

these

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. 122 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: biblische.notizen@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 (keine Schecks wegen zu hoher Bankgebühren / no cheques because of very high charges!).

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. 122 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

ISSN 0178-2967

www.uni-salzburg.at/anw/biblische_notizen.htm

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: biblische.notizen@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 (keine Schecks wegen zu hoher Bankgebühren / no cheques because of very high charges!).

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

Zum Aufbau von Dtn 28

Inhaltsverzeichnis

Paul Kübel Zum Aufbau von Dtn 28.....	5
Cornelis Houtman “Rewritten Bible” in Kinder- und Familienbibeln beleuchtet am Beispiel der Geschichte von Jefta und seiner Tochter (Ri 11,29-40)	11
Georg Steins Das Chaos kehrt zurück! Aufbau und Theologie von Amos 3-6	35
Stefan Holtmann Die Asafpsalmen als Spiegel der Geschichte Israels Überlegungen zur Komposition von Ps 73-83. <i>Teil 1</i>	45
Gerd Häfner/Diana Pettinger/Stephan Witetschek Die Salbung Jesu durch Maria (Joh 12,1-8) Zwei Rätsel und drei Lösungen	81

Zum Aufbau von Dtn 28

Paul Kübel

Die Beziehung zwischen Dtn 28¹ und den VTE wird seit ihrer Entdeckung 1955 diskutiert. Die Reihenfolge von Niederlage, Krankheit, Rechtlosigkeit und Verlust der Ehefrau bei den Flüchen in V.25-30 wird verständlich, wenn man an die Götter Sin, Šamaš, Ninurta und Delebat denkt. Die nächste Parallele zu dieser Reihe findet sich in VTE § 39-42; umstritten ist nur, ob Dtn 28 von dem breiten Strom mesopotamischer Fluchtraditionen oder aber speziell von diesem Text abhängt.²

Eine gewisse Schwierigkeit für diese Annahme liegt darin, dass Dtn 28 von dieser Reihenfolge abweicht:

VTE § 39-42	V.25f.	V.27	V.28f.	Ninurta	V.30
Dtn 28:	Niederlage	Krankheit	Rechtlosigkeit	Delebat	Verlust der Ehefrau

Schon Dion hat darum für den Ninurta-Fluch angenommen, dass er umgestellt und an die Spitze gerückt wurde.³ Er hat allerdings nicht gesagt, warum der Verfasser von Dtn 28 dies getan haben sollte. Ein solcher Grund liegt jedoch vor, wenn man einem Hinweis von H. Weippert folgt und die VV.21-26 nach den Themen Pest, Hunger, Schwert (*dbr*, *r^cb*, *hrb*) gliedert.⁴ So die Reihenfolge hier, sonst aber steht das Schwert in dieser sog. Heimsuchungstrias stets an der Spitze: Schwert, Hunger, Pest.⁵ Sollte in Dtn 28 das Schwert an das Ende und der Ninurta-Fluch⁶ an den Anfang gestellt

¹ Mit Dtn 28 ist abkürzend gemeint Dtn 28,20-44, ohne die V.20b β γ , 21b γ , 25b und 36f., die mit Steymans als redaktionell ausgeschieden werden.

² Diese These vertritt Steymans, zustimmend rezensiert von Otto.

³ Dion 48.

⁴ „Inhaltlich beschreiben die hier zusammengestellten Flüche die drei Plagen *dbr* (VV.21.22a), *r^cb* bzw. die Voraussetzungen dafür (VV.22b-24) und *hrb* (V.25a)“; Weippert, Prosareden 152f.

⁵ Die Reihenfolge Schwert, Hunger, Pest ist fest: Jer 14,12; 21,9; 24,10; 27,8.13; 29,17f.; 32,24.36; 38,2; 42,17.22; 44,13; Ez 6,11; 12,16; 4QpPs 37 2,1; ergänzt in Ez 14,21; veränderte Reihenfolge nur in Jer 21,7; 34,17; Ez 5,12; 7,15; 2Chr 20,9; vgl. Kaiser, כּוּחַ 174f.

⁶ Der Einfachheit halber wird hier der assyrische Göttername beibehalten, genauer müsste es heißen: der dem Ninurta-Fluch entsprechende JHWH-Fluch.

worden sein, damit die beiden Reihen vereinigt werden konnten? Dann ergäbe sich folgende Gliederung für VV.21-30:

21.22a	Pest	
22b-24	Hunger	
25-26	Schwert	= Ninurta-Fluch
27		Sin-Fluch
28f.		Šamaš-Fluch
30		Delebat-Fluch

Da die beiden Themen Wahnsinn und Seuche sich (in dieser Reihenfolge) in VV.34f. wiederholen, wird dieses Gliederungsprinzip anscheinend fortgesetzt. Steymans rekonstruiert darum folgende palindrome Struktur.⁷

27	<i>grb</i>	<i>šjn</i>	35
28	Verwirrung	Verrücktheit	34
29	Beraubung	Beraubung	33

Damit erscheinen nur zwei der vier Götter in der Palindromie. Steymans nennt in seiner Übersicht auch nicht die assyrischen Namen, sondern die Strafen, die JHWH bewirkt. Vielleicht ist er zu früh von der Nennung dieser Götter zu den Begriffen des biblischen Textes übergewechselt. Denn wenn V.30 mit dem Hinweis auf den Verlust der Ehefrau dem Delebat-Fluch entspricht und die Erwähnung von Wahnsinn und Seuche in V.34f. auf den Šamaš und den Sin-Fluch anspielen, dann ließe sich die Erwähnung des Verlusts der Kinder in V.32 noch einmal auf den Delebat-Fluch beziehen und man könnte statt Steymans' Vorschlag folgende Palindromie rekonstruieren:

27	Sin-Fluch	Sin-Fluch	35
28f.	Šamaš-Fluch	Šamaš-Fluch	34
30	Delebat-Fluch	Delebat-Fluch	32

Was aber ist mit dem Ninurta-Fluch in VV.25f.? Nach Steymans liegt das Pendant zu ihm in VV.36f. vor (250f.). Diese Verse bezeichnet er aber als redaktionell.⁸ Sollte die Palindromie vor der Einfügung von VV.36f. weniger vollständig gewesen sein?

⁷ Steymans, Deuteronomium 250f.

⁸ 28,36f. enthält „inhaltliche Widersprüche zum Kontext“ (Steymans 259).

Man kann die fehlende zweite Erwähnung eines Ninurta-Fluches in V.41 suchen („Söhne und Töchter wirst du zeugen und doch nicht behalten, denn sie werden gefangen weggeführt werden“). Dagegen spricht zwar, dass das Thema der Kinder in V.32 für Delebat in Anspruch genommen wurde; wenn man allerdings den Kontext von V.41 berücksichtigt, dass nämlich in V.38-44 die Gefährdung des Lebens nur von Ungeziefer und den *grjm* ausgeht, also Strafen, die keinen Krieg voraussetzen, dann ist V.41 mit der Deportation der Arbeitsfähigen ein Fremdkörper im unmittelbaren Kontext; der Grund für diese Einfügung dürfte sein, dass die Reihe der Anspielungen auf die assyrischen Götter vervollständigt werden sollte. Der Verfasser hätte dann folgendes Gliederungsprinzip vor Augen:

21.22a		Seuche
22b-24		Hunger
25-26	Ninurta-Fluch:	Schwert
27	Sin-Fluch:	Seuche
28f.	Schamasch-Fluch:	Blindheit, Unrecht Mitte: ^c <i>šwq</i>
30	Delebat-Fluch:	<i>Frau</i> , Haus, Weinberg
32	Delebat-Fluch:	Raub von Vieh, <i>Kindern</i> , Ernte ⁹
33		Mitte: ^c <i>šwq</i>
34	Schamasch-Fluch:	Verrücktheit
35	Sin-Fluch:	Krankheit
38-40		Verlust von Korn, Wein, Öl
41	Ninurta-Fluch:	Verlust der Kinder
42		Verlust durch Ungeziefer
43f.		Erfolg des <i>gr</i>

Das Schema der vier assyrischen Götter bestimmt palindrom den Aufbau, es wird gerahmt und aufgefüllt mit Motiven und Reihen, die auch sonst aus dem AT bekannt sind.

Der Text von Dtn 28 wäre dann so gegliedert zu lesen:

⁹ Wenn man VV.29-32 als Mitte nimmt, dann liegen die beiden Delebat-Flüche *innerhalb* dieser Mitte. Wären die Namen der Götter genannt, dann wäre das kaum vorstellbar, da jedoch alle Flüche und Strafen von JHWH kommen, liegt kein Wechsel des Subjekts in den VV.29-33 vor.

- (20) JHWH schickt gegen dich Fluch, Verwirrung und Verwünschung, gegen alles, was deine Hände geschaffen und was du tust, bis du vernichtet bist und schnell ausgetilgt. ...
- db* (21) JHWH heftet dir Pest an, bis du zugrunde gehst in dem Land. ... (22) JHWH schlägt dich mit Schwindsucht und Fieber, Brand, Entzündung und
- r^cb* Hitze, Getreidebrand und Getreiderost. Sie sollen dich verfolgen, bis du zugrunde gehst. (23) Und dein Himmel, der über deinem Kopf ist, wird zu Bronze, und die Erde, die unter dir ist, wird zu Eisen. (24) JHWH verwandelt den Regen für deinen Boden zu Staub und Asche. Er kommt vom Himmel auf dich herab, bis du vernichtet bist.
- h^rb* (25) JHWH schlägt dich vor deinen Feinden nieder. Auf einem Weg ziehst du
- bzw. gegen sie aus und auf sieben Wegen fliehst du vor ihnen. ... (26) Dein Leichnam
- Ninurta wird für alle Vögel des Himmels und für alle Tiere der Erde zur Nahrung, und es wird niemand da sein, der sie verscheucht.
- Sin (27) JHWH schlägt dich mit dem Geschwür Ägyptens und mit Beulen, mit Hautkrankheit und mit Krätze, von denen du nicht geheilt werden kannst.
- Šamaš (28) JHWH schlägt dich mit Raserei, mit Blindheit und mit Verwirrung des Herzens. (29) Am Mittag wirst du umhertasten, wie ein Blinder im Dunkeln umhertastet. Du wirst auf deinen Wegen keinen Erfolg haben.
- š^cwq* Du wirst unterdrückt und ausgeraubt alle Tage, und niemand hilft dir:
- Delebat (30) Du heiratest eine Frau, aber ein anderer Mann wird mit ihr schlafen. Du baust ein Haus, aber du wirst nicht darin wohnen. Du pflanzt einen Weinberg, aber du wirst ihn nicht einweihen.
- (31) Dein Ochse wird vor deinen Augen geschlachtet, aber du wirst nicht davon essen. Dein Esel wird dir geraubt, aber er wird nicht zu dir zurückkehren.
- Delebat Dein Kleinvieh wird deinen Feinden übergeben, aber keiner hilft dir. (32) Deine Söhne und Töchter werden einem fremden Volk gegeben und deine Augen schauen und sehnen sich nach ihnen den ganzen Tag, aber du kannst es nicht ändern.
- š^cwq* (33) Die Frucht deiner Erde und all deinen Gewinn isst ein Volk, das du nicht
- Šamaš kennst. Du wirst unterdrückt und misshandelt alle Tage,
- Sin (34) und du wirst verrückt bei dem, was deine Augen sehen. (35) JHWH wird dich mit bösem Geschwür an den Knien und an den Schenkeln schlagen, von dem du nicht geheilt werden kannst, von der
- dgn* Fußsole bis zu deinem Scheitel. ...
- (38) Viel Saatgut bringst du aufs Feld, aber wenig wirst du ernten, denn die
- krm* Heuschrecken werden alles abfressen.
- (39) Weinberge pflanzt du und pflegst sie, aber du wirst keinen Wein trinken und keinen Vorrat anlegen, denn der Wurm wird alles fressen.
- ztjm* (40) Ölbäume wachsen für dich in deinem ganzen Land, aber du wirst kein Öl haben, um dich zu salben, denn deine Ölbäume werfen die Oliven ab.
- Ninurta (41) Söhne und Töchter hast du gezeugt, aber sie sind nicht bei dir, denn sie ziehen als Gefangene weg.
- (42) Alle deine Bäume und die Frucht deiner Erde nimmt die Grille in Besitz.
- (43) Der Fremde, der in deiner Mitte lebt, erhebt sich über dich, hoch und höher, du aber steigst ab, tief und tiefer. (44) Er leiht dir aus, aber du leihst ihm nicht. Er wird zum Haupt, und du wirst zum Schwanz.

So gegliedert wird die Parallelität des Aufbaus von Dtn 28 und § 56 der VTE als Argument für die Abhängigkeit des biblischen Textes von gerade *diesem* assyrischen Text hinfällig, es bleibt aber das beachtliche Argument der Parallele zwischen den vier Göttern in § 39-42 und den ihnen entsprechenden Flüchen in Dtn 28. Wie weit dies trägt, muss weitere Forschung zeigen.

Summary

The structure of Dtn 28 follows the palindromic row of the gods Ninurta, Sin, Šamaš and Delebat combined with other themes or sequences known from the Old Testament.

Zusammenfassung

Der Aufbau von Dtn 28 folgt nicht VTE § 56, sondern der palindromen Reihe der Götter Ninurta, Sin, Šamaš und Delebat, ergänzt durch Motive und Reihen, die auch sonst aus dem AT bekannt sind.

Bibliographie

- Dion, P.-E., Quelques aspects de l'interaction entre religion et politique dans le Deutéronome: ScEs 30 (1978) 39-55.
- Kaiser, O., חַרְבַּי *hæræb*, in: ThWAT III, 164-176.
- Otto, E., Rezension Steymans: ZAR 2 (1996) 214-221.
- Steymans, H.U., Deuteronomium 28 und die *adê* zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel (OBO 145), Freiburg/CH u.a. 1995.
- Weippert, H., Die Prosareden des Jeremiabuches (BZAW 132), Berlin/New York 1973.

Paul Kuebel
Görresstr. 5,
D-80798 München
paul_kuebel@freenet.de

Sehr verehrte Abonentinnen und sehr verehrte Abonnenten!

Wegen der *hohen Einlösegebühren für Schecks* (mindestens € 10,00) ersuchen wir Sie nachdrücklich, uns keine Schecks als Bezahlung des Auslagenersatzes zuzusenden.

Sehr geehrte Autorinnen und sehr geehrte Autoren!

Wir bedanken uns, dass Sie durch Ihre Beiträge die Biblischen Notizen Neue Folge zu einem interessanten Publikationsorgan machen.

Nun eine dringende Bitte:

Wir ersuchen Sie eindringlich, Ihre Beiträge, welche Sie uns zur Veröffentlichung zusenden, *nicht zu formatieren*.

Wie Sie ab Nummer 121 sehen, versuchen wir ein ansprechendes Gesamtbild zu erreichen. Die Probleme mit den Formatierungen kosten uns nicht nur Stunden, sondern Tage an zusätzlicher Arbeitszeit und machen darüber hinaus bei der Zusammenführung der Artikel Schwierigkeiten.

Wir bedanken uns für Ihr Verständnis!

“Rewritten Bible” in Kinder- und Familienbibeln

l) Beleuchtet am Beispiel der Geschichte von Jefta und seiner Tochter (Ri 11,29-40)¹

Cornelis Houtman

1. Einleitung

“Rewritten Bible” ist als Genrebeschreibung für das Phänomen der außerbiblischen Fortschreibung der Bibel aus der Bibelwissenschaft nicht mehr wegzudenken. In den letzten Jahrzehnten wurde der „Nacherzählung“ (großer) Teile der hebräischen Bibel mit ganz eigenen Akzenten und Tendenzen viel Aufmerksamkeit gewidmet. Sie findet ihren Ursprung in der Notwendigkeit bzw. dem Wunsch, die Bibel im Hinblick auf ihren gesellschaftlichen und religiösen Kontext, in der sie verwandt wird, in einer neuen Version zu präsentieren, wobei die biblischen Erzählungen und die darin auftretenden Personen manchmal tief greifende Veränderungen erfahren können.²

In der Regel laden die Erzählungen selbst durch ihre Erscheinungsform in der Vorlage zu einer Neuinterpretation ein. Sie werfen verschiedene Fragen auf und beinhalten verschiedene Elemente, die eine Verdeutlichung erfordern. Und sie sind voller Leerstellen, die dazu einladen, gefüllt zu werden. Hinzu kommt, dass die „Nacherzähler“ selektiv und manipulierend mit ihrem Stoff umzugehen pflegen. Dies steht nicht damit im Widerspruch, dass die Nacherzählung ihren Ausgangspunkt in der Annahme findet, dass die biblischen Schriften autoritativ sind, die Bedeutung tragen und wichtig für Lehre und Leben sind.

“Rewritten Bible” als Phänomen gehört jedoch nicht ausschließlich in die ferne Vergangenheit und ist für die frühe Auslegung der Bibel nicht typisch. In diesem Artikel wollen wir uns mit der Gestalt beschäftigen, die “Rewritten Bible” im 19. und insbesondere im 20. Jh. in Kinder- und Familienbibeln angenommen hat. Das Genre Kinder- oder Familienbibel kann als eine moderne Form der “Rewritten Bible” betrachtet werden. Neben einer

¹ Aus dem Niederländischen übersetzt von Hilbrands.

² Zu dem Phänomen, das z.B. in Genesis Apokryphon, Jubiläen, Pseudo-Philos *Liber Antiquitatum* und Flavius Josephus' *Antiquitates Judaicae* begegnet, siehe z.B. Nickelsburg, Bible. Der Begriff wird kritisiert von Kraft, Scripture. Er hält die Bezeichnung „parallels to scriptural traditions“ für adäquater; 203 Anm. 11.

neuen Anordnung des Erzählstoffes finden Verkürzungen, Auslassungen und Ausweitungen statt. Akzente verschieben sich und Nuancen verändern sich. Der Charakter der Personen erfährt eine Veränderung.³ Im 20. Jh. hat das Genre richtig Form erhalten. In den letzten fünfzig Jahren steht es in unterschiedlicher Gestalt und in sehr großem Maß zur Verfügung. Viel Aufmerksamkeit wird der Zugänglichkeit gewidmet. Durchweg sind Kinderbibeln die Schöpfung von Nicht-Theologen. Sie können aus unterschiedlichem Blickwinkel beurteilt werden: ihr Sprachgebrauch, ihre Eignung für ein bestimmtes Lebensalter usw. Uns interessiert hier ausschließlich die Frage, wie sich die Nacherzählung zum Bibelbericht verhält:

Als modernes Phänomen fällt „Rewritten Bible“ gewöhnlich aus dem Blickfeld der Bibelwissenschaftler. Dies ungeachtet der Tatsache, dass dieser Einfluss vielleicht viel größer ist als bei mancher akademischen Schrift. Geschieht ein erstes Kennenlernen von Jefta und seiner Tochter doch oftmals mittels „ihrer“ Erzählung in der einen oder anderen Kinder- oder Familienbibel, einer auf Kinder, jüngere oder ältere Jugendliche ausgerichtete Nacherzählung eines oder mehrerer Abschnitte aus der Bibel in publizierter Form. Wie dem auch sei, in jedem Fall wird der an der Rezeptionsgeschichte der Bibel interessierte Bibelwissenschaftler an dem Phänomen nicht vorübergehen können. Hier wollen wir einen Eindruck vermitteln, wie in Kinder- und Familienbibeln die Geschichte über den Kriegsmann Jefta rezipiert wird, der seine Tochter als Brandopfer darbrachte und damit ein von ihm abgelegtes Gelübde erfüllte (Ri 11,29-40), einer Geschichte, die zumindest bei den modernen Lesern die entsprechenden Fragen hinsichtlich des Gottesbild und des moralischen Gehalts des Alten Testaments aufwirft. Bevor wir eine Vorstellung vermitteln, wie mit den genannten Fragen in Kinder- und Familienbibeln umgegangen wird, führen wir die Person Jefta ein und geben eine Übersetzung von Ri 11,29-40, auf die ein Einblick in einige exegetische Probleme folgt, die von Einfluss auf die Auslegung gewesen sind.

2. Die Geschichte im Alten Testament

In Ri 11 werden wir in die frühe Zeit des Volkes Israel versetzt. Ort des Geschehens ist Transjordanien, das Gebiet östlich des Jordans, das heutige Jordanien. Die Zeit Jefthas wird als eine sehr unruhige Periode in der Geschichte des Volkes Israels beschrieben. Weil jegliche Form zentraler Autorität fehlte, herrschte ein gesellschaftliches Durcheinander. Zudem wurde

³ Siehe zur Illustration in verschiedener Hinsicht Houtman, vrouw 84-101.

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

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

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

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

(34) Als Jefta nach Mizpa kam, bei seinem Haus, da ... kam seine Tochter ihm entgegen mit Handtrommeln und mit Reigentänzen.⁴ Sie aber war sein einziges Kind. Er hatte kein anderes als sie, keinen Sohn und keine Tochter. (35) Sobald er sie sah, zerriss er seine Kleider und er sagte: „Ach, meine Tochter, du machst mich zu einem gebrochenen Mann, du gehörst zu den Menschen, die auf meinen Untergang aus sind. Ich sagte JHWH etwas zu und kann nicht darauf zurückkommen.“ (36) Sie sagte zu ihm: „Mein Vater, wenn du JHWH etwas zugesagt hast, tue mit mir entsprechend deiner Zusage, nachdem JHWH dir Rache gegen deine Feinde, die Ammoniter, verschafft hat.“ (37) Sie sagte zu ihrem Vater: „Erlaube mir dies: lass mich zwei Monate in Ruhe, um hinzugehen und entlang der Berge hinabzusteigen, um meine Jungfrauschaft zu beweinen, ich mit meinen Freundinnen.“ (38) Er sagte: „Du darfst gehen“, und ließ sie für zwei Mona-

⁴ Gemeint ist, dass sie in Begleitung anderer Frauen war und sie mit Handtrommeln und mit Reigentänzen ihre Freude zum Ausdruck brachten.

te gehen. Und sie ging mit ihren Freundinnen hin, um ihre Jungfrauschaft entlang der Berge⁵ zu beweinen.

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

Gegenstand der Diskussion ist die Frage, was Jefta genau gelobte: „*wer mir entgegenkommt*“ oder „*was mir entgegenkommt*“. Die erste Übersetzung geht nach den älteren Handschriften und begegnet bereits in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments, der Septuaginta (LXX), und in ganz prägnanter Form: „*der Erste, der mir entgegenkommt*“ in der Vulgata, welche jahrhundertlang die Bibel der Kirche des Westens war. Im Anschluss daran ist sie in römisch-katholischen Bibelübersetzungen verwendet worden. In Übersetzungen protestantischer Signatur dominiert hingegen die zweite Übersetzung, die ein weniger anstößiges Bild des Gelübdes bietet, aber nicht unumstritten ist. Wählt man die erste Auffassung, stellt sich die Frage: Wusste Jefta nicht, dass der Gott Israels keine Menschenopfer wünscht (vgl. z.B. Lev 18,21; 20,2-5; Dtn 18,10)? Im Hinblick darauf wird – die Auffassung ist erst in der zweiten Hälfte des Mittelalters bezeugt – eingewendet, dass Jefthas Gelübde wie folgt zu verstehen sei: Jefta gelobte, wer ihm entgegentkam, dem Dienst des Herrn zu weihen (vgl. 1Sam 1,11), zu einem zölibatären Leben in Absonderung. Der von Jefta verwendete Begriff „Brandopfer“ lässt diese Auslegung nicht zu. In der Geschichte wird vorausgesetzt, dass ein Gelübde erfüllt werden muss (vgl. Num 30,3; Dtn 21,21-23; Koh 5,3-5). Die Möglichkeit, ein Gelübde mit Geld auszulösen (vgl. Lev 27,2-8), liegt außerhalb des Gesichtsfelds.⁶

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

3. Jefta und seine Tochter in Kinder- und Familienbibeln

Gegenstand der Untersuchung sind niederländische Kinder- und Familienbibeln. Zum größten Teil betrifft es ursprünglich niederländische Werke, zu einem kleinen Teil betrifft es ins Niederländische übersetzte Werke. Die

⁵ Gemeint ist „hinabsteigend entlang der Berge“.

⁶ Zu einer detaillierten Auslegung von Ri 11,29-40 siehe Marcus, Jephthah.

Auswahl des Materials wird vom „Sitz im Leben“ des Autoren bestimmt. Als Niederländer hatte er zu Kinder- und Familienbibeln in anderen modernen Sprachen keinen Zugang. Da die Annahme gerechtfertigt ist, dass die Auswahl des Materials repräsentativ für die Art und Weise ist, wie die Geschichte im Genre Kinder- und Familienbibeln nacherzählt wird – und vergleichbare Präsentationen werden in anderen modernen Sprachen zur Darstellung kommen –, können die analysierten Texte als exemplarisch betrachtet werden. Alle Auszüge und Zitate werden in deutscher Übersetzung wiedergegeben.

Den meisten hier zu besprechenden Nacherzählungen liegt die Annahme zugrunde, dass die Bibel in religiöser Hinsicht ein maßgebliches Buch ist. Was die konfessionelle Bindung anbelangt gibt es jedoch zwischen den verschiedenen Autoren graduelle Unterschiede. Am Ende des Artikels werden drei Beispiele der Nacherzählung von Ri 11 von Autoren ohne konfessionelle Bindung wiedergegeben und ihre (Vor)urteile untersucht.

Wie gesagt ist die Anzahl der zur Verfügung stehenden Kinderbibeln sehr groß. Aber nur bei einer kleinen Anzahl hat die Erzählung von Jefta und seiner Tochter Eingang gefunden. Über fünfzig Kinder- oder Familienbibeln wurden untersucht. In neun von ihnen fand sich „unsere“ Erzählung. Im Hinblick auf die Nacherzählung aus der Richterzeit werden vor allem die Erzählungen über Gideon und Simson favorisiert.

3.1 Zwei Sichtweisen des 19. Jahrhunderts

Bevor wir uns auf die „neu geschriebene Bibel“ des 20. Jh. konzentrieren, werfen wir noch einen Blick auf die Auslegung zweier an Jugendliche gerichteten Werke aus dem 19. Jh.

a. *Palm, Bijbel voor de jeugd*

Die *Bijbel voor de jeugd* von Johannes Henricus van der Palm⁷, seiner Zeit u.a. Professor für orientalische Sprachen in Leiden, Bibelübersetzer und gefeierter Prediger, ist nicht eine Kinder- oder Jugendbibel in unserem Sinn und ebenso wenig eine „biblische Geschichte“, sondern ein erbaulicher Kommentar zur Bibel, die ein gehöriges Maß an Entwicklung voraussetzt. Wir lassen van der Palm zur Geschichte Jefthas und seiner Tochter zu Wort kommen.

Van der Palm meint, dass Jefta in seinem Gelübde nur „ein menschliches Wesen“ vor Augen gehabt haben kann. Da Jefta Israels Geschichte gut kenne (Ri 11,12-28), muss er gewusst haben, dass es verboten war,

⁷ Van der Palm, *Bijbel* 114-122.

einen Menschen auf dem Altar des Herrn zu opfern. Das „Brandopfer“ (Ri 11,31) könne deshalb auf nichts anderes als einen „Bann“ bezogen werden: die betreffende Person sei dem Tod zu weihen, worauf das Verbrennen der Leiche folgt (Lev 27,29). Die Situation entspreche der in 1Sam 14. Ebenso wie Saul hat Jefta öffentlich einen Bannfluch ausgesprochen (vgl. 1Sam 14,24). Er soll strengsten verboten haben, dass jemand ihn bei seiner Rückkehr als Sieger einziehen lassen soll: „Die Ehre wollte Jefta sich nicht zukommen lassen, weil er nicht den Eindruck erwecken wollte, die Ehre JHWHs, der allein den Sieg schenken konnte und sollte, zu schädigen oder verkürzen, indem er diese sich selbst zukommen lässt“ (117). Die Erzählung handelt deshalb nicht von einem anstößigen Gelübde „aus dem wirren Haupt einer Räuberbande“, sondern von einem aufrechten Gelübde „eines israelitischen Helden“ (117).

Die Tragik der Geschichte liegt darin, dass Jefthas Tochter, die, wie man annehmen muss, das Gelübde gehört hatte und sich darin von Jonatan unterschied (1Sam 14,27), dennoch ihren Vater als Triumphator verehren wollte und ihm mit Musik und Tanz entgegenkam. Was hat sie dazu bewogen? Van der Palm nimmt an, dass sie „ein freiwilliges Opfer“ des Gelübdes war, und wirft folgende Fragen auf: „Hat sie gedacht: es wird ein Opfer gefordert, und das will ich sein? Konnte sie den Gedanken nicht ertragen, dass ihrem Vater nicht dieselbe Ehre erwiesen werden würde, die anderen Feldherrn öffentlich zuteil geworden war? Hat sie durch diese Tat ihren Namen im Geschichtsbuch ihres Vaters verewigen wollen?“ (119). Wie dem auch sei, „Sicher ist, dass in ihrer ganzen Handlungsweise etwas Erregtes durchstrahlt, was wir romanhaft nennen sollten: auch darin, dass sie ihren Vater um zwei Monate Aufschub bittet, um sich mit ihren Freundinnen aufs Gebirge zu begeben, nicht um ihren frühen Tod, sondern um *ihren jungfräulichen Stand zu beweinen!*“ (119f).

Van der Palm nimmt an, dass Jefta seine Tochter tatsächlich dem Tod geweiht hat und kennzeichnet die Erfüllung des Gelübdes als „die abscheuliche Tat eines Vaters, der religiös gebunden zu sein meint, sein eigenes Kind zu töten!“ (121). Er fügt dem hinzu, dass die Erfüllung des Gelübdes auf einem Missverständnis beruht. Jefta hatte nicht begriffen, dass Lev 27,29 ausschließlich auf das Kriebsrecht gegen die Kanaaniter Bezug hat. Auf diese Weise rettet Van der Palm die Ehre eines biblischen Helden. Jefta ist ein ehrbarer Mensch, der das Opfer seiner exaltierten Tochter und einer zu rigorosen Anwendung einer religiösen Vorschrift wurde. Dieses Jefta-Bild geht auf Kosten der Tochter, die – wie Jefta selbst sagt (Ri 11,35) – die Ursache für Jefthas Unglück war.

Van der Palm ist ein wissenschaftlicher Exeget aus der Zeit vor dem Aufkommen der historisch-kritischen Bibelwissenschaft in der Niederlande.

Sein exegetisches Gewissen verbietet es ihm, das unselige „was“ als Objekt des Gelübdes zu betrachten und in diesem Zusammenhang das Gelübde als gedankenlos zu kennzeichnen. An der in seiner Zeit gängigen Auffassung, dass das Bild, welches das Alte Testament von der Geschichte des Alten Israel präsentiert, weitgehend mit der wirklichen Geschichte übereinstimmt, rüttelt er allerdings nicht. Verschiedenes impliziert, dass seiner Meinung nach die Gesetze des Mose mit ihrem Verbot des Menschenopfers in der Richterzeit bekannt waren und das in Ri 11 geschilderte Bild Jefas als einem, der „die heilige Geschichte“ durch und durch kennt, historisch korrekt ist. Von genannten Prämissen ausgehend verleiht er, wobei er seiner Leserschaft des 19. Jh. Rechnung trägt, der grauenhaften Geschichte den Stempel „tragisch“.

Eine spätere Generation von Bibelwissenschaftlern hat sich von Van der Palms Prämissen verabschiedet. Sie teilen seine Meinung, dass das Objekt von Jefas Gelübde nur ein Mensch sein kann, bezweifeln aber, dass Van der Palms Bild von der Geschichte des Alten Israel und damit auch sein Jefta-Bild historisch sind. Ihrer Auffassung zufolge handelt es sich um einen Geschichtsentwurf von der Hand späterer Schreiber, die die Vergangenheit im Licht ihrer theologischen Vorstellungen und Ideale retuschierten. Erst hinter den Retuschen wird die wirkliche Geschichte sichtbar. Diese wollen sie beleuchten.

b. Oort, *De Bijbel voor Jongelieden*

Einer von ihnen, Henricus Oort⁸, ein bekannter liberaler Theologe, u.a. viele Jahre Professor für Hebräisch und hebräische Altertümer in Leiden, der Hauptverantwortliche hinter der sog. Leidener Bibelübersetzung (1899-1901, 1912), soll in einem ähnlichen Werk wie das von Van der Palm zu Wort kommen, einer an jüngere Leser gerichteten Bibelerklärung, die hinsichtlich des Niveaus die Intelligenz Erwachsener voraussetzt und auch von Theologiestudenten und Pastoren verwendet wird. Im Gegensatz zu Van der Palms Werk beruht es gänzlich auf den Ergebnissen der literarischen und historischen Kritik.

Oort will ein historisches Geschichtsbild wiedergeben und die Erzählung in historischer Perspektive beurteilen.

Die Erzählung versetzt den Leser seines Erachtens in eine Periode der Religionsgeschichte Israels, in der das Volk „äußerst roh“ war und sich „noch auf einem sehr niedrigen religiösen Niveau befand“ (202). JHWH galt als Israels Nationalgott und im Allgemeinen, unter dem Volk und der Geistlichkeit, bestand die Auffassung, dass „die Gottheit durch Gelübde bewogen werden konnte, den Wunsch ihrer Verehrer zu erfüllen“. Man glaubte der

⁸ Vgl. Oort, *Bijbel* 195-202.

Gottheit dadurch zu gefallen, „das Höchste, ein Menschenleben, als Opfer darzubringen“ (202).⁹ So wurde im Alten Israel nicht nur Jefas Tochter gepriesen „als mutiges Opfer, die sich darin fügte, der Preis für den Sieg zu sein“, sondern auch Jefta selbst, weil er Wort hielt und sein Gelübde nicht zurücknahm (202). Oort ist bereit, Jefta für die Treue zu seinem Wort die Ehre zu erwiesen, fügt jedoch hinzu: „Aber in dem grauenhaften Opfer, das er darbrachte, wozu die heiligsten Blutsbande zerrissen werden mussten, sehen wir die unselige Frucht eines irrenden Glaubens“ (203).

Oort will ein historisches Bild geben, aber seine Beschreibung trägt die Handschrift des 19. Jhs. Er nimmt Dramatisierungen vor mittels Zwischenbemerkungen und Ausrufen, wie z.B. „Armer Vater! Hast du wohl bedacht, wer dir aus dieser Tür entgegenkommen kann? Dass es ein Sklave oder eine Sklavin sein kann, ja, aber ... dass du auch ein einziges Kind zu Hause hast? Oder gibst du das für den Sieg?“ (197), oder mittels eines Stimmungsbildes wie folgt: „Ein schriller Schrei entweicht dem Vater, als er sie (seine Tochter) aus der Ferne ankommen sieht ... Die Festmusik verstummt. Schweigend nähert sich die Mädchenschar. In gespannter Erwartung startt man den Helden an, der alsbald als Urbild des Schmerzes vor seinem Kind steht. Das hohe Wort muss schließlich heraus: ‚Ach, mein Kind! Ich habe Jahwe eine Gelübde abgelegt und darf es nicht widerrufen!‘ Erschütterung ergreift alle, die es hören. Sie begreifen, was dies Wort bedeutet. Sie verstehen den Blick, den er auf seine Tochter wirft. Entsetzlich! Sein eigenes Kind! Armes Mägdlein! Noch so jung und schon sterben! Was ein schwerer Preis für den erlangten Sieg!“ (198), mittels starker Akzentuierungen: „Sie (Jefas Tochter) beschämt in ihrer Todeserwartung die tapfersten Kämpfer“ (198), oder mittels einer Ausmalung statt einer Beschreibung, wie die Opferung stattgefunden hat: „Aber wer soll uns beschreiben, wie dem Vater zu Mute war, als er mit eigener Hand seinem geliebten Kind den tödlichen Stoß zufügen und ansehen musste, wie ihr Blut auf den heiligen Stein gegossen, ihr Leib auf dem Altar verbrannt wurde. So empfing Jahwe das Seine, den Preis für den Sieg“ (200).

Wie auch andere Ausleger des 19. Jhs. präsentiert Oort seinen Lesern Jefas Tochter als vorbildliche Frau. Er rühmt sie als jemand, in der sich „die innigste, sich selbst vergessende Liebe für ihren Vater“ offenbart, und ergötzt: „Das war ein Trost für ihn, den tief Schockierten“ (198f; vgl. 200.202). Auch ihre Frömmigkeit, ihre Freude über den von Gott ihrem Vater geschenkten Sieg und ihre Vaterlandsliebe lässt Oort nicht unerwähnt (200). So bietet er sei-

⁹ Vorausgesetzt wird, dass das Bild von Jefta in Ri 11,12-28, das Bild eines Mannes, der die Geschichte von JHWH mit seinem Volk kennt, auf Retuschierung beruht, während das, was über Jefta, sein Gelübde und sein Opfer berichtet wird, der Retuschierung entgangen sei.

nen Lesern nicht nur in der Beschreibung von Jeftas Treue zu seinem Wort, sondern auch in der Darstellung von Jeftas Tochter Möglichkeiten zur Identifikation. Ungeachtet der falschen religiösen Vorstellungen, die in historischer Sicht bei Jefta und seiner Tochter wahrgenommen werden müssen, Vorstellungen, die ihnen nicht angelastet werden dürfen – das spätere höhere Gottesbild war noch unbekannt – und die auch nicht entschuldigt zu werden brauchen,¹⁰ sind Jefta und seine Tochter Menschen, die in mancher Hinsicht, auch moralisch, Respekt abverlangen.

3.2 Nacherzählungen des 20. Jahrhunderts

In fünf von neun der von uns untersuchten Nacherzählungen bieten wir den mehr oder weniger gekürzten Text zu Ri 11,29-40. Von einer geben wir einige Fragmente wieder und kommentieren diese. Drei versehen wir mit einem gesonderten Kommentar. Den beiden anderen widmen wir uns zusammen mit den nicht aufgenommenen Versionen¹¹ in einer anschließenden Übersicht. Wir müssen es bei Hinweisen auf die wesentlichen Kennzeichen belassen.

a. *Ingwersen, Bijbel in vertelling en beeld*

Dann kam der Geist des Herrn über Jefta. Er wusste nun, dass der Herr ihn gerufen hatte und dass ihn nichts mehr daran hindern konnte, gegen die Ammoniter zu kämpfen ...

Aber bevor er geht, macht er dem Herrn ein Gelübde.

Er sagt: „Herr, wenn du mir den Sieg gibst, dann soll das Erste, was aus der Tür meines Hauses mir entgegentritt, wenn ich wohlbehalten zurückkomme, dir gehören, und das werde ich dir als Brandopfer opfern.“

O, wie ist der vorsichtige, verständige Jefta unvorsichtig! Wie spricht er nun, ohne nachzudenken. Wie bringt er durch diese unbedachten Worte viel Leid über sich selbst und über andere.

Meint Jefta, dass der Herr helfen werde wegen seines Opfers?

Nein, so will der Herr kein Opfer von uns. Er verlangt von Jefta überhaupt kein Opfer; er will auch ohne dieses seinem Volk den Erfolg schenken.

¹⁰ Wird das biblische Bild des israelitischen Religion übernommen, ist man der Auffassung, dass Jefta zwar gegen das göttliche Gebot handelte, aber er und seine Tochter vermindert zurechnungsfähig sind, weil sie durch den Aufenthalt in der Fremde minder reine religiöse Vorstellungen hatten.

¹¹ Cramer-Schaap/Dalenoord, Verhalen 54-66; Leeman, Elseviers 112f; Hadaway/Atcheson, Bijbel 108f.

Und wenn Jefta dann doch ein Opfer aus Dankbarkeit bringen will, dann darf er doch nicht so ruchlos und übermütig dem Herrn ein Gelübde machen. Wie hat Jefta dieses Gelübde bereut!

Nun geht Jefta in den Krieg und der Herr schenkt ihm den Sieg (...). Voller Freude zieht Jefta als Sieger nach Hause.

Da ist sein Haus und da ... da kommt jemand nach draußen, um ihn, den Sieger, zu begrüßen.

Es ist ...

Jefta stockt. Alle Freude verschwindet aus seinem Gesicht. Entsetzen ist darauf zu lesen.

Seine Augen starren auf den Eingang seiner Wohnung.

Es ist ein Mädchen, das ihm daraus entgegentritt (...). Das vorderste Mädchen ist ... Jefthas eigene Tochter.

Dann begreift Jefta plötzlich, was er getan hat; er hat gelobt, seine Tochter opfern zu werden.

Seine Tochter, sein einziges Kind. Mit ihr wird er alles verlieren, auch die Aussicht auf eine Nachkommenschaft in Israel. Er ist niedergeschmettert, als ihm nun bewusst wird, was er getan hat. Er zerreißt seine Kleider und jammert: „Ach, meine Tochter! Du! Du!“

Händeringend überlegt er, ob es noch einen Ausweg gibt. (...) „Ach nein“, klagt er, „ich kann nicht mehr zurück, denn ich habe meinen Mund vor dem Herrn aufgetan. Ich muss mein Wort halten, ich muss dich, mein Kind, opfern.“

Armer, übermütiger Jefta!

(...).

Sie [Jefthas Tochter] ist ein edles Mädchen.

Sie denkt nicht an sich selbst und sie denkt nicht daran, ihrem Vater etwas zu vorzuwerfen. Sie schmiedet keine Fluchtpläne. Sie denkt an ihr Volk. Der Herr hat ihrem Volk solch einen herrlichen Sieg verliehen. Kein Opfer kann zu groß sein. Ihr Vater darf seine Worte nicht zurücknehmen. Er muss tun, was er gelobt hat.

Ruhig nähert sie sich ihrem tief traurigen Vater und tröstet ihn. (...).

Nein, als Brandopfer soll sie nicht geopfert werden. Der Herr hat in seinem Gesetz streng verboten, Menschen als Brandopfer zu opfern.

Dennoch soll sie geopfert werden.

Sie wird ihr Haus und ihren Vater, ihre Freunde und Freundinnen verlassen müssen, um in der Einsamkeit zu wohnen.

Das ist schon schlimm genug.

Sie wird keinen Mann und keine Kinder haben, keinen Kreis, in dem sie verkehren kann. Allein wird sie ihre Tage verbringen müssen. (...).

Ja, Jefthas Tochter verhält sich tapfer.

Doch plötzlich schluchzt sie es heraus.

„Vater“, schreit sie, „ich will gehorsam sein, aber ach, gib mir zwei Monate Zeit, um mich auf das vorzubereiten, was kommt. (...).

Nur vier Tage im Jahr kommen ihre Freundinnen sie in ihrer Einsamkeit trösten.

Noch sechs Jahre nach dem Krieg mit den Ammonitern war Jefta Richter.

Dann starb er. (...) Auch er hatte nicht vollkommene Erlösung bringen können. Es musste ein anderer Erlöser kommen.

Dieser andere Erlöser ist der Herr Jesus Christus, der sein Volk vollkommen und für ewig von seinem großen Feind, dem Teufel, erlöst.¹²

Frau Ingwersen hat ein breites Publikum vor Augen und will mit ihrer Version die Bibel auch für Nicht-Kirchliche erschließen, um sie so mit dem tröstlichen Evangelium von Gottes Liebe und Barmherzigkeit im Leben und Sterben von Jesus Christus in Berührung zu bringen. Mit ihrer Nacherzählung wird sie vor allem bei konservativen Protestanten ein offenes Ohr gefunden haben und finden.

Sie folgt dem Bibeltext, aber nicht sklavisch. Der Vorwurf, der Jefta in der Vorlage seiner Tochter macht (Ri 11,35) klingt allenfalls schwach durch. Das viertägige Gedächtnis wird im Gefolge der Statenvertaling, der alten „nationalen“ niederländischen Bibelübersetzung von 1637, und ihrer Erklärungen als ein viertägiger Besuch beschrieben, den die Freundinnen von Jefthas Tochter ihr abstatten, solange sie lebte, nicht als ein Gedächtnis ihres Lebens nach ihrem Tod. Die biblische Erzählung ist mit Kommentaren, Ausrufen und von der Autorin aufgeworfenen Fragen durchsetzt. Sie selbst ist mit ihrem Standpunkt deutlich und „steuernd“ in der Nacherzählung präsent. Sie entzieht dem Leser jede Möglichkeit, sich selbst ein Urteil zu bilden. Ständig ist sie ihm voraus.

Ihre Personen sind deutliche Charaktere. Ihr Urteil über die Geschichte ist glasklar. Jefta ist ein besonnener Mann. Sein Gelübde ein dummer Zwischenfall mit eingreifenden Konsequenzen für ihn und andere. Seine Tochter ist eine Frau mit einer hohen Moral, die sich selbst und die Situation beherrscht und nicht an ihr eigenes Schicksal, sondern an ihren Vater denkt. Sie ist edel und tapfer. Gott ist niemand, der sich durch ein Gelübde zur Hilfe bewegen lässt. Menschenopfer will er nicht. Aber nach Auffassung der Autorin stimmt er mit Jefta und seiner Tochter überein, dass ein Gelübde an ihn in jedem Fall erfüllt werden muss.

Die Autorin dramatisiert und psychologisiert, indem sie ein Bild entwirft, wie Vater und Tochter auftreten, und indem sie den Leser in ihre Gefühle und Gedanken versetzt. Um einer Antiklimax zu entrinnen – es wird deutlich, dass Jefthas Tochter am Leben bleibt – stellt sie das Opfer, eine unverheiratete Existenz in völliger Einsamkeit, die nur einmal im Jahr von nicht mehr als vier Tagen unterbrochen wird, als einen Beinahe-Tod-Zustand dar (Jefthas Tochter geht es darum, „vom Leben Abschied zu nehmen“, sie nimmt „für immer Abschied“ von ihrem Vater usw.).

¹² Ingwersen, Bijbel 161-163.

b. *Wolffenbuttel-van Rooijen, Geschiedenis van het Oude Testament*

Und darum machte er [Jefta], bevor er zu kämpfen begann, Gott ein feierliches Gelübde.

Nun hatte Gott mehrmals gezeigt, dass die Gelübde, die ihm die Menschen machten, von ihm in Güte angenommen werden. Aber was Jefta versprach, war als solches verkehrt. Jefta war von dem beeinflusst, was er alles bei den heidnischen Völkern gesehen hatte, unter denen er lebte. Diese Menschen brachten ihren Göttern viele Opfer, sie brachten sogar Menschenopfer.

Und Jefta versprach: „Wenn ich den Feldzug gewinne, werde ich das Erste, das mir aus meinem Haus entgegentritt, dir zum Opfer darbringen, Jahwe!“

Jefta errang einen überwältigenden Sieg, trotz dieses Versprechens (...) und Jefta dankte Jahwe für seine mächtige Hilfe.

Nun blieb ihm noch die Pflicht, sein Versprechen zu erfüllen, denn er wusste nicht, dass er so ein Versprechen nicht hätte machen dürfen.

An der Spitze seiner Truppen ritt er zu seinem Haus zurück. Dort trat ihm seine Tochter entgegen (...).

Als Jefta sie sah, zerriss er vor Trauer seine Kleider. „Ach, mein armes Kind“, rief er aus. „Wie ist das schrecklich!“ Ich habe Jahwe versprochen, dich zu opfern, und dies Versprechen muss ich erfüllen.“

Keinen Moment kam bei dem strengen Jefta der Gedanke auf, sein Versprechen zu brechen. Obwohl es ihm am allerschwersten fiel, ein Versprechen war ihm heilig.

Und das Mädchen erwies sich als wahres Kind ihres Vaters. Fest entschlossen sagte sie: „Vater, was du Gott versprochen hast, musst du ausführen.“

So führte Jefta das Versprechen aus, das er vor Gott abgelegt hatte. Und obwohl es verkehrt war, seine Tochter zu opfern, ist er doch der ganzen Welt ein Vorbild als ein Mann, der seinem Wort treu blieb.¹³

Die Autorin, die eine römisch-katholische Leserschaft vor Augen hat, lässt keinen Zweifel darüber aufkommen, dass Jefta bei seinem Gelübde einen Menschen vor Augen gehabt hat, aber hält ihn nur für eingeschränkt zurechnungsfähig. Er ist ein frommer Mensch, der Gott nach dem Sieg dankt, aber mit unlauteren religiösen Vorstellungen behaftet ist. Jeftas Tochter wird als mutig und ebenso konsequent wie ihr Vater dargestellt. Ihre Bitte, zwei Monate weggehen zu dürfen, und der Brauch, ihrer zu gedenken, bleiben unerwähnt. Die Aufmerksamkeit ist vor allem auf Jefta konzentriert. Dieser äußert sich direkter als in Ri 11. Ohne jeglichen Vorwurf sagt er seiner Tochter unumwunden, dass er sie opfern muss. Der Autorin zufolge bleibt als Botschaft des Bibeltextes, dass ein Mensch seinem Wort gegenüber treu bleiben muss. In der Verwirklichung der Redensart „ein Mann ein Wort“

¹³ Wolffenbuttel-van Rooijen, Geschiedenis 156.

wird Jefta „der ganzen Welt“ als Vorbild hingestellt. Die Realität und Gräulichkeit des Opfers werden abgeschwächt, indem es unter den Nenner „verkehrt“ gebracht wird.

c. *Kuijt, Kinderbijbel. Het Oude Testament*

Bevor der Kampf begann, machte Jefta dem Herrn ein Gelübde, das nicht gebrochen werden durfte. Er sagte: „Was aus meinem Haus als Erstes auf mich zukommt, wenn ich die Ammoniter besiegt habe, das soll für den Herrn sein und ich werde es als Brandopfer opfern.“ Jefta dachte dabei an ein Tier aus seiner Herde.

Der Herr half Jefta und seinen Männern. (..)

Als Jefta in Mizpa zu seinem Haus kam, ging seine Tochter, sein einziges Kind, ihm mit Trommeln und Reigen entgegen. Jefta sah sie und zeriss sein Kleid, als Zeichen der Trauer. Er sagte zu seiner Tochter: „Ach, meine Tochter, wegen dir bin ich nun so traurig, denn ich habe dem Herrn ein Gelübde gemacht!“ Sie antwortete ihm: „Mein Vater, du musst mit mir machen, wie du gelobt hast, weil du die Ammoniter durch die Hand des Herrn besiegt hast!“

Natürlich durfte Jefta seine Tochter nicht opfern!

Sie sagte zu ihm: „Lass mich mit meinen Freundinnen zwei Monate in den Bergen trauern, weil ich nie heiraten darf.“

Dies fand Jefta gut und zwei Monate später kam das Mädchen zurück. Es ist nicht bekannt, was Jefta mit ihr danach gemacht hat. Aber wir wissen, dass sie nie verheiratet war.

Die Mädchen aus Israel machten es zum Brauch, jedes Jahr vier Tage mit Jefthas Tochter zu sprechen.¹⁴

Vor allem konservative Protestanten sind die beabsichtigten Leser von *Kuijt*. Ihnen bietet er eine Nacherzählung, in der er der Bibel in einem gehörigen Maß treu bleibt, der Statenvertaling in diesem Fall. So hält er am Begriff „Brandopfer“ fest und es klingt in Jefthas Worten („wegen dir“) ein Vorwurf durch. Es fällt ins Auge, dass viel Auslegung gegeben wird: Ein Gelübde muss gehalten werden; es bezieht sich auf ein Tier aus Jefthas Herde; das Zerreißen der Kleider ist eine Trauerhandlung; ein Menschenopfer ist ausgeschlossen. Abweichend von der Vorlage (Jefta handelte entsprechend seinem Gelübde) bemerkt *Kuijt*, dass nicht bekannt ist, wie Jefta sein Gelübde erfüllt hat. Aus dem weiteren Verlauf wird jedoch deutlich, dass seinem Urteil zufolge Jefthas Tochter zu einem Leben in der Absonderung bestimmt war, das an vier Tagen im Jahr durch einen Besuch der Mädchen Israels unterbrochen wird.

¹⁴ *Kuijt, Kinderbijbel* 161f.

d. *Bleij, Voor alle dagen van het jaar. Bijbel voor kinderen*

Vor der großen Schlacht betete Jefta zu Gott und sagte: „Wenn du mir den Sieg schenkst, dann werde ich dir das Erste geben, das mir aus meinem Haus entgegenkommt!“ Es wurde ein großer Krieg, aber mit Gottes Hilfe besiegte Jefta die Ammoniter. (...)

Jeftas (...) ging ihm fröhlich entgegen. Seine Tochter lief voraus. Sie tanzte vor Freude. (...) Als Jefta sie herankommen sah, erschrak er fürchterlich. Er dachte daran, was er Gott versprochen hatte. Er wusste auch, dass man ein Versprechen für Gott nie brechen durfte. Also tat er, was er versprochen hatte. Seit dieser Zeit gedachten die jungen Frauen in Israel der Tochter Jeftas, jedes Jahr vier Tage lang.¹⁵

e. *Hastings, De Bijbel voor jongeren.*

Dann betete Jefta zu Gott und sagte: „O, Gott, wenn du mir den Sieg über die Ammoniter schenkst, werde ich dir das Erste, das ich bei meinem Heimkommen sehe, opfern.“ (...).

Als Jefta nach Hause kam, rannte seine Tochter, sein einziges Kind, ihm entgegen, um ihn zu begrüßen. Sie hatte sich prächtig angezogen und tanzte lachend um ihn herum, während sie ihr Tamburin rasseln ließ. Aber ihr Vater zerriss vor Kummer seine Kleider und verbarg schluchzend sein Gesicht in seinen Händen. „Ich habe Gott ein Versprechen gemacht. Ich kann mein Wort nicht brechen; aber wenn ich mich daran halte, musst du, meine eigene Tochter, sterben!“

„Du musst dein Versprechen halten“, sagte sie. „Gott hat dir den Sieg geschenkt und nun musst du deinem Teil des Versprechens nachkommen. Aber gib mir noch ein paar Wochen, um mich auf das vorzubereiten, was kommen wird.“

So streifte sie zwei Monate mit ihren Freundinnen durch die Berge und trauerte um ihr Leben, das sie verlassen musste. Dann kehrte sie zu ihrem Vater zurück, und dieser tat, was er versprochen hatte.¹⁶

f. *Ter Linden, Het verhaal gaat*

Ter Linden, ein bekannter niederländischer Pastor, stellt Jeftas Gelübde als einen Handel dar:

Hat Jefta darüber nachgedacht, *was* das was sein könnte, oder *wer* das sein könnte?

„O Gott, wenn du ... dann werde ich ...“

Durch die gewählte Formulierung legt Ter Linden nahe, dass Jefta unbesonnen spricht. Im Unterschied zur Vorlage erzählt Ter Linden von Gottes Reaktion beim Hören von Jeftas Gelübde.

¹⁵ Bleij, dagen 131.

¹⁶ Hastings, Bijbel 98f.

Gott erschrak. „Spricht er zu mir? Wie schlecht kennt er mich, er verwechselt mich mit dem Gott der Ammoniter.“

Gott selbst macht deutlich, dass Jefta ein falsches Gottesbild hat. Jefthas Reaktion bei der Begegnung mit seiner Tochter wird wie folgt in Worte gefasst:

Jefta zerriss seine Kleider und brach in ein jammervolles Klagen aus. „Weh mir, meine Tochter, du wirfst mich nieder, du stürzt mich ins Unglück.“

Obwohl *er* es war, der *sie* ins Unglück stürzte!

„Weh mir! Du hast einen Fluch auf mich gelegt. Ich habe Gott ein Gelübde gemacht, dass ich das Erste, was mir aus meinem Haus entgegenkommen wird, dem Herrn als Brandopfer geben werde. Ich kann nicht mehr zurück.“

Warum nicht? In der Tora wird Israel in allen Tonarten beschworen, keinen Sohn oder Tochter den Göttern zu opfern. Muss sie als Magd sterben, darf sie keinen Liebhaber kennen lernen?

Jefthas Worte werden mit einem zweifachen Kommentar versehen: (1) die Konsequenz von Jefthas Gelübde für seine Tochter wird nachdrücklich expliziert; in Ter Lindens pleonastischer Übersetzung von Jefthas Worten erhält der „egozentrische“ Charakter noch einen eigenen Akzent; (2) nochmals wird unterstrichen, dass Jefta kein richtiges Bild von Israels Gott und von dem, was er vom Menschen fordert, hat. Die Bitte von Jefthas Tochter, zwei Monate in den Bergen verbleiben zu dürfen, kommentiert Ter Linden folgendermaßen:

Nie wird sie die Braut sein, ihre Freundinnen werden sie nicht an ihrem Hochzeitstag als Brautjungfern begleiten. Mögen sie ihr zumindest nahe sein, wenn sie mit dem Weg, den sie zu gehen hat, ins Reine kommen will. Sie ist eine vorbildliche Tochter. Leider kennt sie keinen anderen Gott als den ihres Vaters.

Im Anschluss an die moderne Bibelwissenschaft, die davon ausgeht, dass Ri 11,40 ursprünglich eine Ätiologie eines Rituals ist, das mit dem Übergang von der Jugend zum Erwachsenenalter verbunden ist, führt Ter Linden die Freundinnen als Schöpferinnen eines bedeutungsvollen Rituals vor, das mit der Beendigung des Mädchenalters, dem Übergang zum Status einer heiratsfähigen Frau verbunden ist, einem Ritual mit folgendem Inhalt:

Vier Tage im Jahr haben die Väter und Mütter Israels ihren Töchtern nichts zu sagen. Diese ziehen dann in die Berge, um der Tragödie zu gedenken, die sich im Hause Jefta abspielte, und um sich auf ihren nahenden Abschied von ihrem elterlichen Haus zu besinnen. Sie verlangen danach und sie haben Angst davor, und es ist eine große Herausforderung, den widerstreitenden Gefühlen Raum zu geben. Ein Schatz an Geschichten und eine Auswahl von Liedern kann

ihnen dabei helfen. Wenn sie wieder zu Hause sind, wollen sie natürlich nicht viel Wort darüber verlieren.¹⁷

4. Das Gelübde und wie es erfüllt wurde

Objekt von Jefas Gelübde ist im Allgemeinen das sächliche „das Erste“. Weniger gebräuchlich ist „der Erste“ (Wolffenbittel). „Ein Gelübde machen“ ist oft „beten“, „ein Versprechen machen“, bzw. „versprechen“ (anders Hadaway: „Er schwor einen feierlichen Eid“). Was zugesagt wird, ist Objekt von „opfern“ (Hadaway, Hastings, Leeman, Wolffenbittel), „geben“ (Bleij). „Brandopfer“ ist in der Nacherzählung kein favorisierter Begriff. Es wird aber von Ter Linden, Ingwersen und Kuijt verwendet; für die beiden Letztgenannten besteht das Opfer jedoch in einem unverheirateten Leben in der Einsamkeit. Gewöhnlich wird die Auffassung vertreten, dass Jefas Tochter wirklich geopfert wird (Bleij [aus dem Schluss wird ersichtlich, dass „geben“ offensichtlich „opfern“ bedeutet], Hadaway [der Begriff „tot“ fällt dreimal], Hastings [der Begriff „sterben“ wird verwendet], Leeman, Wolffenbittel), und von der Ausführung des Gelübdes ohne wird Kommentar erzählt. Wolffenbittel bezeichnet aber das Opfer als „verkehrt“, während Leeman zum Ausdruck bringt, dass Gott ein derartiges Opfer nicht will. Nachdrücklich wird das von Ter Linden in Worte gefasst, demzufolge Jefas Tochter ein falsches Bild von Gott hatten. Ter Linden motiviert darüber hinaus das unbesonnene Gelübde und beschönigt: Jefas Tochter hatte nicht vor dem Tod Angst, sondern vor der Niederlage. Er fürchtete „aufs Neue von seinen Brüdern verworfen zu werden; das zweite Mal würde noch schmerzhafter als das erste Mal sein“ (vgl. Ri 11,2-3). Im Übrigen wird von keinem Autor die Opferung selbst beschrieben. Es bleibt bei der Umschreibung und dem Hinweis, dass Jefas Tochter geopfert wird. In Übereinstimmung mit der Vorlage ist die Beschreibung neutral. Das Grauenhafte des Ereignisses bleibt zugedeckt.

5. Die Begegnung von Vater und Tochter

In Bleijs Version wird von der Freude von Jefas Tochter erzählt. Mehr wird nicht darüber gesagt. Sie wird nicht als sprechende Person eingeführt, ebenso wenig ihr Vater. Über ihn wird gesagt, dass er erschrak und tat, was er versprochen hatte. In der Erzählung zuvor wird er als ein „tapferer David“,

¹⁷ Ter Linden, verhaal 61f.

„ein starker Mann“ gekennzeichnet, als jemand, dem der Streit zuwider ist. Vater und Tochter bleiben in ihren Konturen undeutlich. Leeman führt Jefta zwar sprechend ein: „Was soll ich nun tun?“ schrie Jefta. „Mädchen, ich habe dich Gott versprochen, obwohl ich dich sehr liebe.“ Über die Reaktion seiner Tochter schweigt sie und belässt es bei der Mitteilung, dass Jefta tat, was er versprochen hatte. Bei Hastings steht die unbändige Freude der Tochter in Kontrast zum tiefen Kummer des Vaters, der ihr unverblümt die Konsequenz seines Gelübdes mitteilt, freilich mit einem „wenn“-Satz, der als Einladung an seine Tochter verstanden werden kann, ihn zur Untreue seinem Gelübde gegenüber zu bewegen. Sie vertritt jedoch die Auffassung, dass das Gelübde eingelöst werden muss. Ähnlich schätzt Hadaway die Situation ein, dessen Jefta-Bild ebenfalls keinen negativen Zug aufweist. Mit Ausnahme von Kuijt, Cramer/Dalenoord und Ter Linden schreibt kein Autor Jefta einen vorwurfsvollen Ton zu.¹⁸ In allen Fällen wird die Begegnung als ein völlig zufälliges, unerwartetes Ereignis beschrieben.¹⁹ Leeman beschreibt z.B. Jefthas Reaktion wie folgt: „Aber wie erschrak er. Er hatte gehofft, dass ein Zicklein oder ein Schaf auf ihn zukommen würde. Es durfte sogar eine Kuh sein; er würde das Tier Gott gerne schenken. Aber ...“

Der Tochter wird ein bescheidener Platz zugewiesen. Das Bedürfnis fehlt, ihre Position im Hinblick auf die Vorlage zu stärken. Eine Ausnahme bildet Ingwersens Version. Wiederholt wird der Eindruck erweckt, dass Jefthas Tochter noch ein ganz junges Mädchen ist, ein Bild, das durch die der Erzählung zugefügte Abbildung²⁰ noch verstärkt wird und das den unbeab-

¹⁸ Cramer-Schaap/Dalenoord, Verhalten, lassen Jefta sagen: „und du bist es, die uns (Ri 11,35: „mich“) ins Unglück stürzt!“

¹⁹ Nirgends wird auf einen Brauch angespielt, den Triumphator festlich einziehen zu lassen (vgl. 1Sam 18,6.7 und s. Ex 15,20). Nach Hastings, Leeman, Wolfenbittel und Ter Linden (vgl. auch Kuijt) heißt Jefthas Tochter ihren Vater ganz allein willkommen. Nach Bleij ist sie in Gesellschaft ihrer Familie. Bei den anderen ist sie in Gesellschaft von Mädchen, Freundinnen, aber das tut dem unerwarteten Charakter der Begegnung keinen Abbruch.

²⁰ Siehe die Abbildungen von Bleij (der Vater als Krieger zu Fuß und sein jungeliches, aus der Tür kommendes Töchterchen strecken einander die Hände entgegen), Hadaway (der Vater begegnet seiner jugendlichen Tochter in Gesellschaft anderer Mädchen), Hastings (die jugendliche Tochter geht mit einem Tamburin ihrem, auf einem Kamel sitzenden Vater entgegen). Bei Bleij besteht eine deutliche Diskrepanz zwischen dem Text und der Abbildung. Auf der Abbildung ist nichts von Jefthas Erschrecken ersichtlich. Auch die Familie, die seine Tochter begleiten soll, ist abwesend. Des Öfteren sind Text und Abbildung nicht kongruent. Wolfenbittels Version, in der die Frauen als Gefährtinnen von Jefthas Tochter bei der Begegnung mit ihrem Vater nicht genannt werden, ist mit einer Ab-

sichtigen Effekt hat, dass ihre Reaktion gegenüber dem Vater, er müsse sein Wort halten (Hadaway, Hastings),²¹ den Charakter einer naiven Aussage erhält, die jemand macht, der die Tragweite seiner Worte nicht absieht. Er macht das Mädchen unbeabsichtigt zum Opfer und ihren Vater zu einer unverantwortlich handelnden Person.

6. Der Aufenthalt in den Bergen – das Gedächtnis der Tochter Jeftas

Das Intermezzo von zwei Monaten wird von Bleij, Leeman und Wolfenbittel nicht erwähnt. Es wird als Vorbereitung auf den Tod (Hastings, Hadaway, Ter Linden) oder als unverheiratetes Leben (Kuijt) dargestellt. Der Brauch, Jeftas Tochter zu gedenken, fehlt in der Regel. Eine Ausnahme stellen Bleij und namentlich Ter Linden dar, während Ingwersen und Kuijt den Schluss der Erzählung als einen Hinweis auf die Gewohnheit verstehen, die Frau zu besuchen, solange sie lebte.

bildung von G. Doré versehen, die ausschließlich den Reigentanz der Frauen zum Gegenstand hat.

²¹ So auch Cramer-Schaap/Dalenoord, Verhalen 66: „Vater“, sagte sie, „was du Gott versprochen hast, das musst du tun, was es auch sei. Gott hat dir doch den Sieg geschenkt. Das ist nun einmal so!“ Die Autoren beschreiben Jeftas Geschichte durch die Augen seines *Töchterchens* Jael, die mit ihrem Vater und ihrer Amme Hamutal eine ganze glückliche Jugend im Land Tob verbringt (Ri 11,3). Sie hält große Stücke auf ihren Vater, der als ein „feiner Kerl“, ein kundiger Feldherr und ehrlicher Mann bekannt ist (55). Das Bild von Jael ist im Übrigen etwas unausgewogen, was zu merkwürdigen Kontrasten führt. Einerseits ist sie ein kleines Mädchen, das gerne in den Bergen mit ihren Freundinnen spielt und Blumen pflückt und in Erinnerung daran ihren Vater bittet „Lass mich mit meinen Freundinnen noch erst eine Zeit in die Berge gehen“ (Ri 11,37, 66) – dann sicher unter Begleitung, wie man zu ergänzen geneigt ist – andererseits wird sie als bereits ganz weise präsentiert. Sie tröstet ihren Vater (66) und philosophiert über die Frage, ob ein derartiges Gelübde wohl eingelöst werden muss: „Unser Kuhhirte stammt noch von den alten Bewohnern des Landes ab und ist also ein Heide. Er behauptet, dass man sich die Götter immer zum Freund erhalten muss, wenn sie einem helfen sollen. Er hat vor seinen Göttern Angst, aber der Herr ist doch nicht so!“ (63) und „Sollte Gott vielleicht doch abgekauft werden wollen?“ (64).

7. Die Stellung Gottes

Bleij zufolge besiegte Jefta die Ammoniter „mit Gottes Hilfe“. So legt sie nahe, dass Gott auf Jefthas Gebet eingegangen ist. Denselben Eindruck erweckt Hadaway auf folgende Weise: „Gott gab den Israeliten Kraft und schnell trieben sie ihre Feinde in die Flucht ...“, und Kuijt wie folgt: „Der Herr half Jefta ...“.²² Bei Hastings reagiert die Tochter in Übereinstimmung mit der Vorlage folgendermaßen: „Gott hat dir den Sieg geschenkt und nun musst du deinem Teil des Versprechens nachkommen“ (ähnlich Ter Linden). Manchmal wird zum Ausdruck gebracht, dass Jefta zwar gewinnt, aber nicht aufgrund seines Gelübdes. So lesen wir bei Leeman: „Jefta gewann den Krieg, denn Gott wollte den Israeliten helfen“, während Wolfenbittel erzählt, dass Jefta gewann „trotz dieses (= verkehrten) Versprechens“, wodurch sie den Eindruck erweckt, dass Gott aufgrund des Inhalts des Gelübdes davon hätte absehen können zu helfen, aber in seiner Barmherzigkeit Jefthas tiefer, wenn auch unrichtiger Glaubensüberzeugung Rechnung getragen und ihm dennoch seinen Beistand nicht vorenthalten hat. Bei Ter Linden ist es Gott selbst, der deutlich macht, dass das Gelübde verwerflich ist.

8. Die Erzähltendenz

Bei Ingwersen macht die Erzählung über das Verfehlen Jefthas deutlich, wie sehr zur vollkommenen Erlösung von „Gottes Volk“ das Kommen von Jesus Christus notwendig war. Im Anschluss an die Bemerkung, dass Jefta tat, was er versprochen hatte, führt Leeman aus, indem sie nicht das Gelübde als solches, sondern die Ausführung dessen verurteilt: „Er hatte vergessen, was Gott zu Abraham gesagt hatte: ‚Du darfst mir keine Menschen opfern. Ich will, dass der Mensch mich liebt. Ich will, dass die Menschen tun, was gut ist.‘“ Sie verbindet also implizit an die Erzählung die Schlussfolgerung, dass ein Gelübde nicht immer erfüllt werden müsse. Im selben Geist ist für Ter Linden die Geschichte eine Lektion über den Charakter von Israels Gott. Andere sehen in der Erzählung die Auffassung widergespiegelt, dass ein Gelübde nie gebrochen werden darf. Sehr nachdrücklich ist das die Lektion der Erzählung bei Wolfenbittel (vgl. auch Ingwersen). Die Version von anderen (Bleij, Hadaway, Hastings, Kuijt) bieten in jedem Fall die Möglichkeit,

²² Ingwersen erzählt auch, dass der Herr Jefta den Sieg gab, aber zuvor hatte sie deutlich gemacht, dass Gott niemand ist, der wegen eines Opfers hilft.

diese Lektion mit der Erzählung zu verbinden.²³ Anknüpfungspunkte für eine negative Deutung der Geschichte werden nicht gegeben. Explizit wird Jeftas Tochter nur in der Version Ter Lindens als Vorbild angeführt. Ganz implizit ist dies auch bei Ingwersen der Fall, während sie auch bei Hastings und Hadaway durch ihre Reaktion imponiert. Bei Letzterem lesen wir: „Sie sagte einfach: ‚Lieber Vater, du hast dein Wort gegeben und das darfst du nun nicht brechen...‘.“ Vaterlandsliebe klingt ganz schwach bei Ingwersen durch („Sie denkt an ihr Volk“).

9. Ausbleiben von Kritik

Ins Auge fällt, dass in den beschriebenen Kinder- und Familienbibeln kaum ein kritischer Ton vernommen und nicht zum Ausdruck gebracht wird, dass in Ri 11,29-40 doch wohl eine ganz abscheuliche Geschichte erzählt wird. Ein Kennzeichen, der Nacherzählung eigen, ist die Dramatisierung. Hier haben sich allerdings die Nacherzähler davor gehütet und scheinen über die Neutralität der Vorlage froh zu sein.

10. Nacherzählungen, die nicht durch die innere Perspektive des Glaubens bestimmt sind

In jüngster Zeit werden jedoch auch Erklärungen des Bibeltextes für ein breites Publikum veröffentlicht, in denen kein Blatt vor den Mund genommen wird. So kommentiert Meir Shalev²⁴ die Geschichte von Jefta und seiner Tochter unter dem Titel „Persönliche Tragödien“ (280-282) folgendermaßen: „Dieses fürchterliche Menschenopfer bereitet Lesern bis auf den heutigen Tag eine Gänsehaut und nicht von ungefähr wird Jeftas Tochter eine bekannte Figur der Weltliteratur.“ Besser als Jefta als Opfernden Aufmerksamkeit zu schenken, können wir ihn, so die Auffassung von Shalev, im Licht von Ri 11,12-28 als einen guten Diplomaten darstellen, einen Mann von Weisheit und Takt, der dem Krieg und Blutvergießen abgeneigt war. Beim Erzählen über „die von Gott auserwählten Vorkämpfer“ bemerkt Kenneth

²³ Bis zu zweimal in verschiedenem Kontext lassen Cramer-Schaap/Dalenoord, Verhalen, „ihre“ Tochter Jeftas sagen, dass man auch tun müsse, was man versprochen hat (58.66).

²⁴ Shalev, Bijbel. Es betrifft eine Übersetzung aus dem Hebräischen.

McLeish,²⁵ dass sie ihn manchmal auch enttäuschen. Nach einem Verweis auf Jaels Mord an Sisera (Ri 4,17-24) führt er aus: „Dieses nutzlose blutrünstige Auftreten wird nur von Jefta übertroffen... Jefta bat Gott um den Sieg und machte das Gelübde, dass er... das erste Wesen, das ihm aus seinem Haus entgegenkam, opfern würde. Das erste Wesen war kein Küken oder Lamm, die gebräuchlichen Opfertiere, sondern seine eigene geliebte Tochter – aber Jefta erfüllte sein Gelübde und beleidigte Gott mit einem Menschenopfer, etwas, was sogar Baalsdiener verabscheuten“ (78f).²⁶

Shalev und McLeish haben gemein, dass sie keine konfessionelle Bindung an die Bibel aufweisen und unbefangen mit ihrem Inhalt umgehen. Ein anderer neuerer Autor, der diesbezüglich mit ihnen auf eine Linie gestellt werden kann, zeigt sich im Unterschied zu ihnen in seiner Nacherzählung in verschiedener Hinsicht ganz traditionell und hat nichts dagegen, ein negativeres Gottesbild als die Vorlage zu präsentieren. Es ist die Rede von Walter Wangerin.²⁷

Im Anschluss an seine Beschreibung von Jefthas Gelübde („was mir zuerst entgegenkommt ... als Brandopfer“), das er unmittelbar vor dem Kampf ablegte, notiert Wangerin: „Und der Abenteurer lachte darauf mit einem polternden Lachen, aus dem soviel Erwartung klang, dass kein Krieger in Israel danach mehr schwankte. Jefta stieß einen gewaltigen Schrei aus und ging ihnen voran in den Kampf“ (186). Von der Heimkunft gibt er folgende Schilderung: Als Jefta „sehr heiter und breit lachend“ in die Nähe seines Hauses kam, hörte er „ein kleines, liebliches Lachen, das mit dem seinen verschmolz“. Sein Herz beginnt schneller zu schlagen und dann sieht er „seine Tochter in einem langen weißen Gewand aus dem Haus kommen ...“. Er will gerade seinem Reittier die Sporen geben, aber dann spricht der Herr zu ihm: *Sie ist diejenige. So, wie ich einen Sieg gegeben habe, so sollst du mir dieses Kind als Brandopfer für dein Gelübde schenken* (190; kursiv vom Autoren). Was in der Vorlage vermieden wird, geschieht hier: Der Herr wird explizit als jemand gekennzeichnet, der ein Menschenopfer nicht scheut. So ein Gott, der auf dämonische Weise einem gutartigen Schelm an ein arglos gemachtes Angebot bindet, ist nicht imstande, die Show der Erzählung zu gewinnen. Dies Vorrecht genießt die weibliche Hauptdarstellerin.

²⁵ McLeish, *verhalen*. Es betrifft eine Übersetzung aus einem englischen Buch aus dem Jahr 1988.

²⁶ McLeish glänzt nicht durch große historische Kenntnis. Die Intention ist jedoch deutlich.

²⁷ Wangerin, *boek* 184-191. Es betrifft eine Übersetzung aus dem Englischen, die 1996 erschienen ist.

Einen breiten Raum wird der Tochter Jeftas eingeräumt, „einer lieblichen jungen Frau mit schlanken Fingern“, die ihrem Vater vor seinem Fortgang auf seine Stirn küsst und sagt: „Geh“ (185).²⁸ Sie selbst kommt auf vier Seiten des Tagebuchs zu Wort, das sie in ihren sieben letzten Lebenstagen geführt hat. Wir werden darin mit einer ganz intimen Mitteilung konfrontiert: „Meine Flut begann heute. Ich bin nun eine Frau...“ (186), und mit einem aufständischen Moment: „Ich weine, weil jede Geburt der Beginn des Todes ist. Nein, nein, nein, mein Vater hat keinen Frieden im Land zustande gebracht. Komm. Lasst uns weggehen, bevor ich Worte des Fluches finde“ (189), aber vorherrschend ist das Bild einer Frau, die davon überzeugt ist, dass ein Gelübde gegenüber Gott erfüllt werden muss, und die ihrem Vater keine Vorwürfe machen will („Er ist ebenso traurig, wie sie es nun selbst ist. Ach, er war unwissend. Er wusste es nicht“ [187]), von seiner Liebe ihr gegenüber überzeugt („Er liebt mich! Er liebt mich! Er hat mich immer geliebt. Er hat dieses herrliche Haus für mich gebaut...“ [187]), und ihr Tagebuch endet mit folgenden Worten an ihre Freundin:

Willst du für meinen Vater sorgen, wo ich das nun nicht mehr tun kann?

Wenn du das willst, schwör mir dann, dass du ihm nicht allein um meinetwillen dienst, sondern auch um seinetwillen.

Denn er liebt mich, Milka. Daran habe ich nie irgendwelche Zweifel gehabt. Von Anfang an hat mein Vater mich mit seinem ganzen Herzen geliebt, und morgen wird er mich nur noch mehr lieben.

Darum musst du da sein, wenn die Sonne aufgeht und er nach draußen schaut, um zu sehen, was sich in der Welt verändert hat (190).

Fromm ist diese Tochter Jeftas nicht, aber eine Frau, für die Liebe mit der Bereitschaft zur totalen Selbstaufopferung zusammenfällt. Auch so erhalten moderne Menschen Kunde von Jefta und seiner Tochter, mittels eines Textes, der viel von einem Skript für einen melodramatischen Film hat, in der es der Frau vergönnt ist, eine stereotype Rolle mit einer langen Geschichte zu spielen, und aus dem man ableiten könnte, dass es schlimmer ist, dass eine Frau mit schlanken Fingern geopfert wird statt eines Dickerchens mit Wurstfingern.

Summary

The present article offers a description and an analysis of the interpretation of Judg. 11:29-40, the dramatic story about a father who sacrificed his daughter as a burnt offering, in a dozen examples of children's and family bibles and some other

²⁸ Später, nach ihrer Bitte, zwei Monate ihre Jungfräulichkeit beweinen zu dürfen, sagt Jefta dasselbe zu ihr, aber ohne Kuss 190.

retellings. Most are dating from the 20th century and by Christian authors. Three are not denominationally conditioned. All represent a modern form of the genre “Rewritten Bible” and do away with the simplicity and “neutrality” found in the biblical story of Jephthah and his daughter turning it into a new story by reshaping and dramatising, by metamorphosing the protagonists and by other characteristics, proper to retelling. In the hands of the authors the story becomes the bearer of the theological ideas and moral views which they and their times espoused.

Bibliographie

- Bleij, M., Voor alle dagen van het jaar. Bijbel voor kinderen, Amsterdam 1990.
- Cramer-Schaap D.A./Dalenoord, J., Verhalen over kinderen in de Bijbel, Amsterdam ²1982.
- Hadaway, B./Atcheson, J., Bijbel voor kinderen, Baarn ⁷1989.
- Hastings, S., De Bijbel voor jongeren. Verhalen en feiten in woord en beeld, Haarlem 1994.
- Houtman, C., Een wellustige en valse vrouw? Over een intrigerende ‚affaire‘ in Schrift en uitleg, Kampen 1998.
- Ingwersen, G., Bijbel in vertelling en beeld, Amsterdam ⁸1967 (¹1938-1942).
- Kraft, R.A., Scripture and Canon in Jewish Apocrypha and Pseudepigrapha, in: Sæbø, M. (Hg.), Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation, Göttingen 1996, 198-216.
- Kuijt, E., Kinderbijbel. Het Oude Testament, Den Haag ⁴1987 (¹1977).
- Leeman, C.R., Elseviers kinderbijbel. Brüssel/Amsterdam o.J. [1985].
- Marcus, D., Jephthah and His Vow, Lubbock/Texas 1986.
- McLeish, K., De mooiste verhalen uit de Bijbel, Amsterdam ³1997.
- Nickelsburg, G.W.E., The Bible Rewritten and Expanded, in: Stone, M.E. (Hg.), Jewish Writings of the Second Temple (CRI II/2), Assen/Philadelphia 1984, 89-156.
- Oort, H. u.a., De Bijbel voor Jongelieden II, Harlingen 1871.
- Shalev, M., De Bijbel nu, Breda 1999 (zuvor Amsterdam 1995).
- Ter Linden, N., Het verhaal gaat ... 3. De verhalen van richters en koningen, Amsterdam 1999.
- Van der Palm, J.H., Bijbel voor de jeugd, VIII, Leiden ²1821.
- Wangerin, W., Het boek van God, Amsterdam 1997, 184-191. Übers. aus dem Englischen 1996.
- Wolffenbuttel-van Rooijen, H., Geschiedenis van het Oude Testament, o.O. ¹⁰1960 (Utrecht ¹1950).

Cornelis Houtman
 Theologische Universiteit Kampen
 Van de Protestantse Kerk in Nederland
 Koornmarkt 1
 Postbus 5021
 8260 GA Kampen – info@mail.thuk.nl

Sehr verehrte Abonentinnen und sehr verehrte Abonnenten!

Wegen der *hohen Einlösegebühren für Schecks* (mindestens € 10,00) ersuchen wir Sie nachdrücklich, uns keine Schecks als Bezahlung des Auslagenersatzes zuzusenden.

Sehr geehrte Autorinnen und sehr geehrte Autoren!

Wir bedanken uns, dass Sie durch Ihre Beiträge die Biblischen Notizen Neue Folge zu einem interessanten Publikationsorgan machen.

Nun eine dringende Bitte:

Wir ersuchen Sie eindringlich, Ihre Beiträge, welche Sie uns zur Veröffentlichung zusenden, *nicht zu formatieren*.

Wie Sie ab Nummer 121 sehen, versuchen wir ein ansprechendes Gesamtbild zu erreichen. Die Probleme mit den Formatierungen kosten uns nicht nur Stunden, sondern Tage an zusätzlicher Arbeitszeit und machen darüber hinaus bei der Zusammenführung der Artikel Schwierigkeiten.

Wir bedanken uns für Ihr Verständnis!

Das Chaos kehrt zurück!

Aufbau und Theologie von Amos 3-6

Georg Steins

Für Bischof Dr. Josef Homeyer/Hildesheim zu seinem
75. Geburtstag

In BN 119/120 hat M. Lang eine kleine, aber sehr gewichtige Beobachtung zum Mittelteil des Amosbuches vorgetragen: Er sieht in Am 3,1-2 und 6,14 einen Rahmen, der eine „Deutungsmatrix für den Inhalt“¹ abgibt. Der Rahmen ist geprägt vom Exodusmotiv (für 6,14 vgl. Ex 3,9); die Aufdeckung der Sünde Israels und die Strafe der Verbannung (vgl. Am 3,2; 5,12; 5,5.27 und 6,7) werden auf der Ebene der Buchkomposition als „Anti-Exodus“² dargestellt. Langs Beobachtung lässt sich mit meinen Überlegungen zur Struktur von Am 3-6 verbinden, die ich kürzlich bei Gastvorlesungen in Jerusalem vorgetragen habe.

Am 3-6 in der neueren Forschung

Auf den ersten Blick scheint die Gliederung von Am 3-6 keiner längeren Diskussion zu bedürfen: Die drei Höraufrufe in Am 3,1; 4,1 und 5,1 und die beiden Weherufe in 5,18 und 6,1 markieren deutliche Einschnitte. So kann J. Nogalski im Anschluss an den Forschungskonsens festhalten: „The introductions serve to order and separate the collection of oracles which follow them.“³ Die auf diese Weise abgeteilten fünf Einheiten in Am 3-6 haben ein sehr unterschiedliches literarisches Profil, ihre gegenseitige Zuordnung bleibt nach dieser Makrostrukturierung offen. Der Mittelteil des Amosbuches stellt sich als *Sammlung* der Worte des Propheten dar.⁴ Das verbindende Thema scheint die Verurteilung des Nordreiches zu sein, hier und da schimmert aber auch ein Interesse am Südreich durch (z.B. 6,1).⁵ Als eher

¹ Vgl. Lang, Amos 27.

² Lang, Amos 29.

³ Nogalski, Literary 75.

⁴ Vgl. Nogalski, Literary 74: „Scholars typically characterize chapters 3-6 as a collection of prophetic sayings.“

⁵ Vgl. Nogalski, Literary 75.

locker gefügte Sammlung von Prophetenworten würde sich der Mittelteil des Buches deutlich von den „durchkomponierten“ Eckteilen mit ihren „Zyklen“ – den Völkerworten in Am 1f und den Visionen in 7-9 – unterscheiden. Ist das plausibel? Lässt sich eine solche These halten? Im weiteren Verlauf der Überlegungen wird sich zeigen, dass Aufbau und Thema von Am 3-6 präziser beschreibbar sind.

J. Jeremias geht einen anderen Weg in der Strukturierung von Am 3-6, der den Mittelteil des Buches als großangelegte *Komposition* begreifen lässt. Er setzt bei der Beobachtung an, dass die drei Höraufrufe jeweils am Anfang der Kapitel 3, 4 und 5 nicht gleichwertig sind. Am 4,1 bezieht sich nur auf eine beschränkte Gruppe, hat also eine geringere Reichweite als die beiden anderen Aufrufe. 3,1 und 5,1 sind parallel gestaltet, weisen aber einige markante Unterschiede auf. In der Wiedergabe von Jeremias lauten die beiden Einleitungen:

„Hört dieses Wort, das *Jahwe* gegen euch geredet hat, *ihr Israeliten!* (3,1)

Hört dieses Wort, das *ich* gegen euch als Leichenlied anhebe, *Haus Israel!* (5,1)⁶

Aus der unterschiedlichen Anrede und der Differenz in der Bezeichnung des Sprechers schließt Jeremias, dass 3,1 ein Gotteswort einleitet, während mit 5,1 Prophetenrede beginnt. Am 3-6 zerfällt dann in die beiden Hauptteile Am 3-4 und 5-6. „Das Leichenlied des Propheten ist die Antwort auf das Unheilswort Gottes.“ Und Jeremias fügt als Stütze seiner These hinzu: „Dem entspricht die Beobachtung Wolffs, das ‚ihr (die) Israeliten‘ (wie einfaches ‚Israel‘ und ‚mein Volk Israel‘) Bezeichnung des Gottesvolkes ist, an dem Gott gehandelt hat, während ‚Haus Israel‘ primär den Staat des Nordreiches benennt. Der Staat geht seinem Untergang entgegen, weil das Gottesvolk versagt hat ...“⁷. Am 3,1-8 ist insgesamt die Einleitung von Am 3f; der Abschnitt steht in sich, wie die Inklusion von Am 3,1 und 3,8 (דבר) erkennen lässt.

An dieser zunächst bestechend einfachen und überzeugenden Strukturierung irritiert zweierlei: Zum einen wirkt die Parallelisierung von Am 3,1 und 5,1 gekünstelt. Jeremias zitiert in seiner Gegenüberstellung von 3,1 und 5,1 nur 3,1a. Der Höraufruf wird aber fortgeführt und präzisiert:

„Hört dieses Wort, das *JHWH* gegen euch geredet hat, Söhne Israels, gegen die ganze Sippe, die *ich* heraufgeführt habe aus dem Land Ägypten, folgendermaßen: ...“

⁶ Jeremias, Hosea 149 (Hervorhebungen im Original).

⁷ Jeremias, Hosea 150.

Schon damit ist eine Parallelisierung mit 5,1 höchst fragwürdig, und bereits in der Redeeinleitung liegt ein Wechsel vom Reden über JHWH zum Reden JHWHs in der 1. Person vor. Mit dem Redeweiser לַאֲמֹרֶיךָ ist dann 3,2 als unmittelbare Fortführung angezeigt, die in der Gottesrede der 1. Person verbleibt:

„Nur euch habe ich erkannt unter allen Sippen des Erdbodens,
daher ahnde ich an euch alle eure Verschuldungen.“

Am 3,1f stellt sich somit als theologisch weit ausholende und betonte Grundsatzäußerung über das Gottesverhältnis Israels dar, ganz anders als die Gerichtsankündigung in 5,1, die zwar auch einiges Gewicht hat, aber es hinsichtlich der theologischen Bedeutung nicht annähernd mit 3,1f aufnehmen kann. Zu beachten ist auch, dass im Horizont von 3,1f das Sprecher-Ich von 5,1 keineswegs eindeutig als Prophetenrede zu verstehen ist.⁸

Eine zweite Beobachtung lässt die Absetzung von Am 3f von 5f in der von Jeremias vorgeschlagenen Weise zusätzlich fragwürdig erscheinen: Schon ein flüchtiger Blick auf Am 3-6 genügt, um zu erkennen, dass die Themen aus dem Anfangsbereich am Ende wiederkehren, die Kritik an den verbrecherischen Machenschaften in Samaria und die kultkritischen Äußerungen.⁹ Damit gerät aber die These einer Fortführung von Am 3f in 5f ins Wanken. Es spricht wenig dafür, in Am 5f die prophetische Antwort auf das Gotteswort Am 3f oder eine Folgerung daraus zu sehen.

Ein Alternativvorschlag zur Strukturierung

Mit seinen Einsichten in den Aufbau von Am 5,1-17, des Mittelteils der Komposition der Kapitel 3-6, hat J. de Waard den Grund für eine alternative Strukturierung von Am 3-6 gelegt.¹⁰ Ohne die sehr schlüssigen Überlegungen de Waards im Einzelnen darzustellen, lässt sich in Aufnahme und Fortführung seiner Überlegungen der *konzentrische Aufbau* des Textes so darstellen:

⁸ Dass Am 3,1 Gotteswort und 5,1 Prophetenwort einleitet, bleibt bei Jeremias, so weit ich sehe, ohne Begründung, vgl. Jeremias, Hosea 150.

⁹ Zu einer differenzierten Darlegung der Parallelen siehe unten – Jeremias, Prophet 62, registriert ebenfalls die Entsprechungen zwischen Am 3,9-4,3 und Am 6, weist diese aber dem „älteren Amosbuch“ zu; hier scheint die Ausrichtung der Textwahrnehmung an der Diachronie den Blick für das Gefüge des Endtextes zu verstellen.

¹⁰ Vgl. de Waard, Structure, aufgenommen bei Tromp, Amos V 1-17; vgl. ferner Lust, Remarks.

5,1-3	Tod
5,4-6	Leben
5,7	Rechtsbruch
5,8+9	Gottes Schöpfermacht/„Sintflut“
5,10-13	Rechtsbruch
5,14+15	Leben
5,16+17	Tod

Im Zentrum der Komposition steht die hymnische Deklaration der „umstürzenden“ Schöpfermacht Gottes, die den göttlichen Namen JHWH qualifiziert. Dem steht auf Seiten der Menschen der Umsturz der gesellschaftlichen Ordnung („Recht“ und „Gerechtigkeit“) gegenüber. Mit der göttlichen Schöpfermacht ist die Alternative „Tod – Leben“ angesprochen. Das Tun der Menschen hat das Gemeinwesen in den Bereich des Todes geführt; daher erklingt die Leichenklage zu Recht.¹¹ Es bleibt aber die Möglichkeit der Umkehr zu Gott und zum Leben. Schon diese sehr knappen Überlegungen machen deutlich, dass Am 5,1-17 nicht nur Gerichtsansage als Konsequenz aus den Vergehen der Verantwortlichen des Nordreiches ist, denen in der sehr drastischen Form des sarkastisch verwendeten Leichenklageliedes die Folge ihres Tun vor Augen geführt wird, sondern eine differenzierte *theologische* Reflexion über das Gericht und die Möglichkeit der Rettung.

Greift man nun die Erkenntnisse J. de Waards zur formalen Struktur von Am 5,1-17 auf und verbindet sie mit dem auffälligen Eindruck der Wiederholung bestimmter Themen auch in den Rahmenteilern von Am 3-6, lässt sich der Aufbau der Mittelteils des Amosbuches in einer einfachen und schlüssigen Weise beschreiben: Die *siebenteilige* Struktur in 5,1-17 ist das Kernstück einer ebenfalls *siebenteiligen* konzentrischen Struktur vom Am 3,9-6,11.¹²

¹¹ An dieser Stelle sei eine interessante neuzeitliche Parallele zu den Wortspielen in Am 5,5 mitgeteilt: Graf von Krockow, Rheinreise 75, berichtet, dass nach den schrecklichen Eroberungskriegen Ludwigs XIV. die Friedensschlüsse von Nimwegen (1678/79), Ryswijk (1697) und Utrecht (1713) im Volksmund verballhornt wurden zu „Nimm-weg“, „Reiß-weg“ und „Unrecht“.

¹² Dazu liegen Vorarbeiten von Noble vor, der jedoch aufs Ganze gesehen zu einer weniger klaren Struktur kommt und die Rolle von 3,1-8 als Kopfstück der gesamten Komposition Am 3-6 und den Bezug zwischen 3,1f und 6,14 nicht erkennt, vgl. Noble, Structure und Noble, Remnant.

3,1-8 *Introduktion/Thema*

Exodus, Verantwortung Israels und (Gerichts-)Prophetie

3,9-6,11 *Durchführung*

Israels Verschuldungen - Gottes Ahnungen

3,9-4,3 Gewaltverhältnisse in Samaria (Sozialkritik)

4,4+5 Kultkritik

4,6-13 verfehlte Gottesbegegnung / Tod

5,1-3 Tod

5,4-6 Leben

5,7 Rechtsbruch

Zentrum: 5,1-17 5,8+9 Gottes Schöpfermacht / „Sintflut“

5,10-13 Rechtsbruch

5,14+15 Leben

5,16+17 Tod

5,18-20 verfehlte Gottesbegegnung / Tod

5,21-27 Kultkritik

6,1-11 Gewaltverhältnisse in Samaria (Sozialkritik)

6,12-14 *Coda*

Israels Verschuldung - der Anti-Exodus

Die gewichtige, „volltönende“ Eröffnung mit dem ausgestalteten Hör-auf-ruf in Am 3,1f zielt auf die göttliche Ahnung der „Verschuldungen“ Israels (עוֹנוֹתֵיכֶם) im Horizont der im Exodus begründeten Gottesbeziehung und der entsprechenden Verantwortung. Am 3,1f hat eine *Dekalogstruktur* (vgl. Ex 20,1ff): Formal ist in 3,1f die Erwähnung des Exodus in das Geschehen der Gottesrede an Israel eingebunden; inhaltlich folgt auf die Erinnerung an die Heraufführung aus Ägypten eine negative Fassung der Forderung des Gebotsgehorsams, die Verantwortung für Verschuldungen. Ab 3,9 werden diese Verschuldungen detailliert dargelegt. Das *programmatische Kopfstück* verbindet damit eine Reflexion über die Rolle der Prophetie als Ansage des Unheils (3,3-8). In assoziationsreichen Bildern aus Natur und Gesellschaft wird der zwingend verpflichtende Charakter prophetischen Sprechens ebenso evoziert wie die Härte und Unheimlichkeit der prophetischen Botschaft selbst. Wie eine Klammer umschließt der Hinweis auf das „Reden“ JHWHs (דַבַּר) 3,1-8 und hält diesen Abschnitt zusammen. Er ist die Einführung zum folgenden Hauptteil, in dem das vorgestellte Thema in der Art einer Durchführung variationsreich entfaltet wird. Der Mittelteil des

Amosbuches will im Lichte dieser Einleitung wahrgenommen werden, die Am 3-6 zugleich mit den anderen Texten des Amosbuches verbindet, in denen die Rolle der Prophetie (speziell als Unheilspredigt) eigens thematisiert wird (vgl. Am 1,1; 2,10-12; und die Kapitel 7-9, bes. 7,10-17; 8,11-13; 9,8-10).

6,12-14 bildet das Pendant zur Introduction in 3,1-8. Auch hier ist vom Handeln Gottes gegen Israel die Rede (עליכם „gegen euch“, vgl. 3,1a und 2b); die angekündigte Bedrückung, die Israels deonstrative Selbstmächtigkeit (6,14) drastisch verhöhnt, wird unüberhörbar mit Exodusterminologie ausgedrückt (לחץ: 6,14, vgl. Ex 3,9)¹³. Noch bemerkenswerter ist aber die Benutzung formaler und inhaltlicher Muster in umgekehrter Reihenfolge gegenüber 3,1-8: in 6,12 markieren die rhetorischen Fragen, die den Widersinn von Israels Tun vorführen, einen Neueinsatz gegenüber 6,1-11 (vgl. die Kaskade rhetorischer Fragen in 3,3ff). Anschließend wird Israels „Verschuldung“ (vgl. 3,2) benannt; 6,12b greift den Hauptvorwurf gegen Israel aus der Mitte der Komposition in den Schlüsseltermini משפט und צדקה (5,7, vgl. 5,24) wieder auf. Als Strafe folgt die Rückkehr in die Unfreiheit, der Anti-Exodus (zu 6,14 vgl. 3,1).

Der Hauptteil der Kapitel 3-6, der Abschnitt 3,9-6,11 wird jenseits formaler Gliederungselemente wie der bereits erwähnten Höraufrufe durch rekurrierende Themen gegliedert, signalisiert von bestimmten Schlüsselwörtern. Deutlich sind die Korrespondenzen zwischen 3,9-4,3 und 6,1-11: Mit 3,9 und 4,1 einerseits und 6,1 andererseits wird das Augenmerk auf Zustände „auf den Bergen Samarias“ gelenkt. Hier herrschen „Unterdrückung, Unrecht, Gewalttat und Bedrückung“ (3,9f; 4,1). Nicht zufällig taucht das Stichwort „Gewalttat“ (חמס) in 6,3 erneut auf. Diese Themen begegnen auch in der Mitte der Komposition (vgl. 5,7.10-13). Das Zentrum in Am 5,1-17 ist nach vorne über das Stichwort „Bedrückung“ (שד in 3,10 und 5,9) angeschlossen. Es wird deutlich, dass hier eine tragende thematische Linie von 3,9-6,11 zu greifen ist.

Mit der Wiederkehr seltener formelhafter Ausdrücke wird die rahmende Funktion von 3,9-4,3 und 6,1-11 zusätzlich unterstrichen:

4,2: „Geschworen hat der Herr JHWH bei seiner Heiligkeit“ (בקרשו);

6,8: „Geschworen hat der Herr JHWH bei seinem Leben“ (בנפשו).

In 3,9-11, also gleich zum Eingang des Hauptteils, wird den „Palästen“ (ארמונות ist Leitwort in diesen Versen), in denen die Gewalt „aufgehäuft“ ist, der Untergang angesagt. Das Thema wiederholt sich in 6,8. 3,15 und 6,11

¹³ Vgl. Lang, Amos.

konkretisieren das Thema in der Vernichtung der „Häuser“ der Herrschenden.

Neben den sozialkritisch akzentuierten äußeren Rahmenteilern 3,9-4,3 und 6,1-11 stehen zwei kurze Abschnitte, die der Kultkritik gewidmet sind: 4,4-5 und 5,21-27. Ist dieses Kompositionsmuster einmal erkannt, lassen sich darin auch die zwei noch verbleibenden Abschnitte einordnen: 4,6-13 und 5,18-20: Beide Texte bilden zusammen den inneren Rahmen um das kompositionelle Zentrum 5,1-17 und sprechen von verfehlten „Gottesbegegnungen“ mit tödlichem Ausgang (vgl. 5,12b und 19). Auch diese Abschnitte sind durch weitere motivliche Entsprechungen miteinander verbunden; sie benutzen die Licht-Finsternis-Metaphorik und entfalten das Bedrohungs-moment der Gottesbegegnung mit dem Hinweis auf Gott, der „Dunkelheit“ macht und dessen Tag „Finsternis“ bedeutet.

Theologische Tiefenstruktur

Der alternative Strukturvorschlag ist alles andere als eine beliebige formalistische „Spielerei“; er lenkt die Aufmerksamkeit auf die theologischen Themen, die die Komposition von Am 3-6 auf der Ebene des Endtextes prägen und die Interpretation des Amosbuches bestimmen.

Die „Imprägnierung“ durch die Exodusthematik in weiterem Sinn kann nicht hoch genug veranschlagt werden: Mit gezielten Signalen wird nicht nur das Befreiungsthema eingespielt, sondern der Kernteil der Sinaiperikope als Subtext eingesetzt: Der Dekalog (Ex 20) und die Erzählung von der Abwendung vom Exodugott (Ex 32)¹⁴ bilden den Resonanzraum, in dem die Komposition des Amosbuches zum Klingen kommt. Es ist dann kein Zufall mehr, dass in den sich an Am 3-6 anschließenden Visionen Am 7 die Thematik der „Reue“ Gottes und eines Strafverzichts für Israel entfaltet wird. Die Mosegeschichte Ex 32-34 wird gleichsam reinszeniert.¹⁵ Es eröffnen sich weitere Horizonte für das Verständnis des Prophetentextes: Ging es in der Mosegeschichte am Sinai um den Bruch des ersten Gebotes, so liegt der Schwerpunkt der Kritik des Amos auf den Vergehen gegen die „zweite Tafel“ des Dekalogs; die Einheit der Gottes- und Nächstenliebe bildet sich so auch in der Struktur des biblischen Kanons ab.

Das intertextuelle „Spiel“, das Hin und Her über die Kanontteile hinweg, geht aber noch weiter: Die andere große biblische Sünden- und Reuege-

¹⁴ Vgl. Lang, Amos.

¹⁵ Vgl. Steins, Amos. Die Zweifel am hohen Alter zumindest einiger der Amosvisionen in Am 7-9 erhalten von daher zusätzlich Nahrung, vgl. dazu ausführlicher: Steins, Amos 7-9.

schichte, die Sintfluterzählung, spielt ebenfalls eine gewichtige Rolle als Subtext des Amosbuches. Das in der Mitte des Buches (Am 5,8f) als Sintflut beschriebene Strafgericht ist Gottes Antwort auf die „Gewaltverhältnisse“ in Samaria; Am 3,10 und 6,3 nehmen damit die Terminologie von Gen 6,11 und 13 und die Theologie der Sintfluterzählung auf.¹⁶ Die Spur ließe sich verbreitern durch eine Vielzahl weiterer Beobachtungen.¹⁷

Summary

This short study communicates some new understandings of the composition and theology of the Book of Amos: Chapters 3 through 6 show a concentric structure. The story about Moses (Exod 20 and 32–34) and the Primeval Flood (Gen 6–8) provide the underlying framework of the composition. It becomes evident that the parts of the canon called “Torah” and “Prophets” are more closely related than scholarship acknowledged so far.

Zusammenfassung

Als Fazit kann festgehalten werden. Die Formel „Gesetz und Propheten“ beschreibt keine sekundäre Verbindung von ursprünglich nicht zusammengehörenden Texten, die je für sich zu verstehen wären. In der Formung der prophetischen Literatur hat offensichtlich der Pentateuch einen sehr großen Einfluss ausgeübt, der entweder in der formgeschichtlich geprägten Forschung marginalisiert oder durch redaktionsgeschichtliche „Textverteilungen“ für die Interpretation zu wenig in Anschlag gebracht worden ist. Es erscheint angemessener, in den Prophetenbüchern mit späten Kompositionen zu rechnen, die von großen theologischen Konzepten (vor allem des Pentateuch) geprägt sind. Möglicherweise ist die Botschaft der Bibel also doch einheitlicher, als die moderne Forschung lange Zeit glauben wollte. Wäre das bedauerlich?

Bibliographie

- De Waard, J., *The Chiasmic Structure of Amos V 1-17: VT 27 (1977) 170-177.*
 Jeremias, J., *Der Prophet Amos (ATD 24/2), Göttingen 1995.*
 Jeremias, J., *Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheton (FAT 13), Tübingen 1996.*

¹⁶ Wenn die ältere Forschung Gen 6,13 als von Am abhängig sieht (vgl. etwa Smend, Ende), setzt sie damit ungeprüft das hohe Alter der Amostexte voraus und verkennt den exilisch-nachexilischen Sprachgebrauch der einschlägigen Wendungen; zur Rede vom „Ende, das gekommen ist“ vgl. Klg 4,18 und Ez 7 (mult.).

¹⁷ Vgl. dazu demnächst Steins, *Re-Visionen*.

- Krockow, C. Graf von, Die Rheinreise, München 2000.
- Lang, M., Amos und Exodus: Einige Überlegungen zu Am 3-6: BN 119/120 (2003) 27-29.
- Lust, J., Remarks on the Redaction of Amos V 4-6,14-15: OTS 21 (1981) 129-154.
- Noble, P.R., The Literary Stucture of Amos. A Thematic Analysis: JBL 114 (1995) 209-226.
- Noble, P.R., The Remnant in Amos 3-6. A Prophetic Paradox: HBT 19 (1997) 122-147.
- Nogalski, J., Literary Precursors of the Book of the Twelve (BZAW 217), Berlin 1993.
- Smend, R., Das Ende ist gekommen. Ein Amoswort in der Priesterschrift, in: Jeremias, J./Perlitt, L. (Hg.), Die Botschaft und die Boten, FS H.W. Wolff, Neukirchen-Vluyn 1981, 67-72.
- Steins, G., Re-Visionen. Gericht und Vergebung in Amos 7-9, erscheint demnächst.
- Steins, G., Amos 7-9 – das Geburtsprotokoll der alttestamentlichen Gerichtsprophe- tie?, in: Hossfeld, F.-L./Schwienhorst-Schönberger, L. (Hg.), Das Manna fällt auch heute. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments, FS Erich Zenger (HBS 44), Freiburg 2004, 585-608.
- Steins, G., Amos und Mose rücken zusammen. Oder: Was heißt intertextuelles Le- sen der Bibel?: rhs 44 (2001) 20-28.
- Tromp, N.J., Amos V,1-17. Towards a Stylistic and Rhetorical Analysis: OTS 23 (1984) 56-84.

Prof. Dr. Georg Steins
Universität Osnabrück
Schloßstraße 4
D-49074 Osnabrück
e-mail: gsteins@uos.de

Sehr verehrte Abonentinnen und sehr verehrte Abonnenten!

Wegen der *hohen Einlösegebühren für Schecks* (mindestens € 10,00) ersuchen wir Sie nachdrücklich, uns keine Schecks als Bezahlung des Auslagenersatzes zuzusenden.

Sehr geehrte Autorinnen und sehr geehrte Autoren!

Wir bedanken uns, dass Sie durch Ihre Beiträge die Biblischen Notizen Neue Folge zu einem interessanten Publikationsorgan machen.

Nun eine dringende Bitte:

Wir ersuchen Sie eindringlich, Ihre Beiträge, welche Sie uns zur Veröffentlichung zusenden, *nicht zu formatieren*.

Wie Sie ab Nummer 121 sehen, versuchen wir ein ansprechendes Gesamtbild zu erreichen. Die Probleme mit den Formatierungen kosten uns nicht nur Stunden, sondern Tage an zusätzlicher Arbeitszeit und machen darüber hinaus bei der Zusammenführung der Artikel Schwierigkeiten.

Wir bedanken uns für Ihr Verständnis!

Die Asafpsalmen als Spiegel der Geschichte Israels

(Überlegungen zur Komposition von Ps 73-83, *Teil I*

Stefan Holtmann

I. Einleitung

Das Bild der „Geschichte Israels“, welches sich in den Asafpsalmen, insbesondere in dem sogenannten „Geschichtspsalme“ Ps 78 spiegelt, wurde häufig untersucht. Jedoch ist es auffällig, dass dies bislang vornehmlich auf der Ebene von Einzelpsalmen geschah, mögliche darüberhinausgehende Kompositionsstrukturen damit aber kaum Beachtung fanden. Dies überrascht umso mehr, als die Asafpsalmen relativ unumstritten als zusammengehörige Teilsammlung innerhalb des Psalters gelten. Im Folgenden soll daher der Versuch unternommen werden, ausgehend von einer Interpretation der Geschichtskonzeption von Ps 78 als Zentrum der Sammlung deren kompositioneller Einbindung nachzugehen.

II.1. Beobachtungen zum Aufbau der Asafpsalmen Ps 73-83

Die Rede von den „Asaf“-Psalmen bezieht sich zunächst auf den Bestandteil **לֵאסָף** „von Asaf“ in den Überschriften von Ps 50.73-83. Im Blick auf Ps 73-83 lässt sich eine planvolle Komposition ermitteln.¹

Ps 73	Weisheitliche Reflexion
Ps 74	Klage – Heiligtum
Ps 75	Gericht – Gottesrede
Ps 76	Gericht
Ps 77	Klage
Ps 78	Weisheitliche Geschichtslehre
Ps 79	Klage – Heiligtum (Süd)
Ps 80	Klage – (Nord)
Ps 81	„Geschichtsgesicht“ – Gottesrede
Ps 82	Gericht
Ps 83	Klage

¹ Vgl. dazu Millard, Komposition 89ff.; Hossfeld/Zenger, Psalmen 28. Ps 50 ist in seiner Zugehörigkeit zur Sammlung der Asafpsalmen unumstritten. Allerdings lässt es sich nicht mit Sicherheit ausmachen, wo dieser Psalm seinen Ort in einer möglichen vorhergehenden Sammlung hatte. Ich beschränke mich daher auf den Textbereich von Ps 73-83, der einen klaren Aufbau aufweist, zumal Ps 50 für das Thema „Geschichte Israels“ nur wenige Anknüpfungspunkte bietet.

Mit Ps 78 steht der längste Psalm der Sammlung in deren Zentrum. Um ihn herum lässt sich eine zweifache Bewegung von der Klage (Ps 74; 79; 80) über Gerichtsvorstellungen (Ps 75; 76; 81; 82)² hin zur erneuten Klage (Ps 77; 83) feststellen. Ps 73 ist durch die weisheitlichen Elemente mit Ps 78 verbunden, bildet aber zugleich eine Art Einleitung zu Ps 74-83.

II.2. Ps 78 als Mitte der Asafpsalmen

Ps 78 tritt in der Sammlung der Asafpsalmen bereits durch seine besondere Länge und durch seine zentrale Stellung hervor. Hinzu kommt, dass an keiner Stelle im Psalm Jhwh selbst angeredet wird. Es handelt sich nach Ps 78,1 um die Weisung (תורה) und Rede (אמר) eines Einzelnen³ an sein Volk.⁴ Dem weisheitlichen Charakter von Ps 78 und seinem Inhalt, der hauptsächlich aus Elementen der Geschichtsüberlieferung besteht, entsprechend, empfiehlt es sich, den Psalm als „Geschichts-Weisung“⁵ zu bezeichnen.

² Auffallend ist, dass sowohl in Ps 75,3-4, als auch in Ps 81,7-17 eine Gottesrede antwortartig auf die vorausgegangene Klage folgt.

³ Spieckermann, Heilsgegenwart 140, vermutet, dass als „Ich“ in V.1-2 die personalisierte Weisheit als Autorität in Anspruch genommen wird, da dieses „Ich“ im Folgenden nicht mehr erwähnt wird. Die vorausgesetzte Beziehung zwischen diesem „Ich“ und seinem Volk spricht aber eher dafür, dass hier ein menschliches „Ich“ im Hintergrund steht. Der Wechsel zwischen einem „Ich“ und einem „Wir“ ist zudem auch in Ps 74,9.12 belegt, die Rede eines „Ich“ als Teil des Volkes findet sich in Ps 73 (V.1) und Ps 77.

⁴ Vgl. Füglistner, Rätsel 266f.: „Gott jedoch wird nirgends angesprochen – weder klagend noch bittend oder gar bereuend, aber auch nicht dankend oder lobpreisend. Das bedeutet: Unser Psalm ist reine Rede und damit ein Musterbeispiel narrativer Theologie.“

⁵ So Weber, Geschichte 194. Der Hinweis auf die Sprache (Mathias, Geschichtstheologie 61ff.) ist bereits auf einer anderen Ebene anzusiedeln, da er auf die Art der Darstellung bezogen ist. Kühlewein, der Ps 78,12-72 als Fortentwicklung der prophetischen Anklage versteht, kommt zu dem Schluss: „So entstand in Ps 78 ein wahrhaft komplexes Gebilde, das Lehre, Lob, Mahnung und Warnung in einem sein will.“ (Geschichte 99; ähnlich bereits Gunkel, Psalmen 340f.) Demgegenüber scheint es aufgrund der programmatischen Eröffnung des Psalms als Lehre geraten zu sein, diesem „Anspruch“ zunächst zu folgen, um sodann zu ermitteln, in welcher Darstellungsweise im Rahmen dieser Lehre die Geschichte präsentiert wird. Zur Betonung der weisheitlichen Prägung siehe auch Crüsemann, Studien 77 Anm. 3; Kraus, Psalmen 702f.; Füglistner, Rätsel 267; Weber, Geschichte 194. Die Bezeichnung „Geschichtspsalme“ erweist sich als proble-

Auffallende Berührungen ergeben sich bei einem Vergleich von Ps 78,1 mit Dtn 32,1 durch die Übereinstimmungen *הַאֲזִינָה* / *הַאֲזִינוּ* und *אִמְרֵי-פִי*. Hinzu kommen inhaltliche Ähnlichkeiten, da Dtn 32 wie Ps 78 die Rede eines Einzelnen an sein Volk (Dtn 32,6), in der Gottes Handeln und Israels Abfall geschildert werden, bildet.⁶ Hier wird ein Hauptproblem in der Auslegung von Ps 78 deutlich, denn es ist umstritten, auf welche Quellen der Verfasser in seiner Geschichtsdarstellung zurückgreift, und damit zugleich, welche Abfassungszeit für den Psalm anzunehmen ist. Mit den unterschiedlichen Lösungsmodellen sind teilweise auch Versuche, einen Grundpsalm „hinter“ der Endgestalt von Ps 78 zu rekonstruieren, verbunden.⁷

Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, den gedanklichen Zusammenhang des Textes in seiner Endgestalt zu erschließen, um sodann nach dem Zusammenhang der einzelnen Geschichtsbezüge in diesem Rahmen zu fragen. Dabei soll erörtert werden, ob der Psalm als freie poetische Auslegung der Pentateuchtradition zu verstehen ist, oder ob er eine ältere Überlieferungsstufe bzw. Quellschrift des Pentateuchs voraussetzt.

II.2.1. Aufbau

Der Aufbau des Psalms lässt sich folgendermaßen beschreiben:

V.1a	Überschrift
V.1b-8	Einführung
V.9-11	Überleitung: „Söhne Efraims“

matisch, da sie nur einen bestimmten inhaltlichen Schwerpunkt zum Ausdruck bringt.

⁶ Eine direkte Abhängigkeit des Ps 78 von Dtn 32 wird von Weber, *Geschichte* 200, angenommen. Allein aufgrund von Ps 78,1 scheint diese Frage aber noch nicht entscheidbar, da der Höraufruf u.a. in Joel 1,2; Hos 5,1; Jer 13,15 und Jes 1,2 als Eröffnung der Rede an das Volk bzw. eine Gruppe vorliegt. Der Besonderheit von Ps 78 als an das Volk und nicht an Gott gerichtete Rede entspricht es, dass in Ps 5,2; 17,1; 39,13; 54,4; 55,2; 80,2; 84,9; 86,6; 140,7; 141,1 und 143,1 Gott selbst zum Hören aufgefordert wird. Nur in Ps 49,2 wird der Höraufruf im Psalter mit *אֲזַנְיָא* an die Völker gerichtet, hier zudem in der Gottesrede. Weitere Belege finden sich vor allem im Bereich der Weisheit, so Ijob 33,1; 34,2.16; 37,14.

⁷ Zuletzt bei Hossfeld/Zenger, *Psalmen* 419ff., die zwei Redaktionen unterscheiden. Eine erste Redaktion hat im vorderen Teil des Psalms V.3-4a.6a.9-11 ergänzt und eine zweite Redaktion die V.19a.21.28.30f.40-51.55c.59; vgl. auch Spieckermann, *Heilsgegenwart* 133-139.

- V.12-16 Heilshandeln Jhwhs: Exodus / Wüste
 V.17-31 Abfall / Reaktion Jhwhs
 V.32-39 Geschichtsreflexion
 V.40-55 Heilshandeln Jhwhs: „Plagen“ / Exodus – Landnahme
 V.56-64 Abfall / Reaktion Jhwhs
 V.65-72 Doppelter Geschichtsausgang: Nordreich / Südreich

In Ps 78 lassen sich prinzipiell die Einführung in V.1b-8, und die durch V.9-11 eingeleitete Geschichtsdarstellung, die in V.12 beginnt und in V.72 endet, voneinander unterscheiden.⁸

Die vorliegende Gliederung der Geschichtsdarstellung geht von der Beobachtung aus, dass in V.12-16 und V.40-55 zwei Rückblicke auf Jhwhs Heilshandeln vorliegen, die jeweils durch die doppelte Ortsangabe „Ägypten“ und „Land Zoan“ in V.12 und V.43 eingeleitet werden. Auf beide Geschichtsrückblicke folgt eine Schilderung des Abfalls des Volkes und der Reaktion Jhwhs. In der Mitte zwischen diesen beiden großen Abschnitten V.12-31 und V.40-64 mit dem inhaltlichen Aufbau „Heilshandeln (Jhwh) – Abfall (Volk) – Reaktion (Jhwh)“ stehen V.32-39. Hier wird in grundsätzlicher Weise das Verhältnis von Jhwh zu seinem Volk reflektiert. Das Ende der Geschichtsdarstellung wird in V.65-72 mit einem doppelten Ausgang für Nord- und Südreich erreicht.

Um den Zusammenhang zwischen der Einleitung und der Darstellung zu ermitteln, ist es hilfreich, sich über das Anliegen des „Ich“ bzw. des Verfassers, wie es in der Einleitung V.1b-8 zum Ausdruck kommt, zu orientieren. Nach V.1b-8 steht die gesamte Darstellung im Dienste der Übermittlung der Tradition, die von „den Vätern“ (V.3) empfangen wurde, an die Generation der Kinder. Inhalt dieser Tradition sind Jhwhs Taten (V.4) und sein Gesetz (עדות / תורה V.5). Das Ziel dieses Prozesses ist die Annahme der Tradition durch die Kinder (ירע V.6) und zugleich die Weitergabe an die folgende Generation. In V.7a wird das eigentliche Ziel dieser Weitergabe in dem Vertrauen (בטל) auf Jhwh gesehen. Das Vergessen der Taten und das Ablehnen des Gesetzes (בוצות) werden in V.7b als dadurch auszuschließende Möglichkeiten dargestellt, wobei die „Väter“-Generation in V.8 als warnendes Beispiel genannt wird.

Ab V.9 werden konkret die „Söhne Efraims“ angeführt, die Bund (ברית) und Tora (תורה) nicht hielten, und Jhwhs Taten vergaßen. Sie gelten somit als Negativbeispiel auf dem Hintergrund der in V.1b-8 vorangestellten „Überlieferungsordnung“.

⁸ Vgl. zur Gliederung Weber, Geschichte 194ff., ähnlich auch Mathias, Geschichtstheologie 76-79.

Vor diesem Hintergrund lässt sich die gesamte Geschichtsdarstellung, die ab V.12 folgt, als Erklärung des Abfalls der „Söhne Efraims“, die im Zusammenhang des Psalms das Nordreich repräsentieren, verstehen. Erneut werden diese explizit erst in V.67 (שבט אפרים), über das Bild des Bogens (קשת) jedoch bereits in V.57 erwähnt.⁹ Die große Geschichtsdarstellung in V.12-55 bezieht sich auf „ihre Väter“ (V.12.57). Ein erster Rückblick in V.12-16 umfasst den Exodus und die Wüstenzeit und führt über den Abfall in der Wüstenzeit V.17-31 zur Reflexion in V.32-39, die das fortwährende Sündigen der Väter betont. In V.40-42 wird der zweite Geschichtsrückblick eingeleitet, der noch hinter das in V.12-16 geschilderte Geschehen zurückgreift, indem in V.43-51 auf die „Plagen“ in Ägypten Bezug genommen wird. In V.52-55 reicht das geschilderte Geschehen bis zur Landnahme, sodass nun die im Land lebende Generation der „Söhne Efraims“ erreicht ist. Diese Generation übertrifft nun den Abfall ihrer Väter, indem sie sich anderen Göttern zuwendet und daher in V.59-64 von Jhwhs Gericht getroffen wird. Das erneute Eingreifen Jhwhs zugunsten seines Volkes führt in V.65-72 zu einem doppelten Ausgang, denn Josef und Efraim werden verworfen, Juda, der Zion und David hingegen werden erwählt.

Im Gesamtzusammenhang bildet daher die Nennung der „Söhne Efraims“ einen Rahmen (V.9-11.56-58; siehe unten II.2.2.) um die Geschichtsdarstellung. An dem Beispiel dieser Generation führt der Verfasser vor Augen, wie das Volk nicht aus den Fehlern der Vätergeneration gelernt hat und daher bestraft wurde. Setzt man voraus, dass auf diese Weise das Überlieferungsgeschehen (V.1b-8) fortgesetzt wird, so stellen „Gesetz“ und „Geschichte“ offenbar eine Einheit dar.¹⁰ Das Halten der Tora entspricht dem Gedenken der Geschichte und damit dem Vertrauen in den Gott, der sein Volk befreit und versorgt.¹¹

II.2.2. Geschichtstraditionen

a. V.12-31

Im ersten Rückblick auf Gottes Handeln an seinem Volk ergibt sich durch die unterschiedlichen Ortsangaben ein Zusammenhang, der in Ägyp-

⁹ Das Bild der weichenden Bogenschützen in V.9 bzw. des untauglichen Bogens in V.57 lässt sich als Anspielung auf den Josefssegen Gen 49,24 verstehen. Siehe dazu unten II.2.2.

¹⁰ So auch Kraus, Psalmen 706f.; Crüsemann, Tora 384.

¹¹ Instruktiv für das hier vorausgesetzte Verständnis von „Tora“ ist ein Seitenblick auf Ps 81. Hier wird in einer Gottesrede allein das Gebot der Alleinverehrung (V.10f.) genannt.

ten / Zoan beginnt (V.12), und durch das Meer (V.13) in die Wüste (V.15) führt. Durch (אבותם) wird hier die Exodusgeneration als „Väter“ von den „Söhnen Efraims“ in V.9-11 unterschieden.¹²

In V.12 bildet die Nennung der „Wunder Jhwhs“ die Überschrift für den gesamten Abschnitt V.13-16.¹³ Die Ortsangabe שדה-צען findet sich in V.12 und V.43, ohne dass sich daraus inhaltliche Konsequenzen ergeben würden. Zoan, als ein politisches Zentrum in Ägypten¹⁴, ist im Rahmen des Psalms wohl als Wortspiel zu verstehen: die Herde (צאן V.52) wird von Zoan (צען V.12.43) zum Zion (ציון V.68) geführt.¹⁵

In V.13 wird in großer Dichte der Meeresdurchzug der Israeliten zusammengefasst. Dabei findet sich für die Formulierung, dass die „Wasser wie ein Wall standen“, eine Parallele in Ex 15,11:

Ps 78,13: ויזב-מים כמורנד; Ex 15,8: מים נצבו כמורנד.

Ermöglicht wird der Durchzug durch Jhwhs eigenes Spalten (בקע). עבר (hif.) verdeutlicht, dass den Israeliten die Rolle von Objekten des Handelns Jhwhs zukommt.¹⁶ Das Verb בקע wird nun auch in Ex 14,16.21 verwendet, allerdings sind hier signifikante Unterschiede ersichtlich. So wird in Ex 14,16 Mose der Auftrag zum בקע erteilt. In der Ausführung des Befehls ist aber das Meer selbst Subjekt von בקע. Jhwh als Subjekt von בקע findet sich nur noch in Jes 63,12 und Neh 9,11. Das Durchzugsgeschehen wird auf

¹² Der folgende Abschnitt wird in V.17 durch die Verbalformen der 3. mask. pl. deutlich von V.12-16 abgehoben, setzt jedoch die Väter (V.12) als Subjekt voraus. Da sie als Zeugen die „ganze Zeit über“ anwesend sind, bedarf es in V.17 keiner neuen Nennung.

¹³ Hossfeld (Hossfeld/Zenger, Psalmen 434) vermutet, dass in Ps 78,12 die Plagen im Hintergrund stehen. Dagegen spricht aber, dass פלא sonst nie die Plagen, sondern entweder das allgemeine Tun von Wundern, oder aber das Exodusgeschehen bezeichnet (siehe Ex 15,11; Ps 77,15); vgl. dazu Mathias, Geschichtstheologie 81. In V.43 hingegen, wo auf die Plagen angespielt wird, werden diese summarisch „Zeichen und Wunder“ (siehe Ex 7,3) genannt. Daher ist davon auszugehen, dass unter פלא in V.12 das zu verstehen ist, was in V.13-16 beschrieben wird.

¹⁴ Siehe dazu die weiteren Belege in Num 13,22; Jes 19,11.13; 30,4 und Ez 30,14; vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 434.

¹⁵ So auch Weber, Geschichte 196.

¹⁶ Eine weitere Beziehung zu Ex 15,11 findet sich auch mit עשה פלא; vgl. dazu Mathias, Geschichtstheologie 82.

diese Weise allein auf Jhwhs Handeln beschränkt.¹⁷ In dieser Grundtendenz einer Konzentration der Geschichte auf Jhwh, die wiederum eine Verbindung zu Ex 15,1b-18 darstellt, ist es begründet, dass Mose im Psalm nicht erwähnt wird.

Die Verbindung zwischen dem Exodus in V.13 und den Ereignissen der Wüstenzeit in V.15ff. wird durch das Motiv der Führung Jhwhs durch Gewölk und Feuerschein in V.14 hergestellt. Im Hintergrund steht hier Ex 13,21f.¹⁸ Das Fehlen der „Säulen“ lässt sich durch die Knappheit des Stils in V.12-16 erklären.¹⁹

In V.15a wird die Wasserversorgung der Israeliten in der Wüstenzeit geschildert. Wiederum handelt hier wie in V.13 allein Jhwh. Durch die erneute Verwendung von בקע werden beide Wunder zueinander in Beziehung gesetzt. Jhwhs Exodus-Handeln setzt sich auch in der Wüstenzeit fort. Das Ausmaß der Versorgung wird in V.15b-16 in übersteigerter Weise dargestellt. Die Wasser fließen wie mythisch konnotierte תהמות und נהרות. Im Blick auf die Doppelüberlieferung in Ex 17 und Num 20 ist es allerdings kaum möglich, hier eine bestimmte Überlieferung im Hintergrund zu sehen. Im Bezug auf die Verwendung von צר und סלע, die interessanterweise den in Ex 17,6 und Num 20,8ff. verwendeten Begriffen für „Fels“ entsprechen²⁰, ist davon auszugehen dass dem Verfasser von Ps 78 beide Überlieferungen vorlagen.²¹ Sie werden hier miteinander verbunden. Mose wird erneut nicht erwähnt, sodass auch diese Szene der Darstellung von Jhwhs souveräner Macht dient, die sich in den mythisch übersteigerten Folgen des

¹⁷ Ähnliche Beobachtungen zu Jes 63,12 macht Goldenstein, Gebet 75f. Ein weiterer Beleg für Jhwhs בקע findet sich in Ps 74,15, dort offenbar auf den Jordandurchzug bezogen.

¹⁸ Dafür spricht folgender gemeinsamer Wortbestand: נחה; ענן; אש; לילה; יומם; (איר / אור). Zugleich spielt נחה aber auch eine wichtige Rolle in der Konzeption des Psalms; vgl. Ps 77,21; 78,53.72. Dass der Hinweis auf „Gewölk“ und „Feuerschein“ in Ex 13,21 vor dem Meeresdurchzug erfolgt, lässt sich durch die klare Struktur „Auszug – Wüste“ in V.12-16 erklären; vgl. Mathias, Geschichtstheologie 83.

¹⁹ Gegen Hossfeld/Zenger, Psalmen 434: „Möglich ist, daß Ps 78,14 die eigene Vorstellung selbst entwickelt hat, z.B. aus der Idee der permanenten Präsenz Gottes unter den Gestalten von Wolke und Feuer wie in Ez 1,4“.

²⁰ So auch Gunkel, Psalmen 343.

²¹ Vielleicht ließe sich auf diese Weise auch der Plural צרים erklären. So auch Gunkel, Psalmen 343; Mathias, Geschichtstheologie 84.

Spaltens zeigt.²² Dass das Wasserwunder zwischen dem Exodus und der Speisung des Volkes (V.17ff.) plaziert ist, entspricht nicht der Abfolge von Ex 16-17. Allerdings könnte das Thema „Wasser“ in Ex 15,22-27 diese Reihenfolge beeinflusst haben.²³ Der Hauptgrund für die vorliegende Struktur dürfte aber darin zu sehen sein, dass ab V.17 dem Handeln Jhwhs die Reaktion seines Volkes deutlich gegenübergestellt wird. Der Kontrast wird dadurch herausgearbeitet, dass die Israeliten trotz der bereits erfahrenen Versorgung in der Wüste, als Fortführung des Exodushandelns, an Jhwh zweifeln. Für eine durchgehende Verbindung von Meeresdurchzug mit der Wüstenzeit bildet das Wasserwunder nun aber einen besseren Anknüpfungspunkt (בִּיקַע!).²⁴

In V.17 endet die Zuschauerrolle der Israeliten (V.12): „Sie aber vermehrten es fortwährend, gegen ihn zu sündigen,²⁵ gegen den Höchsten widerspenstig zu sein in der Steppe.“²⁶ Die Bezeichnung des Handelns als

²² Bei Hossfeld/Zenger, Psalmen 434, zeigt sich eine Verlegenheit, wenn V.15-16 allein aus Ex 15,1-7 [sic!], dem Wunder von Mara, und Ps 74,15 hergeleitet werden soll. Vom Spalten eines Felsens ist hier ja gerade nicht die Rede!

²³ In diesem Fall wäre die Ortsangabe „Mara“ übergangen worden. Aufgrund der Verkürzung der Geschichtsdaten auf die Orte Ägypten und Wüste, wie sie in V.12-16 vorgenommen wird, wäre dieser Ausfall verständlich.

²⁴ Vgl. dazu auch die Begründung bei Mathias, Geschichtstheologie 84: „Er [der Verfasser von Ps 78; S.H.] kann das Quellwunder unter die Heilstaten einreihen, da im Pentateuch in der Tat mit dem vorausgehenden Akt des Aufbegehrens keine Strafe für das Volk verbunden ist.“

²⁵ Gegenüber der gängigen Übersetzung „Doch sie fuhren fort, an ihm zu sündigen [...]“ (vgl. etwa Hossfeld/Zenger, Psalmen 415), ist diese vorzuziehen, da ein schlichtes „Fortfahren“ ein vorhergehendes Sündigen voraussetzte, welches sich in Ps 78 freilich nicht findet. Dagegen kann יָסַף mit folgendem Infinitiv + לְ auch das Vermehren und Anwachsen der Handlung bezeichnen. Dies setzt zwar auch einen vorhergehenden Beginn voraus, aber es richtet den Blick stärker in die Zukunft. Im Kontext des Ps 78 geht die Geschichte gerade danach noch weiter, und sie scheint in V.56ff. durchaus noch eine Steigerung im Blick auf das Verhalten der Israeliten bereit zu halten. Mathias, Geschichtstheologie, 84, erklärt den Rückverweis in V.17 damit, dass der Verfasser die Murrtradition in Ex 15,22-27 kenne, und daher das Wasserwunder bereits unter dem Vorzeichen der Murrens sehe. Dies ist im Blick auf den Rückverweis sicher möglich, aber das Hauptinteresse bezüglich des in V.12-16 zunächst als ungetrübt dargestellten Wasserwunders dürfte darin bestehen, den Gegensatz zwischen dem Zweifel seitens der Israeliten bezüglich der Nahrungsversorgung möglichst deutlich herauszustellen.

²⁶ Denkbar ist es, dass aufgrund von V.9-11 (אֲפָרַיִם) und V.67 (יֹסֵף / אֲפָרַיִם) in יֹסֵף ein Wortspiel zu sehen ist.

חטא wird hier dem folgenden Abschnitt programmatisch vorangestellt.²⁷ Das Sündigen entspricht hier dem Murren (מרה), als einem zentralen Begriff für die Abwendung im Pentateuch.²⁸

Konkret wird in V.18 auf die Forderung der Israeliten nach Speise angespielt, die die „Versuchung Gottes im Herzen“ darstellt.²⁹ Worin diese besteht, wird in dem Zitat der Israeliten in V.19b-20 deutlich. In V.19b wird nach der Fähigkeit Jhwhs (יכל) gefragt³⁰, einen Tisch in der Wüste zu bereiten.³¹ Diese Frage wird in V.20a mit dem direkten Rückbezug auf die Wasserwunder in V.15-16, deren Augenzeugen die Väter waren, konfrontiert (צור; מים).³² Als Antwort auf die Frage wäre daher ein Analogieschluss zu erwarten, da der Gott, der bereits Urfluten hervorbrechen lassen konnte, wohl auch mit der Nahrungsversorgung nicht überfordert sein dürfte!³³ Stattdessen wird aber in V.20b die Frage aus V.19b erneut gestellt (יכל), wobei עמו als Hinweis darauf zu verstehen ist, dass das Volk um seine eigentliche Beziehung zu Jhwh, die die Versorgung vorsieht, wissen müsste. Die Frage

²⁷ חטא als „Formalbegriff“ (vgl. Knierim, חטא 547) wird in V.17b-20 in seiner Bedeutung als Misstrauen gegen Jhwhs Fähigkeit, sein Volk zu versorgen, bestimmt. In literarischer Hinsicht bildet es ein Signalwort, welches sofort verdeutlicht, dass es im Fortgang allein um die verfehlte Gottesbeziehung geht.

²⁸ Vgl. Ex 15,23; Num 20,10,24; 27,14. Hier ist aber Dtn 9,7,23,24 von besonderem Interesse. In Dtn 9,24 wird der Ungehorsam der Israeliten an den Beginn der gemeinsamen Beziehung verlagert.

²⁹ Auch hier, wie in V.17, lassen sich Verbindungen zur dtn Sicht der Wüstenzeit feststellen. So wird das Herz (לבב) als Ursprungsort der Abwendung in Dtn 8,2 genannt. Hier allerdings in einer spezifischen Abweichung: Gott versucht die Israeliten (נסה).

³⁰ Ein möglicher Anknüpfungspunkt für diese freie Formulierung findet sich in Num 11,4,18: „Wer wird uns Fleisch zu essen geben?“ Diese Frage wird in Ps 78 ausgestaltet, indem ihre Konsequenzen für das Verhältnis zu Jhwh bereits in der Frage selbst formuliert werden. Wenn Israel wirklich von Jhwh geführt wird, so stellt allein die Frage nach Speise seine Fähigkeit, diese zu beschaffen, in Frage.

³¹ Wenn Ps 23,5 als dem Verfasser von Ps 78 bekannt vorausgesetzt werden darf, wäre diese Frage als Infragestellung dieses Vertrauensbekenntnisses in V.6 zu werten. Die Versorgung gehört dort zum Wesen des Hirten.

³² Darüberhinaus findet sich יוב häufig im Kontext der Verheißung des Landes, „in dem Milch und Honig fließt“; vgl. Ex 13,5; 33,3; Lev 20,24; Num 13,27; 14,8; 16,13. צור נכה verdeutlicht hier, dass dem Verfasser wirklich die Überlieferung aus Ex 17 vorlag (siehe oben); vgl. zu נכה auch Num 20,11.

³³ Gegen Gunkel, Psalmen 344, der in V.12-16 die „leichteren Wunder“ sieht, worauf die Israeliten nun die „schwereren“ forderten.

In V.23-29 folgt die Schilderung der Versorgung durch Jhwh mit Speise, untergliedert in V.23-25 (מן) und V.26-28 (שאר / עוף כנף). Beide „Szenen“ sind parallel aufgebaut.

V.23.26	Handeln Jhwhs durch Naturgewalten
V.24.27-28 ³⁸	Versorgung des Volkes (מזר על־יהם)
V.25.29	Feststellung der Versorgung (שבע / אכל)

Die Wunder beginnen jeweils mit der Schilderung von Jhwhs Handeln im kosmischen Bereich und werden gegenüber der Pentateuchdarstellung in ihrem Ausmaß deutlich übersteigert präsentiert. In V.24 (משר מן) steht Ex 16,4 im Hintergrund, für דגן שמים („Himmelskorn“) und לחם אבירים („Brot der Starken“) in V.25 lassen sich hingegen keine Parallelen beibringen. Beide stellen als mythische Bilder eine Steigerung dar, wobei sie die besondere Qualität der Speise betonen. Zu vermuten ist daher, dass hier eine Kritik an der geäußerten Unzufriedenheit am מן in Num 11,6 zu sehen ist. In V.26 wird Num 11,31 נכע aufgenommen, aber durch die Nennung der unterschiedlichen Winde und die Betonung von Jhwhs Macht (עז) wird das Handeln Jhwhs an den Elementen von einem Mittel für die „Beförderung“ der Nahrung zum eigenständigen Bild erhoben. Jhwh setzt wie in V.23 kosmische Mächte und Naturgewalten in Bewegung, um sein Volk zu versorgen. Die Betonung dieser Macht führt den Zweifel der Israeliten erneut ad absurdum. Allerdings bleiben שאר und עוף כנף ohne Entsprechung in Ex 16 und Num 11.³⁹ Der Ort der Versorgung wird in V.28 in Anlehnung an Num 11,31 konkretisiert, möglicherweise bildet משכן eine Anspielung auf Jhwhs

³⁸ V.28 unterbricht die strenge Abfolge, die in V.23-25 vorliegt. Unklar ist, worauf sich die Suffixe 3. mask. sg. Beziehen; vgl. auch Hossfeld/Zenger, Psalmen 422f. Hossfeld hält V.28 für eine spätere Ergänzung. Er sieht im Suffix aber einen Rückbezug auf V.21 (d.h. Jakobs Wohnungen), der den Psalm im Blick auf Num 11,31 ergänzt. Möglich wäre es aber auch, dass hier eine Tempelperspektive (vgl. zum Plural von משכן Ps 43,3; 46,5; 84,2; zum Singular Ex 26,18.20 u.ö.) in den Psalm eingetragen wird, die eigentlich erst mit V.54 relevant wird. Möglicherweise handelt es sich daher um eine spätere Einfügung, die die Jhwhs Wohnort in seinem Volk bereits in dieser frühen Zeit betonen will.

³⁹ שאר findet sich in der Bedeutung von „Fleisch“ auch in Mi 3,2f., aber außerhalb von Ps 78,20.27 nie zur Bezeichnung von Nahrung. In Ex 16,3.8.12 und Num 11,4.13.18 findet sich בשר „Fleisch“. עוף כנף hat als einzige Parallele nur Gen 1,21; in Ex 16,13 und Num 11,31f. werden konkret שלו, Wachteln genannt. Mit Einschränkung lässt sich עוף כנף hier als weitere Steigerung der Versorgung verstehen, da Jhwh alles fliegende Getier herbeiführt, welches die (priesterschriftliche) Schöpfung zu bieten hat.

Wohnort im Volk. Die Erfüllung der Begierde (תאוה) bezieht sich auf Num 11,4.34f., hier in Ps 78 ist damit allerdings das gesamte Volk und nicht nur eine bestimmte Gruppe gemeint. Angesichts der vollkommenen Sättigung (שבע מאד) in V.29 als Zielpunkt der Wunder, wirkt die fortwährende Begierde (תאוה) noch während des Essens besonders verwerflich.⁴⁰ Die Strafe wird an den Kriegern (משמין) und Jungen (בחור) vollstreckt, wobei die Wendung אף עלה ב V.21 und V.31 miteinander verbindet.⁴¹

Zusammenfassend lässt sich daher auch im Blick auf V.21-31 feststellen, dass in Ps 78 die Pentateuchüberlieferung in weiten Teilen vorausgesetzt wird.⁴² Wiederum zeigt sich das Interesse, das Handeln Jhwhs besonders zu betonen und mythisch zu steigern.

Der folgende Abschnitt V.32-39 ist nicht mehr Teil des Geschichtsrückblicks, sondern eine allgemeine Reflexion über das Verhältnis zwischen Jhwh und seinem Volk in der Wüstenzeit. Der Struktur nach besteht eine Verwandtschaft zu Ri 2,11ff., sprachlich kann jedoch keine Abhängigkeit festgestellt werden.⁴³

b. V.40-55

In V.40-42 wird der zweite Geschichtsrückblick durch den Hinweis auf das fortwährende Sündigen der Israeliten in der Wüste (בישימון / במדבר) eingeleitet. מרה in V.40 und נסה in V.41 weisen auf V.17f. zurück.⁴⁴ Die Gottesbezeichnung „der Heilige Israels“ (קדש ישראל) ist singular in dem Psalm.⁴⁵ In V.42 wird das Fehlverhalten als Nicht-Gedenken (לאזכר) an das Exodusgeschehen bestimmt, welches in V.42b als Loskauf bzw. Erlö-

⁴⁰ Anders Mathias, *Geschichtstheologie* 85, der die übermäßige Speisung des Volkes als Teil von Jhwhs Zorn interpretiert. Dagegen spricht jedoch, dass in V.30 von einem Fortwähren des Forderns als Grund des erneuten Zorns die Rede ist, und die Speisung selbst nicht negativ zu verstehen ist, sondern in ihrer mythischen Ausgestaltung vielmehr als Parallele zum Heilshandeln in V.12-16.

⁴¹ Der Zorn Jhwhs (אף) und die Nennung der Jungen (בחור) bzw. der Erstgeborenen weisen innerhalb des Psalms auch auf V.49-51.63 voraus. Das Schicksal Ägyptens, der Wüstengeneration und der Landnahmegeneration stehen so in Beziehung zueinander.

⁴² So auch Mathias, *Geschichtstheologie* 87.

⁴³ Zu V.32-39 siehe unten II.2.3.

⁴⁴ Im gesamten Psalm korrespondiert es der gesteigerten Schilderung von Jhwhs Wirken, dass jeweils mehrere Begriffe für das Fehlverhalten der Israeliten verwendet werden.

⁴⁵ In Verbindung mit der Exodusthematik findet sich der Titel bei Deuterocesaja; vgl. Jes 43,14; 47,4; 54,5.

sung (פֶּדָה) von dem Feind dargestellt wird. V.43 als zweite Bestimmung zu יוֹם in V.42 leitet zu V.44ff. (מוֹפֶת / אוֹתוֹת)⁴⁶ über. V.42b-43 weisen dabei große Nähe zu Formulierungen des Dtn auf.⁴⁷

Wenn in V.44-51 die Reihe von zehn Plagen aus Ex 7-13 im Hintergrund gesehen wird, so fällt auf, dass hier „nur“ sechs der Plagen Erwähnung finden. Es sind dies die Wandlung des Wassers in Blut (Ps 78,44; Ex 7,14-25), die Sendung von Stechfliegen (Ps 78,45a; Ex 8,16-28) und Fröschen (Ps 78,45b; Ex 7,26-8,11), die Herbeiführung von Heuschrecken (Ps 78,46; Ex 10,1-20) und Hagel⁴⁸ (Ps 78,47-48; Ex 9,13-35), und die Tötung der menschlichen Erstgeborenen (Ps 78,51; Ex 11,1-10; 12,29-30). Die Auslassung der 3., 6. und 9. Plage ließe sich aus dem lehrhaften Interesse des Verfassers erklären, da diesen Plagen in Ex keine ausdrückliche Warnung an den Pharao vorausgeht.⁴⁹ Durch die Umstellung der einzelnen Plagen entsteht jedoch zugleich ein sinnvoller Ablauf. Auf das Summarium in V.43 (parr. Ex 7,3) folgt zunächst der „kanonischen“ Reihenfolge gemäß

⁴⁶ מוֹפֶת und אוֹתוֹת begegnen in dieser Kombination zuerst in Ex 7,3; sodann Dtn 4,34; 6,22; 7,19; 13,2,3; 26,8. Belege mit Bezug auf den Exodus finden sich auch in Jer 32,21 (hier auch שֵׁים); Ps 105,27; 135,9; Neh 9,10.

⁴⁷ פֶּדָה kann neben der rechtlichen und kultischen Auslösung, die von Gott bewirkte Erlösung des Einzelnen oder des Volkes bedeuten. Letztere wird vor allem im Dtn mit dem Exodusgeschehen verbunden: Dtn 7,8; 9,6; 13,6; 15,15 und öfter; vgl. Stamm, פֶּדָה 405.

⁴⁸ Die Doppelung der Ausführung über die Folgen des Hagels bedeutet eine genaue Ausgestaltung der verheerenden Folgen einerseits für die agrarische Produktion Ps 78,47, sodann V.48 für das Vieh, d.h. die gesamte Lebensgrundlage. Durch die weiteren Wettererscheinungen (הַנּוֹמֵל V.47 / רֶשֶׁף V.48) erlangt das Bild Züge einer Theophanie. Die Nennung des Viehs (מוֹקֵדָה) findet sich neben Ex 9,19 auch in Ex 9,4.6.7. Wenn רֶשֶׁף mit Seuche (vgl. zur Bedeutung Dtn 32,24; Hab 3,5) übersetzt würde, ließe sich ein Bezug zur Viehpest in Ex 9,1-7 vermuten (so z.B. Hossfeld/Zenger, Psalmen 437), möglicherweise im Zusammenhang mit einer Korrektur von בָּרָד V.48 in דָּבָר. Letztere nimmt Füglistler, Rätsel 277, vor. Diese Pest müsste dann freilich, insofern sie auch Menschen betrifft, auf eine ursprüngliche Erzählung von J zurückgehen (ebd.). Dagegen spricht, dass die Doppelung des Hagels, wie oben gezeigt, durchaus einen Sinn macht, und daher Gründe für eine Korrektur nicht auszumachen sind. Die Übersetzung von רֶשֶׁף als „Blitz“ wird durch den benachbarten Asafpsalm Ps 76,4 wahrscheinlich. Ob die Pest (דָּבָר) in V.50 sich vor dem Hintergrund von Ex 9,1-7 verstehen lässt, scheint hingegen fraglich (siehe unten).

⁴⁹ So auch Mathias, Geschichtstheologie 92.

das Wandlungswunder (Wasser zu Blut)⁵⁰, sodann werden die Zeichen mit Bezug auf Insekten / Amphibien in V.45-46 zusammengezogen.⁵¹ Das nächste Wunder, der Hagel, knüpft in V.47 an die Zerstörung der Vegetation in V.46 an, führt dann V.48 diese Zerstörungen im Blick auf den Viehbesitz aus. Gleichzeitig wird das Hagelmotiv um andere Unwettererscheinungen angereichert.⁵² In V.50-51 lassen sich kaum konkrete Anklänge an die Plagenüberlieferung finden, eher besteht die Funktion dieser Verse darin, den Zorn Gottes als Vorbereitung auf das größte Zeichen V.51 möglichst plastisch und gewaltig erscheinen zu lassen.⁵³ In V.50 wird die tödliche Bedrohung der Menschen selbst vorbereitet und mit der Pest⁵⁴ zu einem Höhepunkt gebracht, der sodann in V.51 durch die Tötung der Erstgeburt übertroffen wird.⁵⁵ Der Aufbau der Plagen schildert also eine fortschreitende Bedrohung, die sich mehr und mehr direkt den Lebensgrundlagen des Menschen nähert und mit der Tötung der Menschen endet.⁵⁶

In V.52-55 wird ähnlich wie bereits in V.12-16 das Exodusgeschehen zusammengefasst. Dabei wird hier der Schwerpunkt auf das Motiv der

⁵⁰ Die Verkürzung um das Motiv des Fischsterbens lässt sich durch den knappen Charakter des Gesamttextes erklären. Zumal das Fischsterben nur ein Nebenmotiv darstellt, denn Auslöser und Ergebnis des Nicht-Trinken-Wollens werden hier ja genannt. Immerhin erreicht der Verfasser, dass allen LeserInnen der Bezugstext in der Exodusüberlieferung mit der ersten Plage (und dem Bezug auf Ex 7,3) sofort deutlich wird.

⁵¹ Hier wird deutlich, dass der Verfasser Anklänge durch Signalwörter schafft, ohne alle Zeichen gleichmäßig auszuführen, vielmehr scheint dies nicht in seinem Interesse zu liegen.

⁵² Vgl. dazu schon V.23-27, wo ebenfalls das Interesse des Verfassers an Jhwhs Umgang mit den Naturelementen auffällt.

⁵³ Für הרון und אף finden sich Parallelen in Ex 15,7.8. עברה und זעם sind vor allem in der Prophetie beheimatet, nicht aber in der Exodusüberlieferung. Die „bösen Engel“ in V.50 finden sich nur in Ps 78. Offenbar wird auch hier das Bild der Bedrohung mythisch angereichert.

⁵⁴ Bemerkenswert ist, dass die Pest in Ex 5,3 und 9,15 als Strafe des Gottes Israels zwar befürchtet wird, aber nicht eintritt, sondern nur das Vieh in Ex 9,3 betrifft.

⁵⁵ Wie die „Sendung böser Engel“ zu verstehen ist, bleibt unklar. Vielleicht ergibt sich im Zusammenhang mit V.25 auch hier ein Hinweis auf eine Mythisierung durch den Hinweis auf Mittlerwesen.

⁵⁶ Auch in diesem Abschnitt ist davon auszugehen, dass die Plagentradition des Pentateuchs in ihrer vorliegenden Form zugrunde liegt (vgl. Kraus, Psalmen 710). Mathias, *Geschichtstheologie* 92, hält es allerdings für möglich, dass dem Verfasser bereits eine Auswahl der Plagentradition vorlag. Vor dem Hintergrund des Psalms kann es allerdings nicht überraschen, dass der Verfasser selektiv und eigenständig mit seiner Überlieferung verfährt.

sicheren Führung in der Wüste gelegt (בטח V.53), dem das Geschehen am Schilfmeer untergeordnet wird. Dieser Abschnitt zeigt wiederum enge Berührungen mit Ex 15, so durch כסה ים (Ex 15,10; Ps 78,53).⁵⁷ Wie in Ex 15 führt zudem auch hier der Exodus direkt zum Zion⁵⁸: „(V.54) Und er brachte sie in sein heiliges Land, zu diesem Berg, den seine Rechte erworben hat.“⁵⁹ In V.55 wird das Landnahmegeschehen angeschlossen, welches die Vertreibung der Völker (vgl. Ps 80,9), die Verteilung des Besitzes (Dtn 32,9) und, gleichsam als Resultat, das Wohnenlassen der Stämme Israels umfasst.

c. V.56-72

Der Übergang zwischen V.55 und V.56 entspricht dem von V.16 zu V.17.⁶⁰ Das Volk, welches in V.52-55 Objekt von Jhwhs Handeln war, tritt jetzt in der zweiten Generation (V.57 כבבותם) selbst in Aktion, und es wiederholt die Fehler der vorhergehenden (נסה V.18.41; מרה V.8.17.40). Zugleich wird die vorhergehende Generation übertroffen, da erstmals der Bruch der Gebote (עדות vgl. V.5 / לא שמר vgl. V.10) erwähnt wird. Dabei ist die Kette der Wohltaten, in deren Genuss diese Generation kam, deutlich länger als sie es beim Abfall der Väter war, denn sie reicht vom Auszugsgeschehen mit Plagen und Exodus über die Wüstenzeit, die ohne Hinweis auf den Abfall positiv („sicher“) bewertet wird, bis hin zum Landnahmegeschehen.

Die genaue Bestimmung der Traditionen, auf die sich V.56-64 beziehen, und damit zugleich dessen, worin der Abfall besteht, ist umstritten. Meist wird V.60 aufgrund der Nennung von שלו als Anspielung auf 1Sam 4 verstanden.⁶¹ Von da aus lassen sich V.61 auf den Verlust der Lade (עז / תפארת) und der Tod der Priester in V.64 auf den Tod der Söhne Elis in 1Sam 4,11

⁵⁷ Weitere gemeinsame Begriffe sind in Ps 78,53: נחה (Ex 15,13); פחד (Ex 15,16); איב (Ex 15,6.9); in Ps 78,54: בוא (Ex 15,17); הר (Ex 15,17); קנה (Ex 15,16); ימין (Ex 15,6.12).

⁵⁸ Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 437.

⁵⁹ Im Blick auf den Fortgang des Psalms lässt sich hier eine Spannung feststellen, da in V.54 der Zion (הר־יוד) bereits erreicht zu sein scheint (vgl. Ps 74,2).

⁶⁰ Das ו zu Beginn ist hier wie in V.17 adversativ aufzufassen.

⁶¹ Vgl. dazu Lauha, Geschichtsmotive 110: „Die ganze Darstellung bewegt sich auf deuteronomistischen Linien. [...] Sonst aber ist die Schilderung wieder so allgemein gehalten, dass sie kennzeichnende Verbindungsglieder zur Geschichtstradition aufzuzeigen nicht gestattet.“ Lauha versucht V.56-64 als freie Gestaltung von 1Sam 4 zu verstehen. Diese Deutung wird u.a. auch von Kraus, Psalmen 711; Mathias Geschichtstheologie 95; Weber, Geschichte 206, vertreten.

beziehen. V.56-58 können dann als Zusammenfassung der Richterzeit aufgefasst werden.⁶²

Bei genauerem Hinsehen erweist sich diese Deutung allerdings als problematisch. Einerseits muss bei einer Abhängigkeit von 1Sam 4 vorausgesetzt werden, dass in V.56-58 ganz Israel gemeint ist.⁶³ Dagegen spricht aber, dass die Vorwürfe in V.58 typisch für die dtr Kritik im Bezug auf die staatliche Zeit sind, besonders im Hinblick auf das Nordreich.⁶⁴ Ein Nordreichsbezug lässt sich zudem in V.57 erkennen: „Und sie wichen ab und waren treulos wie ihre Väter, und sie wandten sich wie ein schlaffer Bogen.“ Bereits in V.9 wurde das Motiv des Bogens mit Efraim, also dem Nordreich, in Verbindung gesetzt, wie auch in Hos 7,16.⁶⁵ In V.67 ist zudem explizit von dem Nordreich als Josef und Efraim⁶⁶ die Rede, denen endgültig die Gottesbeziehung (לֹא בָחַר / מֵאֵס) aufgekündigt wird. Es ist daher anzunehmen, dass ab V.56 der Abfall der Söhne Efraims, der in V.9-11 vorbereitet wird, geschildert wird.

Dass in V.61 von der Lade die Rede ist, ist zumindest nicht eindeutig festzustellen, da in Ps 132,8 und 2Chr 6,41 zwar die „Lade deiner Macht“ erwähnt wird, eine direkte Parallele in Ps 96,6 aber עֵז und תְּפִאֳרָה nicht mit der Lade in Verbindung bringt.⁶⁷ Hier ist dagegen die Anwesenheit Jhwhs in seinem Heiligtum gemeint. Die Begründung eines Bezugs auf 1Sam 4 beruht damit letztlich allein auf der Nennung von Silo. Ein Unterschied zwischen beiden Texten besteht darin, dass in Ps 78 das Verwerfen Silos⁶⁸ im Mittelpunkt steht, in 1Sam 4 hingegen der Verlust der Lade. Die Konsequenzen für Silo werden hier nicht genannt.⁶⁹

⁶² Vgl. Mathias, *Geschichtstheologie* 94. Die negative Wertung der Richterzeit hätte Anhalt daran, dass nach Ri 18,31 in Silo selbst ein Schnitzbild aufgestellt wird. Zur negativen Wertung der Richterzeit in diesem Zusammenhang; vgl. Hertzberg, *Richter* 242.

⁶³ Siehe Mathias, *Geschichtstheologie* 95.

⁶⁴ Vgl. Seybold, *Psalmen* 312; Hossfeld/Zenger, *Psalmen* 438. Texte mit einem gemeinsamen Wortfeld sind Dtn 4;32 und 2Kön 17.

⁶⁵ Darüber hinaus ist es denkbar, dass in beiden Texten eine Anspielung auf den Segen Jakobs über Josef Gen 49,24 zu sehen ist; vgl. dazu Füglistner, *Rätsel* 271.

⁶⁶ Durch den Parallelismus membrorum scheinen hier beide synonym als Bezeichnung für das Nordreich verwendet zu werden.

⁶⁷ Vgl. zu Ps 96,6 Hossfeld/Zenger, *Psalmen* 669. עֵז wird im Horizont der Asafpsalmen (Ps 74,13; 77,15; 78,26) stets ungegenständlich als Eigenschaft Jhwhs im Zusammenhang mit seinen Geschichtstaten verstanden.

⁶⁸ Vgl. zu dieser Bedeutung von נָשַׁב Jer 7,29; 2Kön 21,14; Jes 2,6.

⁶⁹ Kittel, *Psalmen* 265. Teilweise hat man in der Forschung daher beide Texte einander auslegen lassen, und die archäologisch bezeugte Zerstörung Silos im 11.

Die Suche nach Texten, die gegenüber 1Sam 4 das Ende Silos betonen, führt zu Jer 7,12-14; (26,6.9). Hier, in der sogenannten „Tempelrede“, wendet sich Jeremia warnend mit dem Beispiel Silos gegen die am Jerusalemer Tempel herrschende Heilsgewissheit. Auf die Aufforderung⁷⁰ zur Begutachtung des Resultats von Jhwhs Tun in Silo⁷¹ (V.12) folgt in V.13 die Anklage aufgrund des fortdauernden Abfalls der Israeliten. In V.14 schließt sich nun ein Gerichtswort an, in dem Jhwh ankündigt, mit dem „Haus, das auf seinen Namen genannt ist“ so zu tun (עשה), wie er es mit Silo getan hat.⁷² Parallel dazu wird dem Volk des Südreichs in V.15 ein Schicksal angekündigt, welches dem der Brüder, des ganzen „Geschlechts Efraim“, entspricht. Auch hier wird also das Schicksal des Nordreichs, welches wie in Ps 78 „Efraim“ genannt wird, eng mit dem Heiligtum in Silo verbunden. Sieht man daher Ps 78,56-64 vor dem Hintergrund von Jer 7,12-14, so ist der exklusive Bezug des Abfalls (V.56-58) auf das Nordreich, aber auch die Schilderung der Strafe für das ganze Volk in V.62-64, verständlich.⁷³ Es handelt sich um eine Vorstellung, die als Konsequenz der dttr Theologie zu verstehen ist: Wenn es nur ein Heiligtum Jhwhs unter den Menschen (V.60 בארץ) gibt, so kann das Nordreich nur in der Zeit vor der Erwählung Jerusalems unter David ein „echtes“ Jhwh-Heiligtum, nämlich Silo, besessen haben.⁷⁴ Mit der Aufgabe dieses Heiligtums entzieht sich Jhwh der Bevöl-

Jh. mit den Texten Ps 78,60 und 1Sam 4 zu einem „Gesamtbild“ zusammengefügt; vgl. z.B. Weiser, Jeremia 69.

⁷⁰ Ähnlich wie Am 4,4 scheint auch hier ein Wallfahrtsaufruf imitiert zu werden.

⁷¹ Eine Zerstörung lässt sich hier nur indirekt entnehmen, insofern das Tun (עשה) durch den Kontext eindeutig als unheilvoll verstanden werden muss.

⁷² Eine Zerstörung ist also hier ebensowenig wie in Ps 78 direkt erwähnt. Nur der Kontext einer Gerichtsbotschaft in Jer 7 und das eindeutig negative Tun Jhwhs in Ps 78 (נשט) lassen an eine Zerstörung denken, wie sie archäologisch erwiesen wurde.

⁷³ Vgl. zur gesamten Problematik auch Schley, Shiloh 181-183, der in 1Sam 4 und Ps 78,60-72 den Verlust der Lade aber keine Zerstörung von Silo erkennt. Daher sei Jer 7 von diesen Texten zu unterscheiden, da hier wiederum keine Rede von der Lade sei, sondern von der Zerstörung des nach 1Kön 11-15 erneut besiedelten Silos. Diese Lösung ist aber nicht zwingend, da in Jer 7 das Schicksal der Heiligtümer in Beziehung zueinander gesetzt wird, und damit nicht die Zerstörung der ganzen Siedlung vorausgesetzt ist. Auf das Heiligtum bezieht sich nun aber auch Ps 78,60.

⁷⁴ Eine andere Einschätzung würde sich ergeben, wenn man wie Weippert, Prosa-reden, 40, annehmen könnte, Silo sei erst im Rahmen der assyrischen Feldzüge zerstört worden. „Die Nachgrabungen im Jahre 1963 ergaben, daß Silo auch in der Eisen-II-Zeit existierte und im Zuge der Unternehmungen der assyrischen Könige Salmanassar V. und Sargon II. gegen das Nordreich zerstört wurde.“

kerung des Nordreichs und wendet sich dem Südreich zu. Versucht man nun, das Schicksal beider Reiche in Beziehung zueinander zu setzen, so lässt sich der Zusammenhang zwischen dem Untergang des Reiches und dem des Heiligtums, wie er im Südreich vorlag, im Bezug auf das Nordreich nur unter Bezugnahme auf das Heiligtum von Silo aussagen. Damit wird die „kanonische Geschichtsdarstellung“ des Deuteronomistischen Geschichtswerkes verlassen. Das Interesse ist aber in Jer 7 und Ps 78 nicht auf eine „korrekte“ Geschichtsdarstellung gerichtet, sondern in Jer 7 auf die Warnung des Volkes, in Ps 78 wird gerade vor diesem Hintergrund nach dem Interesse noch zu fragen sein.⁷⁵

In Ps 78,65 wird nun das Erwachen (יָקַץ) Jhwhs⁷⁶ berichtet, welches wie das Motiv des (im Trunk) schlafenden Gottes eine Besonderheit von Ps 78 in der Hebräischen Bibel bildet.⁷⁷ Das Geschehen von V.60-64 wird damit als Folge von Gottes Schlaf interpretiert, in den er sich freilich aktiv begibt.⁷⁸

Sein Handeln richtet sich in V.66 gegen „seine Feinde“, welche wohl die in V.61 erwähnten sind.⁷⁹ In V.67 wendet sich Gott aber auch gegen Teile

Darauf wird man die Aussagen des Textes zu beziehen haben.“ Demgegenüber haben neue Ausgrabungen die Zerstörung im 11. Jh. erwiesen, sodass damit zu rechnen ist, dass in Jer 7,12-14 und Ps 78,60 die Erinnerung an eine frühe Zerstörung Silos gebunden ist. Dafür spricht auch die „Datierung“ des Ladeverlustes im Rahmen des DtrG in 1Sam 4, wenn man eine Zerstörung Silos damit verbinden kann; vgl. Fritz, Silo 267. Dass die Erinnerung an die Zerstörung wach blieb, lässt sich damit erklären, dass nach der Zerstörung weiterhin kultische Aktivitäten in Silo vorgenommen wurden, und im 7. Jh. neue Siedlungstätigkeiten ermittelt werden konnten; vgl. Finkelstein, History 388f.

⁷⁵ Im Blick auf dieses Geschichtsverständnis, in dem die Nord- und Südreichspräsenz Jhwhs aufeinander folgen, erklärt es sich auch, dass die gesamte Geschichtsdarstellung ab V.12ff. durch V.9-11 auf diesen Abfall der Söhne Efraims zuläuft. Dennoch wäre es verfehlt, wollte man in den „Vätern“ ab V.12 nur die „Nordreichsväter“ sehen. Wenn wie in Jer 7 Süden und Norden Brüder sind, so ist die Exodus- und Wüstenzeit die gemeinsame Familiengeschichte.

⁷⁶ Vgl. יָקַץ von Menschen Gen 9,24; 28,16; 41,4.7.21; Ri 16,14.20; 1Kön 3,15 und Hab 2,7. Das Aufwachen Baals wird (polemisch) in 1Kön 18,27 gefordert.

⁷⁷ Auch hier wird der Schlaf in 1Kön 18,27 polemisch für Baal festgestellt. Der Schlaf Jhwhs wird in Ps 44,24 als Klage vorgebracht, in Ps 121,4 ausdrücklich verneint.

⁷⁸ Spieckermann, Heilsgegenwart 147, sieht das „Erwachen“ zusätzlich in einer Funktion für den folgenden Abschnitt V.66ff., da Jhwh nun in einem „nüchternen“ Zustand handle.

⁷⁹ Die Schande (חַרְפָּה V.66) findet sich auch in Ps 74,22 und 79,4.12. Auch hier geht es um eine Handlung, mit der Gott auf das vorhergehende Leiden des Volkes unter diesen Feinden reagiert.

des Volkes: „Und er verwarf das Zelt Josefs und den Stamm Efraim erwählte er nicht / entzog er die Erwählung.“⁸⁰ Hier wird also das in V.59ff. geschilderte Gericht als definitiv dargestellt. Seinem negativen Handeln entspricht jedoch Jhwhs Erwählen.⁸¹ Die Erwählung Judas steht im Zusammenhang mit der Liebe zu dem Berg Zion, und sie realisiert sich im Tempelbau in kosmischen Dimensionen, die die Beständigkeit des Heiligtums zum Ausdruck bringen.⁸² In V.70 wird eine zweite Linie des erwählenden Handelns eröffnet, die sich auf David bezieht. Wiederum scheint hier die „historische Reihenfolge“ unterbrochen zu sein, nach der erst Salomo den Tempel erbaute. Es ist daher wohl davon auszugehen, dass „David“ an dieser Stelle das gesamte davidische Königtum repräsentiert.⁸³ An David als Einzelperson lehnen sich allerdings die Bezeichnung als „Knecht“ (vgl. 2Sam 7,5.8) und der Hinweis auf seine vorherige Hirtentätigkeit (1Sam 16) an. Durch נָחַדָה wird diese wiederum als Führung verstanden, die in V.14 und V.53 direkt in Jhwhs Hand liegt, in V.72 von Jhwh an David delegiert wird.

Der Psalm mündet somit in einen strahlenden Blick auf das davidische Königtum im Südreich.

II.2.3. Ertrag

Fasst man die Ergebnisse der Analyse unter II.2.2. zusammen, so lässt sich das Wesen der Geschichtsdarstellung von Ps 78 darin sehen, dass hier der Bruch zwischen Jhwhs Heilshandeln und Israels Reaktion im Mittelpunkt steht. Um diesen Bruch möglichst scharf herauszustellen, verarbeitet der Verfasser vorwiegend die ihm vorliegende Pentateuchtradition in einem eigenständigen „Bild“ der Geschichte Israels im Zeitraum zwischen Exodus

⁸⁰ Mit „Nicht-Erwählen“ ist letztlich das Verwerfen gemeint, da dies die Kehrseite des Erwählens ist.

⁸¹ Die Gegenüberstellung von „Nicht-Erwählen“ und „Erwählen“ in V.67 und V.68 wird dadurch betont, dass durch die jeweilige Satzstellung beide Verben direkt aufeinanderstoßen. So erklärt sich auch die Wendung „Nicht-Erwählen“, die auch durch den Parallelismus mit „Verwerfen“ gleichzusetzen ist.

⁸² Hossfeld/Zenger, Psalmen 440. Wiederum fällt hier auch die Ausblendung aller menschlichen Beteiligten auf, wenn Jhwh selbst sein Heiligtum errichtet.

⁸³ Vgl. dazu Spieckermann, Heilsgegenwart 148: „Es hätte kaum besser verdeutlicht werden können, daß der Dichter keine historische, sondern eine sachlich-theologische Anordnung im Sinne hat.“

und Landnahme bzw. in V.54 der Tempelgründung.⁸⁴ Besonderheiten dieses Bildes zeigen sich vor allem in der mythischen Steigerung der berichteten Taten Jhwhs, aber auch in der Schematisierung des Ablaufs von Heilshandeln und Abfall als aufeinander folgende Phasen (V.12-16.17-31).

Das Interesse des Verfassers, der gemäß seiner „Vorrede“ in V.1b-8⁸⁵ durch seine Geschichtsdarstellung lehren will, wird besonders in V.32-39 deutlich. Hier findet sich ein „Geschichtsschema“, welches an Ri 2,11ff. erinnert und der gesamten Darstellung von Ps 78 zu Grunde liegt. Israel sündigt fortwährend in der Wüstenzeit (V.32)⁸⁶ und wird daher von Jhwh bestraft (V.33). Während des Vollzugs der Strafe erwacht in dem Volk die Erinnerung an Gott als seinen Fels (צור)⁸⁷ und Erlöser (גאל)⁸⁸. Das Gedenken (זכר) der Israeliten (V.35) wird in V.36-37 jedoch negativ bewertet, da es einen Trug darstellt.⁸⁹ Hier wird das dtr Schema aus Ri 2 verschärft, da auch die scheinbare Hinwendung zu Jhwh konsequent unter dem Vorzeichen des Abfalls gesehen wird. Dass Jhwh in V.38 *trotzdem* die Schuld sühnt (כפר עון) und seinen Zorn zurückhält, wird mit seiner Barmherzigkeit (רחום)⁹⁰ und dem Gedenken (זכר) an die Vergänglichkeit des menschlichen Wesens begründet.⁹¹

⁸⁴ Dass die Zeit der Erzeltern in Ps 78 nicht erwähnt wird, dürfte wohl in dem Interesse des Verfassers an der Volksgeschichte, die erst in Ex beginnt, begründet sein.

⁸⁵ Siehe oben II.2.1.

⁸⁶ Dass in V.32 nicht die Geschichtsdarstellung von V.17-31 fortgeführt wird, wird auch durch den summarischen Rückverweis בכל־זאת deutlich. In V.40 interpretiert כמה ימרוהו במדבר den Abfall der Wüstenzeit als dauerhaftes Geschehen, welches daher das „Vorzeichen“ für den folgenden zweiten Geschichtsrückblick bildet.

⁸⁷ Dtn 32,4.15.18.30.31; 1Sam 2,2; 2Sam 22,32.47; 23,3; Jes 26,4; 30,29; Hab 1,12; Ps 18,3.32.47; 19,15; 28,1; 73,26; 92,16; 94,22; 95,1 und 144,1. In Verbindung mit der Verwandtschaft von Ps 78,1 und Dtn 32,1 ist hier besonders die Vielzahl der Belege für Jhwh als צור auffällig.

⁸⁸ Jes 41,14; 43,14; Ex 15,13; Ps 74,2 und Ps 77,16.

⁸⁹ Auffallend ist das Verhältnis zwischen V.34 und V.35. In V.34 löst die Strafe Jhwhs (הרג) die Suche nach Orientierung (שחר / ררש) aus, die sich auf (einen?) Gott (אל) richtet. Das Gedenken (זכר) in V.35 erschließt nun, wer dieser Gott ist: Es ist „Gott, ihr Felsen“ (vgl. Dtn 32) und „Gott, der Höchste, ihr Erlöser (גאל)“ (Gen 14). Die Verbindung von אל עליון und lag ist singulär.

⁹⁰ Vermutlich ist an dieser Stelle Ex 34,6 im Hintergrund zu sehen; vgl. Spieckermann, Heilsgegenwart 143; Hossfeld/Zenger, Psalmen 436f.

⁹¹ Vgl. Ijob 7,7; Ps 103,14-16. Auffallend ist hier die Distanz zu den Erwählungstraditionen, die nicht den Grund für Jhwhs Eingreifen bilden. Hier wird auf das

Durch das adversative γ entspricht der Einschnitt zwischen V.37 und V.38 dem zwischen V.16 und V.17. Das Verhältnis zwischen Jhwhs Handeln und dem Handeln seines Volkes wird im gesamten Psalm nur als Kontrast ausgesagt. Dabei stoßen in V.38b und V.39a Bundesbruch und Barmherzigkeit direkt aufeinander.

Dieses Grundverständnis der Beziehung zwischen Jhwh und seinem Volk erfordert in einer Darstellung der Geschichte die oben festgestellte Schematisierung. In der Lehre des Psalms überwiegt die Warnung aufgrund des fortwährenden Abfalls, die an jede Generation von neuem ergeht, da die Väter bislang allein durch ihr Fehlverhalten hervorgetreten sind: Von ihnen kann man nur lernen, was nicht zu tun ist!

Im Sinne dieses Geschichtsschemas ist aber zu fragen, wie das „strahlende“ Ende des Psalms zu verstehen ist. Die Hochschätzung Davids ist bereits dadurch evident, dass er als einzige Einzelperson im Psalm erwähnt wird, deren Tun zudem eine positive Bewertung erhält. Dennoch ist es m.E. unwahrscheinlich, dass der Verfasser nur auf die Überlegenheit des Südreiches unter David gegenüber dem gescheiterten Norden hinweisen will.⁹² Die durchweg pessimistische Sicht des Volkes in Ps 78 in Verbindung mit dem Bezug zu Jer 7,12ff. in V.56ff. legen es nahe, dass auch das Südreich hier als Teil der Abfallsgeschichte zu verstehen ist. Das davidische Königtum ließe sich dann in Kontinuität zu den Heilsgaben der Wüstenzeit verstehen, welche das Volk ebenfalls nicht am späteren Abfall hinderten.

II.3. Ps 78 in seinem literarischen Kontext

Im Aufbau der Asafpsalmen nimmt Ps 78 eine zentrale Position ein. Im Folgenden soll daher eine Verhältnisbestimmung zwischen Ps 78 und den anderen Asafpsalmen, in denen „Geschichte Israels“ thematisiert wird, vorgenommen werden. Dabei wird das Vorgehen an der Beobachtung ausgerichtet werden, dass zwei parallel aufgebaute Bögen Ps 78 rahmen. Im ersten Bogen Ps 74-77 treten die Klagepsalmen Ps 74/77 besonders hervor, da beide wie Ps 78 auf das Exodusgeschehen Bezug nehmen.

allgemeine Wesen des Menschen und nicht auf das des Volkes Bezug genommen.

⁹² Denkbar wäre für diese Grundaussage sowohl die vorexilische als auch die nachexilische Zeit. Die vorexilische Deutung scheidet allerdings wohl schon aufgrund der festgestellten literarischen Bezüge von Ps 78 zum Pentateuch aus.

II.3.1. Ps 74

Ps 74 wird formgeschichtlich als Volksklage bestimmt. Er lässt sich in drei Abschnitte gliedern⁹³:

V.1a	Überschrift
V.1b-11	Klage – gerahmt durch למה-Fragen in V.1.11
V.12-17	Rückblick auf Jhwhs Heilshandeln
V.18-23	Bitte

Der gesamte Ps 74 lässt sich als Ausführung der Spannung verstehen, die in V.1b-2 verdichtet enthalten ist: „(V.1b) Wozu, Gott, hast du uns ewig verstoßen, raucht dein Zorn gegen die Herde deiner Weide? (V.2) Gedenke an die Gemeinde, die du in der Vorzeit erworben hast, die du ausgelöst hast als Stamm deines Erbteiles, an diesen Berg Zion, auf dem du Wohnung genommen hast.“⁹⁴

Die gegenwärtige Not als Folge des göttlichen Zorns ist für die Betenden unerklärlich angesichts des besonderen Gottesverhältnisses, in dem sie sich als נאן sehen. Jhwh wird in V.2 dazu aufgefordert, dieser Gemeinschaft im Blick auf sein einstiges Handeln zu gedenken (זכר), d.h. sich ihr mit entsprechendem heilvollem Handeln zuzuwenden.⁹⁵ Im Hintergrund von V.2 steht die Exodusüberlieferung. Als עדה⁹⁶ sehen sich die Betenden in der Kontinuität zur Exodus- und Wüstengeneration, die Jhwh erworben (קנה) bzw. erlöst (נאל) hat.⁹⁷ Innerhalb des Pentateuchs finden sich beide Begriffe ge-

⁹³ Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 358ff.

⁹⁴ Die Übersetzung von למה mit „Wozu?“ wird von Michel, Warum, 16, vorgeschlagen. Die Frage richtet sich auf die Zukunft und will die intendierte Handlungsabsicht des oder der Gefragten erkunden. Michel stellt die besondere Bedeutung der למה-Frage in der Exilszeit heraus, da sie im Unterschied zur מרוע-Frage („Warum?“) auch hier nach dem göttlichen Ziel fragt; vgl. Michel, Warum 33.

⁹⁵ „Das alte Testament sagt zkr von Menschen und von Gott aus. Über den bloßen gedanklichen Bezug zu ... hinaus ist zkr hier eine Tendenz zur Tat hin eigen.“ Schottruff, Gedenken 339.

⁹⁶ עדה bezeichnet die Gesamtheit der Israeliten vor allem in Ex (12,3.6; 16,1.9 und öfter) und Num (1,16.18.53; 3,7 und öfter), nicht aber im Dtn.

⁹⁷ Beide Begriffe stammen ursprünglich aus dem wirtschaftlich-rechtlichen Bereich und werden erst in exilischer Zeit mit Blick das Exodusgeschehen verwendet. קנה bezeichnet im Allgemeinen den Vorgang des Kaufens (Gen 33,19; 47,20; Lev 22,11; vgl. Schmidt, קנה 652f.). נאל bezeichnet den im Familienrecht

meinsam mit Bezug auf das Exodusgeschehen nur in Ex 15,13 (נאל) und Ex 15,16 (קנה).⁹⁸ Auch die direkte Verbindung von Exodus und Tempel bzw. Zion ist ein Motiv, welches enge Berührungen zu Ex 15,13.17⁹⁹ aufweist.¹⁰⁰

Der Gegensatz zwischen der erfahrenen Gegenwart, die in V.1 mit den Stichwörtern זנה und עשן אף ausgedrückt wird, und der im Exodusgeschehen begründeten Gottesbeziehung, wird im Folgenden durch die Abschnitte in V.3-12 und V.12-17 ausgeführt.

a. V.3-11

Die V.3-9 enthalten eine dramatische Schilderung des Wütens der Feinde, welches als Herrschen „chaotischer“ Zustände im Tempel dargestellt wird.¹⁰¹ In V.3 wird deutlich, dass das Wohnen Jhwhs auf dem Zion – in V.2 das Ziel des Exodusgeschehens – der Vergangenheit angehört, da Jhwh aufgerufen wird, sich auf den Weg zu seinem Heiligtum zu machen.¹⁰² Die

vorgesehenen Vorgang des Rückkaufs von in Sklaverei geratenen Menschen oder veräußertem Besitz (Lev 25,25ff.; Rut 4,4; vgl. Stamm, נאל 384ff.).

⁹⁸ Gott als „Käufer“ in Dtn 32,5 ist der einzige weitere Beleg für die Verbindung von קנה mit dem Exodus. נאל findet sich in dieser Beziehung nur noch in Ex 6,6. Weitere, ebenfalls späte Belege finden sich für נאל vor allem bei Deuterojesaja (Jes 41,14; 43,1.14; 44,6.22f.), aber auch in Ps 77,16; 78,35.

⁹⁹ Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 363.

¹⁰⁰ Die Beziehung von Ps 74,2 zu Ex 15 ist in der Forschung häufig festgestellt, jedoch unterschiedlich erklärt worden. Spieckermann, Heilsgegenwart, 128f., stellt fest, dass sich das Volk von Ps 74 in die „Tradition“ von Ex 15 stellt, wobei jedoch ein Redaktor die Bezüge in V.2 auf Ex 15 noch ergänzt habe. Eine explizite Bezugnahme wird auch von Emmendorffer, Gott, 88, im Anschluss an Spieckermann vertreten. Beide gehen jedoch von einer vorexilischen Datierung von Ex 15 aus. Hartenstein, Unzugänglichkeit, 233, hingegen nimmt keine literarische Abhängigkeit, sondern einen gemeinsamen Hintergrund in der vorexilischen Jerusalemer Kultradition an. Eine literarische Abhängigkeit von Ex 15 wird von Hossfeld/Zenger, Psalmen 363, vertreten. Für diese Lösung sprechen die Vielzahl der Verweise auf Ex 15 (vgl. Ps 74,2.12), die sich am besten literarisch erklären lassen. Eine vorexilische Datierung von Ex 15 und zudem die Existenz im kultischen Zusammenhang losgelöst vom literarischen Kontext scheint zudem zumindest fraglich zu sein; vgl. dazu Schmid, Erzväter 240. Wenn Ex 15 in seinem literarischen Kontext vorausgesetzt würde, sprächen ebenfalls gute Gründe für die Aufnahme dieses Textes. Das Volk aus Ps 74 würde sich in die Tradition der ersten Psalmbeter der Geschichte Israels stellen!

¹⁰¹ So Hossfeld/Zenger, Psalmen 364f. Gerade der Tempel als Ort der kosmischen Stabilität wird hier zum Zentrum des Chaos. Siehe auch Emmendorffer, Gott 90.

¹⁰² Vgl. Hartenstein, Unzugänglichkeit 235.

ewige Zerstörung des Heiligtums (נצח) korrespondiert hier der ewigen Verwerfung des Volkes (זנה לנצח V.1).¹⁰³ Das, was in V.2 im urzeitlichen Geschehen (קדם)¹⁰⁴ des Exodus begann, scheint in der Gegenwart daher zum Ende gekommen zu sein. Das Heiligtum ist zerstört, und die erlöste Gemeinde sieht der vollständigen Bedrückung durch die Feinde (ינה V.8)¹⁰⁵ entgegen. Die gesamte Darstellung mündet in V.10 in die Frage nach der Dauer dieses Zustands, der sich letztlich gegen Jhwh selbst richtet. Es handelt sich um seine Feinde (צורריך V.4), die seinen „Namen“ schmähen.¹⁰⁶ In V.11 wird die למה-Klage aus V.1 wieder aufgenommen: „Wozu hältst du deine Hand und deine Rechte zurück – aus dem Gewandbausch heraus mach ein Ende!“¹⁰⁷ Hier werden Not und alleinige Hoffnung der Betenden auf den Punkt gebracht. Nur wenn die Untätigkeit der „Rechten“ Jhwhs, die sich im Exodusgeschehen als mächtig gegenüber den Feinden erwiesen hat (Ex 15,6.12), aufhören wird, kann ein Ende der negativen Gegenwartserfahrung eintreten.

b. V.12-17

V.12 schließt mit einem w-adversativum an V.11 an, wobei gleichzeitig ein Wechsel in die Perspektive eines Einzelnen (מלכי) festzustellen ist: „Aber Gott ist mein König von der Vorzeit (קדם) an, der Rettungstaten vollbringt mitten auf der Erde“. Das Stichwort קדם verdeutlicht, dass hier der Rückblick aus V.2 wieder aufgenommen wird. Das Wesen der Königsherrschaft wird in V.12b partizipial durch das „Vollbringen von Rettungstaten“ (פעל ישועות) erläutert. Wie in V.2 lassen sich auch hier Berührungen mit Ex 15

¹⁰³ „Wo Trümmer als ‚ewige‘ [...] gelten, ist Definitives geschehen, muss – so paradox es auch erscheint – Gott selbst gehandelt haben, obwohl doch der Feind [...] triumphiert“; Spieckermann, Heilsgegenwart 129.

¹⁰⁴ Die mit נצח und קדם verbundenen Zeitvorstellungen arbeitet Hartenstein, Unzugänglichkeit 231f. heraus. Die Urzeit (קדם) wird als abgeschlossene Größe vorausgesetzt, die in der Gegenwart offenbar ihre bestimmende Kraft verloren hat. Stattdessen beherrscht eine kollektive negative Zeiterfahrung (נצח) die Gegenwart und die Zukunftsperspektive (230). „In der kollektiven Zeiterfahrung der das Volk repräsentierenden Kultgemeinde, von der Ps 74 spricht, wird die Gegenwart durch *JHWHs An- oder Abwesenheit* bestimmt“ (232).

¹⁰⁵ Vgl. auch Jes 49,26. Ein Feindeszitat findet sich auch in Ex 15,9.

¹⁰⁶ Durch לנצח wird in V.10 angedeutet, dass auch Jhwh in die negativ erfahrene Gegenwartszeit hineingezogen wird.

¹⁰⁷ Anstelle von חיק ist in V.11b חוק zu lesen. כסה (pi.) hingegen ist gerade in seiner Bedeutung „ein Ende machen“ im Zusammenhang mit der scheinbar ewigen Gegenwartserfahrung gut verständlich, sodass kein Anlass zu einer Änderung des Textes besteht (gegen Spieckermann, Heilsgegenwart 124 Anm. 6).

feststellen, da dort das „Bekenntnis“ zu Jhwhs Hilfe (ישועה) und seiner Königsherrschaft (מלך als Verb in V.18)¹⁰⁸ den Psalm rahmt.¹⁰⁹ Ausgehend davon, dass V.12 als Fortführung von V.2 ebenfalls auf die Vorzeit (קדם) und die Geschichtstaten im Exodusgeschehen zu beziehen ist, ist auch der folgende Abschnitt V.13-17, der die Entfaltung der Königsherrschaft bildet, auf dem Hintergrund von Geschichtstaten zu interpretieren. Thematisch sind hier V.13-14 und V.16-17 voneinander zu unterscheiden, da sie zwei unterschiedliche Weisen der Herrschaftsausübung beschreiben. V.13-14 verweisen auf Jhwhs Kampf gegen Meeresungeheuer als Chaosmächte, V.16-17 hingegen auf Jhwhs Schöpfungshandeln.¹¹⁰

Das Spalten (פרר) des Meeres (ים) in V.13a, vor allem aber das Spalten und Trocknen (בקע / יבש) der fließenden Gewässer in V.15 lassen sich durchaus als Anspielung auf den Meeres- bzw. Jordandurchzug verstehen.¹¹¹ Auf diese Weise wird die eindeutig mythische Kampfszene in V.13b-14 in einen geschichtlichen Rahmen eingebettet.¹¹² Jhwh hat als Chaoskämpfer einst die mythischen Feinde seines Volkes besiegt.

¹⁰⁸ Dabei korrespondieren in Ex 15,18 (לעלם ועד) und Ps 74,12 (מקדם) die jeweilige zeitliche Perspektive. In Ex 15,18 beginnt das ewige Königtum, Ps 74 blickt auf die Entstehung dieses Königtums in der Urzeit zurück, und setzt also bereits die Erfüllung von Ex 15,18 voraus. Zur Exodusthematik in V.12 siehe vor allem Hartenstein, Unzugänglichkeit 239.

¹⁰⁹ Auffällig ist auch, dass Ex 15,1b, obwohl als Lied einer Gruppe eingeleitet, in der Perspektive der 1. Person Singular beginnt.

¹¹⁰ Das Nebeneinander beider Vorstellungen, Chaosebekämpfung und Schöpfungshandeln Jhwhs, ist vermutlich auf zwei unterschiedliche Traditionen zurückzuführen; vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 368f. Deutlich wird dies auf der literarischen Ebene auch durch die unterbrechende Wirkung von V.16a. Siehe auch Podella, „Chaoskampfmythos“ 306f.

¹¹¹ Vgl. dazu Kraus, Psalmen 681; Hossfeld/Zenger, Psalmen 367f. Anders Podella, Fasten 254f., der das Geschehen als rein mythisches interpretiert (so auch Seybold, Psalmen 289). Der Bezug auf die Geschichtstraditionen ist besonders im Blick auf V.15 deutlich. בקע findet sich in Ex 14,16.21 und Ps 78,13 im Zusammenhang mit dem Meeresdurchzug, in Ps 78,15 mit dem Spalten des Felsens in der Wüste als Fortsetzung des Exodus-Handelns. יבש bezieht sich in Jos 2,10 ebenfalls auf den Exodus, in Jos 4,23 und Jos 5,1 auf den Jordandurchzug. Das Spalten (פרר) des Meeres in V.13a findet sich in dieser Formulierung nicht im Zusammenhang mit dem Exodus, aber im Kontext von V.12 und V.15 ist es zumindest doppeldeutig im Blick auf die mythische und die geschichtliche Ebene.

¹¹² Auch hier werden Ähnlichkeiten zu Ex 15,1b-18 sichtbar, da wiederum dort das Exodusgeschehen als Kampfgeschehen zwischen Jhwh und dem Pharao bzw.

Gegenüber dieser dynamischen Ausübung der Königsherrschaft wird in V.16-17 deren stabilisierender Aspekt betont. Jhwh hat Tageszeiten und Gestirne (V.16) sowie Grenzen der Erde und Jahreszeiten (V.17) geordnet.¹¹³ Während der erste Aspekt der Ausübung der Königsherrschaft in der Gegenwart ausbleibt (V.11), kann der zweite im Blick auf die kosmische Stabilität weiterhin die Hoffnung begründen, dass Jhwhs Königsherrschaft Bestand hat.

Der folgende dritte Abschnitt beginnt in V.18 mit der erneuten Aufforderung an Jhwh, sich der Situation der Gegenwart zuzuwenden (זכר).¹¹⁴

c. Ertrag

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Ps 74 eine klagende Feststellung des für die Betenden unerträglichen Kontrastes zwischen ehemaliger Befreiungsgeschichte und Tempelpräsenz und gegenwärtiger Bedrohung und Tempelzerstörung bildet. Mit Jhwhs Anwesenheit und fortdauernder Herrschaft wird zwar gerechnet, aber deren einzige Erscheinungsweise in der Welt ist die bloße Fortexistenz der grundlegenden Weltordnungen. Ansonsten zeichnet sich die Welt durch eine unerträgliche Gottesferne aus, durch die das Chaos der konkreten Feinde verheerend über die Kultstätten und den Tempel hereingebrochen ist.¹¹⁵ Eine Antwort auf die למה-Frage wird im Psalm nicht gegeben. Vielmehr wird der unerträgliche Kontrast zwischen dem früheren Heilshandeln des Exodus-Gottes als Chaoskämpfer und der Gegenwartserfahrung, in der von ihm allein Rettung zu erhoffen wäre,

dessen Streitmacht dargestellt wird. Im Vergleich dazu wären die Feinde in Ps 74 mythisch übersteigert.

¹¹³ Die Schöpfungsthematik in V.16-17 könnte auf Gen 1 und Gen 8,22 zurückgehen (siehe Hossfeld/Zenger, Psalmen 369). Letzte Sicherheit lässt sich zwar nicht gewinnen, aber auch andere exilische Belege wie Jer 31,35-37 weisen darauf, dass in exilischer Zeit das ordnende Handeln Jhwhs Grund für die Hoffnung auf ein erneutes Eingreifen Jhwhs wurde.

¹¹⁴ Jhwhs זכר impliziert das dem menschlichen Verhalten entsprechende Handeln: „es wirkt a) Heil und Segen als Entgelt für die gute Tat, b) Zorn und Tod als Ahndung der Übeltat“, Schottruff, Gedenken 340. Im Blick auf die Feinde Jhwhs ist sein זכר somit durch deren Handeln qualifiziert. Im Blick auf seine Gemeinde hingegen wird nicht deren Verhalten, sondern das vergangene Handeln Gottes selbst zum Gegenstand seines זכר. Hier ist זכר als „Erweis von gemeinschaftsgemäßer Verbundenheit“ (Schottruff, Gedenken 339) zu verstehen.

¹¹⁵ Die Verkehrtheit dieser Situation wird besonders in V.23 deutlich, wenn anstelle des kultischen Opfers das Gebrüll der Gegner zu Jhwh emporsteigt.

in Jhwh selbst begründet. Er ist es, der aus unbekanntem Grund seine machtvolle Rechte ruhen lässt.¹¹⁶

II.3.2. Ps 77

Vor einem Vergleich mit Ps 78 soll zunächst noch Ps 77 analysiert werden, da sich hier deutliche Gemeinsamkeiten mit Ps 74 feststellen lassen. Ps 77 lässt sich in zwei Teile gliedern:¹¹⁷

(V.1)	(Überschrift)
V.2-11	Gegenwartsreflexion
V.12-21	Rückblick auf Jhwhs Heilshandeln

Das Problem einer formgeschichtlichen Bestimmung des Psalms beruht vor allem in dem unterschiedlichen Charakter dieser beiden Teile. In V.1-11 liegt die Klage eines Einzelnen vor, in V.12-21 hingegen ein Rückblick auf die Heilstaten Jhwhs an seinem Volk (V.16.21). Da die in V.1-11 vorausgesetzte Not das ganze Volk zu betreffen scheint, kann man den Psalm als Volksklage eines Repräsentanten oder, verbunden mit einer Näherbestimmung der Funktion dieses Einzelnen, als „Mittlerklage“ bezeichnen.¹¹⁸

a. V.2-11

Die Gegenwart des Psalms wird als Notzeit (בְּיוֹם צָרָה)¹¹⁹, in der sich der Beter unablässig den Taten Jhwhs in der Vergangenheit zuwendet, charakterisiert.¹²⁰ Wie in Ps 74 ist auch hier mit der Vergangenheit die als קָרָם

¹¹⁶ Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 366: „Die vom Psalm beklagte Situation ist ein Widerspruch in Gott selbst!“

¹¹⁷ An dieser „klassischen“ Gliederung ist trotz der Analyse von Weber, Psalm 77, (aufgenommen bei Hossfeld/Zenger, Psalmen 404f.) festzuhalten. Inhaltlich spricht dafür, dass V.11 den Zielpunkt der Reflexion in V.1-10 bildet. Als Zitat ist der Vers deutlich hervorgehoben. Zudem wird sein Gewicht durch die sechs vorangehenden rhetorischen Fragen besonders betont. V.12-13 dienen dann vor allem der Einleitung von V.14-21, was durch die vier Begriffe für Jhwhs Taten deutlich wird. Ähnlich auch Seybold, Psalmen 299, der V.2-11 noch in V.2-6.7-11 untergliedert.

¹¹⁸ Vgl. Weber, Psalm 77 191-198.

¹¹⁹ Vgl. Obd 1,12.14; Nah 1,7; Ps 20,2; 50,15; 86,7; Spr 24,10; 25,19. Mit צָרָה יוֹם können kollektive und individuelle Notzeiten bezeichnet werden.

¹²⁰ Die Verben זָכַר (V.4.7.12) und שָׁיָה (V.4.7.13) bestimmen den gesamten Psalm und bezeichnen die Rückbesinnung des Beters, die dann in V.14-21 explizit er-

(V.6.12) bezeichnete mythische Vorzeit gemeint. Die Gegenwart wird in Ps 77,9 durch den Zeitaspekt נצח charakterisiert. Wiederum stehen sich hier die als endgültig und negativ erfahrene Gegenwart und die erinnerte Vorzeit gegenüber.¹²¹ In V.4 wird daher gerade der vergegenwärtigende Rückbezug auf die Vergangenheit (שיח / זכר) als Ursprung des Schmerzes genannt. Der Grund dafür wird in V.11, dem Zielpunkt der Klage, betont: „Und ich sprach: Das ist mein Leiden, dass die Rechte des Höchsten sich gewandelt hat.“ Die Rechte (ימיך) als Symbol für Jhwhs Handeln in der Geschichte, besonders im Exodusgeschehen (Ps 74,11; Ex 15,6), wird hier zum Symbol für die Diskontinuität in seinem Handeln.¹²² Darin berührt sich Ps 77,11 mit Ps 74,11, da hier ebenfalls in einer unverständlichen Wandlung Jhwhs der Grund für die gegenwärtige Not gesehen wird.

b. V.12-21

Wie in Ps 74,12 wird auch in Ps 77,12-13 mit einer Überschrift der folgende Rückblick auf Jhwhs Heilshandeln eingeleitet. In V.12-13 wird durch den pleonastischen Stil (עלילה / פעל / פלא / מעלל)¹²³ die Fülle der Taten Jhwhs hervorgehoben, deren der Beter gedenken (שיח / הנהגה / זכר)¹²⁴ will. „(V.14) Gott, in Heiligkeit / in das Heiligtum (führt) dein Weg, welche Gottheit ist so groß wie Gott? (V.15) Du bist die Gottheit, die Wunder tut, du lässt unter den Völkern deine Macht erkennen. (V.16) Du hast mit dem

folgt. Die Rückwärtsbewegung der Gedankentätigkeit kommt auch in V.6a השבתי zum Ausdruck. Die הנהגה in V.13a ist häufig im Bezug auf die תורה als sprechendes, bzw. murrendes Nachsinnen zu verstehen, so Jos 1,8 und Ps 1,2. Im Zusammenhang wird durch den Parallelismus mit V.13b aber vor allem die Richtungsangabe in die Vergangenheit betont (vgl. auch Ps 143,5).

¹²¹ Siehe dazu Hartenstein, Unzugänglichkeit 231.

¹²² Die Grundaussage prägt auch die sechs rhetorischen Fragen in V.8-10. Die „richtige“ Antwort müsste selbstverständlich jeweils „Nein“ lauten, die Gegenwartserfahrung hingegen scheint für den Beter die Antwort „Ja“ naheulegen; vgl. auch Seybold, Psalmen 301: „Die Theorie verlangt als Antwort sechs mal Nein, die Situation spricht aber für ein Ja. Dies führt die theologische Reflexion in ein Dilemma. Als Quintessenz bleibt der Schluß, daß die Grundvoraussetzungen für die Argumentation nicht mehr zutreffen. [V.] 11 scheint diese Tatsache zu formulieren [...]“.

¹²³ Von diesen Begriffen weist פלא eine exklusive Bindung an Jhwhs Vollbringen von Wundern auf. Hingegen ist מעלל in der Mehrzahl der Belege auf die menschlichen, häufig bösen Werke bezogen. Als Bezeichnung von Jhwhs Taten findet מעלל nur in Ps 78,7 und Mi 2,7.

¹²⁴ Der Parallelismus membrorum verdeutlicht, dass hier die unterschiedlichen Wörter bedeutungsgleich verwendet werden.

Arm dein Volk erlöst, die Söhne Jakobs und Josefs.“ Bleibt der Hinweis auf Jhwhs Taten in V.12-13 noch allgemein, so wird in diesem Abschnitt deutlich auf den Exodus als „Wunde“ Jhwhs hingewiesen. Berührungen finden sich vor allem zwischen V.14b-15 und Ex 15,11. In beiden Texten wird auf die Frage nach einem אל, der Jhwh vergleichbar wäre, das besondere Wesen Jhwhs in dem Tun von Wundern (עֲנֵה פֶלֵא) gesehen.¹²⁵ Demnach wird Jhwh gerade aufgrund seiner Zuwendung zu seinem Volk von den „Göttern“ unterscheidbar, d.h. der Exodus als öffentlicher Machterweis (V.15b) ist sein grundlegendes Werk.¹²⁶ In V.16 wird durch גֹּאֵל (vgl. Ps 74,2; Ex 15,13) der Exodusbezug fortgeführt. Auffallend ist es, dass das Volk hier singular als Söhne Jakobs und Josefs (בְּנֵי יַעֲקֹב וַיֹּסֵף) bezeichnet wird.¹²⁷

Umstritten ist in V.14a, ob בקדש als Ortsangabe¹²⁸ oder als Wesensausgabe über Jhwh¹²⁹ bzw. seinen Weg¹³⁰ zu verstehen sei. In jedem Fall bildet דרך in Verbindung mit V.20 eine Anspielung auf den Exodus. Denkbar ist es daher auch, dass בקדש in V.14a als Richtungsangabe und Zielpunkt dieses Exodusweges ähnlich wie in Ex 15 als „Heiligtum“ zu verstehen ist.¹³¹

In V.17-19 findet sich nun ein Abschnitt, der sich von dem Kontext abhebt. Subjekt in V.17 sind die Wasser מים / תהמות, die auf das Sehen Jhwhs mit Beben (טיל) und Unruhe (רגז) reagieren. Neben Anklängen an Jhwhs

¹²⁵ Dass von den vier Begriffen für Jhwhs Taten in V.12-13 nur פֶּלֵא erneut aufgenommen wird, lässt sich neben der Beziehung zu Ex 15,11 auch damit erklären, dass dieser Begriff eine besondere Affinität zu Jhwhs Handeln aufweist.

¹²⁶ Von Jhwhs עו ist im Pentateuch nur in Ex 15,2,13 die Rede. In Ex 15,13 findet sich zudem die Kombination von עו, גֹּאֵל und עַם.

¹²⁷ Die Bezeichnung der Israeliten in Ägypten als Jakob und Josef so auch in Ex 1,5. Josef als Bezeichnung des Nordreiches findet sich im Psalter nur in 77,16; 78,67; 80,2; 81,6. In Ps 81,5-6 findet sich auch das Nebeneinander von Jakob und Josef.

¹²⁸ Vgl. Stolz, Psalmen 32f.

¹²⁹ Kraus, Psalmen 696; Hossfeld/Zenger, Psalmen 409f.: „Heiligkeit kommt Gott als Eigenschaft zu oder bezieht sich auf den Tempel oder sogar auf den himmlischen Hofstaat; hier ist die Eigenschaft Gottes gemeint, die seine Transzendenz betont“ (410).

¹³⁰ Weber, Psalm 77 124; Seybold, Psalmen 301f.

¹³¹ Einerseits spricht dafür der Zusammenhang von Exodusgeschehen und Tempelpräsenz in Ex 15 (vgl. Ps 74,2 und Ps 78,52-54), wo der Exodus-Weg Jhwhs mit seinem Volk direkt zum Heiligtum führt (Ex 15,13). Auch in Ex 15,11 ist בקדש durchaus als Ortsangabe verständlich („du bist herrlich in deinem Tempel“, oder aber „durch deinen Tempel“). Dass die Präposition ב auch den Zielpunkt einer Bewegung angeben kann, wenn die Folge ein dauernder Aufenthalt ist, wird durch Gen 19,8; 31,33 und Lev 16,22 bestätigt.

Kampf gegen die Chaoswasser, lassen sich die Motive von V.17 aber gleichzeitig als Bezugnahme auf das Exodusgeschehen verstehen. Parallelen finden sich wiederum in Ex 15,8.14.¹³² In V.20a.b. wird der Exodusbezug aufgenommen, und zugleich wird durch die Wegmetaphorik eine Rückbindung an V.14 erreicht.¹³³ V.17.20 bilden daher einen Rahmen um V.18-19, die eine Theophanieschilderung¹³⁴ enthalten, und integrieren diese als Erweiterung des Naturgeschehens in die mythische Exodusdarstellung. V.20c ist in seinem Verständnis umstritten.¹³⁵ Die Feststellung der Verborgenheit Jhwhs kontrastiert die Schilderung von Jhwhs Taten V.16-20b, die als kosmisches Geschehen gerade universal sichtbar zu sein scheinen.¹³⁶ Die Funktion von V.20c wird man mit Einschränkung darin sehen können, dass hier von der mythischen Schilderungsebene zu der der menschlichen Erfahrung zugänglichen Ebene übergeleitet wird. Jhwh, der selbst unanschaulich bleibt, vermittelt seine Führung durch die Hand Moses und Aarons (V.21).

c. Ertrag

Das Grundproblem des Beters von Ps 77 ist der gleiche Kontrast zwischen Vorzeit und Gegenwart, und dem entsprechenden Handeln Jhwhs, durch das er die Zeit qualifiziert, der bereits in Ps 74 festgestellt werden konnte. Unterschiedlich ist die Richtung der Klage in beiden Psalmen. Wird die Klage in Ps 74 mehrfach direkt Jhwh entgegen gebracht, scheint sie in Ps 77 vollkommen im einsamen Ringen des Beters mit der Erinnerung (זכר) an die Vorzeit aufzugehen. In beiden Texten wird mit der Vorzeit das Exodus-

¹³² So in Ex 15,8 *וַיִּסַּח מִיַּד יְהוָה וַיִּשְׁפֹּךְ מַיִם וַיִּסַּח מִיַּד יְהוָה וַיִּשְׁפֹּךְ מַיִם* und *וַיִּסַּח מִיַּד יְהוָה וַיִּשְׁפֹּךְ מַיִם* in Ex 15,14 *וַיִּסַּח מִיַּד יְהוָה וַיִּשְׁפֹּךְ מַיִם*. Eine Differenz wird zu recht darin gesehen, dass in Ps 77,17 nicht die Ägypter und der Pharao die Feinde Jhwhs sind (so in Ex 15,4ff.), sondern die Wasser selbst; vgl. Weber, Psalm 77 142. Allerdings ist die mythische Bedeutung der Wasser auch in Ex 15,8 deutlich vorhanden; vgl. zur Motivik auch Hab 3,8ff.

¹³³ Wenn, wie oben vorgeschlagen, in V.14 der Weg genannt wird, der im Heiligtum endet, dann wird in V.16-21 die Geschichte dieses Weges geschildert, der auch durch das Meer führt.

¹³⁴ Vgl. Jeremias, Theophanie 26-28.

¹³⁵ Seybold, Psalmen 302: „So tritt er [der Psalmist; S.H.] in Ehrfurcht zurück im Wissen um die wunderbaren Wege Gottes in den vorigen Zeiten und in der Hoffnung, daß sein Gott, zu dem er meditierend sich erhebt, auch bei ihm und seinem Volk vorübergehen möchte.“ Hier wird das „Tremendum“ deutlich überbetont, denn gerade im Blick auf V.16.21 ist das Geschehen eindeutig positiv verstanden. Eher wird ein erneutes Eingreifen Jhwhs erhofft (V.11!).

¹³⁶ In V.17 ist sogar explizit erwähnt, dass die Wasser immerhin Jhwh gesehen haben. Ob hier wirklich eine tröstliche Perspektive für folgende Generationen erkennbar ist (so Weber, Psalm 77 165), scheint mir aber zweifelhaft.

geschehen verbunden, wobei sich jeweils Berührungen mit der ebenfalls mythischen Schilderung in Ex 15,1b-18 ergeben.

II.3.3. Die Funktion der mythischen Exodusüberlieferung

In Ps 74 und Ps 77 ist jeweils eine enge Verbindung der Exodustradition mit mythischen Vorstellungen zu finden. In Ps 74,14-15 und Ps 77,17 ist deutlich erkennbar, dass der Meeresdurchzug als Kampf zwischen Jhwh und mythischen Meeresungeheuern dargestellt wird. Es wurde bereits festgestellt, dass die durch die mythischen Züge gesteigerte Darstellung von Jhwhs Handeln den Kontrast zur Gegenwart deutlich hervorhebt.

Das Motiv des Chaoskampfes einer Gottheit gehört zum „mythisch-epischen Volksgut“¹³⁷ des Alten Orients, an dem auch die Hebräische Bibel partizipiert. Der Ort dieses Mythologems lässt sich besonders in kollektiven Krisenzeiten finden.¹³⁸ Die Gottheit soll dazu bewegt werden wie im einstigen Chaoskampf so auch jetzt gegen die konkreten irdischen Feinde einzuschreiten.¹³⁹ Die in der Gegenwart erfahrene Untätigkeit der Königsgottheit „macht das eigentliche Problem, einen Widerspruch in Gott selbst aus“¹⁴⁰. Wenn dieses Mythologem mit dem Exodusgeschehen in Verbindung gebracht wird, dann geht es darum, eine Wiederholung dieses Geschehens von Jhwh einzufordern. Dabei vollzieht sich eine wechselseitige Durchdringung von Mythos und Geschichtsüberlieferung. Einerseits wird durch das Chaoskampfmythologem das Exodusgeschehen in seiner Wiederholbarkeit

¹³⁷ Podella, „Chaoskampfmythos“ 318. Bereits Jeremias stellte fest, dass sich die atl. Belege kaum auf *einen* außerbiblischen Mythos beziehen können: „Israel kannte offensichtlich verschiedene Versionen des Chaoskampfes“ (Theophanie 94).

¹³⁸ „Das Chaoskampfmythologem ist demnach fest situiert in Kontexten, wo kollektive Notzeiten sprachlich bewältigt werden. Das heißt hier, Not und Feinde werden im religiösen Symbolsystem dämonisiert und personalisiert, so daß man mit ihnen ‚umgehen‘ und die Notlage einer Lösung zuführen kann.“ Podella, „Chaoskampfmythos“ 319; vgl. dazu auch die Beobachtung im Bezug auf die Psalmen von Jeremias, Königtum 28, dass „Schilderungen des Chaoskampfes Jahwes [...] sich nie in Hymnen finden, sondern ausschließlich in (hymnischen Partien von) kollektiven Klagepsalmen“, welche nach Jeremias in die Exilszeit zu datieren sind.

¹³⁹ Podella, „Chaoskampfmythos“ 304.

¹⁴⁰ Podella, „Chaoskampfmythos“ 307.

aussagbar.¹⁴¹ Andererseits wird der Mythos in der eigenen Geschichtsüberlieferung verankert.¹⁴²

Diese Psalmen spiegeln „Geschichte Israels“ daher mythisch im Interesse der gegenwärtigen „Geschichte Israels“ wider. Der Exodus wird so zu einer Aussage über „Gottes Eigenschaften“, denn das Anliegen in der konkreten Situation besteht darin, diesen Gott mit seiner damals erwiesenen befreienden Macht zum Eingreifen zu bewegen.

II.3.4. Zur Verhältnisbestimmung zwischen Ps 74/77 und Ps 78

Auffallend sind zunächst die deutlichen Beziehungen zwischen Ps 77 und Ps 78 (אין Ps 77,1; Ps 78,1, und נחה Ps 77,21; Ps 78,72). Gemeinsam sind beiden Psalmen auch die Perspektive eines Einzelnen im Zusammenhang mit der Volksgeschichte und die weisheitlichen Elemente.¹⁴³ Innerhalb der Asafpsalmen gibt es zudem Begriffe, die in besonderer Weise Ps 74;77 und 78 miteinander verbinden: שכח¹⁴⁴, זכר¹⁴⁵, קדם¹⁴⁶, עז¹⁴⁷, ים¹⁴⁸, גאל¹⁴⁹, קדש¹⁵⁰, צאן¹⁵¹, אף¹⁵².

¹⁴¹ Vgl. dazu auch die Unterscheidung zwischen „zyklischer“ bzw. „reversibler“ Zeit, die im Mythos ihren Ausdruck findet, und „linear-irreversibler“ Zeit bei Assmann, *Zeit* 173. Assmann stellt heraus, dass „es regelmäßig zu Remythisierungen [kommt], wenn die Zeichen der Zeit auf Untergang und Erneuerung stehen“ (194).

¹⁴² Durch die Einfügung von Ex 15,1b-18 in den bestehenden Erzählzusammenhang wird diese Möglichkeit der Aktualisierung des Exodusgeschehens dort programmatisch in der Rede des Mose verankert; vgl. Watts, *Psalm 60*: “The psalm’s identification of the readers with the ancient Israelites actualizes the event and its meaning for a contemporary congregation.”

¹⁴³ Ein weisheitliches Element in Ps 77 ist durch das Verb שיח „Nachsinnen“ in Ps 77,4.7.13 gegeben; vgl. Ps 119,15.23.; 1Chr 16,9. Es ist aber im Kontext des Psalms davon auszugehen, dass mit שיח das sorgende, bzw. klagende „Sinnen“ gemeint, so vor allem Ijob 9,27; 10,1; 23,2.

¹⁴⁴ Ps 74, (19 siehe oben), 23; 77,10; 78,7.11; sonst Ps 50,22.

¹⁴⁵ Ps 74,2.18.22; Ps 77,4.7.12; Ps 78,35.39.42; sonst Ps 79,8; 83,5

¹⁴⁶ Ps 74,2.12; 77,6.12; 78,2.

¹⁴⁷ Ps 74,13; 77,15; 78,26.61; sonst Ps 81,2, dort aber mit Suffix 1. pl.

¹⁴⁸ Ps 74,13; 77,20; 78,13.27.53; sonst Ps 80,12, dort aber allein auf die geographische Ausdehnung verstanden.

¹⁴⁹ Ps 74,2; 77,16; 78,35.

¹⁵⁰ Ps 74,3; 77,14; 78,54; sonst in Ps 79,1.

¹⁵¹ Ps 74,1; 77,21; 78,52.70; sonst in Ps 79,13; 80,2.

Eine inhaltliche Gemeinsamkeit zwischen Ps 74/77 und Ps 78 besteht in der stark mythisch geprägten Geschichtsdarstellung. Die Schilderung der Versorgung der Israeliten in Ps 78,12-31 lässt sich geradezu als Fortgang der Geschichte Israels beschreiben, die nach Ps 74/77 als Vorzeit (קדם) in einem unendlichen Abstand zur Gegenwart liegt.¹⁵³ Genau an diesem Punkt führt Ps 78 aber über die Geschichtsreflexion von Ps 74/77 hinaus. Der Bruch zwischen Jhwhs Heilshandeln und seinem Handeln im Zorn, welcher auch in Ps 78 immer wieder betont wird, wird auf den eigentlichen Bruch zwischen Jhwhs Handeln und dem seines Volkes zurückgeführt. Insofern antwortet Ps 78 auf den „Theoriebedarf“, der in Ps 74/77 durch die Unerklärlichkeit der Gegenwart aufzubrechen scheint. Dabei beginnt die Geschichte der Abwendungsbewegung, die mit dem Untergang Efraims endet, in der Zeit, die für Ps 74/77 noch als Vorzeit (קדם) ungebrochen allein als Heilszeit qualifiziert ist.

Bibliographie

- Assmann, J., Zeit der Erinnerung, Zeit der Rechenschaft. Mythos und Geschichte in frühen Kulturen, in: Huber, J./Müller, A.M. (Hg.), „Kultur“ und „Gemeinsinn“. Interventionen (Interventionen 3), Basel u.a. 1994, 171-194.
- Crüsemann, F., Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, Gütersloh²1997.
- Crüsemann, F., Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel (WMANT 32), Neukirchen-Vluyn 1969.
- Emmendorffer, M., Der ferne Gott. Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur (FAT 21), Tübingen 1998.
- Finkelstein, I., The History and Archaeology of Shiloh from the Middle Bronze Age II to Iron Age II, in: Finkelstein, I. (Hg.), Shiloh. The Archaeology of a biblical Site (Monograph Series of the Institute of Archaeology Tel Aviv University 10), Tel Aviv 1993.
- Fritz, V., Silo, in: TRE 31, 2000, 266-267.
- Füglister, N., Psalm LXXXVIII: Der Rätsel Lösung?, in: Emerton, J.A. (Hg.), Congress Volume Leuven 1989 (VTS XLIII), Leiden u.a. 1991, 264-297.
- Goldenstein, A., Das Gebet der Gottesknechte. Jesaja 63,7-64,11 im Jesajabuch (WMANT 92), Neukirchen-Vluyn 2001.
- Gunkel, H., Die Psalmen, Göttingen⁵1968.
- Hartenstein, F., Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kulttradition (WMANT 75), Neukirchen-Vluyn 1997.
- Hertzberg, H.W., Die Bücher Josua, Richter, Ruth (ATD 9), Göttingen 1954.

¹⁵² Ps 74,1; 77,10; 78,21.31.38.49.50; sonst Ps 76,8.

¹⁵³ Vgl. zur Bestimmung von קדם auch Koch, Qādām 258.

- Hossfeld, F.-L./Zenger, E., Psalmen 51-100 (HThK AT), Freiburg u.a. 2000.
- Houston, W., David, Asaph and the Mighty Works of God. Theme and Genre in the Psalm Collection: JSOT 68 (1995) 93-111.
- Hunziker-Rodewald, R., Hirt und Herde. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis (BWANT 155), Stuttgart u.a. 2001.
- Illmann, K.-J., Thema und Tradition in den Asaf-Psalmen, Abo 1976.
- Jeremias, J., Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen (FRLANT 141), Göttingen 1987.
- Jeremias, J., Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung (WMANT 10), Neukirchen-Vluyn 1965.
- Kittel, R., Die Psalmen (KAT 13), Leipzig ^{3/4}1922.
- Knierim, R., שִׁמְרָה, in: THAT 1, ⁵1994, 541-549.
- Koch, K., Qädäm. Heilsgeschichte als mythische Urzeit im Alten (und Neuen) Testament, in: Koch, K., Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze 1, Neukirchen-Vluyn 1991, 248-280.
- Kraus, H.-J., Psalmen (BK 15/1-2), Neukirchen-Vluyn ⁵1978.
- Kühlewein, J., Geschichte in den Psalmen (CThM A 2), Stuttgart 1973.
- Lauha, A., Die Geschichtsmotive in den alttestamentlichen Psalmen (AASF B LVI,1), Helsinki 1945.
- Mathias, D., Die Geschichtstheologie der Geschichtssummarien in den Psalmen (BEATAJ 35), Frankfurt/M 1993.
- Michel, D., „Warum“ und „Wozu“? Eine bisher übersehene Eigentümlichkeit des Hebräischen und ihre Konsequenz für das alttestamentliche Geschichtsverständnis, in: Wagner, A. u.a. (Hg.), Michel, D., Studien zur Überlieferungsgeschichte alttestamentlicher Texte (TB 93), Gütersloh 1997, 13-34.
- Millard, M., Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz (FAT 9), Tübingen 1994.
- Nasuti, H.P., Tradition History and the Psalms of Asaph (SBL.DS 88), Atlanta 1988.
- Noth, M., Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs, Stuttgart 1948.
- Podella, Th., Der „Chaoskampfmythos“ im Alten Testament. Eine Problemanzeige, in: Dietrich M./Loretz O., (Hg.), Mesopotamica – Ugaritica – Biblica (AOAT 232), Kevelaer u.a. 1993, 283-329.
- Podella, Th., Som-Fasten. Kollektive Trauer um den verborgenen Gott im Alten Testament (AOAT 224), Kevelaer u.a. 1989.
- Schley, D.G., Shiloh. A Biblical City in Tradition and History (JSOT.S 63), Sheffield 1989.
- Schmid, K., Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999.
- Schmidt, W.H., קִינָה, in: THAT 2 ⁵1995, 650-659.
- Schottruff, W., „Gedenken“ im Alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel zakar im semitischen Sprachkreis (WMANT 15), Neukirchen-Vluyn 1964.
- Seybold, K., Die Psalmen (HAT 1/15), Tübingen 1996.

- Spieckermann, H., Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148), Göttingen 1989.
- Stamm, J.J., נאִל, in: THAT 1, ⁵1994, 383-394.
- Stamm, J.J., פִּדְהָ, in: THAT 2, ⁵1995, 389-406.
- Stolz, F., Psalmen im nachkultischen Raum (ThSt 129), Zürich 1983.
- Watts, J.W., Psalm and Story. Inset Hymns in Hebrew Narrative (JSOT.S 139), Sheffield 1992.
- Weber, B., Der Asaph-Psalter – eine Skizze, in: Huwylar B./Mathys H.-P. u.a. (Hg.), Prophetie und Psalmen (AOAT 280), Münster 2001, 117-141.
- Weber, B., Psalm 77 und sein Umfeld. Eine poetologische Studie (BBB 103), Weinheim 1995.
- Weber, B., Psalm 78: Geschichte mit Geschichte deuten: ThZ 56 (2000) 193-214.
- Weippert, H., Die Prosareden des Jeremiabuches (BZAW 132), Berlin u.a. 1973.
- Weiser, A., Das Buch des Propheten Jeremia (ATD 20/21), Göttingen 1952.

Stefan Holtmann

Westfälische Wilhelms-Universität Münster

Evangelisch-Theologische Fakultät

Seminar für Reformierte Theologie

Universitätsstrasse 13-17

D-48143 Münster

Email:sholtmann@web.de

Sehr verehrte Abonentinnen und sehr verehrte Abonnenten!

Wegen der *hohen Einlösegebühren für Schecks* (mindestens € 10,00) ersuchen wir Sie nachdrücklich, uns keine Schecks als Bezahlung des Auslagenersatzes zuzusenden.

Sehr geehrte Autorinnen und sehr geehrte Autoren!

Wir bedanken uns, dass Sie durch Ihre Beiträge die Biblischen Notizen Neue Folge zu einem interessanten Publikationsorgan machen.

Nun eine dringende Bitte:

Wir ersuchen Sie eindringlich, Ihre Beiträge, welche Sie uns zur Veröffentlichung zusenden, *nicht zu formatieren*.

Wie Sie ab Nummer 121 sehen, versuchen wir ein ansprechendes Gesamtbild zu erreichen. Die Probleme mit den Formatierungen kosten uns nicht nur Stunden, sondern Tage an zusätzlicher Arbeitszeit und machen darüber hinaus bei der Zusammenführung der Artikel Schwierigkeiten.

Wir bedanken uns für Ihr Verständnis!

Die Salbung Jesu durch Maria (Joh 12,1-8)

Zwei Rätsel und drei Lösungen

Gerd Häfner/Diana Pettinger/Stephan Witetschek

Der folgende Aufsatz geht zurück auf ein Seminar, das sich mit den Figuren im JohEv befasst hat¹. Bei der Besprechung der Maria aus Bethanien stießen wir in der Salbungsgeschichte (Joh 12,1-8) auf zwei Probleme des Textes, die in der neueren (Kommentar-) Literatur meist nicht angemessen wahrgenommen werden. Aus der kontrovers verlaufenen Debatte im Seminar entstand die Idee, die verschiedenen Lösungsvorschläge auszuarbeiten und in die exegetische Diskussion einzubringen. Diese Entstehungsgeschichte bringt es mit sich, dass die einzelnen Abschnitte des folgenden Beitrags jeweils einem Autor bzw. einer Autorin zuzuordnen sind: Von Stephan Witetschek stammt der Abschnitt 3 (Lösung II); auf Diana Pettinger geht der Abschnitt 4 zurück (Lösung III); Gerd Häfner hat die kürzeren Abschnitte 1 und 2 beigesteuert (Das Problem; Lösung I).

1. Das Problem

Die joh Fassung der Geschichte von der Salbung Jesu bietet, neben manchen Besonderheiten, zwei Rätsel. Das erste gibt das Verhalten Marias auf, das zweite Rätsel besteht in dem Wort, mit dem Jesus auf den Einspruch des Judas reagiert.

1.1 Das Abwischen des Salböls

Maria salbt die Füße Jesu und wischt sie dann mit ihren Haaren ab. Aber gewöhnlich salbt man nicht, um dann das Öl wieder zu entfernen. So heißt es denn in Lk 7,38, dass die Frau ihre *Tränen* mit den Haaren abgewischt und dann die Füße gesalbt habe. Wie ist Marias Handlung in Joh 12,3 zu verstehen? Die in neueren Kommentaren vorgeschlagenen Deutungen bringen Schwierigkeiten mit sich.

¹ Es fand im Wintersemester 2002/03 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München statt.

(1) Maria wischt mit ihren Haaren „das herablaufende Öl“ auf². Gegen diesen Vorschlag spricht der Wortlaut des Textes: er spricht vom Abwischen der Füße, nicht des *herablaufenden* Öls.

(2) Der Evangelist stört sich an der fehlenden Plausibilität einfach nicht³ oder er hat sie bei seiner Neuverarbeitung traditionellen Materials nicht bemerkt⁴. Eine solche Deutung kann nur die letzte Lösung sein, wenn keine befriedigende andere Antwort gefunden werden kann. Letztlich handelt es sich hier um den Verzicht auf eine Erklärung des Textbefundes.

(3) Es besteht eine innere Verbindung zu V.3fin: durch das Abwischen des Öls mit den Haaren geht der Duft des Öls nicht nur von Jesus aus, sondern auch von Maria⁵. Es ist aber unklar, wie durch das Abwischen das Salböls eine Verstärkung des Duftes bewirkt werden soll. So wird man die Notiz am Ende von V.3 besser auf den Vorgang der Salbung insgesamt beziehen.

(4) Das Abtrocknen mit den Haaren ist ein Zeichen besonderer Zuneigung und Verehrung⁶. Es setzt „geradezu buchstäblich ins Bild ..., dass sie (=Maria) sich Jesus ganz und gar zuneigt“⁷. Ist es aber wahrscheinlich, dass dieser (recht undeutliche) Aussagegewinn um den Preis der fehlenden erzählerischen Plausibilität erkaufte worden sein soll? Dass sich Maria Jesus „ganz und gar zuneigt“ wäre auch darstellbar gewesen, ohne vom *Abwischen* des Öls zu erzählen.

(5) Joh nimmt die fehlende Plausibilität in Kauf um einer theologischen Symbolik willen: die Salbung durch Maria ist als vorgezogene Totensalbung zu verstehen⁸. Dann könnte man das Abwischen des Öls darin begründet sehen, dass es nur um eine *vorgezogene* Totensalbung geht. Das Zeichenhafte liegt in der Salbung; da aber nur ein Zeichen für Kommendes gegeben werden soll, wird das Öl wieder abgewischt. Diese Erklärung ist abhängig von einer bestimmten Deutung des Jesuswortes in 12,7. Dass Maria eine vorgezogene Totensalbung ausgeführt habe, wird aber nicht gesagt. Dies ließe sich nur mit Mk 14,8 par Mt 26,12 verbinden. Eine Erklärung, die auch die Besonderheit von Joh 12,7 berücksichtigt, wäre sicher zu bevorzugen.

² Schenke, Johannes 239.

³ Vgl. Dietzfelbinger, Evangelium 382.

⁴ Vgl. Barrett, Evangelium 408.

⁵ Wengst, Johannesevangelium 48.

⁶ Vgl. Schnelle, Evangelium; Gnlika, Johannesevangelium 96; Dschulnigg, Jesus 209.

⁷ Wengst, Johannesevangelium 48.

⁸ Vgl. Wilckens, Evangelium 186.

Eine ansprechende Lösung hat neuerdings J. Kügler vorgelegt. Er deutet das Abwischen des Öls mit den Haaren auf „eine Duftgemeinschaft zwischen Maria und Jesus“. Maria erweist durch ihre Aktion ihre enge Verbindung mit Jesus, ihre Gemeinschaft mit ihm durch den Glauben⁹. Der eingehenden und überzeugenden Interpretation der Tat Marias steht aber eine nur knappe Besprechung des Jesuswortes in 12,7 gegenüber. Hier bleibt Kügler dem üblichen (von Mk und Mt inspirierten) Verständnis verpflichtet: Jesus deute die Salbung als vorweggenommene Totensalbung¹⁰. Damit stehen wir bei dem zweiten Problem der joh Salbungsgeschichte.

1.2 Die Aussage Jesu in 12,7

Das zweite Rätsel findet sich in der Formulierung des Wortes, mit dem Jesus in der joh Geschichte auf den Einspruch des Judas antwortet. Warum heißt es „... damit sie es bewahre ...“? Die Verbform τηρήσῃ hat als Konjunktiv Aorist keine Vergangenheitsbedeutung. Folgende Erklärungen werden vorgeschlagen:

(1) Man folgt der Lesart τηρήσειν (ohne ἵνα) und übersetzt: für den Tag meines Begräbnisses hat sie es aufbewahrt, oder man behauptet, diese Lesart treffe das Gemeinte¹¹. Nach den Regeln der Textkritik handelt es sich hier aber um eine erleichternde Lesart, die außerdem nicht gut bezeugt ist. Inwiefern kann man einfach sagen, diese Lesart treffe, obwohl sekundär, das vom Text Gemeinte? Außerdem kann man nicht gut erklären, warum Jesus vom *Tag* des Begräbnisses spricht. Dafür hat es Maria offensichtlich nicht aufbewahrt. Zu erwarten wäre hier nicht die zeitliche, sondern die „sachliche“ Formulierung (für mein Begräbnis). Schließlich: Auch wenn man auf Parallelen verweist, in denen ἵνα einen recht selbstständigen Satz einführt, den wir mit „sollen“ wiedergeben würden¹², bleibt des Problem des Zeitverhältnisses: Man müsste eine Vorzeitigkeit annehmen, die vom Wortlaut nicht gedeckt wird.

⁹ Vgl. Kügler, Duftmetaphorik 169f. Kügler verweist vor dem Hintergrund einer Deutung des Duftes auf Tod und Auferstehung Jesu auf Joh 11,25f.

¹⁰ Vgl. Kügler, Duftmetaphorik 161 Anm. 76. Die unten vertretene Lösung I stimmt im Grundsatz mit Küglers Deutung überein, bietet aber zu Joh 12,7 eine alternative Interpretation.

¹¹ Vgl. Schnackenburg, Johannesevangelium 462f; Becker, Evangelium 375; Schenke, Johannes 240; Dschulnigg, Jesus 210.

¹² Vgl. Schnackenburg, Johannesevangelium 463.

(2) Maria wird von Jesus indirekt aufgefordert, einen Teil des Öls aufzubewahren für das Begräbnis Jesu¹³. Oder es wird vorausgesetzt, dass Maria nicht das ganze Öl verwendet hat. Diese Auslegung geht gegen den Wortlaut. Von einem Teil des Öls ist nirgends die Rede, weder bei der Salbung noch beim Kommentar Jesu. Außerdem löst das JohEv eine Salbung durch Maria am Tag des Begräbnisses erzählerisch nicht ein. Warum sollte Jesus dann zu solcher Aufbewahrung auffordern?

(3) Dasselbe Problem stellt sich für die Umschreibung des Wortes durch U. Wilckens: „*Hat sie doch das Öl gekauft*, um es für den Tag meiner Bestattung zu bewahren“¹⁴. Der kursiv gesetzte Satz ist ein deutlicher Eintrag in den Text.

(4) Maria behält das Öl so für den Tag des Begräbnisses, dass sie Jesus jetzt bereits salbt. „Paradox formuliert: Gerade indem sie es jetzt an Jesus verschwendet, verwahrt sie es für den Tag seines Begräbnisses“¹⁵. Hier wird die Schwierigkeit einfach zum angezielten Paradox erklärt, aber nicht näher erläutert, wie wir uns dieses Paradox vorzustellen haben. Das „gerade indem ...“ ist das Problem, das hier nur wiederholt, aber nicht geklärt wird.

2. Lösung I: Zeichen des Todes und des Lebens

Der Versuch, die beiden dargestellten Besonderheiten der joh Salbungsgeschichte zu erklären, muss nach den obigen Überlegungen den Wortlaut des Spruches in 12,7 ernst nehmen. Das „Bewahren“ meint nicht einen bereits erfolgten Vorgang; es ist nicht durch Textergänzungen zu deuten wie den Eintrag eines *Teils* des Salböls, den Maria nicht verwendet haben soll, oder auf einen *Kauf* als logischen Bezug des ἵνα-Satzes. Judas soll Maria nicht hindern, „damit sie es bewahre εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ.“ Es legt sich nahe, das Objekt des Bewahrens (αὐτό) auf das Salböl zu beziehen¹⁶. Es ergibt sich zwar kein unmittelbarer Anschluss an die letzte Nennung von τὸ μύρον, die in V.5 erfolgt ist; doch ist dies nur bedingt durch den Erzähler-Kommentar in V.6, der die Geschichte unterbricht. Vom szenischen Ablauf her schließt das Jesus-Wort unmittelbar an den Einwand des Judas an, in dem das Salböl genannt ist. Dieses also soll Maria bewahren. Wie aber kann sie es bewahren, da sie mit dem Öl doch gerade die Füße Jesu gesalbt hat? Die Frage beantwortet sich durch die besondere Ak-

¹³ Vgl. Blank, Evangelium 294; Schnelle, Evangelium 199.

¹⁴ Wilckens, Evangelium 186 (Hervorhebung G.H.).

¹⁵ Wengst, Johannesevangelium 50f.

¹⁶ Der Vorschlag D. Petingers geht an diesem Punkt andere Wege (siehe unten 4.).

tion, die Maria zuvor ausgeführt hat. Die beiden Rätsel der joh Salbungsgeschichte sind zusammen zu lösen: Maria bewahrt das Salböl in ihren Haaren. Das Jesus-Wort greift die Aktion Marias auf, von der zuvor die Rede war.

Welchen Sinn aber hat dieses Bewahren des Öls? Es soll geschehen εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ. Damit erscheint einerseits wie in der mk Fassung das Begräbnis als Bezugspunkt, andererseits aber ist der Zusammenhang doch nicht derselbe. In Mk 14,8 wird die Tat der salbenden Frau ausdrücklich als vorweggenommene Totensalbung charakterisiert: „Sie hat im Voraus meinen Leib für das Begräbnis gesalbt.“ Das Wort des joh Jesus weist demgegenüber zwei wichtige Unterschiede auf. (1) Es wird primär nicht zurückblickend die Tat der Frau interpretiert, sondern prospektiv ein Handeln Marias in den Blick genommen: Judas soll sie gewähren lassen, *damit* sie etwas tun kann, nämlich das Bewahren des Öls. In innerem Zusammenhang mit dieser Ausrichtung spricht Jesus auch nicht von seinem Leib, der gesalbt wurde (so Mk 14,8). Es steht eben nicht der Vorgang der Salbung im Mittelpunkt, sondern das, was mit dem Salböl geschehen soll. (2) Das Begräbnis Jesu kommt in Joh 12,7 nicht als künftiger Vorgang, sondern unter zeitlicher Perspektive zur Sprache. Das Bewahren des Salböls gilt εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου. Wegen der Zeitbestimmung ist εἰς am besten temporal aufzufassen. Bezogen auf die Angabe eines *Zeitpunktes* kann die Präposition den Punkt bezeichnen, „bis zu dem etwas andauert“ oder „auf den hin etw. geschieht“¹⁷. Dann wäre die Wendung zu übersetzen mit „bis zum Tag meines Begräbnisses“ oder „auf den Tag meines Begräbnisses hin, für den Tag meines Begräbnisses“¹⁸.

Mit der Zeitbestimmung wird die Konnotation auf den Tod Jesu nicht hinfällig. Deutlich wird aber, dass nicht das Begräbnis selbst mit der Salbung in Verbindung gebracht wird. *Der Tag des Begräbnisses ist der Tag des Todes Jesu*. Wenn Maria das Salböl auf diesen Tag hin in ihren Haaren bewahrt, trägt sie einerseits ein Zeichen des Todes Jesu an sich. Insofern aber dieses Salböl mit dem guten Duft in Verbindung steht, der das Haus erfüllt (12,3), ist es andererseits zugleich ein Zeichen der Überwindung dieses Todes. Dabei ist die Frage nicht entscheidend, wann der Geruch des Nardenöls

¹⁷ Bauer, Wörterbuch, s. v. (= sub voce) εἰς 2a.β. Der Bezug auf den Zeitpunkt, an dem etwas geschieht (vgl. ebd. 2αγ), ist vom Kontext her auszuschließen. Es kann nicht um ein Bewahren erst am Tag des Begräbnisses gehen.

¹⁸ Das „für“ wäre in diesem Fall nicht so zu verstehen, dass das Salböl am Tag des Begräbnisses gebraucht würde. Maria hat ja nichts mit der Salbung des Leichnams Jesu zu tun. Auch die Beschreibung der beim Begräbnis Jesu verwendeten Stoffe (19,39) differiert von dem Salböl, das in 12,3 beschrieben wird (siehe dazu auch unten 3.1).

verfliegt; ob er die fünf Tage bis zum Tod Jesu anhält. Die Metaphorik des Duftes hat ihre Logik im Rahmen der Szene, die das Haus als vom Duft des Öls erfüllt vorstellt. Wenn diese Notiz in 12,3 in Kontrast zum befürchteten Leichengeruch des Lazarus in 11,39 zu lesen ist¹⁹, wird der Bezug auf die Überwindung des Todes weiter bestärkt. Die Auferweckung des Lazarus erweist Jesus als „Auferstehung und Leben“ (11,26). Wenn nun im „Tag meines Begräbnisses“ der Tod Jesu in den Blick kommt, dann wird durch das Wachrufen von Joh 11 zugleich der Sieg Jesu über den Tod ausgedrückt. Dass Lazarus und seine Auferweckung im Kontext der Salbungsgeschichte stark betont werden (12,1.9), kann diese Auslegung nur unterstützen²⁰.

Beobachtungen, die sich auf die durch die Duftgemeinschaft begründete enge Beziehung richten²¹, lassen sich in diese Sicht problemlos integrieren, ebenso vermutete Anspielungen auf das Hohelied²². Zwar könnten diese Ansätze für sich eine Erklärung der Aktion Marias bieten (also des ersten Rätsels), doch muss dies nicht als Konkurrenz zum hier vertretenen Vorschlag verstanden werden. Dass Maria mit dem Salböl in den Haaren das Zeichen für Tod und Auferstehung Jesu an sich trägt, ist auch Ausdruck ihrer innigen (Glaubens-)Beziehung zu Jesus.

3. Lösung II: Lebensduft und Geistbegabung

3.1 Die Salbung im Johannesevangelium: Gemeinschaft im Lebensduft

Ein Schlüssel zur besonderen Bedeutung der joh Salbungsgeschichte könnte der Duft des Öls sein, denn nur in der joh Version findet sich eine Notiz darüber: „Das Haus aber wurde erfüllt vom Duft des Salböls.“ (12,3) Das Motiv des Duftes lässt an eine andere Szene im Johannesevangelium denken, die auch in Bethanien spielt: In Joh 11,39 warnt Martha Jesus davor, das Grab des Lazarus öffnen zu lassen, mit dem Hinweis, dass vier Tage nach dem Tod schon der Verwesungsprozess nebst entsprechenden Gerüchen eingesetzt habe. Der offensichtlich wesentlich angenehmere Duft von 12,3 steht dazu in einem klaren Kontrast,²³ der noch dadurch verstärkt

¹⁹ Siehe auch unten 3.1 mit Anm. 23.

²⁰ Die Beziehungen zu Joh 11 betont auch Kügler, *Duftmetaphorik* 162f. Weitere österliche Assoziationen entfaltet Witetschek in 3.1.

²¹ Vgl. die Angaben in Anm. 29.

²² Vgl. Roberts, *King* 17–33.

²³ Vgl. Kügler, *Duftmetaphorik* 162f.; Moloney, *Gospel* 349; Schnelle, *Evangelium* 199.

wird, dass Lazarus am Mahl teilnimmt, also eindeutig am Leben ist. Österliche Assoziationen legen sich nahe:

Joh 12,1 datiert die Salbung sechs Tage vor dem Pascha, also – gemäß der johanneischen Chronologie – am ersten Tag der Passionswoche, eine Woche vor der Auferstehung Jesu, an einem Sonntag.²⁴ Dass der Evangelist die Zeitangabe nicht weiter entfaltet, spricht, nach einigen Kommentatoren, gegen eine symbolische Bedeutung;²⁵ eine solche Entfaltung würde sich jedoch nur störend auswirken und die Erzählung ziemlich plump erscheinen lassen. Die Anspielung in 12,1 reicht völlig aus, um den Leser zum Nachrechnen zu bringen und die Assoziation mit Ostern hervorzurufen. Man darf wohl annehmen, dass den Erstlesern Passions- und Ostertraditionen bekannt waren und dass dieses Hintergrundwissen sich durch das Stichwort *πάσχα* aktivieren ließ.

Auch der – in Mk 14,8 par Mt 26,12 ebenfalls zu findende – Bezug zum Begräbnis könnte schon an Ostern denken lassen, denn bei jüdischen wie hellenistischen Begräbnissen war die Parfümierung der Leiche üblich (extremer Aufwand bei Königsbegräbnissen: 2Chr 16,14 LXX; Jos. ant. 15,61; 17,399; bell. 1,673); damit wollte man aber nicht nur den Leichengeruch überdecken, sondern auch einen bleibenden Lebenswunsch bzw. die Hoffnung auf Auferstehung zum Ausdruck bringen.²⁶ Darüber hinaus zeigt die Rahmung der Perikope durch den Todesbeschluss und die Fahndung nach Jesus (11,47-57) sowie durch die Mordpläne gegen Lazarus (12,9-11) und den Einzug in Jerusalem (12,12-16), dass an dieser Stelle der Erzählung die „Stunde“ Jesu kurz bevorsteht – seine doppeldeutige „Erhöhung“, die seit 3,14 wie ein Vorzeichen über dem Evangelium steht. Was an dieser spannungsgeladenen Stelle erzählt wird, muss geradezu einen Bezug zur „Stunde“ Jesu haben.

Die Deutung als antizipierte Totensalbung wäre nun schön und passend, wenn Johannes einfach Mk 14,3 zitiert hätte. Stattdessen lässt er Maria Jesu *Füße* salben und das Öl sofort wieder mit ihren Haaren *abwischen*. Dieses Element stört die eindimensionale Deutung der Salbung als Hinweis auf die Auferstehung Jesu.²⁷ Will man diese vordergründig widersinnige Aktion nicht der – sonst schwerlich zu belegenden – literarischen Unfähigkeit des

²⁴ Vgl. Schnelle, *Evangelium* 198f.; Wilckens, *Evangelium* 185.

²⁵ Vgl. Moloney, *Gospel* 356; Schnackenburg, *Johannesevangelium* 459.

²⁶ Vgl. Kügler, *Duftmetaphorik im Judentum*, 119–122. Kügler erwähnt Spuren von parfümiertem Öl in Ossuarien, also in einer Situation, in der kein Leichengeruch mehr zu überdecken war. Zu ägyptischen Belegen für das Lebensduft-Motiv vgl. Kügler, *Bedeutung vor allem* 43–47.

²⁷ Vgl. Kügler, *Duftmetaphorik im Neuen Testament* 167f.

Evangelisten zuschreiben, sondern die Aussage der joh Salbungsgeschichte auf einer anderen Sinnebene suchen, legt sich ein Gedanke nahe, den Patrick Süskind in seinem Roman „Das Parfum“²⁸ entfaltet hat, und der sich biblisch im Hohenlied findet (Hld 1,2.12f.; 3,10f.13f.16; 5,5.13; 7,9): Der angenehme Duft ist das Charakteristikum des/der Geliebten, er kann geradezu den geliebten Menschen vertreten oder auch auf seine Nähe hinweisen. Wenn nun Maria ihr Öl mit den Füßen Jesu in Berührung bringt und dann mit ihren Haaren aufnimmt, parfümiert sie zwar vordergründig Jesu Füße; gleichzeitig nimmt sie aber – dieses Motiv findet sich ebenfalls in Süskinds Roman – mit dem Öl den Duft Jesu auf und eignet ihn sich an. Durch die Salbung tritt sie in eine Duftgemeinschaft mit Jesus ein²⁹ und stellt sich als Jüngerin dar.³⁰ Ihr bleibt der (Lebens-) Duft Jesu als Ausdruck ihrer engen Verbindung mit Jesus.

Damit wäre eine vorläufige Erklärung gewonnen, was das Öl in den Haaren der Maria soll. Dennoch ist zu fragen, ob diese individuelle, quasi-erotische Deutung den Gehalt der johanneischen Salbungsgeschichte schon ganz ausschöpft. Die Antwort Jesu auf den Einwand des Judas in 12,7 stellt hier vordergründig einen Stolperstein dar, der sich aber als Schlüssel zum weiteren Verständnis erweisen kann:

Die Salbung wird hier, wie auch bei Markus und Matthäus, mit dem *ἐνταφιασμός* (Mt: *ἐνταφιάσαι*) Jesu in Verbindung gebracht; die Verbindung bei Johannes ist jedoch besonderer Art. Die beiden Synoptiker sprechen von einer vorweggenommenen Salbung des Leichnams Jesu (Mk: *προέλαβεν μύρισαι τὸ σῶμά μου εἰς τὸν ἐνταφιασμόν*. Mt: *βαλοῦσα γὰρ αὕτη τὸ μύρον τοῦτο ἐπὶ τοῦ σώματός μου πρὸς τὸ ἐνταφιάσαι με ἐποίησεν*). Der johanneische Jesus geht auf den Vorgang der Salbung gar nicht ein, sondern sagt nur sehr allgemein, um nicht zu sagen kryptisch: *ἄφες αὐτήν, ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό*. Von der Salbung seines Körpers ist nicht die Rede, sondern Jesus sagt etwas über Maria: Sie soll „es“ (*αὐτό*) behalten. Nun stellt sich aber die Frage: Was ist mit *αὐτό* gemeint? Um ein Bezugswort für dieses Pronomen im Neutrum zu finden, muss man bis zum Einwand des Judas zurückgehen: *τοῦτο τὸ μύρον* (12,5) bietet sich als zwangloseste Lösung an. Damit ist das Problem jedoch nur zur Hälfte gelöst, denn wenn mit *αὐτό* tatsächlich das Salböl gemeint sein soll, dann

²⁸ Süskind, *Das Parfum. Die Geschichte eines Mörders*, Zürich 1985.

²⁹ Vgl. Calduch, *fragancia* 251: „Los cabellos de María recogen el perfume de los pies de Jesús, y ella se siente envuelta en su fragancia. A partir de este momento, el perfume de Jesús es también el perfume de María.“ Im Anschluss daran Kügler *Duftmetaphorik* 169.

³⁰ Vgl. Blanchard, *repass* 234–236.

bedeutet die Antwort Jesu – wörtlich gelesen – dass Maria die nächsten fünf Tage mit einer Litra Öl in den Haaren herumlaufen solle – eine befremdliche Vorstellung. Die oben entwickelte Metaphorik der Duftgemeinschaft weist schon einen Weg; darüber hinaus bedarf aber der Ausdruck εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἑνταφιασμοῦ μου genauerer Betrachtung.

Im Vergleich zu Markus und Matthäus zeigt sich nämlich, dass die beiden Synoptiker nur von ἑνταφιασμός bzw. ἑνταφιάσαι sprechen; die spezielle Erwähnung des Tages (ἡμέρα) ist eine Besonderheit des Johannesevangeliums und verdient als solche besondere Beachtung: Der Vorgang der Bestattung interessiert hier nicht; er wird in Joh 19,38-42 erzählt, und diese Erzählung hat keine Berührungen mit 12,1-8 – abgesehen vom dort durchaus angebrachten Verb ἑνταφιάζειν (19,40). Mehrere Kommentatoren weisen darauf hin, dass es sich bei den ἀρώματά die Nikodemus in riesiger Menge mitbringt, gerade nicht um Öl handelt, sondern um Duftstoffe in pulverisierter Form.³¹ Die Salbung hat also ihre eigene Bedeutung, und so ist auch für die ἡμέρα τοῦ ἑνταφιασμοῦ in 12,7 eine eigene Bedeutung auf einer anderen Ebene anzunehmen. Dieses neue Sinnpotenzial wird gerade dadurch freigesetzt, dass das Johannesevangelium, im Gegensatz zu den Synoptikern, eine ausführlichere Erzählung vom Begräbnis Jesu besitzt, in der Duftstoffe in anderer Form eine Rolle spielen. Joh 12,7 hat also gerade nicht denselben Sinn wie Mk 14,8.³²

Nun stellt sich aber die Frage nach der positiven Bedeutung der ἡμέρα τοῦ ἑνταφιασοῦ.³³ Ein direkter Bezug zum eigentlichen Vorgang der Bestattung Jesu ist, wie gesehen, nicht wahrscheinlich; es liegt nahe, den Begriff in einem weiteren Sinn zu verstehen. Dann kann die Erwähnung des Tages des Begräbnisses auch an das denken lassen, was diesen „Tag“ bzw. diese Zeit charakterisieren wird, nämlich die physische Abwesenheit Jesu: Wenn Jesus begraben ist, ist er nicht mehr da. Für diese Situation treffen im Johannesevangelium (in seiner Endgestalt) auch die Abschiedsreden Joh 14-17 auf ihre Weise Vorkehrungen. Wenn in 12,1-8 Maria, wie oben dargestellt, in Duftgemeinschaft mit Jesus eintritt (und dabei, indem sie Jesus auf die beschriebene Weise salbt, eigentlich selbst eine Salbung empfängt),

³¹ Vgl. Schnackenburg, Johannesevangelium 349; Schnelle, Evangelium 295; Wengst, Johannesevangelium 271.

³² Gegen Schnackenburg, Johannesevangelium 463; Wilckens, Evangelium 186.

³³ ἑνταφιασμός wird meistens mit „Bestattung“ übersetzt, vgl. Bauer, Wörterbuch, s. v. ἑνταφιασμός; Gemoll, Handwörterbuch, s. v. kennt den Begriff offensichtlich nur im Neuen Testament und übersetzt ihn mit „Einsalbung“, wohl mit einer einschlägigen Deutung der Salbungsgeschichte bei Mk und Joh im Hintergrund.

trifft auch sie – die Jüngerin – auf ihre Weise Vorkehrungen für die Zeit, in der Jesus nicht physisch anwesend ist.

Nun kann der Begriff ἡμέρα im Johannesevangelium unterschiedliche Bedeutungen haben: Es kann sich einfach um eine Maßeinheit der Zeit handeln (1,39; 2,1.12.19.20; 4,40.43; 5,9; 7,37; 9,14; 11,6.9b.17.53; 12,1; 19,31; 20,19.26), um einen eschatologischen Termin, den „letzten Tag“, wobei meistens an die Auferstehung gedacht ist (6,39.40.44.54; 11,24; 12,48), um die Zeit des irdischen Lebens und der Aktivität Jesu (8,56; 9,4; 11,9c) oder die Zeit nach dem Weggang Jesu, in der die Jünger den Geist und tiefere Erkenntnis besitzen werden (14,20; 16,23.26). Welche Bedeutung hat ἡμέρα in 12,7? Dazu lohnt es sich, einmal den Blick über das Johannesevangelium hinaus in den weiteren Rahmen des *Corpus Ioanneum* zu richten.

3.2 Ein weiterer Blick: Bezüge zum ersten Johannesbrief

Die Handlung der Maria wird in 12,3 mit dem Verb ἀλείφω bezeichnet. Es bedeutet im Aktiv „salben, schmieren, bestreichen“³⁴ und kann oft eine volksmedizinische oder kosmetische Salbung bezeichnen.³⁵ Davon abgeleitet, kann mit dem Substantiv ἀλείμμα das Salböl gemeint sein.³⁶ Das Verb ἀλείφω ist im Johannesevangelium nur in 12,3 belegt; in den synoptischen Parallelen kommt es nur in Lk 7,38 vor. Das dazugehörige Substantiv ἀλείμμα ist im Neuen Testament gar nicht belegt. Im *Corpus Ioanneum* findet sich jedoch ein anderer Begriff, der dem gleichen semantischen Feld angehört: χρίσμα (1Joh 2,20.27).

Das dazugehörige Verb χρίω ist im *Corpus Ioanneum* nur mit Präfix belegt (ἐπιχρίω, Joh 9,6.11) und beschreibt dort, wie Jesus den Erdteig auf die Augen des blind Geborenen aufträgt. Dieses Kompositum hat, im Gegensatz zum Simplex, eher die Bedeutungsnuance des Auftragens auf eine Oberfläche, während die sakrale Dimension keine Rolle spielt.³⁷ Das Simplex χρίω bezeichnet jedoch oft eine sakrale, ja messianische Salbung³⁸ (vgl. z. B. Ps 44,8 LXX (Hebr 1,9); Jes 61,1 LXX (Lk 4,18); Apg 4,27; 10,38; 2Kor 1,21). In Joh 12,3 wird für die Salbung jedoch nicht das Verb χρίω verwendet, sondern ἀλείφω. Dieses Verb könnte sich möglicherweise

³⁴ Vgl. Gemoll, Handwörterbuch s. v.

³⁵ Vgl. Bauer, Wörterbuch s. v.

³⁶ Vgl. Gemoll, Handwörterbuch s. v. Die Bedeutung „Salbung“ scheint nur spätgriechisch belegt zu sein.

³⁷ Vgl. Bauer, Wörterbuch s. v.; Gemoll s. v.

³⁸ Vgl. Bauer, Wörterbuch s. v.; Gemoll s. v.

von Lk 7,38 her nahegelegt haben, und $\chi\rho\acute{\iota}\omega$ wäre in dieser Situation wohl auch zu verfänglich, nachdem im ganzen Johannesevangelium Jesus schon als $\chi\rho\iota\sigma\acute{\tau}\omicron\varsigma$ bezeichnet wird und diesen Titel in Anspruch nimmt und verteidigt. Es wäre ein erzählerisches und theologisches Missgeschick, wenn dem $\chi\rho\iota\sigma\acute{\tau}\omicron\varsigma$ gegen Ende seiner irdischen Wirksamkeit von einer Jüngerin ein $\chi\rho\acute{\iota}\epsilon\iota\nu$ erwiesen würde.

Um den Bezug des $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\acute{\iota}\phi\omega$ von Joh 12,3 zum $\chi\rho\acute{\iota}\sigma\mu\alpha$ in 1Joh 2,20.27 abzusichern, bleibt jedoch noch die Gegenfrage offen: Warum macht der Autor des 1. Johannesbriefs den Bezug – wenn denn einer bestehen sollte – nicht offensichtlicher, indem er etwa statt $\chi\rho\acute{\iota}\sigma\mu\alpha$ das Derivat $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\acute{\iota}\mu\mu\alpha$ verwendet?

Das semantische Verhältnis der beiden Stämme bedarf differenzierter Betrachtung. Die beiden Verben $\chi\rho\acute{\iota}\omega$ und $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\acute{\iota}\phi\omega$ stehen im Werk „Peri orthographias“ des Grammatikers Aelius Herodianus³⁹ unter dem Stichwort $\chi\rho\acute{\iota}\omega$ als Synonyme nebeneinander. Auch Klemens von Alexandrien verwendet in seinem „Paidagogos“ die Wörter $\chi\rho\acute{\iota}\sigma\mu\alpha$ und $(\acute{\epsilon}\pi\text{-})\acute{\alpha}\lambda\epsilon\acute{\iota}\phi\omega$ aufeinander bezogen im selben Satz, um die Hoffnungsperspektive der Adressaten zu beschreiben.⁴⁰ Eine interessante Verbindung gehen die beiden Wortstämme in Jes 61,1 LXX ein: In V.1 wird für die Einsetzung des Freudenboten das Verb $\chi\rho\acute{\iota}\omega$ verwendet, als Äquivalent des hebräischen מָשַׁח ; kurz darauf, in V.3, steht dann $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\acute{\iota}\mu\mu\alpha$ als Übersetzung von מָשַׁח (ebenso in Ex 30,31), das aber, soweit ersichtlich ist,⁴¹ nur die Materie des Öls (oder Fett) bezeichnet, aber als Ausdruck für den Vorgang der Salbung nicht belegt ist. In der Übersetzung von Dan 10,3 verwendet Theodotion $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\acute{\iota}\mu\mu\alpha$ für das $\acute{\epsilon}\lambda\alpha\iota\omicron\nu$ der LXX.⁴²

³⁹ Lentz, Herodiani Z. 21: „ $\chi\rho\acute{\iota}\omega$: τὸ $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\acute{\iota}\phi\omega$...“ (im Unterschied zu $\chi\rho\acute{\epsilon}\acute{\iota}\omega$). Aelius Herodianus lebte im späten 2. Jahrhundert, sein Hauptwerk „Katholike prosodia“ widmete er Kaiser Marc Aurel; vgl. Montanari, Herodianus.

⁴⁰ I 12,98 (SC 70): „Wir aber, ihr Kinder des guten Vaters, des guten Erziehers Zöglinge, wir wollen den Willen des Vaters erfüllen, wir wollen auf das Wort hören, wir wollen wirklich dem rettenden Leben unseres Retters nachgebildet werden. Daher, weil wir schon das himmlische Bürgerrecht wahrnehmen, gemäß dem wir betrachtet werden, wollen wir uns mit der Salbung immer blühender Freude und unvermischten Wohlgeruchs bestreichen lassen ($\acute{\epsilon}\pi\alpha\lambda\epsilon\acute{\iota}\phi\omega\mu\epsilon\theta\alpha$ $\chi\rho\acute{\iota}\sigma\mu\alpha$); ein sichtbares Vorbild der Unvergänglichkeit, weil wir das Bürgerrecht beim Herrn haben und den Spuren Gottes folgen.“

⁴¹ Vgl. Gesenius, Handwörterbuch s. v.

⁴² MT bietet hier nicht מָשַׁח sondern die Konstruktion mit infinitivus absolutus „... מָשַׁח יְהִי “.

Diese Subtilitäten legen einen Schluss nahe: Die Verben $\chi\rho\acute{\iota}\omega$ und $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\acute{\iota}\phi\omega$ können synonym verwendet werden, die abgeleiteten Substantive $\chi\rho\acute{\iota}\sigma\mu\alpha$ und $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\acute{\iota}\mu\mu\alpha$ divergieren jedoch in ihrer Bedeutung, jedenfalls noch in neutestamentlicher Zeit. Anders gewendet: Der lexikalische Unterschied zwischen Joh 12,3 und 1Joh 2,20.27 muss nicht zwingend einen großen semantischen Unterschied mit sich bringen.⁴³ Der Autor des 1. Johannesbriefs konnte ohne weiteres die Salbung seiner Leser als $\chi\rho\acute{\iota}\sigma\mu\alpha$ bezeichnen, ebenso konnte aber der Autor des Johannesevangeliums in 12,3 das in diesem Zusammenhang verfängliche Verb $\chi\rho\acute{\iota}\omega$ durch das Synonym $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\acute{\iota}\phi\omega$ ersetzen. Umgekehrt hätte aber 1Joh 2,20.27 einen völlig anderen Sinn, wenn dort $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\acute{\iota}\mu\mu\alpha$ stünde: Man müsste dann an eine bestimmte Menge Salböl denken, welche die Adressaten von irgendjemandem ausgehändigt bekommen haben.

Der Vergleich zwischen Joh 12,3 und 1Joh 2,20.27 ist also nicht willkürlich; Johannesevangelium und 1. Johannesbrief stehen in einem engen Zusammenhang und können zusammen gelesen werden. H. Schmid spricht hier vom „johanneischen Sinnsystem“ als einer Struktur, die in diesen beiden Schriften konstituiert wird.⁴⁴ Ihre Bezogenheit aufeinander erfordert eine intertextuelle Lektüre; Schmid spricht hier auch von einem Lesekreislauf, in dem Evangelium und Brief sich gegenseitig interpretieren und ihre Bedeutungspotenziale erweitern. Beide Leserichtungen (vom Evangelium zum Brief und vom Brief zum Evangelium) ergänzen einander und führen zu einer Kreis- bzw. Spiralbewegung immer weiteren Verständnisses.⁴⁵

Auf dieser Grundlage ist nun zu untersuchen, was im ersten Johannesbrief mit $\chi\rho\acute{\iota}\sigma\mu\alpha$ gemeint ist. Im Zusammenhang von 1Joh 2,18-27 ist das $\chi\rho\acute{\iota}\sigma\mu\alpha$ eine Gabe, welche die Adressaten haben, und welche sie von (nicht näher spezifizierter) Belehrung unabhängig macht, weil eben dieses $\chi\rho\acute{\iota}\sigma\mu\alpha$ selbst seine Träger sicher und wahrhaftig über alles Maßgebliche belehrt:

2,27a	Und ihr,
b	die Salbung,
c	die ihr empfangen habt von ihm,
b'	bleibt in euch,

⁴³ Anders Blanchard, *repas* 233, der $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\acute{\iota}\phi\omega$ als eine „ablution abondante“ bestimmt im Gegensatz zu den Komposita von $\chi\rho\acute{\iota}\omega$ (Joh 9,6.11; Offb 3,18), die ein lokales, therapeutisches Auftragen bezeichnen. Man kann, davon ausgehend, sicherlich fragen ob das Präfix $\acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}$ - bei Klemens (Anm. 40) nicht auch die Bedeutung von $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\acute{\iota}\phi\omega$ verändere, so dass die Parallele zu Joh 12,3 nicht zulässig wäre. Es könnte aber auch, wie in Joh 9,6.11, durch das Objekt bedingt sein.

⁴⁴ Vgl. Schmid, *Gegner* 21–23.

⁴⁵ Vgl. Schmid, *Gegner* 284–286.

d und ihr habt keinen Bedarf,
 e dass jemand euch belehre,
 f sondern wie seine Salbung euch belehrt über alles
 g und wahr ist
 h und nicht Lüge ist –
 i und so wie sie euch belehrt hat,
 j bleibt in ihm.

Der Auslegung, die W. Grundmann in seinem ThWNT-Artikel bietet, ist eigentlich kaum etwas hinzuzufügen:

„Die Verwendung dieses Begriffes, der *Salböl* bedeutet, will sagen: Die Gemeinde ist mit dem Geist gesalbt, und darin hat ihre Zugehörigkeit zu Christus ihren Grund. Das $\chi\rho\iota\sigma\mu\alpha$ vermittelt der Gemeinde jene umfassende Erkenntnis – $\omicron\lambda\delta\alpha\tau\epsilon\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ (2,20) –, die ihr Klarheit des Glaubens und des Urteils sowie Gewißheit des Lebens und Entscheidens verleiht, wie sie aus der Verbundenheit mit Gott kommen. Die Aussage vom $\chi\rho\iota\sigma\mu\alpha$ der Gemeinde steht unmittelbar neben dem, was der johanneische Christus vom $\pi\alpha\rho\rho\acute{\alpha}\kappa\lambda\eta\tau\omicron\varsigma$... sagt (J[oh] 16,8-10.13f). Die Gemeinde hat das $\chi\rho\iota\sigma\mu\alpha$ als eine in ihr bleibende und sie umfassend und zuverlässig belehrende Kraft empfangen (2,27).“⁴⁶

$\chi\rho\iota\sigma\mu\alpha$ steht hier also für die Geistbegabung der Gemeinde und ihre Teilhabe an Christus,⁴⁷ wie sie auch in den Abschiedsreden des Johannes-evangeliums thematisiert wird. Der Verfasser traut seinen Adressaten zu, dass sie Träger des Geistes sind und daher – wiederum mit intertextuellem Seitenblick auf das Johannesevangelium – bestens ausgestattet sind, um die Zeit der physischen Abwesenheit Jesu zu bestehen. Daher legt sich nahe, dass – um die oben gestellte Frage aufzugreifen – mit der $\eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\tau\alpha\phi\iota\alpha\sigma\mu\omicron\upsilon$ wahrscheinlich „jener Tag“ der Abschiedsreden gemeint ist, an dem Jesus zwar physisch abwesend ist, an dem aber die Jünger mit dem Geist ausgestattet sind und daher die nötige Erkenntnis haben und ihre Situation bewältigen können.

Wenn man vor diesem Hintergrund die „Selbst-Salbung“ der Maria mit dem $\chi\rho\iota\sigma\mu\alpha$ des ersten Johannesbriefs gleichsetzt, dann hat das Konsequenzen für ihr Jüngerin-Sein. Es ist nicht nur durch eine duftige Jesus-Erinnerung bestimmt, sondern durch die Begabung mit dem Geist, und damit ist ihr Jüngerin-Sein im joh Sinn Paradigma für alle Jüngerschaft und Nach-

⁴⁶ Grundmann, $\chi\rho\iota\omega$ 568. Grundmann hat sich in 1Joh 2,20 für die Lesart $\kappa\alpha\iota\ \omicron\lambda\delta\alpha\tau\epsilon\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ A C 33 1739 M latt sy bo entschieden. Fragwürdig ist hier höchstens die Übersetzung von $\chi\rho\iota\sigma\mu\alpha$ mit „Salböl“.

⁴⁷ Vgl. Klauck, Johannesbrief 157; Schmid, Gegner 104f.107. Die Verbindung von Salbung und Geistbegabung ist auch schon in Jes 61,1 (MT und LXX) belegt.

folge Jesu unter nachösterlichen Bedingungen. Wie sich dies konkret äußert, macht der Evangelist in 12,8 deutlich. Er übernimmt hier eigentlich Mk 14,7, aber mit einer Kürzung und einer kleinen Umstellung: Er übernimmt nicht die Entfaltung der Andeutung von Mk 14,7: „und wann ihr wollt, könnt ihr ihnen wohl tun.“ Ferner steht in Mk 14,7 πάντοτε betont am Anfang; damit wird unterstrichen, dass die Kritiker das gute Werk an Jesus zum entsprechenden καιρός zulassen sollen, denn sie werden zu anderen Zeiten noch genügend Gelegenheit haben, den Armen, wie in Mk 14,5 eingefordert, Gutes zu tun. In Joh 12,8 stehen dagegen die πτωχοί betont am Anfang. Damit wird die Anwesenheit von Armen mit der Abwesenheit Jesu kontrastiert und an diesen „Tag“ nahe herangerückt, so dass auch das γάρ einen neuen Sinn erhält: Unter den Bedingungen der physischen Abwesenheit Jesu bedarf Maria als exemplarische Jüngerin der Ausstattung mit dem χρίσμα, also dem Geist, weil ihr Jüngerin-Sein durch das Vorhandensein von Armen herausgefordert wird. Der kommentierte Einwand des Anti-Jüngers Judas in der Endfassung verstärkt diesen Gedanken. Auch hier lässt sich der intertextuelle Bogen zurück zum ersten Johannesbrief schlagen, wo die Adressaten, denen in 1Joh 2,20.27 die Ausstattung mit dem χρίσμα zuerkannt wird, in 1Joh 3,11-24 u. ö. mit der simplen und doch anspruchsvollen Liebesforderung konfrontiert werden; diese verlangt konkrete und tatkräftige Sorge um benachteiligte Mitchristen, die sich auch materiell äußern soll – ein klares Gegenbild zur Darstellung des Judas, der die Armen als Argument instrumentalisiert, um sich aus der Kasse bereichern zu können. 1Joh 3,17 ist hier ein Wink mit dem Zaunpfahl. Eigentlich ist die Konkretisierung von Geistbegabung und Gottesliebe in höchst tatkräftiger Nächstenliebe sogar als Grundanliegen des ersten Johannesbriefs zu bestimmen.⁴⁸ Im Johannesevangelium ist dieses Anliegen in die Abschiedsreden Jesu eingefügt, und auch hier zeigt sich die enge Verbindung von Gottes- bzw. Jesusliebe und Nächstenliebe (ἀγαπᾶν ἀλλήλους: 13,34; 15,12.17; auch 1Joh 3,11.23; 4,7.11.12; 2Joh 5).

3.3 Zusammenfassung

Die johanneische Version der Salbungsgeschichte zeigt gerade in ihrer eigenwilligen Ausgestaltung ein mehrschichtiges Sinnpotenzial, das in den synoptischen Parallelen so nicht vorliegt. Die vordergründig widersinnige Handlung (Maria gießt eine relativ große Menge teuren Salböls auf die Füße Jesu, nur um es sofort wieder mit ihren Haaren aufzunehmen und dann eine λίτρα Nardenöl in den Haaren zu haben) gewinnt auf zweierlei Weise

⁴⁸ Vgl. Schmid, Gegner 242–254.

Sinn: Innerhalb des Johannesevangeliums stellt der eigens betonte Duft des Öls einen Kontrast zum befürchteten Verwesungsgeruch in der Lazarus-Perikope (11,39) dar, die durch den Ort der Handlung und die beteiligten Personen eng mit der Salbungsgeschichte zusammenhängt. Die Assoziation liegt nahe, dass der so hervorgehobene Duft des Öls ein Lebensduft ist, der vom so gesalbten Jesus ausgeht und den Maria auf sich zieht, indem sie das duftende Öl mit ihren Haaren von den Füßen Jesu aufnimmt. Damit legen sich Assoziationen zu einem Motiv nahe, das innerbiblisch auch im Hohelied verarbeitet ist: Der geliebte Mensch wird durch seinen Duft repräsentiert; ägyptische Parallelen lassen auch an eine Gemeinschaft im Lebensduft denken. Der Blick über das Johannesevangelium hinaus ins „johanneische Sinnsystem“ eröffnet eine weitere Sinndimension der Geschichte. Im 1. Johannesbrief wird die Geistbegabung der Adressaten als Salbung (χρῖσμα) bezeichnet. Die Untersuchung des Vokabulars hat gezeigt, dass es nicht ausgeschlossen ist, auch in der Salbungsgeschichte des Johannesevangeliums eine Anspielung auf dieses χρῖσμα zu sehen, bzw. sie als narrative Umsetzung der Aussage 1Joh 2,27 zu verstehen. Wenn im 1. Johannesbrief die Zuerkennung der Geistbegabung mit der Aufforderung zu gegenseitiger Liebe bzw. (auch materieller) Fürsorge verbunden ist, liegt das auch für die Salbungsgeschichte nahe und wird durch die Gestaltung von Joh 12,8 unterstrichen. Maria, die liebende Jüngerin, hat von Jesus eine Salbung empfangen und ist durch die damit verbundene Geistbegabung ausgestattet, um den Herausforderungen an ihr Jüngerin-Sein, die Johannes vor allem durch die „Armen“ (vermutlich materiell schlechter gestellte Gemeindemitglieder und vor allem mittellose Wandermissionare) dargestellt sieht, zu begegnen.

4. Lösung III: Die ideale Jüngerin

Der dritte Vorschlag, die eingangs geschilderten Schwierigkeiten zu lösen, setzt bei dem Bezug von αὐτό in 12,7 an. Es bezieht sich, so die These, nicht auf μύρο, sondern auf die Tat Marias. Eine solche Verbindung wurde in der Joh-Exegese zwar vereinzelt vertreten⁴⁹, aber ohne Folgen für das Verständnis der Salbungsgeschichte im Ganzen. Die Deutung der Erzählung blieb im Bann der mk Fassung. Deswegen soll im Folgenden der Bezug von αὐτό auf die Salbung als ganze, und nicht auf das Öl, konsequent für die Interpretation der Erzählung ausgewertet werden – im Rahmen eines Zugangs, der auch die Unterschiede zwischen Joh 12,1-8 und Mk 14,3-9 ernst nimmt.

⁴⁹ Vgl. Schnackenburg, Johannesevangelium 462; Schwank, Evangelium 318.

4.1 Joh 12,1-8 im Horizont eines Vergleichs mit Mk 14,3-9

Joh 12,1-8 hat eine in manchen Zügen analoge, in anderen abweichende Parallele in Mk 14,3-9/Mt 26,6-13. Daraus folgern viele Exegeten, dass Johannes in 12,1-8 wie Markus in Mk 14,3-9 die Salbung als eine prophetische Handlung verstanden haben will, die den bevorstehenden Tod Jesu ankündigt.⁵⁰ Um festzustellen, ob beide Autoren wirklich dieselbe Absicht beim Erzählen der Geschichte verfolgen, ist es notwendig die beiden Episoden zu vergleichen.

Betrachtet man die Übereinstimmungen, so stellt man fest, dass die Erzählungen auf den ersten Blick ähnlich erscheinen. Sie spielen in Bethanien (Mk 14,3/ Joh 12,1), eine Frau salbt Jesus (Mk 14,3/ Joh 12,3), das Salböl hat den gleichen Kaufpreis (Mk 14,5/12,5), gegen diese Salbung wird mit dem Argument Einspruch erhoben, dass man das Geld für das Öl lieber den Armen gegeben hätte (Mk 14,4f/ Joh 12,4f). Jesus dagegen verteidigt die Frau unter anderem mit dem Einwand, dass er im Gegensatz zu den Armen nicht immer da ist (Mk 14,6/ Joh 12,8). „Ob sich die Gemeinsamkeiten daher erklären, dass Johannes die anderen Evangelien kannte, oder dass er eine gemeinsame Tradition benutzte, lässt sich kaum entscheiden“⁵¹ und ist nicht Thema dieses Artikels.

Neben den Ähnlichkeiten fallen beim Lesen aber auch beträchtliche Unterschiede ins Auge, die aber leider oft übergangen werden⁵² oder als erzählerische Ungeschicklichkeit dargestellt werden⁵³. Dagegen sollte man die Unterschiede als Signal dafür werten, dass Johannes eine andere Erzählabsicht hatte als Markus.

4.1.1 Maria und Judas als Gegenfiguren

Interessant ist, dass bei Johannes die Handlungsträger der Geschichte Namen bekommen. Die salbende Frau heißt Maria⁵⁴ und der Einwand gegen die Salbung, der bei Markus noch von einigen vorgebracht wird, wird von

⁵⁰ Vgl. Becker, *Evangelium* 374f.; Bultmann, *Evangelium* 318; Gnlika, *Johannesevangelium* 97; Kügler, *Duftmetaphorik* 170; Schnackenburg, *Johannesevangelium* 464; Schnelle, *Evangelium* 200; Wengst, *Johannesevangelium* 48f.

⁵¹ Wengst, *Johannesevangelium* 46. Derselben Meinung ist Blank, *Evangelium* 290f.

⁵² Schnackenburg stellt fest: „Der Sinn der Antwort Jesu ist von Mk, 14,8: ‚Sie hat im voraus meinen Leib für das Begräbnis gesalbt‘ kaum sehr verschieden.“ (Schnackenburg, *Johannesevangelium* 463).

⁵³ Vgl. Becker, *Evangelium* 473.475.

⁵⁴ Vgl. Becker, *Evangelium* 373; Gnlika, *Johannesevangelium* 96.

Johannes an die Person des Judas gebunden. In der Geschichte treffen also zwei gegensätzliche Charaktere aufeinander. Judas wird in V.6 vom Erzähler als Heuchler dargestellt. Sein in V.5 gegen die Salbung vorgebrachtes Argument „ist nicht in sich falsch, wie der Autor durch seinen Kommentar deutlich macht (12,6), sondern nur vorgeschoben.“⁵⁵ Judas liegt nichts an den Armen. Er will das für sie bestimmte Geld nur in die eigene Tasche stecken. Er ist also auch ein Dieb⁵⁶. Aber das sind noch nicht alle schlechten Eigenschaften, die Judas hat. V.5 weist auch deutlich darauf hin, dass Judas Jesus an seine Feinde übergeben wird⁵⁷. Diese Tat charakterisiert ihn. Er tritt nie auf, ohne dass diese Tat erwähnt wird⁵⁸. Judas verkörpert also den Gegner Jesu. Marias Handlung dagegen ist als Liebes- und Glaubensbeweis an Jesus zu interpretieren⁵⁹. Auch ihre Tat ist für sie so charakteristisch, dass sie in 11,2 schon mit dieser Tat vorgestellt wird, obwohl sie sie noch gar nicht durchgeführt hat. Maria, die Jesus mit kostbarem Öl die Füße salbt⁶⁰, steht für die gläubige liebende Jüngerin Jesu. Joh 12,1-8 zeigt also eine gläubige Hinwendung zu Jesus und deutet gleichzeitig das Gegenteil dazu an⁶¹. Dass Johannes am Beispiel von Maria zeigen will, was wahre Liebe zu Jesus und somit wahres Jüngersein bedeutet, wird auch dadurch deutlich, dass er die Tat Marias viel intensiver beschreibt als Markus. Bei Markus salbt die Frau nur (Mk 14,3). Johannes dagegen lässt sie Jesu Füße zusätzlich zur Salbung mit ihren Haaren abtrocknen und schildert, dass der Geruch des Öles das ganze Haus erfüllt (Joh 12,3). Auffällig ist außerdem, dass Maria nicht das Haupt, sondern die Füße Jesu salbt. Man kann das Salben der Füße analog zum Kniefall Marias in 11,32 sehen und es so als Ausdruck der Demut Marias verstehen⁶² oder zu Lk 7,38-50 parallel setzen⁶³ und es als starke Beschreibung ihrer Liebe zu Jesus interpretieren. Johannes schildert also durch die Salbung der Füße Jesu durch Maria sowohl „die Hoheit Jesu“⁶⁴ als auch die „verehrende Zuwendung“⁶⁵ Marias zu

⁵⁵ Schwank, Evangelium 239.

⁵⁶ Blank, Evangelium 293.

⁵⁷ Joh 6,71; 12,4; 13,2; 18,2.5.

⁵⁸ Joh 6,71; 12,4; 3,2.29; 18,2.3.5.

⁵⁹ Vgl. Blank, Evangelium 292; Becker, Evangelium 337; Gnllka, Johannesevangelium 97; Schnackenburg, Johannesevangelium 464; Wengst, Johannesevangelium 48.

⁶⁰ Joh 11,2; 12,3.

⁶¹ Vgl. Schenke, Johannes 239.

⁶² Vgl. Bultmann, Evangelium 317.

⁶³ Vgl. Gnllka, Johannesevangelium 97.

⁶⁴ Schnackenburg, Johannesevangelium 460.

Jesus. „Der Aspekt der verehrenden Zuwendung wird noch dadurch verstärkt, dass Mirjam mit ihren Haaren Jesu Füße abtrocknet.“⁶⁶ Maria drückt also ihre Verehrung von Jesus, und damit ihr Jüngersein, in großartiger Weise aus⁶⁷. Indem sie sich durch ihre Tat „in völlige Zuneigung mit ihm verbindet, geht, der Duft des Salböls“ nicht nur von Jesus, sondern auch von ihr aus und ‚erfüllt‘, wie der Schluss von V.3 feststellt, ‚das Haus‘.⁶⁸ Dadurch, dass Maria ihre Liebe zu Jesus zeigt, geht sein Duft d.h. seine Liebe, seine Größe auch von ihr aus und verbreitet sich im ganzen Haus. Durch ihre Tat „geht sie eine Duftgemeinschaft ein, die auf ihre Glaubensbeziehung zu Jesus hinweist.“⁶⁹ Sie wird also zur idealen Jüngerin. So wird der das Haus erfüllende Duft symbolisch verstanden, wie Gnilka es fordert⁷⁰. Maria steht also als vorbildliche Jüngerin dem Gegner Jesu, Judas, gegenüber. Durch diesen Kontrast wird ihre Tat einerseits noch stärker hervorgehoben, andererseits zeigt der Einwand des Judas auch, dass Maria trotz ihrer vorbildlichen Tat nicht vor Anfeindungen geschützt ist. (12,4-6). Da Maria als Figur der Typ einer treuen Jüngerin Jesu ist, will Johannes dadurch zeigen, dass ein Jünger Jesu sogar in dem Augenblick, in dem er sein Jüngersein voll lebt, vom Bösen bedroht ist⁷¹. Die Antwort Jesu stellt eine Reaktion auf diese Bedrohung dar (12,7). Johannes will in dieser Geschichte zeigen, was wahre Liebe und Hingabe an Jesus bedeutet und dass sie von bösen Mächten bedroht werden kann.

4.1.2 Die Antwort Jesu

„Ἄφες αὐτήν, ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό“, entgegnet Jesus Judas in 12,7. Jesus nimmt also Maria in Schutz. Darin stimmt er mit Markus überein. Allerdings führt Jesus in den beiden Erzählungen unterschiedliche Begründungen an, warum er die Salbende verteidigt. Markus lässt Jesus antworten, dass die Frau eine gute Tat vollbracht hat (Mk 14,6) und ihn zum Begräbnis gesalbt hat (Mk 14,8). Jesus wertet also die Tat der Salbenden als gut und deutet sie. Anders bei Johannes. Dort fällt Jesus kein Urteil über die Tat Marias. Die intensive Schilderung der

⁶⁵ Wengst, Johannesevangelium 48.

⁶⁶ Wengst, Johannesevangelium 48.

⁶⁷ Vgl. Bultmann, Evangelium 317; Schnackenburg, Johannesevangelium 460.

⁶⁸ Wengst, Johannesevangelium 49.

⁶⁹ Kügler, Duftmetaphorik 170.

⁷⁰ Vgl. Gnilka, Johannesevangelium 97.

⁷¹ In Joh 6,70 wird Judas als der Teufel bezeichnet.

Tat durch den Erzähler zeichnet die Salbung als gut⁷². Es ist auffällig, dass der Evangelist Johannes trotz der vielen Übereinstimmungen zum Markustext nicht erzählt, dass Jesus die Tat Marias als eine Totensalbung deutet. Dies zeigt erneut, dass er die Handlung Marias so verstanden haben will, wie sie dem Leser auch auf den ersten Blick erscheint: als Liebestat und als Beispiel für die Tat eines idealen Jüngers. Der johanneische Jesus gibt im Gegensatz zu Markus einen Hinweis darauf, wie mit der Tat im Weiteren umgegangen werden soll. Maria soll sie bis zum Tage seines Begräbnisses bewahren.

Der Vorteil einer solchen Deutung von αὐτό liegt zunächst darin, dass sie die oben dargestellten Probleme des Bezuges auf das Salböl umgeht. Des Weiteren kann man darauf hinweisen, dass τηρέω 18-mal im JohEv belegt, nur ein einziges Mal im Sinn von „einen Gegenstand aufbewahren“ verwendet wird. Entscheidend für die Begründung aber ist, wie sich die vorgeschlagene Deutung im Ganzen des JohEv verankern lässt.

4.2 Die Deutung der Salbungsgeschichte im Rahmen des JohEv

4.2.1 Verbindung zu den Abschiedsreden

Zwei Fragen sind zu beantworten: Was bedeutet „eine Tat bewahren“ und warum soll dies nur bis zum Tage von Jesu Begräbnis geschehen? Da die Salbung Maria als Typus für eine liebende Jüngerin zeigt, kann man den Satz Jesu so verstehen, dass sie sich diesen Charakterzug, der an ihrer Liebestat festgemacht wird, bewahren soll, auch wenn sie vom Bösen, das Judas symbolisiert, bedroht wird. Dann würde man τηρέω im Sinn von „etwas verteidigen“ und „schützen“ verstehen. In dieser Bedeutung verwendet es der Evangelist Johannes drei Mal in den Abschiedsreden⁷³. Übersetzt man τηρέω so, dann stellt sich die Frage, warum Maria sich diesen Charakterzug nur bis zum Tage von Jesu Begräbnisses bewahren soll und nicht für immer. Der Ausspruch Jesu „bis zum Tage meines Begräbnisses“ in 12,7 weist auf die Abschiedsreden hin, denn diese thematisieren sein Weggehen und die Folgezeit. Also das, was am und nach dem Tage seines Begräbnisses geschehen wird. In Joh 12,1-8 gibt es noch andere Signale, die auf die Abschiedsreden verweisen. Sowohl die Bemerkung Jesu in V.8, dass er nicht immer da sein wird⁷⁴ als auch die Verwendung des Beinamens des Judas in 12,7 sind Hinweise auf die Abschiedsreden. Judas wird nur in 12,4

⁷² Das Öl ist kostbar, die Füße werden gesalbt, der Duft verbreitet sich von Maria aus, Jesus nimmt sie gegen den bösen Judas in Schutz.

⁷³ Joh 17,11.12.15.

⁷⁴ Vgl. Blank, Evangelium 295.

und 14,22 als Judas Iskariot bezeichnet, sonst wird er immer als Sohn des Simon Iskariot vorgestellt⁷⁵. Diese Winke zeigen, dass Johannes das von ihm in 12,1-8 geschilderte Geschehen in Verbindung zu Jesu Abschied setzen will. Warum soll nun Maria ihre Tat nur bis zum Weggang Jesu bewahren?

4.2.2 τηρέω weckt viele Assoziationen

Diese Frage kann durch eine Untersuchung zur Verwendung des Wortes τηρέω im JohEv beantwortet werden. τηρέω kommt am häufigsten in den Abschiedsreden vor, nämlich 12-mal⁷⁶. In 14,15-24 wird die Thematik durch ἀγαπάω und τηρέω bestimmt⁷⁷. Jesus erklärt in diesem Abschnitt seinen Jüngern, was Jüngersein nach seinem Weggang sein wird. Ihn lieben, d.h. sein Jünger sein, wird dann heißen: Seine Gebote zu bewahren, also zu halten⁷⁸. Auch in 12,1-8 besteht eine Verbindung zwischen Jüngersein und dem Wort τηρέω. Aber sie ist anders. Maria kann Jesu ihre Verehrung dadurch erweisen, dass sie ihn berührt, also seine Füße salbt und sie mit ihren Haaren abtrocknet⁷⁹. Nach seinem Weggang aber wird dies nicht mehr möglich sein. Dann braucht man andere Gesten, um seine Liebe zu Jesus ausdrücken zu können. Diese stellt Jesus in 14,15-24 vor. Ihn lieben heißt nun, seine Gebote halten⁸⁰. Jesus weist also mit seinem Satz in 12,7 darauf hin, dass sein Tod einen Wandel im Jüngersein bedeuten wird. Nach dem Tod Jesu entscheidet sich die Frage, ob jemand Jünger oder Gegner Jesu ist, nicht mehr am Verhalten gegenüber Jesus selbst, sondern in der Frage, ob man seine Gebote hält oder nicht (14,23-24).

4.3 Bedeutung für den Leser

Nun stellt sich die Frage, was die Geschichte von Maria als ideale Jüngerin Jesu für den Leser des Johannesevangeliums bedeutet. So Jünger sein wie Maria kann er ja nicht mehr. Ist dann die Geschichte der Salbung Marias nur eine Erinnerung an vergangene Zeiten? Ja und Nein. Sie erzählt, was Jüngersein einst bedeutet hat, schlägt aber gleichzeitig die Brücke zum Jüngersein des Lesers. Dies geschieht durch das Jesuswort in VV.7f. V.7

⁷⁵ Vgl. Schnackenburg, Johannesevangelium 461.

⁷⁶ Joh 14,15.21.23.24; 15,10 (2x).20 (2x); 17,6.11.12.15.

⁷⁷ Vgl. Schnelle, Evangelium 230.

⁷⁸ Vgl. Kratz, τηρέω 850f.; Riesenfeld, τηρέω 143f.

⁷⁹ Joh 12,3.

⁸⁰ Joh 14,15.21.23.

zeigt zuerst dem Leser durch εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ, dass er und Maria in anderen Zeiten leben. Aber das Wort τηρέω schafft die Verbindung zwischen beiden Welten⁸¹. Es zeigt, dass Maria und der Leser gar nicht so unähnlich sind. τηρέω hat das als Objekt, wodurch beide Jesus ihre Liebe erweisen wollen: Maria durch ihre Tat und der Leser durch das Halten der Gebote Jesu. Außerdem zeigt der Text für den Leser auch gleich auf, was im Gegensatz zu Maria seine Aufgabe ist. V.8 stellt fest, dass die Armen immer da sein werden, Jesus aber nicht. Das Wort πτωχοί in V.8 erinnert den Leser an V.5. Dort wurde gefragt, ob es nicht sinnvoller gewesen wäre das Geld für das Öl den Armen zu geben. Der Leser, der seit V.7 weiß, dass Marias Tat nach Jesu Tod keine Möglichkeit mehr darstellt Jüngersein zu leben, wird in V.5 nun die Option erkennen, die ihm bleibt, um Jesus die Liebe zu erweisen. Jesus lieben heißt für den Leser sich um die Armen zu kümmern. Sollte er dies mit demselben Einsatz tun wie Maria, wird auch er eine innige Verbindung zu Jesus eingehen und dadurch ein idealer Jünger werden. Aber auch für ihn gilt wie für Maria, dass er angreifbar ist durch das Böse. Dies zeigt sich ebenfalls in den Abschiedsreden. Denn dort bittet Jesus Gott, dass er seine Jünger vor dem Bösen bewahrt⁸². Für „bewahren“ verwendet der Evangelist das Wort τηρέω. Dadurch entsteht wieder eine assoziative Verbindung zu V.7. So kann der Leser das in 17,15 erbetene schützende Eingreifen Gottes zugunsten seiner Jünger in V.7 erkennen. Dort verteidigt Jesus nämlich Maria gegen Judas, der ja, wie gezeigt, bei Johannes das Böse verkörpert.

4.4 Zusammenfassung

Die Perikope Joh 12,1-8 ist nicht als vorgezogene Totensalbung zu verstehen. Sie führt vielmehr dem Leser vor Augen, was wahres Jüngersein bedeutet. Der Autor lässt dieses Bild des idealen Jüngers beim Leser durch die Gegenüberstellung von Maria als ideale Jüngerin und Judas als Gegner Jesu, durch die intensive Beschreibung der Salbung und ihrer Wirkung, durch den Bezug von αὐτό auf die Salbung der Füße Jesu und durch die verschiedenen Assoziationen, die durch τηρέω im Leser geweckt werden, entstehen. Diese vielfältigen Beobachtungen zeigen, dass der Evangelist Johannes in dieser Episode großes schriftstellerisches Können an den Tag legt. Maria nimmt ein sehr kostbares Öl, um Jesus zu salben, salbt ihm die Füße und wischt sie mit ihren Haaren ab. Dadurch duftet sie wie er. Dies zeigt, dass sie eine enge Verbindung mit Jesus eingegangen ist. Diese enge

⁸¹ Joh 12,1-8 und Joh 14,15.21.23.24.

⁸² Joh 17,11.12.15.

Verbindung mit Jesus macht wahres Jüngersein aus. Diese zu erreichen, ist auch noch für den heutigen Leser möglich. So bleibt ihm Maria in dieser Hinsicht ein Vorbild. Allerdings kann er es nicht mehr auf dieselbe Weise wie Maria. Der Leser erreicht diese innige Zuwendung zu Jesus dadurch, dass er dessen Gebote hält. Das wäre zum Beispiel das Kümmern um die Armen, wie V.5 andeutet.

Summary

Compared to the synoptic parallels, John's account of the Anointing in Bethany (John 12:1-8) bears editorial characteristics that, on the face level of the narrative, renders it rather implausible: Mary anoints Jesus' feet and immediately wipes the ointment away with her hair. To Judas' objection Jesus answers that she should keep "it" for the day of his burial. In a seminar discussion, several attempts to come to terms with these highly coded features were presented: A proleptic hint at Jesus' resurrection, a symbol for the gift of the Spirit as promised in the farewell discourses, a presentation of Mary as the exemplary disciple in contrast to the anti-disciple Judas.

Zusammenfassung

Die Salbungsgeschichte des Johannesevangeliums (Joh 12,1-8) weist gegenüber den synoptischen Parallelen eine charakteristische Gestaltung auf, durch die sie auf der Ebene der Erzählung an unmittelbarer Plausibilität verliert: Maria salbt Jesu Füße und wischt das Salböl sofort wieder mit ihren Haaren ab, und Jesus erwidert auf den Einwand des Judas, sie solle „es“ bis zum Tag seines Begräbnisses bewahren. Im Rahmen einer Seminare Diskussion wurden verschiedene Lösungsansätze für diese Übercodierung entwickelt: Ein Vorverweis auf die Auferstehung Jesu, ein Symbol für die nachösterliche Geistbegabung der Jünger, eine Präsentation Marias als der vorbildlichen Jüngerin im Gegensatz zum Anti-Jünger Judas.

Bibliographie

Hilfsmittel

- Bauer, W., Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Aland, K. u. B. (Hg.), Berlin u.a. ⁶1988.
 Gemoll, Wilhelm, Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch, Vretska, K. (Hg.), Wien ⁹1965 (ND München 1991).
 Gesenius, W., Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Buhl, F. (Hg.), Berlin u.a. ¹⁷1915 (ND 1962).

Sekundärliteratur

- Barrett, C. K., Das Evangelium nach Johannes (KEK Sonderband), Göttingen 1990.
- Becker, J., Das Evangelium nach Johannes Kapitel 11-21 (ÖTBK 4/2), Würzburg 1981.
- Blanchard, Y.-M., Le repas de Béthanie (Jn 12,1-11) au regard de l'ecclésiologie johannique, in: Quesnel, M. u.a. (Hg.), Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens dans l'antiquité, FS C. Perrot (LeDiv 178), Paris 1999, 227-237.
- Blank, J., Das Evangelium nach Johannes. 1. Teil b (GSL.NT 4/1b), Düsseldorf 1981.
- Bultmann, R., Das Evangelium des Johannes (KEK 2), Göttingen¹¹1950.
- Calduch Benages, Nuria, La fragancia del perfume en Jn 12,3: EstB 48 (1990) 243–265.
- Dietzfelbinger, Chr., Das Evangelium nach Johannes 1 (ZBK.NT 4/1), Zürich 2001.
- Dschulnigg, P., Jesus begegnen. Personen und ihre Bedeutung im Johannesevangelium, Münster u.a. 2000.
- Gnilka, J., Johannesevangelium (NEB.NT 4), Würzburg 1983.
- Grundmann, W., *χρίω κτλ.* D. Die Christus-Aussagen des Neuen Testaments, in: ThWNT 9, Stuttgart u.a. 1973, 518–570.
- Klauck, H.-J., Der erste Johannesbrief (EKK 23/1), Zürich; Neukirchen-Vluyn 1991.
- Kratz, R., *τηρέω*, in: EWNT 3, Stuttgart u.a. 1983, 849–851.
- Kügler, J., Die religiöse Bedeutung des Dufts im alten Ägypten: Medium der Gottesnähe, in: Kügler, J. (Hg.), Die Macht der Nase. Zur religiösen Bedeutung des Duftes: Religionsgeschichte – Bibel – Liturgie (SBS 187), Stuttgart 2000, 25–48.
- Kügler, J., Duftmetaphorik im Frühen Judentum, in: Kügler, J. (Hg.), Die Macht der Nase. Zur religiösen Bedeutung des Duftes: Religionsgeschichte – Bibel – Liturgie (SBS 187), Stuttgart 2000, 111–122.
- Kügler, J., Duftmetaphorik im Neuen Testament, in: Kügler, J., (Hg.), Die Macht der Nase. Zur religiösen Bedeutung des Duftes: Religionsgeschichte – Bibel – Liturgie (SBS 187), Stuttgart 2000, 123–171.
- Lentz, J. (Hg.), *Herodiani Technici Reliquiae II/1*, Lipsiae 1868.
- Moloney, F. J., *The Gospel of John (Sacra Pagina 4)*, Collegeville/MN 1998.
- Montanari, F., *Herodianus [1] Ailios H.*, übers. von Heinze, T., in: Cancik, H./Schneider, H. (Hg.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike 5*, Stuttgart u.a. 1998, 465–467.
- Riesenfeld, H., *τηρέω κτλ.*, in: ThWNT 8, Stuttgart u.a. 1969, 139–151.
- Roberts Winsor, A., *A King is Bound in the Tresses. Allusions to the Song of Songs in the Fourth Gospel (Studies in Biblical Literature 6)*, New York u.a. 1999.
- Schenke, Ludger, *Johannes Kommentar (Kommentare zu den Evangelien)*, Düsseldorf 1998.
- Schmid, Hansjörg, *Gegner im 1. Johannesbrief? Zu Konstruktion und Selbstreferenz im johanneischen Sinnsystem (BWANT 159)*, Stuttgart 2002.
- Schnackenburg, R., *Das Johannesevangelium. 2. Teil: Kommentar zu Kap. 5–12 (HThK. NT 4/2)*, Freiburg u.a. 1971 (⁴1985).

- Schnackenburg, R., Das Johannesevangelium. 3. Teil: Kommentar zu Kap. 13–21 (HThK. NT 4/3), Freiburg u.a. 1975 (²1992).
- Schneider, G., λίτρα, in: EWNT 2, Stuttgart 1981 (²1992), 874.
- Schnelle, U., Das Evangelium nach Johannes (ThHKNT 4), Leipzig 1998.
- Schwank, B., Evangelium nach Johannes, St. Ottilien 1996.
- Süskind, Das Parfum. Die Geschichte eines Mörders, Zürich 1985.
- Wengst, K., Das Johannesevangelium. 2. Teilband: Kapitel 11–21 (ThKNT 4/2), Stuttgart 2001.
- Wilckens, U., Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen 1998.

Gerd Häfner/Diana Pettinger/Stephan Witetschek
Abt. Biblische Theologie, Geschwister-Scholl-Platz 1
D-80539 München
Gerd.Haefner@lmu.de;
Diana.Pettinger@web.de;
stephan.witetschek@web.de