

leol

Biblische Notizen

Aktuelle Beiträge zur Exegese der Bibel und ihrer Welt

126

In Verbindung mit

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

herausgegeben von

Friedrich Vinzenz Reiterer

am Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte
der Paris Lodron Universität Salzburg

Neue Folge

n. 126 der ganzen Serie

Aleph-Omega-Verlag Salzburg 2005

ISSN 0178-2967 www.uni-salzburg.at/bwkg/bn.nf

✓ 211

Biblische Notizen

Neue Folge

biblische.notizen@sbg.ac.at
www.uni-salzburg.at/bwkg/bn.nf

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/bwkg/bn.nf>

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
5020 Salzburg, Austria

E-Mail: friedrich.reiterer@sbg.ac.at

Redaktionssekretärin: Ursula Schwarzbeck

E-Mail: biblische.notizen@sbg.ac.at

Auslagensatz (Preis) pro Nummer

Abonnement pro Nummer: € 6,50 (zuzüglich Versandkosten)

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

Einzelbezug pro Nummer: € 7,50 (zuzüglich Versandkosten)

Bestellungen und Zahlungen: Christine Hofer-Ranftl

E-Mail: christine.hofer_ranftl@sbg.ac.at

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 / no cheques).

Bankverbindung: 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, Kontowortlaut: Dr. Peter Arzt-Grabner, Aleph-Omega-Verlag.

© Aleph-Omega-Verlag Salzburg 2005

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

Druck: Koller Druck GmbH, Bahnhofstraße 4, 5112 Lamprechtshausen, Austria

Biblische Notizen

Aktuelle Beiträge zur Exegese der Bibel und ihrer Welt

126

In Verbindung mit

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

herausgegeben von

Friedrich Vinzenz Reiterer

am Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte
der Paris Lodron Universität Salzburg

Neue Folge

n. 126 der ganzen Serie

Aleph-Omega-Verlag Salzburg 2005

ISSN 0178-2967 www.uni-salzburg.at/bwkg/bn.nf

Biblische Notizen

Neue Folge

biblische.notizen@sbg.ac.at
www.uni-salzburg.at/bwkg/bn.nf

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/bwkg/bn.nf>

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
5020 Salzburg, Austria
E-Mail: friedrich.reiterer@sbg.ac.at

Redaktionssekretärin: Ursula Schwarzbeck
E-Mail: biblische.notizen@sbg.ac.at

Auslagenersatz (Preis) pro Nummer

Abonnement pro Nummer: € 6,50 (zuzüglich Versandkosten)
Studierende pro Nummer: € 5,00 (zuzüglich Versandkosten) bei Vorlage der
Inskriptionsbestätigung
Einzelbezug pro Nummer: € 7,50 (zuzüglich Versandkosten)

Bestellungen und Zahlungen: Christine Hofer-Ranftl
E-Mail: christine.hofer_ranftl@sbg.ac.at

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 / no cheques).

Bankverbindung: 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, Kontowortlaut: Dr. Peter Arzt-Grabner, Aleph-Omega-Verlag.

© Aleph-Omega-Verlag Salzburg 2005
Aleph-Omega-Verlag, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Austria
Druck: Koller Druck GmbH, Bahnhofstraße 4, 5112 Lamprechtshausen, Austria

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---|-----|
| Volker Wagner | |
| Lev 19 – Warnung vor irreparabler Unreinheit durch das Zusammenbringen unvereinbarer Dinge und Handlungen..... | 5 |
| Michael Avioz | |
| The Characterization of Solomon in Solomon’s Prayer (1 Kings 8)..... | 19 |
| Peter Höffken | |
| Ein Hochgrab in Jerusalem und in Akragas | |
| Eine Anmerkung zu Jes 22,16 | 29 |
| Pierre Auffret | |
| Ma coupe est comble | |
| Etude structurelle du psaume 23 | 37 |
| Martin Leuenberger | |
| Die 10-Siebt-Apokalypse im Henochbuch | |
| Ihre Stellung im material rekonstruierten Manuskript 4QEng und Implikationen für die Redaktions- und Kompositionsgeschichte der Traumvisionen (83-91) und des paränetischen Briefs (92-105) <i>Teil 2</i> | 45 |
| Cordula Langner | |
| „...sei Er dir wie der Heide und der Zöllner.“ | |
| Das pragmatische Potential von Mt 18,17 in seinem Kontext (Mt 18,15-20) | 83 |
| Buchvorstellung | |
| Thies Gundlach, Christoph Marksches (Hg.), Von der Anmut des Anstandes. Das Buch Jesus Sirach. Hermann Barth zum 60. Geburtstag, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005 (Friedrich V. Reiterer) | 103 |

Lev 19 – Warnung vor irreparabler Unreinheit durch das Zusammenbringen unvereinbarer Dinge und Handlungen

Volker Wagner

Der Verfasser hat im Jahre 1974 zu zeigen versucht, dass die Struktur des Abschnittes Lev 17-26 am ehesten als Teil eines größeren Ganzen verständlich zu machen und deshalb die Klostermann'sche Hypothese von der Existenz eines „Heiligkeitsgesetzes“ abzulehnen ist.¹ Dabei hat er Lev 17-20 als den Unterabschnitt B „irreparable Unreinheit der Kultgäste“ des Themas III „Kultische Unreinheit“ (Lev 11-22) in der Darstellung des יהוה-Kultes Ex 25 bis Lev 26 beschrieben.

Dass sich die vier Kapitel Lev 17-20 in das Thema „irreparable Unreinheit der Kultgäste“ einordnen lassen, ist freilich nicht bei jedem von ihnen in gleichem Maße deutlich. In Lev 17 wird die Irreparabilität der Verunreinigung – durch falschen Umgang mit tierischer Nahrung – durch die Exkommunikationsdrohungen in 4bγ.9b.10bβ.10bβ und 14bβ direkt ausgesprochen² und im Falle von 16b durch die Formel *וְנִשָּׂא עִוְנוֹ*, die in Lev 19,8; 20,17 und Num 15,31 mit der Androhung des Gemeindeausschlusses kombiniert ist, angezeigt. Im Falle von Lev 18 ergibt sich die Irreparabilität der Verunreinigung – durch unerlaubten Geschlechtsverkehr – aus der zusammenfassenden Androhung der Exkommunikation für die zuvor genannten Handlungen in 18,29. Und Lev 20 listet eine Reihe von Vergehen auf, die mit dem Tode zu bestrafen seien; es versteht sich von selbst, dass eine erworbene Verunreinigung nach dem Vollzug der Todesstrafe nicht mehr beseitigt werden kann, sondern irreparabel fortbesteht.³ In Lev 19 dagegen ist die Sachlage so deutlich nicht.

Darauf haben E. Blum und A. Ruwe mit Recht verwiesen. E. Blum gestand dem Verfasser zwar zu, den methodisch richtigen Weg zur Beurteilung des „Heiligkeitsgesetzes“ eingeschlagen zu haben, urteilt jedoch: „Seine These ... geht so allerdings nicht ganz auf: Vor allem das zentrale Kapitel 19 legt sich quer dazu, geht es darin doch als Hauptthema weder um kultische Verunreinigung noch gar um ‚irreparable‘“.⁴ Und auch A. Ruwe bezweifelt, „dass es in

¹ Wagner, Existenz, passim.

² Zur כרת-Formel und der Exkommunikation vgl. Wagner, Profanität 174-177.

³ Dies gilt auch für die Strafindrohung אָרֵר, die als Verbannung und damit auch als Ausschluss aus der Kultgemeinde zu deuten sein dürfte; vgl. dazu Wagner, Rechtsätze 38f.

⁴ Blum, Studien 322 Anm. 135.

Lev 17-20 um die ‚irreparable Unreinheit‘ gehe ...; „Unreinheit“ ist keineswegs die zentrale Thematik dieser Texte. Besonders die vielen thematisch unterschiedlichen Einzelbestimmungen von Lev 19, etwa die Bestimmungen zum Sozialverhalten in Lev 19,11-18, lassen sich nicht unter diese Überschrift subsumieren.“⁵

Dabei gelangt A. Ruwe bei der Inhaltsbestimmung von Lev 19 in einem Punkte eigentlich zu einem fast identischen Ergebnis: Seine Charakterisierung von Lev 19,19aβγb als „Basisnorm“ für „das Programm von Trennung / Scheidung und Zuordnung“, die „aufgrund der Zentralstellung ... auf beide(n) Hauptstücke zu beziehen“ sei⁶, deckt sich in der Sache mit der Kapitelüberschrift des Verfassers „(irreparable Unreinheit) durch das Zusammenbringen unvereinbarer Dinge und Handlungen“ durchaus. Doch A. Ruwes Beschreibung der Intention und Funktion des Kapitels weist in eine andere Richtung, wenn Lev 19 seiner Meinung nach „eine verlässliche Entwicklung sozialer Räume und Beziehungen mit ihren jeweiligen Solidaritäts- und Loyalitätsformen“ beabsichtigt⁷.

Nun muss aber in die Frage nach der Intention und Funktion des Kapitels Lev 19 eine Beobachtung einbezogen werden, die wohl bisher noch nicht ausreichend berücksichtigt worden ist. Die im einzelnen recht unterschiedlichen Überschriften, die man Lev 19 in den Bibelübersetzungen und in der Sekundärliteratur gegeben hat, vermitteln alle mehr oder weniger den Eindruck, als sollten hier positive Regeln für die Gestaltung des Lebens zusammengestellt und proklamiert werden.⁸ In Wahrheit aber besteht das Kapitel fast ausschließlich aus Verboten und redet insofern beinahe durchgängig negativ: Eigenständige Gebote sind lediglich 19,2αγ.3αα.3αβ = 30αα.-19αα.30αβ.32αα.32αβ.32bα.37αα sowie 37αβ; davon sind 2αγ.19αα. 32bα. 37αα und 37αβ nur wenig konkret und eher pränetischer Art. Daneben stehen zehn

⁵ Ruwe, „Heiligkeitgesetz“ 21 mit Anm. 112.

⁶ Ruwe, „Heiligkeitgesetz“ 219. Hierzu ist freilich zu fragen, ob ein Leser oder Hörer des Textes Lev 19,19aβγb als „Basisnorm“ erkennen und „auf beide Hauptstücke ... beziehen“ kann, ist doch das Zentrum eines Textes – im Gegensatz zu dessen Anfang oder Schluß – keine signifikante, besondere Aufmerksamkeit heischende Stelle.

⁷ Ruwe, „Heiligkeitgesetz“ 219.

⁸ Vgl. etwa die Zusammenstellung bei Mathys, *Liebe* 71f.: „Levensheiligung“, ‚Holiness of Behavior‘, ‚Gesetz zur Heiligung des täglichen Lebens‘, ‚Over het dagelijks leven‘, ‚Kultische und Soziale Gebote‘, ‚Sittliche und kultische Gebote‘, ‚Umgang mit dem Nächsten‘, ‚Zusammenstellung allgemein wichtiger Vorschriften‘, ‚Allerlei religiöse und sittliche Vorschriften‘, ‚Einzelne Vorschriften für den Kult und das Gemeinschaftsleben‘, ‚Allerlei Bestimmungen vorwiegend religiös-sittlichen Inhalts‘, ‚Verschiedene Vorschriften zur Lebensheiligung‘, ‚Verschiedene Gesetze für das religiöse, sittliche und bürgerliche Leben“; die Reihe ließe sich bis in die neueste Literatur hinein fortsetzen.

Gebote, die ein oder mehrere voranstehende Verbote zusammenfassen und ins Positive kehren: 19,10b α .14b α .15b.17b α ⁹.18a γ .21f..34a α .34a β sowie 36a. Diesen 20 (mit der Doppelung 3a β = 30a α 21). Geboten steht jedoch mit 19,4a α .4a β .11a.11b α .11b β .12a.13a α .13a β .13b.14a α .14a β .15a α .15a β .15a γ .16a α .16a β .17a.17b β .18a α .18a β .19a β .19a γ .19b.20b β .26a.26b α .26b β .27a.27b.28a α .28a β .29a.29b(a β).31a α .31a β und 35 eine Zahl von 36 expressis verbis formulierten konkreten Verbote gegenüber. Hinzu kommen zwei pseudokasuistische Konstruktionen, die auf ein oder mehrere Verbote hinauslaufen, nämlich 9-10 mit 9a β .9b.10a α und 10a β sowie 33 mit 33b. Und schließlich gehören auch die beiden pseudokasuistischen Sätze 19,5-8 und 23-25 in diese Rubrik, die zwar – mit der kleinen Ausnahme 23b β – als Gebote formuliert sind, der Absicht nach aber ebenfalls Handlungen untersagen. So stellt die Masse der Verbote, die durch die zuletzt erwähnten, sprachlich weiter ausgeführten Satzgefüge auch schon rein mengenmäßig den Text dominieren, die wenigen Gebote innerhalb Lev 19 deutlich ins Abseits. Dieser Sachverhalt darf bei der Bestimmung der Intention und Funktion der Zusammenstellung nicht übersehen werden: Das gesamte Kapitel ist durch einen mahnenden, ja warnenden Ton charakterisiert.¹⁰ Wer einen solchen Ton anschlägt, will weniger positiv gestalten, als vielmehr vor einer Gefahr bewahren.

Diese Gefahr wird zwar mit 19,8b – „jene Person soll aus ihrer Verwandtschaft geschnitten werden“ – nur an einer einzigen Stelle expressis verbis ausgesprochen, läßt sich aber zum einen aus dem Kontext Lev 17,18 und 20, in den Lev 19 hineingestellt worden ist, und zum anderen aus einer Reihe von Parallelen zu Normen anderer Sammlungen im Alten Testament erkennen: Lev 19 warnt vor Handlungen, die zu einer irreparablen Verunreinigung führen, die weder durch Karenzzeiten noch durch Reinigungsriten beseitigt werden kann, vielmehr durch Exkommunikation, Tötung oder Verbannung für immer aus der Kultgemeinde ausschließen. Das ist das „Hauptthema“ des Kapitels, das durch 19,20-22 als einziger Ausnahme, die ausdrücklich mit der Reparabilität der Verunreinigung rechnet, sowie einigen wenigen Abschnitten, bei denen sich das Verständnis als Verunreinigung aus dem Alten Testament heraus nicht belegen läßt, nur wenig verdeckt wird.

Dass das in Lev 19 explizit oder implizit verbotene Tun nach dem Verständnis des alttestamentlichen Sammlers der Normen zu irreparabler Unreinheit führt und der Grund dafür im Zusammenbringen unvereinbarer

⁹ Hier steht das ins Positive wendende Gebot ausnahmsweise mitten zwischen zwei Verboten.

¹⁰ Diesen Charakter teilt Lev 19 mit dem vorangehenden Kapitel 18.

Dinge und Handlungen liegt¹¹, soll im Folgenden für jedes einzelne Ge- oder Verbot untersucht werden.

Die zahlreichen Selbstvorstellungsformeln des יהוה unterschiedlicher Länge werden in der folgenden Analyse des Textes von Lev 19 nicht berücksichtigt. W. Zimmerli hatte ihr Vorkommen in Lev 17-26 als „ein gewichtiges Indiz gegen die Einbeziehung von Lev. xvii-xxvi in den vorausgehenden Zusammenhang, wie er von V. Wagner vertreten wurde“, vorgetragen.¹² Diese Selbstvorstellungsformeln sind jedoch mit den jeweils voranstehenden Geboten oder Verboten weder sprachlich noch inhaltlich verbunden. Offenbar haben sie die Aufgabe, das in Lev 19 zusammengestellte, verglichen mit den anderen Kapiteln besonders disparate Material einerseits miteinander zu verbinden, andererseits aber auch gliedernd voneinander zu trennen.

Lev 19¹³

Genannte oder zu vermutende Begründung für die Unvereinbarkeit der Dinge und Handlungen.

In Lev 19 oder in anderen Normensammlungen genannte Sanktion, die auf die Irreparabilität der Verunreinigung hinweist.¹⁴

3αα

Die Eltern nicht zu fürchten¹⁵, könnte als eine mit der Bedeutung der Eltern für die Kinder und deren Existenz unvereinbare Handlung verstanden werden.

Die Verachtung der Eltern mit Worten oder Taten soll nach Ex 21,15 und 17 (= Lev 20,9), den §§2 und 4 der יִרְאָתָה-*Reihe*, sowie nach Dtn 21,18–21, dem §8' des Kodextorsos im Deuteronomium, mit dem Tode bestraft werden; den Ausschluss aus der Gemeinschaft verhängt in den genannten Fällen auch Dtn 27,16, der §1 der אֲרָרָה-*Reihe*.¹⁶

3αβ

Die Missachtung der Sabbatruhe

Die Missachtung der Sabbatruhe soll

¹¹ Was in dem Aufsatz von 1974 auf 311 in Anm. 17 nur flüchtig berührt worden ist, soll bei dieser Gelegenheit ausführlicher begründet werden.

¹² Zimmerli, „Heiligkeit“ 501.

¹³ 1-2αα bindet den folgenden Text in den Kontext der Rede Gottes an Mose ein; 2αγβ eröffnet die folgende Sammlung von Ge- und Verboten mit einem allgemeinen Aufruf zur Heiligung.

¹⁴ Ein ausdrücklicher Hinweis darauf, dass die verbotenen Handlungen verunreinigen, findet sich nur in 19,31αβ; allerdings sind auch die Begriffe פָּגוּל in 7αα, עָרַל in 23 und זָכוּה in 31αβ zu beachten, da sie unreine Zustände benennen; vgl. etwa Zimmerli, Ezechiel 1 258, zu זָכוּה: „Ausdruck ..., der Vergehen der Verunreinigung bezeichnet“.

¹⁵ Zur Bedeutungsbreite des Verbs יָרָא vgl. die Lexika!

¹⁶ Zur Paragraphenzählung in der יִרְאָתָה- und der אֲרָרָה-*Reihe* vgl. Wagner, Rechtsätze 19-21 und 33f., sowie zu der in den Kodextorsi des Bundesbuches und des Deuteronomiums, Wagner, Indiz 214-223 und 226-232.

- könnte als eine mit der יהוה-Religion unvereinbare Handlung aufgefasst werden, da der Sabbat zu deren unverwechselbaren Besonderheiten gehört.
- 4αβ Die Hinwendung zu fremden Göttern und deren bildlicher Darstellung könnte als eine mit der Vorstellung von der Eifersucht des יהוה (Ex 20,5bα und öfter) unvereinbare Handlung empfunden werden.
- 5-8 Die Mitnahme des Schlachtopferfleisches in die häusliche Wirtschaft¹⁸ könnte als mit dem communitio-Charakter des Schlachtopfers, der die Gottheit in die Tischrunde mit einschließt, unvereinbar verstanden werden.¹⁹
- 9αβ. 10αβ. 10bα Die Aufforderung zum Verzicht auf vollständige Ernte bzw. Nachlese ist kaum unter die Vorstellung der Unvereinbarkeit von Dingen oder Handlungen zu subsumieren; vielleicht liegt eine Attraktion an den Gedanken des Übriglassens in 5-8 vor.²⁰
- nach Ex 31,14(15b; 35,2; vgl. auch die Erzählung Num 15,32-36) sowohl mit dem Tode als auch mit Exkommunikation bestraft werden.
- Die Opferung des Sohnes oder der Tochter als Spezialfall der Hinwendung zu fremden Göttern stellt Ex 22,19*¹⁷ unter die Strafe des Bannes. Die Opferung eines עֶלֶה oder זָבַח für einen anderen als יהוה soll nach Lev 17,9 die Exkommunikation nach sich ziehen; vgl. dazu auch die Erzähltraditionen Num 25,1-5.6-8, in denen die Verehrung des בעל פעור mit Lynchjustiz geahndet wird. Schließlich empfehlen Dtn 13,6.10f.16f. die physische Vernichtung derer, die zur Hinwendung zu fremden Göttern anstiften.
- Wer von einem Schlachtopfer noch am dritten Tag ißt, soll nach 8b mit Exkommunikation bestraft werden.

¹⁷ Vgl. dazu ausführlich Wagner, Welche Opferart wurde mit Ex 22,19 unter Strafe gestellt?, geplant für ZAW 118 (2006).

¹⁸ Die Opfernden werden sich kaum am dritten Tag noch im Bereich des Heiligtums aufgehalten, sondern schon eher den Heimweg angetreten haben, so dass die Versuchung bestand, noch nicht verzehrte Teile des geopfertem Tieres mitzunehmen.

¹⁹ Zum Begriff פגיל siehe Wagner, Profanität, 138-140.

²⁰ Schon von Elliger, Leviticus 242 und 257, als „Einsatz“ und „Einschaltung“ erkannt; seine Vermutung, der ursprüngliche Grund für die Sitte sei in einer Abgabe „für die Götter oder Geister, die Eigentümer oder Schutzherren des Bodens,“ zu suchen, vgl.

- 11abαβ Eigentumsdelikte²¹ könnten als mit der existenzsichernden Funktion des Eigentums unvereinbare Handlungen aufgefasst werden.
- 12abα Ein Meineid beim Namen des יהוה könnte als eine mit der Funktion der Anrufung einer Gottheit beim Eid, die der Wahrheit dienen soll, unvereinbare Handlung empfunden werden.
- 13αα. Eigentumsdelikte – hier gegenüber sozial Schwachen²² – könnten als mit der existenzsichernden Funktion des Eigentums unvereinbare Handlungen verstanden werden.
- 13ab
- 13b
- 14αα Die Verfluchung eines Gehörlosen könnte als eine mit dessen Behinderung unvereinbare Handlung aufgefasst werden, da dieser den Fluch nicht hören und deshalb auch nicht auf ihn reagieren²³ kann.
- Nach Ex 22,1, dem §11'.2 des Kodextorsos im Bundesbuch, kann der in flagranti delicto ergriffene Viehdieb getötet werden.
- Die Begründung in 12bα, damit würde der Name des יהוה entweiht, erinnert an Lev 18,21bα, wo die Entweihung des Namens Gottes gemäß 18,29 unter der Androhung der Exkommunikation steht, sowie an 24,10-16, wo die Namensentweihung des יהוה mit dem Tode bestraft werden soll.
- Siehe oben zu 11abαβ!
- Vgl. die Bemerkung zu dem vergleichbaren Fall 19,14aβ!

auch Gerstenberger, Leviticus 243, ließe freilich dem Kontext von Lev 19 nach eher ein Verbot dieser dann fremdreligiösen Praxis erwarten.

²¹ 19,11abαβ benennen Eigentumsdelikte in unterschiedlicher Ausführung, vgl. z.B. Grünwaldt, Heiligkeitsgesetz 233, der auch noch 19,12 zu diesem sachlichen Zusammenhang hinzuzählt.

²² Für Ruwe, „Heiligkeitsgesetz“ 202, ist hierzu auch 19,14 zu zählen: „Trotz der unterschiedlichen Akzente, die V.13 und V.14 haben, bildet ... V.13f. ... eine thematische Einheit. Denn in allen Bestimmungen dieses Unterteils wird das Thema ‚Gewalt gegen Schwache‘ behandelt. Diese Gewalt wird in ihren verschiedenen Spielarten verboten. Deshalb wird neben der Bedrückung und Beraubung sozial Schwacher auch die Gewalt gegen körperlich Schwache genannt.“ Spezielle Sanktionen für Gewalt gegen sozial Schwache lassen sich aber im Alten Testament nicht finden, so dass 13aaαβ wohl doch als eine nach 11abαβ weitere Aufzählung von möglichen Eigentumsdelikten zu verstehen sein dürfte. Siehe dazu ferner 19,35-36a!

²³ Letzteres betonen Gerstenberger, Leviticus 245, und Grünwaldt, Heiligkeitsgesetz 235.

- 14a β ²⁴ Ein Hindernis vor einen Blinden zu legen, könnte als eine mit dessen Behinderung unvereinbare Handlung empfunden werden, da dieser es nicht sehen und deshalb nicht darauf reagieren²⁵ kann.
- 15a $\alpha\beta\gamma$ b Unrecht im Rechtsstreit oder -entscheid²⁶, insbesondere die Bevorzugung eines Geringeren²⁷ und die Auszeichnung eines Großen könnten als mit der Zielsetzung eines Prozesses, Gerechtigkeit zu schaffen, unvereinbare Handlungen verstanden werden.
- 16a $\alpha\beta$ Die genaue Bedeutung der verbotenen Handlungen ist unklar.²⁸
- 17a $\alpha\beta$
18a $\alpha\beta\gamma$ ²⁹ Hass und Rache könnten als mit dem Glauben an יהוה als dem „Gott der Rache“ (Ps 94,1) unvereinbare Haltungen bzw. Handlungen aufgefasst werden.³⁰
- In gewisser Weise ist Dtn 27,18, der §3 der אָרֵר-Reihe, vergleichbar, der für die Irreführung eines Blinden den Ausschluss aus der Gemeinschaft verhängt.
- Dtn 19,16-21, der §4 des Kodextorsos im Deuteronomium, verhängt diejenige Strafe für eine unberechtigte Anklage, die der Beklagte zu erleiden hätte; dabei könnte die Anklage auf הַמָּס durchaus die Todesstrafe nach sich ziehen.
- Sollten hier justitiable Vergehen untersagt werden, vgl. die Bemerkung zu 19,15.

²⁴ Mit 14b α folgt eine Paränese zur Gottesfurcht.

²⁵ Siehe oben Anm. 22!

²⁶ Das Wort מִשְׁפָּט lässt beide Deutungsmöglichkeiten zu.

²⁷ Anders Schwarz, Begünstige nicht 100: „Benachteilige nicht den Niederen“.

²⁸ Für אֲנֹשֵׁי רְכִיל in Ez 22,9 bieten HAL 4, 1153, „Verleumder“, die LXX „Räuber“ und die syrische Übersetzung „Händler“, vgl. Zimmerli, Ezechiel I 503 Anm. 9a. Auch die traditionelle Übersetzung der Wendung עַל-דָּמָם als „gegen das Blut auftreten“ hat Grünwaldt, Heiligkeitsgesetz 237, mit Recht in Frage gestellt, ohne freilich eine vertretbare Alternativdeutung anbieten zu können.

²⁹ 17a $\alpha\beta$ und 18a $\alpha\beta\gamma$ sind zwar nicht wirklich parallel aufgebaut, entsprechen sich aber in der Zusammenstellung zweier Verbote mit je einem Gebot; die Übereinstimmung würde noch größer, wenn man 17b β , dessen Bedeutung in der jetzt vorliegenden Form schwer zu erfassen ist, entsprechend 18a γ in die 2. pers. sing. setzen könnte: וְלֹא-חָטָא עֲלֶיךָ *חָטָא.

Gegen z.B. Schüle, »Denn er ist wie du« 528f., kann 18a γ nicht von a β getrennt werden, da a γ , wie auch bei 19,10b α .14b α .15b.17b α .21.34a α .34a β sowie 36a zu beobachten, die voranstehenden Verbote zusammenfasst und positiv wendet; deshalb ist zum Verständnis des Gebotes der Nächstenliebe auch unerheblich, auf welcher Stufe der „sozialen Gefällelagen und hierarchischen Arrangements“ der רַע steht, so Schüle, »Denn er ist wie du« 528, sondern entscheidend, dass er einer von denen ist, die dem Angeredeten Anlass zu Rache und Hass geben – Lev 19,18a ist also kein allgemeines Gebot der Nächstenliebe, sondern ruft speziell zur Feindesliebe auf.

- 19αα Die Missachtung der Satzungen des יהוה könnte als eine mit der Vorstellung von der Eifersucht des יהוה (Ex 20,5bα und öfter) unvereinbare Haltung empfunden werden.
- 19αβb Das Kreuzen artfremder Haustiere, das Besäen des Feldes mit einer Saatgutmischung und die Verwendung von Kleidungsstücken aus unterschiedlichen Fasern wird als כְּלָאִים „verbotenes Zweierlei“ bezeichnet.³¹
- 20-22 Der Kontakt eines freien Mannes mit einer Sklavin (hier mit einem sehr speziellen Rechtsstatus, der aber nicht in vollem Umfang ursprünglich sein muss,) können
- Die (vorsätzliche?) Übertretung der Anordnungen des יהוה soll nach Num 15,30 die Exkommunikation nach sich ziehen.
- Das vorgeschaltete Gebot 19αα macht aus den drei folgenden Normen Satzungen des יהוה.³² Siehe oben zu 19αα!
- Der Abschnitt fällt in seiner gegenwärtigen Form insofern aus dem Rahmen des Kontextes, als er in 19,21f. mit der Reparabilität der Verunreinigung rechnet. Unzulässige sexuelle

³⁰ „Mehrmals wird aus dem Theologumenon der R. Gottes ausdrücklich der Verzicht auf menschliche R. abgeleitet“, Zenger, Rache 12.

³¹ Artfremde Haustiere erweisen sich für das Kreuzen als unvereinbar, wenn das Ergebnis (z.B. das Maultier) nicht fortpflanzungsfähig und also nur eingeschränkt wirtschaftlich verwertbar ist. Dasselbe mag für das Besäen eines Feldes mit mehreren Arten gelten, wenn Kaiser, Leviticus 1134, Recht hat, dass diese Methode „a type of hybridization“ gewesen sei; ansonsten dürfte eine Mischung mehrerer Arten von Saatgut auch schon deshalb zur gleichzeitigen Aussaat ungeeignet sein, weil sie im Falle unterschiedlicher Reifetermine nicht getrennt geerntet und bei der Speisenzubereitung nicht gesondert behandelt werden kann. Unterschiedliche (laut Dtn 22,11 tierische und pflanzliche) Fasern können sich für eine gemeinsame Verarbeitung als unvereinbar erweisen, wenn sie verschiedene Dehnungs- und Trocknungseigenschaften besitzen. Eine solche Erklärung der Normen aus der praktischen Erfahrung heraus dürfte der religionsgeschichtlichen Deutung etwa bei Elliger, Leviticus 259 – „die Wirkungs- und Verehrungsbereiche verschiedener Gottheiten auseinanderzuhalten“ –, vgl. auch Nielsen, Deuteronomium 214, oder Gerstenberger, Leviticus 249, überlegen sein, da sich diese durch Parallelen aus der gleichzeitigen Umwelt Israels nicht belegen läßt; und Milgroms, Law 546, Ableitung aus den für die Ausgestaltung des Begegnungszeltes verwendeten Textilien hat den Nachteil, dass sie nur einen von drei Fällen erklären kann, denn dass auch Haustierkreuzungen oder Saatgutmischungen der Verwendung im Kult vorbehalten gewesen wären, ist nicht bekannt; dass es sich hierbei um „the basic categories of creation“, die aufrecht erhalten bleiben müßten, handeln würde, so Gorman, Presence 115, dürfte schließlich die relativ speziellen Verbote zu stark verallgemeinern. Zu weiteren Deutungsversuchen siehe Grünwaldt, Heiligkeitsgesetz 242.

³² Vgl. dazu die Fälle der Sakralisierung erhaltenswerter Sitten und Gebräuche bei Wagner, Profanität, passim.

- als eine unvereinbare sexuelle Partnerschaft verstanden werden
- 23-25a Die Früchte der ersten Jahre dem Obstbaum zu entziehen, könnte als eine mit der notwendigen Kräftigung des jungen Baumes unvereinbare Handlung aufgefasst werden.³³
- 26a Das על-הָדָר-essen könnte als eine mit dem Gebot, das Blut eines geschlachteten Tieres durch das Ausgießen auf die Erde zu erhalten³⁵, unvereinbare Handlung empfunden werden.³⁶
- Kontakte werden sonst aber durchweg als irreparable Verunreinigungen an gesehen, vgl. z.B. die unter Lev 18,29 subsumierten Verbote.
- 23aγ identifiziert die Frucht eines Obstbaumes in den ersten drei (vier) Jahren mit der Vorhaut³⁴; da sich dieser Vergleich nicht gerade aufdrängt, dürfte ihm eine besondere Signalwirkung zukommen: Die Verwertung der Frucht während der genannten Zeit kommt einer Akzeptanz der Unbeschrittenheit gleich, die nach Gen 17,14 mit Exkommunikation geahndet werden soll. Hier liegt der Versuch vor, eine überlieferte Sitte durch theoretische Sakralisierung vor dem Vergessen zu bewahren.³³
- Der Verzehr des Blutes, der ebenfalls zu seiner Vernichtung führt, soll nach Lev 17,10 und 14 mit Exkommunikation bestraft werden.

³³ Das Verbot, die Früchte eines neugepflanzten Obstbaumes in den ersten drei bzw. vier Jahren zu verwerten, wird mit dem Finalsatz 25aβ „um seinen Ertrag für euch zu steigern“ erklärt. Diese Ertragssteigerung soll durch eine natürliche Düngung mittels der herabfallenden und verwesenden Früchte herbeigeführt werden, Bouzon, Bemerkungen 73; im Gegensatz zu §60 CH, in dem vier Jahre Karenzzeit vorgesehen sind, soll nach Lev 19,24 der Ertrag des vierten Jahres nicht zur Düngung verwendet, sondern geopfert werden, was wohl ebenfalls der Ertragssteigerung in sakraler Form dienen soll. Übrigens liegt, auch wenn §60 CH „den Fall im Zusammenhang mit Feldpachtverträgen“ „behandelt“, so Bouzon, Bemerkungen 73, dort kaum ein Pacht-, sondern eher ein Dienstverhältnis vor: Der Gärtner erhält den hälftigen Ertrag des fünften Jahres als Entschädigung für seine Arbeit.

³⁴ „Ihr werdet / sollt seine Frucht als seine Vorhaut stehen lassen.“

³⁵ Auch wenn es den Anschein hat, das Verbot, על-הָדָר zu essen, zähle zu „allerlei abgöttische(n) und abergläubische(n) Praktiken“, so Noth, Leviticus 123, gehört es in einen anderen Lebensbereich: Bei dem על-הָדָר-Essen besteht die Gefahr, dass die Hitze der Feuerstätte das auf die Erde ausgegossene Blut zerstört und damit die ursprüngliche Intention, das Blut zu erhalten, zunichte macht; vgl. dazu ausführlich Wagner, Profanität 168-173.

³⁶ Ruwe, „Heiligkeitsetz“ 214: „V.26-28 ... ist damit gut als eine Gruppe von Trennungsvorschriften zu verstehen, die Fundamentalunterscheidungen wie Leben

- 26ba Die Zukunft mit magischen Mitteln erkennen und vorhersagen zu wollen, könnte als eine mit der יהוה-Prophetie unvereinbare Handlung verstanden werden.³⁶
- 26bβ Der Versuch, Tote in Erscheinung treten zu lassen, könnte als eine mit der Unüberwindbarkeit der Grenze zwischen den Lebenden und den Toten unvereinbare Handlung aufgefasst werden.³⁶
- 27ab Die dem Verstorbenen in seiner Lebensminderung Solidarität erweisenden Trauerbräuche³⁷ könnten als mit der Unüberwindbarkeit der Grenze zwischen den Lebenden und den Toten unvereinbare Handlungen empfunden werden.³⁶
- 28aαβ Die dem Verstorbenen in seiner Lebensminderung Solidarität erweisenden Trauerbräuche³⁷ könnten als mit der Unüberwindbarkeit der Grenze zwischen den Lebenden und den Toten unvereinbare Handlungen empfunden werden.³⁶
- 29a Die Tochter „zur Unzucht anzuhalten“³⁹, könnte als eine mit der durch die Eltern durchzusetzenden Forderung nach Jungfräulichkeit vor der Ehe unvereinbare Handlung verstanden werden.⁴⁰
- Dtn 13,2-6 fordert, jemanden, der Zeichen und Wunder ankündigt, um mit ihrem Eintreffen fremdreligiöse Mission zu begründen, zu töten.
- Nach Lev 20,6 ist die Befragung von אב und ידעני mit der Exkommunikation zu bestrafen; vgl. auch unten zu 31aβ!
- Irreparable Verunreinigung als Konsequenz für verbotene Trauerbräuche läßt sich in den Normensammlungen des Alten Testaments nicht nachweisen.³⁸
- Nach Dtn 22,20f., dem §10'2 des Kodextorsos im Deuteronomium, soll vorehelicher Geschlechtsverkehr einer Frau mit dem Tode bestraft werden.

und Tod, Mensch und Natur usw. betreffen. Unter dieser Rubrik lassen sich die im einzelnen so verschiedenen Bestimmungen dieses Unterteils subsumieren.“

³⁷ Siehe z.B. Fohrer, Geschichte 216 mit Anm. 6; davon abweichenden Deutungsversuchen z.B. bei Elliger, Leviticus 262f., als „Opfer apotropäischen Charakters“ oder zum „Sichunkentlichmachen zur Abwehr der Totengeister“ fehlt die Stütze in den Quellen, während die oben gegebene Erklärung durch das לְנַפְשׁוֹ „für einen / zugunsten eines“ nahegelegt wird.

³⁸ Zum Verbot der Trauerbräuche bemerken Hartley, Leviticus 320: „The body is a marvelous creation of god. Its wholeness represents the beauty and perfection of holiness. Thus the body is to be kept whole“ und Staubli, Levitikus 162: „Im Rahmen der Reinheitsgebote spielt ... bestimmt auch die Integrität des ganzen Körpers eine Rolle, die durch diese Sitten verletzt wird“, bringen aber dafür keine Belege aus der alttestamentlichen Literatur.

³⁹ Siehe HAL I 264.

⁴⁰ Zu anderen Erklärungsversuchen siehe Gerstenberger, Leviticus 253, dem zu folgen ist, wenn er auf die mangelnde Verifizierbarkeit der Deutung als Verbot der Kultprostitution verweist. Seine Favorisierung des metaphorischen Verständnisses, d.h. als „Ermahnung, treu zu Jahwe zu halten“, scheidet aber an der sprachlichen und inhaltlichen Brüchigkeit von 19,29aαβ; siehe dazu die folgende Anm.!

- 29b(αβ)⁴¹ Das Land zum Zwecke des Schutzes und der Prosperität anderen Göttern ans Herz zu legen, könnte als eine mit der Vorstellung von der Eifersucht des יהוה (Ex 20,5bα und öfter) unvereinbare Handlung aufgefasst werden.⁴² Siehe oben zu 4ααβ!
- 30αα Siehe oben zu 3αβ! Siehe oben zu 3αβ!
- 30αβ Die Verletzung der Integrität des יהוה-Heiligtums (oder יהוה Heiligkeit?⁴³) könnte als eine mit der Vorstellung von der Eifersucht des יהוה (Ex 20,5bα und öfter) unvereinbare Handlung empfunden werden. Ex 19,12 u.a. warnen vor dem unbefugten Betreten der יהוה gehörenden Bereiche, wobei nicht immer eindeutig zu entscheiden ist, ob sich die Heiligkeit des יהוה selbst todbringend auswirkt oder eine Todesstrafe verhängt und vollzogen werden soll⁴⁴. Laut 31αβ führt die Inanspruchnahme von אב und ידעני zur Verunreinigung, ohne dass eine Reinigungsmöglichkeit angemerkt wäre; vgl. auch oben zu 26bβ!
- 31ααβ Siehe oben zu 26bβ!
- 32ααβ Die Gebote, sich vor einem Greis zu erheben und einen Ältesten zu ehren, sind kaum unter die Vorstellung der Unvereinbarkeit von Dingen oder Handlungen zu subsumieren; vielleicht liegt eine Attraktion an den Gedanken der Hervorrufung der Ahnen in 31ααβ vor.⁴⁵

⁴¹ Ob 29b(αβ) grammatisch 29a als Konsekutivsatz, so z.B. Gerstenberger, Leviticus 253, bzw. Finalsatz, so z.B. Grünwaldt, Heiligkeitsgesetz 246, fortsetzt oder ein neues Verbot in doppelter Ausführung formuliert, ist bisher ohne Konsens diskutiert worden. Im Kontext mit den zahlreichen Fällen in Lev 19, wo ebenfalls zwei, drei oder gar vier thematisch zwar zusammengehörige und doch selbständige Ge- bzw. Verbote hintereinanderstehen, ist die Deutung als Nebensatz eher unwahrscheinlich. Der Abschnitt ist wohl als Attraktion zu dem Wort לַהֲנוּתָהּ in 29a an diese Stelle gekommen.

⁴² Das Verbum יָנָה dient als Methapher für „im Verhältnis zu Gott treulos sein“, vgl. HAL 1 264, zu 2.; dass dies das „Land“ allein nicht tun kann, sondern auch in diesem Punkte bildliche Redeweise vorliegt, versteht sich von selbst.

⁴³ Vgl. Ringgren / Kornfeld, קדש 1186.

⁴⁴ Letzteres dürfte für Ex 19,13αβ unbestreitbar sein, eine Stelle, die Hieke, Todesstrafe z.B. 361, mit Hinweis auf Schüngel-Straumann, wohl übersehen hat.

⁴⁵ Vgl. Ruwe, „Heiligkeitsgesetz“ 216: Der konzeptionelle Sinn ... ergibt sich aus seiner Gegenüberstellung zum Verbot des Totengeistdienstes in V.31. ... Nicht die Toten

- 33-34a Die Unterdrückung eines גר könnte als eine mit den Erfahrungen der Vorfahren Israels in Ägypten unvereinbare Handlung verstanden werden. Dtn 27,19, der §4 der אָרֶרֶךְ-Reihe, verhängt auf die Beugung des Rechts der personae miserabilis den Ausschluß aus der Gemeinschaft.
- 35-36a Eigentumsdelikte – hier beim Markthandel⁴⁶ – könnten als mit der existenzsichernden Funktion des Eigentums unvereinbare Handlungen aufgefasst werden. Siehe oben zu 11abαβ!
- 37a Siehe oben zu 19α! Siehe oben zu 19α!

Die voranstehende Aufstellung zeigt, dass die überwiegende Mehrheit der in Lev 19 zusammengestellten Gebote und Verbote bei aller thematischen Unterschiedlichkeit als Warnungen vor irreparabler Unreinheit durch das Zusammenbringen unvereinbarer Dinge und Handlungen verstanden werden können. Ausnahmen sind einmal die Aufforderung zum Verzicht auf vollständige Ernte bzw. Nachlese in 9αβ.10αββα und die Gebote, sich vor einem Alten zu erheben und einen Alten zu ehren in 32αβ, die weder als unzulässiges Zusammenbringen unvereinbarer Dinge und Handlungen einsichtig zu machen sind noch zu einer irreparablen Unreinheit führen dürften; hier wird es sich um Abweichungen vom Thema handeln, die aber als Attraktionen nachvollziehbar sind. Ausnahmen sind ferner die Verbote von Hass und Rache in 17abαβ.18αβγ und gewisser Trauerbräuche in 27ab.28αβ, deren Deutung als zu irreparabler Unreinheit führend in den Normensammlungen des Alten Testaments nicht nachweisbar ist. Ansonsten aber ordnet sich Lev 19 durchaus in den Unterabschnitt B „irreparable Unreinheit der Kultgäste“ des Themas III „Kultische Unreinheit“ (Lev 11-22) in der Darstellung des יהוה-Kultes Ex 25 bis Lev 26 als 3. „(irreparable Unreinheit) durch das Zusammenbringen unvereinbarer Dinge und Handlungen“ ein. Der Verfasser möchte deshalb seine thematische Charakterisierung sowie kontextuale Ortsbestimmung des Kapitels Lev 19 aus dem Jahre 1974 aufrechterhalten und sie erneut zur Diskussion stellen.

und Ahnen jenseits der Todesgrenze, sondern die lebenden Alten diesseits sind die ‚Wissenden‘ und als solche zu Verehrenden.“ Mit 32bα folgt eine Aufforderung zur Gottesfurcht.

⁴⁶ Dass hier משפט in einer Reihe mit den Maßbegriffen מדה משקל und משהורה aufgezählt ist, mag verwundern. Noths Urteil, Leviticus 124: „Der Hinweis auf die ‚Rechtsentscheidung‘ ..., die diesen Satz V.15α wörtlich gleichmacht, dürfte eine sekundäre Hinzufügung sein, die im Zusammenhang von V.35.36a nicht am Platze ist.“ übersieht aber die Vieldeutigkeit des Wortes משפט das nach HAL 2 616, auch „Anspruch“ – in diesem Falle dann wohl des Kunden – bedeuten kann.

Summary

With the exception of two cases only, the commandments and prohibitions compiled in Lev 19 can be understood as cautioning against the combination of incompatible things and acts. In accordance with 19,8b and numerous parallels to other collections of rules in the Old Testament, such combination leads to irreparable impurity and is to be punished by excommunication, death or banishment.

Zusammenfassung

Mit nur zwei Ausnahmen lassen sich die in Lev 19 gesammelten Gebote und Verbote als Warnung vor dem Zusammenbringen unvereinbarer Dinge und Handlungen verstehen. Solches Zusammenbringen führt gemäß 19,8b sowie zahlreicher Parallelen in anderen Normensammlungen im Alten Testament zu irreparabler Unreinheit und soll mit Exkommunikation, Tötung oder Verbannung geahndet werden.

Bibliographie

- Blum, E., Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189), Berlin u.a. 1990.
- Bouzon, E., Einige Bemerkungen zum § 60 der Hammurapi-Steile, in: Loretz, O. u.a., *Ex Mesopotamia et Syria Lux*, FS D. Dietrich, Münster 2002, 73-87.
- Elliger, K., *Leviticus* (HAT 1 / 4), Tübingen 1966.
- Fohrer, G., *Geschichte der israelitischen Religion*, Berlin 1969.
- Gerstenberger, E. S., *Das dritte Buch Mose Leviticus* (ATD 6), Göttingen⁶1993.
- Gorman, Frank H., *Divine Presence and Community. A Commentary on the Book of Leviticus* (itc), Grand Rapids u.a. 1997.
- Grünwaldt, K., *Das Heiligkeitgesetz Leviticus 17-26. Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie* (BZAW 271), Berlin u.a. 1999.
- Hartley, J. E., *Leviticus* (Word Biblical Commentary 4), Dallas 1992.
- Hieke, Th., *Das Alte Testament und die Todesstrafe: Bib. 85* (2004) 349-374.
- Kaiser, Walter C., *Leviticus*, in: Keck, L.E. u.a., *The New Interpreter'sTM Bible*, Volume 1, Nashville 1994, 983-1191.
- Köhler, L. / Baumgartner, W., *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Lieferung 1*, Leiden³1967 (= HAL 1).
- Köhler, L. / Baumgartner, W., *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Lieferung 2*, Leiden³1974 (= HAL 2).
- Köhler, L. / Baumgartner, W., *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Lieferung 4*, neu bearbeitet von Stamm, J.J., Leiden u.a.³1990 (= HAL 4).
- Mathys, H.-P., *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe* (Lev 19,18) (OBO 71), Freiburg / Br u.a. 1986.
- Milgrom, J., *Law and Narrative and the Exegesis of Leviticus XIX 19*, VT 46 (1996) 544-548.
- Nielsen, E., *Deuteronomium* (HAT 1 / 6), Tübingen 1995.
- Noth, M., *Das dritte Buch Mose Leviticus* (ATD 6), Berlin 1964.
- Ringgren, H. / Kornfeld, W., קָרַשׁ etc., in: ThWAT 6, 1179-1204.

- Ruwe, A., „Heiligkeitgesetz“ und „Priesterschrift“. Literargeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Leviticus 17,1-26,2 (FAT 26), Tübingen 1999.
- Schüle, A., »Denn er ist wie du«. Zu Übersetzung und Verständnis des alttestamentlichen Liebesgebotes Lev 19,18: ZAW 113 (2001) 515-534.
- Schwarz, G., „Begünstige nicht ...“? (Leviticus 19,15b): BZ NF 19 (1975) 100.
- Staubli, T., Die Bücher Leviticus Numeri (Neuer Stuttgarter Kommentar – Altes Testament 3), Stuttgart 1996.
- Wagner, V., Rechtssätze in gebundener Sprache und Rechtssatzreihen im israelitischen Recht (BZAW 127), Berlin u.a. 1972.
- Wagner, V., Zur Existenz des sogenannten Heiligkeitgesetzes: ZAW 86 (1974) 307-316.
- Wagner, V., Ein Indiz für die praktische Verwendung der kasuistischen Rechtssatzsammlungen des Pentateuchs im Rechtsleben: ZAR 8 (2002) 211-241.
- Wagner, V., Profanität und Sakralisierung im Alten Testament (BZAW 351), Berlin / New York u.a. 2005.
- Zenger, E., Rache II. Biblisch, in: RGG 7, ⁴2004, 11f.
- Zimmerli, W., Ezechiel 1. Teilband Ezechiel 1-24 (BK 13 / 1), Neukirchen-Vluyn ²1979.
- Zimmerli, W., „Heiligkeit“ nach dem sogenannten Heiligkeitgesetz: VT 30 (1980) 493-512.

Volker Wagner

Johannisallee 4, 04317 Leipzig

drwagner40@hotmail.com

The Characterization of Solomon in Solomon's Prayer (1 Kings 8)¹

Michael Avioz

Solomon's prayer in 1 Kings 8 is appropriately considered one of the most significant passages in the so-called Deuteronomistic History, since it articulates such central ideas as: the Davidic dynasty, the significance and status of the temple, the idea of sin, repentance, forgiveness and hope of redemption.² Scholars usually concentrate on its date of composition and subsequent redactional history.³

An aspect as yet ignored is how the prayer characterizes Solomon. I will argue that the prayer may be inviting the reader to take a critical stance towards Solomon in a similar fashion as other narratives in 1 Kings 1-11.⁴ Read in isolation, Solomon's prayer does seem to offer positive evaluation of Solomon's achievements. However, when the context of the Solomon narratives is involved, the picture might be casted in a more unfavorable light. My assumption is that the final editor of the book of Kings is responsible for the gathering all of the material on Solomon's reign, the selection, arrangement, and reshaping of it according to his agenda. The result of this editorial work is a new literary work.⁵

Synchronic analysis is best suited for this purpose since its subject is the final form of the narrative. Thus, it is able to expose the different viewpoints in the broad narrative context, which are not revealed by superficial reading. The synchronic reading facilitates uncovering literary allusion to other texts, as well as other literary tropes, such as irony. It deals with an existing work, actually lying before us, rather than with a hypothetical redactional layers.

In recent years scholars have claimed that the characterization of Solomon in the book of Kings includes more subtle criticism than those in 1 Kings

¹ All biblical references in this article are according to the NRSV.

² Noth, *History* 6-9, 93; McConville, *1 Kings* 8:46-53 67-79; Talstra, *Solomon's* 14-61.

³ See the literature cited in O'Brien, *History* 151-159.

⁴ This opinion is not accepted by all critics. There are those who assert that Solomon's description is for the most part ideal (1 Kings 1-10). See Parker, *Solomon* 75-91; Parker, *Wisdom*; Knoppers, *Nations*.

⁵ See Garsiel, *Revealing*.

11.⁶ In the following, I shall apply this approach to the story in 1 Kings 8, and uncover the implicit criticism by exposing the links between 1 Kings 8 and other narratives in the book of Kings and elsewhere. In order to identify the allusions to other texts within Solomon's prayer, we must recognize their markers. According to Ziva Ben-Porat, a literary allusion contains a 'built-in directional signal' or 'marker' that is 'identifiable as an element or pattern belonging to another independent text.'⁷ For identifying use of irony, I employ Booth's approach, according to which the reader follows four stages in uncovering irony:⁸ 1. the reader rejects the literal meaning; 2. alternative interpretations or explanations are tried out; 3. a decision is reached as to the author's knowledge or beliefs; and 4. a new, stable meaning of the text is reconstructed. I will attempt to demonstrate that only in the superficial reading of the story does the narrator appear to praise Solomon's achievements.

Israel as the People of Solomon

One of the *Leitwörter* in Solomon's prayer is אֱמֹ (‘people’) and its derivatives אֱמֹתָ (‘thy people’), אֱמֹר (‘his people’).⁹ Solomon's goal in his prayer was to point out that the building of the temple was not merely a royal project, but is rather central to the whole people. The reader recalls Solomon's dream at Gibeon in 1 Kings 3: Solomon guarantees to judge the people¹⁰ and look after them: to be attentive to their problems. However, using the verb דָּרַךְ to describe Solomon's dominion (1 Kgs 5,4 [Eng. 4,24]; cf. 9,23) hints at the people's difficulty in approaching the king to expound their problems. Solomon detached himself from the people. Thus, understandingly the people did the same and detached themselves from the house of David in 1 Kings 12. King Rehoboam continued in his father's path causing an emotional outburst: ‘What share have we in David? We have no inheritance in the son of Jesse (V.16).’¹¹

⁶ See Frisch, Narrative 53-61; Sweeney, Critique; Walsh, Characterization; Hays, Narrator.

⁷ Ben-Porat, Poetics 108.

⁸ Booth, Rhetoric 10-12. On the various types of ironies, see Muecke, Compass 4. Muecke (Compass 67-86) discusses also the indicators for identifying irony. One of them is praising in order to blame, which is the most suitable for my thesis concerning Solomon's prayer.

⁹ See VV. 30, 33, 34, 36 (twice), 38, 41, 43, 44, 50, 51, 52, 56.

¹⁰ The word שֹׁפֵט has here a juridical meaning. See Kalugila, King 113-114.

¹¹ See Weinfeld, Counsel.

The Temple as the Source of Justice

Various biblical texts illustrate the idea that law emanates from the temple and its precincts (see, for example, Isa 1,26-27; 2,1-4 // Mic 4,1-4; Ps 96,11-13).¹² Solomon hints at this in 1 Kings 8,32: 'then hear in heaven, and act, and judge your servants, condemning the guilty by bringing their conduct on their own head, and vindicating the righteous by rewarding them according to their righteousness.'

The irony created in 1 Kings 8, is seen in the word 'law' relates primarily to God. In verses 45, 49 Solomon pleads that God *ועשית משפטם*, in other words – judge the people justly.¹³ In verse 58, Solomon promises to safeguard the law of God, a condition of the covenant between them. In all these cases, Solomon is not the subject of administrating justice but it is rather God. Linville rightfully contends that '[Solomon] ignores his own God-given wisdom in granting judgment.'¹⁴

Another irony is made concerning Solomon's throne of judgment. According to 1 Kgs 7,7, the hall of throne (*אולם הכסא*) was probably where the king sat in judgment.¹⁵ Solomon's throne is described in detail in 1 Kgs 10,10-18. In verse 9 the Queen of Sheba tells Solomon: 'Blessed be the Lord your God, who has delighted in you and set you on *the throne of Israel!* Because the Lord loved Israel forever, he has made you king to execute justice and righteousness.' The ideal king was supposed to dispense justice and righteousness from his place upon the throne of Israel. The throne motif relates to the judgment and appears in several biblical passages.¹⁶ But, although Solomon built the 'throne', he did not hold 'court'.

The only scene among the Solomon narratives where the king appears to administer justice occurs in the tale of the two harlots (1 Kgs 3,16-27). The conclusion of the story (V.28) states that Solomon was endowed with divine wisdom. However, we do not find any juridical activity of Solomon after 1 Kings 3. Quite the contrary, it seems that the narrator aims to show that Solomon does not answer his people's demands or pleas. This may be viewed

¹² See Weinfeld, Instructions; Hurowitz, Temple 290-291 n. 2.

¹³ See Liedke, *שפט*, For a contrasting opinion, see Talstra, Solomon's 218. The RSV and NRSV translate here 'maintain their cause'. However, it seems that a more accurate translation would be 'act justly toward them'..See Cogan, 1 Kings 286. Cf. Gen 18,25; Deut 10,18; Jer 22,15.

¹⁴ Linville, Israel 289.

¹⁵ See Whitelam, King 235 n. 40.

¹⁶ E.g., Isa 9,6; 17,8; Ps 122,5; Prov 16,16. For further passages see Fabry, *כסא*, 245-251. On the role of the king as a judge, see Whitelam, King 29-37; Weinfeld, Justice 45-56.

in retrospect in the people's appeal to Rehoboam: 'Your father made our yoke heavy. Now therefore lighten the hard service of your father and his heavy yoke upon us, and will serve you' (1 Kgs 12,4). The taxes imposed great hardship for the people as can be inferred from the details in 1 Kings 4-5, regarding Solomon's system of taxation and forced labor.¹⁷

The lack of descriptions of royal judicial activity in the Solomon narratives in the book of Kings¹⁸ is ironic when we consider the themes of Psalm 72, whose superscription attributes it 'to Solomon'. Regardless of the original purpose or intention of this superscription,¹⁹ the main theme of this psalm is the establishment of justice by the ideal king. Even the Queen of Sheba's words of praise to Solomon, that God has appointed him to do justice and righteousness (1 Kgs 10,9), are conceived as a hint of criticism towards Solomon who did not establish justice and righteousness.²⁰

Reference to Exodus from Egypt

In verses 16, 21, 51, 53 Solomon recalls the Exodus from Egypt. The repetition of this theme presumably validates the building the temple.²¹ The temple building signifies the end of the period of wandering and initiates a period of permanent settlement for the temple and the people of Israel (cf. 2 Sam 7,6-11). However, the Exodus is alluded to in the Solomon narratives in a completely different context. In fact, the author draws analogies between the age of Solomon and the enslavement of Israel in Egypt:

- a. Solomon marries Pharaoh's daughter (1 Kgs 3,1; Cf. 7,8; 9,16, 24; 11,1).
- b. The 'store-cities' (ערי המסכנורה) in 1 Kgs 9,19 allude to Exod 1,11.²²
- c. It is possible, that the reference to the 480 years from Exodus from Egypt to the establishment of the temple is not solely for chronological purposes, but also intended to hint that the bondage in Egypt is a prefiguration of the situation under Solomon's reign. A parallel between 1 Kings 9,21 ('taxation') and the enslavement in Egypt is even clearer.²³

¹⁷ See Walsh, Characterization 489-490.

¹⁸ Cf. Frisch, Narrative 113.

¹⁹ See, for example, Heim, King.

²⁰ See Hays, Narrative 172.

²¹ See Frisch, Exodus.

²² Frisch, Narrative 99.

²³ See Parker, Wisdom 90.

- d. In 1 Kings 12:4, the people of Israel tell Rehoboam that his father, Solomon, placed upon Israel 'hard service' (עבדה קשה). These words allude to the enslavement under Pharaoh in Exod 1,14; 6,9; and Deut 16,6.²⁴

Who is in Possession of a 'Hearing Heart'?

In his dream at Gibeon, Solomon requests from God, 'a heart that hears' (1 Kgs 3,9). The root שמע is one of the key words in Solomon's prayer, where it nearly always occurs with God as a subject, asked to hear the prayers. However, Solomon does not mention any act of hearing on the part of the king, whether of the people, or of God.

Moreover, the word לב occurs in Solomon's prayer one time in relation with David's good will (V.18), three times in relation to each person in Israel (V.38-39) and twice in the first person plural (VV.58, 61), referring to the people as a whole. He is also asked in V.58 להטות לבבנו אליו. However, Solomon's heart turns from God in 1 Kings 11,3.²⁵

The Repose Motif

Solomon blesses God in his prayer: 'Blessed be the Lord who has given rest to his people' (1 Kgs 8,56). The motif of repose from enemies appears in several key passages: in the Deuteronomic law which conditions temple building upon God granting respite to Israel from her enemies (Deut. 12,9-11); completion of the conquest (Josh. 23,1); David's wish to build a temple since God allowed the people rest from their enemies (2 Sam 7,1); Solomon's prayer in which he states that God allowed him rest from his enemies (1 Kgs 8,18).²⁶ Here the repose applies not only to the Davidic kings, but also to the entire nation. This description is full of irony. The one who 'gave rest' was God and not Solomon. How is it possible to expect from the people a sense of repose, when they were occupied in building the temple for twenty years (1 Kgs 6,38; 7,1)?²⁷

²⁴ Frisch, Narrative 99.

²⁵ See Eslinger, Hands 175, n. 66; Hays, Narrative 163.

²⁶ See Preuss, נח; Talstra, Solomon's 247-248.

²⁷ In 1 Kgs 5,13-16, there is a description of the vast number of workers Solomon engaged in building.

The Davidic Covenant

The narrator also makes use of the dynastic promise to David to criticize Solomon (VV.14-21, 24-26). Solomon sees his ascension to the throne as fulfillment of the divine prophecy (V.20), but at the same time, he realizes that the fulfillment of the prophecy is conditional on keeping God's commandments (V.25).²⁸ The conditionality of the dynastic promise is mentioned already in David's testament (1 Kgs 2,3-4) and subsequently in the divine revelations prior to the building of the temple and after its completion (1 Kgs 6,11-12; 1 Kgs 9,1-9). This emphasis on the conditionality of the dynastic promise demonstrates Solomon's awareness of them, as they were conveyed to him both by his father and God. The accumulated weight of these passages serves as an indirect accusation of Solomon. Since Solomon violated the dynastic covenant and did not keep God's commandments, it is no wonder that God does the same, and limits the kingship of the house of David (1 Kgs 11,11-13).²⁹

In this connection, it is necessary to consider the root בחר in V.16, which is applied to David as the divine designate. If we accept the emendation of this verse, suggested by some scholars ('and I never chose any man to be ruler over my people Israel. But I chose Jerusalem for the presence of my name'), it appears also in relation to Jerusalem.³⁰ But nowhere in the book of Kings is this root applied to Solomon.³¹ The significance of this lack is reinforced by the Chronicler, who tied Solomon in with David's election in 1 Chron 28,4-6.

The Covenant between the People, King, and God

Trilateral covenants between king, people, and God are mentioned in conjunction with different kings. Such covenants are portrayed in 2 Kgs 23,3 and in Chron 15,12, dealing with Josiah and Asa. This type of covenant is not mentioned in Solomon's prayer, although it provides a suitable opportunity. In fact, the only mention of 'covenant' in conjunction with Solomon occurs in the epithet he applies to God as keeper of the covenant

²⁸ Eslinger, *Hands* 161, asserts that Solomon is depicted as one who attempts to alter the phrasing of the prophecy and in order to emphasize the divine promise to David.

²⁹ See Walsh, 1 Kings 116; Hays, *Narrative* 173. According to Parker (*Wisdom* 80) Solomon is presented in this prayer as upholding the Torah. However, I agree with Hays (*Narrative* 169 n. 46), that Solomon is criticized for not having read the Torah for the people, as did Josiah.

³⁰ See Knoppers, *Prayer* 243 n. 54; Cogan, 1 Kings 282.

³¹ See Hays, *Narrative* 158 n. 19.

(1 Kgs 8,23). But this context does not include a commitment of neither Solomon nor the people to keep the covenant.³² In V.66b the people are depicted as joyful for the 'goodness' God endowed on David and Israel, meaning the covenant.³³ The fact that Solomon is not mentioned as in this 'טובה' can hardly be coincidental. Moreover, Solomon does not appear in the prayer in the figure of God's servant, while David is.

Sin and Forgiveness

Commentators have justifiably emphasized the numerous repetitions of the root סלח ('forgive') in Solomon's prayer.³⁴ However, in my opinion, mention of forgiveness is not intended to supply hope to the exiles, but is rather ironically pointed towards Solomon. He does not express any remorse for his actions after God accuses him (1 Kgs 11,11-13), nor is there any evidence of forgiveness by God. Thus, in the prayer, the narrator articulates a request for forgiveness which excludes Solomon: 'If someone sins against a neighbor' (V.31), which is broadened in the following with reference to Israel's sins (VV.33, 34, 35, 36, 46, 50). Linville has rightly noted that Solomon's statement that 'there is no one who does not sin' in V.46 casts a shadow on Solomon himself.³⁵

Why is Solomon Criticized in His Prayer?

The reason for the critical assessment of Solomon in his prayer stems from the fact that the temple did not receive the recognition he had hoped for. One generation later, the people decide to rebel against Rehoboam, accept Jeroboam I as king and not to return to Jerusalem. At this juncture, the Bethel and Dan shrines become rivals of the Jerusalem temple (1 Kgs 12,30).³⁶

The means the narrator of the book of Kings employed to bridge this gap was by making use of hints spread throughout the stories relating to the difficult life under Solomon's rule. Solomon drafted forced labor gangs from the people to build the temple, as opposed to the voluntary participation in the construction of the tabernacle (Exodus 25), illustrated there by the use of the roots רום and נדב.³⁷ During the building of the temple numerous

³² See Walsh, 1 Kings 116.

³³ For this meaning, see Johag-Höver, טובה, 311-312.

³⁴ See Talstra, Solomon's 192-201.222-225.

³⁵ Linville, Israel 136.

³⁶ Many scholars claim that these shrines were Yahwistic. See Toews, Monarchy.

³⁷ See Gunn and Fewel, Narrative 168.

workers were obliged to leave their homes for extended periods, thus transforming Jerusalem into a religious and political center. When Solomon died, the people decided to rebel against Solomon's heir, and vocally objected to his reign. At this point, the author of the book of Kings perceives Solomon as one of the central characters responsible for the division of the united monarchy and the destruction of the temple. In this aspect, the book of Kings displays affinities with the criticism of the prophets who made little of the splendor of Jerusalem's royal buildings in Jerusalem, demanding instead to focus on the goings on within them.³⁸

Summary

Scholars have generally viewed Solomon's prayer on the dedication of the temple (1 Kings 8) as a composition which promulgates various deuteronomistic ideologies. This approach is based upon the initial assumption that the prayer helps shape a positive characterization of Solomon as builder of the temple, who thus realizes the promise to David in the dynastic oracle (2 Samuel 7). Instead, I propose a different reading of Solomon's prayer which pays special attention to literary allusion and use of ironic trope. With the aid of these literary means, Solomon is being criticized, since he did not fulfill the expectations for an ideal king. The main themes of the prayer—kingship, the Davidic covenant, the exodus from Egypt and forgiveness—are employed in order to present Solomon's character in a critical light. The criticism directed against Solomon's rule stems from the gap between the prophetic vision of success and prosperity for the house of David, on the one side, and the dismal reality of the division of the united monarchy, on the other side.

Zusammenfassung

Bisher wurde das Gebet Salomos bei der Einweihung des Tempels (1 Kön 8) oft als eine Komposition betrachtet, die unterschiedliche deuteronomische Ideologien verkündet. Diese Auffassung basiert auf der Grundannahme, dass das Gebet eine positive Charakterisierung Salomos als Gründer des Tempels zu vermitteln vermag, der sich der Verheißung für David im dynastischen Orakel bewusst wird (2 Sam 7). Ich schlage dennoch eine andere Sichtweise zum Gebet Salomos vor, die sowohl die literarische Anspielung als auch den Gebrauch von ironischer Phrase unterstreicht. Mit Hilfe dieser literarischen Mittel wird Salomo kritisiert, kein idealer König gewesen zu sein und somit nicht alle Erwartungen erfüllt zu haben. Die leitenden Themen im Gebet – Königtum, der Bund mit David, der Auszug aus Ägypten und Vergebung – dienen hier lediglich dazu, Salomos Charakter in kritischem Licht zu präsentieren. Die an Salomos Herrschaft gerichtete Kritik beruht auf der Kluft zwischen der prophetischen Vorstellung von Erfolg und Wohlstand für das Haus Davids auf der einen Seite, und der trostlosen Wirklichkeit bezüglich der Spaltung der vereinigten Monarchie auf der anderen Seite.

³⁸ See, for example, Isa 1,10-17; Jer 7,1-15; 22,13-17.

Bibliographie

- Ben-Porat, Z., The Poetics of Literary Allusion, *PTL: A Journal for Descriptive Poetics and Theory of Literature* 1 (1976) 105-128.
- Booth, W.C., *A Rhetoric of Irony*, Chicago 1974.
- Cogan, M., *1 Kings (AncB 10)*, Garden City / New York 2001.
- Eslinger, L., *Into the Hands of the Living God (JSOT.S 84)*, Sheffield 1989.
- Fabry, H.-J., נָסַח, *kisse* 4, in: *TDOT* 7, Grand Rapids 1995, 232-259.
- Frisch, A., The Exodus Motif in *1 Kings* 1-14: *JSOT* 87 (2000) 3-21.
- Frisch, A., *The Narrative of Solomon's Reign in the Book of Kings*, (Ph.D. diss.), Bar-Ilan University, 1986 (heb.).
- Garsiel, M., Revealing and Concealing as a Narrative Strategy in Solomon's Judgment: *First Kings* 3:16-18: *CBQ* 64 (2002) 229-247.
- Gunn, D.M. / Fewel D., *Narrative in the Hebrew Bible*, Oxford 1993.
- Hays, J.D., Has the Narrator Come to Praise Solomon or to Bury Him? Narrative Subtlety in *1 Kings* 1-11: *JSOT* 28 (2003) 149-174.
- Heim, K.M., The Perfect King of Psalm 72: An 'Intertextual' inquiry, in: Satterthwaite, P.E. u.a. (Hg.), *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, Carlisle / Grand Rapids 1995, 223-248.
- Höfer-Johag, I., טוֹב, *tób*, in: *TDOT* 5, Grand Rapids 1986, 311-312.
- Hurowitz, V., *I Have Built You an Exalted House: Temple Buildings in Light of Mesopotamian and North-west Semitic Writings (JSOT.S 115)*, Sheffield 1992.
- Kalugila, L., *The Wise King: Studies in Royal Wisdom as Divine Revelation in the Old Testament and Its Environment*, Lund 1980.
- Knoppers, G.N., *Two Nations Under God: The Deuteronomistic History of Solomon and the Dual Monarchies 1: The Reign of Solomon and the Rise of Jeroboam*, Atlanta 1993.
- Knoppers, Gerald Nile, *Prayer and Propaganda: The Dedication of Solomon's Temple and the Deuteronomist's Program*: *CBQ* 57 (1995) 229-254.
- Liedke, G., שָׁפַט, *špt*, to judge, in: *TLOT* 3, Peabody, Mass. 1997, 1392-1399.
- Linville, J.R., *Israel in the Book of Kings: The Past as a Project of Social Identity*, (*JSOT.S* 272), Sheffield 1998.
- McConville, J.G., *1 Kings* 8:46-53 and the Deuteronomic Hope: *VT* 42 (1992) 67-79.
- Muecke, D.C., *The Compass of Irony*, London 1969.
- Mulder M.J., *1 Kings* 1 (HCOT), Leuven 1998.
- Noth, M., *The Deuteronomistic History*, trans. J. Doull (*JSOT.S* 15), Sheffield 1981.
- O'Brien, M.A., *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment*, Freiburg / Göttingen 1989.
- Parker, K.I., *Solomon as Philosopher King? The Nexus of Law and Wisdom in 1 Kings* 1-11: *JSOT* 53 (1992) 75-91.
- Parker, K.I., *Wisdom and Law in the Reign of Solomon*, Lewiston, New York 1992.
- Preuss, H. D., נָוַח, in: *TDOT* 9, Grand Rapids 1998, 277-286.
- Sweeney, M.A., The Critique of Solomon in the Josianic Edition of the Deuteronomistic History: *JBL* 114 (1995) 607-622.
- Talstra, E., *Solomon's Prayer: Synchrony and Diachrony in the Composition of 1 Kings* 8, 14-61, Kampen 1993.

- Toews, W.I., *Monarchy and Religious Institution in Israel under Jeroboam I*, Atlanta 1993.
- Walsh, J.T., *1 Kings (Berit Olam)*, Collegeville 1996.
- Walsh, J.T., *The Characterization of Solomon in First Kings 1-5: CBQ 57 (1995) 471-493.*
- Weinfeld, M., *Instructions for Temple Visitors in the Bible and in Ancient Egypt: Scripta Hierosolymitana 28 (1984) 224-250.*
- Weinfeld, M., *The Counsel of the "Elders" to Rehoboam and Its Implications: Maarav 3.1 (1982) 27-53.*
- Weinfeld, M., *Social Justice in Ancient Israel*, Jerusalem / Minneapolis 1995.
- Whitelam, K.W., *The Just King: Monarchical Judicial Authority in Ancient Israel*, Sheffield 1979.

Michael Avioz

Bar-Ilan University,
Ramat-Gan, Israel

Ein Hochgrab in Jerusalem und in Akragas

|| Eine Anmerkung zu Jes 22,16

Peter Höffken

Im Jesajabuch erscheint in Kap. 22 die ungewöhnliche Invektive des Propheten gegen eine Einzelgestalt, einen Funktionär der „staatlichen“ oder besser königlichen Verwaltung in Jerusalem mit Namen S/Schebna, der einerseits als „Verwalter“, andererseits als „Oberhofmeister“ vorgeführt wird. Die genauen Nuancen der Titel sind für uns hier nicht wichtig. Im Rahmen des Jesajabuches als Botschaft an eine nichtkönigliche Einzelgestalt bleibt es eine ungewöhnliche Adressierung und scheint dann auch bei der Integration in die Buchebene einigen Kummer verursacht zu haben, wie man am Textzustand in V.15 feststellen kann. Denn offensichtlich war es nötig, die gemeinte Person vorweg zu erwähnen, um den Leser vom vollkommenen Rätselraten zu erlösen.

Zu den sicheren Befunden, die diesem Text gelten, ist zu rechnen, dass in V.16 eine rhetorisch in Frageform formulierte Feststellung von Schuld erfolgt,¹ die dann durch eine scharfe Unheilsankündigung fortgeführt wird. Diese nimmt am wohl ursprünglichen Ende² nochmals Elemente einer Schuld-feststellung auf, indem sie von der Verbringung der „Ehrenwagen“ des Verwalters in ein flaches Land spricht. Insofern erfolgt eine Art Rundung, die mit dem Einsatz der prophetischen Invektive begründet ist.

Der Vorwurf V.16 wird in dem Kommentar von Wildberger (bes. 838f.) vorzüglich für die Frage nach der Eigenart der Person des Schebna ausgebeutet (homo novus, in weiten Kreisen Jerusalems werde er als Usurpator seiner Machtstellung verstanden). Dazu wird er für die Frage nach der Eigenart der Grabanlage herangezogen (aus dem Felsen geschlagen in Gestalt eines Hauses als Grabkammer). Etwas unvermittelt folgt zum Ende der Auslegung der Hinweis, dass das „vornehme Grab ... als symptomatisch für das hochfahrende Wesen dieses Beamten ... empfunden worden“ sei (840). Vielleicht etwas konkreter könnte B.S. Childs nuancieren: “Shebna is condemned because of the abuse of his office that he exploited to his own personal glory”.³

¹ Dazu mit anderer Terminologie vor allem Sweeney, Isaiah 1-39 292,294.

² Vgl. dazu Wildberger, Jesaja 2 bes. 834 (V.19 Nachtrag, der V.20ff. vorbereitet).

³ Childs, Isaiah 162. – Das hoch gelegene Grab gilt als Ausdruck des hohen Selbstverständnisses des Beamten bei Höffken, Buch Jesaja 170.

Dafür lassen sich natürlich Argumente mobilisieren, die bei den genannten Autoren fehlen. Bei O. Kaiser⁴ ist es der Tatbestand, dass Schebna Ausländer ist,⁵ der die Invektive leitet, für dessen Wirken die Nachricht von der geplanten Grabanlage symptomatisch geworden sei für den Propheten. Tendiert nun schon Kaiser dazu, den wirklichen Grund für die Invektive als unverständlich zu finden, so steigert sich das noch bei J. Blenkinsopp⁶, nur gemildert durch den Gedanken, dass Schebna Vertreter einer proägyptischen Politik gewesen sei. Er kann aber auch als Vertreter proassyrischer Positionen (nach 701) gelten und der Vorwurf gehe dahin, dass er sich eine königsanaloge Grabstätte zulege.⁷ Andere denken an die Arroganz der Macht, die sich im Begehren nach dem hoch gelegenen Grabe äußere und können die außenpolitischen Bezüge bezweifeln.⁸ Zum konkreten Vorwurf in V.16 kann auch geschwiegen werden.⁹ Eine knappe Beschreibung des verwendeten, offensichtlich importierten Grabtyps findet sich bei Helga Weippert, die den durch Schebna betriebenen Aufwand in Sachen seiner Grabanlage für den Grund der jesajanischen Intervention hält.¹⁰

Nun kommt man hier zunächst weiter, wenn man sich erinnert, dass die Beschreibung eines angeprangerten Verhaltens auch sonst mit geographischen Lagehinweisen verbunden sein kann. Das betrifft das Alte Testament wie die Umwelt: Geographie wird transparent für Anthropologie und Theologie. Die Lage oben, auf dem Berg, in der Höhe ist Ausdruck eines humanen Selbstverständnisses, das der jeweils Sprechende als fatal und illusionär beschreibt: Fatal, weil es dem Tode nicht entkommt, illusionär, weil man Höhenlage mit Schutz und Unzugänglichkeit für Feinde gleichsetzt, sei dieser Feind ein politischer Gegner wie der assyrische König¹¹ oder der Gott Israels, der den Hohen (hier als Hoch-Sitzenden) stürzt. So geschieht es im Wort gegen Edom in Obadja (Ob 3) wo Edom charakterisiert wird als: „Wohnend an Felsschluchten, (in der) Höhe sein

⁴ Kaiser, Prophet Jesaja 125.

⁵ Diese Idee, streng bezogen auf die jerusalemer Gesellschaft, schon bei Duhm, Buch Jesaja 163f.

⁶ Blenkinsopp, Isaiah 1-39 338. Er hält das Vergehen des Grabbaus für einen vorgeschobenen Urteilsgrund.

⁷ Auret, Background 52 unter Aufnahme eines Gedankens von Wessels, Isaiah 1-13, vor allem 4f.

⁸ Vgl. Kilian, Jesaja II 135f.

⁹ Clements, Isaiah 1-39 ad loc.; vgl. auch Sweeney, Isaiah 1-39 292.294 und öfter.

¹⁰ Weippert, Palästina 631-634 bes. 632f.

¹¹ Eine Verwendung der Motivik in assyrischen Königsinschriften ist offenbar seit den Sargoniden belegt und spiegelt eine immer umgreifender werdende Theologisierung des Denkens; zur Sache schon u.a. Höffken, Untersuchungen, bes. 319f. mit Anm. 160 / 1 (537f.).

Sitzen, Sprechend in seinem Herzen: wer wird mich zur Erde / Unterwelt (?) herunterstürzen?“ Der Kontext verbindet das mit der Anmaßung des Herzens (zadōn), V.2, verbindet mit dem Höhenflug des Adlers / Geiers, gar mit dem Anlegen eines Nestes zwischen den Sternen, V.4: Edom wird der Hand Jahwes nicht entkommen. Der Text gründet wohl in Jer 49,16, wo die fragliche Formulierung zumindest sprachlich gelungener in einem Edom-Orakel (V.7-22) erscheint: „Wohnend an Felsschluchten, ergreifend die Höhe des Hügels“. Das entspricht der Formulierung von Jes 22,16 auf sprachlicher Ebene am meisten und es scheint unbenommen, darin einen weiteren Hinweis auf den Ausländer-Status des Schebna zu sehen, wie er Edom in den beiden Worten ja gleichfalls eignet. Wichtiger ist indes, dass diese Texte in ihrer Gemeinsamkeit einen Anwendungsfall dessen darstellen, was auch sonst von der Wendung Jahwes gegen das Hohe, und darin eben auch Mächtige in Welt und Geschichte gesagt wird. Es genüge hier nahe liegender Weise der Bezug auf die Jahwe-Tags-Ankündigung in Jes 2, wo das Hohe Berge und Bäume (also das, was wir Natur nennen, 2,13f.), aber auch menschliche Bauleistungen (also das, was in den Bereich der Kultur gehört, 2,14f.) und menschliche Einstellungen (also das, was wir anthropologische Eigenschaften nennen könnten, 2,11.17) meinen kann.

Dem assistieren assyrische Inschriften: der König von Kummuhu „vertraute auf seine unzugänglichen Gebirge“,¹² der von Kundu „auf das unzugängliche Gebirge“,¹³ oder die Kilikier, „die sich auf ihre mächtigen Berge verliessen und sich seit Menschengedenken keinem Joch unterworfen hatten...“¹⁴

Bezieht man dies auf den Vorwurf in Jes 22,16, so erweist sich die Pointe also vor allem als die einer Höhenlage, durch die sich Schebna Schutz verspricht: Schutz nicht vor, sondern im Tode. Die Höhe der Anlage wäre Ausdruck seiner Unzugänglichkeit im Tod.

Es ist nun interessant, dass die griechische Philosophie-Tradition eine ähnliche Anprangerung des Höhengrabes kennt. In seinem Werk über die Philosophen im Abschnitt über Empedokles berichtet Diogenes Laertius¹⁵ auch über dessen politische Tätigkeit in Akragas (Agrigent). Hierzu gehört auch die Auseinandersetzung des Empedokles mit einem Antrag eines Arztes namens Akron (nomen est omen!), ihm in oder bei der Stadt einen Erb-

¹² Lie, Inscriptions 42f., 263 / 265. Siehe auch zum Folgenden von Soden, AHW 3, s.v. takālu N (1305b).

¹³ Borger, Inschriften 49f., § 27, Ep.6., Z.23; 51, § 27, Ep. 9, Z.50.

¹⁴ Borger, Inschriften 51: Ep.9 A. III 50f. – Weiter: Streck, Assurbanipal II 166 Rs.7 (die unzugänglichen Gebirge).

¹⁵ Ich verwende die deutsche Übersetzung durch Zekl von Diogenes Laertius, Leben VIII 65. Die griechische Ausgabe von Marcovich (Hg.), Vitae, wurde verglichen.

begräbnisplatz (πατρῶον μνημα) zur Verfügung zu stellen. Als Grund dafür habe er das hohe Ansehen angeführt, das er unter Ärzten genieße (griechisch: ακροτης). Empedokles habe in der Bürgerschaft den Antrag abgeschmettert einerseits mit Hinweis auf die bürgerlicher Gleichheit (die offensichtlich extravagantere oder bevorzugt zu vergebende Grabanlagen ausschließt); zum anderen habe er ihn lächerlich gemacht mithilfe der Frage, was man denn auf das Grab schreiben solle – etwa Folgendes, was von Diogenes als ein mögliches Zitat des Dichters Simonides verstanden wird (von dem auch sonst in dem Buche die Rede ist)? Der Spruch, bei H.G. Zekl etwas frei übersetzt, lautet so:

„Hochmann, Hochherrns Sohn, ruht hier auf erhabenster Höhe,
Hochstadts Bürger, als Arzt höchlichst gefeiert dereinst.“

Ακρον ιατρον Ακρων' Ακραγαντινον πατρος Ακρου
κρυπτει κρημνος ακρος πατριδος ακροτατης.

Für die zweite Zeile des „Epigramm(s)“ (der griechische Text hat hier ελεγειον) nach Simonides kennt Diogenes auch eine etwas andere Version (bei Zekl, 344): „Das hohe Grab liegt auf dem höchsten Gipfel“: ακροτατης κορυφης τυμβος ακρος κατεχει.¹⁶ Deutlich ist, dass in beiden Versionen des Spruchs mit den Namen Akron und Akragas gespielt wird: die Basis ακρ- taucht beide Male sechsmal auf. Dabei ist es wohl nicht nötig, den „Vater Akros / Akron“ als echten Namen zu verstehen. Wir wissen aus anderer Überlieferung, dass der Arzt Akron mit einem Vater namens Xenon verbunden wird.¹⁷ -

Bei Diogenes ist dieser Simonides mit einem Dichter zu identifizieren, der ins 6. / 5. Jh. gehört (vor allem im Konnex mit den Perserkriegen; am besten bekannt durch die Epigramme für die an den Thermopylen Gefallenen), und er kann Empedokles schon deswegen bekannt gewesen sein, weil er sein Leben in Akragas (Agrigent) beschloss.¹⁸ Es ist also möglich, dass Empedokles zitiert und dabei einen Sinnspruch aufgreift,¹⁹ der nun

¹⁶ Man kann natürlich fragen, ob die erste, oben zitierte Version den Sinnspruch nicht an die Situation anpasst. – Gedacht ist natürlich hier nicht an ein Felsengrab, sondern an ein freistehendes, hochgelegenes Monument, was in die geographische Lage von Agrigent gut passen kann.

¹⁷ Vgl. das Suidas-Zitat in Willmann, Akron 1199; siehe auch Nutton u.a., Akron 411.

¹⁸ Zu Simonides vgl. auch Robbins, Simonides [2] 573-575; Texte bei Werner, Simonides 6-55.

¹⁹ Man wird sich mit dieser Auskunft zufrieden geben können; auch Willmann lässt offen, ob der Spruch von Empedokles oder Simonides stammt. Man kann freilich zusätzlich ins Feld führen, dass von Simonides auch sonst Grabinschriften, unter Umständen mit spöttischem Charakter, belegt sind, dass er mit Wortwiederholungen arbeiten kann, und auch das Thema „Höhe“ (ακρον) sonst nutzt (dort „Höhe“ als

seinerseits den Anspruch auf bevorzugte, hoch gelegene Grabanlagen durch eine Massierung von Wörtern mit der Bedeutung „hoch“ ironisiert und decouvriert: das hoch gelegene Grab als Ausdruck hoch hinaus gehender Haltung oder Gesinnung. In dieser ist auch das hoch gelegene Grab Ausdruck des Strebens nach Hohem. Wenn man dazu ein Epigramm bildet, dürfte es sich um ein weiter verbreitetes Phänomen der Geltungssucht handeln, die sich in einem solchen Begehren Ausdruck verschafft. Das weithin sichtbare Grab in Höhenlage wird so als Ausdruck einer falschen Grundeinstellung im und zum Leben decouvrierbar.

Insofern werden wir durch die Empedokles-Anekdote dazu geführt, die oben gegebene Pointe von Jes 22,16 zu korrigieren. Es geht bei der Anlage ganz oben nicht allein um Unzugänglichkeit und Schutz, sondern darin in eins auch um den energischen Ausdruck eines Anspruchs auf Geltung, wie sie diese Anekdote zum Ausdruck bringt. Es geht um die spezifische Haltung und Gesinnung des „Hoch“seins, des „Hoch“muts, die sich im „Hoch“grab gar noch futurisch Geltung verschaffen wollen.²⁰ Darin erweist sich das Grab des Schebna als zutiefst verwandt mit den „Ehrenwagen“, die dieser Beamte in Ausübung seiner Pflichten verwendet. Das alles soll, so die Unheilsankündigung in 22,17f., sein Ende finden, weil es Gott entgegen steht und Gott dem entgegen steht, ein Gedanke, der bei Empedokles völlig fehlt. Dabei muss nicht ausgeschlossen werden, dass der Besitz eines Grabes an gewissen Örtlichkeiten auch Ausdruck der Tatsache sein kann, dass auf diese Weise ein Fremder sich seinen Weg in eine Gesellschaft (sei's in Akragas, sei's in Jerusalem) bahnt. Doch wirklich Thema ist das an beiden Stellen nicht, oder anders: es wird in Jes 22,16 Thema durch die Struktur der einleitenden Frage: „Was ist dir hier und wer ist dir hier?“ im Sinne eines offensichtlich verfehlten Besitzanspruchs. Auf der anderen Seite legt die literarische Präsentierung des Vorwurfs an Schebnas Adresse es nahe, die Sache wie folgt zu sehen: Indem der Text aus der direkten Anrede in V.16a („... dass du dir hier ein Grab gegraben hast“) übergeht in eine Präsentierung des angeprangerten Vorgangs in dritter Person („dass du dir hier ein Grab gegraben hast – grabend in der Höhe sein Grab, einritzend in den Fel-

Ziel des Tugenderwerbs), vgl. Wirth, Lyrik 127-135, z.B. Nr. XIII: spöttische Grabinschrift, dreimal mit „viel“ verbunden, dazu auch Campbell, Lyric Nr.99D (99) und Kommentar 400f., wo er das Epigramm für unauthentisch erklärt, ohne freilich Gründe benennen zu können; Wirth, Lyrik Nr. V: ακρον. Solche Beobachtungen könnten die Wahrscheinlichkeit mehren, dass Empedokles den Simonides (varierend) zitiert. – Auf der anderen Seite bleibt zu notieren, dass unser Text sowohl in der Sammlung von Werner, Simonides, als auch in der von Campbell, Greek Lyric, fehlt.

²⁰ Auf die futurische Dimension weist auch Sweeney, Isaiah 1-39 bes. 298 hin.

sen eine Wohnung für sich“), wird der Akzent ganz deutlich auf die Aktion des Schebna in Sachen Grabanlage gelegt und der Sachverhalt in objektiverer Sprache artikuliert, als es die direkte, stark situationsgeprägte Anrede zuvor tat.²¹ Dabei wird der Akzent auf „Höhe“ und „Felsen“ gelegt. Und das verbindet stark mit dem Empedokles-Wort (von Simonides).

Summary

The indictment to Shebna is, that he has moulded his tomb “high” on / in the mountain. This is confirmed by a greek epigram in connection with Empedocles, which originated from the poet Simonides and was handed down by Diogenes Laertius. This indictment has the intention, to (de)value the tomb as expression of an high self and selfunderstanding. This intention is in concordance with the line in Isaiah, beginning in chap.2, that Yahweh is turning against all “high” in nature, civilisation, and society.

Zusammenfassung

Der Vorwurf an die Adresse des Schebna, er habe sein Grab hoch oben im Felsen anlegen lassen, wird durch ein entsprechendes griechisches Epigramm bei Empedokles, das wohl von Simonides stammt und von Diogenes Laertius tradiert wird, bestätigt: dem Vorwurf geht es darum, die „hoch“ gelegene Anlage als Ausdruck eines nach oben gehenden, „hohen“ Selbstverständnisses und Selbstbewusstseins (ab) zu werten. Das entspricht bei Jesaja der mit Kap. 2 anhebenden Linie, der zu Folge sich Jahwe gegen alles „Hohe“ in Natur, Kultur und Gesellschaft wendet.

Bibliographie

- Auret, A., A different background for Isaiah 22,15-25 presents an alternative paradigm. Disposing of political and religious opposition?: OTE 6 (1993) 46-56.
- Blenkinsopp, J., Isaiah 1-39. A New Translation with Introduction and Commentary. New York u.a. 2000.
- Borger, R., Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien (AfO B.9), Graz 1956 (Nachdr. Osnabrück 1967).
- Campbell, D.A., Greek Lyric Poetry. A Selection of Early Greek Lyric, Elegiac and Iambic Poetry. London u.a. 1967.
- Childs, B.S., Isaiah (OTL), Louisville, KY. u. a. 2001.
- Clements, R.E., Isaiah 1-39 (NCBC), Grand Rapids / London 1980.

²¹ Ausführlichere Diskussion zur Frage des Nebeneinanders von Du-Anrede und Er-Stil bei Willis, Issues 377-399 bes. 381-383.

- Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Hamburg 1998 (Sonderausgabe nach der 3. Aufl. 1990 von H.G. Zekl).
- Duhm, B., *Das Buch Jesaja*. Göttingen ⁵1968.
- Höffken, P., *Das Buch Jesaja*. Kapitel 1-39 (NSK 18/1), Stuttgart 1993.
- Höffken, P., *Untersuchungen zu den Begründungselementen der Völkerorakel des Alten Testaments*, Bonn 1977 (Diss.).
- Kaiser, O., *Der Prophet Jesaja*. Kapitel 13-39 (ATD 18), Göttingen 1973.
- Kilian, R., *Jesaja II.13-39* (NEB 32), Würzburg 1994.
- Lie, A.G., *The Inscriptions of Sargon II, King of Assyria. Part I: The Annals*, Paris 1929.
- Marcovich, M. (Hg.), *Diogenes Laertii Vitae Philosophorum I: Libri I-X* (Bibliotheca Teubneriana), Stuttgart, Leipzig 1999.
- Nutton, V. u.a., Art. Akron [aus Akragas], in: DNP 1, 1996, 411.
- Robbins, R., Art. Simonides [2], in: DNP 11, 2001, 573-575.
- Soden, W. von, *AHW 3*, Wiesbaden 1974.
- Streck, M., *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergang Niniveh's 1-3* (VAB VII.1-3), Leipzig 1916.
- Sweeney, M.A., *Isaiah 1-39 with an Introduction to Prophetic Literature* (FOTL XVI), Grand Rapids, Mich. / Cambridge, U.K. 1996.
- Weippert, H., *Palästina in vorhellenistischer Zeit* (Handbuch der Archäologie II.1), München 1988.
- Werner, O. (Hg., Übers.), *Simonides, Bakchylides. Gedichte, Griechisch und deutsch*, München 1969.
- Wessels, W.J., *Isaiah and the royal court: Isaiah 22,15-25 a paradigm for restoring just officials?: OTE 2* (1989) 1-13.
- Wildberger, H., *Jesaja 2, 13-27* (BK X/2), Neukirchen-Vluyn 1978.
- Willis, J.T., *Historical Issues in Isaiah 22,15-25: Bibl 74* (1993) 60-70.
- Willis, J.T., *Textual and Linguistic Issues in Isaiah 22,15-25: ZAW 105* (1993) 377-399.
- Willmann, M., Art. Akron 3) (Pauly I/1), Stuttgart 1893, 1199.
- Wirth, G. (Hg.), *Griechische Lyrik. Von den Anfängen bis zu Pindar*, o.O. 1963.

Prof. Dr. Peter Höffken
Basteistr.77
D-53173 Bonn – Deutschland
hoeffken@uni-lueneburg.de

traces de la justice, les deux propositions se *répondant par le sens*.⁴ Notons qu'aux extrêmes nous lisons YHWH et *son nom*, lesquels bien évidemment se répondent. Ainsi se perçoit une certaine symétrie concentrique en 1-3. En 4, notre deuxième volet, autour de *je ne crains pas de mal* nous lisons deux propositions amorcées par *ky* (s'y opposent évidemment l'évocation de la mort et la présence de YHWH), et autour de *ton bâton et ta houlette* nous lisons les pronoms indépendants *toi* et *eux* (les seconds n'étant que l'expression concrète de la présence du premier). On peut dire qu'au centre *parce que toi, tu es avec moi* appelle les deux extrêmes, encadrant avec eux d'une part *je ne crains pas de mal* et de l'autre *ton bâton et ta houlette*.

Qu'en est-il en 1-4? Nous référant au tableau ci-dessus, de 1-3 à 4 nous voyons, ou mieux nous entendons (à partir des allitérations) s'appeler de manière symétrique d'abord des lignes extrêmes de 1-3 aux deuxième et avant-dernière de 4: *me faisant paître* ($r^c y l^2$) + *négation avec négation + crains ... de mal* ($l^2 y r^2 r^c$) (ni manque, ni crainte de malheur avec un tel berger), et *en raison de son nom* ($l/m^c n šmw$) avec *ta houlette* ($w m š^c n t/k$) (le nom de YHWH est engagé dans l'action de son bâton et de sa houlette). Puis, à l'inverse, des deuxième et avant dernière de 1-3 aux lignes extrêmes de 4: *eaux de repos* ($m y m n h w t$) avec *me rassurent* ($h m h y n h m n y$) (repos et sécurité vont ensemble), et *sur les traces de la justice* ($b m^c g l y š d q$) avec *dans la vallée de l'ombre-de-mort* ($b g y^2 š l m w t$) (ici est suggérée une opposition entre ces traces et cette vallée, les premières menant à la justice, la deuxième comportant un risque de mort)⁵. Autour du centre de 1-3 nous lisons d'une part deux emplois de la préposition *b*, laquelle nous retrouvons *en tête* de 4-5, et d'autre part un jeu d'allitérations entre *my mnḥwt* et *ynḥny*, lequel se prolonge avec *hmh ynḥmny* au terme de 4. On ne peut échapper ici à un repérage à partir du matériau sonore. Il s'agit d'un poème.

Qu'en est-il en 5-6, partie plus brève que la première? Nous ne lisons ici qu'une seule récurrence, soit celle de *jours* en 6. Mais relevons en 5 les termes de la paire stéréotypée *face / tête*⁶. Dans l'ordre inverse de celui de 1-3 + 4-5 nous distinguons ici ce qui est explicitement adressé à YHWH

⁴ Surtout si l'on entend l'expression centrale de 3b comme désignant (aussi) les bons chemins. On notera aussi la récurrence du *b* de 2a à 3b.

⁵ Si l'on voulait décrire par des sigles la structure de 1-4 nous dirions que *abcb'a'* appellent *b'a x a' b*. Nous avons ainsi mieux exploité les remarques déjà faites (certaines empruntées à des auteurs) dans notre article de 1985. Girard voit 3a au centre de l'ensemble, alors qu'il se trouve en fait au centre de 1-3. La correspondance qu'il perçoit entre 2b et 3bc joue en fait entre 2 et 3b. Il n'a pas perçu le rapport entre YHWH et *son nom*.

⁶ *pnym / r-š* selon Avishur, *studies* 512 et 522.

(5abc) et ce qui ne l'est point (5d-6). En 5abc on perçoit sans peine une petite symétrie concentrique autour des *adversaires*, se répondant *table* et *huile* (bienfaits de l'hôte), et aux extrêmes *face* et *tête* selon la paire stéréotypée susdite. En 5d-6 autour de *tous les jours de ma vie* on peut voir se répondre, ici encore sous un mode concentrique, les deux mouvements *poursuivent* et *je suis revenu*, puis aux extrêmes *ma coupe* et *la maison*, deux autres bienfaits de l'hôte. Dans ce cas le centre de ladite symétrie serait ensuite rappelé avec *pour la longueur des jours*, dispositif connu.

Mais considérons à présent l'ensemble grâce au tableau suivant:

| | | | |
|---|---------------------|---------------------|-----------|
| Tu prépares | <i>une table</i> | ... mes adversaires | |
| Tu as graissé | <i>d'huile</i> | | |
| | ----- | | |
| | <i>Ma coupe</i> ... | | |
| Bonheur / loyauté me poursuivent | | | ... jours |
| je suis revenu | <i>maison</i> | ... YHWH | ...jours |

A considérer l'ensemble de nos deux versets, nous pouvons y percevoir un chiasme à partir des rapports entre les deux lignes extrêmes et les quatre lignes centrales respectivement. On lit dans la première et la dernière lignes une action (en caractères **gras**), un objet (en *italiques*), et la mention d'un tiers, soit: **Tu prépares en face de moi** + *une table* + devant mes adversaires // **je suis revenu** + *à la maison* + de YHWH. Le rapport entre table et maison s'entend sans peine⁷. Dans les quatre lignes centrales nous lisons par contre, selon un chiasme, action + objet, puis l'inverse: **Tu as graissé** + *d'huile* / *Ma coupe* + **le bonheur et la loyauté me poursuivent**. L'huile et le contenu de la coupe se rapprochent de par leur facture (non solide) et leur usage du côté de la tête de l'hôte⁸. Nul doute que **le bonheur et la loyauté** ne viennent de celui qui (à la 2^{ème} pers.) est sujet de **graisser**. Les deux derniers termes de notre chiasme sont suivis par les expressions apparentées de *tous les jours de ma vie* et *pour la longueur des jours*⁹.

⁷ Voir leur parallélisme en Ps 128,3.

⁸ Non sans argument, Girard, Psaumes 436 (n. 8), rapproche la table et la coupe, la première se lisant d'après nous au début du premier volet, la seconde au début du second.

⁹ Girard, Psaumes 435, signale un lien homéophonique entre les racines *ʿrk* et *ʔrk* de *Tu prépares à la longueur* aux extrêmes de 5-6, procédé d'inclusion tout formel, mais pas inconnu du psautier.

Considérons maintenant l'ensemble du poème. Proposons à cette fin un tableau que nous nous appliquerons ensuite à commenter (les lettres en exposant signalent les termes de paires stéréotypées):

| | |
|---|--|
| 1 YHWH me faisant PAITRE (<i>rʕy</i>) | 5 Tu prépares en face ^(g) de moi UNE TABLE |
| <i>Je ne manque pas (de quoi que ce soit).</i> | <i>devant mes adversaires.</i> |
| 2 Dans (<i>b</i>) des pacages d'herbage il me fait m'étendre. Auprès d'eaux de repos ^(a) il me guide 3 Ma gorge ^b , IL (la) FAIT REVENIR. Il me conduit (<i>ynhny</i>) sur (<i>b</i>) les traces de la justice ^(cd) en raison de son nom (<i>lmʕn šmw</i>) | Tu parfumes d'une onction ma tête ^(g) . Ma coupe (est) comble. 6 Oui, le bon(heur) ^(df) ET LA loyauté ^(e) |
| 4 (Lors) même que (<i>ky</i>) je vais dans (<i>b</i>) la vallée de l'ombre-de-mort, je ne crains pas de mal (<i>rʕ^(f)</i> , | <i>me poursuivent tous les jours de ma vie^(be).</i> |
| par ce que (<i>ky</i>) toi, (tu es) avec moi. TON BATON ET TA HOULETTE (<i>mšʕntk</i>), eux, me rassurent (<i>ynhmy</i>). | ET JE SUIS REVENU dans LA MAISON ^(a) de YHWH en la longueur des <u>jours</u> . |

On lit donc YHWH au début et au terme du poème. De même qu'aux extrêmes de 1-4 on lit aux extrêmes mention du pasteur et de ses outils, de même, et en quelque sorte inversement, on lit aux extrêmes de 5-6 la table qui pour sa part appartient à la maison. Mais on peut aussi noter le thème de la nourriture ici et là au début (paître, table), et au terme celui, plus largement entendu, de la protection (bâton et houlette, maison). Nous avons porté en italiques la présentation des difficultés: *manque, malheur, adversaires, poursuivants*, les deux premiers neutralisés par la négation, les seconds à l'intérieur des propositions auxquelles ils appartiennent¹⁰. De 2-3 à la tranche qui lui correspond en 5-6 on relève la répartition des termes de deux paires stéréotypées, soit *bonheur / justice*¹¹ et *loyauté / justice*¹². Ce sont là autant de dons divins accordés au fidèle. Dans ces mêmes tranches de notre tableau on lit ici et là d'abord deux expressions des sollicitudes concrètes de

¹⁰ Pour ce qui est des *poursuivants* citons encore une fois (comme pp. 68-69, n. 23 de notre étude de 1985) le commentaire de Beaucamp: "Le verbe «poursuivre» du dernier verset ravive le souvenir de la persécution passée [...]. Au lieu d'être pris en chasse par le monde et par la haine des nations, Israël se sent maintenant comme traqué par le bonheur et l'affection de son Dieu."

¹¹ *ʔwb / šdq* selon Avishur, *studies* 281.

¹² *hšd / šdq* selon Avishur, *studies* 237 et 282.

YHWH pour son fidèle (pacages et eaux, onction et coupe), suivies en 2-3 de leur effet sur la gorge dudit fidèle, puis précisément ces dons que nous venons de dire (justice, bonheur et loyauté), suivi en 3 de la raison qu'a YHWH d'agir ainsi (son nom). Entre les quatrièmes tranches on voit s'opposer les antonymes *mort / vie*¹³, la première étant évitée, la seconde heureuse.

On verra encore des rapports en chiasme de 2-3, troisième tranche en 1-4, au terme de 5-6, et du terme de 1-4 à la troisième tranche en 5-6: la récurrence du verbe *revenir* et les termes de la paire stéréotypée *maison / repos*¹⁴ de 2-3 au terme de 5-6, les deux tandems *bâton et houlette* et *bonheur et loyauté* au terme de 1-4 et en 6a¹⁵. Les eaux du *repos* ont fait *revenir* la gorge du fidèle à la vie, et lui-même, le voilà *revenu* à la *maison* de YHWH. Entre les troisièmes et quatrièmes tranches on voit des indices disposés en chiasme, soit les termes des paires stéréotypées *gorge / vie*¹⁶ de 3a à 6a et *bon(heur) / mal(heur)*¹⁷ de 4 à 6a. Restaurée, voilà que sa *gorge* a repris vie, et de plus il est poursuivi tous les jours de sa *vie* par le bonheur et la loyauté envoyés par YHWH. Il n'a pas à craindre le *malheur*, c'est au contraire le *bonheur* qui le cherche.

En guise de conclusion montrons une disposition concentrique des indices ci-dessous (récurrences ou termes de paires stéréotypées) marquant comme un encadrement de 5 par 1-4 et 6 (nous répétons *vie* en 6 pour les besoins de la présentation):

| | |
|-----|----------------|
| 1 | YHWH |
| 2 | repos |
| 3 | revenir |
| | ma gorge |
| + 4 | justice + mort |
| | mal(heur) |
| | 5 |
| 6 | bon(heur) |
| | loyauté + vie |
| | ma vie |
| | revenu |
| | maison |
| | YHWH |

¹³ Paire stéréotypée selon Avishur, studies 440 (voir aussi *vie / mort* 217).

¹⁴ *byt / mnwḥh* selon Avishur, studies 167 et 282.

¹⁵ Nous nous sommes expliqué sur la pertinence du rapprochement entre ces deux tandems dans Essai 80 (n. 39).

¹⁶ *npš / ḥyym* selon Avishur, studies 66 (voir aussi *ḥyh / npš* 419).

¹⁷ *twb / r^c* selon Avishur, studies 93.122.281.

Nous avons montré ci-dessus comment 5-6 formaient un petit ensemble structuré. Nous pouvons donc avancer que 6 répond non seulement à 5, mais aussi, comme le montre ce tableau, à 1-4. Par ailleurs 5 apparaît ici comme le centre d'une symétrie concentrique, les indices se répondant de 1-4 à 6 selon un effet de miroir. C'est YHWH qui est au départ de tout selon 1 et à lui que le psalmiste revient au terme. Le *repos* qu'il accorde attire vers sa *maison*. Il fait *revenir* à la *vie*, aussi *revient-on* à lui. La *gorge* est par lui restaurée, le bonheur poursuivant ainsi le fidèle tous les jours de sa *vie*. Guidé sur les traces de la *justice*, il ne craint pas la *mort*. C'est la *loyauté* divine qui l'accompagne tous les jours de sa *vie*. Le *malheur* ne saurait atteindre celui auquel s'attache un tel *bonheur*.

Summary

The proposals of Girard and Auffret on the literary structure of the psalm 23 do not converge as regards the internal structure of each part 1-4 and 5-6. The second of these authors resumes here as methodically as possible the study of the aforesaid structures. This new course makes it possible to distinguish and set in relation, in 1-4, two parts 1-3 and 4, the relationship between them being mainly ordered by sound material, the extremes of 1-3 appealing what surrounds the centre of 4 and conversely. In 5-6 one can perceive in 5abc and 5d-6 two parts respecting between them a structural ordinance. It is then essential to reconsider the overall structure of the psalm, the sets of relationship between 1-4 and 5-6 proving to be complex, but rich of significances.

Zusammenfassung

Die Vorschläge von Girard und Auffret über die literarische Struktur des Psalms 23 konvergieren nicht, wie die innere Struktur jeder Einheit, nämlich 1-4 und 5-6, zeigen. Der zweite Autor bietet in dieser neuerlichen Untersuchung Unterscheidungskriterien und führt innerhalb von 1-4 zur Gliederung 1-3 und 4. Die Bezüge innerhalb dieser Verse ordnen sich vornehmlich nach Assonanzen. Die äußeren Glieder von 1-3 zeigen das auf, was im Zentrum von 4 steht, und umgekehrt. In 5-6 kann man zwei Abschnitte ausmachen, in denen 5abc und 5d-6 strukturell aufeinander hingebundene Unterabschnitte darstellen. Unter dieser Voraussetzung ist es notwendig, die Gesamtstruktur des Psalms neuerdings zu erforschen, da sich die Beziehungen zwischen 1-4 und 5-6 als komplex erweisen, ihrerseits aber für die Gesamtaussage bedeutsam sind.

Résumé

Les propositions de Girard et de Auffret sur la structure littéraire du psaume 23 ne convergent pas pour ce qui est de la structure interne de chacune des parties 1-4 et 5-6. Le second de ces auteurs reprend ici le plus méthodiquement possible l'étude des dites structures. Ce nouveau parcours permet de distinguer et mettre en rapport

en 1-4 deux volets 1-3 et 4. Les rapports entre eux sont en grande partie commandés par le matériau sonore, les extrêmes de 1-3 appelant ce qui entoure le centre de 4 et inversement. En 5-6 on peut percevoir en 5abc et 5d-6 deux volets respectant entre eux une ordonnance structurelle. Il s'impose alors de revenir sur la structure d'ensemble du psaume, les jeux de rapports entre 1-4 et 5-6 s'avérant complexes, mais riches de significations.

Bibliographie

- Auffret, Pierre, Essai sur la structure littéraire du Psaume 23: EstBib 43 (1985) 57-88.
 Avishur, Y., Stylistic studies of word-pairs in biblical and ancient semitic literatures (AOAT 210), Neukirchen-Vluyn 1984, .
 Girard, Marc, Les Psaumes redécouverts. De la structure au sens, 1-50, Montréal 1996, 432-440.
 Girard, Marc, Les Psaumes. Analyse structurelle et interprétation, 1-50, Recherches Nouvelle Série 2, Montréal / Paris 1985, 200-203.

Prof. M.Pierre Auffret
 9, Boulevard Voltaire
 21000 Dijou – France

Die 10-Siebert-Apokalypse im Henochbuch

|| Ihre Stellung im material rekonstruierten Manuskript ^{4QEn 8} 4QEng und Implikationen für die Redaktions- und Kompositionsgeschichte der Traumvisionen (83-91) und des paränetischen Briefs (92-105) *Teil 2*

Martin Leuenberger

Die im ersten Teil (I) vorgelegte materiale Rekonstruktion von 4QEn^g führt zu neuen Erkenntnissen in zwei Bereichen: Zum Einen ergibt die Einzelrekonstruktion neue Befunde für die Analyse der 10SA selber (II); zum Andern hat die Neupositionierung von Frg. A eine von der äthiopischen Fassung abweichende kompositionelle Abfolge wahrscheinlich gemacht, die makroliterarische Implikationen für die Redaktions- und Kompositionsgeschichte der Traumvisionen und des paränetischen Briefs zeitigt (III).

II Zur Analyse der 10SA: Komposition und Konzeption

Eingangs sei nochmals betont, dass für die 10SA die Textabfolge 93,1-10 → 91,11-17 durch 4QEn^g empirisch bestätigt ist (siehe unter I.1); und auch die Textfassung im Einzelnen lässt sich durch die materiale Rekonstruktion von 4QEn^g in vielfältiger Weise absichern und verbessern. Beide Ergebnisse sind für die im Folgenden interessierende Frage nach der Komposition und der Konzeption der 10SA zu berücksichtigen; dabei werden hinsichtlich der makrokompositionellen Position der 10SA (siehe unter III) bereits auch einige Seitenblicke sowohl (gattungsbedingt häufiger) auf die Traumvisionen mit der Tierapokalypse (83-90) als auch auf den paränetischen Brief (92-105) geworfen.

Doch beginnen wir mit einer Bemerkung zu Bezeichnung und Inhalt der 10SA: Die *Bezeichnung der 10SA* leitet sich vom hebräisch-aramäischen Begriff שַׁבְּעִיָּה her, der die 10 Epochen der Weltzeit bezeichnet; er bedeutet, wie K. Koch mit Recht moniert hat, »die siebengeteilte Zeit, ein festes Zeitsiebtent¹. Nur sofern man die deutsche Übersetzung »Woche« in diesem Sinn versteht, ist die verbreitete Benennung als 10-Wochen-Apokalypse angebracht; prägnanter bleibt indes die Wiedergabe mit Siebent als 10-Siebert-Apokalypse (10SA).

¹ Koch, *Sabbatstruktur* 48; siehe HAL, 1287f.; Otto, *ThWAT* 7 1005; ähnlich dürften die Dinge beim koptischen ϩⲉⲃⲧⲟⲙⲁϥ (εβδομάς) und dem äthiopischen *sanbat* liegen.

Dafür spricht zusätzlich die dominante Bedeutung, welche der Zahl 7 in der gesamten Komposition zukommt (siehe unten). Die Gattungsbezeichnung ›Apokalypse‹ scheint angemessen sowohl im Blick auf die Charakterisierung von Henochs Bericht als חזון שמיין: »Himmelsvision« (93,2)² als auch auf den *Inhalt der Vision*: Sie überblickt die gesamte Weltzeit von der Urzeit ab Henoch bis zum auf ewig bestehenden neuen Himmel und teilt diese in 10 ebenemäßige Epochen ein, wobei die Epochen 1-7 die Geschichte der Welt bzw. Israels, die Epochen 8-10 die endzeitlichen Ereignisse mit der Wende zur neuen ›Himmelswelt‹ darstellen.

1 Kompositionelle Aspekte

Durch die gleichmäßige Periodisierung aller Zeit, die konsequent durchgehalten wird, und durch die weitgehenden Entsprechungen in Formulierung und Strukturierung der durchnummerierten Epochen entsteht eine glasklare Gliederung in 10 Epochen (93,3-10; 91,11-17), die von einer Einleitung (93,1-3a) und einem Schluss (91,18f. [dazu siehe unten]) eingefasst werden. Dabei etabliert die Zählung der Epochen – ganz offensichtlich das elementarste Merkmal – *einen unumkehrbaren linearen Ablauf*, wie er für einen so deutlich vom Zeitlauf geprägten Abriss schwerlich anders zu erwarten ist: Zeit und Geschichte bewegen sich unaufhaltsam und, so wird man ergänzen dürfen, streng nach göttlichem Fahrplan auf ihr Ende in den Gerichtsvorgängen der Epochen 8-10 und auf den dann entstehenden neuen Himmel zu. Daneben bzw. darin integriert finden sich jedoch auch markante Entsprechungen zwischen einzelnen Epochen, die eine *konzentrische Struktur* offen legen³:

Die Entsprechung von *Einleitung* (93,1-3a) und *Abschluss* (91,18f.) basiert zunächst auf der oben I.3.c begründeten materialen Rekonstruktion. Dann zeigt sich, dass hier der narrative Rahmen der 10SA vorliegt: Henoch berichtet seinen Söhnen (wie 91,18f. im Gegensatz zu 91,1; 92,1 ohne namentliche Nennung Metuschelachs) eine »Himmelsvision«, bei der er mit Hilfe von Engeln auf einer »Himmelstafel« Erkenntnisse »über die Söhne der Gerechtigkeit und Erwählten der Welt« und »über die Pflanze der Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit« gewonnen hat (93,1ff.). Nach dem Visionsbericht, dessen (im Aramäischen erweitertes) Ende oben auf Kol. 3 leider nur ganz bruchstückhaft zu greifen ist, schließt Henoch 91,18f. mit der wiederholten Anrede an seine Söhne, denen er die »Wege der Gerechtigkeit« zeigt bzw. wieder gezeigt hat, damit sie wissen, »was geschehen wird«, und auf diesen Wegen wandeln, während jeder, der »die Wege der Gewalttätigkeit« wählt, auf ewig zu-

² So die wahrscheinliche Formulierung (siehe oben Anm. 56). – Geschildert wird die Vision selber freilich nicht, was für apokalyptische Verhältnisse ungewöhnlich ist.

³ Im Anschluss an VanderKam, Man 65ff.; Schmid, Erzväter 335ff.; siehe auch Reid, Structure 191ff.; Reid, Enoch 40ff.; zu den Charakteristika der Epochen siehe vor allem Nickelsburg, Message 314; Nickelsburg, I Enoch 1 439.

grunde geht. Durch die enge narrative Entsprechung mit derselben Anrede חַיִּי: »meine Söhne« (siehe auch 91,4; 92,1; 94,1) und durch weitere Motivbezüge⁴ resultiert eine deutliche Bezogenheit beider Abschnitte aufeinander.

In *Epöche 1 / 10* ist je der siebte Abschnitt entscheidend. Der Bericht über die Weltzeit setzt mit Henoch ein – die Schöpfung wird vorausgesetzt⁵ –, und er endet mit dem »ewigen« Gericht bzw. dem dann entstehenden neuen Himmel und vielen Siebenten in Ewigkeit (sowie einem nur ungefähr zu vermutenden) Ausblick auf das Verschwinden der Sünde, das Wohlergehen der Gerechten, den Lobpreis Gottes und die ewige Ruhe der Erde). Zu dieser Entsprechung passt, dass in der 1ApcHen generell Henoch und das von ihm vermittelte Wissen als Garant für das Bestehen der Endzeit mit dem großen Gericht, dem Hauptthema der 1ApcHen⁶, fungiert.

Die *Epochen 2 / 9* schildern ein weltweites Gericht, in dem die Frevler (nicht aber die Engel im Himmel) vernichtet werden; vielleicht weist auch das Schauen aller auf den Weg der Gerechtigkeit zurück auf den universalen Bund für die Sünder (»Noahbund«).

Für die *Epochen 3 / 8* ist das stark betonte Gerechtigkeitsthema kennzeichnend⁷.

In *Epöche 4 / 7* entsprechen sich die Gabe des Gesetzes⁸ und die siebenfache Weisheit bzw. Erkenntnis der erwählten Gerechten.

Die *Epochen 5 / 6* schließlich sind durch Tempelbau und -zerstörung charakterisiert.

Offenkundig sind nicht alle vorgebrachten Entsprechungen gleich signifikant, bei manchen Bezügen mögen Vorbehalte bestehen bleiben (etwa bei Epöche 4 / 7 oder 1 / 10). Dennoch führen meines Erachtens die verschiedenen Befunde zusammengenommen zu einer kumulativen Evidenz für eine (ergänzende) Ringstruktur.

Ist das soweit richtig, dann erhält der grundlegende lineare Ablauf eine konzentrische Unterfütterung, die im Blick auf die entscheidenden endzeitlichen Gerichtsvorgänge in Epöche 8-10 gedeutet werden kann: In typisch apoka-

⁴ Vgl. besonders die Bindung an Gerechtigkeit und die Betonung des Zeigens / Berichtens. – Dagegen lässt sich 91,17 (viele Siebente in Gerechtigkeit nach dem Gericht) kaum als Epilog ansprechen (so aber VanderKam, Weeks 518; Schmid, Erzväter 336), jedenfalls bestehen keine Bezüge zur Einleitung.

⁵ Ebenso in der die biblische Überlieferung deutlicher rezipierenden Tierapokalypse, die mit Adam einsetzt, aber etwa die Paradieserzählung übergeht (vgl. Klijn, Creation 149). – Gott tritt dann auch im Brief wiederholt als Schöpfer auf (siehe 94,10; 101,1.6).

⁶ So mit Black, Enoch 8; Nickelsburg, Construction 30f.; Nickelsburg, 1Enoch I 37ff.

⁷ Eine messianische Figur, die in Korrelation zu Abraham stünde, fehlt in der 10SA komplett (vgl. Müller, Messias 62.64; anders etwa Schmid, Erzväter 336).

⁸ Die vorher erwähnten, etwas rätselhaften Visionen der Heiligen werden meist auf die Wunder beim Auszug gedeutet (so Charles, APOT 2 263; Beer, APAT 300; Dillmann, Henoch 295; Dexinger, Probleme 127f.). Möglicherweise stehen dazu die Gerechten als Zeugen der Gerechtigkeit parallel.

lyptischer Weise werden diese »eschatologischen« Ereignisse in Entsprechung zu den »protologischen« Vorgängen erfasst und von daher entschlüsselt und qualifiziert. Namentlich das erste Ende des Flutgerichts (und der Rettung Noahs) gibt das Paradigma für die Deutung des großen Weltgerichts ab (Epoche 2 / 9)⁹, und die Sonderstellung der Gerechten als Fluchtpunkt der (irdischen) Geschichte wird durch ihre siebenfache Weisheit und Erkenntnis betont, welcher die Dignität des wahren Gesetzesverständnisses zukommt (Epoche 4 / 7); ergänzt werden die Gerechtigkeitsordnung (Epoche 3 / 8) und die Relevanz der Siebenzahl (Epoche 1 / 10)¹⁰. Von dieser Konzentrik her kann man dann auch erwägen, ob die Zentralstellung des Tempels, der zunächst für alle Weltzeit erbaut, alsbald aber wieder zerstört wird (Epoche 5 / 6), eine tempeltheologische Gesamtperspektive anzeigt, die dann zu Beginn der Endzeitvorgänge, am Ende von Epoche 8, mit dem Bau des »Tempels des Königtums des Großen ... für alle Generationen der Ewigkeit« (91,13) definitiv eingelöst wird¹¹. Damit befinden wir uns schon mitten in konzeptionellen Überlegungen, mit denen solche kompositionellen Befunde immer zusammen gesehen werden müssen, um nicht in formalen Strukturen schweben zu bleiben; zuvor seien die kompositionellen Ergebnisse tabellarisch zusammengefasst¹².

⁹ Es kommt nicht von ungefähr, dass in der 1ApcHen urgeschichtliche Traditionen (vor allem vor der großen Flut) öfters prominent auftreten, insbesondere natürlich die Noah-Überlieferungen (siehe z.B. Kap. 6ff.54f.60.65ff.106f.).

¹⁰ Sachlich dazu passend, wenngleich in der Konzentrik nicht ganz stimmig, fügt sich die Entsprechung der Erwählung Abrahams in Epoche 3 und der Erwählung Gerechter in Epoche 7, wobei vielleicht sogar eine Globalentsprechung von Epoche 1 bis Ende Epoche 3 (Erwählung Abrahams) und Epoche 8 (bzw. Ende Epoche 7 mit der Erwählung Gerechter) bis Epoche 10 besteht (vgl. Hartman, Functions 11; Reese, Geschichte 60f.; Nickelsburg Epistle 113). Hier zeigt sich exemplarisch die kompositionelle wie sachliche Bedeutung der Siebenzahl (siehe dazu etwa VanderKam, Weeks 520f.; Grélot, Hénoch 487; Dexinger, Probleme 118ff.; Koch, Sabbatstruktur 58ff.; sowie unter II.2 bei Anm. unten 19f.).

¹¹ Dazu würde passen, dass bei der Gesetzgebung in Epoche 4 von der Erstellung einer (Zelt-)Wohnung (aryd) gesprochen wird (93,6). – Die Perspektive bleibt freilich kritisch gegenüber einer positiven, tempeltheologisch-theokratischen Beurteilung der Gegenwart, wie das völlige Totschweigen des zweiten Tempels zeigt.

¹² *Kursiv* sind typische Charakteristika der jeweiligen Epoche gesetzt, in KAPITÄLCHEN stehen die Entsprechungen der Epochen zueinander, und in eckigen Klammern sind zur Verdeutlichung biblisch-historische Bezüge bzw. Epochen notiert.

Siebert *Inhalt: Ereignis (am Ende) und Charakteristika*

| | |
|---------|---|
| 93,1–3a | Einleitung: Henochs BERICHT einer שְׁמִינִי an die SÖHNE der GERECHTIGKEIT und Erwählten der Weltzeit Geburt Henochs als SIEBTER: <i>Recht und Gerechtigkeit</i> [Schöpfung-Henoch] |
| 1 | <i>Zunahme von Gewalttat;</i> ERSTES ENDE [FLUTGERICHT]; Rettung eines Mannes [Noah]; <i>Zunahme von Lüge und Gewalttätigkeit; BUND FÜR SÜNDER</i> [Henoch-Sintflut / Noahbund] |
| 2 | Erwählung eines Mannes zur Pflanze der GERECHTIGKEIT [Abraham]: <i>Pflanze der GERECHTIGKEIT für ewig</i> [Sintflut / Noahbund-Abraham] |
| 3 | Visionen der Heiligen [in Ägypten?]; 4 <i>GESETZ für alle Generationen und (Zelt-)Wohnung für sie</i> [Isaak-Exodus / Mose] <i>TEMPEL DES KÖNIGTUMS FÜR EWIG</i> |
| 5 | [Exodus / Mose-Tempelbau] |
| 6 | <i>Verblendung aller; Auffahrt eines Mannes [Elia];</i> ZERSTÖRUNG DES TEMPELS; Zerstreuung der Erwählten [Tempelbau-Exil] |
| 7 | <i>Abtrünniges Geschlecht;</i> Erwählung Gerechter zu Zeugen und siebenfache WEISHEIT / ERKENNTNIS; Vernichtung der Gewalt, um Gericht auszuüben [Exil-Makkabäer / Gegenwart] |
| 8 | <i>Siebert der GERECHTIGKEIT;</i> Gerechte vollziehen <i>Gericht</i> mit Schwert an Frevlern; Tempel des Königtums des Großen für alle Generationen der Ewigkeit <i>Offenbarung des WELTGERICHTS der Gerechtigkeit;</i> Frevler werden vollständig vernichtet; |
| 9 | ALLE SCHAUEN DEN WEG DER GERECHTIGKEIT der Ewigkeit |
| 10 | <i>Ewiges Gericht</i> im SIEBTEN Teil an den Wächtern des Himmels; Vernichtung des ersten, Erscheinen des neuen Himmels; <i>zahlreiche Siebente</i> (Sünde; Gerechte; Gotteslob; Erdenruhe) Henoch ZEIGT / HAT GEZEIGT seinen SÖHNEN die Wege der GERECHTIGKEIT, damit sie wissen, was geschehen wird, und aufden Wegen der Gerechtigkeit wandeln – denn jeder, der auf den Wegen des Unrechts wandelt, wird zugrunde gehen. |
| 91,18f | |

2 Konzeptionelle Aspekte

Wie eingangs erwähnt, besitzt die 10SA neben der klaren Komposition auch eine profilierte Konzeption: Die gesamte Weltzeit wird quantitativ ebenmäßig in 10 Siebente periodisiert und auf die eschatologische Erwählung Gerechter hin perspektiviert, mit der die umfassenden Endgerichtsvorgänge anheben. Dies soll anhand einiger ausgewählter Aspekte näher umschrieben werden.

Zunächst hat sich schon bei der Kompositionsanalyse gezeigt, dass offenbar stets das *Ende einer Epoche* entscheidend ist für deren Charakterisierung und Qualifizierung. Das trifft durchgehend zu – mit Ausnahme von Epoche 9, allenfalls von Epoche 2 (Sintflut als erstes Ende am Epochenende?) – und signalisiert die auch insgesamt vorherrschende Perspektive auf das Ende¹³.

Sie ist eine doppelte und zeigt sich an der *thematischen Dominanz der Epochen 7 und 10*: Trotz der offensichtlichen Parallelität in der Epochen-darstellung generell ragen beide Epochen bereits quantitativ heraus (insbesondere die aramäisch erheblich erweiterte Epoche 10). Und thematisch ist völlig unbestritten, dass mit dem Ende von Epoche 7 (womit im Äthiopischen ja die 10SA endet) die Wendezeit anhebt, aus der die in Epoche 8-10 breit geschilderten Gerichtsvorgänge herauswachsen. Zudem besteht ein recht breiter Konsens darüber, dass hier die reale Verfassergegenwart liegt¹⁴; dazu passt auch die Relevanz der Siebenzahl (siehe oben II.1 mit Anm. 10). Ebenso wie innergeschichtlich mit dem Ende von Epoche 7 das Ziel, und damit die eschatologische Wende zur Endzeit, erreicht wird, so mit dem Ende von Epoche 10 die Vollendung der Weltzeit überhaupt. Demnach mündet die Weltzeit in den vielen gerechten Siebenten in Ewigkeit (und dem mutmaßlichen Verschwinden der Sünde, Wohlergehen der Gerechten, Lobpreis Gottes und Ruhens der Erde), das innergeschichtliche Ziel aber wird mit der Erwählung der Gerechten zu Zeugen der Gerechtigkeit in siebenfacher Weisheit und Erkenntnis erreicht. Bezieht man die kompositionellen Entsprechungen und die inhaltlichen Qualifikationen der einzelnen Epochen mit ein, *so erscheint der gesamte Geschichtsverlauf* (respektive die Geschichtsdarstellung der 10SA) *auf diese Erwählung Gerechter hin perspektiviert, die als Wendezeit sogar die letzten, zur Vollendung der Weltzeit führenden Endgerichtsvorgänge einleitet*. Zu Recht wurde dies als »die eigentliche geschichtstheologische Leistung der 10WApk« bestimmt¹⁵. Deshalb kann man (wie bei der Tierapokalypse) von

¹³ Eine vergleichbare Ausrichtung fehlt in der Tierapokalypse.

¹⁴ So zumeist, etwa VanderKam, Weeks 521f.; García-Martínez, Enoch 85f.; Uhlig, Henochbuch 713; Reese, Geschichte 60; Müller, Messias 63; sie läge hingegen erst in Epoche 8 nach Dexinger, Probleme 136ff.140 (weitere Vertreter). – Zu Datierung und Verhältnis zur Tierapokalypse siehe unten Anm. 67.

¹⁵ Reese, Geschichte 65; vgl. 60ff.64ff. Es wäre lohnend, ähnlichen Vorgängen in den (späteren) Qumran-Pescharim oder auch in atl. Schriften (wie dem jetzt ausweislich

einer eschatologischen Geschichtskonzeption sprechen, die – von der wahrscheinlichen faktischen Verfassergegenwart aus – durchaus eine (früh)apokalyptische Naherwartung versprüht¹⁶. Sie hofft freilich nicht auf das baldige, abrupte Weltende (und das Kommen einer neuen Welt¹⁷). Vielmehr steuert die – konsequent von Gott gelenkte (siehe unten) – Geschichte innerweltlich auf die Erwählung Gerechter zu. Sie bedeutet nicht das Ende der Welt, sondern die eschatologische Wende zu einer besseren Welt: Denn nun ergeht das Gericht über Gewalttätigkeit und Lüge (sowie deren Täter). Obwohl die aktive Rolle der Gerechten hier (siehe oben I.3.c zu 91,11) noch mehrdeutig bleibt, üben diese in Epoche 8 dann selber mit dem Schwert das Gericht an

von Ps 149 [siehe unten Anm. 28] auf die Makkabäerzeit zulaufenden Geschichtsabriss des Psalters) einmal in literargeschichtlicher Perspektive nachzugehen. Hingegen gibt es keinen Anlass, die 10SA auf die Geschichte der Qumran-Gemeinde hin zu lesen (so Thorndike, *Apocalypse*; siehe auch unten Anm. 21.28 und die mögliche Deutung in 4Q247 [siehe oben Anm. 78]); und dasselbe trifft für die Tierapokalypse zu, die antiseleukidisch und promakkabäisch orientiert ist, aber keine Zuspitzung auf die Qumran-Gemeinde erkennen lässt (so allerdings Doeve, *Qumran-document 10ff.20f.*, und Dimant, *Literature 544f.*; dagegen Garcia-Martínez, *Enoch 78*; siehe auch unter Anm. 56). Dass in Qumran beide Stücke ebenso wie der Brief (vgl. Nickelsburg, *Epistle 118ff.*) intensiv rezipiert werden konnten, steht auf einem anderen (rezeptionsgeschichtlichen) Blatt.

¹⁶ Vgl. besonders Hartman, *Functions 12f.* Dagegen macht Koch, *Sabbatstruktur 66*, – auf der Basis seiner Deutung der Siebente als 490 Jahre (siehe unter Anm. 21) – hier eine »im vorchristlichen Israel« singuläre »Fernerwartung« aus. Ihre Funktion läge dann vor dem Hintergrund der zeitgeschichtlichen Vorgänge in einer kritisch-beruhigenden Distanznahme und einem Rekurs auf die göttlich bestimmte Langzeit-Entwicklung der Geschichte.

¹⁷ Eine solche Erwartung im Rahmen der Zwei-Äonen-Lehre wird erst später, nach 70 n. Chr., gehegt, wie man heute sieht (vgl. Leuenbeger, *Wolkenvision*, Anm. 78.97ff. [Lit.]). – Es ist bemerkenswert, dass 91,16 »nur« einen *neuen Himmel* erhofft, aber keine neue Erde und damit die atl. »Vorlagen« (vor allem Jes 65,17; 66,22; vgl. Ps 102,26f.) selektiv aufnimmt; so sonst nur noch 72,1; 45,4, während in der Tierapokalypse nichts verlautet von einem »kommenden Äon« (so aber Uhlig, *Henochbuch 492*; siehe auch 713; dagegen hält Luck, *Weltverständnis 297*, zu Recht fest: »Für das äthiopische Henochbuch gibt es nur eine Welt. Sie ist Gottes Schöpfung, aber sie wird als diese erst offenbar werden nach dem Gericht über das Unrecht«). Das mag mehrere Gründe haben: Es könnte durch das Tun der Gerechten ab Epoche 7 vorläufig doch noch Einiges für diese Welt erwartet werden (siehe unten); wichtiger ist aber wohl, dass trotz der Gerichtsvorgänge keine vollständige *restitutio in integrum* erreicht wird und so eine Neuschöpfung des Himmels erforderlich ist – da das definitive Heil für die Gerechten dort statthat (vgl. im Kontext 91,10; 92,3; 91,17 [+]¹⁸); sowie Kap. 103f. [vor allem 104,1f.]; siehe aber 22,1ff.).

den Frevlern aus; die folgenden progressiv gesteigerten Gerichtsvorgänge bringen dies zu Ende¹⁸.

An dieser Stelle ist eine Bemerkung zu den vieldiskutierten *Siebenten* unentbehrlich. Erstens fragt sich, ob hier eine symbolische oder eine realgeschichtliche Vorstellung vorliegt; letztere Meinung beherrscht die Auslegung bis heute – angesichts der bekannten Virulenz chronologischer Fragen im zeitgenössischen Judentum¹⁹ mit Recht²⁰. Dann gilt es zweitens zu klären, wie lange ein solches Siebent währt; ohne dies hier breit ausführen zu können, verdient Kochs Gleichung $\langle \text{שְׁבוּעַ} = 490 \text{ Jahre} \rangle$ den Vorzug²¹. Allerdings bleibt damit noch offen, ob dies für alle Siebente zutrifft und ob sie alle chronologisch gleich lang sind²². Hinzu kommt, dass die Epochen 8-10 ausweislich der sie prägenden Ereignisse vorab als sachliche Abfolge und weniger als zeitliches Nacheinander organisiert sind²³: Die Gerichtsvorgänge betreffen zunächst die Frevler, nehmen dann weltweite Dimensionen an und greifen schließlich auf die Wächter des Himmels über²⁴. Der Hauptzweck

¹⁸ Milik, *Enoch* 255, konstatiert zu Recht, dass der gleitende Übergang zu sich steigenden Endgerichtsvorgängen gut zu den Traumvisionen passt: »A great theological innovation made by our author, in line with the thinking of the writer of the Book of Dreams ... is the idea of progressive development applied to the eschatological era«.

¹⁹ Vgl. im AT z.B. die Chronologie von Gen-2Kön (siehe knapp Schmid, *Erzväter* 19ff.).

²⁰ Auch die weniger deutlich gegliederte Tierapokalypse besitzt diesen realgeschichtlichen Hintergrund, stellt die Geschichte der Welt bzw. Israels (siehe Reese, *Geschichte* 16.45; Müller, *TRE* 3 213; Müller, *Apokalyptik* 58ff.) von Adam bis zur kommenden Endzeit aber primär symbolisch mittels der (gegenüber der Wirklichkeit eine Ebene hinabtransportierten) Kategorien ›Bullen‹, ›Schafe‹ und ›Hirten‹ dar (vgl. Tiller, *Commentary* 15ff.; Fröhlich, *Language* 630f.). Numerische Elemente spielen nur in der letzten Ära der 70 Hirten – wohl in regelmäßiger Aufteilung 12 / 23 / 23 / 12 – eine Rolle.

²¹ Koch, *Sabbatstruktur* 58f., gibt er eine Übersicht; siehe dazu auch García-Martínez, *Enoch* 86f. Dafür spricht vorab Dan 9. Klassisch sind, nach äthiopischer Tradition, 700 Jahre (während Thorndike, *Apocalypse*, die Jahrwochen ganz ohne Anhalt eins zu eins auf die Geschichte der Qumran-Gemeinde transparent machen will).

²² Denkbar wäre auch, dass die letzten Siebente kürzere Zeit dauern oder dass sich die Zeiten am Ende beschleunigen (vgl. 80,2f.; 104,3; 47,1f., und die Übersicht bei Volz, *Eschatologie* 137ff.); denn entscheidend für $\langle \text{שְׁבוּעַ} \rangle$ ist ja die symbolschwere Siebenteiligkeit, nicht eine bestimmte chronologische Länge (siehe oben Anm. 1, siehe auch Charles, *Enoch* 2 228; Dexinger, *Probleme* 120; VanderKam, *Interpretation* 110f.).

²³ So überzeugend Reese, *Geschichte* 55.62f.; siehe auch van Andel, *Structur* 24.

²⁴ Vgl. in der Tierapokalypse 90,23ff., wo ebenfalls (aber mit umgekehrtem Gefälle) Sterne, Hirten (d.h. Engel) und verblendete Schafe gerichtet werden. Dies setzt zu mindest traditionsgeschichtlich die Kenntnis von Teilen des Wächterbuchs voraus (vgl. Tiller, *Commentary* 83ff.; VanderKam, *Man* 74ff.; García-Martínez, *Enoch*

der 10SA liegt also sicher nicht in der chronologischen Angabe der Welt-dauer.

Grundsätzlich ist die 10SA *theozentrisch* ausgerichtet. Gott tritt zwar nicht explizit als Herr und Lenker der Geschichte auf den Plan, doch sprechen die nahezu durchgängigen Passivformulierungen für sich, und der quantitativ in 10 Siebenten getaktete Geschichtsverlauf verdankt sich offenkundig der göttlichen Determination im Voraus²⁵. Dass sie auf die Erwählung Gerechter zuläuft, wurde ausführlich behandelt; das widerspricht nun nicht der theozentrischen Konzeption, sondern konkretisiert diese, sofern die Gerechten (von Gott) berufene »Zeugen der Gerechtigkeit« sind und im Auftrag Gottes²⁶ das Gericht ausüben. Wenn man bedenkt, dass das Richten eine genuin königliche Aufgabe darstellt, dann fällt auf, dass ein *Messias* in der 10SA gänzlich fehlt²⁷; seine Funktionen werden kollektiviert und auf die Gerechten übertragen, wie sich das ähnlich etwa in Ps 149 findet²⁸. Entspre-

73ff.). – Ebenso sind dem Wächtergericht in der 10SA auf jeden Fall Traditionen über den Engelfall bekannt (siehe VanderKam, Interpretation 111), nicht zwingend aber literarisch das Wächterbuch 1-36. (Die Deutung von Sacchi, Apocalyptic 140ff., nach der die Engel selber das Gericht ausüben, ist von der Textaussage wie vom Kontext der Epochen 8-10 her unwahrscheinlich.)

- ²⁵ Das indiziert insbesondere der Rahmen 93,1-3a / 91,18f. mit Himmelsvision und Henochs Zeigen dessen, was geschehen wird. – Vom literarischen Rahmen-Setting her präsentiert sich der Sachverhalt in der Tierapokalypse ganz ähnlich (bestritten von Reese, Geschichte 49, der aber dieser Präsentation keine Beachtung schenkt). Ja, man hat nachgerade Anlass zu der Aussage, dass in der Tierapokalypse Israels Geschichte ab Manasse bzw. dem Exil (89,59ff.) dezidiert von Hirten – und d.h. auf der Engelebene – gesteuert wird (vgl. Schmid, Erzväter 333). – Demgegenüber fällt auf, dass im Wächterbuch der Geschichtsverlauf von den Wächtern, die gegen Gottes Willen agieren, geprägt wird (siehe dazu Sacchi, TRE 15 46).
- ²⁶ Das ergibt sich aus dem Gefälle von 93,10-91,11 und dem Passiv in 91,12, ohne dass es explizit konstatiert wird.
- ²⁷ Siehe oben Anm. 7. In der Tierapokalypse liegen die Dinge ähnlich. Die heilvolle Endzeit ist vom Königtum Gottes geprägt (siehe 90,20ff.; mit Fröhlich, Language 629), während der Messias nur am Schluss in 90,37f. kurz auftritt, aber nicht so heißt, als Bulle im Kontext eher adamitisch denn davidisch verwurzelt ist und de facto funktionslos bleibt (vgl. VanderKam, Enoch 168; Nickelsburg, 1Enoch 1 406f.; 90,37-39 wird öfters als sekundär beurteilt, so von Reese, Geschichte 42f.; Müller, TRE 3 245; Müller, Apokalyptik 171ff.; Müller, Messias 69ff.; Beer, APAT 2 298; zu beachten sind allerdings auch die kämpfenden Schafe 90,13ff.).
- ²⁸ Vgl. dazu Leuenberger, Konzeptionen 353ff. Interessant ist, dass in der 10SA ebenso wie in der Tierapokalypse (90,19) und in Ps 149,6 die Gerechten ein Schwert zum Gerichtsvollzug erhalten. Dieser ansonsten nirgends belegte Zug (am nächsten kommen noch 2Makk 15,15f.; siehe auch PsSal 4,8; 4Q246 2,3ff.) ließe sich meines Erachtens im Rahmen einer genaueren Analyse für die Datierung und theologie-

chend impliziert die Wende der Geschichte ab dem Ende von Epoche 7 einen radikalen Umschwung der Zeitqualifikation: Die Geschichte Israels wird seit der Königszeit über das Exil bis in die faktische Verfassergegenwart (Epoche 6-7) konsequent negativ beurteilt²⁹; erst die Erwählung Gerechter und deren Ausstattung mit Weisheit und Erkenntnis, die in Korrespondenz mit der Gesetzesgabe und der Erwählung Abrahams steht (siehe oben II.1), bringt die eschatologische Wende. Die Theozentrik ist demnach mit einem Geschichtsbild kombiniert, das *deuteronomistisch-eschatologisch* geprägt ist³⁰. Damit ist primär die (klassisch theokratischen Entwürfen mit ihrer gegenwärtigen Heilspräsenz entgegengesetzte) negative Qualifizierung der Vergangenheit und Gegenwart sowie der in (hier: naher) Zukunft erwartete Umschwung im Blick; bezogen auf den Vorstellungsgehalt könnte man jedoch – im Gegenteil zu messianischen Modellen – von einer eschatologisierten theokratischen Konzeption sprechen³¹, denn Gott ist Immediatherrscher und bedarf keines irdisch-messianischen Repräsentanten³². Außerdem wird diese deuteronomistisch-eschatologische Geschichtsperspektive im hiesigen Kontext natürlich apokalyptisiert³³, daneben auch tempeltheologisch gefasst³⁴.

geschichtliche Relation der Texte auswerten. Hier genügt es festzuhalten, dass dies jedenfalls in die frühmakkabäische Zeit führt. Konzeptionell scheint bezeichnend, dass je ein Gerechtenkollektiv einer Gruppe von Frevlern gegenübersteht (ohne dass sich weitere Einschränkungen abzeichneten, sodass in der 10SA keineswegs eine »sektenhafte Verengung« vorliegt [Reese, Geschichte 67 Anm. 66; ihm folgend Müller, TRE 3 219f.; Müller, Apokalyptik 81ff.; Tiller, Commentary 97f.], die eine wesentlich spätere Datierung nahe legte). Der den Gerechten übertragene Gerichtsauftrag ist eine genuin messianische Aufgabe, mit deren Durchführung sich die Weltlage verbessert. Somit erhoffen alle drei Texte vom Tun der Gerechten in naher Zukunft entscheidende Wirkungen – was vorzüglich in den vor- bzw. frühmakkabäischen Horizont passt.

²⁹ Ebenso die Tierapokalypse (vgl. etwa Reese, Geschichte 60; 64 reklamiert er indes wenig plausibel einen »heilsgeschichtlichen Charakter« für die Tierapokalypse, welche diese von der 10SA unterscheidet).

³⁰ So programmatisch Steck, Israel 153f.; Steck, Weltgeschehen 283f.

³¹ Insofern liegt »im Blick auf die Heilsverwirklichung ... eine ausgesprochen theokratische Konzeption« vor (Hahn, Apokalyptik 51; siehe auch 58.62 zur Theozentrik). Der Theokratiebegriff ist allerdings strittig (vgl. Leuenberger, Konzeptionen 87ff.; Leuenberger, Herrschaftsverheißungen 83ff.); deshalb und weil die theokratische Vorstellung größtenteils im Hintergrund bleibt (siehe aber in Epoche 8 den »Tempel des Königtums des Großen«, d.h. Gottes), mag dies hier auf sich beruhen.

³² Erinnert sei aber an die Funktion der Gerechten.

³³ Insofern eine raum-zeitliche Horizonterweiterung bis zur universalen Erfassung der Zeit und Geschichte respektive der jenseitigen Himmelswelt erforderlich ist, um Gott und Gerechtigkeit noch zusammen denken zu können (vgl. Luck, Weltverständnis 295ff.).

Innerhalb dieses Rahmens sind einige nennenswerte *Einzelzüge* zu ergänzen:

Dem Gefälle auf die Erwählung Gerechter entspricht es, dass die 10SA weniger eine Welt- und Volksgeschichte als vielmehr eine *Individual- und Gruppengeschichte* abhandelt³⁵, selektiert nach den Ereignissen, die eine Zu- bzw. Abnahme von Gerechtigkeit bewirken³⁶.

Im Blick auf die Tierapokalypse wird die *Noah-Epoche* mit dem Bund für die Sünder positiver dargestellt als dort (vgl. 89,1-11), das *Gesetz* tritt in der 10SA prominent auf³⁷, und es findet im Unterschied zur Tierapokalypse ein weltweites Gericht statt.

Und besonders im Vergleich mit anderen Apokalypsen fällt auf³⁸, dass ein *angelus interpretis*³⁹ ebenso fehlt wie ein *Geheimhaltungsauftrag* und ein *Messias* (siehe oben Anm. 7).

Mithin liegt in der 10SA eine kompositionell abgerundete, die gesamte Weltzeit auf die eschatologische Erwählung Gerechter fokussierende Konzeption vor, die als theozentrisch und deuteronomistisch-eschatologisch charakterisiert werden kann⁴⁰.

³⁴ Vgl. die kompositionelle Zentralstellung des Tempels und die erwartete ewige Tempelerneuerung (siehe oben II.1 mit Anm. 11). Dies wird kombiniert mit der Zentralfunktion der Gerechten, die (in Epoche 8) die Frevler richten und so (?) den Tempelneubau ermöglichen, und in ihrer Darbringung des Lobpreises Gottes wohl mit dem Tempel verbunden sind (vgl. die Vermutungen zu 91,17 [+]).

³⁵ Dem entspricht im Grundsatz (siehe aber die Hirten als Völkerrepräsentanten) die Tierapokalypse (anders Reese, Geschichte 63f.); und damit hängt zusammen, dass in beiden Texten der Gegensatz von Völkern und Israel zurücktritt und Heil auch Teilen der Völker in Aussicht gestellt wird (vgl. 90,35.37f. [inkl. Adamitischem Bullen]; 91,14; siehe dazu Nickelsburg, 1Enoch 1 406).

³⁶ Dabei sind oft Himmelskontakte relevant (so Schmid, Erzväter 337); zum Gerechtigkeitsthema generell siehe Adam, Apokalyptik 23.37.

³⁷ Denn es geht um die »historische Fixierung einer für alle kommenden Geschlechter gültigen Ordnung« (Reese, Geschichte 59; ähnlich im größeren Horizont Bedenbender, Mose 203); dagegen fehlt das Gesetz in der Tierapokalypse.

³⁸ Vgl. dazu knapp VanderKam, Enoch 159f.

³⁹ So auch in der Tierapokalypse; für die 10SA siehe aber die Funktion der Heiligen in 93,2.

⁴⁰ Diese Eigenarten und die literarisch-narrativ lockere Kontexteinbettung (siehe unten III.2.a) legen die 10SA als zunächst selbständiges Einzelstück nahe, wie auch meist angenommen wird (etwa von Volz, Eschatologie 75, über Charles, Enoch 2 218, sowie Black, Apocalypse 466; Black, Enoch 288, und Dexinger, Probleme 102, bis Collins, Apocalypticism 20, oder Schmid, Erzväter 335 Anm. 211 [Lit.], und jetzt Nickelsburg, 1Enoch 1 438ff.); denselben Verfasser wie für den Brief vermuten Milik, Enoch 255f.; VanderKam, Enoch 149. Gar eine integrale Einbettung in den Brief versucht García-Martínez, Enoch 82ff., aufgrund einiger gemeinsamer

III Makroliterarische Implikationen der Stellung der 10SA in 4QEn^g für die Redaktions- und Kompositionsgeschichte der Traumvisionen und des paränetischen Briefs

Die materiale Rekonstruktion des fragmentarischen Manuskripts 4QEn^g hat nicht nur für Textfassung, Komposition und Konzeption der 10SA selber neue Befunde erbracht, sondern darüber hinaus auch eine gegenüber der äthiopischen Fassung abweichende kompositionelle Abfolge im Textbereich von Kap. 91-94 wahrscheinlich gemacht. Dies zieht einige makroliterarische Implikationen für die Redaktions- und Kompositionsgeschichte der Traumvisionen und des paränetischen Briefs nach sich, die bislang in der Forschung ohne Beachtung geblieben sind⁴¹.

In diachroner Hinsicht setzt der vorliegende Beitrag bei der empirisch in Fragmenten vorliegenden und material soweit wie möglich rekonstruierten aramäischen Gestalt der 10SA in 4QEn^g ein. Von hier aus die *entstehungsgeschichtliche Rückfrage nach literarischen Vorstufen der 10SA* zu stellen, ist möglich und legitim: Zunächst machen ja die deutliche Umgrenzung der 10SA und deren geringe literarische Kontexteinbindung im Einzelnen (siehe unten III.2.a) eine ursprünglich selbständige literarische Einheit wahrscheinlich (siehe oben Anm. 40). Eine solche Rückfrage erforderte allerdings eine ausführliche Analyse, die keinen großen Erfolg verspricht, wie vorliegende Untersuchungen zeigen. Denn ältere Stadien wurden, ohne zu überzeugen, lediglich in zwei Bereichen propagiert: (1) Zum einen hat P. Volz eine ältere 7-Siebert-Apokalypse postuliert⁴²; den einzigen Anhalt findet diese These an der Epochenbezeichnung בְּרֵיבַעַת , wobei sehr fraglich ist, ob sich die Siebenteiligkeit auf 7 Epochen oder nicht (ausweislich der Bedeutung des jeweiligen Endes bzw. letzten Siebels der Epochen) vielmehr auf die Binnenstruktur der einzelnen

stilistischer, phraseologischer und inhaltlicher Merkmale nachzuweisen, doch lassen sich sämtliche Befunde auch traditionsgeschichtlich erklären – obwohl meines Erachtens insbesondere das narrative Rahmen-Setting 92,1f. und die paränetische Hauptthematik eher an eine redaktionsgeschichtliche Erklärung im Sinne einer buchkompositionellen Fortschreibung denken lassen. – Zur Datierung siehe unten Anm. 67.

⁴¹ Bei der Analyse von 4QEn^g durch Black (Apokalypse) und Olson (Sequence) fehlen jegliche Überlegungen dazu; Reese, Geschichte 54ff., hat – noch bevor 4QEn^g ediert war – erstmals für die 10SA die Kontextfrage gestellt und sie aufgrund der äthiopischen Buchstruktur knapp beantwortet: »In der Geschichtsdarstellung hat die Paränese ihre Begründung, in der Paränese die Geschichtsdarstellung ihr Ziel« (54; ähnlich Münchow, Ethik 37; Nickelsburg, 1Enoch 1 420ff; ebenso für 91,1-10 und die 10SA zusammen VanderKam, Enoch 170; vgl. Nickelsburg / Vanderkam, Translation 10). Schließlich hat Koch zwar die Aufgabe benannt, aber nicht eigens bearbeitet (vgl. Koch, Sabbatstruktur 50).

⁴² So ohne Argumentation Volz, Eschatologie 18.141.

Epochen bezieht⁴³. Und die Umstellung von Epoche 8-10 in der äthiopischen Fassung gibt zu literarkritischen Rückschlüssen keinen Anlass (zumal sie ja auch das Ende von Epoche 7 in 91,11 umfasst). (2) Zum Ändern hat F. Dexinger die 10SA detailliert literarkritisch untersucht und 92,1*^{ar} als ursprüngliche Einleitung der 10SA aufzuweisen versucht, während 93,1-3a diese Funktion erst später, bei der Umstellung von 92,1 im Zuge der Verbindung der von ihm so genannten Metuschelach-Apokalypse (91,1.3b-10; 92,3-5) mit der 10SA (92,1a.c.d; 93,3b-10; 91,11^{ar}-17), übernommen habe; diese Ebene spiegle 4QEn^E und danach sei in der äthiopischen Fassung 91,11-17 umgestellt, 91,11 erweitert und 92,2^{ah} als Ersetzung von 92,1b^{ar} eingefügt worden⁴⁴. Abgesehen von der wahrscheinlichen Vermutung, die 10SA sei ursprünglich selbständig gewesen, wird also bloß die Einleitung neu bestimmt, während der sonstige Text literarkritisch (nicht textkritisch) unbehelligt bleibt. An dieser These ist meines Erachtens indes nur richtig, dass 4QEn^E in der Tat wahrscheinlich auf wesentliche Teile der Kap. 83-90 bzw. der Traumvisionen gefolgt ist (siehe unten); denn gegen eine rein immanent begründete Umstellung von 92,1 spricht, dass damit keineswegs eine bessere Einleitung zu 93,3ff. gewonnen wird, und dass 92,1 ausweislich des breiten Neueinsatzes mit paränetischer Spitze (die nach Dexinger enthalten ist) wohl mehr und anderes Textgut als die 10SA einleitet⁴⁵. – Eine diachron zurückfragende Hypothesenbildung müsste also neu und umfassend erarbeitet werden, wobei angesichts der engen Parallelität der einzelnen Epochen und den wenig ausgeprägten konzeptionellen Nuancen, die ihrerseits auf der fragmentarischen Überlieferungslage aufbauen, im besten Fall wahrscheinlich – namentlich in der Einleitung und dem Abschluss – einige wenige Einzelerweiterungen bzw. (noch schwieriger nachzuweisen) -umstellungen oder -kürzungen zu plausibilisieren wären (siehe unten III.3.a).

Im Unterschied zu diesen literarkritischen Fragestellungen beschäftigen wir uns hier mit der Buchgestalt, wie und soweit sie in 4QEn^E um die Mitte des 1. Jh. v. Chr. empirisch vorliegt bzw. daraus material rekonstruiert werden konnte – und arbeiten einige makroliterarische Implikationen für die Redaktions- und Kompositionsgeschichte der Traumvisionen und des paränetischen Briefs heraus. Die materiale Rekonstruktion von 4QEn^E hat die folgende ›Buchkomposition‹ ergeben:

⁴³ Traditionsgeschichtlich legt sich von den 70 Jahren bzw. Jahrwochen (vgl. Jer 25,12; 29,10; Sach 1,12; 7,4f.; 2Chr 36,21; Dan 9,2.24ff; siehe dazu Kratz, *Translatio* 261ff.) ebenfalls eine Zehnteiligkeit nahe (siehe auch die 70 Hirten in der Tierapokalypse; vgl. aber auch das Jubeljahr in Lev 26,34f.43 und die Nachwirkungen etwa in Jub und 4Q390 [Frg. 1, Z. 7f.]).

⁴⁴ Vgl. Dexinger, *Probleme* 102ff.

⁴⁵ So mit Recht VanderKam, *Weeks* 514f.; zu den Spannungen von 92,1 zu 93,1.3 siehe auch Reese, *Geschichte* 54 Anm. 5, (der in 93,1.3 wegen den Doppelungen redaktionelle Erweiterungen vermutet; in der aramäischen Fassung fallen sie indes ohnehin weg).

| | |
|--|--------------|
| Paränese zu Tierapokalypse (in 10SA erneut begründet): Gerechtes Tun und Endgericht | 91,1-10 |
| Auferstehung Gerechter: Gerechtigkeit, keine Sünde | 92,3-5 |
| 10SA: Einleitung und Epoche 1-7 | 93,1-10 |
| 10SA: Epoche (7 Ende +) 8-10 | 91,11-17 (+) |
| 10SA: Abschluss (zugleich Abschluss Traumvisionen) | 91,18f. |
| Einleitungsparänese paränetischer Brief: Keine Beunruhigung wegen Zeitenordnung | 92,1f. |
| Erkenntnisse Erd- / Himmelsausmaße via Henoch | 93,11-14 |
| Einleitungsparänese: Liebt Wege der Gerechtigkeit | 94,1f.(f.) |

1 Zur Abgrenzung der Traumvisionen (83-91) und des paränetischen Briefs (92-105)

Es ist umstritten, ob der Übergang vom Buch der Traumvisionen zum paränetischen Brief mit Kap. 91 oder mit Kap. 92 vollzogen wird. Gegenüber der traditionellen, bis heute vertretenen Favorisierung der Zäsur zwischen Kap. 90 und Kap. 91⁴⁶ und der Eingrenzung der Traumvisionen auf Kap. 83-90 bzw. des Briefs auf Kap. 91-105 hat sich in letzter Zeit mit Recht die Einsicht durchgesetzt, dass die fundamentale Zäsur zwischen Kap. 91 und Kap. 92 liegt⁴⁷ und entsprechend die Traumvisionen Kap. 83-91 bzw. der paränetische Brief Kap. 92-105 umfassen.

Dies belegen mehrere Befunde: (1) Einen ersten Hinweis liefern einige der ältesten äthiopischen *Handschriften*, die vor Kap. 92 eine große Zäsur aufweisen oder gar die Ziffer 5 als Überschrift setzen⁴⁸, sowie generell die breit divergierende Textüberlieferung (siehe oben I.3.c), die eine Nahtstelle indiziert. Desgleichen bezieht

⁴⁶ Vgl. z.B. Beer, APAT 2 229; Martin, Hénoch XVIII.LXXXVff.; Plöger, RGG 3 223; in der jüngeren Vergangenheit neben Milik, Enoch 41ff.; Milik, Fragments 322, etwa Dexinger, Probleme 98ff.; VanderKam, Enoch 14; García-Martínez, Enoch 93; Wacker, NBL 2 118; Herrmann, RGG 3 1628.

⁴⁷ So bereits Dillmann, Henoch IVf.288.292, und Charles, APOT 2 170; Charles, Enoch 260.270, der Kap. 92 als eigentliche Einleitung versteht und Kap. 91 redaktionell ausscheidet; ähnlich beurteilt jetzt Nickelsburg, ABD 2 511; Nickelsburg, Books 103; Nickelsburg, 1Enoch 1 8.416.22ff. 91/106f., als redaktionellen Rahmen um Kap. 92-105. In neuerer Zeit so prononciert Uhlig, Henochbuch 674, weiter Berger, RAC 14 476; Koch, Anfänge 32ff.; Argall, 1Enoch 35f.; Hahn, Apokalyptik 47. Unentschieden bleibt Reese, Geschichte 15f. Anm. 7.

⁴⁸ Vgl. dazu Uhlig, Henochbuch 674.

sich die Schlussunterschrift ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΕΝΘΧ nach Kap. 107 im griechischen Chester-Beatty-Papyrus auf 92,1 zurück, wo Henoch – im Unterschied zu Kap. 91 – als Schreiber auftritt; und textintern gilt dasselbe für die Referenz auf »die ganze Rede dieses Buchs / diese Worte dieses Briefs (*k^wello nagara zātti maṣḥaf* / τοὺς λόγους τούτους τῆς ἐπιστολῆς ταύτης)« in 100,6. (2) Die selbständige *Schlussformel* 91,18f ist wahrscheinlich auf die 10SA gefolgt und hat sie in Korrespondenz zu 93,1-3a abgeschlossen. Ebenso fungiert sie auch im jetzigen äthiopischen Ablauf als Abschluss des letzten Teils der 10SA (91,11-17) und damit auch von Kap. 91 insgesamt. (3) Die *Paränese von Kap. 91* ist nun aber (sowohl in der kurzen, rekonstruierten aramäischen Fassung als auch in der erweiterten äthiopischen) primär auf die Tierapokalypse zurückbezogen und fußt auf ihr: Dafür spricht thematisch, dass der zukünftige Geschichtsverlauf mehr angedeutet als dargestellt wird und der Fokus auf den darauf basierenden paränetischen Konsequenzen liegt. Und darauf weist auch das literarische Rahmen-Setting mit Metuschelach hin: Im Unterschied zu 92,1, wo Metuschelach zusammen mit seinen Brüdern genannt wird, aber keinerlei Spezialfunktion ausübt, kommt ihm in 91,1 genau wie im Buch der Traumvisionen sonst (83,1; 85,2f.) – und zuvor im astronomischen Buch in 79,1; 82,1⁴⁹ – eine (zum Teil exklusive) Vorrangstellung zu und er fungiert als Vermittler zwischen Henoch und dessen übrigen Söhnen (bzw. den sich auf Henoch beziehenden Generationen). Kompositionell ergibt sich derart eine narrative Kohärenz innerhalb der Traumvisionen, die deutlich für die Umgrenzung 83-91 spricht. Näherhin kann man dann erwägen, ob in 91,1 ein Rückbezug in (lockerer) Rahmung der Traumvisionen zu 83,1 (siehe aber auch 85,1f. und die nach obiger Rekonstruktion folgende 10SA) vorliegt oder vielleicht eher eine Parallelstellung zum Schluss des astronomischen Buchs 82,1. (4) Im Unterschied zur vorab aus der Tierapokalypse herauswachsenden Paränese 91 spricht schließlich vor allem die neu einsetzende, ausführliche *Einleitung* 92,1 selber dafür, dass – wie in den analogen Formulierungen 1,1; 37,1; 72,1 (weniger deutlich 83,1) – ein ganzer Buchteil eingeleitet wird: Henoch wird mit mehreren Titeln belegt und als Schreiber der Gerechtigkeit eingeführt, der sich mit seiner Schrift an seine Söhne und (bezüglich 91,1f.18f. erweitert) an künftige Generationen wendet; gegenüber dem in Kap. 83ff. und der 10SA prägenden Offenbarungsvorgang wird ab 92,1 auf das Niederschreiben für Söhne und künftige Generationen fokussiert. Dem entspricht, dass dann im Folgenden auch inhaltlich

⁴⁹ Aus großräumigeren entstehungsgeschichtlichen Überlegungen heraus ist es eine gut begründete Annahme, dass das Setting der Traditionsweitergabe an Metuschelach ursprünglich aus dem astronomischen Buch stammt (wobei die Nennung Metuschelachs im vielleicht älteren Schluss 79,1 textkritisch zweifelhaft ist [aramäisch wird der Name nicht genannt, vgl. DJD 36 163 (Tigchelaar / García-Martínez); zu den äthiopischen Varianten siehe Uhlig, Henochbuch 662], im jetzigen [aramäisch nicht erhaltenen] Schlusskapitel 82,1 jedoch eindeutig ist). Von hier aus ist es ins Buch der Traumvisionen übernommen (vgl. dazu Milik, Enoch 42; Koch, Anfänge 32ff.) und als Einleitung dem paränetischen Brief vorangestellt worden (wo Metuschelach aber wie gesagt keine Spezialfunktion mehr ausübt und auch nicht mehr weiter auftritt – abgesehen von den späteren Erwähnungen in den nachträglichen Anhängen Kap. 106-108 [dazu siehe unten Anm. 52]).

eine neue Thematik (nicht beunruhigende Zeitenordnung und Halten der Wege der Gerechtigkeit) verhandelt und paränetisch breit ausgeführt wird⁵⁰.

Insgesamt wird damit die Zugehörigkeit der Paränese von Kap. 91 (sowohl in der aramäischen Fassung 91,1-10; 92,3-5 als auch der äthiopischen 91,1-19) zum Buch der Traumvisionen wahrscheinlich gemacht. Entsprechend beginnt der paränetische Brief mit der breiten Einleitung 92,1f.⁵¹ und umfasst Kap. 92-105⁵².

2 Makroliterarische Implikationen

Aus den bisherigen Ergebnissen, (1) dass die Zäsur zwischen Traumvisionen und paränetischem Brief zwischen Kap. 91 und Kap. 92 liegt und (2) dass in 4QEn^b dieser Übergang nach der 10SA zu stehen kommt, ergeben sich für die Traumvisionen (a) und den paränetischen Brief (b) andere Kompositionsgestalten als in der gängigen äthiopischen Fassung. Dabei sollen auch einige knappe redaktionsgeschichtliche Überlegungen zur Genese der Traumvisionen und des paränetischen Briefs angestellt werden, bevor auf die ganz späten buchkompositionellen Redaktionsvorgänge zwischen dem aramäischen Manuskript 4QEn^b und den äthiopischen Codices ausgeblickt wird (siehe unten III.3).

a) Das Buch der Traumvisionen (83-91).

(1) Das Buch der Traumvisionen (Kap. 83-91) besitzt demnach den folgenden *Ablauf*:

⁵⁰ Demgegenüber ist das von Milik, Enoch 260, rekonstruierte Spatium vor 92,1 material nicht belegt und nach der Rekonstruktion oben I.3.c auch nicht zu vermuten.

⁵¹ Neueinsatz und Themawechsel verbieten es klar, 92,1 als Abschluss der 10SA zu verstehen (gegen Olson, Sequence 88).

⁵² Das *Noahbuch Kap. 106f* bildet eine selbständige Einheit, denn (1) 4QEn^c dokumentiert mehr als eine vollständige Leerzeile vor 106,1 (vgl. Milik, Fragment 398f.; Milik, Enoch 207, und Plate XIV), (2) im Unterschied zum Brief liegt eine Situation nach dem Tod Henochs vor und (3) inhaltlich tritt eine neue Thematik auf. Deshalb handelt es sich nach breitem Konsens um einen sekundären Anhang – eher zum ganzen Henochbuch als bloß zum Brief, denn die Perspektive führt nun am Buchschluss »bibelhistorisch« weiter von Henoch zu Noah (vgl. Milik, Enoch 57.183f.; García-Martínez, Enoch 95f., die auf die Mose-Josua-Analogie im hinweisen). Dasselbe trifft noch verstärkt für das *Schlusskapitel 108* zu, einem erneut mahnenden »anderen Buch« Henochs an Metuschelach. Aramäisch ist es in 4QEn^c nicht belegt, und da es selbst im griechischen Chester-Beatty-Papyrus aus dem 3.-4. Jh. n. Chr. nach der Unterschrift ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΕΝΩΧ offensichtlich absichtlich fehlt (vgl. Black, PVTG 3 44), könnte eine sehr späte Anfügung vorliegen (zudem wird es in äthiopischen Codices z.T. als Buch 6 überschrieben).

Nach dem Schluss des astronomischen Buchs mit der Sternhierarchie (82) eröffnet das Buch der »Traumvisionen« (vgl. 83,7; 85,2) in 83,1f. mit demselben Rahmen-Setting eine neue Thematik: Henoch will Metuschelach alle seine Visionen zeigen. Darauf folgen die beiden in 83,2 angekündigten Visionen⁵³. Kap. 83f. berichtet die Vision vom Sintflutgericht, in der sich der Himmel öffnet und die Erde zerstört wird; darauf reagiert Henoch mit einer Doxologie und der Bitte um das Überleben eines Restes Gerechter (84,5f.)⁵⁴. Im Leseduktus bildet jetzt die Tierapokalypse (85-90) die Antwort auf dieses Gebet⁵⁵, und es wäre interessant, die oft und wohl mit Recht als ursprünglich selbständiger Traditionskomplex geltende Tierapokalypse⁵⁶, welche die Geschichte der Welt bzw. vorab Israels von Adam bis zur kommenden Heilszeit überblickt, einmal konsequent in dieser Perspektive zu analysieren. Wie gezeigt formuliert die folgende Paränese 91,1-10; 92,3-5⁵⁷, die strukturell ihr Gegenstück in der auf die Vision vom Sintflutgericht (83) folgenden Doxologie Henochs (84,1.2-6) besitzt⁵⁸, die ethisch-moralischen Konsequenzen aus der Tierapokalypse. Sie und insbesondere ihr letzter Teil zum Endgericht (91,8f.10; 92,3-5) erhält dann in der 10SA abermals eine umfassende Begründung⁵⁹; mit dem Abschluss der 10SA in 91,18f. endet zugleich das Buch der Traumvisionen.

⁵³ Die kompositionellen Schlüsselstellen der beiden Teile Kap. 83f. und Kap. 85-90 sind nur auf äthiopisch erhalten, die aramäischen Fragmente (4QEn^c [89,31-37], 4QEn^d [89,11-14.29f.43f], 4QEn^e [88,3-89,16.26-30] und 4QEn^f [86,1-3]) führen hier nicht weiter.

⁵⁴ Nach Collins, *Apocalypses* 31, wäre Kap. 83f. keine echte Apokalypse, doch hängt das von vielschichtigen Definitionsfragen ab.

⁵⁵ So mit Reese, *Geschichte* 16; ebenso Münchow, *Ethik* 29; Reid, *Enoch* 52f.; vgl. auch die Entsprechung 85,3 / 82,1f.

⁵⁶ Das machen vor allem die konzeptionelle Geschlossenheit und die – abgesehen vom narrativen Rahmen – nahezu fehlenden Verbindungen von Kap. 83f. und Kap. 85-90 wahrscheinlich (vgl. Collins, *Apocalypses* 31, und z.B. Hengel, *Judentum* 320.342ff.; Tiller, *Commentary*, passim, bes. 98ff.; Nickelsburg, *1Enoch* 1 23ff.354ff.). Dennoch wird bisweilen derselbe Verfasser wie für Kap. 83f. vermutet (so vor allem Milik, *Enoch* 44.244; García-Martínez, *Enoch* 75f.; García-Martínez / Tighelehar, *Fragments* 140; VanderKam, *Enoch* 161). Datiert werden Kap. 85ff. – bzw. die Traumvisionen – aufgrund von 90,16 nach breitem Konsens in die tiefen 60er Jahre des 2. Jh. v. Chr. (vgl. nur Milik, *Enoch* 44.244; Tiller, *Commentary* 61ff.; zum promakkabäischen Charakter siehe oben Anm. 15).

⁵⁷ Beide Passagen gehören organisch zusammen, wie sich oben 1.2-3 ergeben hat. Dabei handelt es sich um eine Paränese, und nicht um eine Apokalypse, wie bisweilen behauptet wird (so z.B. Dexinger, *Probleme* 106f.; VanderKam, *Enoch* 149.170). Denn außer der Einleitung 91,1 (Enoch zeigt, was bis in Ewigkeit kommen wird) und dem Zukunftsverweis 91,5,7 (Ungerechtigkeit wird zunehmen und Gericht kommen) liegt der Fokus in 91,2ff. offensichtlich auf den praktischen Konsequenzen der Ermahnung zur Gerechtigkeit.

⁵⁸ Die doxologische Kurznotiz 90,40b(f.) bleibt dagegen kompositionell unausgeführt.

⁵⁹ Wenn die oben I.3.c zu 91,17 postulierte Verkettung von Paränese und 10SA (92,5 / 91,17) zutrifft, dann ergäbe sich auch kompositionell ein enger Bezug beider Einhei-

Dementsprechend besteht das Buch der Traumvisionen aus den drei Visionsblöcken ›Sintflutgericht‹ (83f.), ›Tierapokalypse‹ (85,1-91,10; 92,3-5) und ›10SA‹ (93,1-10; 91,17 [+].18f), wobei die ersten beiden einen doxologischen bzw. paränetischen Abschluss aufweisen.

(2) Gegenüber dem äthiopischen Buch weist die Komposition der Traumvisionen damit *einige Abweichungen* auf:

Der summierte Ablauf weist zwar eine gewisse *narrative Kohärenz* auf, doch ist sie im Vergleich mit derjenigen im äthiopischen Text insofern etwas gestört, als 83,2 von *zwei Visionen* spricht, die in der Biographie Henochs verortet werden (83,2f.; 85,1-3). Eine entsprechende Lozierung der 10SA als dritter Vision fehlt, die einfach »danach« geschieht (93,1). Immerhin wird sie nicht als Traumvision, sondern als »Himmelsvision« bezeichnet (93,3) und könnte insofern unter die Generalüberschrift 83,1 »alle meine Visionen« (*k^wllo rā'eyāteya*) – noch vor der Ankündigung zweier (Traum)visionen 83,2 – subsumiert werden, doch bleibt das recht holprig⁶⁰ (wiewohl ja die aramäische Fassung mit allfälligen numerischen und weiteren Abweichungen nicht erhalten ist, sodass hier kein definitives Urteil möglich ist). Situativ hingegen hält sich der *testamentarische Horizont* mit der Weitergabe des offenbarten Vermächtnisses an Metuschelach und die anderen Söhne in Kap. 83f., Kap. 85-91 und der 10SA durch; ja er wirkt – mit der Verschiebung vom Offenbarungsvorgang zum Niederschreiben und der Nivellierung von Metuschelach und allen Söhnen – auch in Kap. 92 fort (siehe oben).

Andererseits erhöht sich die *thematische Kohärenz* gegenüber der äthiopischen Komposition massiv, indem ein kompakter Visionsblock⁶¹ mit einer sich ausweitenden Gesichtsperspektive auf das Endgericht vorliegt: vom paradigmatischen Sintflutgericht (83f.) über den Überblick von Adam bis zu den bevorstehenden Gerichtsvorgängen und zur Heilszeit (85,1-91,10; 92,3-5) bis hin zum universal periodisierten Geschichtssummarium von der Urzeit bis zur gegenwärtigen Wendezeit und den sich steigenden Endgerichtsereignissen mit der neuen Erde (93,1-10; 91,11-17).

Insgesamt besitzt also das rekonstruierte Buch der Traumvisionen eine vielfach und insbesondere thematisch abgerundete Komposition, welche der äthiopischen Anlage (siehe unten III.3) mindestens »ebenbürtig« ist. Es liegt

ten, wobei im literarischen Ablauf 92,5 durch 91,17 umfassend begründet bestätigt würde; doch kommt man wegen den Textergänzungen über diese tastenden Erwägungen nicht hinaus.

⁶⁰ Das stellt natürlich ein einigermaßen subjektives Urteil dar. So verursacht es beispielsweise für den narrativen Ablauf offenbar kein Problem, dass Henoch in Kap. 83ff. zu seinem Sohn Metuschelach (und weiteren Söhnen) spricht, die Visionen indes gemäß 83,2 stattfanden, bevor Henoch überhaupt eine Frau – und damit Kinder – hatte.

⁶¹ Bedenkenswert ist auch, dass ansonsten außerhalb der Traumvisionen im ganzen Henochbuch keine Visionen belegt sind – mit der einzigen Ausnahme von 13,8-16,4 (Strafgericht über die Wächter) im Wächterbuch.

ein kompakter Visionsblock vor, der (in gegenüber der äthiopischen Anlage gesteigertem Maße) als »der am stärksten in sich geschlossene Teil der Henochsammlung« bezeichnet werden kann⁶²; die immer schon aufgefallene thematische Verwandtschaft von 10SA und Traumvisionen – wie sie die gut hundertjährige Aussage von Beer belegt: »Inhaltlich gehört die 10 Wochen-Apok. zu Kap. 83-90 [bzw. eben Kap. 83-91 (M.L.)]«⁶³ – lässt sich demnach ursprünglich auch kompositionell substantiieren.

Wenn diese Einschätzung im Grundsatz zutrifft, dann muss das Urteil von Milik, der *Umfang von 4QEn^s* habe sich auf den paränetischen Brief beschränkt⁶⁴, revidiert werden: 4QEn^s umfasst nach der hier vorgelegten Rekonstruktion – wenn auch nur zu einem kleinen Teil erhalten – (zumindest) das Buch der Traumvisionen und den paränetischen Brief⁶⁵.

(3) Aufgrund dieser kompositionellen Ergebnisse zur mutmaßlichen aramäischen Komposition des Buchs der Traumvisionen lassen sich im Blick auf dessen Entstehung abschließend einige *redaktions- und kompositionsgeschichtliche Erwägungen* anstellen: Bei der Tierapokalypse und der 10SA handelt es sich ja wahrscheinlich um ursprünglich selbständige literarische

⁶² Uhlig, Henochbuch 673; ebenso nach breitem Konsens etwa Charles, APOT 2 169; Black, Enoch 19.

⁶³ APAT 2 299; vgl. ähnlich etwa Martin, Hénoch 242, und Charles, APOT 2 262: »This Apocalypse of weeks refers to the Dream-visions«.

⁶⁴ Milik, Enoch 246; Milik, Problèmes 335; ebenso van der Woude, Jahre 258, und García-Martínez, Enoch 94, der aber mit Grenzbewusstsein zugesteht, dass »this opinion ... may not be unreservedly asserted in this instance, because neither the beginning nor the end of the manuscript have been preserved«.

⁶⁵ Gestützt wird dies dadurch, dass Frg. B / C vermutlich mindestens ein anderer Lederbogen voranging (siehe oben II.2.b). Dass diese Vermutung keineswegs abwegig ist, dokumentieren die ungefähr zeitgenössischen Manuskripte: 4QEn^c (100-50 v. Chr.: Milik, Enoch 227) verbindet das Wächterbuch und die Traumvisionen (nach Milik, Enoch 227, auch das Buch der Riesen und den Brief [dazu siehe unten]); desgleichen 4QEn^d, das eng mit 4QEn^c verwandt ist (Milik, Enoch 217). Und 4QEn^e (frühherodianisch: Milik, Enoch 178) enthält sogar Texte aus dem Wächterbuch, den Traumvisionen und dem Brief (sowie nach Milik, was meines Erachtens aber sehr unwahrscheinlich ist, das Buch der Riesen [Milik, Enoch 4ff.57f.183.310; in seinem Gefolge etwa Stegemann, Bedeutung 503; Berger, RAC 14 480; García-Martínez, Giants 102; Sacchi, TRE 15 43.45; Herrmann, RGG 3 1628; dagegen dezidiert und überzeugend Uhlig, Henochbuch 469.482.574f.755; Isaac, 1Enoch 7; Stuckenbruck, DJD 36 9f.; siehe auch Stuckenbruck, Origins 105ff.; variierend zuvor Stuckenbruck, Giants 25ff.]). – Nickelsburg, Books 103; Nickelsburg, 1Enoch 1 25.426, erwägt für 4QEn^s ein ähnliches Ausmaß wie für 4QEn^c (wobei er offen lässt, wie viel vom Brief, zumal dem Brief-Corpus 94,6-104,9, dazugehört hat).

Einheiten (siehe oben Anm. 56.40), auch wenn man in ihnen sicher nicht den »wohl ältesten Teilen des 1. Henochbuches« begegnet⁶⁶.

Zum *Verhältnis beider Apokalypsen* haben sich schon zahlreiche Vergleichspunkte ergeben (siehe oben II), die sich wie folgt summieren lassen: Die Tierapokalypse ist ungleich ausführlicher angelegt als die 10SA und knapp zehnmals umfangreicher, während der Raum-Zeit-Horizont in der 10SA weiter gespannt und der Geschichtsverlauf gleichmäßig getaktet ist. Sodann werden neben Einzeldifferenzen auch – mit Nuancen – die deuteronomistisch-eschatologische und theozentrische Gesamtperspektive recht ähnlich gezeichnet. Eine relative zeitliche Zuordnung beider Texte lässt sich aus all dem nur vorläufig vornehmen, und absolut hängt sie von der wenig umstrittenen Datierung der Tierapokalypse ab (siehe oben Anm. 56). Versuchsweise legt sich meines Erachtens aufgrund der weniger klaren Profilierung der erwähnten Gerechten eine leichte Priorität der 10SA nahe⁶⁷, deren ebenmäßiges universales Geschichtssummarium dann spätvorkabbäisch zu datieren ist, während die wenig jüngere Tierapokalypse vorab die Hirtennära ausbaut und deren letzte Phasen zeitgeschichtlich aktualisiert und promakkabäisch zuspitzt. Doch mag das im hiesigen Zusammenhang dahingestellt bleiben; wesentlich ist, dass es sich um zwei fast gleichaltrige Texte mit verwandten Konzeptionen handelt, die wohl in ähnlichen Situationen entstanden sind.

Die selbständigen Komplexe der Tierapokalypse und der 10SA werden – in der vorliegenden und, soweit erkennbar, bereits in der aramäischen Buchgestalt – durch das narrative Rahmen-Setting 83,1f.; 85,1f.(.3); 90,(41.)42; 91,1;

⁶⁶ Hengel, *Judentum* 345; ebenso Eißfeldt, *Einleitung* 838; siehe auch Uhlig, *Henochbuch* 673f. Dagegen sprechen aber sowohl die materialen Handschriftenbefunde (am ältesten sind 4QEnastr^a mit Teilen des astronomischen Buchs und 4QEn^a mit Partien des Wächterbuchs) als auch die sachliche Plausibilität bezüglich der Anfänge der Apokalyptik bzw. der Henochüberlieferung: Es besteht ein zunehmender Konsens darüber, dass dem astronomischen Henochbuch dabei eine »Schlüsselrolle« zukommt (Stegemann, *Bedeutung* 510, vgl. 525) und die Anfänge der Apokalyptik in diesem ältesten Henochbuch (vgl. Kvanvig, *Roots* 68 und öfter; Koch, *Anfänge* 7ff.; Koch, *Gesetze* 21; Schürer, *History* 3 260; VanderKam, *Man* 17ff.; García-Martínez, *Enoch* 47ff.) – sowie ergänzend im Wächterbuch und einigen anderen Überlieferungen (vgl. Sacchi, *Apocalyptic* 47ff.; Collins, *Introduction* 25; Charlesworth, *Date* 231ff.; summarisch Kvanvig, *Roots* 603ff.) – greifbar werden.

⁶⁷ So etwa Eißfeldt, *Einleitung* 838; Hengel, *Judentum* 320; Dexinger, *Probleme* 139; VanderKam, *Enoch* 142.145ff.; Nickelsburg, *1Enoch* 1 360; buchkompositionell argumentierend García-Martínez, *Enoch* 72ff.90ff.; nach Steck, *Israel* 154 Anm. 1, fungierte die 10SA vielleicht sogar als Vorbild für die Tierapokalypse. – In diesem Fall bildet die 10SA die älteste erhaltene Apokalypse mit Geschichtsüberblick (so Dexinger, *Probleme* 189; VanderKam, *Enoch* 149; VanderKam, *Interpretation* 110; Reid, *Enoch* 189). – Dagegen haben sich vor allem Reese, *Geschichte* 66f. und in seinem Gefolge Müller, *TRE* 3 219f. für die umgekehrte Relation und eine markant spätere Datierung der 10SA stark gemacht.

(93,2;) 91,18(f.) miteinander verbunden zum Buch der Traumvisionen. Ohne dies hier im Einzelnen ausführen zu können, scheint es daher redaktionsgeschichtlich plausibel, in diesem Rahmen-Setting sowie in der Sintflutvision (83f.) und der Paränese zur Tierapokalypse (91,1-10; 92,3-5), die mit dem Rahmen kompositionell enger verbunden sind und einander partiell entsprechen (84 / 91,1-10; 92,3-5)⁶⁸ eine buchumgreifende Redaktion anzunehmen⁶⁹. Dabei kann man überlegen, ob dieses aus dem astronomischen Buch übernommene Metuschelach-Rahmen-Setting traditionsgeschichtlich erklärt werden kann, oder ob von vornherein eine – wie immer geartete – literarische Beziehung vorliegt⁷⁰ und somit die Traumvisionen das astronomische Buch fortschreiben.

In makroliterarischer Perspektive gibt 4QEn^g somit Aufschluss über die gegenüber der äthiopischen Fassung thematisch profiliertere Komposition des Buchs der Traumvisionen (83-91). Hier sind keineswegs am »Schluss ... einzelne Passagen verlorengegangen«⁷¹, vielmehr erlaubt 4QEn^g Einblicke in buchkompositionelle Redaktionsvorgänge: Die 10SA bildete hier den abschließenden, dritten Visionsblock des Buchs der Traumvisionen und wurde erst irgendwann später in den paränetischen Brief (92-105) versetzt, wie es jetzt in der äthiopischen Abfolge vorliegt (dazu siehe unten III.3).

b) Der paränetische Brief (92-105)

(1) Der kompositionelle *Ablauf* des paränetischen Briefs (92-105) präsentiert sich gemäß 4QEn^g wie folgt:

Die Einleitung ist dreigliedrig angelegt. (a) 92,1f. führt das narrative Rahmen-Setting aus den Traumvisionen – verändert – fort (siehe oben III.1) und lanciert die neue Thematik recht breit. Henoch, der Schreiber der Gerechtigkeit usw., wendet sich an seine Söhne und an künftige Generationen und versichert ihnen, dass eine Beunruhigung wegen der Ordnung der Zeiten (und deren Drangsale) nicht angezeigt

⁶⁸ Damit ist keineswegs ausgeschlossen, dass traditionsgeschichtlich ältere Elemente integriert wurden.

⁶⁹ Vgl. dazu ausführlich Nickelsburg, 1Enoch 1 22ff.346ff.354ff. und die Skizze von Koch, Anfänge 30ff.

⁷⁰ Vgl. einerseits García-Martínez, Enoch 76; García-Martínez / Tigchelaar, Fragments 140, die ausgehend von 4QEn^f um 150 v. Chr. ein selbständiges Buch der Traumvisionen postulieren, und andererseits Koch, Anfänge 32ff. (vgl. Koch, Gesetze 38ff.), der in Kap. 72-91 ein Buch der Universalgeschichte vermutet (wobei indes Kap. 83ff. zunächst verkürzt vorgelegen habe). Bei dieser verlockenden Hypothese Kochs ist aber unbedingt zu beachten, dass die Qumran-Manuskripte material nirgends das astronomische Buch und die Traumvisionen auf einer einzigen Rolle dokumentieren.

⁷¹ Uhlig, Henochbuch 708; vgl. 674. Er statuiert das generell; richtig ist nur, dass in der äthiopischen Überlieferung kleine Stücke fehlen (vor allem 91,17 [+], siehe oben Anm. 169).

ist, denn sie ist von Gott bestimmt. (b) Und zudem haben die Nachkommen Henochs (exklusiv) Zugang zu den Erkenntnissen über die Erd- und Himmelsausmaße (93,11-14)⁷². (c) Diese Begründung führt wiederum zur Aufforderung, die Wege der Gerechtigkeit zu lieben (94,1f.[f.]). Damit wird nun das eigentliche Briefcorpus 94,6-104,9 eingeleitet, das in aller Breite im Blick auf das kommende Gericht Wehklagen über Sünder und Mahnungen an Gerechte paränetisch entfaltet. Der Briefschluss (104,10-105,2) summiert dann die Botschaft und endet mit der Friedenszusage an die Söhne der Gerechtigkeit.

(2) *Abweichungen* gegenüber dem äthiopischen Arrangement ergeben sich somit – natürlich auch durch den nur bis 94,2 reichenden Umfang⁷³ – im Einleitungsbereich. Kurz gesagt erhält der eigentliche Brief eine dreigliedrige Einleitung (92,1f.; 93,11-14; 94,1f.[f.]), die das Beobachten der Wege der Gerechtigkeit betont, aber keine umfassende apokalyptische Begründung bietet (wie es die 10SA im äthiopischen Ablauf tut).

(3) Für die *Redaktions- und Kompositionsgeschichte* des Briefs erbringt das Arrangement von 4QEn^b für die dahinter liegende Genese wenig Hinweise. Es besteht zwar ein breiter Konsens darüber, dass der Brief ein Kompositwerk ist, doch wird die Genese im Einzelnen unterschiedlich bestimmt⁷⁴. So gibt z.B. 4QEn^b für die Mitte des 1. Jh. v. Chr. keinen definitiven Aufschluss darüber, ob und in welcher Gestalt das Briefcorpus enthalten war, wenn auch 4QEn^c eine mehr oder weniger abgeschlossene Komposition vermuten lässt. In buchübergreifender Perspektive wäre es lohnend, genauer der Frage nachzugehen, ob der derart eingeleitete Brief wirklich zunächst selbständig umgelaufen ist⁷⁵, oder ob das modifizierte Rahmen-Setting und die – ausweislich der Einleitung (vor allem 93,11ff.) möglicherweise auf dem apokalyptischen Wissen der Traumvisionen und des astronomischen Buchs basierende – paränetische Hauptthematik nicht eher von vornherein einen literarischen Anschluss benötigen und der Brief entsprechend redaktionsgeschicht-

⁷² Kosmologisches und astronomisches Wissen gehört zum apokalyptischen Kerngeschäft. Man kann fragen, inwiefern dadurch traditionsgeschichtliche (oder gar literarische?) Anknüpfungen an das astronomische Buch und die Traumvisionen erfolgen.

⁷³ 4QEn^c bietet noch Teile des Schlusses: 104,13-106,2; 106,13-107,2, der Chester-Beatty-Papyrus 97,6-107,3 (ohne Kap. 105), sodass auf die Textfassung von 4QEn^b keine Rückschlüsse möglich sind.

⁷⁴ Vgl. die Übersicht von García-Martínez, Enoch 80ff., und die neue Entfaltung von Nickelsburg, 1Enoch I 22ff.421ff.

⁷⁵ Dafür etwa Milik, Enoch 49ff.183f; García-Martínez / Tigchelaar, Fragments 143 (anhand von 4QEn^b).

lich als buchübergreifende Fortschreibung entstanden ist⁷⁶ (wie es oben ähnlich für die Traumvisionen favorisiert wurde).

Wirft man von hier aus einen knappen Blick auf die *Entstehungsgeschichte der Henochbücher*⁷⁷, ergeben sich vorab für die Genese der hinteren Bücher genauer zu prüfende Anstöße. Auf dem gegenwärtigen Forschungsstand kann man sich auf drei Ebenen zu einem Gesamtmodell vortasten: (1) Die erhaltenen *Manuskripte* vermitteln ›empirisch-extern‹ vorab vier Erkenntnisse. (a) Die Bilderreden (37-71) fehlen komplett, was aufgrund des großen Umfangs schwerlich zufällig ist. (b) Das astronomische Buch (72-82) steht stets auf selbständigen Rollen (4QEnastr^{a-d}), bleibt material-literarisch also gegenüber der buchkompositionellen Henochüberlieferung selbständig (und erscheint für uns erst in der äthiopischen Fassung literarisch in die Buchgestalt integriert). (c) Eine Grundtendenz der Überlieferungsentwicklung indiziert das Alter der Handschriften: Die beiden ältesten Manuskripte 4QEn^{a,b} belegen um 150 v. Chr.⁷⁸ nur das Wächterbuch; das wenig jüngere Minifragment 4QEn^f ergänzt einige Verse aus den Traumvisionen (bzw. der Tierapokalypse). Miteinander verbundene Bücher sind empirisch hingegen erst rund 50 Jahre später im 1. Jh. v. Chr. belegt in

⁷⁶ Vgl. so jetzt Nickelsburg, 1Enoch 1 22ff.421ff., für den von ihm in 4QEn^c angenommen testamentarischen Horizont. Trifft das zu, so bilden das astronomische Buch und die (end)geschichtsorientierten Traumvisionen den konzeptionellen Rahmen für die Paränese. Das oben Anm. 41 von Reese vermutete Verhältnis von 10SA und Paränese könnte dann buchkompositionelle Geltung beanspruchen. Doch ist das bloß ein vorläufiges Urteil, das über diese wenigen Hinweise zu Rahmen-Setting und Konzeption hinaus einen umfassenden Detailvergleich erforderte: sowohl mit dem astronomischen und dem traumvisionären Buch als auch mit dem Wächterbuch, das offenbar ebenfalls bekannt ist (vgl. z.B. 100,1ff.; 102,4ff.) und etwa im Blick auf die im Brief betonte Eigenverantwortlichkeit des Menschen für die Sünde kritisch rezipiert wird (vgl. dazu Milik, Enoch 52ff.; Nickelsburg, 1Enoch 1 422f.). Methodisch wäre auch hier zu prüfen, ob traditionsgeschichtliche oder literarische Beziehungen vorliegen. – Für die Klärung dieser redaktionsgeschichtlichen Fragestellungen trägt die Datierung des Briefs hingegen nichts aus, da sie ihrerseits unsicher und schwankend ist (vgl. einerseits die Frühdatierung in vor- oder frühmakkabäische Zeit [Schürer, History 3 255f.; García-Martínez, Enoch 91f.; Steck, Israel 154 Anm. 4; Reese, Geschichte 54f.], andererseits die verbreitete Vermutung einer Abfassung gegen Ende des 2. Jh. v. Chr. [Charles, Enoch 28.264; Milik, Enoch 48f.; VanderKam, Enoch 142; Oegema, JSHRZ 6 / 1,5 137]); freilich scheint von der erwogenen Annahme einer buchkompositionellen Fortschreibung her, welche die Traumvisionen voraussetzen würde, das Ende des 2. Jh. v. Chr. näher zu liegen.

⁷⁷ Vgl. hierzu etwa die Übersichten von VanderKam, Motifs 33f.; Oegema, JSHRZ 6 / 1,5 132.134; Hahn, Apokalyptik 47ff. und ausführlich García-Martínez, Enoch 45ff., sowie jetzt den Entwurf von Nickelsburg, ABD 2 513; Nickelsburg, 1Enoch 1 21ff. (siehe dazu die Rezension von Knibb, Interpreting 439ff.).

⁷⁸ Zur Datierung vgl. Milik, Enoch, je zitierte Stelle.

4QEn^{c-e} und 4QEn^g (siehe oben)⁷⁹. (2) *Externe Rezeptionen* ermöglichen weitere Rückschlüsse. So kennt insbesondere Jub 4,17ff. bereits um die Mitte des 2. Jh. v. Chr. eine Henochüberlieferung mit (zumindest) dem astronomischen Buch, den Traumvisionen, und dem Wächterbuch – allerdings in anderer Reihenfolge⁸⁰. (3) Schließlich muss natürlich, wie stets bei redaktionsgeschichtlichen Fragestellungen, anhand von *internen Indizien* wie zeitgeschichtlichen Bezügen, traditionsgeschichtlichen oder literarischen Bezügen, konzeptionellen Eigenarten sowie den »klassischen« literarkritischen Kriterien die Entstehungsgeschichte im Detail zu rekonstruieren versucht werden.

Dies führt gegenwärtig zu einem *Grobkonsens über die Datierung der Henochbücher*: Wohl spätestens gegen Ende des 3. Jh. v. Chr. liegen die ältesten Komplexe der aramäischen Fassung des astronomischen Buchs und des Wächterbuchs weitgehend fertig vor, etwas später mag das umstrittenere und in der Henochüberlieferung eine gewisse Sonderrolle spielende Buch der Riesen gefolgt sein⁸¹. Wahrscheinlich in frühmakkabäischer Zeit ist aus der 10SA und der Tierapokalypse das Buch der Traumvisionen entstanden, während der paränetische Brief weniger klar eingeordnet werden kann, eher aber etwas jünger und in den letzten Dezennien des 2. Jh. v. Chr. formiert worden sein dürfte. Zuletzt – und in Qumran (noch) nicht dokumentiert – kamen die Bilderreden (1. Jh. v. / n. Chr.) hinzu.

Für die *buchkompositionelle Redaktionsgeschichte*⁸² lässt sich damit – bei allen Unsicherheiten im Detail – folgende Skizze umreißen: (1) In einem langen Wachstumsprozess seit persischer Zeit scheinen die aramäische Fassung des astronomischen Buchs und das Wächterbuch (mit der redaktionellen Einleitung 1-5) all-

⁷⁹ 4QEn^{c,d} beruhen nach Milik, Enoch 178.183.217, aus orthographischen Gründen auf Vorlagen vom Ende des 2. Jh. v. Chr.; zu 4QEn^{c-e} siehe oben Anm. 65.

⁸⁰ Siehe dazu nur VanderKam, Enoch 180f.; VanderKam, Man 110ff.; García-Martínez, Enoch 76f.

⁸¹ Es liegt literarisch jedenfalls nur eigenständig vor und hat – im Unterschied zum astronomischen Buch – auch in der äthiopischen Überlieferung keinen Eingang ins Henochbuch gefunden. Zur Datierung vgl. jetzt vor allem Stuckenbruck, Giants 28ff.

⁸² Während Dillmann noch eine ziemlich weitgehende Einheitlichkeit postulierte (Enoch VI f. XXXIII ff.) und etwa Beer immerhin für Kap. 1-36.72-105 im Wesentlichen einen Verfasser annahm (APAT 2 224ff.), hat im Gegenzug Charles ein (allzu) vielschichtiges literarkritisches Erklärungsmodell entwickelt (summarisch Enoch² XLVI ff.; vgl. zur älteren Forschung das Referat von Rau, Kosmologie 5ff.). Milik war dann wieder etwas zurückhaltender und beurteilte die Traumvisionen ebenso wie den paränetischen Brief als einheitlich (Milik, Enoch 41ff.; so neuerdings vor allem García-Martínez, Enoch 75f.83f.), hat aber an wesentlichen entstehungsgeschichtlichen Einsichten wie dem Nachtragscharakter von Kap. 80f. im astronomischen Buch oder der Vielschichtigkeit des Wächterbuchs festgehalten (Milik, Enoch 13f.22ff.). In neuerer Zeit setzt sich die Einsicht in – divergierend beurteilte – redaktionsgeschichtliche Vorgänge zunehmend durch (siehe oben III.2.a-b für Traumvisionen und paränetischen Brief; vgl. generell die Referate von García-Martínez, Enoch 45ff., und die neueste Synthese von Nickelsburg, 1Enoch 1 21ff.) und bildet meines Erachtens das sachgemäße Rahmenmodell.

mählich Gestalt gewonnen zu haben; sie dürften in (einer) ihrer formativen aramäischen Fassung(en) am Ende des 3. Jh. v. Chr. in den Grundzügen abgeschlossen, aber je selbständig vorgelegen sein. (2) Aus dem astronomischen Buch, das in diesem Zusammenhang vielleicht in 72,1 erweitert und um Kap. 80f. (gestörte Ordnung von Kosmos und Zeiten) ergänzt wurde, übernehmen die in frühmakkabäischer Zeit komponierten Traumvisionen offenkundig das literarische Rahmen-Setting, und schließen derart – jedenfalls narrativ – an das astronomische Buch aramäischer Fassung an. Auch konzeptionell lässt sich die Fortführung der kosmologischen Ordnung durch die Zeitenordnung plausibilisieren. Indes bleiben die Bücher (nur aus Gründen des Umfangs?) material unverbunden, und es wäre genauer zu untersuchen, ob und wie ein solches Werk literarisch funktioniert; das Modell einer literarischen Dilogie bzw. eines literarischen Diptychons scheint jedenfalls auch für antike Verhältnisse eine attraktive Option darzustellen⁸³. Hingegen ist im vorliegenden Rahmen nur ansatzweise auszumachen, ob und wann das Wächterbuch und allenfalls auch das Buch der Riesen zu diesem offenen Bücher-Corpus gehört haben, sodass eine Trilogie oder Tetralogie entstanden wäre. Auf das Wächterbuch könnte die Entsprechung 1,2f. / 93,1–3a hinweisen (siehe Teil 1 Anm. 53), die dann eine Rahmeninklusion bildete; für das Wächterbuch in Schlussposition könnte Jub 4,17ff. sprechen. Beide Optionen müssten aber genauer überprüft werden, während es für das Buch der Riesen keine Hinweise gibt. (3) Wahrscheinlich abermals wenige Jahrzehnte später schrieb der paränetische Brief das Werk am Schluss buchkompositionell fort (wobei offen bleibt, ob er auf dieselbe Rolle wie die Traumvisionen zu stehen kam oder nicht). Angesichts der engeren Bezüge zum Wächterbuch scheint dieses nun – bereits (und warum?) in Anfangsposition – zur jetzigen Henoch-Tetralogie gehört zu haben. (4) So belegt es dann (abgesehen vom astronomischen Buch) jedenfalls etwas später (nach Ansätzen in 4QEn^{d,c}) 4QEn^c, wo nun auch das Noahbuch Kap. 106f. enthalten ist (siehe oben Anm. 52). Man kann erwägen, ob sich diese literarische Anlage als viergliedrige Biographie Henochs bestimmen lässt⁸⁴, doch wichtiger wäre es meines Erachtens, eine präzise Erfassung der thematischen Entfaltung im Buchablauf

⁸³ Demgegenüber übergeht Nickelsburg das astronomische Buch fast gänzlich und vermutet – bereits für die Zeit von 175-150 v. Chr. – ein »Enochic testament« mit dem Umfang Kap. 1-36.81f.*.83-90.91.92-105* (1Enoch 1 25, vgl. 22ff.335f.), wobei Kap. 83-90 zuletzt eingefügt worden sei und der Brief vielleicht noch ohne Kap. 92 und ohne Corpus (94,6-104,9) vorgelegen habe (Kap. 81f.* sei erst bei der Integration des astronomischen Buches dorthin verschoben worden).

⁸⁴ So programmatisch Dimant, *Biography* 24ff. Diese Bestimmung war als Gegenthese konzipiert (siehe 29) zum Verständnis des Henochbuchs als »apocalyptic pentateuch«, der dem mosaischen Pentateuch parallel gehe (Dix, *Pentateuch* 32, vgl. 29ff.; übernommen von Milik, *Enoch* 58.77f.183f.; Milik, *Fragments* 342, und mit Zurückhaltung von Nickelsburg, *1Enoch* 1 21f.; dagegen schon Reese, *Geschichte* 15; Greenfield / Stone, *Pentateuch*; Black, *Enoch* 9f.). Es ließe sich aber auch eine Kombination beider Modelle denken, denn es spricht nichts dagegen, ja es gibt sogar einige Hinweise dafür (insbesondere im Rahmen-Setting der Traumvisionen und des Briefes [siehe oben]), den henochischen Pentateuch als Biographie und damit in den hinteren Büchern als Testament Henochs zu verstehen.

auszuarbeiten. (5) Schließlich ist irgendwann danach – und in Qumran nicht mehr dokumentiert – das Schlusskapitel 108 ergänzt, das astronomische Buch in stark revidierter Fassung integriert und die Komposition von Traumvisionen und Brief durch das Neuarrangement von 92,3-5; 93,1-10 umgestaltet (sowie gegebenenfalls das Buch der Riesen ausgeschieden) worden, wie die nun vorliegende äthiopische Buchgestalt als Abschluss der buchkompositionellen Redaktionsgeschichte belegt.

3 Ausblick: Die zur vorliegenden äthiopischen Fassung führenden redaktionellen Vorgänge

Abschließend soll von der rekonstruierten aramäischen Kompositionsabfolge aus auf den in der äthiopischen Buchgestalt vorliegenden, bekannten Textverlauf ausgeblickt werden. In dieser Perspektive präsentiert er sich wie folgt:

| Rekonstruierte aramäische Textabfolge | | äthiopische Textabfolge |
|--|-------------|-------------------------|
| Paränese zu Tierapokalypse (in 10SA erneut begründet): Gerechtes Tun und Endgericht | | 91,1-10 |
| Auferstehung Gerechter: Gerechtigkeit, keine Sünde | 92,3-5 | 91,11-17 91,18f. |
| 10SA: Einleitung und Epoche 1-7 | 93,1-10 | |
| 10SA: Epoche (7 Ende+) 8-10 | 91,11-17(+) | 92,1f. |
| 10SA: Abschluss (zugleich Abschluss Traumvisionen) | 91,18f. | 92,3-5 93,1-10 |
| Einleitungsparänese paränetischer Brief: Keine Beunruhigung wegen Zeitenordnung | 92,1f. | |
| Erkenntnisse Erd- / Himmelsausmaße via Henoch | 93,11-14 | 93,11-14 |
| Einleitungsparänese: Liebt Wege der Gerechtigkeit | 94,1f.(f.) | 94,1f.(f.) |

Gegenüber dem anhand von 4QEn^g rekonstruierbaren aramäischen Arrangement werden im äthiopischen Ablauf offenkundig die beiden Textblöcke 92,3-5; 93,1-10 und 91,11-17.18f.; 92,1f. gegeneinander ausgetauscht sowie einige kleinere bis mittlere Textadaptionen (91,11; 91,17 [+]) u.a.) vorgenommen.

Steht mittlerweile ganz außer Zweifel, dass diese äthiopische Text- und Kompositionsgestalt nicht ursprünglich, sondern vielmehr das Ergebnis eines (längeren) redaktions- bzw. rezeptionsgeschichtlichen Vorgangs ist, so stellt sich die Frage, wie und aus welchen Gründen es zu dieser Umstellung und Adaption, wie sie jetzt im äthiopischen Buchablauf vorliegt, gekommen ist. Dabei steht das Postulat eines *textgeschichtlichen Unfalls* (Blattvertauschung)⁸⁵ der Annahme *intendierter Textumstellung und -adaption*⁸⁶ gegen-

⁸⁵ Die Blattvertauschung muss sich dann bei der Abschrift von einem – äthiopischen (oder unter Umständen bereits griechischen, doch ist das nirgends belegt und die griechische Vorlage nicht völlig unbestritten) – Codex zum nächsten ereignet haben (also ab dem 4.-6. Jh. n. Chr. [vgl. etwa Fuhs, Übersetzung 49; siehe 52f.; Uhlig,

über. Für diese zweite Erklärung sprechen die vorliegenden Befunde mit hoher Wahrscheinlichkeit:

(1) Obwohl der *äthiopische Textablauf* sicher nicht ursprünglich ist, gibt er sich doch als *intendiert* zu erkennen. (a) Denn an die mit dem Ausblick auf Endgericht und Auferstehung gipfelnde Paränese 91,1-10 schließen die breit ausgeführten Endgerichtsvorgänge der Epochen 8-10⁸⁷ aus der 10SA (91,11-17) thematisch passend an. Danach verläuft das Arrangement – mit einigen Textadaptionen – bis zur Einleitung des paränetischen Briefs (91,11-17.18f.; 92,1f.) wie gehabt. (b) Dann wird allerdings, gleich nach der ersten, leicht erweiterten Anrede der »Buch«adressaten in 92,1f., anstelle der weiteren begründenden und auffordernden Einleitung (93,11-14; 94,1f.[f.]) der Horizont auf die Endzeit mit der Auferstehung der Gerechten und der Vernichtung der Sünde(r) geöffnet (92,3-5) und mit dem auf die gegenwärtige Erwählung Gerechter zielenden Geschichtsabriss der Epochen 1-7 begründet (93,1-10). Damit bleibt die Pointe der 10SA erhalten und erscheint sogar noch betont in kompositioneller Endstellung. Hierauf folgt – wiederum durch textliche Adaptionen in 93,10 abgefedert⁸⁸ – die weitere Briefeinleitung mit dem anschließenden Briefcorpus.

(2) Die in der äthiopischen Fassung zu erhebenden *Textadaptionen* stehen zu einem großen Teil im Dienst der neuen Textabfolge: Das trifft zunächst, wie gesehen, für den Anfang von 91,11 und den Schluss von 93,10 zu (siehe oben Anm. 87f). Und Analoges gilt für den umfangreich erweiterten Vers 91,11 (siehe unten). Hingegen lässt sich wohl nicht mehr aufhellen, aus welchen Gründen 91,17 (+) so stark verkürzt und auch 91,18f. textlich etwas adaptiert wurden; diese Differenzen im gegenüber der aramäischen Version unveränderten Textablauf stehen jedenfalls nicht mit dem redaktionellen Neuarrangement in Verbindung. Dasselbe gilt für andere kleinere Textdivergenzen, wie sie oben I.3.c erörtert wurden.

Henochbuch 485]). So z.B. Eißfeldt, Einleitung 837; VanderKam, Weeks 512.518; VanderKam, Man 63, u.a.; ausführlich Olson, Sequence 71f.

⁸⁶ Dafür Black, Apocalypse 469; Black, Enoch 288f.; Dexinger, Probleme 103f.108; Knibb, Enoch 2 218; Uhlig, Henochbuch 674.

⁸⁷ Bzw. genauer mit dem Gerichtshandeln der Gerechten am Ende von Epoche 7 im äthiopisch umfangreicheren Vers 91,11 (siehe unten). Es wäre wohl doch ein allzu schroffer Übergang gewesen, direkt mit Epoche 8 (91,12) fortzufahren. Um ihn abzufedern, wurde wahrscheinlich gegenüber dem Aramäischen (wo der Text für einmal zweifelsfrei feststeht) der lockere Anschluss »und danach« (*wa'emennēhu*) ergänzt.

⁸⁸ 93,10 enthält am Schluss gegenüber der hier nahezu vollständig erhaltenen aramäischen Version den Zusatz, dass die Unterweisung »über seine ganze Schöpfung« (*lak^vellu fetrata zi'ahu*) geschieht. Damit werden offenkundig die jetzt folgenden Ausführungen zur Erkenntnis von Erd- und Himmelsausmaßen 93,11ff. eingeleitet (wo der Text zu Beginn ebenfalls gekürzt wurde – jedoch ohne klar ersichtlichen redaktionellen Grund).

(3) Eine beabsichtigte Neuordnung wird auch durch *intertextuelle Vernetzungen* gestützt. Am markantesten sind die Entsprechungen von 91,11 / 91,5-9⁸⁹, die in der äthiopischen Abfolge eng beisammen stehen. 91,11 ist gegenüber dem Aramäischen stark erweitert und weist die Elemente der Elimination der Wurzeln der Ungerechtigkeit und der Vernichtung der Sünder auf⁹⁰. Signifikant ist vorab die Wendung: »abgeschnitten werden die / von den Wurzeln der Gewalttätigkeit (*yetgazzamu 'asrāwa 'amadā/etgazzamu gef' 'emenna 'asrāwa 'amadā*)«, die in der äthiopischen Fassung in 91,8 / 91,11 auftritt (siehe auch 91,5); obwohl Kap. 91 aramäisch nicht erhalten ist, dürfte der Bezug nur im äthiopischen Wortlaut funktioniert haben⁹¹. 91,11^{äth} ist also redaktionell erweitert worden (siehe auch Teil 1 Anm. 9), um 91,1-10 und 91,11-17 enger miteinander zu verweben⁹². Einige weitere Bezüge von 91,11-17 zu 91,1-10 sind erwägenswert, aber nicht eindeutig⁹³.

⁸⁹ Vgl. hierzu vor allem Nickelsburg, 1Enoch 1 414f., der die Entsprechungen allerdings zu hoch veranschlagt.

⁹⁰ Der synoptische Vergleich zeigt die massive Schlusserweiterung im Äthiopischen:

91,11^{äth} Und danach werden abgeschnitten werden die Wurzeln der Bosheit; und die Sünder werden vernichtet werden durchs Schwert; (einige) von den Gottlosen werden abgeschnitten werden an jedem Ort; und die planen Gewalt und die begehen Lästerung, werden vernichtet werden durchs Schwert.

91,11^{ar} Und (für) sie <wird es solche geben>, die ausreißen die Fundamente der Gewalttätigkeit und die Tat der Lüge in ihm, um auszuüben das Gericht.

Während die »Wurzeln der Bosheit« noch eine gewisse Entsprechung in den »Fundamenten der Gewalttätigkeit« finden, scheitert eine Korrelation danach (wobei im dritten äthiopischen Satz syntaktisch auch unklar bleibt, ob die Gottlosen selber Subjekt sind oder ob von ihnen die Wurzeln abgeschnitten werden).

⁹¹ Die Gegenprobe mit 91,11^{ar} lässt keine derartigen Entsprechungen vermuten (vgl. am ehesten noch »Gericht (auf Erden) ausüben« 91,6^{äth} / 91,11^{ar} – aber mit unterschiedlichen Akteuren).

⁹² Nickelsburg, 1Enoch 1 415, sieht auch Bezüge von 91,11 zu 91,6f. (*'amadā*: »Ungerechtigkeit«, *hāti'at / hāte'ān*: »Sünde[r]«, *serfat*: »Lästerung«, *gef'*: »Gewalttätigkeit«), doch sind solche häufigen Einzelbegriffe wenig aussagekräftig. – Die Ergänzung des »Schwerts« in 91,11 stammt (wie die des Anfangs) aus 91,12 und erhöht ihrerseits die Kohärenz von 91,11f.(f.).

⁹³ Überlegen kann man vor allem, ob – im Rahmen der generellen Gerichtsthematik – die zur Vernichtung aufgeschriebene Erde 91,14^{äth} (im Aramäischen werden die Frevler vernichtet) auf 91,5f. zurückweist. Im Übrigen entsprechen sich 91,12f.16 aramäisch und äthiopisch im Wesentlichen; hier und auch in 91,15, wo äthiopisch die Engel ergänzt werden, ergeben sich kaum aussagekräftige Bezüge.

(4) Schließlich spricht auch die *Wahrscheinlichkeit* gegen eine zufällige Umstellung im Sinne einer Blattvertauschung, denn dass die vertauschten ›Seiten‹ exakt mit einem vollständigen Satz begonnen und geendet hätten, ist äußerst unwahrscheinlich (wenn auch, wie besser überprüfbare Beispiele belegen, nicht völlig ausgeschlossen).

Überblickt man diese Befunde, so machen sie einen Konnex von Textumstellungen und -adaptionen sehr wahrscheinlich; demnach handelt es sich um einen übergreifenden und intendierten Vorgang von Textumstellungen und -adaptionen, der redaktionsgeschichtlich als (buch)kompositionelles Neuarrangement zu interpretieren ist.

Sinn und Zweck dieser redaktionellen Maßnahmen kann man dann meines Erachtens insgesamt wie folgt bestimmen: In der rekonstruierten aramäischen *Bücherabfolge* fungierte der thematisch kompakte Visions-Block der Traumvisionen mit seinen Geschichtsüberblicken ja am ehesten als konzeptionelle Fundierung des paränetischen Briefs, der eine buchredaktionelle Fortschreibung darstellt. (1) Im Zuge der langfristigen gemeinsamen Tradierung von Traumvisionen und Brief scheint eine (äthiopische) Redaktion durch die *Umstellung von 92,3-5; 93,1-10* direkt hinter die generelle Einleitung des paränetischen Briefs (92,1f) eine engere Verzahnung beider Großbereiche intendiert zu haben. Die folgende Paränese erhält so im literarischen Leseablauf innerhalb des Briefs selber eine konzeptionelle Begründung durch die endzeitliche Perspektive von 92,3-5 und den Geschichtsüberblick über Epochen 1-7 in 93,1-10; dessen Pointe, die gegenwärtige Erwählung Gerechter, wird derart in den Brief integriert und perspektiviert die paränetische Entfaltung. (2) Umgekehrt dürfte der *Anschluss von 91,11-17 an 91,1-10*, der die dortige Endgerichtsthematik entfaltet, eher die Kehrseite der Umstellung darstellen als deren Ursache, denn andernfalls hätte es doch näher gelegen, die Epochen 8-10 auf den ganzen paränetischen Abschnitt 91,1-10; 92,3-5 folgen zu lassen⁹⁴. (3) Dieses kompositionelle Neuarrangement wurde mittels kontextbezogenen, redaktionellen Textadaptionen vorab an den Nahtstellen abgesichert und intern vernetzt.

Für das obige die aramäische und die äthiopische Textabfolge vergleichende *Schema* bedeutet das: Die überkreuzten ›Redaktionspfeile‹ sind so zu deuten, dass *die Abfolge 92,3-5; 93,1-10 intendiert in den Brief verschoben wurde und diese Integration die eigentliche redaktionelle Pointe darstellt*, während 91,11-17 (und 91,18f.; 92,1f. eher absichtlich (im Blick auf die Endgerichtsthematik) stehen geblieben ist.

⁹⁴ Demgegenüber folgert die generelle Annahme einer ursprünglichen Verortung der 10SA im paränetischen Brief – sofern mit redaktionellen Vorgängen gerechnet wird –, dass 91,11-17 bewusst aus seinem Kontext entfernt und hinter 91,1-10 gestellt wurde. Nicht erklärt werden dabei aber die weiteren Textverschiebungen.

IV Fazit

Die vorgelegte materiale Rekonstruktion des Manuskripts 4QEn^g (I) und die daran anschließenden Auswertungen haben das Urteil von G. Reese, dass man im Kontext der 10SA »von größeren Umstellungen Abstand nehmen müsse[]«⁹⁵, in erheblichem Maße revisionsbedürftig gemacht und durch eine Neuordnung von Frg. A – wie sie auf der nachstehenden *Abbildung von 4QEn^g in Originalposition* dargestellt ist – eine neue (buch)kompositionelle Abfolge wahrscheinlich gemacht. Derart haben sich sowohl für die Komposition und Konzeption der 10SA selber (II) als auch für die Redaktions- und Kompositionsgeschichte des Buchs der Traumvisionen und des paränetischen Briefs (III) neue Einsichten ergeben, die für das Verständnis der Bücher der Traumvisionen und des paränetischen Briefs des Henochbuchs und ihrer Entstehung meines Erachtens eingehendere Auswertung und Beachtung verdienen. Somit hat sich in kompositionell-konzeptioneller ebenso wie in redaktions- und kompositionsgeschichtlicher Hinsicht das Urteil von G.W.E. Nickelsburg über 4QEn^g bestätigt: »g is, in several respects, the most interesting ... of the Qumran Enochic texts«⁹⁶.

Summary

An analysis of the 10-Seventh-Apocalypse (10SA) in the Book of Enoch, for which the first part elaborated a new text basis by means of 4QEn^g, results in a profiled composition and conception. In addition, Redaction- and Composition-History is able to retrace, how the originally independent 10SA was inserted first in the book of the dream visions (83-91) and transferred only late by an intended rearrangement into the paranetic letter (92-105).

Zusammenfassung

Eine Analyse der 10-Siebt-Apokalypse (10SA) im Henochbuch, für die der erste Teil anhand von 4QEn^g eine neue Textgrundlage erarbeitet hat, ergibt eine profilierte Komposition und Konzeption. Darüberhinaus lässt sich redaktions- und kompositionsgeschichtlich nachvollziehen, wie die ursprünglich selbständige 10SA zunächst ins Buch der Traumvisionen (83-91) eingefügt und erst spät durch eine intendierte Umstellung in den paränetischen Brief (92-105) transferiert wurde.

⁹⁵ Reese, Geschichte 54.

⁹⁶ Nickelsburg, Books 103, wobei er ebenso auf problematische Aspekte hinweist (»the most ... elusive of the Qumran Enochic texts«), mit denen sich die vorstehende Analyse ebenfalls vielfach auseinandersetzen hatte.

4QEn^a (in Originalposition)

Fig. A



Fig. C

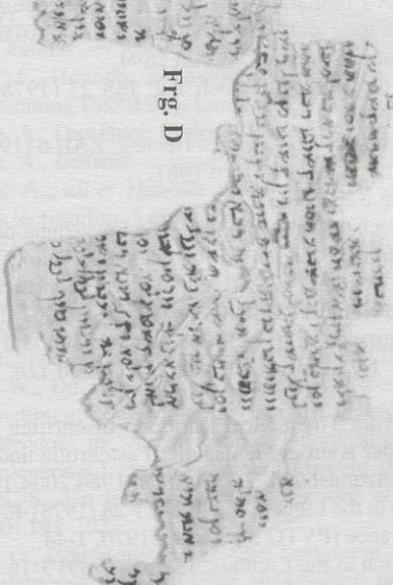


Fig. B

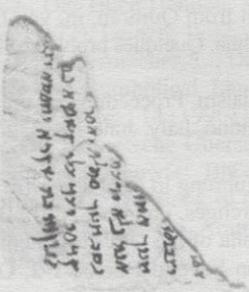


Fig. E

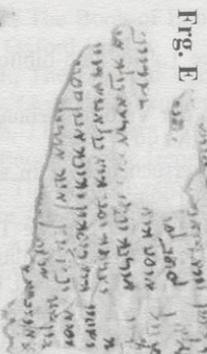


Fig. D

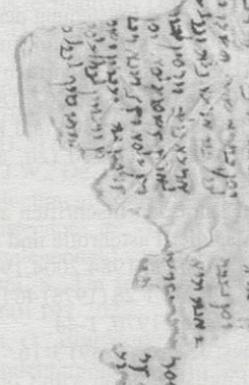


Fig. F



0 cm 5



Bibliographie

- Abegg, M.G., *The Dead Sea Scrolls, Concordance 1. The Non-biblical Texts from Qumran*, Leiden u.a. 2003.
- Adam, S., *Zur Neubewertung der Apokalyptik nach der Veröffentlichung der Henochfragmente aus Qumran. Neu durchges.*, Jerusalem 1997 (1982).
- Albani, M., *Astronomie und Schöpfungsglaube. Untersuchungen zum astronomischen Henochbuch (WMANT 68)*, Neukirchen-Vluyn 1994.
- Andel, C.P. van, *De Structur van de Henoch-Traditie en het Nieuwe Testament. Een onderzoek naar het milieu van apocalyptische en sectarische tradities binnen het jodendom in zijn relatie tot het milieu van het oer-christelijk kerugma*, Utrecht 1955.
- Argall, R.A., *1 Enoch and Sirach. A Comparative Literary and Conceptual Analysis of the Themes of Revelation, Creation and Judgment (SBL.EJL 8)*, Atlanta 1995.
- Bachmann, J., *Alttestamentliche Untersuchungen*, Berlin 1894.
- Barr, J., *Aramaic-Greek Notes on the Book of Enoch 1-2: JSS 23 (1978) 184-198; 24 (1979) 179-192.*
- Barr, J., *Scope and Problems in the Semantics of Classical Hebrew: ZAH 6 (1993) 3-14.*
- Barr, J., *The Semantics of Biblical Language*, Oxford 1961.
- Becker, J., *Jesus von Nazaret*, Berlin u.a. 1996.
- Bedenbender, A., *Als Mose und Henoch zusammenfanden. Die Entstehung der frühjüdischen Apokalyptik in Reaktion auf die Religionsverfolgung unter Antiochus IV. Epiphanes*, in: Lichtenberger, H. / Oegema, G.S. (Hg.), *Jüdische Schriften in ihrem antik-jüdischen und urchristlichen Kontext (SJSHRZ 1)*, Gütersloh 2002, 182-203.
- Beer, G., *Das Buch Henoch*, in: Kautzsch, E. (Hg.), *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments 1-2*, Darmstadt ²1962, 217-310 (zit. als: Beer, APAT 2).
- Beyer, K., *Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten ... 1, Ergänzungsband, 2*, Göttingen 1984.2004.1994.
- Black, M., *The Apocalypse of Weeks in the Light of 4Q En^b: VT 28 (1978) 464-469.*
- Black, M., *Apocalypsis Henochi Graece (PVTG 3)*, Leiden 1970, 1-44.
- Black, M., *A Bibliography on 1 Enoch in the Eighties: JSPs 5 (1989) 3-16.*
- Black, M., *The Book of Enoch or 1 Enoch. A New English Edition with Commentary and Textual Notes. In Consultation with VanderKam, J.C. With an Appendix on the <Astronomical> Chapters by Neugebauer, O. (SVTP 7)*, Leiden u.a. 1985.
- Black, M., *The Fragments of the Aramaic Enoch from Qumran*, in: van Unnik, W.C. (Hg.), *La littérature juive entre Tenach et Mischna. Quelques problèmes (RechBib 9)*, Leiden 1974, 15-28.
- Boccaccini, G. (Hg.), *The Origins of Enochic Judaism. Proceedings of the First Enoch Seminar. University of Michigan, Sesto Fiorentino, Italy, June 19-23, 2001, Henoch 24,1-2 (2002) 1-254.*
- Brinker, K., *Linguistische Textanalyse. Eine Einführung in Grundbegriffe und Methoden (Grundlagen der Germanistik 29)*, 4., durchges. und erw. Aufl., Berlin 1997.
- Charles, R.H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English. With Introduction and Explanatory Notes on Several Books, 1-2*, Oxford 1913 (zit. als: Charles, APOT 1-2).

- Charles, R.H., *The Book of Enoch*. Translated from Professor Dillmann's Ethiopic Text ..., Oxford 1893.
- Charles, R.H., *The Ethiopic Version of the Book of Enoch*. Edited from 23 Manuscripts ... (*Anecdota Oxoniensia* 2 / 11), Oxford 1906.
- Charlesworth, J.H., *A Rare Consensus among Enoch Specialists: The Date of the Earliest Enoch Books*: *Henoch* 24 (2002) 225-234.
- Collins, J.J., *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids u.a. ²1998 (¹1984).
- Collins, J.J., *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, London u.a. 1997.
- Collins, J.J., *Introduction: Towards the Morphology of a Genre*: *Semeia* 14 (1979) 1-20.
- Collins, J.J., *The Jewish Apocalypses*: *Semeia* 14 (1979) 21-59.
- Dalman, G., *Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*. Mit Lexikon der Abbriviatoren von Händler, G.H., Frankfurt / M 1901.
- Dexinger, F., *Henochs Zehnwochenapokalypse und offene Probleme der Apokalyptikforschung* (StPB 29), Leiden 1977.
- Dillmann, A., *Das Buch Henoch*. Übersetzt und erklärt, Leipzig 1853.
- Dillmann, A., *Lexicon linguae Aethiopiae*. Cum indice latino, Leipzig 1865.
- Dillmann, A., *Liber Henoch Aethiopice*. Ad quinque codicum fidem editus. Cum variis lectionibus, Leipzig 1851.
- Dimant, D., *The Biography of Enoch and the Books of Enoch*: *VT* 33 (1983) 14-29.
- Dimant, D., *Qumran Sectarian Literature*, *CRI* 2 / 2, 483-550.
- DiTommaso, L., *A Bibliography of Pseudepigrapha Research 1850-1999* (JSPs.S.39), Sheffield 2001.
- Dix, G.H., *The Enochic Pentateuch*: *JThS* 27 (1925) 29-42.
- Doeve, J.W., *De Tien-Weken-Apokalyps (I Henoch 93:1-10; 91,12-17) – Een Qumrandocument*. Periodisering van de geschiedenis in de ontstaanstijd van het Christendom, in: *Vruchten van de Uithof*. Studies opgedragen aan Dr. H.A. Brongers ter gelegenheid van zijn afscheid, Utrecht 1974, 7-27.
- Donadoni, S., *Un frammento della versione copta del »Libro di Enoch«*: *AcOr* 25 (1960) 197-202.
- Eißfeldt, O., *Einleitung in das Alte Testament unter Einschluß der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen und pseudepigraphenartigen Qumran-Schriften*. Entstehungsgeschichte des Alten Testaments, 3., neubearb. Aufl., Tübingen 1964.
- Flemming, J., *Das Buch Henoch*. Äthiopischer Text mit Einleitung und Commentar (TU 22, 1-172), Leipzig 1902.
- Flemming, J. / Radermacher, L., *Das Buch Henoch* (GCS 5), Leipzig 1901.
- Fröhlich, I., *The Symbolical Language of the Animal Apocalypse of Enoch* (1 Enoch 85-90): *RdQ* 14 (1990) 629-636.
- Fuhs, H.F., *Die äthiopische Übersetzung des Henoch*. Ein Beitrag zur Apokalyptikforschung der Gegenwart: *BN* 8 (1979) 36-56.
- García-Martínez, F., *The Book of Giants*, in: *García-Martínez, F., Qumran and Apocalyptic*. Studies on the Aramaic Texts from Qumran (STDJ 9), Leiden u.a. 1992, 97-115.

- García-Martínez, F., Contribution of the Aramaic Enoch Fragments to our understanding of the Books of Enoch, in: García-Martínez, F., Qumran and Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran (STDJ 9), Leiden u.a. 1992, 45-96.
- García-Martínez, F. / Tigchelaar, E.J.C., The Books of Enoch (1 Enoch) and the Aramaic Fragments from Qumran: RdQ 14 (1989) 131-146.
- García-Martínez, F. / Tigchelaar, E.J.C. (Hg.), The Dead Sea Scrolls Study Edition, 1. 1Q1-4Q273, Leiden u.a. 1997.
- García-Martínez, F. / Tigchelaar, E.J.C., 1 Enoch and the Figure of Enoch. A Bibliography of Studies 1970-1988: RdQ 14 (1989) 149-174.
- Gillman, N., Art. Death and Afterlife, Judaic Doctrines of, Encyclopedia of Judaism 1, Leiden 2000, 196-212.
- Goldschmidt, L., Das Buch Henoch. Aus dem Äthiopischen in die ursprünglich hebräische Abfassungssprache zurückübersetzt, mit einer Einleitung und Noten versehen, Berlin 1892.
- Greenfield, J.C. / Stone, M.E., The Enochic Pentateuch and the Date of the Similitudes: HThR 70 (1977) 51-65.
- Grelot, P., Hénoch et ses Écritures: RB 82 (1975) 481-500.
- Hahn, F., Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung (BThSt 36), Neukirchen-Vluyn 1998.
- Hallévy, J., Recherches sur la langue de la rédaction primitive du livre d'Énoch: JA 6 / 9 (1867) 352-394.
- Hartman, L., The Functions of some so-called Apocalyptic Timetables: NTS 22 (1976) 1-14.
- Hengel, M., Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr. (WUNT 10), Tübingen³1988.
- Herrmann, K., Art. Henochschriften, in: RGG 3, ⁴1984, 1627-1629.
- Isaac, E., 1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch. A New Translation and Introduction, in: OTP 1, 1983, 5-89.
- Isaac, E., Textual Problems in 4QEnoch, in: Schiffman, L.H. u.a. (Hg.), The Dead Sea Scrolls. Fifty Years after their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997, Jerusalem 2000, 426-433.
- Jastrow, M., A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. With an Index of Scriptural Quotations, 1-2, New York 1950.
- Jeremias, J., Neutestamentliche Theologie. 1. Die Verkündigung Jesu, Gütersloh³1979.
- Kahana, A., ... הספרים החיצוניים לתורה לנביאים לכתובים ושאר ספרים חיצוניים, כרך ראשון, Tel Aviv 1956 (zit. als: Kahana, Sefarim 1).
- Klijn, A.F.J., From Creation to Noah in the second Dream-Vision of the Ethiopic Enoch, in: Baarda, T. u.a. (Hg.), Miscellanea Neotestamentica 1 (NTS 47), Leiden 1978, 147-159.
- Knibb, M.A., The Ethiopic Book of Enoch. A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments. In Consultation with Ullendorf, E., 1. Text and Apparatus, 2. Introduction, Translation and Commentary, Oxford 1978.
- Knibb, M.A., Interpreting the Book of Enoch: Reflections on a recently published Commentary: JSJ 33 (2002) 437-450.

- Koch, K., Die Anfänge der Apokalyptik in Israel und die Rolle des astronomischen Henochbuchs, in: Koch, K., Vor der Wende der Zeiten. Beiträge zur apokalyptischen Literatur. Gesammelte Aufsätze 3, Neukirchen-Vluyn 1996, 3-39.
- Koch, K., Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum, in: JBTh 6, Neukirchen-Vluyn 1991, 215-242.
- Koch, K., Einleitung, in: Koch, K. / Schmidt, J.M. (Hg.), Apokalyptik (WdF 365), Darmstadt 1982, 1-29.
- Koch, K., Die Gesetze des gestirnten Himmels als Manifestationen der Herrschaft Gottes über Raum und Zeit. Die Rezeption der Schöpfungsüberlieferung mittels internationaler Weisheit im astronomischen Henochbuch, in: Koch, K., Die aramäische Rezeption der hebräischen Bibel. Studien zur Targumik und Apokalyptik. Gesammelte Aufsätze 4, Neukirchen-Vluyn 2003, 21-42.
- Koch, K., Sabbatstruktur der Geschichte. Die sogenannte Zehn-Wochen-Apokalypse (1Hen 93,1-10; 91,11-17) und das Ringen um die alttestamentlichen Chronologien im späten Israelitentum, in: Koch, K., Vor der Wende der Zeiten. Beiträge zur apokalyptischen Literatur. Gesammelte Aufsätze 3, Neukirchen-Vluyn 1996, 45-76.
- Köhler, L. / Baumgartner, W., Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, 3. Aufl. neu bearb. von Baumgartner, W. u.a., I. 1967; II. 1974; III. 1983; IV. 1990; V. 1995; Suppl. 1996, Leiden u.a. (zit. als: HAL).
- Koller, W., Einführung in die Übersetzungswissenschaft (UTB 819), 5., aktualisierte Aufl., Wiesbaden 1997.
- Kratz, R.G., *Translatio imperii*. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld (WMANT 63), Neukirchen-Vluyn 1991.
- Kvanvig, H.S., Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man (WMANT 61), Neukirchen-Vluyn 1988.
- Larson, E., The Relation between the Greek and Aramaic Texts of Enoch, in: Schiffman, L.H. u.a. (Hg.), The Dead Sea Scrolls. Fifty Years after their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997, Jerusalem 2000, 434-444.
- Leuenberger, M., Herrschaftsverheißungen im Zwölfprophetenbuch. Ein Beitrag zu seiner thematischen Kohärenz und Anlage, in: Schmid, K. (Hg.), Prophetische Heils- und Herrschererwartungen (SBS 194), Stuttgart 2005, 75-111.
- Leuenberger, M., Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV-V innerhalb des Psalters (AThANT 83), Zürich 2004.
- Leuenberger, M., Ort und Funktion der Wolkenvision und ihrer Deutung in der syrischen Baruchapokalypse. Eine These zu deren thematischer Entfaltung: JSJ 36 (2005) (im Druck).
- Leslau, W., Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic). Ge'ez-English / English-Ge'ez with an Index of Semitic Roots, Wiesbaden 1991.
- Luck, U., Das Weltverständnis in der jüdischen Apokalyptik. Dargestellt am äthiopischen Henoch und am 4. Esra: ZThK 73 (1976) 283-305.
- Maier, J., Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer, 2. Die Texte der Höhle 4 (UTB 1863), München 1995.
- Martin, F., *Le livre d'Hénoch*. Traduit sur le texte éthiopien (Documents pour l'Étude de la Bible 1), Paris 1906.

- Milik, J.T., *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4. With the Collaboration of Black, M.*, Oxford 1976.
- Milik, J.T., *The Dead Sea Scrolls Fragment of the Book of Enoch: Bib. 32 (1951) 393-400.*
- Milik, J.T., *Fragments grecs du livre d'Hénoch (P. Oxy. XVII 2069): CÉg 46 (1971) 321-343.*
- Milik, J.T., *Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrân: HThR 64 (1971) 333-378.*
- Müller, K., *Art. Apokalyptik, III. Die jüdische Apokalyptik. Anfänge und Merkmale*, in: TRE 3, 1978, 202-251.
- Müller, K., *Die frühjüdische Apokalyptik. Anmerkungen zu den Anfängen ihrer Geschichte, zu ihrem Erscheinungsbild und zu ihrer theologischen Wertung*, in: ders., *Studien zur frühjüdischen Apokalyptik (SBA 11)*, Stuttgart 1991, 35-173.
- Müller, U.B., *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes (StUNT 6)*, Gütersloh 1972.
- Münchow, C., *Ethik und Eschatologie. Ein Beitrag zum Verständnis der frühjüdischen Apokalyptik*, Göttingen 1981.
- Nickelsburg, G.W.E., *The Apocalyptic Construction of Reality in 1 Enoch*, in: Neusner, J. / Avery-Peck, A.J. (Hg.), *George W.E. Nickelsburg in Perspective. An Ongoing Dialogue of Learning (JSOT.S 80)*, Leiden u.a. 2003, 29-43.
- Nickelsburg, G.W.E., *The Apocalyptic Message of 1 Enoch 92-105: CBQ 39 (1977) 309-328.*
- Nickelsburg, G.W.E., *The Books of Enoch at Qumran. What we know and what we need to think about*, in: Kollmann, B. u.a. (Hg.), *Antikes Judentum und Frühes Christentum. FS für H. Stegemann zum 65. Geburtstag (BZNW 97)*, Berlin u.a. 1999, 99-113.
- Nickelsburg, G.W.E., *1 Enoch 1. A Commentary on the Book of 1 Enoch Chapters 1-36; 81-109 (Hermeneia)*, Minneapolis 2001.
- Nickelsburg, G.W.E., *Art. Enoch, First Book of*, in: ABD 2, 508-516.
- Nickelsburg, G.W.E., *The Epistle of Enoch an the Qumran Literature*, in: Neusner, J. / Avery-Peck, A.J. (Hg.), *George W.E. Nickelsburg in Perspective. An Ongoing Dialogue of Learning (JSOT.S 80)*, Leiden u.a. 2003, 105-122.
- Nickelsburg, G.W.E. / VanderKam, J.C., *1 Enoch. A New Translation*, Minneapolis 2004.
- Oegema, G.S., *Apokalypsen (JSHRZ 6 / 1,5)*, Gütersloh 2000.
- Olson, D.C., *Recovering the Original Sequence of 1 Enoch 91-93: JSPs 11 (1993) 69-94.*
- Otto, E., *Art. אֵשֶׁת*, in: ThWAT 7, 1000-1027.
- Pfann, S.J., *Qumran Cave 4 XXVI. Cryptic Texts and Miscellanea 1 (DJD 36)*, Oxford 2000, 515-701.
- Plöger, O., *Art. Henochbücher*, in: RGG 3, ³1959, 222-225.
- Rau, E., *Kosmologie, Eschatologie und die Lehrautorität Henochs. Traditions- und formgeschichtliche Untersuchungen zum äth. Henochbuch und zu verwandten Schriften*, Hamburg 1974.
- Reese, G., *Die Geschichte Israels in der Auffassung des frühen Judentums. Eine Untersuchung der Tiervision und der Zehnwochenapokalypse des äthiopischen Henochbuches, der Geschichtsdarstellung der Assumptio Mosis und der des 4Esra-buches (BBB 123)*, Berlin u.a. 1999.

- Reid, S.B., *Enoch and Daniel. A Form Critical and Sociological Study of Historical Apocalypses* (BIBAL Monograph Series 2), Berkeley 1989.
- Reid, S.B., *The Structure of the Ten Week Apocalypse and the Book of Dream Visions: JSJ 16* (1985) 189-201.
- Sacchi, P., *Art. Henochgestalt / Henochliteratur*, in: *TRE 15*, 1986, 42-54.
- Schmid, K., *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999.
- Schürer, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135) 1-4. A New English Version. Revised and edited by Vermes, G. u.a.*, Edinburgh 1973-1987.
- Segert, S., *Altaramäische Grammatik. Mit Bibliographie, Chrestomatie und Glossar*, Leipzig 1975.
- Segert, S., *Parallelistic Structures in the Aramaic Enoch Fragments*, in: Kapera, J. (Hg.), *Intertestamental Essays in Honor of J.T. Milik*, Krakau 1992, 187-203.
- Sokoloff, M., *Notes on the Aramaic Fragments of Enoch from Qumran Cave 4: Maarav 1* (1978) 197-224.
- Sokoloff, M., *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat-Gan 1990 (²2002).
- Steck, O.H., *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Christentum* (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn 1967.
- Steck, O.H., *Weltgeschehen und Gottesvolk im Buche Daniel*, in: Steck, O.H., *Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien* (ThB 70), München 1982, 262-290.
- Stegemann, H., *Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalyptik*, in: Hellholm, D. (Hg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism*, Uppsala, August 12-17, 1979, Tübingen 1983, 495-530.
- Stolze, R., *Übersetzungstheorien. Eine Einführung*, 2. vollst. überarb. und erw. Aufl., Tübingen 1997.
- Stuckenbruck, L.A., *The Book of Giants from Qumran. Texts, Translation, and Commentary* (TSAJ 63), Tübingen 1997.
- Stuckenbruck, L.T., *The Origins of Evil in Jewish Apocalyptic Tradition. The Interpretation of Genesis 6:1-4 in the Second and Third Centuries B.C.E.*, in: Stuckenbruck, L.T., / Auffarth, C. (Hg.), *The Fall of the Angels* (Themes in Biblical Narrative 6), Leiden u.a. 2004, 87-118.
- Tiller, P.A., *A Commentary on the Animal Apocalypse of I Enoch* (SBL.EJL 4), Atlanta 1993.
- Thorndike, J.P., *The Apocalypse of Weeks and the Qumran Sect: RdQ 3* (1961) 163-184.
- Uhlig, S., *Das äthiopische Henochbuch* (JSHRZ 5 / 6), Gütersloh 1984, 461-780.
- Utzschneider, H. / Nitsche, S.A., *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments*, Gütersloh 2001.
- VanderKam, J.C., *1 Enoch, Enochic Motifs, and Enoch in Early Christian Literature*, *CRI 3 / 4*, 33-101.

- Vanderkam, J.C., *Enoch. A Man for all Generations (Studies on Personalities of the Old Testament)*, Columbia 1995.
- VanderKam, J.C., *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition (CBQ.MS 16)*, Washington 1984.
- VanderKam, J.C., *Biblical Interpretation in 1 Enoch and Jubilees*, in: Charlesworth, J.H. / Evans, C.A. (Hg.), *The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation (JSOT.S. 14)*, Sheffield 1993, 96-125.
- VanderKam, J.C., *Some Major Issues in the Contemporary Study of 1 Enoch: Reflections on J.T. Milik's The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, in: VanderKam, J.C., *From Revelation to Canon. Studies in the Hebrew Bible and Second Temple Literature (JSOT.S 62)*, Leiden u.a. 2000, 354-365.
- VanderKam, J.C., *Studies in the Apocalypse of Weeks (1 Enoch 93:1-10; 91:11-17): CBQ 46 (1984) 511-523.*
- Vielhauer, Ph. / Strecker, G., *Einleitung*, in: Schneemelcher, W. (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Von E. Hennecke begründete Sammlung, 2. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen ⁶1997, 491-515.
- Volz, P., *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur dargestellt*, Tübingen ²1934.
- Wacker, M.T., *Art. Henochschriften*, in: NBL 2, 1995, 117-118.
- Westendorf, W., *Koptisches Handwörterbuch. Bearbeitet auf Grund des Koptischen Handwörterbuchs von Spiegelberg, W., Heidelberg 1965 / 1977.*
- Woude, A.S. van der, *Fünfehn Jahre Qumranforschung (1974-1988) (I): ThR 54 (1989) 221-261.*

Martin Leuenberger
 Moussonstr. 17
 8044 Zürich
 Schweiz

„...sei er dir wie der Heide und der Zöllner,“

|| Das pragmatische Potential von Mt 18,17 in seinem Kontext (Mt 18,15-20)

Cordula Langner

Carlos Junco Garza zum 60. Geburtstag

1. Einführung in die Problematik und die aktuelle Diskussion

Die Verse 18,15-20 sind Teil der vierten längeren Rede Jesu im Matthäusevangelium, die das Verhalten der Jünger zueinander und den Umgang miteinander thematisiert. Deshalb bezeichnen viele Kommentatoren diese Rede meist als „Gemeinderede“ oder „Kirchenordnung“ und verstehen in diesem Zusammenhang unseren Text als Aufforderung, einen Sünder aus der Gemeinde auszuschließen, bzw. als Verfahren, das einen Ausschluss legitimiert.¹ Zur Begründung verweisen die Vertreter dieser Meinung in der Regel auf eine ähnliche Praxis der Zurechtweisung in Qumran,² wobei sie

¹ Albright / Mann, *Matthew 220*, übersetzen V.17 schon interpretierend: „... and if then he will not listen to the community, let him be regarded as outside the community“; lediglich in der Fußnote findet sich ein Verweis, dass es wörtlich an dieser Stelle „as a Gentile and a tax gatherer“ heiße (221). Für García Martínez, *Rebuke 227-232*, handelt es sich um einen juristischen Prozess, der bei fehlender Reue den ständigen Ausschluss des sündigenden Mitglieds aus der Gemeinde vorsieht. Auch für Schnackenburg, *Matthäusevangelium 172*, Gnilka, *Matthäusevangelium 134-142*, Wong, *Theologie 65-76*, Luz, *Matthäus 37-60*, und v. Dobbeler, *Versammlung 209-230*, geht es um die Verurteilung zum Ausschluss aus der Gemeinde. Nach Schweizer, *Matthäus 242*, wurde der Sünder verurteilt und man verkehrte nicht mehr mit ihm. Limbeck, *Matthäus 230f.*, und Wiefel, *Matthäus 322-326*, sehen zwar den Widerspruch von V.17 zur Praxis Jesu, gehen aber trotzdem davon aus, dass dieser Vers bedeute, mit dem Sünder keine Gemeinschaft zu pflegen. Für Sand, *Matthäus 371-373*, Luck, *Matthäus 205f.*, und Grilli, *Matthäus 79-87*, handelt es sich eher um den Selbst-Ausschluss des Sünders, der durch seine Verweigerungshaltung zeige, dass er sich aus der Gemeinschaft gelöst habe; Grilli geht aber grundsätzlich von der Möglichkeit und dem Wunsch nach Rückkehr und Wiederaufnahme des Sünders aus (86). Diese Möglichkeit der Wiederaufnahme nach dem offiziellen Ausschluss nennt auch Levoratti, *Mateo 361f.*

² Als parallele Texte zu Mt 18,15-17 werden häufig die Gemeinderegel 1QS V,24-VI,1 und die Damaskusschrift CD IX,2-8 genannt. Weitere Qumran-Texte unter-

entweder von einer Abhängigkeit des Matthäusevangeliums von den Qumrantexten ausgehen oder eine unabhängige, parallele Entwicklung aufgrund biblischer Quellentexte (Lev 19,17-18; Dtn 19,15) voraussetzen.³

Gegenstimmen zu dieser vorherrschenden Meinung gibt es nur wenige: Bonnard unterstreicht, dass der Text nichts über einen Ausschluss aus der Kirche sagt, meint aber, dass der Sünder in einer Art „Quarantäne“ der Gemeinde bleibe, weil man mit ihm – wie mit den Heiden und Zöllnern – nichts mehr gemeinsam habe.⁴ Ähnlich sieht das auch Garland, für den der Sünder mit der Gemeinschaft gebrochen hat und deshalb von der Gemeinschaft als außenstehendes Mitglied behandelt wird, das bekehrt werden muss.⁵ Frankemölle beruft sich auf die Praxis Jesu und spricht sich im Kontext des gesamten Evangeliums dafür aus, dass die Gemeinde mit dem Sünder Geduld üben und das Urteil dem Menschensohn überlassen soll.⁶ Für Wouters geht es weniger um ein Verfahren, wie die Gemeinde mit einem Sünder umzugehen habe, sondern vielmehr um die Fürsorgepflicht und Verantwortung eines Einzelnen für ein sündigendes Gemeindemitglied.⁷ Galot präzisiert, dass es weder um Exkommunikation noch um einen Kontaktabbruch gehe, sondern um eine besonders wohlwollende Umgehensweise, wie sie Jesus selbst gezeigt habe, so dass sie den Sünder zur Umkehr führe.⁸ Auch Segalla betont, dass es sich gerade nicht darum handele, sich durch Ausschluss von einem sündigenden Gemeindemitglied zu befreien, weil vor dem Hintergrund der bedingungslosen und unbegrenzten Vergebung das Ziel die Rettung des Bruders und der Aufbau der Gemeinde sei.⁹

sucht García Martínez, Rebuke 221-227: 1QS VII,10-11; 1QS IX,16-18; CD VII,1-3; CD IX,17-23 und CD XX,4-8.

³ García Martínez, Rebuke 230-232, zeigt, dass der Text Mt 18,15-17 nicht von den qumranischen Texten abhängig sein kann; er spricht sich deshalb für parallele, unabhängige Entwicklungen der Zurechtweisungspraxis aus, die unter sektiererischen Gruppen des pluralistischen Judentums allgemein üblich gewesen seien. Dem widerspricht Segalla, Perdono 516f., der die matthäische Gemeinde nicht für eine Sekte hält und ausführlich darstellt, dass sie auf die Vergebung und die Integration des sündigenden „Bruders“ statt auf sektiererische Abgrenzungs- und Reinhaltungstendenzen ziele. Auch Garland, Matthew 191f., unterstreicht, dass es der matthäischen Gemeinde nicht um einen gerichtlichen Prozess, sondern um Vergebung gehe.

⁴ Bonnard, Matthieu 273-276, besonders 274f.

⁵ Garland, Matthew 192f.

⁶ Frankemölle, Matthäus 256-261.

⁷ Wouters, Willen 351-354.

⁸ Galot, païen 1021-1024, besonders 1023f.

⁹ Segalla, Perdono 499-518, besonders 505 und 517.

Diese sich doch im Kern widersprechenden Positionen fordern einen genaueren Blick auf den Text. Dabei fällt zuerst einmal auf, dass die V.15-17 gar keinen Ausschluss eines Gemeindeglieds oder Sünders erwähnen: dass hier ein Ausschluss begründet wird, ist also Interpretation. Die Schlüsselstelle für die unterschiedlichen Schlussfolgerungen ist die Deutung des Verses 17b: „... wenn er aber auch die Gemeinde überhört, sei er dir wie der Heide und der Zöllner.“ Dabei versteht die Mehrheit der Exegeten diese Formulierung im Kontext der Erwähnung des Wortes ἐκκλησία (V.17) und mit dem „Binden“ und „Lösen“ (V.18) als Synonym für die Aufforderung zum Ausschluss.¹⁰ Dem Imperativ „sei er *dir*“ wird zumeist keine besondere Aufmerksamkeit geschenkt oder er wird als „sei er euch“ gedeutet, weil der Wechsel von der 2. Pers. Sing. in V.17 zur 2. Pers. Pl. in V.18 nicht weiter beachtet wird.

Doch warum sollte hier seltsam verschlüsselt ausgedrückt werden, dass es um die Ausgrenzung eines sündigenden Gemeindeglieds geht? Wenn schon im selben Zusammenhang zuvor stets eindeutig, sogar radikal formuliert wird, was zu tun ist – einen, der einem anderen Anlass zur Sünde gibt, mit einem Mühlstein um den Hals ins Meer zu werfen (vgl. V.6) und die Hand, den Fuß oder das Auge, die Anlass zur Sünde geben, abzuschlagen, auszureißen und fortzuwerfen (vgl. V.8-9) –,¹¹ hätte auch hier – sollte es sich um eine Aufforderung zum Ausschluss aus der Gemeinde handeln – ebenso krass und vielleicht in Anlehnung an 8,12; 22,13; 25,30 formuliert werden können: „... dann wirf ihn hinaus in die Finsternis“. Im Vergleich mit den vorigen drastischen Imperativen des selben Kontextes und einem ähnlich harten „Hinauswerfen in die Finsternis“ lässt sich deutlich sehen, dass die Aufforderung „sei er dir wie der Heide und der Zöllner“ wesentlich schwächer ist. Doch wie ist sie zu verstehen?

Offensichtlich steckt hinter dem Imperativ „sei er dir wie der Heide und der Zöllner“ eine präzise *Handlungsanweisung*, die allerdings nichts von einem Ausschluss erwähnt, sondern vielmehr die Umgangsweise beschreibt, wie der sündigende „Bruder“ behandelt werden soll:¹² wie ich mich dem „Bruder“ gegenüber verhalten sollte, um mit ihm trotz unserer durch die Sünde gestörten Beziehung in der Gemeinschaft zu leben. Das pragmatische

¹⁰ Galot, παῖν 1021, bringt das Problem auf den Punkt, indem er erklärt, dass das „Wenn er nicht auf die Versammlung hört, sei er für dich wie der Heide und der Zöllner“ als Äquivalent zu „wenn er nicht auf die Kirche hört, sei er exkommuniziert“ verstanden wurde.

¹¹ In diesen Versen geht es weder um Selbstverstümmelung noch um die Todesstrafe. Die scharfen Formulierungen haben die Funktion, die Gefahr des Bösen zu unterstreichen und zu verdeutlichen, dass es gemieden bzw. vernichtet werden muss.

¹² Vgl. Galot, παῖν 1024.

Potential dieses Verses innerhalb seines Kontextes werde ich in der folgenden Untersuchung durch die Analyse der Kommunikationsstrategie und Leserlenkung beschreiben.¹³

2. Der Text: Mt 18,15-20

Situationsbeschreibung

¹⁵ Wenn aber gesündigt hat [gegen dich] dein Bruder,

Erste Handlungsanweisung

geh hin, überführe ihn zwischen dir und ihm allein.

Wenn er dich hört, gewannst du deinen Bruder;

Zweite Handlungsanweisung

¹⁶ wenn er aber nicht hört,

nimm mit dir noch einen oder zwei,

damit auf dem Mund von zwei Zeugen oder drei bestehe jedes Wort;

(Dtn 19,15)

Dritte Handlungsanweisung

¹⁷ wenn er aber sie überhört,

sprich zur Versammlung;

Vierte Handlungsanweisung

wenn er aber auch die Versammlung überhört,

sei er dir wie der Heide und der Zöllner.

Erste Schlussfolgerung

¹⁸ Amen, ich sage euch:

Wie viel immer ihr bindet auf der Erde,

wird gebunden sein im Himmel,

und wie viel immer ihr löst auf der Erde,

wird gelöst sein im Himmel.

Zweite Schlussfolgerung

¹⁹ Wieder [amen] sage ich euch:

Wenn zwei übereinstimmen von euch auf der Erde in jeder Sache,

die immer sie erbitten,

geschehen wird es ihnen von meinem Vater in den Himmeln.

Begründung

²⁰ Denn wo zwei oder drei versammelt sind auf meinen Namen hin,

dort bin ich in ihrer Mitte.

¹³ Zur Methode vgl. Grilli, Kommunikationsprozess 12-39; Grilli, Syntaktik 31-39; Dormeyer, Grundlagen 126-146; Mora Paz, Semantik 41-57; Dillmann, Pragmatik 59-75.

3. Die syntaktische, semantische und pragmatische Kohärenz des Textes

3.1. Die Einheit des Textes (V.15-20)

Bestimmte Signale im Text auf syntaktischer und semantischer Ebene lassen die Kommunikationsstrategie des Autors deutlich werden und zeigen die Leserlenkung an. Ein Gliederungsmerkmal, das zugleich die Einheit der V.15-17 herstellt, ist die klare, durch Konditionalsätze gebildete „wenn – wenn nicht“-Struktur, durch die sich vier Handlungsanweisungen ergeben. Außerdem fällt in diesen Versen der spontane Wechsel zur Du-Anrede auf: Die damaligen und die aktuellen Leser fühlen sich dadurch direkt angesprochen.¹⁴ In V.18 erfolgt wieder ein Wechsel zur allgemeinen Anrede mit „euch“; außerdem unterstreichen die beiden Redeeinleitungen „(amen) ich sage euch“ (V.18.19) die autoritative Bedeutung und Allgemeingültigkeit des Gesagten. Beide Folgerungen werden mit einer Begründung durch γάρ in V.20 abgeschlossen. Die Verbindung der Zahlenangaben von dem einen oder den zwei Zeugen (V.16) mit den zwei, die gemeinsam beten (V.19) und den zwei oder drei, die sich auf Jesu Namen hin versammelt haben (V.20), markieren die Kohäsion des gesamten Abschnitts: Die V.15-20 sind miteinander zu einer Einheit verknüpft.

Auf der semantischen Ebene zeigt auch das Wortfeld die Einheit dieser Verse an: Während im ersten Teil der Rede (18,1-14) Worte wie „Kind“, „klein“ und „Anlass zur Sünde geben“ dominieren, kennzeichnen nun (18,15-35) die Worte „Bruder“, „sündigen“ und „vergeben“ das semantische Feld und signalisieren den Wechsel zu einer anderen Thematik. „Bruder“ meint in diesem Zusammenhang allgemein ein Mitglied der Gemeinde, das also auch eine „Schwester“ sein kann. Zugleich drückt das Wort „Bruder“ aber noch stärker als z.B. „Nächster“ oder „Gemeindemitglied“ die persönliche Nähe und Mit-Verantwortung aus.¹⁵

Matthäus stellt hier seinen Lesern – und uns heute – vier verschiedene Initiativen vor, die wir entwickeln sollen, um einem sündigenden „Bruder“ sein falsches Handeln klar zu machen und ihn davon abzubringen. Dabei fällt besonders auf, dass das handelnde Subjekt gerade nicht der Sünder

¹⁴ Um diesen „An-spruch“ – in seinem zweifachen Sinn als Anrede und Forderung – zu erhalten, vermeide ich für die Interpretation unpersönliche Formulierungen (z.B. „man“, „der Leser“) und spreche stattdessen aus der „ich“-Perspektive des Lesers / der Leserin, der / die den Text lesend für sich aktualisiert.

¹⁵ Das Wort „Bruder“ steht in Anführungszeichen, um die vielschichtige Bedeutung zu kennzeichnen und um zu verdeutlichen, dass nicht nur einschränkend die männlichen Gemeindemitglieder gemeint sind.

selbst ist, sondern eine andere Person – „ich“ –, die auf die Sünde aufmerksam geworden ist;¹⁶ der sündigende „Bruder“ ist das Objekt meines Handelns. Es geht hier also um Handlungsanweisungen für „mich“, was ich tun soll, wenn ich das sündige Handeln eines „Bruders“ bemerkt habe: dann bin ich in die Pflicht genommen, mich um diesen „Bruder“ zu kümmern und dafür zu sorgen, dass er von seinem sündigenden Tun ablässt.

3.2. Die vier Handlungsanweisungen (V.15-17)

3.2.1. Die Situationsbeschreibung und die erste Handlungsanweisung

V.15a beginnt mit einer Situations- oder Fallbeschreibung. Das Sündigen „gegen dich“ (εἰς σέ) wird von vielen Exegeten wegen seiner spärlichen Bezeugung in den antiken Handschriften als späterer Einschub gedeutet; es kann aber auch durch den letzten Imperativ in V.17b („er sei dir“) begründet sein. Welcher Art die Sünde ist, spezifiziert Matthäus nicht, dadurch lässt er die Interpretation des sündigen Handelns offen: Die Leser zu allen Zeiten können leicht in ihrer jeweiligen Situation Parallelfälle finden, daraufhin die Handlungsanweisungen übertragen und sie aktualisieren. Das Wort ἐλέγχω (= überführen, an den Tag bringen) im Zusammenhang mit κερδαίνω (= gewinnen) verdeutlicht, dass es gerade nicht darum geht, den Sünder zu bestrafen, sondern ihm sein Fehlverhalten auf eine Weise deutlich zu machen, die ihn von seinem sündigen Tun abbringt und ihm zugleich die Normen der Gemeinde als anstrebenswerte Verhaltensweisen vorstellt (V.15c).¹⁷ Bemerke ich also, dass jemand sündigt – oder sündigt er gegen mich –, dann soll ich diese Tat nicht sofort überbewerten, nach einer Bestrafung suchen oder den Sünder gleich vor der ganzen Gemeinde bloßstellen, sondern ich soll ihm vielmehr zuerst unter vier Augen erklären, dass sein Handeln nicht gut war (V.15b).¹⁸ Ziel dieser persönlichen Unterredung ist, dass der „Bruder“ *hört* (V.15c),¹⁹ d.h. dass er sich überzeugen lässt und die Normen für das Handeln und Leben in der Gemeinschaft akzeptiert.²⁰

¹⁶ Vgl. Segalla, *Perdono* 516; Wouters, *Willen* 354.

¹⁷ Vgl. Grilli, *Matthäus* 81f.; Segalla, *Perdono* 504; Wouters, *Willen* 354.

¹⁸ Vgl. Bonnard, *Matthieu* 274.

¹⁹ Vgl. Wouters, *Willen* 352 und Garland, *Matthew* 191.

²⁰ Einige Autoren sprechen in diesem Zusammenhang von der „Rückgewinnung“ des sündigenden „Bruders“, vgl. Frankemölle, *Matthäus* 260; Grilli, *Matthäus* 82-84; Wouters, *Willen* 354; Garland, *Matthew* 192. Dahinter steckt die Vorstellung, dass sündigendes Handeln per se aus der Gemeinschaft ausschließt, doch halte ich diesen Begriff für missverständlich, weil er die Vorstellung einer schon bestehenden Trennung enthält, indem er nahe legt, dass der „Bruder“ verloren ist oder sich selbst ausgeschlossen hat und deshalb „zurückgewonnen“ oder „zurückgebracht“ werden

Den Hintergrund für diese nötige Zurechtweisung bietet Lev 19,17-18: „Nicht sollst du hassen deinen Bruder in deinem Herzen. Zurechtweisen sollst du deinen Stammesgenossen, damit du nicht seinetwegen Sünde auf dich lädst. Nicht sollst du dich rächen und nicht sollst du nachtragen den Kindern deines Volkes. Lieben sollst du deinen Nächsten wie dich selbst. Ich bin der Herr.“ Schon in Lev wird deutlich, dass ich dem „Bruder“ seine Sünde gänzlich zu verzeihen habe, denn ich darf mich nicht rächen und ihm auch nichts nachtragen. Vor allem soll ich ihn nicht nur wegen *seiner* Sünde zurechtweisen, sondern ebenso *um meinetwillen*: damit ich selbst nicht die Schuld auf mich lade, mich nicht um meinen „Bruder“ gekümmert zu haben, für den ich mitverantwortlich bin, dass er keine Sünde begeht.

Die Nächstenliebe fordert also Kritik und Zurechtweisung des sündigenden „Bruders“;²¹ wer zur Sünde schweigt oder wegsieht, macht sich mitschuldig. In diesem Zusammenhang wird die soziale Dimension der Sünde deutlich: Das Sündigen des „Bruders“ – sei es gegen mich speziell oder allgemein – hat nicht nur allein in ihm selbst seine Ursache, sondern ist immer auch durch die Umstände, Situationen – und letztlich vielleicht auch durch mein eigenes Verhalten mitbedingt. Dass auch ich in gewisser Weise mitschuldig an der Sünde meines „Bruders“ sein kann, weil ich ihm möglicherweise durch mein Verhalten Anlass zur Sünde gegeben habe, verweist zurück auf den ersten Teil der Rede, der ausdrücklich davor warnte, einem anderen Anstoß und Möglichkeit zur Sünde zu geben (V. 6-9).

3.2.2. Die zweite Handlungsanweisung

Der folgende Vers (V.16) behandelt nun den Fall, dass der „Bruder“ im persönlichen Gespräch nicht zu überzeugen war, falsch gehandelt zu haben. Auch dann soll ich immer noch nicht die Tat „an die große Glocke hängen“, sondern mit dem sündigenden „Bruder“ Geduld haben und es noch einmal versuchen, indem ich mir einen oder zwei – andere „Brüder“ aus der Gemeinde – mitnehme, um in einer kleinen Gruppe zusammen mit dem „Bruder“ über sein Verhalten reden.²² Es ist ja auch möglich, dass ich mich geirrt

muss. Der Text selbst sagt jedoch nur, dass dem sündigenden „Bruder“ sein Fehlverhalten zu erklären ist, um ihn „zu gewinnen“, d.h. um ihn von den Handlungsnormen der Gemeinde zu überzeugen.

²¹ Vgl. Frankemölle, Matthäus 260.

²² Auch Segalla, *Perdono* 516, hebt hervor, dass es hier darum geht, den „Bruder“ zu gewinnen und einen Skandal zu vermeiden, falls er sich nicht überzeugen lässt. Bonnard, *Matthieu* 275, betont unter Verweis auf die Instruktion in Dtn 19,15 – die die Funktion hat, den Schuldigen vor Willkür und Vorurteilen zu schützen – die nötige Geduld mit dem „Bruder“. Für Garland, *Matthew* 191, übt hier die Kirche vor allem ihren moralischen Einfluss aus, statt ihre disziplinarische Macht auszuspielen.

habe und dass der „Bruder“ im Recht war; deshalb genügt nach Dtn 19,15 nämlich nicht das Zeugnis einer Person, sondern es sind zwei oder drei Zeugen gefordert, um einer Sache Rechtsgültigkeit zu verleihen.²³ Auch hier wird deutlich, dass es zusammen mit den anderen Personen aus der Gemeinde darum geht, die Wahrheit zu finden und nicht darum, dem „Bruder“ seine Schuld zu beweisen,²⁴ denn wären die anderen schon zuvor „Zeugen“ seines sündigen Handelns gewesen, hätten auch sie die Pflicht gehabt, den „Bruder“ unter vier Augen zurechtzuweisen.

Der Text erwähnt nun diese „Zeugen“ nicht mehr, weil er sich nicht in erster Linie für sie interessiert, doch die Leser können aufgrund ihrer Kenntnisse und Leseerfahrung ergänzen, was aus diesen Personen wird und was sie zu tun haben: Die „Zeugen“ sind damit keineswegs aus ihrer Verantwortung für den „Bruder“ entlassen, denn nun wissen auch sie von dessen Sünde (V.15) und sind – vor dem Hintergrund von Lev 19,17-18 – ebenfalls in die Pflicht genommen, mit dem „Bruder“ erst unter vier Augen und bei Bedarf in einer kleinen Gruppe zu reden. Durch das Einbeziehen der „Zeugen“ wird gleichsam ein sich vervielfältigendes „Dominanzprinzip der Kommunikation“ in Gang gesetzt, indem sich immer mehr Gemeindeglieder um den sündigenden „Bruder“ kümmern und mit ihm und auch miteinander reden. Das Ziel dieses persönlichen Gesprächs in einer kleinen Gruppe ist wie schon in V.15, dass der „Bruder“ hört; auch wenn hier die ausdrückliche Wiederholung fehlt, ist es implizit vorausgesetzt, denn nur falls der „Bruder“ nicht hören sollte, ist es sinnvoll, den nächsten Schritt einzuleiten.²⁵ Das Resultat oder die Folgewirkung dieses Gesprächs in einer kleinen Gruppe ist das Reden miteinander: Wenn jemand in der Gemeinschaft sündigt, betrifft das auch die anderen; im Dialog muss gemeinsam eine Lösung gefunden werden.

3.2.3. Die dritte Handlungsanweisung

Falls der „Bruder“ aber die Worte dieser kleinen Gruppe überhört, soll ich zur Gemeinde sprechen (V.17a). Matthäus gebraucht hier nicht die Negation von hören ($\mu\eta\ \acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\omega$) wie in V.16a, sondern $\pi\alpha\rho\alpha\kappa\omicron\upsilon\omega$ (= überhören, missverstehen, nicht beachten) wie in Mk 5,36, wo Jesus die Worte der Leute des Synagogenvorstehers überhörte bzw. nicht beachtete. Durch diese Wortwahl wird die Bedeutung eines bewussten, vielleicht störrischen und sich verweigernden Nicht-Hören-Wollens abgeschwächt und die Möglichkeit offen gelassen, dass der „Bruder“ selbst noch gar nicht die gravierende

²³ Vgl. Frankemölle, Matthäus 260.

²⁴ Vgl. Grilli, Matthäus 82; Garland, Matthew 191.

²⁵ Vgl. Segalla, Perdono 505, und Wouters, Willen 352.

Bedeutung seines sündigenden Handelns gesehen und den Ernst der Bemühungen der Gemeindemitglieder verstanden hat. Die Gemeinde ist mit dem Wort ἐκκλησία (= Versammlung) bezeichnet, das hier die örtliche Versammlung der Gemeinschaft (Gemeindeversammlung) meint, nicht etwa die gesamte Kirche.²⁶

Interessant ist, dass sich der Imperativ an zwei Adressaten zugleich richtet, nämlich zuerst an mich und dann an die Gemeinde. Auch wenn alle bisherigen Bemühungen nicht gefruchtet haben, bin ich deswegen noch nicht aus meiner Verantwortung für meinen sündigenden „Bruder“ entlassen, denn jetzt ist die Zeit gekommen, dass ich die Versammlung der Gemeinde informiere: *Alle* sollen sich nun um den sündigenden „Bruder“ kümmern.²⁷ Zwar fehlt ebenfalls wie in V.16 die ausführliche Zielbeschreibung, den Bruder zu gewinnen, doch bleibt – wie beim vorigen Vers gesehen – das Ziel bestehen, da sonst der nun folgende Schritt sinnlos wäre.

3.2.4. Die vierte Handlungsanweisung

Wiederum besteht die Möglichkeit, dass der „Bruder“ auch die Worte der Gemeindeversammlung überhört (V.17b). Aus anderer Perspektive betrachtet, ist dieses Schema der Handlungsanweisungen in gewisser Weise zugleich auch ein Zeugnis der eigenen Unfähigkeit, den sündigenden „Bruder“ von moralisch richtigem Handeln zu überzeugen: einerseits habe ich wirklich alles getan – andererseits doch keinen Erfolg gehabt. Obwohl der „Bruder“ auch auf die Gemeinde nicht hört, gibt es keinen deutlichen Hinweis für die Gemeinde, ihn deshalb aus ihrer Gemeinschaft auszuschließen. Die Anweisung, die sich im Anschluss findet, richtet sich nämlich gerade nicht an die Gemeinde, auch nicht an ein Leitungsgremium oder eine Autorität, sondern wieder an *mich*: „... sei er *dir* wie der Heide und der Zöllner.“ Es geht also immer noch um *mein* Verhalten dem sündigenden „Bruder“ gegenüber.²⁸ Aber damit ist weder gesagt, dass ich nun nach diesen dreifachen Bemühungen mein Möglichstes getan habe und jetzt der Verantwortung für den „Bruder“ enthoben bin,²⁹ noch dass ich den Umgang mit diesem „unbußfertigen Bruder“, der nicht akzeptiert, dass er sich ändern

²⁶ So auch Grilli, Matthäus 82, und Galot, païen 1020f.

²⁷ Vgl. Wouters, Willen 357.

²⁸ Vgl. Segalla, Perdono 505; Bonnard, Matthieu 275, und Galot, païen 1024.

²⁹ Das meint hingegen Wouters, Willen 354, der V.17b dahingehend interpretiert, dass die verpflichtende Gemeinschaft mit dem Sünder nun nicht mehr besteht und der ermahnende „Bruder“ somit aus seiner Verantwortung für ihn entlassen ist.

muss, meiden kann oder meiden soll.³⁰ Vielmehr findet sich in dem Imperativ „... sei er dir wie der Heide oder der Zöllner“ eine weitere, vierte, konkrete Handlungsanweisung für *mich*, nämlich: den „Bruder“ wie einen Heiden oder Zöllner zu behandeln. Das bedeutet nun aber gerade nicht, ihn zu missachten, zu ignorieren oder in irgendeiner anderen Weise zu marginalisieren.³¹

Wie mit Zöllnern und Heiden umzugehen ist und was von ihnen zu halten ist, haben die Leser des Evangeliums schon durch das beispielhafte Handeln Jesu und durch seine Lehre erfahren: Jesus ruft den Zöllner Matthäus in die Nachfolge (9,9); Jesus und seine Jünger essen mit Zöllnern und Sündern (9,10); Jesus wird „Freund der Zöllner und Sünder genannt“ (11,19); außerdem legt der Evangelist Jesus die Worte in den Mund, dass Zöllner und Dirnen eher in das Königreich Gottes gelangen als die Hohenpriester und Ältesten (21,31) und dass Zöllner und Dirnen Johannes dem Täufer geglaubt haben, die Hohenpriester und Ältesten aber nicht (21,32). Im Matthäusevangelium sind es besonders die Heiden, die durch ihren Glauben an Jesus auffallen: die Magier (2,1-12), die Kanaanäerin (15,22-28) der Hauptmann (8,5-13) und die Frau des Pilatus (27,19).

Allerdings sind an zwei Stellen im Evangelium die Gruppen der Zöllner und Heiden als Menschen beschrieben, die nur diejenigen lieben, von denen sie geliebt werden (5,46), die nur ihre Brüder grüßen (5,47) und die beim Beten viele Worte machen, weil sie meinen, dann erhört zu werden (6,7). Obwohl hier Kritik anklingt, ist das Verhalten der Zöllner und Heiden damit nicht als „falsch“ oder „schlecht“ beschrieben, sondern nur als *nichts Besonderes* (5,47) oder etwas, das in der *Unkenntnis Gottes* begründet liegt, weil sie nicht wissen, dass Gott schon weiß, was wir brauchen, ehe wir ihn darum bitten (6,8). Deshalb gibt die Handlungsanweisung in jenem Kontext einen anderen Maßstab vor: Die Nachfolger Jesu sollen sich in ihrem Verhalten von dem „gewöhnlichen“, „nicht besonderen“, „unvollkommenen“

³⁰ So Bonnard, *Matthieu* 275, der meint, dass der sündigende „Bruder“ für eine Zeit innerhalb der Gemeinde in „Quarantäne“ lebte und noch deutlicher Segalla, *Perdono* 505, der ausdrücklich darauf hinweist, dass der sündigende „Bruder“ zwar Mitglied der Gemeinde bleibt, aber nun einen Status als „Außenseiter“ einnimmt, weil er sich nicht wie ein Christ benimmt und dem Angebot der Gemeinde folgt, sondern sich „wie ein Heide oder Zöllner“ verhält. Mit dieser Interpretation Segallas ist sowohl das geforderte unbegrenzte Verzeihen gesichert – der Sünder wird ja nicht aus der Gemeinde ausgeschlossen – als auch das Sein „wie ein Heide oder Zöllner“ erklärt. Der Nachteil dieser Position liegt meiner Meinung nach darin, dass sie den ermahnenden „Bruder“ – mich – letztlich doch aus der Verantwortung für den sündigenden „Bruder“ entlässt und den „Sünder“ zugleich in eine marginalisierte Rolle drängt, in der er sich dann selbst überlassen bleibt.

³¹ So auch Galot, *païen* 1024.

Verhalten der Zöllner und Heiden unterscheiden, indem sie ihre Feinde lieben, für ihre Verfolger beten (5,44) und sich bemühen, *wie Gott vollkommen* zu sein (5,48). Das *unvollkommene* Verhalten der Heiden und Zöllner darf also nicht als Vorbild dienen; die Nachfolger Jesu müssen sich bewusst anders verhalten.

Wenn der sündigende „Bruder“ nun *für mich* wie ein Heide oder Zöllner sein soll, dann meint das vor diesem Hintergrund: Dieser „Bruder“ hat noch nicht verstanden, worauf es beim christlichen Handeln ankommt; ich muss mich seiner annehmen und ihm christliches Handeln und Leben vorleben, so dass ihm das Besondere, das entscheidend Andere, das Vollkommene des christlichen Handelns auf überzeugende Weise deutlich wird.³² Auch der Gesamtkontext mit dem Gleichnis vom verirrtten Schaf (V.12-14), der Frage Petri, wie oft dem „Bruder“, der gesündigt hat, vergeben werden soll – nicht nur dreimal, wie diese Handlungsanweisungen vermuten lassen könnten, nicht nur siebenmal, wie Petrus meint, sondern: 490mal, kurz: immer wieder (V.21-22) – und dem Gleichnis von den erlassenen Schulden (V.23-35) betont die Pflicht zur ständigen Vergebung.³³

Der Imperativ „... sei er dir wie der Heide oder der Zöllner“ darf in diesem Zusammenhang der grenzenlosen Vergebung keinesfalls als Aufforderung an die Gemeinde verstanden werden, den „Bruder“ zu marginalisieren oder ihn gar aus ihrer Gemeinschaft auszuschließen. Doch die geforderte unbegrenzte Vergebung bedeutet nicht, die Augen zu verschließen und das sündige Verhalten kritiklos hinzunehmen, deshalb ist das gemeinsame Gespräch zur Überzeugung von moralisch richtigem Handeln nötig. Die Handlungsanweisung, den „Bruder“ wie einen Heiden und Zöllner zu behandeln, ist also eine präzise Anleitung für mich, ihm – wie einem Heiden und Zöllner – christliches Leben und Handeln überzeugend nahe zu bringen.

Die andere Seite der Medaille dieses Handlungsschritts ist allerdings auch wieder ein Armutszeugnis für die Gemeinde: Wie kann jemand zur Gemeinde gehören und noch nicht gemerkt haben, wie Christen leben? Die Verfehlung eines einzigen wirft ein schlechtes Licht auf die gesamte Gemeinde. Deshalb ist die ganze Gemeinde angefragt, ihr Gemeindeleben, ihr Leben als Christen und ihre Moralvorstellungen im gemeinsamen Dialog kritisch in den Blick zu nehmen. Vor diesem Hintergrund (einen kritischen Blick auf das eigene Gemeindeleben zu richten und es möglicherweise entsprechend ändern zu müssen) wird dann auch verständlich, dass es in solch

³² Vgl. Garland, Matthew 192, und Galot, païen 1024.

³³ Galot, païen 1024, verweist auf die Lehre Jesu, die in diesem Kontext dazu ermutigt, über begrenztes Vergeben hinaus zu gehen und das unbegrenzte Verzeihen zu praktizieren.

einer peinlichen Situation für die Gemeinde viel leichter und bequemer ist, einen *Sünder* auszuschließen, ihn an den Rand der Gemeinde zu drängen oder festzustellen, dass er sich selbst ausgeschlossen hat: so zu Handeln wäre allerdings „nichts Besonderes“. Doch als Christen sollen wir uns ja gerade durch unser anderes, vollkommenes Handeln nach dem Vorbild Gottes (5,48) auszeichnen: Das anschließende Gleichnis (V.23-35) verdeutlicht, dass grenzenlose Vergebung in jedem Fall – seien es kleine oder große Schulden – gefordert ist.

Ein Ausschluss oder eine marginalisierte Stellung des sündigenden „Bruders“ innerhalb der Gemeinde – auch aus scheinbar „pädagogischen Gründen“ – hätte jedoch genau das Gegenteil zur Folge: Die Gemeinde grenzt sich vom Sünder ab, anstatt dem „verirrten Schaf“ nachzugehen und lässt den „Bruder“ allein. Als Ausgeschlossenem oder aus einer marginalisierten Position ist es ihm aber überhaupt nicht möglich, das spezifisch Andere des christlichen Glaubens und das besondere christliche Leben kennen zu lernen: Wie kann er umkehren, wenn er nicht sieht, wie und wohin? Es erscheint mir außerdem wie eine Strafe, den sündigenden „Bruder“ als Außenseiter zu behandeln, so dass ihm dadurch seine Sünde ständig vor Augen gehalten wird. Ein solches Verhalten widerspricht sowohl der anfangs geforderten Verantwortung und Sorge für ihn (V.15-17a) als auch dem Gebot, nichts nachzutragen (Lev 19,18); es kann meiner Meinung nach deshalb nicht als „Verzeihen aus ganzem Herzen“ (V.35) verstanden werden.³⁴ Ausschluss oder Marginalisierung sind durch die Pflicht des bedingungslosen und unbegrenzten Verzeihens, dem die göttliche Vergebung schon vorausging,³⁵ verunmöglicht. Stattdessen ist die Übernahme der Verantwortung für den Sünder gefordert, die sich in einem beispielhaften und authentischen Zeugnis des Glaubenslebens in Gemeinschaft mit dem „Bruder“ konkretisiert.

3.3. Die erste Schlussfolgerung (V.18)

Der V.18 markiert durch seinen Wechsel von der Du-Anrede zur 2. Pers. Plural einen Einschnitt. Die Einleitung mit einem Amen-Wort betont die generelle Geltung dieser Schlussfolgerung. Auffällig ist, dass Jesus schon zuvor diese Worte vom Binden und Lösen an Petrus gerichtet hat (16,19). Auf der sachlichen Ebene einer juristischen Terminologie beziehen sich „binden“ und „lösen“ auf das, was verboten oder erlaubt ist, bzw. was ratifiziert oder annulliert wird, doch an dieser Stelle unseres Textes ist offen gelassen, was genau „gebunden“ oder „gelöst“ wird. Vom Kontext des Um-

³⁴ Das wiederholte Wort „Bruder“ in V.35 knüpft an die V.15-17 an; vgl. auch Bonnard, *Matthieu* 279.

³⁵ Vgl. Segalla, *Perdono* 514.517f.

gangs mit dem sündigenden „Bruder“ her können die Leser die Beziehung zur Sünde erkennen, doch bei dem „Binden und Lösen“ geht es meiner Meinung nach weder um eine definitive Bestimmung, was eine Sünde ist und was nicht,³⁶ noch darum, wie mit dem „Bruder“ verfahren werden soll,³⁷ sondern vielmehr um die zu bedenkenden ernstlichen Folgen des eigenen Handelns im Umgang mit dem sündigenden „Bruder“.

Die zweifache Gegenüberstellung von „Erde“ und „Himmel“ im Zusammenhang mit der Darstellung der bleibenden, dauerhaften Konsequenzen des Handelns fokussiert den Blick auf die *end-gültigen* Folgen für den sündigenden „Bruder“ und damit zugleich auf die bestehende Verantwortung der Gemeinschaft für ihn.³⁸ Diese durch den Kontrast „Erde – Himmel“ verschärfte Gegenüberstellung hat also die Funktion einer eindringlichen Ermahnung, im Umgang mit dem „Bruder“, der gesündigt hat, die Verantwortung für ihn wahrzunehmen und dabei stets die Konsequenzen zu bedenken, die sowohl ein Nicht-Beachten, ein zu oberflächlicher Umgang oder auch ein Überbewerten der Sünde für ihn und für die Gemeinschaft hätte.³⁹ V.18 radikalisiert also die Verantwortung für den Bruder im Blick auf die bleibenden Konsequenzen. Im Zusammenhang mit dem Gleichnis von den vergebenden Schulden (V.23-35) wird wiederum deutlich, dass angesichts der End-Gültigkeit dieser Entscheidung allein grenzenlose Vergebung möglich ist.

3.4. Die zweite Schlussfolgerung (V.19)

Das wiederholte *πάλιν* [ἀμὴν] λέγω ὑμῖν (= wiederum [wahrlich], ich sage euch) stellt eine Verbindung zum vorigen Amen-Wort her. Ebenso knüpfen die Worte „Erde“ und „Himmel“ sowie die Zahlenangabe „zwei“ an das gerade zuvor Gesagte an und führen es weiter: „Erde“ und „Himmel“

³⁶ Das meint hingegen Garland, Matthew 192f., doch müsste meiner Meinung nach schon aufgrund der Gebote, der Weisungen, der Lehre und des Lebens Jesu (z.B. Mt 5-7; 22,36-40) der Gemeinde und den Lesern des Evangeliums eigentlich zweifellos klar sein, was sündigendes Handeln ist und was nicht.

³⁷ Für Grilli, Matthäus 87, geht es hier um die Entscheidung, dem sündigenden „Bruder“ zu vergeben oder ihm nicht zu vergeben, doch diese Möglichkeit besteht meiner Meinung nach vom Kontext her nicht, weil ja die unbegrenzte, bedingungslose Vergebung gefordert ist.

³⁸ Die bestehende Verantwortung, die jedes Mitglied der Gemeinde für die anderen hat, betont auch Garland, Matthew 193.

³⁹ Vgl. Bonnard, Matthieu 275.

verweisen auf V.18, „zwei“ greift auf V.16 zurück.⁴⁰ Das Verb συμφωνέω (= übereinstimmen, eines Sinnes sein) zielt auf die besondere Wirkkraft des *gemeinsamen* Gebets. Obwohl die Zusage der Erhörung des Gebets allgemein formuliert ist und „für jede Sache“ (V.19b) gilt, muss dieses übereinstimmende Bitten hier auch im Kontext der vorigen Verse, d.h. in Bezug auf das Bemühen um den sündigenden „Bruder“ gesehen werden. Dann wird deutlich, dass die Handlungsanweisungen weitergeführt werden: Neben dem vierfachen Bemühen um den „Bruder“ (V.15-17) und der Betonung der bleibenden Verantwortung für ihn (V.18) soll die Angelegenheit im übereinstimmenden, gemeinsamen Gebet auch vor Gott getragen werden (V.19).

Dass dabei nicht notwendig an eine strikte Reihenfolge – erst eine gestaffelte Ermahnung, dann Gebet – gedacht ist, verdeutlichen der Hinweis auf die bleibende Verantwortung und die Zusage, dass schon das Gebet von „zwei“ Personen Erhörung findet. Diese „zwei“ könnten im Zusammenhang des Textes der sündigende „Bruder“ und ich sein – oder der eine Zeuge und ich. So wie die Verantwortung für den „Bruder“ bestehen bleibt und nicht nach einer bestimmten Anzahl von Bemühungen abgegeben werden kann, so soll das Bemühen um den sündigenden „Bruder“ von Anfang an vom gemeinsamen Gebet begleitet sein. Die Zusage der Erhörung des Gebets ermutigt dazu, gemeinsam vor und mit Gott – der nicht will, dass eines der Kleinen verloren geht (V.14) und der die grenzenlose Vergebung fordert (V.35) –, eine Lösung zu finden. Dadurch wird wiederholt deutlich, dass nicht wir Menschen über andere richten dürfen, weil es allein Gott ist, der einen Menschen beurteilt (7,1), und es bleibt hier auch die Hoffnung auf eine endgültige Lösung des Problems mit dem sündigenden „Bruder“ erhalten: Gott wird das übereinstimmende, gemeinsame Gebet erhören.

Dabei geht es aber nicht um ein „Gesundbeten“ und auch nicht darum, alle Verantwortung allein Gott zuzuschieben (im Sinne von: „Gott wird’s schon richten“), denn Gott ist nicht der „Notnagel“ falls uns nichts mehr einfällt: Die Zusage der Erhörung des *gemeinsamen* Gebets zeigt, dass es primär darum geht, untereinander zu einer Einigung und zur gemeinsamen Übereinstimmung zu kommen.

3.5. Die Begründung (V.20)

Der V.20 führt als Begründung für die Erhörung des Gebets in gemeinsamer Übereinstimmung die Gegenwart Jesu an. Das εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν (= ich bin in ihrer Mitte) erinnert an den Namen Emmanuel (= Gott ist mit

⁴⁰ Diese Verbindung sehen auch Grilli, Matthäus 87f., und Frankemölle, Matthäus 261f., während z.B. Galot, παῖν 1028f., und Garland, Matthew 193, die V.19-20 nicht mehr zur Perikope rechnen und auch Segalla sie in seinem Artikel ausklammert.

uns) in 1,23. Seine Gegenwart sagt Christus nochmals am Ende des Evangeliums mit den Worten „ich bin bei euch“ (28,20) zu.⁴¹ In unserem Text spricht Jesus seine Gegenwart denen zu, die sich „in seinem Namen versammelt“ (εἰς τὸ ἕμὸν ὄνομα) haben, sei es auch nur eine ganz kleine Gruppe von zwei oder drei Personen. Die Zahlenangaben „zwei oder drei“ greifen zurück auf V.16 und V.19, d.h. die Zusage der Gegenwart Jesu muss auch hier im Kontext vom Bemühen um den sündigenden „Bruder“ verstanden werden. Dabei geht es meiner Meinung nach weniger darum, dass Jesus anwesend ist, um die gerichtlichen Entscheidungen der Gemeinde (über den „Bruder“) zu überwachen und zu leiten,⁴² sondern vielmehr um den Anspruch und die Verpflichtung, die sich aus der Anwesenheit Jesu für die Gemeinschaft ergeben, sich um ihre „Brüder“ zu kümmern.⁴³

Diese „Brüder“, für die sowohl jeder einzelne als auch die ganze Gemeinde verantwortlich ist, sind im Kontext des gesamten Kapitels 18 sowohl die marginalisierten „Kleinen“ als auch die verirrtten Sünder. Diese zweifache Beziehung wird durch die selbe Wortwahl deutlich: Am Anfang des Kapitels (in 18,2) stellt Jesus ein Kind „in ihre Mitte“ (ἐν μέσῳ αὐτῶν) und sagt zu, dass, wer ein solches Kind „in meinem Namen“ (ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου) aufnimmt, ihn selbst aufnimmt (18,5). Indem sich Jesus mit den „Kleinen“ identifiziert, radikalisiert er die Verpflichtung, die Verantwortung für sie zu übernehmen. Aber auch dann, wenn sich die Gemeinde auf Jesu Namen hin versammelt (εἰς τὸ ἕμὸν ὄνομα), weil sie sich um einen sündigenden „Bruder“ sorgt und alles ihr Mögliche tut, um ihn zu gewinnen, ist Jesus „in ihrer Mitte“ (εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν 18,20) gegenwärtig. Das Versammeln auf Jesu Namen hin und die Gegenwart Jesu sind demnach mit der Verantwortung und Fürsorge für die „Kleinen“ und die Sünder untrennbar verbunden.⁴⁴ Oder mit anderen Worten: Die Gegenwart Jesu ist dort spürbar,

⁴¹ Diese versprochene Gegenwart Jesu ähnelt der Gegenwart Gottes, der Schekhina, d.h. diese Vorstellung einer nicht-körperlichen Gegenwart war durchaus bekannt: Bei den Rabbinen wird seit dem 1. Jhd. v. Chr. die Schekhina ganz ähnlich beschrieben: Nach mAv 3,2 ist immer dort, wo sich zwei mit der Tora beschäftigen, die Schekhina „mitten unter ihnen“; weiterhin sei stets, wenn die Israeliten geknechtet oder ins Exil geführt wurden, auch die Schekhina geknechtet und exiliert worden (MekhY zu Ex 12,41); und in bHag 14b zu Jes 7,14 wird analog zum *'immanū-'el* von der *'immanū-šekhina* gesprochen. Die Schekhina ist demnach in ihrer Anwesenheit nicht nur statisch, punktuell, sondern vor allem dynamisch und dauerhaft zu denken; vgl. Thoma, Schekhina 181f.; Strack / Billerbeck, Kommentar I 794f.; Grilli, Matthäus 87-89; Frankemölle, Matthäus 262f.

⁴² So aber Garland, Matthew 194.

⁴³ Vgl. Wouters, Willen 365.

⁴⁴ Vgl. auch Pesch, Namen 240f., und Pokorný, Namen 480f.

wo wir uns der „Kleinen“ und der „Sünder“ um Jesu Willen annehmen, anstatt sie zu übersehen, zu marginalisieren oder auszuschließen. Die Zusage der Gegenwart Jesu ist also zugleich eine Verpflichtung für alle, die sich in seinem Namen versammeln, in den „Kleinen“ Jesus zu erkennen und sie aufzunehmen und sich der sündigenden „Brüder“ zu nähern und sie so anzunehmen, wie Jesus mit Heiden und Zöllnern umgegangen ist.

4. Das pragmatische Potential von V.17

Das pragmatische Potential von V.17 „... sei er dir wie der Heide und der Zöllner“ entfaltet sich sowohl im Gesamtkontext des Evangeliums als auch im näheren Kontext des Kapitels 18 und speziell innerhalb des engeren Kontextes der V.15-20.

Im Gesamtzusammenhang des Evangeliums steht das Wissen der Leser im Hintergrund, dass Jesus und seine Jünger Zöllner in ihrer Gemeinschaft akzeptierten und dass besonders Heiden durch ihren großen Glauben an Jesus auffielen. Auch wenn das Verhalten der Zöllner und Heiden nicht in jeder Hinsicht für uns Christen vorbildlich ist – deshalb haben wir uns an Gott als Vorbild zu orientieren –, bedeutet das deshalb nicht, den Kontakt mit diesen Personengruppen zu meiden. Im Rahmen von Kapitel 18 rückt die Sorge der Gemeinschaft für die „Kleinen“ und die geforderte Verantwortung für einen sündigenden „Bruder“ in den Mittelpunkt. Jesus drückt seine Beziehung zu diesen beiden gefährdeten Personengruppen auf eine Weise aus, die zugleich seine Forderung der Übernahme von Verantwortung und Fürsorge sowohl für die „Kleinen“ als auch für die „Sünder“ radikalisiert: Jesus identifiziert sich mit den „Kleinen“ (18,5), er gibt konkrete Handlungsanweisungen, auf welche Weise mit einem sündigenden „Bruder“ umzugehen ist (18,15-17) und er sagt seine Gegenwart der Gemeinschaft zu, die sich im Bemühen um einen sündigenden „Bruder“ in seinem Namen versammelt (18,20). Im engen Zusammenhang der V.15-18 verdeutlichen die vierfachen Handlungsanweisungen, dass es aus der Verpflichtung, sich um einen sündigenden „Bruder“ zu kümmern, niemals eine Entlassung „für mich“ gibt. Diese Kontexte heben hervor, dass die von Jesus vorgelebte, gelehrte und geforderte Verantwortung für den sündigenden „Bruder“ dauerhaft bestehen bleibt; das impliziert aber auch, dass der „Bruder“ keinesfalls aufgegeben, ausgeschlossen oder marginalisiert werden darf.

Die Aufforderung in V.17, einen sündigenden „Bruder“ wie einen Heiden und Zöllner zu behandeln, ist vor diesem Hintergrund eine konkrete Handlungsanweisung, die uns – als diejenigen, die sich im Namen Jesu versammeln – unter den Anspruch stellt, unser Möglichstes zu tun, um den

sündigenden „Bruder“ für die Gemeinschaft zu gewinnen, indem wir ihn durch praktisches Vorleben von den spezifischen christlichen Verhaltensweisen und Werten überzeugen. Der Imperativ „... sei er dir wie der Heide und der Zöllner“ unterstreicht also erneut die Verantwortung für den sündigenden „Bruder“ und fordert entsprechend eine spezifische Zuwendung zu ihm, die damit seinen Ausschluss aus der Gemeinde oder auch nur seine zeitweise Marginalisierung unmöglich macht. Kennzeichen dieses besonderen Umgangs mit dem sündigenden „Bruder“ sind die bleibende Dialogbereitschaft mit ihm und untereinander (V.15-16), die gemeinschaftliche Sorge für ihn (V.17) – vor dem Horizont, den „Bruder“ auch für immer verlieren zu können (V.18) – und das gemeinsame, übereinstimmende Gebet (V.19).

Das verlangte grenzenlose Verzeihen – nach dem Vorbild Gottes – und die Zusage der Gegenwart Jesu an eine Gemeinschaft, die sich auf seinen Namen hin versammelt, um sich um einen „Sünder“ zu kümmern, bieten den Hintergrund für diese geforderte Zuwendung zum sündigenden „Bruder“. Mit Berufung auf V.17 „... sei er dir wie der Heide und der Zöllner“ lässt sich also weder ein Ausschluss noch eine Marginalisierung des sündigenden „Bruders“ begründen, vielmehr ist dieser Vers eine genaue Handlungsanweisung, die das genaue Gegenteil eines Ausschlusses fordert: die Zuwendung und die Übernahme der Verantwortung für den sündigenden „Bruder“, um ihn für die Gemeinschaft zu gewinnen.

Summary

Usually the verse Mt 18:17 “... let him be to you as a Gentile and a tax collector” is interpreted as a legitimate proof for the exclusion (excommunication) from the community or church. Based on the exegetical research of the verse in its context, the author comes to the conclusion that is rather a very precise instruction how to treat the “sinner”: instead of exclusion, the verse demands for a special way of care with the intention integrating the sinful “brother” into the community.

Zusammenfassung

Der Vers Mt 18,17 „... sei er dir wie der Heide und der Zöllner“ wird häufig so interpretiert, dass er den Ausschluss aus der Gemeinschaft oder der Kirche legitimiert. Basierend auf der Untersuchung dieses Verses in seinem Kontext zeigt die Autorin, dass es sich um eine präzise Handlungsanweisung handelt, die – statt sich des Sünders zu entledigen – vielmehr die besondere Zuwendung zu ihm fordert, um ihn in die Gemeinschaft zu integrieren.

Bibliografie

- Albright, W.F. / Mann, C.S., *Matthew. A new translation with introduction and commentary (AncB)*, New York 1971.
- Bonnard, P., *L'Évangile selon Saint Matthieu (CNT (N) 1)*, Genève²1982.
- Dillmann, R., Überlegungen zur Pragmatik, in: Dillmann, R. u.a., *Vom Text zum Leser. Theorie und Praxis einer handlungsorientierten Bibelauslegung (SBS 193)*, Stuttgart 2002, 59-75.
- Dobbeler, S. v., Die Versammlung „auf meinen Namen hin“ (Mt 18,20) als Identitäts- und Differenzkriterium: NT 44 (2002) 209-230.
- Dormeyer, D., Hermeneutische und methodische Grundlagen der handlungsorientierten Exegese, in: Dormeyer, D. / Grilli, M., *Gottes Wort in menschlicher Sprache. Die Lektüre von Mt 18 und Apg 1-3 als Kommunikationsprozess (SBS 201)*, Stuttgart 2004, 126-146.
- Frankemölle, H., *Matthäuskommentar 2*, Düsseldorf 1997.
- Galot, J., «Qu'il soit pour toi comme le païen et le publicain»: NRT 10 (1974) 1009-1030.
- García Martínez, F., Brotherly Rebuke in Qumran and Mt 18:15-17, in: García Martínez, F. / Trebelle Barrera, J., *The people of the Dead Sea Scrolls. Their Writings, Beliefs and Practices*, Leiden 1995, 221-232.
- Garland, D.E., *Reading Matthew. A literary and theological commentary on the first gospel*, New York 1993.
- Gnilka, J., *Das Matthäusevangelium (HThK I / 2)*, Freiburg / Br 1992.
- Grilli, M., Kommunikationsprozess und Auslegung eines biblischen Textes, in: Dormeyer, D. / Grilli, M., *Gottes Wort in menschlicher Sprache. Die Lektüre von Mt 18 und Apg 1-3 als Kommunikationsprozess (SBS 201)*, Stuttgart 2004, 12-39.
- Grilli, M., Matthäus 18 als Ausgangspunkt eines Kommunikationsprozesses, in: Dormeyer, D. / Grilli, M., *Gottes Wort in menschlicher Sprache. Die Lektüre von Mt 18 und Apg 1-3 als Kommunikationsprozess (SBS 201)*, Stuttgart 2004, 40-94.
- Grilli, M., Überlegungen zur Syntaktik, in: Dillmann, R. u.a., *Vom Text zum Leser. Theorie und Praxis einer handlungsorientierten Bibelauslegung (SBS 193)*, Stuttgart 2002, 31-39.
- Levoratti, A.J., *Evangélio según san Mateo*, in: Levoratti, A.J. (dir.), *Comentario Bíblico Latinoamericano*, Estella 2003, 275-398.
- Limbeck, M., *Matthäusevangelium (SKK NT 1)*, Stuttgart 1986.
- Luck, U., *Das Evangelium nach Matthäus (ZBK 1)*, Zürich 1993.
- Luz, U., *Das Evangelium nach Matthäus, Mt 18–24 (EKK 1 / 3)*, Zürich 1997.
- Mora Paz, C., Überlegungen zur Semantik, in: Dillmann, R. u.a., *Vom Text zum Leser. Theorie und Praxis einer handlungsorientierten Bibelauslegung (SBS 193)*, Stuttgart 2002, 41-57.
- Pesch, R., „Wo zwei oder drei versammelt sind auf meinen Namen hin ...“ (Mt 18,20). Zur Ekklesiologie eines Wortes Jesu, in: Schenke, L. (Hg.), *Studien zum Matthäusevangelium. Festschrift für W. Pesch (SBS)*, Stuttgart 1988, 227-243.

- Pokorný, P., „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen ...“ (Mt 18,20), in: Ego, B. u.a., Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple (WUNT 118), Tübingen 1999, 477-488.
- Sand, A., Das Evangelium nach Matthäus (RNT 1), Regensburg 1986.
- Schnackenburg, R., Matthäusevangelium 16,21-28,20 (NEB NT 1), Würzburg 1987.
- Schweizer, E., Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2), Göttingen 1986.
- Segalla, G., Perdono “cristiano” e correzione fraterna nella comunità di “Matteo” (Mt 18,15-17.21-35): StPat 38 (1991) 499-518.
- Strack, H.L. / Billerbeck, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I, München¹⁰1994.
- Thoma, C., Schekhina, in: Petuchowski, J.J. / Thoma, C., Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung, Freiburg / Br 1997, 181-183.
- Wiefel, W., Das Evangelium nach Matthäus (ThHK 1), Leipzig 1998.
- Wong, K.-Ch., Interkulturelle Theologie und multikulturelle Gemeinde im Matthäusevangelium. Zum Verhältnis von Juden- und Heidenchristen im ersten Evangelium (NTOA 22), Göttingen 1992.
- Wouters, A., „... wer den Willen meines Vaters tut“. Eine Untersuchung zum Verständnis vom Handeln im Matthäusevangelium (Biblische Untersuchungen), Regensburg 1992.

Dr. Cordula Langner
Mühlenrär 2
D – 30952 Ronnenberg
e-mail: cordulangner@web.de

Buchvorstellung

Thies Gundlach, Christoph Marksches (Hg.), Von der Anmut des Anstandes. Das Buch Jesus Sirach. Hermann Barth zum 60. Geburtstag, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005. (168) € 24,00, sFr 43,00; ISBN 3-374-022336-3.

Es ist für einen r.k. Exegeten überraschend, dass man in einer Festschrift für einen engagierten evangelischen Repräsentanten einem Buch die Referenz erweist, von dem Otto Kaiser in seiner gelungenen, in poetischer Sprache gehaltenen und sehr lesenswerten Übersetzung schreibt: „Nichts hat der Beachtung des Sirachbuches in den letzten Jahrhunderten so geschadet, wie seine Einordnung (durch Luther) in die Apokryphen oder, wie die sachlichere Bezeichnung lautet, die Deuterokanonischen Schriften“ (O. Kaiser, Weisheit für das Leben. Das Buch Jesus Sirach, übersetzt und eingeleitet, Stuttgart 2005, 123). Richtig halten daher die Herausgeber des Hermann Barth gewidmeten Sammelwerkes schon am Buchumschlag fest, dass sie sich einem Thema zuwenden, welches ein biblisches ist, sich aber nur im „vernachlässigten biblischen Buch Jesus Sirach“ findet. Sie wollen sowohl das Thema, wie auch den biblischen Autor „zum Leuchten bringen“, wie auch den geehrten Prediger in die Reihe des großen Vorbildes stellen: „Jesus Sirach ist ... ein glaubwürdiger Prediger der Anmut des Anstandes, wenn er zu einer stilsicheren Lebensführung auffordert, die er mit der Trias Anstand, Weisheit und Gottesfurcht näher charakterisiert.“ (10)

So erweist sich die Beobachtung richtig: „Mit seinem Reichtum an Themen und seinem Bestehen darauf, dass ein weises und charaktervolles Leben an Gottesfurcht und Gottvertrauen gebunden ist, ... das Buch zu immer neuen Entdeckungsfahrten“ (Kaiser, Weisheit 125) einlädt.

Die Beiträge in der Festschrift sind unterschiedlich ausgerichtet, einige widmen sich grundsätzlichen bzw. exegetischen Zusammenhängen (a), andere kreisen, von Sira angeregt, meditativ um Themen des Zusammenlebens (b), andere wieder beschäftigen sich mit bzw. verstehen sich als Ansprache / Predigt (c).

Zu (a) sind zu rechnen: Gerhardt, Volker, Weisheit in den Zeiten der Moderne. Vorspruch zu einer Deutung des Buches Sirach (17-26); Gundlach, Thies, Der Jesus-Sirach-Code oder Die Schwesternschaft der Sirachen. Zur Textgeschichte des Jesus Sirach-Buches (27-36); Kähler, Christoph, Kondensierte Weisheit. Der Umgang mit Erfahrungssätzen im Buch Jesus Sirach (54-66); Huber, Wolfgang, Anmut als Glaubenszeugnis (37-47); Rohls, Jan, Die Schule der Manieren. Das Sirachbuch und die prot. Anstandsliteratur (115-127); Spieckermann, Hermann, Gott und das Ganze. Schöpfung vor und bei Jesus Sirach (137-147); Welker, Michael, Die Gottes-

furcht als Grundlage der Lebensorientierung bei Jesus Sirach. Wie sich die Weisheit an den Grenzen des Erfahrungswissens bewährt (154-162).

Zu (b) gehören: Langendörfer, Hans, „Läufst du zu rasch, erreichst du das Ziel nicht.“ (Sir 11,10) (72-78); Leicht, Robert, Aus dem Buch des Freundes. Eine Meditation über Jesus Sirach 6,7 (79-84); Rendtorff, Trutz, Manierliche Weisheit. Systematische Assoziationen zur Bildung frommer Lebensführung (104-114); Schmidt, Valentin, Von der Anmut eines Schriftgelehrten (128-136); von Vietinghoff, Eckhart, Ein Jurist liest Jesus Sirach (148-153); Werbick, Jürgen, Was Anmut und Anstand verdirbt. Zu Sir 27,30-28,12 (163-168).

Zu (c) zählen: Hüffmeier, Wilhelm, Vom Anstand Gottes. Hermann Barth zum 60. Geburtstag (48-51); Jüngel, Eberhard, Wasser statt Wein? (52-53); Käßmann, Margot, „Richte dich nicht nach jedem Wind“ (Sir 5,11). Predigt im Abendmahlsgottesdienst. Ephorenkonvent Loccum 11. April 2005 (67-71); Löwe, Hartmut, „Ich will tun, was mir geboten ist, solange ich noch Zeit habe“ (Sir 51,38). Predigt über Jesus Sirach 51,18-38 in der Martin-Luther-Kirche Fußgönheim / Pfalz, 31. Mai 2005 beim Treffen meiner Abiturklasse von 1956 (85-89); Marksches, Christoph, Wie in der Antike Jesus Sirach mit Anstand gepredigt wurde: Augustinus von Hippo, *Sermones* 38, 39 und 41 (90-103).

Es ist erfrischend, wenn man sieht, wie vielseitig und tiefgehend verschiedene Bereiche des Buches Ben Sira so abgehandelt werden, dass man leicht lesbar neue Dimensionen nicht nur im biblischen Buch, sondern auch im Heute entdecken kann. Die Autorinnen und Autoren lassen sich von der verinnerlichten Sicht der Welt, der mitmenschlichen Beziehungen und der konkreten Lebensanleitungen Siras in Bann schlagen und zeigen damit die „zeitlose“ Dimension weisheitlichen Denkens auf. „Wenn die Kultur der Achtsamkeit wiedergewonnen werden und die Anmut des Anstandes wieder allgemein sichtbar werden soll, braucht es Texte, in denen glaubwürdig über solche Themen geredet wird und nicht der verbrauchte Ton von Benimmbüchern – sei des sechzehnten, sei des neunzehnten Jahrhunderts – angeschlagen wird. Doch wäre es minuter ein Gewinn für die engagierten Leser, wenn sie in umfassenderer Weise den Stand der derzeitigen Forschung zum Buch Ben Sira in Anmerkungen zugänglich hätten.

Univ.-Prof. Dr. Friedrich V. Reiterer
 Fachbereich für Bibelwissenschaft
 und Kirchengeschichte
 Universitätsplatz 1
 5020 Salzburg