



N12<522147342 021



UBTÜBINGEN



theol

Biblische Notizen

Aktuelle Beiträge zur Exegese der Bibel und ihrer Welt

B1-B3
2004

In Verbindung mit

Peter Arzt-Grabner, Gerhard Bodendorfer,
Renate Egger-Wenzel, Michael Ernst, Marlis Gielen
und Karlheinz Schüssler

neue T. p.

herausgegeben von

Friedrich Vinzenz Reiterer

am Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte
der Paris Lodron Universität Salzburg

76/1

Neue Folge

und 2

n. 121 der ganzen Serie

Aleph-Omega-Verlag Salzburg 2004

ISSN 0178-2967 www.uni-salzburg.at/anw/biblische_notizen.htm

ZA 3835

ZID ✓

Biblische Notizen

Neue Folge

biblische.notizen@sbg.ac.at
www.uni-salzburg.at/anw/biblische_notizen.htm

ISSN 0178-2967

Die „Biblischen Notizen“ erscheinen voraussichtlich viermal jährlich im Umfang von ca. 100 Seiten. Beiträge werden laufend entgegengenommen und erscheinen, sofern sie formal und inhaltlich für eine Publikation in Frage kommen, sobald wie möglich.

Beiträge in deutscher, englischer oder französischer Sprache werden erbeten sowohl in elektronischer Form (als attachment per E-mail oder auf Diskette) als auch als Ausdruck.

Formale Richtlinien (insbesondere zur Verwendung von Fremdschriftarten, Transliteration und Transkription hebräischer Schrift sowie bibliographische Angaben) unter: http://www.uni-salzburg.at/anw/biblische_notizen/richtlinien.pdf

Adresse für Zusendung von Beiträgen und Bestellungen

Biblische Notizen – Neue Folge
z.Hd. Univ.-Prof. Dr. Friedrich V. Reiterer
Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte
Universitätsplatz 1
A-5020 Salzburg
E-mail: friedrich.reiterer@sbg.ac.at

Redaktionssekretärin: Ursula Schwarzbeck
E-mail: ursula.schwarzbeck@sbg.ac.at

Auslagenersatz (Preis) pro Nummer

Abonnement pro Nummer: € 5,50 (zuzüglich Versandkosten)
Studierende pro Nummer: € 5,00 (zuzüglich Versandkosten) bei Vorlage der
Inskriptionsbestätigung
Einzelbezug pro Nummer: € 6,50 (zuzüglich Versandkosten)

Zahlungen / Method of payment

Banküberweisung (sämtliche Bankspesen zu Lasten des Einzahlers), International Money Order (additional bank charge; please, be sure that your payment is free of any charge for us!), VISA oder MasterCard

Bankverbindung: Dr. Peter Arzt-Grabner (Rubrum: Aleph Omega Verlag), Österreichische Postsparkasse (P.S.K.), Bankleitzahl / Number of Bank: 60000, Kontonummer / Account Number: 81.038.431, IBAN: AT96 6000 0000 8103 8431, BIC/S.W.I.F.T.: OPSKATWW.

© Aleph-Omega-Verlag Salzburg 2004

Aleph-Omega-Verlag, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg

Druck: Koller Druck GmbH, Bahnhofstraße 4, A-5112 Lamprechtshausen

Biblische Notizen

Aktuelle Beiträge zur Exegese der Bibel und ihrer Welt

In Verbindung mit

Peter Arzt-Grabner, Gerhard Bodendorfer,
Renate Egger-Wenzel, Michael Ernst, Marlis Gielen
und Karlheinz Schüssler

herausgegeben von

Friedrich Vinzenz Reiterer

am Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte
der Paris Lodron Universität Salzburg

Neue Folge

n. 121 der ganzen Serie

Aleph-Omega-Verlag Salzburg 2004

ISSN 0178-2967 www.uni-salzburg.at/anw/biblische_notizen.htm

Biblische Notizen

Neue Folge

biblische.notizen@sbg.ac.at
www.uni-salzburg.at/anw/biblische_notizen.htm

ISSN 0178-2967

Die „Biblischen Notizen“ erscheinen voraussichtlich viermal jährlich im Umfang von ca. 100 Seiten. Beiträge werden laufend entgegengenommen und erscheinen, sofern sie formal und inhaltlich für eine Publikation in Frage kommen, sobald wie möglich.

Beiträge in deutscher, englischer oder französischer Sprache werden erbeten sowohl in elektronischer Form (als attachment per E-mail oder auf Diskette) als auch als Ausdruck.

Formale Richtlinien (insbesondere zur Verwendung von Fremdschriftarten, Transliteration und Transkription hebräischer Schrift sowie bibliographische Angaben) unter: http://www.uni-salzburg.at/anw/biblische_notizen/richtlinien.pdf

Adresse für Zusendung von Beiträgen und Bestellungen

Biblische Notizen – Neue Folge
z.Hd. Univ.-Prof. Dr. Friedrich V. Reiterer
Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte
Universitätsplatz 1
A-5020 Salzburg
E-mail: friedrich.reiterer@sbg.ac.at

Redaktionssekretärin: Ursula Schwarzbeck
E-mail: ursula.schwarzbeck@sbg.ac.at



Auslagenersatz (Preis) pro Nummer

Abonnement pro Nummer: € 5,50 (zuzüglich Versandkosten)
Studierende pro Nummer: € 5,00 (zuzüglich Versandkosten) bei Vorlage der
Inskriptionsbestätigung
Einzelbezug pro Nummer: € 6,50 (zuzüglich Versandkosten)

Zahlungen / Method of payment

Banküberweisung (sämtliche Bankspesen zu Lasten des Einzahlers), International Money Order (additional bank charge; please, be sure that your payment is free of any charge for us!), VISA oder MasterCard

Bankverbindung: Dr. Peter Arzt-Grabner (Rubrum: Aleph Omega Verlag), Österreichische Postsparkasse (P.S.K.), Bankleitzahl / Number of Bank: 60000, Kontonummer / Account Number: 81.038.431, IBAN: AT96 6000 0000 8103 8431, BIC/S.W.I.F.T.: OPSKATWW.

© Aleph-Omega-Verlag Salzburg 2004
Aleph-Omega-Verlag, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg
Druck: Koller Druck GmbH, Bahnhofstraße 4, A-5112 Lamprechtshausen

ZA 3835

Inhaltsverzeichnis

Friedrich Vinzenz Reiterer Zum Geleit.....	5
Hanna Liss Kanon und Fiktion. Zur literarischen Funktion biblischer Rechtstexte	7
Klaus Koenen Zum Stierbild von <i>Dahret et-Tawīle</i> und zum Schlangenbild des Hörneraltars von <i>Tell es-Seba</i> ^c	39
Volker Wagner Zur Befristung der Sklavenschaft nach Ex 21,2	53
Hélène Koehl-Krebs L'intertextualité comme méthode d'investigation du texte biblique. L'exemple de Malachie 3,20	61
Winfried Verburg Magdalena trifft den Auferstandenen: misslungenes Zusammentreffen oder vorbildhafte Begegnung? Zur Bedeutung des Lexems <i>στραφείσα</i> in Joh 20,16	77
Theodor Lescow „Mein Herze schwimmt im Blut“. Die Solokantate BW 199 von J.S. Bach als individuelles Klage lied in der Tradition der alttestament- lichen Klagepsalmen.....	95
Mary Katherine Hom The Use of <i>נָחַם</i> in Jonah 4:2	103
Torsten Reiprich Berichtigung	104

Zum Geleit

Im ersten Heft der Biblischen Notizen schrieb der Begründer und Herausgeber dieser Zeitschrift, Manfred Görg: „Die ‚Biblischen Notizen‘ wollen keine neue ‚Zeitschrift‘ sein – jedenfalls nicht als weiteres Fachorgan, das die Zahl der bekannten und bewährten Publikationen auf dem Feld der Bibelwissenschaft nur um ein neues Angebot vermehren möchte. Das Fernziel ist vielmehr eine Intensivierung der Kommunikation, eine Verlebendigung des wissenschaftlichen Gesprächs. Der gegenwärtige Markt läßt nicht genügend Raum für aktuelle Information im Prozeß der Forschung, für den Austausch von Beobachtungen, für kritische Hinweise. Hier soll eine unkomplizierte Möglichkeit geboten werden, der Korrespondenz einen Dienst zu tun. Gerade auch die Idee, die noch nicht abgesicherte Erkenntnis, das vorläufige Urteil, Vorschläge und Nachträge bedürfen der Vermittlung und Mitteilung.

In einer Zeit, die ausufernde Kongresse und zugleich esoterische Fachtagungen kennt, bleibt der Kontakt des Exegeten mit Vertretern der Nachbargebiete, der Erforschung des Alten Orients, Ägyptens und des antiken Mittelmeerraums, auf sporadische Begegnungen begrenzt. Da es den ‚Universalexegeten‘ nicht (mehr) geben kann, ist hier Beratung und Information besonders hilfreich. Die BN möchten nicht zuletzt auf dem Gebiet der (vergleichenden) Literatur- und Religionswissenschaft ein bescheidenes, dafür aber unmittelbares Forum sein“ (Zur Einführung: BN 1 [1976] 5).

Diese weitblickenden Worte könnten in diesem Jahr geschrieben worden sein. Damit zeigt der Gründer der „Biblischen Notizen“ sein Gespür für ein wissenschaftliches Desiderat, für welches er eine Lösung angeboten hat, die heute nicht minder aktuell scheint wie am Beginn dieser Zeitschrift.

Mit Freude führe ich diese mir von Kollegen Prof. DDr. Manfred Görg anvertraute Publikationsmöglichkeit fort und hoffe, sie der Intention entsprechend und für die Forscherinnen und Forscher nutzbringend zu betreuen. Seit der Gründungszeit haben sich neue Akzente in diesem Publikationsorgan ergeben, die natürlich aufgenommen und weitergeführt werden. Zu notieren ist unter anderem der Aspekt der jüdischen Bibelauslegung sowie die Aufnahme neutestamentlicher Beiträge.

Die vorliegende Nummer versucht die intendierte Bandbreite repräsentativ vorzulegen: In deutscher, französischer und englischer Sprache beschäftigen sich Autorinnen und Autoren mit dem Alten Testament, Aspekten aus der Ägyptologie und dem Neuen Testament.

Die Zeitschrift wird in einer neuen Form vorgelegt:

– Das veränderte Erscheinungsbild wurde in Zusammenarbeit mit Ass. Prof. Dr. Peter Arzt-Grabner und Ao. Univ.-Prof. Dr. Renate Egger-Wenzel entwickelt.

Die Artikel werden durch die vorliegende Formatierung vereinheitlicht. In diesem Rahmen gilt mein besonderer Dank für die Erstellung der Formatvorlagen Ass. Prof. Dr. Peter Arzt-Grabner und Ao. Univ.-Prof. Dr. Renate Egger-Wenzel, die auf reiche Editionserfahrung zurückgreifen kann (vgl. die Bände im Walter de

Gruyter Verlag BZAW 244.266.270.321 und FoSub 1 sowie DCLY). Die Beiträge werden von der Redaktionssekretärin Ursula Schwarzbeck aufbereitet. – Für diese Nummer ist die Mithilfe von stud. theol. Maria Christina Kreinecker anerkennend zu erwähnen.

- In den Fußnoten werden ausschließlich Kurztitel verwendet (<Familiename>, <Stichwort> <Seitenzahl>).
- Jedem Beitrag fügen sich ein *abstract* (englisch) und eine *deutsche Zusammenfassung* vor der Bibliographie an. Diese Zusammenfassungen werden an andere Literaturträger weitergegeben, z.B. an die IZBG oder ZAW-Zeitschriftenschau.
- Selbst bei kurzen Artikeln steht die vollständige Bibliographie am Ende des Beitrages.
- Als non-profit Projekt erhalten die Autorinnen und Autoren keine Honorare, jedoch 20 Sonderdrucke ihres Artikels.

Das zeitaufwendige Projekt der Herausgabe einer Zeitschrift kann nicht ohne Mithilfe durchgeführt werden. Bei der Durchsicht der wissenschaftlichen Gestaltung einlaufender Artikel wirken die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter am *Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte* der Paris Lodron Universität Salzburg mit. Als Herausgeber bedanke ich mich dafür bei Ass. Prof. Dr. Peter Arzt-Grabner (Neues Testament), Ao. Univ.-Prof. Dr. Gerhard Bodendorfer (Judaistik, Altes Testament), Ao. Univ.-Prof. Dr. Renate Egger-Wenzel (Altes Testament), Ao. Univ.-Prof. Dr. Michael Ernst (Neues Testament), Univ.-Prof. Dr. Marlis Gielen (Neues Testament) und Prof. Dr. Karlheinz Schüssler (Koptologie und Ägyptenkunde).

Wir überlegen uns, für die eventuell „freien“ Seiten am Ende der Nummer Abonnentinnen und Abonnenten die Möglichkeit zur Präsentation eigener wissenschaftlicher Veröffentlichungen zur Verfügung zu stellen (eine Drittelseite wird für € 15,00 vergeben).

Den Autorinnen und Autoren sei für die vorgelegten Untersuchungen gedankt.

Im Namen aller Leserinnen und Leser spreche ich den bisherigen Betreuern herzlichen Dank für ihre vielfältigen Mühen aus. Dies gilt allen voran für die Herausgabe Prof. DDR. Manfred Görg und für die Redaktion Dr. Augustin R. Müller.

Salzburg 2004

Friedrich Vinzenz Reiterer
Herausgeber

Kanon und Fiktion

Zur literarischen Funktion biblischer Rechtstexte*

Hanna Liss

1. Einleitung ▪ 2. Der fiktionale Text ▪ 3. Beispiele der Fiktionalisierung kultrechtlicher Satzungen ▪ 4. Kanon und Fiktion ▪ 5. Die Potenz des Fiktiven

1. Einleitung

Die Regierungszeit des persischen Herrscherhauses der Achämeniden wird religionsgeschichtlich als die (nach-)exilische Epoche des Volkes Israel bezeichnet, und in diese Epoche fällt, so die heute vorherrschende Meinung in der Bibelwissenschaft, auch die Entstehung des Priesterkodex (*P*). Der Priesterkodex (ebenso wie das Heiligkeitsgesetz *H*; Lev 17-27) stand wie wohl kaum eine andere Pentateuch-Quelle in den letzten 150 Jahren im Zentrum der bibelwissenschaftlichen Diskussion. Vor allem die Arbeiten von Julius Wellhausen,¹ der in *P* einen Spiegel der Hierokratie der zweiten Tempelperiode und damit ein Produkt der Exilszeit sehen wollte, haben eine bis heute nicht enden wollende Diskussion um das theologische und kultische (oder auch: kultrechtliche) Profil von *P* in seinem religionsgeschichtlichen und sozialen Kontext angestoßen.

Hinter der Diskussion um das Alter des Priesterkodex stand und steht vor allem die Frage nach der Stellung des Gesetzes innerhalb der jüdischen Religion: Hatte Wellhausen behauptet, man könne das israelitische Altertum ohne das Gesetz, d.h. vor allem ohne die in *P* enthaltene Gesetzgebung verstehen, so hatte erstmals David Hoffmann umgekehrt umfassend nachzuweisen versucht, dass *P* den übrigen Quellenschriften (vor allem dem Deu-

* Der nachfolgende Beitrag wurde im Mai 2004 als Antrittsvorlesung an der Hochschule für Jüdische Studien, Heidelberg, gehalten und für den Druck leicht überarbeitet und mit Fußnoten versehen.

¹ Vgl. bes. Wellhausen, *Composition*; Wellhausen, *Prolegomena*. Wellhausen differenziert in *P* ('Priesterkodex') und *Q* (*liber quattuor foederum*); vgl. dazu Wellhausen, *Composition* 1.134f.207 (vgl. dazu auch Otto, *Forschungen* 2f).

teronomium [D]) zeitlich vorgeordnet sei,² ein literarhistorischer Anspruch, der nach Hoffmann vor allem von Yechezqel Kaufmann aufgegriffen³ und in jüngster Zeit (wenn auch in je eigener Akzentuierung) von Menahem Haran, Israel Knohl, Jacob Milgrom u.a. fortgeführt wurde.⁴ Ein auch nur annähernder Konsens über den „Sitz im Leben“, den/die Verfasser(-kreise) sowie die zeitliche Ansetzung von *P* ist heute mehr denn je in weite Ferne gerückt.

Es kann an dieser Stelle nicht darum gehen, die bisherigen Debatten *in toto* nachzuzeichnen. Dies ist mehrfach und unter verschiedenen Aspekten bereits geschehen. Daher soll auch nicht der Versuch unternommen werden, die unzähligen Argumente wie in einem Kaleidoskop zu schütteln, neu zusammensetzen, um damit einen weiteren Beitrag zur genannten Fragestellung zu leisten, der methodisch im Wesentlichen aus denselben Mosaiksteinchen besteht. Ungeachtet nämlich der Frage, ob die Abfassungszeit von *P* eher für die vor- oder eher für die exilisch/nachexilische Periode anzunehmen sei, ist beinahe allen exegetischen Entwürfen bis heute gemeinsam, dass sie eine enge Text- und Ereigniskorrelation aufbauen: Obwohl Wellhausen in *Ps* Beschreibung der Wüstenzeit keine der historischen Realität entsprechende Beschreibung sah, suchte er doch derselben priesterlichen Erzählung immer wieder historische *data* zu entlocken, die in einem zweiten Schritt wiederum die Grundlage für die Interpretation der Texte bilde(te)n. An dieser Art des methodischen Zugangs zum biblischen Text hat sich bis heute kaum etwas geändert: Indirekt und manchmal quasi ‚wider Willen‘ geben die *P*-Texte eine historische Standortbestimmung wieder, die beispielsweise von Helmut Utschneider folgendermaßen auf den Punkt gebracht wird: „Die Texte beschreiben in aller Deutlichkeit die Gründung und den Bau eines Heiligtums. Eben dies aber war das Problem nach der Zerstörung des jerusalmer [sic!] Tempels in der Zeit seines Wiederaufbaus und in der Zeit der Reorganisation seines Kultes.“⁵

Obwohl gerade Utschneider in seiner Bearbeitung der sinaitischen Heiligtumstexte literaturwissenschaftliche Fragestellungen zu integrieren such-

² Vgl. Hoffmann, Instanzen 1902/1903; Hoffmann, Instanzen 1914/1915; Hoffmann, Buch I; Hoffmann, Buch II; Hoffmann, Probleme; Hoffmann, Torah; zu Hoffmann vgl. auch Liss, Mar Samuel 19–23; Liss, Bible 136–139.

³ Kaufmann, Kalender 307–313; Kaufmann, Probleme; Kaufmann, Toledot 113–142; vgl. auch Krapf, Priesterschrift 210–278.

⁴ Vgl. Haran, Temples 1–12.140–148; Hurvitz, Dating; Hurvitz, Evidence; Hurvitz, Language; Hurvitz, Profile; Knohl, Sanctuary 199f; Milgrom, Leviticus I 1–61; Milgrom, Antiquity; vgl. auch die Diskussionen in Blenkinsopp, Assessment; Otto, Forschungen 44–50.

⁵ Utschneider, Heiligtum 63.

te, bleibt doch auch seine Interpretation determiniert von der oben beschriebenen Prämisse der Annahme der Entstehungszeit des Priesterkodex nicht früher als in der „tempellosen Zeit“ (*terminus a quo* 586; *terminus ad quem* 515⁶): ein exegetischer Zirkelschluss. Tröstlich nur, dass es den anderen Disziplinen da nicht viel anders geht. Die Ägyptologen, dies hat jüngst Gerald Moers gezeigt (*Fingierte Welten*, 2001), kämpfen mit analogen Problemen: „(...) Hinzu kam (...), dass in der Vergangenheit in den meisten Arbeiten die Auffassung vorherrschte, nahezu alle Texte könnten unabhängig von Fragen ihrer Gattungszugehörigkeit und damit auch unabhängig von Fragen nach jeweils gattungsspezifischen Repräsentationsformen von Realität als direkte Quellen historisch oder politisch signifikanter Informationen angesehen werden. Mit Hilfe dieser Informationen wurde dann versucht, die ägyptische Realgeschichte unvermittelt zu rekonstruieren, um sodann, in einer Art Zirkelschluß, die Texte anhand der aus ihnen herausgefilterten historischen ‚Realitäten‘ zu datieren.“⁷

Die Gefahr, in einen solchen *circulus vitiosus* zu geraten, ist für den Exegeten von Texten antiker Hochkulturen eine größere als für den Interpreten zeitgenössischer Literatur, denn der Exeget (alt-)hebräischer, assyrischer oder ägyptischer Texte muss sich vor Beginn der Interpretation zunächst einmal Rechenschaft über sein Untersuchungsobjekt abgeben, genauer: er muss sich die Frage stellen, ob der genannte Text überhaupt *literarische* Qualität hat.⁸ Diese liegt ja nicht automatisch schon damit vor, dass ehemals mündliche Überlieferungen zu einem bestimmten Zeitpunkt in eine verschriftete Form überführt wurden.⁹ Und so wird zwar mit Blick auf die *P*-Texte bis heute kontrovers darüber diskutiert, ob *P* denn eher eine ‚Geschichtserzählung‘, eine ‚Gesetzessammlung‘ oder eine ‚Geschichtserzählung mit eingefügtem Gesetzesmaterial‘ sei, aber das sich daraus ergebende methodische Problem, dass nämlich die Texte gleichermaßen als *Quelle für (alt-)israelitisches Kultrecht* und dessen Entwicklung (vgl. Lev 1-16)¹⁰ ebenso wie als Musterbeispiel biblischer *utopischer Literatur* gelesen werden,¹¹ gelangt erst gar nicht ins Blickfeld. Aber Moers konstatiert

⁶ Vgl. auch Elliger, Sinn 196.198; Fretheim, Document 313; Otto, Forschungen 24.49f; Schmidt, Studien 259 nimmt eine noch spätere Entstehungszeit an.

⁷ Moers, Welten 3; vgl. auch Moers, Fiktionalität 38.

⁸ Vgl. auch Fuhrmann, Lehre; Rösler, Entdeckung; Bowie, Lies; Baines, Prehistories.

⁹ Vgl. dazu auch Ehlich, Text 32ff.

¹⁰ Vgl. z.B. Rendtorff, Studien; Eberhart, Studien.

¹¹ Vgl. Albertz, Religionsgeschichte 519 mit Anm. 105; Zenger, Einleitung 153, sieht in *P* einen „kritisch-utopischen Beitrag zur Diskussion um den noch nicht vollendeten Tempelbau.“

zu Recht: „Prinzipiell setzte eine solche historicistische Lesart der in Frage stehenden Texte allerdings auch voraus, dass die Frage nach dem literarischen Charakter der Texte bereits negativ beantwortet worden war. Methodisch jedenfalls ist zwischen einer unvermittelt historicistischen und einer literarischen Lesart ein und desselben Textes nicht so ohne weiteres zu vermitteln, denn immerhin verbirgt sich hinter der Opposition der Lesarten in der Tat nichts weniger als die grundlegende Differenz zwischen den (...) Größen *Fiktion* (literarisch) und *Realität* (nichtliterarisch-historisch).“¹²

Mit Blick auf die *P*-Texte wird man zunächst feststellen, dass einzelne sprachliche und literaturwissenschaftliche Arbeiten nicht darüber hinwegtäuschen können, dass die Texte zwar hinlänglich beschrieben wurden (oftmals auch mit dem Hinweis auf *Ps* formalhaften, monotonen, langweiligen Stil), aber nur in den seltensten Fällen als *Literatur* gewürdigt wurden. Dazu kommt nun aber noch ein Zweites, das die von Moers aufgestellten Pole zwischen ‚literarisch‘ und ‚nicht-literarisch‘ (Fiktion und Realität) in einem Punkt zusammenbindet und dabei gleichzeitig das genannte Problem noch verschärft, nämlich die Charakterisierung von *P* als Teil der biblischen Rechtsüberlieferung. So formuliert beispielsweise Frank Crüsemann: „Die Priesterschrift ist die Antwort der israelitischen Rechtsgeschichte auf die Infragestellung aller bisherigen Grundlagen, auf denen die Tora-Tradition aufbaute. Sie ist es in ihrem Gesamtaufriß mit Einschluß der breiten gesetzlichen Teile. Sie hat damit eine neue Grundlage geschaffen, auf der allein die endgültige Ausgestaltung der Tora in der nachexilischen Zeit Gestalt gewinnen konnte.“¹³

Nach Crüsemann ist *P* also nicht nur ein (später, nachexilischer) Teil der israelitischen Rechtsgeschichte, sondern gleichzeitig grundlegend für den kanonischen Formationsprozess in der persischen Zeit (zumindest für die Tora). Dass das Exil und die nachfolgende persische Periode insbesondere rechtsgeschichtliche Herausforderungen für Israel mit sich brachte (bedingt durch den Zusammenbruch der staatlichen und kultischen Institutionen), steht wohl außer Frage, aber was hat gerade *P* damit zu tun? Ist es richtig, *P* als Teil der Rechtsgeschichte zu charakterisieren? Wird hier selbst Recht und Gesetz formuliert? Und wodurch eigentlich hätte *P* zur ‚Tora‘ beigetragen?

Crüsemann gelangt zu seiner Einschätzung u.a. auf der Basis verschiedener Vergleiche einzelner Gesetze/Satzungen, die er vor dem Hintergrund und in steter Rückbindung an seine angenommene Entstehungssituation entfaltet. Crüsemann (und mit ihm eine ganze Reihe anderer Exegeten) richten ihren Blick also vor allem auf die hinter diesen Texten liegende *legislative*

¹² Moers, Welten 4.

¹³ Crüsemann, Tora 333.

Praxis. Damit rücken aber die priesterschriftlichen Texte einmal mehr aus dem literaturwissenschaftlichen Fragehorizont, denn als Rechtstexte wollen sie ja in erster Linie als Quellen für eine bestimmte Rechtssituation und -ausübung innerhalb der Geschichte Israels wahrgenommen werden. Unter diesem Aspekt werden beispielsweise als Rituale der Diaspora Todesrecht und Blutgenuss, Beschneidung, Pessach, Shabbat oder Endogamie behandelt. Allerdings hat Bernard Levinson schon 1991 in Auseinandersetzung mit Meir Sternbergs *The Poetics of Biblical Narrative* (1985) bemängelt, dass die biblischen Rechtstexte zu großen Teilen von den literaturwissenschaftlichen Untersuchungen zur Hebräischen Bibel ausgeschlossen sind, weil sie noch immer zu sehr als legislative Texte und Quellen und nicht als *Literatur* wahrgenommen werden.¹⁴ Diese Kritik betrifft nun auch alle rechtsvergleichenden Untersuchungen des biblischen mit dem altorientalischen Recht (Codex Hammurapi; Codex Eshnunna u.a.). Levinsons Kritik gründete sich darauf, dass Benno Landsberger schon zu Beginn des letzten Jh.s gezeigt hatte, dass die altorientalischen Rechtskorpora kaum je als „Gesetze“ angewandt wurden: Die südmesopotamischen Prozessurkunden beispielsweise nehmen keinen Bezug auf den Codex Hammurapi. Und ähnlich formulierte auch Jacob Finkelstein mit Blick auf die mesopotamischen Rechtstexte: “There is sufficient evidence to indicate that these documents are more appropriately to be viewed not as legal codes in the strict sense but as representing a very special genre of literature of the oldest that were cultivated in Mesopotamian civilization (...). It will be sufficient to indicate that these so-called codes bore little relation, if any, to the ongoing legal practice in the very areas where they were formerly assumed, to have been in force.”¹⁵

Danach wurden die mesopotamischen Rechtstexte zwar akribisch immer wieder abgeschrieben als genuiner Bestandteil eines Schreiber-Curriculums.¹⁶ Sie stellten aber nicht die aktuelle Gesetzgebung. Sollte sich also vielleicht mit Blick auch auf die biblischen Rechtstexte das Postulat aufstellen lassen, dass es hier gar nicht in erster Linie um Gesetzgebung (im eigentlichen Sinne des Wortes) ging? Sind Israels Gesetze vielleicht doch nicht so ohne Weiteres als ‚Spiegel des immerwährend sich verändernden menschlichen Lebens in der Gesellschaft‘¹⁷ zu verstehen? Und welche Konsequenzen hätte dies, nicht nur für ihre Interpretation, sondern auch für ihre Autorität?

¹⁴ Vgl. Levinson, Chorale 130f.

¹⁵ Finkelstein, Mesopotamia; vgl. auch Finkelstein, Ox 14-20.

¹⁶ Vgl. auch Otto, Tendenzen 7ff.

¹⁷ So beispielsweise Otto, Aspects 196.

Vor dem Hintergrund des Postulates, dass die *P*-Texte nicht in erster Linie als Rechtsquellen verstanden werden wollen, und auf der Basis der von Moers gebotenen Gegenüberstellung von literarisch und nicht-literarisch, soll im Folgenden versucht werden, die Texte von der literarischen Seite her – als fiktionale Texte – zu betrachten. Zwar hatten auch schon Wellhausen und seine Nachfolger die priesterlichen Texte *P* als ‚Fiktion‘ charakterisiert, aber sie haben diesen Begriff nicht literaturwissenschaftlich verstanden oder verwendet:¹⁸ Die priesterschriftliche ‚Fiktion‘ – das bedeutete für sie in erster Linie eine grandiose „Fälschung“ in der Darstellung des altisraelitischen Kultes und, damit einhergehend, eine bewusste Verschleierung des eigenen historischen Ortes durch den priesterlichen Autor. Demgegenüber hatte aber bereits Benno Jacob mit Blick auf die priesterliche Darstellung den Begriff der ‚Fiktion‘ im positiven Sinn aufgebracht. In der Beschreibung Israels, des Heiligtums und der in diesem Zusammenhang gegebenen Gesetze, so meinte er, sollen „überhaupt keine *technischen Beschreibungen* gegeben werden (...), sondern *Richtlinien*, wie die *religiösen Gedanken* am besten zur Darstellung kommen können“:¹⁹ „Das hier beschriebene Heiligtum hat es aller Wahrscheinlichkeit nach nie gegeben. Nicht zwar deswegen bestreiten wir es, weil es den Israeliten in der Wüste an den nötigen Materialien und Kunstfertigkeiten zu einem solchen Bau gefehlt habe (...), sondern weil der ganze Organismus, von dem dieses Heiligtum nur ein Glied bildet, eine Fiktion ist. Ein Volk Israel, wie es hier gegliedert und gezählt wird, hat es nie gegeben. Es ist das Produkt einer künstlichen Arithmetik.“²⁰ – „Die Stiftshütte ist die systematische, aber freilich eben deswegen ganz unhistorische Bearbeitung alter Kultuseinrichtungen (...)“.²¹

Mit anderen Worten: Auch Benno Jacob hat an dieser Stelle die Charakterisierung von *P* als *Gesetzesvorgabe* oder *-vorlage* (z.B für den Bau des Heiligtums und die kultischen Gesetze) zugunsten einer bewussten literarischen Stilisierung von Ideen zurückgewiesen.²²

¹⁸ Vgl. z.B Wellhausen, Prolegomena 39; vgl. schon de Wette, Beiträge 259; Maier, Ladeheiligtum 81f.; Smend, Entstehung 57.

¹⁹ Jacob, Buch 758.

²⁰ Jacob, Pentateuch 342.

²¹ Jacob, Pentateuch 345.

²² Obwohl Jacob in seinem Der Pentateuch den Ausdruck „Priesterkodex“ o.ä. vermeidet, beschränkt er sich doch gerade in dieser Studie fast ausschließlich auf die dieser Quelle zugeschriebenen Texte. - Den Gedanken, dass die biblischen Texte eine Fiktion beschreiben, hat Benno Jacob leider nie wirklich weiterverfolgt. Er hat diesen Begriff auch in seinem späten Kommentar zum Buch Exodus nicht mehr wiederholt. Weder aus seinem eigenen Forschungsumfeld heraus, der bibelwissenschaftlichen Diskussion zu Beginn des 20. Jh.s, noch auf

Will man nun bei der Bestimmung der priesterlichen Texte als Fiktion bleiben, so ist zunächst einmal grundsätzlich das Verständnis dieser Texte als *literarisches Artefakt* vorzusetzen. Neben der Frage nach der Funktion literarischer Fiktionen muss es dann aber zunächst einmal darum gehen, Kriterien zu entwickeln, anhand derer die *P*-Texte auf ihren fiktionalen Gehalt hin befragt werden können. Und dabei werden wir feststellen, dass der/die priesterliche(n) Autor(en) weder einen „idealen“ oder gar „uto-pischen“ Entwurf eines noch zu bauenden neuen Heiligtums (Tempels) zu entwerfen suchte(n) noch einen historiographischen Beitrag zur Frühgeschichte Israels leisten wollte(n). *P* entwirft in der Tat eine ‚fiktionale‘ Architektur und - zumindest in Teilen - auch eine fiktionale Kultgesetzgebung, insofern literarisch eine „unmögliche Möglichkeit“ wie eine „mögliche Unmöglichkeit“ gleichermaßen inszeniert wird: ein Heiligtum (z.B), das man kaum (nach-)bauen kann (und auch nie nachbauen sollte!), ein „Denkbild, kein Sehbild“ (Manfred Görg).²³ *P* ‚zeigt‘ uns ein Heiligtum, das es nie gab, und es gab und gibt es doch, er hatte es ja geschrieben... Wir werden also nicht nur danach zu fragen haben, warum *P* uns eine solche Konstruktion *denken* lassen will, sondern was eigentlich die *literarische* Qualität der priesterlichen Texte ausmacht, mit anderen Worten: Was ist fiktional an *Ps* Fiktion? Welche Funktion hat diese literarische Qualität für die in die priesterlichen Texte integrierte Gesetzgebung²⁴ (die ja zweifellos als solche zu erkennen ist), und was bedeutet dies abschließend für die Stellung und Funktion dieser Texte im hebräischen Kanon?

2. Der fiktionale Text

Um einen *fiktionalen* Text von einem Augenzeugenbericht oder einer historischen Schilderung unterscheiden, um also einen Text als ‚fiktiv‘ entlarven zu können, muss ein Leser in der Lage sein, die vom Autor

der Basis der damaligen Literaturwissenschaft konnte er mit Blick auf die Frage nach der Bedeutung der priesterlichen Texte methodisch neue Türen öffnen, die die Engführung einer rein (literatur-)geschichtlichen Exegese hinter sich lassen oder zumindest ihren Ausschließlichkeitsanspruch hätte eindämmen können.

²³ Görg, Keruben 22.

²⁴ Wir setzen hier voraus, dass mit *P* nicht einfach eine Pentateuch-Redaktionsschicht, sondern eine eigene Quellenschrift vorliegt. Während ihr Anfang unbestritten in Gen 1,1 zu suchen ist, besteht Divergenz vor allem hinsichtlich der Frage des Endes von *P* (vgl. zum Ganzen Otto, Forschungen). Die hier zu behandelnden Abschnitte werden lediglich von Lohfink, Priesterschrift, und Pola, Priesterschrift, als nicht zur sog. Grundschrift von *P* (*P^B*) gerechnet.

gebotenen *pragmatischen* Signale überhaupt erkennen zu können. Fiktions-signale, dies kann nicht genug betont werden, liegen nicht auf linguistischer Ebene. Es gibt keine linguistischen Kriterien zur Definition von Fiktion.²⁵ Vielmehr braucht es dafür eine pragmatische Präsupposition, die sich entweder aus der reinen Anschauung ergibt, oder ihren Grund in einem kollektiven und für jede Gesellschaft je eigens zu bestimmenden Wissen hat, einem Wissen, das nun *auch*, wenn auch nicht darauf beschränkt, das Wissen um geschichtliche Ereignisse beinhaltet. Wir wissen nur aufgrund unserer historischen Vorkenntnisse, dass „(der) *Kohelet*“ sich die Maske eines Königs Kohelet (Sohn Davids, König von Jerusalem) aufgesetzt hat, denn einen König mit Namen Kohelet hat es nie gegeben, und dies wussten auch bereits die antiken Leser.²⁶ Man kann also sagen, dass die Organisationsstrukturen aus der realen Welt, wie sozio-kulturelle Zusammenhänge, geschichtliches Wissen und/oder literarische Traditionen, immer auch ein Teil des fiktionalen Textes sind, aber nicht dergestalt, dass sie, wie in einem Sachbericht, einfach abgebildet würden. Ihre in einer bestimmten Weise gestaltete Aufnahme in den Text entspringt einem „Akt des Fingierens“ (Wolfgang Iser), der der Gestaltung des fiktionalen Textes zugrunde liegt.²⁷

Für die Bestimmung gerade antiker Texte als fiktionale Texte bietet sich insbesondere das von Wolfgang Iser vorgelegte Modell literarischer Anthropologie an, weil hier der Frage nach der kommunikativen Funktion und Verwendung des Fiktiven ein breiter Raum gegeben und die bis dahin geltende Opposition von „Fiktion“ und „Realität“ zugunsten der Triade *Das Reale - das Fiktive - das Imaginäre* aufgegeben wird. Im Akt des Fingierens wird lebensweltliche Realität in den Text eingeschlossen mit dem Ziel, das Imaginäre aus (s)einer diffusen Konstitution zu einer bestimmten Form zu führen. „Enthält der fiktionale Text Reales, ohne sich in der Beschreibung dieses Reales zu erschöpfen, so hat seine fiktive Komponente wiederum keinen Selbstzweckcharakter, sondern ist als fingierte die Zurüstung eines Imaginären.“²⁸

Die lebensweltlichen Realitäten oder Organisationsstrukturen werden aber nun nicht 1:1 abgebildet. Inhaltlich steht dabei am Anfang die Opposi-

²⁵ Zum Ganzen vgl. auch die Diskussionen in Weinrich, Positionen 519–540; Warning, Diskurs 193f.; Ronen, Worlds 36.

²⁶ Vgl. dazu Lux, *Kohelet* 335–337.

²⁷ Ich beziehe mich nachfolgend vor allem auf die Arbeiten von Iser, *Akte*; Iser, *Fiktive*. Eine sehr fundierte Nachzeichnung der literaturwissenschaftlichen Fiktionalitätsbestimmung bietet auch Moers, *Welten*, 19–38.

²⁸ Iser, *Akte* 121.

tion von Text und historischem Kontext.²⁹ Sie führt zum Akt des Fingierens, dem in einem ersten Schritt das Moment der Selektion einzelner Elemente aus vorhandenen Referenzräumen zu eigen ist.³⁰ Diese können außertextuell (sozio-kulturell: Normen; Traditionsbestände) oder intertextuell (literarisch: aus einer vorhandenen „Text-Welt“) sein³¹ (mit Blick auf *P* zB: Kultformulare; Opfervorschriften/Reihungen).³² Im Text werden nun diese Referenzsysteme ihrem angestammten Bezugssystem in der realen Welt oder in der Literatur entrissen, und gleichzeitig wird ein neues Bezugssystem etabliert, in das diese „de-komponierten“ und nunmehr entkontextualisierten (Text-) Elemente sich einfügen müssen. Mit dieser Neukomposition der einzelnen Elemente geht nicht nur eine Entgrenzung ihrer bisherigen semantischen oder v.a. pragmatischen Bestimmtheit einher; vielmehr weisen die einzelnen Elemente einen doppelten Bezug auf: nach ‚hinten‘, dh auf ihren ursprünglichen Referenzrahmen (der ja weiterhin erkennbar bleibt!) sowie nach ‚vorne‘ in das neu zu etablierende Bezugssystem.³³ Die als einzelne zu isolierenden Text- oder Bezugsэлеmente erfahren darin eine besondere Kontur, insofern ihre Interpretation durch das anwesende neue Bezugssystem ebenso wie durch das noch durchschimmernde alte und in der Neuordnung in bestimmten Teilen abgewiesene Bezugssystem bestimmt ist. In dieser Duplizität der Elemente ergibt sich die ‚Ambiguität des fiktionalen Textes‘. Das durch Selektion und Kombination erstellte neue Bezugsfeld wird für den Hörer/Leser zunächst eine „in Unordnung geratene Lebenswelt“³⁴ darstellen, da die Zusammenstellung ja gerade auf der Herauslösung bekannter Referenzsysteme basiert und darin eine bislang nicht bekannte Dimension eröffnet.³⁵ Die bisherigen semantischen und pragmatischen Räume werden aufgebrochen und lassen darin nicht nur das bisherige Bezugssystem, sondern auch den (primären wie sekundären) Hörer/Leser zurück, der sich zunächst noch in den bis dahin geltenden Deutekategorien bewegt: „Die Fiktion konfrontiert das Gewohnte mit dem Ungewohnten (...) die Positivität des Zugelassenen mit der Negativität des Ausgegrenzten, die

²⁹ Vgl. Lotman, Struktur 206.

³⁰ Iser spricht hier auch von „Dekomposition“.

³¹ Vgl. Moers, Welten, 54ff.

³² Vgl. auch Ronen, Worlds 90: „Fictional propositions represent both existents and non-existents: they intermingle denotations of imaginary beings with reference to historical entities (.).“

³³ Vgl. Iser, Akte 135ff.

³⁴ Moers, Fiktionalität 45.

³⁵ Iser, Akte 123f.148ff. spricht hier von ›Grenzüberschreitung‹.

Konstruktion einer Welt mit ihrer Zerstörung, und sie zwingt solchermaßen zum Eingreifen, zur Stellungnahme, zur Parteinahme.³⁶

Die im fiktiven Text dargestellte ‚Realität‘ wird darin also nicht um ihrer selbst willen präsentiert; sie fungiert als Verweis auf etwas, das nicht ist, das aber durch sie vorstellbar gemacht werden soll. Im Akt des Fingierens präsentiert sich die dargestellte Welt im Modus des „Als-Ob“³⁷ mit dem Ziel einer „Irrealisierung von Realem“: „Die Fiktion gibt die Referenz auf die Lebenswelt auf, um sich stattdessen der Ausgestaltung dessen zu widmen, was in der Realität unmöglich ist oder verdeckt bleibt.“³⁸

Nach Iser manifestiert sich nun die Textintentionalität in der „Dekomposition der Bezugsfelder“ und den „Manifestationsqualitäten (...), die sich in der Selektivität des Textes im Blick auf seine Umweltsysteme erkennen lassen“. Gerade hierin kann Isers Ansatz für die Exegese antiker Texte fruchtbar angewandt werden, denn die Frage nach der sog., ‚authentischen Autorenintention‘, die ja schon für die Interpretation moderner literarischer Texte eher spekulative als exegetische Lösungen erbringt, kann gerade bei Traditionsliteratur(en) wie der biblischen (oder beispielsweise der früh-rabbinischen tannaitischen) kaum hinreichend bestimmt werden.³⁹ An der Oberflächenstruktur der Texte fehlen zumeist (und mit Blick auf die Texte in der Tora auch ganz bewusst!) die für die Bestimmung der Autorenintention basalen Anhaltspunkte wie die Identifikation des Autors, sein zeit- und religionsgeschichtlicher Hintergrund, ein explizierter Anlass für die Komposition eines Textes oder gar Informationen über individual- oder kollektivpsychische Befindlichkeiten eines Autors oder Autorenkreises.⁴⁰ Wird also die Autorenintention konsequent vom Textbefund her entwickelt, erübrigt sich eine psychologische Deutung oder eine Deutung aus historischen Umständen heraus, die als interpretatorischer Weg ‚von außen nach innen‘ eben oftmals zu dem oben erwähnten Zirkelschluss führt.

Für die Bestimmung der Relation einzelner Neologismen zu den ihnen zugehörigen ursprünglichen Referenzsystemen muss mit Blick auf die biblischen Texte das Rad nicht neu erfunden werden. Die Frage nach Neu-

³⁶ Lotman, Texte 205.

³⁷ Vgl. Iser, Akte 149.

³⁸ Moers, Fiktionalität 45.

³⁹ Zum Ganzen vgl. auch Iser, Fiktive 27. Wird die Autorenintention konsequent vom Textbefund her entwickelt, erübrigt sich eine psychologische Deutung oder eine Deutung aus historischen Umständen heraus, die auch als interpretatorischer Weg „von außen nach innen“ beschrieben werden könnte. Gerade für die biblischen Texte (als anonymer Traditionsliteratur) befände man sich hier auf einem rein hypothetischen Gelände, was sich gerade an den Forschungen zu den *P*-Texten beispielhaft zeigen ließe.

⁴⁰ Vgl. zum Ganzen auch Suhr, Erzählen.

oder Umprägungen einzelner Topoi und der damit verbundenen Entgrenzung semantischer und pragmatischer Bestimmtheit(en) gehört in den weiteren Bereich der Traditions- und Gattungskritik, die geprägte Vorstellungsinhalte kollektiver Überlieferungen zu destillieren sucht und dabei den Weg von lexematisch-lexikographischen Erhebungen eines Topos' über dessen kontextuelle Determination und der Herausarbeitung der für diesen Kontext bestimmten kommunikativen Funktion einschlägt. Traditionsgeschichtliche Fragen können darin der Frage nach möglichen Fiktionalitätssignalen sinnvoll zuarbeiten.

Darüber hinaus hat die Literaturwissenschaft für die Determination von Fiktionalitätssignalen eine Reihe von Parametern erarbeitet, die zu je unterschiedlichen Teilen gerade für das Verständnis der *P*-Texte relevant werden können:

Rahmungen/Rahmentexte sowie *innertextliche Dialoge*: Hierzu gehört die Frage nach der Konstruktion von „Idealbiographien“ (vgl. z.B. das *Toldedot*-Schema) ebenso wie die Klärung des in den Einstiegsdialogen erstellten „settings“ der einzelnen Überlieferungen bzw. Anordnungen. Fingierte Dialoganteile werden dabei auch auf die im Text auftretenden *dramatis personae* hin befragt.

Die *diegetische Qualität* des *P*-Materials sowie die *Formelhaftigkeit der Sprache*:⁴¹ Die oftmals umständliche Beschreibung von an sich unwesentlichen Details und die damit verbundene ‚Langatmigkeit‘ im Stil der *P*-Texte ist schon oft bemerkt worden. Hier wird nicht nur literarisch eine atmosphärische Dichte erzeugt, sondern in der Überbetonung des Realen auch ein Realitätsanspruch übermäßig herausgestrichen, was exegetisch bislang auch nicht wirklich ausgewertet worden ist. Auch die sog. ‚Befehls- und Ausführungsformeln‘ „כַּן עֲשׂוּ אֵשֶׁה, כֹּאשֶׁר צִוֶּה ה'“ sind hier zu berücksichtigen.

Das in den *P*-Texten verwendete *Raum-(Zeit-)Schema*: Wie schon Jurij M. Lotman betont hat,⁴² und wie ich andernorts ausführlich zu zeigen versucht habe,⁴³ dient der fiktionale Text der Etablierung eines modellbildenden Systems, bei der er sich der Sprache räumlicher Relationen bedient, um nicht-räumliche Relationen zu symbolisieren. Die in *P* vielfach zu beobachtende Formel- und Ritualstilsprache zeichnet sich insbesondere durch die Etablierung räumlicher und zeitlicher Kategorien (מִלְפָנֵי ה'); מתוך; מול; מעל u.a.) aus. Dass diese Kategorien für *P* ein wichtiges Mittel zur literarischen Stilisierung personaler Relationen darstellen, lässt

⁴¹ Vgl. dazu auch Moers, Welten 82f.

⁴² Vgl. Lotman, Struktur 311ff.; vgl. dazu auch Warning, Diskurs 201f.

⁴³ Liss, Sanctuary.

sich gerade anhand der Texte über das Heiligtum sehr gut zeigen. Als ein weiterer Aspekt gehört dazu auch das schon bei Benno Jacob gründlich bearbeitete Thema symbolischer Maße und relativer Größenordnungen.⁴⁴

Emblematische Namen und Begriffe: Die *P*-Texte weisen eine Vielzahl von emblematischen Namen auf: Dass gerade Bezal'el („Im Schatten/Schutz Gottes“)⁴⁵ und Oholi'av, der das ‚Zelt‘ schon im Namen trägt,⁴⁶ zum Bau von Zelt (*ōhel*) und Wüstenheiligtum (*mishkān*) abgeordnet werden, ist natürlich kein Zufall. Dennoch wird immer wieder versucht, hier Gestalten aus der Zeit von Shelomos Tempelbau zu rekonstruieren.⁴⁷ In der Erweiterung dieser Fragestellung liegt auch die Darstellung des Priestertums durch *P*. Es ist doch auffällig, warum *P* ausgerechnet die Aharoniden zu ‚der‘ priesterlichen Familie avancieren lässt, wohingegen in den übrigen biblischen Schriften und vor allem den außerbiblischen Schriften beinahe ausschließlich Zadoqiden (oder insgesamt Leviten) diese Stellung innehaben.⁴⁸ Eckart Otto hat jüngst sogar den Nachweis zu führen versucht, dass es sich bei den Aharoniden um eine späte Abspaltung von den Zadoqiden handelt,⁴⁹ so, als schiene ihm der Gedanke unerträglich, dass es sich bei *Ps* Aharoniden tatsächlich um eine rein literarische Fiktion handelt. Unter das Thema emblematischer Begriffsgebung fällt weiterhin beispielsweise auch der Begriff *kappōret* ‚Sühnplatte‘, der auf den Zusammenhang der Initiierung und Installation des Kultes beschränkt bleibt.

Sachliche Inkonsistenzen: Allein die Abschnitte über den Bau des *mishkān* und die Priesterkleidung, aber auch eine Reihe anderer kultischer

⁴⁴ Vgl. z.B. Jacob, Pentateuch 3-132.329-342.383-396, sowie Jacob, Abzählungen. – Elman hat in seinem Beitrag, Jacob 111-123 (vgl. dazu auch Liss, Renaissance), den exegetischen Kontext Benno Jacobs vor dem Hintergrund einer „traditional Jewish exegesis of a particular type“ zu verstehen versucht (vgl. Elman, Jacob 111), den er als „type of meaningfulness“ bzw. als „omnificance“ (Elman, Jacob 112f.) qualifiziert. Bei dieser Auslegung wird auch das kleinste textliche Detail im biblischen Ausdruck nicht einfach als rhetorisches Element, Synonym, Pleonasmus o.ä. gewertet, sondern als grundlegender inhaltlicher Datenträger erkannt, der nur durch sorgfältigste Einzelanalyse seine inhaltliche Botschaft preisgibt. Elman hat hierin nicht nur Jacobs umfangreiche numerologische Abhandlungen und Berechnungen in einen tragfähigen auslegungsgeschichtlichen Kontext eingebettet, sondern indirekt auch die bei Jacob behandelten *P*-Texte sprachlich ‚rehabilitiert‘.

⁴⁵ Vgl. Ex 31,2; 35,30; 36,1f.; 37,1; 38,22; 1Chr 2,20; 2Chr 1,5; Esr 10,30.

⁴⁶ Vgl. Ex 31,6f.; 36,2; 38,23; zu Oholi'av vgl. auch Noth, Personennamen 158f.

⁴⁷ Vgl. auch die Diskussionen in Görg, Zelt 39; Koch, Priesterschrift 37.

⁴⁸ Vgl. 2Sam 8,17; 20,25; 1Kön 2,35; 4,2; vgl. bereits Kennett, Origin; vgl. auch Fritz, Tempel 154 mit Anm. 182; Valentin, Aaron 9-25.

⁴⁹ Otto, Aaroniden.

Gesetze weisen sachliche Inkonsistenzen auf, die nicht darin begründet sind, dass es dem/den priesterlichen Autor(en) an (architektonisch-technischem oder sonstigem) Vorstellungsvermögen mangelte. Vielmehr lässt sich zeigen, dass hier auf literarischer Ebene Dinge und/oder Topoi zusammengebunden werden sollen, die, als Realia oder als unmittelbar anzuwendende Gesetze vorgestellt, undenkbar und/oder undurchführbar sind. *P*, dies soll im Folgenden an drei Beispielen verdeutlicht werden, ist sozusagen ‚der literarische Escher‘ unter den biblischen Schriftstellern: In seinem Entwurf zum Heiligtum findet man Priester auf einer ‚unmöglichen Treppe‘,⁵⁰ *Ps* Heiligtum ist ein Pavillon mit ‚unmöglichen‘ Säulen⁵¹ und zum Teil eben auch mit ‚undurchführbaren‘ Gesetzen.

Um diese fiktionalen Elemente in der *P*-Darstellung noch deutlicher herauszustreichen, sollen vergleichend die entsprechenden Abschnitte aus der sog. *Tempelrolle* (11Q19, Koll. 3 und 7) dagegen gestellt werden. Da gerade die Tempelrolle und ihr chronologisches und sachliches Verhältnis zum Pentateuch (oder besser: einem Pentateuch) nach wie vor umstritten ist, wird dieser Vergleich auch für die abschließende Frage nach der Kanonizität (oder besser: ‚Kanonikabilität‘) der biblischen Überlieferungen von Relevanz sein.

3. Beispiele der Fiktionalisierung kultrechtlicher Satzungen

3.1. *ārôn* und *kappōret*

Ex 25,10-22 beschreibt den Auftrag zur Anfertigung von *ārôn* und *kappōret*: „¹⁰ Und sie haben⁵² einen ‚Kasten‘ aus Akazienholz zu machen, seine Länge 2,5 Ellen, seine Breite 1,5 Ellen und seine Höhe 1,5 Ellen (...) ¹⁷ Und du hast eine ‚Sühnplatte‘ [*kappōret*] (aus) reinem Gold zu machen: 2,5 Ellen ihre Länge, 1,5 Ellen ihre Breite. ¹⁸ Und du hast zwei Gold-*kerubim* zu machen - als getriebene Arbeit sollst du sie machen - von den zwei Enden der *kappōret* her. ¹⁹ Und mache den einen *keruv* von dieser Kante her, und den anderen *keruv* von jener Kante her: Aus der *kappōret* heraus“⁵³

⁵⁰ Vgl. Escher, Treppauf; vgl. auch Ernst, Zauberspiegel 177-182.

⁵¹ Vgl. Escher, Belvedere; vgl. auch Ernst, Zauberspiegel 169-173.

⁵² Hier ist wohl mit Samaritanus und LXX ועשית zu lesen; vgl. auch Koch, Priesterschrift 10 mit Anm. 3; anders Fritz, Tempel 123.

⁵³ Vgl. RaShY ad loc.: מן הכפרת עצמה (.) שלא תעשה בפני עצמה ותהברם לכפרת (.) aus der *kappōret* als solcher heraus (.) dass du sie nicht (etwa) extra anfertigst und dann (nur noch) an der *kappōret* befestigst‘ (vgl. auch den Kommentar RaShYs zu Ex 27,2); anders dagegen Jacob, Buch 773: die *kerubim* seien nicht aus einem Stück mit der *kappōret* herausgearbeitet, da diese aus „reinem Gold“, jene jedoch aus

sollt ihr die *kerubim* machen - auf ihren zwei Kanten.²⁰ Und die *kerubim* sollen die Flügel nach oben hin ausgebreitet haben: mit ihren Flügeln sperren sie (also den Raum) auf der *kappōret* ab, und ihre Gesichter: einer dem anderen zugewandt, der *kappōret* zugewandt sollen die Gesichter der *kerubim* sein.⁵⁴ ²¹ Und du hast die *kappōret* oben auf den Kasten zu geben – und zum/in den Kasten sollst du die Mahnung (מַחֲנֶה) geben, die ich Dir übergeben werde.²² Und ich werde mich Dir dort einstellen und werde von der *kappōret* herab, von (dem Raum) zwischen den beiden *kerubim* her, der auf dem Kasten der Mahnung (sich befindet), mit dir reden: alles, was ich dir betreffs der Kinder Israels gebiete“ (Ex 25,10.17-22).

Der hier beschriebene *ārōn* – ein mit Gold überzogener Akazienholzkasten von 2,5 x 1,5 x 1,5 Ellen⁵⁵ Kantenlänge – dient zum einen der Aufbewahrung der nicht näher spezifizierten ‚Mahnung‘ (*‘edut*), zum anderen und in der Hauptsache als ‚Untersatz‘ für die sog. ‚Sühnplatte‘ *kappōret* mit den zwei *kerubim*. Für *ārōn* und *kappōret* werden dabei übereinstimmende Maßangaben gemacht, bei der *kappōret* fehlt die Angabe der dritten Dimension (Höhe), was diesem Objekt von Anfang an eine schillernde äußerliche Unbestimmtheit verleiht. Erst bSukk 5a hat aus der ringsum laufenden Leiste (Ex 25,25) die Dicke der *kappōret* von einer Handbreit erschlossen.

Bekannt ist der *ārōn* ‚Kasten‘ (akk. *arānu*) als eigenständiges Kultobjekt vor allem aus der *ārōn*-Erzählung in 1Sam 4-6.⁵⁶ Der *ārōn* ist traditions-geschichtlich fest mit der Stadt Shilo, also einem genuin israelitischen Heiligtum, verbunden, gehört also in die Nordreichstradition.⁵⁷ Mit der in 2Sam 6 berichteten Überführung des *ārōn* von Kiryat Ye‘arim in die Davidsstadt gewinnt der *ārōn* eine gesamtisraelitische Bedeutung. Mit der nochmaligen Überführung des *ārōn* unter Shelomo in den neuerbauten Tempel erhält der ‚Kasten‘ im Jerusalemer Tempel seinen endgültigen Ort. Der biblische Bericht (1Kön 6) weist dabei den Vertretern des Nordreiches bei dieser Überführung eine entscheidende Rolle zu, die nochmals die traditions-geschichtliche Herkunft des *ārōn* aus Israel unterstreicht. Nach dem Tem-

einfachem Gold angefertigt werden sollten (Ex 25,17); ähnlich im Verständnis auch die Übersetzung in Noth, Buch 164 (166), „als zugehörig zur Deckplatte.“

⁵⁴ Vgl. 1Kön 8,7.

⁵⁵ Die genaue Ellenlänge ist kaum zu bestimmen, vgl. 2Chr 3,3.

⁵⁶ 1Sam 4,3 erwähnt den *ārōn bērit*, den ‚Kasten des Bundes‘: vgl. auch 1Kön 6,19; 8,1.6.

⁵⁷ Nach Fritz, Zelt 128ff., ist der *ārōn* vor der Landnahme nicht zu belegen; eine kanaanäische Übernahme schließt er aus. Ebenso argumentiert Busink, Tempel I 277.

peleinweihungsbericht 1Kön 8,1-11 (vgl. Dtn 10,1-5) dient der *ārôn* als Aufbewahrungsort für die Bundestafeln. Im Rahmen der architektonischen Komposition des *dēbîr* kommt dem *ārôn* in Shelomos Tempel aber nur noch eine untergeordnete Rolle zu, insofern er unter den wuchtigen *kerubim* beinahe vollständig verschwunden ist. Der kubusartige *dēbîr* des salomonischen Tempels hatte die Maße von 20 x 20 x 20 Ellen (1Kön 6,19f.), und hier wäre, legte man die in Ex 25 gebotenen Maße zugrunde, der *ārôn* von einer fast despektierlichen Kleinheit angesichts der daneben stehenden *kerubim* mit fast 10 Ellen Höhe.⁵⁸ Die in 1Kön 6,23-28 beschriebenen *kerubim* waren aus *לְעֵץ זַיְתִּים* (,Olivenholz‘⁵⁹) gefertigt und mit Gold überzogen (ebenfalls **זָהָב* pi.). Zwei *kerubim* mit einer Höhe von jeweils 10 Ellen sowie einer Flügelspannweite von ebenfalls 10 Ellen waren im *dēbîr* aufgestellt. Sie stehen in keinerlei Verbindung mit dem *ārôn*. Ihre Funktion lässt sich von der Wendung *yōšēb ha-kerubim* ‚(YHWH als) *kerubim*-Throner‘⁶⁰ als Keruben-Sphingen-Thron bestimmen.⁶¹ Der hier in der gebotenen Kürze vorgestellte traditionsgeschichtliche Abriss macht jedenfalls deutlich, dass *ārôn* und *kerubim* aus zwei lokal und religionsgeschichtlich völlig verschiedenen Kontexten (Nordreichtradition; Jerusalemer *kerubim*-Tradition) stammen.

Bereits ein erster Blick auf die *P*-Texte genügt, um zu sehen, dass alle im hiesigen Kontext genannten Objekte in Aussehen und Funktion vollkommen von den in 1Kön 6-8 beschriebenen Kultgeräten verschieden sind.⁶² Im Falle der *kappōret* existiert überhaupt kein vergleichbares Objekt. In Ex 25,17ff. erhält der *ārôn* eine ‚Sühnplatte‘ (*kappōret*), deren Verbindung mit ihm nicht näher beschrieben ist. Bereits die Tatsache, dass *ārôn* und *kappōret* nach Ex 31,7; 35,12 und 39,35 als eigenständige Kultgeräte

⁵⁸ Vgl. Busink, Tempel I 276-87; vgl. auch die Abb. 167.198.

⁵⁹ Nach Keel, Jahwe-Visionen 15 mit Anm. 3, waren sie aus der harzreichen Kiefer (*Pinus halepensis*) angefertigt, weil Neh 8,15 Zweige dieses Baumes neben dem Ölbaum angibt.

⁶⁰ Vgl. 1Sam 4,4; 2Sam 6,2; 2Kön 19,15//Jes 37,16.

⁶¹ Vgl. dazu Keel, Jahwe-Visionen 23-36; Janowski, Keruben 266. Janowski ist zuzustimmen in seiner Zurückweisung der These von Rad, Zelt, und Jeremias, Lade, wonach die Zionstradition die *ārôn*-Tradition abgelöst habe. Vielmehr ist mit einer Zurückdrängung der *kerubim*-Tradition durch die Zionstradition (YHWH-Melek-Tradition; cf. Ps 47,9; 99,1 u.ö.) zu rechnen, die sich literarisch in der Wendung *yōšēb ha-kerubim* erhalten hat. Gegen die These vom *ārôn* als dem ‚Thron Gottes‘ spricht auch die Tatsache, dass sich an keiner Stelle die Wendung (YHWH) *yōšēb ha-ārôn* erhalten hat (vgl. auch Seow, Designation 190).

⁶² Vgl. auch Blum, Studien 303.

aufgeführt werden, lässt vermuten, dass es sich hier nicht um eine religions- und kultgeschichtliche, sondern um eine literarische Zusammenbindung handelt.⁶³

Für die Beantwortung der Frage, um was es sich bei der *kappōret* handelt ebenso wie für Herkunft und Bedeutung des Wortes, ist man ausschließlich auf den Kontext der priesterlichen Texte angewiesen.⁶⁴ Außerhalb der *P*-Texte findet sich eine Erwähnung der *kappōret* nur in 1Chr 28,11 (das Allerheiligste als *bet ha-kappōret*). Die Ausleger erklären *kappōret* beinahe durchgehend als ‚Decke; Hülle; Deckel; Sühnplatte‘.⁶⁵ Dies würde voraussetzen, dass dem *ārōn* von sich aus kein Deckel zu eigen war, und in der Tat erwähnt der hiesige Kontext keine andere Abdeckung als eben die *kappōret*.⁶⁶ R. Avraham Ibn Ezra erwähnt die Auslegung Jefet ben Elis, der den Ausdruck unter Hinweis auf Ps 32,1 (כסוי הטאה), der ‚Bedeckung‘ (Part. Pass. qal) von Verfehlung, versteht. Dillmann⁶⁷ verweist auf Jes 6,7 und geht von der Bedeutung ‚(schützend) bedecken‘ aus. Aber in Jes 6,7 ist *כפר pi. eher im Sinne von ‚Tilgung; Reinigung‘ als Wiederherstellung anthropologischer Integrität angesichts der Begegnung mit dem Heiligen zu verstehen,⁶⁸ und diese Bedeutung könnte für den hier vorliegenden Kontext geltend gemacht werden, da der *kappōret* im Zusammenhang der Tilgung/Reinigung von den ‚Unreinheiten‘ (טמאות) eine zentrale Rolle zukommt (vgl. Lev 13-15.16-19). In jedem Fall wäre darin die Bedeutung der *kappōret* als ‚Deckel‘ schon längst transzendiert,⁶⁹ und dies ist wahr-

⁶³ Eine cs.-Verbindung *kappōret ha-ārōn* ist biblisch ebenfalls nicht belegt.

⁶⁴ Der Terminus findet sich nur in Ex 25; 26; 30; 31; 35; 37; 39; 40; Lev 16; Num 7 sowie in 1Chr 28,11 (erwähnt das Allerheiligste als *bēt ha-kappōret*). Yechesqel kennt das Wort gar nicht.

⁶⁵ RaShY ad loc. erklärt als כסוי; vgl. auch RaShBaM; RaMBaN ad loc. Nach R. Avraham Ibn Ezra (langer Exodus-Kommentar) handelt es sich vom Aussehen her um eine Art von Bedeckung (כדמות מכסה); vgl. bereits R. Sa’adya Gaon ad loc.

⁶⁶ Das (grundsätzlich richtige) Argument, dass die westsemitische Basis *’rn* stets ‚(geschlossener) Kasten, Sarkophag‘ bedeutet (vgl. den Mumiensarg Josephs Gen 50,26), kann zwar mit Blick auf die religionsgeschichtliche Rekonstruktion entscheidend sein, für den hiesigen Kontext aber nicht geltend gemacht werden.

⁶⁷ Vgl. Dillmann, Bücher 281.423-425.

⁶⁸ Vgl. die Erklärungen von Yosef Qara und Yesha’ya ben Eliyah di Trani zu Jes 6,7; vgl. auch KRaShY Jes 28,18, der *כפר an dieser Stelle als קינוח und סילוק דבר ‚Abwischen/Entfernen‘ versteht (vgl. auch Yesha’ya ben Eliyah di Trani und RaDaQ zu Jes 28,18; 47,11; Ibn Ezra zu Jes 47,11); zum Ganzen vgl. auch Liss, Prophetie 50–53.

⁶⁹ Vgl. auch de Tarragon, kapporet 6f.

scheinlich auch der Grund, warum sich *P* bei der äußerlichen Beschreibung der *kappōret* zurückhält und sie damit ganz auf ihre Funktion hin reduziert.

Umso enger wird dafür die Verbindung mit den *kerubim* gestaltet (Ex 25,18f./31,7f.). Diese werden als ‚getriebene Arbeit‘ (מְקֻשָּׁה) vorgestellt.⁷⁰ Ihre Höhe wird nicht angegeben, aber es wird doch aus dem Text deutlich, dass sie mit den 10 Ellen hohen Holzplastiken des salomonischen Tempels nur mehr den Namen gemein haben⁷¹ (schon deshalb, weil die Bretter der Wohnung selbst nur eine Höhe von 10 Ellen hatten; vgl. Ex 26,15). Schwierigkeiten bereitet überdies die Beschreibung der Ausrichtung ihrer Gesichter, denn ihre Gesichter sollen ebenso einander wie der *kappōret* und darin indirekt auch dem unter der *kappōret* befindlichen *ārôn* zugewandt sein.⁷² *P* erstellt hier eine räumliche Relation zwischen den *kerubim* und dem *ārôn*, die diesen Objekten im Jerusalemer Tempel abging, denn dort stand der *ārôn* unter den *kerubim*, aber in keiner Relation zu ihnen, denn ihre Gesichter waren dem Eingang des *dēbīr* zugewandt.⁷³

Es besteht wohl kein Zweifel daran, dass *P* mit dem *ārôn* einerseits und den *kerubim* andererseits (verbunden durch die *kappōret*) auf zwei Traditionselemente zurückgreift, die ihm entweder aus den kultischen Traditionen oder sogar aufgrund verschiedener literarischer Vorlagen bereits vertraut waren. Und hier stellt sich nun die Frage, warum *P* diese beiden Elemente literarisch zusammenzwingt.

Zentral (auch räumlich: zwischen *ārôn* und *kerubim*!) in *Ps* Darstellung ist die *kappōret*. Sie ist das einzige Kultobjekt, für das wir keine Vorläufer namhaft machen können, und das sich *P* nicht umsonst ‚ausgedacht‘ hat, um in ihr *ārôn* und *kerubim* neu zu verorten. Das ‚Sich-Einfinden‘ YHWHs auf der *kappōret* ist kein Ausdruck für den beständig thronenden Gott, sondern für sein aktuelles und punktuelles Erscheinen. Darin wird zunächst einmal das noch durchschimmernde Konzept des Keruben-Sphingen-Thrones zu-

⁷⁰ Nach Dillmann, Bücher 281, sind sie hohl.

⁷¹ Vgl. aber die Diskussion in bSukk 5a.b, wo die Höhe der *kerubim* als *Gezera Shava* ausgerechnet wird: Wie die *kerubim* im Tempel Shelomos bis zu einem Drittel der Gesamthöhe des Tempels reichten (30 Ellen Gesamthöhe in 1Kön 7,2 vs. 10 Ellen Höhe der *kerubim* in 1Kön 6,23), so sollte dies auch für die räumliche Relation zwischen den *kerubim* und dem *mishkân* gelten: Dessen Höhe betrug 10 Ellen (Ex 26,16 = 60 *tefāḥim* ‚Handbreit‘), von denen 9 *tefāḥim* für *ārôn* und 1 *tefaḥ* für die *kappōret* abgezogen werden, was verbleibende 10 *tefāḥim* für die *kerubim* = 1/3 der Höhe des *mishkân* ergibt; zum Ganzen vgl. auch die Zeichnung in der Saperstein Edition *Perush Rashi 'al ha-Tora*, The Torah 326.

⁷² וּפְנֵיהֶם אִישׁ אֶל אָחִיו אֶל הַכַּפֶּרֶת יְהִיוּ פְנֵי הַכְּרוּבִים vgl. die Ausleger ad loc.

⁷³ Vgl. Busink, Tempel I 167.

die Relation von *ārôn* und *kerubim* bezieht sich die Tempelrolle damit auf die räumlichen Verhältnisse des salomonischen Tempels.⁷⁸ Nach Schiffman wollte der Autor der Tempelrolle die dem Bibeltext inhärente Ambiguität zugunsten einer klareren Anweisung nehmen.⁷⁹ Des Weiteren sind hier (wie auch bei der nachfolgenden Beschreibung des Tisches) die Tragevorrichtungen (Ringe; Stangen) konsequent weggelassen worden. Im Gegenüber zu *P* hat also die Tempelrolle ein deutliches Interesse daran, die Objekte mit Blick auf ihre technische Ausführung sinnvoll und als Bauanleitung applikabel zu präsentieren.

3.2. Der Kupferaltar

„¹ Und du hast einen Altar zu machen, aus Akazienholz, fünf Ellen an Länge und fünf Ellen Breite, quadratisch sei der Altar, und drei Ellen seine Höhe. ² Und du hast Hörner an seine vier Enden zu machen - aus ihm heraus seien seine Hörner - und du hast ihn (den Altar) mit Kupfer zu überziehen (...) ⁶ (Ferner) hast du Stangen für den Altar zu machen, Stangen aus Akazienholz, und du hast sie mit Kupfer zu überziehen (...)“ (Ex 27,1f.6).

Ex 27,1ff. (*P*) beschreibt einen ‚Altar‘, der zunächst nicht näher qualifiziert ist. Erst im Ausführungsbericht Ex 38,1 wird dieser Altar als mit Kupfer überzogener Ganzopferaltar (*mizbbah[hā-ōlā*) aufgeführt. Für unseren Zusammenhang relevant sind nachfolgend beschriebene technische Details: 1. er ist hohl (*nāvuv*),⁸⁰ aus Akazienholzbrettern hergestellt, aus denen, wie immer das technisch zu bewerkstelligen wäre, auch noch an den vier Enden Hörner herausgearbeitet werden sollen, 2. seine Maße: 5 x 5 x 3 Ellen sowie 3. er soll *in toto* mit Kupfer überzogen sein (**צפה* pi.).

Der Tempelbaubericht in 1Kön 6 erwähnt den Brandopferaltar gar nicht. Einzig in 1Kön 8,64 erfahren wir, dass der Kupferaltar zu klein gewesen sei, um alle Opfer aufnehmen zu können. Erst 1Chr 4,1 erwähnt einen salomonischen Kupferaltar mit den Maßen 20 x 20 x 10 Ellen (vgl. auch Ez 9,2). 2Chr 6,13 schließlich lässt den König Shelomo sein Tempelweihgebet auf einem kupfernen Podest sprechen, das eben jene Maße aufweist, die auch für *Ps* ‚Altar‘ vorgesehen sind.

Die Beschreibung dieses ‚Altars‘ birgt eine Fülle von Schwierigkeiten, allen voran die praktische Frage, wie denn auf einer mit Kupfer überzogenen, hohlen Holzkiste regelmäßig (dh ständig: *tamid*) Ganzopfer ver-

⁷⁸ Vgl. die Formulierung in 11Q19 mit 1Kön 8,7//2Chr 5,8.

⁷⁹ Vgl. Schiffman, *Furnishings* 623f.; Yadin, *Megillat II* 21.

⁸⁰ Erst die rabbinische Literatur hat diese Stelle mit Ex 20,21 verknüpft und den Erd-Altar dahingehend erklärt, dass der Hohlraum des kupfernen Altars aus Ex 27 mit Erde aufzufüllen sei (vgl. *Mekhilta*, דבחדש, Yitro, Par. 11, (Horovitz/Rabin, *Mekhilta* 242; RaShY zu Ex 20,21).

brannt werden sollen. Man würde sehr schnell feststellen, dass eine solche Holzkiste wegen der Hitzeentwicklung zum Altar überhaupt nicht taugte: die Bretter würden sofort zu Holzkohle werden, und der Altar hätte damit einen Großteil seiner Stabilität eingebüßt. Als praktische Anweisung oder gar als Anleitung zum Nachbauen kann es daher kaum gemeint sein.

Darüber hinaus gestalten sich auch die Maße dieses Altars und, damit verbunden, die Relation zu dem in Ex 20,24-26 beschriebenen stufenlosen Erd-Altar, als problematisch. Dies ist insbesondere an der späteren rabbinischen Diskussion in bZev 59b gut zu erkennen: War R. Yehuda der Meinung, Ex 27,1 sei wörtlich zu verstehen, und die Höhe des Altars habe entsprechend drei Ellen betragen, so widerspricht R. Jose und setzt die Höhe des Altars auf zehn Ellen an: Die 3 Ellen seien nur die Höhe des eigentlichen Altars, also die Brandstätte, sein unterer Aufbau - dh. 5 Ellen Anstieg/Rampe sowie 2 Ellen für das kupferne Netzgeflecht (מכבר) und die Einfassung (כרכב) - müsse extra gerechnet werden.⁸¹ Als *exegetische* Operation ist dies plausibel, denn den Rabbinen ging es überhaupt nicht darum, sich vorzustellen, wie der Altar ausgesehen haben mag. Es galt allein, unterschiedliche Altarbauanweisungen sachlich in Übereinstimmung zu bringen. Für den unmittelbaren *P*-Zusammenhang würden diese Maße aber absurd, denn wenn der Altar eine Höhe von insgesamt zehn Ellen gehabt hätte, so hätten die Kehatiter, die ihn ja dann auf ihren Schultern zu tragen hatten, Riesen sein müssen, denn der untere Aufbau wäre ja mit ca. 2,5 Metern in jedem Fall zu hoch gewesen, als dass man den Altar auf Schultern hätte tragen können.

Die Tempelrolle zeigt auch an dieser Stelle eine bemerkenswerte Adaptation (11Q19, Kol. 3,14f.): Da eine überzogene Holzkiste für das Opfer nicht praktikabel ist (wohl aus den hier geltend gemachten Gründen), lautet die Vorschrift, den *ganzen* Altar aus Kupfer anzufertigen, Maße sind ganz bewusst nicht angegeben.⁸² Nach Maier⁸³ und Schiffman⁸⁴ ist die Tempelrolle hier vor allem an den Sachfragen und an der Tempel*praxis* interessiert. Nicht zufällig, dass auch hier die Trage-Attribute (Ringe; Stangen) unterdrückt sind, und dies ist auch konsequent: die Tempelrolle stammt aus der Jerusalemer Architekturtradition,⁸⁵ und sie stellt einen alternativen (und grundsätzlich durchführbaren) Entwurf für das zukünftige Heiligtum dar.

⁸¹ Vgl. zum Ganzen auch Jacob, Exodus 798f.

⁸² Vgl. auch Yadin, Megillat I 186; II 12; vgl. zum Ganzen auch die Diskussion in Maier, Tempelrolle 74ff.

⁸³ Vgl. Maier, Tempelrolle 76.

⁸⁴ Vgl. Schiffman, Furnishings 621.

⁸⁵ Zum Ganzen vgl. Maier, Tempelrolle 58-73; Maier, Temple; Maier, History.

3.3. Die profane Schlachtung

„Da redete YHWH zu Moshe: Rede zu Aharon, seinen Söhnen und allen Israeliten, und sag zu ihnen (...) Jeder aus dem Haus Israel, der ein Rind, ein Schaf oder eine Ziege schlachtet – innerhalb oder außerhalb des Lagers – und das Tier nicht zum Eingang des Offenbarungszeltes bringt, um es YHWH vor seiner Wohnung zu opfern, dem soll es als Blutschuld angerechnet werden; er hat Blut vergossen und soll aus der Mitte seines Volkes ausgerottet werden“ (Lev 17,2-4).

Lev 17,2ff. verbietet die Profanschlagung (in der späteren rabbinischen Terminologie: *בשר חוליין* bzw. *בשר תאווה*)⁸⁶ und steht darin auf den ersten Blick im Widerspruch zu Dtn 12 (vv 15f.20ff.). Für Erhard Blum (im Rahmen seiner These vom Einfluss der sog. ‚persischen Reichsautorisation‘ auf die Pentateuchformation)⁸⁷ dient der Vergleich beider Stellen als ein Beleg dafür, dass eine ausgleichende Pentateuch-Redaktion nicht auszumachen sei.⁸⁸ Crüsemann stellt im Zusammenhang mit Lev 17 die Frage, ob hier denn überhaupt ein Gegensatz zu Dtn 12 vorliege.⁸⁹ Sein Ausgangspunkt ist die Erwähnung des Schlachtens „*außerhalb des Lagers*“, *מחוץ למחנה*, von der ausgehend er sich überlegt, ob das Verbot der Profanschlagung historisch nur auf Jerusalem oder gar die perserzeitliche Provinz Juda bezogen werden sollte/konnte. In jedem Fall, so Crüsemann, kann diese Formulierung nicht für die gesamte Gola gegolten haben, denn dies wäre in keiner Weise praktikabel gewesen. *Außerhalb des Lagers* müsse tatsächlich als ‚außerhalb des Lagers‘ und nicht als ‚irgendwo in der Welt‘ zu verstehen sein. Crüsemann folgert: „Wie oft in der Priesterschrift ist eine Übertragung der idealen Verhältnisse in der urbildlichen Zeit (...) auf die Realität ihrer Erzählgegenwart nicht immer eindeutig möglich.“⁹⁰

Hier zeigt sich nun beispielhaft das ganze Dilemma einer Interpretation, die diese Vorschrift vor dem Hintergrund ihrer Anwendung zu verstehen sucht. In der Gegenüberstellung mit Dtn 12 kommen die meisten älteren und neueren jüdischen Auslegungen zu dem Ergebnis, dass Lev 17 als vorexilischer (P-)Text die profane Schlachtung erlaubt und nur die Schäch-

⁸⁶ Vgl. bHul 16a-17a; WaR 22,6; vgl. auch Sifra *Achare Mot* 1,5; bAZ 51b; bZev 106a; vgl. auch die Ausleger: R. Sa'adya Gaon; RaShY; RaShBaM; RaMBaM ad loc.

⁸⁷ Vgl. auch Blum, Esra 22f.

⁸⁸ In Auseinandersetzung beispielsweise mit Otto, Heiligkeitsgesetz 74f. (dort auch zum Verbot der profanen Schlachtung); vgl. auch Otto, Kritik 164ff.; Otto, Pentateuchredaktion 66ff.

⁸⁹ Vgl. Crüsemann, Tora 341.

⁹⁰ Crüsemann, Tora 341.

tion von einem für ein Opfer bestimmtes Tier an *ein* (nicht: *das*) Heiligtum bindet.⁹¹ Wer von der exilisch-nachexilischen Verfasserschaft von *P* ausgeht, kann hier nur wie Crüsemann konstatieren, dass die Vorschrift eigentlich unsinnig, weil das Verbot der profanen Schlachtung auf die Gola faktisch gar nicht anwendbar ist.⁹²

Die Diskussion, ob mit Lev 17,2ff. (noch) ein *P*-Text⁹³ oder (schon) eine *H*-Verordnung vorliegt (so zB Milgrom,⁹⁴ Knohl⁹⁵), ist für die hier vorliegende Fragestellung unerheblich. Man verlagert damit das Problem des Verhältnisses von *P* und *D* auf die Frage nach der relativen Chronologie von *P* und *H*. Methodisch ändert sich aber nichts. So gelangt Milgrom zu der Ansicht, dass das Gesetz Teil der innovativen Gesetzgebung in *H* (gegenüber *P*) darstellt,⁹⁶ dass jedoch, wie an *D* deutlich zu sehen sei, „H’s law - if enacted at all - could not have lasted very long.“ Auch hier ist die Frage nach der historisch möglichen Applikabilität Ausgangspunkt der Interpretation dieses Gesetzestextes und bestimmt schlussendlich auch den Zwang zur literar- und redaktionskritischen Operation.

Auch an dieser Stelle lässt sich zeigen, dass *P* ganz bewusst eine vorgegebene Satzung zunächst entkontextualisiert, um sie in einem zweiten Schritt in einen neuen fiktionalen Zusammenhang zu bringen: Das Verbot der profanen Schlachtung, das möglicherweise auf eine ältere kultische Vorschrift zurückgeht, wonach ohnehin jeder Fleischgenuss mit einer Opfergabe im (lokalen) Heiligtum verbunden war, wird an dieser Stelle mit dem Motiv der Blutschuld verbunden (*shefikhut dam*), das in seiner rechtologischen Konsequenz nun besagt, dass das Blut stets auf den Altar gehört.

⁹¹ Nach Milgrom, Leviticus I 28-35, ist der *mishkân* mit dem Heiligtum in Shilo zu identifizieren.

⁹² Vgl. auch Zwickel, Räucher kult 265; vgl. auch Milgrom, Leviticus I 29: „If H is to be associated with Hezekiah’s reform (.), which was operative solely in the Land of Judah, then the dict of Lev 17, though idealistic, is still feasible. The expanded borders of Josiah’s kingdom had made common slaughter an absolute necessity (Deut 12:15-16,21-25).“

⁹³ Vgl. die Zurückweisung einer strikten Trennung zwischen *P* und *H* bei Crüsemann, Tora 323ff.

⁹⁴ Milgrom, Leviticus II 1452f.

⁹⁵ Knohl, Sanctuary 112f.204f.

⁹⁶ Vgl. auch Milgrom, Leviticus I 28-35, der dort 29 argumentiert, dass *H* hier *P*s Forderung übernommen hat, dass alle Opfer am *mishkân* (bei ihm identifiziert mit dem Heiligtum in Shilo; Milgrom, Leviticus I 29.31) stattfinden müssen, dass aber die Neuerung von *H* darin liege, dass die profane Schlachtung grundsätzlich verboten werde. Mit Blick auf die Datierung von *P* und *H* beruft sich Milgrom auf Knohl, Sanctuary 204ff., der diese legislativen Innovationen mit Chisqiyahus Reformen zusammenbinden möchte.

Die profane Schlachtung wird nun also grundsätzlich untersagt. Da aber die Vorstellung, dass grundsätzlich alles Schlachten nur im Rahmen von Opfern und nicht zum Zweck des persönlichen Verzehrs vollkommen abwegig ist,⁹⁷ und dies unabhängig von der Frage, ob ein Tempel (noch) existiert bzw. ob die Schlachtung auch an lokalen Heiligtümern stattfinden könne, wird diese kultische Vorschrift nun in einen literarischen Kontext eingebunden, in dem ein Heiligtum, die Wohnung (*mishkān*) in der Mitte des Lagers, vorausgesetzt ist. Crüsemann hat also Recht damit, dass die Wendung ‚außerhalb des Lagers‘ einzig durch den Kult konstituiert ist, aber dieser Kult ist hier als Rechtspraxis für die Wüstenzeit beschrieben. Diese narrative Rahmung ist selbst bereits Teil der Fiktion und als solche auch zu würdigen. Der Kult und seine Gesetzgebung wird damit *im Text* etabliert. Auf literarischer Ebene, d.h. in diesem fiktionalen Rahmen der kultischen Gesetzgebung, werden daher Dinge zusammengebunden, die sich in einer unmittelbaren Anwendung auf die zeitgeschichtlichen Rechtsverhältnisse, wie Crüsemann und andere es immer wieder versuchen, nicht zusammendenken lassen.

Die Tempelrolle (Kol. 52,13b-53,8) zeigt demgegenüber einen deutlichen Applikationswillen und das Bemühen, eine für die kultische Alltagspraxis sinnvolle gesetzliche Regelung zu formulieren. Sie verbietet die profane Schlachtung im Einzugsgebiet der Stadt des Heiligtums (setzt allerdings hier ein zentrales Heiligtum in Jerusalem voraus) und gibt sie außerhalb der 3-Tage-Weg-Zone frei. Nach Maier ist die Tempelrolle an dieser Stelle deutlich praxisorientiert und diese Regelung daher im Sinne der Rechtssystematik und wohl auch überlieferungsgeschichtlich sogar noch vor den beiden biblischen Belegen anzusetzen.⁹⁸ Andere (wie Yadin⁹⁹ und Schiffman¹⁰⁰) sehen hier das Bemühen, Lev 17 und Dtn 12 miteinander zu harmonisieren. Dass letztlich unabhängig von den biblischen Vorgaben eine praktische Regelung getroffen wurde, zeigt z.B. *tBaba Qamma* I,9 (wahrscheinlich schon eine pharisäisch-rabbinische Bestimmung), die die profane Schlachtung nur in den Tempelvorhöfen untersagt (anders dagegen formuliert *tMaaser Shenit* I,9f., wo zwischen חיה und עוף unterschieden wird).

Auch das Verbot in Lev 17 entspringt letztlich also einem ‚Akt des Fingerens‘ und zeigt darin deutlich eine weitere Facette von *Ps* sprachlichem

⁹⁷ Die rabbinische Tradition (bHul 16b) insistierte deshalb darauf, dass (nur!) *in der Wüste* keinerlei profane Schlachtung erlaubt war, und die Schlachtung stets im Rahmen von שלמים stattzufinden hatte (vgl. auch RaMBaN ad loc.).

⁹⁸ Vgl. Maier, Tempelrolle 220; ähnlich auch Tov, Deut.

⁹⁹ Yadin, Megillat I 244f.

¹⁰⁰ Vgl. auch Schiffman, Slaughter 76-83.

‚Verunmöglichungsinstrumentarium‘. Als ein erstes Ergebnis lässt sich daher festhalten, dass im ‚Akt des Fingierens‘ die Rechtstexte gerade nicht aus-, sondern eingeschlossen sind. Aus einem Rechtstext wird ein fiktionaler Text - der Rechtstext wird zur *Literatur* und damit dem rein juridischen Kontext enthoben. Um es noch schärfer zu formulieren: Der ‚Akt des Fingierens‘ als literarische Festschreibung eines Rechtstextes dient dem Zweck der gleichzeitigen Verunmöglichung seiner Applikation auf die Praxis. Was bedeutet dies nun aber für das Recht/Gesetz im Kontext seiner sog. ‚Kanonisierung‘?

4. Kanon und Fiktion

Nach Moshe Halbertal ist die Mishna das erste kanonisierte Werk, das die Tradition in Form einer Kontroverse (Hillel gegen Shammai) übermittelte.¹⁰¹ In der Bibel sieht er demgegenüber zwar verschiedene Rechtskorpora, deren redaktionelle Verknüpfungen jedoch intensive Bemühungen zur Harmonisierung erkennen lassen. Aber gegen Halbertal (wie auch gegen Otto u.a.) ist zunächst einmal Erhard Blum zuzustimmen: eine ausgleichende Pentateuch-Redaktion ist in der Tat nur schwer auszumachen. Im Kontext der Widerlegung der These der persischen ‚Reichsautorisation‘ wurde dabei auch immer wieder der Einwand erhoben, ein solches Kompromissdokument habe ja wohl kaum jemals als geltende und damit anzuwendende jüdische Rechtsüberlieferung fungiert.¹⁰² Blum kamerte damit, dass dieser Einwand „den trivialen Tatbestand [übersieht], daß die Tora seit der Antike eben diese Geltung hat“.¹⁰³ Auf den ersten Blick hat Blum hier Recht, auf den zweiten aber nicht: Denn richtig ist zwar, dass die Tora stets als Rechtsgrundlage der späteren Halakha *behauptet* wurde; nicht richtig ist, dass sie es je war, zumindest nicht so geradlinig, wie Blum es hier voraussetzt. Die pharisäisch-rabbinische Linie organisierte ihr Rechtsleben in erster Linie auf der Basis der *mündlichen* Tora.¹⁰⁴ Die biblische Tora ist eben nicht einfach das ‚jüdische Gesetz‘: Die Tempelrolle formuliert *Rechtssätze*, *P* formuliert *Tora*, und diese Tora ist das Ergebnis eines ‚Aktes des Fingierens‘, dies nun aber nicht im Wellhausenschen Sinne als grandiose Fälschung zu verstehen, sondern als Möglichkeit, aus einer Sammlung von Rechtstexten einen für spätere kreative Applikation(en)

¹⁰¹ Halbertal, *People* 45f.

¹⁰² Vgl. die Diskussion in Blum, *Esra* 25ff.

¹⁰³ Blum, *Esra* 27.

¹⁰⁴ Vgl. dazu auch die Diskussion in Maier, *Tempelrolle* 43-47.

offenen Text werden zu lassen. Dieser Text stellt nicht einfach ein Gesetz für eine Gruppe dar, sondern konstituiert umgekehrt allererst diese Gruppe - Israel nach 587 - in ihrem Selbstverständnis. Nicht nur, dass gerade die halakhischen Texte in soziologischer wie in ethischer Hinsicht die Konstituierung dieser Gruppe betreffen; in der Relation von Text und Auslegung kommen vielmehr die Hebräische Bibel und die ‚nachkanonische‘ Gemeinde ebenso eng zusammen wie sie gleichzeitig durch eine scharfe Demarkationslinie voneinander getrennt sind. Da die sich im historischen Prozess vollziehende Kontinuität zur Epoche der Staatlichkeit und des Kultes aufgelöst schien, ist diese ‚Zerstörung des vorexilischen Rechtskontextes‘ die Bedingung für die ideologische Konstituierung einer neuen (mit Blick auf die babylonische *gola*) „alt-neuen“ Gemeinde, der Gemeinde des Exils, weil nur auf diese Weise ein Fortbestand des Judentums unabhängig von Staat und Kult gewährleistet schien. Der vorexilische Rechtskontext und mit ihm das für diesen Kontext geschaffene Gesetz ist vergangen und daher notwendig nicht mehr applikabel. Erst in einem zweiten Schritt gibt sich diese Gruppe dann wiederum ein Gesetz, allerdings auf der Basis der *schriftlichen und mündlichen* Tora. Und deshalb ist eben die Rückbindung des Gesetzes an den biblischen Text nicht identisch mit der Applikation des in der Tora formulierten Rechtes auf die aktuelle Praxis. Erst die Fiktionalisierung biblischer Rechtstexte ermöglicht überhaupt die spätere Auslegung, weil nur durch das Herauslösen eines Rechtssatzes aus seinem unmittelbaren Applikationskontext die Auslegung möglich wird. Arnold Goldberg sprach in diesem Zusammenhang von der ‚Zerstörung von Kontext‘ als Voraussetzung für die Kanonisierung religiöser Texte.¹⁰⁵ Das kanonische ‚Einfrieren‘ einer aktuellen Rechtspraxis kann diese Aufgabe, die allein die Zukunftsfähigkeit des Gesetzes garantiert, nicht leisten.

Vielleicht liegt hierin auch ein Grund, warum die Tempelrolle, obwohl sie sich als *Sefer Tora sensu stricto* präsentiert,¹⁰⁶ keine „kanonische“

¹⁰⁵ Vgl. Goldberg, Zerstörung.

¹⁰⁶ Die Tempel-Rolle ist als Ich-Rede YHWHs (an Mose) stilisiert. Auch ist das Tetragramm immer in derselben Quadratschrift notiert, wie der übrige Text, eine Praxis, die nur für die Abschriften von Pentateuch-Texten in der Qumran-Gemeinde vorlag (in den Qumran-Autographen ist das Tetragrammaton in althebr. Kursive, in roter Farbe und durch Punkte versehen geschrieben worden). Dass sich 11QT19 als Tora verstand, zeigt außerdem die Tatsache, dass sie auf sich selbst stets als Tora (Tora + Deixis: התורה הזאת) verweist. Nach Yadin, Megillat I 298-300 wurde die Tempelrolle als sechstes Buch der Tora verfasst. Allerdings ließ Yadin die Rolle den Sektenkreisen von Qumran entstammen; den Verfasser identifizierte er als den *more-/edeq* namens Zadoq (vgl. Yadin, Megillat I 302; vgl. zum Ganzen die kritische Diskussion bei Maier, Tempelrolle 20-53).

Geltung zugesprochen bekam. Maier ist Recht zu geben, wenn er konstatiert: „Wir wissen (...) nicht, was wann und für wie lang als aktuell verbindliches Recht angesehen worden ist, wir können nur feststellen, dass dergleichen einmal als Torah oder verbindliches Recht formuliert worden ist und von da an Teil der schriftlichen Überlieferungen war, die man ‚von Zeit zu Zeit‘ (...) als noch gültig, als nicht mehr aktuell oder als programmatische Forderung werten und verwerten konnte.“¹⁰⁷

Im Vergleich der *P*-Texte mit der Tempelrolle lässt sich postulieren, dass ihr Anspruch auf Applikation ihren „nicht-kanonischen“ Status begründete. Mit Blick auf den Vergleich zwischen *P* und der Tempelrolle heißt dies, dass die Tempelrolle das Recht als Rechts*praxis* zu konservieren sucht - exklusiv in seiner Anwendung, aber darin auch endlich in seiner Semantik. Ein Kanon verlangt demgegenüber die textuelle Determination bei gleichzeitiger semantischer Unschärfe und Erweiterungsmöglichkeit.

Kanonbildung ist damit *Literaturbildung* im eigentlichen Sinn. Max Weber sah in einer solchen ‚Buch-Religion‘ die Grundlage eines Bildungssystems: „Das praktisch Wichtige an der Entwicklung einer Religiosität zur Buchreligion (...) ist die Entwicklung der priesterlichen Erziehung von dem ältesten rein charismatischen Stadium hinweg zur literarischen Bildung.“¹⁰⁸

Dies darf wohl auch in dem Sinne verstanden werden, dass solche ‚akademische‘ Pflege der Suspendierung einer unmittelbaren Umsetzung der normativen Texte in die Praxis bedarf. Auch danach wäre also die Korrelation der biblischen Rechtstexte mit ihrer unmittelbaren Applikation aufgesprengt.

5. Die Potenz des Fiktiven

Die Konsequenz, mit der *P* ihm vorgängige Rechtstexte in einem ‚Akt des Fingierens‘ zur Literatur umgestaltet, lässt sich gerade anhand der Abschnitte über die Kultgesetzgebung (Ex 25ff.; Lev) sehr gut zeigen. Das Fiktive an *Ps* Darstellung besteht eben darin, dass *P* weder ein Abbild bestehender Zustände noch einen idealen Entwurf, eine Utopie, zeichnen wollte. Mit dem Rückgriff auf bereits vergangene oder noch bestehende kultische Institutionen und ihrer Ausstattung sowie ihrer gleichzeitigen konsequenten Verfremdung etabliert *P* einen *Kultus im Text*. Kultische Einrichtungen und darin die Begegnung mit YHWH werden so gleichsam aus ihrem Geschichtsraum heraus in einen ‚Text-Raum‘ hinein transponiert, weil nur durch die Aufgabe des Konzeptes eines ‚Gottes in der Geschichte‘

¹⁰⁷ Maier, Tempelrolle 46.

¹⁰⁸ Weber, Grundriss 262.

Israel seinem Gott nicht *in* der Geschichte, sondern (weiterhin!) *trotz* der Geschichte begegnen kann. Eben darin wird das eröffnet, was ich einen ‚Auslegungs-Raum‘ nennen möchte, für den der ‚Kanon‘ zwingend notwendig ist. Gottes „Sich-Treffen-Lassen“ findet im Text statt. Der Text sichert das Überleben aller beteiligten Figuren oder *dramatis personae* in diesem ‚theologischen Bühnenstück‘. Es ist dieser ‚Auslegungs-Raum‘ als Zukunfts-Raum der Tradition, der in den priesterlichen Texten begründet wird.

Summary

Based on W. Iser's concept of a 'literary anthropology', the author develops criteria for the determination of fictional contents in the Priestly Code, focusing on selected sections of the description of the erection of the tabernacle as well as on legal sections (Exo 25:10ff.; Exo 27:1ff.; Lev 17:2ff.). As the main result Liss shows that the Priestly author(s) used legal sources to design a fictional architecture and a fictional legal code in order to create an "open" text as the major prerequisite for later canonization.

Zusammenfassung

Die Autorin sucht das von W. Iser vorgelegte Modell literarischer Anthropologie auf die Bestimmung antiker Texte als fiktionale Texte auszuweiten und exemplarisch auf die priesterschriftlichen Texte anzuwenden. Anhand von Ex 25,10ff., Ex 27,1ff. und Lev 17,2ff. postuliert Liss, dass der/die Verfasser der prieterschriftlichen Texte durch Fiktionalisierung einer vorgegebenen Sammlung von Rechtstexten einen für spätere kreative Applikationen offenen Text zu gestalten suchten und damit die Kanonisierung dieser Texte allererst ermöglichten.

Bibliographie

- Albertz, R., Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Teil 2. Vom Exil bis zu den Makkabäern, Göttingen²1996-97.
- Baines, J., Prehistories of Literature. Performance, fiction, myth, in: Moers, G. / Kammerzell, F. (Hg.), Definitely: Egyptian Literature. Proceedings of the Symposium „Ancient Egyptian Literature: History and Forms“, Göttingen 1999, 17-41.
- Blenkinsopp, J., An Assessment of the Alleged Pre-Exilic Date of the Priestly Material in the Pentateuch: ZAW 108 (1996) 495-518.
- Blum, E., Esra, die Mosetora und die persische Politik: Trumah 9 (1999) 9-34.
- Blum, E., Studien zur Komposition des Pentateuch, Berlin u.a. 1990.
- Bowie, E. L., Lies, Fiction and Slander in Early Greek Poetry, in: Gill, Ch./Wiseman T.P. (Hg.), Lies and Fiction in the Ancient World, Exeter 1993, 1-37.
- Busink, Th. A., Der Tempel von Jerusalem. Von Salomo bis Herodes. Eine archäologisch-historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempel-

- baus. 1: Der Tempel Salomos, Leiden 1970, 2: Von Ezechiel bis Middot, Leiden 1980.
- Crüsemann, F., Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992.
- de Tarragon, J.-M., *La kapporet* est-elle une fiction ou un élément du culte tardif?: RB 88 (1981) 5-12.
- de Wette, W.M.L., Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament, 2. Repr. Darmstadt 1971 (Halle 1806-1807).
- Dillmann, A., Die Bücher Exodus und Leviticus. Für die zweite Auflage nach Dr. August Knobel neu bearbeitet, Leipzig 1880.
- Eberhart, Ch., Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament. Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen, Neukirchen-Vluyn 2002.
- Ehlich, K., Text und sprachliches Handeln. Die Entstehung von Texten aus dem Bedürfnis nach Überlieferung, in: Assmann, A./Assmann, J. u.a. (Hg.), Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation, München ²1993, 24-43.
- Elliger, K., Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung, in: Elliger, K., Kleine Schriften zum Alten Testament, München 1976, 174-198.
- Elman, Y., Benno Jacob in Historical Context, in: Jacob, W./Jürgensen, A. (Hg.), Die Exegese hat das erste Wort. Beiträge zu Leben und Werk Benno Jacobs, Stuttgart 2002, 111-123.
- Ernst, B., Der Zauberspiegel des M.C. Escher, München ⁴1987.
- Escher, M. C., Lithographie *Belvedere* von 1958.
- Escher, M. C., Lithographie *Treppauf und treppab* von 1960.
- Finkelstein, J., Mesopotamia: Cuneiform Law, in: Encyclopaedia Judaica, CD-Rom Edition, Keter Publ., Israel 1996.
- Finkelstein, J., The Ox That Gored, Philadelphia 1981.
- Fretheim, T. E., The Priestly Document: Anti-Temple?: VT 18 (1968) 313-329.
- Fritz, V., Tempel und Zelt. Studien zum Tempelbau in Israel und zu dem Zeltheiligtum der Priesterschrift, Neukirchen-Vluyn 1977.
- Fuhrmann, M., Die aristotelische Lehre vom Wirklichkeitsbezug der Dichtung, in: Weinrich, H. (Hg.), Positionen der Negativität, München 1975, 519-520.
- Goldberg, A., Die Zerstörung von Kontext als Voraussetzung für die Kanonisierung religiöser Texte im rabbinischen Judentum, in: Goldberg, A., Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums (Gesammelte Studien I, Schlüter, M./ Schäfer, P. [Hg.]), Tübingen 1997, 413-425.
- Görg, M., Keruben in Jerusalem: BN 4 (1977) 13-24.
- Görg, M., Das Zelt der Begegnung. Untersuchungen zur Gestalt der sakralen Zelttraditionen Altisraels (BBB 27), Bonn 1967.
- Halbertal, M., People of the Book. Canon, Meaning, and Authority, Cambridge/Mass 1997.
- Haran, M., Temples and Temple-Service in Ancient Israel. An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly school, Winona Lake/Ind 1985.

- Hoffmann, D., Das Buch Leviticus übersetzt und erklärt, Erster Halbband: Lev. I–XVII, Berlin 1905; Zweiter Halbband: Lev. XVII–Ende, Berlin 1906.
- Hoffmann, D., Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausen'sche Hypothese, in: Jahres-Bericht des Rabbiner Seminars zu Berlin 1902/1903.
- Hoffmann, D., Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausen'sche Hypothese, in: Jahres-Bericht des Rabbiner Seminars zu Berlin 1914/1915.
- Hoffmann, D., Probleme der Pentateuchexegese [mehrere Folgen], in: Jeschurun 1914ff.
- Hoffmann, D., Torah und Wissenschaft: Jeschurun 7 (1920) 497–505.
- Horowitz, H. S./Rabin, I.A. (Hg.), *Mechilta d'Rabbi Ismael. Cum variis lectionibus et adnotationibus*, Jerusalem 1970 (Nachdruck).
- Hurvitz, A., Dating the Priestly Source in Light of the Historical Study of Biblical Hebrew. A Century After Wellhausen: ZAW 100 (1988) 88–100.
- Hurvitz, A., The Evidence of Language in Dating the Priestly Code: RB 81 (1974) 24–56.
- Hurvitz, A., The Language of the Priestly Source and Its Historical Setting – the Case for an Early Date, in: Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies. Bible Studies and Hebrew Language (World Union of Jewish Studies 5), Jerusalem 1981, 83–94.
- Hurvitz, A., The Linguistic Profile of the Priestly Material in the Pentateuch and its Historical Age. A Response to J. Blenkinsopp: ZAW 112 (2000) 180–191.
- Iser, W., Akte des Fingerierens. Oder: was ist das Fiktive im fiktionalen Text?, in: Henrich D./Iser, W. (Hg.), *Funktionen des Fiktiven*, München 1983, 121–151.
- Iser, W., *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*, Frankfurt/M 1991.
- Jacob, B., *Die Abzählungen in den Gesetzen der Bücher Leviticus und Numeri*, Frankfurt/M 1909.
- Jacob, B., *Das Buch Exodus*, Mayer S./Hahn J./Jürgensen, A. (Hg. im Auftrag des Leo-Baeck-Instituts), Stuttgart 1997.
- Jacob, B., *Der Pentateuch. Exegetisch-kritische Forschungen*, Leipzig 1905.
- Janowski, B., Keruben und Zion. Thesen zur Entstehung der Zionstradition, in: Janowski, B., *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1993, 247–280.
- Jeremias, J., Lade und Zion, in: Jeremias, J., *Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen*, Göttingen 1987, 167–182.
- Kaufmann, Y., Der Kalender und das Alter des Priesterkodex: VT 4 (1954) 307–313.
- Kaufmann, Y., Probleme der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte: ZAW 48 (1930) 23–43; 51 (1933) 35–47.
- Kaufmann, Y., *Toledot ha-Emuna ha-Yisre'elit, 1. The Religion of Israel. From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, Jerusalem/Tel Aviv 1954, 113–142 (= *The Religion of Israel. From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, Engl. translated and abridged by Greenberg, M., Chicago 1960, 175–211).

- Keel, O., *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestäts-schilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4. Mit einem Beitrag von A. Gutbub über die vier Winde in Ägypten*, Stuttgart 1977.
- Kennett, R. H., *The Origin of the Aaronite Priesthood: JThS 6 (1905) 161-186.*
- Knohl, I., *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School*, Minneapolis 1995.
- Koch, K., *Die Priesterschrift. Von Exodus 25 bis Leviticus 16. Eine überlieferungsgeschichtliche und literarkritische Untersuchung*, Göttingen 1959.
- Krapf, T. M., *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit. Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion (OBO 119)*, Freiburg/CH u.a. 1992.
- Levinson, B., *The Right Chorale: From the Poetics to the Hermeneutics of the Hebrew Bible*, in: Rosenblatt, J. P./Sitterson, J. C. jr. (Hg.), „Not in Heaven“. *Coherence and Complexity in Biblical Narrative*, Indianapolis 1991, 129-153.
- Liss, H., *Jewish Bible Scholars in the 19th and Early 20th Century and the Debate on the Hebrew Bible: LTQ 37 (2002) 129-144.*
- Liss, H., *The Imaginary Sanctuary: The Priestly Code as an Example of Fictionality in the Hebrew Bible*, in: Lipschits, O./Oeming, M. (Hg.), *Judah and the Judeans in the Persian (Achaemenid) Period. Proceedings of the Conference held in Heidelberg University July 2003, Winona Lake, Ind 2004 (im Druck)*.
- Liss, H., *From Mar Samuel to David Hoffmann [1844–1921]: Biographical Mirrors of an Orthodox Life: EASJ-Newsletter (2002) 19-23.*
- Liss, H., *Die unerhörte Prophetie. Kommunikative Strukturen prophetischer Rede im Buch Yesha'yahu*, Leipzig 2003.
- Liss, H., *Die Renaissance des Benno Jacob. Zur modernen Rezeption Benno Jacobs am Beispiel des Aufsatzbandes „Die Exegese hat das erste Wort“: Trumah 13 (2004) 141-153.*
- Lohfink, N., *Die Priesterschrift und die Geschichte*, in: Lohfink, N., *Studien zum Pentateuch (SBA 4)*, Stuttgart 1988, 213-253.
- Lotman, J.M., *Die Struktur literarischer Texte*, München ²1981.
- Lux, R., *‘Ich, Kohelet, bin König ...’ Die Fiktion als Schlüssel zur Wirklichkeit in Kohelet 1,12 – 2,26: EvTheol 50 (1990) 331–342.*
- Maier, J., *The Architectural History of the Jerusalem Temple in the Light of the Temple Scroll*, in: Brooke, G. J. (Hg.), *Temple Scroll Studies*, Sheffield 1989, 23-62.
- Maier, J., *Das altisraelitische Ladeheiligtum*, Berlin 1965.
- Maier, J., *Die Tempelrolle vom Toten Meer und das ‚Neue Jerusalem‘. 11Q19 und 11Q20; 1Q32; 2Q24; 4Q554-555; 5Q15 und 11Q18. Übersetzung und Erläuterung. Mit Grundrissen der Tempelhofanlage und Skizzen zur Stadtplanung, 3. völlig neu bearbeitete und erweiterte Aufl., München u.a. 1997.*
- Maier, J., *The Temple Scroll and Tendencies in the Cubic Architecture of the Second Commonwealth*, in: Schiffman, L. H. (Hg.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls. The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin*, Sheffield 1990, 67-82.
- Milgrom, J., *The Antiquity of the Priestly Source: A Reply to Joseph Blenkinsopp: ZAW 111 (1999) 10–22.*

- Milgrom, J., *Leviticus 1–16. A new Translation with Introduction and Commentary* (AncB 3), New York u.a. 1991.
- Milgrom, J., *Leviticus 17–22. A new Translation with Introduction and Commentary* (AncB 3A), New York u.a. 2000.
- Moers, G., Fiktionalität und Intertextualität als Parameter ägyptologischer Literaturwissenschaft. Perspektiven und Grenzen der Anwendung zeitgenössischer Literaturtheorie, in: Assmann, J. u.a. (Hg.), *Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten* (BdE 127), Kairo 1999, 37–52.
- Moers, G., *Fingierte Welten in der ägyptischen Literatur des 2. Jahrtausends v. Chr. Grenzüberschreitung, Reisemotiv und Fiktionalität* (Probleme der Ägyptologie 19), Leiden/Boston u.a. 2001.
- Noth, M., *Das 2. Buch Mose. Exodus*, Göttingen⁶1978.
- Noth, M., *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung* (BWANT III, 10), Stuttgart 1928.
- Otto, E., Aspects of Legal Reforms and Reformulations in Ancient Cuneiform and Israelite Law, in: Levinson, B.M. (Hg.), *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law. Revision, Interpolation, and Development*, Sheffield 1994, 160–196.
- Otto, E., *Forschungen zur Priesterschrift: ThR 62* (1997) 1–50.
- Otto, E., Gab es 'historische' und 'fiktive' Aaroniden im Alten Testament?: *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 7* (2001) 403–414.
- Otto, E., Das Heiligkeitgesetz Leviticus 17–26 in der Pentateuchredaktion, in: Mommer, P./Thiel, W. (Hg.), *Altes Testament Forschung und Wirkung. FS H. Graf Reventlow*, Frankfurt/M u.a. 1994, 65–80.
- Otto, E., *Kritik der Pentateuchkomposition: ThR 60* (1995) 163–191.
- Otto, E., Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus, in: Vervenne, M. (Hg.), *Studies in the Book of Exodus*, Leuven 1996, 61–111.
- Otto, E., Tendenzen der Geschichte des Rechts in der Hebräischen Bibel: *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 9* (2003) 1–55.
- Pola, Th., *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von Pg, Neukirchen-Vluyn* 1995.
- Qimron, E., *The Temple Scroll. A Critical Edition with Extensive Reconstructions, Bibliography by García Martínez, F.*, Beer Sheva-Jerusalem 1996.
- Rad, G. v., Zelt und Lade, in: Rad, G. v., *Gesammelte Studien zum Alten Testament 1*, München³1965, 109–129.
- Rendtorff, R., *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel*, Neukirchen-Vluyn 1967.
- Ronen, R., *Possible Worlds in Literary Theory*, Cambridge 1994.
- Rösler, W., Die Entdeckung der Fiktionalität in der Antike: *Poetica 12* (1980) 283–319.
- Sapirstein, M., *Perush Rashi 'al ha-Tora, The Torah: With Rashi's Commentary Translated, Annotated, and Elucidated* (The Artscroll Series, Shemos/Exodus), New York⁴2002.
- Schiffman, L., The Furnishings of the Temple According to the Temple Scroll, in: Treballe Barrera, J./Vegas Montaner, L., *The Madrid Qumran Congress 2*, Leiden 1992, 621–634.

- Schiffman, L., Sacral and Non-Sacral Slaughter According to the Temple Scroll (...), in: Dimant, D./Schiffman, L. H. (Hg.), Time to Prepare the Way in the Wilderness. Papers on the Qumran Scrolls, Leiden u.a. 1995, 69-84.
- Schmidt, L., Studien zur Priesterschrift, Berlin / New York 1993.
- Seow, Ch. L., The Designation of the Ark in Priestly Theology: HAR 8 (1984) 185–198.
- Smend, R., Die Entstehung des Alten Testaments, Stuttgart u.a. ³1984.
- Suhr, C., Zum fiktiven Erzählen in der ägyptischen Literatur, in: Moers, G./Kammerzell, F. (Hg.), Definitely: Egyptian Literature. Proceedings of the Symposium „Ancient Egyptian Literature: History and Forms“, Göttingen 1999, 91–129.
- Tov, E., Deut 12 and 11QTemple LII-LIII. A Contrastive Analysis: RdQ 15/57-58 (1991) 169-173.
- Utzschneider, H., Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (OBO 77), Göttingen u.a. 1988.
- Valentin, H., Aaron. Eine Studie zur vor-priesterschriftlichen Aaron-Ueberlieferung (OBO 18), Freiburg/CH u.a. 1978.
- Warning, R., Der inszenierte Diskurs. Bemerkungen zur pragmatischen Relation der Fiktion, in: Henrich, D./Iser, W. (Hg.), Funktionen des Fiktiven, München 1983, 183–206.
- Weber, M., Grundriss der Sozialökonomik. III. Abteilung: Wirtschaft und Gesellschaft, 1. Halbband, Tübingen 2. verm. Auflage 1925.
- Weinrich, H. (Hg.), Positionen der Negativität, München 1975.
- Wellhausen, J., Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin ⁴1963 (= ³1899).
- Wellhausen, J., Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin ⁶1905.
- Yadin, Y., Megillat ha-Miqdash. The Temple Scroll, 1-3, Jerusalem 1977 (heb.).
- Zenger, E. u.a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart u.a. ³1998.
- Zwickel, W., Räucher kult und Räuchergeräte. Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament, Freiburg/CH u.a. 1990.

Prof. Dr. Hanna Liss
 Hochschule für Jüdische Studien
 Friedrichstr. 9
 D-69117 Heidelberg

Zum Stierbild von *Dahret et-Tawile* und zum Schlangenbild des Hörneraltars von *Tell es-Seba*^c

Klaus Koenen

Johann Michael Schmidt zum 70. Geburtstag

1. Zum Stierbild von *Dahret et-Tawile*

In den 70er Jahren fand ein israelischer Soldat in den seit 1967 besetzten Gebieten Palästinas ungefähr 20 km nördlich von Nablus und 6 km südlich von Jenin am Hang der flachen Anhöhe *Dahret et-Tawile* eine Stierfigurine aus Bronze (1807.2016; 410 m ü.M.; Gipfel 455 m ü.M.). Der Fundort wurde 1978 und 1981 unter Leitung von Amihai Mazar ausgegraben und ist seitdem als „bull-site“ bekannt. Datiert wird die Stierfigurine in die Eisenzeit I.

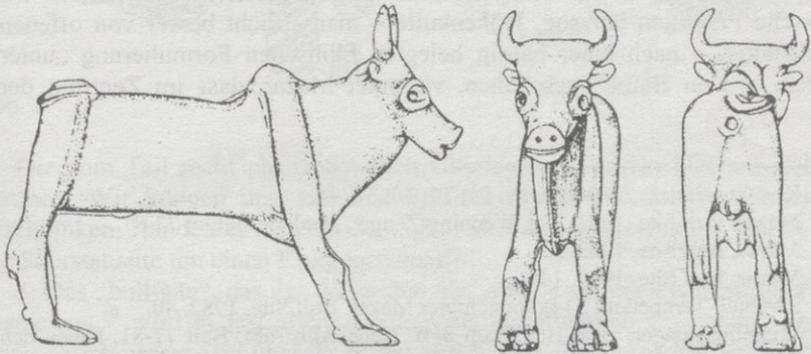


Abb. 1

Um das Stierbild rankten sich schnell eine Reihe von Hypothesen. Die Ansicht Mazars, es handele sich bei dem „bull-site“ um ein Heiligtum mit einem Stier als zentralem Kultgegenstand, ist allgemein übernommen worden. Aus der Lage fernab von Städten schließt man, dass die Verehrer keine Städter waren, sondern aus den umliegenden Dörfern der Eisenzeit I kamen,

die man bei Surveys¹ entdeckt hat. Davon ausgehend, dass in den Dörfern des Berglands nicht Kanaanäer, sondern Israeliten lebten, nimmt man weiter an, dass die Erbauer des Kultbilds und die Kultteilnehmer Israeliten waren, die zum Stamm Manasse gehörten, der hier nach biblischer Darstellung siedelte.² Da diese Israeliten unseres Wissens jedoch nicht über die handwerklichen Kenntnisse zur Herstellung einer Bronzefigurine verfügten, vermutet man, sie hätten diese von Kanaanäern erworben, die noch in der Tradition der Späten Bronzezeit lebten.³ Wie stark diese Zuweisung an Israeliten – das sei schon jetzt kritisch angemerkt – ideologisch geprägt ist, wird deutlich, wenn man den merkwürdigen Vorwurf Mazars zu verstehen versucht, die von Finkelstein vorgeschlagene Datierung der Kultstätte in die Mittlere Bronzezeit würde dem Stierbild den Todesstoß versetzen.⁴ Die Bedeutung des Stierbilds steht und fällt doch nicht mit der Frage, ob es in israelitische oder vorisraelitische Zeit zu datieren ist.

Doch wie dem auch sei, die Thesen gehen weiter: Da der Stier ein Symbol des Fruchtbarkeitsgottes Baal ist, glaubt man, hier sei wahrscheinlich Baal verehrt worden,⁵ und zwar von Israeliten, die Jahwe noch nicht kannten.⁶ Die elliptische Form des bull-site“ deutet nach Wenning – Zenger möglicherweise darauf, „daß das Heiligtum als eine »kultische Tenne« verstanden wurde“. Zwischen Heiligtum und Tenne bestünde eine enge Verbindung, weil in den Heiligtümern Erntefeste gefeiert worden seien.⁷ Da manche Praktiken der sog. Höhenkulte – man spricht besser von offenen Kultstätten – nach einer häufig belegten biblischen Formulierung „unter jedem grünen Baum“ geschahen, vermutet Mazar, dass im Zentrum der

¹ Kochavi, *Judaea*, 210-213, Nr. 21; 34; 36; 37; 44.

² Mazar, *Bull Site*, 1982, 37f; Wenning/Zenger, *Baal-Heiligtum* 77-81.

³ Mazar, *Bull Site*, 1982, 32.

⁴ Mazar, *Bull Site*, 1999, 144.

⁵ Zwickel, *Tempelkult* 214; vorsichtiger Mazar, *Bull Site*, 1982, 40.

⁶ Wenning/Zenger, *Baal-Heiligtum* 81ff. Nach Ahlström, *Bull* 77-81, haben den Stier von Norden eindringende nicht-kanaanäische Bevölkerungsgruppen (Hethiter, Aramäer) mitgebracht. Dafür spreche, dass das Stierbild ein Buckelrind darstelle, das nicht in Israel, sondern weiter nördlich beheimatet sei. Die Deutung des Stierbilds als Darstellung eines Buckelrinds ist jedoch zweifelhaft. Der Wulst, der sich von den Vorderbeinen ausgehend am Anfang des Rückens befindet und zu der Deutung als Buckelrind führt, hat am Ende des Rückens über den Hinterbeinen eine Parallele, die nicht als Darstellung eines in der Natur tatsächlich belegten Buckels gelten kann und damit zeigt, dass auch der vordere Wulst keineswegs einen Buckel darstellen muss, wir es also nicht unbedingt mit einem Buckelrind zu tun haben.

⁷ Wenning/Zenger, *Baal-Heiligtum* 83f.

Anlage ein heiliger Baum gestanden haben könnte.⁸ Dies führt schließlich zu einer „Rekonstruktionszeichnung, die sogar so weit geht, neben dem Heiligtum mit dem Stier des „bull-site“ Frauen zu zeigen, die laut beigelegter Erklärung auf einen Freier warten, da sie erst nach der Hingabe an einen fremden Mann heiraten dürfen.“⁹



Abb. 2

Die zum Teil recht phantasievollen Überlegungen sollen hier auf sich beruhen. Wir können uns auf eine Prüfung der grundlegenden Thesen beschränken. Handelt es sich bei dem „bull-site“ um ein Heiligtum und bei der Stierstatuette um einen Kultgegenstand?

1. Das „bull-site“, das der Ausgräber als „almost completely destroyed“ bezeichnet,¹⁰ wird in fast allen Arbeiten als ein Rundbau gezeichnet, der einen Durchmesser von über 20 m hat und in dem im Osten ein hufeisenförmiger Raum als Nische abgegrenzt ist. Man interpretiert die Anlage als ein nach oben offenes Höhenheiligtum mit Kultnische. Einen großen Stein (0,55 x 0,97 x 1,30 m) im Bereich der Kultnische hält man für eine Mazzebe¹¹ oder einen Altar. Drei nördlich vorgelagerte flache Steine sollen

⁸ Mazar, Bull Site, 1982, 35.

⁹ Zwickel, Welt 210f.

¹⁰ Mazar, Bull Site, 1982, 33.

¹¹ Vgl. Mettinger, Image 153-155.

zum Pflaster eines Fußbodens gehört haben. Eine Tonscherbe von einem eckigen Gegenstand deutet man aufgrund der eckigen Form als Teil eines Räucherständers oder Kultschreins.

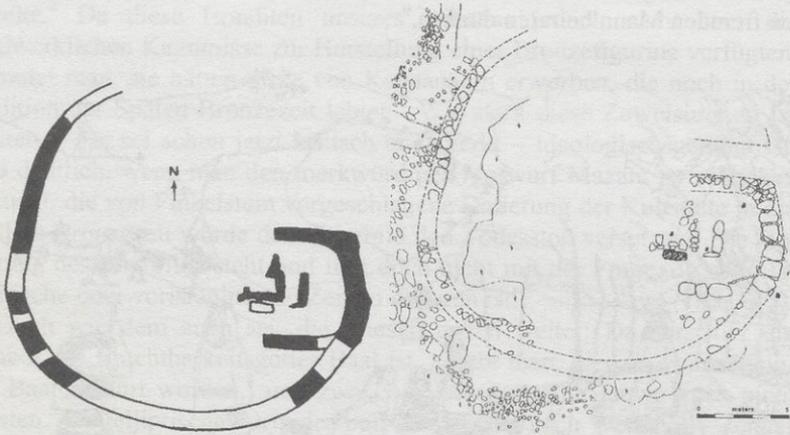


Abb. 3

Die damit skizzierte kultische Deutung der Anlage ist jedoch alles andere als überzeugend.¹² Zum ersten wissen wir über das Aussehen sogenannter Höhenheiligtümer sehr wenig, können also einen Rundbau nicht als ein solches Heiligtum identifizieren. Zum zweiten ist es sehr fraglich, ob wir es wirklich mit einem Rundbau und einer Kulturnische zu tun haben. Ein Blick in die Erstpublikation mit ihren Abbildungen zeigt uns nämlich einen von kleinen und großen Steinen, ja Felsbrocken überzogenen Hügel und vor allem findet sich hier eine genaue Zeichnung, die deutlich macht, dass die spärlichen Mauerreste nicht nur zu einem Rundbau, sondern im Grunde zu allem Möglichen rekonstruiert werden können. Am besten erhalten ist ein 6 m langer Abschnitt der West-Mauer, die aus großen Steinen gesetzt ist und in zwei Lagen noch 0,80-1,00 m hoch vorgefunden wurde. Dieser Abschnitt verläuft jedoch relativ gerade und läßt kaum an einen Rundbau denken. Ob der große, in der felsigen Landschaft jedoch keineswegs auffällige Stein im Bereich der Nische eine kultische Funktion, sei es als Mazzebe oder als Altar hatte, läßt sich kaum sagen.¹³ Gegen die Deutung als Mazzebe spricht, dass er nicht die für Mazzeben typische schmale, längliche Form hat und dass er auf keinen Fall aufrecht stand,

¹² Vgl. Coogan, *Cults* 1.

¹³ Vgl. Zwickel, *Tempelkult* 212.

wenn die vorgelagerten flachen Steine tatsächlich einen Fußboden bildeten, der sich dann in seiner Breite an der Länge des großen Steins orientiert haben müßte. Gegen einen Altar spricht, dass die Oberfläche des Steins nicht flach ist, sondern nach rechts und links abfällt. Auch die Deutung der Scherbe eines eckigen Gegenstands ist völlig offen. Der archäologische Befund ist also insgesamt nicht sehr aussagekräftig.

2. Die Stierfigurine war wahrscheinlich ein Kultbild, und zwar – gegen Coogan¹⁴ – nicht innerhalb eines kleinen Privatkultes im eigenen Haus, sondern in einem öffentlichen Kult. Von den vielen bronzenen und tönernen Stierstatuetten, die man in Syrien und Palästina gefunden hat und die aus der Späten Bronze- und Eisenzeit stammen, können eine ganze Reihe aufgrund des Fundkontexts eindeutig dem Kult zugeordnet werden. Sie fanden sich im Tempelbereich – so etwa in Byblos – oder in Hortfunden zusammen mit eindeutig kultischen Geräten – so beispielsweise in Jerusalem. Was nun das Stierbild des „bull-site“ angeht, so fällt auf, dass es mit 12,4 x 17,5 cm das bei weitem größte ist, das man in der Levante gefunden hat. Beachtet man neben der Größe die Feinheit der Bearbeitung und die aufwendige Gestaltung der (allerdings verlorenen) Augen durch Einlegearbeiten, muss man feststellen, dass wir es hier mit einer außergewöhnlich wertvollen Statuette zu tun haben. Die Kostbarkeit, und nur sie, spricht für eine exponierte Funktion und eine solche ist am ehesten im Bereich des Kultes zu vermuten.¹⁵ Dabei wird man weniger an eine Votivgabe denken – auch dafür ist die Statuette zu wertvoll –, sondern eher an ein Kultbild,¹⁶ das eine Gottheit darstellt. Unwahrscheinlich ist, dass der Stier das Tragtier einer Gottheit sein sollte, denn dann müßten sich auf dem Rücken Spuren des Gottesbildes oder zumindest einer Halterung finden.¹⁷ Der Stier dürfte also als Gottesbild zu verstehen sein. Welchen Gott er repräsentieren sollte, können wir allerdings nicht sagen. Außer Baal kommt El in Frage, der in den Texten von Ugarit häufig als Stier bezeichnet wird, aber auch Jahwe, der in Bethel und Dan im Bild eines Stiers vergegenwärtigt wurde (1Kön 12,28ff).¹⁸

3. Kann man von dem Stierbild auf den kultischen Charakter der Anlage schließen? Wohl kaum,¹⁹ denn wer sagt uns, dass der Fundort auch der ursprüngliche Aufstellungsort war? Solange sich die Anlage nicht aus sich selbst heraus als kultisch erweist, kann man nicht selbstverständlich voraus-

¹⁴ Coogan, *Cults* 2.

¹⁵ Vgl. Mazar, *Bull Site*, 1982, 32.

¹⁶ Vgl. Wenning/Zenger, *Baal-Heiligtum* 84f.

¹⁷ Vgl. Ahlström, *Bull* 80.

¹⁸ Vgl. Koenen, *Bethel* 99-132.

¹⁹ Anders Zwickel, *Tempelkult* 212.

setzen, dass die Stierstatuette als Kultbild hier zu Hause war. Sie kann auf vielerlei Weisen hierhin gelangt sein. Da man in den Allerheiligsten von Tempelanlagen häufig keine Kultbilder gefunden hat, ist zu vermuten, dass diese Bilder bei Gefahr ausgelagert oder nach einer Eroberung von Feinden verschleppt worden sind. So kann die Stierstatuette, um sie vor Feinden zu schützen, in einem abgelegenen Gehöft oder auf einer Schafkoppel versteckt worden sein. Als Oberflächenfund kann sie auch in viel späteren Zeiten von irgendwem irgendwo gefunden und hier versteckt worden sein. Vieles ist denkbar, im Grunde sind der Phantasie keine Grenzen gesetzt.

Diese Überlegungen zeigen: Mit der These, dass die Stierstatuette ein Kultbild war, ist die äußerste Grenze dessen erreicht, was wir sagen können. Denn, wie der Kult aussah, wer die Verehrer waren – Kanaanäer oder Israeliten, wenn diese Unterscheidung überhaupt möglich ist – und welchem Gott die Verehrung galt – Baal, El, Jahwe oder einem anderen Gott –, all das läßt sich schlechterdings nicht ausmachen.

4. Die Stierstatuette wird normalerweise in die Eisenzeit I datiert. Diese Datierung beruht jedoch auf der Keramik des Fundkontexts und wird fraglich, sobald die Identität von Aufstellungs- und Fundort nicht selbstverständlich vorausgesetzt wird. Für sich genommen ist das Stierbild nämlich schwer zu datieren. Man hat zwar eine ganze Reihe von Stierstatuetten aus Bronze gefunden,²⁰ aber die Zahl ist zu gering und die geographische Streuung zu groß, um eine Typologie zu entwickeln, die die Datierung solcher Stierbilder auf eine sichere Basis stellen könnte. Die Statuette von *Dahret et-Ṭawīle* stammt am ehesten aus der Bronzezeit, für die Eisenzeit I ist sie jedenfalls untypisch. Im Übrigen kann auch die Kontextkeramik, selbst wenn der Fundort der Aufstellungsort gewesen sein sollte, nichts über den Zeitpunkt der Herstellung sagen, sondern allenfalls etwas über den Zeitpunkt der dortigen Verwendung. Die Statuette kann also in jedem Fall wesentlich älter sein und aus der Bronzezeit stammen.

In neuerer Zeit ist auch die Datierung der Keramik, die man bei dem „bull-site“ gefunden hat, strittig. I. Finkelstein (1998) verweist darauf, dass es sich nach dem Survey von A. Zertal (1992, 169f) bei 90% der Scherben von *Dahret et-Ṭawīle* um sog. „Einūn-Keramik“ handelt, einen Begriff, den Zertal an anderer Stelle im Blick auf eine bestimmte Keramik geprägt hat, die zuerst in *Chirbet Einūn*, 3 km südöstlich von Tubas, gefunden wurde. Obwohl sich Zertal von dieser Keramik an Formen der Mittleren Bronzezeit erinnert fühlt, datiert er sie in die Eisenzeit I, da sie an Orten gefunden wurde, die nur in der Eisenzeit I besiedelt waren. Methodisch hält

²⁰ Eine Liste bronzener Stierstatuetten, die man in Syrien-Palästina gefunden hat und die aus der Mittleren und Späten Bronze- sowie der Eisenzeit stammen bietet Koenen, Bethel 106f.

Finkelstein dem entgegen, dass man nicht von den Siedlungsphasen eines Ortes ausgehen kann, um die Keramik zu datieren, sondern umgekehrt von der Keramik ausgehen muss, um die Siedlungsphasen festzustellen. Da die „Einün-Keramik aufgrund formaler Übereinstimmungen in die Mittlere Bronzezeit zu datieren sei, müßten die Orte, an denen man sie gefunden hat, zumindest auch in eben dieser Zeit besiedelt gewesen sein. Dies gelte auch für das „bull-site“, dessen Stierbild ohnehin besser in die Mittlere Bronzezeit passe als in die Eisenzeit I.²¹ Nachdem die Anlage in der Späten Bronzezeit verlassen war, sei sie in der Eisenzeit I wieder benutzt worden. Auch das Stierbild habe man vielleicht gefunden und wieder installiert.

Mazar (1999; vgl. Zevit, 2000, 178) setzt sich demgegenüber wieder für die Spätdatierung des „bull-site“ ein. Erstens sei die „Einün-Keramik“ keineswegs mittelbronzezeitlich, da sie nie mit anderer Keramik der Mittleren Bronzezeit begegne. Zweitens sei Zertals Angabe, bei 90% der Keramik des „bull-site“ handele es sich um „Einün-Keramik“, einfach ein Fehler in der Publikation. Die Keramik sei zwar spärlich, stamme aber eindeutig aus der Eisenzeit I.

2. Zum Schlangenbild des Hörneraltars von *Tell es-Seba*^c

Auf *Tell es-Seba*^c (135.073) standen in der Zeit von Str. III (Mitte des 9. bis Anfang des 8. Jh.s) und Str. II (8. Jh.) unmittelbar neben dem Stadttor parallel nebeneinander drei der verbreiteten großen Pfeilerhäuser, die vermutlich als Lagerhallen dienten. In der Frontmauer des östlichsten Hauses fand man 1973 sorgfältig behauene Quadersteine, die bei der Erneuerung der Mauer in Str. II als Spolien verbaut worden sind. Drei dieser Steine haben an einer Ecke eine Erhöhung, ein vierter weist eine Bruchstelle auf, die von einer eben solchen Erhöhung zeugt. Da die Erhöhungen wie die oberen Ecken eines Hörneraltars aussehen, ist deutlich, dass die Steine ursprünglich zu einem Hörneraltar gehörten, der wohl Str. III zuzuweisen ist. Einen solchen Altar hat man dann auch mit weiteren Quadern, die sich 1976 an anderer Stelle fanden, rekonstruiert.

Die Diskussion, ob *Tell es-Seba*^c tatsächlich mit Beerscheba zu identifizieren ist, ob der Altar zu einem nicht klar lokalisierbaren Tempel oder einem offenen Kultplatz gehört hat, ob auf ihm Räucher-, Brand- oder

²¹ Eine 16,5 x 9 m große, ovale Plattform auf dem *Ġebel er-Rukba*, 13km südlich von Nablus (1789.1674), wird von Finkelstein in die Mittlere Bronzezeit datiert und als mögliche Parallele für eine Kulthöhe in dieser Zeit angeführt (vgl. Finkelstein/Lederman/Bunimovitz, *Highlands* 660f).

Schlachtopfer dargebracht worden sind und ob er im Kontext der sog. Reform Hiskias oder auch der Josias niedergerissen worden ist, ehe die Steine – auffälligerweise sorgfältig und ohne Abschlagen der Hörner – zur Ausbesserung der Wand eines Pfeilerhauses verwendet wurden, kann hier auf

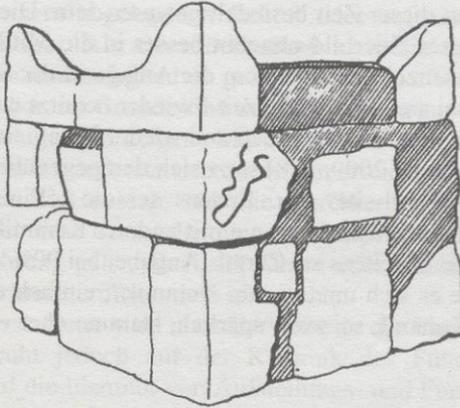


Abb. 4

sich beruhen. Entscheidend ist hier nur der Stein des Altars, in den eine Linie geritzt ist, die teils gerade, teils in Wellen verläuft und dabei grob die Form einer Haarnadel beschreibt, welche nach oben rechts oder bei anderer Rekonstruktion des Altars nach unten links offen ist.²² Diese Linie wird durchweg als Darstellung einer Schlange gedeutet.

Mit dem Schlangenbild sind schon weitreichende Thesen verbunden worden. Horst Seebass²³ will die biblische Erzählung von der Errichtung einer Ehernen Schlange durch Mose (Num 21,4-9) in ihrer Grundschrift einer Quellenschrift zuweisen, die seiner Meinung nach im Nordreich Israel entstanden ist²⁴. Diese Erzählung bezieht sich – das ist deutlich – auf die Eherne Schlange, von der 2Kön 18,4 berichtet, dass Mose sie hergestellt und der jüdische König Hiskia sie zerstört habe. Diese Eherne Schlange wird wegen des Fehlens einer Ortsangabe normalerweise in Jerusalem als dem wichtigsten Ort Judas lokalisiert. Das wirft die Frage auf, welches

²² Wie der Altar genau zu rekonstruieren ist, bleibt unklar, da nicht alle Steine gefunden wurden und nur die Steine mit den erhöhten Ecken eindeutig als die Ecksteine der obersten Lage identifiziert werden können. Tatsächlich zeigen Bilder unterschiedliche Rekonstruktionen (vgl. Boyd, Beer-sheba 94 mit Abb. 4).

²³ Seebass, Versuch 227-229. Zur Zuweisung an den Elohisten vgl. Graupner, Elohist 159.

²⁴ Seebass, Elohist 523.

Interesse ein Verfasser des Nordreichs an einem Kultgegenstand in Jerusalem, der Hauptstadt des Südreichs, gehabt haben könnte. Seebass entgeht dem Problem, indem er die Eherne Schlange nicht in Jerusalem lokalisiert, sondern in Beerscheba, das zwar auch im Südreich liegt, wo es aber eine Kultstätte gegeben habe, die nach Amos 5,5 („Zieht nicht nach Beerscheba!“) auch von Pilgern des Nordreichs – sie sind bei Amos angeredet – aufgesucht worden sei. Für die Lokalisierung der Ehernen Schlange im Negev führt er an, dass Mose nie mit Jerusalem, wohl aber mit dem Negev in Verbindung gebracht wird, und für die Lokalisierung speziell in Beerscheba, dass man auf *Tell es-Seba*^c einen Hörneraltar mit einer Schlangendarstellung gefunden hat, die die kultische Bedeutung von Schlangen an diesem Ort belege. Kurz: Das Schlangenbild am Altar von *Tell es-Seba*^c wird für die Lokalisierung der Ehernen Schlange in Beerscheba angeführt, und diese Lokalisierung soll über die These, dass Beerscheba von nordisraelitischen Pilgern aufgesucht wurde, eine Verbindung zwischen der Erzählung von der Errichtung der Ehernen Schlange und dem Nordreich herstellen und damit die Zuweisung der Erzählung an einen im Nordreich wirkenden Verfasser ermöglichen.

Baruch Halpern²⁵ erwägt angesichts der Verbindung zwischen der Schlange des Mose und der Schlange auf dem Altar von *Tell es-Seba*^c, ob die Zerstörung des Altars, die er Hiskia zuschreibt, nicht als Angriff auf eine Mosaische bzw. Levitische Priesterschaft zu verstehen sei, die ihren Dienst nicht an großen, öffentlichen Tempeln, sondern an kleineren Landheiligtümern verrichtet habe.

Gegen die damit geäußerten Vermutungen zu *Tell es-Seba*^c ist zweierlei einzuwenden:

1) Die Verbindung zwischen Beerscheba und dem Nordreich läßt sich kaum belegen. Die Aufforderung „Zieht nicht nach Beerscheba!“ ist in Amos 5,5 wohl ein Zusatz. Der Vers beginnt mit drei parallel formulierten Aufforderungen, nicht nach Bethel, Gilgal und Beerscheba zu ziehen. Als Begründung folgen jedoch nur zwei parallel formulierte Sätze, die Bethel und Gilgal, den beiden Orten des Nordreichs, Unheil ankündigen. Aus dem Fehlen von Beerscheba in der zweiten Vershälfte hat man zu Recht geschlossen, dass der Vers wie Amos 4,4 ursprünglich nur von Bethel und Gilgal gesprochen hat. Die Aufforderung, nicht nach Beerscheba zu ziehen, ist in der ersten Vershälfte somit sekundär. Sie geht wohl auf einen Redaktor zurück, der das Amosbuch für jüdische Hörer aktualisiert hat.²⁶

²⁵ Halpern, Jerusalem 67.

²⁶ Vgl. Jeremias, Prophet 60.66f.

Ist diese Rekonstruktion des Textes richtig, läßt sich Beerscheba nicht als nordisraelitischer Pilgerort erweisen.²⁷

2) Die eingeritzte Linie auf einem Stein des Hörneraltars von *Tell es-Seba*^c stellt, auch wenn dies durchweg behauptet wird, kaum eine Schlange dar, kann also auch die kultische Bedeutung von Schlangen in Beerscheba nicht belegen.

a) Wenn die Linie eine Schlange darstellen sollte, wären auf dem Altar weitere Bilder zu erwarten, z.B. an allen Ecken der mittleren Steinlage oder an weiteren Steinen der Seite mit dem Schlangenbild. Auf den anderen Steinen des Altars finden sich jedoch keinerlei Einritzungen. Das vermeintliche Bild war also nicht, wie wir es aus unserer Kenntnis altorientalischen Architekturdekors erwarten würden, in ein Bildprogramm eingebunden.

b) Wenn die Linie eine Schlange darstellen sollte, fällt die unauffällige Positionierung des Bildes am Rand des Altars auf. Von einem einzelnen Bild, dem doch gerade als einzelnes Bild Gewicht zukommt, sollte man eine diesem Gewicht entsprechende Positionierung in der Mitte erwarten. Der Stein mit der Einritzung gehört jedoch, da er eine unebene Langseite hat, die nur zur Mitte zeigen kann, an den Rand, und dort findet man ihn deswegen zu Recht in den Rekonstruktionen des Altars.

c) Für eine Schlangendarstellung ist vor allem die Lage des Tieres in Form einer Haarnadel ungewöhnlich. Eine Durchsicht antiker Schlangenbilder erweist für den Körper des Tieres drei Formen der Darstellung als typisch:

1. eine gerade Linie (Abb. 5);
2. eine mehr oder weniger stark gewellte, zuweilen sogar in Rundungen verlaufende Linie, wobei die Wellen auf einer geraden Achse liegen, (Abb. 6);
3. eine gerade oder gewellte Linie, die an einer Stelle umknickt, um zu zeigen, dass der vordere Teil des Tieres aufgerichtet oder auf ein bestimmtes Ziel ausgerichtet ist (Abb. 7).

²⁷ Auch Amos 8,14 kann Beerscheba nicht als Pilgerzentrum des Nordreichs ausweisen. In dem Text, der vielfach für sekundär gehalten wird und viele Unklarheiten birgt, sind Dan und Beerscheba wohl nicht als Pilgerorte erwähnt, sondern entsprechend der Wendung „von Dan bis Beerscheba“ als Grenzorte. In 1Kön 19,3 erscheint Beerscheba ebenfalls nicht als Pilgerort, sondern als Grenzort bzw. als letzte Station vor Beginn der Wüste.– Dass Pilger des Nordreichs weit nach Süden vorgestoßen sein können, ist angesichts der Inschrift von Pithos 1 aus *Kuntilet 'Ağrıd* möglich, wenn der Text tatsächlich – was aber strittig ist – im Sinne von „Jahwe von Samaria“ zu verstehen sein sollte (zu den Unsicherheiten vgl. Renz, Inschriften 61).



Abb. 5: *qdst* hält Schlan-
ge und Lotus-Blume



Abb. 6: Siegel-Frag-
ment von *Tell Dēr*
‘*Alla*’



Abb. 7: Rollsiegel: Wettergott kämpft
gegen Schlange

Mir ist nur eine Abbildung mit einer haarnadelförmig dargestellten Schlange bekannt. Auf einem phönizischen Skaraboiden des 9./8. Jh.s sieht man eine geflügelte Person, die in ihrer Rechten eine Schlange und in der Linken einen Stock als Waffe hält. Es handelt sich um ein verbreitetes Motiv: Der Wettergott siegt über die Schlange. Ungewöhnlich ist nur, dass er das Tier nicht am Kopf, sondern am Schwanz hält und dass die Schlange



Abb. 8

in Form einer nach oben offenen Haarnadel dargestellt ist. Diese Form lässt sich im vorliegenden Fall allerdings erklären. Sie hängt sowohl damit zusammen, dass die Schlange vom übermächtigen Wettergott gehalten wird, als auch damit, dass sie in dieser Form den freien Raum vor dem Wettergott am besten füllt. Für die Schlange am Altar von *Tell es-Seba*^c lassen sich dagegen keine Gründe für die ungewöhnliche Form ausmachen.

Die genannten Beobachtungen sprechen dagegen, dass wir es bei der Einritzung mit der Darstellung einer Schlange zu tun haben. Wir können nicht sagen, ob die Linie einen tieferen Sinn hat, ob der Stein in dem Altar überhaupt so lag, dass sie sichtbar war, ja ob sie schon in dem Stein war, als dieser zu dem Altar gehörte. Kurz: Die Deutung der Linie als Schlange steht auf so schwachen Füßen, dass man keine weitreichenden Hypothesen auf sie bauen kann.

Summary

Cultic artifacts are frequently connected with far reaching hypotheses. The bull statute found in *Dahret et-Tawile* is supposed to have been the centre of a cult in which Israelites honoured Yahweh. A scratching in the altar of *Tell es-Seba*^c is interpreted as snake. The present paper critically evaluates both hypotheses and calls them in question.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1 Keel, Recht 184 Abb. 146.
 Abb. 2 Zwickel, Welt 211 Abb. 112.
 Abb. 3 Zwickel, Parallele 25; vgl. Mazar, Bull Site, 1982, 34 Fig. 5.
 Abb. 4 Keel/Küchler, Orte 206 Abb. 164.
 Abb. 5 Keel, Recht 240 Abb. 206.
 Abb. 6 Keel, Recht 247 Abb. 223.
 Abb. 7 Keel, Recht 251 Abb. 237a.
 Abb. 8 Keel, Recht 220; 257 Abb. 255; vgl. Cornelius, Iconography 221 Fig. 49.

Bibliographie

- Aharoni, Y., The Horned Altar of Beer-sheba: BA 37 (1974) 1-6.
 Ahlström, G.W., The Bull Figurine from Dhahrat et-Tawileh: BASOR 280 (1990) 77-82.
 Boyd, B., Beer-sheba, in: IDB. Supp., 1976, 93-95.
 Coogan, M.D., Of Cults and Cultures: Reflections on the Interpretation of Archaeological Evidence: PEQ 119 (1987) 1-8.
 Cornelius, I., The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al (OBO 140), Freiburg/CH u.a. 1994.
 Finkelstein, I. u.a. (Hg.), Highlands of many Cultures: The Southern Samaria Survey. The Sites, Tel Aviv 1997.
 Finkelstein, I., Two Notes on Northern Samaria: The „Einun Pottery“ and the Date of the „Bull Site“: PEQ 130 (1998) 94-98.
 Fritz, V., Open Cult Places in Israel in the Light of Parallels from Prehistoric Europe and Pre-Classical Greece, in: Bitan, A./Aviram J. (Hg.), Biblical archaeology today, 1990. Proceedings of the Second International Congress on Biblical

- Archaeology /Israel Exploration Society, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1993, 182-187.
- Graupner, A., *Der Elohist. Gegenwart und Wirksamkeit des transzendenten Gottes in der Geschichte* (WMANT 97), Neukirchen-Vluyn 2002.
- Halpern, B., Jerusalem and the Lineages in the Seventh Century BCE: Kinship and the Rise of Individual Moral Liability, in: Halpern, B./Hobson, D.W. (Hg.), *Law and Ideology in Monarchic Israel* (JSOT.S 124), Sheffield 1991, 11-107.
- Jeremias, J., *Der Prophet Amos* (ATD 24,2), Göttingen 1995.
- Keel, O./Küchler, M., *Orte und Landschaften der Bibel 2*, Göttingen 1982.
- Keel, O., *Das Recht der Bilder gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder* (OBO 122), Freiburg/CH u.a. 1992.
- Kochavi, M. (Hg.), *Judaea, Samaria and the Golan. Archaeological Survey 1967-1968*, Jerusalem 1972 (hebr.).
- Koenen, K., *Bethel. Geschichte, Kult und Theologie* (OBO 192), Freiburg/CH u.a. 2003.
- Mazar, A., *Bronze Bull Found in Israelite „High Place“ from the Time of the Judges*: BAR 9/5 (1983) 34-40.
- Mazar, A., *The „Bull Site“ – An Iron Age I Open Cult Place*: BASOR 247 (1982) 27-42.
- Mazar, A., *The „Bull Site“ and the „Einun Pottery“ Reconsidered*: PEQ 131 (1999) 144-148.
- Mazar, A., *On Cult Places and Early Israelites: A Response to Michael Coogan*: BAR 14/4 (1988) 45.
- Mazar, A., *A Cultic Site from the Period of the Judges in the Northern Samaria Hills*: EriS 16, 1982, 135-145 (hebr.). 256*f.
- Mazar, A., *The Site of the Bull – An Ancient Cultic Site in the Samaria Hills*: Qad. 15, 1982, 61-63 (hebr.).
- Mettinger, T.N.D., *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context* (CB.OT 42), Stockholm 1995.
- Rainey, A. F., *Hezekiah's Reform and the Altars of Beer-sheba and Arad*, in: Coogan, M.D. (Hg.), *Scripture and Other Artifacts*, FS P. J. King, Louisville 1994, 333-354.
- Renz, J., *Althebräische Inschriften*, in: Renz, J./Röllig, W., *Handbuch der Althebräischen Epigraphik I/1*, Darmstadt 1995, 40-440.
- Seebass, H., *Elohist*, in: TRE 9, 1982, 520-524.
- Seebass, H., *Numeri* (BK II,2), Neukirchen-Vluyn 2003.
- Seebass, H., *Biblisch-theologischer Versuch zu Num 20,1-13 und 21,4-9*, in: Mommer, P./Thiel, W. (Hg.), *Altes Testament – Forschung und Wirkung*, FS H. Graf Reventlow, Frankfurt/M 1994, 219-229.
- Shanks, H., *Two Early Israelite Cult Sites Now Questioned*: BAR 14 (1988) 48-52.
- Wenning, R./Zenger, E., *Ein bäuerliches Baal-Heiligtum im samaritanischen Gebirge aus der Zeit der Anfänge Israels. Erwägungen zu dem von A. Mazar zwischen Dotan und Tirza entdeckten „Bull Site“*: ZDPV 102 (1986) 75-86.
- Yadin, Y., *Beer-sheba: The High Place Destroyed by King Josiah*: BASOR 222 (1976) 5-17.

- Zertal, A., The Manasseh Hill Country Survey: The Shechem Syncline, Haifa 1992 (hebr.).
- Zevit, Z., The Religions of Ancient Israel, London u.a. 2000.
- Zwickel, W., Eine zyprische Parallele zur kürzlich in Israel gefundenen Kulthöhe: BN 24 (1984) 24-29.
- Zwickel, W., Der Tempelkult in Kanaan und Israel (FAT 10), Tübingen 1994.
- Zwickel, W., Die Welt des Alten und Neuen Testaments. Ein Sach- und Arbeitsbuch, Stuttgart 1997.

Prof. Dr. Klaus Koenen
Kolberger Str. 61
D-50374 Erftstadt

Zur Befristung der Sklavenschaft nach Ex 21,2

Volker Wagner

Ex 21,2 gehört zu den besonders häufig und kontrovers ausgelegten hebräischen Rechtssätzen. Der Paragraph legt fest, dass ein durch Kauf erworbener Sklave, der wohl bereits zuvor die Sklaveneigenschaft besaß¹, nach sechs Jahren Dienstzeit im siebenten freizulassen ist. Eine solche zeitliche Begrenzung der Sklavenschaft hat in §117 des Kodex Hammurapi (CH) eine keilschriftrechtliche Parallele; dort wird die Dienstzeit für in die Sklaverei verkaufte Ehefrauen und Kinder auf drei Jahre festgesetzt. F. Crüsemann hält es anscheinend für nicht ausgeschlossen, dass diese kürzere Befristung über das Zweistromland hinaus allgemein üblich gewesen sein könnte, wenn er sagt: „Wenn das auch in Israel oder im kanaanäischen Raum Sitte war, wäre der Übergang zum siebten Jahr, auch wenn er mit einem sakralen Zeitrhythmus begründet ist, eine erhebliche Verschlechterung für die Sklaven gewesen.“² Spätestens dieser Vergleich fordert die Frage heraus, welche Gründe denn zur Befristung der Sklavenschaft im hebräischen Recht auf sechs Jahre geführt haben könnten.

Allerdings hat N. P. Lemche unter Bezug auf M. Liverani die Meinung vertreten, es handele sich bei der Sieben um eine runde Zahl und insofern bei der Dienstzeit des Sklaven um den unbestimmten Zeitraum „for some years“.³ Dem aber widerspricht nicht nur die Konkretheit der Angabe *wird (soll) er sechs Jahre arbeiten und im siebenten hinausgehen*. N. P. Lemches Verständnis steht auch entgegen, daß in Ex 21,2 ein Rechtssatz vorliegt, der jeglicher Justitiabilität ermangeln würde, begrenzte er die Sklavenschaft so vage „for some years“. Freilich hält E. Otto Ex 21,2-11 nicht für „Rechtssätze im strengen Sinn, mit denen Rechtsfälle zu regeln wären“, da er die „rechtlichen Konsequenzen aus einer Nichtbeachtung“ vermißt.⁴ Doch legt E. Otto hier offenkundig den Maßstab moderner Gesetze an, denen daran gelegen ist, jeden möglichen Fall zu erfassen und zu

¹ Das Kaufobjekt wird in Ex 21,2aa ausdrücklich als עֶבֶד bezeichnet. Dass damit sein späterer Personenstand lediglich proleptisch genannt, der so Bezeichnete sich selbst aber als ehemals Freier in die Schuldklaverei verkaufen würde, so z.B. Otto, *Wandel* 35, ist theoretisch möglich, aber nicht verifizierbar.

² Crüsemann, *Tora* 184.

³ Lemche, *Hebrew* 65-57.70.

⁴ Otto, *Wandel* 36. Rechtliche Konsequenzen für die Nichtbeachtung liegen aber in 21,11, wenn auch nur für einen Einzelfall, doch vor.

ordnen. Demgegenüber sind die altorientalischen Rechtssammlungen nicht auf juristische Vollständigkeit bedacht⁵; insbesondere die hebräischen Rechtssätze der beiden im Pentateuch erhaltenen Kodextorsi vermitteln den Eindruck, als habe jemand eine Loseblattsammlung von Rechtsentscheiden aus einem gewissen Zeitraum und einer bestimmten Region zur Archivierung gesammelt⁶, aber keineswegs die Absicht gehabt, als Gesetzgeber Gesetze zu erlassen. Auch wenn der Rechtskasus 2aα redaktionell dem Redestil angepaßt worden ist⁷, steht doch der Charakterisierung von Ex 21,2 als Rechtssatz nichts im Wege. Ein Rechtssatz aber kann eine ungenaue Befristung nicht enthalten, wie denn auch die Angabe in §117 CH eindeutig ist. Wir werden also den Satz wörtlich zu nehmen und davon auszugehen haben, dass hier eine sechsjährige Dienstzeit und die Freilassung im siebenten Jahr gemeint sind.

Diese Zahlenangabe hat nun viele Ausleger an den Sabbat bzw. an das Sabbatjahr erinnert.⁸ Insbesondere haben J. Halbe⁹ und Y. Osumi¹⁰ die beiden Paragraphen über das Sklavenrecht Ex 21,1-11 zur Darstellung des Sabbatjahres und des Sabbats Ex 23,10-12 in Beziehung gesetzt und in beiden Abschnitten die sich thematisch entsprechenden Teile eines (redaktionellen) Rahmens sehen wollen. Doch wird man die Logik nicht ganz aus dem Spiel lassen dürfen. Wenn auch der Rhythmus eins bis sechs/sieben sowohl bei der Befristung der Sklavenschaft nach Ex 21,2 als auch beim Sabbatjahr Ex 23,10f. und beim Sabbat 23,12 der gleiche sein mag, so ist doch das, was an der siebenten Position geschieht, sehr wohl unterschieden: Sabbatjahr und Sabbat stellen eine Auszeit dar, nach deren Ablauf der alte Zustand wieder eintritt, d.h. das Land weitere sechs Jahre lang bestellt und abgeerntet wird bzw. sich der Arbeitsalltag in den folgenden sechs Tagen fortsetzt. Demgegenüber ist die Freilassung des Sklaven nach Ex 21,2 (und §117 CH) doch wohl als dauerhafte Veränderung seiner sozialen und wirtschaftlichen Stellung gedacht und gibt es keinen Anhalt dafür, dass er nach dem siebenten (bzw. vierten) Jahr etwa wieder in die Sklavenschaft

⁵ Vgl. dazu Petschow, Systematik 154 Anm. 43, wo er im Anschluß an G. Cardascia vom caractère subsidiaire und complémentaire der altorientalischen Kodizes spricht.

⁶ Dazu ausführlich Wagner, Indiz 211-241.

⁷ Zur literarischen Situation und den Rekonstruktionsversuchen vgl. bereits Alt, Ursprünge 291f. mit Anm. 2.

⁸ Siehe z.B. die Literaturangaben bei Cardellini, „Sklaven“-Gesetze 246 mit Anm. 23, oder Loretz, Habiru-Hebräer 141 mit Anm. 302.

⁹ Halbe, Privilegrecht 421.

¹⁰ Osumi, Kompositionsgeschichte 149-151.

zurückkehren müsse.¹¹ Insofern scheiden Sabbatjahr und Sabbat von der Sache her als Muster für die Befristung der Sklavenschaft aus.

Im Blick auf das Sabbatjahr dürfen aber auch der gattungsmäßige Unterschied und der literaturgeschichtliche Abstand nicht übersehen werden. Ex 21,2 ist ein hebräischer Rechtssatz, der – abgesehen von der oben bereits angesprochenen redaktionellen Überarbeitung in 2aα – stilistisch und inhaltlich der Gattung des Keilschriftrechts entspricht und insofern in die Epoche des Alten Orients oder anders ausgedrückt in die vorexilische Zeit Israels und Judas zu verorten ist. Seine Verwendung in der Rechtsprechungspraxis ist sehr wahrscheinlich.¹² Für das Sabbatjahr aber liegen mit Ex 23,10f.; Lev 25,2b-7 und Neh 10,32 nur relativ späte Belege programmatischer Art vor. Und es ist bis heute fraglich, ob dieser Forderung in alter Zeit jemals nachgekommen wurde¹³; Lev 26,34f.; II Chr 36,20f. und III Esra 1,54f. bestreiten es, während seine Befolgung mit 1Makk 6,53 erstmals für das 2. Jahrhundert v. Chr. behauptet wird. Die Hypothese einer Abhängigkeit der Befristung der Sklavenschaft nach Ex 21,2 von dem Programm des Sabbatjahres muss somit als Anachronismus abgelehnt werden.

Freilich hatte auch das Deuteronomium die Forderung nach Freilassung von hebräischen Personen, die sich selbst in die Sklaverei verkauft haben, in Dtn 15,12 unmittelbar an sein Programm der שְׁמִטָּה in 15,1ff. angeschlossen. Doch unterscheiden sich die Zeitangaben: Die שְׁמִטָּה soll am Ende von *sieben* Jahren durchgeführt, die genannte Sklavengruppe aber nicht anders als in Ex 21,2 nach *sechs* Jahren Dienstzeit freigelassen werden.¹⁴ Daraus ist zu folgern, dass der Vergleichspunkt zwischen den beiden Institutionen, der ihre redaktionelle Zusammenstellung nahegelegt hat, nicht in der Fristsetzung, sondern an anderer Stelle und dann wohl in dem übereinstimmenden Verfahren liegen wird. Leider legt Dtn 15,1ff. nicht zuletzt durch den bisher unerklärten Terminus יְרֵי מִשָּׁה dem rechten Verständnis manche

¹¹ Osumi, Kompositionsgeschichte 163, sieht das auch, wenn er schreibt: „Ex 21,2-11 wenden das Brachjahrprinzip auf die Freilassung der Sklaven an. Ebenso soll der Sklave sechs Jahre dienen, soll aber im siebenten Jahr – nicht nur ruhen, sondern – befreit werden.“, zieht aber aus diesem Sachverhalt keine Konsequenzen.

¹² Vgl. dazu ausführlich Wagner, Indiz.

¹³ Otto, Ackerbau 234, stellt im Anschluß an G. Dalman mit Recht auch die Frage, ob ein solches Brachjahr überhaupt geeignet war, gemäß der Begründung in Ex 23,11 spürbar der Armenversorgung zu dienen.

¹⁴ Ferner gilt der שְׁמִטָּה-Termin laut Dtn 15,9 für das gesamte Land gleichzeitig, während bei den Sklaven die Anzahl der Dienstjahre offensichtlich individuell nach dem Selbstverkauf gezählt werden soll.

Schwierigkeiten in den Weg.¹⁵ Wenn unsere Überlegung aber richtig ist, muss es sich hier analog zur Freilassung des Sklaven um die Freigabe eines Pfandes, sei es nun ebenfalls eine Person oder vielmehr eine Sache, handeln. Als Vorlage für die Zeitstruktur der Befristung der Sklavenschaft nach Ex 21,2 (bzw. Dtn 15,12) kann aber Dtn 15,1ff. jedenfalls auch nicht gedient haben.¹⁶

E. Otto versteht den eins bis sechs/sieben-Rhythmus weniger praktisch als theoretisch und sieht in der Anwendung des „6/7-Schemas“ in Ex 21,2 eine Theologisierung des Sklavenrechts, mit seinen Worten „eine noch implizite theologische Rechtsbegründung“: „Die im Ursprung kultische Zeitstruktur will in der Aussonderung für JHWH die Herrschaft JHWHs über den Bereich der Aussonderung zur Sprache bringen. Ex XXI 2 unterstellt also den Sklaven und seinen Herrn gleichermaßen JHWH und leitet daraus eine Begrenzung des Verfügungsrechts des Herrn über den Sklaven ab.“¹⁷ Dass auch in §117 CH und damit zeitlich und räumlich fernab von jeder יהוה-Verehrung die Sklavenschaft in bestimmten Fällen zeitlich begrenzt wird, sollte aber vor der Suche nach Begründungen aus dem Gedankengebäude der יהוה-Religion in Ex 21,2 warnen. Ein entsprechendes 3/4-Schema, das etwa auch dort „eine Begrenzung des Verfügungsrechts des Herrn über den Sklaven“ deutlich machen könnte, läßt sich in den Kulte und Theologien des Zweistromlandes jedenfalls nicht nachweisen. Natürlich gibt es religiöse Begründungen für Rechtsnormen im Alten Testament, die aber werden keineswegs implizit, sondern durchaus expressis verbis ausgesprochen; als Beispiele seien Dtn 19,10 als Begründung zu dem zu vermutenden §1, 21,9b zu §5, 22,5b zu §9' und 24,4aßb zu §14' des Kodextorsos im Deuteronomium genannt.¹⁸

Es muss aber grundsätzlich gefragt werden, ob hinter der Regelung in einem Rechtssatz, der ein wirtschaftliches Problem behandelt, ein religiöser und damit in gewisser Weise sachfremder Beweggrund gesucht werden darf. Zunächst sollte doch versucht werden, die in dem Paragraphen getroffene Entscheidung aus den Gesetzmäßigkeiten des Lebensbereiches, zu dem der geregelte Fall gehört, abzuleiten. So hat H.J. Boecker vermutet, dass die sechsjährige Arbeitsleistung als ausreichender Schuldnersatz angesehen

¹⁵ Zu den unterschiedliche Deutungen vgl. Mulder, שמט, 201f.

¹⁶ Im masoretischen Text von Jer 34,14aa – *am Ende von sieben Jahren* – ist die Befristung der Sklavenschaft wohl, wenn es sich nicht einfach um eine nachlässige Redeweise handeln sollte, gegen 14ab und die LXX-Version an die שמט-Konzeption angeglichen worden.

¹⁷ Otto, Wandel 35.

¹⁸ Zu den Paragraphenangaben siehe Wagner, Indiz.

worden sei¹⁹; dies ist nur dahingehend zu korrigieren, dass wie gesagt Schuldklaverei in Ex 21,2 eben nicht gemeint sein muss und wahrscheinlich auch nicht gemeint sein wird. Doch dass das Problem des ausreichenden Ersatzes im Hintergrund steht, dürfte sich bei einer wirtschaftlichen Frage zwingend nahelegen: Der Sklave wird freigelassen, wenn sich die Kaufsumme amortisiert hat und angemessen verzinst worden ist. Dass Ex 21,2 das generell und nicht individuell je nach dem gezahlten Kaufpreis regelt, hat in §117 CH seine Parallele. Dies mag damit zusammenhängen, dass auch die Sklavenpreise wohl nicht gar so stark differenziert gewesen zu sein scheinen: Ex 21,32, die einzige Stelle in der alttestamentlichen Überlieferung, die einen Rückschluß auf den Wert eines Sklaven im vorexilischen Israel und Juda zuläßt, legt als Ersatz für einen getöteten Sklaven 30 Schekel Silber fest, wobei eine Abstufung nach Alter oder Geschlecht nicht erfolgt.²⁰ Sicher war eine genaue Berechnung der Amortisationszeit aufgrund der unterschiedlichen Leistungsfähigkeit und der verschiedenen Einsatzgebiete der Sklaven gar nicht möglich, so dass es angezeigt gewesen sein mag, auch die Anzahl der Dienstjahre pauschal festzusetzen.

Dennoch wird man gegen R. Albertz nicht sagen können, dass die Dauer der Sklavenschaft völlig „unabhängig von der Höhe der Schuldforderung“ – bzw., wenn man nicht mit dem Sonderfall der Schuldklaverei rechnet, vom Kaufpreis der Sklaven ganz allgemein – festgesetzt worden sei.²¹ Unter dem wirtschaftlichen Blickpunkt dürfte sich nämlich der Unterschied in der Dienstzeit der Sklaven nach Ex 21,2 auf der einen und nach §117 CH auf der anderen Seite durchaus sinnvoll erklären lassen. Sowohl die vorexilisch israelitische als auch die altbabylonische Wirtschaft waren vornehmlich agrarisch geprägt, so dass anzunehmen ist, dass auch die meisten Sklaven in

¹⁹ Boecker, Recht 137.

²⁰ Sach 11,12 bietet denselben Zahlenwert ohne Maßangabe; die Frage nach der Entstehung des Textes führt aber in die spätnachexilische Zeit hinab, so daß die Belegstelle für Ex 21,2ff. nicht aussagekräftig ist. Auch die anderen üblicherweise auf Sklavenpreise hin ausgelegte Stellen sind nicht oder nur bedingt heranzuziehen: Die 20 Schekel, die die ismaelitischen Händler nach Gen 37,28 für Josef gezahlt haben sollen, sind kein auf dem regulären Markt erzielter Preis, sondern als Entgelt für einen Gelegenheitskauf zu verstehen; zudem läßt sich über die Epoche, für die er repräsentativ sein soll, nichts aussagen. In Lev 27,2-8 handelt es sich nicht um Sklavenpreise, sondern um den jährlichen Gegenwert für Tätigkeiten, die eigentlich für den Dienst im (Zweiten Jerusalemer) Tempel versprochene Personen ausführen müßten; vgl. dazu schon die Argumentation Noths, Buch 178: „... diese Bewertung hat nur Sinn mit Rücksicht auf laufende Zahlungen. Bei einmaligen Zahlungen müßte man für Kinder mit noch langer Lebenserwartung den höchsten Wert angesetzt haben.“

²¹ So aber Albertz, Theologisierung 123.

der Landwirtschaft eingesetzt wurden. Dabei dürfte der Feldbau arbeitsaufwendiger als die Viehzucht und insofern wohl der hauptsächliche Einsatzort der meisten Sklaven gewesen sein. Die Produktivität des mesopotamischen Feldbaues ist nun aber einigermaßen erforscht: So soll eine normale Gerstenernte im Bewässerungsfeldbau in Sumer bzw. Babylonien, also der Heimat des CH, von der Ur-III- bis in die Neubabylonische Zeit hinein die zehnfache Menge des eingesetzten Saatgutes erbracht haben, in Nuzi bei Regenfeldbau mit nur teilweiser Bewässerung den achtfachen Ertrag.²² Dem steht ein nur fünffacher Ernteertrag im reinen Regenfeldbau des (allerdings erst) neutestamentlichen Palästinas gegenüber.²³ Sicher ist die Gerstenproduktion wenn auch ein sehr wichtiger, so doch nur ein kleiner Teil der altorientalischen Volkswirtschaften gewesen, auch fehlen eben leider Angaben für das vorexilische Israel und Juda – dennoch ist das Verhältnis von zwei zu eins zwischen dem babylonischen und dem palästinischen Ernteertrag und seine Übereinstimmung mit der unterschiedlichen Befristung der Sklavenschaft in Ex 21,2 bzw. §117 CH im Verhältnis von ebenfalls zwei zu eins mindestens recht auffällig. Es legt die Vermutung nahe, dass sich auf Grund der weniger entwickelten Wirtschaft des eisenzeitlichen Israel und Juda und der damit verbundenen geringeren Arbeitsproduktivität in Palästina verglichen mit Mesopotamien auch der Kauf eines Sklaven durchschnittlich erst nach der doppelten Dienstzeit amortisierte und verzinst, d.h. heißt: nach sechs Jahren statt nach drei. Dann wäre es nachvollziehbar, wenn der gekaufte Sklave im vorexilischen Israel und Juda die doppelte Zeit für seinen Käufer arbeiten musste, um sich zu rentieren.

H. Petschow bemerkte in einem Seminar Anfang der sechziger Jahre des vorigen Jahrhunderts gegenüber dem Verf., damals Theologiestudent und Gasthörer am Orientalischen Institut der Universität Leipzig, sinngemäß: Solange wir noch nicht genau wissen, wie die Menschen im Alten Orient Zwiebeln angebaut haben, sollten wir nicht so schnell alles aus ihrer Religion ableiten. Diese Warnung gilt auch für die Erklärung der Realien des Alten Testaments, zumal hier – und das sei über die oben genannten Beispiele hinaus noch einmal unterstrichen – das religiöse Element der Lebensvollzüge sehr wohl *expressis verbis* in Erscheinung tritt und nicht als implizit enthalten erst mühsam aufgespürt werden muss. Und so wird auch die Befristung der Sklavenschaft nicht auf einen sakralen oder theologischen eins bis sechs/sieben-Rhythmus, sondern auf nachvollziehbare wirtschaftliche Überlegungen zurückzuführen sein. Ein religiöses Element fehlt dem hebräischen Sklavenrecht trotzdem nicht: Nach Ex 21,5f. soll der Sklave, der die Freilassung nach sechs Jahren nicht in Anspruch nehmen will, dies

²² Butz, Landwirtschaft 484.

²³ Butz, Landwirtschaft 483.

durch einen Eid *vor den Göttern* bekräftigen, bevor er mittels eines symbolischen Aktes zum Sklaven auf Lebenszeit wird.²⁴

Zusammenfassung

Die bisherigen Erklärungen für die Befristung der Sklavenschaft in Ex 21,2 auf sechs Jahre sind unbefriedigend. Erkenntnisse zu den unterschiedlichen Erträgen im Feldbau verschiedener Regionen des antiken Nahen Ostens legen die Vermutung nahe, dass die Dienstzeit für gekaufte hebräische Sklaven mit der Zeitspanne identisch war, in der sich der Kaufpreis üblicherweise amortisierte.

Summary

The explanations up to now for the limitation of slavery to a fixed period of six years in Ex 21:2 are unsatisfactory. Findings on the variation of proceeds of agricultural activities in different regions of the in ancient Near East suggest that the term of service for the purchased slaves of hebrew origin was equivalent to the period of time within which the purchase price of the slave usually paid itself off.

Bibliographie

- Albertz, R., Die Theologisierung des Rechts im Alten Testament, in: Albertz, R./Otto, S., Religion und Gesellschaft. Studien zu ihrer Wechselwirkung in den Kulturen des Antiken Vorderen Orients. Veröffentlichungen des Arbeitskreises zur Erforschung der Religions- und Kulturgeschichte des Antiken Vorderen Orients (AZERKAVO) 1 (AOAT 248), Münster 1997, 115-132.
- Alt, A., Die Ursprünge des israelitischen Rechts, in: Alt, A., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I, München 1959, 278-332.
- Boecker, H.J., Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient (NStB 10), Neukirchen-Vluyn ²1984.
- Butz, K., Landwirtschaft, in: RLA 6, 1983, 470-486.
- Cardellini, I., Die biblischen „Sklaven“-Gesetze im Licht des keilschriftlichen Sklavenrechts. Ein Beitrag zur Tradition, Überlieferung und Redaktion der alttestamentlichen Rechtstexte (BBB 55), Königstein u.a. 1981.
- Crüsemann, F., Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, Gütersloh ²1997.
- Halbe, J., Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10-26 (FRLANT 114), Göttingen 1975.
- Lemche, N. P., The Hebrew and the Seven Year Cycle: BN 25 (1984) 65-75.
- Loretz, O., Habiru-Hebräer. Eine sozio-linguistische Studie über die Herkunft des Gentiliziums ^cibrī vom Appellativum habiru (BZAW 160), Berlin u.a.1984.
- Mulder, M. J., שָׁמַט שְׁמִטָּה, in: ThWAT VIII, 1995, 198-204.
- Noth, M., Das dritte Buch Mose. Leviticus (ATD 6), Berlin 1964.

²⁴ Zu weiteren Inanspruchnahmen kultischer Institutionen durch die Rechtsgemeinde und zu Angeboten der Kultgemeinde an das Rechtsleben siehe die demnächst erscheinende Studie des Wagner, Profanität.

- Osumi, Y., Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33 (OBO 105), Freiburg u.a. 1991.
- Otto, E., Der Ackerbau in Juda im Spiegel der alttestamentlichen Rechtsüberlieferungen, in: Klengel, H./Renger J., (Hg.), Landwirtschaft im Alten Orient (Ausgewählte Vorträge der XLI. Rencontre Assyriologique International Berlin, 4. - 8. 7. 1994), Berlin 1999, 229-236.
- Otto, E., Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel. Eine Rechtsgeschichte des „Bundesbuches“ Ex XX 22 – XXIII 13 (StB 3), Leiden u.a. 1988.
- Petschow, H., Zur Systematik und Gesetzestechnik im Codex Hammurabi: ZA NF 23 (1965) 146-172.
- Wagner, V., Profanität und Sakralisierung des täglichen Lebens im Israel der alttestamentlichen Zeit und in der Literatur des Alten Testaments (im Druck).
- Wagner, V., Ein Indiz für die praktische Verwendung des kasuistischen Rechtssatzsammlungen im Pentateuch: ZAR 8 (2002) 211-241.

Dr. Volker Wagner
Johannisallee 4
D-04317 Leipzig

L'intertextualité comme méthode d'investigation du texte biblique

|| L'exemple de Malachie 3,20

Hélène Koehl-Krebs

Résumé: L'intertextualité comme méthode d'investigation du texte biblique entend généralement rendre compte exclusivement de textes antérieurs auxquels l'écrit étudié fait écho. L'objectif de cet article est de montrer qu'elle peut aussi avantageusement s'intéresser aux textes postérieurs susceptibles d'en avoir préservé un écho significatif. Le terrain d'expérimentation choisi est le livre de Malachie dont l'oracle d'ouverture (Ml 1,2-5) est un pamphlet anti-édomite particulièrement violent. Parce qu'après Ml 1,4, ni Edom, ni Esaü, père fondateur de la nation et frère ennemi de Jacob, ne sont plus cités, la plupart des commentateurs fait de ce premier oracle un rappel du passé pour l'exemple. Mais non pas tous. Ainsi, l'hypothèse selon laquelle la question édomite est actuelle et déterminante pour le prophète a été argumentée par G. Wallis (1967)¹ et A. Caquot (1969-70)². L'outil intertextuel, en permettant de reconnaître la présence ultérieure dans l'œuvre de schémas de représentation faisant implicitement référence à Esaü ou Edom, en démontre le bien-fondé. L'objectif de cette étude porte sur un point précis, celui de montrer que la représentation du lever du soleil de justice (Ml 3,20) s'intègre au tableau anti-édomite brossé au premier oracle.

1. Problématique de l'intertextualité appliquée à l'analyse d'un texte biblique

Le concept d'intertextualité initié dans les années 70 par J. Kristeva et R. Barthes a fait son chemin³. L'intertextualité naît d'une évidence: aucun

¹ Wallis, Wesen: selon lui, l'expression «alliance des frères» (Ml 2,10) désigne l'alliance d'Esaü et de Jacob et relève de l'argumentation du camp qui promeut les intérêts édomites en Juda.

² Caquot, Brève 1 et Brève 2, considère que Ml 2,11 dénonce le (re)mariage scandaleux du grand prêtre avec une Edomite.

³ Cf. Kristeva, Séméiotik; rubrique Intertexte in Barthes, Texte.

texte n'existe seul. Tout texte s'inscrit dans une histoire littéraire dans laquelle il est un tissu d'échos et de résonances de textes qui l'ont précédé, de la culture environnante, d'héritages culturels anonymes passés par des canaux insondables. Cependant, il ne reproduit pas le matériel dont il dépend, il l'utilise, sciemment ou non, et la façon dont il redistribue et dissémine héritages et emprunts le fait sortir du champ de la reproduction pour investir celui de la créativité.

L'intérêt de la prise en compte du phénomène d'intertextualité pour l'étude des textes bibliques n'a pas échappé aux exégètes. «La Bible en échos» est le sous-titre évocateur de l'ouvrage collectif édité en 2000 par D. Marguerat et A. Curtis⁴. Pour le livre de Malachie lui-même, terrain de cette étude, K.W. Weyde, dans un ouvrage publié en 2000, fait une démonstration magistrale de la multiplicité des sources bibliques que le prophète actualise, rendant définitivement vaine toute tentative de le classer dans une famille de pensée prédéterminée: «le prophète dépend d'un matériel tiré de la Genèse, de sa source yahviste comme de sa source sacerdotale, du Code de l'Alliance, du Code de Sainteté, du Deutéronome et de l'histoire deutéronomiste, des traditions prophétiques, tant pré-exiliques et exiliques que post-exiliques et il utilise le matériel poétique, avant tout les Psaumes, mais aussi les traditions sapientiales», conclut-il⁵.

Comme l'écrivent D. Marguerat et A. Curtis en introduction de leur publication, «le texte biblique vit de relecture de textes anciens, sans cesse repris, réinterprétés, actualisés, en vue d'en redire la pertinence dans le présent»⁶. Au nom du principe d'intertextualité, on cherchera à identifier des références, des échos et des résonances, de formules, de représentations, d'images, appartenant à la littérature antérieure ou contemporaine de l'écrit, et on ouvrira le spectre de la recherche à la littérature issue de l'environnement biblique. Certains critères de choix pourront être définis. D'aucuns décideront de ne reconnaître comme authentiques que des emprunts de formules d'au moins trois termes, dans l'ordre direct ou inverse. D'autres adopteront des critères moins restrictifs. Mais il s'agit généralement d'ajustements s'appuyant sur le postulat chronologique selon lequel seuls les textes antérieurs et contemporains sont habilités à interférer avec le texte biblique soumis à l'étude.

C'est la pertinence de ce postulat que nous proposons de discuter. En effet, les textes bibliques ne se contentent pas de réinterpréter et de relire à frais nouveaux des textes anciens, ils s'inscrivent dans une longue histoire

⁴ Marguerat/Curtis, *Intertextualités*.

⁵ Weyde, *Prophecy* 399.

⁶ Marguerat/Curtis, *Intertextualités* 9.

qui commence avant eux et continue après eux, au fil de laquelle chaque génération reçoit un héritage du passé, non seulement littéraire, mais aussi culturel, dont elle restitue une partie, elle-même mise à l'épreuve d'une actualité et d'un environnement culturel qui lui sont propres. Ce scénario de base est infléchi par le fait que les passages de relais ne sont pas automatiques. De plus, lorsqu'ils ont lieu, le parcours n'a pas été nécessairement balisé régulièrement par la littérature. Une représentation, une interprétation, peut passer par des siècles de silence littéraire et ressurgir, comme un flot de véhicules oublié à la sortie d'un tunnel. La mémoire des représentations culturelles n'est pas dépendante d'un schéma littéraire explicite. C'est la réciproque qui est vraie: seule l'identification de l'antécédent d'une formule ou d'une représentation permet d'authentifier le phénomène de résonance. Ce qui est vrai du texte de Malachie comparé à ces prédécesseurs est vrai des textes ultérieurs qui lui font écho. Ces traces ultérieures ne sont pas de simples reproductions, elles véhiculent un regard, une lecture ou une relecture. La redistribution opérée par l'auteur, en réaménageant l'espace littéraire, peut alors libérer une clef qui rend explicite le sens d'un texte, aujourd'hui inaccessible à la simple lecture, mais préservé et offert par un texte intermédiaire.

Rien ne justifie donc qu'une analyse d'un texte vétérotestamentaire, pour ne parler que de ce champ, marginalise a priori l'examen de la littérature postérieure, qu'elle soit intertestamentaire, néotestamentaire, targumique ou autre, au motif que celle-ci ne peut informer sur le texte lui-même ou en raison des abus de certaines lectures christocentriques. Inversement, l'examen de la littérature postérieure se doit de prouver son intérêt. Or, il ne montrera qu'il peut servir la compréhension d'un texte vétérotestamentaire que lorsqu'une tradition, que les seuls atouts du texte référé ne permettaient pas d'atteindre, apparaîtra, préservée, explicite, dans un texte référant. Il est vrai cependant que cette approche bidirectionnelle de l'intertextualité a ses propres limites dans le temps. Une référence à un texte antérieur peut ne plus informer sur le texte référé: nombreuses sont les expressions empruntées au texte biblique qui volent de leur propre ailes dans notre langage courant. Avec le temps, les allusions aux mythes, aux légendes, aux vieilles histoires, perdent leur truculence et leur fraîcheur poétique, quittent leur terrain originel, deviennent schématiques, allégoriques ou caricaturales, mais elles n'en sont pas systématiquement négligeables pour autant. Elles peuvent avoir gardé, avec le squelette, un peu de la substantifique moelle de son support. Et même s'il ne subsiste que le squelette, la façon dont elles l'organisent et le restituent peut être intéressant.

C'est ainsi que la mention du soleil en MI 3,20 dévoile la filiation du châtement annoncé en MI 3,19 au genre incantatoire des Šurpu attesté par

une littérature mésopotamienne qui précède l'œuvre de Malachie d'un millénaire⁷. Mais c'est aussi ainsi que la lecture du recueil des Hymnes retrouvé dans la grotte I de Qumrân montre que son auteur connaît bien l'écrit attribué à Malachie: l'examen du vocabulaire qu'il utilise pour confesser son ministère comme la réalisation de la prophétie de MI 3,20 révèle qu'il a inscrit la promesse du lever du soleil de justice dans la perspective instaurée au premier oracle⁸.

L'œuvre de Malachie a la particularité de se situer à la charnière de deux époques, à la fin de la période perse, avant l'ère macédonienne initiée par les conquêtes d'Alexandre. Du moins c'est de cette période que nous datons l'écrit⁹. Héritière de la littérature qui la précède, comme l'a montré K. W. Weyde, l'œuvre du prophète est alors aussi proche de cette littérature intertestamentaire, longtemps négligée, mais dont les découvertes de Qumrân ont convaincu de l'ancienneté et de l'enracinement dans l'aventure littéraire biblique. La méthode d'analyse proposée consiste à mesurer la pertinence de l'hypothèse de lecture à la lumière de vérifications offertes par la littérature postérieure.

⁷ MI 3,19-20: «Parce que, voici, le jour vient, brûlant comme un four, et ils seront, tous les arrogants et tous les faiseurs d'impiété, de la paille et il les consumera, le jour qui vient, dit Yahvé Sebaoth, de sorte qu'il ne laissera pour eux racine ni rameau, mais se lèvera, pour vous qui craignez mon nom, un soleil de justice, avec la guérison dans ses ailes». A la tablette V-VI, Ea apprend à son fils Mardouk à laver et purifier la victime de la malédiction qui l'afflige. La cérémonie de purification est un acte de magie sympathique; il consiste à brûler divers objets symbolisant les péchés et les souffrances du patient. Aux lignes 60-72, le rite incantatoire consiste à brûler un oignon: «⁶⁰ Incantation. Comme cet oignon qu'il pèle et jette au feu ⁶¹ – le feu le brûle totalement – ⁶² qui ne sera pas cultivé dans un semis, ⁶³ qui ne grandira pas près d'un fossé ou d'un cours d'eau, ⁶⁴ dont les racines ne prendront pas dans le sol, ⁶⁵ dont le rejeton ne germera pas et ne verra pas le soleil, ⁶⁶ qui ne servira pas au repas d'un dieu ou d'un roi, ⁶⁷ (puis invocation, serment ...) ⁶⁸ la douleur de mes épreuves, péché, transgression, crime, erreur, ⁶⁹ la maladie de mon corps, ma chair, mes veines, ⁷⁰ puissent-ils être pelés comme cet oignon, ⁷¹ puisse le feu les consumer totalement aujourd'hui, ⁷² puisse le serment permettre que je voie la lumière!» (D'après la traduction en anglais Reiner, Šurpu 31). Pour une discussion sur le thème: Watson, Techniques.

⁸ On peut lire en effet en IQH 2, 8: «tu as affermi mes pas sur le territoire d'impiété et j'ai été un piège pour les pécheurs mais la guérison pour tous ceux qui se convertissent du péché». L'expression «territoire d'impiété» de MI 1,4, qui est un hapax du Texte massorétique, a été mise en relation avec la «guérison» promise en MI 3,20.

⁹ Pour une discussion de la question, cf. Krebs-Koehl, question 15-17.

Cet article n'a pas la prétention de théoriser, mais d'ouvrir le débat de l'élargissement de l'approche intertextuelle en en testant la pertinence sur un exemple. On s'interroge précisément sur l'existence éventuelle d'une corrélation entre la représentation du lever du soleil de justice (MI 3,20) et le climat anti-édomite de MI 1,2-5. La «question édomite» fera l'objet d'une présentation préalable en deux temps: après une évocation de la problématique sous son angle historico-politique, le volet religieux, qui en est indissociable, sera abordé. On verra qu'il réserve une place de choix à la représentation du soleil levant. Dans l'œuvre de Malachie, la vision du lever du soleil de justice (MI 3,20) domine la prophétie de MI 3,19-21 avec laquelle s'achève le sixième et dernier oracle (MI 3,13-21). La mise en évidence de quelques corrélations philologiques rapprochant le dernier oracle du premier préparera l'inscription du lever de soleil de justice (MI 3,20) dans la perspective de la distinction fondamentale opérée entre Esaü et Jacob en MI 1,2-3. Divers emprunts à la littérature postérieure permettront de conclure.

2. La question édomite au cœur de l'actualité dans la Judée perse:

Pour se faire une idée de son importance contextuelle au temps présumé de la prophétie, un tour d'horizon de la question édomite telle qu'elle se pose pour Israël est un préalable incontournable.

Edom, la nation des fils d'Esaü, au sud-est de la mer Morte et jusqu'au Golfe d'Aqaba, est le frère ennemi d'Israël, les fils de Jacob, ou de son avatar judéen. La tradition juive en a fait l'archétype de ceux qui en veulent à l'existence d'Israël, qui mettent en péril sa raison d'être, à savoir le service de Yahvé Sebaoth. Dans le Talmud, Edom, c'est Rome¹⁰.

Nombreux sont ceux qui se sont interrogés sur les raisons historiques de ces liens privilégiés et de cette haine tenace entre Edom et Israël¹¹. Pendant la période monarchique et jusqu'au temps d'Akhaz (-735 à -716), Israël, puis Juda, a gardé la haute main sur le territoire d'Edom. Mais celui-ci a pris son indépendance, s'est doté d'une monarchie, a adopté un dieu tutélaire nommé Qoš, et le transit commercial entre la péninsule arabique et l'Assyrie a permis son essor économique jusqu'à ce que la folie des grands et la politique arabe du dernier souverain néo-chaldéen, Nabonide, ne

¹⁰ Pour l'auteur du *Targum des Hagiographes*, Constantinople (*TgLam* 4, 21) et Rome (*TgLam* 4, 22) sont peuplées d'Édomites!

¹¹ Pour une approche de la question: Dicou, Edom.

sonne le glas du royaume d'Edom vers -550¹². Juda et Edom n'ont pas les mêmes alliés: ceux d'Edom sont assyriens, néo-chaldéens, arabes¹³; ceux de Juda sont égyptiens, puis perses. La littérature prophétique biblique accuse Edom d'avoir fait cause commune avec Nabuchodonosor pour ruiner Jérusalem et anéantir Juda en -587¹⁴. La réalité est sans doute plus complexe¹⁵, mais les Edomites, qui ont constamment migré vers l'ouest et le nord comme le montrent l'archéologie et l'onomastique, ont profité de la vacance du pouvoir à Jérusalem pour s'installer en Juda.

Lorsqu'en -538, l'édit de Cyrus permet aux Judéens de rentrer chez eux, la question de la cohabitation avec les migrants édomites est un enjeu tant économique que politico-religieux. Les exilés ne récupéreront pas le territoire judéen pré-exilique dans son entier. Loin s'en faut. Les Edomites, qui ont abandonné leurs terres patrimoniales et migré vers le nord et l'ouest, reconstituent peu à peu un foyer national: l'Idumée couvrira non seulement le Néguev, au sud de Juda, mais englobera, bien plus au nord, des villes comme Adora et Marésha, elle-même à quelques encablures de Jérusalem. L'examen onomastique montre un regain d'intérêt pour le dieu Qoş pendant la période perse. Celui-ci accompagne naturellement la restructuration communautaire de la population d'origine édomite.

I. Finkelstein et N.A. Silberman, auteurs d'un livre contesté paru dans sa traduction française en 2002, ont raison de prétendre que «du point de vue politique aussi bien qu'éthnique, le problème le plus sérieux rencontré par la communauté post-exilique a résidé dans ses relations avec les régions du

¹² Knauf, *Supplementa*, présente l'histoire géopolitique d'Edom de façon concise et claire. L'ouvrage collectif édité par Edelman, *Edomit*, permet un large tour d'horizon de la problématique édomite.

¹³ Si la campagne arabe de Nabonide (de -553 à -543) modifie le panorama politique, le sort des Edomites reste indissociable de celui de ses voisins arabes.

¹⁴ Ez 35,10 et 12: Edom a profité des événements pour envahir Juda. Ez 25,12 est un appel à la vengeance. De même, Ps 137. Abdias promet la pareille (v. 15) à celui qu'il accuse de «violence» envers son frère Jacob (v. 10). Jl 4,19 dénonce la violence d'Edom envers les fils de Juda. Lm (*LXX*) 4,21 accuse Edom d'avoir annexé la terre d'Israël. Pour l'auteur d'*Esdras A'*, les Edomites sont responsables de l'incendie du Temple (4, 45) et il est attendu de Darius que «*les Iduméens rendent les villages des Judéens qu'ils contrôlent*» (4, 50), demande satisfaite aux dires de Flavius Josèphe, selon lequel Darius «*ordonna aux Iduméens, aux Samaritains et aux habitants de Coelé Syrie de rendre les villages appartenant aux Juifs qu'ils détenaient*» (*Ant XI*, 3, 8, § 61). La virulence de la haine réciproque ne diminue pas avec le temps: au temps de Judas Maccabée, les Iduméens accueillaient les proscrits de Jérusalem dans leurs forteresses et se mettaient avec eux à fomenter la guerre (*2M*, en 10,15).

¹⁵ Bartlett, *Edom (Place)* 292.

Sud»¹⁶. A la fin de la période perse, l'affaiblissement du pouvoir central encourage les ambitions locales et favorise un regain des tensions. Au temps des Maccabées, la collusion d'intérêts anti-judéens est réelle entre les Samaritains et des «fils d'Esäü» que Judas Maccabée doit affronter à la fois au sud et au nord de Jérusalem¹⁷. La question se pose de savoir à partir de quand Edom passe du statut d'ennemi effectif à celui de l'ennemi emblématique d'Israël qui pérennise son souvenir. Ainsi, dans ce cas particulier, il serait intéressant de savoir qui recouvre l'appellation «fils d'Esäü», s'il s'agit d'une désignation générique des adversaires de Judas ou si les descendants des Edomites disposent de places fortes à la fois en Idumée et en territoire samaritain.

La question de l'intégration des ressortissants d'Edom présents en Juda pose un problème intra-judéen grave. En effet, les réponses qui lui sont apportées diffèrent, dévoilant l'existence de courants et de partis opposés. Il suffit de consulter la Tora pour prendre la mesure du dilemme. L'histoire se discute: durant l'Exode, Edom a-t-il ou non laissé passer les fils d'Israël sur leur territoire? Oui, répond l'auteur de Dt 2; non, celui de Nb 20 (Cf. Jg 11, 17-18). Dt 23,8 ordonne: «tu ne considéreras pas l'Edomite comme abominable car il est ton frère». Dt 2,5 attribue une terre à ces frères édomites: c'est Séïr, le plateau qui surplombe le Wadi el-Hasa au sud-est de la mer Morte (idem Jos 24,4 et ailleurs); il admet qu'ils satisfont une condition préalable susceptible de les rendre fréquentables: ils ont éliminé la nation païenne qui occupait leurs terres avant eux, les Horites (Dt 2,12, 22)¹⁸. Sur ce point, il n'est pas d'accord avec le généalogiste de Genèse 36 qui établit la descendance d'Esäü et pour lequel ce dernier a eu trois femmes, dont Oholivama, fille de Séïr le Horite. Ce détail change les données du problème. Les livres d'Esdras et de Néhémie ont des listes d'étrangers dont les filles sont interdites d'épousailles aux fils d'Israël. Le nom des Edomites en est absent, mais les Iduméennes ont leur place dans la liste parallèle de la variante grecque d'Esdras conservée dans la Bible des LXX, Esdras A'. Par ailleurs, Ne 13,1-2 reprend Dt 23,4-5. La citation s'arrête avant Dt 23,8, mais il n'est pas interdit de l'interpoler et de conclure que Néhémie est favorable à l'intégration des descendants d'Edomites vivant parmi les fils

¹⁶ Finkelstein/Silberman, Bible 352.

¹⁷ Cf. 1M 5,1-3.

¹⁸ Dt 7, pour le même commandement dirigé contre la propagation de l'idolâtrie adressé à Israël. Selon Dt. 2, Les Moabites et les Ammonites ont aussi chassé ceux qui occupaient leurs terres avant eux, mais, pour Dt 23,4-5, ils ont infréquentables parce qu'à la différence des Edomites, au temps de l'Exode, ils se sont montrés hostiles aux fils d'Israël.

d'Israël. A condition, on s'en doute, qu'ils n'aient rien à voir avec des Horites.

S'interroger de façon théorique sur la position supposée de Malachie dans le débat est possible et il n'est pas nécessaire d'aller plus loin que Ml 1,2-3 pour se convaincre que la réponse sera un rejet catégorique de ces subtilités: «Esaü n'était-il pas frère de Jacob? - oracle de Yahvé - or, j'ai aimé Jacob et Esaü, je l'ai haï».

3. Le volet religieux du conflit

Le conflit politique a un volet religieux qui en est indissociable et dans lequel le nom de Yahvé tient une place centrale et conflictuelle. Le camp du refus des arrangements accuse Edom d'avoir trahi Yahvé en lui préférant Qoš¹⁹. Plus précisément, en Edom, Qoš est un dieu d'importation arabe. Son nom qui signifie «arc» est l'équivalent de l'hébreu qšt. Maître des bêtes sauvages, avec l'arc qui le symbolise, il va bien au chasseur Esaü. Mais la relation d'Edom à Qoš n'est pas exclusive comme celle qui lie Israël à Yahvé. C'est ainsi que la découverte de l'inscription «Yahvé de Témân²⁰» à Kuntillet 'Ajrud à cinquante kilomètres au sud de Qadesh-Barnéa a démontré qu'un dieu nommé Yahvé a été aussi adoré en Edom. Le nom de Yahvé était certainement connu en Edom avant la domination israélite.

Pérennisant, sciemment ou non, le souvenir de traditions attachées à une préhistoire commune à Edom et Israël, plusieurs théophanies bibliques relevant du genre hymnique montrent Yahvé venant d'Edom: selon Ha 3,3, Dieu vient de Témân, selon Jg 5,4, Yahvé sort de Séïr, il part de la campagne d'Edom²¹. La représentation est au service de l'interprétation sur un pècher de Michée retrouvé dans la grotte I de Qumrân²². Mais c'est sans doute Dt 33,2, où il est écrit: «Yahvé est venu du Sinaï et il s'est levé de Séïr pour eux, il a respéléndi depuis la montagne de Parân», qui explicite le mieux le caractère solaire de la représentation de Yahvé qui sous-tend ces diverses théophanies.

Le fonds des traditions concernant les relations contrastées d'Esaü et de Jacob conservées par la Genèse est lui-même sous-tendu par un schéma solaire dont la prise en compte à partir de Gn 27,41 permet de mettre en

¹⁹ Bartlett, Edom.

²⁰ Témân sert souvent d'éponyme à Edom dont elle désigne au sens propre la partie centrale du territoire.

²¹ Cf. aussi Ps 68,8s. et Es 63,1-6.

²² 1Q14 12,2: «... sa gloire de Séïr ... car Dieu sortira de ...»; traduction, in DJD I.

évidence un jeu de scène performant jusqu'en Gn 33. Il est significatif que, dans une monographie consacrée aux représentations solaires de Yahvé, J. G. Taylor en arrive à reconsidérer Dt 33,2 à la lumière de Gn 33,1-16²³.

Si ces textes témoignent d'un passé au nom duquel les deux peuples voisins se reconnaîtront frères avec raison, par contre il est vain de chercher le nom de Qoš dans le Texte massorétique: à la différence des noms des dieux tutélaires de Moab et d'Ammon, il n'y figure nulle part et cette absence est significative de l'injure à Yahvé que représente aux yeux d'Israël son adoption par Edom. Pourtant, un examen plus attentif du texte biblique suggère que son nom a pu être corrompu ou rendu à son sens commun dans des passages empruntés à la «sagesse de Témân» dont Je 49,7, Ab 8 et Ba 3,22 ont préservé le souvenir de la renommée. Ainsi en Pr 30,31²⁴. Probablement en Ps 76,4²⁵. Force est aussi de constater que le nom de Qoš est facile à restituer en 91,3. Il suffit pour cela de déplacer la césure entre deux mots²⁶. On en conclura que le nom de Qoš était connu en Israël bien avant que Flavius Josèphe ne rapporte que Kostobaros, dont Hérode le Grand, l'Iduméen, a fait son beau-frère, «appartenait à une famille d'Idumée, (était) l'un des premiers en dignité dans ce pays et ses ancêtres avaient été des prêtres de Kozé, dieu des Iduméens»²⁷.

Ml 3,19 compare les «faisers d'impiété» et les «arrogants» à la «paille», qui se dit qaš en hébreu. La ressemblance phonétique au nom de Qoš est évidente²⁸. Si, de quelque façon que ce soit, directe ou analogique, la vision de Ml 3,19-21 sollicite encore Edom, la mention de la «paille»

²³ Taylor, Yahweh (sur Gn 32-33); Krebs-Koehl, question 269-271.286-287.

²⁴ Vriezen, Edomite, pense qu'une grande partie de Pr 30-31 est d'origine édomite: «il n'est pas surprenant que le nom d'une divinité édomite apparaisse dans une collection de proverbes originellement édomite, ni que ce nom ait été rendu méconnaissable et ainsi effacé quand la collection en vint à être incorporée dans une collection israélite, appartenant elle-même à un livre canonique»; cf. Krebs-Koehl, question 71-72.

²⁵ Ps 76,4: «Là-bas, il a brisé les foudres de l'arc». On conjecture que l'«arc» banalise le nom de Qoš. Pour une variante de traduction de Ps 76,11 faisant référence à Edom qui encourage cette lecture, Krebs-Koehl, question 245.

²⁶ On lit alors que Yahvé délivre «des pièges de Qoš», au lieu de Yahvé délivre du «piège du chasseur», le chasseur étant en l'occurrence celui qui manie l'arc; cf. Krebs-Koehl, question 297.

²⁷ Flavius Josèphe, *Ant* XV, 7,9-10. Kostobaros est une forme hellénisée du nom Qošgabar, porté par des rois édomites.

²⁸ L'existence de jeux de mots entre «paille» et «arc» est attestée par Es 41,2 et Jb 41,20.

peut renvoyer à Qoš²⁹. Or celle-ci est intégrée à une représentation solaire qui culmine avec le lever du soleil de justice en MI 3,20:

19 Parce que, voici, le jour vient, brûlant comme un four, et ils seront, tous les arrogants et tous les faiseurs d'impiété, de la paille et il les consumera, le jour qui vient, dit Yahvé Sebaoth, de sorte qu'il ne laissera pour eux racine ni rameau,

20 mais se lèvera, pour vous qui craignez mon nom, un soleil de justice, avec la guérison dans ses ailes, et vous sortirez et vous gambaderez comme des veaux (sortant) de l'étable

21 et vous foulerez les impies, car ils seront cendre sous les plantes de vos pieds, au jour que, moi, je fais, dit Yahvé Sebaoth.

La sagesse qui a fait la renommée de Témân se rapporte aux arts en général et à celui de la fonte des métaux en laquelle les gens de Témân étaient passés maîtres en particulier. Il n'est donc pas indifférent que le texte hébreu de Si 43,2-4 ait conservé une représentation de la supériorité du feu solaire sur le feu du four du fondeur. Celle-ci pourrait servir et avoir servi d'arrière-plan métaphorique à la représentation de la supériorité de Yahvé sur Qoš, anéanti devant Yahvé comme la paille est brûlée par le feu solaire.

4. Quelques corrélations philologiques attachant le dernier oracle (MI 3,13-21) au premier oracle (MI 1,2-5)

De façon plus générale, l'observation du vocabulaire et de la structure du dernier oracle du livre de Malachie (MI 3,13-21), où est annoncé le lever du soleil de justice, permet de proposer diverses corrélations au premier oracle et, par là, à sa thématique anti-édomite. Trois d'entre elles retiendront l'attention.

On remarquera d'abord que, si les six oracles de Malachie suivent tous un même modèle rhétorique relevant du genre de la diatribe, la structure de la paire affirmation – réfutation avec laquelle débutent ces deux oracles extrêmes est identique et leur est propre:

MI 1,2: C'est vous que j'ai aimés, dit Yahvé
et vous dites : en quoi nous as-tu aimés ?!

MI 3,13: Elles sont dures contre moi, vos paroles, dit Yahvé
et vous dites: que nous sommes-nous dit contre toi?

²⁹ MI 3,19 n'a pas le monopole de la métaphore de la paille qui brûle. On la retrouve en Ex 15,7; Es 5,24; 33,11; 47,14; Jl 2,5; Ab 18; Na 1,10; Ps 83,14. En Ab 18 et, à un moindre degré, en Ps 83,14, elle sert une prophétie anti-édomite.

Ensuite, le premier oracle est remarquable dans le concert des prophéties anti-édomites par la place faite aux velléités reconstructrices édomites (MI 1,4):

Qu'Edom dise encore : 'Nous avons été démantelés, mais nous avons rebâti les ruines',

ainsi a parlé Yahvé Sebaoth: 'Eux, ils bâtissent, mais, moi, je détruis !'

et on dira d'eux: territoire-d'impiété et le peuple-que-Yahvé-châtie-sans-fin.

L'examen terminologique montre que le verbe «bâtir», présent deux fois en MI 1,4, revient en MI 3,15, en un moment crucial du dernier oracle (MI 3,13-21): il est mis dans la bouche des fidèles de Yahvé et exprime le scandale que représente à leurs yeux la réussite insolente de personnages qui sont appelés «faiseurs d'impiété» et «arrogants».

ZoharIII, 31b discute MI 1,2-3 «(...) Esaü n'était-il pas frère de Jacob ? Or, j'ai aimé Jacob et Esaü, je l'ai haï et ses villes sont en ruines.

Comment, ses villes sont en ruines? Esaü est heureux; il possède de grandes villes et il domine le monde!

Le Roi a décidé; il a marqué dans son livre, et il accomplira sa parole et le bien qu'il a promis à Israël)³⁰.

Force est de constater que le commentaire du Zohar, pour lequel Esaü désigne la Rome chrétienne, a préservé la structure de discussion caractéristique des oracles de Malachie et mis explicitement en scène la contestation de l'application du jugement du premier oracle, pourtant sans appel, condamnant à l'échec les reconstructions édomites.

Ce faisant, il confirme le verbe «bâtir» en MI 3,15 dans sa fonction d'écho des occurrences du verbe au premier oracle.

Enfin, lorsque le dernier oracle stigmatise les «faiseurs d'impiété» et les «arrogants», les expressions utilisées ne sont pas anodines. En effet, MI 1,4 a lié l'impiété à Edom par le moyen de l'expression déprécative «territoire d'impiété». Par ailleurs, la tradition rabbinique se fonde sur l'homonymie pour faire dériver le nom d'Esaü du verbe «faire», dont on peut constater qu'il est utilisé en mauvaise part tout au long du texte de Malachie avant que le retournement de situation opéré en MI 3,17, où il est question du «jour que, moi, je fais», ne le restitue à Yahvé. Enfin le vocable «arrogant» pourra évoquer la figure d'Esaü: en effet, il est de la même racine que le mot «bouillie» dont la seule occurrence dans le Texte massorétique figure en Gn 25,29, précisément là où Esaü vend son droit d'aînesse à Jacob: «Jacob faisait bouillir une bouillie», lit-on, le verbe soulignant le mot; or au verset suivant, la «bouillie» s'appelle «roux», en hébreu, 'dm : «donne-moi

³⁰ De Pauly, Traduction 1985.

de ce roux, de ce roux-là» a dit Esaü et c'est pourquoi il porte le nom d'Edom, explique-t-on; ce qui fait de «l'arrogant» un autre nom d'Esaü.

L'ensemble de ces corrélations définit un cadre dans lequel la question de la portée anti-édomite de l'évocation du lever du soleil de justice en MI 3,20 n'est pas infondée.

5. L'imagerie solaire au service du jugement d'Edom:

Le Targum et la littérature rabbinique apportent la preuve que la représentation de Yahvé à la manière du soleil qui se lève sur Edom a été utilisée contre Edom.

Ainsi, les Targumim interprètent la théophanie de Deutéronome 33,2 à charge contre les fils d'Esaü et leurs alliés, les fils d'Ismaël:

«Il dit: 'Yahvé est apparu depuis le Sinaï pour donner sa Loi à son peuple, les enfants d'Israël; il a resplendi de sa Gloire sur la montagne de Gabla³¹ pour donner sa Loi aux fils d'Esaü. Mais lorsqu'ils y trouvèrent écrit: Vous ne serez pas homicides, ils ne l'acceptèrent point. Puis il a brillé de sa Gloire sur la montagne de Parân³² pour donner sa Loi aux fils d'Ismaël. Mais lorsque les fils d'Ismaël trouvèrent qu'il y était écrit: 'Vous ne serez point voleurs', ils ne l'acceptèrent point»³³.

Bereshit Rabba 78,5 disserte sur Gn 32,32: «Rabbi Berekiah a commenté: 'Le soleil se leva pour le guérir, lui, mais pour les autres, il se leva seulement pour les éclairer'.

Rabbi Huna a dit au nom de Rabbi Aha: 'Voici ce qu'il en a été en vérité: le soleil a guéri Jacob et a consumé Esaü et ses chefs. Le Saint, béni soit-Il, lui a dit ceci: reçois ceci en gage pour tes descendants: de même que le soleil te guérit, alors qu'il consume Esaü et ses chefs, de même le soleil guérira tes descendants, alors qu'il consume les païens'.

Pour 'il les guérira': 'Mais pour vous qui craignez mon nom, se lèvera le soleil de justice avec la guérison dans ses ailes' (MI 3,20). Pour 'il consume les idolâtres': 'Car, voici, le jour vient, brûlant comme un four (...)' (MI 3,19)³⁴. De même, Zohar I, 203b.

La tradition rabbinique attache la théophanie de MI 3,19-20 à la saga d'Esaü et Jacob. L'expression de MI 3, 20, «le soleil se lève pour», a été

³¹ Gabla est un synonyme araméen de Séïr.

³² Gn 21,21 dit qu'Ismaël habite le désert de Parân.

³³ *Tg(Neofiti)Dt 33,2*; traduction: Le Déaut, 1980. Cf. *SifréDt 395s*; *MelkhitaEx 20,2*; *Pesiqta deRab Kahana*, supplément 1, 15; *Ba 3*, 22s.

³⁴ Traduction: Freedman, *Midrash Rabbah* 718-719.

rapprochée de son unique antécédent vétérotestamentaire, qui, en Gn 32,32, appartient en propre à Jacob. Le rapprochement que fait la littérature rabbinique place «ceux qui craignent Son nom» dans la filiation de Jacob. Mais rien n'empêche a priori Malachie d'avoir lui-même utilisé sciemment une expression appartenant à la tradition patriarcale et la tradition rabbinique de respecter en cela la pensée du prophète.

Ainsi l'exégèse proposée par Bereshit Rabba 78,5 et Zohar I, 203b oriente la lecture globale de l'œuvre de Malachie en suggérant d'inscrire la représentation théophanique dans la perspective anti-édomite installée au premier oracle. La question reste de savoir dans quelle mesure le rapprochement est originel.

La littérature intertestamentaire apporte un élément de réponse en offrant des textes aux traditions a priori diverses, mais associant tous une référence, explicite ou suggérée, à l'opposition entre Esaü et Jacob à des représentations théophaniques comparables à celle du dernier oracle de Malachie. Il est vrai que l'association n'est pas automatique: lorsque sur un fragment retrouvé dans la grotte I de Qumrân on litque «le juste sera manifeste comme le soleil», la référence à MI 3,20 est évidente, mais le lien à une imagerie originelle appelant la référence à Jacob et Esaü est distendu³⁵. L'association est par contre perceptible en Jubilés 36,9-11, 1Hénoch 96,1-3 et 4Esd 6,8-26, ainsi que dans le cas déjà évoqué de IQH 2,8³⁶:

En Jubilés 36,9-11, les dernières volontés d'Isaac à ses fils: «Au jour de perturbation et de malédiction, de colère et de fureur, un feu flamboyant et dévorant embrasera son pays, sa ville et tout ce qui est à lui, comme il a embrasé Sodome. Il sera effacé du livre de <vie> <et inscrit sur le livre du> châtimement des hommes, il ne sera pas porté sur le livre de vie, mais sur celui de ce qui passe et périt pour une éternelle malédiction. En tout temps la condamnation de ces gens-là sera renouvelée dans l'opprobre, la malédiction, la colère, la douleur, la fureur, le châtimement, la souffrance à jamais – je vous le déclare et l'atteste, mes enfants – conformément à la sentence qui frappera l'homme désireux de faire du mal à son frère»³⁷. La finale vaut bien sûr pour Esaü.

1Hénoch 96,1-3: «¹ Gardez l'espérance, justes, car bientôt les pécheurs périront devant vous, et vous aurez pouvoir sur eux, à votre gré. ² Le jour du tourment des pécheurs, vos petits se lèveront, se dresseront comme des aigles, et votre nid sera plus haut que celui des vautours. Vous grimpez, vous pénétrerez dans les cavités de la terre, dans les anfractuosités du roc,

³⁵ *Le Livre des Mystères*, 1, 6 (DJD I); de même, 4Q300 3, 6 (DJD XX).

³⁶ Pour une discussion plus complète, Krebs-Koehl, question 288-291.

³⁷ Traduction: Caquot.

pour toujours, pareils aux damans, (fuyant) loin des impies, et contre vous glapiront, gémiront les sirènes.³ Ne craignez pas, vous qui avez souffert, car vous aurez la guérison. Une lumière éclatante brillera pour vous, et vous entendrez du ciel la parole qui soulage». La description de l'Hénoch 96,2 suit parfaitement la topographie d'Edom, telle que la décrivent Je 49,16 ou Ab 3-4. L'évocation des sirènes rappelle qu'une traduction possible et attestée par Aquila de l'expression *tnt mdr* de MI 1,3 est «sirènes du désert»³⁸.

En 4Esd 6,7, Esdras interroge l'ange Ouriel sur la division des temps. Celui-ci: «⁸ D'Abraham à Abraham. De lui naquirent Jacob et Esaü. La main de Jacob tenait au commencement le talon d'Esaü.⁹ La fin de ce siècle, c'est Esaü. Le commencement du suivant, c'est Jacob.¹⁰ Car la main, c'est le principe de l'homme, et le talon c'est sa fin. Entre le talon et la main, ne cherche rien d'autre, Esdras»³⁹. Mais Esdras interroge encore et la réponse d'Ouriel est une allusion plus diffuse à MI 3,16-24⁴⁰.

Mais c'est un examen plus attentif des ressorts du commentaire rabbinique qui permettra de conclure. Le commentaire de Bereshit Rabba 78,5 prend en effet un sens spécifique du fait que, pour son auteur, Edom c'est Rome. C'est donc du châtiment de Rome qu'il est question et l'objectif du commentateur est d'accorder la prophétie de MI 3,19-20 à sa cause. Mais il a besoin pour ce faire de savoir que la vision finale de MI 3,19-20 s'inscrit dans une perspective anti-édomite. Les besoins de sa cause le conduisent à expliciter un point d'herméneutique qui, par le fait même qu'il est pour lui secondaire, a toutes chances d'être originel. Il met en évidence pour nous le fait que la perspective anti-édomite qui préside au premier oracle commande encore la vision finale de MI 3,19-20, où il s'agit toujours de distinguer entre Esaü et Jacob. Du parallèle avec Gn 32,32, on tire alors que c'est la guérison de Jacob qui est annoncée. Quant aux affidés de Qoš, ils auront été brûlés comme de la paille!

Le recours à la littérature postérieure à Malachie apparaît donc indispensable pour saisir aujourd'hui la portée idéologique originelle de la vision.

³⁸ Traduction de l'Hénoch 96,1-3: Caquot, Bible. La traduction d'Aquila fait des *tnt mdr*, des «sirènes du désert».

³⁹ Geoltrain, Traduction.

⁴⁰ Il est possible d'ajouter 4Q185 à la liste des témoins, à condition de traduire *bni 'dm*, non pas «fils d'homme», mais «fils d'Edom». Précisément, 4Q185 1-2, I, 8-9(DJD V): «Et qui tiendra pour être debout devant ses anges (Cf. MI 3,1-2) parce que comme une flamme de feu ils jugeront [] ses esprits et vous, fils d'homme (vs. Edom) [] car voici (...)».

Summary

The intertextuality as a method for investigating the biblical text traditionally accounts for earlier texts, that the studied one is echoing. With an example taken from the book of Malachi, the study will show that significant echos of a text, present in later ones, may also be a useful tool for research. It will focus on showing that the representative of the rising sun of justice (MI 3, 20) fits into the anti-Edomite depiction drawn by the first oracle (MI 1, 2-5).

Zusammenfassung

Die Intertextualität als Forschungsmethode am biblischen Text beschäftigt sich klassischerweise damit, wie frühere Schriften in später bearbeiteten Texten Wiederhall finden. Die Verfasserin zeigt anhand eines Beispiels aus Maleachi, dass bedeutsame Echos des Textes in späteren Schriften der Forschung Argumente liefern. Als Beleg führt sie vor, wie die Darstellung der aufgehenden Sonne des Rechtes (MI 3, 20) in dem anti-edomitischen Gesamtbild des ersten Orakels (MI 1, 2-5) ihre richtige Stelle hat.

Bibliographie

- Barthes, R., Texte (théorie du), in: *Encyclopaedia Universalis* 22, 1990, 372-373.
- Bartlett, J.R., Edom (Place). Edom in History, in: *AncBD* 2, 1992, 287-295.
- Bartlett, J.R., Edom and the Edomites (*JSOT.S* 77), Sheffield 1989.
- Dupont-Sommer, A., u.a. (éd.), *La Bible. Ecrits intertestamentaires I* (Bibliothèque de la Pléiade 337), Paris 1987.
- Caquot, A., Brève explication du livre de Malachie 1: *PosLuth* 17/4 (1969) 187-201.
- Caquot, A., Brève explication du livre de Malachie 2: *PosLuth* 18/1 (1970) 4-16.
- Caquot, A., Traduction de 1Hénoch 96,1-3, in: *La Bible. Ecrits intertestamentaires I*, 1987.
- De Pauly, J. (éd.), *Sepher Ha-Zohar (Le livre de la splendeur)*, traduit pour la première fois sur le texte chaldaïque et accompagné de notes, Tome V (Bibliothèque initiatique 7), Paris 1985.
- Dicou, B., Edom, Israel's Brother and Antagonist. The Role of Edom in Biblical Prophecy and Story (*JSOT.S* 169), Sheffield 1994.
- Edelman, D.V., You Shall Not Abhor An Edomit, For He Is Your Brother. Edom and Seir in History and Tradition (*ABSt* 3), Atlanta 1995.
- Finkelstein, I/Silberman, N.A., *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*. Traduit de l'anglais par P. Ghirardi, Paris 2002.
- Freedman, H./Simon, M. (éd.), *Midrash Rabbah*,. Translated into English, with Notes, Glossary and Indices. Genesis in Two Volumes, London³ 1961 (1939).
- Geoltrain, P., Traduction, in: Dupont-Sommer, A., Philonenko, M. (éd.), *La Bible. Ecrits intertestamentaires I*, Paris 1987.
- Knauf, E.A., *Supplementa Ismaelitica*: *BN* 45 (1988) 62-81.
- Krebs-Koehl, H., *La question édomite au cœur de l'œuvre de Malachie. Enquête intertextuelle*, Strasbourg 2003 (Thèse de Doctorat, Université Marc Bloch).

- Kristeva, J., Séméiotiké. Recherches pour une sémanalyse (1969) 151-153.
- Le Déaut, R./Robert, J. (éd.), Targum du Pentateuque, Traduction des deux recensions palestiniennes complètes IV. Deutéronome, bibliographie générale, glossaire et index des quatre tomes (Sources Chrétiennes 271), Paris 1980.
- Marguerat, D./Curtis, A. (éd.), Intertextualités. La Bible en échos (MoBi 40), Genève 2000.
- Reiner, E., Šurpu. A collection of sumerian and akkadian incantations (AfO.B 11), Graz 1958.
- Taylor, J.G., Yahweh and the Sun (JSOT.S 111), Sheffield 1993.
- Vriezen, Th.C., The Edomite Deity Qaus: OTS 14 (1965) 330-353.
- Wallis, G., Wesen und Struktur der Botschaft Maleachis, in: Maass, F. (éd.), Das ferne und nahe Wort, FS L. Rost (BZAW 105), Berlin 1967, 229-237.
- Watson, W.G.E., Traditional Techniques in Classical Hebrew Verse (JSOT.S 170), Sheffield 1994.
- Weyde, K.W., Prophecy and Teaching. Prophetic Authority, Form Problems, and the Use of Traditions in the Book of Malachi (BZAW 288), Berlin/New York 2000.

Madame Hélène Koehl-Krebs
Docteur ès Mathématiques,
Docteur en Théologie Protestante,
5, quai Saint-Thomas,
F - 67 000 Srasbourg,
France

Magdalena trifft den Auferstandenen: misslungenes Zusammentreffen oder vorbildhafte Begegnung?

|| Zur Bedeutung des Lexems $\sigma\tau\rho\alpha\phi\epsilon\iota\sigma\alpha$ in Joh 20,16

Winfried Verburg

Maria Magdalena steht im Mittelpunkt der die Perikope Joh, 20,1-17 rahmenden Verse 1 und 2 sowie der Verse 10 bis 17. Ihr erscheint als ersten im Johannesevangelium der auferstandene Herr¹ Es folgen ohne das Nachtragskapitel noch zwei weitere Ostererzählungen: Die Erscheinung Jesu vor den Jüngern (Joh 20,19-23) und die Erzählung vom „ungläubigen Thomas“ (Joh 20,24-29). Maria erkennt Jesus zunächst nicht, sondern hält ihn für den Gärtner; Jesus weist sie mit den Worten: „Halte mich nicht fest!“, zurück. Sind dies Indizien für ein misslungenes Zusammentreffen, dem zwei gelungene Erscheinungen vor den Jüngern folgen? Man könnte den Eindruck einer verunglückten Begegnung zwischen Magdalena und Jesus gewinnen, wenn man das Augenmerk allein auf den Dialog zwischen den beiden Protagonisten richtete. Wenn man jedoch auch die im Text beschriebenen Bewegungen von Maria Magdalena und deren Bedeutung wahrnimmt, kann man auch zu einer anderen Bewertung der Begegnung kommen. Dies soll im Folgenden versucht werden.

Obwohl Verben der Bewegung im Text gehäuft vorzufinden sind, finden sie bei der Interpretation der Perikope bislang nur nachrangig Berücksichtigung. Deshalb wird die folgende Untersuchung ihren Focus auf diesen interessanten Aspekt der Perikope richten, angeregt durch den cineastischen Blick auf die Szene von Patrick Roth in seiner Erzählung „Magdalena am Grab“.² Zur Wahrnehmung des Problems zunächst eine syntaktisch geglie-

¹ Zur ursprünglichen Tradition einer Protophanie vor Maria Magdalena, die später unterdrückt wurde, vgl. Theißen/Merz, Jesus 433-435; Ebner, Bilder 175; Maisch, Maria Magdalena 197.

² Roth, Magdalena.

derte Übersetzung der Perikope Joh 20,1-17 mit Hervorhebung der Verba movendi durch Fettdruck.³

- 1 An dem ersten aber der Sabbate
kommt Maria Magdalena
in der Frühe, als noch Dunkelheit war,
zu dem Grab
und sieht,
dass der Stein von dem Grab weggenommen ist.
- 2 Sie *läuft* also
und *kommt* zu Simon Petrus und zu dem anderen Jünger,
den Jesus liebte,
und sagt ihnen:
„Sie haben den Herrn aus dem Grab weggenommen
und wir wissen nicht,
wohin sie ihn gelegt haben.“
- 3 Es begannen *herauszugehen* also Petrus und der andere Jünger
und *kamen* zu dem Grab.
- 4 Es begannen aber die zwei zugleich *loszulaufen*,
und der andere Jünger *lief* schneller als Petrus
und *kam* als erster zu dem Grab
- 5 und,
nachdem er *sich vorgebeugt* hatte,
sieht er die Leinenbinden liegen,
nicht fürwahr begann er *hineinzugehen*.
- 6 Es *kommt* also auch Simon Petrus,
ihm *folgend*,
und begann *hineinzugehen* in das Grab
und sieht,
- 7 dass die Leinenbinden liegen,
dass aber das Schweißstuch,
das auf seinem Kopf war,
nicht bei den Leinenbinden liegt,
sondern zusammengefaltet für sich an einem anderen Ort.
- 8 Danach also *ging* auch der andere Jünger *hinein*,
der zuerst zu dem Grab *gekommen war*,
und er sah
und er begann zu glauben.

³ Bei der Übersetzung, auf der Basis des griechischen Textes von Novum Testamentum Graece, sind die Verbalaspekte der griechischen Verbformen hervorgehoben.

- 9 Denn noch nicht kannten sie die Schrift,
dass er notwendig ist,
dass er von den Toten aufersteht.
- 10 Sie *gingen* also wieder zu den anderen Jüngern.
- 11 Maria aber *stand* bei dem Grab *außerhalb*
zu weinen beginnend.
Als sie also weinte,
beugte sie sich vor in das Grab
- 12 und sieht,
dass zwei Engel in weißen [Gewändern] sitzen,
einer bei dem Kopf
und ein anderer bei den Füßen,
wo gelegen hatte der Körper Jesu.
- 13 Und jene sagen ihr:
„Frau, warum weinst du?“
Sie sagt ihnen folgendes:
„Sie haben meinen Herrn weggenommen
und ich weiß nicht,
wohin sie ihn gelegt haben.“
- 14 Als sie dieses gesagt hatte,
wandte sie sich um nach hinten (ἐστράφη)
und sieht Jesus stehen
und wusste nicht,
dass es Jesus ist.
- 15 Es sagt ihr Jesus:
„Frau, warum weinst du?
Wen suchst du?“
Jene, glaubend,
dass es der Gärtner ist,
sagt ihm:
„Herr,
wenn du ihn weggetragen hast,
sage mir,
wohin du ihn gelegt hast,
und ich werde ihn nehmen.“
- 16 Es sagt ihr Jesus:
„Maria.“
Nachdem jene sich *um-/abgewendet hat* (στραφέισα),
sagt sie ihm auf Hebräisch:
„Rabbuni“ (das heißt Lehrer).
- 17 Es sagt zu ihr Jesus:
„Nicht mich berühre,

denn ich bin noch nicht *hinaufgegangen* zum Vater!
Gehe aber zu meinen Brüdern
 und sage ihnen:
 Ich *gehe* hinauf zu meinem Vater und zu eurem Vater
 und zu meinem Gott und zu eurem Gott.“

Maria Magdalena *geht*,
 indem sie meldet den Jüngern:
 „Ich habe gesehen den Herrn
 und dieses hat er mir gesagt.“

Der johanneische Text ab Vers 11 bietet auf der Ebene der Synchronie folgendes Problem: Maria Magdalena beugt sich vor und schaut in das Grab, steht also der Graböffnung zugewendet, und die Engel sprechen sie an mit der Frage: Frau, warum weinst du? Sie antwortet, da kein Stellungswechsel berichtet wird, in der gleichen Haltung. Dann wendet sie sich um (ἐστράφη Vers 14) und sieht Jesus, ohne ihn zu erkennen. Da sie Jesus sieht, muss sie ihn auch anschauen, ihm also gegenüberstehen, nun mit dem Rücken zum offenen und leeren Grab; denn der auferstandene Jesus befindet sich ja außerhalb des Grabes. Sie wird daraufhin von Jesus mit der gleichen Frage wie von den zwei Engeln angesprochen. Maria antwortet ihm. Als Jesus sie mit Namen anspricht, wendet sich Maria wiederum um oder ab (στραφείσα)⁴ und spricht ihn ihrerseits an: „Rabbuni.“ Jesus antwortet darauf, dass sie ihn nicht berühren oder festhalten solle. Es drängt sich die Frage auf: Wie stehen Jesus und Maria Magdalena in dieser letzten Phase des Dialogs, in der Maria den Auferstandenen erkennt, zueinander? Sehen sie sich an oder nicht? Für die Bewertung der Begegnung ist diese Frage, wie zu zeigen sein wird, von erheblicher Bedeutung. Doch ist zuvor philologisch zu klären, welche Bedeutung das Partizip στραφείσα im Kontext dieser Perikope hat.

Die Wiederholung des Lexems στρέφεισθαι in den Versen 14 (ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω) und 16 (στραφείσα) ist sicher nicht zufällig. Susanne Ruschmann weist zu Recht darauf hin, dass die Perikope 20,1-18 durch Verba movendi, konkreter noch durch Bewegungen von Maria gerahmt wird.⁵

⁴ Die Bedeutung „abwenden“ ist im NT belegt, so Apg 7,42 ἔστρεψεν δὲ ὁ θεός „Gott wandte sich ab“; vgl. dazu Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik 256 (§ 308, Anm. 3).

⁵ So Ruschmann, Maria 113: Die Bewegung des Kommens und Gehens Marias (Vers 1: Μαρία ἢ Μαγδαληνὴ ἔρχεται, Vers 2: τρέχει οὖν καὶ ἔρχεται, Vers 17: πορεύου δὲ bzw. die Einlösung des Imperativs in Vers 18: ἔρχεται Μαριὰμ ἢ Μαγδαληνὴ bildet die Inklusion zu einer zweifachen Begegnungserzählung, die statisch beginnt (Vers 11: Μαρία δὲ εἰστίκει πρὸς τῷ μνημείῳ).

Diese Rahmung dient der Verstärkung der Textkohärenz.⁶ Schon aus diesem textsyntaktischen Grund sind Lösungsversuche, die Schwierigkeit der doppelten Wendung Marias auf der Ebene der Textkritik durch Annahme einer Textverderbnisses zu eliminieren, nicht überzeugend.⁷ Weil das Verb στρέψεσθαι diese rahmenden Funktion auf der Ebene der Textsyntax hat, ist jedoch die Bedeutung des Partizips στραφείσα auf der Ebene der Textsemantik nicht als nachgeordnet einzustufen.

Die in der Literatur zu findenden Lösungsvorschläge für das Problem der Bedeutung von στρέψεσθαι in den Versen 14 und 16 sehen eine Funktion des Lexems auf der Ebene der Textsyntax nicht, sondern suchen Lösungen allein auf der semantischen Ebene. Folgende Erklärungsversuche für die Bedeutung des Partizips Aorist στραφείσα sind in der Literatur zu finden, die sich drei Kategorien zuordnen lassen:

1. Die im Partizip στραφείσα beschriebene Verbalhandlung wird in wörtlicher Bedeutung als körperliche Bewegung Mariens verstanden.

2. Die durch das Partizip στραφείσα erneut beschriebene Wendung Mariens wird metaphorisch als innere Bewegung, als Umkehr gedeutet.

⁶ Zu diesem Stilmittel in der antiken Literatur vgl. Landfester, Einführung 150f.: „Typisch für den episch-ionischen Wiederholungsstil ist etwa die Form zur semantischen Verknüpfung von zwei Sätzen durch Wiederaufnahme des Verbs im Partizip oder Nebensatz,“ mit Belegstelle Homer, Ilias 10,576-578.

⁷ Deshalb sind in der folgenden Auflistung frühere Erklärungsversuche, die von einem Textverderbnis ausgehen und statt des textkritisch gut belegten στραφείσα eine Konjektur bevorzugen, außer Acht gelassen; so möchte z.B. der Altphilologe Schwartz, Osterbetrachtungen 30, Anm. 1, an dieser Stelle ἐπιστήσαα lesen. Diese zeittypische textkritische Methodik der Altphilologie, schwierige Lesarten durch sinnvollere Konjekturen zu ersetzen, ist seit der Mitte des letzten Jahrhunderts zu Recht in die Kritik geraten; es gilt daher auch an dieser Textstelle der Grundsatz, dass die lectio difficilior die lectio potior ist; vgl. dazu Maas, Textkritik 11, und in Anwendung auf das NT Aland/Aland, Text 285. Ebenso ist mit Katz, Rezension 89, aus methodischen Gründen der Lösungsversuch von Black, Approach 255f., abzulehnen, die Schwierigkeit des griechischen Textes durch eine Verwechslung des Übersetzers aus dem Aramäischen aufgrund einer Paronomasie zweier aramäischen Verben zu lösen und dann statt „she turned herself“ zu lesen „she recognized him“. Katz, Rezension 89, dazu: „Wo immer es sich um Verdrängung des Richtigen durch ein benachbartes Wort handelt, ist es methodisch unzulässig, graphische oder lautliche Ähnlichkeit zum Ausgangspunkt der Textbesserung zu machen.“

3. In Kombination der beiden ersten Kategorien wird die Bewegung, die das Partizip *στραφείσα* beschreibt, sowohl als eine äußere wie auch als eine innere Bewegung aufgefasst.⁸

Unter die erste Kategorie fallen folgende konkreten Erklärungsversuche:

1. Das Partizip *στραφείσα* beschreibt eine Verringerung der Distanz zwischen Maria und Jesus gegenüber der in Vers 14 begonnenen Dialogsituation. Man fasst diese Distanzverringering auf als eine plötzliche, lebhaftige Bewegung auf Jesus zu, die dann das Verbot Jesu: „Berühre mich nicht!“ motiviert.⁹ Dies trifft jedoch nicht die Wortbedeutung von *στρέφειν*; denn die durch dieses Verb bezeichnete Bewegung ist immer mit einer Richtungsänderung verbunden.¹⁰

2. Die in Vers 14 beschriebene Wendung Mariens nach hinten (*εἰς τὰ ὀπίσω*) auf Jesus zu wird erst hier in Vers 16 beendet. Der Aorist *ἐστράφη* in Vers 14 ist dann ingressiv aufzufassen – Maria beginnt sich umzuwenden, vielleicht zuerst nur den Kopf zu wenden –, das Partizip *στραφείσα* markiert

⁸ Sowohl für die Bedeutung des Verbs *στρέφειν* im Sinne einer körperlichen Bewegung als auch für die übertragene Bedeutung im Sinne einer inneren Wendung lassen sich in der Septuaginta, im NT und im Johannesevangelium Belegstellen finden; vgl. dazu Lust/Eynickel/Hauspie, *Lexicon* 442, s.v. *στρέφω* Bauer/Aland, *Wörterbuch* 1538f., s.v. *στρέφω*. Wörtliche Bedeutung liegt sicher vor Joh 1,38: „Die beiden Jünger hörten, was er sagte, und folgten Jesus. Jesus aber wandte sich um (*στρέφεις*) und als er sah, dass sie ihm folgten, fragte er sie...“ Übertragene Bedeutung liegt Joh 12,40 vor im Zitat von Jes 6,10.

⁹ Diese Deutung liegt schon den Varianten einiger Textzeugen zugrunde, so eine Korrektur im Sinaiticus, in den Codices θ und Ψ und anderen, sowie in Teilen der Vulgata und in der syrischen Übersetzung, die einen erklärenden Zusatz einfügen vor dem Prohibitiv: *καὶ προσέδραμεν ἄψασθαι αὐτοῦ* „und sie begann hinzulaufen, um ihn zu berühren“. Textkritisch ist diese Variante sicher als nicht ursprünglich zu werten. Ohne Rückgriff auf diese Textvarianten vertreten diese Interpretation der Textstelle: Wilckens, *Evangelium* 308: „Da tritt die Wende ein. Und wieder drückt sich dies auf der Ebene der Erzählung durch ‚Umwenden‘ aus, diesmal nicht als Richtungsänderung wie in V. 14, sondern in einer plötzlichen, stürmischen Bewegung auf ihn [Jesus] zu.“ So zuvor schon Bultmann, *Evangelium* 532: „Das *στραφείσα* bedeutet die plötzliche und lebhaftige Bewegung auf ihn hin, wie das *μὴ μου ἄπτου* V. 17 zeigt.“ So auch Maier, *Johannes-Evangelium* 353f., der meint, dass *στραφείσα* „im Sinne von ‚zupackend auf jemand zugehen‘ übersetzt werden“ müsse; denn „umgewandt hatte sie sich ja schon (V.14!)“.

¹⁰ Vgl. dazu Liddell/Scott/Jones, *Lexicon* 1654, s.v. *στρέφω*; Bauer/Aland, *Wörterbuch* 1538f., s.v. *στρέφω*.

dann als effektiver Aorist das Ende der Umwendung.¹¹ Aus philologischer Sicht ist diese Erklärung durch Annahme verschiedener Tempusaspekte möglich; dramaturgisch ist es jedoch eher unwahrscheinlich, dass Maria den ersten Teil des Dialogs in einer so verdrehten Haltung führt. Die Tempuswahl beim Partizip *στραφείσα* muss nicht notwendig auf diese Beziehung zwischen den beiden Wendungen schließen lassen; genauso ist es möglich, dass der Aorist des Partizips eine Vorzeitigkeit zur Verbalhandlung des syntaktisch übergeordneten *Verbum finitum λέγει* zum Ausdruck bringt. Die Wendung Mariens ist abgeschlossen, bevor sie das Wort an Jesus richtet.¹² Dramaturgisch ist dies wahrscheinlicher.

3. Maria hat sich nach dem Dialog der Verse 14 und 15 wieder von Jesus abgewendet. Die Wiederholung des Verbs *στρέφειν* wird dann interpretiert als Beschreibung einer wiederholten Bewegung Marias auf Jesus zu.¹³

4. Es wird zur Erklärung auch die Hypothese vertreten, dass sich die Stellung der beiden Personen Jesus und Maria zueinander verändert hat, ohne dass dies im Text beschrieben ist. Sie sind dann aneinander vorbeigegangen, so dass Maria sich nun erneut umwenden muss, um ihn anzusehen.¹⁴ Voraussetzung für diesen Lösungsvorschlag ist – wie beim vorher-

¹¹ So z.B. Schnelle, *Evangelium* 303: „Erst jetzt erfolgt die wahre Hinwendung Marias zu Jesus“; auch Larry Darnell, *Reading* 73-75: „...in the earlier part of this scene, she only turns her head, but now she turns the whole body...“. In diese Richtung dachte auch schon Haenchen, *Johannesevangelium* 570: „Sollte der Erzähler in V.14 nur an ein Umwenden des Kopfes gedacht haben, dem nun das Umdrehen des ganzen Körpers folgt?“ Zur Bedeutung des Aorists vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik* (Anm. 4) 271f. und 277f. (§§ 331f. und 339).

In dieser Weise scheint schon im 16. Jahrhundert Giovanni Gerolamo Savoldo die Textstelle gedeutet zu haben; denn sein Gemälde „*Maria Magdalena*“ (ca. 1528-1530, National Gallery London) zeigt Magdalena im sogenannten Kontrapost. Nach Burrichter, *Erkenntnis* 182f., „eine Drehbewegung des Oberkörpers, bei der Kopf und Schulter in unterschiedliche Richtungen weisen: Noch wendet sie uns den Rücken zu, schon schaut sie uns an.“

¹² Vgl. dazu Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik* 277f. (§ 339): „vorzeitig im Verhältnis zum übergeordneten Verb *fin*.“

¹³ Diese Erklärungsmöglichkeit führt Dietzfelbinger, *Evangelium* 332, an: „Andere erklären: Maria hat sich in der Zwischenzeit von dem vermeintlichen Gärtner abgewendet und kehrt sich ihm jetzt von neuem zu.“ Diese und andere Erklärungsversuche relativiert er aber: „Handelt es sich um mehr als um Verlegenheitsauskünfte?“ Damit lässt er das Problem ungelöst.

¹⁴ In diese Richtung interpretiert Roth, *Magdalena* 47, in seiner Erzählung: „Magdalena geht an ihm vorbei. Hier muss es einen Moment gegeben haben – in

rigen Lösungsvorschlag – die Annahme einer Leerstelle im Text.¹⁵ Vorzuziehen sind Lösungen, die ohne eine solche Annahme auskommen.

Der zweiten Kategorie – *σραφέισα* als Beschreibung eines ausschließlich inneren Vorganges – sind folgende Erklärungsversuche zuzurechnen:

5. Die Wendung Marias wird ausschließlich als ein innerer Vorgang bei Maria gedeutet.¹⁶ Grundlage für diese Deutung ist die Verwendung des Verbs *στρέφειν* als Bekehrungsterminus wie z.B. Joh 12,40.¹⁷

6. Das Problem der doppelten Wendung von Maria wird zu lösen versucht, indem das doppelte von Maria im Text ausgesagte *στρέφειν* nicht als konkrete Handlung der agierenden Person aufgefasst wird, sondern als Hinweis darauf, dass die Situation für Maria so verdreht ist, dass nur Jesus selbst diese Verdrehung auflösen kann.¹⁸

diesem Vorbeigehen –, da beide, Jesus und Magdalena voneinander abgewandt standen.“

¹⁵ Eine solche Leerstelle im Text – allerdings ohne diese ebenso wie Roth zu füllen – nimmt Theobald, *Osterglaube* 102, an: „Doch die guten Erfahrungen, die man allenthalben mit der johanneischen Erzählkunst macht, ermuntern auch hier dazu, dem szenischen Zusammenhang in seiner Knappheit zu vertrauen und die scheinbare Leerstelle zum Anlaß zu nehmen, über den tieferen Sinn des Verbots Jesu im Kontext nachzudenken. Diese Leerstelle empfindet man ja auch nur dann als solche, wenn man von Mt 28,9 herkommt, wo es in der mit Joh 20,14-18 verwandten Szene vor dem Auftragswort ausdrücklich heißt: ‚Sie [s.c. die Frauen] traten heran, *ergriffen seine Füße* und verneigten sich tief vor ihm.‘“ Ähnlich, mit Bezug zu Parallelen in hellenistischen Liebesromanen, auch Ebner, *Wer liebt mehr?* 44: Das auf Maria bezogene *σραφέισα* drückt seiner Meinung nach „die üblicherweise mit der Wiedererkennung verbundene Geste der körperlichen Hinwendung“ aus.

¹⁶ Auch diese Erklärungsmöglichkeit führt Dietzfelbinger, *Evangelium* 332, an, ohne sich ihr anzuschließen: „Eine häufige Erklärung lautet: ‚Sich umwenden‘ meint die innere Zuwendung Marias zu Jesus, die jetzt der äußeren Zuwendung (V. 14) folgt.“

¹⁷ Vgl. dazu Schenk, *στρέφω* 670-672. Im übertragenen Sinne – „formelhaft“ – fasste auch schon Bertram, *στρέφω* 715, das Partizip *σραφέισα* auf; erneut wird diese Interpretation wieder vertreten von Ruschmann, *Maria* 118f. und 90: „Maria wird von Jesus also bei ihrem eigentlichen Namen gerufen, und Joh macht deutlich, dass sie nach diesem Ruf und der damit verbundenen Erkenntnis eine andere ist. So wird auch mit dem Namen Marias ausgedrückt, dass das ‚Umwenden‘, wozu sie der Ruf Jesu bewegt, grundsätzlich und – im wörtlichen Sinne – nicht mehr umkehrbar ist.“

¹⁸ So Lang, *Johannes* 274 (mit Verweis auf das „unruhige Pendeln des Pilatus“ in Joh 18,28-19,16a): „Für Maria ist die Situation ausweglos, sie ist ‚verdreht‘, so dass es nun desjenigen bedarf, der durch sein vollmächtiges Wort die Situation und Maria selbst ‚umkehrt‘.“ Die Berufung auf die vermeintliche Parallele zum

Daneben gibt es noch die Möglichkeit einer Kombination von äußerer und innerer Bewegung als dritte Kategorie:

7. Στραφείσα wird aufgefasst als ein näheres äußeres Zugehen Marias auf Jesus zu, dem zugleich auch eine innere Zuwendung entspricht.¹⁹

Gegen die Erklärungsversuche, στραφείσα als Beschreibung eines inneren Vorganges aufzufassen, spricht die Tatsache, dass in der gesamten Perikope den Bewegungen Marias viel Aufmerksamkeit gewidmet wird, wie die Zahl der sich auf sie beziehenden Bewegungsverben zeigt. Zudem ist es eher unwahrscheinlich, dass das gleiche Lexem στρέφεισθαι, in Vers 14 und Vers 16 über dieselbe Person ausgesagt, so unterschiedliche Bedeutung haben sollte. Hinzu kommt noch folgendes: Die Perikope ist dramatisch gestaltet. Veränderungen des Denkens der handelnden Person kommen dabei bevorzugt in Gestik oder in gesprochener Sprache dieser Person zum Ausdruck, nicht in kommentierenden Bemerkungen des Verfassers. Dies spricht eher dafür, στραφείσα hier nicht nur als Beschreibung einer inneren Umkehr aufzufassen. Da im Johannesevangelium häufig stilistisch mit Wortbedeutungen auf zwei Ebenen gearbeitet wird, ist nicht auszuschließen, dass auch hier die äußere Wendung Marias eine innere Wendung zum Ausdruck bringen soll.²⁰

Eine weitere Möglichkeit, die – so weit ich sehe – bisher in der Literatur nicht gesehen worden ist:

8. Maria wendet sich in Vers 16 aufgrund der Ansprache Jesu von ihm ab; sie sieht ihn nun nicht mehr an und kann gerade deswegen ihn erkennen. Auf der Ebene des Textes spricht dafür, dass in Vers 14 zum Verb ἐστράφη der aus der Septuaginta bekannte Zusatz εἰς τὰ ὀπίσω „nach rück-

Pilatusprozess ist hier jedoch nicht sinnvoll; denn das Hinein- bzw. Herausgehen des Pilatus ist im Kontext der literarischen Nähe der Johannespassion zur Gattung des antiken Dramas zu verstehen. Ortsangaben, die handelnden Personen und ihre räumliche Stellung zueinander sind wichtige Gliederungsmerkmal dramatischer Texte. Daher ist gerade mit Verweis auf den Pilatusprozess die Positionierung der Personen und ihre Gebärdensprache im Johannesevangelium, das als das dramatischste aller Evangelien gelten kann, zu beachten; vgl. dazu Verburg, *Passion*, vor allem 97.

¹⁹ In diesem Sinne deutet Schnackenburg, *Johannesevangelium* 375: „Sie wendet sich ihm zu – eine äußere Geste, die zugleich ihre innere Öffnung und gläubige Offenheit für den auferstandenen Herrn ausdrückt.“ Dazu Anm. 49: στρέφεισθαι kann nicht nur ‚sich umwenden‘, sondern auch ‚sich zuwenden‘ heißen, vgl. Lk 7,44; 10,23; 22,61; 23,28.“ Ähnlich auch Léon-Dufour, *Lecture* 220f. mit Anm. 66. In diesem Sinne deutet die doppelte Wendung Mariens wohl auch Lee, *Partnership* 41, wenn sie die doppelte Wendung Marias als Ausdruck der Beharrlichkeit ihrer Suche nach Jesus wertet.

²⁰ Zur johanneischen Sprache vgl. Schenke, *Johannes* 410f.

wärts/hinten“²¹ hinzugefügt wird, dieser Hinweis jedoch in Vers 16 beim Partizip *στραφείσα* fehlt. Dies kann als Indiz dafür gelten, dass beide Bewegungen nicht identisch sind. Die erste Wendung ist klar eine Wendung um 180°, die zweite nur eine um etwa 90°. Diese zweite Wendung Marias führt dann nicht dazu, dass Jesus und Maria hintereinander stehen, nachdem sie zuvor sich gegenüber gestanden haben, sondern nun nebeneinander.

Ist diese Interpretation des Partizips *στραφείσα* anderen Lösungsmöglichkeiten, die Plausibilität für sich beanspruchen können, auf der Ebene der Synchronie des Johannesevangeliums überlegen?

Im Kontext der österlichen Erscheinungsberichte wird Maria als erste und zugleich vorbildhafte Glaubenszeugin für die Auferstehung Christi den Leserinnen und Lesern vorgestellt. Die Vorbildhaftigkeit von Maria Magdalena wird in Joh 19, 25 vorbereitet, nachdem sie zuvor sie im Johannes-evangelium keine Rolle gespielt hat: Jesu Mutter, deren Schwester, der Jünger, den Jesus liebte, und Maria Magdalena harren unter dem Kreuz aus. Neben dem Lieblingsjünger ist sie die einzige nicht mit Jesus verwandte Person.²² Genau das qualifiziert sie als Adressatin einer Christophanie, die in Parallelität zu alt- und neutestamentlichen Angelophanien gestaltet ist.²³ Bei einer Person, die in seiner Todesstunde zu Jesus gehalten hat, fällt besonders auf, dass sie Jesus zunächst nicht erkennt. Maria hält den Auferstandenen für den Gärtner. Sie ist in der Osterperikope die Repräsentantin der Normalität:²⁴ Ihre Frage an den Auferstandenen zeigt, dass der Glaube an den Auferstandenen für sie nicht selbstverständlich ist, sie geht mit völlig anderen Erwartungen zum Grab. Gerade dadurch wird ihr Zeugnis beson-

²¹ Ps 113 (114),3, dort über den Jordan ausgesagt innerhalb eines Adynaton, einer rhetorischen Stilfigur vor allem in der Poesie.

²² Zur Nennung von Maria Magdalena als der einzigen Nichtverwandten in Joh 19,25 als Indiz für die hervorragende Stellung Marias unter den Jüngerinnen und Jüngern vgl. Theißen/Merz, Jesus 435.

²³ So Dormeyer, Testament 185f.; er zählt folgende Eigenheiten der Angelophanie auf:

„0. Erscheinung des Engels vor Nicht-Familienmitgliedern [Hervorhebung von W.V.]

1. Ansage der Auferweckung mit dem beglaubigenden Zeichen des leeren Grabes

2. Auftrag zur Verkündigung an andere Jünger

3. Begründung und Ansage der Erscheinung als weiteres beglaubigendes Zeichen.“

²⁴ In der Passion haben „die Juden“ diese Rolle. Wie ein Chor einer antiken Tragödie sind sie Repräsentanten der Normalität, ihr Charakteristikum ist die für den Tragödienchor typische Verständnislosigkeit über die wahre Identität des Protagonisten; vgl. dazu Verburg, Passion 111-121.

ders glaubhaft. Vorbildlich ist sie, weil sie allein auf die Anrede Jesu hin an Jesus als den Auferstandenen glaubt. Sie glaubt, ohne zu sehen.²⁵ Sie beharrt nicht wie Thomas darauf, Jesu Wundmale zu sehen und zu berühren. Maria erkennt Jesus in dem Moment, wo er sie mit ihrem Namen anspricht, nicht etwa sagt: „Ich bin es!“ Die Anrede markiert die Peripetie eines kleinen Dramas; diese Wende im Drama wird durch die erneute Wendung Marias augenfällig.

Dramatische Elemente sind ein Charakteristikum des Johannesevangeliums, das unter der Überschrift steht: „Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt“ (Joh 1,14). Wie könnte diese zentrale Aussage eindrucksvoller den Adressaten mitgeteilt werden als eben dadurch, dass das „fleischgewordene Wort“ im Text als Mensch, als Fleisch agiert? Die dramatischen Elemente im Johannesevangelium, wie z.B. das Nikodemusgespräch (Kap. 3), das Gespräch Jesu mit der Samaritanerin (Kap. 4), die Szene Jesu mit der Ehebrecherin (Kap. 8), die Fußwaschung als dramatische Verdeutlichung des ‚für euch‘ / ὑπὲρ ὑμῶν des Abendmahlgeschehens oder der Pilatusprozess in der Passion – alles Eigenheiten des Johannesevangeliums gegenüber der synoptischen Tradition – erzeugen eine Übereinstimmung – Performanz – zwischen dieser zentralen Aussage und dem über das fleischgewordene Wort – Jesus – im Text Mitgeteilten. Keine andere Textsorte könnte die Fleischwerdung des Wortes so gut verdeutlichen wie das Drama, für das Sprachhandeln typisch ist und das den Leser zum Zuschauer und die Personen des Textes zu Akteuren macht. Die immer wieder beobachtete Nähe des Johannesevangeliums zum antiken Drama²⁶ ist daher zu erklären als Versuch, Inkarnation auf der Textebene zu verdeutlichen.

Bei der hier untersuchten dramatisch gestalteten Perikope handelt es sich um eine für das Johannesevangelium typische „Lehr-Performance“.²⁷ Damit ist gemeint, dass in dieser kurzen Erzählung Performanz zwischen Sprache und Handlung vorliegt und durch dieses übereinstimmende Agieren und Sprachhandeln der Leserin bzw. dem Leser vorbildhaftes Verhalten vorge-

²⁵ Dass Maria den Jüngern später mitteilt, sie habe den Herrn gesehen (ἑώρακα τὸν κύριον in Vers 18), ist kein Gegenbeweis für die hier vertretene These, dass die Audition und nicht die Vision zum Erkennen des Herrn geführt hat; denn ἑώρακα ist Fachterminus für die Bezeichnung einer österlichen Christophanie (vgl. Joh 20,25; 1Kor 9,1).

²⁶ Vgl. dazu in neuerer Zeit: Kemper, Gestalt 247-264; Schenke, Johannesevangelium; Schenke, Johannes 398: „Das Joh Ev kann nicht *Erzählung* genannt werden. Dann bleibt es nur übrig, es als *Drama* zu bezeichnen.“ Zur These der dramatischen Struktur in der angelsächsischen exegetischen Literatur seit den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts vgl. Verburg, Passion 13f. Anm. 9f.

²⁷ Vgl. zu dieser Gattungsbezeichnung Nordhofen, Fest 13.

führt wird. Die Performanz besteht zum einen darin, dass in dieser Perikope durch die Handlung das Sehen als Grundlage für den Glauben an den Auferstandenen relativiert wird, was in Joh 20,29 dann ausgesprochen wird. Die wahre Erkenntnis des auferstandenen fleischgewordenen Logos setzt das sinnhafte Sehen nicht voraus. Im Gegenteil, der Augenschein trügt: Solange Maria Jesus anschaut, erkennt sie ihn nicht als den, der er wirklich ist. Nach johanneischer Auffassung könnte die Erkenntnis der wahren Identität Jesu bei Maria ein sinnhaftes Nichtsehen voraussetzen.²⁸ Wesentlich ist die Stimme Jesu: „Wer aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme“, diese Worte Jesu vor Pilatus sind dem Leser noch im Gedächtnis, vielleicht auch noch die Worte Jesu im Zusammenhang mit dem Gleichnis vom guten Hirten in Kap. 10 (Joh 10,3f.16.27): „Meine Schafe hören auf meine Stimme; ich kenne sie, und sie folgen mir.“ Maria glaubt, wie ihre Anrede und ihr Befolgen des Auftrages Jesu zeigen, weil sie Jesu Stimme hört und ihn daran erkennt.²⁹ Die Jünger in der folgenden Erzählung glauben, weil sie Jesu Wundmale sehen, Thomas glaubt, weil er diese berühren kann. Die drei Christophanien weisen eine deutliche Klimax auf:

Joh 20,11-18	Jesus spricht Maria an.	Maria antwortet: „Rabbuni!“
Joh 20,19-23	Jesus zeigt Wundmale.	Jünger freuen sich.
Joh 20,24-29	Jesus fordert auf, die Wundmale zu berühren.	Thomas bekennt: „Mein Herr, mein Gott!“

Diese Klimax bezieht sich aber nur auf die Sinnhaftigkeit der Erscheinungsweise des Herrn, die zum Erkennen Jesu führt, nicht auf die Reaktion deren, denen die Erscheinungen zuteil werden. Durch die Aussage Jesu am Ende: „Weil du mich gesehen hast, glaubst du. Selig sind, die nicht sehen und doch glauben“, wird die Klimax, was die Reaktionen der Jüngerin und der Jünger betrifft, auf den Kopf gestellt; sie wird zur Antiklimax. Weil Maria glaubt, ohne zu sehen, ist sie die vorbildhafte Jüngerin. Ihre zweite Wendung (στυραφείσα) gibt der Perikope, die auf den ersten Blick dem Leser ein misslungenes Treffen dramatisch vor Augen stellt, eine entscheidende Wende. Vor der Folie ihres vorbildlichen Glaubens ohne sichtbare Beweise

²⁸ Bultmann, Evangelium 533, scheint diese Möglichkeit in Betracht zu ziehen: „Denn in der Tat: wenn die Berührung mit den leiblichen Händen untersagt wird, wie kann das Sehen mit den leiblichen Augen gestattet sein? Ist denn dieses nicht auch eine welthafte Wahrnehmungsweise?“

²⁹ Theobald, Herrenworte 581, sieht eine Dynamik, die mit dem Nichterkennen Jesu durch Magdalena beginnt und im Glaubensbekenntnis des Thomas in Joh 20,28 gipfelt. Er vermutet eine „literarische Strategie“, die auf einen „verstehenden Glauben hinarbeitet, der in einem bewusst vollzogenen Bekenntnis seinen authentischen Ausdruck erlangen soll.“

müssen die nun folgenden Perikopen der Erscheinung Jesu vor den Jüngern gesehen werden: Zunächst zeigte Jesus den Jüngern freiwillig seine Hände und seine Seite (Joh 20,20); und diese freuten sich darüber, dass sie den Herrn sahen. Es folgt ihre Sendung und Beauftragung. Das Zeigen der Wundmale ist im johanneischen Text nicht die Voraussetzung dafür, dass die Jünger erst dadurch zum Glauben an den Auferstandenen finden. Deshalb kann der Lieblingsjünger auch schon angesichts des leeren Grabens zu glauben beginnen (Joh 20,8), noch bevor Jesus ihm gemeinsam mit den anderen Jüngern erscheint. Die Erscheinung ist vielmehr Voraussetzung für ihre Sendung und Beauftragung als Zeugen. Auf das Zeugnis dieser Jünger hin „vermögen die späteren Generationen zu glauben, ohne zu *sehen* (Joh 20,29; vgl. 1Petr 1,8).“³⁰ Weil die Jünger das Zeigen der Wundmale nicht als Voraussetzung für ihren Glauben einfordern, werden sie auch nicht von Jesus kritisiert. In der folgenden Erscheinungs-Perikope ist dies anders; hier fordert Thomas das Sehen und Berühren der Wundmale als Voraussetzung für seinen Glauben ein. Zwar berührt er nach Aussage des Textes die Wundmale nicht, als Jesus ihn dazu auffordert, sondern spricht sein Glaubensbekenntnis: „Mein Herr und mein Gott!“ Dass dieses Verhalten dennoch nicht vorbildlich für den intendierten Leser kann, wird durch den Schlusssatz Jesu offenbar: „Weil du mich gesehen hast, glaubst du. Selig sind, die nicht sehen und doch glauben.“ (Joh 20,29).³¹

Doch es gibt einen Einwand gegen diese Annahme eines Abwendens Maria Magdalenas von Jesus: Wenn Maria nach der Anrede durch Jesus ihm nicht mehr von Angesicht zu Angesicht gegenübersteht, sondern sich mit einer halben Wendung abwendet, so dass sie ihn dann nicht mehr anschaut, welchen Sinn macht dann die Aufforderung Jesu, ihn nicht zu berühren oder festzuhalten? Gegen diesen Einwand können zwei, sich ergänzende Argumente angeführt werden:

Erstens ist das folgende Verbot Jesu, ihn zu berühren oder festzuhalten³² dramatisch zu erklären. Wenn die Wendung Marias nicht eine vollständige meint, sondern nur eine halbe Drehung, wäre eine Berührung dann durch Ausstrecken der Hand leicht möglich. Eine von Maria beabsichtigte Berührung, die Jesus verhindern will, setzt nicht notwendig voraus, dass sich beide anschauen. In Mk 5,30 finden wir einen Beleg dafür, dass Jesus

³⁰ So Kremer, *ὁράω* 1289.

³¹ Michelangelo da Caravaggio stellt dies in seinem Gemälde „Der ungläubige Thomas“ von 1602-03 mit seinen künstlerischen Mitteln dar: Die Unangemessenheit des Ansinnens von Thomas, die Wunden Jesu zu berühren, wird durch die extrem realistische Darstellung, wie Thomas den Finger in Jesu Seitenwunde bohrt, den Betrachtenden vor Augen geführt.

³² So Gnllka, *Theologie* 267.

hinterrücks berührt worden ist.³³ Die vollzogene Berührung würde jedoch die Vorbildhaftigkeit Marias einschränken. Da der Erzähler nun die Ebene des dramatischen Dialogs nicht unterbrechen möchte – es handelt sich hier nicht um eine Erzählung, in der der Dichter kommentierend eingreifen könnte –, berichtet er hier nicht, dass Maria Jesus nicht berührt, sondern macht dies durch die dramatische Gestaltung des Dialogs deutlich, eben durch den Prohibitiv.³⁴

Zweitens besteht der Sinn dieses dramatisch motivierten Prohibitivs Jesu nun in dem Hinweis an die Leser, dass diese Begegnung Maria Magdalenas mit dem Auferstandenen „auf einer anderen Ebene, jener des Glaubens“ geschieht.³⁵ Diese Auffassung wird gestützt durch die besondere Anrede „Rabbuni“ statt „Rabbi“, mit der Magdalena den Auferstandenen nach dem Erkennen anspricht. Sie sieht nicht ihren Lehrer, den „Rabbi“ wieder, sondern erkennt und bekennt den Auferstandenen als „Rabbuni“, als „Herr der Welten.“³⁶

³³ Vgl. dazu Mk 5,30: Jesus wendet sich ἐπιστραφεὶς und fragt in die Menge: Wer hat mein Gewand berührt, τίς μου ἥψατο τῶν ἱματίων; an dieser Stelle im NT, an der die beiden Verben im Kontext zueinander verwendet werden, ist die Berührung auch erfolgt, ohne dass sich die Berührenden von Angesicht zu Angesicht gegenüber standen, allerdings mit dem Unterschied, dass hier die berührende Person Jesus hinterrücks berührt, während in der johanneischen Szene Maria nach hinten oder zur Seite greifen müsste, um Jesus zu berühren.

³⁴ Das Verbot Jesu, ihn zu berühren, ist wohl nicht vor dem Hintergrund der Proskynese der Frauen im matthäischen Erscheinungsbericht zu deuten. Mit dem Verb προσκυνεῖν bezeichnet das Matthäusevangelium durchgängig das richtige Verhalten des Menschen gegenüber dem sich ihm offenbarenden Gott. Das Motiv zieht sich wie ein roter Faden als Spezifikum durch das gesamte Matthäusevangelium, von den Magier in Mt 2,11 bis zu den Jüngern, die nicht zweifeln, sondern auf den Berg steigen, den Auferstandenen sehen und vor ihm niederfallen in Mt 28,17; sonst noch Mt 4,9.10; 8,2; 9,18; 14,33; 15,25; 18,26; 20,20; 28,9; bei Mk dagegen nur zwei Belege, bei Lk drei; vgl. dazu Verburg, Gehen 424.

³⁵ So Untergaßmair, Handbuch 186f.

³⁶ Die Anrede „Rabbi“ ist im Johannesevangelium wie auch bei den Synoptikern die geläufige, so Joh 1,38.49; 3,2.26 u.ö. Die im palästinensischen Aramäisch gebräuchliche Form Rabbon dagegen verweist auf den Herrn der Welten ‚adon‘. „Die Juden haben dies in den Targumen allgemein für ‚Herr‘ angewandt Wort (s.o.) später allein für Gott reserviert, sodass in der jüdischen Litteratur [!] fast keine Spur von einer früheren Verwendung für Lehrer erhalten geblieben ist“, so Dalman, Worte 275, Belege 267. Auch der einzige weitere Beleg der Anrede „Rabbuni“ im NT, Mk 10,51, kann verstanden werden als Steigerung des Titels „Davidssohn“, mit dem der blinde Bartimäus Jesus zunächst Mk 10,48 anspricht. Dalman, Worte 267.279, vermutet allerdings, dass Rabbuni sowohl Joh

Aufgrund dieser Überlegungen legt es sich nahe, *στραφείσα* in Joh 20,16 zu übersetzen: Als jene sich abgewendet hatte, sagte sie zu ihm auf Hebräisch: „Rabbuni!“ Indem sie sich abwendet, sich beide nicht mehr von Angesicht zu Angesicht gegenüberstehen und sich anschauen, erkennt Maria den Auferstandenen. Diese Deutung fügt sich in den Gesamtkontext des Johannesevangeliums. Der Evangelist vertritt die Überzeugung, dass Sehen nicht *die* Möglichkeit der Gotteserfahrung ist. Gott kann man nicht sehen: „Niemand hat Gott je gesehen“ (Joh 1,18; 1Joh 4,12).³⁷ Sehen konnte man den fleischgewordenen Sohn Gottes, Jesus. In der nachösterlichen Erzählung sollen nun die Leserinnen und Leser überzeugt werden, dass der Auferstandene erfahrbar ist, wengleich nicht sichtbar. Diese Unmöglichkeit der empirischen Erfahrbarkeit Gottes ist in dieser Perikope in Szene gesetzt. Dadurch, dass Maria Jesus nicht durch Augenschein erkennt, aber dann doch erkennt, wird die Identität des Auferstandenen mit dem Gekreuzigten und zugleich die Andersartigkeit der Wahrnehmbarkeit des Auferstandenen zum Ausdruck gebracht. Gott zu lieben, ohne ihn sehen zu können,³⁸ das ist die Zumutung des Glaubens.³⁹ Dennoch sagt Maria in Vers 18 den Jüngern: „Ich habe gesehen den Herrn und dieses hat er mir gesagt.“ Also hat sie ihn doch gesehen? Ja, sie hat ihn ja gesehen, aber ihn sehend nicht erkannt und ihn erkannt habend nicht mehr angeschaut. Mit der Tatsache und der Aussage, dass sie ihn gesehen hat, reiht sich Maria Magdalena gleichgewichtig in die Reihe der folgenden Auferstehungszeugen ein. Wichtig ist aber der Nachsatz: „... und dieses hat er mir gesagt.“ Das

20,16 wie auch Mk 10,51 nicht in der Bedeutung „Herr“ zu verstehen ist, die in der zeitgenössischen jüdischen Literatur vorherrscht, sondern an den targumischen Gebrauch von Rabbon erinnert, und folgert daher, dass Maria mit der Anrede Rabbuni „das alte Verhältnis zum ‚Meister‘ wieder aufnehmen will, was Jesus ablehnt“. Bei der hier vorgelegten Interpretation der Erkennungsszene kann auf die Annahme des für die Zeit außergewöhnlichen Gebrauch von Rabbuni in targumischer Tradition verzichtet werden.

³⁷ Zur Funktion des Prologs als „Leseanweisung“ für das Johannesevangelium vgl. Schnelle, *Theologie* 136f.

³⁸ Vgl. dazu 1Joh 4,20: „Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht.“

³⁹ Die Differenz zwischen sichtbaren, selbst gemachten Göttern und dem sich der Empirie entziehenden Gott Israels ist schon in Ex 32f. thematisiert: Mose zerstört das goldene Kalb, das Israel in seinem Wunsch nach einem sichtbaren Gott gemacht hat, und gibt das zu Staub gemahlene Metall dem Volk zu trinken (Ex 32,1-20), eine grandiose Inszenierung der Machtlosigkeit des Kultbildes. Mose selbst hat später den Wunsch, die Herrlichkeit Gottes zu sehen; doch er sieht Gott nicht von Angesicht zu Angesicht, sondern nur den Rücken Gottes (Ex 33,18-23).

Wesentliche ist nicht das Sehen, sondern die Worte, die Jesus ihr mitgeteilt und weiterzugeben aufgetragen hat. Dieses Schema zeigen auch die beiden folgenden Ostererzählungen des Johannesevangeliums. Das Wesentliche der Begegnung Jesu mit den Jüngern ist nicht das Sehen, sondern das, was Jesus ihnen sagt: in Joh 20,19-23 die Geistsendung in Wort und Zeichen und die Bevollmächtigung der Jünger zur Sündenvergebung durch Jesus; in Joh 20,24-29 der Schlusssatz Jesu an Thomas: „Weil du mich gesehen hast, glaubst du. Selig sind, die nicht sehen und doch glauben.“

Summary

The text John 20,1-17 – the meeting between Jesus resurrected and Mary Magdalen – contains many indications on how Magdalen moves. It is difficult to interpret the double turn of Magdalen, at first towards Jesus (verse 14), then the second turn after Jesus addresses her (verse 16). In literature this second turn is either disregarded, interpreted as the completion of the first turn or is understood as an inner change. Alternatively to these views, this article interprets the second turn as the turning point of the Recognition Scene in context of the dramatized Gospel of St. John: exactly because Magdalen turns away and therefore cannot perceive Jesus visually, she still recognizes him. Her faith derives from hearing the voice of Jesus, unlike Thomas, who needs to see and touch the Resurrected. Therefore her way sets shining example. The climax of the sensory perception during the appearance of Jesus before Mary (through hearing), before the disciples (through sight) and before Thomas (through touch) corresponds to an anticlimax of those peoples' level of reactions, Jesus appears to.

Zusammenfassung

Der Text Joh 20,1-17 – die Begegnung des auferstandenen Jesus mit Maria Magdalena – enthält viele Hinweise auf Bewegungen Magdalenas. Schwer zu deuten ist die doppelte Wendung Magdalenas, zuerst zu Jesus hin (Vers 14 ἐστράφη), dann nach der Anrede durch Jesus, eine zweite Wendung (Vers 16 στραφέισα). Diese zweite Wendung wird in der Literatur entweder nicht beachtet, als Vollendung der ersten Wendung gedeutet oder als innere Wendung aufgefasst. Alternativ dazu wird in dem vorliegenden Beitrag diese zweite Wendung als Wendepunkt der Erkennungsszene im Kontext des dramatisch gestalteten Johannesevangeliums gedeutet: Gerade weil Magdalena sich abwendet und Jesus nicht mehr sinnhaft sieht, erkennt sie ihn. Da bei ihr der Glaube aus dem Hören der Stimme Jesu kommt und sie nicht wie Thomas auf dem Sehen und Berühren des Auferstandenen besteht, hat ihre Reaktion Vorbildcharakter. Der Klimax der Sinnhaftigkeit der Erscheinungen Jesu vor Maria (Hören), den Jüngern (Sehen) und vor Thomas (Berühren) entspricht eine Antiklimax auf der Ebene der Reaktionen derer, denen Jesus erscheint.

Bibliographie

- Aland, K./Aland, B., Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben und in Theorie und Praxis der modernen Textkritik, Stuttgart ²1989.
- Bauer, W./Aland, K., Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments, ⁶1988.
- Bertram, G., στρέφω κτλ., in: ThWNT 7, 1964, 714-729.
- Black, M., An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, Oxford ³1967.
- Blass, F./Debrunner, A./Rehkopf, F., Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen ¹⁵1979.
- Bultmann, R., Das Evangelium nach Johannes (KEK 4), Göttingen ¹⁶1959.
- Burrichter, R., Erkenntnis und Hingabe – Maria Magdalena in der bildenden Kunst: BiKi 55 (2000) 178-186.
- Dalman, G., Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen Schrifttums und der aramäischen Sprache, 1: Einleitung und wichtige Begriffe, Darmstadt 1965.
- Dietzfelbinger, Ch., Das Evangelium nach Johannes (ZBK.NT 4,2), Zürich 2001.
- Dormeyer, D., Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte, Darmstadt 1993.
- Ebner, M., Bilder von Maria Magdalena im Neuen Testament: BiKi 55 (2000) 170-177.
- Ebner, M., Wer liebt mehr? Die liebende Jüngerin und der geliebte Jünger nach Joh 20,1-18: BZ 42 (1998) 39-55.
- Gnilka, J., Theologie des Neuen Testaments (HTKNT.S 5), Freiburg u.a. 1994.
- Haenchen, E., Das Johannesevangelium, Tübingen 1980.
- Katz, P., Rezension zu Black, Matthew: An Aramaic approach to the Gospels and Acts, Oxford ²1954: Gn 27 (1955) 87-91.
- Kemper, F., Zur literarischen Gestalt des Johannesevangeliums: ThZ 43 (1987) 247-264.
- Kremer, J., ὀράω κτλ., in: EWNT II, ²1992, 1287-1293.
- Landfester, M., Einführung in die Stilistik der griechischen und lateinischen Literatursprachen, Darmstadt 1997.
- Lang, M., Johannes und die Synoptiker. Eine redaktionsgeschichtliche Analyse von Joh 18-20 vor dem markinischen und lukanischen Hintergrund (FRLANT 182), Göttingen 1999.
- Larry Darnell, G., Reading the Tapestry. A Literary-Rhetorical Analysis of the Johannine Resurrection Narrative (John 20-21) (Studies in Biblical Literature 14), New York u.a. 2000.
- Lee, D. A., Partnership in Easter Faith: The Role of Mary Magdalene and Thomas in John 20: JSNT 58 (1995) 37-49.
- Léon-Dufour, X., Lecture de L'Évangile selon Jean, 4: L'heure de la glorification (chapitres 18-21), Paris 1996.
- Liddell, H.G./Scott, R./Jones, Sir Henry Stuart, A Greek-English lexicon, revised and augmented, with the assistance of Roderick McKenzie, Oxford u.a. 1996.

- Lust, J./Eynickel, E./Hauspie, K., *A Greek-English Lexicon of the Septuaginta 2*, Stuttgart 1996.
- Maas, P., *Textkritik*, Leipzig ³1957.
- Maier, G., *Johannes-Evangelium 2*, Stuttgart 1986.
- Maisch, I., *Maria Magdalena – eine moderne Heilige*: BiKi 55 (2000) 195-199.
- Nestle, E./Aland, K. (Hg.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart ²⁷1993.
- Nordhofen, E., *Ein Fest des Fleisches. Über die Schrift in der Religion, den Menschen als Gottesmedium und einen Jesus, der mit dem Finger Gottes zeigt*, in: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* 51 (2003) 13.
- Roth, P., *Magdalena am Grab* (Insel-Bücherei Nr. 1234), Frankfurt/M u.a. 2003.
- Ruschmann, S., *Maria von Magdala im Johannesevangelium. Jüngerin – Zeugin – Lebensbotin* (NTA 40), Münster 2002.
- Schenk, W., *στέρω*, in: *EWNT* 3, ²1992, 670-672.
- Schenke, L., *Das Johannesevangelium. Einführung – Text – dramatische Gestalt*, Stuttgart u.a. 1992.
- Schenke, L., *Johannes. Kommentar*, Düsseldorf 1998.
- Schnackenburg, R., *Das Johannesevangelium* (HThK 4/3), Freiburg u.a. ⁴1982.
- Schnelle, U., *Das Evangelium nach Johannes* (ThHK 4), 1998.
- Schnelle, U., *Theologie als kreative Sinnbildung: Johannes als Weiterbildung von Paulus und Markus*, in: *Söding, Th. (Hg.), Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons?* (QD 203), Freiburg u.a. 2003, 119-145.
- Schwartz, E., *Osterbetrachtungen*: ZNW 7 (1906) 1-33.
- Theißen, G./Merz, A., *Der historische Jesus*, Göttingen ²1997.
- Theobald, M., *Herrenworte im Johannesevangelium* (HBSt 34), Freiburg u.a. 2002.
- Theobald, M., *Der johanneische Osterglaube*, in: *Hoppe, R./Busse, U., Vom Jesus zum Christus. Christologische Studien*, FS Paul Hoffmann (BZNW 93), Berlin/New York 1998, 93-123.
- Untergaßmair, F.G., *Handbuch der Einleitung 1: Evangelien und Apostelgeschichte* (Veichtaer Beiträge zur Theologie 4.1), Kevelaer 1998.
- Verburg, W., *Gehen, Sehen, Handeln. Mahnung wider die nur vermittelte Wahrnehmung – Zur Magierperikope Mt 2,1-12*: *KatBl* 122 (1997) 420-425.
- Verburg, W., *Passion als Tragödie? Die literarische Gattung der antiken Tragödie als Gestaltungsprinzip der Johannespassion* (SBS 182), Stuttgart 1999.
- Wilckens, U., *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4), Göttingen 1998.

Winfried Verburg,
 Lerchenstraße 112,
 D- 49088 Osnabrück,
 e-mail:verburg-osnabrueck@t-online.de

„Mein Herze schwimmt im Blut“

Die Solokantate BW 199 von J.S. Bach als individuelles Klagelied in der Tradition der alttestamentlichen Klagepsalmen

Theodor Lescow

In seiner Anthropologie der Psalmen arbeitet B. Janowski an Hand von Ps 13 den *Prozesscharakter* des die drei Stationen Klage – Bitte – Vertrauensbekenntnis durchlaufenden alttestamentlichen Klageliedes heraus¹, angesichts dessen er die viel diskutierte Zäsur zwischen Klage/Bitte und Lobpreis als diesem Prozess inhärent – einer aufsteigenden Linie gleich – nachweist.²

Die Struktur des bereits von H. Gunkel als das „Muster eines Klageliedes des Einzelnen“ bezeichneten Ps 13³ ist nach dem Stufenschema wie unten präsentiert darzustellen. Bei der von mir als „Stufenschema“ (StS) bezeichneten Texttheorie zur Struktur dreiphasig aufgebauter Texte und Kompositionen geht es insbesondere um die *Kohärenz*⁴ der einzelnen Komponenten, aus der sich die Struktur ergibt. Ich habe sie vielfach beschrieben.⁵ Kurz zusammengefasst besagt die Theorie: Die Texte und Kompositionen sind zunächst *linear* zu lesen: $A > B > C$. Bei *konzentrischer* Lesung nach $A > B < C$ bilden A und C als eigenständiger Aussagezusammenhang einen Rahmen um den Kerntext B, der ebenfalls ein eigenständiges Profil aufweist. Bei *linearer* Lesung kann häufig binnendifferenziert werden: Entweder wird der Inhalt von B aus A entwickelt und mit dem davon abzusetzenden Schluss fixiert: $A > B + C$. Das ist in den Psalmen die Grundstruktur des Reinigungseids, verallgemeinert die *Gebetsstruktur*. Oder B geht unmittelbar über in C, während A als zusammenfassende Einleitung davon abzusetzen ist: $A + B > C$. Das ist das

¹ Vgl. Janowski, *Konfliktgespräche* 56-58.82-84; vgl. auch 42-43.

² Die noch von H.-J. Kraus in seinem Psalmenkommentar vertretene – auf J. Begrich zurückgehende – These, dass die Zäsur als von einem „priesterlichen Heilsorakel“ ausgefüllt zu denken ist, wird heute durchweg abgelehnt.

³ Vgl. Janowski, *Konfliktgespräche* 57.

⁴ Zu „Kohärenz“ vgl. Bußmann, *Lexikon*.

⁵ Vgl. Lescow, *vorexilische Amosbuch*; Lescow, *nachexilische Amosbuch*; Lescow, *Komposition*; Lescow, *Struktur*; vgl. ferner meine Kommentare zu *Maleachi* und *Micha*.

Grundmodell der Torapsalmen, verallgemeinert die *Verkündigungsstruktur*. Daraus ergibt sich für Ps 13:

A	a	Bis wann, JHWH, vergisst du mich dauernd? Bis wann versteckst du dein Angesicht vor mir?	Klage	2
	b	Bis wann muss ich Sorge tragen in meiner Seele, Kummer in meinem Herzen Tag für Tag?		3
	c	Bis wann erhebt sich mein Feind über mich?		
B	a	Schau doch her, antworte mir, JHWH, mein Gott!	Bitte	4
	b	Erleuchte meine Augen, damit ich nicht entschlafe zum Tode,		
	c	damit nicht spreche mein Feind: "Ich habe ihn übermocht", meine Bedränger jubeln, dass ich wanke!		5
C	a	Ich aber: auf deine Güte habe ich vertraut,	Vertrauens-	6
	b	es juble mein Herz über deine Hilfe!	bekennnis	
	c	Lobsingen will ich JHWH, denn er hat gehandelt an mir!		

Die Gesamtstruktur des Psalms

In *linearer* Lesung nach $A > B > C$ führt der dreiteilige Gebetsprozess von der Klage A mit ihrer vierfachen Frage „bis wann...?“ über die Bitte B zu Vertrauensbekenntnis und Lobgelübde C. Die Zäsur zwischen B und C ist präzise ausformuliert: endete die Bitte mit der Sorge, die Bedränger könnten *jubeln* über den Beter, bricht dieser in C selbst in *Jubel* aus. Der Psalm ist damit deutlich nach $A > B + C$ als *Gebet* strukturiert. Zu beachten ist auch das Gefälle: A fünf Zeilen > B vier Zeilen > C drei Zeilen.

Die Binnenstrukturierung

Die Klage A durchläuft in *linearer* Lesung drei Stufen: die Gottesklage a über die Ich-Klage b zur Feindklage c. Sie sind nach $a + b > c$ binnenzudifferenzieren: Dem starken Einsatz der Gottesklage a mit ihrem doppelten „bis wann ...?“ folgen die einfacheren Fortsetzungen in b und c : a ist die einleitende Zusammenfassung der Klage A, der damit die *Verkündigungsstruktur* zugrunde liegt. In *konzentrischer* Lesung ist die im Parallelismus membrorum formulierte Ich-Klage b der Kerntext, gerahmt von Gottesklage a und Feindklage c. Die Klage A ist primär *konzentrisch* zu lesen.

Das Gefälle der Bitte B durchläuft wie die Klage A drei Stationen: Gott > Ich > Feind und hat in *linearer* Lesung seinen Schwerpunkt im Parallelismus membrorum c. Die Bitte B ist wie die Klage A nach $a + b > c$ als *Verkündigung* zu lesen, die mit dem Aufruf a einsetzt und in $b > c$ entfaltet wird. Die Bitte B ist primär *linear* zu lesen. In *konzentrischer* Lesung ist die in b artikulierte Todesangst eine *Konkretion* der Klage Ab.

Das Vertrauensbekenntnis C durchläuft in *linearer* Lesung die drei Phasen a Vergangenheit > b Gegenwart > c Zukunft. Sie ist nach $a > b + c$ binnenzudifferenzieren: in C c kommt das Klagelied insgesamt zu seinem Ziel. Das Vertrauensbekenntnis C folgt in seiner Binnenstruktur der Gesamtstruktur des Psalms als *Gebet*. In *konzentrischer* Lesung ist b der Kern-text, der in der Abfolge $A b > B b > C b$ einen eigenen Höhepunkt setzt, wobei das Stichwort „Herz“ aus A b in C b wieder aufgenommen wird: es ist ein Weg von der ringenden Frage A b „bis wann...?“ durch die Tiefe der Todesangst B b zur strahlenden Höhe des Rettungsjubels C b. In der Abfolge der Primärlesungen geht der Weg von der konzentrischen Lesung in A über die verkündigende Linearlesung in B zur Linearlesung als Gebet in C.

Die Kantate „Mein Herze schwimmt im Blut“ gehört zum Frühwerk J.S. Bachs.⁶ Sie wurde in Weimar 1713 oder 1714 komponiert und in seinem ersten Leipziger Jahr am 8. August 1723 erstmals dort musiziert. Musikwissenschaftler sehen Bach in diesem außergewöhnlichen Werk stilistisch Neuland beschreiten. Auch Bach selbst hielt die Kantate offenbar für besonders gelungen. Er hat sie sehr geschätzt und oft aufgeführt. Ihr liegt eine Dichtung des Darmstädter Hofbibliothekars Georg Christian Lehmann zugrunde.⁷ In Dichtung und Komposition wird das Evangelium des 11. Sonntags nach Trinitatis, die Geschichte vom Pharisäer und Zöllner Luk 18,9-14 mit dem Bekenntnis des Zöllners „Gott, sei mir Sünder gnädig“, künstlerisch umgesetzt.

Bach bedient sich in dieser Kantate dreimal des von ihm auch sonst häufig verwendeten Modells der „da capo-Arie“: Der erste Teil wird als Schluss wiederholt, wodurch eine Rahmung des übrigen Corpus entsteht. Der da capo-Teil ist meistens „reine“ Wiederholung, seltener eigens komponiert. Auf den ersten Blick besteht die Kantate aus der vierfachen Abfolge von Rezitativ > Arie bzw. Choral, wobei außerdem der Mitteltext der ersten Arie als Rezitativ gestaltet ist. Aber diese Betrachtung wird der

⁶ Vgl. die CD-Einspielungen mit Emma Kirkby und dem Freiburger Barockorchester. Leitung G. v.d. Goltz 1999 sowie mit Magdalena Kozena und den English Baroque Soloists, Leitung J.E. Gardiner 2000.

⁷ Die Dichtung stammt aus dem Jahre 1711. Bereits 1712 wurde sie von Christoph Graupner erstmals vertont.

- B* Bitte
- a *Arie:* Tief gebückt und voller Reue
lieg ich, liebster Gott, vor dir.
- b Ich bekenne meine Schuld,
aber habe doch Geduld mit mir!
- c *Da capo a*

Kurzrezitativ: Auf diese Schmerzensreu
fällt mir alsdann dies Trostwort bei:

- C* Vertrauens-
bekenntnis
- A *Choral:* Ich, dein betrübtes Kind,
werf alle meine Sünd,
soviel ihr´ in mir stecken
und mich so heftig schrecken,
in deine tiefen Wunden,
da ich stets Heil gefunden.
- B *Rezitativ:* Ich lege mich in diese Wunden
als in den rechten Felsenstein;
die sollen meine Ruhstatt sein.
In diese will ich mich im Glauben schwingen
und drauf vergnügt und fröhlich singen:
- C a *Arie:* Wie freudig ist mein Herz,
da Gott versöhnet ist
- b und mir auf Reu und Leid
nicht mehr die Seligkeit
noch auch sein Herz verschließt.
- c *Da capo a*

Im Unterschied zum alttestamentlichen Klagepsalm, der ein *Dialog* des Beters mit Gott ist, bewegt sich der Beter der Kantate in den Hauptteilen *A* und *C* im Bereich der *monologischen Selbstreflexion* und tritt nur im Hauptteil *B* in Form des Schuldbekenntnisses in den Dialog mit Gott. Dieser Dialog bedeutet freilich die *Wende* im Gebetsprozess von der Klage zum Vertrauensbekenntnis/Lobpreis. Insofern ist die *Arie* des Hauptteils *B* das Kernstück der Kantate, das von Bach dadurch hervorgehoben wird, dass sie – obwohl textlich nur durch *c = da capo a* ein zum Sechszweiler erweiterter Vierzeiler – zum deutlich längsten Teilstück auskomponiert wurde⁸.

⁸ Einspielung v.d.Goltz: 9:12 gegenüber der zweitlängsten *Arie* „Stumme Seufzer, stille Klagen“ 7:41; Einspielung Gardiner: 9:04 gegenüber „Stille Seufzer ...“ 7:58.

Hauptteil A Klage:

Einerseits ist die Arie B „Stumme Seufzer, stille Klagen“ als zweitlängstes Teilstück der Kantate⁹ das eine *konzentrische* Lesung nach $A > B < C$ verlangende Kernstück des Hauptteils A – darin in Korrespondenz tretend zu dem Hauptteil B. Andererseits zeigt die Rahmung des Hauptteils A durch die Rezitative A und C und die Gestaltung des Mittelteils der Arie als eingeschobenes Rezitativ eine deutliche Hervorhebung des rezitativen Elements. Im Unterschied zur Arie, die eher dem *Gebet* zuzuordnen ist, ist das Rezitativ eher der *Verkündigung* zuzuordnen. Im Rahmen einer *linearen* Lesung des Hauptteils A erweist sich die Arie B als retardierende Komponente mit konkretisierender Reflexion, nach der Teil C sich bereits einleitend dem Hauptteil B zuwendet. Die lineare Lesung muss deshalb als *Gebet* nach $A > B + C$ erfolgen: eine interessante Opposition zu dem durch Überwiegen des rezitativen Elements betonten *Verkündigungscharakter*. Im Übrigen ist das Rezitativ C nicht völlig losgelöst vom vorhergehenden Zusammenhang: Betont die Arie B, dass der Mund *geschlossen* ist, entschließt sich der Beter, seine stummen Seufzer und stillen Klagen vor Gott in C zur *Sprache* zu bringen: „Gott sei mir Sünder gnädig“.

Besondere Aufmerksamkeit ist den *Übergängen* zu widmen: Einen textlichen Übergang zum Hauptteil B stellt, wie eben dargelegt, das Rezitativ AC her. Ein weiterer textlicher Übergang zum Rezitativ ABb wird durch die Strophe

ABa2 geschaffen, ein dritter durch den Schluss des Rezitativs AC. Zusätzliche musikalische Übergänge schafft Bach durch *Ritardandi* am Ende von ABa2 und am Ende von Bb, hier zum meditativen Verstummen vor dem Da capo c = a1 ausgebaut: „Habe doch Geduld mit mir“. Zu den Übergängen im Hauptteil C siehe dort.

Hauptteil B Bitte:

Der Hauptteil B ist, wie bereits betont, das Kernstück der Kantate. Deshalb bietet sich als primäre Gesamtlesung der Kantate die *konzentrische* Lesung nach $A > B < C$ an, ebenso die Lesung der Binnenstruktur der Arie, für deren *lineare* Lesung Bach eine Zäsur durch das breit ausgeführte Ritardando am Ende von Bb vor dem folgenden Da capo festlegt. Diese verlangt eine *lineare* Lesung nach $a > b + c$, als Gebet.

Das Kurzrezitativ:

Die Zäsur zwischen den Hauptteilen B und C, in den Klagepsalmen „stumm“, wird hier *verbalisiert*¹⁰. Eine *lineare* Gesamtlesung der Kantate nach $A > B + C$, d. h. als Gebet, ist damit gesichert. Als Einleitung zum

⁹ S. Anm. 8.

¹⁰ V.d. Goltz: 0:14; Gardiner: 0:12.

Hauptteil *C* qualifiziert das Kurzrezitativ darüber hinaus den Hauptteil *B* als *erhörtes Gebet*.

Hauptteil C Vertrauensbekenntnis:

Kontrapunktisch zum Hauptteil *A* ist im Hauptteil *C* das Rezitativ *B* der Kerntext, der von Choral und Arie gerahmt wird. Ebenfalls kontrapunktisch zum Hauptteil *A* ist der Hauptteil *C linear* nach $A + B > C$, d. h. als *Verkündigung* zu lesen: Choral *A*¹¹ ist als zusammenfassende Einleitung noch in der Ich-Gott-Relation formuliert, Rezitativ *B* aber ist meditativer Übergang zur Schlussarie *C*, mit der der Beter seinen Jubel „hinausposaunt“. Hier wird noch einmal der wesentliche Unterschied zwischen alttestamentlichem Klagepsalm und Kantate deutlich: der Psalm ist Zweisprache mit Gott, die Kantate ist Selbstreflexion des Beters.

Im Unterschied zum alttestamentlichen Klagepsalm, dessen Vertrauensbekenntnis *C* sich aus dem Prozesscharakter des Gebets ergibt, ohne dass erkennbar wird, wer oder was den Umschwung ausgelöst hat – daher eher *Hoffnung* als Erfahrung artikuliert –, ist das Vertrauensbekenntnis der Kantate ein christologisches Bekenntnis, das Glaubens-*Erfahrung* signalisiert. Und deutlicher als in den alttestamentlichen Klagepsalmen wird in der Kantate sichtbar, dass der *Gebetsprozess* mit seinen drei Stufen *zielgerichtet* ist.

Dass trotz des geschichtlichen Abstandes von 2000 Jahren und völlig unterschiedlicher Gebetssituation sowohl der alttestamentliche Klagepsalm als auch die Kantate die drei Stufen *Klage > Bitte > Vertrauensbekenntnis* durchlaufen – in linearer Lesung die dynamische Reihung $A > B + C$, in konzentrischer Lesung die statische Kombination $A > B < C$ mit *B* als Kerntext der *Klage* –, macht deutlich, dass es sich bei diesem Gebetsmodell um eine *elementare Gebetsstruktur* handelt, die der Tradition zugrunde liegt und nicht aus ihr ableitbar ist. Damit wird zugleich von der Kantate her rückwirkend bestätigt, dass die von Janowski vertretene These richtig ist, nach der die viel diskutierte Zäsur zwischen *Klage/Bitte* und *Vertrauensbekenntnis* dem *Gebetsprozess inhärent* ist und nicht auf ein „priesterliches Heilsorakel“ oder Ähnliches zurückgeführt werden kann.

Summary

The psalms of complaint in the Hebrew Bible generally fall into three phases: complaint – request for help – affirmation of trust. Between the request and affirmation there is a break, which has been thought to point toward a priestly oracle of salvation (Heilsorakel). Today, this assumption is

¹¹ Der Text der Choralstrophe stammt aus Johann Heermanns Choral „Wo soll ich fliehen hin“.

increasingly doubted. Despite the 2000 year interval and the completely different context of the prayer, cantata BW 199 is structured according to the same principle. This goes to prove that we are dealing here with a self-contained, elementary prayer structure on which the process of prayer is based.

Bibliographie

- Bußmann, H., Kohärenz, in: Bußmann, H. (Hg.), Lexikon der Sprachwissenschaft (Kröners Taschenausgabe 452), Stuttgart 2002, 351f.
- Janowski, B., Konfliktgespräche mit Gott – Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen 2003.
- Kraus, H.-J., Psalmen 1-59; Psalmen 60-150 (BK AT 15.1, 15.2), Neukirchen-Vluyn 1978.
- Lescow, Th., Das vorexilische Amosbuch: Erwägungen zu seiner Kompositionsgeschichte: BN 93 (1998) 23-55.
- Lescow, Th., Das nachexilische Amosbuch: Erwägungen zu seiner Kompositionsgeschichte: BN 99 (1999) 69-101.
- Lescow, Th., Die Komposition der Psalmen 6 und 55: BN 107/108 (2001) 32-40.
- Lescow, Th., Die Literarische Struktur des Psalms 100: BN 110 (2001) 38-41.
- Lescow, Th., Das Buch Maleachi: Texttheorie – Auslegung – Kanontheorie: mit einem Exkurs über Jeremia 8,8-9 (AzTh 75), Stuttgart 1993.
- Lescow, Th., Worte und Wirkungen des Propheten Micha: ein kompositionsgeschichtlicher Kommentar (AzTh 84), Stuttgart 1997.

Theodor Lescow
 Pastor i.R.
 Auf dem Kamp 37
 D 23714 Malente

אָפּוֹטֵה.
 אָפּוֹטֵה
 ↓ ↓
 'onn^h-a

The Use of אָפּוֹטֵה in Jonah 4:2

Mary Katherine Hom

The particle אָפּוֹטֵה occurs 13 times in the OT (Gen 50:17; Ex 32:31; 2Kings 20:3// Isa 38:3; Psa 116:4, 16; 118:25 [2x]; Neh 1:5, 11; Dan 9:4; Jon 1:14; 4:2). It may be observed in all cases that אָפּוֹטֵה is directed from a human to YHWH—the one exception being Gen 50:17, which is obviously directed from inferiors to a superior.¹ All uses except that of Jon 4:2 clearly occur in immediate contexts of desperate reliance upon the delivering action of YHWH (Psa 116:16; 118:25 do so in retrospective gratitude; in the case of Gen 50:17, reliance is upon the relieving action of the superior). The sailors' enlightened, YHWH-cognizant prayer in Jon 1:14 falls in line with this common use, hence the comparison with Jon 4:2 is even more striking. Given the ironic use in 4:2 of other traditionally reverent material and the overall theme of Jonah's resistance towards YHWH, I think אָפּוֹטֵה functions in 4:2 either

1) to contextualize Jonah's protest within a stance of dependence and appropriate (albeit confused) human inferiority,
OR

2) to ironically convey Jonah's degree of irreverence in his address to YHWH. The inappropriateness of Jonah's vocabulary would be made even more pronounced by its contrast with that of the sailors in 1:14.

Because the entire narrative seems bent on exposing Jonah's folly—especially in contrast to YHWH in chapter 4, I lean towards the second interpretation of אָפּוֹטֵה for Jon 4:2.

Mary Katherine Hom
 Regent College
 5800 University Blvd.
 Vancouver, B. C. V6T 1T1
 Canada

¹ The verse presents a further exception in its density of petitioning interjections.

Berichtigung

Torsten Reiprich

Reiprich, Torsten: Befand sich die mk Gemeinde in Ägypten?: BN 119/120 (2003) 147-163.

Beim Abdruck koptischer Wörter kam es leider zu Fehlern, verschiedene Zeichen wurden beim Druck der Zeitschrift vertauscht.

Auf S. 155 muss das Zitat aus der Verteidigungsschrift Flavians: $\tau\eta\iota\tau\alpha\rchi\epsilon\pi\omicron\varsigma\ \chi\eta\eta\ \bar{\eta}\ \phi\alpha\gamma\iota\omicron\varsigma\ \bar{\eta}\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma\ \pi\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\sigma\tau\eta\varsigma$ (Bischofstuhl vom hl. Markus, dem Evangelisten) und in Anm. 74 zweimal $\kappa\omega$ (die Frau "entlassen") statt $\kappa\phi$ lauten.

Des weiteren wurden auf S. 161 (Z. 26), in den Anm. 111 und 113 die Seitenverweise nicht aktualisiert (richtig wäre auf S. 161: s. S. 156; in Anm. 111: Vgl. S. 153f; in Anm. 113: vgl. S. 152). Ich bitte darum, diese Hinweise bei der Verwendung des Aufsatzes zu beachten.