin of a biblical text is only one and not the first step in biblical exegesis. The understanding of biblical texts in the context of the Bible is a method of its own, labeled here „biblische Auslegung“ (biblical interpretation). It reflects the process of reading (a reader-oriented approach), focuses on the text, not the hypothetical author (a text-centered approach), and gauges the „limits of interpretation.“ Within these limits, texts offer a variety of meanings, since the context (here, the biblical canon) and the variety of readers contribute to the constitution of sense. Thus, „understanding“ is never finished, and „biblical interpretation“ remains an ongoing process.

81 Die „Grenzen der Interpretation“ liegen nach U. ECO in der *intentio operis*: Die Vermutungen des Lesers über die *intentio operis* müssen vom Text als einem organischen Ganzen bestätigt werden. Vgl. U. ECO, *Grenzen* (n. 6), 49; H. UTZSCHNEIDER, *Text* (n. 46), 234-235.

Andreas Kunz, Leipzig

Die Erzählung von Sinuhe gehört »zu den ägyptischen Schulklassikern und ganz gewiß zu den zentralen kulturellen Texten, die jeder gebildete Ägypter auswendig kannte«. ¹ Von der hohen Popularität und Publizität des Sinuhe zeugt in erster Linie die Überlieferung des Textes in insgesamt sieben Papyri und 25 Ostraka. Die Zahl der in Ägypten kursierenden Texte dürfte erheblich gewesen sein. Wenn die Ägypter so fleißig ihren Sinuhe gelesen, abgeschrieben und rezitiert haben, dürfte das an den Nachbarkulturen nicht spurlos vorübergegangen sein. Die folgenden Überlegungen wollen der Frage nachgehen, inwieweit sich Spuren des Sinuhe in der literarischen Überlieferung Israels, speziell in den Geschichten vom Aufstieg Davids, finden lassen. Zwei Fragen stehen im Mittelpunkt:

Erstens: In welchen Punkten weisen die Biographien Davids und Sinuhs literarische Analogien auf? Diese wird man weniger auf einen – wie auch immer gearteten Einfluss – der älteren ägyptischen Erzählung auf die jüngere israelitische zurückführen können. Vielmehr dürften hier *patterns of narration*, die zeit- und kulturübergreifend begegnen und die ein Stück von der Vielfalt der altorientalischen Erzählgkultur preisgeben.

Zweitens: Inwieweit ist die Häufung gemeinsamer Motive in einem jeweils abgrenzbaren Abschnitt so offensichtlich, dass von einem Einfluss ausgegangen werden muss? Dieser Fall liegt m.E. vor in der Erzählung von David und Goliat in 1Sam 17,1-18,5, für die sich augenfällige Motivparallelen mit dem Teil der Sinuheerzählung aufzeigen lassen, der vom Kampf Sinuhs mit dem Starken von Retjenu handelt.

Zunächst soll in der gebotenen Kürze eine Zusammenfassung beider Erzählinhalte erfolgen.

Die Sinuheerzählung

Sinuhe ist ein hochgestellter Ägypter zur Zeit Amenemhets I. Während eines Libyenfeldzugs des Prinzen und späteren Königs, an dem Sinuhe teilnimmt, erreicht die Nachricht vom Tod des Königs das Heer. Nachdem der Prinz in großer Eile zur Residenz aufgebrochen ist, wird Sinuhe unfreiwillig Zeuge einer Verschwörung. Überstürzt und in Panik flieht er, irrt umher, kommt schließlich nach Palästina (Ober-Retjenu) und gewinnt dort die Gunst Ammuneschs, des Herrschers von Ober-Retjenu. Dieser nimmt Sinuhe freundlich auf, verheiratet ihn mit seiner ältesten Tochter, schenkt ihm einen wertvollen Teil seines Landes, macht ihn zum Herrscher über einen Stamm und ermöglicht ihm so ein beschauliches Leben. Sinuhe zieht im Auftrag Ammuneschs gegen die Nachbarstämme mehrmals erfolgreich in den Krieg und kehrt jedes Mal mit Beute beladen zurück. Den militärisch überaus erfolgreichen Sinuhe belohnt Ammunesch damit, dass er ihn an die »Spitze seiner Kinder« stellt (rd.t=f w j m h3.t hrd.w=f), weil er das Wachsen der Arme Sinuhs sieht (m33.n=f rd ' wj=j; B 109). Damit ist Sinuhe auf dem Höhepunkt seiner Macht angekommen. Unmittelbar im Anschluss taucht der »Starke von Retjenu« auf. Dieser – ein Einzelkämpfer, der bereits ganz Retjenu besiegt hat – fordert Sinuhe zum Kampf auf, in der Absicht, ihn zu töten und seine Habe zu rauben. Der Starke ist ein Draufgänger, dem niemand ebenbürtig ist (pry pw nn snnw=f; Sin B. 110) und der bereits ganz Retjenu besiegt hat (dr.n=f=s r q̄r=s; Sin B 110). ² Die Grundbedeutung des

¹ J. ASSMANN, Ägypten. Eine Sinngeschichte, München/Wien 1996, S. 157.

² Wörtlich: Der es (Retjenu) in seinen Grenzen unterworfen hat; zur Übersetzung vgl. A. GARDINER, Egyptian Grammar. Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs, Oxford ³1957, §100(1), S. 79.

Verbs dr ist allerdings *vertreiben, austilgen, entfernen*.³ Die Stelle wird man daher so zu verstehen haben, dass es für den Starken von Retjenu keine ebenbürtigen Gegner mehr gibt. Der Starke droht damit, Sinuhe zu töten und ihn seiner Habe zu berauben (Sin B 111f.). Das geschieht hr šh n why.t=f, auf den Rat seines Stammes hin. Sinuhe berät sich mit dem Fürsten. Am nächsten Morgen tritt er seinem Gegner gewappnet entgegen. Ganz Retjenu ist gekommen, um dem Kampf beizuwohnen. Auf der anderen Seite stehen die Angehörigen des Starken, die später um ihn nach seiner Niederlage trauern und klagen werden.⁴ Die Sympathie der Bewohner Retjenus, die einen unguten Ausgang des Kampfes befürchten, gilt Sinuhe. Der Kampf verläuft in mehreren Etappen. Zunächst nähert sich der Starke von Retjenu seinem Gegner und verschießt seine Fernwaffen (Speere und Pfeile) wirkungslos. Mühelos streckt Sinuhe den sich nähernden Gegner mit einem Pfeilschuss in den Hals nieder. Dieser fällt hin, Sinuhe läuft zu ihm und tötet ihn mit seinem eigenen Kriegsbeil. Sinuhe plündert Besitz und Lager des Starken und kommt so zu Reichtum. Die Kunde von seinem Sieg gelangt bis in die Residenz. Parallel dazu betet der alternde Sinuhe, der Herrscher möge sich gnädig seiner erinnern. Es sind in diesem Zusammenhang gerade die Königskinder, die sich mit Sinuhe in Verbindung setzen.⁵ Schließlich erreicht Sinuhe der Amnestiebescheid des Königs. Er kehrt nach Ägypten zurück und empfängt Geschenke, Beförderung und königliche Gunst.

Die Erzählung von Davids Aufstieg

1Sam 17,1-18,5 erzählt von einer kriegerischen Bedrohung Israels durch die Philister. Zwischen den Orten Socho und Azeka lagern sich beide Heere gegenüber. Aus den Reihen der Philister tritt Goliath, ein baumlanger Kerl in einer gewaltigen Rüstung. Dieser fordert Israel auf, einen Kämpfer zu bestimmen, der gegen ihn kämpfen soll. Der Stellvertreterkampf werde entscheiden, welches Volk dem anderen künftig untertan sein wird. Die Israeliten hören die Herausforderung –und schon rutscht ihnen und dem König Saul das Herz in die Hose. David, ein Hirtenknabe aus Bethlehem, betritt die Szene. Vom Vater mit Proviant für seine drei im Feld stehenden Brüder versehen, kommt er in das Heerlager Israels und wird Ohrenzeuge der für Israel schmachvollen Rede Goliaths. Von den Umstehenden erfährt David vom Preis für denjenigen, der Goliath besiegt: Reichtum aus der Hand des Königs, die Hand der Prinzessin und eine generelle Abgabebefreiung für das Haus des Vaters. Den Unwillen seines ältesten Bruders missachtend, erkundigt David sich weiter nach dem Siegerpreis. Saul hört von der furchtlosen Rede Davids und lässt ihn zu sich rufen: Ein Knabe sei er noch, so der König, wie könne er es da mit dem gewaltigen Krieger Goliath aufnehmen wollen? David ist um eine Antwort nicht verlegen: Geübt sei er im Gebrauch der Steinschleuder und schließlich werde JHWH ihn aus der Hand des Feindes retten. Vom Vertrauen Davids in seine Fähigkeiten und der Hilfe JHWHs überzeugt, schickt Saul ihn in den Kampf. Bei der vorher erfolgten Anprobe

³ Vgl. die bei R. HANNIG, Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800-950 v.Chr.), Kulturgeschichte der Antiken Welt 64, Mainz ²1997, S. 983, aufgeführten wichtigsten Bedeutungen.

⁴ Sin B 140f. kontrastiert die Lobpreisungen des Gottes Month durch Sinuhe mit der Trauer seiner Angehörigen und die Umarmung Sinuhes durch den Fürsten mit dem Klagen aller Asiaten. '3m.w l3b n=f (die Asiaten klagten seinetwegen); vgl. die Übersetzung von E. BLUMENTHAL, Die Erzählung des Sinuhe, TUAT III, 884-911, S. 898: »Ich stieß einen Freudenschrei aus auf seinem Rücken, während jeder Asiat klagte.« Vorgestellt ist offensichtlich eine Situation, in der die Anhänger des Starken, die Asiaten, ebenso wie die Bewohner Retjenus, gleichwohl es sich bei diesen ebenfalls um Asiaten handelt, in großer Zahl den Zweikampf verfolgen.

⁵ Der Ausdruck m3w n n3wt in Sin B 176 scheint sich auf die Gesamtheit der Kinder des Königs zu beziehen. Sie sind es, die Sinuhe Botschaften schicken: hr rd.t šđm wpw.t=sn (Sie veranlassen das Hören ihrer Botschaft; Sin B 176).

der Rüstung Sauls erweist sich David als zu schwächlich. Nur mit der Schleuder in der Hand geht er auf Goliath zu. Der findet noch einmal beleidigende Worte für den Gott Israels. David kontert, dass der waffenstarrende Goliath gegen den im Namen JHWHs kämpfenden David nichts ausrichten wird. Der Philister erhebt sich und geht gegen David vor. Dieser trifft seinen Gegner mit der Schleuder zielgenau an der Stirn. Der Philister fällt tot zu Boden. David, der selbst kein Schwert hat, nimmt sich die Waffe seines Gegners und enthauptet ihn. Entsetzt fliehen die Philister. Die Israeliten verfolgen sie, töten viele von ihnen und bereichern sich am Lager der Philister. Saul erkundigt sich nach dem Namen des Vaters des Helden und lässt David noch einmal zu sich rufen. Jonathan, der Sohn Sauls, ist Zeuge des Gesprächs. Er ist von David derart beeindruckt, dass er ihn umgehend zu lieben beginnt. David wird als Krieger in Sauls Dienste gestellt und zum Befehlshaber der Krieger bestimmt. Seine erfolgreichen Aktionen gegen die Philister bringen ihm in den Augen des Volkes und des Königs immer mehr Ruhm und Erfolg ein.

Soweit die Geschichte von David und Goliath. Im folgenden Verlauf begegnen Erzählmotive, die Berührungspunkte mit der Biographie Sinuhes zulassen. Diese seien noch kurz angeführt. Aufgrund seines überaus großen Erfolgs zieht David sich den Neid und die Missgunst Sauls zu. Die Bedrohung durch den Herrscher lässt David zu einem der umliegenden Stammeskönigen, zu Achisch von Gat, fliehen (1Sam 21,10; 27,2). Er tritt als militärischer Befehlshaber in dessen Dienste. Von Gat bekommt David die Stadt Ziklag geschenkt. Im Auftrag seines Herrn unternimmt er militärische Operationen gegen benachbarte Völker, unter denen er ein Blutbad nach dem anderen anrichtet und beuteschwer zurückkehrt. Es spielt in der Chronologie der Erzählung keine Rolle, dass die Philister, die eben noch die Erzfeinde Israels waren, sich gegenüber dem Goliathbezwinger David moderat zeigen und ihn großzügig aufnehmen.

Analogien in den Biographien Davids und Sinuhes

Alein die Etappen der Abenteuer Sinuhes lassen unabhängig von 1Sam 17,1-18,5 an den biographischen Rahmen der Daviderzählungen denken. Beide Helden müssen vor ihrem Herrscher fliehen und kommen an den Hof eines lokalen Herrschers, wobei der Fluchtort Sinuhes, das südliche Palästina, und der Fluchtort Davids, die Philisterstadt Gat, sich in ein und demselben geographischen Bereich befinden.⁶ David und Sinuhe bekommen vom fremden Herrscher einen Ort zum Wohnen zugeteilt. Sinuhe wird von Ammunesch angehalten sich vom Besten des Fremdlandes etwas auszusuchen.⁷ Er wird zu einem lokalen Herrscher mit einem einträglichen Einkommen. Auch David wird von Achisch mit Ziklag beschenkt.⁸ Beide Helden werden ausschließlich mit militärischen Aufgaben versehen. David kämpft im Auftrag Sauls gegen die Philister, Sinuhe tötet und beraubt als Befehlshaber der Krieger des Fürsten die Angehörigen der umliegenden Stämme.⁹ Der Hof des fremden lokalen Herrschers dient

⁶ Sinuhes Flucht wird meist mit Sinuhes Mitwisserschaft um eine Haremsverschwörung gegen Amenemhet I. in Verbindung gebracht. Die Erzählung suggeriert, Sinuhe habe irrtümlich geglaubt, der König wolle ihn bestrafen: *šr pn jn.n=f jb=k nn st m jb=j r=k* (Dieser Plan, der dein Herz bestimmt hat, er war nicht in meinem Herzen; Sin B 185, Lesung nach dem Sinuhe Ostrakon im Ashmolean Museum). David flieht vor der Feindschaft Sauls zu Achisch von Gat, um außerhalb Israels sicher zu sein vor den Nachstellungen Sauls (1Sam 21,1f.).

⁷ *rd.n=f štp=j n=j m h3š.t=f* (wörtlich: Er gestattete, dass ich mir von seinem Fremdland (etwas) aussuchte; Sin B 79)

⁸ Vgl. 1Sam 27,6. Die Zuordnung Ziklags zum Besitz der Könige Judas bis auf den heutigen Tag (יום היה זה) weist David auf uneingeschränkten Herrscher und Besitzer Ziklags aus.

⁹ Sinuhe bezeichnet sich als Befehlshaber der Truppen des Fürsten (*tsw mš=f*, Sin B 100f.).

beiden Helden als Fluchtort vor den tatsächlichen bzw. vermeintlichen Nachstellungen durch den eigentlichen Herrscher. Beider Weg ist bestimmt von einer Aussöhnung mit dem König. Davids und Sauls Weg endet zwar nicht mit einem Ausgleich am Ende, dafür steht jedoch die zwischenzeitliche Aussöhnung. Sinuhes Hoffen ist dagegen von der Erlaubnis zur Rückkehr in die Residenz und die Amnestierung geleitet. Beide Helden stehen in einem auffälligen Verhältnis zu dem Volk, dem ihr Gegner im Zweikampf, der Starke von Retjenu bzw. der Philister Goliath angehören. David und Sinuhe genießen die Wohltaten des fremden Herrschers und ziehen für ihn in den Kampf. David wird von Achisch von Gat mit Ziklag belehnt und kämpft für seinen Herrn gegen benachbarte Stämme:

David schlug das Land und ließ dabei weder Mann noch Frau am Leben. Er nahm sich Schafe, Rinder, Kamele und Kleidung. Er kehrte zurück und kam zu Achisch.

(1Sam 27,9)

Sinuhe zieht ebenfalls im Auftrag seines Herrschers gegen die Nachbarstämme. Ebenso wie David, tötet er die Einwohner, bzw. nimmt sie gefangen und führt Vieh als Beute mit sich.

Der erwähnte Herrscher von Retjenu, er ließ mich viele Jahre als Befehlshaber seiner Truppe zubringen. Jedes Fremdland, gegen das ich zog, besiegte ich, so dass es von seinen Futterplätzen und seinen Brunnen vertrieben war. Ich erbeutete sein Vieh und holte seine Bewohner fort, raubte ihre Nahrung und tötete die Menschen in ihm.

(Sin B 99-104)¹⁰

Auffälligerweise sind die Gegner der beiden Helden Angehörige des Stammes, bei dem sie Unterschlupf gefunden haben. David wird vom König der Philister mit der Stadt Ziklag beschenkt und kämpft gegen den Philister Goliath. Sinuhe findet beim Herrscher des Landes Retjenu Unterschlupf und kämpft gegen den Starke von Retjenu.

David und Goliath – Sinuhe und der Starke von Retjenu

Die folgenden Überlegungen sollen der Frage nachgehen, inwieweit die ägyptische Sinuheerzählung rezeptionsgeschichtliche Spuren in 1Sam 17,1-8,5 hinterlassen hat. Dass darüber hinaus noch weitere Analogien in der Darstellung der Biographien Davids und Goliaths bestehen, könnte durchaus mit einer Bekanntheit des Sinuhestoffes in Israel in Beziehung stehen.

Zwischen 1Sam 17,1-18,5 und der Sinuheerzählung bestehen eine Reihe von Gemeinsamkeiten, die sich nicht einfach nur als konventionelle Erzählbausteine erklären lassen.¹¹

Sinuhe wird nach seiner Aufnahme beim syrischen Fürsten an die Spitze von dessen Kindern gestellt. Die Formulierung *m ḥ3.t ḥrd.w=f* (B 78) verweist dabei auf eine Vormachtstel-

¹⁰ Übersetzung nach E. BLUMENTHAL, *Erzählung*, 895.

¹¹ H.J. STOEBE, *Die Goliathperikope 1 Sam. XVII 1 – XVIII 5 und die Textform der Septuaginta*, VT 6 (1956), 397-413, S. 402-404, hat für 1Sam 17 einen Einfluss der Josefsgeschichte vermutet, worauf die Konfrontation mit den Brüdern und die Vermählung mit der Königstochter als gemeinsame Motive hindeuten sollen. Allerdings erweisen sich diese Analogien als schwach. In der Josefsgeschichte ist die beinahe tödlich ausgehende Kontroverse zwischen Josef und seinen Brüdern in den Herrschaftsträumen des jungen Josef begründet. Dagegen kommt in 1Sam 17 der jüngste Bruder, der fast noch ein Kind ist, zu seinen Brüdern und erkundigt sich neugierig nach dem Verlauf des Kampfes und der Siegetrophäe. Es liegt nahe, dass der ältere Bruder den jungen Heißsporn zurechtstutzt. Dass der Pharao Josef die Tochter des Potifera zur Frau gibt, hat mit dem Versprechen Sauls, dem Sieger über Goliath die Königstochter zu geben, nur wenig gemeinsam. Vgl. dagegen die von A.G. AULD/C.Y.S., HO, *The Making of David and Goliath*, JSOT 56 (1992), 19-39, S. 24-38, aufgezeigten Analogien zwischen 1Sam 17 und 1Sam 9f., durch die die Anfänge Sauls und Davids parallelisiert werden.

lung, die Sinuhe gegenüber den Kindern des Fürsten hat.¹² Damit dürfte weniger ein erbrechtlicher Aspekt in den Blick genommen sein. Der Ausdruck unterstreicht die besondere Würde und Priorität, die Sinuhe als Protegé des Fürsten eingenommen hat. Zudem läßt sich der Passus so verstehen, dass Sinuhe sich als »Kind« des Fürsten betrachten kann.

Das Motiv, dass der Held mit den Kindern des Herrschers in eine Beziehung tritt, in der er eine Vormachtstellung einnimmt, begegnet ebenfalls in 1Sam 18,1-4. An dieser Stelle ist zunächst von einer emotionalen Bindung Jonatans an David die Rede. Jonatan schließt mit David einen Bund, er ist somit der David Überlegene. In 1Sam 20,15-17 hat das Blatt sich grundlegend gewendet. In der Perspektive Jonatans wird David Sauls Thron besteigen. Beide Erzählungen handeln von der Aufnahme des Helden beim Herrscher, seinem Aufstieg, an dessen Ende die Vormachtstellung vor den leiblichen Kindern steht.

Der Fürst gibt Sinuhe seine älteste Tochter zur Frau (mnj.n=f¹³ wj m s3.t=f wr.t; B. 78f.). In 1Sam 17,25 verspricht Saul demjenigen, der den Goliath tötet, seine Tochter zur Frau.¹⁴ Mit der Heirat verbunden ist das Versprechen, den Sieger reich zu machen. Ebenso kann sich Sinuhe etwas von dem Besten des Landes (stp.w), das der Fürst besitzt (n wn.t hn^f=f), aussuchen. Der Unterschied zwischen beiden Erzählungen besteht darin, dass Sinuhe für die Tochter des Fürsten keine Leistung erbringen muss, während David die Hand der Königstochter erst nach dem Sieg über Goliath winkt.

David, der sich kriegerischen Ruhm erworben hat, wird von Saul als militärischer Anführer nach dem Sieg über Goliath eingesetzt (1Sam 18,5). Ebenso macht der Fürst von Retjenu Sinuhe zum obersten Militärführer (B 100f.). 1Sam 18,6f. und Sinuhe B 100-106 beschreiben ihre Helden als Kämpfer, die siegreich gegen die Feinde ihres Herrn Krieg führen. Mit dem Sieg über Goliath macht David Karriere. Saul setzt ihn über seine Krieger und versieht ihn mit militärischen Aufgaben:

David zog überallhin, wohin Saul ihn sandte und er war erfolgreich. Da setzte Saul ihn über die Kriegersleute. Dem Volk und den Großen Sauls gefiel das gut.

(1Sam 18,5)

Der stetig wachsende Erfolg Davids lässt David die Zuneigung des Volkes zufallen (1Sam 18,6f.). Diese Entwicklung, die die Ursache für den späteren Neid Sauls sein wird, hat bereits mit der Zuneigung Jonatans gegenüber David ihren Anfang genommen (1Sam 18,1). Die Motivfolge Einsetzung des Helden als Anführer der Krieger des Herrschers, seine erfolgreichen Militäraktionen gegen Nachbarstämme, die hohe Zahl der getöteten Feinde und die Gewinnung von Zuneigung aufgrund des Erfolgs des Helden begegnet ebenfalls in der Sinuheerzählung. In 1Sam 17,1-18,5(6f.) ist der Prestigegewinn die Folge des Sieges über Goliath. David hat seine Begabung unter Beweis gestellt und steigt nun unaufhaltsam auf. In der Sinuheerzählung steht eine entsprechende Motivabfolge unmittelbar vor der Herausforderung Sinuhes durch den Starken. Sinuhe wird von Ammunesch als Befehlshaber über das Heer gesetzt.¹⁵

¹² Zur Bedeutung von m ḥ3.t vgl. Wb III,23.

¹³ Die Grundbedeutung des Verbs ist »anpflocken«. Vielleicht wird hier auf ein Ritual ähnlich wie in Ex 21,6; Dtn 15,17 verwiesen.

¹⁴ Die versprochene Tochter ist hier nicht näher bestimmt. In 1Sam 18,17 ist Sauls älteste Tochter Merab der Preis für den Kampf gegen die Philister.

¹⁵ Der entsprechende Ausdruck n mš^f=f lässt dabei eher an ein reguläres Heer als an eine irreguläre bewaffnete Truppe denken.

Mit seiner Truppe rückt Sinuhe in fremde Länder ein,¹⁶ macht große Beute und tötet eine große Zahl an Menschen (Sin B 100-106).¹⁷ Während David die Zuneigung des Volkes zufällt, wodurch die Kluft zu Saul erstmalig aufgerissen wird, genießt Sinuhe die Liebe des Fürsten. Das Herz des Fürsten schätzte Sinuhe und er wurde vom Fürsten geliebt (mr.n=f wj; Sin B 106f.). Wohl zur Darstellung seiner Zuneigung habe ihn der Fürst an die Spitze seiner Kinder gestellt (Sin B 107f.).

Sinuhe rühmt sich, dass ihn der Fürst von Retjenu zum Bleiben an seiner Seite aufgefordert hat. Zugleich habe dieser auf die Unmöglichkeit einer Rückkehr nach Ägypten verwiesen und Sinuhe Gutes versprochen: mk tw ʿ3 wn.n=k hn=fj nfr jr.t=j n=k. »Siehe, du wirst hier bleiben bei mir, Gutes werde ich dir erweisen.« (B 77). Auch Saul besteht darauf, dass David nicht in das Haus seines Vaters zurückkehrt (1Sam 18,2). Beide Helden sind auf Gedeih und Verderb auf ihren neuen Herren angewiesen.

Ein Unterschied besteht zwischen der Sinuheerzählung und 1Sam 17,1ff. darin, dass Sinuhe in den Genuss der Wohlthaten des Fürsten kommt, bevor er den Helden besiegen konnte, während David erst nach dem Sieg über den Goliath an Sauls Hof kommt.

Die Phasen des Zweikampfes zwischen David und Goliath sowie zwischen Sinuhe und dem Starken von Retjenu sind identisch: Der Gegner tritt als ein Einzelkämpfer¹⁸ auf, der als unbesiegbar erscheint.¹⁹ Der Herrscher (Saul, Fürst) berät sich mit dem Helden (David, Sinuhe),²⁰ dieser wird als zu schwach für den Kampf angesehen.²¹ Der Kampf wird vor den Augen aller

¹⁶ Ebenso wie bei der Bezeichnung der Streitmacht nimmt Sinuhe eine »ägyptische« Perspektive ein. Obwohl er sich selbst im Ausland befindet, bezeichnet er nur die umliegenden Gebiete als Fremdländer (ḥ3s.t nb.t.).

¹⁷ Sinuhe unterstreicht dabei, dass er seinen militärischen Erfolg auch der Durchdringung seiner Kriegsführung verdankt. Neben seinen Waffen verdanke er seine Siege seinen »exzellenten Plänen« (m šr.w jqr.w).

¹⁸ Goliaths Bezeichnung als אִישׁ־רִבְיָהוּ in 1Sam 17,4.23 deutet auf einen zwischen den Reihen der feindlichen Truppen kämpfenden Krieger hin. Für den Gegner Sinuhes hat H. DONNER, Zum »Streitlustigen« in Sinuhe B 110, ZÄS 81 (1956), S. 61f., eine adäquate Bezeichnung nachweisen können. Dessen Bezeichnung als pry in Sin B 110 weist auf den Wortstamm prj, wobei die Endung mit Doppeljod auf eine Nominalform deutet, die sich auf Eigenschaften bzw. Tätigkeiten des Grundwortes bezieht. Der »Herausziehende« lässt sich demnach auf einen Einzelkämpfer beziehen, der aus den Reihen der eigenen Kämpfer hervortritt. In diesem Zusammenhang zu sehen ist auch das mit אִישׁ beschriebene Herauskommen Goliaths aus den Reihen der Philister in 1Sam 17,4. Den Impuls von DONNER nimmt E.A. KNAUF, Zum »Einzelkämpfer« Sinuhe B 110, GM 33 (1979), S. 33, auf und verweist auf eine entsprechende Analogie im Arabischen: bāraza (Zweikämpfen) ist im Zusammenhang zu sehen mit bāraza (Herausgehen, III. Stamm).

¹⁹ Vgl. 1Sam 17,4ff.11; Sin B 109-113. Nach Sin B 110f. hat der Starke ganz Retjenu besiegt. H. GRAPOW, Untersuchungen zur ägyptischen Stilistik. Bd. 1. Der stilistische Bau des Sinuhe, Berlin 1952, S. 49, deutet Sin B 110 so, dass von einem Sieg des Herausforderers über Retjenu nicht die Rede sei. Die Stelle beinhaltet, dass sich außer Sinuhe kein ebenbürtiger Gegner mehr fände. Beide Möglichkeiten müssen nicht exklusiv gesehen werden. Die Formulierung ḏr n=f šj r ḏr=s verweist doch eher auf eine Unterwerfung; zur Semantik von ḏr (bezwingen von Feinden, Fremdländern) vgl. Wb. V, 418. Auf die scheinbare Unbesiegbarkeit des Starken und die daraus folgende Lebensgefahr für Sinuhe verweist auch J.L. FOSTER, Thought Couplets in *The Tale of Sinuhe*, Münchener Ägyptologische Untersuchungen 3, Frankfurt/M./Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1993, 115: »This hero had been invincible and is goaded by his people to cut Sinuhe down to size; for the first time in the story, Sinuhe's life is clearly in danger.«

²⁰ In Sin B 113 halten Sinuhe und der Fürst eine Beratung ab (nḏnd). In 1Sam 17,31-37 muss David Saul davon überzeugen, dass er den Goliath besiegen wird.

²¹ Neben dem Zweifel Sauls, ob David es mit dem Philister aufnehmen könne, spricht Davids Jugend und das Urteil seines Bruders in V. 28 dafür, dass er als chancenlos angesehen wird. Sinuhe gilt zwar als Einziger, der es mit dem Herausforderer aufnehmen könnte, dennoch wird sein Tod als Möglichkeit ins Auge gefasst (Sin B 132f.). Die Herzen der Bewohner Retjenus ängstigen sich (mḥ) und leiden (mr) für Sinuhe (Sin B

ausgetragen, in 1Sam 17,47 erklärt David, dass der קהל Zeuge des Sieges sein wird, in Sin B 129-131 schauen alle Stämme Retjenu dem Kampf zu. Der Gegner nähert sich dem Helden,²² seine Waffen bleiben wirkungslos.²³ David und Sinuhe geben nur einen Schuß ab, wobei jeweils Gewandtheit und Schnelligkeit den Ausschlag für den Sieg geben.²⁴

Sinuhes und Davids Leichtigkeit kontrastiert die schwere (Über-) Bewaffnung des Gegners. Indem David in der Rüstung Sauls nicht gehen kann und er sich mit »Leichtigkeit« Goliath nähert, wirkt letzterer in seiner Niederlage geradezu als tölpelhafter Riese. Nach Sin B 135f. fliegen die Fernwaffen des Gegners an Sinuhe vorbei. Gemeint ist wohl, dass er ihnen ausweichen kann und so seinen Gegner zum Narren hält.²⁵

In diesen Zusammenhang gehört die Vorbereitung auf den Kampf. Während Sinuhe in Sin B 127-129 seine Waffen demonstrativ vorbereitet und mit diesen trainiert,²⁶ zeigt Davids Probe von Rüstung und Waffen eine jugendliche Schmächtigkeit, die dem Sieg aber nicht im Wege steht (1Sam 17,38f.).

Der Schuss trifft den Gegner schwer, ohne dass dieser sofort stirbt. Dem Starken von Retjenu fährt der Pfeil in den Hals, er schreit auf und fällt zu Boden (Sin B 138f.). Ob der Treffer in den Hals schon tödlich ist oder nicht, steht nicht im Mittelpunkt. Entscheidend ist, dass Sinuhe den Starken von Retjenu als Gegner ausgeschaltet hat. David macht Goliath durch einen Treffer an der Stirn kampfunfähig. In beiden Erzählungen wird der Gegner somit im Kopfbereich getroffen. Neben dem Treffer im Kopfbereich ist das Fallen auf das Gesicht als Analogie zwischen beiden Erzählungen festzustellen. Der Starke fällt auf seine Nase (הר.n=f הר.fnd=f, Sin B 139), Goliath fällt auf sein Gesicht (1Sam 17,49). Der *Erzähler* stellt fest, dass der Philister tot ist (וימרתו; V. 50). Dass *David* ihn in V. 51 tötet, indem er ihm den Kopf abschlägt, ist aus der Perspektive der handelnden Figur zu erklären. David kann noch nicht wissen, was der Erzähler weiß: Um den Philister zu töten, schlägt er ihm den Kopf ab. Die ver-

131-133). In beiden Erzählungen weiß der Leser mehr als die handelnden Personen. Der Sieg des Helden wird vorbereitet durch den Glauben aller Beteiligten, der Zweikampf werde zu seinen Ungunsten ausgehen.

²² In 1Sam 17,48 eröffnet Goliath die Kampfhandlung. Er läuft auf David zu, danach erst rennt (ירד) dieser los vor die Schlachtreihe und auf den Philister zu. In Sin B 137f. kommt der Starke auf Sinuhe zu, nachdem er die Fernwaffen verschossen hat.

²³ Die Waffen des Philisters kommen in 1Sam 17,48f. gar nicht zum Einsatz. Dieser Erzählzug ist ebenso auffällig wie die größere Anzahl an Wurfspießen und Pfeilen des Starken, die an Sinuhe vorbeigehen (Sin B 135-137). In beiden Erzählungen können die feindlichen Fernwaffen dem Helden nichts anhaben.

²⁴ Während David dem Philister entgegenrennt (V. 48), präpariert er seine Schleuder und schießt den Philister zu Boden (V. 49). In Sin B 137-138 stehen das Sich Nähern des Gegners und das Abschießen des Pfeils als perfektive s.jm.n=f Konstruktionen. Damit ist ausgedrückt, dass der Schuß erfolgte, kaum dass der Gegner sich genähert hatte, bzw. als er sich noch näherte; vgl. E. GRAEFE, *Mittelägyptisch. Grammatik für Anfänger*, Wiesbaden ³1997, S. 78f.

²⁵ Die Kausativform sprj.n.j deutet an, dass Sinuhe das »Herausgehen« der Waffen veranlasst hat. Das Verb taucht in der Form pr.j.n.j im Folgesatz wieder auf, hier bezieht es sich darauf, dass Sinuhe den Waffen des Gegners ausweicht; vgl. E. BLUMENTHAL, *Zu Sinuhes Zweikampf mit dem Starken von Retjenu*, in: M. Görg (Hg.), *Fontes atque pontes*, FS Hellmut Brunner, ÄAT 5, Wiesbaden 1983, S. 42-46. G. FECHT, *Sinuhes Zweikampf als Handlungskern des dritten Kapitels des Sinuhe-Romans*, in: *Studien zur Sprache und Religion Ägyptens*. Bd. 1. Sprache, Göttingen 1984, 465-484, S. 482, deutet das Verschießen der Pfeile durch den Gegner als Unbeherrschtheit, infolge der großen Distanz können diese Sinuhe nicht treffen. Nachdem dieser über keine Pfeile mehr verfügt, kann Sinuhe ihn aus einer günstigen Distanz tödlich treffen.

²⁶ Vgl. W. DECKER, *Zweikampf*, LÄ VI, Sp. 1429f.

meintliche Dopplung zwischen V. 50 und V. 51a nötigt nicht zu literarkritischen Schlüssen.²⁷ Die Analogien zwischen 1Sam 17,49-51 und Sin B 138-140 zeigen, dass der zweifache Tod des Gegners in die Erzählung hineingehört.

David und Sinuhe töten ihre Gegner mit deren eigenen Schlagwaffen (1Sam 17,49-51; Sin B 138-140). Sinuhe und Israel stoßen einen Siegeschrei aus und bemächtigen sich der Habe des Gegners (1Sam 17,52; Sin B 141).

Der Sieg Davids und Sinuhes kehrt die Ankündigung des Gegners, was er mit seinem unterlegenen Feind zu tun beabsichtige, auf ihn selbst zurück. In 1Sam 17,9 will Goliath Israel nach seinem Sieg zu Knechten machen (1Sam 17,9). Diese Gefahr wird durch Davids Sieg abgewendet. Sinuhe erklärt, dass er das, was der Gegner ihm habe tun wollen, er an ihm selbst vollzogen habe (Sin B 144f.).

Der Sieger preist seinen Erfolg als das Werk Gottes. David kündigt den Tod des Philisters an, damit die Welt erkenne: Es gibt einen Gott in Israel (1Sam 17,46). Sinuhe dankt dem Gott, der an ihm gnädig gehandelt hat (Sin B 147f.). Mit seiner Feststellung *h̄r jr.t²⁸ n̄tr* (So hat der Gott gehandelt) macht er sich zum Werkzeug Gottes und seinen Sieg zur Tat desselben.²⁹ Ebenso stehen in 1Sam 17,45-51 menschlicher Mut und Sieghaftigkeit neben dem Umstand, dass der Sieg über Goliath das Werk Gottes ist.

²⁷ In 1Sam 17,50f. steht die Tötung Goliaths durch die Schleuder in Spannung zur Tötung durch das Schwert. V. 50 muß deswegen noch nicht sekundär sein. Der Vers kann auch als summarische Notiz vom siegreichen Kampf Davids gegen Goliath verstanden werden. Zudem orientiert die Notiz in V. 50b, dass David kein Schwert hat, auf V. 51 vor. W. DIETRICH, Die Erzählungen von David und Goliath in 1 Sam 17, ZAW 108 (1996), 172-191, S. 179-184, rechnet V. 1-9.48b.50.51.b-53 einer anderen David-Goliath-Geschichte, der Geschichte vom Soldaten David, zu als V. 12-14a.15b.17f.20-23acc.24-34a.36.40.42abcc.43.49.51.54-58, der Geschichte vom Hirtenknaben David. Aus literarkritischer Sicht wäre W. DIETRICH zuzustimmen. Aus überlieferungsgeschichtlicher Perspektive ist dieses Urteil zu relativieren. Der tödliche Fernschuss und der Tod des Gegners durch dessen eigene Waffe gehören zur Typologie der Erzählung. Fraglich scheint, ob in der Erzählung das Kriterium von Brüchen und Widersprüchen angemessen ist. W. DIETRICH, ebenda, weist V. 54-58 der Hirtenknabenvariante zu. V. 54 zeigt David schon auf dem Weg nach Jerusalem, während er in V. 55ff. noch auf dem Schlachtfeld ist. V.55-58 fehlt ebenso wie V. 12-31 in LXX. Daraus haben J. LUST, The Story of David and Goliath in Hebrew and in Greek, in: The Story of David an Goliath. Textual and Literary Criticism. Papers of Research Venture, OBO 73, Fribourg/Göttingen 1986, S. 5-18, und E. TOV, The Nature of the Differences between MT and LXX, in: The Story of David an Goliath. Textual and Literary Criticism. Papers of Research Venture, OBO 73, Fribourg/Göttingen 1986, S. 19-46, den Schluss gezogen, die kürzere Variante sei die ältere, während D. BARTHÉLEMY, Trois niveaux d'analyse, in: The Story of David an Goliath. Textual and Literary Criticism. Papers of Research Venture, OBO 73, Fribourg/Göttingen 1986, S. 47-54, und D.W. GOODING, An Approach to the Literary and Textual Problems in the David-Goliath-Story, in: The Story of David an Goliath. Textual and Literary Criticism. Papers of Research Venture, OBO 73, Fribourg/Göttingen 1986, S. 55-86, der Langversion den Zuschlag als älteste Fassung gaben. A. VAN DER KOOIJ, The Story of David and Goliath. The Early History of its Text, EthL 58 (1992), S. 118-131, sieht in der LXX oder in ihrer Vorlage eine Kürzung des MT. Das ist einleuchtend, da sich die Rückkehr Davids zu Saul in V. 55-58 aus der Analogie zur Sinuheerzählung ergibt. Die Kürzung, die LXX wiedergibt, geht auf den redundanten und widersprüchlichen Eindruck von V. 55-58 zurück. Ebenso, wie der Held zum Herrscher zurückkommen muss, müssen Held und Leser auch erfahren, dass dem Sieger Reichtum und die Tochter des Herrschers winken (V. 25). Auch dieser Zug gehört in die Erzählung hinein. Die Kürzungen in LXX spiegeln den Versuch wider, gegen die Überlieferung Stringenz und Prägnanz in die Erzählung zu bekommen.

²⁸ Zur möglichen Rekonstruktion der t-Endung vgl. R. KOCH, Die Erzählung des Sinuhe, BAeg 17, Bruxelles 1990, 53.

²⁹ Sinuhes Reaktion auf die Herausforderung ist zunächst von Zurückhaltung bestimmt. Die Erkenntnis, dass der Kampf einem göttlichen Plan entspricht, dessen Umsetzung ihm Vorteile verschafft, wandelt die Zurückhaltung in Kampfbereitschaft; vgl. H. GOEDICKE, Sinuhe's Self-Realization (Sinuhe B 113-127), ZÄS 117 (1990), 129-139, S. 139.

Ebenso wie 1Sam 17,1-18,5 ist die Sinuheerzählung von der Koinzidenz von menschlicher Initiative und göttlichem Eingreifen bestimmt. Sinuhe lässt keinen Zweifel daran, dass er selbst aufgrund seines Mutes und seines kämpferischen Geschicks den Starken von Retjenu besiegen konnte. Sin B 127 erzählt von den Vorbereitungen Sinuhes in der Nacht vor dem Kampf. Dazu zählen das Spannen des Bogens, das Präparieren der Pfeile und das Putzen des Schildes. Die Kampfdarstellung in Sin B 135ff. lässt ebenfalls keinen Zweifel daran, dass Sinuhe allein seinen Gegner besiegt. Von einer göttlichen Intervention oder Hilfe zugunsten Sinuhes ist hier nicht die Rede. Dennoch versteht Sinuhe seinen Sieg als Tat Gottes:

hr jr.t ntr r htp n tsj.n=f jm=f

So hat der Gott dem eine Genugtuung verschafft durch den, der zornig war.³⁰

Die Frage, wer den Sieg über den Starken von Retjenu erstritten hat, beantwortet die Erzählung zweifach: Der mutige und kampferprobte Sinuhe und sein Gott gleichermaßen. Dieselbe Koinzidenz von göttlicher Hilfe und menschlichem Handeln weist auch 1Sam 17 auf. Einerseits hält die Erzählung fest, dass David den Philister getötet hat.

David überwältigte den Philister mit der Schleuder und dem Stein, indem er den Philister traf und ihn tötete.
(1Sam 17,50)

Andererseits hält David selbst fest, dass es JHWH selbst ist, der den Sieg über Goliath herbeiführt:

David sprach zu dem Philister: Du kommst zu mir mit Schwert, Lanze und Wurfspeer, ich aber komme zu dir mit dem Namen JHWHs der Heere, des Gottes der Schlachtordnungen Israels, den du verspottet hast.

(1Sam 17,45)

Vor dem Hintergrund des hier angestellten Motivvergleichs verblasst die Plausibilität einer literarkritischen Argumentation, nach der in 1Sam 17,1-18,5 zwei literarische Schichten aufeinandertreffen sollen: eine Grunderzählung vom Heldensieg des tapferen David und eine spätere theologisch gewichtete Überarbeitung, die den Sieg JHWH zuschreibt.³¹

Der Sieg bringt den Helden und den Herrscher wieder zusammen. Sin B 142f. nennt den Namen des Fürsten von Retjenu (Ammunesch), dieser schließt Sinuhe nach dem Sieg in seine Arme. In 1Sam 17,55-58 empfängt Saul den siegreichen Helden. Dass Saul nach Davids Person und Namen fragt (V. 55), obwohl er in V. 32ff. bereits mit ihm geredet hat, ist kein hinreichender Grund für eine literarkritische Herauslösung von V. 55-58. Ebenso wie der Tod des Feindes durch seine eigene Waffe (V. 50f.) in die Erzählung hineingehört, muß der Sieger vom Herrscher empfangen werden. Zudem fragt Saul in V. 55 nur nach dem Namen von Davids Vater. Daraus ergibt sich noch kein Widerspruch zu V. 32ff. Sinuhes Sieg bekräftigt

³⁰ Die Übersetzung von tsj mit *zornig sein* folgt dem Vorschlag von MIROSLAV BARTA (Prag), der mir dankenswerter Weise sein Manuskript vorab zu Verfügung gestellt hat.

³¹ B. HALPERN, *David's Secret Demons. Messiah. Murderer. Traitor. King*, Grand Rapids/Cambridge 2001, S. 13, hat unlängst auf den volkstümlichen Charakter dieses Motivs verwiesen. Ebenso wie andere Figuren, HALPERN verweist u.a. auf das deutsche Märchen Hänsel und Gretel, besiegt David als der schwache und unterlegene Held den bösen »Menschenfresser«. Die Gewissheit der göttlichen Erwählung bzw. des helfenden Eingreifens ist dabei ein Charakterzug des Helden David.

nicht nur sein gutes Verhältnis zum Fürsten, er sorgt auch für ein gutes Ansehen in der ägyptischen Residenz: *jw mtr=j m ḥnw* (meine Bekanntheit war in der Residenz; Sin B 150).³² Die Heldentat bereitet die Rückkehr Sinuhs nach Ägypten vor. Die Zuführung des Helden zum Herrscher – wobei bei Sinuhe diesmal der ägyptische König gemeint ist – geschieht durch den Militärführer. In 1Sam 17,57 bringt Abner David zu Saul. Unbedingt notwendig ist dieser Erzählzug nicht, da eine Begegnung zwischen Held und König in jedem Fall zu erwarten ist. Auch Sinuhs Rückführung in die Residenz wird durch Beamte des Königs durchgeführt (Sin B 242-244).

Die verbale und nonverbale Kommunikation zwischen Ammunesch und Sinuhe rahmt die Darstellung des Kampfes. Ebenso reden David und Saul vor und nach dem Kampf mit Goliath miteinander.³³

Der Handlungsort beider Erzählungen ist Palästina/Retjenu.³⁴ Die Feinde Davids und Sinuhs stehen unmittelbar davor, das Land in ihren Besitz zu bringen. Davids Sieg über Goliath und der Sinuhs über seinen Gegner verhindert eine Herrschaft der Philister über Israel bzw. setzt der Bedrohung durch den Stamm des Gegners ein Ende.³⁵

Die Unterwerfung Israels/Retjenus droht jeweils durch einen Einzelkämpfer.³⁶ Obwohl Goliath und der Starke von Retjenu eine ethnische Größe hinter sich wissen, entscheidet allein der Zweikampf darüber, wer das Land beherrschen wird.³⁷ Der Sieg Davids und Sinuhs stabilisiert die gegenwärtige Herrschaft. Obwohl beide das Land aus der Bedrohung gerettet haben, zeigen sie keine Ambitionen zur Machtübernahme. Der Held rettet dem Herrscher, der dazu selbst nicht in der Lage ist, die Herrschaft.³⁸ In der Sinuheerzählung wird explizit nicht

³² Vgl. die Übersetzung von R.B. PARKINSON, *The Tale of Sinuhe and other Ancient Egyptian Poems 1940-1640 BC*, Oxford 1997, 34: »but my reputation is in the Residence«.

³³ Zum kunstvollen Aufbau von 1Sam 17,32-34 vgl. C. SCHEDL, *Davids rhetorischer Spruch an Saul* 1 Sam 17,34,-36, BN 32 (1985), S. 38-40.

³⁴ Der Territorialbegriff Retjenu verweist auf Südpalästina; vgl. M. GÖRG, *Die Beziehungen zwischen dem alten Israel und Ägypten. Von den Anfängen bis zum Exil*, EdF 290, Darmstadt 1997, 18f. Bei dem in Sin B 80 erwähnten Land Jaa, dessen reiche Erträge gerühmt werden, handelt es sich um einen Grenzlandbereich im Herrschaftsgebiet des Ammunesch; vgl. M. GÖRG, *Das Land J33*, in: *Form und Maß. Beiträge zur Literatur, Sprache und Kunst des alten Ägyptens*, FS Gerhard Fecht, ÄAT 12, Wiesbaden 1987, 142-153, S. 142.

³⁵ Die Furchtreaktion nach der Rede Goliaths in 1Sam 17,11 zeigt, dass Israel den überlegenen Philistern nichts entgegensetzen kann. Ohne das Auftauchen Davids wäre Israel von den Philistern unterworfen worden. Ebenso sagt Sin B 120f., dass der Starke von Retjenu das Land schon unterworfen hat. Der Sieg Sinuhs setzt dem Drohpotenzial des Starken ein Ende.

³⁶ M. GÖRG, *Art. Goliath*, NBL II, Sp. 902, bringt den Namen Goliath mit dem ägyptischen Ausdruck *qnj*, stark sein, in Verbindung, der als Nisbebildung *qnj.tj*, *der zur Leibwache gehörige* (von *qnj*, *Leibwache*), die phonetische Vorlage zum Personennamen Goliath geliefert haben soll. Diese Deutung kommt der hier angenommenen Beeinflussung von 1Sam 17 durch eine ägyptische Erzählung nahe, ist aber schwierig. Die Nisbe *qnj.tj* ist nicht belegt, sondern rekonstruiert. Der Wortstamm müsste einen Wandel vom *q* zu *g* und von *n* zu *l* durchgemacht haben. Die tatsächlich gemeinsame Endung des Wortes mit *jt* ist völlig unspezifisch. Das *j* erklärt sich durch das *tert. inf. Verb.*, das *t* durch die Nisbebildung. M. GÖRG, *ebd.*, kann allerdings auf die bisherigen Herleitungsversuche des Personennamens verweisen, die allesamt weit hergeholt sind. Wenn eine Herleitung notwendig ist, ist die von GÖRG vorgeschlagene noch die wahrscheinlichste.

³⁷ Die Angstreaktion in 1Sam 17,11 zeigt, dass Israel sich einem Kampf gegen Goliath und die Philister nicht gewachsen sieht. Ebenso wie Israel faktisch in der Hand der Philister ist, hat der Gegner Sinuhs ganz Retjenu unterworfen; vgl. Sin B 110f.

³⁸ Das Motiv des Starken von Retjenu zur Herausforderung Sinuhs wirkt auffallend gedoppelt. Einerseits scheint die Unterwerfung Retjenus das Ziel des Gegners zu sein, andererseits scheint ihn sein Neid auf den Erfolg Sinuhs beim Fürsten angestachelt zu haben; vgl. BRUNNER, *Zu Sin. B 115f., 139f.*; und ASSMANN, *Rubren*, 25f. Davids Motive, gegen Goliath zu kämpfen, sind analog. Einerseits rettet er Israel vor den Phi-

gesagt, dass der Starke von Retjenu eine Bedrohung für die Herrschaft des Fürsten darstellt. Allerdings stellt sich der Fürst auf die Seite Sinuhs. Aus dieser Parteinahme wird man schließen können, dass auch der Fürst das Auftreten des Starken als Affront gegen seine eigene Person betrachtet haben dürfte.

Das Gebiet, über dessen Beherrschung der Kampf entscheidet, ist Kanaan bzw. Israel. Genaue geographische Angaben sind beiden Erzählungen nicht zu entnehmen. Dass es sich um denselben Landstrich handelt, ist aber deutlich. Kanaan als Schauplatz der Sinuheerzählung dürfte ihrer Rezeption in Kanaan bzw. Israel Vorschub geleistet haben.

Die Geschichten von David und Sinuhe bilden einen Teil der literarischen Hinterlassenschaft Israels und Ägyptens. Erzählt werden zwei Biographien, die auf den ersten Blick nur wenig Gemeinsamkeiten aufweisen. Und doch berühren sich beide Helden, die von ihren Erzählern in verschiedenen Zeiten, aber auf demselben geographischen Boden, ins literarische Leben gerufen worden sind, in einigen Punkten. Das betrifft einmal biographische Eckdaten wie die Flucht ins Ausland, die Aufnahme bei einem fremden Herrscher, der Aufstieg zum Kriegsheld usw. In diesem Fall wird man nicht von einem direkten Einfluss ausgehen können. Vielmehr dürfte es sich dabei um *patterns of narration* handeln, die kultur- und zeitübergreifend begegnen können. Anders sieht das aus im Blick auf die David-Goliath-Geschichte in 1Sam 17,1-18,5 und dem Teil der Sinuheerzählung aus, der sich dem Kampf gegen den Starken und seiner Vor- und Nachgeschichte widmet. Die hier aufgezeigten Gemeinsamkeiten zwischen beiden Erzählungen lassen sich mit der Rezeptionsgeschichte der Sinuheerzählung erklären, die auch in Israel/Palästina ihre Spuren hinterlassen hat.³⁹

listern, andererseits zieht er in den Kampf, nachdem er gehört hat, dass er des Königs Schwiegersohn werden könne. Sinuhe genießt beim Fürsten eine einzigartige Vorrangstellung, deswegen fordert ihn der Starke heraus. Während Sinuhe seine Position verteidigt, tritt David gegen Goliath an, um bei Saul eine Sonderstellung zu erwerben.

³⁹ Vgl. M. GÖRG, *Beziehungen*, 74f., und DERS., *Art. Goliath*, 902, und R. GRIESHAMMER, *Art. Altes Testament*, LÄ I, Sp. 159-169. Anders urteilt dagegen L.D. MORENZ, *Kanaanaisches Lokalkolorit in der Sinuheerzählung und die Vereinfachung des Urtextes*, ZDPV 113 (1997), 1-18, S. 10f. Die Gemeinsamkeiten zwischen 1Sam 17 und der Sinuheerzählung könnten auch auf eine »große syrische historiographische Tradition« (11) zurückgehen. L.D. MORENZ kann darauf verweisen, dass Sinuheerzählung syrisches bzw. kanaanaisches Kolorit enthält. Dieses lässt sich m.E. aber gerade dadurch erklären, dass die Erzählung Besonderheiten des Landes nennt, in dem sie spielt und von denen der Erzähler durchaus Kenntnis gehabt haben konnte. Die ältesten Textzeugen der Sinuheerzählung stammen aus dem Mittleren Reich. Während für diese Zeit abweichende Texttraditionen nachweisbar sind, wird im Neuen Reich der Text ausschließlich – wohl für Schulzwecke – kopiert; vgl. J. KAHL, »Es ist von Anfang bis zum Ende so gekommen, wie es in der Schrift gefunden worden war«. Zur Überlieferung der Erzählung des Sinuhe, in: M. Dietrich/I. Kottsieper (Hg.), »Und Mose schrieb dieses Lied auf«. *Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient*, FS Oswald Loretz, AOAT 250, Münster 1998, S. 382-400. Ein erheblicher Teil der ägyptischen Beamtenschaft wird schon im Rahmen der Schreibausbildung mit der Sinuheerzählung Bekanntschaft gemacht haben, so dass für diese eine hohe Popularität anzunehmen ist. Zudem gibt es im Mittleren Reich Hinweise auf Privatbibliotheken, zu deren Standardausstattung die Sinuheerzählung gehörte; vgl. L.D. MORENZ, *Beiträge zur Schriftlichkeitskultur im Mittleren Reich und in der 2. Zwischenzeit*, AAT 29, Wiesbaden 1996, S. 154-156. Dass der Sinuhestoff in Israel offene Ohren (bzw. geneigte Leser) fand, kann auch mit ihrer Darstellungsweise, die der der Hebräischen Bibel stellenweise sehr nahe kommt, erklärt werden. Vgl. etwa das Urteil A. GARDINERS (*Notes on the Story of Sinuhe*, Paris 1916, S. 165): »In the account of the duel with the mighty man of Retenu we breathe the atmosphere of the Old Testament«. Für eine große inner-ägyptische Popularität der Sinuhegeschichte spricht weiter, dass Passagen aus dieser bis in die Perserzeit in anderen Literaturwerken zitiert worden; vgl. dazu das von ALT, *Vermutungen*, 48f., angeführte Beispiel.

ḥartummîm – die Traumspezialisten?**|| Eine methodische Problemanzeige in der Suche nach Josefs Kontrahenten in Gen 41,8.24 ✓**Jörg Lanckau - *Unŕervaz*

Bekanntlich handelt es sich bei den *ḥartummîm* Gen 41,8.24 um eine Personengruppe, die nur noch in Ex 7,11.22; 8,3.14.15; 9,11 und Dan 1,20 anzutreffen ist. Befragt man die atl. Sekundärliteratur nach ihrer Bedeutung, werden seit ERMAN¹ Hinweis auf den seit dem Alten Reich bekannten *ḥrj-ḥb(t)* immer wieder Prototypen der biblischen *ḥartummîm* in ägyptisch belegten Titeln gesucht. Hinzu kommen die Verweise auf die neuassyrisch belegten *ḥartibi*. Wechselt man jedoch die Perspektive, dann wird in ägyptologischer und altorientalistischer Literatur über diese Titel und Bezeichnungen ebenso gern auf die klare Bedeutung in der Josefsgeschichte verwiesen. Es gilt daher, der auch in interdisziplinärer Arbeit innewohnenden Gefahr methodischem Zirkelschlusses zu entgehen. Mit der Beantwortung der Frage, wer die Kontrahenten Josefs waren bzw. wie sie gezeichnet werden, könnte ja einiges über den theologischen und politischen Standpunkt des Verfassers der Josefsgeschichte ausgesagt werden.

Ein erster Blick gilt der Perspektive der Septuaginta (i.F. Ⓞ). Sie nennt die *ḥartummîm* in Gen 41,8.24 nicht ἐπαροιδοι „Rezitier“ wie in Ex 7,11ff, sondern ἐξηγηται – solche sind nur noch in Prov 29,18 für חזן belegt und dort eindeutig positiv besetzt. Nach MÜLLER sind mit „Exegeten“ speziell Deuter kultisch zu sühnender Prodigien im Blick.² ἐξηγηται sind im klassischen Griechenland zunächst einmal die aus dem Adel stammenden, gewählt oder berufenen, in jeden Fall auf Lebenszeit beamteten Interpreten des Sakralrechts. Solche vom Volk gewählten „Exegeten“ geben Auskunft über Festgebräuche und Opfer. Damit spräche Ⓞ generell eine mantische Profession, ein allgemeines hellenistisches Amt an, meinte aber nicht explizit einen Traumdeuter.³ Dieser Befund stimmt mit dem aus dem mesopotamischen Kulturkreis überein. Auch hier scheint es keinen expliziten Spezialisten für die Lösung und Deutung von Träumen gegeben zu haben, sondern Fachleute für Divination wie *šā'ilu* / *šā'iltu*, die sich u.a. auf Traumdeutung verstehen.⁴ Ⓞ unterscheidet also die explizierende Funktion der *ḥartummîm* in Gen 41,8.24 von einer magischen in Ex 7,11. Ⓞ bewertet auch anders: Das Verb ἐξηγηόμαι findet sich in Ⓞ für die Erzählung des Traumes (ספר) in Ri 7,13 und nochmals für ספר in Parallelität zu ירה hi „lehren“ in Hi 12,8. Es ist in Ⓞ nicht negativ

¹ A. ERMAN, *Die Religion der Ägypter*, Berlin 1934:308, vgl. WbÄg (Wörterbuch der ägyptischen Sprache, A. ERMAN; H. GRAPOW (Hg.), Berlin⁴1982ff, Bd.) III:395.

² Vgl. MÜLLER ThWAT III:190. Vgl. kIP (*Der kleine Pauly. Lexikon der Antike in fünf Bänden*, bearb. und hrsg. von K. ZIEGLER und W. SONTHEIMER, München (dtv) 1979.) IV:1151-1153.

³ Vgl. U. RÜTERSWORDEN „Es gibt keinen Exegeten in einem gesetzlosen Land“ (Prov 29,18 LXX). *Erwägungen zum Thema: Der Prophet und die Thora*, in: Liwak, Rüdiger; Wagner, Siegfried (Hrsg.): *Prophezie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel* (FS S. Herrmann), Stuttgart u.a. (Kohlhammer) 1991, (326-347) 326.

⁴ Ich verweise auf die noch unveröffentlichte Habilitationsschrift von A. ZGOLL: *Traum und Welterleben im antiken Mesopotamien. Beiträge zu einer Kulturgeschichte des Träumens* (eingereicht an der Fakultät für Geschichte, Kunst- und Orientwissenschaften der Universität Leipzig) 2001:222.

konnotiert. Θ zeigt also durch ihre unterschiedlichen Übersetzungen die völlig unterschiedlichen Intentionen der Josefsgeschichte und der Exoduserzählung auf.

Wie steht es um die Perspektive der hebräischen Exoduserzählung auf die *ḥartummîm*? In Ex 7,11ff deuten die *ḥartummîm* keine Träume und sind auch nicht als ursprüngliche Traumdeuter vorgestellt. Vielmehr versuchen sie erfolglos, pure Machtbeweise zu liefern, „Zeichen und Wunder“ zu tun – der Terminus ist prophetischen bzw. dtr Ursprungs, die Darstellungsweise stereotyp: בלהשיגם (מצרים) ויעשו חרטמי Ex 7,11b.22a; 8,3.14: Die *ḥartummîm* sind nichts als eine Karrikatur, vgl. nur ihre unklare Funktion in 7,22; 8,3: Sie verdoppeln gar die Plage des Blutwassers und der Frösche, ausgerechnet bei den Insekten scheitern sie schließlich. Hinter der Ironie steht eine Überzeugung: Die *ḥartummîm* stehen *pars pro toto* für die als Ohnmacht gezeichnete ägyptische Macht über die Wirklichkeit. Signifikant anders als in Gen 41 entfaltet sich hier ein Machtkampf um Leben oder Tod, um Freiheit oder Sklaverei, der zudem in besonderer Weise aus der Perspektive auf das „Land Israel“ beschrieben ist. Mittels der Einfügung גמיהם mit subsumiert Ex 7,11 (hebr.) unter die *ḥartummîm* Ägyptens zwei bestimmte Professionen, nämlich die immer negativ konnotierten מכשפים „Zauberer“ und die noch näher zu spezifizierenden *ḥākāmîm*. Somit muss *ḥartummîm* hier wohl als ein Oberbegriff zu verstehen sein, der keine Spezialisten bezeichnen kann. Anders die מכשפים: Dtn 18,10 stellt eine Reihe von Handlungen und Professionen unter das bekannte Verdikt תועבה „Gräuel“ und mithin das Verbot, solche im Land Israel zu praktizieren, nämlich erstens einen Kult: „Sohn oder Tochter durchs / ins Feuer gehen zu lassen“, danach die קסמים קסם – mit Θ als ein „Mantiker“ zu verstehen: Wie der חלום חלום in Dtn 13,2 mit fig. etym. ausgedrückt, so muss hier jemand gemeint sein, der „befragt“, also mantisch tätig wird. Die folgenden Angaben zeigen z.T. mantische Professionen, zu denen die מכשפים „Zauberer“⁵ gehören, nach der Wurzel כשף wohl ein akk. Lehnwort, abgeleitet von *kašāpu* „ver- oder behexen“ im G und D-Stamm. Ein entsprechender akk. Titel ist aber wohl nicht belegt, so dass es sich auch gut nur um eine exoterische, negativ konnotierte Bezeichnung handeln könnte.⁶ Nach Ex 22,17 verfällt eine „Hexe“ gar der Todesstrafe. Θ versteht unter מכשפים immer die φαρμακοι. Pharmakologen sind altorientalisch gut bekannt. In der weiter unten zitierten nA „Funktionsliste“ werden sie als *asû* bezeichnet. Das Betätigungsfeld der *ḥartummîm* in Ex sind die להטים (7,11) bzw. להטים (7,22; 8,3.14), abgeleitet von להט „geheim“ (1Sam 18,22; Rut 3,7, vgl. akk. *lātu* „umspannen“⁷) – und eben nur in Ex vorkommend. Beide Ausdrücke dürften also keine feste Terminologie, sondern nur eine externe Umschreibung des Betätigungsfeldes darstellen, die keine Rückschlüsse auf eine bestimmte Profession zulässt.

⁵ מכשפים Ex 7,11; Sing. fem Ex 22,17; im Sing mask. Dtn 18,10; 2Kön 9,22 (nomen actionis); Jes 47,9.12; Jer 27,9; Mi 5,11; Nah 3,4; Mal 3,5; 2Chr 33,6 (in Verbindung mit Manasse).

⁶ AHW 461b; vgl. MÜLLER ThWAT III:190. Vgl. CAD VIII:292.454 zu *kispu*. JEFFERS, A. *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria, Studies in the history and culture of the ancient Near East*, vol. 8, Leiden (Brill) 1996: 66f. diskutiert einen arabischen Ursprung von *ksf* „to eclipse“, „to look dark, troubled“ und nennt *KSPM* „sorcerer“ (Hexer) im ugaritischen *Ras Ibn Hani* 78/20:1.9f, einer negativen Reihung wie Dtn 18,10f. Gleichwohl hält sie die Etymologie selbst für sehr unsicher (aaO., 65). Die Übertragung der Θ dürfte angesichts der Bezüge der ugaritischen Entsprechung auf Pflanzen und medizinische Kräuter wohl als recht treffend angesehen werden.

⁷ AHW 540b.

Das Verhältnis der Exodustradition zur Josefsgeschichte ist gewiss nicht einfach zu beurteilen. Zunächst sollte nur zwischen einer unpolemisch-deskriptiven Perspektive, wie sie sich in der Josefsgeschichte zeigt, und einer Frontstellung gegen das „Sklavenhaus Ägypten“ in der Exodustradition, die eine Frontstellung gegen Mantik im eigenen Land durchscheinen lässt, unterschieden werden. Das Auftreten der eindeutig negativ konnotierten מַכְשִׁיִּים „Zauberer“ wirft jedenfalls ein völlig anderes Bild auf die *ḥartummîm*.

Die Darstellung der *ḥartummîm* im Danielbuch dürfte als (u.a.) von der Josefsgeschichte literarisch abhängig angesehen werden. Der Kontrast wird in dreifacher Weise erhöht: Erstens malt das Motiv des Traumerrats⁸ die Unfähigkeit der Häftlinge dunkler und die Weisheit des Israeliten heller. Nicht nur die Deutung, sondern auch der Trauminhalt wird dem apokalyptischen Weisen offenbart. Darauf liegt ein besonderes Gewicht. Zweitens ist die Lebensgefahr beschrieben, die für den Helden und sein Volk am fremden Hofe besteht, wie im Esterbuch, aber eben auch vergleichbar der Exodustradition. Wer das Falsche sagt, stirbt – die *ḥartummîm* werden in Dan schließlich verurteilt. Wer das Richtige sagt, dem wird gar die kultische Verehrung des Königs zuteil.⁹ Drittens negiert der Hinweis des weisen Israeliten auf Gott nun explizit die Fähigkeiten der zuvor Befragten, während Josef nur von sich selbst weg auf Gott verweist.¹⁰ Dan 1,20; 2,2 nennen die *ḥartummîm* je an erster Stelle gemeinsam mit den אַשְׁפִּים an zweiter Stelle. Letztere tauchen in den biblischen Schriften nicht wieder auf. Die erwähnte neuassyrische „Funktionärsliste“¹¹ kennt einen *mašmaššu* = (w)āšipū, meist als „Beschwörer“, „Exorzist“¹² verstanden, von dem אַשְׁפִּים im Danielbuch gut abhängig sein könnte. Ⓞ gibt dagegen keine eindeutige Auskunft: In Dan 1,20 versteht sie unter den חַרְטָמִים σοφιστὰς (wie in Dan 2,14 unter aram. חַרְמִים) und den אַשְׁפִּים φιλοσόφοι, in 2,2 übersetzt sie dagegen חַרְטָמִים wie in Ex 7,11 mit ἐπαυδοῦ, אַשְׁפִּים mit μάγοι. Die hebr. Aufzählung von Dan 2,2 nennt an dritter Stelle die bekannten מַכְשִׁיִּים, was die Danielgeschichte in ihrer Beurteilung der fremden Deutungsmacht theologisch näher an die Exodustradition als an die Josefsgeschichte rückt! Schließlich kennt Dan 2,2 die כַּשְׁדִּים, meist mit „Chaldäer“ übersetzt, da sie nach Gen 11,28.31; 15,7; Neh 9,7 mit der Stadt Ur verknüpft sind. Der Ausdruck bezeichnet allgemein die Neubabylonier, oft in Parallelität zu „Babylon“, manchmal auch das Land Babylonien.¹³ Dies gilt auch für Dan 1,4, (hier wird Sprache und Schrift (!) der Chaldäer angesprochen) sowie Dan 9,1. Es liegt also schon daher nicht nahe, unter כַּשְׁדִּים hier einen

⁸ Nach E.-L. EHRlich *Der Traum im Alten Testament*, BZAW 73, Berlin (Alfred Töpelmann) 1953:93ff steigert das Traumerraten die Traumdeutung. B. PONGRATZ-LEISTEN *Herrschaftswissen in Mesopotamien. Formen der Kommunikation zwischen Gott und König im 2. und 1. Jt. v. Chr.*, SAAS 10, Helsinki 1999:286f zieht Dan 2 heran, um die Kontrolle über die Spezialisten, die der Herrscher durch die Zurückhaltung von Wissen ausübt, zu dokumentieren. Bereits in der Mari-Zeit sei solche Kontrolle ein Instrument der Herrschaft gewesen. In der sargonischen Zeit seien in Assyrien gar mehrere Gruppen von Spezialisten mit den gleichen Aufgaben betraut worden, deren Ergebnisse dem König zum kontrollierenden Vergleich dienten.

⁹ Dan 2,46.

¹⁰ Vgl. Dan 2,27 mit Gen 41,16.

¹¹ SAA VII-1 = FALES, F.M.; POSTGATE, J.N.; PARPOLA, S. (Ed.) *State Archives of Assyria, Vol. VII. Imperial Administrative Records, Part 1. Palace and Temple Administration*, Helsinki (University Press) 1992.

¹² AHw 628a-b.1487b-1488a; JEFFERS *Magic* 1996:28.

¹³ 2Kön 24,2; 25,4.5.10.13.24.25.26; Jes 13,19; 23,13; 43,14; 47,1.5 (hier im Gegensatz zu Zion); 48,14.20; Jer 21,4.9; 22,25; 24,5; 25,12; 32,4.5.24ff.; 33,5; 35,11; 37,5ff.; 38,2; 38,18ff; 39,5ff.; 40,9f.; 41,3.18; 43,3; 50,1ff.; 51,4ff.; 52,7ff.; Ez 1,3; 11,24; 12,13; 16,29; 23,14ff.; Hab 1,6; Ijob 1,17; 2Chr 36,17.

terminus technicus für Mantiker zu verstehen, der in Parallelität zu dem o.g. steht. Daher versteht Θ denn auch den Ausdruck als Herkunftsbezeichnung der drei zuvor genannten Termini: καὶ ἐπέταξεν ὁ βασιλεὺς εἰσενεχθῆναι τοὺς ἐπαίδοις καὶ τοὺς φαρμακοὺς τῶν Χαλδαίων ἀναγγεῖλαι τῷ βασιλεῖ τὰ ἐνύπνια αὐτοῦ ... םידשׁ כׁשׁ fungiert auch in Dan 2,4 als zusammenfassende Bezeichnung der zuvor Genannten. Wenn noch beachtet wird, dass das Wort neben den Gebräuchen als Epitheton allerhöchstens die Priesterschaft Babylons insgesamt bezeichnen konnte, dürfte damit keine Profession „Traumdeuter“ angesprochen sein.¹⁴ Zwar steht die Aussagerichtung von Dan 2 klar vor Augen: Daniel wird im Gegensatz zur magisch-mantischen Weisheit des fremden Hofes zum apokalyptischen Visionsempfänger legitimiert.¹⁵ Diese Ausrichtung bedingt es sogar, dass Daniel – anders als Josef – offenbar erfolgreich beim König eine zeitliche Frist und bei seinen drei Gefährten Gebetsunterstützung erbittet. Die gebrauchten Ausdrücke für seine Konkurrenten jedoch sind alles andere als exakt, mithin bleibt die gesuchte Bedeutung von *ḥartummîm* unklar. Allein die eindeutig mantische Bezeichnung םידשׁ כׁשׁ könnte die *hartummîm* in die entsprechende Reihe stellen. Die Traumspezialisten schlechthin sind die *ḥartummîm* dann immer noch nicht, denn sie alle, zusammengefasst die כׁשׁידים, haben ja die Aufgabe der Interpretation zu lösen.

Jede der drei biblischen Erzählungen verfolgt an diesem Punkt also ihr ureigenes Interesse. Am wenigsten polemisch erscheint die Josefsgeschichte in ihrer Beschreibung der *ḥartummîm*, dies könnte umgekehrt auch als bewusste Verharmlosung gelesen werden. So führt kein Weg daran vorbei, eventuelle Vorbilder für den Ausdruck *ḥartummîm* in der Umwelt Israels zu suchen.

Beginnen wir in Ägypten: Der $\begin{smallmatrix} \text{𓆎} \\ \text{𓆏} \end{smallmatrix} \text{ } \text{hrj-hb}(t)$ ist wörtlich nur „der unter der Rolle“¹⁶, ein Gelehrter oder Priester, der bei Kulthandlungen eine Schriftrolle trägt¹⁷. Zwar legt Θ in Ex 7,11 u.ö. mit ἐπαίδοι „Rezitier“ bereits eine semantische Beziehung zu einem *hrj-hbt* nahe. Phonetische Schwierigkeiten müssen dabei einerseits erst einmal ignoriert werden, andererseits gebraucht Θ den Terminus in der Josefsgeschichte gerade nicht. So brachte z.B. STRICKER¹⁸ (1937) die ebenfalls seit altägyptischer Zeit gut belegte Bezeichnung *hrj-tp*¹⁹ ins Spiel, wörtlich „der über dem Kopf“²⁰, die als Nisbe-Adjektiv von der Präposition $\{ \overset{*}{1} \overset{\circ}{i} \}$ *hr-tp* „auf“ bzw. ursprünglich $\{ \overset{*}{1} \overset{\circ}{\varphi} \}$ *hr* „über“ abgeleitet ist und bekanntlich in vielfältigen Verbindungen begegnet. Gleiches gilt für Genitivverbindungen mit einfachem $\{ \overset{*}{\text{⋯}} \overset{*}{\text{⋯}} \}$ *hrj*

¹⁴ Anders eben JEFFERS *Magic* 1996:58 mit den entsprechenden Belegen. Vgl. aber u.a. MÜLLER, der den Ausdruck ebenfalls für „unspezifisch“ hält, ThWAT III:191.

¹⁵ MÜLLER ThWAT III:191.

¹⁶ *hrj* ist Nisbe-Adjektiv zur Präposition *hr* „unter“; *hb* „Fest“; *hbt* „Festrolle“, „Ritualbuch“, „Festordnung“; vgl. HwÄg 521.639

¹⁷ Vgl. H. KEES, „Der sogenannte oberste Vorlesepriester“, ZÄS 87 (1962), (119-139)120.

¹⁸ B.H. STRICKER *Trois études de phonétique et de morphologie copte*, Acta Orientalia 15 (1937), 6f., aufgenommen u.a. bei MÜLLER ThWAT III:189 und H. GOEDICKE „*ḥartummîm*“, Orientalia 65 (1996), (24-30) 24.

¹⁹ Bei STRICKER ebd. *hr-tp*, heutige Lesung *hrj-tp*.

²⁰ *hrj* ist Nisbe-Adjektiv „oberer“ zu *hr* „über“; *tp* „Kopf“, „Haupt“; das häufig gebrauchte *hr-tp* ist selbst Präposition „auf“ „obenauf“, davon wieder *hrj-tp* „oberer“, „oberster“, auch entsprechend substantiviert „das Oberhaupt ...“, „der Oberste ...“, „großes Oberhaupt ...“ vgl. WbÄg III:140; HwÄg 546f. 553a-554a. 923.

„Oberster“.²¹ Bereits 1925 hatte SPIEGELBERG²² die Bezeichnung *hrj-tp* nicht attributiv, sondern als selbständigen Titel „Oberhaupt“ bzw. „Häuptling“ verstanden.²³ Der {𓅓𓅓𓅓} *hrj-ḥbt hrj-tp* – üblicherweise als höherer Priestergrad verstanden²⁴ – enthalte somit zwei miteinander verbundene Titel. Die Begründung dieser These muss sich allerdings auf Texte viel späterer Zeiten stützen. Beide Titel erscheinen in der zweiten demotischen Erzählung vom Prinzen *H^c-m-W^cst* (*Setne Ḥa-em-wese*) als *hr-tbi*. Dieses demotische Äquivalent²⁵ (v.a. in der Schreibung der Wiener Stele²⁶) sei dabei aber nicht auf *hrj-ḥb(t)*, wie GRIFFITH (1900) vermutete, sondern auf *hrj-tp* zurückzuführen.²⁷ Meist wird seitdem angenommen, dass der demotische Titel dem biblischen zum Vorbild gestanden habe. Dies sei mündlich geschehen, so dass phonetische Schwierigkeiten (*t>t*) und (*b/p>m*)²⁸ erklärbar werden. Leider wird oftmals in der Literatur die Bedeutung des biblischen Ausdrucks bereits vorausgesetzt. Dies ist aber nicht der Fall.

Der äg. *hrj-ḥb(t)* ist, wie o.g., ein *Schriftkundiger*, ein Gelehrter und im A.R. zugleich hauptamtlicher Priester an Sonnen- und Totentempeln.²⁹ Seiner handwerklichen Kunst obliegt es z.B., Bilder und Schriftzeichen der Gräber zu verfertigen. Im A.R. bezieht sich der Ausdruck primär auf Wesire. Dies waren bis zur 4. Dyn. die Königssöhne. In der 6. Dyn. wurde der Titel auch gleichgestellten Gaufürsten verliehen, ehe er inflationärer gebraucht wurde.³⁰ Der gelehrte *hrj-ḥb(t)* ist ursprünglich (neben *Sem* als handelndem Vertreter und Mittler zum Gott) der begleitende Sprecher und *unverzichtbare Regisseur* bei den alten Königsritualen wie dem Sedfest, dem Mundöffnungs- und dem Krönungsritual.³¹ Er kennt nicht nur die heiligen Schriften, sondern ist auch der Magie und der mit ihr verbundenen Heilkunst vertraut. So spielt er auch in alltäglichen kultischen Vollzügen eine wichtige Rolle. Die moderne Ausdifferenzierung von Naturwissenschaft, Medizin und Religion ist nicht vorhanden: Priester, Magier und Arzt können ein und dieselbe Person sein.³² Der *hrj-ḥb(t)* ist

²¹ HwÄg 547a-548a.

²² W. SPIEGELBERG „Die Lesung des Titels ‚Vorlesepriester, Zauberer‘ in den demotischen Texten“, *Demotica* 1, SBAW 1925, 6. Abh., 4-7 unter Rückgriff auf F.L. GRIFFITH,.: *Stories of the High Priest of Memphis. The Sethon of Herodotus and the Demotic Tales of Khamuas*, Oxford (Clarendon Press) 1900:182, Anm. zu II KH V:3, vgl. GOEDICKE *hartumim* 1996:25, Anm. 8.

²³ Dem folgt MÜLLER ThWAT III:189 nicht ganz: Das attributive *hrj-tp* habe sich verselbständigt.

²⁴ Vgl. nochmals WbÄg III:395 zu *hrj-ḥb* II: „Oberster Cherheb“, HwÄg 553a: „oberster Vorlesepriester, Obermagier“, vgl. GUTEKUNST LÄ VI:1329f.; J. QUAEGBEUR „The Egyptian Equivalent of *hartumim*“, in: Israelit-Groll, S. (Ed.): *Pharaonic Egypt: The Bible and Christianity*, 1985:162 ff., GOEDICKE *hartumim* 1996:25.

²⁵ Nur dieses, GOEDICKE (ebenda) nennt irrtümlich die *hartumim* als nach Spiegelberg von *hrj-tp* abgeleitet. Doch so weit geht Spiegelberg nicht.

²⁶ J. VERGOTE *Joseph en Égypte. Genèse Chap. 37-50 à la lumière des Études Égyptologiques Récentes*, OBL 3, Louvain (Publications Universitaires) 1956:68 verweist auf W. WRESZINSKI: *Ägyptische Inschriften aus dem K.K.Hofmuseum in Wien*, Leipzig 1906, I, 30, Tf. V.

²⁷ SPIEGELBERG *Lesung* 1925:4, vgl. MÜLLER ThWAT III:189. In II KH V:17 ist *hr-tb* lesbar, die übrigen Stellen II KH V:3.5.10 nicht. GRIFFITH *Stories* 1900:182, Anm. zu II KH V:3 gibt dazu den Hinweis auf den *hr-ḥb* des *Papyrus Westcar*, der Hinweis wurde von SPIEGELBERG *ebd.* aufgegriffen.

²⁸ VERGOTE *Joseph* 1956:73; MÜLLER ThWAT III:190.

²⁹ HELCK LÄ IV:1087.

³⁰ KEES *Vorlesepriester* 1962:122f.126.

³¹ KEES *Vorlesepriester* 1962:120.129.

³² Vgl. GUTEKUNST LÄ VI:1328f.

mit *hk3* ausgestattet, die neben *sj3* „Erkenntnis“, *hw* „Ausspruch“ einen Teil der kreativen Macht des Schöpfergottes ausmacht.³³ Seine universale Kompetenz konnte daher gut Grabschänder abschrecken. Ihm werden bereits im Märchenbuch des hyksoszeitlichen *Papyrus Westcar*³⁴ allerlei Wundertaten zugeschrieben – davon zwei namentlich dem „Obersten“, d.h. dem *hrj-hb(t) hrj-tp* genannten, hauptamtlichen Priester im M.R.³⁵. Die unterhaltenden Erzählungen sagen aber m.E. mehr über die Ehrfurcht der Erzähler vor dem *hrj-tp hrj-hb* und die ihm zugeschriebene Kompetenz aus, als über seine eigentlichen Aufgaben und wirklichen Fähigkeiten. Ein Beispiel mag dies illustrieren:

Während in der ersten Erzählung nur die letzten Sätze über eine Gedächtnisgabe an einen Ahnen und seinen großen Zauberer erhalten sind, bietet die zweite Erzählung – die des Prinzen *Chefren* – eine phantasievolle Beschreibung der magischen Gewalt eines *hrj-hb(t) hrj-tp Uba-oner*. Dieser bestraft den Liebhaber seiner untreuen Frau durch ein angefertigtes Krokodilmodell aus Wachs, das sich bei Bedarf auf Befehl des Magiers in ein lebendiges verwandelt. Die dritte Erzählung – die des Prinzen *Baufre* – berichtet vom *hrj-tp hrj-hb Djadja-em-anhk*, der erstens dem sorgengeplagten, vielleicht auch nur gelangweilten König einen psychologisch geschickten Ratschlag gibt, „sein Herz zu erfrischen“. Der König hält die vorgeschlagene Erholungsreise auf einem Boot incl. allem „Schönen des Palastinnern“ zwar nicht gerade für ein Wunder, aber dennoch für äußerst nützlich, und gestaltet sich den Vorschlag aus: Edle Ruder solle das Boot haben und zwanzig leichtbekleidete Palastdamen, die selbige bedienen. Eine der Frauen verliert einen Fisch aus Türkis aus ihrem Kopfputz und lässt sich nicht einmal durch den Herrscher überreden, ihn einfach zu ersetzen. So muss der *hrj-tp hrj-hb* einen Beweis der Praxistauglichkeit der Magie liefern. Er legt mittels Zauberspruch die Wasserhälften des Sees so aufeinander, dass er das verlorene Schmuckstück findet. Dann stellt er durch einen weiteren Spruch die ursprüngliche Seetiefe wieder her. Beide genannten Erzählungen sind ausgezeichnet zur Unterhaltung geeignet, zeigen volkstümliche Phantasie und märchenhafte Züge.

In der o.g. zweiten demotischen *Setne*-Geschichte wird von einem *hr-tb* namens *Hr (Hor)*, Sohn des *P3-nhsj* berichtet. Dieser ist gelehrt, trägt Bücher mit Amuletten, opfert dem *Thot* Libationen und inkubiert in dessen Tempel.³⁶ Der Gott zeigt ihm im Traum seine geheime, eigenhändig geschriebene Rolle, das „Buch der Magie“. Dieses benutzt *Hor*, um die magische

³³ *hk3* ist nach GUTEKUNST LÄ VI:1328f. die Kraft des Schöpfergottes, die besonders den Göttern des Wissens, *Thot* und *Isis*, eigen ist. Ein *hk3w* Zauberer ist von einem *z3w* Zauberer oder Arzt zwar zu unterscheiden, die Funktionen können sich aber überlagern.

hk3 ist nach P. ESCHWEILER *Bildzauber im alten Ägypten. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches*, OBO 137, Freiburg (Schweiz) Göttingen (Universitätsverlag, Vandenhoeck) 1994:232-239 die ägyptische „Zaubersubstanz“ par excellence, zunächst Personifikation der schöpferischen Potenz, dann mit den anderen drei „Begriffsgötter“. *hk3* wird – wie die beiden anderen Potenzen und wie auch die *m3.t* – sich körperlich einverleibt, vgl. Pyr 393a-414c, CT V,391e-I (Sp. 469). Sie kann verloren gehen, gestohlen werden, oder der Sonnengott kann sie Übeltätern wieder wegnehmen.

³⁴ Berlin Papyrus 3033, aus der Hyksoszeit ca. 1650-1542 v.Chr., in mittelägyptisch, die erzählte Zeit ist das A.R., 4. Dyn., vgl. A.M. BLACKMAN: *The Story of King Kheops and the Magicians. Transcribed from Papyrus Westcar*, W.V. Davies, 1988. Zu den Hyksos vgl. den Lexikonartikel von M. BIETAK in LÄ III:93-103.

³⁵ HELCK LÄ IV:1088.

³⁶ II *Setne* V:5.9f.

Macht seines äthiopischen Konkurrenten zu brechen.³⁷ Gestaltet als Rückblende auf die Zeit Thutmosis III., 1500 Jahre zuvor, kehren die Kontrahenten des damaligen Magierstreites in die erzählte Zeit zurück, wobei sich der begabte *Z3-Ws-jr*, der Sohn des Prinzen *H^c-m-W^cst*, als Inkarnation des sagenhaften Magiers *Hor* erweist. Historisch ist der Prinz und Hohenpriester *H^c-m-W^cst*, ein Sohn Ramses II., nicht unumstritten der Weise und Fromme der späteren demotischen Erzählung, in der er sich im Ruhme mit dem *Imhotep* aus der Zeit des *Djoser* misst.³⁸ Wie im Papyrus Westcar (und im Danielbuch) wird hier also eine sagenhafte Gestalt einer längst vergangenen Epoche idealisiert. Es ist also unumgänglich, die Literarizität der „Belegstellen“ für die magische Kompetenz des *hr-tb* oder *hrj-tp hrj-hb* in die Überlegungen einzubeziehen.

Eine Rangordnung ist freilich unter Schreiberberufen üblich: der Oberste, der *hrj-tp hrj-hb(t)* ist speziell für den Königsdienst ausersehen, so im M.R. und auch noch im N.R. (122.125). Ein gewöhnlicher *hrj-hb(t)* §3 kann dagegen, so im M.R., auch nur ein Stundenpriester sein, der in einer Phyle der Pyramidenstädte einen Dienst zu versehen hatte. Zwischen dem nur den „ersten nach der Phylenzahl eingeteilten 4 Vorlesepriester“ bezeichnenden *hrj-hb(t) tpj* und einem *hrj-tp hrj-hb(t)*, z.B. an den königlichen Totentempeln in Theben, ist organisatorisch klar unterscheiden. Ein „ältester“ *hrj-hb (hrj-hb(t) šmšw* ist seit der 6. Dyn. bis ins M.R. für im Totentempel dienende Priester gebraucht: ein Senior, turnusgemäß gewechselt, rangmäßig aber noch unter dem Titularpriester *hrj-hb(t)* angesiedelt. Der *hrj-hb(t) hrj-tp* bleibt auch im N.R. unersetzbar, während der einfache Titel *hrj-hb(t)* einen Bedeutungsverlust erleidet. Die Beamten verwenden in dieser Zeit die Titulatur schriftkundiger „Magier“ der A.R. und M.R., ohne diese Fähigkeiten zu besitzen (131), höhere Priester verwenden sie nur sehr selten (132). 18. Dyn. und Ramessidenzeit zeigen ungefähr das gleiche Bild. Die Spätzeit achtet den Titel *hrj-tp hrj-hb(t)* bzw. den des königlichen Schreibers (abgekürzt geschrieben *hrj-tp hb*) sehr hoch.³⁹ Diese sind königliche Berater, *Minister*, z.B. ein *Petamenophis* in Theben in der Zeit der Wende von der 25. zur 26. Dyn. und die thebanische Sippe der *Peteamunnebnesttau* und die unterägyptische der *Henat* aus der Saitenzeit. In ptolemäischer Zeit werden die *hrj-hb(t)* i.S. von Balsamierern nach ihrer manuellen Tätigkeit als *ταρχεύτης*, die *hrj-hb(t)* i.S. der „Schreiber der Gottesbücher“ nach ihrem Kopfputz bei Bestattungen als *περοφόροι* „Federträger“ bezeichnet. Der Ausdruck *ιερογραμματεὺς* bleibt dagegen für die Gelehrten, die „Schreiber des Lebenshauses“ vorbehalten. Keiner der Ausdrücke begegnet in *Θ*.⁴⁰

Während eine Rangordnung angenommen werden kann, ist eine explizite Abkürzung von *hrj-tp hrj-hb(t)* auf *hrj-tp* allerdings schwer zu finden. GARDINER (1938) nimmt eine solche im

³⁷ Eine kurze Übersicht über beide demotische Erzählungen bietet der Lexikonartikel von E. BRESCIANI in *LÄ* I:899-901, eine ausführlichere Einleitung auf damaligem Forschungsstand GRIFFITH *Stories* 1900:1-12. Letzterer diskutiert auch die historische Einordnung, legt sich aber nicht fest, eine frühere Entstehung als die Sammlung und Neugestaltung durch *Herodot* (5. Jh v.Chr.) im zweiten Buch seiner Werke sei durchaus möglich. (Vgl. zu *Herodot* und seinem Werk über Ägypten den Lexikonartikel von E. LÜDDECKENS in *LÄ* II:1147-1152). Ein historischer Bezugspunkt sei mithin nach Griffith die Zerstörung der assyrischen Armee unter *Sanherib* (705-680 v.Chr.) durch den äthiopischen Eroberer *Tirhakah* (ab ca. 686 v.Chr.). Vgl. dessen Erwähnung in 2Kön 19,9.

³⁸ KEES *Priestertum* 1953:94. *Imhotep* wird in der Spätzeit schließlich vergöttlicht, dabei wird ihm ehrenhalber der Titel Oberster *hrj-hb(t)* verliehen.

³⁹ KEES *Vorlesepriester* 1962:130.136f.

⁴⁰ Eine Ausnahme ist das Verb *ταρχέω* EpJer 1,27.

magischen Papyrus Harris aus ramesssidischer Zeit an,⁴¹ in dem die Kräfte eines $\text{𓅓} \text{𓂏} \text{𓏏} \text{𓏏}$ *hrj-tp* erwähnt sind, allerdings – wie parallel STRICKER (1937)⁴² – in seiner Interpretation der Stelle unter explizitem Rückbezug auf die magischen Kräfte des *hrj-tp hrj-hb(t)* im Papyrus Westcar, was aus o.g. Gründen etwas Zweifel aufkommen lässt. KEES (1962) verweist auf GARDINER und das „abgeleitete hebr. Wort“ – letzteres Argument ist hier methodisch ausgeschlossen.

VERGOTE⁴³ (1956) unterstrich in seiner ausführlichen Kommentierung der Josefsgeschichte aus ägyptologischer Sicht die These, dass hebr. *hartummim* von *hrj-tp* als gebräuchlicher (!) Abkürzung von *hrj-hb hrj-tp* abgeleitet sei. Er bezieht sich dabei auf STRICKER, SPIEGELBERG⁴⁴ und BUCKS⁴⁵ Übersetzung eines *hrj-tp* namens *Prekamenef* als „magician“ im *Juristischen Papyrus von Turin*.⁴⁶ Buck selbst bezog sich mit seiner Erklärung wiederum auf SPIEGELBERG und STRICKER sowie auf den textlichen Zusammenhang mit einem *Sakhmet-Priester*, der als Arzt ebenfalls ein Magier sei. Letzteres sei unbestritten, allerdings ist an der Stelle ein *Aufseher* über diese *Sakhmet-Priester* genannt. Zudem werden zwei Gelehrte, ein Kommandant der Armee sowie ein Diener aufgezählt. Für sich genommen, sagt die Belegstelle für *hrj-tp* m.E. lediglich aus, dass es sich um eine verantwortliche Position handelt, BREASTEDS ursprüngliche Übersetzung mit „chief“ ist insofern nicht unbedingt abzulehnen.⁴⁷

Vergotes gründliche Argumentation reicht weiter: Das auf der Wiener Stele mit *hrj-hb(t) hrj-tp* parallelisierte demotische *hr-tb* erscheint mit Artikel *p3* in ptolemäischer Zeit griechisch als $\varphi\rho\rho\tau\omicron\beta$ bzw. $\varphi\rho\tau\omicron\beta$ ⁴⁸. Die Struktur von *p-hri-tob* sei aber die gleiche wie die bei *p3 hrj-tp*⁴⁹. Die Übernahme der Begriffe ins Demotische, Neassyrische, Hebräische und auch Koptische (ⲪⲘⲁⲓ) sei mündlich geschehen, hebr. *m* für *b / p* erkläre sich als Nasalisierung. Der einfache Titel *hrj-hb* bezeichne aufgrund von Textvergleichen mit dem Kanonopusdekret einen *clerus minor*, der statt „Lesepriester“ besser als einfacher „Leser“ zu übersetzen sei. Der unterhalb der den Götterkult vollziehenden Priesterklasse rangierende *hrj-hb* gehöre zudem

⁴¹ Papyrus British Museum 10042, publiziert bei H. LANGE: *Der magische Papyrus Harris*, Kopenhagen 1927, vgl. auch LÄ IV:707. Der Papyrus entstammt einer Kiste, die gemeinsam mit dem Papyrus Harris I in ramesssidischen Grab in Theben gefunden wurde und zur Zeit der 20. Dyn. unter Ramses IV (ca. 1155-1150) verfasst wurde, vgl. LÄ V:120-123. Die Passage 6:10 wird von A. GARDINER „*The House of Life*“, JEA 24 (1938), (157-179) 164 folgendermaßen übersetzt: *The first spell of all water-enchantments – now the head ones have said with regard to it, Open the heart to no strangers concerning it – a true secret of the House of Life*. LANGE hatte *hrj-tp* aber i.S. von „leitenden und daher einsichtsvollen Klassen im Volke“ verstanden, vgl. GARDINER ebd.

⁴² STRICKER *Trois études* 1937:6f., aufgenommen u.a. bei MÜLLER ThWAT III:189 und GOEDICKE *hartummim* 1996:24.

⁴³ VERGOTE *Joseph* 1956:66-73.

⁴⁴ SPIEGELBERG *Lesung* 1925:4-7.

⁴⁵ A. DE BUCK *The Judicial Papyrus of Turin*, JEA 23 (1937), (152-164) 156.163.

⁴⁶ pJud.Tur V:5.

⁴⁷ J.H. BREASTED *Ancient Records of Egypt. Historical Documents from the Earliest Times to the Persian Conquest, Vol IV: The Twentieth to the Twenty-Sixth Dynasties*, Chicago (University Press) 1906. = AR IV 1906:217 / § 445.

⁴⁸ Inschrift im Tempel der Hatschepsut in Deir el-Bahri, zudem als $\varphi\rho\rho\tau\beta\alpha\rho\upsilon\tau\eta\varsigma$ bei Josephus *ContrAp* I:289.295, vgl. B.H. STRICKER, *Oudheidkundige Medelingen* 24, Leiden 1943, 30-34.

⁴⁹ VERGOTE *Joseph* 1956:72f.

zur Institution des *Lebenshauses*. Die Begründung dieser These muss allerdings auf christliche Zeit ausweichen: Koptisch ⲪⲠⲢⲁⲛⲱ (*sphranēš*) (aus der bohairischen Bibel für ἑξηγητῆς der Θ) habe den Ⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓ *sš pr ʿnh* „Schreiber des Lebenshauses“ zum Vorbild. VERGOTE und VOLTEN beziehen sich dabei auf eine kleine Miscelle von GUNN – dieser allerdings begründete seine These, dass das „Lebenshaus“ trotz des Fehlens ägyptischer Belege auch für Traumdeutungen zuständig war, aus der Josefsgeschichte, und zwar mittels des koptischen Belegs!⁵⁰ Da solche Argumentation hier methodisch ausgeschlossen ist, sollte nun das „Lebenshaus“ selbst genauer in den Blick kommen.

Das Ⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓ „Lebenshaus“: Hier begegnen wesentlich zwei ägyptologische Auffassungen: GARDINER zieht nach der Diskussion des Materials ein nüchternes, aber differenziertes Fazit: “It will be seen that the evidence fully vindicates my statement that the Ⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓ was neither a school nor an university, but was rather a scriptorium where books connected with religion and cognate matters were compiled ... It seems legitimate to think of the House of Life as a place of learned discussion and composition ... The ‘scribes of the House of Life’ were indeed synonymous with the ‘learned men’ (*rh-ht*) ...”⁵¹ GUNN, VOLTEN und VERGOTE sehen dagegen im Lebenshaus eine Einrichtung umfassender Bildung verwirklicht, die in manchem eine Vorläuferin moderner Hochschulen sei.⁵² VOLTEN steigert die These GUNNS, insofern für ihn der Ⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓ *sš pr ʿnh* „der ägyptische Name des Traumdeuters“ sei. Angesichts der Position GARDINERS sei dies aber unhaltbar, so dass versucht werden müsse, „über Charakter und Ursprung des *pr ʿnh* eine positivere Vorstellung zu erlangen“. Welche Bedeutung Gen 41,8,24 für die ägyptologische Forschung an diesem Punkt zu haben scheint, ist bemerkenswert. Andererseits begründet VOLTEN seine Position auch mit der engen Verknüpfung des Lebenshauses mit den Priestern, u.a dem *hrj-hb* – und verweist wieder auf die Interpretation GARDINERS zu Pap.mag.Harris 6:10, die Mundöffnung durch den *hrj-hb* auf der Grabinschrift des *Amenemhet* z.Z. *Hatschepsut* und weitere funeräre Texte. Zudem sei das Lebenshaus nicht nur für die Belebung der Toten, sondern auch für den magischen Schutz der Lebenden zuständig, für den Schutz des Pharaos wird wieder auf pWestcar und II Setne verwiesen. Dieser magische Schutz des Königs ist die ursprünglichste Aufgabe des Kollegiums. An dieser Stelle kann nicht darüber geurteilt werden, ob die eine oder andere Position zum Lebenshaus insgesamt als zutreffend erachtet werden kann. Dies kann nur eine Einzelanalyse aller relevanten Belege leisten. In dieser kleinen Untersuchung steht nur die Frage der Traumdeutung im Vordergrund: VOLTEN zitiert die *Lehre für Merikare*⁵³

⁵⁰ VERGOTE *Joseph* 1956:74ff. Er verweist auf GUNN *Interpreters* 1917:252 merkt aber an, dass die offizielle sahidische Version *refweh rasou* „Traumdeuter“ übersetzt.

⁵¹ GARDINER *House of Life* 1938:175f. (Zusammenfassung),

⁵² B. GUNN *Interpreters of Dreams in Ancient Egypt*, JEA 4 (1917), 252; A. VOLTEN *Demotische Traumdeutung. Pap. Carlsberg XIII und XIV verso*, *Analecta Aegyptiaca* III, Kopenhagen 1942.

⁵³ Vgl. zu den Editionen der Quellen p*Petersburg* 1116A; p*Moskau* 4658; p*Carlsberg* VI., zur Datierung des p*Petersburg* ins 19. Jahr Amenophis II, der beiden anderen in die 2. Hälfte der 18. Dyn. sowie zu den Bearbeitungen der *Lehre für Merikare* HELCK *Merikare* 1977:1.

*pCarlsberg VI pPetersburg (= pErmitage) III 6 A:136-137.*⁵⁴ „Er (Gott) schuf ihnen (den Menschen) Magie als Waffen, um den Schlag der (bösen) Ereignisse abzuwehren, und Träume in der Nacht und am Tage.“ Doch m.E. werden hier im Gegensatz zu VOLTENS Auffassung nicht Traumdeutung, sondern die Träume selbst als Waffen (und zwar der Menschen und nicht des Lebenshauses) mit Magie parallelisiert. D.h., der Vergleich zielt doch auf die Vorzeichenhaftigkeit der Träume als Omina, die neben der schöpferischen Potenz der *ḥkꜣ* als Gabe des Schöpfergottes angesehen werden. Daher möchte ich VOLTENS Schlussfolgerung bezweifeln, dass die Deutung königlicher Träume der Anfang ägyptischer Traumdeutung gewesen sei. VOLTEN zitiert danach *Pap. Chester Beatty III* aus der 19. Dyn., der die „Popularisierung der Wissenschaft“ weit vorangetrieben hat, und königliche Träume nicht erwähnt. Die Verbindung Magie – Traumdeutung – Medizin lassen sich erst in griechischer Zeit sicher belegen, wie VOLTEN selbst konstatiert.

Nun soll ja nicht bezweifelt werden, dass sich das Lebenshaus auch mit Träumen befasste, aber fraglich ist doch, ob es dafür die erste Adresse darstellte, an die man sich wandte. Die Josefsgeschichte ihrerseits hat diese skeptische Sicht ja nicht konterkariert. Sie hat nicht die Tendenz, die magische Macht der ägyptischen Traumdeuter besonders darzustellen. So kann sich der Pharao aus ihrer Sicht gut an seine Gelehrten und Wissenschaftler wenden, deren vorangige Eigenschaft es ist, die zukünftige Situation zu überblicken, und sich so als Weise zu zeigen. Erzählerisch als Folie gestaltet, dürfte bei den Befragten genau jene Weisheit und jener „Durchblick“ erwartet worden sein, die dann bei Josef unerwartet begegnen. Der entstandenen Situation wird nämlich nicht rituell-magisch, sondern sehr nüchtern und direkt begegnet. Gleichwohl ist es auch nicht möglich, die sieben Hungerjahre selbst zu verhindern.

Die Argumentation VERGOTES incl. seiner Gewährsleute ist zwar durch MORENZ⁵⁵ (1959) insgesamt kritisch gewürdigt worden, allerdings werden zumindest zu dieser Stelle noch die eigentlichen Gegenargumente vermisst. QUAEGBEUBER⁵⁶ (1985) folgte wesentlich der Ableitung VERGOTES, machte aber eine Bezeichnung **ḥrj idb / wdb*⁵⁷ in der Zeit Ramses II. als Ursprung von *ḥrj-tp* geltend und datierte *ḥrj-tp* ins 13./12. Jh. v.Chr. Erst die jüngste ägyptologische Untersuchung von GOEDICKE (1996) nimmt nun v.a. zu VERGOTES Thesen eine interessante Gegenposition ein. Der *ḥrj-tp* könne erstens nicht als ein separater Titel angesehen werden, mithin auch keine bestimmte Profession wie z.B. einen Traumdeuter ansprechen,⁵⁸ sondern bezeichne ein Führungsamt, das mit einer bestimmten Profession erst

⁵⁴ Vgl. aber M. LICHTHEIM *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings. Vol. I: The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley u.a. (Univers. of California Press) 1975:106.109 Anm. 31, die *rsi* "to watch" und nicht *rswt* "dream" liest und daher mit "guarding" übersetzt: "He made for them magic as weapons / To ward off the blow of events / Guarding them by day and by night." Vgl. W. HELCK *Die Lehre für König Merikare*, KÄT 5, Wiesbaden (Harrassowitz) 1977:88: „Er schuf ihnen Gedanken (!) zu Waffen beim Entgegenreten der Ereignisse, über die bei Tag und Nacht gewacht wird.“

⁵⁵ S. MORENZ *Joseph in Ägypten*, ThLZ 84/6 (1959), (401-415) 407f.

⁵⁶ QUAEGBEUBER *hartummim* 1985:162 ff. So meist auch die Wörterbücher, vgl. jüngst Ges¹⁸:396b.

⁵⁷ KEES *Vorlesepriester* 1962:122 Titulatur des *Dbhꜣj*: u.a. *ḥrj wdb* „Speisemeister im Lebenshaus“ und „Vorsteher der verehrlichen Stätten (Büros) des Pharao“. *šd-idb* ist t.t. für kultische Dienstleistung im Tempel oder einer Statuenkapelle, aaO., 124, Anm. 4.

⁵⁸ So als einfache Voraussetzung bei K. ZIBELIUS-CHEN „Kategorien und Rolle des Traumes in Ägypten“, in: *Studien zur altägyptischen Kultur* 15 (1988), (277-293) 286 unter Berufung auf VERGOTE *Joseph* 1956:66ff und QUAEGBEUBER *hartummim* 1985:162ff.

verbunden wird.⁵⁹ Dies ist nachvollziehbar, da bekanntlich vielfältig belegt und im Grunde die traditionelle Sicht auf den *hrj-tp*. Zweitens sei eine Abkürzung von *hrj-hb hrj-tp* auf *hrj-tp* schlechterdings nicht belegt. Der bei GARDINER diskutierte Beleg aus Pap.mag.Harris 6:10 wird allerdings nicht genannt. An dieser Stelle argumentieren beide Seiten, pro (VERGOTE) wie contra (Goedicke), nicht mit Textbelegen, sondern mit Evidenzen aus modernen Sprachgebräuchen. In solchen Fällen liegt methodisch die Beweislast bei dem, der die Identität an sich verschiedener Bezeichnungen behauptet. Nach GOEDICKE leite nun ein *hrj-hbt hrj-tp* verantwortlich das Ritual, das von mehreren Rezitierern (*hrj-hbt*) durchgeführt wird. Damit übe ein solcher primus inter pares aber nicht automatisch Macht über die übrigen aus. GOEDICKE ist darin wohl Recht zu geben, z.T. auch noch darin, dass die Rezitation von Ritualtexten diese nicht oder wenigstens nicht automatisch als magische Texte und damit die Rezitierer per se als Magier definiert. Allerdings müssen zwei Dinge hinzugefügt werden: 1. Es kann nicht ausgeschlossen werden, dass der Rezitierer auch magische Texte verliert und so auch der Magier sein kann. 2. In volkstümlichen Erzählungen (pWestcar, II Setne) werden in externer Sicht bestimmte Züge des *hrj-hbt hrj-tp*, Magie und Heilkunst, besonders herausgestrichen. Aber GOEDICKE zielt nur auf den Nachweis, dass die Rezitierer (*hrj-hbt*) eben eine allgemeine theologische Funktion ausübten, und nicht speziell eine magische. GOEDICKE widerlegt drittens auch die These VERGOTES und QUAEGBEURS,⁶⁰ dass **hrj idb / wgb* eine andere Bezeichnung für *hrj-tp* sei und macht im Vergleich der einschlägigen Texte überzeugend deutlich, dass **hrj idb / wgb* einen Ritus bezeichnet.⁶¹ Er möchte viertens zeigen, dass auch eine Ableitung von *hartummim* aus dem Demotischen nicht möglich ist, weder von **hrj-tm* – in der *Lehre des Anchshechonqi*⁶² – nach neueren Studien (LICHTHEIM, THISSEN)⁶³ sei die Stelle als *tb-m-mš'* "Polizeichef" zu lesen – noch von *hrj-tp > tb* – im hieratischen *Papyrus Vandier*.⁶⁴ Dort sei ein *Mry-R'*, ein Mitglied des königlichen Beraterstabs so genannt, nichts aber deute auf dessen magische Tätigkeiten – will man nicht, darauf weist GOEDICKE in einer Fußnote hin, auf die Josefsgeschichte ausweisen und mithin dem Zirkelschluss erliegen.⁶⁵ Allerdings dürfte VERGOTE recht zu geben sein, der eine mündliche Übernahme aus dem Demotischen begründet vorstellt, s.o. Nur ist wiederum das, was theoretisch denkbar ist, nicht automatisch schon so geschehen.

⁵⁹ Vgl. GOEDICKE „*hartummim*“ 1996:26, Anm. 19, der hier – für das Alte Reich, auf A. BURKHARD *Urkunden der 18. Dynastie*, Indices 1988:94f verweist. Das schlagende Beispiel wäre hier der *hrj-tp n mryft*: „ein Magier der Infanterie“ zu übersetzen, sei Nonsens. Vgl. *hrj-tp mryft nbt* HwÄg 553b, dort weitere Beispiele.

⁶⁰ Vgl. QUAEGBEUR *hartummim* 1985:171.

⁶¹ Vgl. GOEDICKE *hartummim* 1996:26f.

⁶² Pap. BM 10508 V.13. GOEDICKE *hartummim* 1996:25 verweist auf S.R.K. GLANVILLE: *Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum II* (1955), 16f.70 und VOLTENS Besprechung dieses Werkes in OLZ 52 (1957), 127, (siehe Literaturverzeichnis). VOLTEN, ebenda, weist nun seinerseits auf die anfangs genannten Thesen SPIEGELBERGS und STRICKERS, und liest die Stelle als **hrj-tme*, die Entwicklung zum Hebr. nach Stricker voraussetzend.

⁶³ GOEDICKE *hartummim* 1996:25 beruft sich auf M. LICHTHEIM: *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context*, OBO 52, 1983; und H.J. THISSEN: *Die Lehre des Anchshechonqi*, Papyrologische Texte und Abhandlungen 32, 1984.

⁶⁴ *Papyrus Vandier*, 30. Dyn. (380-342 v.Chr.) GOEDICKE *hartummim* 1996:25 verweist auf G. POSENER: *Le Papyrus Vandier*, Bibl.Gén.VII, 1985, 16ff.

⁶⁵ Vgl. GOEDICKE *hartummim* 1996:26, Anm. 18 unter Hinweis auf R.K. RITNER: „*The mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*“, SAOC 54, 1993, 220f.

GOEDICKE schlägt nun einen neuen ägyptischen Prototyp – *hrj-tm3* – für hebr. *hartummim* vor. Während eben nicht sicher sei, ob der Pharao überhaupt mantische Experten im ständigen Verwaltungsapparat besaß, werfe ein Text aus der 18. Dyn. ein Licht auf die Pflichten des Zweiten im Staate, des Wesirs und seines Amtes. Dabei sei ein Verwaltungsorgan *d3d3 nt tm3* als Teil der Administration belegt, dessen individuelles, das Personal bezeichnende Äquivalent *sš n tm3* ursprünglich „Schreiber der Matte“ laute: „As the passage is following by a lament about the collapse of the administering of Egypt's grain, the role of the *sš n tm3* has been revised from the original rendering 'scribe of the mat' to 'scribe of the cadaster'“.⁶⁶ *hrj-n-tm3* sei nun der auf eine Person angewandte metaphorische Ausdruck *hr-tm3* „auf der Matte“, der einfach die Ausübung einer administrativen Tätigkeit beschreibe: „Those on duty' would have been the obvious target for the Pharaoh to discuss his dream and can be seen as playing the same role as the *hryw-tp* in the Demotic tradition.“⁶⁷ GOEDICKE ist der Meinung, dass der Erzählzug ihrer Überforderung primär dem kulturellen Hintergrund der Josefsgeschichte zuzuschreiben sei, da die Ägypter dem Traum aufgrund ihrer generellen Einstellung zu diesem Phänomen nicht so hohe Bedeutung beimaßen. Seine Begründung mag zu Recht mit ZIBELIUS-CHEN angezweifelt werden.

Allerdings fällt der Vorschlag GOEDICKES der Ableitung von *hartummim* überzeugender aus als die Sicherheit, mit der ZIBELIUS-CHEN ihrerseits *hrj-tp* mit dem Traumdeuter gleichsetzt und aus diesem Titel die Institution ableitet. Sie begründet dies nämlich nur mit der älteren ägyptologischen Forschung und abermals mit der Evidenz aus der Josefsgeschichte über VERGOTE, und letzteres Argument gerät ja in die Gefahr methodischen Zirkelschlusses.

Ein Blick auf die hebr. Wörterbücher zeigt, dass allein CLINES⁶⁸ neben „magician, soothsayer“ auch eine Lösung in dieser Richtung erwägt: „perhaps minister (of state)“, aber nicht etwa „dream interpreter“.

Nun möchte ich die Aufmerksamkeit auf die neuassyrischen Belege richten: Im 7. Jh ist eine Bezeichnung *hartibi* belegt, die nach opinio communis seit OPPENHEIM⁶⁹ von äg. *hrj-tp* abgeleitet wird. Dies trifft zu, wenn SPIEGELBERG mit der Ableitung des demotischen Begriffs *hr-tb* von äg. *hrj-tp* Recht zu geben ist. Demotisch *hr-tb* dürfte dann für das nA *hartibi* vorbildlich gewesen sein. Ob das biblische *hartummim* eine hebraisierende Form von nA *hartibi* darstellt, könnte aufgrund seines gemeinsamen Vorkommens mit aus mesopotamischem Bereich stammenden Vokabular und eben dem Vorkommen in Dan und Ex 7 (P?) vermutet werden.⁷⁰ Eine direkte Ableitung wird auch nirgends vorgeschlagen.⁷¹

⁶⁶ GOEDICKE *hartummim* 1996:28 bezieht sich auf W. HELCK: *Zur Verwaltung des Mittleren und Neuen Reichs* (1958), 62ff, der mit „Registraturschreiber“ übersetzt. *hrj-n-tm3* nach HwÄg 548a.931b „Katasterbeamter“, die alternative Transkription *tm3* ist weniger wahrscheinlich als *tm*.

⁶⁷ GOEDICKE *hartummim* 1996:30.

⁶⁸ DCH III:316b.

⁶⁹ OPPENHEIM *Divination and Celestial Observation in the Last Assyrian Empire*, Centaurus 14 (1969), (97-135) 100 (vgl. u.a. auch VERGOTE Joseph 1956:72). AHW 328b mit Verweis auf die Textdiskussion bei BORGER in AfO 18, 116b, auch HAL 339a hat sich der Ableitung angeschlossen.

hartibu ist aber keinesfalls „der“ Traumdeuter im mesopotamischen Bereich. Ob schließlich überhaupt damit ein Traumdeuter bezeichnet ist, ist nicht gerade evident. Der einzig eindeutige nA Beleg in der sog. „Funktionärsliste“ des Königshofes Assurbanipals⁷² (668-625 v.Chr.) zeigt, dass damit drei Ägypter bezeichnet sind: $\dot{\text{i}}^{12}$ $\text{r}^{\text{m}}\text{x}^{\text{l}}\text{-g}\dot{\text{u}}\text{r}^{\text{l}}\text{-}\dot{\text{s}}\text{i}\text{-i}^{13}$ $\text{m}^{\text{r}}\text{ra}^{\text{l}}\text{-a}^{\text{l}}\text{-s}\text{i}\text{-i}^{14}$ $\dot{\text{i}}\text{i}^{\text{l}}$ $\text{r}^{\text{š}}\text{i}^{\text{l}}\text{-hu}\text{-u}^{\text{2}}$ PAB 3 *har-ti-bi* = [...]*guršī, Ra'sī, Šihū*: (zusammen) 3 '*hartibi*'. Während die in der Liste vorstehenden sechs assyrischen Berufsbezeichnungen⁷³ die '*hartibi*' durchaus als eine der mantischen Professionen erscheinen lassen, werden danach die Namen dreier Ägypter, einfache „Schreiber“, aufgezählt: $\dot{\text{i}}\text{i}^{\text{3}}$ $\text{h}\text{u}\text{-u}\text{-ru}^{\text{4}}$ [m^{m}]*ni-mur-a-u* m^{5} [m^{h}]*r^l-u-a-šu* m^{6} [PAB 3] A.BA.MEŠ m^{7} [m]*u-sur-a-a* = *Huru, Nimmurau, [Hu]ruašu*: 3 *tušarri mušurā*⁷⁴. Somit ist die Funktion der '*hartibi*' am neuassyrischen Hof nicht eindeutig als die von Traumspezialisten oder anderen mantischen Experten zu erkennen. OPPENHEIM hatte nämlich *hrj-tp* / *hartibi* zugleich als ägyptische Traumdeuter definiert – dazu ist wieder auf die oben genannten Argumente GOEDICKES zu *hrj-tp* zu verweisen. So dürften nun m.E. die (den Einheimischen nachgestellten) '*hartibi*' am nA Hofe die *relativ hochgestellten* Ägypter, die (ihnen nachgestellten) „Schreiber“ die relativ untergeordneten Ägypter bezeichnen.⁷⁵ Da die vorangestellten Assyrer Angehörige mantischer Professionen sind, könnten beide Bezeichnungen indiziell auf Mitglieder des „Lebenshauses“ zielen, die in Assyrien tätig waren. Je nach Beurteilung des ägyptischen „Lebenshauses“ wird man deren magisch-mantische Fähigkeiten beurteilen. Der gern angeführte zweite neuassyrische Beleg ist leider nicht eindeutig zu identifizieren, und seine Interpretation bleibt vom ersten Beleg abhängig. In einer fragmentarischen Aufzählung von Beute und Gefangenen innerhalb der Inschriften Asarhaddons (680-669 v.Chr.) findet sich $\text{h}\text{ar}\text{-DI}\text{-e}(\text{??I}(\text{??}))\text{-bi}(\text{??})$ nach einem ebenfalls nicht eindeutig zu identifizierendem *mašmaššu*.⁷⁶ Während die Semantik innerhalb der Texte leider nicht geklärt werden kann, dürfte die Designation '*hartibi*' doch am leichtesten in mündlicher Form vom demotischen *hr-tb* abgeleitet sein – und zwar unabhängig davon, ob man in

⁷⁰ Vgl. U. RÜTERSWORDEN *Die Beamten der israelitischen Königszeit. Eine Studie zu šr und vergleichbaren Begriffen*, BWANT 117, Stuttgart u.a. (Kohlhammer) 1985:52, Anm. 174.

⁷¹ JEFFERS *Magic* 1996:45 diskutiert die ältere Ableitung von *kiritu*, und lehnt sie ab, dem schließe ich mich an.

⁷² SAA VII-1; ADD 851 IV 2.

⁷³ [A.BA] DU-AN-BE = *tušar Enūma Anu Enlil*; MAŠ.MAŠ.MEŠ = *mašmaššu*; HAL. MEŠ = *bārū*; A.Z[U].MEŠ = *ašū*; UŠ.KU.MEŠ = *kalū*; *da-gil*-MUŠEN = *dāgil iššuri*.

⁷⁴ Es folgen 2 Leerzeilen, dann die Datumsangabe, so dass *mušurā* das Land *mušri* „Ägypten“ bezeichnen dürfte.

⁷⁵ Auch PONGRATZ-LEISTEN, die PARPOLAS Übersetzung mit „Traumdeuter“ akzeptiert, lässt angesichts der Quellenlage keine weiteren Schlussfolgerungen daraus zu: „Ob dies ein Anzeichen dafür ist, daß in der neuassyrischen Zeit die Traumdeutung als ägyptische Spezialität angesehen wurde, muß offen bleiben.“ PONGRATZ-LEISTEN *Herrschaftswissen* 1999:107. Sie macht nochmals deutlich, dass „ihre (der '*hartibi*', J.L.) eigentliche Funktion völlig unklar bleibt“, aaO., 117. Vgl. SAA VII-1. Auch MÜLLER THWAT III:189f. ist der Meinung, dass „der Begriff in näherem Zusammenhang“ mit den nachgenannten äg. Schreibern steht.

⁷⁶ R. BORGER *Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien*, AfO Beih. 9, Graz 1956:114. Dort unter Fragmente J (= 91-5-9, 218, veröffentlicht von H. WINCKLER, AOF II, 21ff., übers. von A.L. OPPENHEIM ANET, 293f.) = § 80 I 9: BORGER liest: [...] x.MEŠ m^{10} MAŠ.x.MEŠ m^{10} HAR-DI(?)MEŠ(??) xx. Nach dem eindeutigen Beleg ADD 851 IV 2 (JOHNS) liest OPPENHEIM in CAD VI:116b m^{10} har-ti-bi[j]. Borger korrigiert seine Lesung in *Nachträge* 1957/58:116b zu § 80 in m^{10} har-DI-e(??I(??))-bi(??) nach einem ebenfalls nicht eindeutig zu identifizierendem MAŠ.x.MEŠ als *mašmaššu*, lehnt aber OPPENHEIMS Lesung aufgrund der Textspuren nach DI ab.

Assyrien in diesen nun eine besondere Profession erblickt hat. Eine solche mündliche Übernahme vom Demotischen ins Hebräische – relativ unabhängig von der genauen Bedeutung – darf also als Möglichkeit bestehen bleiben.

Es sollte festgehalten werden, dass der ägyptische *hrj-tp* eher keinen selbstständigen Titel, sondern vielmehr eine Führungsposition bezeichnet, die bereits im A.R. in Genitivverbindungen mit bestimmten Professionen genannt ist. Der einfache *hrj-hb* ist freilich ein Rezipient von religiösen Texten, die magischen Inhalts sein können, aber nicht müssen. Ein *hrj-hb hrj-tp* leitet solche Rituale, vielleicht ist er auch primär für den Königsdienst ausersehen. Dies mag sich über die Epochen hinweg leicht gewandelt haben. Die Betonung einer vorrangig magischen Kompetenz eines *hrj-hb(t)* oder *hrj-hb(t) hrj-tp* scheint mir erst das Produkt der späteren m.ä. Literatur zu sein. Die volkstümliche Perspektive eines Pap. Westcar auf den *hrj-hb(t) hrj-tp* könnte gut der polemischen Darstellung der *ḥartummim* in der Exodusgeschichte (oder der priesterlichen Exodusgeschichte) zum Vorbild gestanden haben. Das demotische *hr-tb*, das auf der genannten Wiener Stele mit *hrj-hb(t) hrj-tp* parallelisiert ist und in griechischer Umschrift als $\phi\epsilon\rho\tau\alpha\beta$ bzw. im Tempel der *Hatschepsut* in *Deir el-Bahri* als $\phi\epsilon\rho\tau\omega\beta$ erscheint, ist über den ägyptischen Kulturraum bekannt geworden. In neuassyrischer Zeit taucht es mindestens in genannter „Funktionärsliste“ als Fremdwort auf. So kann es seit dieser Zeit auch in Syrien-Palästina bekannt geworden sein. Im Umkehrschluss lässt das Vorkommen eines äg. Lehnwortes im nA nach einer Aufzählung von Mitgliedern mantischer Professionen am Hofe eine Nähe der sogenannten *ḥartibi'* zu diesen zu. Sie sind ihnen nach-, den ägyptischen Schreibern jedoch vorgeordnet. Als Traumdeuter sind sie jedoch nicht zu identifizieren. Über mündliche Vermittlung mag das demotische Wort, das durch die Perspektive der entsprechenden Texte bereits in die Bedeutungsrichtung Magier tendiert, zum Vorbild gerade der Exodusgeschichte gedient haben. Die Josefsgeschichte hätte das Wort dann übernommen – sie selbst wäre dadurch dann eher als eine Gegengeschichte zum Exodus indiziert. Den Vorschlag GOEDICKES einmal als Gegenprobe vorausgesetzt, dürfte erstens angenommen werden, dass die Josefsgeschichte die Bedeutung der *ḥartummim* nicht erst „verharmlost“ hat. Zweitens dürften dann die Exodus- und die späte Danielerzählung die mantischen Züge erst durch die Anreihung eindeutiger Termini für Mantiker in die Bedeutung von *ḥartummim* eingetragen haben, um dann die Gegenfiguren insgesamt negativ beurteilen zu können. Schließlich liegt damit, diese Folgerung vorausgesetzt, ein kleines Indiz dafür vor, dass die Josefsgeschichte nicht als eine Gegengeschichte zum Exodusgeschehen, sondern eben eigenständig konzipiert ist.

Der alternative Vorschlag GOEDICKES der Ableitung von *ḥartummim* von *hry-tm³* trifft seinerseits gut mit der unpolemischen Intention der Bezeichnung in der Josefsgeschichte – man vergleiche damit Ex 9,11. Ein weiteres inhaltliches Argument scheint mir dies zu unterstützen: Wenn die *ḥartummim* als äg. *hrjw-tm³* denn zum Personal des Wesirs gehören, dann ist es absolut folgerichtig, dass Josef nach der erfolgreichen Traumdeutung gerade zum Wesir mit allen Kompetenzen des Zweiten im Staate und nicht etwa nur zum obersten Traumdeuter ernannt wird. Ein kleines Indiz könnte dem noch assistieren: In 41,38a wendet sich der Pharao an seine Knechte bzw. Sklaven, um ihr Einverständnis mit seiner positiven Überzeugung von Josefs Fähigkeiten zu prüfen. Dass diese Knechte lediglich niedere Bedienstete waren, ist nach dem Gebrauch der 1. Person communis in der

Entscheidungsfindung nicht anzunehmen. Möglicherweise sind es ja gerade die, die zuvor befragt wurden, nach GOEDICKES Vorschlag denn die, die zur Ausstattung des Wesirats gehörten – zumindest eben in Autoperspektive. Der Autor übte sich wieder in seinem „antizipatorischen“ Stil, und nähme ihre faktische Unterordnung unter den neuen Wesir durch ihre Bezeichnung als „Knechte“ vorweg. Ein letztes Argument für GOEDICKES Vorschlag sei genannt: Er korrespondiert auffällig mit der ja sonst nicht weiter beweisbaren Vermutung, dass hebr. חרט „Schreibgriffel“ (zum Ritzen einer Tafel) aus Jes 8,1 etwas mit dem *hartom* gemeinsam haben könnte. Solche Gemeinsamkeit rückt diesen in die Nähe eines Schreibkundigen, eines Gelehrten oder die Profession eines Schreibebers.⁷⁷ So würde ich zwar nicht von einer Ableitung, wohl aber von zwei nicht nur phonetisch ähnlich klingenden Wörtern ausgehen. Schließlich scheint mir die Josefsgeschichte sehr genau zwischen mantischer Praxis und Weisheit als Gottesgeschenk für den Erwählten unterscheiden zu wollen: Der Autor verrät in Gen 44,4f.15, dass er die einschlägigen Termini sehr wohl kennt. In der strengen Frage 44,15, die den Brüdern das Schulbekenntnis entlocken soll, bezeichnet Josef sich als einen Mantiker. Im Kontext mit 44,5 wird klar, dass es sich speziell um Lekomantie (Becherwahrsagung) handeln soll. Aber die Bezeichnung ist Taktik.⁷⁸ Josef selbst gibt mit 44,4 ja die Anweisung, ihn so zu bezeichnen. Das Ringen um die Blutschuld steht im Hintergrund. Dass im übrigen diese Bezeichnung faktisch unkommentiert stehenbleibt und dem Leser selbst erst klarwerden muss, dass dies nicht Josefs Profession ist, zeigt die Unabhängigkeit der Josefsgeschichte von den einschlägigen Verboten in Lev 19,26; Dtn 18,10.

Schließlich zeigt auch ein letzter Blick auf die den *hartummim* zur Seite gestellten *hākāmim*, dass mit ersteren keine professionellen Traumdeuter gemeint sind. So sehr das hebr. Adjektiv immer eine lobenswerte Eigenschaft bezeichnet, Prov den Weisen als Ideal verklärt, sind die „Weisen“ doch atl. nicht durchgängig so positiv besetzt, wie es scheinen mag. Zunächst gilt die Kunstfertigkeit, eine bestimmte Arbeit zu verrichten, als Weisheit.⁷⁹ Das Herz eines Menschen ist bekanntlich ihr genuiner Sitz. Weise gehören, wie Jes 3,1-3 aufzeigt, zur Führungselite Israels – äquivalent zu anderen Völkern. Nichtisraelitische Weise sind in der Diasporaerzählung Gelehrte, die die „Zeiten kennen“ (Est 1,13). Weisheit ist aufs engste mit dem Gedanken der Welterschöpfung verbunden. Die Kräfte zu verstehen, die die Welt geschaffen haben, bedeutet bereits, magische Kompetenz zu besitzen. Hier gilt im Grunde dasselbe, was oben über den mit *hk3*, *sj3* und *hw* ausgestatteten äg. *hrj-hb(t)* ausgesagt wurde.

⁷⁷ Vgl. JEFFERS *Magic* 1996:45 unter Rückgriff auf T. W. DAVIES: *Magic, Divination and Demonology Among the Hebrews and their Neighbours*, London (J. Clarke & Co.) 1898.

Das Wort begegnet noch in Ex 32,4, wobei das Stierbild aber nicht ausgemeißelt, sondern „verfertigt“ wird, während der חרט zur Formung des Goldschmucks dient. Steinmetzen sind aber ja nicht so weit von Schreibern entfernt. Auch zum äg. „Mundöffnungsritual“ gehörten derartige Handwerker unverzichtbar hinzu, vgl. KEES *Vorlesepriester* 1962:125.

⁷⁸ Anders JEFFERS *Magic* 1996:29, für die Josef gar „a member of a guild of magicians“ ist. Zwar sieht JEFFERS m.E. zu Recht Gen 37,9.11 als „prophetic dream“ an – ihre übrigen Argumente können m.E. nicht überzeugen: Josefs Namensetymologie von *jsp* ist nicht allein traditionell aus Gen 30,24, sondern m.E. auch in der Josefsgeschichte selbst aufgenommen, wenn die Brüder Gen 37,5.8 Hass „hinzufügen“. Die vorgeschlagene Ableitung von *sp* bleibt unbegründet. Dass Josefs Kleid magische Kraft hätte, widerlegt allein schon seine Ohnmacht, siehe die Analyse z.St. in Kap. 4. Gen 41,15f.; 42,18 zeigen ihn schließlich m.E. als gottesfürchtigen Menschen, aber nicht als Magier.

⁷⁹ Ex 28,3; 31,6; 35,10.25; 36,1.2.4.8.

JEFFERS hat die altorientalische Weisheit m.E. sehr gut definiert: "Wisdom is the working knowledge of the universe, that which makes one aware of the connection between the parts and the whole."⁸⁰ Genau dieser Punkt wird aber bereits beim exemplarischen Weisen Israels durch eine theologische Perspektive präzisiert und zugleich anders akzentuiert: König Salomo bittet um ein „hörendes Herz“, und Gott schenkt ihm ein „weises und verständiges Herz“ (1Kön 3,9.12). Nach außen hin ist es die Weisheit Gottes, die bei König Salomo zutage tritt (1Kön 3,28), im Inneren aber, im Grunde, ist seine Weisheit ein Hören auf Gottes Weisungen. Die Metapher vom „hörenden Herzen“ bezeichnet in Ägypten die persönliche Frömmigkeit eines Menschen. Israelitische Eigenart ist es nun, den idealen König so zu charakterisieren.⁸¹ Solche Weisheit ist nach Dtn 1,13.15 Voraussetzung für eine Führungskraft. Sie besteht dabei nach Dtn 4,6 in Toraobservanz wie auch umgekehrt gilt: Wenn Israel die Tora nicht befolgt und mithin von Gott abfällt, ist es nicht weise, sondern das Gegenteil davon.⁸² Koh 7,16 wird freilich später anmerken, dass ein Übermaß an Weisheit und Toraobservanz mehr schadet als nützt. Weise an sich sind ja fehlbare Menschen (Dtn 16,19), sind natürlich sterblich (Ps 49,11; Koh 2,14f) und Gott in jedem Fall unterlegen (Hi 5,13; 9,4). Es ist aber gerade die prophetische Tradition, die in- und ausländischen „Weisen“ recht kritisch gegenüber steht, gerade wenn sie sie in einer Reihe mit magisch-mantischer Kompetenz wahrnimmt, vgl. Jes 44,25; Jer 51,57; Ob 1,6 u.ö. JEFFERS ist m.E. nur von dieser Perspektive her recht zu geben, wenn sie die *ḥākāmim* als "a professional class of wise magicians"⁸³ charakterisiert. Nur ist die Frage wiederum, welches Ziel die Josefsgeschichte hier eigentlich im Blick hat, wenn Josef doch selbst als vom Pharaon als unvergleichlich weise bezeichnet wird. Josef wird in dieser Wertung über die ägyptischen Weisen gesetzt, faktisch dann in den Stand, den diese innehatten. Ist solches erzählerische Absicht, so entspräche es recht gut der Sicht, dass Josef auch als Wesir über die zum Amt des Wesir gehörigen *ḥartummim* gesetzt wird, bzw. deren Rolle übernimmt. Dies alles ist eine israelitische Außenperspektive, die nicht identisch ist mit wirklichen Verhältnissen am fremden Hofe. Sie möchte vielmehr normative Kraft für die eigenen Verhältnisse entwickeln. Für die Beurteilung der *ḥartummim* mag jedenfalls das atl. Gesamtbild ausschlaggebend sein. Dieses besagt eben insgesamt, dass Weisheit auf dem Hören auf Gott beruht und weniger magische Kompetenz ist. Die Intention von Ex 7 wurde oben bereits aufgezeigt. Neben der einmaligen Erwähnung der *ḥākāmim* deutet inhaltlich nichts mehr darauf hin, dass Weisheit magisch konnotiert ist. Vielmehr geben die genannten *m'kaššepim* die Interpretation vor,⁸⁴ ein Antagonismus aufgebaut: Die Magie ist widergöttlich (vgl. Jes 19,3), und daher ist auch alle darin enthaltene Weisheit und Kunstfertigkeit zum Scheitern verurteilt (vgl. Jes 19,11-12). Wird dieses Feld der Auseinandersetzung um die

⁸⁰ JEFFERS *Magic* 1996:41.

⁸¹ Vgl. die treffende Einschätzung dieser Verschiebung in der israelitischen Literatur, speziell in 1Kön 3, bei K. v. RABENAU „*Inductio in tentationem – Joseph in Ägypten*“, in: E. Stähelin; B. Jaeger (Hg.): *Ägypten-Bilder. Akten des Symposions zur Ägypten-Rezeption*, Augst bei Basel, vom 9.-11. September 1993, OBO 150, Freiburg / Schweiz u.a. 1997 (35-50) 43.

⁸² נבל Dtn 32,6, mit den häufigen Belegen in den Ps „dumm, törricht“ o.ä.. Drei weitere Belege finden sich noch in Hi 30,8; Jes 32,6; Jer 17,11, vgl. auch den Namen in 1Sam 25.

⁸³ JEFFERS *Magic* 1996:40-44 (mehrfach).

⁸⁴ JEFFERS *Magic* 1996:42 beruft sich auf Jes 3,3 – zwar geht es um Weise, nur eben um ihre Weisheit i.S. von Kunstfertigkeit, wie das zugehörige Substantiv „Handwerker“ aufzeigt. Dazu wird das Adjektiv gebraucht: חכם חרשים.

Macht des Gottes Israels jedoch verlassen bzw. gar nicht erst betreten wie in der Josefsgeschichte, so kann Weisheit und Kunstfertigkeit als gute Gabe Gottes gelten. Josef überflügelt die versammelte Weisheit Ägyptens, ohne dass diese dadurch negative Konsequenzen erführe – anders als etwa der Held der Danielgeschichte. Auch wenn das Fazit nicht spektakulär ausfällt: m.E. sind die *ḥākāmīm* in unpolemischen Texten als Kunstfertige (vgl. Ex 36,4) zu verstehen, wohl als Begabte und Gelehrte, aber nicht als Magier bzw. Mantiker. In diesem Sinn dürften abschließend auch die *ḥarṭummīm* Gen 41,8,24 verstanden werden.

Der Psalter - eine Anthologie

Überlegungen zur sogenannten Psalterexegese

Augustin R. Müller – München

In der Biblischen Zeitschrift 47 (2003) hat B. Janowski den 2. Band des Psalmenkommentars über Ps 51-100 von F.-L. Hossfeld / E. Zenger (HTHk.AT, dem Erscheinen nach ist es der erste Band) ausführlich besprochen und gewürdigt (S. 43-65). Zunächst wird die herausragende Stellung dieses Psalmenkommentars begründet. Er verkörpert die in der Psalmenforschung zu beobachtende „Renaissance“ (43). Diese zeigte sich darin, dass „die Psalmen nicht nur als in sich geschlossene Einzeltexte ausgelegt, sondern darüber hinaus in den übergreifenden Buchzusammenhang eingeordnet und in ihm gelesen wurden. Das innovative Stichwort lautete jetzt: >Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese<“ (43). Oder mit den Worten der Autoren aus der Einleitung zum Kommentar, die Janowski als kennzeichnend herausgreift: „Jeder Psalm ist ein in sich abgeschlossener Text mit individuellem Profil und zugleich ist er offen für den Textzusammenhang, in dem er im Psalmenbuch steht und der ihm eine zusätzliche Bedeutungsdimension verleiht.“

Gegen diesen neuen Zugang gab es Einwände. Einer wurde von E.S. Gerstenberger vorgebracht¹. Für ihn ist der Psalter „ein wunderbarer Korb von den erlesensten, heilsamen und nahrhaften Früchten, die man einzeln genießen muß, es sei denn, man verzichtet auf Originalität und Spezifität und zieht ein Früchtemus oder eine Mehrfruchtmarmelade der frischen Frucht vor“ (Gerstenberger S. 12). Gegen diesen Einwand nimmt Janowski den Ansatz von Hossfeld/Zenger in Schutz. Die Befürchtung Gerstenbergers, dass die wunderbaren Einzel Früchte nicht zur Geltung kommen könnten, sei gegenstandslos, denn in dem neuen Kommentar könne man die Psalmen als erlesene Früchte in aller Ausführlichkeit einzeln genießen (44). Das ist durchaus richtig, aber das ist nicht der Punkt, um den es geht.

Gerstenberger und andere halten gerade deshalb, weil die Psalmen so wunderbare Einzel Früchte sind, den Schritt von der Psalmenexegese zur Psalterexegese für nutzlos und unbegründet; das, was als das Innovative des neuen Kommentars hingestellt und gelobt wird, ist in ihren Augen überflüssig. Die Einzel Früchte (Psalmenexegese) sind so wunderbar und aller Beachtung wert, dass daneben ein Früchtemus (Psalterexegese) sinnlos ist. Diese Einstellung lässt sich nicht dadurch beschwichtigen, dass gesagt wird: du bekommst doch deine wunderbaren Einzel Früchte. Denn nicht die Einzel Früchte / Psalmenexegese müssen gewürdigt und begründet werden, sondern das Früchtemus / Psalterexegese. Nicht das bisher Praktizierte und Anerkannte muss gerechtfertigt werden, sondern das Neue, eben der Schritt zur Psalterexegese. Im Bild gesprochen: man muss den Zweifelnden zeigen, wie gleich gut das Früchtemus neben den Einzel Früchten schmeckt; man muss ihnen klarmachen, was ihnen entgeht, wenn sie bei der Einzel Frucht stehen bleiben und nicht auch das Früchtemus probieren. Wenn der Schritt zur Psalterexegese gerechtfertigt werden soll, dann muss gezeigt werden, wie schmackhaft und nahrhaft das Früchtemus ist.

Das ist die Argumentation, die zu erwarten ist, wenn Bedenken gegen die sogenannte Psalterexegese zerstreut werden sollen. Das bleibt bei Janowski aber ausgeklammert. Von einer Ausnahme abgesehen, bezieht sich alles, was in seiner Besprechung unter den einzelnen Themen herausgegriffen und gelobt wird, auf die Psalmen als Einzeltexte. Die Überschriften in Janowskis Besprechung (Probleme der Übersetzung - Die Bildsprache - Altorientalische Bilder und Texte - Die rettende Gerechtigkeit - Die Freundklage - Leibsphäre und Sozialsphäre - Die Tempelfrömmigkeit - Das Gebetbuch Israels und der Kirche), anhand

¹ E.S. Gerstenberger, Der Psalter als Buch und als Sammlung, in: K. Seybold/E. Zenger (Hgg), Neue Wege der Psalmenforschung (HBS 1), Freiburg 1994, 3-13.

derer die beachtenswerten Akzente diese Kommentars verdeutlicht werden, haben allesamt nichts mit Psalterexegese zu tun, sondern diese Themen könnten unverändert genauso in einer bisher gewohnten Auslegung behandelt und besprochen werden. Wie sich das anfangs gepriesene Innovative des Kommentars für ein neues Verständnis der Psalmen auswirkt, bleibt ungesagt. Sicher, es gibt den Abschnitt über „Entstehungsgeschichtliche Hypothesen“ (45-47), in dem die Stufen der Entstehung von Ps 51-100, wie sie der Kommentar sieht, nachgezeichnet werden. Für das, was die hervorgehobene Psalterexegese zum Verständnis eines Psalmes beiträgt, wird aber nur auf das Beispiel von Ps 93 hingewiesen. „Die einzel-exegetische Erhebung des *Ursprungssinns* (=vorexilischer Lobpreis auf den König des Jerusalemer Tempels) ist dafür (=für den langen Weg des Textes) das A und O, sie bleibt aber Fragment, wenn ihr nicht der Buchkontext und der mit ihm von den Redaktoren gewollte *Überlieferungssinn* an die Seite gestellt wird. Nichts anderes meint der Slogan >Von der Psalmen- zur Psalterexegese<, dessen Berechtigung Hossfeld/Zenger eindrücklich belegen.“ (Janowski 47)

Ursprungssinn und Überlieferungssinn deckt sich sicher nicht mit dem, was mit Psalmen- und Psalterexegese gemeint ist. Aber abgesehen davon: Es wird nicht gesagt, inwiefern die Einzel-exegese Fragment bleibt und was nun noch dazukommt, um dem Fragmentarischen abzuhelpen. Das möchte man jedoch gerade wissen, damit man sieht, was unerkannt blieb und der bisherigen Exegese entgangen ist.

Die Besprechung von Janowski lässt uns also mit der Frage – und gerade wegen der ungewöhnlichen Ausführlichkeit dieser Besprechung mit der umso drängenderen Frage zurück: Wie macht sich denn nun konkret der neue Zugang bei der Exegese eines Psalmes bemerkbar und warum bleibt diese Frage bei der Rezension ausgeklammert?

Worin besteht also der Fortschritt der neuen Exegese und was gab den Anstoß dazu?

1. Vorgebrachte Begründungen für den innovativen Zugang

1.1 Grenzen und Probleme des gattungsgeschichtlichen Ansatzes

Ein neuer Zugang hat normalerweise seinen Grund. Von dieser Begründung her ist Aufschluß zu erwarten darüber, was durch den neuen Zugang besser gemacht wird.

Vor ungefähr 100 Jahren war man mit der historisierenden Psalmenexegese in eine Sackgasse geraten. Die gattungskritische Betrachtungsweise befreite aus dieser Situation; nach dem Grundsatz, dass der Handlungszusammenhang die Sprache prägt bzw. dass die geprägte Sprache auf den Handlungszusammenhang rückschließen lässt, konnte für viele Psalmen eine angemessenere Auslegung angeboten werden, als es beispielsweise die Suche nach dem passenden Ort im Leben Davids vermochte.

Für die gegenwärtige Forschungslage wird nun auch eine solche Sackgasse konstatiert, aus der die sogenannte Psalterexegese herausführen soll. „Angesichts der skizzierten Defizite ist eine methodologische Neuorientierung der Psalmenexegese unerlässlich.“² So lautet das Fazit, das Zenger nach einem Überblick über bisher praktizierte Psalmenexegese zieht. Die festgestellten Defizite sind, dass nicht für alle Psalmen eine Gattungszuordnung zu finden ist und diese Zuordnung nicht automatisch zum Schlüssel einer befriedigenden Erklärung gemacht werden kann, wie es leider geschieht; dass die Gattungszuordnung oft am Anfang der Exegese steht und alles weitere (Textänderungen und anderes) dominiert. Kurz gesagt: Es

² E. Zenger, Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese, in: Bibel und Kirche 56, 2001/1, 8-15, 11. Dieser Aufsatz erschien 8 Jahre nach dem Erscheinen des 1. Bandes des Psalmenkommentars von Hossfeld/Zenger in der Neuen Echter Bibel, Würzburg 1993, und ein Jahr nach dem Teilband des Psalmenkommentars in der Kommentarreihe bei Herder. Trotz dieses zeitlichen Abstandes hat sich nichts geklärt, sondern der Aufsatz wiederholt in verschärfter Form die Polemik gegen die gattungskritische Betrachtungsweise, die sich in der Einleitung (S.18-20) zu dem Band der Neuen Echter Bibel findet.

gab und gibt Exegeten, die die form- und gattungsgeschichtliche Betrachtungsweise übertrieben und falsch handhaben und das Eigenprofil eines Psalmes vernachlässigen zugunsten der Gattungszuordnung. Solche Beanstandungen sind nicht gerade einmalig oder neu. Die naheliegende und vernünftige Reaktion in einer solchen Situation ist, die falsche Handhabung zu korrigieren. Aus der schlechten Umsetzung eines richtigen Ansatzes lässt sich keine methodologische Neuorientierung herleiten, sondern nur eine richtige Umsetzung. „Die Methode wird schlecht und mit Übertreibungen angewendet, also ist sie falsch.“ Nur wer eine solche Argumentation als gültig anerkennt, der wird den vorgebrachten Einwendungen und Folgerungen zustimmen.

Es lassen sich keine Probleme benennen, an denen die gattungskritische Betrachtungsweise der Psalmen gescheitert wäre und die durch die sogenannte Psalterexegese nun gelöst werden. Das wäre eine Rechtfertigung einer methodologischen Neuorientierung. Die Defizite und Probleme, die aufgezählt werden, bewegen sich ganz und gar im Bereich der Psalmenexegese und sind innerhalb dieses Bereiches zu bereinigen. Die Gattungsbestimmung eines Psalmes und seine Behandlung nach der Art der im Kommentar praktizierten Psalterexegese sind zwei inkommensurable Größen, die sich gegenseitig nicht bedingen und sich gegenseitig auch nicht im Wege stehen. Einen Psalm beispielsweise als individuelles Klagelied zu charakterisieren und zu behandeln, ist kein Hinderungsgrund, ihn dann auch an seinem Platz in der Abfolge der Psalmen zu betrachten und nach möglichen Berührungspunkten mit den Nachbarpsalmen zu befragen. Die Auslegung eines Psalmes und seine anschließende ‚kontextuelle‘ Behandlung sind in dem Kommentar ja normalerweise zwei getrennt und unabhängig voneinander verlaufende Schritte. Wenn die gattungskritische Bestimmung und Behandlung eines Psalms und seine anschließende Einordnung in das Ganze des Psalters nicht zwei Größen sind, die sich gegenseitig ausschließen oder behindern, und diese beiden Dinge auch in keinem forschungsgeschichtlichen Zusammenhang stehen, warum hat man dann bisher nicht das schon betrieben, was jetzt als Psalterexegese propagiert wird?

Als Antwort auf diese Frage ließe sich folgender Satz verstehen: „Der gattungsgeschichtliche Ansatz hat mit seiner Fixierung auf die Gattung des Einzelsalms wenig Interesse am Psalmenbuch als Ganzem.“³ Das klingt, als ob die gattungsgeschichtliche Betrachtungsweise Schuld sei an einer selbstaufgelegten Begrenzung, die den Horizont einengte und den geforderten Überblick verhinderte. Das ist nicht zutreffend. Das Ganze des Psalmenbuches blieb nicht deshalb außerhalb des Blickfeldes, weil man wegen einer Fixierung auf den Einzelsalm daran gehindert war, es zu sehen, sondern weil man absolut kein – und nicht nur wenig – Interesse daran hatte. Dieses Ganze interessierte deshalb nicht, weil es für das Verständnis der Psalmen als bedeutungslos angesehen wurde. Entgegen dieser Tatsache wird der Eindruck erweckt, als ob etwas Naheliegendes und Selbstverständliches vernachlässigt worden sei. So heißt es denn nach Aufzählung aller Einwendungen, es „müssen neue Wege beschritten – oder alte Wege reaktiviert werden“.⁴ Was sind das für alte Wege, die der Forschung hätten bewußt sein können? Das Fehlen solcher Anknüpfungen an alte Wege im besprochenen Band des Psalmenkommentars erweist diese Bemerkung von den alten Wegen als nichtssagende Floskel. Es gibt weder irgendwelche alten Ansätze, an die die sogenannte Psalterexegese anknüpfen kann, noch läßt sich irgendein Defizit aus der Forschung beibringen, das mit der neuen Betrachtungsweise behoben werden kann. Psalterexegese ist etwas absolut Neues.

Der Anstoß zur sogenannten Psalterexegese liegt in der Vorstellung einer Endtextexegese oder kanonischen Exegese. Psalterexegese ist nichts anderes als die Übertragung dessen auf

³ BiKi 56, 2001/1, 11.

⁴ BiKi 56, 2001/1, 11.

den Psalter, was als Endtextexegese am Buch Genesis oder einem anderen biblischen Buch praktiziert wird.

1.2 Endtextexegese

Jahrhundertlang ist Exegese nie etwas anderes gewesen als das, was man heute mit Endtextexegese bezeichnet. Den Terminus Endtextexegese gab es damals freilich noch nicht, er wäre auch unverständlich gewesen. Der Text eines biblischen Buches war damals immer Endtext ohne Alternative. Ein Wort wie Endtext ist erst dann denkbar, wenn es etwas gibt, das nicht als Endtext angesehen wird. Endtext ist nur sinnvoll zu gebrauchen als Komplementärbegriff.

Endtextexegese besagt, dass trotz der möglichen literarischen Spannungen, die von der Entstehungsgeschichte des Textes zeugen, auch der Endgestalt ihre Aussageabsicht zugestanden werden muss. Dem überlieferten Endzustand des Textes muss eine Sinnggebung innewohnen, so wie das die meiste Zeit selbstverständlich galt. Die literarkritische Zerlegung liefert wichtige Ergebnisse für die Entstehungsgeschichte in literarischer und/oder religionsgeschichtlicher Hinsicht, aber sie darf nicht den Endtext zu einer literarischen Unmöglichkeit machen, dessen Botschaft nur für unkritische und unbedarfte Leser gedacht ist. Endtextexegese betont, dass ein biblischer Text, ein biblisches Buch, auch wenn entstehungsgeschichtlich mehrere Hände mit unterschiedlichen Intentionen daran gearbeitet haben, trotz der möglichen Spannungen als eine sinnvolle Ganzheit betrachtet werden kann, entsprechend der angenommenen Intention derer, die für die Endgestalt verantwortlich waren oder die diese Endgestalt als verbindlichen Text zur Grundlage ihrer Glaubensgemeinschaft gewählt haben.

Die Begriffe Endtext sowohl wie Endtextexegese sind entstanden im Gegenüber zur historisch-kritischen Exegese, als Komplementärbegriffe im Umgang mit dem biblischen Text. Hält man sich dies vor Augen, muss bewusst werden, dass Endtext und Endtextexegese nichts mit dem zu tun haben können, was Psalterexegese genannt wird. Zu keiner Zeit ist der Psalter Betätigungsfeld literarkritischer Operationen gewesen. Wenn Spannungen im Text festgestellt und Vorschläge zu Änderungen gemacht wurden, dann stets nur innerhalb der Grenzen eines Psalmes. Aber der Psalter als ganzer blieb auch in den blühendsten Zeiten der Literarkritik mit ihren Übertreibungen stets ausgeklammert. Wenn Kommentare von der überlieferten Ordnung der Psalmen abwichen, dann geschah dies in den Augen des jeweiligen Exegeten aus praktischen Gründen, um Psalmen derselben Gattung neben- und nacheinander behandeln zu können.⁵ Niemals hatte eine andere Anordnung der Psalmen den Zweck, Spannungen zu beseitigen oder durch eine andere Reihenfolge eine konsequentere Themenfaltung herzustellen oder einem Psalm durch andere Nachbarpsalmen einen besseren Sinn (bzw. ihm eine neue Sinndimension) zu geben. Es gibt beim Psalter keine Endtextexegese, die ergänzend und sich abhebend neben die herkömmliche Art von Psalmen-Exegese tritt, weil der Psalter niemals als kohärenter Text betrachtet wurde, der Voraussetzung sowohl für Literarkritik als auch für Endtextexegese. Das Fehlen jeglicher Literarkritik beim Psalter war nicht die Blindheit der Exegeten gegenüber dem Psalterganzen, sondern das bewusste Abstandnehmen von einem solchen Ganzen auf der textlichen Ebene. Hätte Literarkritik beim Psalter irgendeinen Erkenntnisgewinn versprochen, wäre sie durchgeführt worden. Aber ein solcher Weg wurde für unsinnig angesehen. Man hat es unterlassen, durch andere Anordnung der Psalmen einen besseren oder doch anderen Sinn herzustellen, weil die Reihenfolge der

⁵ W. Stärk, *Lyrik. Die Schriften des Alten Testaments*, 3. Abteilung, 1. Bd, Göttingen 1911, S. 6: „Im folgenden ist die Einteilung der religiösen Lyrik nach den literarischen Gattungen Hymnus, Gebet und Lyrik zu Grunde gelegt.“ Andere Psalmenkommentare, die sich nicht an die überlieferte Reihenfolge der Psalmen halten: J.K. Zenner, *Die Psalmen*, hg von H. Wiesmann, Münster 1906. Dieser Kommentar teilt in die beiden Gruppen Nicht-Chorlieder und Chorlieder. E. König, Gütersloh 1927; G. Castellino, Turin 1965.

Psalmen für die Auslegung nichts zu bedeuten hat (von Modifizierungen wie bei Ps 1 als Motto des Psalters einmal abgesehen).

Nach der Meinung von Hossfeld/Zenger ist die Reihenfolge aber nicht bedeutungslos. Einer der Gründe, warum diese Kehrtwendung vollzogen wird, wird aus dem Wort Endtextexegese hergeleitet. Das Wort Endtext wird absolut gesetzt. Es wird zu einem Qualitätsmerkmal gemacht, das jedem biblischen Buch zukommt. Dem Anspruch eines biblischen Buches wird man demnach nur gerecht, indem man es als Endtext akzeptiert und folglich auch Endtextexegese betreibt. Aus der Legitimität des Wortes Endtext wird die Verpflichtung und Berechtigung zur Endtextexegese gefolgert, auch wenn die Voraussetzungen, die das Wort Endtext aufkommen ließen und ihm seine Berechtigung gaben, gar nicht gegeben sind. Durch die Übertragung des Wortes Endtext auf den Psalter wird diskussionslos erreicht, was zu begründen wäre, nämlich die Berechtigung und Sinnhaftigkeit des Wortes Psalterexegese.

„Leider hat die traditionelle Psalmenexegese diesen zweiten Aspekt (=die aus dem Textzusammenhang sich ergebende zusätzliche Bedeutungsdimension) weitgehend ausgeblendet. Bei der Auslegung anderer biblischer Bücher ist er selbstverständlich. Eine Abrahamerzählung wie z.B. die über den von ihm geforderten Gottesgehorsam (Gen 22: ‚Bindung Isaaks‘) muß sowohl in sich als auch im größeren Textzusammenhang gelesen werden. Ja, erst von diesem größeren Zusammenhang her erhält diese Einzelgeschichte ihre theologische Tiefenschärfe. Sollte das im Psalter anders sein? Wir glauben das nicht!⁶ Was für die Genesis gilt, muss auch für den Psalter gelten, so lautet kurz gesagt der Auslöser für die sogenannte Psalterexegese. Aber das ist keine Sache, die man glauben kann oder nicht. Solchen suggestiven Bemerkungen, das könne im Psalter doch nicht anders sein als etwa bei der Genesis, kann man nur entgegensetzen: Für wen ein Gedicht / ein Psalm dasselbe ist wie das Textstück einer fortlaufenden Geschichte, der wird für solche Parallelsetzungen empfänglich sein. Wer diese Gleichsetzung aber nicht mitmacht, der wird wie bisher alle Exegeten, Freunde und Liebhaber der Literatur und Poesie von einer solchen Übertragung abrücken.

1.3 Kanonische Auslegung

Kanonische Exegese ist eine sich am Kanon orientierende, dem Kanon als einer übergreifenden Einheit entsprechende Exegese. So hat es z.B. N. Lohfink für Ps 6 demonstriert.⁷ Dass kanonische Exegese nicht nur die Beziehung zu anderen Texten der als Einheit angesehenen kanonischen Schriftsammlung meint, sondern sich auch auf die Ebene des Textes beziehen kann, ist eine sachliche und zeitliche Folge der Literarkritik. Denn erst nachdem beobachtete Spannungen und Doppelungen bei einem Text ein Verteilen auf unterschiedliche Hände begründeten, war es denkbar und angebracht, im Namen derer, die den überlieferten Text als Hl. Schrift akzeptierten und zu Grunde legten, auch auf der Textebene die Kanonizität einzufordern. Auf dieser Ebene ist Zengers These 3 zur kanonischen Psalmenauslegung⁸ anzusiedeln: „Bei kanonischer Auslegung sind die Psalmenüberschriften als Deutehorizont mitzulesen.“ Seine These 4 „Bei kanonischer Auslegung sind die innerbiblischen Bezüge und Wiederaufnahmen eines Psalms mitzuhören“ betrifft dagegen das, was Lohfink betont, wenn er von der Vorgabe des Kanons nicht nur als einer Büchersammlung sondern zugleich auch als einem einzigen Text spricht.

⁶ HThKAT 35. Ähnliche Bemerkungen auch BiKi 56, 2001/1, 8.

⁷ N. Lohfink, Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung? Beobachtungen am Beispiel von Ps 6, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 3 (1988) 29-53.

⁸ E. Zenger, Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung? in: F.V. Reiterer (Hg), Ein Gott, eine Offenbarung, Festschrift N. Füglistner, Würzburg 1991, 397-413. Von S. 399 bis 409 werden die Thesen 1-4 der Reihe nach vorgestellt.

Nun gibt es außerdem bei Zenger noch zwei weitere Thesen, Thesen, die die vorgestellte Psalterexegese betreffen. These 1: „Bei kanonischer Auslegung sind die Beziehungen eines Psalms zu seinen Nachbarnpsalmen zu beachten“; These 2: „Bei kanonischer Auslegung ist die Stellung eines Psalms in der jeweiligen (von der Redaktion intendierten) kompositionellen Einheit zu beachten.“ In welcher Weise ist hier kanonisch als Orientierung am Kanon gemeint? Wenn kanonische Auslegung auch bedeutet, den vorliegenden Text zu akzeptieren, dann könnte man diese Thesen in diesem Sinn verstehen: Die vorliegende Anordnung und Reihenfolge der Psalmen ist bei der Auslegung zu akzeptieren. Niemals hat aber jemand an der Reihenfolge der Psalmen aus literarkritischen Gründen etwas auszusetzen und zu korrigieren gehabt oder bei der Exegese mit dem Umstellen von Psalmen etwas erreichen wollen, so dass man im Namen des Kanon auf die einzuhaltende Reihenfolge pochen müsste. Die Thesen 1 und 2 können kein Appell sein, an der überlieferten Textfolge und –anordnung nichts zu ändern. Denn ein solcher Appell läuft ins Leere. Sie können nur verstanden werden als ein Appell, endlich zu erkennen, dass ein Psalm nur richtig ausgelegt werden kann, wenn er nicht isoliert betrachtet wird, sondern wenn seine Umgebung als Kontext verstanden wird – Kontext verstanden im streng literaturwissenschaftlichen Sinn.⁹

Die beiden Thesen fordern nicht anderes, als die literarische Hypothese anzuerkennen, dass der Psalter keine Anthologie im herkömmlichen Sinn sei, sondern dass ihm Texteigenschaften zukommen. Dass dies das gemeinte Ziel der Thesen ist, kann man sich auch auf anderem Weg klar machen. Die Thesen ins Allgemeine gewendet besagen beispielsweise: Bei der Auslegung von 1Sam 6 ist zu berücksichtigen, dass dieses Kapitel zwischen Kap. 5 und 7 steht. (Natürlich darf hier jede andere Kapitelfolge aus einem anderen erzählenden Text eines biblischen Buches eingesetzt werden.) Wenn das nicht als banale und lächerliche Feststellung verstanden werden soll, dann kann damit nur gemeint sein, dass entweder diese Reihenfolge bestritten wird und deshalb auf die Einhaltung des vorliegenden Textes gepocht wird, oder dass zweitens daran erinnert werden soll, das einzuhalten, was beim Umgang mit einem Text selbstverständlich ist. Für die erste Alternative gibt es – auf den Psalter übertragen – keinen Anlass, aber genau die zweite ist das, was gefordert wird. Der Psalter ist so zu sehen und auszulagen, wie man es von der Genesis oder einem anderen biblischen Buch her gewohnt ist.¹⁰

Es wird so getan, als ob nur etwas ganz Selbstverständliches verlangt wird, aber im Grunde genommen werden die bisherigen Vorstellungen auf den Kopf gestellt, nämlich dass der Psalter nicht nur als Anthologie, sondern zugleich als Text zu betrachten ist. Nach Zenger soll sich dies in der Forschung längst angebahnt haben. Er beginnt die Erläuterungen zu seiner 1. These: „Dieser These liegt die schon öfter an Einzelbeispielen gemachte Beobachtung zugrunde, daß die Redaktoren motivlich und thematisch verwandte Psalmen nebeneinandergestellt haben.“ Haben diese Beobachtungen den Weg bereitet zu dem, worauf es in der sogenannten Psalterexegese ankommt? Das geben diese Beobachtungen, auf die sich Zenger beruft, aber nicht her, im Gegenteil.

Einer der Gewährsleute, auf die man sich bei den genannten Beobachtungen beruft, ist W. Zimmerli, der die Zusammengehörigkeit von Ps 111/112 und 105/106 untersucht und sie wegen ihres gegenseitigen Bezogenheits Zwillingspsalmen genannt hat.¹¹ Sein Resümee: „Die vorstehenden Ausführungen möchten sichtbar machen, daß die Auslegung der Psalmen in gegebenen Fällen die Betrachtung des einzelnen, in die Psalmsammlung aufgenommenen Psalmes übergreifen muß, wenn sie alles hören will, was in diesem reichen Gebetbuch

⁹ „Kontext ist grundsätzlich das, was zu einem Text gehört, damit dieser angemessen verstanden wird. Kontext ist also eine für das Verstehen von Texten wesentliche Kategorie.“ Metzler Lexikon. Literatur- und Kulturtheorie, hg von A. Nünning, Stuttgart, 2. Aufl. 2001, 334.

¹⁰ Vgl. Anm. 6.

¹¹ W. Zimmerli, Zwillingspsalmen, in: J. Schreiner (Hg), Wort, Lied und Gottesspruch, Teil 2: Beiträge zu Psalmen und Propheten, Festschrift J. Ziegler, (Forschung zur Bibel 2), Würzburg 1972, 105-113.

Israels...zu Gehör kommen will.“(111) Hier ist formuliert, was Zenger mit seiner 1. These will und was Bedingung und zugleich Ziel der propagierten Psalterexegese ist: es ist über den Einzelsalm hinauszuschauen. Bei Zimmerli ist es allerdings so, dass an „gewissen Stellen Zusammenhänge zwischen einzelnen Gliedern dieser Sammlung (=Psalter) bestehen“ (105), der Sammlung „unabhängig voneinander entstandener und darum auch je für sich zu verstehender Lieder“ (105). Ps 111/112 sind in dieser Zusammenstellung Ausnahmen, die sich bei der genauen literarischen Betrachtung herausstellen. Aus den ‚gewissen Stellen‘ oder ‚gegebenen Fällen‘ werden bei Zenger alle Stellen und alle Fälle. Wenn man im Zusammenhang der ersten der aufgestellten Thesen den Namen Zimmerli (oder andere mit ähnlichen Beobachtungen) ins Gespräch bringen will, dann darf es nicht heißen: „wie schon Zimmerli beobachtet hat“. Wenn man nichts verdrehen will, darf die Brücke zu Zimmerli nur heißen: „im Gegensatz zu Zimmerli“. Denn das wesentliche Merkmal, das gefordert wird, ist nicht, dass an einzelnen Stellen ein Psalm auf seinen Nachbarsalm verweist, sondern dass grundsätzlich die Psalmen so zusammengestellt sind, dass sie das immer tun.

Psalterexegese ist nicht etwas, was sich allmählich angebahnt hat und was vorausgehende Erkenntnisse zusammenfasst und vollendet. Im Zusammenhang mit der gattungskritischen Richtung wurde bereits festgestellt, dass die angestrebte Psalterexegese und die Auslegung eines Psalmes gemäß dem gattungskritischen Ansatz zwei Dinge sind, die nichts miteinander zu tun haben. Die Psalterexegese löst kein Problem, an dem die Exegese hängen geblieben ist, und sie führt auch keinen vorhandenen Ansatz weiter, sondern Psalterexegese steht vollkommen beziehungslos in der exegetischen Tradition.

Das Ziel der beiden ersten Thesen zur kanonischen Psalmenauslegung kann nur die Aufforderung sein, die Reihenfolge der Psalmen in ihrer Bedeutung zu erkennen und richtig zu interpretieren. Es wird nicht gefordert, akzeptiere die Schrift so, wie sie von der Glaubensgemeinschaft zur Grundlage angenommen wurde, sondern es wird gefordert, erkenne, dass die Reihenfolge der Psalmen nicht ohne Bedeutung ist. Dies soll offenbar in dem Sinn aufgefasst werden: erkenne und respektiere, was die Endredaktion mit ihrer Anordnung der Psalmen gewollt hat, so wie es die 2. These sagt. Endredaktion ist die Ebene, auf der der Anordnung der Psalmen ihre Bedeutung beigemessen werden muss. So wie die Endgestalt der Genesis respektiert wird, um dem Endredaktor gerecht zu werden, so ist auch die Endredaktion beim Psalter anzuerkennen und bei der Auslegung zu berücksichtigen. Endredaktion ja oder nein ist aber nicht der strittige Punkt, sondern auch hier geht es um eine literarische Hypothese. Es geht nicht darum, Endredaktion beim Psalter zu akzeptieren oder nicht, sondern verlangt wird, beim Psalter dieselbe Art von Endredaktor anzuerkennen wie beispielsweise bei der Genesis, was nichts anderes heißt als, die Anthologie des Psalters ist genauso zu behandeln wie ein erzählender Text.

Von welcher Seite man auch an die Frage herangeht, es kommt immer auf dasselbe hinaus. Was als kanonisch hingestellt wird, ist nicht die Erinnerung an eine von der Kirche aufgestellte Vorgabe, die es zu akzeptieren gilt, sondern akzeptiert werden soll die in keiner exegetischen oder kirchlichen Tradition beheimatete literarische Ansicht, dass der Psalter nicht eine Sammlung von textlich selbständigen Psalmen ist, sondern dass diese Einzeltexte eine Ganzheit bilden, der Texteigenschaften eignen.

Diese literarische Ansicht wird als dem Kanon entsprechend ausgegeben. Dies ist ein gutes Beispiel für das, was Instrumentalisierung genannt wird. Ein Begriff, eine Ideologie wird dazu gebraucht, um die eigene Ansicht und Position zu stützen und der Kritik zu entziehen.

Man sollte sich bewusst sein, dass alle Psalmenauslegungen, die vor der nun angestrebten Psalterexegese vorgenommen wurden, dem Kanon nicht entsprachen, wenn man sie an den aufgestellten Thesen misst. Niemals ist versucht worden, den Psalter als literarische Ganzheit zu sehen und auszulegen. Alle vorhergehenden Kommentare, ob streng wissenschaftlich oder

meditativ, ob mit oder ohne Imprimatur, sie waren nach den aufgestellten Thesen unkanonisch. Andererseits scheint man das Anathema ‚unkanonisch‘ nicht gerne auf sich nehmen zu wollen, und so wird - ohne die Unterstellungen gegenüber früheren Exegeten zu bedenken oder sich über die Hintergründe der aufgestellten Thesen klar zu werden, - die propagierte Psalterexegese als kanonische Exegese bezeichnet.¹²

In der Politik würde man das, was von Zenger praktiziert wird, bezeichnen als „Begriffe besetzen“. Ausdrücke wie kanonische Exegese oder Endtextexegese, die gut ankommen und deren Berechtigung niemand anzutasten wagt, werden für die eigene Vorgehensweise beansprucht. Aber das, was sich Psalterexegese nennt, kann nicht rechtens damit begründet werden, dass man kanonische Exegese oder Endtextexegese betreibt, und auch nicht damit, dass man eine bestehende Lücke in der Forschungssituation schließt. Psalterexegese muss ihre Berechtigung durch den vorzuweisenden Fortschritt bei der Auslegung der Psalmen zeigen.

2. Die zusätzliche Bedeutungsdimension

Die Ankündigung, dass die neue Betrachtungsweise des Psalters den Einzelsalmen eine zusätzliche Bedeutungsdimension gibt, drückt am treffendsten und eindeutigsten den zu erwartenden Fortschritt aus. In der zusätzlichen Bedeutungsdimension müsste sich das erweiterte Verständnis erkennen lassen, das den neuen Zugang rechtfertigt. Wo lässt sich diese neue Bedeutungsdimension erkennen, die über das bisher Erkannte hinausführt?

Als erstes muss festgestellt werden, dass diese Bedeutungsdimension sich nicht auf die Auslegung des jeweiligen Psalmes auswirkt. Der Auslegung eines Psalmes folgt im Kommentar der weitere Abschnitt „Kontext, Rezeption und Bedeutung“. Hier werden die Beziehungen zu den Nachbarsalmen oder die Zusammengehörigkeit einer Psalmengruppe erörtert und hier fällt gegebenenfalls auch der Hinweis auf eine zusätzliche Bedeutungsdimension. In diesem Abschnitt wird nicht etwa eine Differenzierung oder ein neuer Aspekt gebracht, der die vorangehende Auslegung in neuem Licht erscheinen lässt. Es gibt keinen Psalm, bei dem gezeigt wird, dass durch den Abschnitt Kontext (gemeint ist allerdings nicht Kontext, sondern die Berührungspunkte auf der Wortebene mit den Nachbarsalmen) die vorangehende Auslegung wegen der zusätzlichen Bedeutungsdimension anders und umfassender zu sehen ist. Was für die Auslegung nichts beiträgt und unberücksichtigt bleiben kann, kann keine neue Bedeutungsdimension sein. So lässt sich denn auch kein Beispiel nennen, bei dem die bisher übliche Kommentierung eines Psalmes sich als unvollständig oder mangelhaft erwiesen hat, weil bei der Auslegung die Beziehung zum Nachbarsalm nicht einbezogen wurden.

Wo kommt denn im Kommentar eine solche zusätzliche Bedeutungsdimension zur Sprache? Ein exemplarischer Fall für das ansonsten sehr sparsame Auftauchen des Wortes Bedeutungsdimension findet sich bei Ps 91. „Durch seine Positionierung innerhalb der *Teilkomposition Ps 90-92* (...) erhält Ps 91 zusätzliche Bedeutungsdimensionen. In der Abfolge Ps 90-91 ist Ps 91 die Antwort auf die Klagen und Bitten von Ps 90, d.h. die Abfolge der beiden Psalmen entspricht genau der in Ps 91 von JHWH selbst gegebenen Zusage: >Er wird mich rufen, und ich werde ihm antworten< (91,15)“ (S. 624).

Wenn diese Zusage Ps 91,15 „Er wird mich rufen, und ich werde ihm antworten“ ohne den vorangehenden Ps 90 nur unvollständig erfasst werden könnte oder wenn diese Zusage auf dem Hintergrund von Ps 90 eine Bedeutung erhielte, die sie ohne diesen Nachbarsalm nicht hätte, dann läge eine zusätzliche Bedeutungsdimension vor. Das ist nicht der Fall. Um Ps

¹² Den Ausdruck „kanonische Psalmenexegese“ haben beispielsweise übernommen A.A. Häußling, *Die Psalmen des Alten Testaments in der Liturgie des Neuen Bundes*, in: K. Richter (Hg), *Christologie der Liturgie* (QD 159), Freiburg 1995, 87-102; S. Gillmayr-Bucher, *Die Psalmen im Spiegel der Lyrik* Thomas Bernhards (SBB 48), Stuttgart 2002, 61-63.

91,15 in seiner ganzen Bedeutung zu erfassen, hilft kein Blick auf Ps 90, und ohne den vorangehenden Ps 90 verliert diese Zusage nichts von dem, was sie dem Beter bedeutet. In Ps 90 kann man zwar ein gutes Beispiel für das Rufen zu Gott finden, aber um das zu veranschaulichen, kann jeder andere Klagepsalm genauso an diese Stelle treten.

Falls tatsächlich der Nachbarsalm den Vers 15 neu und umfassender verstehen hilft, dann müsste man auch formulieren, worin diese zusätzliche Bedeutungsdimension besteht und was ohne sie verloren geht. Die festgestellte Bedeutungsdimension wird aber nie in Worte gefasst. Es wird immer nur festgestellt, sie liege vor, ohne dass jemals für den, der nicht in das allgemeine Staunen über des Kaisers neue Kleider einstimmt, diese Bedeutungsdimension greifbar wird.

Wenn im katholischen Gotteslob das Lied „O Haupt voll Blut und Wunden“ zwischen den Liedern „Wir danken dir, Herr Jesu Christ“ und „Herzliebster Jesu“ steht, dasselbe Lied im Evangelischen Gesangbuch aber zwischen den Liedern „O Welt, sieh hier dein Leben“ und „Jesu, meines Lebens Leben“, dann wird niemand daraus folgern, dass dieses Lied im Gotteslob anders zu verstehen ist als im Evangelischen Gesangbuch. Das Lied „O Haupt voll Blut und Wunden“ hat im Gotteslob im Unterschied zum Evang. Gesangbuch nicht etwa einen anderen Kontext – oder in der neu eingeführten Terminologie Zengers: eine andere, zusätzliche Bedeutungsdimension -, weil andere Nachbarlieder danebenstehen. Die Nachbarlieder verleihen diesem Lied weder im einen noch im anderen Fall eine zusätzliche Bedeutungsdimension. Die Lieder sind in den beiden Gesangbüchern nach unterschiedlichen Kriterien geordnet, und sicher ganz gewollt so angeordnet, aber diese unterschiedlichen Kriterien der Anordnung erzeugen deswegen noch keinen anderen Kontext, der zu beachten ist, um das Lied in seiner ganzen Bedeutung zu erfassen.

Diese beiden Termini Kontext und Nachbarsalm werden im Kommentar aber offenbar nicht gegeneinander abgegrenzt, sondern ununterschieden verwendet, wie ein Blick auf den Abschnitt „Kontext, Rezeption und Bedeutung“ zeigt. Kontext hat aber mit räumlicher Nähe nichts zu tun und wird nicht durch Nebeneinanderstehen erzeugt, sondern Kontext ist eine nicht durch räumliche Nähe bedingte semantische Größe. Es sind natürlich Fälle denkbar, dass zwei Psalmen nebeneinanderstehen, weil sie kontextuell zusammengehören. Das war der Grund, weswegen Zimmerli bei Ps 111/112 von Zwillingpsalmen sprach. Im Kommentar soll nun erwiesen werden, bzw. wird als Voraussetzung angenommen, dass bei möglichst vielen, ja eigentlich bei allen Psalmen zutrifft, dass sie aus kontextuellen Gründen nebeneinandergestellt wurden, ja dass Nachbarsalm immer auch Kontext bedeutet. Deshalb die Forderung, bei der Auslegung den Nachbarsalm zu beachten.

Was als zusätzliche Bedeutungsdimension ausgegeben wird, steht beziehungslos neben der Auslegung eines Psalmes. Mit Bedeutungsdimension soll wohl, wie das Beispiel der beiden Psalmen 90 und 91 zeigte, in erster Linie darauf hingewiesen werden, dass die gemeinten Psalmen nicht zufällig nebeneinanderstehen. Und darin scheint ja einer der Gründe für die propagierte Psalterexegese zu liegen, dass die Reihenfolge der Psalmen nicht nach dem Zufallsprinzip zustande kam, sondern dass die Anordnung gewollt ist. Hinter einer gewollten Reihenfolge muss ein Wille zur Ordnung stehen, der zu respektieren ist; so liebe sich der Anstoß zur sogenannten Psalterexegese begrifflich machen. Was lässt sich an der Ordnung einer Anthologie ablesen?

3. Die Ordnung einer Anthologie

Um die gewollte Ordnung zu erweisen, wird zunächst betont, was der Psalter nicht ist. Er ist „nicht als ‚Abstellkammer‘ von Einzeltexten oder als undurchschaubare Anthologie“ zu betrachten bzw. „Das Psalmenbuch ist nicht als ungeordnetes Archiv von Einzeltexten oder

als eine irgendwie gegliederte Anthologie entstanden.“¹³ Mit einer solchen negativen Beschreibung wird nichts erreicht. Auch von unseren Gesangbüchern möchte niemand sagen, sie seien eine Abstellkammer usw. Das lässt sich verstehen als Abwehr einer Abwertung, aber gesagt ist damit noch nichts. Folgend lässt sich nur etwas aus dem sich nahelegenden positiven Wert. Als Gegenstück zu dem, was der Psalter betontermaßen nicht ist, legt sich eine geordnete, durchschaubare Anthologie nahe. Was also ist eine geordnete Anthologie und was ist an ihrer Anordnung abzulesen?

Eine Anthologie oder Sammlung von Texten kann nach verschiedenen Prinzipien angeordnet sein.

1. **Textumfang** Eine Orientierung am Umfang der zusammengestellten Texte findet sich beispielsweise bei den paulinischen Gemeindebriefen. Der markanteste Beleg für dieses Anordnungskriterium dürfte der Koran sein, bei dem die Suren (die Fatiha ausgenommen) der Länge nach angeordnet sind.
2. **Chronologie** Geläufige Beispiele für diese Art der Anordnung sind die gebräuchlichen Gedichtsammlungen. Aus dem Neuen Testament ist die Reihenfolge der Evangelien wohl nach diesem Gesichtspunkt zu erklären.
3. **Autor** Bei der Anordnung nach den Kriterien 1 und 2 findet sich die Ausrichtung am Verfasser als Unter- oder Überordnung der Gliederung. Anthologien zu speziellen Themen (Textsammlungen zur Mystik oder anderes) ordnen gerne nach diesem Prinzip.
4. **Thematische Ordnung / Sachgebiete** Unsere Gesangbücher sind beispielsweise nach diesem Prinzip gestaltet.
5. **Stichwortverknüpfung**

Als ein weiteres Anordnungsprinzip ließe sich noch die alphabetische Reihenfolge nennen.

Diese verschiedenen Kriterien zeigen, dass es bei der Anordnung einer Anthologie darum geht, nach einem erkennbaren Anordnungsprinzip eine Menge von Texten zu ordnen, damit man sich mit Hilfe dieser erkennbaren Kriterien in der Menge von Texten zurechtfinden kann; bei Punkt 4 kann diese Anordnung und Sortierung der Texte nach unterschiedlichen Gesichtspunkten erfolgen. Eine ungeordnete Anthologie besagt nichts anderes als, es lässt sich kein Kriterium erkennen, nach dem die einzelnen Texte angeordnet sind oder das beim Auffinden eines bestimmten Textes den Weg weist (als Beispiel für solche Sammlungen gelten etwa die Carmina Burana oder der St. Emmeran Codex).

Die Sammlung der Asaph oder Korach Psalmen orientiert sich am Autor/Sängergruppe, bei den Wallfahrtspsalmen oder der Gruppe der JHWH-Königs-Psalmen spielt die Thematik für die Zusammengehörigkeit eine Rolle. Daneben gibt es das Kriterium 5, das im Psalter vor allem im 1. Psalmenbuch erklären kann, warum die Psalmen gerade diese und keine andere Reihenfolge einnehmen.¹⁴

Die Anordnungskriterien 3-5 finden sich also im Psalter, aber nicht als durchgehende oder genau abgegrenzte Kriterien. Außerdem gibt es die Einteilung in die fünf Psalmenbücher, die sich aber mit anderen Anordnungsprinzipien überschneidet. Es ist darum eine Frage des Abwägens oder des Wohlwollens, den Psalter als ungeordnete bzw. nur in bestimmtem Umfang geordnete Anthologie zu bezeichnen. Die Mottogebung durch Ps 1 wie auch der

¹³ Das erste Zitat aus BiKi 56, 2001/1, 15 in der Zusammenfassung; das zweite HThKAT, 26.

¹⁴ C. Barth, *Concatenatio* im ersten Buch des Psalters, in: B. Benzing u.a. (Hg), *Wort und Wirklichkeit. Studien zur Afrikanistik und Orientalistik*, Teil 1, Festschrift Eugen Ludwig Rapp, Meisenheim 1976, 30-40. Am Anfang des Aufsatzes wird auf die Kommentare hingewiesen, die dieses Prinzip berücksichtigen. Die Anordnung mittels Stichwort ist genauso wie die Ordnung nach Textquantität kein vom Inhalt abhängiges Kriterium. Auch wenn es im Zusammenhang mit dem Psalter frivol klingen mag: was Stichwortverknüpfung ist, wird klar, wenn wir uns daran erinnern, wo Stichwortverknüpfung einen bekannten Platz im Leben hat: beim Witzeerzählen. Stichwortverknüpfung bleibt vollkommen auf der Oberfläche und schafft keine Verbindung zu Inhalt und Struktur.

Abschluss des Psalters zeigen zwar den Willen zur Gestaltgebung, aber deswegen wird der Psalter noch nicht zu einer geordneten Anthologie.

Die Bezeichnung ‚geordnet‘ klingt natürlich freundlicher, nur sollte man sich darüber klar sein, dass von der Einschätzung geordnet oder ungeordnet für die Auslegung der Psalmen nichts abhängt. Eine durchschaubare Anordnung der gesammelten Texte macht diese leichter und besser überschaubar und legt Zeugnis ab von einer ordnenden Hand, aber wertvoller werden die Texte dadurch nicht und gewinnen auch nicht irgendeine Tiefendimension, genauso wenig wie Texte, die nicht nach einem erkennbaren Prinzip angeordnet sind, deswegen an Wert oder Bedeutung verlieren. Es gilt, was bereits oben in Abschnitt 1.2 zur Literarkritik gezeigt wurde; wenn versucht wurde, die Psalmen in einem Kommentar anders anzuordnen bei der Erklärung, hat nie jemand den Psalter deswegen wertvoller oder für die Interpretation leichter machen wollen. Eine andere Anordnung bringt für die Erklärung nichts, deshalb hält man sich vernünftigerweise an die gewohnte Reihenfolge. Man kann zwar sagen: schade, dass die Carmina Burana eine ungeordnete Anthologie sind. Der Schönheit oder Kostbarkeit der Lieder tut das keinen Abbruch. Nach den üblichen Kriterien beurteilt, ist der Psalter eine nur in Ansätzen geordnete Anthologie. Er trägt genauso wie die Carmina Burana oder der Codex St. Emmeran die Zufälligkeiten des historisch Gewachsenen.

Wenn die 150 Psalmen nach einem erkennbaren Kriterium geordnet wären (also z.B. nach der Länge der Psalmen oder wenn die verschiedenen hebräischen Bezeichnungen für Psalm/Lied nach einem nachvollziehbaren Kriterium der Anordnung zugrunde lägen), würde nie jemand auf den Gedanken kommen, nach zusätzlichen Bedeutungsdimensionen oder Kompositionsbögen zu suchen, so wie das in einer geordneten Anthologie nie jemand getan hat. Es ist also genau umgekehrt wie Zenger es darstellt. Weil der Psalter eine nur in Ansätzen geordnete Anthologie ist, darum wird nach der verborgenen Ordnung gesucht. Wenn gesagt wird, dass der Psalter keine ungeordnete Anthologie ist, dann soll nicht die Zustimmung eingeholt werden, dass er eine geordnete Anthologie ist. Dafür lässt sich ja kein Kriterium nennen. Sondern es soll die Zustimmung eingeholt werden, dass der Psalter mehr als eine Anthologie ist. Der Psalter ist nicht nur Anthologie, sondern zugleich auch Text.

Das ist die Ansicht von Hossfeld/Zenger. Darum reden sie vom Psalter als einer „Komposition *sui generis*“. Der Psalter präsentiert sich einerseits „als eine Zusammenstellung von 150 Einzelpsalmen...andererseits gibt es zahlreiche Indizien dafür, dass diese 150 Einzeltexte in kleineren und/oder größeren kompositionellen Zusammenhängen stehen...diese von Redaktionen intendierten Zusammenhänge [gilt es] *textgemäß* zu erfassen“.¹⁵ Hier wird ausgesprochen, was die Psalterexegese möglich machen soll: Der Psalter ist Anthologie und Text zugleich. So hatte auch Millard in den vorangehenden Anmerkungen (312) davon gesprochen, dass die Psalmen als Textzusammenhang¹⁶ gelesen werden und dass es um das Programm einer kontextuellen Auslegung der Psalmen geht.

Dieser Hintergrund, dass der Psalter als Text genommen wird, war ja schon verschiedentlich angeklungen. Der Kommentar arbeitet mit Kompositionsbögen, eine nur bei einem Text sinnvolle Wortwahl; die Psalmen haben eine zusätzliche Bedeutungsdimension, was bei keiner Anthologie je in Betracht gezogen wird; der Psalter ist zu betrachten wie ein anderes

¹⁵ Biblical Interpretation 4, 1996/3. In dieser Nummer steht 311-328 der Aufsatz von M. Millard, Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese. Anmerkungen zum Neuanfang von Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger. Nach Anfragen von R. Rendtorff 329-331 folgt 332-343 F.-L. Hossfeld/E. Zenger, Neue und alte Wege der Psalmenexegese. Antworten auf die Fragen von M. Millard und R. Rendtorff. Die obigen Zitate 343. Hier scheint das übernommene Schlagwort „Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese“ geprägt worden zu sein.

¹⁶ Die Einschätzung von Millard (312), dass Delitzsch die Psalmen als Textzusammenhang gelesen habe, ist aber unzutreffend. Delitzsch hat nach Gründen gesucht, warum die Psalmen in der vorliegenden Reihenfolge aneinandergereiht wurden, d.h. er hat versucht, den Psalter als geordnete Anthologie zu erweisen, aber er hat nicht den Psalter als eine Komposition *sui generis* angesehen, also keine Psalterexegese betrieben.

biblisches Buch, etwa die Genesis, also ein Text; und schließlich, es soll Endtextexegese betrieben werden. Alle diese Einzelheiten gingen von der Voraussetzung aus, dass dem Psalter auch Texteigenschaften zukommen. Nur unter dieser Voraussetzung lässt sich Psalterexegese betreiben.

Das Fehlen eines nicht erkennbaren, sich durchhaltenden Kriteriums für die Anordnung der Psalmen schafft die Möglichkeit für das, was Psalterexegese sein will. Denn in einer geordneten Anthologie sucht niemand nach einem Text. Ob nun die Annahme dieser Art Überanthologie (Anthologie und Text zugleich) es ermöglichte, auch beim Psalter von Endtext zu reden, oder ob umgekehrt das Bestreben, auch den Psalter als Endtext anzusehen, es notwendig machte, den Psalter als Überanthologie aufzufassen, ist eine unerhebliche Frage. Es ist jedenfalls möglich, den Psalter als geordnete Anthologie, als Endtext zu lesen. Zu fragen ist aber, ob das, was offenbar als Teufel empfunden wird, nämlich die nicht durchgängig geordnete bzw. von historischen Zufälligkeiten gezeichnete Anthologie, nicht mit Beelzebul ausgetrieben wird.

Denn die Behauptung, der Psalter sei Anthologie und Text zugleich, ist ein Armutzeugnis für alle anderen, die jemals eine Anthologie herausgegeben haben und dabei immer nur diese üblichen vordergründigen Anordnungskriterien gewählt haben. Wenn man ironisch werden wollte, könnte man sagen: wann kommt endlich jemand, der das deutsche Gedicht nicht starr und geistlos chronologisch anordnet, sondern so, dass die Anthologie textgemäß zu lesen ist, damit uns endlich die zusätzlichen Bedeutungsdimensionen bewusst werden, die uns bisher entgangen sind. Wir wissen, dass das nie geschehen wird, weil es das nicht gibt, dass eine Anthologie zugleich Text ist.

Es gibt kein Buch zur Textlinguistik, in dem Anthologie zum Thema gemacht wird.¹⁷ Was eine mehr oder weniger große Reihe von Sätzen zu einem Text macht, ist das Kriterium der Textualität. Dieser Begriff müsste auftauchen und zur Sprache kommen, wenn der Psalter auf einmal als Text angesehen wird, obwohl das vorher nie jemand wahrgenommen hat. An erster Stelle bei den Kriterien zur Textualität steht die Syntax. Nur sie macht, dass aus einer Reihe von Wörtern Sätze werden und dass aus einer Anhäufung von Sätzen ein Text wird. Es gibt keine Textkonnectoren (z.B. Pronomina, Konjunktionen) zwischen den einzelnen Psalmen, und es gibt keinen textkonstitutiven Rahmen der Zeit oder der Handlungsträger, der die Grenze eines Psalmes überschreitet. Es gibt nur auf der semantischen Ebene Verbindungslinien zwischen den Psalmen, aber nicht auf der grammatikalisch-syntaktischen. Ohne diese lässt sich aber kein Text konstituieren.

Die Unvereinbarkeit von Anthologie und Text ist der Grund, warum sich nicht formulieren lässt, was der Psalter denn für eine besondere Art von Anthologie sein soll. Die rein negative Bestimmung, dass er keine Abstellkammer und keine undurchschaubare Anthologie ist, führt ja nicht weiter. Er ist eine Komposition *sui generis*. Aber dieses *sui generis* wird nicht erklärt. Wenn der Psalter eine Komposition *sui generis*, also eine sonst nirgends anzutreffende Art von Anthologie ist, dann bedarf eine solche Ausnahme der Rechtfertigung. Denn es wird von etwas ausgegangen, was der Textwissenschaft bisher vollkommen entgangen ist.

Auf diesem Hintergrund lässt sich aber verständlich machen, was Psalterexegese ist. Psalterexegese lebt von der Faszination des in falschem Zusammenhang verwendeten Wortes Endtext.

Dies erklärt einerseits die Zurückhaltung und die Schwierigkeit oder Unmöglichkeit, das Innovative dieses Ansatzes in Worte zu fassen, andererseits den Zuspruch, den diese Art der Psalterbehandlung findet. Warum praktiziert man beim Psalter etwas, was man bei keinem Gesangbuch und keiner Gedichtanthologie tut? Um sich dies bewusst zu machen, kann man

¹⁷ Auch nicht in dem Mammutunternehmen der Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft. Für unser Thema müsste man fündig werden in Bd 16, Text- und Gesprächslinguistik, Berlin 2000.

auf eine Parallelerscheinung aus der Liturgie verweisen. Sie ist vergleichbar mit dem Versuch der Psalterexegese, eine Textsammlung zugleich als Text zu nehmen.

4. Die Suche nach dem prägenden Grundgedanken

Im Zuge der liturgischen Bewegung gab es als Hilfe und Vertiefung zur Mitfeier der Messliturgie Bücher, die die Texte des jeweiligen Sonntags unter ein übergeordnetes Thema stellten.¹⁸ Von Introitus über Graduale bis Postcommunio, zusammen mit den Perikopen und Orationen wurde ein roter Faden gesucht, der dem betreffenden Sonntag sein Gepräge gab.

Für die zufällig herausgegriffene Zeit vom 8. bis 11. Sonntag nach Pfingsten werden die Messformulare von den Autoren unter folgender Überschrift zusammengefasst:

	Baur	Parsch	Löhr
8. So.	Fleischmensch und Geistmensch	Kinder des Lichtes	Abba – Vater
9. So.	Uns zur Warnung	Christus weint über Jerusalem	Das Gericht der Liebe
10. So.	Pharisäer u. Zöllner	Die Zöllnerseele im Gotteshaus	Die Wurzel der Kraft
11. So.	Die hl. Taufe	Ephphetha – Öffne dich	Deine Keltern strömen über von Wein

Wir finden hier das, was Psalterexegese sein will: es wird nach der Bedeutung der Teiltexe gefragt, den diese nicht nur für sich, sondern in ihrem gegenseitigen Zusammenklang haben. Im Unterschied zum Psalter finden sich im Messformular nicht nur in sich abgeschlossene Teiltexe, sondern auch Textstücke/Psalmverse. Für die Herstellung eines inneren Zusammenhangs, also des textgemäßen Lesens, ist das aber eher ein entscheidender Vorteil. Es ergibt sich: so erkennbar Berührungspunkte bei manchen Sonntagen sind, so unverkennbar ist andererseits auch, dass in ein und demselben Messformular drei ganz unterschiedliche Themen herausgehört werden, ein Eindruck, der sich über die gesamten Bücher hin bestätigt.

Wir stoßen hier auf zwei für die Einschätzung der Psalterexegese entscheidende Erkenntnisse, und zwar Erkenntnisse, die sich hier dokumentieren lassen, und die nicht als üble Unterstellungen aus dem Reich der Phantasie hingestellt werden können, wenn sie beim Psalter einfach nur als denkbare Möglichkeiten ausgebreitet werden.

1. Das endgültige Zusammenfinden der Texte zu einem Messformular im Laufe der Jahrhunderte, jedenfalls bei den Sonntagen per annum, ist ein Ergebnis des Zufalls. Das heißt, wer allein auf der semantischen Ebene, wie das bei der Psalterexegese genauso wie hier der Fall ist, nach einem roten Faden in einer Zusammenstellung von Texten sucht, wird immer fündig werden. Eine thematische Geschlossenheit zu finden ist unter diesen Bedingungen kein Beweis für geplante Zusammenstellung. Denn ohne syntaktische Vorgaben hat man freie Wahl, welche Wörter man sich herausucht und ob man zwischen diesen Wörtern dann Gleichklang, Vertiefung, Steigerung, Gegenüberstellung oder sonst eine Beziehung herstellen will. Bei jeder beliebigen anderen Anordnung des Psalters könnte mit gleichem Recht und mit demselben Ergebnis das betrieben werden, was als Psalterexegese ausgegeben wird.

2. Jede Lösung ist gleich richtig. Wenn in ein und demselben Messformular drei oder noch mehr unterschiedliche übergreifende Themen herausgehört werden, dann kann keines davon als falsch bezeichnet werden, weil ohne grammatikalische Vorgaben frei kombiniert werden kann. Dass jede Lösung richtig ist, hat nichts zu tun mit möglichen mehreren Interpretationen eines Textes, sondern folgt aus dem Fehlen von Textkriterien zur Interpretation. Jeder denkbare Kompositionsbogen zwischen Psalmen steht gleichberechtigt neben einem anderen, der

¹⁸ B. Baur, *Werde Licht!* III. Teil: Osterfestkreis. Die Nachpfingstzeit, Freiburg 1937. P. Parsch, *Das Jahr des Heiles*. III. Band Nachpfingstteil, Klosterneuburg 1952. Ä. Löhr, *Das Herrenjahr*, Regensburg 1955.

anderes herausliest. Wo jede gefundene Aussage gleichberechtigt neben der anderen steht, kann sinnvollerweise nicht von einer gewollten Komposition gesprochen werden.

Die drei zitierten Betrachtungsbücher sind zweifellos einem fragten Bedürfnis nachgekommen, und die Begeisterung, mit der sie aufgenommen wurden und die sie genährt haben, bleibt unangetastet. Mit Liturgiewissenschaft haben diese Bücher allerdings soviel zu tun wie Psalterexegese mit Exegese, also mit Textauslegung. Was in der Psalterexegese betrieben und vorgelegt wird, gehört wie diese Bücher zur Mitfeier der Liturgie in das Reich erbaulicher Betrachtung. Wem das nützt, der soll es machen, aber es hat nichts zu tun mit Textauslegung.

Beten als Sprechakt¹⁹

Sprechakt ist der Terminus, der sprachliches Handeln beschreibt: mit Worten etwas tun. Unter dieser ganz allgemeinen Überschrift des „etwas tun mit Worten“ fällt auch das, was das Gebet sein will. Ob diese umfassende Kennzeichnung auf alles, was als Gebet gilt, in gleicher Weise zutrifft, soll hier nicht behauptet oder verhandelt werden. Dieses Ziel, „mit Worten etwas tun“, trifft jedenfalls für alle jene Psalmen, bei denen man von einem Gebetsweg, Gebetsprozess oder, in anderer Perspektive, von einem Erfahrungsweg sprechen kann. Ein beklagenswerter Zustand (Ps 13), eine Anfechtung (Ps 73) ist zu überwinden. Die Überwindung liegt in einem Überschreiten des Vorfindlichen zu einer neuen Sicht der Wirklichkeit, im Aufbau einer inneren Gegenwelt, etwas, was nur in Gedanken und Worten geschehen kann. Die Wirklichkeit wird nicht verändert, aber der Zugang dazu.

Nicht die einzelnen Schritte des Klagens, Bittens und Lobens sind einzeln und in ihrem Aufeinanderfolgen als Sprechakte zu betrachten, sondern gemeint ist der gesamte im Verlauf des Psalmes sich vollziehende Weg, hin zum wiedererlangten Vertrauen, dem Ziel und zugleich dem von Anfang an vorschwingenden Grundton des Betens.

Unter dem Aspekt des Sprechaktes betrachtet ergibt sich für das Gebet eine Besonderheit. Das, was der Sprechakt bewirken soll, ist Sprecher/Beter-bezogen, auch wenn natürlich das göttliche Du der Adressat des Betens ist. Was mit den Worten getan werden soll, betrifft ja nicht Umstände oder andere Personen, sondern die Wirklichkeitssicht des Beters. Mit dem illokutionären Akt, also dem Sprechen des Satzes, ist darum nicht notwendigerweise der perlukutionäre Akt gegeben, das was durch das Sprechen bewirkt werden soll. Während das Aussprechen von „Ich taufe...“ das damit Ausgesprochene bewirkt, garantiert das Beten von Ps 13 nicht von selbst den erhofften Stimmungsumschwung. Der Prozess, den der Psalm im Text darstellt, kann, wenn der Boden dazu bereitet ist, identisch sein mit dem Prozess, den der Beter im Beten selbst erfahren will, aber das muss keineswegs und wird oft nicht so sein. Es ist ein wiederholtes Anstemmen gegen die bedrängende Wirklichkeit, so wie es etwa ausgedrückt ist in dem Vers Th. Bernhards „Ich will meinen Kampf beten, den großen Kampf um meine Seele“ (vgl. Anm. 12) oder von E. Wiesel formuliert: „Gebet ist eine drängende Bewegung nach innen und nach außen“. Der Dichter hat das erlebte und geschenkte Innen in seiner Sprachfähigkeit zum Außen gemacht und der Beter will, indem er sich in diesem Außen des Wortes wiederfindet und es auf sich anwendet, das fehlende und ersehnte Innen erlangen. Jeder Psalm, der einen solchen Gebetsprozess in Worte fasst, ist ein gelungener Objektivierungsprozess (Hilde Domin). Ein solches Kämpfen und Drängen ist nicht etwas, das nebenbei geschehen kann. Man kann nicht beten und dabei zur Seite schieben. Wer einen solchen in Worte gegossenen Gebetsprozess zu einem Glied in einer Reihe anderer Psalmen macht, die textgemäß zu lesen sind, tut Dichter und Beter Unrecht; dem Beter, der sich in seiner Not, Sehnsucht und in seinem Kämpfen genau in diesem Gebet wiederfindet, er fühlt sich nicht ernst genommen, wenn er noch einen Nachbarspsalm beachten soll; dem Dichter, weil das Gelungene und in sich Abgeschlossene des Objektivierungsprozesses, das nichts daneben zur Ergänzung braucht, relativiert wird.

¹⁹ Das Folgende weiß sich verpflichtet den Arbeiten von H. Irsigler, z.B., Psalm-Rede als Handlungs-, Wirk- und Aussageprozess. Sprechaktanalyse und Psalmeninterpretation am Beispiel von Psalm 13, in dem Anm. 1 genannten Werk 63-104; B. Janowski, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2003; D. Erbele-Küster, Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2001.

BUILDING A NEW WORLD ORDER
|| A Perspective from Isa. 11:6-9

Emmanuel Nwaoru – Prof Harcourt, Nigeria

Many hypotheses have been proffered today on how to build a New World Order. Experience shows that the dream of a New World Order is far from coming true, probably, because the proper relationships between nations have not been established. The longing however continues because there is found in every human being that craving for a harmonious and peaceful life together with others and the universe at large. The quest is even more intense in times of chaos, when often there arises a general optimism for a future return to the lost glorious period. Many ancient cultures have shown in stories, folklore, myths, etc. evidence of a remembrance of a glorious primordial period, real or imaginary. Rather than just recall a paradisiac period, Isaiah stretches his imagination to depict a world of friendly and harmonious relationships, composed of God's creatures (humans, animals, reptiles) that are otherwise antithetically related. Indeed, the prophet's imagination goes beyond his peculiar situation and time to our world much conceived as a disordered and divided world.

Because of its rich and peculiar imagery Isa. 11: 6-9 in its context has become one of those prophetic oracles that have captured the keen interest of many scholars in history. It has created opportunities for all kinds of interpretations. The key to the application of the text, I suppose, is the prophet's refusal to adopt an outright comparative or metaphorical approach in presenting the creatures in the oracle. He simply chooses to depict a situation, a harmonious relationship between different creatures. The aim of this essay is to see what message the prophet wants to communicate with this imagery and to examine how we can make the message bear on the efforts towards building a New World Order. It will go about this by examining what made the relationship cordial and harmonious and by contrasting the events of our present world order with it. By making Isa. 11:6-9 relevant to the here-and-now situation it is hoped that more awareness could be created of God's original plan for the universe, namely that all his creatures without distinction should live in peaceful harmony (cf. Gen 1:26- 31).

Isa. 11:6-9 and Other Ancient Traditions

Apart from the Old Testament that has in several other instances expressed the idea of the renewal of the paradisiac conditions at creation, when humans and other animals would live in peace (Hos 2:20[18]) and animals themselves live in perfect harmony (Isa. 65: 25, Job 5: 22-23), our study detects that there recur in many different ancient cultures stories and myths, which paint idyllic situations such as the one we read in Isa. 11:6-9. They describe a primordial period of peace and harmonious coexistence among created things.

In a Sumerian myth, *Enki and Ninhursag* (ANET, 38), the land of Dilmun is described as a land in which "the raven utters no cries... the lion kills not, the wolf snatches not the lamb, unknown is the kid-devouring wild dog..." Another myth, *Enmerkar and the Lord of Aratta*, recalls a "golden age" thus: "Once upon a time, there was no snake, there was no scorpion, there was no hyena, there was no lion, there was no wild dog, no wolf, there was no fear, no terror, man had no rival."¹ According to the Akkadian epic of *Gilgamesh*, there was once a

¹ Cf. H. Gross, *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament* Trier: Paulinus Verlag 1956, 24; also G.J. Botterweck "z"ēbh" in *Theological Dictionary of the Old Testament (TDOT)* IV, Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans 1980, 1-7, 3.

harmonious life together between Enkidu and animals. We read: "With the gazelles he feeds on grass, with the wild beasts he drinks at the watering place, with the creeping creatures his heart delights in water."² The Arabian and Persian writers envisaged such a peaceful harmony in the universe when a great and good king reigned. Firdusi in his *Book of Kings* found one such ruler in "Mahmoud the powerful king, the ruler of the world to whose tank the wolf and the lamb come together to drink."

Outside the ancient Near Eastern texts, the poets of the Greco-Roman world portrayed in various texts a golden age when the wild beasts grow tame; serpents and poisonous herbs become harmless. In fact, Theocritus (*Idyll* 24:84) holds: "There shall be a time when the ravenous wolf shall see the kid lying at ease, and shall feel no desire to do it an injury." From Virgil (*Eclogue* 4:22) we read: "Nor shall the flocks fear the great lions" and from his *Georgics* (3:537-539): "The nightly wolf that round the enclosure prowled, to leap the fence, now plots not on the fold: Tamed with a sharper pain, the fearful doe and flying stag amidst the greyhounds go; and round the dwellings roam, of man their former foe."³

The Sibylline Oracles (lines 788-795) paint the harmonious situation thus:

*Wolves and lambs will eat grass together in the mountains.
Leopards will feed together with kids. Roving bears will spend the
night with calves. The flesh-eating lion will eat husks at the
manger like an ox, and mere infant children will lead them with
ropes. For he will make the beasts on earth harmless. Serpents and
asps will sleep with babies and will not harm them, for the hand of
God will be upon them.*⁴

One may wonder why this motif is not expressly found in Egyptian literature. The reason could be that ancient Egypt presumes an original harmonious and peaceful relationship between animals, humans and the gods. The Egyptian mind does not conceive a world in which animals and humans are separated or make sharp distinctions between them. Unlike the Old Testament (Gen 1:26,28-30), Egyptian tradition never ascribed to humans the lordship over animals because they were referred together as "all living (things)" or "all created (things)". In fact, the word 'wt (small livestock) is a collective name for created things, including humans,⁵ showing the common origin human beings share with other created beings. It also indicates that partnership characterises the attitude of humans towards animals and, indeed, every creature.

We have seen that the notion of a primordial period of harmony between created things in the universe was rooted in many ancient cultures. We have also seen that such a state of harmony was lost in the course of time. Like the Old Testament tradition (cf. Gen 1:29-30; 3:15; 9:1-3), some other ancient cultures do not have a clear vision on how to re-establish the pristine state of harmony. Hence they present animals as both partners of human beings as

² However, this situation was short-lived because he lost it immediately he had sexual contact with a prostitute. "Having satisfied himself with the woman, Enkidu turned to rejoin the animals. Seeing him, the gazelles ran off, the beasts of the steppe shied away from him." Cf. V.H. Matthews, D.C. Benjamin, *Old Testament Parallels*, New York: Paulist Press, 1997, 21. Cf. *ANET*, 75.

³ Cf. A. Clarke, *Isaiah-Malachi* OT Commentary Vol. 4, Albany: Ages Software 1997, 168.

⁴ Cf. J.H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha Apocalyptic Literature and Testaments* I, London: Darton, Longman & Todd 1983, 379. Cf. also Philo, *De Praemiis et Poenis*, 89-90; Lactantius, *Divine Institutes*, 7:24 reads: "Lions and calves will stand together at the manger to feed; the wolf will not steal the sheep; the dog will not hunt; hawks and eagles will not do harm; a child will play with snakes" in R. J. Deferrari, et al. eds., *The Fathers of the Church* vol. 49 Washington: The Catholic University of America Press 1964, 531.

⁵ Cf. E. Hornung, "Die Bedeutung des Tieres im alten Ägypten *StudGen* 20 (1967), 69 n.2.

well as their food.⁶ Although African cosmology sees the universe as an integrated whole in which the life of each created being (animate or inanimate) and that of the deity is unique as well as connected with others, it is not free from the dilemma. African mythology does not put humans, animals and plants on a par with each other.⁷ It does not even envisage a future period of harmonious existence between them because it conceives the world as moving in "immortal regenerative cycles of birth, death and rebirth." In fact, some early Greek poets and philosophers would see such partnership and harmonious coexistence between humans and animals as inconceivable.⁸

Not in few instances does the OT propose extreme actions, elimination of wild animals, as a way of restoring the primordial harmony (cf. Isa. 35:9, Ezk 34:25, Lev 26:6). In fact, it is a major factor in the Sumerian view on the golden age, where wild animals and reptiles are either to be eliminated or their nature transformed.⁹ Plato goes even further to say "one does not need to change vicious animals but to remove them."¹⁰

In all this, there are marked differences between Isa 11: 6-9 and the "golden age" myths. While most of them depict the primordial period as that of a cosmos *without* wild animals, *without* danger and anxiety, our text positively depicts a period of total harmony between all created beings (things), when the ferocious animal and its prey live side by side. The exquisite imagery of Isaiah is unequalled; the circumstances and harmonious relationships described and, indeed, the quintessence of the oracle are in the main not touched upon by the ancient myths and, therefore, cannot unqualifiedly be regarded as its origin. To be remarked too is that the animals are presented with no specific attributes. They are neither called wild nor domestic, neither ferocious nor gentle. Rather, the emphasis is on the actions that describe their attitude and relations to each other, a situation in which "a leopard becomes a guest at the house of the lamb." The end result is that there will be no hurt and no cause for destruction in the entire universe (v.9) not because wild animals are eliminated but that a cordial relationship exists.

Isa. 11:6-9 and its history of Interpretation

Isa. 11: 6-9, as we have pointed out, has captured the keen interest of many scholars in history, resulting in various interpretations. For instance, Gunkel believes that Isaiah in this oracle made use of golden age myth, the origin of which was hardly Hebrew.¹¹ According to

⁶ In spite of the equal status ancient Egypt ascribes to all created things, we read from the Instruction to King Merikare, dating back to the Middle Kingdom, although the text is considered to be later addition, that the creator-god made for humans "plants and cattle, fowl and fish to feed them". Cf. E. Hornung, "Die Bedeutung des Tieres, 70; M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature (AEL)* I, Berkeley: University of California Press 1975, 106; J.D. Currid, *Ancient Egypt and the Old Testament*, Grand Rapids: Baker Books 1997, 70.

⁷ Two myths from Mende, Sierra Leone highlight this view. The one describes a primordial period when the creator god shared a common life with animals and humans (cf. B. Abanuka, *Myth and the African Universe*, Enugu: Snaap Press 1999, 67-68), the other a period when human beings were said to be lower than animals in creativity at the lost of primordial state (ibid. 86-87).

⁸ This is specially true in the great Homeric poems, *Eliade* and *Odyssey* that constantly portrayed animals and humans in a way that only emphasised their fundamental differences. Cf. F.M Heichelheim, T. Elliot, "Das Tier in der Vorstellungswelt der Griechen" *StudGen* 20 (1967) 85-89. Some Greek philosophers like Socrates made similar distinctions between humans and animals (Xenophon, *Apology*. 12; *Memorabilia* 1, 1,3-5; 1, 4,11-14); they insisted that animals were made for the need of human beings and, so, had to be disciplined (cf. Xenoph. *Memorab.* IV, 3.10).

⁹ Cf. the two myths, *Enki and Ninhursag* and *Enmerkar and the Lord of Aratta*, cited above.

¹⁰ Cf. *Politics*, 271e; *Laws* 735; cf. also *State V*, 459.

¹¹ Cf. H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Apk12*, 2. Göttingen 1926, 13, 16; also H. Gross, *Die Idee*, 105.

Gressmann, the “fantastic hopes” raised by the oracle “have nothing to do in the least with the real experiences of the people of Israel...”¹²

However, it is the allegorical, metaphorical and symbolic methods that have dominated the interpretation of Isa. 11:6-9. The allegorical interpretation was prominent in the early Rabbinic Judaism¹³ and Patristic exegesis. For Clement of Alexandria, the togetherness of the cow and the bear in Isa. 11:7 signifies the unity of the Church¹⁴ made up of Jews and pagans. According to Cyril of Alexandria, the unity enjoyed by the animals (Isa. 11:6) expresses the unity of Israel with idol worshippers and pagans. For him the common food of the lion and the cow is no other but the new doctrine and its efficacy.¹⁵ Following Eusebius, Theodoret of Cyrus also interprets the oracle allegorically. He identifies the unity of the animals with the unity existing between kings, officials and ordinary people in the one church through the same faith and the same baptism.¹⁶ The variant allegorical interpretations show once again that what we have here “is not an imagery to be put so lightly in words.”

Lockshin interprets Isa. 11:6 metaphorically just as most Jewish scholars have done over the years. In his words “Jews hardly expected such gigantic changes in the laws of the world in the perfected messianic world.”¹⁷ H. Wildberger regards the oracle as symbolic because Isaiah employs the language of paradise myth, coated in the image of peace in the animal world, to announce the radical conquest of wickedness and injustice.¹⁸ Some critics see the oracle as a metaphor for either the extinction of enmity in human world, thus initiating world peace¹⁹ or a spiritual regeneration and sanctification of humanity.²⁰ For R. Bartelmus it is the relationship between the wild and domesticated animals or between the serpents and the child that constitutes the metaphor. It depicts the paradisiac condition destroyed by the hybrid behaviour of human beings, which can only be restored at the end-time.²¹ Rather than see the oracle as imaging animals in a biological sense, whereby they are classified into zoological types, Bartelmus maintains that the oracle is concerned with animals, whose behavioural patterns are determined by a peaceful order that is not of this world.²²

The use of the terms figurative, symbolic, metaphoric, etc., by different authors is indicative of the difficulty in grasping the nature of Isa. 11:6-9. The lack of consensus in interpretation, I suppose, derives from a frantic attempt to find “referent” for symbolism or “vehicle” for the metaphor that is not visibly there in the text. As far as the imagery is concerned the image of the wild animals in the oracle is not that of the enemy (which they are

¹² H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Göttingen 1905, 193ff; See H. Gross (*Die Idee*, 105ff) for more details.

¹³ Cf. Philo, *De Praemiis et Poenis*, 89; also V. Buchheit, “Tierfriede bei Hieronymus und seinen Vorgängern”, in E. Dassmann, *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 33(1990), 21-35.

¹⁴ Cf. V. Buchheit, “Tierfriede,” 25; also Jerome, in *Isaiah* 11: 6-9.

¹⁵ Cf. *The Commentary on Isaiah* in Migne, *Patrologia Graeca* 70, 320-5.

¹⁶ Cf. *Interpretatio in Isaiam*, in Migne, *Patrologia Graeca*, 81, 316. He holds also that 11:6 teaches “both the diversity of characters and the harmony of faith.” (cf. *Immutable: Dialogue One* Trans. G.H. Ettliger, in T.P. Halton, et. al. eds., in *The Fathers of the Church* (New Translation) vol 106 Washington: The Catholic University of America Press 2003, 56.

¹⁷ M.I. Lockshin, “Pursuing Opportunities for Shalom in the World: A Jewish View,” in A.W. Dorn, ed., *World Order for a New Millennium. Political, Cultural and Spiritual Approaches to Building Peace*, New York: St. Martin’s Press 1999, 186-195, 194.

¹⁸ Cf. *Jesaja* BKAT 10/1, Neukirchen-Vluyn ²1980, 457, 460.

¹⁹ Cf. M. Buber, *Der Glaube der Propheten*, Heidelberg ²1984, 188; E.J. Kissane, *The book of Isaiah* 1, Dublin, 1941, 143.

²⁰ Cf. P. Heinisch, *Die Idee der Heidenbekehrung im AT*, Biblische Zeitfragen, Münster, 1916, 42.

²¹ Cf. “Die Tierwelt in der Bibel II”, in B. Janowski, ed., *Gefährten und Feinde der Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel*, Neukirchen-Vluyn, 1993, 283-306, 304-305.

²² *Ibid.* 287.

by nature) but that of a friend. Hence the harmonious relationship between one-time incompatible partners.

Understanding the focus of the oracle has also constituted a major problem to the interpretation of the text. While some authors take the oracle as a return to lost paradisiac peace of the primordial period,²³ others see it as figure of the end-time, or even of a new covenant.²⁴ All we can say is that no imagery of the golden age, biblical or extra-biblical, was in its overall context as all-inclusive and elaborate as Isaiah's painting in this oracle. However, majority of views relate the oracle to the future either as a) an eschatological renewal of the golden age/primordial period²⁵ or b) a fulfilment of messianic promise.²⁶

It is not exegetes and biblical scholars alone who have attempted to interpret this oracle; artists have also clearly expressed the text in paintings and carvings, some of which dating back to the early Christian period.²⁷ Other works of art include some stone-carvings in the apse of the Cathedral of Speyer and the famous painting of Edward Hicks (1780-1849), "The Peaceable Kingdom", which depicts "an archetypal image of unfallen nature in the American Eden."²⁸ We also find in more recent times the fascinating paintings of Marc Chagall²⁹ and Richard Seewald,³⁰ vividly illustrating Isaiah's imagery for a harmonious relations in the world.

Isa. 11:6-9 in Proto-Isaiah's Messianic Oracles

The oracle of Isa. 11:6-9 is not directly included among certain passages in the Old Testament known as Messianic.³¹ Opinions are divided about not only the historical background of the text, but also the authenticity of its authorship by Isaiah, having been identified as a secondary material in relation to 11:1-5.³² The major argument advanced to explain the late origin of 11:6-9 hinges on the seeming contradiction between v.4, which hints at the elimination of the wicked and oppressor (cf. Lev. 26:6; Ezk 34:25-28), and the imagery of harmonious coexistence in vv.6-9. Moreover, 11:1-5 is particularly concerned with social peace among human beings, brought about by justice to the "anawim", while 11:6-9 is located within the realm of nature in a universal way. Traditio-historical considerations have

²³ G.J. Botterweck (*TDOT* IV, 7) sees the oracle as "visible expression in the restoration of the original order of creation, including harmony between man and beast, and thus security." For G.B. Gray (*Isaiah* [ICC], Edinburgh 1912, 219), it is a real description of a return to the golden age that existed before the flood. Cf. also N. Kiuchi, "b'hēmā" in W.A. VanGemeren, et al. eds., *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (NIDOTTE) I, 612.

²⁴ Cf. R. Wakely, "אָר" in NIDOTTE I, 528.

²⁵ Cf. H. Hackmann, *Die Zukunftserwartung des Jesaja*, Göttingen 1893, 142; H. Gross, *Die Idee*, 25; M.J. Mulder, *TWAT* V, 466; also N. Kiuchi, in NIDOTTE I, 613.

²⁶ Cf. Schildenberger "Weissagung und Erfüllung" *Bib* 24 (1943) 107-124; 205-230; J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapter 1-39*, Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans 1986, 238; also R.C. Stallman, "אָר" in NIDOTTE I, 513-517, 515; and V.P. Hamilton, "hdh" in NIDOTTE I, 1010.

²⁷ Cf. G. Moracchini, "Le pavement en mosaïque de la basilique paléo-chrétienne et du baptistère de Mariana (Corse)," *CahArch* 13 (1962) 137-160, 139. R. de Vaux, "Une mosaïque byzantine à Ma'in (Transjordanie)," *RevBibl* 47 (1938), 233-234; See V. Buchheit, "Tierfriede," 34.

²⁸ For more details see A.E. Ford, *E. Hicks. Painter of the Peaceable Kingdom*. Philadelphia 1952.

²⁹ Cf. Bible: Éditions Verve 8, 33-34, Paris 1956, Plate 92. V. Buchheit, "Tierfriede," 35 n.125.

³⁰ Seewald's work can be found in several places, including the Parish Hall of Herz-Jesu-Kirche München Abb. ebd. 210, ("Das Paradies").

³¹ Cf. Gen 49:9-10; Num 24:17ff; Isa. 7:14; 9:1-7[8:23b-9:6]; 11:1-5; Mic 5: 2-5 [1-4]; Jer 23:4; Ezk 17:22-23; 34:23-24; Zech 9:9-10; Ps 2; 72; 110; also R.N. Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*, Atlanta: John Knox Press, 1981, 119.

³² Cf. O. Kaiser, *Isaiah 1-12* [OTL], London: SCM Press 1983, 253.

severed 11:6-8 not only from 11:1-5 but also from v.9. This raises the question about the place of this oracle in the agenda of Proto-Isaiah's Messianic oracles (cf. 7:14; 9:1-7; 11:1-5).

In spite of the difficulties, 11:6-9 (*vis-à-vis* 11:1-9) is located in the larger collection in Proto-Isaiah which stretches from 5:1 to 12:6, excluding probably 6:1-8:8 [9:6], the well-known Isaiah's "memoirs" (*Denkschrift*). It is on this and other factors that a good number of scholars have sought to establish links between 11:1-5 and 11:6-9. What is obvious is that the themes of 11:1-5 and 11:6-9 are not incompatible. They reinforce and complement each other both in relation to created order and in scope. The events associated with messianic reign, especially those of removing fear and the danger of evil that militate against justice and peace (v.4), would not be complete unless a global sense of security and safety is brought to bear on harmonious coexistence (vv.8-9). Moreover, the quality of security given to the child playing over the asp's hole or putting its hand on the adder's den (v.8) is no less messianic than that enjoyed by the poor and the meek (v.4).

We can only say that our text has acquired its messianic perspective through its association with 11:1-5. Rather than diminishing the royal theme of 11:1-5, 11:6-9 assigns the emerging ideal ruler a more universal responsibility of bringing new order and of spreading the blessings stemming from it to all creation. In fact, the "rightness" of things in the days of the messianic king is depicted in vv.3-4 as extending to the elimination of every kind of violence among God's creatures, just as peaceful harmony in nature should be understood as being consequent upon the unconditional righteous rule of the new monarchy.³³ Hence the link between justice, peace and harmony.

Thematically, Isa.11: 6-9 is associated with other Proto-Isaiah's messianic oracles, irrespective of lack of consensus in its dating. For instance, our text shares in the commission given by YHWH to the new born royal child (Messiah) to bring endless peace (9:5[6]); it is through him that God remains ever present with and acts among his people (7:14, 11:4), for he is the bearer of God's spirit (11:2), to secure peace for all created beings. In fact, "the messianic hope which began to be expressed in 7:14 and which was amplified in 8:23-9:5 (9:1-6) comes to full flower" in 11:1-16.³⁴ In other words, 11:6-9, in its immediate context, has a messianic perspective. This is why probably Zenger would accept that it be read together with 7:10-17 and 9:1-6 as messianic and Christological.³⁵ Christian liturgy has also always interpreted 11:1-10 in the context of Christ's fulfilling the prophetic prediction of a future and ideal messianic king who would meet people's longing for justice (11:1-5) and peace (11:6-9).³⁶ In this regard the oracle may be seen as a picturesque description of the action of the emerging ideal ruler already expressed in 11:3-5 and, probably, an indictment against the double standard of the former rulership in dealing with the course of the "great" and the "small" in society.

A Close Reading of Isa. 11:6-9

The text of Isa 11:6-9, which forms part of 11:1-9³⁷, is located as earlier indicated within the larger complex of Isa. 5:1-12:6 and at the centre of the section 10:5-12:6 that is said to

³³ Cf. O. Kaiser, *Isaiah 1-12*, 253.

³⁴ J.N. Oswalt, *Isaiah 1-39*, 277.

³⁵ Cf. E. Zenger, "Die Verheissung Jesaja 11,1-10 Universal oder Partikular?" in J. van Ruiten, et al., eds., *Studies in the Book of Isaiah 1997*, 137-147, 137.

³⁶ See First Reading of Second Sunday of Advent, Year A; also E. Zenger, "Die Verheissung," 137.

³⁷ Different beginnings have been suggested for this pericope. While K. Koch begins the unit from 10:27b (*The Prophets I The Assyrian Period*, Philadelphia: Fortress 1983, 134), other scholars like J. Jensen prefer to see the tree imagery of 10:33-34 as the beginning (*Isaiah 1-39*, Wilmington: Michael Glazier 1984, 131).

form a brief history of the end-time.³⁸ The chapter directs attention to future salvation after a hint at the theme of judgement in the previous chapter. The entire pericope 11:1-9 is divided into four sub-units: Presentation of the ideal ruler as from the stump of Jesse (v.1), description of the divine endowment by which he will carry out his responsibilities (vv.2-3a),³⁹ description of the manner of his reign (vv.3b-5), and the distinctive mark of this reign (vv.6-9). Our main concern here is the fourth sub-unit, namely the imagery that describes the mark of the reign, which can be summed up in the harmonious relationship between the three groups identified in vv.6-8 and the resultant effect of that relationship in v.9. The groups are:

1) Wild animals – v.6: זאב (wolf), נמר (leopard), נמר (young lion), v.7: דב (bear), ארדה (lion), and v.8: פתן (asp), צפעוני (adder).

2) Domesticated animals – v.6: כבש (lamb), גדי (kid), עגל (calf), מריא (fatling), and v.7: פרה (cow), בקר (ox).

3) Human agent – v.6: [בן] ינו (child)⁴⁰, and v.8: יונק (suckling), נמול (weaned child).

The main actions performed in the imagery are those of the animals among themselves. They include גר (to live)⁴¹ רבץ (lie down) in v.6, and רעה (graze)⁴², רבץ (lie down), אכל (eat) [תבן straw] in v.7. To be remarked is that most of the verbs are used intransitively; they have no adverse effect on a third party, except for the straw that is specifically named the food for the lion and ox (cf. Gen 1:29-30). Another group of actions is that performed by the human agent in relation to the animals. They are: להגיד (lead)⁴³ v.6, and ששעט (Pilpel: to delight oneself [play over])⁴⁴, הרק (stretch out [hand]) of v.8.

The operative word יחד (jointly, all together) stresses the harmonious nature of the relationship between the animals; it describes the mutual eating(?) together of the calf and young lion (v.6) and the lying down together of the offspring⁴⁵ of the cow and the bear (v.7).

Further close reading shows that the wild animals relate with the domesticated animals only in verses 6 and 7, while the human agent has dealings with both the wild and

³⁸ Cf. O. Kaiser, *Isaiah 1-12*, 6; also E. Zenger, "Die Verheissung," 143.

³⁹ Verse 2 makes complete meaning without v.3a that could have resulted from dittography of v.2bβ.

⁴⁰ In Isaiah the age of the נער varies greatly as in other biblical books. It primarily stands for an unmarried male without independent status, and not head of a family or household (cf. L. Stager, "The Archeology of the Family in the Ancient Israel" *BASOR* 260(1985), 25). Here, the adjective "little", coupled with the parallel term suckling (ינק) in v.8 shows that it can be understood within the age limit of the נער in 8:4 in contrast to 7:16; 40:30. An infant or suckling contrasts a grown up (cf. Dt 32:25) and is considered defenceless and helpless (cf. NIDOTTE 2, 427).

⁴¹ This verb implies that its subject is only a temporary resident or even fugitive who lives both at the mercy, hospitality, tolerance and, above all, at the protection of the host (cf. D. Kellermann, *TDOT* II, 439ff). That a lamb could play this host and provide lodging for a wolf irrespective of all suspicions is the beginning of a new order, the key message of the prophet.

⁴² Pasturing is a work proper to YHWH as shepherd (cf. Ps 23:1; Isa 40:11, 44:28). Here it entails giving maximum comfort and care (cf. Songs 1:7,8; 2:16) in contrast to its metaphorically use for selfishness (Ezk 34:2,8).

⁴³ This word has both negative and positive theological implications. It is used negatively in context of judgement (Jer 20:4; cf. Dt 4:27; 28:37) especially of YHWH's action in anger (Lam 3:1,2) and positively to depict liberation (Isa. 63:14; cf. v.11; Ps 78:52; Isa 49:10; Ps 48:15). Besides its usual meaning "to lead, drive, guide" a flock without further qualifications (cf. Ex 3:1; Ps 80:2(1); Job 24:3), the sense in context is that of gentle tending as opposed to driving away the flock (Gen 31:18).

⁴⁴ Occasionally, the delight does not originate from the human person but from God who prompts one to have it (cf. Ps 94:19). It is a characteristic attitude of parents towards their children (Jer 31:20; cf. Isa 66:12). One can then imagine the disposition of this suckling entertaining itself over the hole of the asp.

⁴⁵ The mutual relationship is also expressed by assigning the word גלגלית (with common suffix) to two "incompatible" animals.

domesticated animals in v.6, but with the venomous and poisonous reptiles in v.8. It therefore means that only the human agent has a link with all the animals, wild and domesticated. By this distribution the prophet clearly defines the role of the human agent, the focus and point of emphasis in his imagery, namely peaceful coexistence and harmonious relationship in the realm of creation can be achieved at the guidance and leadership of human agent. However, he adopts a very unconventional way to express this. Rather than opt for the elimination of those animals (cf. Lev 26:6; Isa. 35:9; Ezk 35:9), which his audience would brand as lethal either by being predatory and carnivorous, or poisonous and venomous, he brings them together in his imagery with the tamed, harmless, gentle ones.⁴⁶ This style can only make the hearers/readers stretch their imagination to the optimum. In an economy of words characteristic of the use of imagery, the prophet concentrates on what unites the animals, the fact of their living and sharing resources together; he does not bother about what makes them different,⁴⁷ nor does he characterise them as natural and potential danger/enemy or prey to each other. Above all, he assumes that a cordial relationship exists between the wild and domesticated animals in their own kind respectively (contrast Isa. 5:17 and Jer 50:39).

The presence of the human child in the animal world, where even adults would tremble to venture beats human imagination. Görg admits that "it is a sketch of an almost unbelievable association ... a kind of 'coincidence of opposites'!"⁴⁸ This child designated as little child (v.6), suckling and weaned child (v.8), is enabled to guide/lead the wild animals and relate to both the wild and domesticated animals and remain unharmed. Hence its special function to bring peaceful coexistence to a world to which it now forms a part. As a child-shepherd who is interested in and friendly to God's creatures he can only be conceived in the manner of other Proto-Isaiah's messianic child-deliverers (cf. 7:1-9,10-17; 8:1-4; 9:1-6; 11:1-5). That God rather prefers to adopt continuously the stance of a child to deliver or put order in a chaotic world than a mere show of brutal force and might constitutes one of the central paradoxes in Isaiah's message.⁴⁹ About the mission of this child Oswalt writes: "A child, not a strutting monarch, is the one whom God chooses to rule this world's great. In innocence, simplicity, and faith lie the salvation of a globe grown old in sophistication, cynicism, and violence."⁵⁰ For Görg this ideal ruler "has nothing more in common with the historically experienced shadow side of the monarchy."⁵¹

⁴⁶ The intensity of the imagery can only be appreciated when we recall the natural relationship between some of the wild and domesticated animals in this oracle. For instance, the wolf, an insatiable beast of prey (cf. Gen 49:27; Ezk 22:27), is known for its being fierce and ravenous. It is a destroyer (Jer 5:6) that is to be particularly feared by flock of sheep even when the wolf is dead (Oppian, *Cynegetica*, iii, 282ff) because there exists "implacable hostility between wolf and sheep" (cf. G. Bornkamm, *TDNT* IV, 308). In several other biblical texts the mention of a wolf automatically recalls its hostility with the sheep or flock (cf. Sirach 13:17; Mt 10:16; Lk 10:3; also Acts 20:29 and Jn 10:12). The disparity between the two is clearly accentuated by Jesus in Mt 7:15. The case is not different with the lion. It is known among other things for its attacking a flock (Jer 49:19; 50:44) and tearing it to pieces (Mic 5:8; cf. Ps 17:12) and for attacking human beings (Jer 5:6) and eat them up (1 Kgs 13:24-28; 20:36; 2 Kgs 17:25-26; Isa. 15:9; cf. Dan 6:7-27 [8-28]). It will be striking then to imagine how a wolf can live with such a meek and innocent domestic animal as the lamb (cf. Ex 29:38-41; 2Sam 12:3,4,6; also Gen 21:30) or a lion be led by an inexperienced child or even a nursing child play over the hole of an asp, well-know for its being vengefully deaf in revenge.

⁴⁷ Such differences probably lie behind the injunction that animals of different kinds should be kept separate (cf. Lev 19:19; Dt 22:10).

⁴⁸ M. Görg, *In Abraham's Bosom. Christianity Without the New Testament*, trans. L.M. Maloney; Collegeville: The Liturgical Press 1999, 111.

⁴⁹ See my article "Prince of Peace (Isa 9:6): A Messianic Title for African Christology" *Journal of Inculturation Theology (JIT)*, 5,1(2003) 3-22, 18f.

⁵⁰ J.N. Oswalt, *Isaiah 1-39*, 283-284.

⁵¹ M. Görg, *In Abraham's Bosom*, 110.

The expression “on all my holy mountain” (בְּכָל־הַר קָדְשִׁי) would seem at the first instance to limit the scope of the oracle to Jerusalem;⁵² but another indicator, precisely “the knowledge of God” suggests otherwise. Two expressions לִים מְבִסִים מַיִם וּמְלֵאָה הָאֲרֶץ (that are associated with דַּעַת (knowledge)⁵³ clearly bring out the universal dimension of the oracle. The whole world is full of it and its expanse or limitlessness is only comparable to the waters that cover the sea (11:9b; cf. Hab 2:14).

Knowledge is almost identical with the fear of God (cf. Isa. 11:2) and implies the doing of what is right and just (Jer 22:16). To have knowledge of God is to be in a right relationship with God in love, trust, respect and open communication with the rest of creation. Because the knowledge of God has permeated the universe there was no longer any cause for God’s creatures to hurt or deal wickedly with one another, destroy, or even morally pervert/corrupt⁵⁴ the cosmic order. It is therefore on such a universal background that the pair of negative hiphil imperfect verbs לֹא־יִרְעוּ and לֹא־יִשְׁחָדוּ becomes meaningful.

Strikingly, the harmonious coexistence painted here can be said to reverse the wickedness of a cosmos marked by the corruption of entire created order (Gen 6:11ff; cf. 6:5), and the dread that humans posed for animals (Gen 9:1-3). It also recalls the peaceful coexistence between humans and animals, when no one of them has any cause to kill the other but to depend on plants for food (Gen 1:29-30),⁵⁵ a relationship which was broken because of sin (cf. Gen 3:15; Lev 26:21-22). Apart from some of these rhetoric functions of the imagery, the oracle of Isa. 11:6-9 has a firm theological message, namely that the enemy should be “drawn into the common effort for a just world order” and that the enemy be made “the object of loving attention”⁵⁶ and not of elimination. One can therefore say that there is no justifiable reason to explain the oracle away because of its exquisite imagery as utopian, idealistic and impossible. For the orient as well as the African, every imagery has a message for concrete life and anticipates the response of the individual and society.

Isa. 11:6-9 and Present World Order

Isaiah’s concept of New World order, as we have seen in the foregoing exposition, is based among other elements on – openness, acceptance, respect for individual differences, non-violence, leadership and knowledge of God. These elements so transformed the created order that there existed harmony between the strong and the weak in society. This harmony is created out of living and sharing resources together and extinction of hurt. However, the Bible is also aware of the earth that is not only full of knowledge of God but of violence (Gen 6:13),

⁵² Cf. Isa. 27:13; 66:20; Jer 31:23; Joel 2:1; 4:17(3:17); Zech 8:3; Ps 3:5(4); 43:3; 48:2(1); Dan 9:16,20; also Ex 15:17; Ps 78:54.

⁵³ The use of the derivative דַּעַת rather than the common noun יָדַע is significant. Five out of its six occurrences in OT apply to knowledge of God (cf. 1Sam 2:3; Ps 73:11; Isa 28:9; Jer 3:15 and Job 36:4 [of Elihu]). However the usage in this context is peculiar; דַּעַת is given a verbal force with a direct object similar to an infinitive (cf. Ex 2:4), hence a verbal substantive. Cf. Gesenius, *Hebrew Grammar* (GK) #45a., also *BDB*, 395.

⁵⁴ The hiphil imperfect of שָׁחַד could also have a moral sense.

⁵⁵ The injunction that God gave to human beings to subdue the earth and have dominion over creatures in Gen 1:26-28 is interpreted today in the sense of royal ideology; hence human being, the king of creation, is assigned the shepherding role and the responsibility to take care of the wellbeing of the rest of creation. Cf. C. Westermann, *Genesis. A Practical Commentary*, Grand Rapids, Wm.B. Eerdmans 1987, 11; B. Janowski, *Herrschaft über Tiere Gen 1,26-28 und die Semantik von רָדָה* in G. Braulik, W. Gross, S. McEvenue (eds.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel*. FS N. Lohfink, Freiburg 1993, 183-198; E. Zenger, “Die Verheissung,” 145; also 1Kgs 4:24; Ps 110:2; 8:7-9(6-8).

⁵⁶ M. Görg, *In Abraham’s Bosom*, 112.

of guilt (Jer 51:5), etc. This is an intermixture of experiences we have today, which puts a stress on the redemptive work of Christ, the Messiah, probably, because the striving for a New World Order has been left with uncommitted agents, indifferent to peace, justice and knowledge of God. This has left our world with an alternative image different from that which was designed by the creator from the beginning (Gen 1:26-31).

Today our world purports to recapture the lost World Order through "globalisation". This household word of our time is meant to promote harmonious partnership and interdependence in all spheres of life, especially in the socio-economic and technological matters. But the feeling today is that globalisation has become part of the problem and not a path-finder to New World Order.⁵⁷ It contributes in no small measure to widen rather than to close the gap between peoples and nations on one side, and humanity and the environment on the other. The more there are conferences and talks on globalisation in trade, economy and cooperation, the further the reality of a New World Order founded on elements such as those presented in this oracle. This is evidenced in some of the statements arising from international conferences on "building a New World Order" by governmental and non-governmental organisations and other concerned scholars. B. Heurlin in his essay "A New World Order: The Virtual Peace", assessed the present international system and found it "anarchically organised, dominated by polarity."⁵⁸ The anarchy and polarisation are clearly manifest in the socio-political, economic and military spheres.

The imagery of Isa. 11:6-9 is characterised by its spirit of mutual concessions and its spirit of sharing and letting go. Even the ox was prepared to share its straw with the lion; the lion has to accept its dislike (vegetarian food!) just to demonstrate friendship. But today the world trade is highly marked by "economic violence" and very little by reciprocity. Only lip service is paid to economic interdependence. Exploitation is couched in the beautiful jargon "global economic integration" which creates an imbalance between the industrialised countries and the developing ones, thus making the rich richer at the expense of the poor. Apart from injustice of exploitation,⁵⁹ there still exist mistrust and lack of solidarity and commitment to those principles that foster peaceful coexistence.

The creatures in Isa. 11:6-9, the wild and domesticated animals as well as the human child, know no discrimination. Their relationship is marked by mutual acceptance as opposed to the operations of the social-political demagogues of our time. Our world tends towards globalised politics engineered by the super states that stereotype other political, cultural and religious systems. Thus, the weaker states are denied legitimisation; their nationhood is suppressed. The result is a blatant disregard for cultural identity, interests, values, and beliefs of peoples. This creates social-political conflicts and perennially increases insecurity and arms struggle which disrupt world order. Indeed, the observation that in several areas in the world today antagonism rather than cooperation is the norm remains valid. Even within the Church,

⁵⁷ C. Hines in a three-point summary articulated some of the impacts of globalisation on the poor in developing countries (cf. *Localisation: A Global Manifesto*. London and Sterling: Earthscan Publication 2002, 4). J. Arun has followed suit to demonstrate who the beneficiaries of globalisation are, namely "The rich and the powerful, unfettered by national barriers or rules..." Hence, he concludes that "the poor and the marginalised do not benefit from globalisation" and that "globalisation is a force for oppression, exploitation and injustice" and its 'spirit' "unjust and unkind to the weak and the poor." Cf. Taming the Global Demagogue II. A Spirituality for Globalisation", *VJTR* 66(2002), 526-537, 532.

⁵⁸ Cf. B. Hansen, B. Heurlin, eds., *The New World Order. Contrasting Theories*, London: Macmillan Press 2000, 167-196, 170.

⁵⁹ Such unjust exploitation has persisted in acute poverty in developing countries created by the powerful nations through crippling debt burdens irrespective of the age-long calls for the alleviation and cancellation of debts. For a more detailed index on the Church's call on debt alleviation since the Second Vatican Council (*Gaudium et spes*, 86) see John Paul II, Post-Synodal Apostolic Exhortation *Ecclesia in Africa*, 120.

the family of God, it is not impossible to find such disparities and the unwillingness to truly listen to those whose views differ from our own.

Contributing to the discussion on a culture of peace, the Fourth World Conference on Women held September 4-15, 1995 in Beijing, China came up with this assessment among others: "Ours is still an armed and warring planet...." Not much has changed on our planet ever since this assessment was made. The most devastating root cause of disharmony in our time is military polarisation. The world experiences continuously the development and production of more sophisticated advanced weapons systems and more subtle engagement in surveillance and espionage. Unabated, especially in Africa, is conduct of wars, sometimes through proxies in geographical areas outside those of the sponsoring regional or super powers. This is achieved by insinuating anarchy, promoting arms conflict and transactions and, especially, by sponsoring rebel movements.⁶⁰

The assessment of our present world order over a decade ago by the United Church of Canada seems to summarise it all:

We live in a world of violence. There is a growing disparity between rich and poor. There is a power disparity between women and men, between native and non-native, and between marginalised and the privileged. People are treated as expendable commodities. Military spending robs the poor and wastes resources.... Human activity is destroying the global environment. We live in a world of fear.... We fear the violence that maintains the systems of domination and oppression. We experience a world of mistrust, loneliness and lack of community.⁶¹

The question now is: What next? Does the world need to remain in its present picture or even resign to despair? I think the message of the oracle of Isa. 11:6-9 in its context provides a fresh momentum to search for a New World Order. Let us, therefore, examine what constitutes the momentum.

Building a New World Order on Isa. 11:6-9 Model

To appreciate the message of this oracle we need to understand its historical background. Even though this history is marked by lack of clarity, there still remains in the context of Isa. 11:6-9 the fact of an impending Assyrian attack (cf. Isa. 10:27b-34). This attack is prompted by Hezekiah's (Judah's) direct rebellion or his joining in the rebellion against Assyria. Hence the Assyrian attack is seen as reprisal for rebellion. The subsequent YHWH's judgement on Judah is interpreted as outcome of the ineptitude and wrong policies of Judah's leadership. The prophet goes on to contrast Judah's rulership, the enmity and disharmony brought about by its dangerous policies towards its powerful neighbours with an ideal ruler (not necessarily a *David redivivus*) in 11:1-5, whose good leadership ushers in harmony and peaceful

⁶⁰ There is no faulting G. Kim's observation here: "[...] the global arms race, on the one hand, and local conflicts and mini arms races, on the other, has become more distinct and tangible, causing an ever greater instability in international relations and intensifying the negative effect of that instability on the developing countries." Cf. "The Arms Race and Its Consequences for Developing Countries," in J. Fahey, R. Armstrong, eds., *A Peace Reader. Essential Readings on War, Justice, Non-violence and World Order*. New York/Mahwah: Paulist Press 1987, 147.

⁶¹ Cf. "A Christian Statement of Faith on 'Peace in a Nuclear Age'" (Adopted by the 33rd General Council of August 1990) in A.W. Dorn, ed., *World Order*, 181-182.

coexistence between the one-time enemies (11:6-9). Because wrong internal and external policies, rebellion, attacks and reprisals are directly opposed to harmony and peace in a given society, Isaiah in unequivocal terms gives a picture of an alternative relationship. From the perspective of our text the following observations can be made.

Need for God

Isaiah does not presume in this oracle that restoring a new order in creation will be a chance event. For him it is possible because the knowledge of God pervades the entire universe (Isa. 11:9). And if the role of the little child in this oracle is to be seen in the light of other Isaian messianic children, one can say that God is taking the initiative to lead and guide the created order to peace. It will therefore be preposterous to attempt to build a New World Order without God; for peacemaking is primarily a divine action (cf. Lev. 26:6; Num 6:26; Jer 14:13). YHWH is the originator of peace *par excellence* (Ps 46:10-11(9-10); 85, esp. v.9(8); cf. Isa. 2:2-4; 9:1-6). He creates peace just as other things (Isa. 34:15[14]). He summons human beings to participate in peacemaking mission: "Seek peace and pursue it" (Ps 34:15[14]). According to rabbinic tradition, God was even willing to stretch the truth in order to increase peace between human beings.⁶² He would also overlook even the greatest sin of idolatry in so far as peace reigns among his people.⁶³

That peace originates from the deity is buttressed by evidence from other ancient cultures. The Babylonian god Marduk is addressed in prayer as "Originator of peace among the great gods." From Ugaritic epic (*ANET*, 136) a petition made to El reads:

*Take war (away) from the earth,
banish (all) strife from the soil;
pour peace into earth's very bowels,
much amity into earth's very bowels.*

Basically, the traditional African does not pray for end to wars, which is actually a negative approach to prayer for harmonious coexistence, rather he asks for *shalom*, a total wellbeing, harmony, peacefulness, justice and prosperity, for the individual and community.

*May the whole town have health;
May it have to eat,
May it have to drink;
May the whole town have health.*⁶⁴

An Igbo petition to the deity and the ancestors at the early Morning Prayer goes thus:

*[...] We are asking for life!
Life of man, life of woman!
The life we are asking for is not the life of a cassava tree.*

⁶² Cf. Babylonian Talmud, *Yevamot* 65b; also M.I. Lockshin, "Pursuing Opportunities", 189.

⁶³ According to Rabbi Judah in relation to Hos 4:17, "Great is peace, for even if Israel should worship idols, if there is peace among them, said the Holy One, blessed be he, it is as if I shall not exercise dominion over them [and punish them]" (*Beresheit Rabba* 38:6A). In 38:6B: Israel will be made to bear the guilt "if they are torn by dissention." Cf. J. Neusner, *Genesis Rabba The Judaic Commentary to the Book of Genesis. A New American Translation* II, Atlanta: Scholar Press 1985, 49.

⁶⁴ An ejaculatory prayer from the Nupe of Nigeria cited in S.F. Nadel, *Nupe Religion*, London, 1954, 76; also in A. Shorter, *African Culture and the Christian Church*, London: Geoffrey Chapman 1973, Repr. 1978, 108.

*Chineke, you who gave the coconut the milk which it drinks,
Give us life and the wherewithal to sustain it.*⁶⁵

There is no doubt here that it has always been the desire of humanity to live in a state of harmony fashioned by God himself.

Need for Good Leadership

The activities of the little *child*, human agent, in the restoration of harmonious coexistence in Isaiah's "new world" cannot be ignored. Its leading the animals in a way that fosters good relationship, its identifying with and bridging the gap between one-time enemies (11:6,8) points to the outcome of humane leadership. The Old Testament has always conceived peace as the responsibility and achievement of earthly rulers in so far as they are YHWH's vicegerent (cf. 1Sam 8:20; 9:16; 2Sam 7:1,11). Apart from biblical messianic rulers, Hammurabi has remained a model of earthly rulers who achieved such peace with their inventive policies. According to the Epilogue to his Code (*ANET*, 178), this was only possible because he chose to rule by making good laws that were sanctioned by his God and refused to use brutal force.⁶⁶ This again shows that it is when human beings stand in a particular relation with the divine and with one another that peace ensues as God's gift, mediated through his chosen agent (ruler).

Need for Concerted Effort

Pursing peaceful coexistence, breaking walls of disparities, building New World Order is a task for all; it is a task that may often entail swimming against the current or even flouting lower laws. Moses, the great leader of God's people, apparently flouted a specific divine injunction (cf. Dt 2:24-27; also Num 21:21-22) in pursuit of peace, another higher divine command (Ps 34:15[14]). The imagery of 11:6-9 shows a concerted effort on the part of all the creatures and their firm resolve to go against the current. There is a willingness to undergo "metamorphosis", not necessarily in their essence but in their mode of behaviour. The one-time enemies appreciate the strength and weakness of each other and refuse to use the individual differences to enhance self-interest. The wild animals and the poisonous serpents have to give up what constitute them a danger to other groups. The ravenous animals abandoned their natural habitat even for awhile to become guests to their one-time prey. The domesticated animals renounce their inherent fear and suspicion of their natural enemies and play host to them, sharing with them their board and lodging. The human agent ignores all instinct for self-preservation from the wild animals and venomous reptiles; he totally ignores his superiority over "irrational" animals in order to relate with them. The issue is more than mere toleration; it demands a strong will to cohabit with and relate to the other irrespective of individual differences and background.

To build a New World Order those who possess power or/and are regarded as superior should no longer be identified with what they hitherto employed best – force – to achieve their objectives. They must be ready to change their present underlying principle for New

⁶⁵ Cf. E. Ikenga Metuh, *African Religions in Western Conceptual Schemes: The Problem of Interpretation*, Ibadan: Claverianum Press 1985, 130-131.

⁶⁶ An Assyrian prophetic text (*ANET*, 451f.) summarises how much prosperity and harmony depend on the calibre of the rulership. Philo also believes no mortal can end the present war-like conflicts among nations except "the one uncreated God, when he selects some persons as worthy to be saviours of their race; men who are peaceful, indeed, in disposition, fond of unanimity and fellowship with others, with whom envy has either absolutely never had any connection at all, or else has speedily departed from them...." Cf. *De Praemiis* 31 *Poenis*, 87.

World Order, which seems to derive from the Platonian ideology that vicious animals should rather be removed than be changed. From all indications, tenacious pursuance of the agenda of elimination of the enemy has never been a panacea for world conflicts and, therefore, can never be the mainstay for the New World Order. That the preparedness of the powerful nations to give up their self-interest to accommodate the weak and the powerless would consequently imply the formation of a new united entity in the international system is rightly observed by Heurlin.⁶⁷ The oracle of Isa. 11:6-9 distinguishes itself from several other OT passages by following the path of harmony achieved by deterritorialisation, acceptance, openness and integration (cf. Lev 11:42; Dt 32:24) and not by elimination of the enemy or extermination of the opponent.⁶⁸

Building a New World Order therefore will be realised only when we start recognising pluralism and respecting diversity of peoples and nations; when the strong and powerful start appreciating the weak, cooperating with them, stop being vulnerable to them, stop stampeding and coercing them, stop exploiting them, etc. This is again why the present approach to globalisation may be a false route to a New World Order.

Conclusion

The target group for the message of Isa. 11:6-9 is all embracing; it comprises the strong and the weak, the oppressor and the oppressed, the indigenous and the alien, indeed, the entire creation. Isa. 11:6-9 acknowledges and accepts the reality of a world replete of opposites; it also acknowledges that disharmony and enmity are not YHWH's plan for the world. The oracle reminds every creature of its responsibilities towards the other and the need to curb individual excesses, which may hamper harmonious coexistence, in order to re-establish God's initial plan for the universe.

There is no contesting that the full realisation of a harmonious relationship such as the one painted in this oracle (cf. 65:25) can only be in eschatology. However, the process does not begin and end there. Rather, it begins here and now and end there because it is already initiated by the Christ event. Jesus Christ came as one who would "guide our feet in the way of peace" (Lk 1:79). He established this peace at the cost of his blood (Eph 2:13-22) and gave it to his disciples as a parting gift (Jn 20:19-22). In his teaching, Jesus declared peacemakers "children of God" (Mt 5:9) and commanded his followers "Love your enemies and pray for those who persecute you" (Mt 5:43-45) as a way to peace and harmonious life together. We see this injunction as a corroboration of the message of Isa. 11:6-9. This is why the view of Judaism, which sees "a messiah who claims to redeem humanity but does not bring peace to the world as a basic contradiction in terms" must be taken seriously by Christians in particular and the entire humanity in general.⁶⁹

⁶⁷ Cf. B. Heurlin, "A New World Order", 170.

⁶⁸ One would think that the traditional African society, which primarily operates on the principle of *Live and let live*, a principle on which the imagery of Isa. 11:6-9 is based, would stand a better chance of experiencing such harmony. In spite of the adage "Let a visitor not maltreat his host nor should the host injure his guest"; "Let the right hand wash the left and the left wash the right so that both will be clean"; "Let both kite and eagle perch," the African still opts for the elimination of the enemy as means to permanent peace. For it is believed that war is not an end in itself but a means through which to force the enemy (pending on the human losses) to negotiate for truce and peace.

⁶⁹ Cf. M.I. Lockshin, "Pursuing Opportunities," 192-193. This same idea was succinctly expressed by Rabbi M. Nahmanides in the Barcelona Disputation of 1263 when he stated that a world without peace is by definition, an unredeemed world (cf. *ibid.* 193). However, our view is different; that evil and crime still exist does not negate the fact of God's initial assessment of all that he made as very good. Surely, God is not to blame if something went wrong and creation was no longer found "very good".

Nevertheless, it does not change the position of Christianity that the Messiah, Jesus Christ, has truly redeemed the world; that he has brought and given the world peace.⁷⁰ If the world has no peace, it is not because the redeemer has not come but that people have refused to allow “the knowledge of God,” the source of peace to permeate their lives and to embrace all that it takes to foster harmonious coexistence. Hence the message of this oracle is an ideal to be pursued rather than be discarded, or deferred to the future or the end-time. For I strongly believe that, although the harmony envisaged here may be seen as a hoped-for reality, it could also be regarded as something situated in a concrete human existence (cf. Ps 72). For peaceful coexistence in the created order points ultimately to that final peace with the creator and all creatures at end-time.

⁷⁰ This is clearly expressed by Justin the Martyr in his *Apology* (1,14) addressed to the Emperor Antoninus Pius when he claims: “Formerly we hated and killed one another and because of a difference in nationality and custom we refused to admit strangers within our gates. Now since the coming of Christ we all live in peace.” Cf. also E.O. Nwaoru, “Prince of Peace (Isa. 9:6),” 3-22.

Befand sich die mk Gemeinde in Ägypten?¹

Torsten Reiprich - Großpönsna

Die Frage nach dem Entstehungsort des Mk bzw. der Lokalisierung der mk Gemeinde konnte bisher keineswegs befriedigend geklärt werden. Die kontroversen Meinungen der Exegeten lassen sich stark vereinfacht in drei Gruppen teilen: Entweder verortet man das Evangelium in Rom (Pesch, Hengel, Dschulnigg u.v.a.) oder im syrischen Raum (Vielhauer, Schenke u.a.) bzw. im syrischen Antiochia (Schmithals).² Aus den Unsicherheiten dieser Vorschläge hat sich wohl die dritte Meinung entwickelt, dass es sich schlechtweg nicht sagen lässt, wo Mk entstand.³ Auf Alexandria hat dabei merkwürdigerweise bisher kein Exeget seinen Blick gerichtet.⁴ Dabei ist m.E. diese Möglichkeit alles andere als unwahrscheinlich.

Eine andere Dreiteilung, die nun allerdings Alexandria sehr befangen mit einbezieht, ließe sich über unterschiedliche Konfessionen vornehmen: Während protestantische Forscher vorwiegend geneigt sind, jeden historischen Kern in den Markustraditionen abzulehnen, macht man auf römisch-katholischer Seite eher die Markus-Rom-Tradition, auf Seiten der Koptisch-Orthodoxen Kirche die Markus-Ägypten-Tradition stark.⁵ Der Grund liegt v.a. bei der koptischen Kirche in der Bedeutung für die eigene Identität.

In der folgenden Untersuchung soll nun gezeigt werden, dass sich die mk Gemeinde und damit die Entstehung des zweiten Evangeliums ausgesprochen gut in Alexandria vorstellen lässt.⁶ Aufgrund der Ergebnisse der redaktionskritischen und sozialgeschichtlichen Exegese ist zu sagen, dass, obwohl Markus sicher auch eine breitere und ihm nicht bekannte Leserschaft im Blick hatte, bei der Abfassung des Evangeliums eine konkrete Gemeinde prägend im Hintergrund stand.⁷ Deshalb kann ich als zentrale Arbeitsthese annehmen, dass die Suche nach der mk Gemeinde zugleich die Suche nach dem Abfassungsort des Mk ist (und umgekehrt).

¹ Diese Frage drängte sich mir bei der momentanen Arbeit an meiner Dissertation über 'Familie' bei Markus auf, da ich auf die Parallelen von Mk 10,11f zum äg. Scheidungsrecht und auf die äg. Salome-Tradition (Mk 15,40; 16,1) aufmerksam wurde.

² Vereinzelt werden auch Galiläa (Marxsen), Dekapolis, Tyros und Sidon (Schulz, Schreiber) genannt.

³ Mitunter finden sich auch vage Aussagen: in einer Gemeinde des Ostens (Kümmel) oder des Westens (Gnilka).

⁴ Zum diesbezüglichen Versuch G.M. Lees komme ich später (s. Anm. 27; 36). Vgl. aber auch Anm. 29.

⁵ Vgl. Diebner, Bernd: Wie kam der Hl. Markus Evangelista nach Ägypten, und warum kam er nach Venedig?, in: Dieheimer Blätter zum Alten Testament, Nr. 27 (1991), 203-224, hier: 204ff. Die koptische Position stützt sich ausgesprochen unkritisch auf die Markuslegenden, deshalb kann sie für meine Untersuchung nichts austragen.

⁶ Bei der Untersuchung werden folgende Aussagen, über die weitgehend Konsens herrscht, vorausgesetzt: Markus schreibt außerhalb Palästinas (schwierige geographische Angaben; heidenchristliche Ausrichtung); Markus ist ein Christ der zweiten Generation; er schreibt für eine heidenchristliche, bzw. – mit Blick auf Mk 7,1ff etc. – doch eher gemischte Gemeinde (Erklärung jüdischer Bräuche Mk 7,3; 14,12 / Übersetzung aramäischer Wörter Mk 3,17; 5,41; 7,11.34; 9,43; 10,46; 15,22.34; Benutzung der LXX); er schreibt vermutlich in einem kirchlichen Zentrum (Zugang zu verschiedenen Überlieferungen); die Latinismen (s.u.) aus Finanz- und Militärwesen verweisen (wenn nicht auf Rom) auf ein städtisches Zentrum des Römischen Imperiums oder auf dessen näheres Umfeld.

⁷ Vgl. z.B. Gerd Theißen Aufsatz: Evangelien-schreibung und Gemeindeleitung, Pragmatische Motive bei der Abfassung des Markusevangeliums, in: Kollmann, Bernd/Reinhold, Wolfgang/Stuedel, Annette (Hrsg.): Antikes Judentum und Frühes Christentum, FS für Hartmut Stegemann zum 65. Geburtstag, Berlin/New York 1999, 389-408.

I. Vorherrschende Thesen und damit verbundene Probleme (kurzer Abriss)

a.) Rom: Die Romthese, welche bis in jüngste Zeit Konjunktur hat, ist bereits oft und m.E. zu Recht in Frage gestellt worden.⁸ Sie hat u.a. die Schwierigkeit, hinter 1Pet 5,13 Petrus als Verfasser zu vermuten, was nach historisch-kritischem Erkenntnisstand kaum möglich ist.⁹ Das Evangelium lässt nicht erkennen, dass es sich um den vermittelten Bericht eines Augenzeugen handelt,¹⁰ einen solchen sollte aber die Romtradition mit der Vorlage der petrinischen Predigt oder gar dem 'Diktat' des Petrus voraussetzen. Auch lässt der Text im Vergleich zu anderen Evangelien keinen besonders petrinischen Blickwinkel erkennen.¹¹ Die Latinismen im Text stammen allesamt aus dem Finanz- und Militärbereich und waren in jeder größeren Stadt des römischen Reiches anzutreffen (s.u.).¹² Auch ist Papias, auf den die Markus-Rom-These zurückzuführen ist,¹³ in seiner Glaubwürdigkeit nicht unumstritten. Bereits Eusebius bezeichnet Papias als einen Mann von sehr wenig Verstand.¹⁴ Zuntz plädiert dafür, Eusebius ernst zu nehmen und sein abschätziges

⁸ Ich verweise ausdrücklich auf die ausführliche Problemdiskussion bei Niederwimmer, Kurt: Johannes Markus und die Frage nach dem Verfasser des zweiten Evangeliums, ZNW 58 (1967), 172-188. Bereits die Entdeckung, dass bei der Abfassung eine konkrete Gemeinde im Hintergrund stand, spricht gegen die Rom-Tradition: Eusebius, h.e. 6.14.6. etc. lässt keine mk Gemeinde in Rom erkennen. Die Romthese müsste mit späteren Vätern (Tertullian) behaupten, dass Petrus Mk wortwörtlich diktiert hat – dass es sich bei der Gemeinde, die in Mk Konturen annimmt, also eigentlich um die petrinische handelt. Vgl. auch Gnilka, Joachim: Das Evangelium nach Markus, Bd. I, Neukirchen-Vluyn²1998, 34: "Eine Abfassung des Evangeliums in Rom ist möglich, für die römische Gemeinde weniger wahrscheinlich." Der Text des Mk lässt eine komplizierte Überlieferungsgeschichte mit Einflüssen verschiedener Traditionen erkennen, an der mehr als nur 'Petrus und sein Schreiber' beteiligt gewesen sein müssen. Vgl. Niederwimmer, Frage, 185.

⁹ Vgl. z.B. Conzelmann, Hans/Lindemann, Andreas: Arbeitsbuch zum Neuen Testament, Tübingen¹³2000, 417. Die traditionelle(n) Auffassung(en), dass Markus sein Evangelium als Sekretär, Dolmetscher oder Jünger des Petrus in Rom schrieb, ist eindeutig von 1.Petr 5,13 abhängig, wo Petrus einen nicht näher bestimmten Markus als seinen Sohn bezeichnet. Vgl. Eusebius, h.e. 2.15.2 (Papias / Clemens); 6.25.5 (Origenes). Die Identifikation des Namens Markus im 1Pet mit dem des Evangelisten und dem aus Act 12,12 (vgl. auch Act 12,25; 13,5.13; 15,37.39; Kol 4,10; Phm 24; 2Tim 4,11) ist an sich bereits problematisch und hat objektiv gesehen keinen Anhaltspunkt.

¹⁰ Vgl. Gnilka, Mk I, 33: "... die Form zahlreicher in das Evangelium eingegangener Traditionen, die deren langjährigen Gebrauch in der Gemeindeunterweisung erkennen läßt."

¹¹ Vgl. etwa Mk 8,33. Sicherlich besitzt Petrus eine besondere Stellung in Mk, allerdings ist diese Stellung etwa in Mt weitaus größer. Vgl. auch Niederwimmer, Frage, 172ff. So auch Diebner, Markus, 210; Vielhauer, Philipp: Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin/New York²1978, 260 ("ohne die Papiasnotiz käme niemand auf die Idee, im MkEv persönliche Erinnerungen des Petrus zu suchen und zu finden").

¹² Ingo Broer (Einleitung in das Neue Testament, Bd. I, Würzburg 1998, 87) weist darauf hin, dass der überwiegende Teil der bei Mk vorkommenden Latinismen als Lehnworte in die rabbinische Sprache Eingang gefunden haben. Also waren diese Latinismen auch im Osten gängig. Vgl. auch Anm. 106.

¹³ Vgl. Eusebius, h.e. 2.15.2; 3.39.15; 5.8.2-4. Vgl. auch Irenäus, Adv.haeres. III, 1,1. Aber weder Papias noch Irenäus sprechen (explizit) davon, dass Markus das Evangelium in Rom geschrieben hat! (So auch Wickenhauser, Alfred/Schmid, Josef: Einleitung in das Neue Testament, Freiburg⁶1973, 220; Kümmel, Werner Georg: Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg²¹1983, 69.) Erst bei Clemens findet sich aufgrund der Interpretation von Papias eindeutig die Annahme einer Abfassung in Rom. Kann man also Papias wirklich als Urheber dieser These bezeichnen? Die spätere Tradition jedenfalls macht ihn dazu: "Einig ist man sich auch darin, dass alle anderen Zeugnisse über die Entstehung des [...] Evangeliums [...] von Papias abhängig sind, so dass dieser letztlich der einzige selbständige Zeuge ist." Gnilka, Mk I, 33.

¹⁴ Eusebius h.e. 3.39.13: "Denn er war, wie es scheint, geistig sehr beschränkt, wie man aus seinen Worten schließen kann." (Körtner, Ulrich H. J.: Papiasfragmente, in: Papiasfragmente. Hirt des Hermas. Eingel., hrsg., übertr., und erl. von Ulrich H. J. Körtner und Martin Leutzsch, Darmstadt 1998, 57f). Vgl. auch Zuntz, Günther: Wann wurde das Evangelium Marci geschrieben?, in: Cancik, Hubert (Hg.): Markus-Philologie, Tübingen 1984, 47-71, hier: 69.

Urteil nicht allein auf dessen Abneigung gegen den Chiliasmus des Papias zurück zu führen.¹⁵ Man sollte aber mit so barschen Urteilen vorsichtig sein, Körtner zeigt, wie subjektiv und interessegebunden Papias immer wieder interpretiert wird – angefangen bei Eusebius.¹⁶ Die Verortung des Evangeliums in Rom ist verdächtig, um nicht zu sagen tendenziös, da sie Mk abgeleitete Apostolizität verleihen soll.¹⁷ Denn das Evangelium ist in der frühen Christenheit umstritten: Papias kritisiert seine mangelnde Ordnung¹⁸ oder – was wahrscheinlicher ist – verteidigt das Evangelium gegen eben solche Vorwürfe, sucht sie mit der Anbindung an die Autorität von Petrus zu entkräften.¹⁹ Matthäus und Lukas sehen sich genötigt, das Evangelium durch je ein eigenes zu ersetzen, welches aber, man muss sicher hinzufügen, im vermeintlichen Gegensatz zu Markus und Q, "sorgfältig erkundet ... und in guter Ordnung" (Lk 1,3) aufgeschrieben wird. Doch während die Logienquelle verschwindet, nachdem sie in Lk und Mt integriert wurde, hält sich Mk – sicherlich aufgrund seiner Rückführung auf die apostolische Autorität des Petrus. Zudem mussten die "orthodoxen" Evangelien – wie eben Mk – auch gegenüber den Gnostikern verteidigt und in ihrer Bedeutung emporgehoben werden, was sich ausgezeichnet mittels des Nachweises apostolischen Ursprungs bewerkstelligen ließ, etc. M.E. bleiben einzig die zwei Latinismen Mk 12,42 und 15,16 als Argument für Rom interessant, denn hier werden griechische(!) Begriffe lateinisch erklärt. Aber sprechen diese gegen eine mögliche Abfassung in z.B. Alexandria?²⁰ Im 1.Jh. waren – wie in jeder anderen Metropole des Römischen Reiches – auch in Alexandria Römer keine Seltenheit. Die Stadt unterstand von 30 v.Chr. bis 200 n.Chr. einem römischen Präфекten (*praefectus Alexandriae et Aegypti*), römische Cäsaren waren öfters zu Besuch.²¹ Zwei römische Legionen und der

¹⁵ Zuntz, Marci, 69. Zuntz fasst zusammen, "was viele vor ... [ihm] gesagt haben": Was Papias vom Presbyter Johannes an apostolischer Tradition empfangen haben will, ist "unhaltbare Fiktion. ... Also waren die entscheidenden Tatsachen dem Papias unbekannt; an ihre Stelle setzt er unhistorischen und unrealistischen Unsinn. Damit verliert er jedes Stimmrecht in der Diskussion über den Ursprung der Evangelien". Ebd., 70. Ähnlich Niederwimmer, Frage, 185: "...Papias-Notiz ... ist zur Gänze eine literarische Fiktion" Dagegen Hengel, Martin: Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums, in: Cancik, Hubert (Hg.): Markus-Philologie, Tübingen 1984, 1-45, hier: 6: "Vermutlich beruht diese Papias-Irenäusüberlieferung auf einer alten Tradition, der man Vertrauen schenken kann."

¹⁶ Körtner, H.J. Ulrich: Papias von Hierapolis, Göttingen 1983, 13ff; zu Eusebius vgl. ebd. 85ff. Aber auch Körtner teilt das Urteil Niederwimmers und beurteilt "Papias' Mitteilungen eindeutig" als Fiktion (ebd., 17; vgl. auch 207).

¹⁷ Vgl. z.B. Gnlika, Mk I, 32. Gegen Hengel, Entstehungszeit, 6.

¹⁸ Vgl. Eusebius, h.e. 3.39.15. Vgl. auch Körtner, Papias, 212f. Körtner macht glaubhaft, dass die mangelnde Ordnung aufgrund der fehlenden Geburtsgeschichte und des abrupten Endes, wohl auch wegen dem gegenüber Mt als gering empfundenen Redestoff statuiert wurde.

¹⁹ So Vielhauer, Geschichte, 260; Diebner, Markus, 209f. Vor allem der zweite Vorwurf, dass Markus Jesus nicht persönlich kannte, also "weder aus dem Kreise der Jesusjünger noch aus dem weiteren der Apostel" stammt, bedeutet "ein Manko an Authentizität" (Diebner, Markus, 209), welches "auf Dauer ein vernichtendes Urteil über die kirchliche (religiöse) Verbindlichkeit und damit offiziell-liturgische Verwendbarkeit des MkEv.s bedeutet" hätte (ebd., 210). Dieses Manko wird durch die "unangreifbare Autorität Petri" (Vielhauer, Geschichte, 260) entkräftet. Diese m.E. überzeugende Deutung nimmt bereits der Markus-Rom-Tradition die historische Glaubwürdigkeit: Während eine Kritik des Papias eine ihm überkommene Tradition voraussetzt, ist dies bei seiner Verteidigung nicht mehr der Fall.

²⁰ Folgender Abschnitt soll noch nicht als Argumentation explizit für Alexandria verstanden werden. Ich möchte nur zeigen, dass die Argumente für Rom *beispielsweise* problemlos auf Alexandria übertragen werden können und eingedenk der zuvor beschriebenen Probleme relativiert sind. Die beschriebenen Latinismen verweisen auf jedes städtisches Zentrum im Römischen Reich mit - vermutlich - starker römischer Militär- und Verwaltungspräsenz. Vgl. aber Anm. 106.

²¹ Vgl. Jos Bell 4,656. Vgl. auch Zucker, Friedrich: Ägypten im Römischen Reich, in: Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse, Bd. 104, Heft 7, Berlin 1958, 4-23, hier: 7; Vgl. weiter: DNP I, 466.

Flottenstützpunkt waren bei der Provinzhauptstadt Alexandria stationiert.²² Auch wenn die Römer für ihren Beamtenapparat oft Einheimische heranzogen, wird die Verwaltungsspitze in der Provinzhauptstadt doch römisch besetzt gewesen sein. Es braucht nicht viel Phantasie, um in der alexandrinischen Gemeinde auch Römer zu vermuten. Sollte Mk in Alexandria entstanden sein, wird der Evangelist zumindest auch Römer im Blick gehabt haben, welche für ihren Dienst extra aus ihrer Heimat gekommen – kulturell also "lateinisch" geprägt waren. Der Zugang zur lateinischen Sprache und zum römischen Münzsystem (Mk 12,42) war in Alexandria wohl gegeben, ein Centurio (Mk 15,39) und ein Praetorium (Mk 15,16) dürfte zumindest einem Teil der alexandrinischen Gemeinde vor Augen gestanden haben.

Ein lateinischer Begriff spricht sogar gegen Rom: Hinter dem Dämon Λεγιών in Mk 5,1ff verbirgt sich eine Spitze gegen die Römer, und zwar als Besatzungsmacht(!), denn "Legion" bittet Jesus, sie nicht aus dem Land zu vertreiben.²³

b.) *Syrien*: Der syrische Raum mit dem Zentrum Antiochia kommt auf den ersten Blick gegenüber Rom eher als Abfassungsgebiet in Betracht: Jesu vereinzelte Ausflüge in die syrischen Randgebiete und der Zugang des Evangelisten zu einer reichhaltigen Jesusüberlieferung scheinen dafür zu sprechen. Jüdische Fragen spielen bei Markus eine Rolle, bei aller Distanz ist auch eine gewisse Nähe zum Judentum spürbar. Allerdings konnte diese These bisher nicht befriedigend gestützt werden, zu allgemein und unspezifisch sind die Hinweise. Zudem ist die Bezeichnung der Frau in Mk 7,26 als Συροφουνίκισσα für den syrischen Raum unsinnig, Phönizierin hätte gereicht. In anderen Gebieten des Reiches – ob nun Rom (so Hengel) oder z.B. Alexandria – hat die Bezeichnung aber Sinn, "dort konnte man zwischen den sehr viel vertrauteren Puniern, als Λιβυφονίκες um Karthago, und den Phöniziern, die zur Provinz Syrien gehörten, deutlich unterscheiden."²⁴ Überhaupt scheinen die geographischen Patzer des Evangelisten, die sich auch im Bereich von Tyros, Sidon und der Dekapolis ausmachen lassen, eher gegen diese Gebiete als Abfassungsort zu sprechen.²⁵

Wer die räumliche Nähe Syriens zu Palästina und damit zur Jesusüberlieferung stark machen möchte, sollte bedenken, dass z.B. Alexandria ähnlich weit von Jerusalem entfernt war wie etwa Antiochia. Zudem ist Ägypten das klassische Exil- und Reiseland der Juden – ein reger Verkehr zwischen Palästina und der größten und einflussreichsten jüdischen Diasporagemeinde²⁶ in Alexandria darf vorausgesetzt werden. Prinzipiell lassen sich die Argumente für Syrien auch problemlos auf Alexandria übertragen (Entfernung zur Jesusüberlieferung, reger Verkehr und Austausch, Reibung an starker jüdischer Diasporagemeinde, Heidenchristen). Dann allerdings würden die geographischen Defizite im syrischen Raum kein Problem mehr darstellen.

c.) Die dritte Antwort, dass es nicht möglich sei, den Entstehungsort zu ermitteln, ist wahrscheinlich die momentan konsequenteste und beste. Aber sie ist natürlich so wenig befriedigend, dass man sich doch hoffentlich nicht allzu lange damit zufrieden geben wird. Vielleicht können ja meine nachfolgenden Gedanken eine erneute fruchtbringende Diskussion und Forschung anregen, da sie durchaus neue Impulse beisteuern können und den Blick der

²² Vgl. Jos Bell 2,387.494, 4.606. Vgl. DNP I, 165 und die Verwaltungskarte auf S. 164. Einen guten Überblick über das Thema lateinischer Sprache in Ägypten bietet Kramer, Johannes (Hrsg.): *Glossaria bilingua altera*, München/Leipzig 2001, 8ff. Er zeigt, dass in höheren Ämtern die übliche Sprache Latein war. Gleiches gilt für Heer: "Beim Militär war selbstverständlich das Lateinische die alles dominierende Sprache ...". Ebd., 10.

²³ Vgl. V. 10. Zur Deutung vgl. Gnlika, Mk I, 205. Zur $\pi\kappa$ Verwendung von $\chi\omega\rho\alpha$ vgl. Mk 1,5; 6,55.

²⁴ Hengel, Entstehungszeit, 45. Vgl. auch Niederwimmer, Frage, 182.

²⁵ Vgl. Niederwimmer, Frage, 178ff. Vgl. z.B. das Problem der Verlegung Gerasas in unmittelbare Nähe zum See Gennesaret in Mk 5,1.14f. Gerasa liegt aber zwei Tagesreisen vom See entfernt! Vgl. aber auch 7,31.

²⁶ Vgl. Schimanowski, Gottfried: *Alexandrien und seine jüdische Gemeinde in hellenistischer Zeit*: www.schimanowski.com/gottfried/theologie/doc/Alexandrien.pdf, S.1 (Aufgerufen 7.3.2003).

Exegeten in eine bisher kaum beachtete Richtung lenken. Das soll – neben der eigenen Klärung dieser Frage – mein Ziel sein.

II. Ein Versuch, die mk Gemeinde in Alexandria zu verorten

Dieser Versuch wurde – wie bereits gesagt – in der neuzeitlichen Exegese mit Ausnahme von G.M. Lee²⁷ noch nicht unternommen. Dabei ist die Verortung in Alexandria aufgrund von Traditionskritik späterer Schriften mindestens ebenso möglich wie die Verortung in Rom.²⁸ So kommt es auch wiederholt vor, dass Befürworter Roms, welche ja der altkirchlichen Tradition ein gewisses Vertrauen entgegenbringen (müssen), als Alternative oder zweite Wahl Alexandria vorschlagen.²⁹

Die Suche nach Ägyptizismen in Mk dürfte wenig Erfolg haben, Alexandria "war eine selbständige griech. Polis und gehörte nicht zu Ägypten"³⁰. In wie weit ägyptische Eigentümlichkeiten dennoch bei Mk spürbar sind, soll u.a. im Folgenden gezeigt werden.

a.) *Die Tradition:*³¹ Eusebius kennt neben dem Abfassungsort Rom (h.e. 2.15) auch eine ägyptische Variante: "Es ist aber überliefert (φασιν - s. Anm. 36), dass dieser [Markus] sich als erster nach Ägypten aufmachte und das Evangelium, das er bereits (δὴ) niedergeschrieben hat, verkündete und so als erster Gemeinden³² in Alexandria selbst gründete."³³ Johannes Chrysostomus zieht später konsequente Schlüsse: "Ebenso habe Markus in Ägypten auf Bitten seiner Schüler das gleiche [d.h. Abfassen des Ev., TR] getan" (Mt.Hom. 1,3).³⁴ Eusebius ist aber der Papiasüberlieferung verpflichtet und so wird er den etwas nachdenklich wirkenden Teilsatz ὁ δὴ καὶ συνεγράφατο auf die vorangehenden Ausführungen über die Entstehung in Rom bezogen haben (δὴ!). Letztendlich muss er beide Traditionen harmonisieren.³⁵ Auch wenn diese Notiz erst aus der ersten Hälfte des 4. Jh.s stammt, ist die

²⁷ Lee, Georg Mervyn: Eusebius on St Mark and the Beginnings of Christianity in Egypt, in: StPatr XII, Berlin 1975, 422-431. Lee untersucht aber nur die Traditionsentwicklung der Markus-Alexandria-Tradition, wie sie bei Eusebius sichtbar wird. "The fact of Mark's visit [in Alexandria, TR] is my only concern."

²⁸ "Fast ebenso hoch hinauf wie die Tradition von dem römischen Aufenthalte des Markus [...] lässt sich die Ueberlieferung von seinem Aufenthalte in Alexandrien und Aegypten verfolgen." Lipsius, Richard Adelbert: Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, Band II / 2, Amsterdam 1976, 322.

²⁹ Caspar René Gregory (Einleitung in das Neue Testament, Leipzig 1909, 760f) würde neben Rom, "sollte jemand damit [...] unzufrieden sein", Ägypten vorschlagen, "das überlieferte Land der Tätigkeit des Markus." Gregory selbst bleibt "noch" bei Rom. Auch in Hengels Untersuchung (Hengel, Entstehungszeit, 7, Anm. 24; 43, Anm. 160) wird der Möglichkeit einer Entstehung in Ägypten implizit ein gewisser Raum gegeben.

³⁰ DNP I, 464. Vgl. auch Zucker, Ägypten, 8: "...das übrigens nach römischer Ordnung nicht in, sondern an Ägypten (ad Aegyptum, πρὸς τῇ Αἰγύπτῳ) lag ...".

³¹ Es soll an dieser Stelle keine umfassende Abhandlung über die Markus-Alexandria-Tradition geboten werden, sondern es wird versucht, die frühesten erreichbaren Stufen dieser Tradition zu ermitteln. Ein guten Überblick über die Traditionsentwicklung findet sich z.B. bei Lipsius, Apostelgeschichten, II/2, 321ff.

³² Gegenüber der traditionellen Übersetzung mit "Kirche" legt der undeterminierte Akk.-Pl. ἐκκλησία wohl meine Übersetzung nahe.

³³ H.e. 2.16.1: Τοῦτον δὲ [Μάρκον] πρώτον φασιν ἐπὶ τῆς Αἰγύπτου στειλόμενον, τὸ εὐαγγέλιον, ὃ δὴ καὶ συνεγράφατο, κηρύξαι, ἐκκλησίας τε πρώτον ἐπ' αὐτῆς Ἀλεξανδρείας συστήσασθαι. Dt. Übers.: TR.

³⁴ Chrysostomus, Johannes: Kommentar zum Evangelium des Hl. Matthäus, Bd. II, übersetzt von Dr. P. Joh. Chrysostomus Baur, Kempten/München 1916, 18. Auch in einem Codex aus dem 13. Jh – einem Evangeliumsprolog - findet sich die Überzeugung, dass das Markusevangelium in Alexandria geschrieben wurde. 114 = ε 1314 EvgCod. Sinai. Text in: Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt. Hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte von Hermann Freiherr von Soden. Bd. I/1. Göttingen ²1911, 312 und Hengel, Entstehungszeit, 7, Anm. 27.

³⁵ Eine Harmonisierung findet sich auch - zeitlich zwar etwas später und sicher von Eusebius abhängig - bei Epiphanius (haer 51.6.10): "... und nachdem er es geschrieben hatte, wurde er vom heiligen Petrus in das

Ägyptentradition doch älter. Das $\phi\alpha\sigma\iota\nu$ darf, wie Georg Mervyn Lee deutlich gezeigt hat, nicht im Sinne von "Hörensagen" verstanden werden, sondern weist auf eine feste, sehr wahrscheinlich schriftliche Überlieferung in Form einer "Patriarchal list or chronicle"³⁶ "But a list may be historical at one end and trail off into legend at the other."³⁷ Das " $\tau\omicron$ $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\omicron\nu$ " bei Eusebius lässt immerhin vermuten, dass diese Tradition auch das Evangelium ursprünglich in Ägypten verortet hat.

Vielleicht könnte Hippolyt von Rom (170 - 235) den Evangelisten Markus als Bischof von Alexandria gekannt haben.³⁸ Wahrscheinlich handelt es sich aber bei dem Hippolyt-Fragment über die 70 Apostel nur um eine Fälschung.³⁹

Laut Theodor Schermann gelangt man mit monarchianischen Markus-Prologen bis ans Ende des 2. Jh.s,⁴⁰ so dass man diesen Zeitraum unabhängig von der Echtheitsfrage des Hippolytfragments, aber eingedenk der geschilderten Ergebnisse Lees für die Markus-Alexandria-Tradition dennoch annehmen kann. Außerdem glaubt Lipsius eine Chronik, in der Markus an der Spitze der alexandrinischen Bischöfe steht, auf ca. 190 n.Chr. datieren zu können.⁴¹ Diese habe Eusebius später – vermittelt durch Julius Afrikanus – als Quelle gedient.⁴² "Daneben benutzte Eusebios ein altes alexandrinisches Bischofsverzeichnis,

Gebiet von Ägypten geschickt." (Übs.: TR). Vgl. auch die Harmonisierung bei Hieronymus, De virt. VIII, Text z.B. in: Synopsis Quattuor Evangeliorum, Hrsg. v. Kurt Aland, Stuttgart 1969, 546. Hieronymus ist deutlich erkennbar von den bereits beschriebenen Traditionen abhängig. Im 4.Jh. wird die Verbindung beider Traditionen bereits kirchenpolitisch genutzt: In einem Brief von Damasus - wahrscheinlich von 382 - heißt es bezüglich der Frage der Vorrangstellung der Bischofsstühle: "Der zweite Stuhl ist in Alexandria im Namen des seligen Petrus von seinem Schüler, dem Evangelisten Markus, geweiht worden, ...". Denzler, Georg: Das Papsttum, München 1997, 20.

³⁶ Lee, Eusebius on St. Mark, 427. Vgl. ebd. 425ff: Lee setzt sich mit einer Übersetzung des eusebschen $\phi\alpha\sigma\iota\nu$ als "hearsay" (425) auseinander und vergleicht die Verwendung von $\phi\alpha\sigma\iota$ bei verschiedenen griechischen Autoren (Cyril, Appian, Strabo u.v.a.; ebd. 425f). Am aussagekräftigsten ist der Vergleich zu Eusebius selbst. In h.e. 4.5.1f ist es "natural to construe $\phi\alpha\sigma\iota\nu$ as part of the information $\xi\zeta$ $\epsilon\gamma\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\omicron\nu$." (Ebd. 426). Mit seinem ausgesprochen gut belegten Ergebnis darf eine schriftliche Überlieferung keinesfalls ausgeschlossen werden, sie ist im Blick auf die von Lee dargestellten Beispiele sogar sehr wahrscheinlich. "I insist then [...] that Eusebius drew, not on 'hearsay', but on written records; in particular, a Patriarchal list or chronicle. That is what we should expect from the tireless reader and former *habitué* of the great library of Pamphilus. [...] Naturally the Alexandrian Church had its list of bishops; Eusebius would naturally have consulted it; and his $\phi\alpha\sigma\iota$ is an obvious way of indicating the anonymous compilers" (Ebd., 427). Vgl. auch Koep, Leo: Bischofsliste, in: RAC 2, Stuttgart 1954, 407-415, hier: 414: "Hier hat Euseb. die Africanus-Vorlage verbessert, in der Kirchengeschichte durch Umschreibungen wie $\acute{\alpha}\mu\phi\iota$ u.ä."

³⁷ Lee, Eusebius on St. Mark, 427.

³⁸ "Mark the evangelist, bishop of Alexandria". Hippolytus on the Seventy Apostles, in: Ante-Nicene Fathers, Vol. V, Appendix to the Works of Hippolytus, XLIX, unter: www.ccel.org/fathers2/ANF-05/anf05-20.htm (Aufgerufen 29.8.2003).

³⁹ Die Frage nach der Echtheit ist scheinbar noch nicht letztgültig geklärt, in der Regel geht man aber von Pseudepigraphie aus. Schermann bezeichnet in seiner gründlichen Untersuchung von 1907 den Text als Ps.-Hippolyt. (Vgl. Schermann, Theodor D.: Propheten- und Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen, Leipzig 1907, 156ff u.ä. Vgl. auch Lipsius, Apostelgeschichten, II/2, 328f). Trotzdem urteilt man heute noch mit Vorsicht, so Ante-Nicene Fathers, Vol. V, Appendix to the Works of Hippolytus, XLIX, Anm. 150: "Probably spurious, but yet antique." Mitunter wird die Echtheit auch als selbstverständlich vorausgesetzt, so: Smith, Clyde Curry: Mark the Evangelist. www.gospelcom.net/dacb/stories/egypt/markthe_evang.html (Aufgerufen: 19.5.2003). Ich stimme allerdings aufgrund Schermanns Untersuchung dagegen.

⁴⁰ Vgl. Schermann, Propheten- und Apostellegenden, 287. Vgl. auch ebd. Anm. 1. Er bezieht sich auf Jülicher, Adolf: Marcus im NT, in: RE³ 12, Leipzig 1903, 288-297, hier: 290.

⁴¹ Vgl Lipsius, Apostelgeschichten, II/2, 323 und Ders.: Neue Studien zur Papstchronologie, in: JPTh 6 (1880), 233-307, hier: 248. Leider macht er nicht ausreichend deutlich, wie er zu dieser Datierung kommt.

⁴² So auch Koep, Bischofsliste, 414: "Die Synchronisierungsdaten [der Liste, TR] lassen sich bis z.J. 221 auf die Africanus-Chronik zurückführen."

welches, wie es scheint, schon jener Chronik zu Grunde lag.⁴³ Während schon bald das Bemühen um zeitliche Parallelisierung mit der römischen Bischofsliste einsetzte,⁴⁴ wusste jenes "älteste alexandrinische Bischofsverzeichnis, welches [...] Eusebius aus einer zweiten Quelle noch in völlig unversehrter Gestalt erhalten ist, [...] von solchen Gleichzeitigkeiten noch nichts."⁴⁵ Wenn Lipsius Recht hat, wäre jene Quelle von Rom völlig unabhängig und unbeeinflusst – was prinzipiell ein hohes Alter vermuten lässt – und die Ägypten-Tradition könnte kaum aus der Rom-Tradition heraus entwickelt worden sein, etwa, da "es zu nahe [lag, TR], den Dolmetscher an gleichem Orte wie den Meister arbeiten zu lassen."⁴⁶

Die durchaus faszinierende, wenn auch etwas hypothetische Erklärung Diebners, wie es zur sekundären Verbindung von Markus und Ägypten gekommen sei, ist mit einer voreusebschen Datierung dieser Tradition, zu der ich – selbst wenn einzelne Datierungen im Detail unsicher sein mögen – mit hoher Wahrscheinlichkeit gelange, hinfällig.⁴⁷ An dieser Stelle stellt sich überhaupt die Frage nach der "Erfindbarkeit" der Markus-Ägypten-Tradition. Diebner bemüht sich, eine Erklärung für ihr Zustandekommen zu liefern, dabei bleiben aber wie gesagt m.E. zu viele Fragen offen. Zu Recht weist Lee darauf hin, dass Alexandria als zweitgrößte und kulturell wohl bedeutendste Stadt der römischen Welt einen apostolischen Patron verdient hätte.⁴⁸ Wenn Petrus und Paulus nicht mehr 'zu haben waren', hätte sich doch wenigstens Matthäus angeboten, zu dem es ja von Haus aus mit seiner Überlieferung der 'Flucht nach Ägypten' (Mt 2,13ff) eine deutliche und in der koptischen Kirche bis heute äußerst wichtige legendär ausgebaute Verbindung gibt, – nicht aber der Verfasser des in der Regel am

⁴³ Lipsius, *Apostelgeschichten*, II/2, 323. Vgl. auch Ders., *Papstchronologie*, 261.

⁴⁴ Vgl. auch Anm. 35; 54.

⁴⁵ Lipsius, *Papstchronologie*, 261. Vgl. die Rekonstruktion dieser Quelle ebd., 261f. Zur Bemühung der zeitlichen Parallelisierung vgl. Lipsius, *Apostelgeschichten*, II/2, 323. Man ist von der Sicherheit, mit der Lipsius seine Ergebnisse vorträgt, etwas abgeschreckt. Die Grundaussage wird aber durch die eben beschriebenen Ergebnisse Lee's (s. Anm. 36, vgl. auch Schermann - Anm. 40) und Koeps (Bischofsliste, 414) gestützt (vgl. Anm. 42).

⁴⁶ Jülicher, *Adolf. Einleitung in das Neue Testament*, Tübingen ⁵⁶1921, 279. (In der vermuteten römischen Niederschrift des Evangeliums scheint Jülicher wohl keine Arbeit zu sehen.) Eine Entwicklung aus der Rom-Tradition wird m.E. schwer zu begründen sein (siehe dazu Anm. 47).

⁴⁷ Vgl. Diebner, *Markus*, 214f. (Er formuliert durchaus vorsichtiger, als es in der kurzen Zusammenfassung geschehen kann.): In der Diokletianischen Verfolgung übertrugen äg. Christen den von Rom bekannten Tarnnamen "Babylon" auf das älteste Stadtgebiet von Kairo, vermutlich aufgrund der römischen Befestigungsanlage. Infolge dessen deuteten äg. Christen das "Babylon" im 1Petr als Kairo und dachten nun, dass Petrus und Markus in Ägypten waren. Somit liegt die Geburtsstunde der Markus-Ägypten-Tradition zwischen 303 (Beginn der Verfolgung) und 324 (Eusebius' h.e.). Aber wie soll man sich das vorstellen? Während die Frage, warum sich dann die Markustradition besonders mit Alexandria, nicht aber mit Kairo verbunden hat, mit dem Hinweis auf die außerordentliche Bedeutung Alexandrias – wenn auch unbefriedigend – beantwortet werden könnte, ist anderes ganz schwierig: Wie denn konnte die zu dieser Zeit festgegründete Petrus-Rom-Tradition so einfach nach Ägypten verlagert werden? Und wenn doch, wieso hatte diese Verlagerung keinerlei traditionsbildende Auswirkungen in Ägypten?! (Also: Warum wurde der weitaus attraktivere Petrus nicht zur koptischen Identifikationsfigur? [So auch Lee, Eusebius on St Mark, 429, der ebenfalls den Hinweis auf das äg. "Babylon" – "the suburb of Memphis" - bietet: "Yet Peter has never ousted Mark from the primacy; such is the firmness of the Marcan tradition."] Wenn die lokale Übertragung von Petrus kein Problem darstellte, dann dürfte wohl auch nicht die Konkurrenz zu Rom als Problem empfunden worden sein. Diese Konkurrenz bestand schließlich auch bei Markus! Selbst ein noch so kurzer [vermuteter] Aufenthalt des "römischen" Petrus in Ägypten hätte vermutlich eine Traditionsbildung in Gang gesetzt, die der koptischen Kirche so wichtig gewesen wäre, dass man heute mit Sicherheit etwas davon wüsste.) Aufgrund dieser Probleme lehne ich Diebners These ab. Zum Fehlen der Markus-Ägypten-Tradition bei Clemens und Origenes, auf welche Diebner hinweist, vgl. Anm. 53. Auch Lee (Eusebius on St Mark, 424f) lehnt das Argument der "silence of the early Alexandrian Fathers" ab: "Clement and Origen were not Church historians or Church politicians; their horizon was ecumenical, not provincial."

⁴⁸ Vgl. Lee, Eusebius on St. Mark, 428.

wenigsten beliebten Evangeliums,⁴⁹ welches zudem aufgrund der fehlenden Apostolizität des Verfassers umstritten ist, wie Papias zeigt.⁵⁰ Man müsste dann behaupten, dass das markinische Patronat aus kirchenpolitischem Kalkül von Rom in Alexandria installiert worden sei und Alexandria sich in diese Rolle gefügt habe.⁵¹ Aber ist das vorstellbar?⁵² In die zweite Hälfte des 2. Jh.s kommt man vielleicht auch mit dem umstrittenen Brief des Clemens von Alexandria an Theodorus. Dieser wird inzwischen von einem großen Teil der Exegeten Clemens zugeschrieben.⁵³ Dort finden sich wiederum beide Traditionen und natürlich auch die Notwendigkeit der Harmonisierung.⁵⁴ Auch Clemens folgt Papias und sieht die Entstehung des Evangeliums in Rom,⁵⁵ aber er lässt Markus sofort nach der Abfassung nach Ägypten reisen. Clemens kennt offenbar Ägypten als Wirkungsgebiet des Evangelisten,⁵⁶ die Abfassung des Evangeliums in Rom ist in dem Bericht von Clemens eher eine kleine, etwas sperrig wirkende Episode im Leben des Markus. Das in diesem Brief

⁴⁹ Vgl. aber die nachfolgende Untersuchung zu Salome: Mk war wohl zunächst in Ägypten stark in Gebrauch.

⁵⁰ Vgl. Anm. 19.

⁵¹ Vgl. Brief von Damasus in Anm. 35.

⁵² Ich warte geduldig auf die Reaktionen auf diese These. Vielleicht gibt es ja doch andere und bessere Erklärungen für ein sekundäres Zustandekommen der Markus-Alexandria-Tradition. Vorläufig halte ich diese Tradition jedoch für kaum erfundbar.

⁵³ Vgl. Treu, Ursula (Hg.): Clemens Alexandrinus, 4.Bd., Berlin²1980, XVIIIf / Smith, Morton: Auf der Suche nach dem historischen Jesus, Frankfurt/Berlin/Wien 1974, 39ff. Text in: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, herausgegeben von Wilhelm Schneemelcher, Bd. I, Tübingen⁶1990, 92. Griech.: Treu, Clemens, XVIIIf. Dagegen Lührmann, Dieter: Fragmente apokryph gewordener Evangelien, Marburg 2000, 182f. Das Argument (vgl. Schneemelcher, 91, Anm.5), dass Clemens die Markus-Ägypten-Tradition nicht kenne, somit der Brief auch nicht von Clemens sein könne, überzeugt nicht. Man bedenke, in welchem Zusammenhang die beiden sonstigen Aussagen von Clemens stehen. Sowohl in (Euseb.) h.e. 6.14.6f als auch in h.e. 2.15.1f geht es mit unterschiedlicher Betonung ausschließlich um die Entstehung des Evangeliums und seine von Petrus abgeleitete Apostolizität. Im Kontext von h.e. 2.15.1 berichtet Clemens ausführlich von der Predigt des Petrus in Rom (2.14.1ff) und auch in 2.15.2 hat Clemens wieder ganz Petrus (Subjekt) im Blick. Das Interesse an Markus richtet sich hier also einzig auf seine Verbindung zu Petrus. Es besteht für Clemens überhaupt kein Grund, an dieser Stelle über die Verbindung des Markus zu Alexandria zu berichten. Gleiches lässt sich für 6.14.6f sagen: dort geht es im Kontext allein um die kanonischen Schriften, speziell um die vier Evangelien und ihre Entstehung. Ein Eigeninteresse an der Person des Markus lässt sich nicht feststellen. Im Brief des Clemens an Theodorus geht es nun aber inhaltlich um eine Schrift, die in Alexandria entstanden sein soll und sich wohl auch dort befindet. Da diese Schrift Markus zugeschrieben wird, muss Clemens an dieser Stelle die ihm bekannte Markus-Alexandria-Tradition einbringen. Auch hier kann man nicht von einem Eigeninteresse an der Person des Markus sprechen, sondern Clemens sieht sich aus inhaltlichen Gründen genötigt, die markinische Wirksamkeit in Alexandria zu erwähnen und diese mit der Markus-Rom-Tradition zu harmonisieren.

⁵⁴ Zuntz (Marci, 68) findet bei Eusebius und Clemens auch an anderer Stelle, nämlich bei der Frage, ob Markus sein Ev. vor oder nach dem Tod des Petrus geschrieben hat, "die Absicht, die Römische und die Alexandrinische Tradition miteinander auszugleichen." Es geht nach Zuntz (ebd.) darum, "die offenbar fest gegründete alexandrinische Tradition beizubehalten, zugleich aber die Priorität Roms vor Alexandria zu demonstrieren."

⁵⁵ Eindeutig: Eusebius, h.e. 6.14.6. Vgl. aber Anm. 13.

⁵⁶ Es gibt eine breite legendäre Ausgestaltung der Wirkungszeit in Ägypten, aus der man schwerlich konkrete historische Schlüsse ziehen kann. Allerdings sollte man sich fragen, warum diese Legendenbildung gerade in Ägypten entstanden ist. In Verbindung mit den in diesem Abschnitt beschriebenen Beobachtungen mag es angehen, hinter den äg. Markuslegenden folgende historische Erinnerung zu vermuten: Entweder gab es in Ägypten einen Mann von großer kirchlicher Bedeutung mit dem Namen Markus, dem man das Evangelium zugeschrieben hat oder Mk hat dort wirklich seinen historischen Ort. (Die Verbindung des Evangeliums mit dem Namen Markus kann durchaus auf historischen Erinnerungen beruhen. Vgl. Schenke, Ludger: Das Markusevangelium, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1988, 29; vgl. auch Vielhauer, Geschichte, 347: "Gleichwohl haftet der Name Markus in der mündlichen Tradition an diesem Buch; andernfalls hätte man, als es galt, das Buch unter apostolische Autorität zu stellen, wohl einen prominenteren Mann zum Verfasser erkoren.") Vgl. auch Zuntz, Marci, 68: "... der Hl. Markus gehört ja wesentlich nach Ägypten und nicht nach Rom; von Alexandria, nicht etwa von Rom sollen seine Gebeine ... nach Venedig gebracht worden sein."

zitierte "Geheime Markusevangelium"⁵⁷ zeigt, dass in Alexandria sogar eine zweite erweiterte Fassung eines Evangeliums existierte, die Markus (fälschlich) zugeschrieben wird. Das "Geheime Evangelium nach Markus" zeigt möglicherweise, welche Bedeutung Markus und die Markustradition(sbildung) im Ägypten des 2. Jhs hatte. Clemens scheint davon überzeugt, dass diese Texte von Markus stammen, d.h. dass er ein zweites Evangelium in Ägypten geschrieben hat. Auch hier lässt sich *vielleicht* eine Harmonisierung vermuten: wenn zwei Traditionen von der Abfassung des Evangeliums an verschiedenen Orten berichten, warum lässt man dann den Evangelisten nicht einfach zwei Versionen schreiben?⁵⁸ Eine Reihe von namhaften Exegeten hält den Clemensbrief allerdings für eine Fälschung – man wird gut beraten sein, sich bei der Argumentation nicht allzu sicher auf ihn zu stützen. Bei einem letzten vagen Versuch richten sich die Augen auf Demetrius. Dieser bestieg im Jahr 189 den Bischofsstuhl in Alexandria. Flavian, ein Bischof von Ephesus, soll nun berichten,⁵⁹ dass es in Folge einen großen Skandal gab, weil Demetrius verheiratet war. Er war der zwölfte Bischof und "no one" seiner Vorgänger "had sat upon the archiepiscopal throne of Saint Mark the Evangelist, who was no virgin"⁶⁰ (ΤΗΝΤΑΡΣΙΕΠΟΣ ΤΙΝ Ή ΦΑΓΙΟΣ ΜΑΡΚΟΣ ΠΕΧΑΓΓΕΛΙΣΤΗΣ)⁶¹. Hier zeigt sich möglicherweise Folgendes:⁶² Die Gegner des Demetrius wissen über Anzahl und Lebensweise der ersten elf Bischöfe Bescheid und können sich darauf berufen. Flavian erkennt den beschriebenen Sachverhalt (d.h. die elf zölibatär lebenden Bischöfe) in seiner Verteidigung des Bischofs ganz selbstverständlich an und muss sich auf andere Argumente stützen, welche die Ehrbarkeit der Ehe etc. herausstellen. Hier kann den Gegnern von Demetrius' Ehe eine alexandrinische Bischofsliste, bzw. mit Blick auf die überlieferte Ehelosigkeit eine Art Chronik zur Verfügung gestanden haben, welche die Bischöfe auf dem "archiepiscopal throne of Saint Mark the Evangelist" kannte. Da polemische Vorwürfe, welche man redlich bemüht ist zu entkräften, schwerlich ohne Anhaltspunkt selbst erfunden werden, kann man dieser Überlieferung zunächst einmal sehr vorsichtig ein gewisses Vertrauen entgegenbringen. Natürlich kann es sich bei dem erwähnten

⁵⁷ Zur Diskussion über die Frage der Echtheit vgl. Merkel, H.: Das "geheime Evangelium" nach Markus, in: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, herausgegeben von Wilhelm Schneemelcher, Bd. I, Tübingen 1990, 89ff. M.E. handelt es sich um eine "Markuskopie" mit joh. Einflüssen. So befindet sich der halbnaakte Mann von Frag. I II 7ff in wörtlicher Übereinstimmung mit dem in Mk 14,51 (περιβεβλημένος ουδὴνα ἐπὶ γυμνοῦ). Doch während in Mk 14,51f ein atl. Wort (Am 2,16) im Hintergrund steht und evtl. die Stelle interpretiert, fehlt solches im "Geheimen Evangelium", es fehlt überhaupt jede Verbindung zur Jüngerflucht. Dadurch ist es möglich, dass der Text in Frag. I II 7ff als eine Art homosexueller Akt (vgl. Merkel: Geheime Evangelium, 90, in: Schneemelcher, Apokryphen) zwischen Jesus und dem Jüngling, "den Jesus liebt" missverstanden werden kann.

⁵⁸ Diese Deutung ist für sich betrachtet äußerst spekulativ oder gar ironisch, im Zusammenhang aber mit dem bereits Gesagten immerhin erwägbare.

⁵⁹ Erstmals ediert von Budge, E. A. Wallis: Coptic Martyrdoms etc. in the Dialect of upper Egypt, London 1914, koptisch: S. 137-156, engl.: S. 390-408. Quelle: Brit. Mus. MS. Oriental, No 6783. Bedauerlicherweise befriedigt die kritische Einführung kaum, Datierung etc. fehlen. Die Kopie stammt aus dem Jahr 1003 oder 973 (ebd. XX). Die Existenz eines ephesischen Bischofs Flavian zu verifizieren erscheint ausgesprochen schwierig, in der bei R. Janin (Ders.: Éphèse, in: DHGE 15, Paris 1963, 554-65, hier: 557-561) aufgeführten Übersicht über die ephesischen Bischöfe findet sich ein solcher nicht. Auch Lee benutzt diese Schrift für seine Argumentation (Lee, Eusebius on St. Mark, 492f), wendet aber ein: "I cannot vouch for the authenticity of this work – Coptic translators seem to have had a predilection for spuria but I see no reason to doubt its accuracy." (Ebd. Anm. 3). Ich erwähne diese Schrift nur einer anvisierten Vollständigkeit wegen und halte mich mit ihr bei der Argumentation zurück, zumal diese auch nicht auf dieses Dokument angewiesen ist.

⁶⁰ Budge, Coptic Martyrdoms, 395.

⁶¹ Ebd. 142, Z. 5f.

⁶² Vgl. zum nächsten Abschnitt Lee, Eusebius on St. Mark, 492f.

Stuhl des Markus⁶³ auch nur um eine Interpolation aufgrund der Markus-Alexandria-Tradition handeln, aber auch in diesem Fall wäre der Konflikt um Demetrios noch von einem gewissen Nutzen, bestätigt er doch evtl. die Existenz einer alexandrinischen Bischofsliste oder -chronik im 2. Jh. Aufgrund der dürftigen Hintergrundinformationen zu diesem Text, der zudem in seiner vorliegenden Gestalt relativ jung ist, kann ihm in der Argumentation kaum Gewicht beigemessen werden.

b.) *Mk 10,11f*⁶⁴ und das ägyptische Scheidungsrecht: Die Möglichkeit, dass die Frau den Mann entlässt und einen anderen heiratet, findet sich in den Evangelien nur bei Mk 10,12 (vgl. aber 1Kor 7,10.13). Diese privilegierte Stellung der Frau ist "mit der palästinensisch-jüdischen Rechtsauffassung von der Ehe nicht in Einklang zu bringen", lässt sich dagegen "mit dem griechisch-römischen und jüdisch-ägyptischen Scheidungsrecht vereinbaren"⁶⁵. Hier hat man auf den ersten Blick kein Argument, das ausdrücklich auf Ägypten verweist, da ähnliche Aussagen auch in anderen Teilen des Römischen Reiches außerhalb Palästinas möglich gewesen sein können. Allerdings gibt es deutliche Parallelen zu vier Papyri von der ägyptischen Insel Elephantine.⁶⁶

Berger zieht noch weitere Parallelen: im Hintergrund von Mk 10,11f steht "die Ausdehnung der Treuepflicht auf den Mann, der Charakter der Ehescheidung als Vertragsübertretung und die weitere Auslegung des 6. Gebotes im Allgemeinen."⁶⁷ Dieser Hintergrund besteht auch bei Philo von Alexandria, Ps Sal und "im ältesten griech. Ehevertrag Pap Elephantine 1" und verweist darauf, dass Ehescheidung in "der gräko-ägyptischen hellenistischen Zeit" scheinbar in Verruf geriet. "Bei Philo wie bei Mk ist Ehebruch auch bei legaler Scheidung gegeben und besteht in der Verletzung der Treuepflicht gegenüber der Frau". Somit steht Mk 10,11f hier in einer (Auslegungs-)Tradition, die, obwohl vermutlich in anderen Gebieten vorhanden, in Ägypten verstärkt sichtbar wird.

⁶³ Hierbei handelt es sich natürlich zuallererst um formelhafte Sprache, die keine konkreten Schlüsse zulässt. Die Frage ist aber auch hier, wieso gerade der alexandrinische Stuhl diesen Namen bekam. Da die Datierung der Schrift unsicher ist, muss es aber bei dieser Frage bleiben.

⁶⁴ Zur Exegese, redaktionskritischen Beurteilung etc. verweise ich auf meine gerade entstehende Dissertation "Das Mariageheimnis bei Markus - Familie als Gegenstand markinischer Theologie und dessen paradigmatische Ausgestaltung an der Gestalt der Maria von Nazareth."

⁶⁵ Gnilka, Joachim: Das Evangelium nach Markus, Bd. II, Neukirchen-Vluyn⁵ 1999, 75.76ff. So auch Berger, Klaus: Die Gesetzesauslegung Jesu, Teil I: Markus und Parallelen, Neukirchen-Vluyn 1972, 558. Die Auffassung, dass das aktive Scheidungsrecht der Frau in Palästina (nicht Diaspora!) nicht denkbar ist, teilen nahezu alle Exegeten. Zur Diskussion, ob "in einigen Bereichen des alten Judentums" die Frauen doch ein solches Recht besaßen, vgl. Brooten, Bernadette: Konnten Frauen im alten Judentum die Scheidung betreiben?, *EvTh* 42 (1982), 65-79 (Zitat: 65); dagegen Schweizer, Eduard: Scheidungsrecht der jüdischen Frau? Weibliche Jünger Jesu?, ebd., 294-300, spez.: 294-297; dann wieder Brooten, Bernadette: Zur Debatte über das Scheidungsrecht der jüdischen Frau, in: *EvTh* 43 (1983), 466-478. Brooten nutzt übrigens Urkunden der äg. Juden für ihre These (Elephantine vgl. *EvTh* 42, 67f; Kairoer Geniza-Urkunden nach Friedman vgl. *EvTh* 43, 470). Sie nimmt an, dass dieses (äg.) Scheidungsrecht vom Einfluss aramäischen (d.h. semitischen) Rechts geprägt ist (vgl.: *EvTh* 43, 471; vgl. auch ebd. 469). Die Entdeckung des Babatha-Archivs in der "Cave of Letters" am Toten Meer belegt für den Anfang des 2. Jhs n.Chr. (128 n. Chr.), dass jüdische Frauen wohl auch nach griechischem Eherecht verheiratet sein konnten (vgl. Riemer, Ellen: Das Babatha-Archiv: Schriftzeugnisse aus dem Leben einer jüdischen Frau vor dem Zweiten Aufstand, in: Kuhnen, Hans-Peter [Hg.]: Mit Thora und Todesmut, Stuttgart 1994, 94-106, hier: 101). Ob man von dieser relativ späten Zeit, zumal nach den Veränderungen des Jüdischen Krieges, Rückschlüsse auf die mk und vormk Zeit ziehen kann, ist fraglich. Die Sicherheit, mit der die aktive Scheidungsmöglichkeit der jüdischen Frau im 1. Jh. immer wieder abgelehnt wird, ist sicher zu hinterfragen. Es zeigt sich aber bisher kein Argument, welches verlangt, an dieser Stelle grundsätzlich anders zu urteilen.

⁶⁶ Vgl. Bammel, Ernst: Markus 10 11f und das jüdische Eherecht, in: *ZNW* 61 (1970), 95-101, hier: 96f. Vgl. dazu Gnilka, Mk II, 75, Anm 34; Berger, Gesetzesauslegung, 558.

⁶⁷ Dieses und die folgenden Zitate: Berger, Gesetzesauslegung, 560.

Auch in alten demotischen Eheverträgen⁶⁸ bzw. in der darin enthaltenen Scheidungsklausel gibt es deutliche Parallelen zu Mk 10,11f. Die Wiederheirat ist in den ägyptischen Urkunden nahezu immer im Blick, ja mit der Lösung der Ehe direkt verbunden. Der Unterschied zwischen den Urkunden und Markus 10,11f ist eher gering.⁶⁹ So stehen in vielen der von Lüddeckens untersuchten Verträge als Formel für eine Scheidung, d.h. für die damit verbundenen rechtlichen und finanziellen Konsequenzen: "Entlasse ich dich als Ehefrau und hasse ich dich und mache mir eine andere Frau zur Ehefrau als dich [, dann ...]"⁷⁰ oder in matrilokaler Form: "Entlasse ich dich als Ehemann und hasse ich dich und liebe ich einen anderen als dich"⁷¹. Die Möglichkeit der Eheauflösung durch die Frau findet sich in nahezu allen Urkunden. Während der Vorgang dieses Scheidungsaktes durch den männlichen Partner mit h^3c (*entlassen*) beschrieben wird,⁷² findet sich für die von der Frau initiierte Scheidung

⁶⁸ Der Zeitraum der von Erich Lüddeckens (*Ägyptische Eheverträge*, Wiesbaden 1960) untersuchten Schriften umfasst mehrere Jahrhunderte, so stammt Urk. 1 aus dem Jahre 879 v.Chr. und Urk. 52 aus dem Jahre 60 v.Chr. Die Zählung der Urkunden erfolgt chronologisch. Die überwiegende Mehrheit stammen aus dem 3. - 1. Jh. v.Chr. Vgl. Lüddeckens, *Eheverträge*, 367ff. Geographisch stammen die Urkunden aus verschiedenen Gebieten wie Theben, Edfu, Elephantine, Gebelen u.a. - es handelt sich also nicht um nur lokale oder zeitlich eng begrenzte Rechtsbräuche.

⁶⁹ Er besteht vor allem in der Einbeziehung des 6. Gebotes und dem formalen Unterschied zwischen einem rein juristischen und einem ethischen - der Form nach einem juristischen aber sehr nahestehenden - Urteils. Während für die Ägypter die Wiederheirat juristisch gesehen zur Scheidung zu zählen scheint bzw. diese mit der Wiederheirat ihren Abschluss findet, begegnet in Mk 12,11f eine ethisch-religiöse Bewertung der Wiederheirat als "Ehebruch". Bei beiden ist aber die reguläre Ehe mit der Kombination *Scheidung + Wiederheirat* zerstört. Der Form nach geht Mk 10,11f auf einen konditionalen Rechtssatz zurück!

[So: Laufen, Rudolf: *Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums*, Königstein/Ts.-Bonn 1980, 351. Vgl. auch ebd. 346f; Hoffmann, Paul: *Jesu Wort von der Ehescheidung und seine Auslegung in der neutestamentlichen Überlieferung*, in: *Conc(D)* 6 (1970), 326-332, hier: 326; Schürmann, Heinz: *Neutestamentliche Marginalien zur Frage nach der Institutionalität, Unauflösbarkeit und Sakramentalität der Ehe*, in: *ThJb (L)* 1981, 147-164, hier: 154f. Gegen die Form eines Rechtssatzes sprechen: Gnlika, Mk II, 70; Dellling, Gerhard: *Das Logion Mark. X 11 [und seine Abwandlungen] im Neuen Testament*, in: *NT* 1 (1956), 263-274, hier: 271; Schaller, Bernd: *Die Sprüche über Ehescheidung und Wiederheirat in der synoptischen Überlieferung*, in: Lohse, Eduard/Burcharth, Christoph/Schaller, Bernd (Hrsg.): *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde*, Göttingen 1970, 226-246, hier: 245f. Vgl. aber Schaller, ebd. 245: "Die konditionale Formulierung der Texte legt es nahe, die einzelnen Sprüche als kasuistische Rechtssätze zu bezeichnen und in ihnen Äußerungen des sich allmählich entwickelnden christlichen Gemeinderechts zu sehen." Das Fehlen einer Strafandrohung spricht nicht, wie Schaller meint, gegen die dem Logion zugrundeliegende Form eines Rechtssatzes, sondern sie zeigt, dass das Logion zur Paränese modifiziert wurde. Vgl. auch Hoffmann, *Ehescheidung*, 326. Zu einem knappen Überblick über diese Diskussion vgl. Trilling, Wolfgang: *Zum Thema: Ehe und Ehescheidung im Neuen Testament*, in: *Theologie und Glaube* 74, 1984, 390-406, hier: 401f, Anm. 20. Trilling stimmt ebenfalls für die gesetzliche Formulierung. Ebd. 400f.] Man darf also den ursprünglichen 'Sitz im Leben' durchaus auch in einem ähnlichen Bereich vermuten. Vgl. Laufen, *Doppelüberlieferungen*, 346f. Vgl. auch Hoffmann, *Ehescheidung*, 326: "Jesus benutzt [...] zwar die Gesetzessprache, 'verfremdet' sie aber, um die gesetzliche Ebene zu durchstoßen und die Wirklichkeit [...] aufzudecken ...". Sowohl bei den äg. Urkunden als auch bei Markus wird der Sachverhalt in Konditionalsätzen ausgedrückt! Vgl. Lüddeckens, *Eheverträge*, 269.

Das bei Strack/Billerbeck (Mt, 311) abgedruckte palästinische Scheideformular weist dagegen formal große Unterschiede zu Mk 10 auf.

⁷⁰ $hw=j h^3c=t n hm.t mtw=j mst.f t mtw=j tr n=j k.t.s.hm.t n hm.t r.hr=t$ - Urk. 8, Lüddeckens, *Eheverträge*, 20f; so oder ähnlich in Urk. 1, 2, 8, 10, 13, 14, 16, 18-20, 22-29, 32, 35, 36, 38. Mitunter ist die Wiederheirat auch umschrieben: "ziehe ich eine andere Frau als dich vor" (z.B. Urk. 14) oder "ziehe ich eine andere Frau (zur) Ehefrau als dich vor" (z.B. Urk. 16). Lüddeckens setzt "vorziehen" mit "heiraten" gleich. Vgl. ebd., 271.

⁷¹ $hw=j h^3c=k n hj mtw=j mst=k mtw=j mr k.t h.t.r.r=k$ - Urk. 9 (ebd., 22f); ähnlich Urk. 7.

⁷² Vgl. ebd., 21. Weitere Übersetzungsmöglichkeiten für h^3c : lassen, verlassen, freilassen, aufgeben, werfen, legen. Vgl. Erman, Adolf/Grapow, Hermann: *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, Bd. III, Leipzig 1929, 227f. Vgl. auch Eriksen, Wolja: *Demotisches Glossar*, Kopenhagen 1954, 345. Eriksen übersetzt $h^3c n hm.t$ mit "Ehefrau verstoßen", im Blick auf die Grundbedeutung von h^3c mit "lassen / verlassen / freilassen" wird aber Lüddeckens die genauere Übersetzung haben. Mit Blick auf die gemeinsame Wohnstätte, welche in der

zumeist *šm* (*gehen*). Dahinter steht das differenzierte Verhältnis von Mann und Frau zur gemeinsamen Wohnstätte.⁷³ Da die Wohnung zumeist dem Mann gehört, "entlässt" er die Frau aus seinem Haus bzw. die Frau "geht" aus seinem Haus. In Urk. 7 und 9 wohnen die Eheleute wohl im Haus der Frau – daher "entlässt" hier die Ehefrau den Ehemann. Somit ist die Terminologie nicht grundsätzlich auf die Geschlechter festgelegt und es gibt eine direkte⁷⁴ begriffliche Entsprechung zu ἀπολύω (Mk 10,11f).⁷⁵ Urk. 8 zeigt eine solche sogar für Mk 10,11 und 12 – sowohl der Mann als auch die Frau kann den Partner "entlassen".

Die Argumentation über den Begriff des "Entlassens" wird durch die Parallelüberlieferung in Q 16,18 wieder relativiert. Hierbei stellt sich die bisher noch ungeklärte Frage,⁷⁶ welche Überlieferung die ursprünglichere ist. In der Regel wird mit einsichtiger Begründung Lk 16,18 als solche angesehen.⁷⁷ Allerdings führt man an anderer Stelle auch gute Argumente dafür an, dass bei Mk die ursprünglichste Form des vorsynoptischen Spruchs zu finden ist.⁷⁸ Laufen weist darauf hin, dass "die Form des konditionalen Relativsatzes ursprünglicher ist als die vereinfachende Partizipialkonstruktion"⁷⁹ – Markus also die ursprünglichere Fassung überliefert. Der Begriff des "Entlassens" ist allerdings in jedem Fall sehr wahrscheinlich einer vorsynoptischen Tradition zuzuordnen, die Verwendung dieses Begriffes bei Lk und Mt ist somit kaum von der redaktionellen Arbeit des Markus abhängig.

Regel dem Mann gehörte (s.u.), passt "entlassen" besser als "verlassen". (So allerdings Erman / Grapow, Wörterbuch III, 227).

⁷³ So Lüddeckens, Eheverträge, 272.

⁷⁴ Erman / Grapow (Wörterbuch III, 227) gibt für *ḥ3'* als koptisches Äquivalent κφ (mit Suffix κλαα?) an. Förster gibt als Äquivalent für ἀπολύω κλαα-εβολ an. Vgl. Förster, Hans (Hg.): Wörterbuch der griechischen Wörter in den koptischen dokumentarischen Texten, Berlin/New York 2002, 85. Nach Till bedeutet κφ oder κλαα= legen, setzen, lassen, mit dem Zusatz κλαα-εβολ bedeutet es freilassen, hinterlegen, ablegen. Vgl. Till, Walter, C.: Koptische Grammatik, Leipzig³1966, 323.

⁷⁵ Man ist bei der Bildung des Logions Mk 10,11f vermutlich auf den Begriff ἀπολύω festgelegt. Bereits in dem Streitgespräch über die Ehe Mk 10,2-9 wird die Begrifflichkeit für Scheidung von Dtn 24,1 LXX verändert. In Dtn 24,1 LXX *schickt* der Mann seine Frau *fort* (ἐξαποστελεῖ αὐτὴν ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ). Mk 10,4 bezieht sich direkt auf Dtn 24,1 LXX – allerdings *entlässt* (ἀπολύσαι) bei Markus der Mann sein Frau. Überhaupt finden sich im hebräischen Sprachraum für den Sachverhalt verschiedene Begriffe. Dtn 24,1ff benutzt פרוש, was LXX mit ἐξαποστέλλω wiedergibt. Deutero- und Tritojesaja kennen פרוש - "verlassen, entlassen" (vgl. Jes 54,6; 60,15; 62,4), LXX nutzt für die Übersetzung hier καταλείπω - für Markus ein für die Ehe eher förderliches Verb (Mk 10,7). Weiterhin findet sich נסב im Hiphil - "herausführen / wegschicken" (Esr 10, 3.19; J^b 14,1a-c). LXX übersetzt נסב in Esr 10,3 mit ἐκβάλλω und in Esr 10,19 mit ἐκφέρω. Häufig wird auch פרוש - "vertreiben, verstoßen" gebraucht (Lev 21,7.14; 22,13; Nu 30,10; Ez 44,22; J^b 14,1c). Vgl. auch Strack/Billerbeck II, 23f. Hier wird פרוש in J^b 14,1 mit "entlassen" übersetzt, was mit Blick auf die Grundbedeutung "vertreiben / schleppen / ziehen / verstoßen" etwas abgeschwächt wiedergegeben zu sein scheint. Man darf fragen, ob Strack/Billerbeck sich hier nicht vom untersuchten griechischen Vokabular (Mk 10,11f) beeinflusst zeigen. Eine direkte begriffliche Übereinstimmung zu ἀπολύω (Mk 10) ist im jüdischen Raum scheinbar ausgesprochen selten, sie findet sich nur in 1Esr 9,36. Im Neuen Testament nutzt Paulus bei der bereits erwähnten Parallele zum Scheidungsrecht der Frau in 1Kor 7,10.13 χωρίζω und ἀφήμι. Mt 19,7-9 ist von Mk 10,4f abhängig und hier somit nicht relevant. Die Parallelen zu Mk 10,11 nutzen dann allerdings ἀπολύω (s.u.), so dass dieses Verb prinzipiell bei den Synoptikern der term. techn. für Scheidung zu sein scheint (vgl. Mt 1,19). Vgl. Lüthmann, Mk, 212f; Fitzmyer, Joseph A.: The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence, in: TS 37 (1976) 197-226, hier: 211ff.

⁷⁶ Vgl. Trilling, Ehe, 400.

⁷⁷ Vgl. Gnlika, Mk II, 76. Rudolf Pesch (Das Markusevangelium II. Teil, Freiburg/Basel/Wien²1977, 125) sieht aber die mt Fassung ohne Unzuchtsklausel als ursprünglicher an.

⁷⁸ Vgl. die gründliche Untersuchung von Schaller, Ehescheidung, 227ff. Schaller urteilt aufgrund des ἐν' αὐτήν (Mk 10,11): "Nicht die lukanische, sondern die markinische Fassung gibt in diesem Fall die gemeinsame Traditionsgrundlage besser wieder." Ebd. 232 (anders Laufen, Doppelüberlieferungen, 580, Anm. 35). Auch Dellling (Mark. X 11, 265 u.ö.) sieht bei Mk die ursprünglichere Form.

⁷⁹ Laufen, Doppelüberlieferungen, 347. Vgl. ebd. 346.

Unterm Strich gibt es somit verschiedene Parallelen zwischen Mk 10,11f und dem ägyptischen Eherecht bzw. dem Alexandriner Philo: die Möglichkeit der Ehescheidung durch die Frau, die Ausdehnung der Treuepflicht auf den Mann und Übertretung des 6. Gebotes bei legaler Scheidung, die enge Verbindung zwischen Ehescheidung und Wiederheirat und die gleiche Begrifflichkeit für die Scheidung durch den Mann, in einem Fall sogar durch beide Partner. Diese begriffliche Parallele findet sich aber vermutlich in der vorsynoptischen Tradition, steht zumindest aus Lk, Mt, Jos (Ant 15,259) und einzelnen palästinischen Urkunden zu Beginn des 2. Jh.s n.Chr.⁸⁰ zur Verfügung und ist als einzelner Punkt in seiner argumentativen Kraft beschnitten. Sie unterstreicht aber die Analogie zu den demotischen Urkunden.

Es stellt sich nun die Frage, ob diese Parallelen bzw. die beschriebene Kombination auch in anderen Gebieten des römischen Reiches denkbar sind. Wie bereits erwähnt ist das bei der ersten Parallele, der Ehescheidung durch die Frau, durchaus der Fall. Palästina scheidet hierbei allerdings aus.⁸¹ Interessant ist der Hinweis Gnilkas, dass in "der griechischen Kolonie Thurii am Tarentischen Meerbusen [...] die Frau *einmal* das Recht [hatte, TR] ἀπολύειν τὸν ἄνδρα und mit einem anderen zusammenzuwohnen",⁸² das allerdings nur "anfangs" im 6.-5. Jh. v.Chr.⁸³ Darüber hinaus kommt das attische Recht aufgrund der Begrifflichkeit kaum in Betracht, hier schickt der Mann die Frau weg (ἀποπέμπειν) oder die Frau verlässt ihn (ἀπολείπειν).⁸⁴ Greeven ist der Meinung, dass das ἀπολύω in Mk 10,12 in einer allgemeineren Bedeutung ('aufgeben', 'sich trennen') wiederzugeben ist, da "in der alten Welt nichts bekannt [ist, TR], was auf Seiten der Frau der einseitigen Scheidungsgewalt des jüdischen Mannes vergleichbar wäre."⁸⁵ Mit dem Verweis auf die beschriebenen demotischen Urkunden erübrigt sich m.E. wohl dieser Einwand.

In Rom fehlt der rechtliche Aspekt der Wiederheirat, auch wenn wohl "den Römern oder bestimmten Kreisen unter ihnen eine zweite Ehe der Frau [gemeint sind allerdings Witwen, TR] als unschicklich galt."⁸⁶ Auf der anderen Seite sollten sich nach dem Willen des römischen Gesetzes geschiedene Frauen "möglichst bald und unter Wahrung festgelegter Fristen wieder verheiraten."⁸⁷

c.) *Die Salome-Tradition:* Die im NT nur in Mk 15,40 und 16,1 vorkommende Salome-Tradition wird neben einzelnen ostsyrischen Schriften⁸⁸ vor allem in ägyptischen Apokryphen (EvThom; EvÄg; Geheimes Mk; Pistis Sophia; Geschichte von Josef dem Zimmermann) entfaltet. Das lässt vermuten, dass, während in anderen Regionen Mt oder Lk bereits im 2.Jh. weitaus beliebter waren, in Ägypten Mk unter den kanonischen Evangelien zunächst eine Vorzugsstellung innehatte.⁸⁹

⁸⁰ Vgl. Fitzmyer, *The Matthean Divorce Texts*, 212f.

⁸¹ Vgl. aber Anm. 65.

⁸² Gnilka, *Mk II*, 77 (Kursiv, TR).

⁸³ Vgl. Greeven, Heinrich: *Ehe nach dem Neuen Testament*, in: NTS 15 (1968), 365-388, hier: 384, Anm. 1. Bei der zitierten Stelle von Diodorus Siculus "steht in unmittelbarem Zusammenhang in gleicher Bedeutung καταλείπω". Ebd.

⁸⁴ Vgl. Gnilka, *Mk II*, 77.

⁸⁵ Greeven, *Ehe*, 384.

⁸⁶ Gnilka, *Mk II*, 78.

⁸⁷ Ebd. Hier kommt die Wiederheirat also eher in einer zu Mk und Ägypten gegenläufigen Richtung zum Zuge. Sie gehört auf keinen Fall direkt zur Scheidung.

⁸⁸ Das EvThom stammt ursprünglich wohl aus Syrien. Andere v.a. manichäische Schriften bei Bauckham, Richard: *Salome, the Sister of Jesus, Salome, the Disciple of Jesus, and the Secret Gospel of Mark*. NT 33 (1991), 245-275, hier: 258.

⁸⁹ Vgl. Bauckham, *Salome*, 263. Mt und Lk tauschen die Namen der mk Vorlage mitunter zwanglos aus, lassen Salome ganz weg und fügen z.B. Johanna und Susanna ein. Die Ausgestaltung der Salometradition weist also

Darauf könnte auch die bei Lee zitierte Meinung Carringtons hinweisen: Die in Alexandria auftretenden Häresien von Basilides (130 / 140 n.Chr.) und den Ophiten würden sich am plausibelsten mit der Verwendung eines Evangeliums "like Mark" erklären.⁹⁰

Die Vorrangstellung des Evangeliums würde sich gut mit einem 'Heimvorteil' erklären lassen, immerhin ist diese Hochschätzung alles andere als selbstverständlich. Auch andere Evangelien waren bereits früh in Ägypten in Gebrauch, es gab also durchaus Konkurrenten.⁹¹ Mit der beschriebenen Salomeüberlieferung ist eine Traditionsbildung im ägyptischen Raum erkennbar, die sich direkt auf den Text des Markusevangeliums zurückführen lässt. Eine andere Möglichkeit wäre, dass die Apokryphen und Markus unabhängig auf eine uns nicht bekannte Salometradition zurückgreifen. Aber auch in diesem Fall ist Mk traditionsgeschichtlich mit Ägypten eng verknüpft. Dass die Salometradition in besonderer Weise mit Ägypten verbunden ist, zeigt z.B. ein Vergleich des EvThom und des 2Clem mit dem EvÄg. In beiden Schriften (EvThom 22.37; 2Clem 12,2) finden sich Aussagen, die aus dem Dialog zwischen Jesus und Salome im EvÄg bekannt sind, aber in beiden Texten fehlt Salome als Gesprächspartner. Das bedeutet, dass der Name Salome nicht notwendig an diese Jesusworte geknüpft war, sondern dass es sich bei dieser Verknüpfung um ein spezifisch ägyptisches Merkmal gehandelt haben wird.⁹²

d.) Die Mk Verspottungsszene als Analogie eines alexandrinischen Vorfalls?: Klaus Berger hat als Stütze seiner These, das Johannesevangelium sei von einem Alexandriner geschrieben,⁹³ eine Stelle aus der Schrift Philo von Alexandria *In Flaccum* herangezogen. In deutlicher Parallelität zur Verspottung Jesu (Mk 15,16-19; Mt 27,27-29; Joh 19,2-5) wird hier ein antijüdischer Vorgang in Alexandria beschrieben – die symbolische Verspottung des in Alexandria weilenden jüdischen Königs Johannes Agrippa I. mittels eines geisteskranken Bettlers.⁹⁴ Berger weist zwar darauf hin, dass alle anderen kanonischen Evangelien eine

auf eine primäre Nutzung des Mk. Gegen Lüthmann, *Fragmente*, 183 (d.h. Lüthmann hat wohl einen späteren Zeitpunkt im Blick. Eine Abwertung von Mk ab dem 3. Jh. steht nicht gegen das Gesagte, die Salometradition ist älter).

⁹⁰ Philip Carrington, *Primitive Christian Calendar*, 51, zitiert nach Lee, Eusebius on St Mark, 431, Anm. 3. "The Ophites believed that the Jesus (not the Christus) remained with the disciples for eighteen months after his resurrection, and this would seem to harmonize best with a gospel like Mark, in which no resurrection appearances are actually narrated and consequently there is no limit to the imagination in this respect." Man mag einwenden, dass etwa Basilides aus Syrien nach Alexandria kam und das Evangelium "like Mark" vielleicht mitbrachte. Aber wenn Carrington Recht hat, bleiben noch die Ophiten und dann die Kombination mit Basilides etc. Ich möchte das nicht als Argument aufbauschen, dafür ist es zu spekulativ, ich nehme es aber mit großem Interesse zur Kenntnis.

⁹¹ Das zeigen auch Papyrusfunde (z.B. für Joh 3⁵²). Hierbei schneidet Mk überhaupt schlecht ab: einzig 3⁴⁵ enthält Mk – ein Zeichen, dass das Evangelium min. ab dem 3. Jh. (die Zeit also, aus der die meisten Papyri stammen) seine von mir angenommene Vorrangstellung in Ägypten eingeblüht hat. Vielleicht ist meine These von der Vorrangstellung aufgrund dieser Funde auch falsch, aber wie erklärt sich dann das zuvor geschilderte Phänomen? Ist es legitim, aufgrund der (z.T. zufälligen) Funde mehr als eine Tendenz anzunehmen – eine Nutzung des Mk in Ägypten im 2. Jh. gar auszuschließen?

⁹² Bauckham, *Salome*, 260.: "... the identity of the interlocutor was evidently not a stable feature of the tradition of these sayings. There is no reason to suppose that the content of the conversation with Salome in the Gospel of the Egyptians was associated with Salome elsewhere than in the Gospel of the Egyptians." Es stört hierbei nicht, dass das EvThom ebenfalls mit Ägypten verbunden ist, man wird die äg. Traditionsbildung ja nicht auf nur einen Strang einengen wollen.

⁹³ Berger, Klaus: *Im Anfang war Johannes, Datierung und Theologie des vierten Evangeliums*, Stuttgart 1997, 54ff. Eine Beurteilung dieser These ist nicht Gegenstand meiner Untersuchung.

⁹⁴ In *Flaccum* 36-39: »Sie nahmen den unglücklichen Menschen mit ins Gymnasium und stellten ihn auf einen erhöhten Platz, wo er allen sichtbar war; sie stülpten ihm ein Blütenbüschel von Papyrus als Krone auf den Kopf und umhüllten seinen Körper mit einer Matte als Mantel; anstatt eines Szepters gibt ihm einer ein kurzes Stück einheimischen Papyrus, das er am Wegrand gesehen und abgerissen hatte. Und als er nun wie

ähnliche Szene berichten,⁹⁵ da er aber den joh. Pilatus als direkte Entsprechung zu Flaccus sieht,⁹⁶ möchte er nun auch den joh. Bericht über die Verspottung Jesu als die ursprünglichste neutestamentliche Analogie zum Bericht Philos annehmen und fragt, ob der joh Passionsbericht nicht "möglicherweise der älteste im Rahmen der kanonischen Evangelien"⁹⁷ ist. Nun gibt es aber gute Gründe für die Annahme, dass Mk und Joh unabhängig voneinander auf eine schriftliche Passionsquelle zurückgriffen. Die Verspottungsszene wird älter als Mk und – nach allgemeiner Erkenntnis – vor allem älter als Joh sein. Falls eine direkte Verbindung zur Verhöhnung des Bettlers existiert, hätte zumindest auch Markus mittelbar Zugang zu alexandrinischer Tradition gehabt – und zwar vor Johannes. Ein Vergleich zwischen allen drei Texten zeigt dann auch, dass Mk dem Philobericht wesentlich näher kommt als Joh: Jesus wird in ein Gebäude geführt, ein großes Publikum ist anwesend, die explizit bei Philo erwähnte Bühnenatmosphäre verdeutlicht Mk durch die VV. 16f.20.⁹⁸ Der eigentliche joh. Bericht der Verspottung hat dagegen mit Mk nur Krone, Mantel und Huldigung, erst der weitere Kontext bietet das Gebäudeinnere und die öffentliche Zuschaustellung. Das Papyrusstück als Zepter taucht möglicherweise in Mk 15,19 auf, Mt zumindest scheint es so zu deuten.⁹⁹ Eine sprachliche Abhängigkeit existiert allerdings nicht. Vielleicht handelt es sich ja auch nur um eine allgemeine "Soldatensitte",¹⁰⁰ trotzdem dürfte der alexandrinischen Gemeinde bei den neutestamentlichen Verspottungsszenen auch eingedenk der Verspottung Agrippas bewusst gewesen sein, um was es ging: um den König der Juden. Ein Argument für die Abfassung des Mk in Alexandria kann aufgrund der traditionsgeschichtlichen Unsicherheit daraus allerdings kaum gezogen werden.

e.) *Philo von Alexandria und Markus*: Im vorhergehenden Abschnitt wurde eine Parallele des Passionsberichts zu Philos *In Flaccum* gezeigt. Die (vor-)mk Version der Verspottungsszene lässt sich m.E. dabei als beste Parallele erkennen. Auch zu Mk 10,29f finden sich Parallelen bei Philo: SpecLeg 1,52 und SacrAC 129.¹⁰¹ Zusammen mit den Ergebnissen Klaus Bergers bezüglich des Eherechts (s. S. 10f) wird deutlich, dass Philo und Mk sehr wahrscheinlich Zugang zu einigen gemeinsamen Traditionslinien¹⁰² hatten. Michael Latke führt Mk 10,29f (als Definition von Nachfolge) direkt auf die "substance of Philo's

bei Bühnenposen die Zeichen der Herrschaft trug und zum König geschmückt worden war, stellten sich junge Leute mit Stöcken auf den Schultern wie Lanzenträger rechts und links als Leibwache auf. Dann traten andere vor ihn hin, teils als wollten sie ihm huldigen, teils wie um einen Prozess zu führen, teils als suchten sie in öffentlichen Angelegenheiten seinen Rat. Dann brach die ringsum stehende Menge in ein unsinniges Geschrei aus: >Marin-, riefen sie - so wird angeblich bei den Syrern der Herrscher genannt; denn sie wussten, dass Agrippa ein Syrer war und über einen großen Teil Syriens herrschte ...«. Zitiert nach Berger, Im Anfang, 59. Vgl. auch Gnilka, Mk II, 308.

⁹⁵ Vgl. Berger, Im Anfang, 59 (was aber so nicht ganz stimmt: Lukas lässt sie aus, vgl. aber Lk. 23,11).

⁹⁶ Vgl. ebd., 59 ff.

⁹⁷ Ebd., 59.

⁹⁸ Vgl. Gnilka, Mk II, 306.

⁹⁹ Mt 27,29. Vgl. Gnilka, Mk II, 306.

¹⁰⁰ Lohmeyer, Ernst: Das Evangelium nach Markus, Göttingen ¹²1953, 341. Weitere Beispiele solcher Verspottungsszenen vor allem bei Klostermann, Erich: Das Markusevangelium, Tübingen ⁴1950, 161.

¹⁰¹ Gnilka (Mk II, 92) zitiert eine Stelle aus SacrAC 129: "Diese haben Kinder, Eltern und Geschwister, Nachbarschaft und Freundschaft hinter sich gelassen, um an Stelle des irdischen das ewige Erbe zu finden." Noch deutlicher zeigt sich die Parallele in SpecLeg. 1,52: "Sie [d.h. Proselyten, TR] haben ... Vaterland, Freunde, Verwandte um der Tugend und der Frömmigkeit willen verlassen; so sollen ihnen denn eine andere Heimat, andere Verwandte, andere Freunde nicht versagt bleiben ...". Philo von Alexandria: Ueber die Einzelgesetze, Band I-IV, in: Die Werke Philos von Alexandria, Zweiter Teil, hrsg. von Prof. Dr. Leopold Cohn, Breslau 1910, 25. Im Hintergrund stehen: Lev 19,33f; 24,22; Dtn 10,18f.

¹⁰² Eine direkte Abhängigkeit zwischen Philo und Mk kann und soll hierbei allerdings nicht behauptet werden.

definition¹⁰³ der Proselyten in SpecLeg 1,52 zurück. Sein Problem ist wohl die angenehme geographische Entfernung zum Entstehungsort von Markus – "Rom, Antioch, Galilee, or Asia Minor", die ihn zu der unbestritten richtigen Bemerkung nötigt, dass das Bewusstsein von Philos Proselytendefinition "certainly not confined to Alexandria" war. Sollte Mk in Alexandria entstanden sein, ergäbe sich hier allerdings eine wesentlich einfachere Lösung.¹⁰⁴

f.) *Der Alexanderroman*: Alexandria steht für eine hohe Kultur,¹⁰⁵ die sich gerade auch in der Literatur ausdrückt. So mag mancher Exeget intuitiv Schwierigkeiten haben, das sprachlich etwas schlichte Markusevangelium in dieser Stadt zu verorten. Marius Reiser zeigt aber, dass der Alexanderroman enge Parallelen in "Traditions- und Redaktionsgeschichte, auch Kompositions- und Erzähltechnik, Sprache und Stil" zu Mk aufweist.¹⁰⁶ Dieser entstand gegen Ende des 3. Jh.s in Alexandria und hat ohne Frage Vorstufen und stilistische Vorläufer in der hellenistischen Volksliteratur.¹⁰⁷ Die von Reiser aufgeführten Parallelen zeigen, dass das literarische Klima in Alexandria durchaus imstande war, ein Buch wie das Markusevangelium hervorzubringen.¹⁰⁸ Für meine Argumentation ist interessant, dass "die nächste Parallele zur Gattung der Evangelien"¹⁰⁹ gerade in Alexandria greifbar wird.

Fazit: Zusammenfassend lassen folgende Beobachtungen die mk Gemeinde in Ägypten vermuten:

V.a. zur Wirksamkeit von Markus in Ägypten: Es existiert eine mindestens voreusebische Tradition,¹¹⁰ welche die Anwesenheit von Markus in Ägypten kennt. Daher ergibt sich die Notwendigkeit der Harmonisierung mit der "offiziellen" Romthese. Dieses Bestreben wird möglicherweise schon ab dem Anfang des 3.Jh.s, spätestens bei Eusebius sichtbar und spricht m.E. gegen die "Erfindbarkeit" der Markus-Ägypten-Verbindung.¹¹¹ *Unterstützend kommt dazu*: Es existiert eine breite Markustradition in Ägypten: Markus, der Gründer der

¹⁰³ Dieses und folgende Zitate: Latke, Michael: The Call to Discipleship and Proselytizing, unter: www.findarticles.com/cf_0/m2399/3_92/56459937/p1/article.jhtml, S. 2 (Aufgerufen 18.7.2003). (Original: HThR 92 [1999] 359-362).

¹⁰⁴ Philos Gedankengut lässt sich natürlich nicht auf den alexandrinischen Raum begrenzen, so dass dieses Argument, wenn man es isoliert betrachtet, keines ist. Im Kontext der gesamten Untersuchung zeigt sich aber wieder, wie gut Mk nach Alexandria passen würde. Es werden sich darüber hinaus noch weitere Parallelen finden lassen (vgl. z.B. Berger, Gesetzesauslegung, 465ff; anders allerdings Hübner, Hans: Mark. VII. 1-23 und das 'jüdisch-hellenistische' Gesetzesverständnis, in: NTS 22 (1976), 319-345, hier: 338). Die dargestellten reichen aber aus, um den Sachverhalt zu verdeutlichen.

¹⁰⁵ Es ist das kulturelle Zentrum der Mittelmeerwelt. Vgl. DNP I, 166.

¹⁰⁶ Reiser, Marius: Der Alexanderroman und das Markusevangelium, in: Cancik, Hubert (Hg.): Markus-Philologie, Tübingen 1984, 131-163, hier: 131. So erscheint der Autor des Romans als "Sammler, Redaktor oder Kompilator" (133), die verschiedenen verwendeten Quellen führen zu einem "wechselnden und uneinheitlichen Stil." (132). Es finden sich Dubletten, das Material wird nach einem "zunächst merkwürdig anmutenden geographischen Schema" (134) angeordnet und auch Latinismen (! – s.o.) finden Eingang. Bei Syntax und Stil fällt die Parataxe auf, die "Erzählung schreitet in kurzen, zumeist mit καί oder δε, seltener mit οὐν gereihten Sätzen fort." (136). "Mit ähnlicher Häufigkeit wie das Markusevangelium weist der Alexanderroman im Hauptsatz die Folge Prädikat-Subjekt mit Anfangsstellung des Verbs auf" (138). Reiser führt noch viele Parallelen an, welche Leserin und Leser a.a.O. nachschlagen können.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., 131. Vgl. auch: DNP X, 514, Artikel: Pseudo-Kallistenes.

¹⁰⁸ Das zumindest lässt sich unbeschadet sagen, auch wenn das Heranziehen eines späteren Buches mit letztendlich doch vermuteten Vorstufen methodisch nicht unproblematisch ist.

¹⁰⁹ So Reiser, Alexanderroman, 131.

¹¹⁰ Wahrscheinlich ist diese bereits am Ende des 2. Jh.s greifbar.

¹¹¹ Diese wird m.E. überhaupt schwer zu behaupten sein. Vgl. S. 7f. Der singuläre Versuch Diebners (vgl. Ann. 47) konnte m.E. nicht überzeugen. Es existieren zwei von Haus aus widersprüchliche Traditionen über Markus, die dann sekundär an- bzw. ausgeglichen werden müssen.

alexandrinischen Gemeinden, erster Gemeindeleiter¹¹² (Bischofsliste, vgl. Eusebius h.e. 2.24 (!); 3.14; 3.21; 4.1; 4.4; 4.5.5; 4.11.6; 4.19; 5.9)¹¹³, Märtyrer, Reliquien, die ägyptische "Markusliturgie"¹¹⁴ etc. Diese Legenden und Traditionen sind z.T. von zweifelhaftem historischen Wert, aber ihre Existenz als solche stützt die These von Mk in Ägypten, immerhin sind sie in Ägypten, nicht in Rom oder Syrien zu Hause.¹¹⁵

V.a. zur Entstehung des Markusevangeliums in Ägypten: Es gibt deutliche Parallelen zwischen Mk 10,11f und dem ägyptischen Eherecht. Weiterhin taucht die mk Salome in verschiedenen, vor allem ägyptischen Traditions- und Legendenbildungen auf - bei Salome handelt es sich v.a. um ein ägyptisches Phänomen. Das lässt vermuten, dass Mk im Ägypten des 2. Jh.s unter allen Synoptikern noch eine Vorzugsstellung genießt, zumindest aber stark in Gebrauch ist. *Unterstützend kommt dazu:* Es gibt einige deutliche Parallelen zwischen Mk und Philo von Alexandria. Mit dem Alexanderroman ist ein Buch in Alexandria entstanden, welches eine große literarische Nähe zu Mk aufweist. Wenn auch aus späterer Zeit, zeigt es nicht mehr und nicht weniger als die grundsätzliche Möglichkeit der Entstehung des Mk in Alexandria.

Eingedenk dessen ist es durchaus möglich, meiner Meinung nach sogar wahrscheinlich, dass die mk Gemeinde in Alexandria, zumindest aber im Umfeld eines hellenistisch geprägten städtischen Zentrums Ägyptens zu suchen ist. Auch das vor allem für diese Gemeinde geschriebene Evangelium wird vermutlich in Alexandria bzw. Ägypten entstanden sein. Im Gegensatz zu anderen Thesen (Rom, Syrien) gibt es bei Alexandria auch kaum exegetische Probleme,¹¹⁶ im Gegenteil: Der Alexanderroman, das ägyptische Eherecht etc. können exegetische Probleme in Mk erhellen.

Es gibt zwar scheinbar kein *absolutes* Argument für Ägypten, aber eine große Anzahl ernstzunehmender Hinweise darauf. Man möchte sagen: Alle Wege *weisen* nach Alexandria.

¹¹² Theißen (Evangelienbeschreibung, 390ff [Lit. in Anm. 7]) hat gezeigt, dass das Markusevangelium durchaus als 'Instrument' eines Gemeindeleiters verstanden werden kann. Während die aller erste Gründung der Gemeinden in Alexandria (Euseb. h.e. 2, 16,1: "πρωτόν"), bzw. die erste Missionierung Ägyptens ein Produkt der Legendenbildung sein wird (Mk wurde eher für Christen als für eine erste Missionierung geschrieben), könnte man bei der Gemeindeleitung über eine historische Erinnerung nachdenken.

¹¹³ Anders als (Ps-)Hippolyt (vgl. S. 5) beginnt Eusebius die Zählung der Bischöfe erst mit Anianus. Markus ist also der Bischofsliste 'vorgeschaltet'. Vgl. Lührmann, Fragmente, 182.

¹¹⁴ Diese "gehört ohne Zweifel zu den ältesten orientalischen Liturgien, die auf uns gekommen sind". Lipsius, Apostelgeschichten, II/2, 327. Der Markusliturgie liegt allerdings nicht Mk zugrunde, eher eine Mischung aus Lk und Mt, wie ein Vergleich der Einsetzungsworte nahe legt. Vgl. den griech. Text bei Lietzmann, Hans: Messe und Herrenmahl, Bonn 1926, 39.

¹¹⁵ Vgl. Anm. 56.

¹¹⁶ Auch das Flair des Evangeliums spricht *nicht gegen* Ägypten / Alexandria: Bedeutung der Synagoge; Getreide Kap. 2+4; zentrale Stellung des Galiläischen "Meeres" (Mk 1,16; 7,31: τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας, oder 2,13 u.δ. τὴν θάλασσαν, bei Jos dagegen: λίμνη, z.B. Bell 3,522. Vgl. Gnlika, Mk I, 72. Als unterhaltsames Kuriosum vgl. die legendäre Verbindung der Sees von Alexandria mit der Quelle Kapernaum über eine seltene Fischart - Jos Bell 3,520; Simon von Kyrene; Mk 12,13ff und die Sikarier in Alexandria (Jos Bell 7,408ff) + Anerkennung des Kaisers (ebd., 418ff); Mk 13 und Jos Bell 2,487ff; der Tempel von Leontopolis (Jos Bell 7,426ff.428: "λίθων μεγάλων" - Mk 13,1: "ποταποὶ λίθοι", Mk 13,2: "Βλέπετε ταῦτας τὰς μεγάλας οἰκοδομὰς; οὐ μὴ ἀφῆθη ὡς λίθος ἐπὶ λίθου"). Im Weinberggleichnis Mk 12,1-9 finden sich möglicherweise Reflexe äg. Weinbaupraxis. Diese wurden zwar aus der LXX übernommen, welche diese in Jes 5 eingebracht hat (vgl. Kloppenborg Verbin, John S.: Egyptian viticultural practices and the citation of Isa 5:1-7 in Mark 12:1-9, NT 44 (2002) 134-159, hier: 144ff.153ff). Dennoch könnte gerade im Blick auf die großen Differenzen zwischen Mk 12 und Jes 5 LXX diese Übernahme ja mit Bedacht geschehen sein, d.h. möglicherweise den agrarischen Vorstellungshintergrund der mk Gemeinde widerspiegeln.

»Fürchte dich nicht, nach Ägypten hinabzuziehen!« (Gen 46,3)

Funktion und Bedeutung von Gen 46,1-7 im Rahmen der Josefsgeschichte

Peter Weimar – Münster

Für Joachim Becker

Die Sonderstellung von Gen 46,1-7 innerhalb des Erzählzusammenhangs der Josefsgeschichte ist des öfteren gesehen und entsprechend herausgestellt worden¹. Wie indes diese Sonderstellung zu erklären ist, bleibt jedoch nach wie vor Gegenstand kontroverser Diskussion, wobei vor allem zwei Positionen einander gegenüber stehen. Nach der einen handelt es sich um ein im wesentlichen der elohistischen Tradition entstammendes Textelement², nach der anderen dagegen um eine spät in die Josefsgeschichte eingefügte redaktionelle Bildung³. Ob und inwieweit beide Positionen zumindest partiell miteinander verknüpfbar sind, wie nicht zuletzt von Anhängern einer quellenkritischen Option vermutet⁴, erscheint anderen angesichts von unvermeidlichen literarkritischen Aufteilungen jedoch höchst zweifelhaft und umstritten⁵. Wie auch immer im einzelnen zu entscheiden ist, so wird ein begründetes Urteil hinsichtlich Gen 46,1-7 nicht zuletzt von einer Klärung der Frage nach Stellung und Funktion des Textabschnitts im Rahmen des Gesamtzusammenhangs der Josefsgeschichte abhängig sein, eine Frage, die im einzelnen auf verschiedenen Ebenen durchzuspielen sein wird. Ausgangspunkt der nachfolgenden Überlegungen ist die ihr literarisches Erscheinungsbild bestimmende Endgestalt der Josefsgeschichte, nicht aber eine wie auch immer zu rekonstruierende ältere Textfassung, die einmal als Sondergröße für sich bestanden hat und nicht von Anfang an für einen größeren literarischen Zusammenhang konzipiert gewesen ist⁶. Für jene darf von vornherein

¹ Aus der jüngeren Literatur vgl. nur E. BLUM, Die Komposition der Vätergeschichte, WMANT 57 (Neukirchen-Vluyn 1987) 246; L. RUPPERT, Zur Offenbarung des Gottes des Vaters (Gen 46,1-5). Traditions- und redaktionsgeschichtliche Überlegungen, in: M. GÖRG (Hrsg.), Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferung. FS J. Scharbert, Stuttgart 1989, 271-289 = DERS., Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments, SBAB 18 (Stuttgart 1994) 143-159 (143ff); K. SCHMID, Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments, WMANT 81 (Neukirchen-Vluyn 1999) 62.

² In diese Richtung votieren etwa – wenn auch mit Abweichungen hinsichtlich Abgrenzung wie Nuancierung im einzelnen – L. SCHMIDT, Literarische Studien zur Josephsgeschichte, BZAW 167 (Berlin-New York 1986) 121-297 (185-193) [46,1aβ-5a]; L. RUPPERT, SBAB 18, 143f.157ff [»ältere (elohistische) Jakobsüberlieferung (Gen 42,2aa*.β.3a.βα*.4aa*) in redaktioneller Bearbeitung]; N. KEBEKUS, Die Joseferzählung. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Genesis 37-50, Internationale Hochschulschriften (Münster-New York 1990) 158-164.342 [Gen 46,2-5a*]; H. SEEBASS, Genesis III. Josephsgeschichte (37,1-50,26), Neukirchen-Vluyn 2000, 122ff [Gen 46,1-5a].

³ Vgl. nur das Urteil von K. SCHMID, WMANT 81, 62: »Namentlich seit dem Einbruch der klassischen Urkundenhypothese ist die redaktionelle Funktion dieses Stücks [gemeint ist Gen 46,1-5a (P.W.)] deutlich vor Augen getreten«; entsprechend geht der Trend der neueren Forschung dahin, für Gen 46,1-5a eine exilische bzw. nachexilische Herkunft anzunehmen (vgl. die Übersicht bei L. RUPPERT, SBAB 18, 144f und H. SEEBASS, Genesis III, 123).

⁴ Vgl. die dahingehende Frage bei L. RUPPERT, SBAB 18, 145: »Könnte es nicht vielleicht gerade deswegen sein, daß in beiden einander ausschließenden Positionen ein Körnchen Wahrheit steckt?«

⁵ Entsprechend urteilt K. SCHMID, WMANT 81, 62 Anm. 38: »... muß zwangsläufig zu (wenig überzeugenden) literarkritischen Aufteilungen des Textes führen.«

⁶ Zur Unterscheidung einer von der Josefsgeschichte sich abhebenden älteren Fassung einer Joseferzählung vgl. in diesem Zusammenhang nur W. DIETRICH, Die Joseferzählung als Novelle und Geschichtsschreibung, BThSt 14 (Neukirchen-Vluyn 1989); ausschließlich erstere kann als weisheitliche Lehrerzählung bezeichnet werden.

eine unlösbare Verbindung mit der für die Komposition des Genesisbuches verantwortlichen Bearbeitungsschicht vorausgesetzt werden⁷.

I. Gen 46,1-7 als Teil der Kompositionseinheit Gen 46

Um das Gewicht des innerhalb von Gen 46,1-7 Erzählten angemessen würdigen zu können, »muß man sich die Besonderheit und Folgeschwere gerade dieser Reise gegenwärtig halten. [...] Darum hat die Tora diesen Abschied auf besondere Weise gestaltet. Es wird nicht nur im letzten Ort der alten Heimat Station gemacht, sondern dort ein wehmütvoller Abschied gefeiert. Da erhält Jakob einen herrlichen Trost: Wiederum erscheint ihm, da er die Grenze überschreiten will, der Gott seines Vaters, seines Ahnen und ruft ihm segnende Abschiedsworte zu, Er, der Gott, der über alle Grenzen hinweg waltet und schirmt und als Gott der Väter nimmer die Kinder verläßt.«⁸ Der Bedeutung des hier geschilderten Augenblicks entspricht die Sorgfalt, mit der die Szene literarisch ausgestaltet und dementsprechend herausgestellt ist.

1. Literarische Gestalt von Gen 46,1-7

Die gewöhnlich unter dem Aspekt des Handlungsortes (Beerscheba) vorgenommene Ausgrenzung von Gen 46,1-5a(5)⁹ ist keineswegs als zwingend anzusehen. Entgegen einer Deutung von Gen 46,1 und 5a als zwei Erzählelemente, die der inklusorischen Verklammerung der so eingeschlossenen Gottesoffenbarung Gen 46,2-4 dienen, ist es näherliegend, die Korrespondenz der beiden Aufbruchsnutzen Gen 46,1a und 5a eher dahingehend zu verstehen, daß auf diese Weise zwei aufeinander folgende Erzählblöcke parallelisiert und zueinander in Beziehung gesetzt werden sollen¹⁰. Jedenfalls ist die Erzählfolge über die zweimalige Nennung von Beerscheba rhythmisiert. Die beiden Aufbruchsnutzen von Gen 46,1a und 5a sind zudem

während die Josefsgeschichte als ganze heilsgeschichtlich geprägt ist (hierzu näherhin R. BARTELMUS, *Topographie und Theologie. Exegetische und didaktische Anmerkungen zum letzten Kapitel der Genesis* [Gen 50,1-14], BN 29 [1985] 35-57 [43-47] und K. KOENEN, *Gerechtigkeit und Gnade. Zu den Möglichkeiten weisheitlicher Lehrerzählung*, in: J. MEHLHAUSEN [Hrsg.], *Recht-Macht-Gerechtigkeit*, Gütersloh 1998, 274-303 [286-291]). – Zum Problem der Entstehungsgeschichte allgemein vgl. die forschungsgeschichtliche Orientierung bei C. PAAP, *Die Josephsgeschichte Gen 37-50. Bestimmungen ihrer literarischen Gattung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, EHS.T 534 (Frankfurt/M. u.a. 1995); hinsichtlich des Dissenses der Forschung vgl. das Urteil von R. LUX, *Geschichte als Erfahrung, Erinnerung und Erzählung in der priesterschriftlichen Rezeption der Josefsgeschichte*, in: DERS. (Hrsg.), *Erzählte Geschichte. Beiträge zur narrativen Kultur im alten Israel*, BThSt 40 (Neukirchen-Vluyn 2000) 147-180(147): »Zwischen den Urteilen über die Entstehung und die literarische Eigenart der Josefsgeschichte liegen gegenwärtig nicht nur Meilen, sondern Kontinente.«

⁷ Vgl. schon die entsprechenden Erwägungen bei N. KEBEKUS, *Joseferzählung*, 327-335. Nach K. SCHMID, *WMANT 81*, 63 erstreckt sich der aufgrund von Gen 46,1-5a zu erschließende literarische Horizont nur auf »eine ‚Vätergeschichte‘ Gen 12-50 und keine ‚Joseph-Exodusgeschichte‘ Gen 37-50+Ex(ff)«, wohingegen G. FISCHER, *Die Josephsgeschichte als Modell für Versöhnung*, in: A. WENIG (Hrsg.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, BETHL 155 (Leuven 2001) 243-271 (v.a. 266ff) zu dem Urteil kommt: »Insgesamt erweist sich die JG [Josefsgeschichte; P.W.] als ein Text, der nicht isoliert stehen kann, sondern mindestens Gen 25-35 voraussetzt und seinerseits *Fortführungen* in Ex und Jos *verlangt*« (268).

⁸ B. JACOB, *Das erste Buch der Tora. Genesis*, Berlin 1934, 825 (ND Stuttgart 2000).

⁹ Vgl. etwa L. SCHMIDT, *BZAW 167*, 185: »Der Abschnitt V.1aβ-5a bildet eine eigene Szene. Das geht schon daraus hervor, daß er durch v.1aβ: ‚da kam er nach Beerscheba‘ und v.5a: ‚da brach Jakob auf von Beerscheba‘ gerahmt ist; außerdem L. RUPPERT, *SBAB 18*, 146: »Doch sind unter dem Aspekt des *Handlungsortes* (Beerscheba) die Verse 46,1aβ-5a als Einheit zu betrachten: Der Erzvater kommt nach Beerscheba (1aβ), um von dort wiederum aufzubrechen (5a).«

¹⁰ In diesem Sinne votiert auch N. KEBEKUS, *Joseferzählung* 158.

unverkennbar aufeinander abgestimmt, was allein schon durch die Wahl der Verben angezeigt ist. Während in Gen 46,1a das Verlassen des (nicht explizit genannten) Wohnortes durch וַיִּטַּח , verbunden mit der Angabe des Zielortes, angezeigt ist, wird in Gen 46,5a die Aufbruchssituation gezielt durch das Verbum וַיִּקַּח markiert, womit zugleich deutlich gemacht ist, daß Beerscheba nur als eine Zwischenstation gedacht ist¹¹, eingeführt allem Anschein nach einzig zu dem Zweck, in Beerscheba die Gottesoffenbarung an Jakob/Israel geschehen zu lassen. Die Abstimmung der beiden Aufbruchsnutzen Gen 46,1a und 5a aufeinander wird auch anhand des Nebeneinanders von Israel (Gen 46,1) und Jakob (Gen 46,5a) erkennbar. Ist in der Erwähnung Israels in Gen 46,1a »das nunmehr geeinte und durch Jakob repräsentierte künftige Volk Israel«¹² in Blick, was unmißverständlich gerade auch durch die Beifügung von וְיִשְׂרָאֵל kenntlich gemacht wird, ist mit Gen 46,5 die Initiative Jakobs in den Blick gerückt, und zwar jenes Jakob, der zuvor in der Gottesoffenbarung in dieser Weise unter Wiederholung seines Namens von Gott angeredet worden ist. Um aber auch hier deutlich werden zu lassen, daß von dem Aufbruch Jakobs ganz Israel betroffen ist, werden seine Söhne wie in Gen 45,21 bezeichnenderweise als »Söhne Israels« qualifiziert.

Dürfen die beiden Aufbruchsnutzen Gen 46,1a und 5a so als Eröffnung zweier, dadurch unverkennbar aufeinander bezogener Textsequenzen verstanden werden, dann zeichnen sich diese durch ein je eigenes Gewicht aus. Auch wenn dementsprechend eine Reduktion der Erzählelemente Gen 46,1 und 5 auf die Funktion eines Rahmens um die Offenbarungsszene Gen 46,2-4 als Mittelteil nicht möglich erscheint¹³, ist auf der anderen Seite aber auch nicht zu verkennen, daß diese innerhalb der Texteinheit Gen 46,1-7 das Hauptgewicht trägt, allein schon dadurch kenntlich gemacht und herausgehoben, daß die Offenbarungsszene als Gespräch stilisiert ist, sorgfältig vorbereitet durch die Bereitung eines Schlachtopfers (figura etymologica) für den »Elohim seines Vaters Isaak« (Gen 46,1b; vgl. 3a), insofern noch dadurch hervorgehoben, als ein solches Schlachtopfer der Erzählsituation wenig angemessen erscheint¹⁴. Das Gewicht, das der Erzähler dem hier mitgeteilten Dialog zumißt, wird nicht allein durch die der eröffnenden Notiz in Gen 46,2 beigefügte Situationsangabe (»in den Gesichtern der Nacht«), sondern auch durch die wiederholte Setzung des Verbuns וַיִּאָמֶר unterstrichen¹⁵. Ihren Höhepunkt erreicht die Offenbarungsszene mit dem sie abschließenden Gotteswort Gen 46,3+4, in sich sorgfältig komponiert und gestaltet¹⁶, dabei aus zwei Redeteilen bestehend, die jeweils durch einen vom Vorangehenden abgehobenen Satz abgeschlossen werden (Gen 46,3bβ||4b). Beherrschendes Thema der Gottesrede ist das »Hinabziehen nach Ägypten«, das in beiden Redeteilen aufgerufen wird, wenn auch mit jeweils anderer Akzentuierung. Kern des ersten Redeteils (Gen 46,3) ist der an Jakob gerichtete »Beruhigungsruf« Gen 46,3ba, ausgezeichnet zum einen durch die Ungewöhnlichkeit ihrer Formulierung (אֲלֵ-

¹¹ Treffend die Charakterisierung bei B.JACOB, Genesis 830: »Das Verlassen eines Wohnsitzes kann nicht durch וַיִּטַּח ausgedrückt werden! Dieses bedeutet immer nur das Verlassen einer Stelle, die man vorübergehend, zeitweilig eingenommen hatte, also bei einer Reise das einer Zwischenstation«; mit Bezug hierauf auch H.SEEBASS, Genesis III, 122: »es ist der Aufbruch während eines Weges, nicht für einen neuen Weg«.

¹² B.JACOB, Genesis 826.

¹³ So etwa L.RUPPERT, SBAB 18, 147.

¹⁴ H.SEEBASS, Genesis III, 121.

¹⁵ Der Erwägung von H.GUNKEL, Genesis, HK I/1 (Göttingen ³1910 = ND ⁷1966) 463, anstelle des einleitenden וַיִּאָמֶר in Gen 46,2a ein וַיִּקַּח zu lesen, tritt schon B.JACOB, Genesis 827 mit Verweis auf Ex 1,15+16 entgegen, wo ebenfalls zweimal die Rede einleitung וַיִּאָמֶר vorkommt. Inwieweit in dieser stilistischen Erscheinung ein Hinweis auf entstehungsgeschichtliche Prozesse zu sehen ist (L.SCHMIDT, BZAW 167, 186 und L.RUPPERT, SBAB 18, 147), braucht im vorliegenden Zusammenhang nicht weiter diskutiert zu werden; auf der Ebene des vorliegenden Textes wird damit augenscheinlich die auf diese Weise gerahmte Situationsangabe hervorgehoben.

¹⁶ Hierzu insbesondere L.RUPPERT, SBAB 18, 147f.

תִּירָא, weitergeführt mit angeschlossenen Infinitiv [מְצַרְרָה מְצַרְרָה]¹⁷ sowie zum anderen durch die flankierenden Rahmenaussagen Gen 46,3a und 3b mit ihrer Herausstellung des göttlichen Ich (nominal wie verbal), wobei Gen 46,3b insofern noch einen besonderen Akzent trägt, als das göttliche Ich der Furcht Jakobs mit einer Verheißung gegenübertritt, die sich gerade in Ägypten (»dort«) realisieren soll. Gegenüber dem Mahncharakter von Gen 46,3 dominiert im zweiten Redeteil Gen 46,4 die Zusage göttlichen Beistandes. Im Anschluß an Gen 46,3a beginnen die beiden parallel gefügten Satzglieder in Gen 46,4a mit betont vorangestelltem אָנֹכִי, wobei mit Hilfe der Korrespondenz der beiden Verben »hinabziehen« und »hinaufziehen« effektiv der göttliche Beistand für die ganze Zeit des Ägyptenaufenthaltes herausgestellt wird. Angesichts der weitgehenden Parallelität der beiden Aussagen in Gen 46,4a verdient um so mehr die bestehende Inkongruenz Beachtung, insofern nämlich der Ortsangabe »nach Ägypten« keine Zielangabe im zweiten Glied entspricht, auch wenn Kanaan als Zielpunkt nicht zuletzt aufgrund der Wahl des Verbums עלה angezielt ist¹⁸, statt dessen der Vorgang des Hinaufziehens durch Beifügung von גַּם עִלָּה nachdrücklich hervorgehoben ist. Dem wiederholten אָנֹכִי in Gen 46,4aa und 4ab tritt in 4b der an der Tonstelle genannte Josef gegenüber. Obgleich Josef innerhalb der Offenbarungsszene sonst keine Rolle spielt, wird gerade durch Gen 46,4b ausdrücklich eine sonst nicht angezeigte Verbindung zur Josefsgeschichte hergestellt¹⁹. Daß den beiden Redeteilen von Gen 46,3+4 jeweils ein eigener Tonfall eigen ist, unterstreicht schließlich auch der kontrastierende Zusammenhang der sie einschließenden Eckworte אָנֹכִי אִשָּׁם bzw. עַל-עֵינַיָּךְ. Geht es im ersten Redeteil (Gen 46,3) um die Bedeutsamkeit des Aufenthaltes in Ägypten, so steht im zweiten Redeteil die Jakob selbst betreffende göttliche Fürsorge im Blick²⁰.

Gegenüber der durch die Stilisierung als Gespräch ausgezeichneten ersten Textsequenz ist die zweite (Gen 46,5-7) reiner Erzählerbericht, stilistisch verklammert durch die beiden in

¹⁷ B.JACOB, Genesis 828 weist ausdrücklich darauf hin, daß »sonst אֵל תִּירָא absolut steht und niemals einen Infinitiv nach sich hat«. Auf den literarischen Gebrauch des formelhafteften אֵל תִּירָא weist nachdrücklich J.BECKER, Gottesfurcht im Alten Testament, AnBib 25 (Rom 1965) 26 hin, insofern die Erscheinung an Jakob »hier vom Erzähler lediglich auf die Offenbarung hingeeordnet« ist, »ohne dass ein numinoses Erlebnis irgendwie anklänge. Die Formel 'al-tirā' ist nicht auf Furcht vor der Erscheinung zu beziehen, sondern als Beruhigungsformel in schwieriger Lage gedacht.«

¹⁸ B.JACOB, Genesis 829.

¹⁹ Daß die Ausdrucksweise von Gen 46,4b ungewöhnlich ist, darauf haben etwa B.JACOB, Genesis 829 und H.SEBASS, Genesis III, 122 hingewiesen; auch wenn die Formulierung von Gen 46,4b im weiteren Fortgang der Josefsgeschichte keine direkte Entsprechung hat, so ist doch unverkennbar, daß der Halbwert verbunden ist »mit dem Tod Jakobs, der gegen Ende der Josefsgeschichte berichtet wird (vgl. 50,1)« (L.RUPPERT, SBAB 18, 148), nicht aber mit dessen Begräbnis (so K.SCHMIDT, WMANT 81, 63).

²⁰ Trotz eines spannungsvollen Zusammenhangs zwischen den beiden Verhältnissen von Gen 46,4, wie er immer wieder notiert wird (z.B. C.WESTERMANN, Genesis III, Genesis 37-50, BK I/3 [Neukirchen-Vluyn 1982] 173), sind sie dennoch durch eine ihnen gemeinsame thematische Ausrichtung verbunden, die göttliche Fürsorge für Jakob in der ganzen Zeit des Ägyptenaufenthaltes, wenn auch die Formulierungsweise selbst, was nicht zu verkennen ist, merkwürdig ambivalent bzw. mehrdeutig bleibt. Das gilt vor allem für das auf die Heraufführung aus Ägypten bezogene zweite Aussageelement Gen 46,4aß. Wenn hierbei allem Anschein nach absichtlich der Gedanke einer späteren Inbesitznahme des Landes ausgeblendet ist, dann hängt dies vermutlich nicht zuletzt damit zusammen, daß es hier um einen Trost für Jakob selbst geht (B.JACOB, Genesis 829); auf der anderen Seite läßt sich, auch wenn dies nicht direkt ausgedrückt ist, aber auch nicht verkennen, daß sich diese Aussage, wie vor allem durch den anstelle einer Zielangabe beigefügten Infinitivus absolutus גַּם עִלָּה nahegelegt wird (vgl. L.RUPPERT, Die Josephserzählung der Genesis. Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen, StANT 11 [München 1965] 134 und L.SCHMIDT, BZAW 167, 191), sich keineswegs nur auf die Rückkehr des toten Jakob nach Kanaan beziehen kann (so jüngst wieder K.SCHMIDT, WMANT 81, 62f mit Anm.42), sondern darin zugleich »das ganze Geschlecht und Volk meint« (B.JACOB, Genesis 829), zu dem Jakob in Ägypten werden soll; im übrigen entspricht die Ambivalenz, mit der die Ankündigung der Rückführung aus Ägypten in Gen 46,4aß zum Ausdruck gebracht ist, durchaus der Darstellung des Geschehens in Gen 50 (dazu s.u.).

rahmender Funktion stehenden Aussagen Gen 46,5a (»Und Jakob machte sich auf von Beerscheba«) und 7b (»ließ er hinkommen mit sich nach Ägypten«), wobei letztere Aussage sich zugleich mit Gen 46,1aß (»und kam hin nach Beerscheba«) verbinden läßt und damit zugleich als große Klammer um den ganzen Textabschnitt Gen 46,1-7 fungiert. Die Erzählbewegung nimmt bei Jakob ihren Ausgang und läuft am Ende wieder auf Jakob zu, unterstreicht in der Kontrastierung der Ortsangaben »von Beerscheba« und »nach Ägypten« zugleich die eingetretene Veränderung für die »Söhne Israels«. Mehrfach wird innerhalb von Gen 46,5-7 der Zusammenhang des Jakob und seiner Familie akzentuiert und dabei von verschiedenen Seiten beleuchtet. Die Spannung, die das hier geschilderte Geschehen bestimmt, wird durch das gerade im Zentrum des Erzählerberichtes angezeigte Gegenüber von »Land Kanaan« und Ägypten herausgestellt (Gen 46,6). Hinsichtlich der Art, wie vordringlich Jakob nach Ägypten gekommen ist, setzt Gen 46,5b einen unverkennbaren Akzent. Wenn sich auch für die Abfolge der beiden Textsequenzen in Gen 46,1-7 eine Strukturierung nach dem Muster Gottesrede (Befehl) – Ausführung durchaus nahezuliegen scheint, so bleibt auf der anderen Seite doch zu beachten, daß beide jeweils ein eigenes Gewicht haben, stilistisch nicht zuletzt dadurch angezeigt, daß auf entsprechende Stichwortverknüpfungen zwischen Gen 46,1-4 und 5-7 weitgehend verzichtet ist. Gegenüber der eher auf den unmittelbaren Erzählzusammenhang bezogenen Aussagefolge von Gen 46,5-7 ist in Gen 46,1-4 unverkennbar eine übergreifende Deuteperspektive entwickelt.

2. Gen 46,1-7 innerhalb des erzählerischen Gefüges von Gen 46

Um die Bedeutsamkeit des in Gen 46,5-7 Berichteten hervortreten zu lassen, unterbricht der Erzähler den Erzählfluß, hält inne, um ein Verzeichnis sämtlicher mit Jakob nach Ägypten gekommener Israelsöhne einzutragen (Gen 46,8-27)²¹. In den Erzählzusammenhang ist dieses Verzeichnis durch die es rahmende Überschrift Gen 46,8 und die Abschlußbemerkung Gen 46,26+27 eingebunden, wobei eine Verknüpfung mit dem umgreifenden Erzählrahmen nicht zuletzt über die Wortfolge *הַבָּאִים מִצְרָיִם בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל* in Gen 46,8a (vgl. auch Gen 46,26aa und 27b) hergestellt wird (Gen 46,6aß; vgl. auch 46,7b)²². Der den Erzählzusammenhang unterbrechende Charakter von Gen 46,8-27 bestätigt sich sodann auch von Gen 46,28 her, der nicht allein durch die Voranstellung des Objektes (Juda), sondern auch durch das Fehlen der expliziten Nennung eines Subjektes ausgezeichnet ist²³. Die zu einigen Bedenken Anlaß gebende Konstruktion von Gen 46,28²⁴ gewinnt dann aber Sinn, wenn damit über Gen 46,8-27 hinweg ein Anschluß unmittelbar an Gen 46,6+7 geschaffen werden soll, dessen Struktur in Gen

²¹ Unberührt von der Tatsache, daß es sich bei Gen 46,8-27 um einen den Erzählzusammenhang unterbrechenden späteren Einschub handelt (C.WESTERMANN, BK I/3, 174; J.A.SOGGIN, Das Buch Genesis. Kommentar, Darmstadt 1997, 517; H.SEEBASS, Genesis III, 126), ist auf der Ebene des vorliegenden literarischen Zusammenhangs die Funktion der eingeschalteten Liste der mit Jakob nach Ägypten gekommenen Israelsöhne zu beurteilen, deren Bedeutung nicht zuletzt auch darin in Erscheinung tritt, daß es sich bei Gen 46,8-27 ursprünglich keineswegs um eine Liste der nach Ägypten Gekommenen handelt, sondern vielmehr erst sekundär dazu umgestaltet worden ist (L.RUPPERT, StANT 11, 137f).

²² Literaturgeschichtlich darf Gen 46,7 als Ergänzung zum Zweck der Vorbereitung und Überleitung zu Gen 46,8-27 angesehen werden (L.SCHMIDT, BZAW 167, 192f.196).

²³ Vgl. das Urteil bei G.VON RAD, Das erste Buch Mose. Genesis, ATD 2/4 (Göttingen⁹1972) 331: »Wie grob die Liste V.8-27 den Faden der Erzählung zerrissen hat, sieht man noch einmal an dem V.28, der mit seinem unbestimmten Subjekt ... natürlich auf die Aussagen über Jakob in V.1-7 zurückweist.«

²⁴ Zu den nicht unerheblichen Schwierigkeiten, die der Text von Gen 46,28 aufgibt, vgl. nur, ohne daß hier eine weitergehende Diskussion der Probleme geführt werden könnte, L.RUPPERT, StANT 11, 139f; C.WESTERMANN, BK I/3, 179; H.SEEBASS, Genesis III, 130.

46,28 geradezu eine Spiegelung erfährt²⁵, ohne damit aber einem unmittelbaren Anschluß von Gen 46,28 an 46,7 das Wort reden zu wollen. Vielmehr entfaltet sich die Wirkung des hier angezeigten stilistischen Phänomens voll erst unter der Voraussetzung eines Einschlusses der Liste Gen 46,8-27.

Mit Hilfe der so gegebenen Verbindungslinien wird unverkennbar ein Zusammenhang von Gen 46,1-7 und 28-34 herausgestellt und sichtbar gemacht, so daß hierin geradezu eine Fortführung des dort Erzählten gesehen werden darf. Schon der Eingangssatz von Gen 46,28-34 läßt dabei auf mehr indirekte Weise die thematischen Akzentsetzungen anklingen, die in den beiden Textsequenzen, in die sich Gen 46,28-34 auffächert, ausgebreitet werden. Die erste, Gen 46,28-30 umfassende Erzählsequenz rückt die Begegnung von Jakob/Israel und Josef ins Zentrum der Aufmerksamkeit, worauf neben der den Begegnungscharakter unterstreichenden Erzählbewegung der beiden Hauptfiguren aufeinander hin allein schon die Eingangsformulierung in Gen 46,28a (לְהוֹרֹת לְפָנָיו נִשְׁנָה||שָׁלַח לְפָנָיו אֶל-יוֹסֵף) hindeutet²⁶. Nicht allein die Sendung von Juda als Boten wie die qualifizierte Nennung Jakobs als Israel, sondern auch die nicht zu verkennende Wahl einer gegenüber dem Erzählgegenstand durchaus fremdartig anmutenden theologischen Begrifflichkeit, wie sie durch den Infinitiv להוֹרֹת in Gen 46,28aß, aber auch durch die auffällige Formulierung in Gen 46,29ba וַיִּרְא אֱלֹהֵי נִרְאָה angezeigt ist²⁷, macht deutlich, daß es in diesem Textabschnitt um mehr geht als um das Wiedersehen von Jakob und Josef, von Vater und Sohn, sondern darin wesentlich um eine in Bezug auf Israel gemachte Aussage²⁸. Stellt sich Gen 46,28-30 so als ein kleines, auf die Begegnung von Israel und Josef hin zugespitztes kompositorisches Gebilde dar, verdient auf der anderen Seite die kompositorische Zweiteilung mit einer Schnittstelle zwischen Gen 46,29a und 29b Beach-

²⁵ Bei Gen 46,6+7 handelt es sich um zwei gegeneinander zu isolierende Aussagen mit einem eigenständigen Profil (vgl. – wenn auch mit entstellungsgeschichtlicher Perspektive – N.KEBEKUS, Joseferzählung 164ff), die auch formal-stilistisch gegeneinander abgehoben sind: 1. »Sie [ohne explizite Nennung des Subjekts] nahmen ... und kamen hin nach Ägypten« mit nachgeschobener explizierender Subjektangabe »[Jakob und all sein Same mit ihm]« (V.6) – 2. Vorangestelltes Objekt (V.7a) + »ließ er [Jakob] hinkommen nach Ägypten« (V.7b). Nicht allein hinsichtlich der Holprigkeit der Formulierung (L.RUPPERT, StANT 11, 137), sondern auch hinsichtlich der formalen Eigenart hat Gen 46,6+7 eine enge Entsprechung in Gen 46,28, nur daß die dort notierten Besonderheiten hier in umgekehrter Abfolge begegnen: 1. Vorangestelltes Objekt (Juda) + »schickte er [Jakob] vor sich her zu Josef ... nach Goschen« (V.28a) – 2. »und sie [ohne explizite Nennung des Subjekts] kamen hin zum Land Goschen« (V.28b). Anhand dieser Beschreibung tritt so deutlich die spiegelbildliche Zuordnung von Gen 46,6+7 und 28 (V.6/7||28a/28b) in Erscheinung, unterstreicht damit zugleich die rahmende Funktion beider Aussagefolgen und hebt so nachdrücklich das Verzeichnis der nach Ägypten gekommenen Israelsöhne (Gen 46,8-27) hervor.

²⁶ Auch wenn Gen 46,28 »zweifelloser sehr merkwürdig ist« (H.SCHWEIZER, Die Josefs Geschichte. Konstituierung des Textes. Teil I: Argumentation, THL 4 (Tübingen 1991) 42f, ist »MT als lectio difficilior beizuhalten«, was zugleich bedeutet, daß der in der Tat schwierige Infinitiv להוֹרֹת in Gen 46,28aß nicht zu korrigieren ist. – Zur Deutung von Gen 46,28a – unter Beibehaltung des Infinitivs – vgl. insbesondere B.JACOB, Genesis 838.

²⁷ Zu Recht wird immer wieder darauf hingewiesen, daß וַיִּרְא אֱלֹהֵי Gen 46,29ba sonst nur im Blick auf Gotteserscheinungen gebraucht ist; die hier zu beobachtende »Rückübertragung ins Menschliche« (B.JACOB, Genesis 838) erregt z.T. Anstoß und zieht eine Textkorrektur nach sich (C.WESTERMANN, BK I/3, 180), ohne daß eine solche aber begründet erscheint (H.SEEBASS, Genesis III, 130). Die Wahl einer solchen theologisch geprägten Begrifflichkeit, die gleichermaßen für die Infinitivkonstruktion Gen 46,28aß (להוֹרֹת) zu beobachten ist, kann keineswegs zufällig geschehen sein, sondern dient offenkundig dazu, die Transparenz des hier erzählten Geschehens auf eine zweite (theologische) Ebene hin deutlich werden zu lassen.

²⁸ Die Bedeutung der eher ungewöhnlichen Wortwahl wäre gewiß verkannt, wenn damit im Blick auf die Wiederbegegnung von Vater und Sohn nur der »Charakter der Feierlichkeit« (L.RUPPERT, StANT 11, 140) herausgestellt oder »die hohe Stellung Josephs betont werden« (L.SCHMIDT, BZAW 167, 182 Anm.153) sollte; fraglich erscheint m.E. auch die Annahme, wonach mit Hilfe von וַיִּרְא אֱלֹהֵי Gen 46,29ba der Augenblick angezeigt werden soll, »wo lange Ersehntes nicht bloß Illusion bleibt, sondern Wirklichkeit wird« (H.SEEBASS, Genesis III, 132).

tung, die nicht zuletzt darin eine Stütze erfährt, daß jedes der beiden Kompositionselemente durch ihm jeweils eigene Stichwortverknüpfungen zusammengehalten ist²⁹. Das auffällige Fehlen der expliziten Nennung eines Subjekts in Gen 46,28aa hat durchaus eine Entsprechung in Gen 46,29bc; bezeichnenderweise findet aber auch im Erzählfortgang von Gen 46,29b keine eindeutige Klärung der Identität des jeweiligen Subjekts statt; vielmehr wird die Aussage, wer wem erscheint sowie um den Hals fällt und an seinem Hals weint, geradezu in der Schwebe gehalten³⁰, eine bemerkenswerte Auffälligkeit, die möglicherweise im Horizont zu sehen ist mit der der Versöhnung von Jakob und Esau schildernden Kompositionseinheit Gen 32,4-33,17 mit der Szene vom Gotteskampf Gen 32,23-33 als literarischem und theologischem Zentrum³¹.

Geradezu abrupt ist demgegenüber der Wechsel zur zweiten Textsequenz (Gen 46,31-34), nicht nur weil hier nicht mehr Jakob, sondern die Brüder und das Haus des Vaters angeredet sind, sondern anstelle einer lebendigen Erzählung eine wohldisponierte, das weitere Geschehen im voraus entwerfende Rede des Josef tritt, ohne daß die Brüder hier irgendwie an dem Geschehen beteiligt wären. Sie sind und bleiben stumm. Die Perspektive der Josefrede geht unzweifelhaft auf die Zukunft hin, bereitet damit das Zusammentreffen mit dem Pharao vor, ist aber andererseits durch die kommentierende Absichtserklärung Gen 46,34ba gezielt auf die Erzählnotiz Gen 46,28b (»Land Goschen«) bezogen, womit die Josefrede Gen 46,31-34 zugleich in den Rahmen des Textabschnittes Gen 46,28-34 einbezogen erscheint³². Die Rede des Josef selbst ist zweiteilig angelegt. Der erste Teil (Gen 46,31aβb+32) legt die Absicht des Josef offen. Das »Hinaufgehen« zum Pharao (vgl. Gen 46,29aβ) bedeutet einerseits eine erneute Trennung der gerade vereinten Familie, bereitet damit andererseits aber, ohne daß Jakob hierbei ausdrücklich Erwähnung fände, die Begegnung des Jakob mit dem Pharao vor³³. Die von Josef an den Pharao gerichtete Mitteilung (Gen 46,31bβ+32), die in Form eines eingeschalteten Zitates wiedergegeben ist, enthält, auch wenn sie mehr verschweigt als offen ausspricht, eine deutliche Botschaft an den Pharao. Bewußt parallelisiert erscheinen die beiden Rahmenaussagen Gen 46,31bβ und 32b, wie vor allem anhand des jeweils in Endstellung stehenden und vom gleichen Wortstamm gebildeten Verbuns (הִבִּיאֲוּ אֵלַי) erkennbar wird. Beide Feststellungen umschließen eine Aussage bezüglich des Berufsstandes der Brüder (Gen

²⁹ Ist Gen 46,28+29a durch die Richtungsangabe »nach Goschen« (V.28aβ und 29aβ; vgl. auch V.28b [»zum Land Goschen«]) zusammengehalten, womit sich in den Rahmenaussagen die Gegenläufigkeit der Handlungsbewegung verbindet (»... sandte er [Jakob] vor sich her zu Josef« [V.28aa]) und er [Josef] zog hinauf, Israel, seinem Vater, entgegen, nach Goschen« [V.29aβ]), steht in der zweiten Hälfte Gen 46,29b+30 der Gedanke der persönlichen Begegnung von Jakob/Israel und Josef im Vordergrund, wobei eine literarische Verklammerung mittels der durch die gleiche Wurzel (אָהַב) verbundenen Aussagen »und er erschien ihm« (V.29ba) und »nachdem ich dein Angesicht gesehen habe« (V.30ba) geschieht (hierzu auch B.JACOB, Genesis 839).

³⁰ Zur Diskussion vgl. hier nur B.JACOB, Genesis 838f.

³¹ Vgl. hierzu G.FISCHER, BETHL 155, 243-271(253); auch sonst (Gen 37,12-17*) scheint sich die Darstellung der Josefgeschichte auf die Szene vom Gotteskampf zu beziehen, dazu P.WEIMAR, Spuren der verborgenen Gegenwart Gottes in der Geschichte. Anmerkungen zu einer späten Redaktion der Josefgeschichte, in: M.Faßnacht/A. Leinhäupl-Wilke/S.Lücking (Hrsg.), Die Weisheit. Ursprünge und Rezeption. FS K.Löning, NTA NF 44 (2003) 17-36(19ff); zur Komposition von Gen 32,4-33,17 vgl. näherhin P.WEIMAR, Beobachtungen zur Analyse von Gen 32,23-33, BN 49 (1989) 53-81 und 50 (1989) 58-44(58-68).

³² Dementsprechend läßt sich Gen 46,31-34 nicht von Gen 46,28-30 abtrennen und mit Gen 47 verbinden (so etwa L.RUPPERT, StANT 11, 142 und C.WESTERMANN, BK I/3, 185f).

³³ J.A.SOGGIN, Genesis 517 hat den Textabschnitt Gen 46,31-34 nach der vorangegangenen »emotionalen Begegnung« zwischen Vater und Sohn als eine »Art Antiklimax« bezeichnet; ein literarischer Zusammenhang der über den Gebrauch der Wurzel אָהַב miteinander verbundenen Aussagen Gen 46,29aβ und 31aβ läßt sich kaum bestreiten; indem das »Hinaufgehen« einerseits mit Blick auf die Wiederbegegnung mit Jakob/Israel, andererseits aber zur Berichterstattung vor dem Pharao geschieht, wird zugleich eine Aussage gemacht über die Stellung des Josef selbst.

46,32a)³⁴. Als eine Form diplomatischer Rede bleibt die Mitteilung des Josef an den Pharao verhalten, enthält implizit jedoch eine deutliche Botschaft, ohne diese aber etwa in Form einer Bitte auch ausdrücklich auszusprechen³⁵. Gegenüber der Absichtserklärung des ersten Redeteils ist der zweite (Gen 46,33+34) als ein Konditionalsatzgefüge konstruiert, wobei die Realisierung des Angesagten durch das vorangestellte וְהָיָה als sicher eintreffend gekennzeichnet ist. Indem Josef hierbei auf die Redeform einer Sohnesbelehrung zurückzugreifen scheint, wird zugleich sein Rollenprofil auf bestimmte Weise ausgedeutet. Die Selbstkennzeichnung der Josefbrüder in Gen 46,34a entspricht wortwörtlich ihrer Präsentation durch Josef selbst (Gen 46,32aβ), wobei diese wörtliche Übereinstimmung als Ausweis und Zeichen der Glaubwürdigkeit des Josef wie der Brüder zu verstehen sein wird. Abgeschlossen wird die an die Brüder adressierte Rede des Josef in Gen 46,34b mit einer die Sinnhaftigkeit einer Niederlassung im Lande Goschen erschließenden Erläuterung, wobei die nachgeschobene Begründung Gen 46,34bβ in dem Ausdruck כְּלִרְעָה צֵאן eine Verbindung zur Präsentation der Brüder als צֵאן רֵעֵי in Gen 46,32aα herstellt.

3. Funktion von Gen 46,1-7 innerhalb der Komposition von Gen 46

Daß Gen 46,1-7 fest in den Rahmen des erzählerischen Gefüges von Gen 46 eingebunden ist, läßt sich angesichts dessen kaum bestreiten. Genaueren Aufschluß über die angezielten Zusammenhänge vermittelt dabei eine Erschließung der Kompositionsstruktur von Gen 46, für die eine Auffächerung des erzählerischen Gefüges in die drei Textabschnitte Gen 46,1-7||8-27||28-34 bestimmend ist. Für die Aufhellung des kompositorischen Arrangements von Gen 46 ist die rahmende Umschließung der in der Mitte plazierten Liste der nach Ägypten gekommenen Israelsöhne (Gen 46,8-27) durch die beiden Textabschnitte Gen 46,1-7 und 28-34 entscheidend. Daß die so gegebene dreigliedrige Fügung von Gen 46 vom Erzähler durchaus absichtsvoll hergestellt ist, verrät nicht zuletzt der stilistisch bewußt hergestellte Anschluß von Gen 46,28 an 46,6+7 unter Voraussetzung und mit Berücksichtigung von Gen 46,8-27, ein Zusammenhang, der nachhaltig gerade auch die gestalterische Absicht der für die Komposition von Gen 46 verantwortlichen Hand zu erkennen gibt. Auch unter kompositionskritischem Aspekt darf dabei nicht unbeachtet bleiben, daß nicht allein die beiden erzählerischen Rahmenteile Gen 46,1-7 und 28-34 in sich jeweils zweigliedrig angelegt sind (Gen 46,1-4||5-7 bzw. 46,28-30||31-34), sondern gleiches auch für die im Zentrum stehende Liste der nach Ägypten gekommenen Israelsöhne (Gen 46,8-27) gilt (Gen 46,8-18||19-27)³⁶, eine Aufgliederung, die nicht zuletzt auch mit Blick auf die für Gen 46 maßgebenden inneren kompositorischen Zusammenhänge zu beachten sein wird.

Angesichts der Besonderheiten der in Gen 46,8-27 präsentierten Liste wird sich das Augenmerk in erster Linie auf die beiden rahmenden Textabschnitte Gen 46,1-7 und 28-34 zu

³⁴ Hierzu B.JACOB, Genesis 840.

³⁵ Vgl. die immer wieder zitierte Charakterisierung bei G.VON RAD, ATD 2/4, 331: »Die Art, wie Joseph beim Pharao diese Audienz vorbereitet, ist ein kleines Meisterstück höfischer Diplomatie, die unter Umständen auch einmal auf die Entscheidung des Pharao einen leisen Druck auszuüben wagt.«

³⁶ Unverkennbar ist die in Gen 46,8-27 überlieferte Liste »erst durch eine Überarbeitung ihrem besonderen Zweck an ihrer jetzigen Stelle dienstbar gemacht worden« (G.VON RAD, ATD 2/4, 330), was zugleich bedeutet, daß sie gezielt auf ihren jetzigen Ort innerhalb des Erzählzusammenhangs, der sich als »Handlungspause« beim Übergang vom einen zum anderen Schauplatz kennzeichnen läßt (H.EISING, Formgeschichtliche Untersuchung zur Jakobserzählung der Genesis, Emsdetten 1939, 343), hin adaptiert worden ist. Wenn sich hierbei auch an die vorgegebene Liste anlehnend, gilt dies nicht minder im Blick auf die kompositorische Gestalt der Liste in ihrer vorliegenden Form mit jener auch für den Gesamtzusammenhang der Josefsgeschichte bedeutsamen Gegenüberstellung der Lea- und Rahelsöhne (samt den Söhnen der ihnen jeweils zugeordneten Mägde Silpa und Bilha).

richten haben. Formal wie thematisch sind beide aufeinander bezogen. Die beiden Textsequenzen von Gen 46,1-7(1-4||5-7) finden ihre Spiegelung in den korrespondierend gegenüberstehenden Textsequenzen von Gen 46,28-34(28-30||31-34), die geradezu in chiasmischer Form aufeinander bezogen erscheinen. Dem Gespräch zwischen Elohim und Jakob (Gen 46,1-4) tritt die Josefsrede am Schluß (Gen 46,31-34) gegenüber. Eine solche Entsprechung läßt sich – allein schon unter formalem Aspekt – gleichfalls hinsichtlich der beiden davon eingeschlossenen Erzählerberichte Gen 46,5-7 und 28-30 konstatieren, wie der stilistisch angezeigte Anschluß von Gen 46,28 an 46,6+7 deutlich macht. Mit der Ankunft im Lande Goschen erfüllt sich erst der mit dem Hinkommen nach Ägypten angezielte Prozeß (vgl. die Entsprechung von Gen 46,6aß und 28b); erst hier wird die Wiederbegegnung von Jakob und Josef und damit die Vereinigung der ganzen Familie Ereignis. Die beiden rahmenden Textsequenzen Gen 46,1-4 und 31-34 enthalten je auf ihre Weise Weissagungen, die sich auf die Zeit des Aufenthaltes der Israelsöhne in Ägypten beziehen, zum einen seitens des im Traumgesicht sich kundgebenden Elohim, zum anderen aber des als Interpret des göttlichen Willens auftretenden Josef, auf den schon mit Gen 46,4b vorverwiesen ist. Liegt es so nahe, Gen 46 als eine chiasmisch arrangierte Komposition zu verstehen, ist auf der anderen Seite aber nicht zu übersehen, daß die beiden in sich jeweils zweigliedrig gefügten, einander zugeordneten rahmenden Kompositionsteile Gen 46,1-4||5-7 und 28-30||31-34 über die schon angezeigten Querverbindungen zwischen den in Korrespondenz zueinander gesetzten Textsequenzen hinaus absichtsvoll aufeinander bezogen sind. So findet die doppelgliedrig angelegte Feststellung »sie kamen hin nach Ägypten« – »brachte er mit sich nach Ägypten« in Gen 46,6aß und 7b eine Resonanz in der Mitteilung an den Pharao bezüglich der Brüder des Josef in Gen 46,31b+32 (»Meine Brüder ... sind zu mir gekommen« – »haben sie gebracht«). Aber auch die im gleichen Zusammenhang geschehende Kennzeichnung der Brüder durch Josef als »Männer mit Herden« (Gen 46,32aß und 34aα) stellt eine Verbindung zu Gen 46,6a her. Im einzelnen präsentiert sich so Gen 46 als ein vielschichtig angelegtes kompositorisches Gebilde, wie auch die schematische Darstellung deutlich zu machen vermag:

A. *Aufbruch von Jakob/Israel nach Ägypten (Gen 46,1-7)*

- 1. Gotteserscheinung an Israel im Traum (Gen 46,1-4):
Verheißung für die Zeit des Aufenthaltes in Ägypten
- 2. Übersiedlung der Israelsöhne mit allem Besitz nach Ägypten (Gen 46,5-7)

B. *Liste der nach Ägypten gekommenen Israelsöhne (Gen 46,8-27)*

- 1. Liste der Nachkommen Leas und Silpas (Gen 46,8-18)
- 2. Liste der Nachkommen Rachels und Bilhas (Gen 46,19-27)

C. *Ankunft von Jakob/Israel im Lande Goschen (Gen 46,28-34)*

- 1. Zusammentreffen von Israel und Josef im Lande Goschen (Gen 46,28-30)
- 2. Anweisungen des Josef an seine Brüder im Blick auf das Zusammentreffen mit dem Pharao (Gen 46,31-34)

Daß es in der vorliegenden Texteinheit um mehr geht als um den Zug Jakobs/Israels nach Ägypten zur Wiederbegegnung mit seinem Sohn, wird nicht zuletzt durch die genau in ihrem Zentrum plazierte Liste der nach Ägypten gekommenen Israelsöhne angezeigt, der damit im kompositorischen Gefüge eine gewichtige Position zukommt. Aber auch sonst spielt das

Thema der Wiederbegegnung mit Josef eher eine Nebenrolle. Entscheidend in den Vordergrund schiebt sich vielmehr die Frage nach dem Schicksal von Jakob/Israel in Ägypten. Mit Bedacht ist die Kompositionseinheit Gen 46 durch zwei Zukunftsweissagungen gerahmt, die sich über das Geschick Jakobs hinausweisend vor allem auch auf dessen Bedeutung für Israel beziehen, wobei beide Zukunftsweissagungen jedoch auf unterschiedlichen Ebenen ansetzen, als Gottesrede in Gen 46,3+4, als kommentierende Auslegung durch Josef in Gen 46,33+34³⁷. Dies bedingt zugleich eine gewisse Asymmetrie hinsichtlich der beiden Zukunftsweissagungen, insofern der Horizont der von Gott selbst gegebenen Zukunftsansage weiter angelegt ist, eine Perspektive, die – abgesehen von der im ganzen durchaus kontrovers diskutierten Interpretation der Verheißung von Gen 46,3+4³⁸ – gerade auch durch Gen 46,4b angezeigt ist³⁹. Hat das von Josef angesagte Geschehen die Freigabe der Ansiedlung der Israelsöhne im Lande Gosen durch den Pharao in Blick, so umgreift die an Jakob/Israel gerichtete göttliche Zukunftsansage mindestens dessen weiteres Geschick bis zu seinem Tode. Wie auch immer im einzelnen zu gewichten sein wird, eines jedenfalls ist deutlich: Die Verheißung der Gottesoffenbarung, gezielt an den Beginn des Aufbruchs nach Ägypten gestellt, vermittelt im Blick hierauf eine übergreifende Deuteperspektive. Um die »Höhenlage« der hier gegebenen Voransage der Zukunft in richtiger Weise zu treffen, wird es jedenfalls notwendig sein, Gen 46,1-7 nicht als ein für sich bestehendes Textelement, sondern als Teil eines größeren literarischen Ganzen zu interpretieren. Erste Weichenstellungen ergeben sich dabei schon von der Kompositionseinheit Gen 46 her⁴⁰. Nun ist aber Gen 46 alles andere als eine in sich geschlossene kompositorische Einheit, sondern von vornherein – wie abgesehen von übergreifenden Querweisen vor allem an den Rändern erkennbar wird – in einen größeren Erzählzusammenhang eingebunden, womit sich dann die Frage nach der Funktion von Gen 46,1-7 nochmals neu stellt.

II. Gen 46 als Teil eines übergreifenden kompositorischen Zusammenhangs

Daß die Übersiedlung von Jakob/Israel mit seiner ganzen Familie nach Ägypten, die zugleich ein Abschied von der Heimat ist, angesichts der Folgeschwere dieses Unternehmens durch eine weisende Gotteserscheinung in besonderer Weise ausgezeichnet ist, verleiht ihr gerade im Blick auf die in diesem Zusammenhang geschehende Zukunftsansage ein eigenes Gewicht,

³⁷ Die in der Form der »Sohnesbelehrung« stilisierte Zukunftsansage Gen 46,33+34 ist zweifellos Ausdruck der »Klugheit« des Josef (H.EISING, Untersuchung 345) bzw. genauer »Zeichen für seine Weisheit bzw. den in ihm wohnenden Geist Gottes« (L.RUPPERT, StANT 11, 145); Josef erscheint damit, wie gerade Gen 41,38 erkennen läßt, als jemand, der über die Fähigkeit verfügt, besondere Aufgaben zu übernehmen, aber auch Träume deuten zu können. Diese spezifische Begabung des Josef scheint in Gen 46,33+34 angesprochen zu sein; in diesem Zusammenhang will vor allem beachtet sein, daß die Gottesoffenbarung in Gen 46,2-4 mit Hilfe des Ausdrucks »in den Gesichtern der Nacht« (Gen 46,2a) unverkennbar wohl als eine Traumerscheinung zu deuten sein wird (vgl. ebd. 132).

³⁸ Zur kontroversen Diskussionslage vgl. insbesondere K.SCHMID, WMANT 81, 62: »Üblicherweise sieht man in Gen 46,1-5a aber nicht nur einen Brückentext nach vorne, sondern auch nach hinten: Gen 46,1-5a blicke auf das Exodusgeschehen voraus, und zwar explizit: V.4a – nicht zuletzt wegen des Sprachgebrauchs עלה – wird in der Regel als ‚Vorverweis auf den Exodus‘ bestimmt. Dieses Verständnis wird aber vom Text weder erzwungen noch nahegelegt. Der explizite Horizont von Gen 46,1-5a reicht nicht über Gen 50 hinaus«.

³⁹ Zum Problem der Interpretation vgl. schon Anm.19.

⁴⁰ Dies gilt vor allem dann, wenn Gen 46 insgesamt als eine aus dem Zusammenhang der Josefsgeschichte auszugrenzende Kompositionseinheit zu verstehen ist und der gegebene Textrahmen nicht dadurch fragmentiert wird, daß – wie häufiger angenommen – Gen 46,31-34 (dazu Anm.32) oder gar Gen 46,28-34 (so etwa H.SEEBASS, Genesis III, 180f) gegenüber Gen 46 abgetrennt und als expositionelle Eröffnung der nachfolgenden Kompositionseinheit von Gen 47 verstanden wird.

das sich aber je anders bestimmt, nicht zuletzt abhängig davon, ob die Gotteserscheinung als programmatische Eröffnung der ganzen hiermit eingeleiteten Erzählfolge zu verstehen ist,⁴¹ oder ob Gen 46 enger mit Gen 45 in Verbindung zu bringen ist⁴². Damit stellt sich aber die Frage nach der Funktion der in Gen 46,1-4 mitgeteilten Gotteserscheinung innerhalb des übergreifenden Erzählzusammenhangs erneut, eine Frage, die sich letztlich aber nicht von einer isolierten Betrachtung von Gen 46,1-4 her entscheiden läßt, sondern sich vor allem von übergreifenden kompositorischen Zusammenhängen her erschließt. So wird hier zunächst nach dem Stellenwert von Gen 46 im näheren erzählerischen Rahmen zu fragen sein.

1. Die Unabgeschlossenheit von Gen 46 als Hinweis auf beabsichtigte Erzählzusammenhänge

Wenn Gen 46 als eine sich gegenüber dem Nachfolgenden wie dem Vorangehenden abzugrenzende Kompositionseinheit zu verstehen ist, dann darf zunächst deren Abschluß mit Gen 46,31-34 als auffällig betrachtet werden, öffnet doch die hier mitgeteilte Josefede das Erzählgeschehen nach vorne hin, ohne daß es aber möglich wäre, die Rede aus dem erzählerischen Gefüge von Gen 46 auszugrenzen und als Exposition zu Gen 47 zu verstehen⁴³. Aus der Perspektive von Gen 46,31-34 drängt damit alles auf eine Weiterführung des Erzählgefüges in Gen 47 hin. Das, was dort als sicher in der Zukunft eintretend vorausgesagt ist, beginnt sich nun zu realisieren. Entsprechend erweist sich der Gen 47,1-12 umfassende Textabschnitt zwischen Josef und dem Pharao mit vielen Anspielungen auf Gen 46,31-34, teils wörtlichen Wiederholungen, teils aber auch im einzelnen durchaus bedeutsamen Variationen⁴⁴, durchsetzt, was insbesondere für die erste Textsequenz Gen 47,1-6 zutrifft. In Form einer Ringkomposition angelegt, treten sich der Bericht Josefs an den Pharao (Gen 47,1+2) und die vom Pharao dem Josef gewährte Gunsterweisung (Gen 47,5+6) korrespondierend gegenüber (vgl. nur die Entsprechung der beiden Redeöffnungen in Gen 47,1a [אָבִי וְאָחֵי...בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם כְּנָעַן] und 5b [אָבִיךָ וְאָחֵיךָ בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם]; hier mit Rückgriff auf Gen 46,31b]). Der Spannungsbogen, der sich so zwischen diesen beiden Reden spannt, bezieht sich zum einen auf das Gegenüber von »Land Kanaan« als Herkunftsland (Gen 47,1aß) und »Land Ägypten« als neuem Wohnort (Gen 47,6aa), zum anderen aber über den in beiden Reden hergestellten Verweis auf das »Land Goshen« (Gen 47,1b und 6ba), womit zugleich der Hauptaspekt der von Josef in Gang gesetzten »Inszenierung« angezeigt ist. Entsprechend konzentriert sich die zwischen Gen 47,1+2 und 5+6 eingeschaltete Szene auf das Gegenüber des Pharao und der Brüder des Josef, ihrerseits untergliedert in eine durch ihren Bezug auf Gen 46,31-34 ausgezeichnete Wechselrede zwischen beiden (Gen 47,3) sowie einer möglicherweise durch Gen 46,34b

⁴¹ So etwa H.EISING, Jakobserzählung 332f oder H.SEEBASS, Genesis III, 118, wonach mit Gen 46 ein neuer Spannungsbogen eröffnet wird, der bis Gen 50 reicht.

⁴² Dies gilt vor allem, wenn die Gotteserscheinung in Gen 46,1-4 nicht den Auftakt einer neuen Erzählfolge darstellt, sondern eingebunden ist in einen Gen 45-47 umfassenden Darstellungszusammenhang (vgl. G.FISCHER, BETHL 155, 251ff).

⁴³ Insofern Gen 46,31-34 nicht als expositionelle Eröffnung mit Gen 47 zu verbinden ist (dazu Anm.32), bekommt die durch Josef den Brüdern vermittelte Deuteperspektive ein grundsätzlicheres Gewicht; literarisch erscheint Gen 46 damit als eine Texteinheit mit einem offenen Erzählschluß, wodurch beim Adressaten eine entsprechende Erwartungshaltung aufgebaut wird.

⁴⁴ Vgl. hier nur die entsprechende Feststellung bei G.FISCHER, BETHL 155, 253 Anm.42: »In 47,3f. verwenden die Brüder, teils sogar wörtlich, die Formulierungen, die ihnen Josef in 46,32-34 nahelegte.«

angeregten, wenn auch nicht durch Gen 46,31-34 gedeckten Bitte der Brüder an den Pharao (Gen 47,4), der dieser jedoch nicht direkt nachkommt, sondern vermittelt durch Josef⁴⁵.

Mit Gen 47,1-7 verbunden (vgl. den Zusammenhang von Gen 47,11+12 mit 47,5b+6) und gezielt darauf bezogen (vgl. hier die aufeinander hin parallelisierten Eröffnungen Gen 47,1aa [יִבְרָא וְיִסְרָאֵל] und 7aa [וְיִבְרָא יִסְרָאֵל וְיִסְרָאֵל יִבְרָא])⁴⁶ ist die alle Züge des Grotesken tragende Audienz des Jakob beim Pharao als zweite Erzählsequenz, wobei die durch Gen 47,1-6 (Brüder) und 7-12 (Jakob) gegebene Rhythmisierung spiegelbildlich geradezu Gen 46,28-30 (Jakob) und 31-34 (Brüder) entspricht und damit nochmals nachdrücklich den Zusammenhang zwischen dem Schluß der vorangehenden Kompositionseinheit unterstreicht⁴⁷. Zentrales Thema des gewichtig durch die Aussage von der Segnung des Pharao durch Jakob in Gen 47,7b und 10a⁴⁸ gerahmten Gesprächs zwischen dem Pharao und Jakob (Gen 47,8+9) ist die höchst subtil entfaltete Frage nach dem Lebensalter Jakobs, damit einen thematischen Faden aufnehmend, der in Gen 46,30, da Jakob/Israel nach der Wiederbegegnung erstmals wieder das Wort an Josef richtet, angeklungen ist⁴⁹, darin zugleich anzeigend, daß die mit Gen 46,28-30||31-34

⁴⁵ Daß die Antwort des Pharao nicht unmittelbar an die Brüder des Josef gerichtet ist, sondern an diesen selbst, erklärt sich wohl nicht allein damit, daß es sich hierbei um »die offizielle Antwort des Pharao an seinen Minister, der für die Ausführung seiner Anweisungen verantwortlich ist« (C.WESTERMANN, BK 1/3, 188; vgl. auch B.JACOB, Genesis 844), handelt, sondern verfolgt wohl zugleich auch den Zweck, die herausgehobene Rolle des Josef gerade auch gegenüber den Brüdern anschaulich zu machen.

⁴⁶ Die allem Anschein nach bewußt hergestellte Entsprechung der Eröffnung beider Erzählsequenzen in Gen 47,1aa und 7a tritt korrespondierend eine durchaus verwandte Entsprechung zwischen den sie jeweils abschließenden Aussagen Gen 47,5+6 (»das Land Ägypten ... im besten Teil des Landes laß deinen Vater und deine Brüder wohnen«) und 11 (»und Josef ließ wohnen seinen Vater und seine Brüder und gab ihnen Besitz im Lande Ägypten, im besten Teil des Landes«) gegenüber. Aufgrund der so aufeinander abgestimmten Entsprechung der beiden Erzählsequenzen Gen 46,1-6||7-11 werden diese als ganze parallelisiert und zueinander in Beziehung gesetzt. Gerade die hier erkennbar gewordene Entsprechung von Gen 46,1-6||7-11 spricht m.E. entschieden dagegen, in Gen 47,5-11* eine mit P zu verbindende, chiasmisch arrangierte Ringkomposition sehen zu wollen (R. LUX, BThSt 40, 165 mit Anm. 57; vgl. auch DERS., Josef. Der Auserwählte unter seinen Brüdern, Biblische Gestalten 1 [Leipzig 2001] 189ff); vielmehr wird die angezielte Anlage mit jener für die endredaktionelle Gestalt der Josefgeschichte verantwortliche Hand in Verbindung zu bringen sein; ob für Gen 47,5-10* überhaupt mit P-Anteilen gerechnet werden kann, erscheint trotz des Vorkommens einer P-nahen Phraseologie keineswegs ausgemacht, zumal nicht nur sprachlich-stilistische Besonderheiten durchaus als Indiz für eine im Gefolge von P stehende literarische Konstruktion gewertet werden können.

⁴⁷ Nur insofern sind jene Autoren im Recht, die einen Zusammenhang von Gen 46,28-47,12 als kompositorische Einheit postulieren; zweifellos werden dabei mittels der chiasmischen Zuordnung der einzelnen Textsequenzen die beiden Kompositionseinheiten Gen 46 und 47 gezielt aufeinander bezogen; der die Erzählung hierbei auszeichnende »schnelle[.] Wechsel des Ortes und der Personen« (H.EISING, Jakobserzählung 343) ist in erster Linie sachlich bestimmt, läßt darin zugleich deutlich werden, daß Jakob und Josef nicht nur in einzigartiger Weise miteinander verbunden, sondern auch durch die ihnen jeweils zukommende besondere Würde herausgehoben sind, wohingegen das Verhältnis des Josef und seiner Brüder miteinander in erster Linie von dem Gedanken der Fürsorge bestimmt ist.

⁴⁸ Nicht zuletzt angesichts der rahmenden Funktion der beiden wörtlich gleichlautenden Segensaussagen Gen 47,7b und 10a läßt sich die Bedeutung des Verbums »segnen« nicht auf den Aspekt von »begrüßen« bzw. »Glock wünschen« einschränken; vielmehr ist damit ein Segensakt im eigentlichen Sinne bezeichnet, bei dem jemand mit heilswirkender Kraft ausgestattet wird; Gen 47,7b und 10a lassen so Jakob in Konsequenz des Abrahamsegens als Segensmittler für den Pharao erscheinen, sind damit theologisch gerade nicht von priesterlicher Segenstheologie her bestimmt, sondern in eine gedankliche Nähe zu Gen 12,1-3 zu rücken (L.RUPPERT, STANT 11, 150ff; G.FISCHER, BETHL 155, 254); hinsichtlich des so zu beobachtenden theologisch geprägten Sprachgebrauchs kann Gen 47,7-11 durchaus zu Gen 46,28-30 in Beziehung gesetzt werden.

⁴⁹ Vom erzählerischen Zusammenhang her trägt Gen 46,30 ein besonderes Gewicht, insofern hier einerseits eine thematische Linie, die die Darstellung der Josefsgeschichte untergründig bestimmt, zu einem Abschluß gebracht, andererseits aber eine Perspektive im Blick auf den Fortgang der Josefsgeschichte formuliert wird. Mit der Anrede Israels an Josef reagiert er, wie im Zentrum der Rede (Gen 46,30ba) festgehalten, auf die Wiederbegegnung mit dem Sohne (Formulierung in bewußtem Anschluß an אֵלֵי יִסְרָאֵל 46,29ba [B.JACOB, Genesis 839]), wobei das

angestoßene Thematik mit dem doppelgliedrigen Textabschnitt Gen 47,1-6||7-12 noch keineswegs zu Ende ist, sondern darüber hinausweist. In unmittelbarer Verbindung mit Gen 47,9 stehend darf der mit Verweis auf die Lebenszeit Jakobs in Ägypten (17 Jahre) wie seine Gesamtlebenszeit (147 Jahre) eingeleitete Textabschnitt Gen 47,27-31 betrachtet werden⁵⁰, der so auch nicht als Eröffnung einer neuen Kompositionseinheit verstanden werden sollte⁵¹, sondern als Abschluß der mit Gen 47,1 eröffneten Kompositionseinheit, wobei für einen rückwärtigen Anschluß nicht zuletzt auch die bemerkenswerte Entsprechung der Aussagen von Gen 47,11+12 und 27 וַיִּשָּׁב יִשְׂרָאֵל [11aα]||וַיִּשָּׁב יוֹסֵף [27a] וַיִּתֵּן לָהֶם אֶחָד [11aα]||בָּהּ [27ba] sowie בָּאָרְץ מִצְרַיִם [11aαβ]||בָּאָרְץ מִצְרַיִם ... בָּאָרְץ רַעֲמֶסֶס [27a]), die so geradezu rahmend um den dazwischen eingeschalteten Textabschnitt Gen 47,13-26 gelegt sind, spricht⁵².

Ist aber das Ende der mit Gen 47,1 eröffneten Erzählfolge erst mit Gen 47,27-31 erreicht, dann hat sich die Aufmerksamkeit um so nachdrücklicher auf den zwischen Gen 47,11+12 und 27 eingeblendeten und entsprechend herausgehobenen Textabschnitt Gen 47,13-26 zu richten, dessen einleitende Feststellung eines weltweiten Mangels an Brot (Hungersnot) in Gen 47,13 die Hintergrundfolie für die nachfolgend erzählten Maßnahmen zur Sicherung der Versorgung bzw. des Überlebens des Landes durch Josef abgibt (vgl. die thematische Korrespondenz der Aussagen von Gen 47,12 und 17b)⁵³. Wird allein schon aus diesem Grund Gen 47,13-26 nicht einfach als ein nur locker in den Textzusammenhang eingefügter »Nachtrag« verstanden werden dürfen⁵⁴, sondern als ein Element, das sich gezielt in die übergreifende

Spannungsmoment der Rede gerade dadurch angezeigt ist, daß »das erste Wort dieses Satzes [...] vom Sterben [Ich Jakobs], das letzte vom Leben [Du Josefs] redet« (C.WESTERMANN, BK I/3, 180).

⁵⁰ Zwischen den Altersangaben in Gen 47,9 und 28 besteht insofern ein enger Zusammenhang, als die von Jakob dem Pharao gegenüber angegebene Lebenszeit von 130 Jahren (Gen 47,9) sich unverkennbar errechnet aus der Angabe von Jakobs Gesamtlebensalter mit 147 Jahren (Gen 47,28b), die sich vorzüglich in das Konstruktionsprinzip des Lebensalters der drei Patriarchen einfügt (L.RUPPERT, STANT 9, 178f), abzüglich der siebzehn Jahre (vgl. 37,2aα), die Jakob in Ägypten lebte (Gen 47,28a), was zugleich zeigt, daß es sich bei den 130 Jahren um eine sekundäre Konstruktion handelt (ebd. 149).

⁵¹ Eine solche Annahme wird insbesondere im Hinblick auf Gen 47,28-31 (so etwa B.JACOB, Genesis 861; G. VON RAD, ATD 2/4, 338f; H.SEEBASS, Genesis III, 148f; G.FISCHER, BETHL 155, 254f), seltener im Hinblick auf Gen 47,29-31 (etwa C.WESTERMANN, BK I/3, 203) vertreten, wobei der Horizont des auf diese Weise eröffneten neuen Textabschnitts im einzelnen verschieden bestimmt wird. Daß zwischen Gen 47,28 und 29 ein Einschnitt im Erzählgefüge vorauszusetzen ist, wird sich nicht allein – was aber im vorliegenden Zusammenhang auch keineswegs entscheidend ist – aus literargeschichtlichen Erwägungen, sondern vor allem aufgrund der jeweils anderen Erzählperspektive (Abschluß||Eröffnung einer Erzählfolge) kaum bestreiten lassen; aufgrund ihres restmierend-zusammenfassenden Charakters sind Gen 47,27+28 eng miteinander verbunden und lassen sich dementsprechend auch nicht unter kompositorischem Aspekt gegeneinander isolieren. Auf der anderen Seite ist die zwischen Gen 47,27+28 und 29-31 verlaufende Trennungslinie auch wieder nicht so markant, daß beide Textabschnitte gänzlich so gegeneinander isoliert werden können, so daß sie zwei deutlich voneinander abzuhenden Kompositionszusammenhängen zugeordnet werden könnten (so etwa R.LUX, Josef 198f); angesichts nicht zu übersehender literarisch-thematischer Bezugnahmen von Gen 47,27+28 und 29-31 werden hierin am ehesten korrespondierende Textsequenzen zu sehen sein; einen Zusammenhang behauptet auch R. DE HOOP, Genesis 49 in its Literary and Historical Context, OTS 29 (Leiden u.a. 1999), 320ff, der Gen 47,27+28 als Präludium zum Folgenden bezeichnet.

⁵² Zur Entsprechung beider Aussagen vgl. nur B.JACOB, Genesis 860; G.FISCHER, BETHL 155, 254 und R.LUX, Josef 195f; als Hinweis auf einen rückwärtigen Anschluß mag auch die auf Gen 46,5 (vgl. auch Gen 45,19 und 27aβ) zielende Anspielung der an Josef gerichteten Aufforderung וַיִּשְׂאֲנֵי מִצְרַיִם Gen 47,30aβ zu deuten sein.

⁵³ Beachtet sein will, daß das in Gen 47,12aα gebrauchte Verbum וַיִּבְלַל (vgl. auch Gen 45,11a) in Gen 47,17b durch den ungewöhnlichen Ausdruck וַיִּהַלם ersetzt ist, was – wie B.JACOB, Genesis 852 eigens herausstellt – mit Bedacht geschehen ist, um Josef als »Hirt und Vater des unmündigen Volkes« vorstellen zu können.

⁵⁴ So etwa C.WESTERMANN, BK I/3, 192. – Auf den den Erzählzusammenhang unterbrechenden Charakter von Gen 47,13-26 ist zu Recht immer wieder hingewiesen worden, häufiger auch verbunden mit der Annahme, daß es sich hierbei um eine spätere Erweiterung handele (H.-CHR. SCHMITT, Die nichtpriesterliche Josephsgeschich-

Erzählstrategie einfügt⁵⁵, dann hat dies – wie leicht zu erkennen ist – durchaus Konsequenzen hinsichtlich der keineswegs leicht zu entscheidenden Frage der weitergehenden Strukturierung von Gen 47,13-26⁵⁶. Unschwer lassen sich dabei zunächst Gen 47,13-17 und 18-22 als zwei nach ähnlichem Grundmuster angelegte, entsprechend dem Prinzip der Steigerung aufeinander aufbauende und zugleich zueinander in Beziehung zu setzende Textsequenzen verstehen (vgl. nur den Abgrenzung wie Verknüpfung anzeigenden Einsatz des Ausdrucks **בְּשָׂנָה** הַהֵיאָה [Gen 47,17bβ]||הַהֵיאָה בְּשָׂנָה in Verbindung mit הַשְּׂנִיָּה [Gen 47,18aα]⁵⁷, die in Verbindung miteinander den zweigliedrigen Textabschnitt Gen 47,13-17||18-22 konstituieren (vgl. die durch Gen 37,13aβ [Anschluß an Gen 47,4aβ] und 20aγ gebildete Inklusion). Thematisch auf Gen 47,18-22 bezogen, wenn auch kompositionskritisch davon abzusetzen ist Gen 47,23-26, wo Josef sich für das Volk als Versorger präsentiert (vgl. die durch die korrespondierenden Aussagen von Gen 47,19bβ und 25a hergestellte Bezugnahme⁵⁸. Durch die Einschaltung des auch stilistisch von seiner Umgebung abgehobenen Textabschnitts Gen 47,13-26⁵⁹ zwischen die auf die Ansiedlung der Jakobfamilie im besten Teil des Landes (Gen 47,11+12) und die auf ein Wohnen Israels im Lande Ägypten (Gen 47,27+28) bezogenen Aussagen wird um so nachdrücklicher die besondere Fürsorge des Josef für seine eigene Familie herausgestellt, ein Aspekt, der indirekt auch durch das nur auf Gen 47,13-15 beschränkte, im Fortgang nicht mehr begegnende, fast stereotyp wirkende Nebeneinander von »Land Ägypten« und »Land Kanaan« angezeigt wird.

Lenkt der offene Schluß von Gen 46 den Blick des Lesers gezielt zunächst auf Gen 47,1-12 hin, worin aber selbst wiederum die Eröffnung einer neuen Erzählbewegung liegt, die erst mit Gen 47,27-31 an ein (zumindest vorläufiges) Ende kommt, so richtet sich nun umgekehrt die Frage auf den für Gen 46,1-4||5-7 maßgebenden rückwärtigen Anschluß, eine Frage, die um so weniger zu umgehen ist, als die Eingangsverse von Gen 46 gerade auch unter übergreifendem kompositionskritischem Aspekt nicht als markanter Neueinsatz zur Eröffnung eines neuen erzählerischen Spannungsbogens verstanden werden können, sondern sich geradezu

te. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik, BZAW 154 [Berlin-New York 1980] 64ff); daß der Text aber »als selbständige Einheit entstanden« (C.WESTERMANN, BK I/3, 193) oder aber aus anderem Zusammenhang hierher versetzt worden sei (J.WELLHAUSEN, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin⁴ 1963, 59), erscheint angesichts der Einbindung in den Textzusammenhang (Anm.55) wenig plausibel.

⁵⁵ Hier wäre nicht nur auf die Stichwortverknüpfung von 47,13aα mit 12 aufgrund des Begriffs »Brot« hinzuweisen, sondern darüber hinaus auch auf die rahmenden Aussagen Gen 47,12 und 27 (Anm.52), die auf Gen 47,13-26 abgestimmt sind und darin zugleich deutlich werden lassen, daß es sich bei diesem Textabschnitt um eine für den vorliegenden Zusammenhang gestaltete »literarische Bildung« (L.SCHMIDT, BZAW 167, 204) handelt.

⁵⁶ Vgl. nur die Feststellung bei C.WESTERMANN, BK I/3, 193: »Die Gliederung des Textes ist sehr schwierig und gibt eine Reihe von Fragen auf; entsprechend vielgestaltig sind auch die vorgelegten Versuche einer näheren Strukturierung von Gen 47,13-26.

⁵⁷ Nach B.JACOB, Genesis 852f beziehen sich die Zeitangaben in Gen 47,17 und 18 näherhin auf das sechste und siebte Jahr der Hungersnot. Ist diese Annahme richtig, dann ist eine gewisse Symmetrie der Konstruktion bei Berücksichtigung der Angabe von Gen 45,6 (zweites Jahr|noch fünf Jahre der Hungersnot) unverkennbar, so daß innerhalb des Erzählgefüges der Josefsgeschichte näherhin die ersten (erzählerisch dargestellt durch die beiden Reisen der Brüder des Josef zum Getreidekauf nach Ägypten) und letzten beiden Jahre der Hungersnot in Blick genommen werden, während die dazwischen liegenden drei Jahre erzählerisch ausgeblendet bleiben.

⁵⁸ Zusätzlich kann darauf verwiesen werden, daß die auf ein Überleben bezogenen Aussagen Gen 47,19bβ und 25a flankiert sind durch die beiden das Angebot, dem Pharao Sklaven sein zu wollen, unterbreitenden Aussagen Gen 47,19ba (וְנָתַתִּי לְפָרֹעַ עֲבָדִים לְפָנָיו ... וְנָתַתִּי אֶתְּךָ וְאֶתְּכָהּ לְפָרֹעַ) und 25bβ (וְהָיִינוּ עֲבָדִים לְפָרֹעַ), wobei überdies zu beachten ist, daß die als Verklammerungselement für den Zusammenhalt von Gen 43,18-26 angeführten Aussagen bezeichnenderweise chiasmisch aufeinander bezogen sind.

⁵⁹ Hinsichtlich der literarisch-stilistischen Eigenart von Gen 47,13-26 vgl. nur das zusammenfassende Urteil bei C.WESTERMANN, BK I/3, 193: »Was den Stil betrifft, so sind über ihn von den Auslegern nur negative Urteile abgegeben worden.«

nahtlos an Gen 45,28 anschließen⁶⁰. Und umgekehrt kann die Gen 45 abschließende Israelrede Gen 45,28 nicht als vollgültiger Abschluß einer Erzählbewegung verstanden werden, zumal die Absichtserklärung Gen 45,28b die Rede geradezu nach vorne öffnet und damit einen Übergang zu Gen 46 zu schaffen sucht⁶¹. Doch ist die emotionsgeladene Rede Israels zugleich auch Abschluß einer Erzählbewegung, als deren Widerpart offensichtlich die nicht minder emotionsbestimmte Situationsschilderung in Gen 45,1+2 anzusehen ist, eigens zu dem Zweck entworfen, um einen vor dem Hintergrund der durch die Rede Judas (Gen 44,18-34) entstandenen neuen Lage einen angemessenen Rahmen zu schaffen, da Josef sich seinen Brüdern entdecken kann. Zwischen den durch Gen 45,1+2 (Josef) und 28 (Israel) gebildeten Eckpunkten entfaltet sich das in Gen 45 erzählte Geschehen, womit zugleich dessen übergreifendes Thema angegeben ist.

Unverkennbar gliedert sich das Kapitel in zwei Teile (Gen 45,1-15||16-28), deren erster gewichtig die breitangelegte Rede des Josef (Gen 45,4-13) ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt, umstellt von der Erkennungs- (Gen 45,1-3) und Versöhnungsszene (Gen 45,14+15), die über ihre gegensätzlich angelegten Schlußaussagen Gen 45,3b («aber seine Brüder konnten ihm nicht antworten») und 15b («und danach redeten seine Brüder mit ihm») aufeinander bezogen und zugleich zur im Zentrum platzierten Rede des Josef, die den angezeigten Umschwung der Reaktion der Brüder bewerkstelligt, in Beziehung gesetzt sind⁶². Wie die Inszenierung des Erzählgeschehens in Gen 45,1-15 insgesamt ist gerade auch die Josefreda ein hinsichtlich ihrer Disposition sorgsam angelegtes Gebilde, bestehend aus zwei Redehälften (Gen 45,4b-8||9-13), die nicht nur jeweils ein eigenes thematisches Profil zeigen, sondern sich auch in ihrer literarischen Anlage voneinander abheben. Im ersten Redeteil (Gen 45,4b-8) wiederholt sich im kleinen die Technik inkludierender Verklammerung, wobei insbesondere die beiden durch die Partikel וַתִּפְתָּח eröffnenden Aussagen von Gen 45,5 und 8, die gerade auf die verborgene Führung Gottes abheben (לֹא-אַתֶּם שְׁלַחְתֶּם [Gen 45,5b]||שְׁלַחְנִי אֱלֹהִים לְפָנֶיכֶם [Gen 45,8a]), den in der Mitte platzierten reflektierenden Bericht über die vergangenen beiden Jahre der Hungersnot (Gen 45,6), verbunden mit einem den tieferen Sinn des Geschehens erschließenden Kommentar (Gen 45,7), umschließen⁶³. Liegt im ersten Redeteil der Akzent mit der dreifachen Betonung, daß Elohim selbst ihn vor den Brüdern hergesandt habe (Gen 45,5b → aa → 8a), auf einer Deutung der Tiefenstruktur dessen, was mit Josef geschehen ist, richtet sich die Perspektive des zweiten Redeteils (Gen 45,9-13) auf die von den Brüdern auszurichtende Botschaft an den Vater (Gen 45,9aßb-11), gefolgt von einem die Richtigkeit der Botschaft bestätigenden Augenzeugenbericht (Gen 45,12+13a). Verklammert ist der ganze zweite Redeteil durch die an die Brüder gerichteten beiden Befehle Gen 45,9aa und 13b, die abgesehen von der Gegensätzlichkeit der Bewegungsrichtung durch Stichwortverknüpfungen aufeinander bezogen sind (וְהוֹרַתֶּם אֶת-אָבִי הַנֶּהוּן מִהָרָר וְעַל-אֶלְ-אָבִי)⁶⁴.

⁶⁰ Vgl. auch die Feststellung bei H.SEEBASS, Genesis III, 120; zur kontroversen Diskussionslage vgl. schon Anm. 41 und 42.

⁶¹ Ein Übergang zu Gen 46 wird in Gen 45,28 dabei zum einen durch die geradezu überraschende Nennung Israels als Redesubjekt (zur Bedeutung B.JACOB, Genesis 824), woran Gen 46,1aa unmittelbar anknüpft, zum anderen aber durch die Absichtserklärung Gen 45,28b selbst geschaffen, durch die ein Bezug zu Gen 46,30 hergestellt ist.

⁶² Zur rahmenden Funktion der Aussagen Gen 45,3b und 15b vgl. auch H.SEEBASS, Genesis III, 107.

⁶³ Vgl. hierzu auch C.WESTERMANN, BK I/3, 158f (»erst so wird die Geschlossenheit seiner Erklärung deutlich, unterstrichen durch die Redeform der inclusio. Mit וַתִּפְתָּח beginnt der erste Satz V.5a und endet der letzte V.8ac; vgl. auch 160); auch ohne die hierbei vorausgesetzte Vertauschung der Abfolge der beiden Vershälften von Gen 45,8 kann für Gen 45,5-8 die literarische Technik der Inklusion vorausgesetzt werden.

⁶⁴ Vgl. auch B.JACOB, Genesis 818, der darauf hinweist, daß das Ende der Rede (וְהוֹרַתֶּם [V.13b]) auf den Anfang des zweiten Redeteils (רָרָה [V.9b]) zurückführt; durch die beide Teile der Josefreda auszeichnende Ver-

Das Gegenüber der beiden Redeteile kann gerade anhand der beiden Begriffe »euer Bruder« (Gen 45,4aa) und »mein Vater« (Gen 45,9ba und 13aa) gefaßt werden.

Angezeigt durch einen Szenenwechsel, setzt mit Gen 45,16, seinerseits ausgezeichnet durch Rück Erinnerung an Gen 45,1+2⁶⁵, eine neue Erzählbewegung ein, für die maßgebend und bestimmend die an Josef gerichtete eröffnende Rede des Pharaos ist (Gen 45,17-20); der Eröffnung der von Josef an seine Brüder zu übermittelnden Botschaft mit *זאת עשו* (Gen 45,17aß [vgl. auch 19a]) korrespondiert die daran anknüpfende Ausführungsnotiz Gen 45,21a (בני ישראל). Der hierbei erfolgenden Kennzeichnung der wieder mit Josef vereinten Brüder als בני ישראל korrespondiert in Gen 45,28 die Benennung Jakobs als Israel, womit literarisch-stilistisch der gegenüber Gen 45,16-20 abzusetzende Textabschnitt Gen 45,21-28 verklammert und unter einen eigenen theologischen Leitgedanken gesetzt erscheint⁶⁶. Der auf diese Weise zusammengeschlossene Textabschnitt (vgl. zusätzlich die Korrespondenz der Aussagen von Gen 45,21aß und 27aß) ist seinerseits durch Rückverweise auf den ersten Kompositionsteil ausgezeichnet⁶⁷, die zugleich erkennen lassen, daß Gen 45 als eine zweiteilig angelegte geschlossene Komposition angesehen werden muß, deren übergreifendes Thema nicht das Zu-Erkennen-Geben des Josef ist⁶⁸, sondern die Begegnung von Josef und Jakob, die auf höchst subtile Weise gerade durch die Korrespondenz der Frage Josefs »Lebt mein Vater noch?« (Gen 45,3b) und des Ausrufes Israels »Noch lebt Josef, mein Sohn!« (Gen 45,28aß) zum Ausdruck gebracht wird. Damit ist im Rahmen der Josefsgeschichte ein neues Thema angeschlagen. Der Begegnung mit dem Vater in Verbindung mit den wieder vereinten Brüdern kommt so ein erzählbestimmendes Gewicht zu.

2. Gen 45-47 als geschlossener kompositorischer Zusammenhang

Stellt sich damit Gen 46 als ein auf vielfache Weise mit den Nachbarkapiteln Gen 45 und 47 verwobenes kompositorisches Gebilde dar, so bleibt im weiteren zu prüfen, inwieweit Gen 45-47 auch als übergreifender kompositorischer Zusammenhang verstanden werden darf, der innerhalb des Rahmens der Josefsgeschichte eine zumindest gewisse Eigenständigkeit beanspruchen kann. Besondere Aufmerksamkeit ist hierbei zunächst auf die Frage des Beginns eines solchen übergreifenden kompositorischen Gebildes zu richten. Insbesondere bleibt zu

klammerungstechnik werden diese markant gegeneinander abgehoben und damit zugleich als geschlossene Größen mit einem jeweils eigenen Profil kenntlich gemacht.

⁶⁵ Vgl. C. WESTERMANN, BK 1/3, 161f und H. SEEBASS, Genesis III, 115.

⁶⁶ In sich ist der Erzählerbericht Gen 45,21-28 dreigliedrig organisiert, wobei die nicht nur sprachlich-stilistisch zusammenhängenden, sondern auch durch Stichwortverweise herausgehobenen beiden Textsequenzen Gen 45,21-23 und 27+28 rahmend um Gen 45,24-26 als zentrale Textsequenz arrangiert sind; mittels der kompositorischen Anlage von Gen 45,21-28 wird die Bewegung von Josef und Jakob aufeinander hin anschaulich; dabei spielen die Brüder des Josef, ausgezeichnet mit einem »Versöhnungsgeschenk« (B. JACOB, Genesis 822), eine tragende Rolle. In Kurzform ist der theologische Leitgedanke von Gen 45,21-28 durch die Subjektangabe in Gen 45,21aa und 28aa zusammengefaßt, insofern hier – durchaus überraschend und dementsprechend zu beachten – die Israelsöhne bzw. Israel als Handlungs- bzw. Redesubjekt genannt sind. Wenn in Gen 45,21aa von den בני ישראל gesprochen wird, zeigt das an, daß hierin »die Brüder jetzt wieder mit Joseph zusammengefaßt« sind (C. WESTERMANN, BK 1/3, 162); vor diesem Hintergrund und in Bezug darauf wird in Gen 45,28aa der Vater nicht mehr Jakob, sondern in auszeichnender Weise Israel genannt (vgl. B. JACOB, Genesis 824: »Israel ist der Name für den Vater der durch Joseph wieder versöhnten und vereinten Brüder«).

⁶⁷ So kann die Mahnung Gen 45,24b in Verbindung mit Gen 45,5aa gesehen werden; der Ausruf *הי יוסף* (Gen 45,26aa) || *הי* (Gen 45,28aß) steht in Beziehung zur rhetorischen Frage *הי אבי* (Gen 45,3aß); *משל בקל ארץ מצרים* Gen 45,26aß begegnet wörtlich gleichlautend in Gen 45,8bß; die Bevorzugung Benjamins Gen 45,22 hat eine Entsprechung in Gen 45,14.

⁶⁸ So beispielsweise C. WESTERMANN, BK 1/3, 164: »Joseph gibt sich seinen Brüdern zu erkennen' ist das 45. Kapitel in V.1b überschrieben.«

fragen, ob und inwieweit Gen 45 innerhalb der Josefsgeschichte als ein kompositorischer Neuanfang anzusehen ist, und zwar vor allem deshalb, weil im Gegensatz zu Gen 46 zu Beginn keine Ortsveränderung angezeigt ist⁶⁹. Obschon nicht in Frage zu stellen ist, daß die Szene, da Josef sich seinen Brüdern zu erkennen gibt, als Konsequenz der weitausholenden Rede des Juda Gen 44,18-34 anzusehen und dazu auch in Beziehung zu setzen ist⁷⁰, hat der Erzähler auf der anderen Seite aber doch alles getan, einen unmittelbaren kompositorischen Zusammenhang durchaus in Frage zu stellen. In mehrfacher Hinsicht stellt die Rede des Juda einen Schlußpunkt dar, insofern die Brüder im allgemeinen, Juda im besonderen sich verantwortlich wissen und sich auch solidarisch verhalten gegenüber Benjamin, dem Bruder des Josef, nicht zuletzt im Blick auf die todbringenden Folgen für den Vater⁷¹. Mit der mit hoher Sensibilität und viel psychologischem Einfühlungsvermögen geschiedenen Aufarbeitung der Konfliktsituation durch Juda ist zugleich der Weg frei zu einem Neubeginn, als welcher gerade die Schilderungen in Gen 45 anzusehen ist. Juda appelliert in den seine Rede umschließenden Rahmenaussagen (Gen 44,18 und 33+34) zwar unmittelbar an Josef, ohne daß die hierbei an Josef gerichtete Bitte im Fortgang des Erzählgeschehens aber unmittelbar Resonanz fände⁷². Die allein schon dadurch angezeigte Distanz zwischen Gen 44,18-34 und Gen 45 wird durch die Eröffnung des Kapitels mit Gen 45,1-3 noch verstärkt, insofern hiermit geradezu eine Isolierung des Josef und der Brüder gegenüber ihrer Umgebung bewirkt wird⁷³. Zugleich kommt ein neuer thematischer Schwerpunkt in Blick – die Wiedervereinigung der Familie unter Jakob einschließlich des Josef, wenn auch in Ägypten und nicht im Lande Kanaan. Damit ist ein Prozeß angeleitet, der sich im Fortgang des Erzählgeschehens zu realisieren beginnt.

⁶⁹ In der Regel wird Gen 45 so denn auch in unmittelbarer Verbindung mit dem Vorangehenden gesehen, wobei dieses Kapitel geradezu als Höhepunkt der Josefsgeschichte verstanden wird (C.WESTERMANN, BK I/3, 169; mit anderer Akzentuierung [»Herzstück (nicht Höhepunkt!)«] H.SEEBASS, Genesis III, 81); der masoretischen Paracheneinteilung folgend, ist Gen 45 nach B.JACOB, Genesis 800.861 Bestandteil einer mit Gen 44,18 einsetzenden und bis Gen 47,27 reichenden Kompositionseinheit; nach G.FISCHER, BETHL 155, 251 dagegen ist Gen 45-47 als umgreifender kompositorischer Zusammenhang zu bestimmen.

⁷⁰ Vgl. auch die diesbezügliche Bemerkung bei C.WESTERMANN, BK I/3, 155: »Kapitel 45 setzt Kap. 44 unmittelbar fort. Die Szene, in der Joseph sich seinen Brüdern zu erkennen gibt (V.1-8), steht an der Stelle einer Antwort auf die Bitte Judas 44,(18)33-34.« Daß die Rede des Juda Gen 44,18-34 und die darauf antwortende Rede des Josef Gen 45,5b-13 wohl gezielt zueinander in Beziehung gesetzt sind, wird formal allein schon anhand der sie jeweils auszeichnenden Dimension erkennbar; gegenüber der Judarede, unzweifelhaft »die längste des Buches« (B.JACOB, Genesis 801), ist die dadurch hervorgerufene korrespondierende Josefrede in ihrem Umfang jener durchaus vergleichbar (P.WEIMAR, NTA NF 44, 30), deutet darin indirekt an, daß die Brüder des Josef, indem in der Judarede ihre Schuld von innen heraus aufgearbeitet wird, die wahren Brüder des Josef geworden sind (B.JACOB, Genesis 809) und damit auch der Augenblick gekommen ist, da Josef sich seinen Brüdern zu entdecken vermag.

⁷¹ Zu Gen 44,18-34 als Schlußpunkt des in Gen 42-44 geschilderten Wandlungsprozesses vgl. G.FISCHER, BETHL 155, 250f.

⁷² Daß Josef auf die durch Juda an ihn gerichtete Bitte nicht eingeht, wirft nicht nur ein bezeichnendes Licht auf die hier geschilderte Situation, sondern ist literarisch zugleich durchaus als ein distanzschaffendes Mittel zu werten. Der erwartete Mechanismus von Bitte-Erhörung der Bitte wird auf diese Weise aufgebrochen; was die Reden von Juda und Josef verbindet, ist das sie jeweils auszeichnende Interesse am Vater und am Erhalt der ganzen Familie (G.FISCHER, BETHL 155, 251).

⁷³ Bei näherer Betrachtung stellt sich Gen 45,1-3 – darin dessen kompositionskritische Funktion unterstreichend – als ein sorgfältig angelegtes Gebilde dar, in dem der dreigliedrigen erzählerischen Aussage von Gen 45,2 eine zentrale Rolle zukommt; umfassen ist diese im Zentrum platzierte Aussage durch die beiden rahmenden Aussageelemente Gen 45,1 und 3, die ihrerseits allem Anschein nach chiasmatisch aufeinander bezogen sind (A. וְלֹא יָכֹל וְיֹסֵף יֹסֵף + Rede an die Umstehenden [V.1a] – B. Negierte Feststellung + Infinitivsatz וְיֹסֵף אֶל-אֶחָיו [V.1b] – B'. Anrede an die Brüder וְיֹסֵף אֶל-אֶחָיו) + Rede [V.3a] – A'. וְלֹא יָכֹל אֶחָיו + Begründung [V.3b]), wodurch um so nachdrücklicher die auf diese Weise umschlossene Aussage hervortritt, die ihrerseits ein im Blick auf den Fortgang der Erzählung (Gen 45,16) bedeutsames Element darstellt.

Als ein unübersehbarer Einschnitt im Erzählzusammenhang stellt sich der abschließende Textabschnitt von Gen 47 dar, der in seiner zweigliedrigen Abfolge (Gen 47,27+28||29-31) unmißverständlich den Eindruck erweckt und wohl auch erwecken will, daß hiermit die Lebensgeschichte Jakobs an ihr Ende kommt⁷⁴, gleichwie auch der schwierig zu verstehende Schlußsatz Gen 47,31b zu interpretieren sein mag⁷⁵. Dementsprechend hart und geradezu unvermittelt wirkt der Neueinsatz in Gen 48,1⁷⁶. Die in Gen 48,1aα gebrauchte Wendung markiert hier unzweifelhaft einen Neueinsatz⁷⁷, eröffnet damit einen neuen Spannungsbogen, wodurch dann zugleich ein etwas verändertes Licht auf die in Gen 47,27-31 geschilderte Szene fällt. Aus all dem ergibt sich, daß mit Gen 47 das Ende eines größeren erzählerischen Spannungsbogens erreicht ist, kein endgültiges zwar, sondern, wie die Fortführung der Erzählung in Gen 48 zu erkennen gibt, ein vorläufiges Ende. Die damit sich nahelegende Annahme, wonach Gen 45-47 einen eigenen Kompositionszusammenhang darstellt, bestätigt sich von der inneren Konsequenz her, mit der in diesem Rahmen das erzählte Geschehen entfaltet wird. Angesichts der Geschlossenheit der Darstellung sind näherhin die wechselseitigen Verbindungslinien zu beachten, von denen her sich Einsichten in die vom Erzähler angezielten und beabsichtigten Bezüge ergeben.

Schon aufgrund der erzählerischen Fügung gibt sich Gen 45-47 als eine dreiteilige Komposition zu erkennen, bei der sich mehrere übergreifende Kompositionslinien verbinden: 1. Ein erstes Motiv, an dem zugleich ein Handlungsfortschritt erkennbar wird, bezieht sich auf die Übersiedlung des Jakob und seiner Familie nach Ägypten, wie insbesondere anhand der Korrespondenz der beiden Aussagen Gen 45,10aα (וְיָשְׁבוּ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם) und 47,27a (וַיֵּשְׁבוּ יִשְׂרָאֵל) erkennbar wird. Damit wird ein Spannungsbogen angezeigt, der von der durch den Sohn vermittelten Einladung an den Vater hinführt zur dauerhaften Ansiedlung von Israel (das hier erstmals vollgültig so angesprochen ist!) im Lande Goschen⁷⁸, wobei die konkrete Realisierung Teil einer subtil vorgenommenen Inszenierung ist, die von Josef ausgeht (Gen 46,28aβ→ 34bα→ 47,1b) und über eine an den Pharao gerichteten Bitte der Brüder, im Land Goschen wohnen zu dürfen (Gen 47,4b), zu einer entsprechenden Erlaubnis seitens des Pharao führt (Gen 47,6bα). Ganze sieben Mal begegnet in diesem Zusammenhang der Ausdruck »Land Goschen«, wohl nicht zufällig, läßt doch die Nachdrücklichkeit, mit der das Land Goschen als Wohnsitz Israels hervortritt, die besondere Fürsorge für die Israelsöhne angezeigt sein. Dieser Zusammenhang von Wohnen im Lande Goschen und Fürsorge des Josef wird nachdrücklich in Gen 45,11aα, aber auch in Gen 47,12 zum Ausdruck gebracht. – 2. Eine zweite, den kompositorischen Zusammenhang von Gen 45-47 erschließende Leitlinie bezieht sich auf die Begegnung von Jakob/Israel und Josef, die sich anhand der Eckausagen

⁷⁴ Im ganzen zeigt Gen 47,27-31 einen durchaus ambivalenten Charakter, insofern der vorliegende Textabschnitt thematisch zwar die nachfolgende Darstellung von Tod und Begräbnis Jakobs vorbereitet, literarisch aber mit Gen 47,1-26 zusammenhängt (zur Diskussionslage vgl. Anm.50). Wenn Gen 47,27-31 auch, wie hier vermutet, unter kompositionskritischem Aspekt als Abschluß eines größeren thematischen Spannungsbogens anzusehen ist, so ist der Textabschnitt auf der anderen Seite als Themaangabe im Blick auf das nachfolgend erzählte Geschehen zu verstehen, darin zugleich eine nicht allein kompositorisch bedeutsame Verbindung zwischen den beiden Kompositionseinheiten Gen 45-47 und 48-50 herstellend.

⁷⁵ Zur Diskussion der gleichermaßen schwierigen wie umstrittenen Aussage Gen 47,31b vgl. nur B.JACOB, Genesis 863f und H.SEEBASS, Genesis III, 151.

⁷⁶ So H.SEEBASS, Genesis III, 152.

⁷⁷ Auch bei den sonstigen Vorkommen der in Gen 48,1aα begegnenden Wendung (B.JACOB, Genesis 491 [zu Gen 22,1]) markiert diese (vgl. auch אָתֵּר הַרְבִּימִים הָאֵלֹהִים הָיָה [Gen 15,1aα]) einen auf der schlußredaktionellen Textebene kompositorisch bedeutsamen Einschnitt, wodurch einerseits Distanz geschaffen, andererseits aber auch ein eher lockerer Anschluß an das vorangehend Erzählte hergestellt wird.

⁷⁸ Vgl. auch C.WESTERMANN, BK 1/3, 1, der zugleich betont, daß mit Gen 47,27a die Josefsgeschichte eigentlich abgeschlossen sein könnte.

nicht nur der übergreifenden Kompositionseinheit Gen 45-47 widerspiegelt (Gen 45,1[Josef]||47,31b[Israel]), sondern ebenso in der Abfolge der einzelnen Kompositionseinheiten (Gen 45,1 [Josef]||28[Israel] – Gen 46,1[Israel]||31-34 [Josef] – Gen 47,1[Josef]||31b [Israel]), wobei die Tatsache, daß dem Josef jeweils Israel (nicht Jakob) gegenübertritt, zumindest anzeigt, daß es in der Wiederbegegnung von Vater und Sohn vordringlich um die Wiederversöhnung und -vereinigung der Familie insgesamt geht⁷⁹. – 3. Für den Leser steht die Wiederbegegnung von Vater und Sohn von Anfang an unter dem Vorzeichen des Todes. Dies wird unmißverständlich schon in Gen 45 zum Ausdruck gebracht, wo sich das auf die Übersiedlung nach Ägypten beziehende Erzählgeschehen im Spannungsfeld der ängstlichen Frage des Josef »Lebt mein Vater noch?« (Gen 45,3aß) und des emphatischen Ausrufs Israels »Noch lebt Josef, mein Sohn!« (Gen 45,28aß) bewegt. An letzteren schließt sich Israels Entschluß an, sich aufzumachen und den Sohn zu sehen, »bevor ich sterbe« (Gen 45,28b). Auf diese Aussage nimmt ausdrücklich Gen 46,30 Bezug, wo Israel in Reaktion auf die Begegnung mit Josef die Aussagefolge von Gen 45,28 genau in umgekehrter Reihenfolge wieder aufnimmt. Wird aufgrund des Chiasmus von Gen 45,28 und 46,30 ein enger Zusammenhang der beiden Kapitel Gen 45 und 46 angezeigt und werden diese damit gegenüber Gen 47 abgehoben, so wird das Todesmotiv nochmals in Gen 47,29aα erneut aufgegriffen, im Zusammenhang der abschließenden Regelungen Israels für den Fall seines Todes. Obgleich die Zeit des Aufenthaltes Jakobs|Israels in Ägypten einen Zeitraum von 17 Jahren umfaßt, sind dem Erzähler die Ereignisse dieser Zeit im einzelnen nicht weiter berichtenswert, sondern einzig die anlässlich des Zusammentreffens mit dem Pharao mitgeteilte Reflexion des Jakob über die eigene Lebenszeit (Gen 47,7||8+9||10).

Erweist sich damit Gen 45-47 durch ein enges Geflecht motivischer wie literarischer Querbezüge zusammengehalten, anhand deren sich der Fortschritt des erzählten Geschehens dokumentiert, so gibt es auf der anderen Seite auch Hinweise, die geeignet sind, eine symmetrische Anlage der Komposition anzuzeigen: 1. Eine geradezu programmatische Bedeutung für den kompositorischen Zusammenhang von Gen 45-47 insgesamt kommt der den tieferen Sinn des Verkaufs des Josef nach Ägypten erschließenden Belehrung der Brüder (Gen 45,6+7) zu. »Lebenserhaltung« (Gen 45,5b und 7b) ist das entscheidende Stichwort, bezogen auf die Hungersnot im Lande. Der Rhythmisierung der siebenjährigen Hungersnot in zwei und fünf Jahre, wie sie in Gen 45,6 geschieht (vgl. auch Gen 45,11), und der damit angezeigten Heraushebung der ersten beiden Jahre der Hungersnot hat nun bezeichnenderweise eine bemerkenswerte Entsprechung in der exemplarisch angeführten Abfolge der beiden Jahre Gen 47,13-17||18-22. Auch wenn diese durch Fehlen einer Zeitangabe nicht näher spezifiziert sind, darf nicht zuletzt auch aus Gründen der Symmetrie davon ausgegangen werden, daß damit die letzten beiden Jahre der siebenjährigen Hungersnot gemeint sind⁸⁰, eine Annahme, die sich

⁷⁹ Anhand der so in Erscheinung tretenden Verklammerung der einzelnen Kompositionseinheiten in sich wie miteinander (Gen 45,28||46,1[Israel] bzw. 46,31-34||47,1[Josef]), aber auch des übergreifenden kompositorischen Zusammenhangs Gen 45-47 wird indirekt nochmals angezeigt, daß das kompositorische Gefüge von Gen 45-47 einem gezielten Plan folgt, der zugleich Ausdruck einer übergreifenden Programmatik ist, der sich inhaltlich darin zu erkennen gibt, daß hier dem Leser der »Weg zur neuerlichen Vereinigung der Familie« (G.FISCHER, BETHL 155, 251) vor Augen gestellt wird.

⁸⁰ Während den beiden in Korrespondenz zueinander stehenden Zeitangaben Gen 47,9aß und 28, durch die der Zeitraum des Aufenthaltes Jakobs in Ägypten auf 17 Jahre festgelegt ist, eine strukturierende Bedeutung nur im Blick auf Gen 47 zukommt (zur Bedeutung der Zeitelemente für die narrative Struktur der Josefsgeschichte vgl. jüngst A.WÉNIN, *Les temps dans l'histoire de Joseph* [Gn 37-50]. *Repères temporels pour une analyse narrative*, Bib 83 [2002] 28-53), dienen die beiden aufeinander bezogenen Zeitangaben Gen 47,17bß und 18aα, sofern sie auf das sechste/siebte Jahr der Hungersnot zu beziehen sind (vgl. Anm.57), in Verbindung mit Gen 45,6 (zwei/fünf Jahre) eine die Kompositionseinheit Gen 45-47 inkludierende Bedeutung, wobei die Konzentration auf die letzten beiden Jahre der Hungersnot, unter Ausblendung eines drei Jahre umfassenden Zeitraumes, ganz offensichtlich zu dem Zweck geschehen ist, um damit das Moment der Vorsorge für die eigene Familie als be-

auch aufgrund der sachlichen Korrespondenz der Aussagen von Gen 45,5bβ+7 und 47,19bβ nahelegt⁸¹. – 2. Die damit angezeigte Entsprechung, die so zwischen Gen 45 und 47 gegeben ist, findet eine Stütze durch eine zweite Beobachtung. In der zweiteiligen Josefreden Gen 45,4b-8|9-13 wird der tiefere Sinn der Entsendung des Josef nach Ägypten durch Elohim als »Lebenserhaltung« (לְמִקְרָה [Gen 45,5ba]||וְלִהְיוֹת [Gen 45,7ba]) gedeutet, die Aufforderung an Jakob, nach Ägypten überzusiedeln, bezeichnenderweise einerseits mit dessen Versorgung durch Josef (Gen 45,11aα), andererseits aber mit der Befürchtung einer Verarmung begründet (Gen 45,11b). Beide Aspekte haben nun ihrerseits wiederum gerade in Gen 47 eine Entsprechung. Der Charakterisierung des verborgenen Sinnes des an Josef Geschehenen durch ihn selbst in Gen 45,7b (וְלִהְיוֹת) korrespondiert in Gen 47,25aα die dankende Feststellung der Ägypter (הַחִיִּיִּם). Will Josef eine Verarmung der Jakobfamilie angesichts der Hungersnot (Gen 45,6a und 11b) verhindern, so demonstriert Gen 47,13-22 eine solche Verarmung der Bevölkerung im Lande Ägypten wie im Lande Kanaan (Gen 47,13-16), um auf diese Weise das Maß der Fürsorge des Josef für seine Familie sichtbar werden zu lassen. – 3. Entsprechend dem Willen des Pharaos soll Jakob geradezu in feierlicher Prozession nach Ägypten einziehen; um diesen Gedanken auszudrücken, ist im vorliegenden Zusammenhang mehrfach von der Entsendung von Wagen gesprochen, um Jakob nach Ägypten zu »tragen[שׂוֹן]« (Gen 45,19bβ.27aγ; 46,5)⁸². Der Gebrauch des Verbums hat eine auffällige Resonanz in Israels Vermächtnis angesichts seines bevorstehenden Todes, insofern hier dem Josef aufgetragen ist, seinen Vater aus Ägypten zu tragen (Gen 47,30aβ)⁸³. Bestimmend für die Entsprechung der beiden Aussagen ist unzweifelhaft der Gedanke der Symmetrie zwischen dem Hingelangen Jakobs/Israels nach Ägypten und dem Verlassen des Landes im Fall des Todes, zusätzlich noch dadurch akzentuiert, daß entscheidend für diese Entsprechung das Edikt des Pharaos

stimmendes Darstellungselement des vorliegenden Kompositionsteils hervortreten zu lassen (dazu Anm. 81). Doch beschränkt sich die Bedeutung der durch Gen 45,6 und 47,17bβ||18aα gebildeten Klammer nicht auf den Rahmen der Kompositionseinheit Gen 45-47, sondern greift darüber hinaus auf die beiden vorausgehenden Kompositionsteile zurück, wobei der in Gen 45,6 stehende Verweis auf die schon vergangenen beiden Jahre der Hungersnot indirekt in Zusammenhang zu bringen ist mit den im unmittelbar vorausgehenden Kompositionsteil Gen 42-44 dargestellten beiden Reisen der Brüder (ohne/mit Benjamin) zum Zweck der Lebenssicherung (»damit wir leben und nicht sterben« [Gen 42,2.18-20; 43,8]), während durch Gen 47,17b/18aα in Verbindung mit Gen 47,13-15 (»Land Ägypten und Land Kanaan«) geradezu ein Anschluß geschaffen wird zum Abschluß des Gen 39-41 umfassenden Kompositionsteils in Gen 41,54-57 (vgl. Gen 47,13aβ mit Gen 41,56bβ und 57b) und damit zugleich die Vorsorge für die eigene Familie in den Rahmen einer übergreifenden Deuteperspektive gerückt erscheint (vgl. hierzu vorläufig P. WEIMAR, NTA NF 44, 25ff).

⁸¹ Die Folgen der Hungersnot sind, was die ersten fünf Jahre angeht (zur Bevorzugung der Zahl Fünf innerhalb der Josefgeschichte vgl. den Hinweis bei B.JACOB, Genesis 749), für Ägypten und Kanaan die gleichen; um so wirkungsvoller zeigt sich vor diesem Hintergrund der zwischen beiden bestehende Unterschied für die letzten beiden Jahre der Hungersnot, insofern die Übereignung des Viehs wie der Verpfändung von Leib und Land nur für die Ägypter (ausgenommen die Priester) eine Rolle spielt, nicht über für die in Ägypten »wieder vereinte Familie« (G.FISCHER, BEThL 155, 251), läßt damit aber zugleich die besondere Fürsorge in Erscheinung treten, die Josef seiner Familie angedeihen läßt. Vor dem Hintergrund gerade der deutenden Aussage innerhalb der Josefreden Gen 45,4b-13 erscheint das in Gen 47 erzählte Geschehen als Zeichen der besonderen Fügung durch Jahwe. Angesichts der so anzunehmenden kompositorisch-thematischen Verbindungslinien kann durchaus ein auch literargeschichtlicher Zusammenhang hergestellt werden zu den ebenfalls auf die schlußredaktionelle Bearbeitung der Josefgeschichte zurückgehenden Aussagen von einer Erstattung des Kaufpreises für das Getreide durch Josef (Gen 45,25-28.35; 43,12.18-23; 44,2ff).

⁸² Hierzu vor allem B.JACOB, Genesis 820f, der darauf aufmerksam macht, daß die Wagen hier als Staats- und Prachtkarossen zu verstehen sind, das Verbum »tragen« selbst, auf Jakob gemünzt, »für den festlichen Zug« nach Ägypten steht.

⁸³ In diesem Zusammenhang ist auch die Resonanz, die Gen 47,30aβ in Gen 50,13aα erfährt, zu beachten; das gilt um so mehr, als das Begräbnis Jakobs in Gen 50,1-14 im Sinne einer »Haupt- und Staatsaktion« gestaltet ist (dazu s.u.).

(Gen 45,19) auf der einen sowie die testamentarische Verfügung Israels (Gen 47,30) auf der anderen Seite ist. Diese symmetrische Konstruktion erscheint um so bemerkenswerter, als sie geradezu die gängige und durchaus auch naheliegende (vgl. אָלֵי רַךָּה Gen 45,9b) Vorstellung vom Hinabziehen nach bzw. Hinaufziehen aus Ägypten ersetzt. – Zweifellos dokumentiert sich nicht zuletzt anhand der vorliegenden Beobachtungen das Bemühen des Erzählers, einerseits zwar dem Handlungsfortschritt Rechnung zu tragen, andererseits aber unmißverständlich die beiden rahmenden Kompositionseinheiten Gen 45 und 47 in ein wechselseitiges Beziehungsverhältnis zu rücken. Von daher eröffnet sich dann aber zugleich auch ein neuer Blick auf die Funktion von Gen 46,1-7 innerhalb des gegebenen Erzählrahmens.

3. Funktion von Gen 46,1-7 innerhalb des kompositorischen Zusammenhangs von Gen 45-47

Nicht allein aufgrund der literarischen wie thematischen Querverbindungen, durch die Gen 46 mit den beiden Nachbarkapiteln verwoben ist, sondern auch innerhalb des literarischen Zusammenhangs von Gen 45-47, der sich im kompositorischen Gefüge des Genesisbuches als ein eigener Kompositionsteil zu erkennen gibt, ist Gen 46 als zentrales Kompositionselement in besonderer Weise hervorgehoben und kann so auch erhöhte Aufmerksamkeit beanspruchen. Um Stellenwert und Funktion von Gen 46,1-7 im Rahmen der übergreifenden Kompositionseinheit näherhin erfassen zu können, ist nochmals das kompositorische Gefüge von Gen 45-47 insgesamt zu bedenken, deren verbindendes Thema die Wiedervereinigung der Familie in Ägypten ist, literarisch – wie schon gesehen – entfaltet in einem Dreischritt, wodurch der Prozeß der Übersiedlung nach Ägypten betont ins Zentrum gerückt erscheint. Die dabei die Darstellung bestimmenden thematischen Leitlinien lassen sich in Aufnahme der vorangehend beobachteten kompositorischen Eigentümlichkeiten für Gen 45-47 in schematischer Weise etwa folgendermaßen wiedergeben:

A. Einladung zur Übersiedlung nach Ägypten (Gen 45):

1. Begegnung und Versöhnung der Brüder (Gen 45,1-15):
Botschaft an den Vater zur Übersiedlung nach Ägypten
2. Bereitung der Begegnung von Josef und Jakob (Gen 45,16-28)

B. Übersiedlung Jakobs nach Ägypten (Gen 46):

1. Aufbruch Jakobs mit seiner Familie nach Ägypten (Gen 46,1-7)
2. Liste der nach Ägypten gekommenen Israelsöhne (Gen 46,8-27)
3. Begegnung Jakobs mit Josef (Gen 46,28-34)

C. Ansiedlung und Versorgung im Lande Ägypten (Gen 47):

1. Audienz einer Gesandtschaft der Brüder sowie Jakobs beim Pharao (Gen 47,1-12): Segnung des Pharao durch Jakob
2. Die Fürsorge Josefs für seine Familie angesichts der Hungersnot (Gen 47,13-26)
3. Ansiedlung Israels und nahender Tod Jakobs (Gen 47,27-31)

Innerhalb des komplexen kompositorischen Gefüges von Gen 45-47, für das die bis zuletzt bestehen bleibende und nicht aufgelöste Spannung zwischen Kanaan und Ägypten ein bestimmendes Kompositionsprinzip darstellt⁸⁴, ist Gen 46 als zentrales Kompositionselement allein schon durch die das Kapitel eröffnende, vom Erzählfortgang nur unzureichend motivierte Offenbarungsszene Gen 46,1-7⁸⁵ in auffälliger Weise herausgehoben, was um so bemerkenswerter erscheint, als damit gerade nicht der Auftakt einer neuen Erzählbewegung markiert ist. Was könnte einen Erzähler aber dazu bestimmt haben, an der vorliegenden Stelle eine derartige Offenbarungsszene einzublenden, eine Frage, die sich um so drängender stellt, wenn die in der jüngeren Forschung mehr und mehr an Boden gewinnende Meinung zutreffen sollte, »daß es sich bei diesem Abschnitt um ein spät zur Josefserzählung hinzugefügtes Stück handelt«⁸⁶? Wenn für eine Einblendung der Offenbarungsszene an der vorliegenden Stelle schon nicht der größere Erzählzusammenhang als maßgebender Grund beansprucht werden darf, dann wird durchaus zu prüfen sein, ob dafür gerade nicht die thematische Akzentsetzung von Gen 46 als Teil des umgreifenderen kompositorischen Gefüges von Gen 45-47 als maßgebend anzusehen ist. Das beherrschende Thema von Gen 46 ist die Übersiedlung Israels mit seiner Familie nach Ägypten, wofür, abgesehen von der dezidiert vorgenommenen Nennung Jakobs als Israel zu Beginn (Gen 46,1+2; vorbereitet durch Gen 45,28a) und am Ende des Kapitels (Gen 46,29+31), vor allem auch auf die als zentrale Kompositionselement plazierte Liste der nach Ägypten gekommenen Israelsöhne Gen 46,8-27 (vgl. die Korrespondenz der nominalen Aussageelemente in Gen 46,8a [בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הָבָאִים מִצְרָיִם] und 27b [לְבֵית יַעֲקֹב] (הַבָּאָה מִצְרָיִם)) hinzuweisen ist. Um die Bedeutsamkeit, aber auch das Herausfordernde des hier erzählten Geschehens entsprechend würdigen zu können, ist allem Anschein nach die Offenbarungsszene Gen 46,1-7 vorgeschaltet⁸⁷, ein Zusammenhang, der nicht zuletzt auch durch den Querverweis von Gen 46,3b (אֶל-חֵיטָא מִרְחָה מִצְרָיִם) auf Gen 26,2a (אֶל-חֵיטָא) unterstrichen wird⁸⁸. Bestimmt sich die Bedeutung von Gen 46,1-7 aufgrund der

⁸⁴ Wenn auch das Darstellungsgefüge von Gen 45-47 allein schon aufgrund der Rolle des Josef seinen Zusammenhalt im Lande Ägypten hat, so erscheint der Bezug hierzu keineswegs ungebrochen; beachtenswert ist dabei jenes die Darstellung insgesamt bestimmende Spannungsmoment, das sich anhand der Gegenüberstellung von Ägypten und Kanaan, Josef und Jakob festmachen läßt. Wie eine große Klammer um den kompositorischen Zusammenhang von Gen 45-47 wirkt die an Jakob gerichtete Botschaft seines Sohnes Josef, nach Ägypten hinzuziehen (יֵרֵד) und Wohnsitz im Lande Goschen zu nehmen (יָשֹׁב) (Gen 45,9+10), sowie die Josef, dem Sohn, von Israel auferlegte testamentarische Verfügung, ihn aus Ägypten heraufzubringen und im Erbbegräbnis der Väter zu begraben (Gen 47,29+30). Damit in Beziehung zu setzen sind die gegenläufigen Aussagen in Gen 45,25 (»Und sie zogen hinauf [עָלוּ] aus Ägypten und kamen hin [בָּאוּ] ins Land Kanaan«) und Gen 47,1 (»Mein Vater und meine Brüder sind hingekommen [בָּאוּ] aus dem Land Kanaan, und siehe [sie sind] im Lande Goschen«). In den so durch Gen 45 und 47 bestimmten doppelten Rahmen erscheint wirkungsvoll die im Zentrum plazierte Kompositionseinheit Gen 46 mit der Darstellung der Übersiedlung des Jakob und seiner ganzen Familie nach Ägypten eingestellt und herausgehoben, läßt darin aber zugleich aufmerksam werden auf das in der dauerhaften Niederlassung in Ägypten (vgl. Gen 47,11+12 und 27+28) liegende theologische Problem, insofern sich damit durchaus die Frage stellt, ob nicht das, was mit Vorsorge und Lebensretung motiviert erscheint (Gen 45,7.10+11), zugleich eine Preisgabe des Verfügungsrechts hinsichtlich des den Vätern von Gott übereigneten Landes darstellt (vgl. hierzu R.LUX, BThSt 40 [2000] 162-171, wobei die hier angesprochene Problematik weniger mit P, sondern wohl eher mit der für die Komposition der Josefsgeschichte verantwortlichen nachpriester-schriftlichen Redaktion zu verbinden sein wird).

⁸⁵ Unverkennbar schließt Gen 46,1 nahtlos an Gen 45,28 an (H.SEEBASS, Genesis III, 120), was allein schon der hier wie dort begehende Name Israel für Jakob zu erkennen ist, ganz abgesehen davon, daß Israel seinen Entschluß, sich aufzumachen und Josef noch vor seinem Tode zu sehen (Gen 45,28), sofort in die Tat umsetzt (vgl. auch Anm.61); wenn dem aber so ist, dann gibt die an so auffälliger Stelle plazierte Offenbarungsszene in Gen 46,1-7 durchaus Rätsel auf.

⁸⁶ L.RUPPERT, SBAB 18, 144.

⁸⁷ So auch R.LUX, BThSt 40, 164 Anm.55.

⁸⁸ Vgl. etwa E.BLUM, WMANT 57, 248ff und L.RUPPERT, SBAB 18, 150.

Verbindung mit der Übersiedlung Israels nach Ägypten, erklärt sich damit auch die herausgehobene Stellung der Offenbarungsszene mit der impulssetzenden Gottesrede, womit indirekt zugleich eine nicht zu unterschätzende Vorgabe hinsichtlich des Verständnisses der dort mitgeteilten Verheißungsinhalte gesetzt ist⁸⁹. Dennoch ist damit noch keineswegs die Frage einer präziseren Bestimmung der Funktion von Gen 46,1-7 innerhalb des abgesteckten Kompositionsrahmens von Gen 45-47 selbst entschieden.

Beachtung verdienen in diesem Zusammenhang gerade die beiden in gliedernder Funktion stehenden Aussagen Gen 46,3bβ und 4b, die nachhaltig eine Rhythmisierung der Gottesrede Gen 46,3+4 in zwei Redesequenzen stützen, literargeschichtlich dabei durchaus als zusammenhängende redaktionelle Erweiterungen angesprochen werden können⁹⁰. Entsprechende Aufmerksamkeit darf so zunächst die durch das eröffnende כִּי zusätzlich herausgehobene Verheißung in Gen 46,3bβ, wonach Israel in Ägypten zu einem großen Volk werden soll, beanspruchen, die hinsichtlich ihrer Formulierung an Gen 21,18b erinnert (כִּי־לִנְוֵי גְדוֹל אֲשֶׁר־יִהְיֶה [46,3bβ]||אֲשֶׁר־יִהְיֶה גְדוֹל [21,18b]), wenn auch sachlich eher eine Verbindung mit Gen 12,2 anzunehmen ist⁹¹; durch die der Verheißungszusage Gen 46,3bβ beigegebene, abschließende Lokalpartikel וְפֹה trägt sie insofern einen besonderen Akzent, als damit zum Ausdruck gebracht ist, »daß Israel Ägypten nicht vorher verlassen soll«⁹², bis daß es dort zu einem großen Volk geworden ist. Die Verheißungszusage Gen 46,3bβ ihrerseits ist thematisch mit der auf Israel bezogenen Erfüllungsnotiz Gen 47,27b verbunden⁹³, weist demnach vor auf den Schluß der umfassenderen Kompositionseinheit Gen 45-47. Stellt so Gen 46,3bβ eine Verbindung mit dem Ende des hier in Frage stehenden kompositorischen Zusammenhang her, so verweist die mit Gen 46,3bβ korrespondierende ungewöhnliche Aussage Gen 46,4b, gleichwie sie näherhin auch wird verstanden werden müssen⁹⁴, auf den thematischen Zusammenhang des Todes Israels (Gen 47,29-31), zeigt damit an, daß die Schlußaussagen beider Redeteile von Gen 46,3+4 das gleiche Interesse verfolgen, nämlich schon auf das Ende des Ägyptenaufenthaltes Israels vorauszublicken. Wie subtil hierbei durch den Erzähler literarische Zusammenhänge erschlossen werden, zeigt sich nicht zuletzt von dem gerade mit Gen 46,3+4 in Blick geratenen, doppelgliedrig angelegten Schlußabschnitt des Kompositionsteils Gen 45-47 her (Gen 47,27+28||29-31), insofern hier thematische Verbindungslinien, die das kompositorische Gefüge von Gen 45-47 bestimmen, zusammengebunden werden. In diesem Zusammenhang ist insbesondere auf die enge Verbindung der Todesthematik mit der qualifizierten Nennung Jakobs als Israel hinzuweisen, anhand deren sich geradezu das kompositorische Grundgerüst von Gen 45-47 nachzeichnen läßt (Gen 45,3a [»Lebt mein Vater noch?«] ↔ 28 [»Noch lebt Josef, mein Sohn«]||» ... sehen, bevor ich sterbe« (Israel))||Gen 46,1+2 ↔ 29+30 [Israel] bzw. Gen 46,4b [»Und Josef wird seine Hand auf deine Augen legen«] ↔ 30 [»Jetzt

⁸⁹ Das gilt vornehmlich für die nähere Qualifizierung der »Höhenlage« wie des Horizontes der Verheißungen von Gen 46,3+4, vor allem auch mit Blick auf ihre Realisierung innerhalb des literarischen Rahmens der Josefsgeschichte (hierzu zuletzt K.SCHMID, WMANT 81, 62f).

⁹⁰ Vorausgesetzt wird hier generell eine Isolierung von Gen 46,2-4 gegenüber dem gegenwärtigen Erzählzusammenhang (dazu hier nur N.KEBEKUS, Joseferzählung 159ff); dem im einzelnen stark umstrittenen, kontrovers diskutierten Problem der inneren Einheitlichkeit der so ausgegrenzten Verse wie ihrer literargeschichtlichen Einordnung ist in anderem Zusammenhang nachzugehen.

⁹¹ E.BLUM, WMANT 57, 297ff und H.SEEBASS, Genesis III, 124.

⁹² B.JACOB, Genesis 828.

⁹³ K.SCHMID, WMANT 81, 62f.

⁹⁴ Vgl. hier insbesondere den anregenden Interpretationsvorschlag bei B.JACOB, Genesis 829: »er [Josef] wird dich von den Geschäften und Sorgen nichts sehen lassen, sie von dir fernhalten, du wirst ein sorgenfreies Alter haben [...], damit nähert sich der Gedanke 15,15 nach v.13, da doch wohl auf Jakobs Ende angespielt sein muß«; im Anschluß daran auch H.SEEBASS, Genesis III, 122: »die Hand dem Sterbenden über die Augen legen, so daß er sorgenfrei verschiden kann.«

mag ich sterben, nachdem ich dein Angesicht gesehen habe, daß du noch lebst«||Gen 47,7-10 ↔ 28-31 [Lebensjahre Jakobs/Israels]). Mit dem Motiv des Hinab- bzw. Hinaufziehens Jakobs/Israels nach bzw. aus Ägypten verbindet sich eine durch das Stichwort »tragen[נשא]« ausgezeichnete Leitlinie, auch sie insofern ausgezeichnet, als in unmittelbarer Verbindung hiermit jeweils die Bezeichnung »Söhne Israels« (Gen 45,21 und 46,5) bzw. Israel (Gen 45,28 und 47,29) begegnet.

Gerade durch die Vorschaltung der Erscheinungsszene Gen 46,1-7 im Rahmen der mittleren Kompositionseinheit Gen 46 erfährt der Gesamtvorgang der Übersiedlung nach Ägypten eine über eine bloße Wiederbegegnung von Vater und Sohn bzw. eine Art Familienzusammenführung hinausreichende grundlegendere Deuteperspektive. Wenn Jakob mit seiner ganzen Familie nach Ägypten übersiedelt, dann hängt dies zweifelsohne auch mit seinem Entschluß zusammen, den toteglaubten Josef, seinen Sohn schlechthin, vor seinem Tod noch einmal wiedersuchen zu wollen (Gen 45,28). Die Bedeutsamkeit dieses Vorgangs wird allein schon durch den gerade in diesem Zusammenhang erfolgenden Namenswechsel von Jakob zu Israel, worin zweifellos ein Geschehen von einem hohen symbolischen Wert zu sehen ist, herausgehoben. »Und nachdem Joseph und die Brüder sich in Liebe wieder zusammengefunden haben, ist Israel ihrer aller Vater und sie bleiben die בני ישראל. Der Wandel von Jakob zu Israel ist nicht nur die Geschichte des Vaters, sondern auch der Kinder«⁹⁵. Wenn in Gen 46,1a festgehalten wird, daß Israel aufbrach und nach Beerscheba kam, dann ist damit »das nunmehr geeinte und durch Jakob repräsentierte künftige Volk Israel«⁹⁶ gemeint. Genau dieses Israel (Gen 46,2a) ist auch der Adressat des göttlichen Nachtgesichts sowie der in diesem Zusammenhang an es gerichteten Verheißungszusage (Gen 46,3+4), die damit eine keineswegs auf das individuelle Schicksal Jakobs einzuschränkende Aussagedimension gewinnt⁹⁷. Und gerade um der Verheißung willen, wonach Israel in Ägypten (»dort«) zu einem großen Volk werden soll (Gen 46,3bβ), ist der Entschluß Israels, sich aufzumachen und Josef, seinen Sohn, vor seinem Tod noch einmal sehen zu wollen (Gen 45,28), der Versuch, kenntlich werden zu lassen, daß der Aufenthalt Israels in Ägypten nicht zuletzt auf göttliche Initiative zurückgeht. Nicht allein unter kompositorischem Aspekt, sondern auch theologisch erscheint es bedeutsam, daß den beiden Verheißungszusagen Gen 46,3b und 4b die abschließende Textsequenz des übergreifenden Kompositionsteils Gen 45-47 zugeordnet ist, so daß hier zumindest ein thematischer Spannungsbogen zu einem Abschluß gebracht wird. Als uneingelöstes Verheißungselement bleibt aber weiterhin noch die auch stilistisch ausgezeichnete Verheißung einer Rückkehr Israels aus Ägypten (Gen 46,4a), so daß der Horizont, der mit der Verheißungsszene Gen 46,1-7 angestoßen ist, nochmals ausgeweitet werden muß.

III. Die Bedeutung von Gen 46,1-7 für den Schlußteil der Komposition des Genesisbuches

Daß mit Gen 47 die durch Gen 45 eröffnete Erzählbewegung an ein Ende kommt und Gen 47,27-31 somit als eine gezielt angebrachte Schlußpassage eines umgreifenderen literarischen Zusammenhangs zu verstehen ist, läßt sich ebenso wenig bestreiten wie die gleichfalls zu be-

⁹⁵ B.JACOB, Genesis 824.

⁹⁶ Ebd. 826.

⁹⁷ Auch wenn sich die beiden Verhältnisse von Gen 46,4 kontrastierend gegenüber treten, insofern es in V.4a »um große, weiträumige Geschichtszusammenhänge«, in V.4b »aber um Persönliches« geht (C.WESTERMANN, BK I/3, 173), so läßt sich aufgrund von Gen 46,4b aber dennoch kein schlüssiges Argument dafür gewinnen, das die grundsätzliche, übergreifende Geschichtszusammenhänge erschließende Aussageperspektive von Gen 46,3+4 in Frage stellen würde (anders K.SCHMID, WMANT 81, 62f; vgl. auch H.SEEBASS, Genesis III, 123).

denkende Auffälligkeit, wonach die Abschlußfunktion von Gen 47,27-31 vor allem durch den dem Josef von Israel abgenommenen Schwur, ihn nicht in Ägypten zu begraben, sondern von dort fortzutragen (Gen 47,29-31a), aber auch durch die knappe, ebenfalls Israel als Aussage-subjekt ins Spiel bringende Erzählernotiz Gen 47,31b aufgebrochen und nach vorne hin geöffnet wird. Indirekt wird damit das besondere Augenmerk auf das schon mit der Ankunft Jakobs/Israels in Ägypten mehr und mehr ins Blickfeld gerückte Thema seines Sterbens und damit zugleich auf die Erzählfolge des abschließenden Kompositionsteils des Genesisbuches gerichtet.

1. Kompositorischer Zusammenhang von Gen 48-50

Daß mit Gen 48,1 eine neue Erzählbewegung eröffnet wird, zeigt nicht zuletzt der harte Neueinsatz in Gen 48,1aa an, wobei durch die generelle Wendung *וַיְהִי אַחֲרֵי הַרְבָּרִים הָאֵלֶּה* einerseits Distanz zum vorangehend Erzählten geschaffen wird, andererseits aber ein überraschender Umschwung innerhalb eines größeren Kompositionszusammenhangs angezeigt wird⁹⁸, womit zugleich auch deutlich wird, daß das, was von jetzt an folgt, aus dem Horizont und aus der Perspektive von Gen 45-47 zu lesen und zu betrachten sein wird. Die Reichweite der Einleitungsfloskel Gen 48,1aa weist so über Gen 48 hinaus, zielt damit letztlich auf das Schlußkapitel innerhalb der Komposition des Genesisbuches⁹⁹. Rhythmisiert ist die Erzählfolge von Gen 48-50 vor allem durch die in Gen 48,21+22 und 49,29-33 begehenden Verweise auf den Tod Jakobs/Israels, so daß parallel zu Gen 45-47 für Gen 48-50 gleichfalls eine dreiteilige Komposition vorauszusetzen sein wird¹⁰⁰. Angestoßen vor allem durch den Schlußabschnitt des vorangehenden Kompositionsteils in Gen 47,27-31 ist der thematische Zusammenhang von Gen 48-50 so durch Jakobs/Israels bevorstehenden Tod bestimmt. Wie die Abfolge der drei Kapitel zu erkennen gibt, drängt die Darstellung unverkennbar auf das Begräbnis Jakobs

⁹⁸ Zur Funktion der in Gen 48,1aa begehenden Wendung insbesondere B.JACOB, Genesis 491: » ... bezeichnet innerhalb einer größeren Komposition einen überraschenden Umschwung«; vgl. außerdem Anm.77.

⁹⁹ In diese Richtung votieren etwa B.JACOB, Genesis 864; R.DE HOOP, OTS 29, 317-365; G.FISCHER, BETHL 155, 255.

¹⁰⁰ Das Gen 48-50 zugrundeliegende Kompositionsprinzip wird gerade anhand der die drei Kapitel jeweils abschließenden Aussagen faßbar. Zentrales Element ist dabei die Kundgabe des letzten Willens Jakobs an seine Söhne (Gen 49,29-32) sowie die in nüchternen Worten erfolgende Mitteilung seines Todes (Gen 49,33), wobei der Anfang der Jakobrede und der zugeordnete Erzählerbericht eng miteinander verzahnt sind (*וַיִּצְוֶה אֹתָם וַיֹּאמֶר*) *וַיִּבְכּוּ יַעֲקֹב לְצִוְיֹת אֲחֵי בְנָיו ... וַיֹּאמֶר הַגְּלִיּוֹן* [V.29aα] *אֵלֶּהם אֲנִי נֹאמֶר אֶל עַמִּי* [V.33aab]) und so als eine Einheit erscheinen. Das zentrale Kompositionselement des Ausführungsberichts ist gerade durch Querbezüge nach hinten (*וַיִּשָׁב עַל-הַמִּטָּה*) [Gen 49,33aβ] *וַיִּשָׁב הַגְּלִיּוֹן אֶל-הַמִּטָּה* [Gen 48,2bβ]; zum Zusammenhang vgl. B.JACOB, Genesis 927 und R.DE HOOP, OTS 29, 361) und nach vorne (Gen 49,29aβb+30||50,13aβyb) verbunden und damit fest in das Erzählgefüge eingebunden. Von anderer Struktur sind die Schlußaussagen in Gen 48 und 50. Den Abschluß von Gen 48 bildet eine das erzählte Geschehen nach vorne öffnende, an Josef adressierte Israelrede (Gen 48,21+22), eröffnet mit der Ansage seines unmittelbar bevorstehenden Todes (*הִנֵּה אֲנִי מוֹת*) [Gen 48,21aβ]), verbunden zum einen mit der Ansage der Rückführung »in das Land der Väter« (Gen 48,21b) sowie zum anderen mit der Kundgabe eines Vermächtnisses Jakobs (Gen 48,22). Eine Entsprechung hat Gen 48,21+22 in der auf den Tod Josefs bezogenen Aussagefolge (Gen 50,24-26), wie nicht zuletzt anhand der Entsprechungen zwischen beiden erkennbar wird (*אֲנִי מוֹת*) [48,21aβ] *וְהָיָה אֲנִי מוֹת* [50,24aβ] sowie *אֲחִיכֶם אֲבִירָץ* [48,21bβ] *וְהָיָה אֲחִיכֶם אֲבִירָץ* [50,24b]; zum Zusammenhang wie zur Differenz beider Aussagen vgl. R.DE HOOP, OTS 29, 344); ein entsprechender Zusammenhang dürfte, wenn auch eher indirekt, für Gen 48,22 (*שָׂכַם*) und 50,26 (Hineinlegen des einbalsamierten Leichnams Josefs in einen Sarg für sein zukünftiges Begräbnis [Jos 24,32]), vorausgesetzt sein, womit zugleich angezeigt ist, daß Gen 50,26 trotz der einen Abschluß markierenden Erzählernotiz – darin durchaus der Israelrede Gen 48,21+22 vergleichbar – das Erzählgeschehen zugleich nach vorne hin öffnet (dazu s.u.). Allein schon aufgrund der die einzelnen Texteinheiten abschließenden Aussagen legt sich für Gen 48-50 die Annahme einer symmetrischen Konstruktion nahe.

im Grab der Väter und damit auf eine Einlösung des Josef von Israel abgenommenen Schwurs einer Rückführung aus Ägypten hin.

Stellt sich von daher Gen 48-50 insgesamt als ein durchaus zielgerichteter Kompositionszusammenhang dar, der mehr und mehr auf Jakobs Tod hinläuft, so ist damit aber weder das Eigengewicht der einzelnen Kompositionseinheiten noch das Prinzip ihrer Zuordnung zueinander erfaßt, wie es sich verhalten schon anhand ihrer jeweiligen Schlußaussagen andeutet. Unter Beachtung der kompositorischen wie thematischen Gegebenheiten erschließen sich erst die beabsichtigten Zusammenhänge: 1. Aus dem kompositorischen Gefüge von Gen 48-50 herausgehoben ist zunächst die gezielt durch Gen 48,1+2 und 21+22 verklammerte Kompositionseinheit Gen 48, deren beherrschendes, in dreifacher Brechung (Gen 48,3-7||8-16||17-20)¹⁰¹ durchgespieltes Thema die Segnung Josefs und seiner beiden Söhne Efraim und Manasse (Gen 48,3b.9b.15a.16a.20a[2mal]) bei der letzten Begegnung von Jakob/Israel und Josef angesichts des bevorstehenden Todes des Jakob ist (vgl. nicht zuletzt auch die durch Gen 48,1+2 und 21+22 angebrachte Klammer)¹⁰². Die für eine Einbindung von Gen 48 in den Rahmen des umgreifenderen Kompositionsteils Gen 48-50 maßgebenden Gründe erschließen sich nicht zuletzt von der den thematischen Faden von Gen 47,30a aufnehmenden Rede Jakobs/Israels an Josef in Gen 48,21+22, wodurch eine Verbindungslinie gerade zu Gen 50 hergestellt ist. Neben dem wörtlichen Zitat der Ankündigung des unmittelbar bevorstehenden Todes aus Gen 48,21aß in Gen 50,5aa (הַיָּהוָה אֲנֹכִי מוֹת) ist vor allem auf den durch Querverweise sowie strukturelle Entsprechungen (a. Ansage des bevorstehenden Todes – b. Zusage des Beistandes Elohims – c. Ansage der Rückführung in das Land der Väter) angezeigten Zusammenhang von Gen 48,21 und 50,24+25 zu verweisen. Damit ist unverkennbar eine »Be-

¹⁰¹ Zur Struktur von Gen 48 vgl. insbesondere C.WESTERMANN, BK I/3, 206ff sowie R.DE HOOP, OTS 24, 332ff. – Gegenüber der hier vorgenommenen Aufgliederung des Textes in die beiden Textsequenzen Gen 48,8 -12||13-20, legt sich aus strukturell-kompositorischen Gründen eher die Annahme eines Einschnitts zwischen Gen 48,16 und 17 nahe, wofür mehrere Beobachtungen geltend gemacht werden können: 1. Durch Gen 48,15+16 wird zweifellos der zwischen Gen 48,12-14 und 17-20 bestehende darstellerische Zusammenhang unterbrochen, ein Phänomen, das sich auch sonst innerhalb von Gen 48 beobachten läßt, so daß zu fragen bleibt, ob darin nicht ein auch strukturell bedeutsames Phänomen gesehen werden kann. – 2. In Gen 48,8a und 17a wird jeweils durch den Narrativ יָרַד eine neue Erzählbewegung eröffnet, was im Blick auf Gen 48,17a um so deutlicher zutage tritt, als der erzählerische Zusammenhang mit Gen 48,14 durch Gen 48,15+16 nachhaltig unterbrochen ist, nicht zuletzt mit der Folge, daß die durch Gen 48,17a eröffnete Erzählfolge als »Nachholung« zu verstehen ist (hierzu v.a. R.DE HOOP, OTS 29, 342f). – 3. Indirekt findet eine solche Annahme eine Bekräftigung von der in abschließender Funktion stehenden Segensaussage Gen 48,20, wobei sich eine eigentümliche Spannung auftritt zwischen der Redeeröffnung und der Rede selbst לְאָמֹר ... לְאָמֹר וַיְבָרֶךְ יִשְׂרָאֵל לְאָמֹר וַיְבָרֶךְכֶּם [20aa]; eine ebensolche Spannung besteht nun auch im Rahmen der Segensansage Gen 48,15+16 (וַיְבָרֶךְ אֶת־יְוֹסֵף וַיֹּאמֶר) [15a] וַיְבָרֶךְ אֶת־הַבְּנָיִים [16ad], ohne daß sich eine Lösungsmöglichkeit mittels textkritischer Operationen abzeichnen würde. Werden die beiden Segensaussagen in Gen 48,15+16 und 20 nicht gegeneinander isoliert, sondern als gezielt aufeinander abgestimmte Aussagen betrachtet (v.a. B.JACOB, Genesis 882ff), dann kann darin ein weiteres Argument zugunsten einer textgliedernden Funktion von Gen 48,15+16 analog zu Gen 48,20 gesehen werden. – 4. Der damit sich abzeichnende mittlere Kompositionsteil Gen 48,8-16 selbst ist zweigliedrig angelegt, wie die den Erzählzusammenhang unterbrechende Erzählernotiz samt angeschlossener Rede Israels an Josef in Gen 48,10+11 zu erkennen gibt, wobei durch das dreimalige Vorkommen der Wurzel רָאָה in diesem Zusammenhang (Gen 48,10aß. 11aß.11b), jeweils mit Israel als Subjekt, eine Verbindung mit Gen 48,8az hergestellt ist. – Insgesamt kann Gen 48 so als eine literarisch wohlkalkulierte Texteinheit verstanden werden, deren Bedeutung sich dabei nicht zuletzt von den strukturbestimmenden Aussagen her erschließt.

¹⁰² Zur verklammernden Funktion von Gen 48,1+2 und 21+22 vgl. insbesondere R.DE HOOP, OTS 29, 332ff; im ganzen sind die rahmenden Aussagen wirkungsvoll aufeinander abgestimmt, insofern die beiden miteinander parallelierten und aufeinander bezogenen Aussagen von Gen 48,1+2 geradezu den Vorgang der Begegnung von Vater und Sohn verdeutlichen, wohingegen Gen 48,21+22 das Erzählgeschehen in eine Verheißung des sterbenden Jakob an seinen Sohn Josef (C.WESTERMANN, BK I/3, 216) einmünden lassen.

ziehung auf das Grab Josephs« gegeben¹⁰³. – 2. Trotz der bestehenden Querverbindungen zwischen Gen 48 und 50 hat die abschließende Kompositionseinheit Gen 50 aber auch unverkennbar ein eigenes Aussageprofil, was nicht zuletzt gerade durch die mit Hilfe der Wurzel חננ (Gen 50,2a.2b.3a und 26b), aber auch durch die von Josef ausgehende (Gen 50,1+2) und wiederum auf ihn hinlaufende Erzählbewegung (Gen 50,25 +26) bewerkstelligte Geschlossenheit der Komposition angezeigt ist. Weitere Korrespondenzen verbaler wie thematischer Art zwischen Anfang und Schluß von Gen 50 treten hinzu (Schwur Josefs [50,5a]||der Israelsöhne [50,24a], חַתּוּת הַגֵּוֹל אֲנֹכִי מִתּוֹ [50,5a]||אֲנֹכִי מִתּוֹ [50,25a], עֲלֵה [50,5b.6b.7a.7b.9a.14a]||עֲלֵה H-Stamm [50,24b.25b], בְּכָה mit Josef als Subjekt [50,1b]||17b)). Wie schon diese Entsprechungen zu erkennen geben, liegt Gen 50 ein zweiteiliges Kompositionsmuster (Gen 50,1-14||15-26) zugrunde, wobei jeder Teil eine eigens geprägte Thematik verfolgt (Trauerzug sowie Begräbnis Jakobs||Versöhnung Josefs und der Brüder im Angesicht des Todes Jakobs und des bevorstehenden Todes Josefs), wobei beide Textabschnitte auf vielfältige Weise miteinander verzahnt und aufeinander bezogen sind. Über die Figurenkonstellation Josef-Jakob/Israel auf der einen, Josef-Brüder auf der anderen Seite wird unter einem zweiseitigen Aspekt der Zusammenhalt der Israelsöhne untereinander angesichts des Todes Jakobs/Israels, aber auch Josefs verhandelt. – 3. Eingebündelt zwischen die zueinander in Beziehung gesetzten Kompositionseinheiten Gen 48 und 50 und dementsprechend auch herausgehoben ist die unter dem Vorzeichen des Abschieds Jakobs stehende Kompositionseinheit Gen 49, deren besondere Stellung allein schon daran erkennbar wird, daß hier Jakob im Gegenüber zu seinen Söhnen eine in einzigartiger, sonst in dieser Form nicht mehr begegnender Weise eine geradezu beherrschende Rolle einnimmt, wobei die herausgehobene Bedeutung von Gen 49 nicht zuletzt auch durch die poetische Form angezeigt ist¹⁰⁴. Daß Jakob dabei auf seinem Sterbebett sitzend vorgestellt ist, seine Söhne um sich versammelt hat und ihnen letzte Anordnungen vor seinem Tode gibt, macht den Reiz der Abschiedsszene von Gen 49 aus. Ins Zentrum gerückt erscheinen die Sprüche über die zwölf Söhne Jakobs[Stämme Israels] (Gen 49,3-27[28]), die am ehesten wohl als »testamentary sayings« zu kennzeichnen sind¹⁰⁵. Umklammert sind sie durch zwei Textsequenzen, die die Jakobsöhne insgesamt als Adressaten nennen, wobei es sich bei Gen 49,1+2 um eine Mahnung handelt, auf das, was Jakob den Söhnen in Bezug auf die »späteren Tage« (בְּאַחֲרֵי הַיָּמִים) kündigt, zu hören¹⁰⁶, wohingegen Gen 49,29-33 die Anweisungen Jakobs für sein Begräbnis und die Nachricht seines Todes zum Inhalt hat. Der literarische Zusammenhang der rahmenden Textabschnitte wird zusätzlich durch die leitwortartige Verwendung der Wurzel חָנַן herausgestellt (Gen 49,1ba und 29aa [33aβ.b]).

Damit werden zumindest einige die umgreifendere Kompositionseinheit Gen 48-50 auszeichnende Strukturlinien erkennbar. In schematischer Weise läßt sich das Gen 48-50 zugrundeliegende Kompositionsmuster etwa folgendermaßen darstellen:

¹⁰³ B.JACOB, Genesis 886.

¹⁰⁴ G.FISCHER, BETHL 155, 256.

¹⁰⁵ Hierzu die ausführliche Darstellung bei R.DE HOOP, OTS 29, 248-315.

¹⁰⁶ Die prononciert vorangestellte Aufforderung zum Hören, wie sie in Gen 49,1+2 begegnet, ist als ein »Ruf ... zum Hören weisheitlicher Rede« (H.SEEBASS, Genesis III, 171) zu verstehen.

A. *Segnung von Efraim und Manasse durch Jakob (Gen 48):*

1. Anerkennung von Efraim und Manasse als Jakobsöhne (Gen 48,1-7)
2. Vorstellung der Josefsöhne + Segnung Josefs (Gen 48,8-16)
3. Segnung von Efraim und Manasse durch Jakob (Gen 48,17-22)

B. *Vermächtnis Jakobs für seine Söhne angesichts seines bevorstehenden Todes (Gen 49):*

1. Mahnung Jakobs an die Söhne zum Hören seines Vermächtnisses (Gen 49,9,1+2)
2. Sprüche des Vermächtnisses Jakobs für seine Söhne
3. Anordnungen Jakobs bezüglich seines Begräbnisses + Tod Jakobs Gen 49,29-33)

C. *Begräbnis Jakobs und endgültige Versöhnung des Josef und seiner Brüder (Gen 50)*

1. Begräbnis Jakobs im Lande Kanaan (Gen 50,1-14)
2. Endgültige Versöhnung + Tod Josefs (Gen 50,15-26)

Wie schon Gen 45-47 steht auch der das Genesisbuch abschließende Kompositionsteil Gen 48-50 unverkennbar unter dem Vorzeichen des Todes, allein schon dadurch augenscheinlich gemacht, daß die Schlußsequenzen beider Kompositionsteile (Gen 47,27-31||50,22-26) jeweils durch die Angabe des Lebensalters Jakobs (147 Jahre [Gen 47,28]) bzw. Josefs (110 Jahre [Gen 50,22b und 26a]) ausgezeichnet sind und damit abschließend zugleich nochmals die enge Verbundenheit von Jakob und Josef, Vater und Sohn, zum Ausdruck bringen. Thematisch geht es in Gen 48-50 vor allem um das Vermächtnis Jakobs/Israels für seine Söhne, wobei nachhaltig der Blick auf den Zusammenhalt der Jakob/Israelsöhne gerichtet ist¹⁰⁷. Vom kompositorischen Zusammenhang her sind neben der Korrespondenz der rahmenden Kompositionseinheiten Gen 48 und 50 auch die Verknüpfungen von Gen 48 mit der mittleren Kompositionseinheit Gen 49 über das Segensmotiv (Gen 48,3b.9b.15a.16a.20a[2mal]||Gen 49, 25a.28ba[בְּרֵךְ] bzw. 49,25a[ב]||3mal.26a[2mal]. 28b[בְּרֵכָה] bzw. von Gen 50 mit Gen 49 über das Motiv des Begräbnisses von Jakob im erblichen Grabbesitz durch seine Söhne (Gen 49,29-31 [Auftrag]||50,12 +13 [Ausführung]) zu beachten. Auch von daher spitzt sich das kompositorische Gefüge von Gen 48-50 erneut auf die im Zentrum plazierte Kompositionseinheit Gen 49 zu, hebt damit wohl keineswegs zufällig die testamentarische Verfügung Jakobs bezüglich des zukünftigen Schicksals seiner Söhne hervor, unter denen wiederum die Sprüche über Juda (Gen 49,8-12) und Josef (Gen 49,22-26) allein schon ob ihrer Breite ausgezeichnet sind, was auch insofern bedeutsam erscheint, als sich darin genau jene Akzentsetzung, wie sie innerhalb der Josefsgeschichte begegnet, widerspiegelt¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Nicht zufällig ist auch die erzählerisch auf subtile Weise entfaltete endgültige Versöhnung der Brüder mit Josef (Gen 50,15-21; hierzu näherhin G.FISCHER, BETHL 155, 257f) gekoppelt mit dem knapp gehaltenen Bericht vom Ende des Lebens Josefs (Gen 50,22-26), worin zugleich ein Signal dafür zu sehen ist, daß die Versöhnung der Brüder untereinander geradezu testamentarischen Charakter hat.

¹⁰⁸ In ihrer Endgestalt sind die in Gen 49 überlieferten »testamentarischen« Sprüche gezielt auf den literarischen Zusammenhang der Josefsgeschichte abgestimmt, wie nicht zuletzt die ob ihrer Breite herausgehobenen Sprüche über Juda (Gen 49,8-12) und Josef (Gen 49,22-26) zu erkennen geben; beide Sprüche, allem Anschein nach

2. Übergreifende kompositorische Verbindungslinien zwischen Gen 45-47 und 48-50

Auch wenn Gen 45-47 auf der einen und Gen 48-50 auf der anderen Seite jeweils als eigenständige Kompositionskomplexe zu begreifen sein werden, stellen sie dennoch keine gänzlich in sich geschlossenen literarischen Größen dar, sondern erweisen sich auf vielfältige Weise aufeinander bezogen, was allein schon daran erkennbar wird, daß das Thema des bevorstehenden Todes Jakobs, womit Gen 45-47 schließt, im Rahmen von Gen 48-50 zum beherrschenden Darstellungsgegenstand wird. Doch gehen die Verknüpfungsstrategien zwischen beiden Kompositionsteilen weit darüber hinaus, womit zugleich angezeigt ist, daß sie als Teile eines übergreifenden Kompositionszusammenhangs zu lesen sein werden. Als unverkennbares Indiz in diese Richtung darf insbesondere die thematische Korrespondenz von Gen 45 und 50 gesehen werden, näherhin der beiden kompositionskritisch auszugrenzenden Textabschnitte Gen 45,1-15 und 50,15-26. Eingebunden zwischen den Rückverweis auf den Tod Jakobs Gen 50,15aα (כִּי־מָתָה אַבְרָהָם) und der Feststellung des Todes Josefs Gen 50,26aα (וַיָּמָת יוֹסֵף) ist die endgültige Versöhnung zwischen Josef und seinen Brüdern geschildert, womit die Josefsgeschichte definitiv zu einem Abschluß gebracht wird. Beachtung verdient hierbei vor allem der in mancher Hinsicht merkwürdige, ja rätselhafte Textabschnitt Gen 50,15-21, der aber dennoch keineswegs als unnötig oder gar überflüssig anzusehen ist, sondern eine literarisch genau kalkulierte Funktion hat¹⁰⁹. Angesichts der sich nach dem Tode des Vaters bei den Brüdern des Josef einstellenden Befürchtung, daß dieser ihnen das Böse, was sie ihm getan haben, vergelten werde (Gen 50,15), bitten sie Josef in einer merkwürdig gewordenen, die Autorität des Vaters ins Spiel bringenden Rede um Vergebung ihrer Schuld, die sie auf sich geladen haben (Gen 50,16+17), woraufhin Josef seinerseits die Befürchtungen der Brüder zerstreut, indem er ein umfassendes Versöhnungswort an sie richtet (Gen 50,19-21a). In dieser genau kalkulierten und in Form einer Ringkomposition angelegten Rede (Gen 50,19aβb ||20||21a), mit der sich Josef zugleich nochmals als jemand präsentiert, der das Wort zu handhaben weiß, legt er in der als zentrales Kompositionselement eingeschalteten Reflexion ein letztes Mal den tieferen Sinn des durchlebten Konfliktes mit den Brüdern offen, wobei in streng parallelistischer Aussagefügung, darin die traditionelle »Formel der Vergeltung«¹¹⁰ widerspiegelnd, die Absicht der Brüder und Elohims kontrastierend zueinander gefügt sind (Gen 50,20a||20bα), damit nur um so deutlicher die Asymmetrie der Konstruktion hervorhebend, wie sie vor allem mittels der Weiterführung durch eine doppelte Infinitivkonstruktion

aufeinander bezogen (B.JACOB, Genesis 925), entsprechen nicht nur in ihrer thematischen Ausrichtung, sondern gerade auch in der Fokussierung auf Juda und Josef dem Duktus der Josefsgeschichte selbst (G.FISCHER, BETHL 155, 256), wie er sich für deren literarische Endgestalt abzeichnet; wie Gen 49,3-27[28] insgesamt sind insbesondere die Sprüche über Juda und Josef aus nachexilischer Zeit herzuleiten, wobei sich näherhin zeigt, daß sich gerade im Blick auf sie eine eschatologisch-messianische Deuteperspektive als naheliegend erweist (vgl. hierzu vor allem H.-CHR.SCHMITT, Die Josephsgeschichte und das Deuteronomistische Geschichtswerk. Genesis 38 und 48-50, in M.VERVENNE-J.LUST [Hrsg.], Deuteronomy and Deuteronomical Literature. FS C.H.W.Brekemans, BETHL 133 [Leuven 1997] 391-405 = DERS., Theologie in Prophetie und Pentateuch. Gesammelte Schriften, BZAW 310 [Berlin-New York 2001] 295-308; DERS., Eschatologische Stammesgeschichte im Pentateuch. Zum Judaspruch von Gen 49,8-12, in: B.KOLLMANN-A.STEUEDEL-W.REINBOLD [Hrsg.], Antikes Judentum und frühes Christentum. FS H.Stegemann, BZNW 97 [Berlin-New York 1999] 1-11 = ebd. 189-199; P.WEIMAR, NTA NF 44, 31 ff).

¹⁰⁹ So zu Recht H.SEEBASS, Genesis III, 198 gegenüber der durch D.B.REDFORD, A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50), VTS 20 (Leiden 1970) 163f und C.WESTERMANN, BK I/3, 230f vertretenen Annahme, wonach Gen 50,15-21 eine unnötige Wiederholung von Gen 45,5-8 sei.

¹¹⁰ B.JACOB, Genesis 941.

(Gen 50,20b β) in Erscheinung tritt. Die als »Quintessenz«¹¹¹ der Josefsgeschichte dienende Aussage עִם־רַב לְהֵיחִיִּית׃ scheint dabei über die aktuelle Situation hinausweisend auf das spätere Israel vorauszublicken (עִם־רַב הָעַם Ex 1,20a α)¹¹². Wortwahl und Satzkonstruktion der eingeschalteten Reflexion des Josef in Gen 50,20 stellen zugleich einen beziehungsvollen Zusammenhang her zu Gen 45,5-8, ebenfalls in Art einer Ringkomposition mit den jeweils durch וְעַתָּה eröffneten, unabweisbar thematisch aufeinander bezogenen Rahmenaussagen Gen 45,5 und 8 und einer dazwischen eingeschalteten Reflexion (Gen 45,6+7) angelegt, wobei gerade die beiden Rahmenaussagen in chiastisch verschränkter Form zu Gen 50,20 literarisch in Beziehung gesetzt erscheinen (אֱלֹהִים שְׁלַחְנִי אֶלְהִים לְפָנֶיכֶם [45,5b]|| לְהֵיחִיִּית׃ עִם־רַב [50,20b β] sowie וְאַתֶּם חֲשַׁבְתֶּם... אֱלֹהִים חֲשַׁבְהוּ [45,8a]|| לְאַתֶּם שְׁלַחְתֶּם אֹתִי הִנֵּה כִּי הָאֱלֹהִים [50, 20a α])¹¹³. In verwandtem Sachzusammenhang wird damit gezielt eine Verbindung zwischen den beiden Josefreden Gen 45,5-8 und 50,19-21 hergestellt, wenn auch mit einer nicht ungewichtigen Verschiebung der Akzentsetzung, insofern sich die Lebenserhaltung nicht bloß auf seine Brüder (»euch« [Gen 45,7b]) richtet, sondern auf das Volk insgesamt (Gen 50,20b β). Die damit herausgestellte, als solche schon immer gesehene Korrespondenz der beiden Josefreden Gen 45,5-8 und 50,19-21a¹¹⁴ wird angesichts der bestehenden kompositorischen Zusammenhänge als bewußt eingesetztes literarisches Verklammerungselement zu werten sein, durch das der ganze Textkomplex Gen 45-50 zu einem übergreifenden Kompositionszusammenhang zusammengebunden ist¹¹⁵.

Die verklammernde Funktion, wie sie anhand der Entsprechung der beiden Josefreden Gen 45,5-8 und 50,19-21a in Erscheinung tritt, läßt dabei aufmerksam werden auf eine Korrespondenz der beiden Kapitel Gen 45 und 50 insgesamt. Verschiedene Indizien akzentuieren

¹¹¹ Ebd. 940. – Nach G.VON RAD, Die Josephsgeschichte, BSt 5 (Neukirchen-Vluyn 41964) = DERS., Gottes Wirken in Israel. Vorträge zum Alten Testament. Hrsg. von O.H.STECK, Neukirchen-Vluyn 1974, 22-41(37) handelt es sich bei Gen 50,20 um »konzentrierteste Theologie«.

¹¹² Der Ausdruck עִם־רַב in Gen 50,20b β ist Gegenstand kontroverser Diskussion. Während sich nach der einen Interpretationsrichtung die lebenserhaltenden Maßnahmen über die Jakobfamilie hinausgehend auch auf Ägypten selbst beziehen (B.JACOB, Genesis 941 oder C.WESTERMANN, BK I/3, 232), sieht die andere Interpretationsrichtung, die im ganzen zutreffender ist, mit dem Ausdruck עִם־רַב in Übereinstimmung mit Ex 1,20 das spätere Israel angesprochen (so etwa L.RUPPERT, StANT 11, 197; L.SCHMIDT, BZAW 167, 216; H.SEEBASS, Genesis III, 200).

¹¹³ Vgl. auch L.SCHMIDT, BZAW 167, 217.

¹¹⁴ Der Zusammenhang der beiden Josefreden Gen 45,5-8 und 50,19-21a tritt allein schon dadurch zutage, daß ihnen unverkennbar eine programmatische Bedeutung im Blick auf eine Erschließung des verborgenen Sinns der erzählten Geschichte zukommt; insofern sie die »Schlüsselsätze der ganzen Erzählung« enthalten (G.VON RAD, Josephsgeschichte 36f), sind sie aus dem Erzählzusammenhang herausgehoben und ziehen dementsprechend die Aufmerksamkeit auf sich.

¹¹⁵ Daß die thematische Entsprechung, wie sie durch die beiden Josefreden Gen 45,5-8 und 50,19-21a angezeigt ist, nicht im Sinne eines zweifachen Höhepunktes der Josefsgeschichte zu deuten sein wird, legt sich allein schon aufgrund der Tatsache nahe, daß mit Gen 45 gerade nicht eine Erzählbewegung abgeschlossen, sondern nach dem gerade durch die Judarede Gen 44,18-34 bewirkten Abschluß eine neue Erzählbewegung eröffnet wird (s.o.). Der mit der großen Rede des Josef Gen 45,4b-13 eröffnete Spannungsbogen kommt erst mit dem in Gen 50,1-14 erzählten Begräbnis Jakobs im Lande Kanaan zu einem sinnvollen Abschluß, was so Gen 45-50 als einen umgreifenderen Textkomplex hervortreten läßt. Dies wird nachhaltig unterstrichen durch die den Sinn des erzählten Geschehens aufdeckenden Josefreden in Gen 45,5-8 und 50,19-21a, die nicht nur literarisch als Verklammerungselemente zu betrachten sind, sondern zugleich eine theologische Deuterperspektive im Blick auf den insgesamt siebzehnjährigen Aufenthalt Jakobs in Ägypten (Gen 47,28a α) entwickeln. Indem vorgreifend wie rückblickend mit Hilfe der beiden Josefreden den Brüdern gegenüber der verborgene Sinn des Geschehens erschlossen wird, läßt der Erzähler zugleich deutlich werden, daß es sich hierbei gerade nicht um eine momentane Gefühlsanwandlung des Josef handelt, sondern vielmehr um ein Vermächtnis an die Brüder. Und insofern macht es Sinn, wenn im Anschluß an Tod und Begräbnis Jakobs und dadurch hervorgerufen (Gen 50,15a α) es zur definitiven Klärung der Frage kommt, »ob das in 45 begonnene neuerliche brüderliche Verhältnis anhält« (G.FISCHER, BETHL 155, 257).

einen entsprechenden Zusammenhang: 1. Gegenüber den übrigen, jeweils dreigliedrig organisierten Kompositionseinheiten sind einzig die beiden rahmenden Kompositionseinheiten Gen 45 und 50 zweigliedrig strukturiert (Gen 46,1-15||16-28 bzw. 50,1-14||15-26), damit indirekt zugleich andeutend, daß beide wohl gezielt aufeinander hin gestaltet sind und zwischen ihnen auch ein thematisch bestimmter Zusammenhang besteht¹¹⁶. Abgesehen einmal von der besonderen Begegnungssituation von Josef und seinen Brüdern bestimmt sich das thematische Gefälle, das Gen 45 und 50 zueinander in Beziehung treten läßt, von dem übergreifenden Spannungsbogen der Übersiedlung Jakobs/Israels nach Ägypten einerseits und der schließlichen Rückkehr des toten Jakob/Israel ins Land Kanaan andererseits, damit das die ganze Darstellung von Gen 45-50 bestimmende Spannungsverhältnis von Kanaan und Ägypten betont akzentuierend. Die Initiative sowohl für die Übersiedlung nach Ägypten als auch für das Begräbnis Jakobs/Israels im verheißenen Land geht dabei von Josef aus, bei dem so die Fäden des erzählten Geschehens zusammenlaufen. – 2. Beherrschender Erzählgegenstand von Gen 45-50 ist die (endgültige) Wiedervereinigung der Familie Jakobs, sprachlich nicht zuletzt darin Ausdruck findend, daß Jakob sich damit wieder zu Israel wandelt und die Söhne Jakobs im vollen Sinne als בני ישראל bezeichnet werden können. Der damit angezeigte Wandlungsprozeß steht von vornherein unter dem Vorzeichen des bevorstehenden Todes Jakobs/Israels (vgl. Gen 45,28b sowie 50,5aα und 15aα als verklammernde Aussageelemente), ein Aspekt, der in sinnreicher Weise auch durch die Korrespondenz der für Josef alles entscheidenden Frage »Lebt mein Vater noch?« (Gen 45,3a) und der Israel in den Mund gelegten Aussage »Noch lebt Josef, mein Sohn« (Gen 45,28a) unterstrichen wird.¹¹⁷ – 3. Die Korrespondenz von Gen 45 und 50 wird schließlich auch durch eine Reihe von Stichwortentsprechungen gestützt, durch die gerade diese beiden Kapitel aufeinander bezogen sind: [a] Eine herausragende Bedeutung kommt in Gen 45 und 50 dem Motiv des Weinens zu, das in verbaler Konstruktion in beiden Kapiteln jeweils dreimal begegnet (Gen 45,14a.14b.15a bzw. Gen 50,1b.3b.17b), außerdem jeweils einmal nominal (נִתְחַן אֶת־קִלְוֹ בִּבְכִי [Gen 45,2aα] bzw. וַיִּעֲבֹר יַמִּי בִּבְרִיחוֹ [Gen 50,4aα])¹¹⁸, wobei die Symmetrie hinsichtlich des Vorkommens des Motivs des Weinens durchaus als literarisches Stilmittel zu deuten sein wird, mit dessen Hilfe zugleich der Kontrast zwischen der Wiedervereinigung der Brüder und der Trauer über den Tod des Vaters und seiner Folgen angezeigt wird. Vom Gedanken der Symmetrie ist offensichtlich auch das Vor-

¹¹⁶ Unter der hier gemachten Voraussetzung werden nicht zuletzt auch bei Berücksichtigung strukturell-kompositorischer Gegebenheiten Zusammenhänge übergreifender Art erschlossen, wobei die auf diese Weise angezeigte Zuordnung von Gen 45 und 50 noch zusätzlich dadurch gestützt wird, daß die sich abhebenden Textabschnitte in beiden Kapiteln überdies chiastisch einander zugeordnet sind (Entschluß Jakobs/Israels, nach Ägypten überzusiedeln, um Josef zu sehen [Gen 45,16-28]||Begräbnis Jakobs im Lande Kanaan auf Initiative Josefs [Gen 50,1-14] bzw. Versöhnung Josefs mit seinen Brüdern [Gen 45,1-15]||endgültige Versöhnung Josefs mit den Brüdern [Gen 50,15-26]).

¹¹⁷ Da die in Gen 45-50 geschilderte Wiedervereinigung der Familie von Anfang an unter dem Vorzeichen des Todes – des Jakob wie des Josef – steht, trägt das hier erzählte Geschehen den Charakter einer testamentarischen Verfügung. Die Wiedervereinigung der Jakobfamilie realisiert sich in der Fremde, nachdem Jakob nach Ägypten übersiedelt ist; wenn auch angestoßen durch Josef, erscheint Jakob, der Vater, als der entscheidende Integrationsfaktor in diesem Prozeß, was sich indirekt auch darin zeigt, daß nach Jakobs Tod die nach wie vor nicht wirklich aufgearbeitete Frage der Schuld zwischen den Brüdern nochmals aufbricht und erst dann definitiv zu einer Klärung führt. Profil gewinnt die Darstellung der Wiedervereinigung der Jakobfamilie durch gezielten Rückgriff auf Gen 37 und damit auf das Zerbrechen der Familienbande. Als der schwebende Konflikt zwischen den Brüdern und Josef zum Ausbruch kommt, ist dieser gerade 17 Jahre (Gen 37,2a); zur endgültigen Beilegung kommt es erst nach dem Tode Jakobs, nachdem dieser siebzehn Jahre in Ägypten gelebt hat (Gen 47,28); daß diese Symmetrie der Lebensaltersangaben ihrerseits wiederum eng mit der besonderen Beziehung zwischen Jakob und Josef zusammenhängt, das verdeutlicht zugleich die Tatsache, daß das Todesjahr Jakobs mit der Lebensmitte des Josefs zusammenfällt (vgl. A. WENIN, Bib 83 [2002] 28ff).

¹¹⁸ Auf das siebenmalige Weinen des Josef weist G.FISCHER, BETHL 155, 257 mit Anm.61 hin.

kommen des Motivs des Weinens in Gen 45,15 und 50,17 bestimmt. Löst dort das Weinen des Josef an seinen Brüdern (וַיִּבְכֶּה עֲלֵיהֶם [45,15aβ]) bei ihnen die Möglichkeit der Anrede an Josef aus (וַיִּדְבַר אֵלֵיהֶם אִתּוֹ [Gen 45,15b]), so sind es in Gen 50,16+17 die ersten Worte, die die Brüder nach Gen 45,15, und zwar unmittelbar nach Jakobs Tod, an Josef richten (lassen), Auslöser von Tränen des Josef, womit indirekt nochmals die latent weiterhin bestehende Spannung zwischen Josef und den Brüdern angedeutet wird¹¹⁹. – [b] Gen 45 und 50 sind sodann auf mehrfache Weise durch das Motiv des Hinab- (יָרַד) und Hinaufsteigens (עָלָה) verbunden. Nach Gen 45,9 und 25 ziehen die Brüder Josefs auf dessen Befehl aus Ägypten hinauf ins Land Kanaan, wobei als eigentlicher Zielpunkt Jakob genannt ist (»zu meinem [Josefs] Vater« [45,9aα] bzw. »zu Jakob, ihrem Vater« [45,25bβ]), wobei die Absicht des so bezeichneten Unternehmens im Hinabziehen des Vaters nach Ägypten zu sehen ist (Gen 45,9b und 13b [H-Stamm]). Demgegenüber zieht nach Gen 50,5-7a Josef selbst hinauf (Absichtserklärung Josefs [50,5b] – Befehl des Pharao [50,6] – Erzählerbericht [50,7a]), jeweils in der erklärten Absicht, seinen Vater im Lande Kanaan zu begraben. Begleitet wird Josef dabei von der Gesamtheit der Diener des Pharao (Gen 50,7b) sowie einer »militärischen Eskorte« (Gen 50,9)¹²⁰. – [c] Geht auch die Erlaubnis zu dem jeweiligen Unternehmen vom Pharao aus (Gen 45,17-20 und 50,6), so spielt dabei aber dennoch das »Haus des Pharao« als Vermittlungsinstanz eine gewichtige Rolle (Gen 45,2bβ und 16a bzw. 50,4a). – [d] In Gen 50,8 werden kontrastierend einander gegenübergestellt auf der einen Seite die mit Josef zum Begräbnis heraufziehenden Familienangehörigen (vgl. die Trias der in Gen 50,8a Genannten), auf der anderen Seite dagegen diejenigen, die im Land Goschen zurückgelassen werden (vgl. damit Gen 45,10aα), und zwar neben dem mit טָף bezeichneten Personenkreis (vgl. Gen 45,19bα) das Kleinvieh und Großvieh (vgl. Gen 45,10b), wobei die nicht zu übersehenden Bezugnahmen von Gen 50,8 insbesondere auf Gen 45,10 nicht nur unter einem literarischen Aspekt als Hinweis auf die Verklammerung von Gen 45-50 als eigenständigem Kompositionsteil zu bedenken sein werden¹²¹.

Angesichts der auf diese Weise herausgestellten Zuordnung von Gen 45 und 50 als eines auch interpretatorisch bedeutsamen Rahmens für Gen 45-50 rückt nachhaltig das literarische Beziehungsverhältnis der übrigen Kompositionsteile innerhalb von Gen 45-50 ins Blickfeld des Interesses. Zunächst verdienen dabei Aufmerksamkeit die beiden durch die Wendung וַיִּהְיֶה אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה (Gen 48,1aα) gegeneinander abgegrenzten und zugleich aufeinander bezogenen Kompositionseinheiten Gen 47 und 48. Zahlreiche Querverweise können als Hinweis darauf verstanden werden, daß beide Kapitel als zueinander in Beziehung gesetzte Größen zu begreifen sind. Allgemein steht das in Gen 47 wie 48 erzählte Geschehen unter dem

¹¹⁹ Um so beachtenswerter ist es, daß das Wort, das die Brüder in diesem Zusammenhang an Josef richten, ein Eingeständnis ihrer Schuld ist, was im Gesamtzusammenhang der Josefs Geschichte um so höher zu gewichten ist, als sie damit »zum ersten Mal ... in Worten zu ihrer Schuld stehen« (G.FISCHER, BETHL 155, 257).

¹²⁰ G.VON RAD, ATD 2/4, 354. – Daß der Begräbniszug Jakobs als ein wahrhaft »pomposer Trauerkondukt« (ebd.) vorgestellt ist, erklärt sich m.E. nicht mit Notwendigkeiten, wie sie durch einen »außerordentlich schwierigen und langen Marsch« herausgefordert sind (H.SEEBASS, Genesis III, 194), sondern ist wohl dadurch angeregt, diesem Begräbniszug eine über den konkreten Anlaß hinausweisende grundsätzliche, heilsgeschichtliche Dimension zu verleihen; in die gleiche Richtung weisen im übrigen auch die in Gen 50,1-14 begegnenden topographischen Angaben (R.BARTELMUS, BN 29 [1985] 47ff).

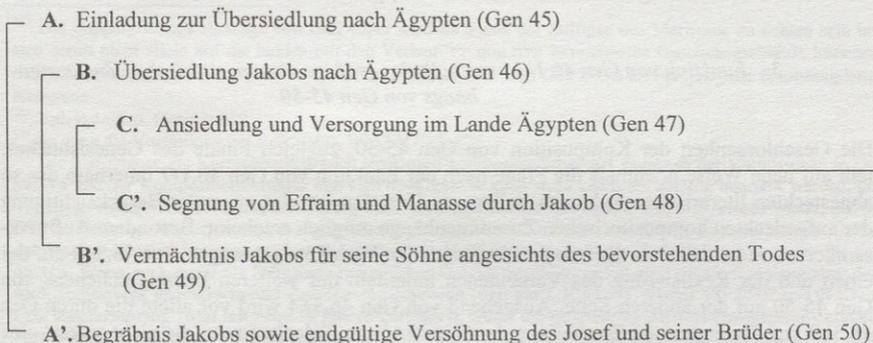
¹²¹ Über Gen 45,10 und 50,8 als Klammer um Gen 45-50 wird der Schlußteil der Josefs Geschichte und damit des Genesisbuches in Beziehung gesetzt zur Darstellung der Befreiung aus Ägypten im Rahmen des Exodusbuches; als verbindendes Element dient dabei sowohl der Ausdruck »Land Goschen« (hierzu M.GÖRG, NBL I [1991] 903f), der innerhalb des Genesisbuches in Gen 45,10 und 50,8 erst- bzw. letztmals gebraucht ist, als auch das in Gen 50,8b begegnende Motiv vom Zurücklassen des mit טָף bezeichneten Personenkreises (hierzu C.LOCHER, ThWAT III [1982] 372-375) einschließlich des Viehbesitzes, wodurch zugleich der für ein Verständnis von Gen 48-50 insgesamt maßgebende Interpretationsrahmen umrissen ist.

Vorzeichen des bevorstehenden Todes Jakobs/Israels (וַיִּקְרְבוּ יַמֵּי יִשְׂרָאֵל לָמוּת) [Gen 47,29a; vgl. auch schon 47,8+9] וַיִּקְרְבוּ יַמֵּי יִשְׂרָאֵל לָמוּת [Gen 48,21aβ]), von dem her es nicht nur Gewicht, sondern auch seine besondere Färbung bekommt. Wohl unmittelbar zueinander in Beziehung zu setzen sind die Aussagen von Gen 47,31b und 48,26 (vgl. nur die Korrespondenz von עַל-רֹאשׁ [47,31b] und עַל-הַמִּטָּה [48,26]), jeweils unter expliziter Nennung von Israel als Subjekt der Aussage), wobei mittels der Verbwahl gleichwie auch Gen 47,31b zu deuten sein mag, eine Gegenläufigkeit der Handlungsbewegung (וַיִּשְׁבּוּ וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ) angezeigt ist. In beiden Kapiteln spielt nicht zuletzt das Segensmotiv eine entscheidende Rolle, nicht allein mittels des Verbums בָּרַךְ angezeigt (Gen 47,7b und 10a [Jakob→Pharao]; 48,3b [El-Schaddaj in→Jakob]. 9b.16a. 20a [Jakob→Efraim und Manasse].15a [Jakob→Josef].20a [Israel]), sondern auch durch die Segensverben פָּרַח וְרָבַח (Gen 47,27bβ und 48,4a). In beiden Kompositionseinheiten geht dabei der Blick auf das spätere Israel (vgl. den kennzeichnenden Gebrauch von Israel in Gen 48,20a), in Gen 47 als geeinte und sich in fremder Umgebung (Ägypten) bewährende, solidarische Brüdergemeinschaft (»mein Vater und meine Brüder« [Gen 47,1a]), in Gen 48 dagegen als eine die tödlichen Folgen der Rivalität unter Brüdern überwindende, selbst Segenswirkung entfaltende Größe. Doch treten Gen 47 und 48 nicht nur zueinander in eine wechselseitige Beziehung, sondern darüber hinaus zugleich auch zu den beiden rahmenden Kompositionseinheiten Gen 45 und 50, erkennbar nicht allein anhand der die beiden Teilkompositionen Gen 45-47 und 48-50 auszeichnenden Spannungsbögen, sondern auch anhand gezielt angebrachter Querverweise zwischen Gen 45 und 48 einerseits sowie Gen 47 und 50 andererseits. Angesichts dessen erweisen sich die einander zugeordneten Kompositionsteile Gen 47 und 48 geradezu als Scharnierelemente, über die die rahmenden Kompositionsteile von Gen 45-50 miteinander verschränkt sind.

Die innerhalb der beiden kompositorischen Zusammenhänge Gen 45-47 und 48-50 allein schon aufgrund ihrer mittleren Position herausgehobenen Kompositionsteile Gen 46 und 49 sind, was angesichts der bisherigen Beobachtungen hinsichtlich der Gen 45-50 auszeichnenden Kompositionslinien nicht weiter überraschend sein wird, offenkundig als Gegenbilder angelegt. In beiden Fällen sind entscheidende Situationen im Leben Jakobs in Blick genommen, auf der einen Seite die durch eine Gotteserscheinung zusätzlich in besonderer Weise akzentuierte Übersiedlung nach Ägypten (Gen 46), auf der anderen Seite die Kundgabe des Vermächtnisses Jakobs für seine Söhne angesichts seines bevorstehenden Todes (Gen 49). Als zentrales Kompositionselement präsentiert sich dabei zum einen die Liste der nach Ägypten gekommenen Israelsöhne (Gen 46,8-27) sowie zum anderen die testamentarische Verfügung Jakobs zugunsten seiner Söhne [Stämme Israels] (Gen 49,3-26[27]), beide aufgrund ihrer listenartigen bzw. poetischen Form aus dem Erzählzusammenhang herausgehoben und allein schon dadurch zueinander in Beziehung gesetzt. Doch läßt sich der Zusammenhang von Gen 46 und 49 keineswegs hierauf beschränken, sondern bezieht vielmehr gleichfalls die rahmenden Kompositionselemente mit ein. Der Gotteserscheinung im Zusammenhang des Aufbruchs nach Ägypten, die einen Vorblick auf die Zeit des Aufenthaltes dort gibt (Gen 46,3+4), abgeschlossen mit einer wohl auf den Tod bezüglichen, wenn auch im ganzen durchaus rätselhaft bleibenden Aussage (Gen 46,4b), kann durchaus die dem Vermächtnis Jakobs an seine Söhne vorgeschaltete generelle Einleitung (Gen 49,1+2) an die Seite gestellt werden (vgl. nur die stilistische Korrespondenz der Redeeinleitungen Gen 46,2a וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים] und 49,1 וַיִּקְרָא יַעֲקֹב אֶל-בָּנָיו וַיֹּאמֶר] in Verbindung mit dem bezeichnenden Namenswechsel Jakob[Israel], wodurch das, was Jakob seinen Söhnen angesichts seines bevorstehenden Todes als testamentarische Verfügung mitgibt, geradezu als weiterführende Auslegung der göttlichen Zukunftsansage beim Aufbruch nach Ägypten für späte-

re Zeit erscheint¹²². In ebensolcher Weise kann eine Verbindungslinie zwischen Jakobs Bereitschaft zum Sterben (Gen 46,30) und der Feststellung seines Todes (Gen 49,33) angenommen werden. Gezielt rücken so durch die erzählerisch vorgenommene Inszenierung die Liste der vom Hause Jakob nach Ägypten Gekommenen (Gen 46,8-27) sowie die testamentarischen Verfügungen Jakobs für seine Söhne (Gen 49,3-27[28]) in das Blickfeld der Aufmerksamkeit, stellen damit aber zugleich einen intentionalen Zusammenhang zwischen beiden heraus, um auf diese Weise jene im Blick auf das zukünftige Israel grundlegende Bedeutung der hierbei dargestellten Vorgänge in Erscheinung treten zu lassen, wenn auch in der Anordnung der Nennung der Jakob/Israelsöhne die Liste Gen 46,8-27 und die testamentarischen Verfügungen Gen 49,3-27[28] jeweils einer eigenen Systematik folgen und damit auch eigene Akzente setzen¹²³.

Darf so für Gen 46 und 49 ein Korrespondenzverhältnis vorausgesetzt werden und wird weiterhin die enge erzählerisch bedingte Verbindung von Gen 45 und 46 einerseits sowie Gen 49 und 50 andererseits bedacht, dann erweist sich der Gen 45-50 umfassende Schlußteil des Genesisbuches durch ein differenziert angelegtes, das kompositorische Gefüge aufhellendes Geflecht von Verbindungslinien miteinander verbunden, mit deren Hilfe sich zugleich der dadurch hergestellte übergreifende kompositorische Zusammenhang erschließt:



Mittels eines komplexen Systems literarischer Querverbindungen wird innerhalb des kompositorischen Gefüges von Gen 45-50 ein vielschichtiges Bild der Zeit von der Übersiedlung Jakobs/Israels nach Ägypten bis hin zu seinem (und Josefs) Tod und Begräbnis im Land Kanaan entworfen, damit zugleich ein Spannungsbogen angezeigt, der durch das Hinabziehen nach Ägypten und das Hinaufziehen von dort gebildet ist. Was innerhalb dieses Rahmens dargestellt ist, ist die Wiedervereinigung und – damit zusammenhängend – die Wiederversöhnung der Familie, mit dem Vater zum einen und mit den Brüdern zum andern, somit einen

¹²² Angesichts dessen lassen sich die testamentarischen Verfügungen Jakobs an seine Söhne in Gen 49 wohl nicht bloß als »persönliche Meinungsäußerung Jakobs«, die nur das erwarten lassen, »was Jakob mit dem geschärften Blick des Sterbenden in die Zukunft schauend und auf Grund seiner Kenntnis der Charaktere für die Söhne hoffen oder fürchten konnte« (B.JACOB, Genesis 891), verstehen; vielmehr eignet ihnen durchaus eine prophetische Perspektive, wobei die hierdurch vermittelte Zukunftsvision, zumindest in ihrer literarischen Endgestalt, nicht nur aufgrund des Ausdrucks הַיָּמִים הַבָּאִתִּי in Gen 49,1bß als eschatologisch zu qualifizieren sein wird (hierzu insbesondere H.-CHR.SCHMITT [Anm.108], dem sich U.SCHORN, Ruben und das System der zwölf Stämme Israels. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Bedeutung des Erstgeborenen Jakobs, BZAW 248 [Berlin-New York 1997] 251 Anm.134 anschließt).

¹²³ Zum Ordnungsprinzip, das in Gen 49 der Auflistung der Söhne Jakobs zugrunde liegt, vgl. B.JACOB, Genesis 890.

Prozeß ausbreitend und entfaltend, der nicht zuletzt deshalb von herausgehobener Bedeutung ist, als dadurch Jakob wieder zu Israel wird und die versöhnten und vereinten Brüder in vollem Sinne als בני ישראל bezeichnet werden können¹²⁴. Der in diesem Zusammenhang sich ereignende Wandel von Jakob zu Israel unterstreicht noch einmal nachhaltig, daß es in Gen 45-50 um mehr geht als um das Erzählen einer Familiengeschichte. Eine Transparenz des Erzählten auf Israel hin ist unverkennbar. Hierauf richtet sich nicht allein der Blick des Vermächtnisses Jakobs für seine Söhne angesichts seines bevorstehenden Todes (Gen 49,3-27[28]), sondern auch die Mitteilung der Liste nach Ägypten gekommenen Israelsöhne (Gen 46,8-27). Wie schon der das kompositorische Gefüge von Gen 45-50 auszeichnende Spannungsbogen, der von der Korrespondenz zweier gegensätzlicher Bewegungsrichtungen (Kanaan-Ägypten|| Ägypten-Kanaan) bestimmt ist, zu erkennen gibt, ist das hierbei zum Ausdruck kommende Verhältnis zu Ägypten durchaus widersprüchlich angelegt, zum einen ein Land, wo Israel zum Volk wird (Gen 47,27b) und ihm ein Überleben gesichert wird, zum anderen aber auch ein Land, das von Josef, wie gerade die ätiologische Erklärung des Namens Efraim zu erkennen gibt (Gen 41,52), als »Land meiner Not« bezeichnet wird, womit zugleich aber auch ein Hinweis vermittelt wird auf den damit angezielten übergreifenden literarischen Zusammenhang, insofern nämlich in der Kennzeichnung Ägyptens als »Land meiner Not« ein Verweis auf das Exodusgeschehen (Ex 3,7.17; 4,31) gesehen werden kann.

3. Funktion von Gen 46,1-7 innerhalb des größeren kompositorischen Zusammenhangs von Gen 45-50

Die Geschlossenheit der Komposition von Gen 45-50, zugleich Finale des Genesisbuches, läßt auf neue Weise nochmals die Frage nach der Funktion von Gen 46,1-7 innerhalb des so abgesteckten literarischen Rahmens stellen, ein Unterfangen, das nur unter Berücksichtigung der aufgedeckten kompositorischen Zusammenhänge möglich erscheint. Besondere Aufmerksamkeit verdient dabei die Korrelation zwischen den Verheißungszusagen Gen 46,3+4 auf der einen und der Realisierung des Verheißenen innerhalb des weiteren Erzählgeschehens von Gen 45-50 auf der anderen Seite. Ausgehend von Gen 46,3+4 wird vor allem die durch Gen 46,3b β und 4b angezeigte Zweiteilung der Gottesrede zu bedenken sein, die nicht zuletzt eine Unterstützung in der unterschiedlichen literarischen Eigenart beider Redeteile (Selbstpräsentation+Heilzusage [46,3ab α]||Beistandszusage [46,4a]) findet. Verzahnt sind beide Teile der Gottesrede durch die zitathafte Wiederaufnahme von מְרִיבָה מִצְרַיִם (Gen 46,3ba) in der Zusage מְרִיבָה מִצְרַיִם עִמָּךְ מִצְרַיִם אָרֶץ אֲנֹכִי (Gen 46,4a α), worin keinesfalls eine bloße Wiederholung zu sehen ist. Das zeigt sich allein schon daran, daß sich der Akzent von einem an Jakob gerichteten Beruhigungsruf, sich nicht vor einem Hinabziehen nach Ägypten zu fürchten, verlagert zu einer Zusage, daß Gott selbst mit nach Ägypten hinabzieht, zum anderen aber auch daran, daß diese Zusage zusammen mit Gen 46,4b β in ein neues Koordinatensystem eingebunden ist und damit zugleich eine neue Sinnperspektive gewinnt. Die Gen 46,4a auszeichnende parallelistische Struktur mit der gerade deshalb um so höher zu gewichtenden Inkongruenz von Gen 46,4a β gegenüber 4a α läßt m.E. ein Zweifaches deutlich werden: zum einen daß die göttliche Zusage sich auf den ganzen mit den beiden Verben »herabziehen« und »hinaufziehen« als

¹²⁴ Vgl. die schöne Beobachtung bei B.JACOB, Genesis 824: »Schon bisher war er (der Name Israel [P.W.]) ... nur gebraucht worden, wo es sich um die Vereinigung der Brüder handelte ... Auf die Schreckensbotschaft, daß er (Josef [P.W.]) nicht mehr sei, war der Vater wieder zu Jakob geworden und hatte als dieser seine Kleider zerrissen (37,34), die Freudenbotschaft, daß der Totgegläubte lebt, erweckt Jakob zum früheren Leben und wandelt ihn wieder zu Israel zurück.«

Eckpunkten umschriebenen Vorgang bezieht¹²⁵, zum anderen aber daß dabei in besonderer Weise das Hinaufziehen (וְאָנְכִי אֶעָלֶה בְּעֵלָה) akzentuiert ist¹²⁶. Entsprechend den strukturellen Gegebenheiten der Gottesrede, nicht zuletzt jedoch aufgrund der Anlage der Beistandszusage Gen 46,4a selbst geht es hierbei nicht um den Entwurf einer genauen Ereignisfolge der angesagten Geschehnisse, die dann auch im weiteren Erzählforgang sukzessive eingeholt werden¹²⁷. Die strukturelle Zweigliedrigkeit der Gottesrede Gen 46,3+4 entspricht allem Anschein nach der Zweiteiligkeit des übergreifenden kompositorischen Zusammenhangs von Gen 45-50, was sich insbesondere darin zeigt, daß die Einlösung der Jakob/Israel gegebenen Zukunftsansagen jeweils gerade zum Abschluß der beiden Erzählblöcke Gen 45-47 bzw. 48-50 festgehalten wird, in der Erfüllungsnotiz Gen 47,27b in Bezug auf die Volkwerdung sowie im Rahmen von Gen 50 mit Bezug auf die Vorgänge um die Rückkehr und das Begräbnis Jakobs¹²⁸. Schon aufgrund der so bestimmten Erzählsystematik mit dem Verweis auf das zukünftige Geschick Israels und nicht bloß das persönliche Geschick Jakobs ergibt sich hinsichtlich des Verständnisses der Gottesrede Gen 46,3+4 eine unverkennbare Vorentscheidung¹²⁹. Die Zusage göttlichen Beistandes ist angesichts des durch die beiden Verben »herabziehen« und »hinaufziehen« angezeigten Merismus auf die *ganze* Zeit des Ägyptenaufenthaltes von Jakob/Israel bezogen. Entsprechend dem Darstellungsgefälle von Gen 45-50 handelt es sich

¹²⁵ Die doppelgliedrige Aussage von Gen 46,4a wird im Sinne der Stilfigur des Merismus zu deuten sein und sich somit nicht allein auf die beiden mit den Verben ירר und עלה bezeichneten Geschehensabläufe beziehen; dementsprechend hat das Verbum ירר im Unterschied zu עלה nach Gen 46,4a im Fortgang der Erzählung keine Resonanz.

¹²⁶ Vgl. B.JACOB, Genesis 829.

¹²⁷ So etwa die Vorstellung bei K.SCHMID, WMANT 81, 62f.

¹²⁸ Die hier angezeigte Korrespondenz auch strukturell-kompositorischer Art zwischen der Vorausschau in Gen 46,3+4 und der Kompositionsstruktur von Gen 45-47||48-50 kann wohl kaum als zufällig beurteilt werden, und das um so weniger, als bei Berücksichtigung auch literargeschichtlicher Aspekte sich m.E. zeigen würde, daß die für eine derartige Korrespondenz maßgebenden Aussagen vermutlich mit einer für die endredaktionelle Gestalt der Josefsgeschichte verantwortlichen Bearbeitung in Verbindung zu bringen sind. Das gilt zunächst für Gen 46,3+4. Wenn auch meist als literarisch einheitliches Gebilde beurteilt, so hat eine solche Annahme aber dennoch keineswegs uneingeschränkt Zustimmung gefunden (vgl. nur L.RUPPERT, SBAB 18, 148ff und N.KEBEKUS, Joseferzählung 161ff mit Anm.19 [ältere Vertreter]), wobei die Beurteilung der entstehungsgeschichtlichen Problemlage im einzelnen unterschiedlich bewertet wird. Als spätere Hinzufügung wird nicht allein Gen 46,4b anzusehen sein (so N.KEBEKUS, ebd. 162), sondern auch Gen 46,3bß (vgl. den Hinweis auf Vertreter einer solchen Position bei H.-CHR.SCHMITT, BZAW 154, 59 mit Anm.240), wobei hinsichtlich der literargeschichtlichen Einordnung wohl am ehesten eine Verbindung mit der schlußredaktionellen Bearbeitung der Josefsgeschichte angenommen werden darf. Als literargeschichtlich junges Gebilde wird auch Gen 47,27 zu beurteilen sein, wobei näherhin zu differenzieren ist zwischen den beiden Verhältnissen von Gen 47,27; als priesterschriftlich (zu einer entsprechenden Einordnung vgl. jüngst wiederum R.LUX, BThSt 40, 169f) kann dabei nur die pluralisch formulierte, ohne explizite Subjektangabe bleibende Aussage von Gen 47,27b verstanden werden. Insofern ihr redaktionell Gen 47,27a als Element der schlußredaktionellen Bearbeitungsschicht der Josefsgeschichte vorgeschaltet worden ist (so N.KEBEKUS, Joseferzählung 189f), wird infolge dieses Vorgangs auch Gen 47,27b gezielt mit ihr in Verbindung gebracht. In ähnlicher Weise scheint sich eine Beurteilung der literargeschichtlichen Problemlage auch für Gen 50,7b-13 darzubieten, insofern auch hier eine als priesterschriftlich zu qualifizierende Begräbnisnotiz (Gen 50,12+13a) redaktionell durch eine nachpriesterschriftliche, näherhin mit als schlußredaktionelle Bildung zu qualifizierende Bearbeitungsschicht »ummantelt« worden ist (Gen 50,7b-11 und 13; vgl. schon die in die gleiche Richtung gehenden Hinweise bei N.KEBEKUS, Joseferzählung 215ff), deren Interesse auf eine Stilisierung des Begräbniszuges (»hinaufgehen« [Gen 50,7ba.9ba; außerdem 14aß]) als Staatsaktion gerichtet ist. Sind somit nicht allein die strukturbestimmenden Aussagen der zukunftsweisenden Gottesrede Gen 46,3+4, sondern auch die damit korrespondierenden »Erfüllungsnotizen« am jeweiligen Abschluß der beiden Kompositionsteile Gen 45-47||48-50 mit der schlußredaktionellen Bearbeitung der Josefsgeschichte in Verbindung zu bringen, dann wird daran aber auch erkennbar, daß die Zukunftsansage Gen 46,3+4 deutlich auf den für Gen 45-47||48-50 maßgebende Darstellungsmerismus bezogen ist.

¹²⁹ Als Hinweis in diese Richtung kann gerade auch auf das kollektive Verständnis von »Israel« in Gen 47,27a verwiesen werden (R.LUX, BThSt 40, 159f. Anm.40 und 170).

hierbei um ein Geschehen im Angesicht des Todes; thematisch ist es vom Gedanken der Wiedervereinigung und Wiederversöhnung der Familie bestimmt. Aufgrund des erzählerischen Zusammenhangs, auf den Gen 46,3+4 bezogen ist, legt es sich dann aber auch nahe, daß die innerhalb der Gottesrede begehende sechsmalige Du-Anrede sich durchaus im Spannungsfeld zwischen Jakob, dem Vater, und dem das spätere Volk repräsentierenden Israel bewegt¹³⁰. Vor einem solchen Hintergrund ist sodann nochmals die im Verhältnis der parallelistisch einander zugeordneten Aussagen von Gen 46,4a geschehende Verschiebung der Akzentsetzung zu beachten, die nicht zuletzt anhand der bemerkenswerten Verwendung der Heraufführungsformel mit עלה H-Stamm erkennbar wird¹³¹.

Das hier angedeutete Verständnis der Verheißungszusage Gen 46,4a, die nicht zufällig – wie auch Gen 46,1-4(5a) insgesamt – als auffällig innerhalb des Rahmens der Josefsgeschichte angesehen wird, bestätigt sich nicht zuletzt von Gen 50 als Abschluß der Josefsgeschichte und damit zugleich des Genesisbuches her. Gleichermaßen werden hierbei beide Kapitelhälften (Gen 50,1-14|15-26) Beachtung finden müssen. Gen 50,1-14, in sich wiederum zweigliedrig gefügt (Gen 50,1-6|7-14), schildert in auffälliger und zugleich bedenkenswerter Breite die Maßnahmen im Zusammenhang mit dem Begräbnis Jakobs. Die Ausgestaltung der ganzen Trauer- und Begräbnisszene wird in hohem Maße übertrieben, inszeniert wie ein Staatsbegräbnis, pompös geradezu der Trauerkondukt, der den einbalsamierten Leichnam des Vaters, hier ausdrücklich als Israel bezeichnet (Gen 50,2b), ins Land Kanaan begleitet¹³². In dichter Folge begegnet hier als Leitwort der Wortstamm עלה, jeweils eng mit dem Motiv des Begräbens des Vaters verbunden (Gen 50,5b.6b.7a.14a; vgl. außerdem die hierauf zu beziehenden Aussagen Gen 50,7b [... וַיַּעַל אִשְׂרָאֵל] und 9a [... וַיַּעַל עִמּוֹן]), womit indirekt wohl eine Verbindung zur Zukunftsansage Gen 46,4aβ angezeigt zu sein scheint, davon zugleich aber auch dadurch abgehoben, als hier gerade nicht das Moment der göttlichen Heraufführung akzentuiert ist¹³³. Daß mit diesem Hinaufziehen Josefs aus Ägypten ins Land Kanaan mehr als nur ein etwas aufwendig inszenierter Trauerzug zum Begräbnis Jakobs gemeint ist, ergibt sich aus

¹³⁰ Zu bedenken ist allein schon der engere Erzählzusammenhang von Gen 46,1-4|5-7 mit dem hierfür charakteristischen Wechsel von Jakob und Israel bzw. Israelsöhne, wobei der »Name Israel ... das nunmehr geeinte und durch Jakob repräsentierte künftige Volk Israel, das sich zur Übersiedlung nach Ägypten anschiekt« (B.JACOB, Genesis 826), meint (Gen 46,1aα.2aα); ebenso heißen die Jakobsöhne jetzt »Söhne Israels« (Gen 46,5bα), »denn jetzt sind sie es im vollen Sinne, wie sie ihn da einträchtig, kindlich besorgt in den Wagen setzen, um in Freuden Joseph entgegenzufahren« (ebd. 830). Allein schon aus dem unmittelbaren Erzählzusammenhang ergibt sich, daß in Gen 46,3+4, obschon hier allein Jakob angesprochen ist, »das ganze Geschlecht und Volk« gemeint ist, so daß »trotz der notwendigen Anrede ‚Jakob‘ der Name Israel zugrunde« liegt (B.JACOB, Genesis 829).

¹³¹ Gerade die anhand von Gen 46,4aα|4aβ erkennbar werdende Asymmetrie der Formulierung läßt allein schon fragen, ob diese nicht auch interpretatorisch von Bedeutung ist. Entsprechend in Frage zu stellen ist die jüngst wieder von K.SCHMID, WMANT 81, 62f Anm.42 vertretene Meinung, wonach sich Gen 46,4aβ auf das Begräbnis Jakobs beziehe, was aber weder der Formulierung noch dem literarischen Zusammenhang gerecht zu werden scheint; näherliegend ist die Annahme, daß sich Gen 46,4aβ auf die Heraufführung aus Ägypten beziehe (vgl. vor allem C.WESTERMANN, BK I/3, 172, aber auch – mit Verweis auf weitere Vertreter – L.SCHMIDT, BZAW 136, 191 mit Anm. 182).

¹³² Die »scheinbar maßlose Ausmalung des Trauerituals und des Zugs nach Kanaan« (R.BARTELMUS, BN 29 [1985] 48) hat immer wieder Aufmerksamkeit erregt, ohne daß es aber möglich wäre, dem Problem mittels literargeschichtlicher Operationen beizukommen; auch interpretatorisch bedeutsam ist der hohe Aufwand, den der Erzähler bei der Ausgestaltung der Trauerfeierlichkeiten in Gen 50,7-14 treibt, gerade dann, wenn die entsprechende Szene im wesentlichen mit der für die Endgestalt der Josefsgeschichte bzw. des Genesisbuches verantwortlichen schlußredaktionellen Bearbeitungsschicht (»Genesis Editor« [D.B.REDFORD, VTS 20, 178]) zu verbinden ist.

¹³³ Sollte hier das Vorkommen des Wortes עלה in H-Stamm bewußt vermieden sein, um damit anzudeuten, daß Gen 50,7-14 im strengen Sinne nicht als Einlösung der Zukunftsansage von Gen 46,3+4 zu verstehen sein wird, so ist über der anderen Seite unverkennbar, daß der allein sechsmalige Einsatz des G-Stammes der Basis עלה in diesem Zusammenhang hieran durchaus einen Anklang schaffen will.

einem zweifachen Grund. Zum einen darf auf den außergewöhnlichen Weg verwiesen werden, den hier der großartige Trauerzug nimmt, nämlich nicht den nächsten Weg ins Land Kanaan, sondern einen großen Umweg durch das ostjordanische Gebiet (vgl. die Verklammerung von Gen 50,10+11 durch die relativische Näherbestimmung אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן in Gen 50,10aα und 11bβ), wo eine sieben-tägige Trauerfeier veranstaltet wird¹³⁴. Daß der Trauerkondukt für Jakob diesen durch nichts weiter motivierten Umweg machen muß, geschieht wohl aus keinem anderen Grund als dem, daß Jakobs Leichnam gerade jenen Weg gehen muß, den späterhin auch Josefs Sarg nimmt¹³⁵. Damit präfiguriert der Trauerzug Jakobs genau jenen Weg, »den das Volk des Exodus unter Mose und Josua ins verheißene Land ziehen wird«¹³⁶. Zum anderen ist die einschränkende Angabe in Gen 50,8b, wonach die Kinder und der Viehbesitz im Lande Goschen zurückbleiben, zu beachten, klingt darin doch ein Motiv an, das innerhalb der Plagenerzählung des Exodusbuches eine nicht unwichtige Rolle spielt (vgl. v.a. Ex 10,24, aber auch 10,9+10 und 12,31+32). Unverkennbar weist damit die Darstellung des Begräbnisses Jakobs auf jenes Geschehen vor, das mit dem Exodus anhebt¹³⁷.

Die damit für Gen 50,1-14 sich nahelegende Deuteperspektive findet eine Bekräftigung durch Gen 50,15-26, wodurch die erste Kompositionshälfte des Schlußkapitels des Genesisbuches eine auch thematisch bestimmte Ergänzung erfährt. Die Bezüge zwischen den beiden Kompositionshälften von Gen 50 sind unübersehbar. Verknüpfendes Element ist zweifellos die Todesthematik (vgl. die Herstellung des Zusammenhangs durch Gen 50,15aα), wobei in Gen 50,1-14 die Aufmerksamkeit noch einmal – ein letztes Mal! – auf die besondere Beziehung Josefs zu seinem Vater gelenkt wird (vgl. die in diesem Rahmen zehnmal begegnende Qualifizierung Jakobs als »Vater« Josefs [50,1a.2aβ.5aα.5b.6b.7a.8a.10b.14aβb]); demgegenüber liegt in Gen 50,15-26 das Hauptaugenmerk auf der Solidarität zwischen Josef und seinen Brüdern. Doch neben dem thematisch bestimmten Beziehungsgeflecht zwischen den beiden Kompositionshälften von Gen 50 sind auch mehrfach explizite Querverweise angebracht. Das gilt zunächst für die Abnahme des auf das Begräbnis im verheißenen Land bezogenen Schwurs (Gen 50,5aα.6b||25a), sodann hinsichtlich der Korrespondenz der Todesankündigung in Gen 50,5aα (הָיָה אֲנֹכִי מָוֶת) und 24aβ (אֲנֹכִי מָוֶת), aber auch mit Bezug auf das Faktum der Einbalsamierung (Gen 50,2aβ [mit ausdrücklicher Nennung Israels als Objekt]||26ba [Josef]), was auf eine bewußte Parallelisierung von Tod und Begräbnis Jakobs und Josefs, seines

¹³⁴ Daß »der Weg durch das Ostjordanland ... nicht nach den Kriterien strategischer Logik zu beurteilen, ... auch nicht literarkritisch durch eine Elimination des zweifachen ‚jenseits des Jordan‘ zu begradigen« ist, darauf hat in Kritik älterer Versuche nachdrücklich R.BARTELMUS, BN 29 (1985) 48 hingewiesen.

¹³⁵ Selbst bei Tod und Begräbnis tritt nochmals die enge Verbindung von Jakob und Josef in Erscheinung, worauf neben des den Söhnen bzw. Brüdern hinsichtlich eines Begräbnisses im Lande Kanaan abgenommenen Schwures sowie der Einbalsamierung von Jakob und Josef (s.u.) vor allem auch die Parallelisierung ihrer Trauerzüge hinweisen. Wie nicht zuletzt die offenkundige Entsprechung der durch ostjordanisches Gebiet führenden Routen des Trauerkonduktes zu erkennen gibt, lassen sich für den auffälligen Weg, den der Trauerzug Jakobs nimmt, weder historiographische noch geographische Erwägungen in Anspruch nehmen. Maßgebend hierfür ist vielmehr ausschließlich die Entdeckung theologisch-heilsgeschichtlicher Zusammenhänge. Da der Weg, den der Leichnam Josefs nimmt, aufs engste mit dem Zug Israels aus Ägypten (Ex 13,19) ins gelobte Land (vgl. Jos 24,32) zusammenhängt, kann der seltsame Weg des Leichenzuges Jakobs als der Versuch einer bewußt hergestellten Entsprechung interpretiert werden, womit der im Leichenzug geschehenden Rückkehr Jakobs aus Ägypten ins Land Kanaan eine deutlich über das Biographische hinausgehende Bedeutung zukommt.

¹³⁶ R.BARTELMUS, BN 29 (1985) 48f; vgl. außerdem L.RUPPERT, Das Buch Genesis. Teil II – Kap. 25,19-50,26, GStL.AT 6/2 [Düsseldorf 1984] 428f und H.SEEBASS, Genesis III, 194.

¹³⁷ Angesichts dessen gewinnt gerade auch die Zukunftsansage Gen 46,3+4 eine über den engeren Rahmen der Josefsgeschichte bzw. des Genesisbuches hinausweisende Qualität. Vor diesem Hintergrund ist auch das Urteil von K.SCHMID, WMANT 81, 63 in Frage zu stellen: »Gen 46,1-5a blickt bloß auf die Rückkehr Jakobs nach Kanaan in Gen 50, nicht aber auf diejenige Israels in Ex-Jos voraus. Das aber heißt: Gen 46,1-5a ist nur für eine Gen 12-50 umfassende Erzvätergeschichte formuliert worden.«

Sohnes, hindeutet. Hinzuweisen ist aber auch auf eine verborgene, aber deshalb keineswegs unbedeutende Verbindung zwischen beiden Kapitelhälften, die in der Korrespondenz der hierbei begegnenden Zeitraumangaben liegt. Summiert sich der Zeitraum der Einbalsamierung des Jakob wie der damit verbundenen Beweinung durch die Ägypter auf 40 (50,3aa) und 70 Tage (50,3b), was einen Gesamtzeitraum von 110 Tagen ergibt¹³⁸, so hat das eine auffällige Entsprechung in der Angabe der Gesamtlebenszeit Josefs mit 110 Jahren (Gen 50,22b und 26a)¹³⁹. Angesichts der offensichtlichen Symmetrie, die dieser Konstruktion zugrunde liegt, wird nicht allein das exklusive Verhältnis, das Jakob und Josef auch noch im Tod miteinander verbindet, sichtbar gemacht, sondern ist zugleich ein Hinweis darauf gegeben, daß Gen 50,1-14 und 15-26 zusammen eine übergreifende kompositorische Einheit bilden¹⁴⁰, was nicht zuletzt hinsichtlich der dem Josef in den Mund gelegten Zukunftsansage Gen 50,24+25 von Bedeutung ist. Deren weitgehende Parallelität (פָּקַד יַפְקֵד וְיִפְקְדוּ אֱלֹהִים [50,24ba] || וְהָעֵלָה... מִן [50,24ba] bzw. וְהָעֵלָה... מִן [50,25b]) ist hierbei ebenso zu beachten wie die wohl auch literargeschichtlich bedeutsame Verschiedenheit der Aussageperspektive beider Zukunftsansagen in Gen 50,24 und 25¹⁴¹. Wenn hierbei das Verbum עלה im Gegensatz zu Gen 50,1-14 im *H*-Stamm und nicht wie dort im *G*-Stamm begegnet, dann eröffnet sich damit nicht zuletzt auch eine Perspektive für eine Bestimmung des für Gen 46,4aß als bestimmend anzusehenden literarischen Horizonts, insofern die dort vorliegende Zukunftsansage entgegen erstem Augenschein vordringlich nicht auf das Begräbnis Jakobs selbst zu beziehen ist, sondern gerade hinsichtlich der prononcierten Aussage, wonach Gott selbst der Herausführende ist (וְאֲנִי אֶעֱלֶה, in Verbindung mit der durch Josef vermittelten Zukunftsansage in Gen 50,24ba (וְהָעֵלָה אֲתָחַם מִן הָאָרֶץ הַזֹּאת) zu bringen ist.

Ist der Bezugsrahmen von Gen 46,3+4 in der hier angegebenen Weise abzustecken, dann ergeben sich von daher Konsequenzen für ein Verständnis der Jakob/Israel beim Aufbruch nach Ägypten durch eine göttliche Offenbarung zuteil gewordenen Verheißungszusage. Diese betrifft unstrittig das Schicksal von Jakob/Israel für die Zeit seines Aufenthaltes in Ägypten. Daß er dort zu einem »großen Volk« (לְגוֹי גָּדוֹל) (Gen 46,3b) werden soll, entdeckt ihm den tieferen Sinn des Aufenthaltes in Ägypten. Und daß er von Anfang bis zum Ende unter besonderem göttlichen Schutz steht, unterstreicht nur, daß die Wiedervereinigung und das Wiedergewinnen der Solidarität der Familie Ausdruck des Mitseins Gottes ist und diesem Geschehen insofern eine besondere Qualität beizumessen ist. Auch wenn die doppelgliedrige

¹³⁸ Angesichts des Fehlens überzeugender ägyptischer Entsprechungen zu den Zahlenangaben (40 und 70) in Gen 50,3 (H.-CHR.SCHMITT, BZAW 154, 144 Anm.273) wird man hinsichtlich der nur hier begegnenden Addition 40+70 = 110 Tage (B.JACOB, Genesis 933) am ehesten an eine künstliche Konstruktion zu denken haben, wobei den Zahlen selbst eine symbolische Bedeutung zuzukommen scheint (»Sintflutzahlen« [ebd.]).

¹³⁹ Möglicherweise errechnet sich die Feststellung des Lebensalters des Josef mit 110 Jahren (Gen 50,22b und 26a), das eine Entsprechung im Lebensalters Josuas hat (Jos 24,29), nach dem gleichen Prinzip von 40+70 Jahre, was dann bedeuten würde, daß Josef nach der Ankunft seines »Vaters noch ein volles Menschenleben« gelebt hätte (B.JACOB, Genesis 942); zugleich wird die Fixierung der Gesamtlebenszeit Josefs mit 110 Jahren in Beziehung zu setzen sein zur Lebenszeit seines Vaters Jakob, dessen Todesjahr (Gen 47,28) genau die Lebensmitte Josefs (55 Jahre) markiert (hierzu A.WÉNIN, Bib 83 [2002] 28ff).

¹⁴⁰ Vgl. nur die Feststellung bei C.WESTERMANN, BK 1/3, 231: »Die Funktion dieses Textes [Gen 50,15-21] am Schluß von Kap.46-50 und als Abschluß der Josepherzählung ist dann nur aus deren Verbindung mit dem Abschluß der Jakobgeschichte zu erklären.«

¹⁴¹ Zur Trennung von Gen 50,24 und 25 vgl. hier nur K.SCHMID, WMANT 81, 231 sowie H.SEEBASS, Genesis III, 207. Dabei wird am ehesten Gen 50,24 als ein Zusatz zu bestimmen sein (N.KEBEKUS, Joseferzählung 226f und H.SEEBASS, ebd.), zumindest aber Gen 50,24b*, wobei wegen des auch kompositorisch bedeutsamen Zusammenhangs mit Gen 48,21 literargeschichtlich an eine Verbindung mit der schlußredaktionellen Bearbeitung der Josefs Geschichte zu denken sein wird (vgl. auch K.SCHMID, WMANT 81, 105).

Verheißungszusage Gen 46,4a die *ganze* Zeit des Aufenthaltes in Ägypten überdecken will, so macht sich im zweiten Aussageglied dennoch insofern eine Perspektivenverschiebung bemerkbar, als jetzt nicht mehr in erster Linie das göttliche Mit-Sein wie beim Herabziehen nach Ägypten thematisiert ist, sondern die Heraufführung Jakobs/Israels durch Gott selbst ins Blickfeld gerät und entsprechende Aufmerksamkeit beansprucht. Im Fortgang der Geschichte hat nun aber gerade diese Zukunftsansage keine genaue, sondern allenfalls eine indirekte Entsprechung, insofern nach Gen 50,1-14 Josef mit großer Begleitung ins Land Kanaan zum Begräbnis des einbalsamierten Vaters hinaufzieht. Seine eigentliche Bedeutung gewinnt der Begräbniszug aber erst, wenn dessen Vorbildlichkeit für den Zug des im Exodus aus Ägypten befreiten Israel gesehen wird. Insofern darf und kann die Verwendung des Verbums עלה in Gen 46,4aβ durchaus zu Recht als ein »Vorverweis auf den Exodus«¹⁴² verstanden werden, eine Vermutung, die um so mehr gilt, wenn Gen 46,4aβ mit der durch Josef seinen Brüdern als Testament übermittelten Ansage Gen 50,24 zu verbinden ist. Im Unterschied zu der den Blick auf die Geschichte Jakobs/Israels beschränkt haltenden Zukunftsansage Gen 46,3+4 öffnet Gen 50,24 das Geschehen explizit nach vorne auf den Exodus hin, wie dessen Resonanz in Ex 3,16+17 (אֲתָכֶם) פָּקֵד פְּקֻדָּי אֲתָכֶם || וְאֵלֵהֶם פָּקֵד יִפְקֹד אֲתָכֶם [vgl. außerdem Ex 4, 31bα] bzw. אֵלֶּה אֲתָכֶם מִיְּגֵי מִצְרַיִם אֶל-אֶרֶץ ... וְהָעֵלָה אֲתָכֶם מִן-הָאֶרֶץ הַזֹּאת אֶל-הָאֶרֶץ ... [hierzu vgl. außerdem Ex 3,8]) zu erkennen gibt¹⁴³, verfolgt damit auf ihre Weise die schon durch die nahezu wörtliche Zitation von Gen 50,25b in Ex 13,19bβ angezeigte Linie¹⁴⁴.

Ein merkwürdiges Phänomen wird dabei anhand von Gen 50 erkennbar. Zum einen kommt mit der aufeinander hin parallelisierten Darstellung des Todes des Jakob und Josef die voraufgehende Josefsgeschichte zu einem wirkungsvollen Abschluß, der als solcher mit dem Abschluß des Genesisbuches zusammenfällt und dementsprechend herausgehoben ist, unterstreicht damit letztlich den Buchcharakter des Genesisbuches als einer eigenständigen und vor allem auch gegenüber dem Exodusbuch abzugrenzenden literarischen Größe¹⁴⁵. Zugleich – und dies gilt es in besonderer Weise zu beachten – ist aber gerade der Abschluß des Genesisbuches mit Gen 50 derart ausgestaltet, daß sich von hierher Verbindungslinien gerade zum Exodusbuch hin eröffnen¹⁴⁶, die dazu anregen, beide Buchkomplexe trotz aller Gegensätzlichkeit nicht zuletzt in der Zeichnung des hierbei jeweils verbreiteten Ägyptenbildes¹⁴⁷ zusammenzulesen¹⁴⁸. Dementsprechend wird der Abschluß der Josefsgeschichte und darin zugleich des Genesisbuches literarisch als »offener Schluß« zu charakterisieren sein, der zwar den zuvor gewobenen Erzählfaden zu einem Ende kommen läßt, darin aber weitere Erzählfäden einwebt, die das Erzählgeschehen noch einmal perspektivisch nach vorne hin öffnen und

¹⁴² E. BLUM, WMANT 57, 247.

¹⁴³ Zu Gen 50,24 als Brückenelement zur Exodusgeschichte vgl. hier nur C. WESTERMANN, BK 1/3, 236.

¹⁴⁴ Zu einem entsprechenden Zusammenhang vgl. u.a. P. WEIMAR, Die Meerwundererzählung. Eine redaktionskritische Analyse von Ex 13,17-14,31, ÄAT 9 (Wiesbaden 1985) 116-121 und K. SCHMID, WMANT 81, 210ff. 230f.

¹⁴⁵ Zum Phänomen selbst vgl. P. WEIMAR, Exodus 1,1-2,10 als Eröffnungskomposition des Exodusbuches, in: M. VERVENNE (Hrsg.), Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation, BETHL 126 (Leuven 1996) 179-208 (weitere Literatur 179 Anm. 1).

¹⁴⁶ So bezeichnet K. SCHMID, WMANT 81, 230 Gen 50,25+26 als »sachliches Gelenk zwischen Gen und Ex«.

¹⁴⁷ Die zwischen Gen 37-50 und Ex 1-15 »in der Sicht des (beidemale ägyptischen!) Königiums und der Israeliten« (K. SCHMID, ebd. 63) bestehende Diskrepanz wird dabei häufiger als Argument gegen eine übergreifende Josef-Exodus-Geschichte verstanden, unterstreicht aber auf der schlußredaktionellen Textebene nur nochmals, daß es sich beim Genesis- wie beim Exodusbuch um eigenständige Buchkomplexe handelt, die zwar literarisch aufeinanderhin konzipiert sind, aber doch jeweils in sich geschlossene Buchgrößen mit eigenem Profil darstellen.

¹⁴⁸ In diesem Zusammenhang wird vor allem zu beachten sein, wie gerade durch Ex 1,1-7 der *ganze* abschließende Kompositionsteil des Genesisbuches (Gen 45-50) erinnert wird (vgl. hierzu die Beobachtungen bei P. WEIMAR, BETHL 126, 197ff.207f.

so etwas wie eine Verheißung enthalten, die über den Rahmen des bisher erzählten Geschehens hinausweisen und beim Leser eine über den Buchschluß hinausführende Erwartung erzeugen¹⁴⁹. Dieses so am Ende des Genesisbuches praktizierte Verfahren eines offenen Schlusses setzt dabei nur eine literarische Praxis fort, die auch sonst innerhalb der Josefsgeschichte zur Anwendung kommt, wofür im vorliegenden Zusammenhang nur auf Gen 44, womit der den Aufstieg Josefs in Ägypten sowie die Klärung des Verhältnisses unter den Brüdern thematisierende Kompositionsteil Gen 39-44¹⁵⁰ in wirkungsvoller Weise insbesondere durch die ausladende Rede Judas (Gen 44,18-34) abgeschlossen wird, sowie auf Gen 37+38, womit jener Kompositionsteil, der die zuvor schon innerhalb der Jakobfamilie sichtbar gewordenen Risse thematisiert, zu einem zugleich die beiden Hauptfiguren der weiteren Darstellung (Josef und Juda) einführenden Abschluß gebracht wird¹⁵¹, verwiesen werden darf. Indem der Erzähler so am Ende der einzelnen Kompositionsteile das Erzählgeschehen nach vorne hin öffnet, wird erkennbar, daß der Abschluß der Josefsgeschichte und damit des Genesisbuches keinen Sonderfall darstellt, sondern einer die Gestaltung des Genesisbuches überhaupt auszeichnenden Technik entspricht. Auf diese Weise gewinnt die Darstellung unverkennbar einen sie dynamisierenden Grundzug, zeigt damit unmißverständlich an, daß die Realisierung des Heils erst in Zukunft Wirklichkeit werden wird und sich nicht schon in der Wiedervereinigung und Wiedergewinnung der Solidarität der Jakobfamilie ereignet hat¹⁵².

Das Spannungsverhältnis, das so in aller Deutlichkeit am Abschluß des Gen 45-50 umfassenden Kompositionsteils des Genesisbuches greifbar wird, insofern mit der Rückkehr des toten Jakob ins Land Kanaan und seines Begräbnisses dort einerseits eine mit dem Herabziehen nach Ägypten einsetzende Erzählbewegung abgeschlossen wird, mit der durch Josef den Brüdern gleichsam als Testament mitgegebenen Verheißung zukünftiger Heraufführung aus Ägypten aber andererseits eine neue, über die Grenzen des Genesisbuches hinausweisende Erzählbewegung angestoßen wird, bestimmt ein solches den ganzen abschließenden Kompositionsteil des Genesisbuches (Gen 45-50). Wenn dieses Spannungsverhältnis vollends auch erst mit Gen 50 sichtbar wird, so ist es dennoch auch schon für die Zukunftsansage Gen 46,3+4 im Rahmen der Gotteserscheinung an Jakob/Israel aus Anlaß seiner Übersiedlung nach Ägypten (Gen 46,1-7) als prägend anzusehen. Eine derartige Annahme ist um so mehr berechtigt, als Gen 46,2-4 offenkundig ein gezielt übergreifende literarische Zusammenhänge erschließendes Kompositionselement darstellt, dessen Bedeutung und Funktion sich jedenfalls nicht auf die Josefsgeschichte im engeren Sinne einschränken läßt¹⁵³. Von daher erklärt sich

¹⁴⁹ Zu diesem am Ende des Genesisbuches zu konstatierenden Phänomen des offenen Schlusses vgl. hier nur den knappen Hinweis bei G.FISCHER, BETHL 155, 258f; der Begriff »offener Schluß« ist dabei nicht wertend zu verstehen, sondern dient ausschließlich der Beschreibung einer literarisch bedeutsamen Erscheinung (vgl. hierzu auch P.WEIMAR, Struktur und Komposition der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung, in: O.LORETZ-K.A.METZLER-H.SCHAUDIG (Hrsg.), Ex Mesopotamia et syria Lux. FS M.Dietrich, AOAT 281 [Münster 2002] 803-843 [841 Anm.131]).

¹⁵⁰ Zur Ausgrenzung von Gen 39-44 als eigenem, in sich zweigliedrig (Gen 39-41||42-44) organisierten Kompositionsteil vgl. vorläufig noch G.FISCHER, BETHL 155, 247ff sowie P.WEIMAR, NTA NF 44, 25ff.

¹⁵¹ Durch das als späterer Eintrag innerhalb der Josefsgeschichte zu beurteilende Gen 38 wird die in Gen 37 vorliegende ursprüngliche Eröffnung der Josefsgeschichte gegenüber deren weiteren Fortgang isoliert; auf der anderen Seite stellen Gen 37 und 38 aufgrund mannigfacher literarischer Querbezüge so etwas wie eine literarisch und thematisch bestimmte Einheit dar, wobei die beiden Kapitel nun aber nicht als »Doppelexposition« zur Josefsgeschichte zu verstehen sind (so G.FISCHER, BETHL 155, 244), sondern – wie nicht zuletzt auch der programmatisch bestimmte erzählerische Neuaufakt in Gen 39 zu erkennen gibt – den Abschluß eines größeren Kompositionsteils dar (vgl. schon P.WEIMAR, NTA NF 44, 22ff), der aber gerade durch Gen 37+38 mit Blick auf das innerhalb von Gen 39-44||45-50 entworfene Erzählgeschehen nach vorne geöffnet wird.

¹⁵² Damit wird auch der sonst zumindest für die literarische Endgestalt der Josefsgeschichte festzuhaltende eschatologisch-messianische Grundzug (vgl. hierzu schon Anm.108) zusammen zu sehen sein.

¹⁵³ Dies gilt nicht nur – was die vorangehende Analyse darstellen wollte – für Gen 45-47||48-50 als abschließendem Kompositionsteil des Genesisbuches, sondern perspektivisch auch im Blick auf das Exodusbuch hin (vgl. in

einerseits die Sonderrolle von Gen 46,1-7 im Rahmen der Josefsgeschichte, läßt andererseits aber auch die besondere Bedeutung dieses Textabschnittes hervortreten, die sich vor allem aufgrund ihres thematisch bestimmten Zusammenhangs (Übersiedlung nach Ägypten) ergibt¹⁵⁴. Werden die literarischen Verbindungslinien zwischen Gen 46,3+4 einerseits und dem jeweiligen Abschluß der beiden Kompositionsteile in Gen 45-47||48-50 beachtet, dann ist die Annahme durchaus naheliegend, daß hierin so etwas wie ein »Brückentext«¹⁵⁵ zu sehen ist, der schon auf den Exodus vorausblickt. Inwieweit die eigentümliche literarische Form von Gen 46,2-4 eine auf den vorliegenden Erzählzusammenhang des Genesisbuches hin entworfene literarische Konstruktion ist¹⁵⁶ oder aber – was m.E. keineswegs von vornherein ausgeschlossen werden darf – als ein aus der Tradition rezipiertes und redaktionell adaptiertes Textelement verständlich zu machen¹⁵⁷, kann im Rahmen dieser Untersuchung, der es um eine Klärung von Funktion und Bedeutung von Gen 46,1-7 auf der Ebene der schlußredaktionellen Gestalt von Gen 45-50 geht, durchaus offen gelassen werden. Auf jeden Fall lassen sich aufgrund von Gen 46,1-7 keine weitreichenden Schlüsse hinsichtlich einer *ursprünglich* gegebenen Trennung von Väter- und Exodusgeschichte gegeneinander ziehen¹⁵⁸, und das um so weniger, als die Signale, die eine solche Trennung angezeigt sein lassen, literarisch in Verbindung zu sehen sind mit jenen Textelementen, von denen her sich ein die jetzige Bücherfolge Gen–Ex indizierender Zusammenhang erschließt.

diesem Zusammenhang nur die Entsprechung von Gen 46,3bß und 47,27b [s.o.] und Ex 1,7 [hierzu P.WEIMAR, BETHL 126, 198] sowie von Gen 46,4aß und 50,24aa und Ex 3,16+17 [s.o.].

¹⁵⁴ K.SCHMID, WMANT 81, 62.

¹⁵⁵ Vgl. H.SEEBASS, Genesis III, 123: »... ein äußerst wichtiges Glied der IJG [Israel-Josef-Geschichte] ... Es setzt mit Jakobs Verlassen des Heiligen Landes einen entscheidenden Akzent.«

¹⁵⁶ Vgl. K.SCHMID, WMANT 81, 62: »Namentlich seit dem Einbruch der klassischen Urkundenhypothese ist die redaktionelle Funktion dieses Stücks deutlich vor Augen getreten«; außerdem die Übersicht über weitere Vertreter dieser Position bei L.RUPPERT, SBAB 18, 144f.

¹⁵⁷ Meist wird Gen 46,1-5* dabei mit der elohistischen Tradition verbunden (vgl. hierzu nur die Übersicht bei L.RUPPERT, ebd. 143f); der Frage, inwieweit das Stück ein aus der (möglicherweise elohistischen) Tradition rezipiertes und entsprechend redaktionell adaptiertes Textelement darstellt, soll in einem eigenen Beitrag nachgegangen werden.

¹⁵⁸ Vgl. hierzu nur K.SCHMID, WMANT 81, 5ff.62f.

