

leol

Biblische Notizen

Aktuelle Beiträge zur Exegese der Bibel und ihrer Welt

127

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. 127 der ganzen Serie

Aleph-Omega-Verlag Salzburg 2005

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

✓
2005

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

Biblische Notizen

Aktuelle Beiträge zur Exegese der Bibel und ihrer Welt

127

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. 127 der ganzen Serie

Allep-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

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

Ionien und Kleinasien in früher außerbiblischer Bezeugung

Inhaltsverzeichnis

Manfred Görg Ionien und Kleinasien in früher außerbiblischer Bezeugung	5
Ivan P. Davydov Die Behandlung von Straftaten nach israelitisch-jüdischem Recht.....	11
David Volgger The Feast of the Wood Offering According to the Temple Scroll	21
Emmanuel O. Nwaoru Image of the Woman of Substance in Proverbs 31:10-31 and African Context	41
Friederike Erichsen-Wendt Tabitha – Leben an der Grenze	67
Theodor Lescow Die Markuspassion: eine antike Tragödie	91

Ionien und Kleinasien in früher außerbiblischer Bezeugung

Manfred Görg

Der Name der kleinasiatischen Region Ionien begegnet im MT offenbar erstmals in der sogenannten Völkertafel (Gen 10,2.4, vgl. auch 1Chr 1,5.7), wo „Yawan signifié encore ‚Ionie‘ au sens strict du terme, puisqu’il doit s’agit d’une peuple ou d’une contrée de Anatolie“¹, während die weiteren Vorkommen entweder als exilisch (Ez 27,13.19?) oder nachexilisch (Jes 66,19; Joel 4,6; Sach 9,13; Dan 8,21; 10,20; 11,2) gelten, um dort als Synonym für die Griechen angesehen werden zu können². Die Erwähnung von Yawan zwischen Tubal und Meshek in Ez 27,13 und Jes 66,19 scheint der älteren Verortung von Ionien nahe zu stehen³.

Die außerbiblischen Belege des Namens Ionien⁴ von Ort und Bevölkerung können dagegen teilweise eine weitaus ältere Bezeugung vorweisen. Hier hat man bisher meist die früheste Bezeugung in der keilschriftlichen Form ^{kur/uru} *Ia-am-na-a-a* der Zeit Sargons II. gegen Ende des 8. Jh. v. Chr. sehen wollen⁵. Weniger bekannt scheint zu sein, dass die Jonier bereits in Linear B-Urkunden aus Knossos vermutet worden sind, und zwar in der Form *i-ja-wo-ne*, die altgriechischem *Iawonei* (Dat. Sg.) entsprechen soll⁶. Hinzuweisen wäre auch auf die These, dass Ionien mit dem in ugaritischen Texten belegten Land *Ymn* identisch sein könnte⁷.

In den ägyptischen Dokumenten zu den Toponymen des Mittelmeerraums ist Ionien bis vor kurzem nicht mit einem lautlichen Gegenstück nachweisbar gewesen. Selbst die umfanglichste Ansammlung des geographischen Wissens der Ägypter, das Namensinventar des Großen Säulenhofes im einstmals größten Tempel Ägyptens, dem Totentempel Amenophis’ III. in Kom el Hettan (Theben-West), hatte in seinem bisher bekannten Bestand noch

¹ Lipinski, *Japhétites* 45; vgl. auch Görg, *Jawan* 279f.

² Vgl. Görg, *Jawan* 279.

³ Vgl. Lipinski, *Japhétites* 45.

⁴ Zum bisherigen Forschungsbild vgl. u.a. zuletzt Högemann, *Griechentum* 1-24.

⁵ Vgl. Lipinski, *Japhétites* 45. Zu weiteren keilschriftlichen Belegen vgl. Görg, *Jawan* 280.

⁶ Vgl. Heubeck, *Praegraeca* 54. Dort (54 Anm. 131) auch der Hinweis auf die ältere Literatur.

⁷ Vgl. dazu Dietrich / Loretz, *Amurru* 335ff., wo auch die Möglichkeit eines Lautwechsels *m/w* diskutiert wird (344 Anm. 24).

kein passendes Toponym vorweisen können⁸. Erst nach der Publikation einer Neubearbeitung dieser Listen sind im Zuge der erfreulicherweise erneuerten Grabungs- und Restaurierungsarbeiten⁹ im Gelände des früheren Tempels während des noch laufenden Jahres bisher unbekannte Listenfragmente aufgetaucht, die erstmals auch den Namen Ionien enthalten. Diese Fragmente sind auch soeben veröffentlicht und die Namen einem Deutungsversuch zugeführt worden¹⁰.

Als bedeutsamste Identifikation ist auf einem ersten Fragment¹¹ mit einer rechtsläufigen Namensfolge der Name *Ywni c3* mit der Wiedergabe „Groß-Ionien“ erkannt worden. Damit erweist sich der Name Ionien als bislang früheste Bezeugung des Toponyms. In der Reihung der Namen des Fragmentstücks steht Ionien zwischen einem Namen, den die Ausgräber versuchsweise mit dem bisher ebenfalls noch nicht hieroglyphisch nachgewiesenen Volk der Luwier (*Luwia?*) verbinden möchten, und mit einem Namen, für den eine Gleichsetzung mit Mitanni vorgeschlagen worden ist. Es ist mir indes wahrscheinlicher, dass der erhaltene erste Name trotz einer graphischen Metathese mit dem Land und Volk *Arawana*¹² zu verbinden sein wird, während der dritte, leider nur teilweise erhaltene Name weniger auf das in anderer Schreibung im zeitgenössischen Tempel von Soleb (sudanesisches Nubien) bezeugten Mitanni¹³ plausibler auf das Land und Volk *Maša*¹⁴ zu beziehen sein wird. Sowohl *Arawana* wie auch *Maša* begegnen in der Aufstellung der Bundesgenossen der Hethiter im berühmten Kadeschschlacht-Gedicht Ramses II., dort sowohl von einander getrennt wie auch nebeneinander¹⁵, was zugleich die Annahme unterstützt, dass es sich um jeweils eigene Regionen handeln sollte. Die Position von Groß-Ionien im neuen Listenfragment zwischen *Arawana* und *Maša* lässt u.a. nicht unbedingt damit rechnen, dass Ionien die Stelle des Landesnamens *Arzawa* eingenom-

⁸ Vgl. die Publikation Edel / Görg, Ortsnamenlisten.

⁹ Unter der bewährten Leitung von H. und R. Stadelmann.

¹⁰ Vgl. Stadelmann, Erwähnungen 79-83.

¹¹ Das Fragmentstück (Stadelmann, Erwähnungen 82 Abb. 6) lässt drei Namenseinträge ausmachen, zeigt aber deutlich Spuren von zwei weiteren Gefangenendarstellungen, denen jeweils ein Namensoval zugeordnet werden muß.

¹² Vgl. dazu u.a. die Angaben bei Del Monte / Tischler, Orts- und Gewässernamen 29f.

¹³ Die Schreibung von Mitanni in den Listen von Soleb (vgl. Schiff-Giorgini, Soleb V, Pl. 217) ist mit dem erkennbaren Bestand auf dem neuen Fragmentstück kaum kompatibel.

¹⁴ Dazu die Angaben bei Del Monte / Tischler, Orts- und Gewässernamen 264f.

¹⁵ Vgl. die Textvarianten in der jüngsten Edition von Kitchen, Ramesside 50; vgl. auch die Zusammenstellung bei Weippert, Beleg 36.

men habe, denn *Arzawa* ist nicht nur in den Amenophislisten bezeugt¹⁶, sondern auch weiterhin in den Zusammenstellungen des Kadeschschlacht-Gedichtes mehrfach mit *Arawana* und *Maša* kombiniert. Überdies ist der Namensbeleg Ionien wohl ein weiteres Indiz dafür, dass sich das Territorium des Landes *Alījawa* (Griechenland) nicht unter dem Namen *Alījawa* auf kleinasiatischen Boden ausgedehnt haben muß¹⁷.

Die neuesten Grabungen haben noch ein weiteres Fragmentstück zutage gefördert, das ebenfalls jüngst veröffentlicht worden ist¹⁸. Da die Namens-einträge einer linksläufigen Reihung ihrerseits nur fragmentarisch erhalten sind, so zunächst offenbar der Anfang eines Namens mit *tj*..., sodann beim folgenden Namen zunächst ein *š* (mit Strich), ein *t?* und ein *r*¹⁹, scheint eine Identifikation beider Einträge nur mit gehörigem Wagemut möglich. Die Publikation möchte in dem erstgenannten Namensoval die „Danaer“ genannt sehen, im zweiten dann (mit Fragezeichen) das Land „Naharina“ (nördliches Zweistromland). Der erste Name könnte in der Tat mit den Danaern verbunden werden, sollte aber zunächst eine Danaer-Region meinen wollen, wie dies ja schon von der Zitation eines „Danaja“ in der Liste E_N, rechts 2, gilt²⁰. Während *Danaja* in der Liste E_N jedoch dem griechischen Festland zuzuordnen ist, sollte man in unserem Fall eine Danaer-Siedlung in Kleinasien ansetzen dürfen. Dabei wäre wohl am ehesten an den Ort Adana in Kilikien zu denken, welchen Ort E. Edel bereits ins Spiel gebracht hat, um den Namen E_N re 2 zu bestimmen, den er zunächst mit der Insel Rhodos verbunden hatte²¹. Edels Revision liefert nun aber eine gute Argumentation für das kilikische Adana, das wir nunmehr in dem neuen Listenfragment in einer Wiedergabe mit apokopiertem Anlaut sehen möchten.

Reizvoll ist dann eine Spekulation zum folgenden Namensfragment. Statt der Gleichsetzung mit Naharina würde ich eher an eine Namenskombination aus dem nominalen Element *šj* „Wasserland“, „Hafenbecken“ o.ä. und dem Anfang des Namens *Tarša* denken, welcher die hethitische Lautung²² des späteren Tarsus darstellt und ebenfalls in die Region Kilikiens gehört. Die Bezeichnung der Region als Wassergegend (*šj*) eignet sich vorzüglich zur Charakteristik der geographischen Lage von Tarsus: Tarsus „hatte einerseits über den schiffbaren Unterlauf des Kydnos Verbindungen zur offe-

¹⁶ Vgl. zuletzt Edel / Görg, Ortsnamenlisten 17f.43.

¹⁷ Anders offenbar noch Starke, Reich 304f.

¹⁸ Vgl. Stadelmann, Erwähnungen 83 Abb. 7.

¹⁹ Hier danke ich Herrn Dr. S. Wimmer für seine epigraphische Beratung herzlich.

²⁰ Vgl. dazu Edel / Görg, Ortsnamenlisten 197.213.

²¹ Edel, Identifikationen 63.

²² Vgl. die Belege bei Del Monte / Tischler, Orts- und Gewässeramen 408.

nen See, bildete andererseits eine wichtige Station auf der vom syrischen Antiocheia zur ägäischen Küste Kleinasiens führenden Handelsstraße“²³.

Von großem Interesse wird die Frage sein, ob die neugefundenen Fragmente etwa einem noch unbekanntem Sockel, diesmal mit kleinasiatischem Namen, zuzuordnen wären. Ohne diese Möglichkeit hier grundsätzlich auszuschließen, möchte ich doch vorläufig zu erwägen geben, ob es sich nicht wider den ersten Anschein um Teilstücke der Liste C_N handelt, deren längst bekannte Namen von Edel neu behandelt und auch von uns jüngst erneut bedacht worden sind²⁴. Die ungewöhnliche Dekoration des größeren Teilstücks mit den nach vorn weisenden Papyrusdolden neben den Gefangenenköpfen muß ebenso wenig dagegen sprechen wie das offenbare Vorhandensein einer Überschrift (mit deutlichem Hinweis auf die Meeresgegend!), deren Existenz bisher für C_N nicht angenommen wurde. In unserem Kommentar zu den Listen A_N und C_N ist dazu bereits eine Vermutung zur Sprache gekommen, dass unter den Leitnamen dieser Liste C_N auf der Vorderseite des Statuensockels auch das Land der Hethiter, *Ēatti*, genannt gewesen sein sollte²⁵. Diese unsere Idee könnte nunmehr damit weiter gestützt werden, dass die bisher fehlenden Namenreihungen einmal auf der rechtsläufigen Längsseite mit dem größeren Fragment und auf der linksläufigen Längsseite vom kleineren Fragment teilweise aufgefüllt werden könnten. In jedem Fall würden die beiden Listenstränge aus dem kleinasiatischen Bereich zum jeweiligen Ende auf die nordsyrisch-libanesisische Region zulaufen, wie sie die bereits bekannten Namen der Liste anzeigen.

Die Konstellation der Liste könnte so einerseits als Wiedergabe von Hafenstädten u.ä. aufgefasst werden, die von der westkleinasiatischen Küste bis nach Byblos reichen, andererseits aber auch als Zusammenstellung all jener Staaten und Orte, die sich im Interessenbereich der hethitischen Vormacht unter Šuppiluliuma I. befanden, um die ägyptische Kontrolle wenigstens auf dem Wege der Magie festzuschreiben. Ob die>Listenerstellung mit den speziellen Aktivitäten des hethitischen Potentaten²⁶ näherhin beim sogenannten „Einjährigen Feldzug“ oder bereits beim „Sechsjährigen Feldzug“ in Zusammenhang zu bringen ist, bedarf noch genauerer Prüfung. Es scheint daher so zu sein, dass sich wie bei den bereits bekannten Listen geographisches Wissen der Ägypter mit politischen Informationen zur Zeitgeschichte zusammenfindet, ohne dass man freilich genaue Datierungen ableiten könnte, die

²³ Olshausen, Tarsos 529.

²⁴ Vgl. Edel / Görg, Ortsnamenlisten 103-118.

²⁵ Vgl. Görg, in: Edel / Görg, Ortsnamenlisten 45.118.

²⁶ Vgl. dazu zuletzt vor allem Richter, Feldzug 603ff. und Richter, Archiv 178ff.

über eine allgemeine Zuordnung in die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts hinausgehen lassen.

Diese vorläufigen Bemerkungen zu den Neufunden sollen nicht ohne einen Blick auf ein geradezu phantastisch erhaltenes Fragmentstück aus dem Bereich des 2. Pylons des Tempels beschlossen werden, das ebenfalls von den genannten Ausgräbern mit Vorschlägen zur Identifikation der Namen veröffentlicht worden ist²⁷. Hier ist die jeweils besondere Dekoration der Gefangenen nicht weniger zu bewundern als die originelle Namenfolge mit den Namen *Ēatti*, *Jsjjw* und *J...*, wobei der auf das Hethiterland folgende Name wohl mit den Autoren der Veröffentlichung dem späteren *Asia* (für Kleinasien) entspricht²⁸ und der dritte Name ebenfalls wahrscheinlich zu Recht auf *Arzawa* zu beziehen sein wird.

Auf jeden Fall hat die dankenswert zügige Veröffentlichung der diversen Namensfragmente die Erwartungen geweckt, dass noch weitere Stücke ans Tageslicht kommen, die die Forschungsarbeit zum geographischen Wissen der Ägypter und im älteren Umfeld der biblischen Traditionen weiter bereichern könnten.

Summary

During the current excavations in the area of the Funerary Temple of Amenhotep III. (Thebes-West) some new toponyms were found. One of them should be identified with Ionia, which would be the oldest testimony of the famous toponym in Minor Asia.. Furtheron the cilician cities Adana and Tarsus are possibly named. At least we are confronted with a preform for the well known Asia.

Zusammenfassung

Während der laufenden Grabungs- und Restaurierungsarbeiten im Gelände des früheren Totentempels Amenophis' III. in Theben-West sind Listenfragmente mit Toponymen aus dem kleinasiatischen Raum gefunden worden, darunter Ionien. Dazu können einige weitere Identifikationen, wie u.a. mit Adana und Tarsus in Kilikien, sowie eine qualifizierte Vorstufe des Namens Asia zur Diskussion gestellt werden.

²⁷ Stadelmann, Erwähnungen 81, Abb. 4.

²⁸ Vielleicht ist die neue Namensschreibung so etwas wie das „missing link“ zwischen dem hethitischen Assuwa und dem Namen Asia. Zur Beziehung Assuwa – Asia vgl. zuletzt Högemann, Griechentum, 9f. mit Anm. 47f., der ein hypothetisches *a-si-wi-ja als mykenische Form ansetzt und so die Lautung *Aswija als Vorform von Asia vermutet. Ich würde die in unserem Fall anzusetzende Bildung *A-si-ja-wa wie *Allijawa* beurteilen, welcher Name mit *Allaja* zu verbinden sein wird (vgl. unter anderem dazu Dietrich / Loretz, Amurru 343).

Bibliographie

- Del Monte, G.F. / Tischler, J., Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte, (Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes) (BTAVO B 7 / 6), Wiesbaden 1978.
- Dietrich, M. / Loretz, O., Amurru, Yaman und die ägäischen Inseln nach den ugaritischen Texten, in: Israel, S. u.a. (Hg.), Past Links. Studies in the Languages and Cultures of the Ancient Near East, Winona Lake 1998.
- Edel, E., Die Ortsnamenlisten aus dem Totentempel Amenophis III. (BBB 25), Bonn 1966.
- Edel, E., Neue Identifikationen topographischer Namen in den konventionellen Namenszusammenstellungen des Neuen Reiches (SAK 3), Hamburg 1975.
- Edel, E., / Görg, M., Die Ortsnamenlisten im nördlichen Säulenhof des Totentempels Amenophis' III. (ÄAT 50), Wiesbaden 2005.
- Görg, M., Jawan, in: NBL II, 279-280.
- Heubeck, A., Praegraeca, Sprachliche Untersuchungen zum vorgriechisch-indogermanischen Substrat. Erlanger Forschungen Reihe A: Geisteswissenschaften 12, Erlangen 1961.
- Högemann, P., Das ionische Griechentum und seine altanatolische Umwelt im Spiegel Homers, in: Witte, M. / St. Alkier (Hg.), Die Griechen und der Vordere Orient. Beiträge zum Kultur- und Religionskontakt zwischen Griechenland und dem Vorderen Orient im 1. Jahrtausend v. Chr. (OBO 191), Freiburg, CH / Göttingen 2003, 1-24.
- Kitchen, K.A., Ramesside Inscriptions Historical and Biographical II, Oxford 1979.
- Lipinski, É., Les Japhétites selon Gen 10,2-4 et 1Chr 1,5-7: ZAH 3 (1990) 40-53.
- Olshausen E., Tarsus, in: Der Kleine Pauly V, 529-530.
- Richter, Th., Der „Einjährige Feldzug“ Šuppiluliumas I. von Hatti in Syrien nach Textfunden des Jahres 2002, in: Mišrife / Qaṭna: UF 34 (2002) 603-618.
- Richter, Th., Das „Archiv des Idanda“. Bericht über Inschriftenfunde der Grabungskampagne 2002, in: Mišrife / Qaṭna (MDOG 135), Berlin 2003, 167-188.
- Schiff-Giorgini, M., Soleb V: Le Temple. Bas-reliefs et Inscriptions, Le Caire 1998.
- Stadelmann, H. und R., Die ältesten Erwähnungen von Ioniern und Danaern. Neueste Grabungen im Totentempel Amenophis' III. in Theben enthüllen kolossale Statuen und Sockel mit Darstellungen fremder Völker: Antike Welt 36 (2005) 79-83.
- Starke, F., Das Hethitische Reich und seine Nachbarn im 15.-14. Jh. v. Chr., in: Katalog zur Ausstellung: Die Hethiter und ihr Reich. Das Volk der 1000 Götter, Stuttgart 2002, 304-305.
- Weippert, M., Ein ugaritischer Beleg für das Land „Qadi“ der ägyptischen Texte?: ZDPV 85 (1969) 35-50.

Prof. Dr.Dr. Manfred Görg
 Jenaer Straße 4
 D-80992 München

Die Behandlung von Straftaten nach israelitisch-jüdischem Recht

Ivan P. Davydov

Jüdisches Recht (*mischpat ivri*)

Das jüdische Rechtssystem (*mischpat ivri*) wird auf Grund der Lehre der Thora, ihrer verschiedenartigen talmudischen Erläuterungen gebildet und findet ihren Niederschlag in der darauf folgenden rabbinischen Tradition. Die Zuordnungen innerhalb des *mischpat ivri* in verschiedene Gebiete und Untergebiete sind nicht scharf durchführbar¹. Der zeitgenössische russische Historiker Ilja Schifman kommt bei der Analyse des 2. Buches der Chronik zum Schluss, dass das israelitisch-jüdische Gedankengut zur Zeit der *Penta-teuchentstehung* drei Gruppen rechtsrelevanter Bereiche kannte. Diese bilden auch die Basis der Regelung von Rechtsstreitigkeiten: der erste hängt mit *Blut* zusammen (*ben dam ledam*), der nächste mit *Lehre* und *Gebot* (*ben tora lemiswa*), der letzte mit *Gesetzen* und *Urteilen* (*lehuqqim ulemispatim*). Man kann annehmen, dass die erste Gruppe im Falle von Blutvergießen und Morden Anwendung fand, die zweite anlässlich sakraler Verbrechen und die dritte anlässlich der Verpflichtungen und Ansprüche der einzelnen Personen². Festzuhalten ist, dass die zwei ersten der von Ilja Schifman aufgezählten Gruppen von Rechtsbereichen direkt das Thema unserer Untersuchung betreffen. Sie zählen zu den Grundrechten des israelitisch-jüdischen Strafrechts, nämlich den *dinej nefaschot*. Die israelitische Gesetzgebung zur Zeit des TaNaK schenkt dem Strafrecht besondere Aufmerksamkeit: aus den 77 grundlegenden Rechtsvorschriften, die Ilja Schifman hervorgehoben hat und über deren Inhalt die Bibelausleger mehr oder weniger einer Meinung sind, gehören 27 zum Bereich der Strafgesetzgebung, d.h. 35% der Gesamtmenge der zugrunde liegenden Normen.

¹ Man unterscheidet in der späteren Zeit zwischen *dinej nefaschot* – wozu Gesetze, deren Verletzungen mit dem Tode bestraft werden, gehören – und *dinej knassot*, deren Verletzung mit unterschiedlichen Strafen geahndet werden. Obwohl im System der *dinej knassot* vorgesehen, kennt der israelitische Rechtsbrauch die Verhängung von Urteilen aus diesem Bereich, die eigentlich zu den *dinej nefaschot* zu rechnen sind.

² Schifman, Einleitung 47.

Der Begriff des Verbrechens im Alten Testament

In der jüdischen Gesellschaft wurden weder im Altertum noch im Mittelalter die Begriffe des *Verbrechens* und des *Verbrechertums* im Kontext von Rechtsverletzungen (*mizvot*) genau definiert. Das galt unabhängig vom konkreten Vergehen: wie z.B. bei rituellen, moralischen, bürgerlichen oder strafrechtlichen Rechtsverletzungen. Die Unmöglichkeit einer genauen Abgrenzung zwischen religiösen und weltlichen Vorschriften illustriert *Halachot* am Beispiel der Zehn Gebote (*aseret ha-dvarim*), in denen die rituellen, rechtlichen und moralischen Aspekte vereint sind und gleiche Beweisgründe und gesetzliche Kraft haben. Der Dekalog gehört zu den so genannten „aus der Thora entnommenen“ Vorschriften – *mi-de-orajta* – im Unterschied zu *mi-de-rabban*. Diese werden namentlich auf verschiedene Weise zurückgeführt.

Die Thora hat keine legistische Definition des Begriffes für *Verbrechen*. Aus dem Gebrauch des Wortes „Verbrechen“ ist zu entnehmen, dass es meistens als Synonym zum Wort „die Sünde“ verwendet wird. Der Grund dafür liegt darin, dass die göttliche Herkunft der Gesetze erfordert, dass jedes strafrechtlich zu verfolgende Verbrechen als eine Sünde zu betrachten ist. Wer gegen und außerhalb des von Gott gegebenen Gesetzes agiert, ist ein Frevler (Num 15,30). Der menschliche Fehltritt verletzt nicht die kosmische Ordnung, sondern den Willen des Schöpfers. So wurde jedes Delikt als etwas absolut Böses interpretiert. Wegen der religiösen Implikationen haben die Menschen keine Verfügungsgewalt über dieses Böse, sie können es weder verzeihen, noch verwischen³.

Man kann die Vergehen gegen das Leben, die Gesundheit und das Vermögen, die schon in der biblischen Zeit als Verbrechen betrachtet wurden, auf verschiedenen Wegen eruieren und auflisten:

a) Mit Hilfe der Methode, dass man von den vielen, u.a. von den Propheten (Jes 22,8-12.27-30; Hos 4,1-2) aufgezählten Beispielen ausgeht, um von hier aus die vergleichsgleiche oder ähnliche Handlung zu registrieren.

b) Ein indirekter Weg, auf das zu Grunde liegende Verbrechen und auch die Art der Beurteilung dessen zu schließen, ist die Analyse der Strafe, welche für die Rechtsverletzung verhängt worden war.

Im Alten Testament gibt es Verzeichnisse über Handlungen, die mit dem Tod geahndet wurden, und zwar: Mord, Totschlag (Gen 9,5-6; Num 35, 16-21, 30-33; Dtn 17,6); Ehebruch (Lev 20,10; Dtn 22,24); Blutschande (Lev 20,11-12); Sodomie (Ex 22,19; Lev 20,15-16); Homosexualität (Lev 18,22; 20,13); fehlende geschlechtliche Enthaltbarkeit eines Mädchens vor der

³ Grinberg, Postulate 211.

Heirat (Dtn 22,21-24); die Vergewaltigung eines freien verlobten Mädchens (Dtn 22,25); Unzucht der Tochter eines Priesters (Lev 21,9); Menschenraub (Ex 21-16; Dtn 24,7); rituelle Menschenopfer (Lev 20,2-5); Blasphemie (Lev 24,11-14, 16, 23); Hexerei, Zauberei (Ex 22,18); falsche Prophezeiungen und die Pseudolehre (Dtn 13,1-10); Opfer für Götzen (Ex 22,20); Sabbatverletzung (Ex 35,2; Num 15,32-36); Meineid (Sach 5,4); Verrat (das erste Buch der Könige 2,25; Esth 2,23); Diebstahl (Ex 20,15; Dtn 5,19 u.a.; Sach 5,3-4); Flüche gegen die Eltern, Schläge, die den Eltern versetzt werden (Ex 21,15, 17; Lev 20,9); Ungehorsam gegenüber den Eltern (Dtn 21,18-21) und Unterdrückung von Witwen und Waisenkindern (Ex 22,22).

Es ist offensichtlich, dass die Aufnahme in das eben genannte Verzeichnis von todeswürdigen Verbrechen als deren Unter-Strafe-Stellung zu betrachten ist. Jede Tat, die nach den israelitischen Usancen mit dem Tod geahndet wurde, ist grundsätzlich als kriminelles Vergehen zu bewerten. Damit fällt es in den Bereich der israelitisch-jüdischen Strafgesetzgebung. Die Zuordnung hängt nicht davon ab, ob die Verbrechen dem „kanonischen“ oder „weltlichen“ Recht zuzurechnen sind, ob sie durch die Normen von „*ben dam ledam*“ oder „*ben tora lemiswa*“ oder „*lehuqqim ulemispatim*“ geregelt worden waren.

Das Objekt und die objektive Seite des Tatbestandes

Das israelitisch-jüdische Strafrecht kennt zwei grundlegende Objekte des Verbrechens: einerseits die Person und andererseits deren Habe. Hieraus folgen zwei Verbrechenstypen. Mit jedem verbinden sich verschiedene Aspekte.

Zu den Verbrechen gegen die Person zählt der Gesetzgeber der biblischen Zeit auf:

a) Verbrechen gegen das Leben und die Gesundheit, z.B. Mord, fahrlässige Verursachung des Todes (also Totschlag), Verursachung einer leichten oder schweren Verletzung durch einen Prügel;

b) Verbrechen gegen die Freiheit, die Würde und die Ehre, z.B. Menschenraub, Beleidigung und Verleumdung;

c) Verbrechen gegen die sexuelle Freiheit und sexuelle Integrität: Vergewaltigung oder Ehebruch.

d) Von den Rechtsverletzungen in der Wirtschaft seien genannt: Verbrechen gegen das Eigentum, wie z.B. Diebstahl, vorsätzliche Vernichtung oder Schädigung des Vermögens. – Es ist strittig, ob noch einige Arten von Verbrechen aufgelistet werden müssten.

Der Begriff von der objektiven Seite eines Verbrechens wurde von dem israelitisch-jüdischen Strafrecht nicht herausgearbeitet. Man verstand das

Verbrechen so, als ob es immer als aktive Tat begangen worden wäre. Das Verheimlichen und Verbergen eines Fundes war kein Verbrechen. Demgegenüber gab es aber die verpflichtende Vorschrift, dem Besitzer verirrtcs Vieh zurückgeben. Das hatte sogar dann zu geschehen, wenn zwischen dem Finder und dem Besitzer des Viehs Feindschaft herrschte (Ex 23,4-5; Dtn 22,1-4). Nur das Verhalten des Besitzers, der einen stößigen Ochsen ohne Vorsichtsmaßnahmen hält, kann man als eine verbrecherische Untätigkeit interpretieren; sie wird mit dem Tode bestraft. In diesem Fall kann – falls eine unbeteiligte Person durch einen Ochsenangriff zu Tode kam – die Untätigkeit des Ochsenbesitzers als die Verletzung von Arbeitsschutzmaßnahmen interpretiert werden, war doch durch die Unvorsichtigkeit des anderen der Tod eines Menschen eingetreten.

Die subjektive Seite des Tatbestandes

Das Alte Testament teilt die Rechtsverletzungen ein in:

- a) geplante bzw. beabsichtigte und
- b) fahrlässige Verbrechen.

Diese Einteilung wird folgerichtig nur bei den Verbrechen gegen das Leben und die Gesundheit angewendet. Die verbrecherische *Absicht* an sich wird in der mosaischen Gesetzgebung schon als ein Vorhaben mit Realitätswert, als eine bewusste und schon Fakten setzende Entscheidung dafür verstanden, ein Unrecht zu begehen (Ex 21,14; Dtn 19,11). Die Verletzung der allgemein anerkannten Normen wurde immer als ein bewusstes und absichtliches Vergehen beurteilt. Die Absicht selbst wurde *nicht* in eine direkte und indirekte unterteilt, aber man stellt in israelisch-jüdischer Zeit fest, dass bei der Beurteilung einer Absicht – anlässlich der Aufzählung möglicher Streitfälle – die Kategorien „unbeabsichtigt“ oder „entgegen dem Gesetzgeber“ am ehesten zutreffen. Der immer wiederkehrende Refrain „er wird des Todes sterben“ deutet auf einen allgemeinen und unbestimmten, nicht konkretisierten Vorsatz, bei der Qualifizierung eines Verbrechens auf die real zu erwartenden Folgen hinzuweisen: das jeweilige Vergehen ist eines, das einen Mechanismus in Gang setzt, der von vorne herein auf den Tod als Folge hinsteuert, welcher nach dem jus talionis geahndet und auch tatsächlich exekutiert wird (Num 35,33-34).

Unvorsichtigkeit als ein psychisches Verhalten bei einer Tat wird in der Bibel „unversehns“ bzw. „ohne Vorsatz“ bezeichnet (Num 35,11, 22-23; Ex 21,13). Der TaNaK unterscheidet nicht zwischen verbrecherischem Leichtsinn und der unbewussten Fahrlässigkeit, aber aus dem Kontext wird ersichtlich, dass der biblische Gesetzgeber die unbewusste Fahrlässigkeit im Auge hat. Als verbrecherischen Leichtsinn kann man das Nichtergreifen

von Vorsichtsmaßnahmen bei einem stößigen Ochsen verstehen, da diese der Besitzer vornehmen müsste, um den möglichen Tod von Menschen von vorneherein auszuschließen. Ein derartiger Leichtsinn bei solch außergewöhnlichen Fällen wurde mit dem Tod bestraft bzw. mit der Strafe für Kriminelle belegt (Ex 21,29-31).

Gegenüber Rechtsverletzern, die unbeabsichtigt ein Verbrechen gegen das Leben und die Gesundheit begingen, ist das biblische Gesetz nachsichtig (Num 35,15, Dtn 4,41-43). In den Freistädten hat man die strafrechtliche Verfolgung der Delinquenten nicht zugelassen, wobei der Betroffene schon auf dem Weg dorthin geschützt wurde und die Schuld unter folgender – etwas verwunderlicher – Bedingung zumindest zeitweilig aufgehoben wurde: Der Schutz gilt solange, bis der Delinquent die Grenze der Freistadt überschreitet (Num 35,15; Dtn 4,41-43). Auf diese Weise schränkt der TaNaK jedoch die Rechte des Delinquenten für eine unbestimmte Frist ein, gemeint sind das Recht der Bewegungsfreiheit und das der freien Wohnsitzwahl. Die Idee, die Schutzfrist nach der Lebenszeit des Hohepriesters zu berechnen, konnte nur in einer theokratischen Gesellschaft entstehen. Der Aufenthalt in einer Asylstadt ist befristet: nach dem Tode des Hohepriesters durfte der Delinquent die Freistadt nur – ohne um sein Leben fürchten zu müssen – zu dem Zweck verlassen, um direkt in sein Erbland zu gehen. Der Wechsel des Hohepriesters dient demnach zur Berechnung der Verjährungsfrist, da nach Ablauf dieser der Delinquent von der strafrechtlichen Verfolgung entbunden war.

Das biblische Gesetz schließt das Institut der – unentbehrlichen – Selbstverteidigung ein. Wenn bei der Selbstverteidigung die Grenzen nicht überschritten worden sind, ist eine strafrechtliche Verfolgung ausgeschlossen. Bei derartigen Verfahren werden auch die Umstände des Verbrechens berücksichtigt, wobei insbesondere die Nacht eine bedeutsame Rolle spielt, da sie die Psyche eines Angeklagten beeinflussen kann. Der unbeabsichtigte Totschlag an einem gesetzwidrig in einen fremden Wohnraum eingedrungenen Dieb galt als gerechte Vergeltung und wurde nicht bestraft. Ab Tagesanbruch wurde ein derartiger Totschlag wie ein Mord, also ein strafwürdiges Verbrechen, betrachtet.

Die Subjekte der strafrechtlichen Verantwortlichkeit und das System der Strafen

Die Strafe wird entsprechend den Regeln des TaNaK nach lex talions auferlegt (Ex 21,23-25; Dtn 19,18-21). Das Talionsprinzip bezog sich nur auf mit Absicht verübte Taten. Eine Person, die sich unbeabsichtigt schuldig gemacht hatte, wurde nur in Sonderfällen strafrechtlich zur Verantwortung

gezogen, wie dies z.B. im Fall des Bruchs der verpflichtenden Forderung, während der festliegenden Zeit in den Freistädten zu verweilen, zutraf.

Die Sklaven waren, wie auch in vielen anderen Ländern des nahöstlichen Raumes wie auch in den übrigen Gebieten um das Mittelmeer, nicht Subjekte, sondern Objekte des Rechtes. Der soziale und rechtliche Status eines israelitischen Knechtes war in Judäa besser als jener eines nicht israelitischen. Festzuhalten ist, dass der israelitische Knecht durch die und in der mosaische(n) Gesetzgebung den Status eines Subjektes bekam. Bei einer Körperverletzung durch den Herrn hatte dieser z.B. den Sklaven vor der Frist freizulassen. Darüber hinaus war die Frist für einen israelitischen Sklaven auf 6 Jahre begrenzt (Ex 21,26-27; 21,2). Weiters ist die Feststellung bedeutsam, dass ein Knecht, wenn er vor seinem Herrn geflohen war, diesem, selbst wenn er ihn suchte, nicht ausgeliefert werden durfte. Dem flüchtigen Knecht sollte auf dem israelitischen Territorium ein Platz zum Wohnen zugewiesen werden (Dtn 23,15-16). Aus diesem Beispiel lässt sich die Beurteilung des Status' eines Knechtes als ein Rechtssubjekt entnehmen. Offen bleibt jedoch die Frage, ob ein geflohener Knecht im israelitischen Territorium den Status eines Freigelassenen, eines Beisassen gewonnen hatte oder ob er de facto nur die Rechte eines Knechtes besaß und erst am Beginn des nächsten „Sabbatsjahres“ die volle Freiheit mit allen rechtlichen Konsequenzen erlangte. Vermutlich trat der geflohene Sklave als Tagelöhner in den Dienst eines neuen Herrn, der ihm Obdach, Brot und Kleidung gab (Lev 25,39-55). – Wenn ein Knecht von einem stößigen Ochsen getötet worden war, mussten an dessen Herrn 30 Schekel Silber als Ersatz für die Vermögenseinbuße und den verlorenen Profit gezahlt werden. Darin zeigt sich eine gewisse Doppeldeutigkeit im Rechtsstatus eines Knechtes (Ex 21,32).

Das biblische Recht kennt im Unterschied zu dem talmudischen weder die altersmäßige Begrenzung der strafrechtlichen Verantwortlichkeit noch den Begriff der Unzurechnungsfähigkeit. Es wird der streng persönliche, individuelle Charakter der strafrechtlichen Verantwortung hervorgehoben (Dtn 24,16; Ex 22,22-24). Die kollektive Verantwortlichkeit war hauptsächlich für sakralen Verbrechen (*ben tora lemischva*) bekannt (Ex 20, 5-6; Dtn 5,9-10; Jos 7,24-25; das 2Sam 21,1-14).

Wenn ein Totschlag von einer unbekanntenen Person verübt worden war, kam es zu einer kollektiven Verantwortung, die sakral wahrgenommen wurde (Dtn 21,1-8). Als treffendes Beispiel lässt sich die jährliche Opferung des *Asasela* am Festtag *Jom Kippur* anführen. Damit wurden vor Gott sowohl die Gesetzlosigkeit wie alle anderen Verbrechen und Sünden des gesamten Volkes Israel getilgt (Lev 15-22).

Der TaNaK kennt eine kollektive Ersatzstrafe. Sie wurde aber im gesellschaftlichen Alltag nicht wahrgenommen, sondern vielmehr verboten (Ex 21,31).

Die sakrale Sphäre ist im Verhältnis zum bisher Besprochenen ein anderer Bereich. Als Achan des Verbrechens des Diebstahls von „*cherem*“, einer keineswegs verwendbaren Kriegsbeute, überführt wurde und er sich auch für schuldig erklärt hatte, wurde nicht nur er selbst, sondern auch seine ganze Familie (Jos 7,1-26) hingerichtet. In diesem Falle hatte Achan eine der grundlegendsten religiösen Normen verletzt (Jos 6,17; Lev 27,29). Die Familie wurde zusammen mit Achan hingerichtet, weil sie und deren Hab und Gut in den Zustand des Rituell-Unreinen bzw. des Tabuierten gefallen waren. Dieses Denken geht davon aus, dass die Quelle des rituell Unreinen alles ansteckt, selbst dann, wenn es – wie im Fall Achans – unter der Hütte verborgen und vergraben worden war. Das Unreine verunreinigt auch das, womit es nur indirekt in Berührung gekommen war. Eine Analogie zu diesem Beispiel ist das Gesetz über die Verunreinigung durch eine Leiche (Num 19,14-16). An sich stellt die Hinrichtung Achans keinen Fall dar, der kollektiv zur Verantwortung zu ziehen wäre, geht es doch um den Tabubruch des „*cherem*“, der an sich ein individuelles Vergehen darstellt. Die Ahndung trifft die ganze Sippe und deren Hab und Gut, also das ganze Kollektiv. Als ein weiteres markantes Beispiel sei auf die Hinrichtung der sieben Söhne von Saul als stellvertretend erlittene Strafe hingewiesen. Nach den Regeln der Solidarhaftung innerhalb der Familie wurden die Kinder zum Tod durch den Strang verurteilt (2Sam 21,1-14; Ri 21,10-12).

Das Strafsystem der israelitischen Zeit war relativ einfach. Die Verhängung der Todesstrafe war das höchste Strafmaß, zu dem auch die „Blutrache“ gerechnet werden kann. Es gab verschiedene Arten der Hinrichtung: die Verbrennung (Gen 38,24; Lev 20,14; 21,9), das Erhängen (Gen 40,22; Dtn 21,22 u.a.), die Steinigung (Lev 20,2; 24,14), den Tod durch das Schwert (Dtn 13,16), aber keine Enthauptung und das *lex talionis*. Nach den Regeln der Strafvollstreckung erfolgte das Begräbnis Erhängten bis zum Abend des gleichen Tages (Dtn 21,22-23). Die Auspeitschung wurde auf 39-40 Schläge beschränkt (Dtn 25,1-3), um schwere Schädigungen des Körpers zu verhindern. Verstümmelung als Strafe war an sich nicht vorgesehen, aber die Strafvollstreckung gemäß dem *lex talionis* konnte dazu führen. (Ex 21,23-25; Lev 24,19-20). Unter besonderem Umstand konnte eine Frau mit dem Abschlagen ihrer Hand bestraft werden: „Wenn zwei Männer, ein Mann und sein Bruder, miteinander raufen und die Frau des einen hinzukommt, um ihren Mann aus der Gewalt des andern, der auf ihn einschlägt, zu befreien, und wenn sie die Hand ausstreckt und dessen Schamteile ergreift, dann sollst du ihr die Hand abhacken. ...“ (Dtn 25,11-12; 23,11). Der Verkauf als

Sklave war eine weitere Form der Strafe (Ex 22,3), (2Chr 16,10; 2Sam 34; Jer 20,2; 29,26 u.a.).

In der biblischen Gesetzesliteratur gelten die Prinzipien des Eigentumsrechtes auch im Strafrecht: Das zeigt sich z.B. an der unumgänglichen Forderung, den jemandem beigebrachten Schaden zu ersetzen. Beide Fassungen des Dekalogs enthalten das Diebstahlsverbot und das Verbot, das „Haus deines Nächsten, dessen Acker, Knecht, Magd, Ochsen, Esel und alles übrige was zu dessen Eigentum zählt“ zu begehren. (Ex 20,15, 17; Dtn 5,19, 21). Diese Vorschriften werden im „Heiligkeitgesetz“ (Lev 19,11 – Ihr sollt nicht stehlen, noch lügen, noch fälschlich handeln) wiederholt. Im „Bundesbuch“ werden diese Vorschriften unter Androhung von Sanktionen bekräftigt (Ex 21,36; 22,7, 22;4).

Ilija Schifman hält den Fluch für die schrecklichste Strafe. Diesen hat zum Beispiel jener zu erwarten, der die Grenze verändert (Dtn 19,14; 27,17). Der Fluch zählt⁴ zu den ritual-religiösen und nicht zu den strafrechtlichen Sanktionen. Das Verzeichnis der 12 Flüche, die auf dem Berge *Ebal* verkündigt wurden, enthält unter anderem jene Verbrechen, für welche die mosaische Gesetzgebung das höchste Strafausmaß, nämlich die Todesstrafe, vorsieht. Nachstehend werden die dort aufgelisteten Fälle angeführt: 1. Sich Götzen Zuwenden; 2. Den Vater und die Mutter beleidigen und verfluchen; 3. Grenzverrückung; 4. Behinderung von Blinden (vgl. auch Lev 19,14); 5. Rechtsbeugung gegenüber Witwen und ausländischen Waisenkindern; 6. Ehebruch mit des Vaters Gattin; 7. Sodomie; 8. Inzest (vgl. auch Lev 20,17); 9. Unzucht mit der Schwiegermutter; 10. Heimlicher Mord an einem Nächsten; 11. Bestellter Mord; 12. Unterlassung der eben aufgezählten Gebote der Thora, (daraus entwickelte sich, weil zu *mi-de-Orajta* gehörig, das Prinzip *issur*: das bei Todesstrafe verpflichtende Verbot, eines der Gebote der Thora zu verletzen, z.B. Dtn 17,11-12).

Neben der Promulgation allgemeingültiger Prinzipien, denen zufolge man bei Rechtsverletzungen zur Verantwortung gezogen wird, und der Aufzählung verschiedener Arten von Verantwortlichkeiten, eignet der mosaischen Gesetzgebung die allgemeine Funktion der Prävention. Den Sinn der Strafe sehen die Autoren des TaNaK in der Eliminierung des Bösen. Im Text gibt es auch sakral begründete Zusagen (Dtn 4,40; 5,32-34; 10,12; 11,8; 7,12-16): Die Beachtung des Gesetzes sichert nicht nur Wohlergehen und Gedeihen zu (Ex 23,30; Dtn 1,19), sondern bewirkt darüber hinaus kultische Reinheit und wird, religiös gesprochen, als Gerechtigkeit beurteilt (Dtn 6,25), „das

⁴ Schifman, Einleitung 47.

unterscheidet sich gründlich von dem keilschriftlichen Kodex, der nur politische Vorteile verspricht^{4,5}.

Damit wird die vorläufige Analyse des allgemeinen Teils des israelitischen Strafrechts beendet. Die schon durchgeführte Analyse des besonderen Teils von *dinej nefaschot* und deren Resultate sind genauso informativ und interessant. Aber die Darstellung dieses Bereiches übersteigt den Umfang des vorliegenden Artikels und kann in einem weiteren Beitrag behandelt werden.

Summary

Principle institutions of the Ancient Jewish criminal law (on the materials of the TaNaK: In the article the contents of the basic institutions of the Ancient Jewish criminal law are considered and compared with the modern conceptual apparatus of the Russian criminal law.

Zusammenfassung

In dem Beitrag werden prinzipielle Erscheinungen des israelitisch-jüdischen Strafrechts auf der Basis des TaNaK behandelt und mit dem modernen Gesetzesapparat des russischen Strafgesetzes verglichen.

Bibliographie

- Гринберг, Моше, Некоторые постулаты библейского уголовного права, in: Библейские исследования. Сборник статей. (The Reader of Biblical Studies. Compiled by Prof. Baruch Schwartz). Выпуск 1, Москва 1997 (Grinberg, Mosche, Einige Postulate des biblischen Strafrechtes. [Sammelwerk. Biblische Forschungen 1], Moskau 1997).
- Шифман, Илья, Ш. Введение: Учение. Пятикнижие Моисеево, Москва 1993 (Schifman, Ilija, Einleitung. Lehre. Die fünf mosaischen Bücher, Moskau 1993).

Ivan P. Davydov
PhDr, JurMr
Moskauer Staatliche
Lomonossov-Universität

⁵ Grinberg, Postulate 211.

The Feast of the Wood Offering according to the Temple Scroll

David Volgger

1. The Text Col. 23,? -25,2

- 11Q20 6,11-13
- (23,03) vacat [(w'hr m)w'd hyshr yqrybw]
- (23,04) *lmzb[(h) 't h'sy]m [šnym ('šr mftwt bny yšr'l why)w hmqrybym bywm*
hryš(wn)]
- (23,05) *mftwt (lwy) wyhwdh wb(ywm hšny bnymyn wbnj)*
- (23,1) (ywsp wbywm hšlyšy r'w)bn w]šm['wn wbywm hrby'y yšškr
(2) (wzwbwlwn wbywm hšmyšy gd w)'šr wbyw[(m hššy dn) wnpth
(3) vacat (wyqrybw 'l) h'sy]m 'wlh LYH(WH)
(4) (š)'yry 'zym šn[ym l(h)'t lkpr)
(5) (bhmh 'l bny yšr'l wmnht)mh wnskmh km[(špt wy'šw) 'wl(h)
(6) *pr 'hd 'yl 'hd kb(š) 'hd bn šntw)*
(7) (tmymym lkwl m)th wmtš šnym 'šr bny y'qw(b)
(8) (wy'šwm brwb)' hym 'l hmzbh 'hr 'wlt ht(myd wnskh)
(9) vacat wy(qr)b hkwhn hgd(w)l 't 'wlt (hlwyym)
(10) *lr'yšwnh w'hryh yqtyr 't 'wlt mth yhwdh wk(šr hw')*
(11) *mqtyr wšhtw lpnyw 't š'y r h'zym lr'yšwnh wh'lh 't*
(12) *dmw lmzbh bmqzr wntn mdmw b'šb 'w 'l 'rb' qrnwt mzbh*
(13) *h'wlh w'l 'rb' pnwt 'zrt hmzbh wzrq 't dmw 'l yswd*
(14) *'zrt hmzbh sbyb w't hlbw yqtyr hmzbh hhlb hmksh 't*
(15) *hqrb w't 'šr 'l hqrbym w't ywtrt hkbd 'm hklywt*
(16) *ysyrnh w't hhlb 'šr 'lyhnh w't 'šr 'l hkslym wyqtr*
(17) *hkwl 'l hmzbh 'm mnhtw wnskw 'šy ryh nyhwh LYHWH w't*
- (24,1) 't hr'wš (w't hpd)
(2) (šty hzrw'w)t w't hš(km)
(3) (w't) hhz h'm h(šwq 'šr)
(4) (lymyn wrhšw bmym 't hqrb w't š)ty hkr'ym wyq(tyrw 't)
(5) (hkwl 'l hmzbh 'wlh LYHWH 'm) mnht šmaw wnsk (yynw)
(6) [hlyn ynsk [(')]l hbšr lryh (nyhwh) 'šy)
(7) (LYHWH) (wk)kh y'šw lpr[(w)]pr wl'yl w'yl wl(kbš wkbš)
(8) w'rbyh lbd yhy[(w)] wmnht wnskh 'lyh hmqwt ('w)lm
(9) ldwrwtykmh lpny YHWH vacat
(10) w'hr h'wlh hzw't y'šh 'wlt mth yhwdh lbd k'šr
(11) 'šh l'wlt hlwyym kn y'šh l'wlt bny yhwdh 'hr hlwym

they come from a different context: (m)w'd hyšhr yqrybw “the festival date of fresh oil – they offer” in 23,03, 't h'sy(m) šnym (the wood, two) and =w⁴ hmqrybym bywm hryš(wn) “and who offer on the first day” in 23,04, and finally (r'w)bn wšm'wn (wby)wm hr(by'y) “Reuben and Simeon and on the fourth day” in 23,1.⁵

The remaining text of the Feast of the Wood Offering, which is exclusively based on 11Q19 col. 23-25, is damaged to a different degree. In the first six lines of column 23, at most two words are legible. With line 7, the text of the column becomes broader and finally reaches both edges to the right and left in line 9-17. Also in column 24, at the beginning of line 1-7, only one to three words are preserved. Finally in line 8-16, the entire text is legible. The content of the lost upper part of columns 24 and 25 remains, however, an open point.

The remnant text additions that Qimron suggests for column 23 (11Q19) concern: 1) the sequence of the Israelite tribes in lines 1-3; 2) some details regarding the sin-offering in line 4f; 3) other smaller text elements determined by their context. Finally, Qimron uses the description of the burnt-offering in Lev 1,8-10 in order to fill some gaps in column 24,1-5, especially in 24,4f.

2. Structure and content of Col. 23,? - 25,2

- I (23,03) (w'hr m)w'd hyšhr yqrybw (04) lmbz(h) 't h'sym šnym ('sr m'wt bny yšr'l
 why)w hmqrybym bywm hryš(wn) (05) m'wt (lwy) wyhw dh
 wb(ywm hšny bnymyn wbn) (23,1) (ywsp
 wbywm hšlyšy r'w)bn wšm'wn
 wbywm hrby'y yšškr (2) (wzbwlwn
 wbywm h'myšy gd w)'šr
 wbyw(m hššy dn) wnptly
- II (3) (wyqrybw 'l) h'sym 'wlh IYH(WH) (4) ... (š)'yry 'zym šnym l(h't lkpr)
 (5) (bhmh 'l bny yšr'l wmnht)mh wnskmh km[(špt
 wy'šw) 'wl(h) (6) ... ^{pr}hd 'yl 'hd kb(š 'hd bn šntw) (7) (tmymym lkwl m)th
 wmtš šnym 'šr bny y'qw(b)
 (8) (wy'šwm brwb)' hym 'l hmzbh 'hr 'wlt ht(myd wnskh)
- III.1 (9) wy(qr)b hkwhn hgd(w)l 't 'wlt (hlwyym) (10) lr'yšwnh w'hrh yqyr 't
 'wlt mth yhw dh
 wk('šr hw) (11) mqtpr

⁴ Tov / White, Pentateuch 291, read here <y> instead of <w>.

⁵ On that point cf. Jongeling, Colonne, and García Martínez u.a., Qumran 382f.

wšh̄tw lpnyw 't š'yr h'zym lr'yšwnh
wh'lh 't (12) dmw lmbzh bmrq
wntn mdmw b'šb'w 'l 'rb' qrnwt mzbh (13) h'wlh
w'l 'rb' pnwt 'zrt hmzbh
wzrq 't dmw 'l yswd (14) 'zrt hmzbh sbyb
w't hl̄bw yq̄tyr hmzbh
h̄hlb hm̄ksh 't (15) hqrb
w't 'šr 'l hqrbym
w't ywtrt hk̄bd 'm hk̄lywt (16) ysyrnh
w't h̄hlb 'šr 'lyhmh w't 'šr 'l hkslym
wyq̄tyr (17) hk̄wl 'l hmzbh 'm mn̄htw wnsk̄w 'šy ryh̄ nyh̄wh̄ IYHWH
w't ...

III.2 (24,1) ... 't hr'wš (w't h̄pdr) (2) ... (šty hzrw'w)t w't hš(km) (3) ... (w't) h̄hzh
'm h(šwq 'šr) (4) (lymyn wr̄hšw bmy m 't hqrb w't š)ty hkr'ym
wyq̄(tyrw 't) (5) (hk̄wl 'l hmzbh 'wlh IYHWH 'm) mn̄ht šmnw wnsk̄ (yynw)
 (6) ... h̄hyn ynsk̄ ('l h̄bsr lryh̄ (nyh̄wh̄ 'šy) (7) (IYHWH)
(wk)kh y'šw lpr (w)pr wl'yl w'yl wl(kbš wkbš)
 (8) w'rbyh lbd yhy(w) mnn̄hth wnsk̄h 'lyh
h̄wqwt ('w)lm (9) ldwrwtykmh lpny YHWH

III.3 (10) w'hr h'wlh hzw't y'šh 'wlt m̄th yhw̄dh lbd k'šr (11) 'šh l'wlt hl̄wyym kn
y'šh l'wlt bny yhw̄dh 'hr hl̄wym

IV (12) wbywm h̄šny y'šh 'wlt bn̄myn lr'yšwnh
w'hryh (13) y'šh 'wlt bny y^hwsp yh̄d 'prym wmn̄šh
wbywm h̄šlyšy y'šh (14) 't 'wlt r'wbn lbd
w't 'wlt šm'wn lbd
wbywm hrby'y (15) y'šh 'wlt yš škr lbd
w'wlt zbw̄lwn lbd
wbywm h̄m̄yšy (16) y'šh 'wlt gd lbd
w'wlt 'šr lbd
wbywm h̄ššy ...
 (25,1) ... yq̄ryb ' ...

2.1 An overview of the festival agenda

At the beginning, in section I, the twelve Israelite tribes are asked two by two to offer wood for the altar on six consecutive days. The twelve tribes are listed once more at the end of the text in section IV. This time, however, it is in the context of the daily burnt-offerings required of two tribes.

Between these framing parts, section II determines the composition of one single burnt-offering. Section III prescribes, subsequently, the procedures for one offering. Section III attracts, thereby, special attention. It distin-

guishes the sacrifice of Levi from that of Judah at the beginning in 23,9f (III.1) and at the end in 24,10 (III.3).

2.2 The twelve tribes of Israel and their wood offering

According to the reconstructed text 23,03-05, the Feast of the Wood Offering immediately follows after the Feast of New Oil: (23,03) (*w'hr m*)*w'd hyšhr* “and after the festival date of the new oil”. It is not clear whether this date indicates the following day or quite vaguely one day in the future.⁶ In any case, the Feast of the Wood Offering must be celebrated before the next festival day. That would be on the first day of the seventh month (col. 25,2-10). In 23,03 the time interval is no longer measured by cycles of Sabbats or feasts as in the case of the feasts of first fruits of wheat, new wine, and new oil. Although wood cannot be considered a first fruit, it must be taken, like the other first fruits, “to the altar” *lmzb(h)* (cf. 23,04) every year anew.⁷

The Feast of the Wood Offering is not celebrated on one single day. It lasts a total of six days. Each day two tribes must prepare wood and other sacrifices.⁸ On the first day, it is the turn of Levi and Judah. On the second day, that of Benjamin and the sons of Joseph. On the third day, that of Reuben and Simeon. On the fourth day, that of Issachar and Zebulun. On the fifth day, that of Gad and Asher. Finally, on the sixth day, that of Dan and Naphtali (cf. 23,04-05 and 23,1-2). From this cultic agenda it becomes clear that the twelve tribes of Israel do not appear or act together on any one day as they do on the occasion of the Feasts of First Fruits. Furthermore, it is important to note two peculiarities in the sequence of the tribes. First,

⁶ In 4Q394 frg. 1-2, col. 5, the word *'hr* “afterwards” refers most likely to the following day. The passage under consideration, however, is mostly reconstructed. Cf. Talmon u.a., Qumran, 162f: (1) (*w'h*)*d* (2) *bw šbt* (3) *b'šrym* (4) *wšnym* (5) *bw mw'd* (6) *hšmn* (7) *h(r hš)bt* (8) *h(ryw)* (9) *qrb(n h'šym)* (10) (*b'šrym*) (11) (*wšmwnh*) (12) (*bw šbt*) “(1) and one (2) in / of it [= the sixth month] is Shabbat (3) on [day] twenty (4) and two (5) in / of it is the appointed time (6) of oil, (7) after Shabbat, (8) after them (9) is the gift of wood (10) on [day] twenty (11) and eight (12) in / of it is Shabbat”.

⁷ Contrary to the Book of Jubilees 21,12-14, the TS does not determine the kind of the wood. On this point cf. Delcor, *Réflexions* 565-567.

⁸ According to Yadin, Temple I 122.130f, the feast period starts on the 23rd and finishes on the 29th of the sixth month. The Shabbat on the 28th is not included. On this day only the sacrifices of Tamid and Shabbat are offered. The Rabbinic tradition prescribes nine days for the Feast of the Wood Offering. It distributes these days over several months in the year. On this issue cf. Yadin, Temple I 129 and Delcor, *Réflexions* 563f.

Levi together with Judah is the first pair of the feast period.⁹ Second, Ephraim and Manasseh form only one single tribe as “sons of Joseph” (*bny ywsp*), cf. 23,05 and 23,1. The text does not expressly attribute the fixed order of tribes to genealogical considerations even if a comparison with the book of Gen shows that each tribal pair has the same mother. Furthermore, Reuben, the firstborn, together with Simeon, do not appear at the first position. Rather the youngest son of Jacob, Benjamin, with Joseph or his sons is moved forward to the second day. The four sons of Zilpah and Bilhah, the maidservants of Leah and Rachel, are mentioned at the end, first the pair Gad and Asher and then Dan and Naphtali.¹⁰

When TS 39,12f lists the gate constructions of the middle courtyard with their names, the sequence of Israel's tribes is different: *šm'wn lwy wyhwadh bqdm mzh r'wbn ywsp wbnymyn lngb drwm yš škr zbwlwn wgd lym dn nptly w'sr lšpwn*. “Simeon, Levi and Judah to the east; Reuben, Joseph and Benjamin to the south; Issachar, Zebulun and Gad to the west; Dan, Naphtali and Asher to the north”. In this list the twelve tribes are subdivided in four groups according to the four points of the compass. Moreover Maier argues that Levi, for example, is mentioned at the second place because the middle gates are of central importance. This list attracts attention for many reasons. First, Leah's son Simeon replaces the first-born Reuben at the beginning of the list. Second, Benjamin and Joseph, Rachel's sons, are again part of the second group of tribes, in this case together with Reuben. Third,

⁹ In the context of wood offering in Jerusalem, Neh 10 and Neh 11,1-19 mention first the Levites together with the priests, then, the tribe of Judah, and finally, Benjamin. The same sequence is present in the TS on the Feast of the Wood offering (cf. 23,05 and 24,10-12). In addition Yadin, Temple I 125f., refers to other lists of tribes in ancient Jewish sources which differ more or less from each other. Only an apocryphal work, attributed to Philo, contains the same sequence of tribes as the section on the Feast of the Wood Offering in the TS. The only exception is that Benjamin comes after Joseph and not vice versa.

¹⁰ Cf. the table in Maier, Tempelrolle 171: The sequence of Jacob's sons according to birth in Gen 29,31-30,24; 35,16-20, and Jub 28,1: the sons of Leah: Reuben, Simeon, Levi, Judah; 2. the sons of Rachel's maidservant Bilhah: Dan, Naphtali; 4. the sons of Leah's maidservant Zilpah: Gad, Asher; 5. the sons of Leah: Issachar, Zebulun; 6. the sons of Rachel: Joseph and Benjamin. In the TS the sequence of tribes and the mothers from whom they descend reads as follows: Levi and Judah are descended from Leah; Benjamin and Joseph, the father of Ephraim and Manasseh, from Rachel; Reuben and Simeon, again from Leah, as are Issachar and Zebulun; Gad and Asher, from Zilpah. Finally Dan and Naphtali, from Bilhah.

Asher is at the end of the fourth group of tribes.¹¹ Despite these considerations, however, it must be emphasized that the festival Calendar of the TS does not deal with the quality of the middle gates or the genealogical-biographical peculiarities of the house of Jacob.

In the first section of the Feast of the Wood Offering, the entire people of Israel are therefore subdivided into six tribal pairs that offer wood on six consecutive days with a burnt-offering. The following point concentrates on this special sacrifice.

2.3 The proportions of the burnt-offering

In addition to the wood offering the tribes, according to 23,3, must also “present a burnt-offering for YHWH” (*wyqrybw 'l h'sym 'wlh lYH(WH)*).¹² The formulation makes it clear that wood is not part of the burnt-offering. Instead it consists, according to 23,4f, of “two he-goats for the sin-offering in order to atone the sons of Israel, and their cereal offering and libation according to the regulation” (*š'yry 'zym šnym l(h) 't lkpr bhmh 'l bny ysr' l wmnht)mh wnskmh km(špt)*). According to 23,6f it also consists of “one bullock, one ram, and one yearly lamb without blemish” (*pr 'hd 'yl 'hd kb(š 'hd bn šntw tmymym)*). It must be noted that the phrase *pr 'hd* “one bullock” is inserted above the line and that the corresponding cereal offerings and libations are missing in 23,6f. Qimron’s reconstruction of (*tmymym*) “without blemish” in the plural in 23,7 is understandable only if the adjective refers to all animals. Otherwise, the singular *tmym* would match with *kb(š 'hd bn šntw)* “one yearly lamb”.

Moreover, line 23,7 emphasizes that the specifications are valid “for each single tribe” (*lkwl m)th wmt*h). They are not valid for two tribes who must offer sacrifices on one of the six festival days.¹³ However, the point is whether the specifications apply only to the bullock, the ram, and the lamb of line 23,6 or to the two he-goats in 23,4 as well. Continuing the reading of column 23, one realizes that the description of Levi’s offering mentions only one he-goat in 23,11: *wšhtw lpnyw 't š'yr h'zym lr'yšwnh* “and they slaughter before him [the high priest] the he-goat at first”. Therefore line

¹¹ The names of all tribes appear once again in col. 44,3-45,2 where the spatial units between the doors are attributed to the single tribes. On this point cf. Maier, Tempelrolle 180-183.

¹² Milgrom, Studies 11f., suggests another restoration in 23,3: (*yqrybw bmw'd qrbn*) *h'sym 'wlh l(YHWH)* “they offer at the appointed time of the Wood Offering a burnt-offering for YHWH”.

¹³ The twelve tribes, present already in the upper part of column 23, are explicitly connected with the “twelve sons of Jacob” *šnym 'sr bny y'qw(b)*. Thereby Ephraim and Manasseh, the sons of Joseph, count as one tribe.

23,4 refers to the sum of he-goats which two tribes must offer on each day.¹⁴

In the prescriptions for the burnt-offering in 23,3-7, the number of two he-goats is related to one single feast day. However, the number of the other sacrificial animals is related to the offering of each single tribe. Thus, each tribe is required to offer the minimal sacrificial unit of each animal, namely, one he-goat, one bullock, one ram, and probably also, one lamb. Therefore, a single tribe acts as the minimal sponsor of the animal sacrifices.

A similar reflection about the minimal sacrificial unit is present also in the text of the Tamid in col. 13,8-13. In this instance, the total number of animals, two lambs, is distributed between the two sacrificial dates in the morning and the evening. Therefore one lamb is required for each date. Contrary to the Tamid section, col. 23,3-7 additionally determines the sponsors of the sacrificial gifts.

Line 23,8 mentions once more the concept 'Tamid'. However, in this instance it serves only to specify the date of the burnt-offering on the occasion of the Feast of the Wood Offering: "and they do it on the fourth quarter of the day ... after the burnt-offering of the Tamid" (*wy'swm brwb*)' *hym* ... *'hr 'wlt ht(myd)*. The same specification is present in the text on the Feast of New Wine in 20,06. It indicates, by and large, the time "nine o'clock in the morning" according to Maier.¹⁵ Both sacrifices therefore take place after the Tamid in the morning.

The secondary addition "and his libation" (*wnsk*) at the end of line 23,8 may emphasize the separation of Tamid and festival sacrifice. Also lines 24,7f insist on the careful separation of different sacrifices.

2.4 The 'burnt- (sin-) offering' of Levi – an overview

Section III (23,9-24,11) develops a complex sacrificial agenda for the burnt-offering of Levi and Judah. The number of animals corresponds to that in 23,3-7. The following two textual observations are evidence for this. First, there is no contradiction between the two he-goats in 23,4 and the one he-goat in 23,11. Each tribe, as mentioned above, must sponsor one goat. In line 23,11ff, only the offering of Levi is the focus of attention. Second, line 24,7 generalizes the prescription of the burnt-offering for all three categories of sacrificial animals, which have already been mentioned in 23,6. "And so they will do for each bullock, and for each ram, and for each lamb (*wk)kh y'sw lpr (w)pr wl'yl w'yl wl(kbš wkbš)* (cf. 24,7)". In this context one could raise an objection. The statement presupposes more sacrificial ani-

¹⁴ The same conclusion is reached by Milgrom, Studies 12-14.

¹⁵ Maier, Tempelrolle 110 footnote 263.

mals from each category and not just one as line 23,6 prescribes. Nevertheless, it is quite possible that line 24,7 does refer to the relevant animals not only for one but for all the tribes. Thus, the preceding agenda is generalized.

Sections II and III, therefore, do not contradict each other. They rather examine one and the same sacrifice from different perspectives. According to Milgrom lines 23,2-10 develop 'a prescriptive, administrative order', whereas 23,11-24,11 mirror 'a descriptive, procedural order'. This text structure does not take into consideration the blank space (*vacat*) in line 23,9 which interrupts the text. Instead it adds line 23,9f to the administrative order. In the above suggested structure, however, the blank space in 23,9 coincides with the end of section II and the beginning of section III. Therefore, the sequence of the burnt-offering of Levi and Judah in 23,9f is part of the prescriptive, administrative order together with the slaughter of the he-goat ("at first" 23,11) and the following rites of blood (23,12-14). In contrast, lines 23,3-8 exclusively deal with the enumeration of the sacrificial animals, first as a total sum for one day, and second, for one tribe. At the end, in 23,8, the temporal frame of the sacrifice is fixed, "after the burnt-offering of the Tamid".

Section III develops the inner structure and the temporal sequence of one burnt-offering on the occasion of the Feast of the Wood Offering in the following way. Parallel to 23,3-5, lines 23,9f focus on one entire day because the burnt-offering of Levi and Judah is mentioned together. At the same time, this temporal unit is differentiated. "The high priest offers the burnt-offering of the Levites first, and after it, he burns the burnt-offering of the tribe of Judah." *wy(qr)b hkwhn hgd(w)l 't 'wlt (hlwyym) lr'yšwnh w'hryh yqtyr 't 'wlt mth yhw dh* (23,9f; cf. 23,5f). Both sacrifices are offered on the same day but in a distinctive sequence. Moreover they are attributed to different sponsors. However only one person is responsible for the ritual: 'the high priest' (23,9).

In 23,11 the agenda goes into details. It prescribes that "they shall slaughter the he-goat before him at first" *wšhṭw lḥnyw 't š'yr h'zym lr'yšwnh*. The plural of the verb "and they slaughter" *wšhṭw* and the phrase "before him" *lḥnyw* point out that not the high priest but other persons such as priests or Levites slaughter the goat. As in 23,10 the phrase *lr'yšwnh* "at first" expresses a priority that refers, in this instance, exclusively to the slaughtering of the he-goat.

Lines 23,11-16 do not mention any further animal. They concentrate completely on the agenda of the he-goat. The high priest must apply the sacrificial blood on the altar and around it according to certain prescriptions (23,11-14). Subsequently, he must burn the fat on the altar (23,14-17; cf.

23,14: *w't hlbw yqtr hmzbh* “and he burns its fat on the altar” and 23,16f: *wyqtr hkwl 'l hmzbh* “and he burns everything on the altar”).

The burning of sacrifices was a subject already in 23,10 at the beginning of Section III. There the high priest was ordered to offer first the burnt-offering for the Levites and then that of the tribe of Judah. The text continues in 23,10f with the clause: *wk'(šr hw') mqtr* “and as he is one who burns”. In what way can we interpret this clause? Does it specify that the high priest is burning a sacrifice while other cultic personnel are slaughtering the he-goat? In my opinion, the clause gives prominence to the high priest and especially to his function, for it is he who burns the sin-offering whereas some other persons slaughter it (23,11). They are also responsible for the remaining burnt-offerings (24,1-9). The following translation will take this interpretation into account: ‘and whereas he is responsible (11) for the burning, first they slaughter before him the he-goat. He takes (also) (12) its blood in a sprinkling bowl up to the altar ... (14) ... burns its fat on the altar, ... and burns (17) it all on the altar together with ...’.

From the antecedent considerations we may therefore conclude that the priest must take care not only of the sequence of the tribes sponsoring a burnt-offering (namely first Levi, then Judah), but also of the sequence of the individual sacrifices with respect to their slaughtering, namely first the sin-offering of the he-goat, then, the remaining burnt-offerings.¹⁶

2.5 The sin-offering of Levi in detail

The text on the sin-offering in 23,11-17 concentrates on two aspects of the agenda: first, on the rite of the blood and, second, on the burning of the portions of fat. Regarding both topics, comparable passages can be found in antecedent sections of the festival Calendar.

As for the rite of blood in 23,11-14 there must be taken into consideration two parallel passages in 16,02-03 and 16,16f. Both belong to the section about the Feast of the installation of priests.

16,02-03	16,16f	23,11-14
<i>wlqh'w zqny hkwhnym mdm</i>		<i>wh'lh 't (12) dmw lmzbh</i>
<i>hpr</i>		<i>bmzrq</i>
<i>wnt(nw b'šb'm 'l qrnwt</i>	<i>wytn mdmw b'šb'w 'l qrnwt</i>	<i>wntn mdmw b'šb'w 'l 'rb'</i>
<i>hmzbh)</i>	<i>h(mzbh)</i>	<i>qrnwt mzbh (13) h'wlh</i>

¹⁶ Regarding the sequence ‘first sin-offering, then burnt-offering’ cf. Yadin, Temple I 146-148, who investigates in this context especially TS 23,11-12.14.16-17, 26,5-9 and 27,3-5. It would be logical that the high priest uses at least the blood of the he-goat at the altar first; however, the text of the TS is not explicit on this issue. This runs contrary to Yadin, Temple I 146-148.

(whnwtr) (03) mn hdm (w't) (17) dmw yzrwq
 yšpwkw sbyb
 'l 'rb' pnwt 'zrt h(mzbbh) '(l 'r)b' pnwt 'zrt hmzbbh w'l 'rb' pnwt 'zrt hmzbbh
 wzrq 't dmw 'l yswd (14)
 'zrt hmzbbh sbyb

All three texts differ in details. However, they all share the same structure according to which the responsible priest or the high priest pours blood with his finger first “on the (“four” ‘rb’ 23,12) corners of the (“burnt-offering” ‘wlh 23,13) altar” ‘l ‘rb’ qrnwt mzbh and then “on the four corners of the altar area” ‘l ‘rb’ pnwt ‘zrt hmzbbh. The concluding sentence in 23,13f “and he pours out its blood over the base of the altar area” wzrq ‘t dmw ‘l yswd ‘zrt hmzbbh sbyb is missing in the corresponding sections but appears in the prescriptions for the shelamim offering on the occasion of the Feast of New Wine in 20,3f if Qimron’s reconstruction is correct.

Lines 23,13f pick up the phrase “area of the altar” ‘zrt hmzbbh from the preceding sentence and attach the noun “base” yswd. It remains unclear if this specification in 23,13f influences the application of the blood. The Temple Scroll mentions the base of the altar in two other contexts, in 34,8 and 52,21. The damaged lines 34,1-8 seem to explain how they shall slaughter a bullock (34,4.6) and subsequently “pour out its blood over the base of the altar round about” wzwrqym ‘wtw ‘l yswd hmzbbh sbyb (cf. 34,8). The same procedure is repeated in 52,21. This context makes sure that the flesh of “the cattle, and the small livestock, and the goat” šwr^{wsh} w’z (cf. 52,19) is fit to eat only if it stems from animals “that have been slaughtered within the sanctuary whose blood has been poured out over the base of the altar of the burnt-offering, and whose fat has been burnt”; cf. 52,20f: zbh^w šmh wzrqw ‘t dmw ‘l yswd mzbh h ‘wlh w’t hlbw yqtyrw. The rite of splashing sacrificial blood over the base of the altar is therefore not only a part of the sin-offering in 23,13 but also a part of all sacrifices whose meat is consumed (in the sanctuary or the holy city).¹⁷

Beside the rite of blood, the agenda of the sin-offering mentions in 23,14-17 the portions of fat that are burnt. Also lines 15,5-9.12f, 16,6-10, and 20,4-9 have already dealt with this topic. In this case it suffices to compare only 20,5-9 and 23,14-17.

¹⁷ Also Dion, Evidence, emphasizes this observation which he has made particularly in comparison with biblical texts. According to him, the TS contains a rite of the zebach-offering that is unknown in the OT.

20,5-9

(w't) *h'lbm*h yq^tyrw 'l *hmz*bh
 ('t kwl) (5) (*h'hlb hm*ksh 't *hqr*b)
 w't kwl *h'hlb* 'šr 'l *hqr*bym
 (6) w't (yw^trt *hk*bd)
 ('m) *hkly*w^t ysyrⁿh
 w't *h'hlb* ('šr) ('*lyhm*h)
 (7) (w't 'šr 'l *hks*lym)
 (w't) *h'lyh l'wmt h'sh*
 wyq(*tyrw*) (8) ('t *hkwl* 'l *hmz*bh)
 'm *mnht*mh wnsk^mh
 'šh ry^h ny(*h*)w(*h*) (9) (*lpny YHWH*)

23,14-17

w't *h'lbw* yq^tyr *hmz*bh
*h'hlb hm*ksh 't (15) *hqr*b
 w't 'šr 'l *hqr*bym
 w't yw^trt *hk*bd
 'm *hkly*w^t (16) ysyrⁿh
 w't *h'hlb* 'šr '*lyhm*h
 w't 'šr 'l *hks*lym
 wyq^tr (17) *hkwl* 'l *hmz*bh
 'm *mnht*w wnsk^w
 'šy ry^h ny^hw^h *IYHWH*

Both lists differ above all in the fact that according to 20,7 (cf. 15,8) “the tail close to the spine” ‘t *h'lyh l'wmt h'sh* (cf. 15,8: w't *h'lyh l'wmt 'syhh*) is part of the portions of fat whereas according to 23,14.17 (cf. 16,6-10) it is not. Perhaps this distinction depends on the different sacrificial categories. These sections 23,14-17 and 16,6-10 belong clearly to the agenda of a sin-offering whereas lines 15,8 and 20,7 do not.¹⁸

Taking into consideration the portions of fat which are burnt on the altar, it is possible to determine the minimal difference between sin and burnt (maybe also shelamim 20,7) offering: if the “the tail close to the spine” is burnt on the altar, it must be a burnt- (or shelamim-) offering, otherwise it is a sin-offering.

Line 23,17 finally emphasizes that the portions of fat from the sin-offering are burnt on the altar together with its cereal offering and its libation. The same is true for the other offerings in 15,9 und 20,8 so that in this regard there is no difference between sin and burnt- (or shelamim-) offering.

2.6 The burnt-offering of Levi in detail

In col. 24 approximately six lines are missing at the beginning. It is impossible to specify their content. Also the first four lines 24,1-4 are badly damaged so that only some parts of the body of an animal are legible: “the head” *hr'wš* in l.1, “the shoulder” *hš(km)* in l.2, “the breast” *h'zh* in l.3 and “two lower legs (paws)” (*šty hkr'ym* in l.4. Qimron supplements to it “the hard fat” (*hpd*r) in l.1, “the two forelegs” (*šty hzrw'w*)t in l.2, “the thigh (leg), the one on the right” *h(šwq 'šr lymyn)* in l.3f and “the entrails” *hqr*b in l.4. The source for these additions is Lev 1,8f which also mentions the head, the entrails, and the forelegs. Nevertheless, this cross-reference must

¹⁸ The context of 15,8 indicates a burnt-offering, that of 20,7, a shelamim-offering.

be read cautiously since the shoulder, the breast and the right thigh are missing in Lev 1,8f.

The arrangement of the body parts in 24,1-4, as much as is legible, coincides neither with the portions of the elevation offering nor with the portions for the priests. The most striking difference, however, is this. The fact that all these portions are burnt on the altar. Line 24,4f confirms this: *wyq(tyrw 't hkwl 'l hmzbh 'wlh lYHWH)* “and they burn everything on the altar of the burnt-offering for YHWH”. They are not taken off from the sacrifice such as is always the case in the elevation offering and may be the case also in the portions for the priests. Taking into consideration all these facts, it is all the more surprising that some parts appear in all three partially reconstructed contexts: “the two forelegs” (*šty hzrw'w)t* as in 24,2, cf. 20,16: *h'zrw' 'd 'šm hškm*, 21,02: (*h'zrw'w)t* and 22,9: (*h'zrw'*); “the shoulder” *hš(km)* as in 24,2, cf. 21,03 and 22,11, in 22,16: *h'zrw' 'd 'šm hškm*; “the breast” *hḥzh* as in 24,3, cf. 20,15, 21,01, 22,9: in the plural: *hzy htnwph*; “the right thigh” *h(šwq 'šr lymyn)* as in 24,3f, cf. 20,15 and 22,9: *šwq hymyn*, 21,01: *šwq htrwmh*. Should we conclude that some members are first burnt? That some are later given, maybe after some particular rite, to the priests and Levites who may consume them? The answers to these questions depend on the interpretation of the phrase *hkwl* in 24,5. According to Qimron's text reconstruction of 24,4 only the entrails and the two lower legs must be washed in the water: (*wrhšw bmy m 't hqrb w't šty hkr'ym*). Both parts are not mentioned in the elevation offering or the portions for the priests or Levites. Subsequently, lines 24,4f prescribe “to burn everything on the altar of the burnt-offering” *wyq(tyrw 't hkwl 'l hmzbh 'wlh)*. If we relate the phrase *hkwl* “everything” exclusively to the parts of the body that are washed, those in line 24,4 overlap neither with those belonging to the elevation sacrifice in 20,14-16 nor with those belonging to the portions for the priests or Levites in 21,01-03 and 22,8-11. Thus, opposite to 24,1-4, the section 24,4-7, beginning with the phrase *wyq(tyrw)*, concentrates on the aspect of the burnt-offering which is burnt on the altar. In this case, however, it does not matter which portions are allotted to the priests, the Levites or the people.

Moreover, this interpretation coincides with the prescriptions in 34,11-14 which specify the procedures for some sacrificial portions of bullocks. Among others, according to 34,10-12, the entrails and the lower legs must be washed, treated with salt and burnt: *wmrhšym 't hqrbym w't hkr'ym wmwllhym bmlh wmqtyrym 'wtmh 'l h'š 'šr 'l hmzh* “and they wash the entrails and the lower legs, they salt (them) with salt and let them burn over the fire which is on the altar”. When lines 34,13f additionally order that the priests must burn “this all” *hkwl*, the phrase *hkwl* includes furthermore the

corresponding cereal offering and libation but no other portions of the sacrificial animals.¹⁹

Subsequently lines 24,7f explain regarding the burnt-offering of Levi that the antecedent agenda is valid for all bullocks, rams and lambs: (*wk)kh y'sw lpr (w)pr wl'yl w'yl wl(kbś wkbś*) “and so they treat each bullock and each ram and each lamb”. The text continues according to Qimron in 24,8 with the following sentence: *w'rbyh lbd yhy(w) wmnḥth wnskh 'lyh*. In order to translate this sentence, however, it will first be necessary to understand the phrase *'rbyh*, a hapaxlegomenon or a unique word in all of Hebrew literature.

Yadin interprets *'rbyh* as equivalent to (*'sy hm'rkh*) “portions of wood.”²⁰ He also accepts the proposal by Milgrom who changes the position of the two characters, <r> and , and reads *'bryh* “its portions”.²¹ Callaway, however, follows the interpretation of Maier who reads the character ‘daleth’ <d> instead of the ‘resch’ <r> in *'rbyh*.²² In addition he transliterates the ‘he’ <h> as ‘heth’ <h> and interprets *'dbyh* as the Aramaic verb *dbh* “to sacrifice” with a prosthetic ‘aleph’ <'>. Consequently, he translates the phrase *'dbyh lbd* in 24,8 by “to be sacrificed separately” or “sacrificed separately”.²³ Both proposals by Milgrom and Callaway coincide, by and large, in their content. The only thing left to be done is to explain the phrase in its context. The sentence *w'rbyh (l' 'bryh / 'dbyh) lbd yhy(w) wmnḥth wnskh 'lyh* emphasizes that not only all sacrificial portions of the animals must remain separated from each other during the ritual but also their cereal offerings and libations. The cult personnel must exercise proper care when they cut to pieces the sacrificial animals and burn them together with their additional offerings. This prescription mirrors an important strategy of reflection in the Cult Calendar of the TS, namely to divide a totality into smaller components and to put some of them together with other (yet) unknown components so that they form a new complex unity.

¹⁹ The phrase *pr wpr wnthyw 'slw* in 34,12 merely underlines that the sacrificial portions in question are required from each bullock: “bullock by bullock; its sections alongside”.

²⁰ Cf. Yadin, Temple II, 109.

²¹ Milgrom, Studies 89, translates 24,7f.: “so shall they do to each bullock, ram, and lamb: its sections shall remain apart” and explains: “the animal sections on the altar shall be kept apart from each other, just as the Scroll explicitly prescribes in 34:12 *pr wpr wnthyw 'slw* ‘each bullock, its sections alongside it’”.

²² Cf. Maier, Tempelrolle 88f.

²³ Callaway, 'RBYH 269f., translates “to be sacrificed separately” or “sacrificed separately”.

The accuracy for the sacrificial portions is also reflected in the sequence of the sacrificial procedures. First, it is the turn of the burnt-offering of Levi then that of Judah. Both are separated (*lbd* 24,10) from each other. By this the text turns back to the beginning of section III in 23,9f where the high priest was ordered to offer separately the burnt-offerings of Levi and Judah one after the other. The entire sacrificial procedure, however, must start with the sin-offering which the TS classifies, under certain circumstances, also as a burnt-offering.

Despite the different sequence of the sacrifices, the way of their offering should be identical as lines 24,10f confirm: “as the high priest has dealt with the burnt-offering of the Levites, so he does with the burnt-offering of the sons of Judah after the Levites” *k’šr ‘šh l’wlt hlwyym kn y’šh l’wlt bny yhwadh ‘hr hlwym*. Therefore only the relationship between the two dates of the offerings can clarify which tribe is responsible as sponsor for the respective burnt-offering.

2.7 The remaining five days of the Feast of the Wood Offering

After the prescriptions for the first day of the Feast of the Wood Offering in 23,9-24,11, the text continues with the second day. The cultic agenda determines only the sequence of the tribes offering their sacrifice on this day: “first” *lr yšwnh* Benjamin, “and then” *w’hryh* the sons of Joseph, Ephraim and Manasseh (24,12).

For the following days the text emphasizes not only the sequence of the sacrifices but also their strict separation from each other during the cultic procedures. According to 24,14, for example, they must prepare ‘separately both the burnt-offering of Reuben and the burnt-offering of Simeon’; cf. *‘t ‘wlt r’wbn lbd w’t ‘wlt šm’wn lbd*. The same is true for the sacrifices of Levi and Judah (cf. 24,10). Furthermore, lines 24,7f have already insisted on treating separately the portions of the animal sacrifices just as their respective cereal offerings and libations.

Since the text about the Feast of the Wood Offering lists the 12 tribes twice at its beginning and end, both relevant sections should be compared with each other.

23,03-05 und 23,1-2

(*w’hr m*)*w’d hyšhr yqrybw*

(04) *lmzb(h) ‘t h’sym šnym (‘šr mšwt bny)*

(*yšr’l*)

(*why*)*w hmqrybym bywm hryš(wn)*

(05) *mšwt (lwy) wyhwadh*

24,10-16

(10) *w’hr h’wlh hzw’t y’šh ‘wlt mšh yhwadh lbd k’šr*

(11) *‘šh l’wlt hlwyym kn y’šh l’wlt bny yhwadh ‘hr hlwym*

wb(ywm hšny bnymyn wbny) (23,1) (12) wbywm hšny y'sh 'wlt bnymyn
(ywsp) lr 'yšwnh w'hryh (13) y'sh 'wlt bny
y^hwsp yhd 'prym wmnšh
wbywm hšlyšy y'sh (14) 't 'wlt r'wbn lbd
(wbywm hšlyšy r'w)bn wšm 'wn w't 'wlt šm'wn lbd
wbywm hrby'y (15) y'sh 'wlt yš škr lbd
w'wlt zbwłwn lbd
wbywm hšmyšy (16) y'sh 'wlt gd lbd
w'wlt 'šr lbd
wbywm hššy ...
wbyw(m hššy dn) wnptly

Beside numerous differences in detail, the above comparison of texts evidences that lines 23,03-05 and 23,1-2 concentrate exclusively on the distribution of the tribes over the six sacrificial days. Lines 24,10-16 additionally take into consideration the sequence and the separation of the burnt-offerings of each tribe.

3. Conclusion

The author responsible for the text composition on the Feast of the Wood Offering is not interested in the quantity of wood from each tribe or in its use at the sanctuary. He concentrates rather on the sacrificial animals which the twelve tribes bring to the altar on the occasion of this feast. In this reflection the sponsors and the date of the sacrifices are of extraordinary importance.

Although the date “after the Feast of Fresh Oil” (23,03) is connected neither with the sequence of months nor with the cycle of the Feasts of First Fruits, and remains therefore relatively vague, the author specifies the internal chronological order of the Feast of the Wood Offering at the very beginning: it will take exactly six days, and on each day two tribes will bring wood to the sanctuary. The author, therefore, starts with the particular offering, the wood. He connects it with the sponsors and the date of the offering. First, by naming the individual tribes. Second, by assigning them pair by pair for the date of their offering on the first, second, third day, etc.

Subsequently the text prescribes a burnt-offering in 23,3 and mentions two he-goats for a sin-offering in the following line 23,4. This sequence of sacrifices is not surprising since the category of burnt-offerings sometimes refers to the category of sin-offerings in the Temple Scroll. In 23,6 the author specifies, however, that the burnt-offering consists of a bullock, a ram and a lamb. Each tribe must offer exactly one entity of each animal (23,7). In this prescription, he coordinates the number of sacrificial animals

with their sponsors so that a minimal unit of sponsors, namely one tribe, must contribute a minimal unit of each sacrificial entity, namely one bullock, one ram, and one lamb. Is this relationship different for the two he-goats required as sin-offering in 23,3? Line 23,11, however, will specify that the tribe of Levi offers only one he-goat. Therefore the two he-goats in 23,3 belong to a list of sacrifices that focuses on the unit of “time”; namely, one day, but not on the unit of “sponsor”.

When line 23,8 prescribes that the burnt-offering must be sacrificed on the fourth quarter of the day, therefore directly after the daily Tamid (in the morning), the day is once more the reference point of this instruction. In this case, however, the unit of one day is not divided into two different sacrificial dates as happens in case of the Tamid. Nevertheless the subsequent section in 23,9-24,16 specifies the sequence according to which the single sacrifices of every festival day must be offered. Regarding the two burnt-offerings of Levi and Judah on the first day, that of Levi comes first (23,9f). The pairing of “before – after” is additionally used to determine the sequence of he-goats in the sacrificial process whereas the he-goat of Levi is slaughtered before that of Judah (23,11).

Subsequently the text explains how to deal with the he-goat (23,11-17) and the other animals (24,1-7). Both sections, as much as is legible, do not overlap and place different textual emphases. Regarding the offering of the he-goat, the text mentions the blood rite and the burning of some portions of fat. Regarding the other animals, the text first lists some body parts and then prescribes to burn at least two washed sacrificial portions. In both cases, the burning of sacrifices is a part of the agenda. Thus, it is not astonishing that both sections speak of a fire sacrifice for YHWH (cf. 23,17; 24,6f).

The comparison with the other sections of the Calendar of the TS has shown that “the tail close to the spine” is burnt as part of a burnt- or shalamim-offering but not as part of a sin-offering. However, in 23,03-24,9 the sequence of slaughter remains the only explicit criterion for distinguishing the agenda of the he-goat on the one hand and of the bullock, ram, and lamb on the other.

In addition the cultic personnel must physically separate the sacrificial portions of the animals by storing them in different places. This is also true for the different cereal offerings and libations (cf. 24,8). Especially the high priest, who is ultimately responsible for the entire cult, must bestow great care in order to keep the portions of different offerings apart from each other. This principle of ‘separation’ is exemplarily applied to the burnt-offering of Levi and Judah in 24,10. Consequently it must remain clear during the entire sacrificial procedure which tribe has sponsored each sacrificial portion. In both cases lines 23,03-05 and 23,1f (at the beginning) and lines 24,23-25,1

(at the end) list the twelve tribes in six pairs according to the six feast days. In addition lines 24,23-25,1 emphasize the sequence and separateness of their burnt-offerings.

All these observations confirm the thesis that the text on the Feast of the Wood Offering, TS 23,03-25,2, concentrate, above all, on the offering of the animal sacrifices contributed by different sponsors on different dates.

Summary

In column 23,?[03]-25,2, the Temple Scroll refers to the Feast of the Wood Offering. First, the text (23,03-9) fixes the sacrificial date for each tribe. They shall bring their offerings two by two on six days. Second, beside the wood offering, each tribe has to offer one bullock, one ram, one lamb, and one he-goat. Third, in 23,9-24,11, the focus is on the temporal sequence of the two offerings by Levi and Judah on the first day. The sequence of slaughtering is the decisive distinction, between, the agenda of the he-goat, and, the agenda of the other animals. Lastly, the agenda stresses a point. All parts of the animals must be kept separate from each other during the sacrificial process (cf. 24,12-25,2).

Zusammenfassung

Der Opferkalender der Tempelrolle widmet dem Fest der Holzabgabe ungefähr zwei Kolumnen (23,?[03]-25,2). Alle zwölf Stämme Israels müssen paarweise an sechs Tagen Holz zum Altar bringen. Insgesamt konzentriert sich der überlieferte Text auf die Darbringung der Tieropfer mit ihren Speise- und Trankopfern. Jeder Stamm muss genau einen Jungstier, einen Widder und ein Lamm als Brandopfer spendieren, dazu noch einen Ziegenbock als Sündopfer. In diesem Zusammenhang ist von Bedeutung, dass der Ziegenbock auch als Brandopfer analysiert wird.

Die Zeilen 23,9-24,11 entfalten die Abfolge der Opfer Levis und Judas beispielhaft für die weiteren Tage. Zuerst kommt das Brandopfer Levis dran, dannach das Brandopfer Judas. Die Agenda zum Ziegenbock (23,11-17) konzentriert sich auf die Schlachtung, den Blutritus und die Verbrennung einiger Körperteile. Die Agenda zu den anderen Tieren (24,1-11) listet hingegen einige Körperteile auf und befiehlt die Verbrennung von mindestens zwei Teilen, die zuvor gewaschen wurden. Trotz dieser Details bleibt die Abfolge der Schlachtung die einzige Möglichkeit, die Agenden des Ziegenbocks und der restlichen Tiere voneinander zu unterscheiden. Zudem dürfen ihre Opfertile während der gesamten Darbringung nicht miteinander vermischt werden, sondern müssen stets voneinander abgesondert bleiben.

Bibliographie

- Callaway, P., 'RBYH in the Temple Scroll XXIV, 8: RdQ 12 (1986) 269-270.
 Delcor, M., Réflexions sur la fête de la Xylophorie dans le Rouleau du Temple et les textes parallèles: RdQ 12 (1987) 561-569.

- Dion, P.-E., Early Evidence for the Ritual Significance of the 'Base of the Altar': Around Deut. 12:27 LXX: JBL 106 (1987) 487-490.
- García Martínez, F. u.a., Qumran Cave 11. II: 11Q2-18, 11Q20-31, incorporating earlier editions by J.P.M. van der Ploeg, with a contribution by E. Herbert (DJD 23), Oxford 1998.
- Jongeling, B., A propos de la Colonne XXIII du Rouleau du Temple: RdQ 10 (1981) 593-595.
- Maier, J., Die Tempelrolle vom Toten Meer, München 1978.
- Maier, J., Die Tempelrolle vom Toten Meer und das „Neue Jerusalem“, München u.a. ³1997.
- Milgrom, J., Further Studies in the Temple Scroll: JQR 71 (1980) 1-17.89-106.
- Milgrom, J., Qumran's Biblical Hermeneutics. The Case of the Wood Offering: RdQ 16 (1994) 449-456.
- Qimron, E., The Temple Scroll. A Critical Edition with Extensive Reconstructions. F. García Martínez, Bibliography, Beer-Sheva u.a. 1996.
- Talmon, S. u.a., Qumran Cave 4. XVI. Calendrical Texts (DJD 21), Oxford 2001.
- Tov, E. /White, S. B., Reworked Pentateuch, in: Attridge, H. (et al.), Qumran Cave 4. VIII. Parabiblical Texts. Part 1 (DJD 13), Oxford 1994, 187-351.
- Yadin, Y., The Temple Scroll, vol. I-III, Jerusalem 1983.

Prof. Dr. David Vollger
Via Merulana 124
I-00185 Roma
volgger@libero.it

Image of the Woman of Substance in Proverbs 31:10-31 and African Context*

Emmanuel O. Nwaoru

Introduction

Expressions such as patriarchal sexism, female inequality and the like dominate the commentary of “women passages” in the Bible and African literature today. What traditionally made wives and mothers “women of substance” in the past has been to some extent justifiably re-read and re-interpreted to expose repressive gender ideology behind the values and roles assigned to women. Proverbs 31:10-31, is not unaffected by such a reinterpretation and rereading. Apart from the acrostic structure of this poem in the Masoretic Text that is self-evident there are a variety of views on its origin, form, structure, and above all, on the image of the woman at its centre. While some critics reduce her image to that of “sweet wife” who does everything just to please her husband,¹ others see her as a domineering wife who does practically everything and renders her husband redundant in running family affairs.² These opposing views leave a very blurred and confusing image of a woman who is named and recognised by the poet as אִשְׁת־חַיִל, and as one deserving praise in and outside her home (Prov 31:28, 31).

This paper will examine the significance of the epithet אִשְׁת־חַיִל not only through the traditional lexical analysis but also through listening to the text with the ears of an African. It proposes that greater understanding of Prov

* I would like to thank my friend Dr. Georg Gafus who at his own cost provided the basic material required for this paper together with Prof. Hermann-Josef Stipp and Frau Silvia Weinmayer of the Institut für Biblische Exegese AT, LMU Munich. I am also indebted to my colleague Dr. Joseph O. Faniran, to Mrs. Gloria Opara, and CIWA students – J. Okechukwu, M.I. Ally, CM., and Srs. Elsheba Ongoche and Nkiru Okafor for their contribution to the African context. The paper was my contribution at the 12th Congress of the PanAfrican Association of Catholic Exegetes (PACE) on *Human Wisdom and Divine Wisdom. Reading of the Bible in the Context of the Church as Family of God in Africa* held at Kinshasa, Congo, 4-10 September, 2005.

¹ In fact, Chitando, *Wife*, situates the poem among Biblical texts that can be used “to sustain traditions and practices that suffocate African women”; cf. Yoder, *Woman* 446.

² See McCreesh, citing Delitzsch in *Wisdom*, esp. 27-28; cf. also Brenner, *Proverbs* 1-9 129; Bellis, *Helpmates* 197.

31:10-31 lies in discovering the secret of its genre; and that one can find a key to unlock that secret in *recital*, a genre often found in African Wisdom corpus, designed to chant the praise of a personality (man or woman, old or young) who has achieved greatness in society.

1. Critical Problems in the Text

The acrostic style of Prov 31:10-31, with each verse beginning with a successive letter of the Hebrew alphabet, would naturally suggest a harmony in the text. To the contrary, there is no consensus about the thematic and structural outlines of the poem. On the thematic, some critics suppose that the acrostic form leaves no room for imagination and, consequently, has led the poet either to simply line up his thoughts³ or even to jump from one topic to another.⁴ Yoder sums it up this way: “[...] the poem reads much like an impressionistic painting. Viewed up close, the individual brushstrokes seem scattered and haphazard, but from a step or two away, dots and platters merge to become the cumulative image of a woman.”⁵ About the structure, K. Luke believes the acrostic does not attest a clear structure, or any sort of strophic arrangement.⁶ This confirms earlier observation that the internal structure of the poem is sacrificed to the external structure.⁷ Others however see a meaningful structure but with a variety of themes and patterns.⁸ The problem of the text is not only thematic and structural but also rhetorical. According to Toy, the acrostic form of the poem is rhetorically bad,⁹ irrespective of what its merits or demerits might be.

The history of the formation of the book of Proverbs is a complex one; it stretches into several centuries. The process of composition of Prov 31:10-31 is not impervious to this. The result is lack of consensus on dating the text. Attempts to ascribe an “Israelian origin”¹⁰ to the text or make it a “northern book”¹¹ for its “northern character” were not widely accepted.¹²

³ Cf. Dietrich, Buch 318, also McCreesh, Wisdom 31.

⁴ McKane, Proverbs 665-666; Toy, Commentary 542; Whybray, Book 184.

⁵ Yoder, Woman 428.

⁶ Cf. Luke, Wife, esp. 123-124.

⁷ Cf. Lettinga, vrouwenpiegel 119.124, cited in Gous, Proverbs 31:10-31, 41.

⁸ Lichtenstein, Chiasm; Wolters, Proverbs; Meinhold, Sprüche 521; Gous, Proverbs 31:10-31, 35-51; Hurowitz, Pillar; Brockmüller, Chiasmus.

⁹ Toy, Commentary 542, 547.

¹⁰ Ginsberg, Heritage 35-36, reaches such a conclusion based on supposed borrowings between Proverbs and Hosea 4-14.

¹¹ See Rendsburg, Evidence 100.

All the same, some scholars have dated the poem to the pre-monarchical¹³ or non-monarchical period.”¹⁴ However, most critics are agreed for various reasons that the text is postexilic. A good number date the final redaction of the book of Proverbs including Prov 31:10-31 to the Persian period. Some do so out of linguistic considerations,¹⁵ others for structural reasons¹⁶ or on thematic grounds,¹⁷ while others do so for biblical parallels.¹⁸ There are still a few others who consider a late dating to Prov 31:10-31 more appropriate. F. Hitzig heads the group by placing it in the Greek period.¹⁹ A. Wolters specifically assumes that “the song was composed some time after Alexander’s conquest, presumably in the third century B.C.”²⁰

Other major problems include those generated by the supposed relationship between literary genre and the *Sitz im Leben* of Prov 31:10-31. The hymnic genre proposed by Gunkel and his followers is linked to the temple liturgy as its proper setting because it is unimaginable to have a hymn in praise of anyone other than YHWH (Ps 65:2(1)). However, other critics believe that hymns in early Israel have functions other than those of liturgical hymns. According to A. Wolters, the hymnic form “is not strictly tied either to the praise of God or to the temple liturgy”.²¹ Nevertheless, he agrees that the genre of Prov 31:10-31 could have been influenced by the hymnic form of the songs of the Psalter which celebrate the mighty acts of YHWH (cf. Ps 33; 65; 66; 78; 105; 106; 114; 135; 136; 146; 147; etc.).

¹² Cf. Yoder, *Wisdom* 15-38.

¹³ For instance, Lyons, *Note*, supposes that Prov 31:10-31 reflected pre-monarchical ideal of women but acquired a new significance when the text was redacted in the postexilic period because cultural conditions were analogous; cf. Yoder, *Wisdom* 18 n. 12.

¹⁴ Cf. Schroer, *Women* 80.

¹⁵ Cf. Washington, *Wealth*, esp. 116-122 and 127.133; also Yoder, *Wisdom* 15-38; Yoder, *Woman* 428. For other literary considerations see, Toy, *Proverbs* xix-xxxi; Meinhold, *Sprüche* 45-47; Clifford, *Proverbs* 6; Whybray, *Composition* 153-156.

¹⁶ Cf. Skehan, *Studies*; Washington, *Wealth* 122-127.

¹⁷ See Maier, *Frau*, esp. 25-68, 262-269. For themes based on tradition-historical evidence, see also Washington, *Wealth* 128-133.

¹⁸ Cf. Gese, *Wisdom* 204-206.

¹⁹ Cf. Hitzig, *Sprüche*.

²⁰ This is based on the supposed pun of the Hebrew word *šōpiyyâ* on the Greek *sophia*; cf. Wolters, *ŠŌPIYYÂ* (Prov 31:27) 586; also Camp, *Woman* 303 n.22. This is a shift from Camp’s earlier postexilic position in her work, *Wisdom and the Feminine*, 227-291.

²¹ Cf. Wolters, *Proverbs* 452.

Some important questions have been raised because of seeming irregularities between the Septuagint (LXX) and the reading of the Masoretic Text (MT). Such irregularities are evident in verses 21 and 22. While, for instances, the MT has it that it is the wife who has no fear for what might befall the household, LXX says it is rather the husband (v.21). There are also divergent views in v.22 with regard to the coverings: Did the wife make them for herself (MT) or for her husband (LXX)?

The most acute problem, however, is the one concerning the assessment of the image of the woman at the centre of the poem. The undertone of this problem is sensed in Fontaine's fear when she admonishes the reader to read with caution for what lies underneath may be figures "inversely proportional to the truth of real women's lives."²² It may not then be surprising that critics see the אִשֶׁת-חַיִל as a figure both too feminine²³ and unfeminine²⁴ alike. But none of these extreme positions can be said to be exhaustive.

2. Background of the Text

Various suggestions have been made regarding the historical background of Prov 31:10-31. Fontaine locates this in the World of Wisdom in ancient Near East. She conceives the image and activities of the woman in the text, in her private and public domains, in the light of those of other women sages in ancient Israel and its neighbours.²⁵ Arguing from both biblical and extra-biblical evidence, Luke sought the context in the school of an anonymous sage²⁶ and surmises that Prov 31:10-31 is a short treatise designed for the *Instruction* of young girls in school. Crook had earlier thought of the ode as "*Instruction* of a mother to her daughter".²⁷ Some others take the text to be written by a male poet in search of a portrait of an

²² Fontaine, Roles 25.

²³ Cf. Chitando, Wife.

²⁴ Gous, Proverbs 31:10-31 38, supposes that the poet fails to incorporate feminine characteristics like the erotic as it is found naturally in ANE songs about women. Moreover, she is engaged in the business of buying and selling which, according to him, is reserved for men (Prov 27:26b). Notwithstanding the mention of children (Prov 31:28), Gottlieb, Words 287, insists that no mention is made of child-rearing, thus removing the woman far away from duties proper to women.

²⁵ Cf. Fontaine, Roles, esp. 40-41. Schroer, Women 68-84, draws her analogy only from the role of counselling women within ancient Israel.

²⁶ Cf. Luke, Wife 118-123.

²⁷ Crook, maiden 139; also Brenner, Proverbs 1-9 127-128.

ideal wife,²⁸ intended for a predominantly male audience.²⁹ A. Wolters locates the *Sitz im Leben* of both the poet and the intended audience in “a sophisticated and highly literate milieu” proper to Hellenism.³⁰ Such a milieu contrasts with the cultic setting suggested by Gunkel for the wisdom psalms.

The text of Prov 31:10-31 also reflects the life in those other cultures where the woman is truly the mistress of the home (vv.15, 27). The activities of the woman are orientated, as it were, towards the needs of each member of the household – her husband, children and servant girls. But the poet does not always insist on such a relationship³¹ for the portrait of the אִשְׁת־חַיִל; rather, her image derives from a cultural environment, which does not fail to appreciate in recitals, songs or hymns the accomplishments of its “Big” people. This is found in ancient Israel, precisely in the period of the Judges and of David, a period classically known as Israel’s Heroic Age,³² and among other peoples.³³ From its genre, especially in the oral stage, one can associate the features of Prov 31:10-31 with the tradition of heroic poetry, Although this genre belongs traditionally to the liturgical hymns (the Psalter) in praise of YHWH, as we have earlier pointed out, the setting of

²⁸ Gerstenberger, *Theologies* 72, considers it as “an ideal picture from male perspective.”

²⁹ Cf. Yoder, *Woman* 446.

³⁰ Wolters, *Şöpiyyâ* (Prov 31:27) 586; also Gottlieb, *Words* 280.290; Gous, *Proverbs* 31:10-31, 49, steers a middle course by taking the audience to be both the *diligentia* and *intelligentia*, i.e. those who reflect the necessary unity between knowing and doing–WIS–DONE.

³¹ Indeed, the relationship is couched in 3rd person pronouns demonstrating that the female protagonist is not associated with the other members by name. For her various relationships, see vv.11, 12, 23, 28b (with husband); v.28b (with children) and v.15b (with servant girls).

³² See the song of Deborah (Judg 5; the women’s song after David’s victory over the Philistine (1Sam 18:6-7); David’s mourning for Saul and Jonathan (2Sam 1) as typical examples of heroic poetry in praise of a victor or in lament of a fallen hero in the OT; cf. Wolters, *Proverbs* 452. These are distinguished from songs that have YHWH as subject such as the Song of Moses (Ex 15:1-19), the Song of Miriam (Ex 15:20-21) and the psalms of praise.

³³ See the *oriki* and the *egwu une* of the Yoruba and Igbo of Nigeria respectively. The Homeric epics of ancient Greece also come quickly to mind. Wolters, *Proverbs* 452, has also identified the Old Norse poetry of the Vikings and the heroic songs of the Balkans. Other supposed parallels to Prov 31:10-31 have been found by Plöger, *Sprüche* 379-380, in Virgil’s *Aeneid* VIII: 408-412 and the Chinese translation of an Indian treatise on dharma, just as Luke, *Wife* 131-132, following J.J. Meyer found two parallels in chapters 123 and 146 of the thirteenth book of the *Mahābhārata*.

Prov 31:10-31 can hardly be cultic, given אִשֶׁת־חַיִל as subject of praise. This can be corroborated by the social setting of similar recitals in Africa.

Whatever may be the historical background and dating of the final redaction of the book of Proverbs and of Prov 31:10-31 in particular it is most likely that the original materials of the latter find their proper setting in the early period of ancient Israel at their oral stage.

3. The Genre of Prov 31:10-31 in Context of African Praise Poetry

Although the form-critical issues of Prov 31:10-31 have not received as much attention as other literary matters of the text,³⁴ critics have identified hymn³⁵ or song of praise³⁶ as its possible its genre. Today many critics seem to have accepted the hymn-like³⁷ character of Prov 31:10-31 because of the features it shares with wisdom psalms to which Gunkel ascribed the genre *Hymnus*.³⁸

It is however the position of this paper that Prov 31:10-31 is a *recital*, chanted or recited essentially by an individual and not by a group. African oral poetry³⁹ is familiar with this genre, and it will be typified here in *oriki* of the Yoruba, Nigeria. Our choice of *oriki* genre⁴⁰ is based on the process of the development, the language of composition and the transcendence of

³⁴ Wolters, Proverbs 446-447, bemoans such neglect.

³⁵ Wolff, Anthropologie 250, alludes to the text as „der grosse Hymnus auf die tüchtige Frau“ (the great hymn to the capable wife), see also Obersteiner, Erklärung 1, who calls it a hymn of praise (Lobeshymnus). Wolters in *Šōpiyyā* (Prov 31:27) 579-585, and (Proverbs XXXI 10-31) 446-452, has interchangeably called it hymn and song based not only on the formal features of the text but also on linguistic evidence.

³⁶ It is called „Preislied“ by Wünsche, Schönheit 327; „Lobpreis / Loblied“ in Rahner, Maria 86; referred to as „Lobpreisung“ in Plöger, Sprüche 379. See also Wolters, Proverbs 447.

³⁷ Cf. Hamilton, *’iššā* 539. Nevertheless, there are dissident voices against hymnic genre. For instance, Gous, Proverbs 31:10-31 38, bases his objection on the lack of erotic aspect prevalent in Ancient Near Eastern songs about women.

³⁸ Cf. Gunkel, Einleitung 33-59, also Gunkel, Psalms 10-12.

³⁹ For instance, the *egwu une* of Ibusa, Nigeria is a piece of poetry, partly narrative and partly sung to the accompaniment of the *une*, a string instrument, which takes one long Igbo week, i.e. eight days to tell. The collection is recently made by Emenanjo; cf. Emenanjo, Igbo or Igboid 34. Another is the Swahili epic *Utendi wa Mwanakupona* – a creative poem designed to teach young females how to achieve self-awareness and empowerment in a patriarchal society.

⁴⁰ Much on this genre will depend on the dissertation of Barber; Speak.

time they evoke. Prov 31:10-31, we suppose, shares all this in common with *oriki* chant. With regard to the process of development of *oriki* Barber observes:

They (*oriki*) encapsulate whatever is noteworthy in contemporary experience. Epithets are composed as things happen, or as qualities in people emerge. But because they are valued, they are preserved, and transmitted for decades – sometimes even for centuries. They are then valued all the more for coming from the past, and bringing with them something of its accumulated capabilities, the attributes of earlier powers. In performance they are recycled and recomposed, but they also retain an essential core which is preserved even when its meaning has been forgotten.⁴¹

Like *oriki*, Prov 31:10-31 is a highly charged form of utterance, composed to single out and arrest in concentrated language whatever is remarkable in current experience. The ode compares with *oriki* as a seemingly unending invocation or chant, describing the attributes and epithets of a woman and showering elaborated encomium on her. The transcendence of both pieces of praise poetry lies in the ability of Prov 31:10-31 and *oriki* to reactivate the past in the present and to present their subject as a model for all times. Thus they accomplish two things all at once: one is the praise of an outstanding figure; the other is the presentation of the subject as a model for the instruction of present and future generations. This could explain why some critics have taken the genre of Prov 31:10-31 as *Instruction*, as we have earlier noted. Hence we speak of the personal and socio-cultural dimensions of the genre.

It is important to remark that African recitals are regular features during festivals and funeral⁴² ceremonies. We shall assume here that it is in one of such festivals that celebrate the accomplishments of a woman / wife / mother in the private and public sphere that the woman of substance of Prov 31:10-31 is singled out for praises. In this context we can imagine a woman artist chanting the ode at King Lemuel's request⁴³ in appreciation to and honour of the Queen mother, especially for her teaching (cf. Prov 31:1-9) and other achievements. This agrees with the ideas behind the *oriki*, as the saying goes:

⁴¹ Barber, *Speak* 14.

⁴² The recital could be used at funerals to commemorate the dead or ancestors even long time after their death in order to make their good qualities impact on the living.

⁴³ McCreech, *Wisdom* 38, however, sees the entire chapter 31 as "the words of Lemuel."

We never live to a ripe old age
 Without acquiring some nicknames
 On the day we grow old
 In righteous age, our children will use them to
 Praise us.⁴⁴

The woman's activities, though exaggerated, are not foreign to human situation. In fact, the genre as we have pointed out necessitates such exaggeration. Consequently, the *oriki*-like genre enables us to place the subject, the central figure, in her real human situation. There is no necessity therefore to "transport" her to the realm of transcendence or even make her an abstract and mystical figure.

For those not fully aware of the African recitals, the whole composition (Prov 31:10-31) may seem to be "a series of disjointed descriptions of various attributes and activities".⁴⁵ But in reality it is a well-thought out performance, focusing mainly on the heroic qualities (virtues) and activities of the subject. However, this does not rule out the possibility of redactional activities, especially in the literary stage, which could have given rise to deliberate changes in the poem.⁴⁶

The subject matter of a typical African recital (*oriki*) is exemplified in Barber's report about Ayantayo, a woman of Okuku of Southwest Nigeria who was known as *bòròkìíní alágbára ilú* – a highly placed and powerful person, a woman who "was not only known for her wealth but for her ability to get her own way" in the town.

She traded in meat. She was an indomitable woman (*akikanju obinrin*), and one who was awake to progress (*o laju*) ... She was the first to sell European drinks in the town and the first person to build a house with an iron roof ... She had two horses, one white and one red, and went to the farm on them ... She built a house near the railway station, and opened a beer and stout shop there.⁴⁷

⁴⁴ Cf. Barber, *Speak* 68.

⁴⁵ Yoder, *Woman* 427.

⁴⁶ Perdue, *Wisdom*, has rightly pointed out that "brief sayings incorporating human observations suggest a more archaic genre than do lengthy instructions and didactic poems that require greater intellectual and literary sophistication"; cf. Yoder, *Wisdom* 16; Eissfeldt, *Testament* 473; Scott, *Proverbs / Ecclesiastes* 15; Gemser, *Sprüche* 5; Baumgartner, *Wisdom* 212. Watson, *Poetry* 191, argues from the point of the acrostic pattern which according to him is highly artificial and non-oral in character. Lyons, *Note*, speaks of new significance the text acquires after redaction.

⁴⁷ The report is based on her converse with Emmanuel, the grandchild of this woman of substance; cf. Barber, *Speak* 233.

It is interesting to observe that the way this woman of many parts at home and in business is depicted forms part of the message. In other words, the genre is inseparable from the content of the message. They are finely balanced, each playing a vital role in communicating the image of the central figure.⁴⁸

We can now see that an *oriki*-like genre gives a clue to the understanding of most of the nagging questions about Prov 31:10-31, especially about the apparent passivity of the husband with regard to the said domineering attitude of the wife in managing the family affairs⁴⁹ and the idealised language of her portrait, etc. None of this should warrant her being transported to the ideal world because in this genre the figure at the centre is always the subject of lavished praise. The audience understands this without questioning; so also do those who are well-acquainted with the recital and oral poetry of the orient and Africa. Only such an audience can appreciate the figure of this ode as a truly existential model and not a paradigmatic, idealised symbol up there.

4. The Woman of Substance in Proverbs 31:10-31

Characteristic of the *oriki*, Prov 31:10-31 begins with naming the woman. Her epithet is אִשְׁת־חַיִל, taken in context to mean “woman of substance” (v.10a). I adopt Yoder’s rendition of חַיִל as substance⁵⁰ because it is an all-embracing construal that expresses the full significance of אִשְׁת־חַיִל in many African societies.⁵¹ This absolute noun חַיִל (capability, nobility, power, strength, efficiency, wealth, etc.) is the unchangeable variable in the construct chain and the key to the understanding of the epithet. In its ordinary sense, it gives clue to the activities of the woman and expresses, at the same time, the quality of her character. The syntactical link between the two words does not suggest that the woman has חַיִל as authors suppose,⁵² but that she is completely possessed by it. Rendering חַיִל attributively, as many translators have done, tends to focus attention more on the physical qualities of the

⁴⁸ Gous, Proverbs 31:10-31 48.

⁴⁹ She is the sole mistress of the house in the fabrication and sales of goods, in the feeding and education her household.

⁵⁰ Cf. Yoder, Woman 427, also “woman of noble character” (NIV). McKane, Proverb 443, describes her as a woman of quality, one of sterling character.

⁵¹ See, for instance, the Igbo “*akpu nwanyi*” – lit. “a woman made out of hard stump” or *akpu nwa* – somebody of substance, etc.

⁵² Cf. McCreesh, Wisdom 40. However, it is not contestable, as he said, that the אִשְׁת־חַיִל creates, builds up, strengthens, nurtures and protects.

woman.⁵³ For instance a strong woman does not necessarily mean a woman of strength, etc. The poet, from all indications, meant *הַיֵּל* to be a substantive to express all that the woman stands for – her physical qualities, activities⁵⁴ as well as her very make-up. In its military sense, which actually dominates its usage in the Old Testament, *הַיֵּל* connotes military prowess, strength, valour, might, especially when used together with *גִּבּוֹר*.⁵⁵

Since the context here is clearly non-military, we take *הַיֵּל* to describe the special skill, great ability, industry and qualities of the woman / wife (cf. Gen 47:6). It is used of a woman who is very capable for her work in the home and larger society (cf. 1Chr 9:13; 26:6 in relation to priests). From other contexts one realises that this power is not exercised arbitrarily (Ex 18:21, 25); skill and industry can only truly be exhibited by people of nobility and integrity, who are God fearing (cf. Bar 31:30). A wife / woman fully possessed, as it were, by *הַיֵּל* cannot but be a special woman in the home, in her business and in the society. In fact, she is a rare gem to find (*מִצֵּה*), thus giving an occasion for the poet to try to express the inexpressible, the unique and incomparable, in a language akin to the *oriki* genre.⁵⁶ Her worth is beyond price; her value far more than that of *פְּנִינִים* (jewels, rubies, corals) (Prov 31:10b). Hence the woman is taken to rank among wisdom and knowledge which are valued more than *פְּנִינִים* (Job 28:18; Prov 3:15; 8:11; 20:15). No wonder she is described as a wife whose husband can confide in (v.11a) and as one who can help her husband to realise his potential and acquire higher status, dignity, and position of influence in the

⁵³ Cf. “capable wife” (NRSV, NEB), “fine woman” (REB), “worthy woman” (ASV), “excellent woman” (NAS, NAB), also “*γυναικα ἀνδρείαν*” – manly woman (LXX); “*mulierem fortem*” – strong woman (VUL), “*donna efficiente*” – efficient woman (IEP).

⁵⁴ Granted that the activities of *אִשֶׁת-הַיֵּל* portrays her as a woman for others, it will be too narrow to suppose with Whybray, Book184, that “the whole emphasis of the poem is on the benefits which the wife will bring to her husband and family by her industry and reliability”; cf. also Chitando, Wife 154-155.

⁵⁵ In this regard, the term was applied in military context for those who were bound to armed duty and at the same time capable because they were sufficiently well off to provide their own equipment (cf. 2Kgs 24:14); cf. de Vaux, Israel 70.

⁵⁶ Scholars have taken the rhetoric question in Prov 31:10a too earnestly and sought to interpret it accordingly. Yoder, Woman 432, for instance, has related the question with a “purchase price”, i.e. the value of marriage dowry of the woman. While this supposition is possible in a general way, we believe that the poet may not be thinking of marriage dowry in this context. He rates the woman very high; not for material value but for the model she is in society.

community (v.23). Hers then is a husband who because of his wife has everything to gain – he lacks nothing of value (שָׁלֵל) (v.11b).

To her husband, the capable wife is a *bringer of טוב* (good, pleasure, happiness, prosperity, etc.) not רָע (evil, harm, pain, displeasure, unhappiness) (v.12). In fact, Prov 12:4, in another context, gives her the epithet, “her husband’s crown”. Since the verb נָמַל supposes some element of appreciation and gratitude, it is likely the woman is recompensing her husband for generously supporting her to be the kind of wife she is – אִשְׁת־חַיִל.

A woman of substance is selective (דָּרַשׁ). She does not pick haphazardly her raw materials; rather she makes right judgement in carefully seeking out what she needs in her business, knowing fully the gain it will bring in future (v.13a). Her painstaking selection is only matched by her industry. Hence she is depicted as a *zealous worker* (v.13b, cf. vv.17, 19). Here too the thought for future gain remains ultimate.

“*She is like merchant ships*” (v.14): This direct simile sees in the woman of substance a semblance of אֲנִיֹּת סוֹחֵר (merchant ships). As those ships bring in foreign goods and carry off local ones for export, so do the activities of the woman boost foreign trade and make possible far-off (מִמְרוֹקֶק) goods to flow into the land (cf. v.24). This simile that focuses on the woman’s capacity for sustained commerce (cf. v.18a) is an obvious shift from the first that was on her worth and personality (v.10a).

אִשְׁת־חַיִל is described as one who gets up while it is still night (v.15a; 18b). She does so primarily for the care and concern of her family. A skilful wife / mother considers the welfare of the family first. Since she foresees her possible absence during the day because of her business, she endeavours not only to provide for the household, but also to apportion commensurate duties to the servant girls (נְעָרָה)⁵⁷ (v.15b). She does not relegate or even delegate what she sees as her primary duty. This does not make her the sole bread winner of the family as critics suggest. Provision of food here can also be seen in terms of performing family chores and food preparation. Simply put, she is an *astute organiser and mistress of her house*. Far from it that this reduces her to a homemaker; on the contrary, she has all the autonomy, economic power base, and the freedom to engage in inland and foreign trade.

⁵⁷ It is important to note that for a woman to own more than one servant girl in the family is a mark of affluence; cf. Gen 24:61; Ex 2:5; 1Sam 25:42; Esth 4:4,16; figuratively in Prov 9:3; also Ruth 2:8, 22-23; 3:2 in the case of Boaz.

In v.16 she is portrayed as a woman of foresight (cf. v.25b) and initiative in planning and strategising (זָמַם).⁵⁸ She engages in commerce, especially with her home-made products (cf. v.24); and in agriculture,⁵⁹ she makes critical decisions over purchase of land and planting of crops that will bring in gain. The choice to plant a vineyard, which from prehistorical times has a great value placed on it (Gen 9:20), brings her into the mainstream of Israelite culture and, indeed, the entire ancient Near East. For a vineyard is archetypal of what agriculture stands for in the region and, in Israel, a symbol of blessing, wealth, joy and prosperity for all time.⁶⁰ Her wisdom to acquire land and tend a vineyard has another implication; it reverses the irresponsibility of the lazy and stupid person who failed to care for both his field and vineyard (Prov 24:30-31).

Verses 17-19 describe her industry (cf. v.24). The metaphor, girdling the loins⁶¹ with vigour (v.17a) used together with the verb אָמַץ “to strengthen” the arms (v.17b) expresses the capacity of the woman of substance for sustained work. The language of v.17 reflects much her epithet אִשְׁת־הִיל. Her activities show her to be a woman with vision, calculative and above all driven for gain. In spite of her desire for gain, she is not a selfish profiteer. Her gains she shares (v.20) with the materially and economically poor, עָנִי (cf. Prov 22:22; 30:14; 31:9) and the needy, אֶבְיֹן (cf. Prov 30:25; 31:19; Is 25:4).

Just as her husband has confidence in her so does she also have confidence in herself and in her capability to provide for the family at most critical times (snow period). She achieves absolute security and luxury⁶² at hard times not by wishful thinking or false piety; but by concretely providing for the needs of her family – making suitable clothing and coverings

⁵⁸ This verb is used in a positive sense with a direct object to indicate the putting together of a plan or strategy on which to act; cf. Hartley, *zmm* 1112.

⁵⁹ It is interesting to observe how שָׂדֵה (field) is used together with כַּרֶם (vineyard) in v.16 to express the sum total of agricultural resources (cf. Ex 22:4(5); Lev 25:3-4; Num 16:14; 20:17; 21:22; Judg 9:27; 1Sam 8:14; 22:7; Neh 5:3-5,11; Job 24:6; Ps 107:37; Prov 24:30-31; Jer 32:15; 35:9).

⁶⁰ One can therefore imagine the reason behind Ahab's avarice (1Kgs 21:6) or why YHWH insists on the first fruits of its produce being presented to him (Num 18:12; Dt 18:4); cf. Carpenter / Cornelius, *kerem*.

⁶¹ The loins מִתְּנִיָּם has always depicted a place of strength and vigour (Dt 33:11; 1 Kgs 12:10 = 2 Chr 10:10; Job 40:6).

⁶² This is symbolised by the materials scarlet (cf. 2Sam 1:24; Jer 4:30), fine-linen and purple (cf. Judg 8:26; Songs 3:10; 7:5(6); Ezk 27:7, 16; Dan 5:7, 16, 29; also Acts 16:14).

(vv.21-22).⁶³ It must also be remarked that this is one of the few instances in which attention is given to the physical appearance of the אִשְׁת־חַיִל (v.22b) and also her utilising part of her gain for herself (vv.21-22).

Her activities and character enhance the respect the husband commands among the elders in public gathering (at the gates) (v.23). There is no reason to suggest that the husband's dignity depends solely on that of the wife or that the wife's activities in running family affairs render the husband redundant. Rather, the wife's worth enhances the husband's dignity in the same way her industry brings socioeconomic well being to the family. The fact is, as Fontaine suggests, "her attention to household management frees her husband to fulfil extradomestic tasks."⁶⁴

The double metaphor in v.25 – "Strength and dignity are her clothing", and her laughing (שָׂחַק) at the future (coming day) – summarises the qualities of the woman of substance. The metaphor hinges primarily on חַיִל first used in v.10 and, indeed, recaptures its real meaning. Only a woman of strength can be so defiant to what the future holds. The future poses no problem for her because she is self-confident and fully prepared for it (cf. Job 39:18, 22; 41:29[21]). Hence she laughs.

Up to now the אִשְׁת־חַיִל has been regarded by scholars as figure of wisdom. There are two indicators in the text, particularly v.10b, that seem to suggest this. Her worth like that of wisdom ranks above precious ornaments (corals) (cf. Job 28:18; Prov 3:15; 8:11; 20:15). But in v.26 she is just portrayed as a channel through which wisdom and faithful instruction flow.⁶⁵ However, the parallel here is not very obvious since she is not said to be wisdom herself. This is why I agree with Gilbert that the woman of Prov 31:10-31 is exemplary figure of the wise,⁶⁶ rather than personified wisdom herself.

The theme of being mistress of her family (cf. v.15) resurfaces in v.27 where it is shown that her numerous engagements do not undermine her primary commitment to the orderly affairs of her home. Thus she has a high

⁶³ It is interesting to observe that coverings (מְרִבְדִים) are used both by the capable wife (v.22) and the seductive wife (Prov 7:16). They both take pride in their labours but for different reasons; the former brings honour to her family, the latter dishonour; cf. Domeris, *ksh* 677.

⁶⁴ Cf. Fontaine, Wife 304.

⁶⁵ The work of teaching and counselling is proper to a mother; it is a handing over of what a mother herself was taught to her own children (cf. Prov 1:8; 6:20). Fontaine, (Roles 31) rightly observes that the mother's role as instructor in her household is one of the great sources of power and authority in the traditional family setting.

⁶⁶ Cf. Gilbert, *La donna* 147-167; also Cholin, *Structure* 346. For references to wise counsels by women in the OT see, 2Sam 14:1-14; 2Sam 20:15-22; Jdt 8:29-36; etc.

esteem at home; her children consider her to be fortunate, happy or rather blessed (אֲשֶׁר), and her husband praise her (v.28) in recognition of her selfless service to them (cf. Prov 3:18; 4:14; 9:6; 23:19). She is also worthy of praise in the public domain. Hence the poet / artist calls on the audience to accord her the praise⁶⁷ which her activities earn her.⁶⁸ Her deeds (מַעֲשֵׂיהָ) – enterprise and achievement – in the society make the praise singing imperative (v.31). The call goes to confirm the well-known maxim: “Let another praise you, and not your own mouth – a stranger, and not your own lips” (Prov 27:2) because self-praise is taken to be no commendation at all. Her receiving praise from within and outside her home contrasts with the sorrow experienced by a mother whose child does not heed instruction (cf. Prov 10:1; 15:20).

There are indications in the immediate preceding verses summarising, as it were, why the אִשְׁת־חַיִל deserves to be praised (תְּחַהֵּל):⁶⁹ she does not eat the bread of idleness (v.27a), she surpasses all women in performing noble things חַיִל (v.29) and does not go after illusive things (charms) and physical beauty (v.30a); above all, she fears⁷⁰ the Lord (v.30b). Thus the woman of substance is a figure that draws attention in a world of glamour to the fact that nobility resides not in physical charm and beauty, which are transient and deceptive, but in the fear of the Lord and in noble deeds. Her fear of the

⁶⁷ This is one of the occasions in which the audience is summoned to give praise to an individual. In overwhelming cases praises are only due to YHWH; Israel or rather the community has the obligation to render them to God (Ps 22:23(24); etc.). In fact, all the living have the obligation to praise God; only the dead are excluded (Is 38:18).

⁶⁸ The metaphor used is: “from the fruit of her hands”, signifying the reward that comes from her labour. The reward is in part expressed in the luxury she enjoys.

⁶⁹ Here is one of the few occasions, if not the only one, in which the hithpael form of this root occurs in the passive; cf. GK § 54g.

⁷⁰ The MT reading יִרְאֵת יְהוָה is a difficult one. It is not clear whether יִרְאֵת should be read as a feminine adjective as rendered by the LXX σοφειη = *nbwnh* (intelligent, wise), or as a noun in construct with יהוה (MT also LXX φόβον κυρίου), thus placing יִרְאֵת יְהוָה in apposition with אִשָּׁה. The confusion must have resulted in a somewhat LXX's conflating two different idioms, the one with σοφειη, “for it is a wise woman that is blessed”, and the other with φόβον, “but let her praise the fear of the Lord”. This is probably an attempt to make the MT reading more intelligible. However, the reading of Aquila, Peshitta, Targum and the Vulgate, “A woman who fears the Lord, she is to be praised”, has thrown more light to the difficult text. In other words, her piety as the fearer of the Lord rather than her intelligence is the *raison d'être* for her being praised. For more comments, see Lichtenstein, Chiasm 209, esp. n.19; also McCreesh, Wisdom 28-29 n.11.

Lord is her source of confidence; it explains why she does not fear any mishap to her household (v.21).

The woman of substance is presented all through as woman for action, always with a verb predicated to her. Only two adjectives (רְבוּחַ טוֹב) are used in the poem; but none of them qualifies her directly. The first is used in relation to her profit (v.18) and the other to the women she is compared with (v.29). Her physical appearance is never a subject of any figurative speech. The metaphors and similes that are used have either her personal qualities or her activities as “vehicles” (cf. vv.10, 14, 17, 25, 27, 31). With her personal qualities and activities, which are encapsulated in חַיִל, she improves on the socio-economic situation of her family (vv.14, 15, 16, 18, 21, 22, 24) and on the family image (vv.23; 28, 31). There is a great affinity between the characteristics of the woman here and Ruth whose husband describes as אִשְׁת־חַיִל (Ruth 3:10-11). Both are daring and very resourceful in providing a livelihood for the family in which they are proudly rooted. They awaken their husband’s good memory of them, causing them to praise their performance and their personality.⁷¹

We can see, as McCreesh rightly points out, “this particular portrait of a busy, industrious wife is intentionally one-sided because it is meant to describe not just any wife, not even the ideal wife, but a very special, unique wife. This wife is at the heart and source of everything that happens within her domain.”⁷² The artist of this ode has created out of the אִשְׁת־חַיִל an image of a woman of many parts. That is also what the *oriki*-like genre achieves in African context.

5. Woman of Substance in African Perspective

The point of contact between the presentation of the woman of substance in Prov 31:10-31 and in African culture is not in the acrostic pattern of the text, which is visibly lacking in African poetry, but in her qualities and activities. We now survey this through the help of some typical recitals in African praise poetry, short wisdom sayings (proverbs), and traditional views about women in some African societies that show affinity with Prov 31:10-31 in their message and idealised and flamboyant language.

⁷¹ Cf. McCreesh, Wisdom 38-40; also Nwaoru, Boundaries 104-122.

⁷² McCreesh, Wisdom 28.

5.1 African Praise Poetry

Our first text is personal *oriki* (recitals) which have Arinke, the daughter of *ile* Aro-Isale who married oba Adeoba as subject. The *oriki* read:⁷³

*What about Enikeejinmi, Mogbeola, one whom we plead with to
dress up, child of 'Wealth at Isan'
Enikeejinmi, child of one who finds lovers where money is plenty
One whom we plead with to dress up, one whose family [status]
prevented her from finding a husband
She proceeded gently and arrived at the house of [i.e. married] Adeoba
Arinke one who has everything anyone could want
She stands out among her peers most distinctly
She's a person who stands out like the middle bead in a string
Not knowing how to dance allows the visitors to dance
My mother Arinke knows how to dance better than the visitors
Child of 'The pepper leaf spreads'
Real native of Aran, child of 'The worm rejoices'
Arinke can go masquerading wherever she likes
So she went to the house of Adeoba
She went entertaining to Ipo
Our mother Arinke felt like going entertaining to Ofa, so she went
Arinke felt like going entertaining to Ijagbo, so she went
And when she felt like it, she went entertaining to the house of the oba*

The purpose of the recital is to praise the great achievement of the woman at the centre of the *oriki* for her outstanding character and great achievements, which include having the capacity to stand out against her good background, surpassing all other young women who surround her to marry the Oba. The language and some of the sayings are as impressive as those of Prov 31:10-31. They are coloured with figurative speech. For instance, the epithet “child of wealth” recalls the name, “woman of substance”. The reason for her not finding suitable husband (line 3) provides insight to the rhetorical question of Prov 31:10a: she is a noble woman from a good family and, so, can afford to be selective. Like the woman of substance (v.29) she is said to surpass all her peers (ll. 6-7) because of her sterling qualities. One of the major metaphors in the *oriki* is created out of a middle bead which by dividing the string makes itself conspicuous and outstanding among other beads (l. 7). All she is and has is summed up in the assessment: “She has everything anyone could want” (l. 5), including the autonomy and freedom to dance wherever she felt like dancing (ll. 15-17). Her superior

⁷³ Here is the English translation of the original Yoruba version by Barber (I Could Speak 272-273), taken from a performance by a woman artist Sangowemi in honour of members of *ile* Aro-Isale.

status does not make her selfish or look down on others as evidenced in allowing visitors (the inexperienced) to share in her joys (dance) (cf. Prov 31:20).

In homage to a woman of substance at the core of her family and society, Rose Ure Mezu dedicates this poem:

*You are Woman
Although you could scatter
You often prefer to gather
You could strike out in conquest
Yet balance in the home is your quest
For You, my dear, are eternal Woman.*

*You shoulder the burden of the ages
With the patient wisdom of the sages
The tripod task of man, child and Self
Is a juggling act worthy of an elf itself
But all know You are capable Woman.*

*Although most often there's no appreciation
Yet you people the earth as if by proclamation
Reaping in return naught but fearful domination
But eternal woman, march on to life's termination
Because ordained from on High, You are the Woman.*

*Tis only the strong who know how to stoop
Tis only the brave who pretend to lose
Tis only the kind who suffer and smile
Tis only the wise who can quell the strife
Tis only You Creator / Nurturer/Worker Woman
Tis only You, my dear, who are Wonder Woman.*

*Since the dawn of life you are made scapegoat
Yet across the ages, You carry a great workload
But say! If one day you decide to proclaim a strike
Then it will dawn on all that you're the pillar of life:
Indestructible, Irreplaceable, Irrepressible!
Capable, eternal, wonder Woman! You are Woman.⁷⁴*

This poem bears the basic characteristics of Prov 31:10-31 notwithstanding its expressing the immediate concern of modern women in Africa, especially with regard to lack of appreciation for the role of women (line 12); fearful domination (l. 14), and being made scapegoat (l. 23). Its subject, the woman of substance, is presented as a woman who prefers to gather rather than to scatter in her home; she longs to balance up the affairs of her

⁷⁴ Visit her collection *Homage to My People* at
www.nathanielturner.com/africanawomen2.htm.

household. With wisdom she organises the affairs in the home and performs her duties in the private and public domain. She is not only repeatedly named “capable woman” but indeed given epithets – Creator / Nurturer / Worker – that are no less those of the woman in Prov 31. She is the one who “suffer and smile”, “the wise who can quell the strife”, and “carry a great workload” in the family. Although there is no invitation in the poem to praise the woman of outstanding qualities, the intensity of the last two lines of the ode already suggests applause. “Then it will dawn on all that you’re the pillar of life: Indestructible, Irreplaceable, Irrepressible! Capable, eternal, wonder Woman! Here again is the flamboyant and idealised language characteristic of Prov 31:10-31.

5.2 Short Wisdom Sayings (Proverbs)

On the near impossibility of finding an all-round woman of substance (Prov 31:10) the African sage would say: “*Ezi nwanyi di uko*” - a good wife is uncommon or rare to find. Another saying expresses it more figuratively thus: “[...] to find a “good wife that never grumble” is like looking for a pin in a hay stack- a near impossible task.”⁷⁵

The mutual trust between the woman of substance and her husband (v.11) is expressed in a series of African proverbs: In a Ghanaian proverb we are told: “The most ideal marriage is that between the teeth and the tongue,”⁷⁶ and in a Nigerian proverb: “The hen knows the dawn is here but leaves the duty of crowing to the cock.”⁷⁷ The husband of the woman lacks nothing of value (v.11b) and so can afford to say to his colleagues in the city gate: “Once you have the head of the cow, what business have you anymore with the tail or leg?”⁷⁸ This is because he has full confidence in the wife (v.11a) whom he can truly nickname “*Obi di ya*” – the husband’s heart, i.e. a woman who knows the heart of her husband. On the contrary, “the husband whose wife dances badly scratches his eyes while the dance lasts” says an Igbo proverb. She does not bring him respect in public gathering (v.23). Her generosity in sharing her gains with the poor (v.20) would be expressed in a proverb of the Sango in Central African Republic thus: *Yanga da so a zi mingui, a ngassa li da* – the door that is widely opened let in even goats.

⁷⁵ Owan, Wisdom 14.

⁷⁶ Owan, Wisdom 36.

⁷⁷ Cf. Owan, Wisdom 27. A Lugbara proverb puts it this way: “The woman is the rib of man” parallel to Gen 2:21-22; cf. Dalfovo, Proverbs 237.

⁷⁸ Owan, Wisdom 47.

Prov 31:26-28 has shown that it is the mark of woman of substance to give faithful instruction to her children. Failure to do so, African thought assumes, will yield a corresponding reward. For instance, a Cameroonian proverb says: "A mother who carelessly breastfeed her child risks being bitten on her nipples."⁷⁹ In other words, pain will substitute for praise. Another saying confirms this: "A home which neglects the upbringing of its children in quest for material wealth should wait for a harvest of troubles."⁸⁰

As nobility of character is paramount in the image-making of the woman of substance of Prov 31, so it is in the naming of a woman in Africa. Thus the Igbo say, "*Agwa (nwanyị) bu mma*" – character is the beauty of a woman. The repercussion for not possessing it is regrettably expressed in another pertinent Nigerian proverb: "the woman who outgrows her underwears (sic) will one day dance naked in the square."⁸¹ It is remarkable that like the Biblical poet the African poet underscores the interdependence of the praise accorded to the individual in society on the person's character and achievement (v.31; also v.28).

5.3 Popular Traditional Views

How an African perceives today the image (qualities and activities) of the woman of substance in Prov 31:10-31 will definitely evoke nostalgia for such women in traditional African societies.⁸² Those women had great autonomy; they were as capable as their male counterparts and were symbols of high esteem for the African woman. Basden, a missionary of the colonial period once remarked among the Igbo: "There are instances of women becoming rich, but they are the kind who prefer an independent life, and are able to dominate the situation; they are not of the average type. A few women occupy very influential positions, and by force of character and sheer ability have become wealthy."⁸³

The mark of the woman of substance is to provide for her household (cf. v.15) and establish herself as organiser and mistress of her house (cf. v.27). In many traditional African societies, women were in fact those who provi-

⁷⁹ Cf. Owan, Wisdom 78.

⁸⁰ Mgbodile, Wisdom 117.

⁸¹ Cf. Owan, Wisdom 26.

⁸² They include among many others: Nzinga, Amazon Queen of Matamba, Nandi Queen of Zululand, Amina Queen of Zaria, Omu Okwei of Osomari and Queen Kambasa of Bonny, Nigeria, Nehanda Mbuya (Grandmother) of Zimbabwe, Yaa Asantewa of the Ashanti Empire.

⁸³ Cf. Basden, Niger 208.

ded “the lion share of the normal family food ... out of their own money.”⁸⁴ In this regard the portrait Mezu has of her mother recalls to a great extent what we know of a typical African mother and wife – “loving, organized, disciplined, busy at home, in the farm, and with other business ventures. She had farms that produced sheaves of vegetables for early morning sale ... also taught other women to bake for a fee.” She goes on to describe this industrious woman as “a community *othermother*”,⁸⁵ an epithet, which I believe, belongs to a woman of substance par excellence, and which Prov 31:10-31 is out to epitomise. Hence a Sango proverb tells us: *Wali a yeke mve ti da* – A woman is the owner of the house.

Like the woman of substance, many African wealthy women traders (professionals?) not only contribute to but also, sometimes, maintain their husband’s homesteads. They have a considerable economic power base, and the freedom to engage in local and foreign trade. Perhaps this is why Uchendu maintains that an Igbo woman “enjoys a socioeconomic and legal status. ... She marries in her own right and manages her trading capital and her profits as she sees fit ... they can have leasehold, take titles, and practice medicine.”⁸⁶ Although such women in reality may be said to be in the minority in Africa just as they were in ancient Israel, Africans hold women and their role in the home and society irreplaceable and indispensable. They recognise that “behind a successful man there is a woman.” In other words, the success or failure of a man begins with the kind of wife he marries. That is why it is cautioned that if a husband is then fortunate to have a wife of substance he must never take the sense of compliment for granted or stifles genuine initiatives from her. The reason is evident in the saying: “A man that wants to keep his home in peace must appreciate the efforts of his wife.”⁸⁷ Above all, “the cow that must be milked must not be pinched by the tail.”⁸⁸ The husband of the woman of substance realised the veracity of this secret in his own family and acted accordingly (cf. Prov 31:11, 14, 16, 28).

⁸⁴ Cf. Green, Igbo 170.

⁸⁵ Mezu, Women, at <http://jewel.morgan.edu/~mezu/index.html>

⁸⁶ Uchendu, Igbo 87. The autonomy is affirmed by the earlier observation made by Basden, Ibos 93-95; cf. Prov 31:14,16,18.

⁸⁷ Mgbodile, Wisdom 111.

⁸⁸ Owan, Wisdom 42.

6. Conclusion

From the characteristics of ancient Israel's heroic poetry evident in this poem and from what is known of African recitals, Prov 31:10-31 could be a frantic attempt by a female artist to revisit the dynamic female oral past through reverberating the praises of a historical woman of many parts and strength, thus delineating where the greatness and nobility of womanhood lie. This is understandable at a period when ideal feminine perfection in the erotic poetry of ancient Near East was measured in praise of physical charms and their sex appeal rather than in woman's *vita activa* in the home and community.⁸⁹ Prov 31:10-31 presents a figure of a wife and mother, strong and capable in business and managerial skills, rich in virtuous life and in the fear of the Lord (v.30). Her image is that of one whose creative force her family and the society at large must acknowledge and appreciate and not that of a passive victim of social inequalities.

From this study, one can also say that some indicators in African Wisdom corpus have shed more light on the image of אִשֶּׁת-חַיִל. The *oriki*-like genre has made it possible to understand why Prov 31:10-31 has to be different from the rest of the book of the Proverbs and how suited it is to be its conclusion. It is a chant in praise of a wife and mother who has given faithful instruction to her children and household. It is an ode of an "actual" woman and not a personified mystical figure. Her qualities and activities show her to be an ideal woman, but not idolised or deified.⁹⁰

The embellished and colourful language is typical of the genre; for the subject of praise, they say, is also the object of attention. If there are polemics, they are primarily directed against the excesses of certain women in the Israelite society, and by extension Israel's neighbours, including Africa, who parade themselves as women of substance but are, in fact, ill-tempered women (Prov 12:4; 19:13; 21:9,19; 25:24; 27:15-16), nagging wives (Prov 19:13), adulterous wives (Prov 5:3; 6:29-35; 7:19-23; 12:4), etc. Such polemic is meant to challenge women who do not aspire to nobility of character rooted in the fear of YHWH. It is also instructive to husbands who would not give the needed autonomy to their wives to be themselves.

The image of the אִשֶּׁת-חַיִל has put to question whether indeed ours was / is purely a male-only world as some trends seem today to suggest. From

⁸⁹ Wolters (Proverbs 456-457), however, finds reason for the "heroicizing" of the accomplishments of the woman of substance in the polemics against the intellectual ideal of Hellenism and in the attempt to reevaluate what constitutes military prowess.

⁹⁰ This was the case with Hatshepsut, Nefertari, Nefertiti, Queen mothers and women of substance in national and international affairs in ancient Egypt, Nyabingi of East Africa, etc.

time, two ideological currents have always existed in the Biblical world and African culture. The one derives the status of the wife from her husband, and the other extols the indispensability of the wife to and autonomy from the husband. Both are expressed in African proverbs, “*Mma (ugwu) nwanyi bu di*” (The beauty (dignity) of the wife derives from the husband), and “*Nwanyi bu ugo di ya*” – A woman is the crown of her husband (cf. Prov 31:23; also 12:4).⁹¹ Notwithstanding these two currents of thought, *complementarity* and *interdependence* have always been advocated as the choice relationship between husband and wife (cf. Gen 2:22-23; Sir 25:1). Each partner maximises whatever he or she has for the good of the family. That is the principle governing the activities of the woman of substance in Prov 31:10-31; it is also the principle many African proverbs seek to inculcate.⁹²

No matter in which culture she is found, a woman of substance will always support the family with her personal qualities and her trade and industry not because the husband is imperious or lazy, but because it is an aspect of her nobility of character. She also shows herself mistress of the household not because she is domineering, but because she has the natural capacity to achieve in her own right what traditionally would be seen as men’s feat. It is in being herself that she attains self-actualisation, be able to dictate her own terms of engagement within her family and society. Given the context of Prov 31:10-31, it will definitely be hasty to reduce the woman of substance to a marginalised, voiceless wife, or a “sweet mother” symbol that is good only for the home. Rather her image, I suppose, is that of a true womanist, whose career and quest never robbed her of her womanhood and care for the household – husband, children, servant girls and family chores. Unfortunately, indeed, such women are rare to find. As A. Clarke would put it: “There are very few of those who are called managing women who are not lords over their husbands, tyrants over their servants, and insolent among their neighbors. But this woman, with all her eminence and excellence, was of a meek and quiet spirit.”⁹³

Summary

The history of interpretation of Proverbs 31:10-31 shows that the image of the woman at the centre of the poem is not sacrosanct. Oftentimes, she has been misjudged and her activities misunderstood. This paper is an attempt to put in context the

⁹¹ Another Igbo proverb puts it thus: “*Nwanyi ji oji (e ji eko di ya)*” – A wife’s behaviour determines the honour or respect due to her husband.

⁹² “*Ike adighi nwoko kute nwanyi ya, nwanyi ekute di ya*” – If a man can’t (doesn’t have the resources) to support the wife, the wife (who has) should support the husband.

⁹³ See his comment on Prov 31:26 in Clarke’s Commentary OT 1856-1857.

image of the אִשְׁת־חַיִל, as she is rightly named (v.10), a woman whose husband, children and general public accord praises for her qualities and activities (vv.28, 31). It also proposes that greater understanding of Prov 31:10-31 lies in discovering the secret of the genre of the text; and that one can find a key to unlock that secret in *recital*, a genre generally found in African Wisdom corpus, designed to chant the praise of a personality that has achieved greatness in society. Its finding is that Prov 31:10-31 is an ode of an "actual" woman and not a personified mystical figure. Her qualities and activities show her to be an ideal woman and mother, but not idolised or deified. These give her the image of one whose creative force her family and the society at large must acknowledge and appreciate and not a passive victim of social inequalities.

Zusammenfassung

Die Auslegungsgeschichte von Spr 31,10-31 zeigt, dass das Bild der Frau unterschiedlich gesehen wird. Häufig werden sie und deren Aktivitäten missverstanden. Dieser Artikel ist der Versuch, das Bild der אִשְׁת־חַיִל, wie sie richtig bezeichnet werden müsste (V.10), im Hinblick auf ihren Gatten, deren Kinder und der öffentlichen Anerkennung, wodurch deren Qualitäten und Aktivitäten (VV.28.31) gerühmt werden, zu stellen. Das vertiefte Verständnis von Spr 31,10-31 liegt in der Entdeckung der subtilen Absicht der Textgattung. Es handelt sich um ein „recital“ (öffentlicher Vortrag), eine allgemeine literarische Gattung afrikanischen Weisheit: ein Preislied für große Persönlichkeiten der Gesellschaft. Spr 31,10-31 ist ein Hymnus über eine „konkrete“ Frau, und nicht für eine personifizierte Idealgestalt. Ihre Fähigkeiten und Tätigkeiten zeigen sie als ideale Frau und Mutter, aber nicht vergöttlicht. Das lässt sie als eine aktive Kraft für ihre Familie und die Gesellschaft, jedoch nicht als passives Opfer sozialer Ungleichheit erscheinen.

Bibliographie

- Barber, K., I could Speak until Tomorrow, Oriki Women and the Past in a Yoruba Town (IAL 7), Edinburgh 1991.
- Basden, G.T., Among the Ibos of Nigeria, London 1921.
- Basden, G.T., Niger Ibos, London 1938.
- Baumgartner, W., The Wisdom Literature, in: Rowley, H.H. (Hg.), The Old Testament and Modern Study: A Generation of Discovery and Research (trans. D.R. Ap-Thomas), Oxford 1951.
- Bellis, A.O., Helpmates, harlots and heroes: Women's stories in the Hebrew Bible, Louisville 1994.
- Brenner, A., Proverbs 1-9: An F voice?, in: Brenner, A. / van Dijk-Hemmes F. (Hg.), On Gendering texts: female and male voices in the Hebrew Bible, Leiden 1993, 127-130.
- Brockmüller, K., Chiasmus und Symmetrie, zur Diskussion um eine sinnvolle Struktur in Spr 31,10-31: BN 110 (2001) 12-18.
- Camp, C., What's so Strange About the Strange Woman?, in: Jobling, D. u.a. (Hg.), The Bible and the Politics of Exegesis: Essays in Honor of Norman K. Gottwald on his Sixty-Fifth Birthday, Cleveland 1991, 17-31.
- Camp, C., Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs, Sheffield 1985.

- Carpenter, E. / Cornelius I., *kerem*, in: NIDOTTE 2, 1997, 723-724.
- Chitando, E., 'The Good Wife': A Phenomenological Re-reading of Proverbs 31:10-31 in the Context of HIV / AIDS in Zimbabwe: *Scriptura* 86 (2004) 151-159.
- Cholin, M., Structure de Proverbes 31:10-31: *RB* 108 (2001) 331-348.
- Clarke, A., Job-Song of Solomon, Commentary OT 3, The AGES Digital Library commentary Version 5, Albany 1997.
- Clifford, R.J., Proverbs. A Commentary (OTL), Louisville 1999.
- Crook, M.B., The Marriage maiden of Prov 31:10-31: *JNES* 13 (1954) 137-140.
- Dalfovo, A.T., *Lögbara Proverbs*, Rome 1984.
- Dietrich, W., *Das Buch der Sprüche* (Wuppertaler Studienbibel. AT), Wuppertal, 1985.
- Domeris, W.R., *ksh*, in: VanGemeren, W.A. u.a. (Hg.), NIDOTTE 2, 1997, 674-678.
- Eissfeldt, O., *The Old Testament: An Introduction* (trans. P.R. Ackroyd), New York 1965.
- Emenanjo, E.N., Igbo or Igboid: Asusu n'Agburu ndi Igbo Language in Igbo Civilization, Owerri 2001.
- Fontaine, C.R., The Social Roles of Women in the World of Wisdom, in: Brenner, A. (Hg.), *A Feminist Companion to Wisdom Literature*, Sheffield 1995.
- Fontaine, C.R., Wife, in: Meyers, C., u.a. (Hg.), *Women in Scripture*, Grand Rapids 2001[2000], 303-304.
- Gemser, B., *Sprüche Salomos* (HAT 16), Tübingen 1963.
- Gerstenberger, E.S., *Theologies in the Old Testament* (trans. J. Bowden), London / New York 2002.
- Gese, H., Wisdom Literature in the Persian Period, in: Davies, W.D. / Finkelstein, L. (Hg.), *The Cambridge History of Judaism I. Introduction. The Persian Period*, Cambridge 1984, 200-211.
- Gilbert, M., *La donna forte di Proverbi 31,10-31 in Libro dei Proverbi*, Casale Monferrato 1999, 147-167.
- Ginsberg, H.L., *The Israelian Heritage of Judaism* (Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America 24), New York 1982.
- Gottlieb C., The Words of the exceedingly Wise: Proverbs 30:31, in: Younger, K.L. u.a. (Hg.), *The Biblical Canon in Comparative Perspective: Scripture in Context IV*, Lewiston 1991, 277-298.
- Gous, I.G.P., Proverbs 31:10-31 – The A to Z of Woman Wisdom (Old Testament Essays 9,1), 1996, 35-51.
- Green M.M., *Igbo Village Affairs*, London²1964.
- Gunkel, H., *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1933.
- Gunkel, H., *The Psalms. A Form-Critical Introduction*, Philadelphia 1967.
- Hamilton, V.P., *'iššá*, in: NIDOTTE 1, 1997, 537-540.
- Hartley, J.E., *zmm*, in: NIDOTTE 1, 1997, 1112-1114.
- Hitzig, F., *Die Sprüche Solomo's*, Zürich 1858.
- Hurowitz, A., The Seventh Pillar – Reconsidering the Literary Structure and Unity of Proverbs 31: *ZAW* 113 (2001) 209-218.
- Lichtenstein, M.H., Chiasm and Symmetry in Proverbs 31: *CBQ* 44 (1982) 202-211.
- Luke, K., The Ideal Wife (Prv 31:10-31: *Jeev* 21 (1991) 118-132.
- Lyons, E.L., A Note on Proverbs 31:10-31, in: Hoglund, K.G. u.a. (Hg.), *The Listening Heart: Essays in Wisdom and the Psalms in Honor of Roland E. Murphy*, O. Carm. (JSOTSup 58), Sheffield 1987, 237-243.

- Maier, C., Die "fremde Frau" in Proverbien 1-9: Einer exegetische und sozialgeschichtliche Studie (OBO 144), Göttingen 1995.
- McCreech, Th.P., Wisdom as Wife: Proverbs 31:10-31: RB 92 (1985) 25-46.
- McKane, W., Proverbs A New Introduction (OTL), London 1970.
- Meinhold, A., Die Sprüche. Teil 1 u. 2: Sprüche, Zürich 1991.
- Mezu R.U., African Women. Their Historic Past and Future Activism:
<<http://jewel.morgan.edu/~mezu/index.html>>
- Mezu, R.U., Homage to My People:
<<http://www.nathanielturner.com/africanawomen2.htm>>
- Mgbodile, T.O., African Wisdom, Enugu 2000.
- Nwaoru, E.O., Transcending the Boundaries of Ethnic Bias: Lessons in the Book of Ruth, in: Nwaigbo, F. u.a. (Hg.), Ethnicity and Christian Leadership in West African Sub-Region, Port Harcourt 2004, 104-122.
- Obersteiner J., Die Erklärung von Proverbia 31,10-31 durch Beda den Ehrwürdigen und Bruno on Asti: TPQ 102 (1954) 1-12.
- Owan, K.J.N., African Proverbial Wisdom Series 1, Iperu-Remo 2000.
- Perdue, L.G., Wisdom Theology and Social History in Proverbs 1-9, in: Barré, M.L., (Hg.), Wisdom, You Are My Sister: Studies in Honor of Roland E. Murphy, O. Carm., on the occasion of his Eightieth Birthday (CBQMS 29), Washington D.C. 1997, 79-80.
- Plöger, O., Sprüche Salomos (BK 17), Neukirchen-Vluyn 1984.
- Rahner, H., Maria und die Kirche, Innsbruck 1951.
- Rendsburg G.A., Linguistic Evidence for the Northern Origin of Selected Psalms (SBLMS 43), Atlanta 1990.
- Schroer, S., Wise and Counselling Women in Ancient Israel: Literary and Historical Ideals of the Personified Ḥokmâ, in: Brenner, A. (Hg.), A Feminist Companion to Wisdom Literature, Sheffield 1995, 67-84.
- Scott, R.B.Y., Proverbs / Ecclesiastes: Introduction, Translation and Notes (AncB 18), Garden City 1965.
- Skehan, P., Studies in Ancient Israelite Poetry and Wisdom (CBQMS 1), Washington DC 1971, 9-45.
- Toy, C.H., A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs (ICC), Edinburgh [1914] 1977.
- Uchendu, V.A., The Igbo of South East Nigeria, New York / London 1965.
- Vaux de, R., Ancient Israel Its Life and Institutions (trans. J. McHugh), London 1973.
- Washington, H.C., Wealth and Poverty in the Instruction of Amenemope and the Hebrew Proverbs (SBLDS 142), Atlanta 1994, 111-133.
- Watson, W.G.E., Classical Hebrew Poetry (JSOTSup 26), Sheffield 1984.
- Whybray, R.N., The Book of Proverbs, Cambridge 1972.
- Whybray, R.N., The Composition of the Book of Proverbs (JSOTSup 168), Sheffield 1994.
- Wolff, H.W., Anthropologie des Alten Testaments, Munich 1973.
- Wolters Al, ŠŌPIYYÂ (Prov 31:27) as Hymnic Participle and Play on Sophia: JBL 104 (1985) 577-587.
- Wolters, Al, Proverbs XXXI 10-31 as Heroic Hymn: A Form-critical Analysis: VT 38 (1988) 446-457.

- Wünsche, A., *Die Schönheit der Bibel* (Erster Band: Die Schönheit des Alten Testaments), Leipzig 1906.
- Yoder, Chr.R., *The Woman of Substance* (אִשְׁת־חַיִל): A Socioeconomic Reading of Proverbs 31:10-31: JBL 122 (2003) 427-447.
- Yoder, Chr.R., *Wisdom as a Woman of Substance: A Socioeconomic Reading of Proverbs 1-9 and 31:10-31* (BZAW 304), Berlin / New York 2001.

Emmanuel O. Nwaoru
Department of Biblical Studies
Catholic Institute of West Africa;
P.O. Box 499 - Port Harcourt,
Nigeria
eonwaoru@yahoo.com

Tabitha – Leben an der Grenze

Ein Beitrag zum Verständnis von Apg 9,36-43

Friederike Erichsen-Wendt

Der Praktische Theologe Henning Luther hat das „Leben an der Grenze“ als latente Grundstruktur in unseren Alltagserfahrungen selbst¹ beschrieben und in diesem Zusammenhang die Aufgabe der Praktischen Theologie als Interesse für das „Existieren-Können *an* der Grenze“² umrissen.

Die Tabithaüberlieferung in der Apostelgeschichte des Lukas schildert solch ein Leben an der Grenze. Alltägliche Grenzerfahrungen werden zum Ausgangspunkt der geschilderten Szene: Das Leben im Grenzgebiet zwischen jüdischem und heidnischen Land, zwischen städtischer Zivilisation und chaotischem Meer, zwischen kultisch gebotener Reinheit und faktisch notwendiger Unreinheit.

Das in Apg 9,36-43 geschilderte Bild frühchristlichen Lebens ist vielschichtig. Ziel dieser kleinen Studie ist es, die Erzählung von der Totenerweckung der Tabitha auf ihre Grenzzimplikationen hin zu befragen.³ Die folgenden Ausführungen werden sich deshalb auf diejenigen Aspekte der Erzählung konzentrieren, die etwas über das Bild der Tabitha, wie es Lk in der Apg schildert, aussagen.

Ich werde dazu zunächst das Bild, das die Forschungsgeschichte von Apg 9,36-42 gezeichnet hat, kurz skizzieren (1). Daran schließen sich Beobachtungen zum Kontext der Erzählung an (2). Die weitere Gliederung orientiert sich am Duktus von Apg 9,36-43. Die betonte Verortung der Erzählung in Joppe (dem heutigen Tel Aviv) lässt vermuten, dass der lokale Haftpunkt als kultureller Verstehenshintergrund gelesen werden will (3). Die ex-

¹ Luther, „Grenze“ 48.

² Luther, „Grenze“ (Hervorhebung: Luther).

³ Hier ist begrifflich zu unterscheiden: Was im NT mit $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\epsilon\iota\nu$ umschrieben wird, bezeichnet nicht das, was seit dem Neuprottestantismus mit „Diakonie“ beschrieben wird. Im NT meint $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\iota\alpha$ die sozialen Implikationen gemeindeleitender Tätigkeit; im heutigen Sprachgebrauch ist es „motivanzweisendes Beiwort für dasjenige soziale Handeln, das aus christlichem Glauben erwächst“ (Philippi, Diakonie 621). In diesem letzteren Sinn wird Apg 9,36-43 hier untersucht; zumal $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\epsilon\iota\nu$ auch kein Stichwort dieser Perikope ist. An der Frage, ob Tabitha ein *Amt* in der christlichen Gemeinde in Joppe hatte, ist der Text nicht interessiert. Unwahrscheinlich ist es nicht.

Über diakonische Existenz von Frauen im Neuen Testament überhaupt handelt überzeugend: Schottroff, DienerInnen.

pliziten Charakterisierungen der Protagonistin als Jüngerin (μαθήτρια), „Gazelle“ (δορκάς) und „Gerechte“ (αὕτη ἦν πλήρης ἔργων ἀγαθῶν καὶ ἐλεημοσιυῶν ὧν ἐποίει) stehen im Zentrum der Beobachtungen (4). Vor diesem Hintergrund werden Duktus und Funktion der Totenerweckungssequenz gedeutet. In diesem Zusammenhang rücken die Witwen (χήραι) als weitere Trägerinnen frühchristlicher Diakonie in den Blick (5). Abschliessende Bemerkungen fassen die Ergebnisse zusammen (6).

³⁶In Joppe aber war eine gewisse Jüngerin mit Namen Tabitha, die nennt man übersetzt „Gazelle“. Sie war voller guter Werke und tat Gerechtigkeit⁴. ³⁷Es geschah aber in jenen Tagen, da wurde sie krank zum Tode. Da wuschen sie sie und legten sie in das⁵ Obergemach. ³⁸Nahe aber gelegen ist Lydda bei Joppe. Nachdem die Jünger gehört hatten, dass Petrus dort war, schickten sie zwei Männer zu ihm, die ihn baten: Zögere nicht, zu uns zu kommen. ³⁹Petrus stand aber auf und ging mit ihnen. Als er angekommen war, führten sie ihn hinauf in das Obergemach und es traten zu ihm alle Witwen, die weinten und zeigten Untergewänder und Obergewänder, die die „Gazelle“ gemacht hatte, als sie noch bei ihnen war. ⁴⁰Nachdem Petrus aber alle hinausgeworfen hatte und die Knie gebeugt hatte, betete er und nachdem er sich dem Leib zugewandt hatte, sprach er: Tabitha, steh auf! Sie aber öffnete ihre Augen, und als sie Petrus sah, stand sie auf. ⁴¹Nachdem er ihr aber die Hand gegeben hatte, ließ er sie aufstehen. Nachdem er aber die Heiligen und die Witwen gerufen hatte, führte er sie lebendig vor. ⁴²Es wurde aber bekannt, was geschehen war, in ganz Joppe, und viele kamen zum Glauben an den Herrn. ⁴³Es geschah aber, dass er (Petrus) viele Tage in Joppe blieb, bei einem gewissen Simon, einem Gerber.

1. Forschungsgeschichtliche Aspekte

In der neutestamentlichen Forschung ist die Erzählung in Apg 9,36-43 bislang im wesentlichen unter drei verschiedenen Aspekten betrachtet worden:

(a) Die Mehrzahl der Kommentatoren legt ihr Augenmerk auf die Schilderung der Totenerweckung, insbesondere auf ihre formgeschichtliche Gestalt als Wundergeschichte und ihre traditionsgeschichtliche Verankerung in der Überlieferung vorschriftlicher Prophetie (Elia-Elischa-Zyklus) einer-

⁴ Wörtlich heißt es: ἐλεημοσιυῶν ὧν ἐποίει. Die meisten Ausleger übersetzen hier mit „Almosen geben“. Ein Blick auf den begriffsgeschichtlichen Hintergrund zeigt jedoch, dass diese Übersetzung nur einen kleinen Ausschnitt des Bedeutungsspektrums erfasst; vgl. näher dazu Kap. 4.

⁵ Der griechische Text liest keinen bestimmten Artikel; vom Erzählzusammenhang her liegt es allerdings nahe anzunehmen, dass es sich um das Obergemach des Hauses handelt, in dem Tabitha gestorben ist.

seits, in der synoptischen Jesustradition (Mk 5,21-24.35-43 / Lk 7,11-17) andererseits.

(b) Aus einer anderen Perspektive liest sich Apg 9,36-43 als Hinweis auf die zunehmende Autorität des Petrus im Rahmen der frühchristlichen Heidenmission, die in seiner erfolgreichen Tätigkeit als Wundermann und dem daraus resultierenden Missionserfolg (V.42) begründet gesehen wird.⁶

(c) Deutungen der Tabitha beschränken sich darauf, dass auf die Bedeutung ihres Namens hingewiesen wird (vgl. dazu Kap. 4). Daneben steht unverbunden die Beobachtung, dass sie „durch ihre Taten charakterisiert“⁷ sei und insofern „dem Idealbild jüdischer – und auch judenchristlicher – Frömmigkeit“⁸ entspreche. Zuweilen findet sich der Hinweis, dass die ausführliche Charakterisierung der Tabitha in V.36 formgeschichtlich überschieße⁹ bzw. auf ein „verhältnismäßig großes Interesse der Erzählung“¹⁰ an der Frau hindeute.¹¹ Diese Beobachtungen bleiben jedoch ungedeutet.

Lediglich in feministisch orientierten Auslegungen wird der Rolle der Tabitha vergleichsweise großer Raum gelassen. Auffällig ist allerdings auch hier, dass der Fokus der Betrachtung auf dem oben erwähnten Ideal jüdischer / judenchristlicher Frömmigkeit liegt, an dem die Rolle der Tabitha sich messen muss, weniger auf ihrer individuellen Charakterisierung. Überspitzt kann dies zu der Vorstellung führen, Tabitha habe mit ihrem in einer patriarchalischen Gesellschaft für eine Frau anstößigen karitativen Verhalten den Grund dafür geliefert, dass sie von Petrus auferweckt worden sei.¹²

Aus dem Rückblick auf Forschungspositionen, die Figur und Rolle der Tabitha zu verstehen suchen, ergeben sich Fragen, von denen einige im Folgenden einer kritischen Prüfung unterzogen werden sollen:

Beschränkt sich unser Wissen um die Person der Tabitha auf ihre Tätigkeiten, die sich im Rahmen eines „Ideals jüdischer Frömmigkeit“ bewegen, oder überliefert Lukas innovative Züge?

⁶ So etwa: Fitzmyer, Acts 442-446.

⁷ Pesch, Apostelgeschichte 323.

⁸ Roloff, Apostelgeschichte 161.

⁹ Vgl. Schille, Apostelgeschichte 239, der das überschießende Portrait als formgeschichtliche Weiterentwicklung deutet (ebd.).

¹⁰ Weiser, Apostelgeschichte 243.

¹¹ Dieses Interesse ist es vermutlich, aus dem heraus Tannehill für die Apg eine fiktive Leserin „Tabitha“ imaginiert, um die Abhängigkeit des jeweils rekonstruierten Jesusbildes vom sozialen Status des Rezipienten zu zeigen; vgl. Tannehill, „Cornelius“.

¹² Besonders deutlich wird diese Auslegungstendenz bei: Saunders, Frauen 105f. Eine ausführliche und besonnene Auslegung der Tabithaerzählung aus feministischer Perspektive bietet: Richter Reimer, Geschichte.

Kann man sachliche Gründe ausmachen, die die vergleichsweise ausführliche Charakterisierung der Tabitha motiviert haben könnten?

Ist die Erweckung der Tabitha tatsächlich in ihrer Wohltätigkeit begründet?¹³

Wie ist das Verhältnis der Rolle der Tabitha zu den anderen in der Forschungsgeschichte erkannten Themen der Erzählung zu bestimmen: zur petrinischen Totenerweckung und zur Deutung als Missionserzählung?

2. Der literarische Rahmen: Stellung der Erzählung im Kontext der Apg

Die Erzählung von Tabitha und ihrer Auferweckung ist im Rahmen der Apostelgeschichte überliefert, die ca. 90 n.Chr. entstanden ist. Sie richtet sich zum einen an Sympathisanten des Christentums, denen ein plausibles Bild des frühen Christentums vermittelt werden soll und zum anderen hat sie die Funktion, „der Kirche seiner [d.h. Lukas'] Zeit ein klares und stabiles Verständnis ihrer selbst zu verleihen.“¹⁴

Unsere Erzählung steht im Kontext der Kapitel 6-12, die die vorpaulinische Mission zum Thema haben. Nach der Darstellung der Expansion der Jerusalemer Urgemeinde und ihrer Verfolgung (6,1-8,3) schildert die Apg die Mission des Philippus (8,4-40) und die Bekehrung des Saulus (9,1-31). Daran schließt sich die Darstellung der petrinischen Mission und mit ihr der Übergang zur Heidenmission an (9,32-11,18). In diesem Erzählzusammenhang berichtet der Verfasser von Tabitha und ihrer Erweckung.

Die starke Stilisierung der Erzählung nach dem Muster synoptischer Totenerweckungserzählungen (Mk 5, 21-24b.35-43 / Lk 7,11-17) hat zu einer verbreiteten Skepsis hinsichtlich der Historizität der geschilderten Ereignisse geführt. So meint Kreyenbühl: „Wir haben ja keinen Grund zu bezweifeln, daß es in der Gemeinde zu Joppe wohlthätige Frauen gegeben hat, die heute noch wohlthätigen Frauenvereinen als Vorbild dienen können. Aber die Ungeschichtlichkeit der Erweckung der Tabitha-Dorkas nötigt uns, auch diese Persönlichkeit selbst zu streichen und in ihr lediglich die Personifikation der Messianergemeinde in Joppe zu sehen.“¹⁵ Eine solche symbolische Deutung der Tabitha als „Kind des missionarischen Erfolgs“ des Petrus ist problematisch, da sie übersieht, dass die Erzählung bei den ersten Rezipienten nur dann plausibel gewesen sein konnte, wenn sie wenigstens

¹³ Einen engen Zusammenhang zwischen der Wohltätigkeit der Tabitha und ihrer Auferweckung sieht etwa: Fischbach, Totenerweckungen.

¹⁴ Vielhauer, Geschichte 405.

¹⁵ Kreyenbühl, Ursprung.

einen Anhalt in der Wirklichkeit gehabt hat: Auch wenn es *die* Tabitha unter den ersten Christen in Joppe nicht gab, gab es Frauen, die lebten und wirkten *wie* Tabitha.

3. Zwischen Juden und Heiden, Land und Meer: Der lokale Haftpunkt der Erzählung als kultureller Verstehenshintergrund

Ortsangaben sind häufig mehr als nur geographische Haftpunkte einer Erzählung. Sie dienen auch dazu, beim Rezipienten gezielte Informationen abzurufen, die er in der historischen Welt mit diesem Ort verbindet. In Apg 9,36-43 liefert sowohl die Frage nach dem geographisch imaginierten Setting als auch die nach den mit der Stadt Joppe verbundenen Traditionen und Vorstellungen brauchbare Hinweise zur Deutung.

Geographisch liegt Joppe auf halbem Weg zwischen dem Karmel und Gaza an der philistäischen Küste. Durch die besonderen tektonischen Gegebenheiten bedingt bildete sich hier ein kleiner natürlicher Hafen, der sich mit der Zeit zu einem wichtigen ökonomischen Umschlagplatz entwickelte.¹⁶ Die Bedeutung der Lage Joppes am Meer wird etwa auch in der Schilderung seiner Eroberung durch Vespasian bei Josephus deutlich: Vor allem sind es die Widrigkeiten des Meeres, die den Römern zu einem Sieg verhelfen (Jos bell 3,409-431). Auch im Landwegenetz wurde Joppe rasch zu einem wichtigen Knotenpunkt; so lag die Stadt etwa zwischen Alexandrien und Jerusalem.¹⁷ Indiz für diese strategische Bedeutung der Stadt könnten griechische Inschriften sein, die das hebräische Wort *shalom* beigefügt haben.¹⁸ Im Jüdischen Krieg völlig verwüstet, wird Joppe von den Flaviern neu gegründet. Apg 9,36-43 weist allerdings darauf hin, dass es schon vor der Zerstörung eine christliche Gemeinde in Joppe gegeben haben dürfte, die sich größtenteils aus der stark hellenisierten jüdischen Bevölkerung rekrutierte.

Wenden wir nun den Blick in die frühe Zeit: Die Geschichte der Stadt Joppe reicht möglicherweise bis in die Mittelbronzezeit zurück. So ist es nicht verwunderlich, dass sich um sie Mythen und Vorstellungen ranken, deren Wirksamkeit man auch in neutestamentlicher Zeit noch voraussetzen darf.¹⁹ In Bezug auf die Tradition der Tabithaerzählung sind dies zum einen

¹⁶ Vgl. Keel / Kückler, Orte 12-28; Stern, Encyclopedia.

¹⁷ Im Kontext der Apg kann man diese Charakterisierung als Gegenpol zur Darstellung Cäsareas lesen, vgl. Eisen, Poetik 222.

¹⁸ SDAW.PH 35 (1885), Tafel 10, Nr. 53, Umzeichnung bei: Keel / Kückler, Orte II 19, Nr. 10.

¹⁹ Joppe ist etwa seit dem 5. Jh. v. Chr. Haftpunkt des Mythos, vgl. Harvey, Death 5.

der Mythos von Andromeda und Perseus, zum anderen – daran anschließend – die alttestamentliche Jona-Erzählung. Die lukanische Textwelt ist zurückhaltend mit konkreten intertextuellen Hinweisen auf ihre mögliche Kenntnis des Mythos. Bei näherer Betrachtung wird jedoch deutlich, dass dem Verfasser das Inventar des Mythos bekannt ist, wenngleich er es auch an *anderer* Stelle verarbeitet.²⁰

Der in vielen Varianten überlieferte Mythos berichtet, dass Kassiopeia, die Joppe 40 Jahre nach der Sintflut gegründet habe, sich für schöner als die Nereiden hielt. Diese beklagten sich daraufhin bei ihrem Vater Poseidon, dem Gott des Meeres, der daraufhin Sturmflut und Meerungeheuer in Richtung Joppe schickte, um die Stadt zu zerstören. Dem Äthiopierkönig Kepheus, Mann der Kassiopeia, wird daraufhin durch ein Orakel mitgeteilt, dass die Stadt nur gerettet werden könne, wenn Andromeda dem Meerungeheuer geopfert werden würde. Als Andromeda auf den Klippen vor Joppe ausgesetzt ist, kommt Perseus mit Flügelschuhen, tötet das Ungeheuer und heiratet Andromeda.

Der Mythos spiegelt nicht nur Ringen um politische Macht. Er kann gelesen werden als Konfliktgeschichte um Schönheit und Anerkennung, in diesem Sinne quasi als Ätiologie der Stadt Joppe (= hebr.: „schöner Ort“), als Erzählung des Ringens der Küstenbewohner mit der chaotischen Gewalt

²⁰ Die Stilisierung des Petrus nach der mythischen Darstellung des Perseus wird besonders an zwei Aspekten deutlich: Der Betonung seiner Wundermächtigkeit durch die heilbringende Wirksamkeit seines Schattens und durch seine Titulierung als „Helfer“ und „Retter“. Von ersterem ist in Ovid, Met. 4,712-720, die Rede: Perseus' Schatten lenkt das Meerungeheuer so ab, dass Perseus es entscheidend verletzen kann. In Apg 15,5 wird berichtet, dass die Leute Kranke auf die Straßen bringen, damit der Schatten des Petrus auf sie falle – mit heilender Wirkung. Die Stichworte „Heilung“ und „Rettung“ fallen in Ovids Schilderung des Mythos nach erfolgter Rettung Andromedas (4,737: *auxiliumque domus servatoremque*). In Apg 4,1-22 müssen sich Petrus und Johannes nach erfolgreicher Heilung eines Gelähmten vor dem Hohen Rat verantworten. Die Heilung wird als Wohltat (εὐεργεσία) charakterisiert (4,9), die als Manifestation des Heils (σωτηρία) in Christus verstanden wird (4,12).

Beiden Mythosadaptionen ist gemeinsam, dass sie nicht ungebrochen tradiert werden: Der Schatten des Petrus wirkt *unmittelbar* heilend; Petrus wird nicht durch seine Taten zum Retter, sondern verweist damit auf den Ermöglichungsgrund seines Tuns – auf Christus als Retter.

Dies zeigt, dass die Petrustraditionen in der Apg möglicherweise insgesamt vor dem Hintergrund mythischer Lokaltraditionen gelesen werden wollen. Die Erwartungshaltung der Leser in Apg 9,36-43 bezüglich der Wundermacht Petri würde dann möglicherweise mit 15,5 eingeholt. Zur religionsgeschichtlichen Einordnung des Phänomens „Schatten“ vgl. vorerst Pesch, Apostelgeschichte 207.

des Meeres²¹ und im kultischen Kontext als gebotene Opferung der Tochter, die letztlich durch einen herbeieilenden Retter dem Tod entrinnt.

Diese Motive finden sich – möglicherweise als eine rezeptionelle Zwischenstufe zu Apg 9,36-43 – auch in der alttestamentlichen Jonaerzählung,²² die fest mit Joppe verbunden ist.²³ Durch diese Verortung wird der geschilderte mythische Hintergrund aktiviert, um die Umkehrgeschichte des Jona zugleich kulturell einzubetten und zu dramatisieren. Gott befiehlt Jona, die assyrische Stadt Ninive zur Umkehr zu rufen. Jona flieht vor diesem Auftrag in die entgegengesetzte Richtung, zum Hafen in Joppe, um von dort aus an das westliche Ende der Welt zu fliehen. Ein Blick auf die Geographie zeigt, dass es für eine schnelle Flucht des Jona nach Westen näher gelegen hätte, Tyrus anzusteuern. Der Verfasser des Jonabuches hat Joppe als Transitstelle vom Land auf das Meer demnach bewusst gewählt. Das Meerungeheuer (Jon 1,17; 2,10) ist *diesmal* zur Stelle, verschluckt den Jona und spuckt ihn erst nach drei Tagen wieder an der von Gott bestimmten Stelle aus. Der Mythos stellt hier das Inventar bereit, um die Erzählung von Jona plausibel zu machen.²⁴ Der Fisch wird zum Todessymbol. Vor dem Hintergrund des mythischen Wissens der Bewohner von Joppe ist nicht das Verschlungenwerden von einem großen Meerestier das Verwunderliche, sondern die Rettung durch Gebet (Jon 2,2-10), die die Umkehr Jonas (im Wortsinn!) zur Folge hat.

Auch im ersten Jh. n. Chr. ist der Andromedamythos in Joppe präsent.²⁵ So berichtet etwa der Geograph Pomponius Mela, er habe in Joppe die riesigen Knochen des Meerungeheuers, das Andromeda angegriffen habe, ge-

²¹ Vgl. Lesky, Thalatta; Vryonis, Greeks.

²² Harvey, Death, nimmt an, dass die schon bekannte Jonaerzählung umgekehrt den Mythos angezogen habe. Dies ist aber nur möglich, wenn man eine Frühdatierung des Jonabuches annimmt, die sich in der Forschung nicht durchgesetzt hat. Vor dem Hintergrund seiner traditionsgeschichtlichen Reminiszenzen sollte man nicht mit einer Entstehung vor Mitte des 4. Jh. v. Chr. rechnen; vgl. Wolff, Dodekapropheten 55. Harveys Begründung, dass in Joppe kein alter Kult nachweisbar sei, der sich auf eine weibliche Gottheit beziehe, ist nicht zwingend: Der Mythos deutet keinen Zusammenhang zwischen Andromeda und einer kultischen Institution an.

²³ Ansonsten ist die alttestamentliche Überlieferung zu Joppe im Vergleich zu seiner ökonomischen Bedeutung schmal: In Jos 19,46 wird dort die Grenze des Stammes Dan angesiedelt, nach Darstellung des Chronisten wird das Zedernholz für die salomonischen Bauten dort eingeschifft (2Chr 2,15; vgl. dann auch Esr 3,7).

²⁴ Eine Vermischung der Motive zeigt sich auch ikonographisch, etwa auf einem spät-römischen Lateransarkophag. Abbildung bei: Keel / Küchler, Orte 20f.

²⁵ Von Verbreitung und Relevanz des Mythos für die kulturelle Identität Joppes in römischer Zeit zeugen auch zeitgenössische Münzprägungen, die den Mythos abbilden; vgl. Meshorer, City-Coins 24; Hendin, Guide 111; Head, Historia 803.

sehen.²⁶ Die Tabithaerzählung greift Motive dieses kulturellen Hintergrundes auf, wobei sie sich einer Gemengelage aus Andromedamythos und Jonaerzählung bedient.²⁷ Sie überschreitet damit insofern narrativ eine Grenze, als sie sowohl griechische wie auch jüdische Traditionen aufnimmt und miteinander verbindet. Gegenüber den Hintergrunderzählungen stellen wir hier eine Dramatisierung fest: Tabitha ist nicht vom Tode bedroht oder lebend verschluckt, sie ist tot (V.37); ein Retter taucht nicht mit Flügelschuhen auf, sondern muss von zwei Männern aus dem ca. 20 km entfernten Lydda geholt werden (V.38f.). Die Rettung geschieht nicht durch eigene Umkehr, die sich im Gebet Ausdruck verleiht (Jon 2,2-10), sondern durch inständiges Beten²⁸ des Herbeigeholten (V.40); die Szene insgesamt führt zur Umkehr vieler (V.42).

Betrachten wir zusammenfassend die kulturelle Semantik, die mit der Ortsbezeichnung ἐν Ἰόππη verbunden ist, so ist festzustellen, dass Tabitha in überbietungssynkretistischer Weise mit Andromeda verglichen wird. Nicht nur an der Grenze von Leben und Tod, sogar über diese Grenze hinaus wird sie gerettet.

Ein Blick auf ihre expliziten Attribute wird weiteres Licht auf die Gestalt der Tabitha werfen.

4. Jüngerin, Gazelle und Gerechte: Die expliziten Charakterisierungen der Protagonistin

Die Beobachtung, dass Tabitha in V.36 auffällig individuell charakterisiert wird, ist schon häufig gemacht, jedoch nicht zur Deutung der Erzählung ausgewertet worden.²⁹

Drei Aspekte sollen in diesem Zusammenhang näher betrachtet werden: Ihre Titulierung als μαθήτρια (a), ihr Name (b) und ihre Attribuierung als diejenige, die gute Werke und Gerechtigkeit tut (c).

²⁶ Pomponius Mela, 1,11,3; vgl. auch: Stern, *Authors* 371.469. Eine entsprechende Kultradition kennt Plinius, *Nat.* 5,13,69.

²⁷ Freilich ist dies nicht die einzige Quelle, derer sich Lk zur Gestaltung dieser Erzählung bedient hat. Ganz gewiss hat Lk etwa auch Anleihen bei der synoptischen Erzählung der Erweckung von Jairs Tochter (Mk 5, 21-24.35-43 parr.) gemacht und auf diese Weise Petrus in der Zeit der Kirche eine Funktion zuerkannt, die in der Mitte der Zeit Jesus einnahm.

²⁸ Die aufwändig geschilderte Gebetsszene ersetzt die Synanachrosis der Totenerweckungen aus dem Elia-Elischa-Zyklus. Vor dem Hintergrund der Jonaerzählung wird deutlich, weshalb diese Veränderung der Erzählung verstanden werden konnte: Auch Jona wurde durch Gebet vor dem Tod gerettet.

²⁹ Vgl. beispielsweise: Fischbach, *Totenerweckungen* 269.

(a) Tabitha, die Jüngerin

Μαθήτρια ist neutestamentliches Hapaxlegomenon und bedarf insofern als Charakterisierung der Tabitha einer Erklärung. Die Konstruktion τις ἦν μαθήτρια weist darauf hin, dass Tabitha nicht die einzige Jüngerin in Joppe war, sondern eben eine unter ihnen, die Lk besonders hervorhebt.³⁰ Betrachtet man den Gebrauch von μαθητ- bei Lk überhaupt, so zeigt sich, dass der Evangelist diesen Begriff in einem weiten Sinn gebraucht: Jeder, der zur Gemeinde gehört, wird als Jünger bzw. Jüngerin bezeichnet.³¹ Nicht *Kenntnis* der Person Jesu qualifiziert also zum Jüngersein, sondern *Loyalität* ihm gegenüber.³² Wenn Tabitha nun als μαθήτρια vorgestellt wird, so nimmt diese Attribuierung schon vorweg, was im Folgenden näher geschildert wird: ihre tätige Existenz als Christin.

(b) Tabitha, die Gazelle

Der Name „Tabita“ ist aramäisch (ܬܒܝܬܐ) und dürfte Lk bereits vorgelegen haben;³³ es ist sogar wahrscheinlich, dass ihm eine Lokaltradition der christlichen Gemeinde in Joppe bekannt war. So könnte man die Nennung des Namens als Vertrautheitsindiz bewerten.³⁴ Für seine hellenistisch geprägten Leser übersetzt Lk den Namen richtig als „Δορκάς“. Aus der Tatsache, dass Lk dies sonst nicht tut, sollte man nicht schließen, dass ihm diese Übersetzung schon vorgelegen hat,³⁵ sondern dass auf der Bedeutung dieses Namens ein besonderer Ton liegt.

In der biblischen Welt war es nichts Ungewöhnliches, Kinder nach Tieren zu benennen.³⁶ Zwischen Tieren und Menschen wurde ein enger Zusammenhang gesehen, weil sie den gleichen Lebensraum teilten. Tiere konnten als Vorbilder für menschliches Verhalten dienen (Spr 6,5.6-8 u.a.). In der Jona-Erzählung wird berichtet, dass angesichts des drohenden göttlichen Gerichts sogar das Vieh Buße tat (Jon 3,7-8). Vor diesem Hintergrund ist es

³⁰ Zur Konstruktion vgl. auch Lk 23,26; Apg 10, 5; 21,16; 22,12.

³¹ Allein in Apg etwa: 6,1.2.7; 9,10.19; 11,26.29; 19,2; 20,1.30.

³² Indiz dafür könnte auch sein, dass in der Umwelt μαθήτρια immer im Kontext philosophischen Schulbetriebs verwendet wurde; Belege bei: Richter Reimer, Frauen 58 Anm. 11.

³³ Ausführlich über den Namen handelt: Zahn, Apostelgeschichte 336f. mit Anm. 28. Dort auch Bemerkungen zur heutigen Sprachtradition Tabitha / Tabea.

³⁴ Umgekehrtes ist unwahrscheinlich: Der Lk-Evangelist hätte den Namen als Allusion an (eine Tradition hinter) Mk 5,41 gebildet und dann als Ätiologie der Missionierung Joppes gestaltet.

³⁵ So Fischbach, Totenerweckungen 176.

³⁶ Vgl. Glatz, Tiernamen.

plausibel, dass Mütter ihren Kindern Namen von Tieren gaben, deren Eigenschaften sie sich für ihre Kinder wünschten.

Betrachten wir nun konkret die zeitgenössischen Konnotationen der *Δορκάς*. Sie beziehen sich zum einen auf ihr Aussehen, zum anderen auf ihren Lebensraum und ihr Verhalten.

Ihre zierliche Gestalt und ihr schlanker Hals haben sowohl im orientalischen als auch im hellenistisch geprägten Raum zu ästhetisch positiven Attribuierungen geführt. Sie sei „lieblich“ und habe „schmuckere Haut“ als die Menschen. Von ihren vergleichsweise großen und klaren Augen lässt sich etymologisch ihr Name ableiten (*δέρκομαι* = blicken).³⁷ In Hhld 2,7.3,5 werden Gazellen als Schwurinstanz angerufen, in Hhld 2,9.17 der Geliebte mit ihr verglichen, in Hhld 7,4 die Brüste der Geliebten mit ihren Jungen. Diese Hochschätzung der Gazelle könnte in der Faszination begründet sein, die von ihrer Vitalität und Behendigkeit angesichts ihres unwirtlichen Lebensraums, der Wüste ausging. Die Wüste galt als Gebiet der Versuchung und des Todes. „Lebewesen, die in diesem Bereich überlebten, waren dafür prädestiniert, als Symbol der Todesüberwindung zu gelten.“³⁸ Diese Symbolik kann noch genauer erfasst werden, wenn man ikonographische Zeugnisse zur Deutung heranzieht. Hier wird deutlich, dass Vitalität und Schnelligkeit als primäre Eigenschaften der Gazelle angesehen werden.³⁹ Darüber hinaus bekommt die Gazelle häufig in Darstellungen der sog. „Verkehrten Welt“ Platz: Gazelle und Panther leben friedlich zusammen⁴⁰, die Gazelle serviert Wein⁴¹, Gazelle und Löwe spielen zusammen Schach⁴².

Diese Motive können auch für das Verständnis der Tabithaerzählung aktiviert werden: Tabithas Name drückt, nachdem durch *μαθήτρια* bereits ihre Rolle innerhalb der christlichen Gemeinde umrissen ist, Vitalität und Behendigkeit angesichts bedrohlicher Umweltsituationen aus. Zugleich ist der Name ein Vorverweis darauf, dass das Thema „Leben und Tod“ eine identitätsprägende Funktion für die Protagonistin hat. Die Vision des friedlichen Zusammenlebens aller teilen die ikonographischen Zeugnisse mit dem Verfasser der Apg. Im unmittelbaren Kontext schreibt Lk als abschließende Charakterisierung der Gemeinde in Judäa, Galiläa und Sama-

³⁷ Keller, Tierwelt 286-288 bes. 286.

³⁸ Herrmann, Amulette 34.

³⁹ Vgl. nur die Abbildungen in: Keel, Hohelied 95; Keel / Küchler, Orte II 151; Keller, Tierwelt 288.

⁴⁰ Diese Szene zeigt eine Bandschale aus der Sammlung Mildenberg, abgedruckt in: Gehrig, Tierbilder 106-107.

⁴¹ Vgl. Zahlhaas, Arche.

⁴² Hinweis bei: Keller, Tierwelt 288.

rien: „So hatte nun die Gemeinde Frieden“ (Ἡ μὲν οὖν ἐκκλησία καθ’ ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ Γαλιλαίας καὶ Σαμαρείας εἶχεν εἰρήνην [Apg 9,31]).

Neben diesen sachlichen Analogien ist noch auf eine Gemeinsamkeit im Bildprogramm hinzuweisen, die es plausibel erscheinen lässt, dass die Leser der Apg eben genau diese Assoziationen mit der Bedeutung des Namens Tabitha verbunden haben: Vergleicht man frühe Darstellungen des Andromeda-Perseus-Mythos⁴³ mit typischen Abbildungen der Gazellen, so ist auffällig, dass Perseus und die Gazelle in der gleichen Haltung gezeigt werden: Ist es denkbar, dass diese Ähnlichkeit der Bildprogramme half, dass die Stories sich überlagern konnten?⁴⁴

Freilich führt die Betonung von Ästhetik und Gewandtheit der Gazelle auch zu ihrer Metaphorisierung in erotischen semantischen Feldern. Ein frühes Zeugnis dafür ist das Hohelied (siehe dazu oben). Keller schließt aus epigraphischen Belegen, dass „Dorcas“ ein verbreiteter Name von Prostituierten war.⁴⁵ Sollte Lk hier einen Hinweis auf den sozialen Status der ersten Trägergruppen des frühen Christentums versteckt haben? Man sollte in dieser Frage vorsichtig urteilen, da der Verfasser hier nur einige Andeutungen macht – die sich kumuliert allerdings zu einer Hypothese verdichten lassen dürften: Der Optimismus der älteren Forschungsgeschichte, den sozialen Status der Tabitha rekonstruieren zu können, ist in jüngerer Zeit einer Skepsis in dieser Frage gewichen.⁴⁶ So nahm etwa Schille an, dass es sich bei der Tabitha um eine „reiche Dame“ handelte⁴⁷ – eine Annahme, die schon viele vor ihm aus der Tatsache schlossen, dass Tabitha offensichtlich ökonomisch in der Lage war, „gute Werke“ zu tun. Überlieferungen wie Mk 12,41-44 parr. sollten allerdings skeptisch machen, ob es im (frühen) Christentum wirklich immer die „Reichen“ waren, die sich an privater Wohlfahrt beteiligten.⁴⁸ Positiv lässt sich sagen: Tabitha als Repräsentantin der Träger-
Innengruppe frühen Christentums in Joppe gehörte nicht zu den Allerärm-

⁴³ Keel / Küchler, Orte II 15, Abb. 3.

⁴⁴ Man kann spekulieren, ob dieses Bildprogramm auch in der Wirkungsgeschichte von Apg 9,36-43 aktualisiert wurde. So zeigt die Sammlung Mildenberg ein Fußbodenmosaik, das am Hauseingang – an der Schwelle von Außen und Innen – eine Gazelle in eben dieser Haltung zeigt; vgl. Zahlhaas, Arche. Dass es zu dieser Haltung der Gazelle ikonographisch Alternativen gegeben hat, zeigt etwa das Revers einer römischen Münze aus dem 3. Jh. n. Chr.; abgebildet bei: Hauck, Igel 87.

⁴⁵ Vgl. Keller, Tierwelt 286.

⁴⁶ Richter Reimer, Frauen 61, weist zurecht darauf hin, dass es sich hier nicht um eine zentrale Frage der Erzählung handelt.

⁴⁷ Schille, Apostelgeschichte 239.

⁴⁸ Vgl. auch Strack / Billerbeck, Kommentar IV.I 536-558.

sten. Lassen sich aus dem Text weitere Indizien für den sozialen Status der Tabitha gewinnen, die das Profil dieser Figur verdeutlichen?

Richter Reimer hat beobachtet, dass „dieser Name [in rabbinischen Schriften] immer in Verbindung mit Sklavinnen und in der maskulinen Form mit Sklaven“⁴⁹ vorkommt.⁵⁰

Einen weiteren Hinweis bekommen wir durch Tabithas Tätigkeit, die der Text erst offen legt, als sie schon auf dem Totenbett liegt: Die Witwen (χήραι) der Gemeinde zeigen Petrus Unter- und Obergewänder (χιτῶνας καὶ ἱμάτια), die Tabitha gefertigt hatte.

Aus diesen Hinweisen – Prostitution, ursprünglicher Sklavenstand, Tätigkeit im textilen Handwerk – ergibt sich ein für eine hellenistisch geprägte Stadt des 1. Jh. plausibles Gesamtbild: Archäologische und ikonographische Zeugnisse zeigen Frauen, die als Prostituierte attribuiert sind, bei der textilen Handarbeit.⁵¹ Nahm man zunächst an, bei letzterer handele es sich um eine Alibitätigung, so hat die neuere Forschung⁵² ergeben, dass „Wollarbeit und Liebesdienst nicht als Widerspruch, sondern als ökonomisch einander ergänzende Tätigkeiten zu sehen“⁵³ sind. Die Attribuierung der Tabitha im lk Text *könnte* damit kumuliert auf eine solche soziale Verortung hinweisen – zwingend ist dies allerdings nicht. Ist diese Hypothese richtig, dann wäre das, was ikonographisch weit verbreitet ist, in Apg 9,36-43 textsemantisch angezeigt: Tabitha wird als Prostituierte attribuiert,⁵⁴ sichtbar wird aber ihr handwerkliches ἔργον.

(c) Tabitha, die Gerechte

Darüber hinaus bietet der Text überschießendes Material: Neben der Namensklärung kommt eine Charakterisierung der Wohltätigkeit Tabithas zu stehen: αὕτη ἦν πλήρης ἔργων ἀγαθῶν καὶ ἐλεημοσυνῶν ὧν ἐποίει.⁵⁵

⁴⁹ Richter Reimer, Frauen 60.

⁵⁰ Die synoptische Tradition kennt einen festen Zusammenhang von Sklave-Sein und διακομῆν, vgl. Mk 10,44; Mk 20,27.

⁵¹ Vgl. Wagner-Hasel, Arbeit 333.

⁵² Vgl. Davidson, Kurtisanen.

⁵³ Wagner-Hasel, Arbeit 321.

⁵⁴ Von der sozialen Rolle der Prostitution in zeitgenössischen Kontexten kann hier nicht gehandelt werden, vgl. dazu: Ilan, Women 214-221; Haas / Hartmann, Prostitution 451-454.

⁵⁵ Die verschiedenen Charakterisierungen der Tabitha sollte man nicht gegeneinander ausspielen, sondern versuchen, aus ihnen ein kohärentes Bild der Tabitha-Figur zu rekonstruieren. Mit der Frage, welche Attribuierung die „wichtigere“ sei, geht die Suche nach einer überzeugenden Gesamtdeutung verloren; vgl. etwa Richter Reimer, Frauen 67.

Eine apologetische Absicht könnte man dem Verfasser zwar unterstellen, der beide Charakterisierungen der Tabitha unverbunden nebeneinander gestellt hätte (V.36), jedoch liegt es von den hellenistischen Zeugnissen her näher, ein unproblematisches Nebeneinander anzunehmen. Dabei dienen die *ἔργα ἀγαθὰ*, sozusagen als „Label“ für gute Taten überhaupt – für „Krankenbesuch, Beherbergung von Fremden, Ausstattung armer Brautpaare, Teilnahme an Hochzeitsfeierlichkeiten u.[nd] Begräbnissen, Tröstung von Trauernden u. dergl.“⁵⁶, derer Tabitha „voll“ (πλήρης) war.⁵⁷ Näher qualifiziert werden diese Werke durch die *ἔργα ἐλεημοσυνῶν*. Diese sind den *ἔργα ἀγαθὰ*, grammatikalisch zwar gleichgeordnet, da den *ἔργα ἀγαθὰ*, jedoch quantitativ nichts hinzuzufügen ist, muss es sich um eine qualitative Charakterisierung handeln. Was ist mit *ἐλεημοσύνη* hier gemeint?

Gemessen an der sonstigen neutestamentlichen Verwendung von *ἐλεημοσύνη* handelt es sich um ein lk Vorzugswort.⁵⁸ *Ἐλεημοσύνη* ist ein von *ἔλεος* (= Mitleid haben) abgeleitetes Substantiv, das in der LXX *רַחֲמִים* und *חַסְדִּים* übersetzt. Die Bedeutung als Affekt tritt nun zurück hinter die von gemeinschaftsfördernder Existenz.⁵⁹ Gerade der lk Gebrauch zeigt, dass der semantische Gehalt von *ἐλεημοσύνη* mit wohlthätigem Tun, näherhin mit Almosengeben, nicht hinreichend beschrieben ist.⁶⁰ Dies wird vor allem in Apg 3,1-10 deutlich, wo gerade das Verständnis von *ἐλεημοσύνη* problematisiert wird: Zur Gebetszeit wird ein lahmer Mann vor die Tempeltür getragen, wo er um *ἐλεημοσύνη* bittet. Petrus reagiert auf dieses Ansinnen, indem er sagt, dass er zwar kein Silber und Gold habe, ihm aber gebe, was er habe: die Möglichkeit, von seiner Beeinträchtigung befreit zu werden (V.6). Die Erzählung kritisiert ein auf „Silber und Gold“ beschränktes Verständnis von *ἐλεημοσύνη* und definiert sie stattdessen als Hilfe, die sich an den Bedürf-

⁵⁶ Strack / Billerbeck, Kommentar 559.

⁵⁷ Nichts deutet darauf hin, dass die *ἔργα ἀγαθὰ* hier ausschließlich die Kleiderherstellung für die Witwen bezeichnen; vgl. so aber: Weiser, Rolle 169f.

⁵⁸ Lk 11,41; 12,33; Apg 3,2.3.10; 9,36; 10,2.4.31; 24,17; dem stehen drei Belege im MtEv gegenüber.

⁵⁹ Die neuere Forschung hat herausgestellt, dass Gerechtigkeit im biblischen Sinn einen relationalen Begriff meint; vgl. zusammenfassend: „[D]as biblische Gerechtigkeitsdenken orientiert sich an Beziehungen gelingender Wechselseitigkeit. Dabei wird immer deutlicher die von Gott her gestiftete Beziehung zu Mensch und Welt zum Dreh- und Angelpunkt des Gerechtigkeitsverständnisses“, Huber, Gerechtigkeit 164; vgl. auch Kaiser, Sittlichkeit 115-139.

⁶⁰ So die wirkmächtige Deutung von Bultmann, *ἐλεημοσύνη*; kritisch dazu: Richter Reimer, Frauen 64.

nissen des Bittenden orientiert.⁶¹ In diesem Sinn kann ἐλεημοσύνη auch in Apg 9,36-43 verstanden werden.⁶² Schafft der Erzähler sogar durch die Sequenz in Apg 3,7, dass Petrus den Geheilten an der rechten Hand ergreift und aufrichtet, einen textinternen Verweis auf Apg 9,41, wo Petrus Tabitha die Hand gibt und sie aufstehen lässt?⁶³

Am Bedürfnis des Anderen orientiertes Verhalten nennt Lk ἐλεημοσύνη. Dieses von Petrus, Tabitha und den Witwen verkörperte Handeln ist missionsattraktiv. Insofern, als es nicht um einen materiellen Güterausgleich gehen muss, ist die Frage des Handelns der Tabitha abgekoppelt von ihrem sozialen Status zu behandeln. Dan 4,24 zeigt, dass schon in der Tradition kein Widerspruch zwischen ἔργα ἀγαθά, und ἐλεημοσύνη aufgemacht wurde: „Darum, mein König, lass dir meinen Rat gefallen und mache dich los und ledig von deinen Sünden durch Gerechtigkeit und von deiner Missetat durch Wohltat an den Armen, so wird es dir lange wohl ergehen.“ Die „guten Werke“ der Tabitha werden näher als „gerechte Werke“ qualifiziert, d.h.: Tabitha tat Dinge, die dem Mangel der Anderen abhalfen und erwies sich so als „Gerechte“.

⁶¹ Luise Schottroff arbeitet dies als Grundzug des neutestamentlichen Diakonats von Frauen heraus: „Das Selbstbewußtsein der Frau beruht darauf, daß der Einsatz der ganzen Person, nicht nur der Einsatz von Geld von ihr geleistet wurde“; Schottroff, DienerInnen 231, und verweist auf die Überlieferung einer Konfliktgeschichte, die beredt davon Zeugnis gibt (Tos.Pea 4,12). Ein Logion formuliert so: „Weshalb stiegen die Wolken zuerst auf der Seite auf, wo die Frau des Meisters stand, und nachher erst auf der Seite des Meisters? – Weil die Frau stets zuhause ist und den Armen fertiges Brot gibt, das sie unmittelbar genießen können, während ich Geld gebe, das sie nicht unmittelbar genießen können.“ (bTaan. 23b, vgl. Schottroff, DienerInnen 232).

⁶² Ein Blick auf die sonstigen Lk Belege zeigt, dass die Verwendung von ἐλεημοσύνη als Begriff konnektiver Gerechtigkeit in Lk / Apg kohärent ist: In Lk 11,41.12,33 fällt der Begriff im Kontext von Diskursen darüber, was (eschatologisch) Bestand hat: Der Hinweis, „Gerechtigkeit“ zu tun, fungiert hier als dringender Appell, nicht an etwas festzuhalten, was den Weg zu Gott versperrt. In Apg 10, 2.4.31 wird ἐλεημοσύνη analog zu Apg 9,36-43 verwendet.

⁶³ Die Terminologie ist im Griechischen zwar verschieden; allerdings könnte diese Deutung einem ansonsten rätselhaften Gestus einen Sinn geben. Einige Ausleger lasen Apg 9,41 strikt vor dem Hintergrund von Mk 5,24b-34 parr. (und seinen traditionsgeschichtlichen Vorläufern), wo eine Berührung zur Heilung verhilft (Weiser, Apostelgeschichte 244; Schille, Apostelgeschichte 240; vgl. auch Theißen, Wundergeschichten 71f.). In Apg 9,36-43 geschieht die Berührung allerdings erst, als Tabitha schon auferweckt ist. Conzelmann konstatiert: „Der ursprüngliche Sinn der Geste (als heilender) ist verlorengegangen“; Conzelmann, Apostelgeschichte 61.

5. Zwischen Leben und Tod: Die Erweckung der Tabitha

Die Erzählung der *Erweckung* der Tabitha dramatisiert die bisher betrachteten Grenzziehungen und -überschreitungen.⁶⁴ Am Übergang zur petrinischen Heidenmission steht eine Szene, mit deren Ausgang der Erfolg bzw. Misserfolg der „christlichen Existenz an der Grenze“ definitiv steht oder fällt, und mit ihr die Autorität des Petrus.

Ein Blick auf formgeschichtliche Parallelen hilft, die individuellen Erzählzüge zu erheben, die das besondere Gepräge dieser Überlieferung ausmachen. Enge Zusammenhänge zur Elia-Elischa-Tradition einerseits, zur jesuanischen Wundertradition andererseits sind schon häufig gesehen worden.⁶⁵

Die Erweckungssequenz beginnt mit der Konstatierung von Krankheit und Tod der Tabitha; an Genauerem – etwa der Art der Krankheit oder ihrer Dauer – ist Lk nicht interessiert. V.37b hat die Funktion, den Tod der Tabitha zu bekräftigen: Waschung und Aufbahrung sind Vorbereitungsrituale für die Beerdigung des Leichnams.⁶⁶ Die Kunde, dass Petrus im nahegelegenen Lydda ist, ist ein erster Kontakt mit dem Wundertäter, auf die eine Entsendung von zwei Boten folgt (V.38). Petrus bricht auf, kommt in Joppe an und wird zu der Toten geführt. Die Szene der anwesenden Witwen bekräftigt noch einmal den Tod der Tabitha und dokumentiert zugleich ihre Verbundenheit (V.39). Es folgt die Absonderung der Öffentlichkeit und ein ausführliches Gebet des Petrus mit Hinwendung zur Toten. Daran schließt sich ein Erweckungswort an, dessen Erfüllung dreifach konstatiert wird: Tabitha schlägt die Augen auf, setzt sich aufrecht (V.40) und steht auf. Petrus präsentiert Tabitha vor der Gemeinde und den Witwen als lebend (V.41). Es folgen Verbreitungs- und Bekehrungsnotizen (V.42) sowie eine Bemerkung zum Verbleib des Wundertäters (V.43).

⁶⁴ Das Thema „Grenze“ in der Apg hat Ute E. Eisen aus narratologischer Sicht untersucht. Sie bezieht sich dabei auf die Grenzüberschreitungstheorie Lotmanns in ihrer Weiterentwicklung zur Extrempunktregel bei Renner: „Das zentrale topologische Merkmal eines semantischen Raumes ist seine Grenze, die zugleich Teilräume markiert, und als unüberschreitbar gesetzt ist. Auch die Figuren der Erzählung weisen Raumbindungen auf. Ein Ereignis liegt dort vor, wo eine Figur der dargestellten Welt über die Grenze eines semantischen Feldes, das heißt Teilraumes, versetzt wird, also eine Grenzüberschreitung stattfindet“; Eisen, *Poetik* 147. Dramatisiert wird die bislang diskutierte Grenzmetaphorik insofern, als diejenige von Leben und Tod – auch in der Lk Textwelt – als impermeabel angesehen wird; vgl. Lk 16,26 und ebd. 200.

⁶⁵ Vgl. grundlegend: Stipp, *Gestalten*; Fischbach, *Totenerweckungen*; zum Wunderverständnis in der Apg vgl. Weissenrieder, *Images* 336-340.

⁶⁶ Vgl. Richter Reimer, *Frauen* 68 mit Anm. 52.

Vergleicht man diese Totenerweckungserzählung mit ihren Parallelen in 1.Kön 17, 17-24; 2.Kön 4,8-37 und Mk 5,21-25a.35-43, so treten neben konkrete Deutungsanleihen⁶⁷ auch individuelle Züge. Letzteren soll hier die Aufmerksamkeit gelten, wobei ich mich angesichts der Themenstellung auf das Verhalten der Witwen konzentriere.

Über Stand und Rolle der Witwen in Joppe und Tabithas Verhältnis zu ihnen – Ist sie eine von ihnen oder steht sie ihnen gegenüber? – ist viel spekuliert worden. Die Vorschläge reichen von der Annahme eines „Witwenstandes“⁶⁸ über die Vermutung, es handele sich um die Armen der Gemeinde⁶⁹, bis hin zu der These, es handele sich um die „Gruppe ..., die ganzheitliche Diakonie täglich lebt, also Gottesdienst im Alltag der Welt feiert“.⁷⁰

Die Witwen lernt der Leser im Fortgang der Erzählung gleichzeitig mit Petrus kennen. Sie weinen und zeigen ihm Untergewänder (χιτώνας) und Obergewänder (ἱμάτια), die Tabitha angefertigt hatte. Dies wird allgemein so gedeutet, dass die Witwen durch das Vorzeigen der Kleider als ihrer *ἔργα ἀγαθὰ* die „Würdigkeit“ der Tabitha für eine Erweckung erweisen wollen.⁷¹ Diese Deutung ist allerdings auch dann nicht plausibel, wenn man annimmt, dass hier ein alttestamentlicher Erzähzug, demzufolge die Erweckung als Dank für Gastfreundschaft gedeutet wird, umstrukturiert sein sollte.⁷² Das

⁶⁷ Alttestamentliche Bezüge und neutestamentliche Anspielungen überlagern sich in dieser Erzählung. Das Handeln des Petrus wird in die Tradition von Elia und Elischa gestellt. Zugleich wird sein Handeln als mit hellenistischen Wundermännern konkurrenzfähig erwiesen. Durch den deutlichen Bezug auf (Traditionen hinter) Mk 5,21-25a.35-43 macht Lk deutlich, dass Petri Wundermacht nicht in ihm selbst gründet, sondern in der Autorität Jesu. Dies wird insbesondere durch die Ähnlichkeit der Erweckungsworte deutlich, die häufig Anlass geboten hat, eine direkte Abhängigkeit dieser Texte voneinander anzunehmen. Diese Hypothese wird verstärkt, wenn man die Unsicherheit der Textzeugen an dieser Stelle betrachtet, vgl. Apg 9,40 mit Mk 5,41 (cum app.).

⁶⁸ Viteau, *L'Institution 532*. Aus einer anderen Perspektive handelt über Frauen in gemeindlichen Führungspositionen: Schottroff, „Anführerinnen der Gläubigkeit“ 291-304.

⁶⁹ Conzelmann, *Apostelgeschichte* 61.

⁷⁰ Richter Reimer, *Apostelgeschichte* 549.

⁷¹ So deuten fast alle Kommentare; vgl. anders: Schille, *Apostelgeschichte* 239, der aber offen lässt, weshalb die Witwen die Geschenke der Tabitha vorzeigen.

⁷² „Im AT haftet das Verdienst an den Begünstigten des Wunders – den Müttern –, deren Gastfreundschaft die Erweckung honoriert. Die ntl. Adaptionen durchbrechen den Konnex von Verdienst und Lohn. Besondere Meriten hat in Apg 9 die Verstorbene erworben, doch die Empfängerin des Wunders ist die Gemeinde, die ihre Wohltäterin als ungeschuldete Gnadengabe zurückerhält“; Stipp, *Gestalten* 72.

Motiv der „Würdigkeit“ ist neutestamentlichen Wundergeschichten, auch den Berichten von Totenerweckungen, fremd.⁷³

Der Sinn des Kleidervorzeigens erhellt sich zwangloser, wenn man sich die Funktion dieses Gestus in Trauerritten und ihre Kleidersymbolik vergegenwärtigt.⁷⁴

Plutarch (ca. 45-120 n.Chr.) schreibt in seiner Biographie Solons, des athenischen Gesetzgebers: „Er [Solon] erlaubte nicht, einen Ochsen als Totenopfer zu bringen, *mehr als drei Kleidungsstücke aufzuwenden* und fremde Grabmäler zu besuchen außer bei der Bestattungsfeier.“⁷⁵ Plutarch erwähnt diese Gesetzgebung im Zusammenhang einer Mahnung zur Selbstbeherrschung und Besonnenheit. Umgekehrt deutet sie jedoch darauf hin, dass Kleidung im Zusammenhang von Trauerritten eine hohe Bedeutung zukam.⁷⁶ Kleidung diente nicht nur zur Versorgung der Toten, sondern repräsentierte auch ihren Status, transportierte den Nachruhm des Toten, indem sie die Funktion hatte, den Toten in der Erinnerung der Lebenden präsent zu halten.⁷⁷

Betrachtet man Apg 9 vor diesem kulturellen Hintergrund, so wird deutlich, dass die „guten Werke“ der Tabitha nicht allein in einer existentiellen Basisversorgung der Witwen der Gemeinde bestanden, sondern ihre diakonische Tätigkeit zugleich deren Statusaufwertung mit sich brachte: Die Kleidung, die Tabitha im Kontext der Gemeinde, in der auch die Witwen präsent waren, angefertigt hatte, diente nicht nur dem Schutz vor Kälte, sondern bedeutete zugleich auch einen Gewinn an sozialer Anerkennung – zunächst für Tabitha selbst, dann aber auch für ihr Umfeld, das von ihrer textilen

⁷³ Gleichwohl hat die zeitgenössische Diskussion um diese Frage, die in den alttestamentlichen Totenerweckungserzählungen eine wichtige Rolle spielt, Spuren im Neuen Testament hinterlassen, vgl. Joh 9,2-3. Zumindest der johanneische Jesus lehnt Würdigkeit des zu Heilenden als Voraussetzung eines Wunders ab.

⁷⁴ Über die antike Symbolik von Kleidung, insbesondere auch im Zusammenhang mit Vorstellungen von Wert und Status, handelt informativ und umfassend: Maier, Kleidung. Die Symbolik der Kleider in Apg 9,39 habe ich aus ikonographischer Perspektive gedeutet in: Wendt, „Gehrt wie ein Gott“. Hält man einen Rekurs des hellenistisch gebildeten Verfassers der Apg auf die Lokalmythen seiner Zeit für plausibel, so kann man – bei aller Vorsicht – in Analogie dazu davon ausgehen, dass er bei seinen Lesern in mindestens dem gleichen Umfang Kenntnis visueller Quellen hellenistischer Provenienz voraussetzt.

⁷⁵ Plutarch, Sol. 21,6 (Hervorhebung: Wendt).

⁷⁶ Die Kleidung selbst ist in dieser Erzählung kein Ausdruck von Trauer: Dies wäre im biblischen Zusammenhang das Tragen von Sackgewändern und Einreißen der Kleider (vgl. Gen 37,24; 2Sam 13,19 u.ö.).

⁷⁷ Vgl. Wagner-Hasel, Reglementierung 93.

Produktion profitierte und damit gleichfalls im Status aufgewertet wurde.⁷⁸ Die Symbolisierung eines Gewinnes sozialer Anerkennung durch Kleidung ist ein konstanter Zug in der synoptischen Tradition (vgl. v.a. Mk 12,38 parr; Mt 25,36a; Lk 15,22). Da mit Kleidung Identität verliehen wird, wird durch das Hergeben von Kleidungsstücken zugleich ein enger Zusammenhang von Gebenden und Nehmenden begründet. Die biblische Tradition kennt den Umstand, dass zwischen einem Menschen und seiner Kleidung eine enge Beziehung besteht (1Sam 15,27; 24,5): „Tausch der K.[leidung] bedeutet Tausch der Persönlichkeiten (1Sm 18,4). Mittels der Kleidung überträgt man Amt, Fähigkeiten, Eigenschaften (Nm 20,28; 2Kg 2,13f, Jd 23).“⁷⁹

Für den Kontext hellenistischer Religiosität kann man ferner formulieren: „Unsterblichkeit, die die Kleider garantieren, ist kein Zustand, sondern ein dauernder Akt der Vergegenwärtigung und der Erinnerung durch die Lebenden, die sich darüber ihrer eigenen Ordnung vergewissern.“⁸⁰

Das Herzeigen der Kleider hat in Apg 9,39 die Funktion, Petrus (und dem Leser!) gegenüber das Leben der Tabitha zu visualisieren. Dies dient nicht dazu, Tabithas Wunderwürdigkeit zu erweisen, sondern ist ein beeindruckendes Mittel, Verbundenheit zu demonstrieren.⁸¹ Die Verbundenheit, die durch die in der Antike nur gemeinsam mögliche Webarbeit entsteht,⁸² wird nach Fertigstellung der Kleidung in ihr symbolisch weitergetragen. Für Platon etwa besteht die höchste Kunst des Staatsmanns darin, ein Gewebe zu schaffen, in dem die gegensätzlichen Statusgruppen der Polis unauflösbar miteinander verbunden sind (Politikos 311B-C). Auf zahlreichen Vasen sind Bindungen dadurch visualisiert, dass Menschen buchstäblich „unter einem Mantel“ stecken.⁸³ Wenn die Witwen in Apg 9,39 die von Tabitha angefertigten Kleider herzeigen, so visualisieren sie also dreierlei: Zunächst einmal zeigt die vollständige Bekleidung (*χιτώνας καί ἱμάτια*) eine Statusaufwertung an, die auch mit sozialer Integration verbunden ist: Die verarmten Witwen, die von der Wohltätigkeit der Gemeinde existentiell

⁷⁸ Der Zusammenhang von Kleidung und sozialem Status ist zeitgenössisch völlig konventionell, vgl. dazu: Croom, *Clothing* 75.

⁷⁹ Fohrer, *Kleidung* 965; vgl. vor diesem Hintergrund auch Röm 13,14; Eph 4,24!

⁸⁰ Wagner-Hasel, *Reglementierung* 93.

⁸¹ Die Verbindung Tabithas mit den Witwen beschreibt Schottroff wie folgt: „Auch die Witwen, die mit Tabitha in Joppe zusammengehören ... sind von Tabitha durch Kleiderweben ernährt worden und ihre Arbeit ist als das Tun guter Werke und Almosengeben von den ChristInnen anerkannt worden“; Schottroff, *DienerInnen* 229.

⁸² Wagner-Hasel, *Arbeit* 321.

⁸³ Wagner-Hasel, *Arbeit* 333.

abhängig sind (vgl. Apg 6,1), erscheinen nun in herkömmlichem Gewand.⁸⁴ Die umgekehrte Symbolik findet sich in Mk 12,38-40: Selbstinszenierte Statusaufwertung wird als illegitim empfunden und geht mit ethisch verwerflichem Verhalten einher: „sie fressen die Häuser der Witwen und verächtlich zum Schein lange Gebete“ (Mk 12,40).⁸⁵ Diakonisches Handeln, das über die existentielle Grundsicherung hinausgeht, ermöglicht die Integration in die „Mitte“ der Gemeinde. Zugleich zeigt die Kleidung die jeweils unverwechselbare Identität an, für die die Kleidung nur symbolisch stehen kann. Und schließlich ist die enge Verbundenheit der Witwen mit der Verstorbenen durch die Kleider angezeigt. Das Herzeigen der Kleider wird so zum Symbol schmerzlichen Verlustes. Der Verfasser deutet eben jene Art der Beziehung, die die Witwen symbolisch zum Ausdruck bringen, als Ergebnis konnektiver Gerechtigkeit, als Folge von ἐλεημοσύνη.

6. Schluss: Tabitha – Leben an der Grenze

Fassen wir zusammen! Die Charakterisierung der Tabitha aus Sicht des Lk ist subtil innovativ: Tabitha wird als Idealfigur jüdischer Frömmigkeit vorgestellt, die jedoch insofern Brechungen enthält, als sie primär situativ ist und unabhängig von sozialen Rollenerwartungen funktioniert.⁸⁶ Die ausführliche Charakterisierung der Tabitha ist dadurch motiviert, dass Lk sie zum Symbol für das Potential der Gemeinde macht, Grenzen zu überschreiten, und zugleich transparent macht für ihr Ziel: Frieden. Die Tabithaerzählung insgesamt wird so zur Ätiologie des Lebens der christlichen Gemeinde in Joppe: Ihre soziale Trägergruppe entstammt der oberen Unterschicht – ohne Möglichkeiten für gesellschaftlichen Aufstieg, aber auch frei vom Kampf um das nackte Überleben; sie wird als eine Gemeinde vorgestellt, für die Frauen als vollgültige Mitglieder eine Selbstverständlichkeit sind (μαθήτρια); sie ist eine wesenhaft diakonische Gemeinde, indem sie ihre Wirklichkeit als von Gerechtigkeit durchwirkt erlebt (ἐλεημοσύνη). Dies ist eine Gerechtigkeit, die sich nicht in materieller Versorgung erschöpft, sondern auf Statusaufwertung marginalisierter Gruppen zielt.

⁸⁴ Vgl. zur zeitgenössischen Bekleidung z.B.: Fohrer, Kleidung.

⁸⁵ Zu dieser Perikope vgl. Rengstorf, ΣΤΟΛΑΙ, 383-404. Der Zusammenhang von luxuriöser Kleidung und Dekadenz ist in der zeitgenössischen Philosophie fest erankert; vgl. Maier, Kleidung.

⁸⁶ „Frauendiakonie wird im Neuen Testament auch beschrieben, ohne daß die Wörter *diakonein* usw. auftauchen. Diakonie ist dabei als uneingeschränkte Teilnahme an der Arbeit für die Heiligen zu verstehen, als Missionsarbeit, Verkündigung, kultische Mitwirkung, Liebestätigkeit und Versorgungsarbeit“; Schottruff, DienerInnen 235.

Man hat die abschließende Notiz (V.43), dass Petrus lange Zeit (ἡμέρας ἱκανάς) in Joppe blieb, häufig als unwesentliche redaktionelle Bemerkung des Lk gelesen. Könnte es sein, dass der Evangelist Petrus hier erzählerisch durch das Leben in der ständigen Konfrontation mit Grenzen – Leben und Tod, Stadt und Meer, Judentum und Heidentum – für seine Aufgabe der Heidenmission zurüstet? Ein Blick auf die Semantik des Folgenden macht diese These plausibel: Petrus übt Haus-, und damit doch wohl auch Tischgemeinschaft (Apg 10,10) mit Simon, dessen Beruf – die Gerberei – nach jüdischem Verständnis als Inbegriff von Unreinheit galt.⁸⁷ Apg 10,6 berichtet scheinbar unmotiviert, dass Simons Haus *am Meer* lag – eine Bemerkung, die, will man sie nicht für eine Lokaltradition halten, erst vor dem Hintergrund der obigen Ausführungen Sinn ergibt. Schließlich berichtet Lk von einer Vision des Petrus, in der er aufgefordert wird, unreine Tiere zu schlachten und zu essen.⁸⁸ Ist es ein Zufall, dass der Name der Protagonistin der vorangehenden Totenerweckungserzählung zoologisch codiert ist?

Lk deutet die Veränderungen, die im Zuge der Ausbreitung des frühen Christentums auf seine TrägerInnen zukommen, als Grenzkonfrontationen. Es sind Konfrontationen von Ordnung und Chaos, von Reinheit und Unreinheit, von Freunden und Fremden, ja, von Leben und Tod. Die christliche Gemeinde ist dabei als komplexes relationales Gefüge beschrieben, in dem jeder zugunsten des Anderen lebt. Dies bedeutet Fürsorge für die Sicherung materieller Existenz, für soziale Anerkennung innerhalb der christlichen Gemeinde und Aufbau persönlicher Bindungen, deren Verlust als schmerzlich erlebt wird. Die christliche Gemeinde in Joppe nach dem Bild der Apg ist damit in einem umfassenden Sinn als wesentlich diakonisch beschrieben.

Auch das Christentum in unseren Kontexten heute ist in Veränderung begriffen. Grenzkonfrontationen gehören zur christlichen Alltagserfahrung. Der Verfasser behauptet die Möglichkeit, diese Konfrontation konstruktiv bewältigen zu können. In diesem lukanischen Sinne könnte Henning Luthers Diktum vom „Existieren-Können *an* der Grenze“⁸⁹ zum Inbegriff christlichen Lebens werden.

⁸⁷ Vgl. Strack / Billerbeck, Kommentar II 695.

⁸⁸ Dazu Eisen, Poetik 224: „Mit der Grenzüberschreitung des Petrus wird eine Ordnungstransformation der dargestellten Welt vollzogen“, die auch durch eine zeitweise „Grenzüberschreitung“ des Gefäßes vom Himmel zur Erde symbolisiert wird, vgl. ebd. 225.

⁸⁹ Luther, Grenze 48 (Hervorhebung: Luther).

Summary

“Life at the border” is a compositional topic of Act 9:36-43. Transitions between Jewish and pagan culture, between urban civilization and the chaotic sea, between religiously mandated purity and actually unavoidable impurity, between (emerging) church structures and evolving networks, and ultimately between life and death are presented to the reader. The author makes use of Jewish religious traditions on the one hand (esp. the narration of Jonah), and local mythical traditions (Andromeda-Perseus myth) on the other. He refers to customary ritual (mourning rites) to interpret ethical-diaconical acting and at the same time to illustrate the neuralgic situation in which the Joppean Church, being *in statu nascendi*, found itself. Peter’s miraculous intervention and the local widows’ ongoing solidarity, which transgresses borders, together master the situation.

Zusammenfassung

„Leben an der Grenze“ ist ein Leitthema der Totenerweckungserzählung in ApG 9,36-43: Übergänge zwischen jüdischem und heidnischem Land, zwischen städtischer Zivilisation und chaotischem Meer, zwischen religiös gebotener Reinheit und faktisch unvermeidbarer Unreinheit, zwischen sich ausformender Gemeindestruktur und sich bildenden Netzwerken, zwischen Leben und Tod – sie werden hier inszeniert und problematisiert.

Der Verfasser bedient sich religiöser Überlieferung (Jonaerzählung) und mythischer Lokaltradition (Andromeda-Perseus-Mythos) und rekurriert auf rituelle Selbstverständlichkeiten (Trauerriten), um ethisch-diakonisches Handeln zu deuten und zugleich die neuralgische Situation zu veranschaulichen, in der sich die Gemeinde in Joppe *in statu nascendi* befindet. Diese Situation wird bewältigt durch das Zusammenspiel des wunderhaften Eingreifens Petri mit der kontinuierlichen Solidarität der ortsansässigen Witwen über Grenzen hinweg.

Bibliographie

- Bultmann, R., ἑλενημοσύνη, in: ThWNT 2, 1935, 482-483.
- Conzelmann, H., Die Apostelgeschichte (HNT 7), Tübingen 1963.
- Croom, A.T., Roman Clothing and Fashion, Stroud / Charleston, South Carolina 2000.
- Davidson, J.N., Kurtisanen und Meeresfrüchte. Die verzehrenden Leidenschaften im klassischen Athen, Berlin 1999.
- Eisen, U.E., Die Poetik der Apostelgeschichte. Narratologische Studien, Skript masch., Heidelberg 2002. Diss. habil.
- Fischbach, St.M., Totenerweckungen. Zur Geschichte einer Gattung (fzb 69), Würzburg 1992, 269-288.
- Fitzmyer, J.A., The Acts of the Apostels. A New Translation with Introduction and Commentary (AncBib 31), New York u.a. 1998.
- Fohrer, G., Kleidung, in: BHH 2, 1964, 962-965.
- Gehrig, U., Tierbilder aus vier Jahrtausenden. Antiken der Sammlung Mildeberg, Mainz 1983.
- Glatz, I., Tiernamen als Personennamen, in: Keel, O. / Staubli, Th. (Hg.), „Im Schatten Deiner Flügel“. Tiere in der Bibel und im Alten Orient, Freiburg / CH 2001, 27-31.
- Haas, V. / Hartmann, E., Prostitution, in: DNP 10, 2001, 451-454.
- Harvey, P.B. Jr., The Death of Mythology. The Case of Joppa: JECS 2 (1994), 1-14.
- Hauk, M., Igel, Rinder & Bären. Neue Bewohner im Haus für alte Tiere. Antike Tierdarstellungen aus 4 Jahrtausenden, Frankfurt / M u.a. 2003.
- Head, B.V., Historia Nummorum, London ²1911.
- Hendin, D., Guide to Ancient Jewish Coins, New York 1976.
- Herrmann, Chr., Die Ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL + ORIENT der Universität Freiburg / CH (OBO.A 22), Fribourg / Göttingen 2003.
- Huber, W., Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh ²1999.
- Ilan, T., Jewish Women in Greco-Roman Palestine. An Inquiry into Image and Status (TSAJ 44), Tübingen 1995.
- Kaiser, O., Einfache Sittlichkeit und theonome Ethik in der alttestamentlichen Weisheit: NZStH 39, 1997, 115-139.
- Keel, O., Das Hohelied (ZBK.AT 18), Zürich 1986.
- Keel, O. / Küchler, M., Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studien-Reiseführer zum Heiligen Land II, Zürich u.a. 1982.
- Keller, O., Die Antike Tierwelt I, Leipzig 1909.
- Kreyenbühl, J., Ursprung und Stammbaum eines biblischen Wunders: ZNW 10 (1909) 265-276.
- Lesky, A., Thalatta. Der Weg der Griechen zum Meer, Wien 1947.
- Luther, H., „Grenze“ als Thema und Problem der Praktischen Theologie. Überlegungen zum Religionsverständnis, in: Luther, H., Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 45-60.
- Maier, H.O., Kleidung II, in: RAC (forthcoming).
- Meshorer, Y., City-Coins of Eretz-Israel and the Decapolis in the Roman Period, Jerusalem 1985.

- Nord, Chr. / Berger, K., Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, übers. u. komm., Frankfurt / M u.a. ⁶2003.
- Pesch, R., Die Apostelgeschichte I (EKK 5), Zürich u.a. 1986.
- Philippi, P., Diakonie. Geschichte der Diakonie, in: TRE 8, 1981, 621-644.
- Rengstorf, K.H., Die STOLAI der Schriftgelehrten. Eine Erläuterung zu Mark. 12,38, in: Betz O. u.a. (Hg.), Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel, FS Otto Michel, Leiden u.a. 1963, 383-404.
- Richter Reimer, I., Die Apostelgeschichte. Aufbruch und Erinnerung, in: Schottruff, L. / Wacker, M.-Th., Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, 542-556.
- Richter Reimer, I., Die wunderbare Geschichte der Jüngerin Tabitha (9,36-43), in: Richter Reimer, I. Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas. Eine feministisch-theologische Exegese, Gütersloh 1992, 55-90.
- Roloff, J., Die Apostelgeschichte (NTD 5), Göttingen 1981.
- Saunders, R., Frauen im Neuen Testament. Zwischen Glaube und Auflehnung, Darmstadt 1998.
- Schille, G., Die Apostelgeschichte des Lukas (ThHKNT 5), Berlin (DDR) ²1984.
- Schottruff, L., „Anführerinnen der Gläubigkeit“ oder „Einige andächtige Weiber“? Frauengruppen als Trägerinnen jüdischer und christlicher Religion im ersten Jahrhundert n. Chr., in: Schottruff, L., Befreiungserfahrungen (ThB 82), München 1990, 291-304.
- Schottruff, L., DienerInnen der Heiligen. Der Diakonat der Frauen im Neuen Testament, in: Schäfer, G.K. / Strohm, Th. (Hg.), Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch zur theologischen Verständigung über den diakonischen Auftrag (VDWI 2), Heidelberg 1990, 222-242.
- Stern, E. (Hg.), The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land II, Jerusalem 1993, 655-659.
- Stern, M., Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I, Jerusalem 1974.
- Stipp, Hermann-Josef, Vier Gestalten einer Totenerweckungserzählung (1Kön 17,17-24; 2Kön 4,8-37; Apg 9,36-42; Apg 20,7-12); Bib. 80 (1999) 43-77.
- Strack, H.L. / Billerbeck, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch IV.I, München ²1956.
- Tannehill, R.C., „Cornelius“ and „Tabitha“ Encounter Luke's Jesus: Int. 48 (1994) 347-356.
- Theißen, G., Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien (StNT 8), Gütersloh 1974.
- Vielhauer, Ph., Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin u.a. 1975.
- Viteau, J., L'Institution des Diacones et des Veuves. Actes VI, 1-10; VIII, 4-40; XXI, 8: RHE 22 (1926) 513-537.
- Vryonis, S., Jr. (Hg.), The Greeks and the Sea (The Alexander S. Onassis Center for Hellenic Studies. Gold Medal Series 1), New Rochelle / New York 1993.
- Wagner-Hasel, B., Arbeit und Kommunikation, in: Wagner-Hasel, B., / Späth, Th. (Hg.), Frauenwelten in den Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebensraxis, Stuttgart u.a. 2000, 311-335.

- Wagner-Hasel, B., Die Reglementierung von Traueraufwand und die Tradierung des Nachruhs der Toten in Griechenland, in: Späth, Th. / Wagner-Hasel, B. (Hg.), Frauenwelten in der Antike, Stuttgart, Weimar 2000, 81-102.
- Weiser, A., Die Apostelgeschichte I (ÖTK.NT 5), Gütersloh 1981.
- Weiser, A., Die Rolle der Frau in der urchristlichen Mission, in: Dautzenberg, G. (Hg.), Die Frau im Urchristentum, Freiburg / M 1983, 158-181.
- Weissenrieder, A., Images of Illness in the Gospel of Luke. Insights of Ancient Medical Texts (WUNT II.164), Tübingen 2003.
- Wendt, F., „Gehrt wie ein Gott“. Zur Kleidersymbolik in Apg 9,39, in: Hauff, A. v. (Hg.), Frauen in der Diakonie (VDWI), Heidelberg 2005 (im Druck).
- Wolff, H.W., Dodekapropheten III (BK 14.3), Neukirchen-Vluyn 1977.
- Zahlhaas, G., Aus Noahs Arche: Mitteilungen der Freunde der Bayerischen Vor- und Frühgeschichte 81 (1996), o.S.
- Zahn, T., Die Apostelgeschichte des Lucas I (KNT 5), Leipzig 1919.

Friederike Erichsen-Wendt

Salisweg 49b,

63454 Hanau

wendt@ngi.de

Die Markuspassion: eine antike Tragödie¹

Theodor Lescow

1 Orientierung

Eine Aufarbeitung der Markuspassion nach den Regeln der antiken Tragödie wurde meines Wissens bisher noch nicht erwogen.² Ich orientiere mich bei diesem Vorhaben an H. Lausbergs Handbuch der literarischen Rhetorik.³ Ich fasse seine Ausführungen, soweit für die Thematik relevant, wie folgt zusammen:

- 1 Grundlegend ist der Aufbau der antiken Tragödie nach $1+(1+1+1)+1$, wobei der Mittelteil auch mehr als drei epeisodia enthalten kann.⁴
- 2 Die Unterteilung der Mitte in drei epeisodia muss eine sich steigernde Abfolge ergeben: der Anfang der Mitte und die Mitte der Mitte zählen zur dynamischen epitasis, das Ende der Mitte zeigt das Ergebnis der epitasis an.
- 3 Die auf der Bühne dargestellte Zeitspanne soll nach Möglichkeit einen Sonnenumlauf nicht überschreiten.
- 4 Das Handeln der Personen geschieht in Situationen, die jeweils durch die Umwelt, das eigene Handeln sowie durch die eigenen Absichten bestimmt sind.
- 5 Die Handlung braucht nicht historisch >wahr< zu sein, sie muss nur in sich >wahrscheinlich< sein.
- 6 Die Tragödie hält an der Historizität der Namen fest, allerdings kann das auf ein bis zwei Namen beschränkt werden, die übrigen Handlungspersonen können erfunden sein. Auch wenn die tragischen Vorkommnisse innerlich wahrscheinlich gemacht werden, müssen sie dennoch wegen

¹ Überarbeitete Zusammenfassung von Lescow, Theodizee 58-69.117-123.

² Lang hat seiner Zeit nachzuweisen versucht, dass das Markusevangelium *insgesamt* nach den Regeln der antiken Tragödie aufgebaut sei (vgl. Lang, Kompositionsanalyse). Der Versuch überzeugt nicht, zumal Lang den speziellen Aufbau der Passionsgeschichte nicht erkannt hat, obwohl er ihre Sonderstellung ausdrücklich betont (vgl. Lang, Kompositionsanalyse 3).

³ Vgl. Lausberg, Handbuch §§ 290.443-446.1166-1175.1193-1201.1217-1225.

⁴ Euripides' Medea enthält z.B. fünf epeisodia, deren Abfolge aber ebenfalls deutlich dreiphasig ist: in der Sequenz 2+1+2 erweist sich der 3. Akt mit der Begegnung Medea / Aigeus und Medeas Entschluss, ihre Kinder zu töten, als Kernstück der Tragödie, auf das die beiden ersten epeisodia zusteuern, und von dem aus dann die beiden letzten epeisodia ihren Lauf nehmen.

ihres schmerzlich-unglücklichen Charakters und wegen der Überdurchschnittlichkeit ihrer Personen ungewöhnlich und schockierend sein.

- 7 Die der Tragödie entsprechenden Affekte beim Publikum sind phobos (Furcht) und eleos (Mitleid). Phobos ist das passive Gegenstück des aktiven eleos. Phobos veranlasst den Zuschauer zur Flucht aus dem Handlungszusammenhang, eleos zieht ihn hinein. Beide Affekte sind also komplementär: der Zuschauer kann weder fliehen noch helfen.

Die Punkte 5 und 6 sind wichtig für die nach wie vor offene Diskussion über den Grad der Historizität der Darstellung. Dass Markus die Passionsgeschichte nach dem Vorbild der antiken Tragödie gestaltete, schließt die Möglichkeit nicht aus, dass die Traditionen der Passionsgeschichte schon in der ersten Generation in Jerusalem entwickelt wurden.⁵ Auch die griechischen Tragiker haben ja *überlieferte* Stoffe dramatisiert. Da aber historisch nicht mehr als ein oder zwei Personen sein müssen und die anderen hinzuerfunden werden dürfen, könnte dies z.B. für Barabbas (Kontrapunkt: begnadigter Verbrecher / hingerichteter Unschuldiger), vielleicht sogar für Judas (Kontrapunkt: Auslieferer aus den Reihen der eigenen Jünger / Ausgelieferter) zutreffen. Sollte dies der Fall sein, haben wir hier wohl die ersten Signale für den aufbrechenden christlichen Antijudaismus festzustellen (vgl. Kap. 6).⁶

2 Der Aufbau der Tragödie

Die von Markus angewandte Dramaturgie arbeitet mit einem Wechsel des Schauplatzes von Akt zu Akt, wobei für den ersten, dritten und fünften Akt feste Orte genannt werden (Bethanien, Gethsemane, Golgatha), während der zweite Akt allgemein gesprochen >in der Stadt< spielt und der vierte Akt von dem Gegenüber der beiden Personen Hoherpriester und Pilatus bestimmt ist. Erster, dritter und fünfter Akt enthalten somit die Hauptstationen der Tragödie, zweiter und vierter Akt die Zwischenstationen, durch welche die Hauptstationen miteinander verbunden werden.

⁵ So z.B. Theissen / Merz, Jesus 393.

⁶ Zur Konzeption der Markuspassion als *Lesedrama* vgl. Aristoteles in seiner Poetik: „Die Inszenierung vermag zwar die Zuschauer zu ergreifen; sie ist jedoch das Kunstloseste und hat am wenigsten etwas mit Dichtkunst zu tun. Denn die Wirkung der Tragödie kommt auch ohne Aufführung und Schauspieler zustande“ (Kap. 6 Ende, vgl. Ausgabe Fuhrmann 25); vgl. auch Kapitel 14 Anfang (Fuhrmann 41.43) und Kap. 26: „Zudem tut die Tragödie auch ohne bewegte Darstellung ihre Wirkung, wie die Epik. Denn schon die bloße Lektüre kann ja zeigen, von welcher Beschaffenheit sie ist“ (Fuhrmann 97).

Die Apotheose ist von der Tragödie abzusetzen: zwischen Grablegung und Auferstehungskerygma liegt die Sabbatruhe im Grab. Die Vorgeschichte wird in Kap. 1-13 erzählt. Sie wird in Mk 1,1 programmatisch eingeleitet mit dem Satz: „Anfang des Evangeliums von Jesus Christus“, auf den mit dem Stichwort Evangelium in 14,9 zurückverwiesen wird. Auf diese Weise werden Vorgeschichte und Tragödie miteinander verknüpft. Dieser Auftakt und die Apotheose bilden zusammen den Rahmen um Vorgeschichte und Tragödie. Es ergibt sich folgender Aufbau:

<i>Erster Akt: Bethanien</i>	<i>14,1-11</i>	
= prologos		
1 Die Verschwörung der Gegner		14,1-2
2 Die Salbung		14,3-9
3 Die Vorbereitung der Auslieferung durch Judas		14,10-11
<i>Zweiter Akt: Das Passa-Mahl</i>	<i>14,12-26</i>	
= erstes epeisodion (= epitasis erste Phase)		
1 Die Vorbereitung durch die Jünger		14,12-16
2 Die Verfluchung des Auslieferers ⁷		14,17-21
3 Die Einsetzung des Abendmahls		14,22-26
<i>Dritter Akt: Gethsemane</i>	<i>14,27-53a</i>	
= zweites epeisodion (= epitasis zweite Phase)		
1 Die Vorhersage der Verleugnung durch Petrus		14,27-31
2 Das Gebet		14,32-42
3 Die Verhaftung		14,43-53a
<i>Vierter Akt: Das doppelte Todesurteil</i>	<i>14,53b-</i>	
= drittes epeisodion (= Ergebnis der epitasis)	<i>15,15</i>	
1 Vor dem Synedrion: erstes Todesurteil		14,53b-65
2 Die Verleugnung durch Petrus		14,66-72
3 Vor Pilatus: zweites Todesurteil		15,1-15
<i>Fünfter Akt: Golgatha</i>	<i>15,16-47</i>	
= exodos		
1 Die Verhöhnung durch die Soldaten		15,16-20a
2 Kreuzigung und Tod		15,20b-41
3 Die Grablegung		15,42-47
<i>Apotheose:</i>	<i>16,1-8</i>	
Das Kerygma von der Auferstehung		

⁷ Das Leitwort παραδιδόναι – vgl. 14,10.18.21.41.42.44; 15,1.10.15 – bedeutet >ausliefern< und niemals >verraten<.

Der konsequent triadische Aufbau der fünf Akte ermöglicht eine vertiefende Analyse der kompositorischen Kohärenz der einzelnen Szenen nach den Regeln des Stufenschemas (StS).⁸ Es ergibt sich in *linearer* Lesung ein konsequenter Handlungsablauf von der Verschwörung der Gegner in der ersten Szene des ersten Akts bis zur Grablegung in der letzten Szene des letzten Akts. In *konzentrischer* Lesung bilden die Akte 2 und 4 den inneren Rahmen um den Kernakt 3, die Akte 1 und 5 bilden den äußeren Rahmen (doppelte Ringkomposition). Die thematische Beziehung zwischen Akt 1 und 5 ist ohne weiteres erkennbar. Sie besteht aber auch zwischen Akt 2 und 4: der viermaligen Betonung des Wortes pascha >Passa<, dem griechische Ohren pascho = >ich leide< assoziieren konnten,⁹ und der doppelten Verurteilung durch Synedron und Pilatus. Insgesamt ergibt sich ein beziehungsreiches Geflecht:

Erster Akt: Der Akt ist thematisch von der Salbungsszene bestimmt. Sie wird gerahmt durch die Verschwörungsthematik in der ersten und dritten Szene. Dass die Salbung im Hause Simons des *Aussätzigen* durch eine *Frau* erfolgt, fasst die in Mk 1-13 separat erzählte Vorgeschichte programmatisch zusammen. Der zentralen Rolle, die im ersten Akt der Frau zugewiesen wird, entspricht in der Mittelszene des letzten Akts, dass einige namentlich genannte Frauen bei Jesus ausharren bis zuletzt, während er von allen Männern verlassen ist.

Zweiter Akt: Der Akt ist thematisch von den Rahmenszenen bestimmt: Vorbereitung des Passa- und Einsetzung des Abendmahls. Die Verfluchung des Auslieferers geschieht im Rahmen des Passa-Mahls. Dass Jesus den Auslieferer nicht direkt benennt, sondern offen lässt, wer es sein wird, ist wichtig: *jeder* könnte es sein. In der Dynamik der Abfolge erweist sich die Mittelszene als retardierendes Moment: man verweilt eine Szene lang bei Judas. Diese Szene bildet zugleich dramaturgisch den *Hintergrund* der Abendmahlsszene.

Dritter Akt: Der Akt ist thematisch wie der erste Akt von der Kernszene bestimmt. Die beiden Rahmenszenen sind einander chiasmisch zugeordnet: Schwur des Petrus am Ende der ersten Szene >> << Judaskuss am Anfang der dritten Szene. Während in der Kernszene die Jünger schlafen – dies bildet den *Hintergrund* –, betet sich Jesus in dreifachem Angang in den Willen des schweigenden Gottes hinein.

Vierter Akt: Der Akt ist wie der zweite thematisch von den Rahmenszenen bestimmt. Die Mittelszene der Verleugnung durch Petrus wird gerahmt durch die Verhandlungen vor dem Synedron und vor Pilatus. Sie bildet den

⁸ Zum Stufenschema (StS) vgl. Lescow, zuletzt in BN 121 95-102.

⁹ Vgl. Gnlika, EKK II/2 234.

Hintergrund der beiden Verurteilungsszenen wie die Verfluchung des Auslieferers im zweiten Akt und der Schlaf der Jünger im dritten Akt. Die Rahmenszenen sind einander chiasmisch zugeordnet: die erste Szene läuft auf die Messiasfrage hinaus, die dritte Szene geht von der Messiasfrage aus. Wie im zweiten Akt bildet die Mittelszene ein retardierendes Moment: man verweilt eine Szene lang bei Petrus.

Fünfter Akt: Der Akt ist wie der erste und der dritte thematisch durch die Kernszenen von Kreuzigung und Tod bestimmt. Sie wird vorbereitet durch das Verhöhnungsspiel der Soldaten und abgeschlossen durch die Grablegung. Im Ablauf der Ereignisse bilden die beiden ersten Szenen einen Zusammenhang, nach einer Zäsur folgt mit der dritten Szene der Abschluss der Tragödie.

Stellt man die Mittelszenen der fünf Akte in konzentrischer Lesung zusammen, ergibt sich die Abfolge: Jesus >> der Auslieferer >> Jesus << der Verleugner << Jesus.

3 Jesu Tod am Kreuz

Die Kernszenen des fünften Akts (= exodos, Szene 2) ist überlang. Sie umfasst 21 Verse und verlangt eine eigene Strukturanalyse. Die Gliederungssignale sind: dritte Stunde V.20b-32 >> sechste Stunde V.33 >> neunte Stunde V.34-41. Diese Gliederung verlangt *inhaltlich* eine *konzentrische* Lesung: die Rahmenszenen werden einerseits bestimmt durch die Forderung der Zuschauer, Jesus solle vom Kreuz herabsteigen, andererseits durch den Bericht, dass Jesus nicht herabgestiegen, sondern am Kreuz gestorben ist. Das nur einen V. umfassende Kernstück über die Gottesfinsternis (siehe unten) überschattet die gesamte Szenerie des fünften Akts. Als alttestamentliche Bezugstexte werden in der Regel Am 8,9 und Jer 15,9 angegeben. Ich denke aber eher – von einer *Sonnenfinsternis* ist hier nämlich nicht die Rede, sondern nur von einer *Finsternis* – an die Prophezeiung vom „Tag JHWHs“ Am 5,18 und 6,1.3:

Wehe! Die herbeisehnen den Tag JHWHs, ...
er ist Finsternis, nicht Licht!
Wehe! Die Sorglosen auf Zion, ...
die verdrängen den Unheilstag!

Ist diese Auslegung richtig, dann ist eine eschatologische *Gottesfinsternis* gemeint, die sich über die ganze Erde (nicht nur über Jerusalem!) legt. Dazu passt auch, dass nach Jesu Todesschrei der Vorhang im Tempel zerreißt,

d.h. dass ein Erdbeben den Tempel erschüttert.¹⁰ Auch dazu ist an Amos zu erinnern: die letzte Vision Am 9,1, die von der Zerstörung des Tempels durch JHWH handelt. Im Rückblick auf die Tragödie sind 14,58 (Niederreißen des Tempels) und 14,62 (Kommen des Menschensohns) zu vergleichen.

4 Dramaturgie und Theologie der Tragödie

Aus der aufgezeigten *Dramaturgie* der Tragödie ergibt sich deren *Theologie*: der Weg Jesu ist der Weg in das *Schweigen Gottes* und in das *Verlassen-werden von den Menschen* – in dieser Reihenfolge. *Theologisch* ist die Kernszene des dritten Akts (Gethsemane) die *Schlüsselszene* der Tragödie: die Antwort auf die dreifache Bitte ist das Schweigen Gottes. *Dramaturgisch* ist die Kernszene des fünften Akts (Kreuzigung) der *Höhepunkt*, auf den alles zusteuert: die Gottesfinsternis über dem Leiden und Sterben Jesu. Dieses Offenhalten der Theodizeefrage am Ende – das dramaturgisch der beabsichtigten Wirkung der antiken Tragödie entspricht, Furcht und Mitleid zu erzeugen¹¹ – haben bereits die Ausleger der Alten Kirche nicht ertragen und sich damit getröstet, dass Jesus selbst in *diesem* Sterben nicht seinen Glauben aufgibt, sondern einen Psalm betet.¹² Diese Auslegung hat noch immer viele Anhänger. Aber B. Janowski hat kürzlich präzise nachgewiesen,¹³ dass Markus Ps 22,2-22 *rückwärts* liest – wobei die bildhaften Aussagen V.8.9.17-19 zur Schilderung realer Geschehnisse werden –, so dass V.2, mit dem der Beter seine Klage als Beschreibung der Situation *eröffnet*, nun am *Ende* als Jesu letzter Schrei nach Gott artikuliert wird, als *sein*

¹⁰ Vgl. Mt 27,51-52; Lk 23,44-46 (hier wird das Geschehen in die sechste Stunde verlegt).

¹¹ Vgl. Lausberg, Handbuch §§ 1223-1225.

¹² Vgl. bereits die von Lukas völlig umgestaltete Version vom Leiden und Sterben Jesu.

¹³ Vgl. Janowski, Verstehst du auch. Leider hat Janowski in diesem Aufsatz nicht die nötigen theologischen Konsequenzen gezogen. Er hat seine dort vorgetragene Auffassung, dass Jesu letzter Ruf nach Gott nicht als *Ruf der Verzweiflung* zu interpretieren sei, zwar in seiner Anthropologie, 362-365 incl. Anm. 69 ein wenig revidiert, aber er bleibt dabei, dass Jesu Schrei nach Gott nicht den Boden des Glaubens verlasse. Das ist insofern richtig, als Jesu Glaube jetzt nicht in Protestatheismus umschlägt wie z.B. bei Medea in Christa Wolfs gleichnamigem Roman. Aber liest man die Markusp passion als antike Tragödie in ihrer zur Anlage des Ps 22 umgekehrten Leserichtung mit Ps 22,2 *am Ende*, dann kann nur ein Schrei der Verzweiflung gemeint sein. Mit dieser *dramaturgischen* Konzeption ist auch Bultmanns Vermutung – von der sich Janowski mehrfach kritisch absetzt –, Mk 15,34 / Ps 22,2 könnte ein letzter verzweifelter Schrei des *historischen* Jesus gewesen sein, widerlegt.

Versinken in der Gottesfinsternis, wie es z.B. in Ps 88,11-13 als radikale Anfrage an Gott präformuliert ist:

Tust du etwa an den Toten Wunder?
 Oder werden die Totengeister
 sich erheben und dich loben?
 Wird etwa im Grab erzählt von deiner Güte,
 von deiner Treue am Ort des Untergangs?
 Wird etwa erkannt in der Finsternis dein Wunder,
 deine Gerechtigkeit im Land des Vergessens?

Einer weiteren Korrektur bedarf das Verständnis der Frage, mit der Jesus stirbt: das hebräische *lama*, das traditionell mit „warum?“ übersetzt wird, heißt, korrekt übersetzt, „wozu?“. Jesus fragt also nicht nach dem *Grund*, sondern nach dem *Ziel*. Das ist von erheblicher theologischer Bedeutung,¹⁴ nicht zuletzt für die Beantwortung der Frage nach dem Sinn (vgl. Kap. 5).

Jesus bekommt *keine* Antwort auf seinen letzten Schrei nach Gott. Erst die Jünger bekommen sie, historisch gesehen, in ekstatischen Visionen – vermutlich Maria Magdalena als erste –, die sie als seine Auferweckung von den Toten erfahren. Dazu bedarf es im Rahmen der Markuspassion einer dramaturgischen Vorbereitung:

Die sorgfältig erzählte Bestattung durch Joseph von Arimathia wirkt nach dem grauvollen Ende Jesu deplaciert. Aber die Dramaturgie der von Markus inszenierten Tragödie *verlangt* eine >ordentliche< Grablegung als Voraussetzung für die Apotheose des Osterkerygmas, das nur am *leeren Grab* verkündigt werden kann. Während in dem ältesten für uns greifbaren Credo 1Kor 15,3-5 die Auferweckung >am dritten Tage< *theologisch* mit der Schrift (vermutlich Hos 6,2) und *historisch* mit den Visionen begründet wird, inszeniert Markus eine lokale Dramaturgie mit der Sabbatruhe im Grab als Kernstück und Grablegung / Auferweckungskerygma als Rahmenstücken. Markus greift damit auf ein archaisches altorientalisches Mythologem zurück, nach dem das Mysterium des Todes *zugleich* das Mysterium des Lebens ist: die Verwandlung des Sterbens in neues Leben durch Auferstehung. Es spielte in den Trauer- und Totenriten eine zentrale Rolle und wurde überdies in zahlreichen Initiationsriten (rites de passage) nachgespielt.^{15 16}

¹⁴ Vgl. Janowski, *Anthropologie* 360 Anm. 56; vgl. ferner Lescow, *Psalm*.

¹⁵ Nach Assmann konzentrieren sich Traueritten auf die Hinterbliebenen, Totenriten auf die Toten selbst. „Beide verlaufen in drei Phasen, die man als Trennung, Umwandlung und Wiedereingliederung unterscheidet“ (Assmann, *Tod* 19).

¹⁶ Vgl. Burkert, *Ursprung* 28-29,48-51,68-69. Unter anderem weist Burkert Ursprung 69 auch auf die orientalischen Neujahrsfeste mit den Stufen Abtötung >> Reinigung

Die Passionstragödie des Markus spielt sich in einem doppelten *Rahmen* ab: Zunächst sucht sie eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lynchmordes: warum ist wieder einmal wie so oft im Alten Testament ein Gerechter unter die Frevler geraten und musste deren Spott bis zum bitteren Ende ertragen? Sodann ist die Situation der Kirche um 70 n.Chr., in der die ersten Christenverfolgungen ihre Opfer fordern, zu bedenken. Die Tragödie sucht auch hier eine Antwort auf die das Alte Testament Jahrhunderte hindurch bewegende Theodizeefrage. Die Antwort lautet: Gott hat Jesus, dem exemplarischen Gerechten, der in der Auseinandersetzung mit den Frevlern unterliegt, mit der Auferweckung von den Toten *Recht* gegeben. Deshalb bleibt sein Tod kein tragischer Tod ohne Hoffnung. Das Kerygma von der Auferweckung des Gekreuzigten ist somit die außerhalb der Tragödie plazierte *Doxologie*, mit der von nun an der Gekreuzigte als der Gerechtfertigte vergegenwärtigt wird.¹⁷

5 Das Ergebnis der Tragödie und die Frage nach dem Sinn

Die Dramaturgie der Tragödie lässt, wie eben ausgeführt, die Theodizeefrage bis zuletzt offen. Erst im Osterkerygma wird sie der *Gemeinde* beantwortet: Gott hat Jesus Recht gegeben. Jesus hat sich in Gethsemane nicht nur in das *Schweigen* Gottes hineingebetet, sondern auch in seinen *Willen*. Das lässt zurückfragen nach dem bereits *in diesem Geschehen* verborgenen *Sinn*. In fünf Schritten will ich dieser Frage nachgehen:

- 1 Leitmotivisch durchzieht die Tragödie wie ein roter Faden das Stichwort ausliefern (paradidonai). Drei Phasen werden unter diesem Stichwort durchlaufen: Judas liefert Jesus an das Synedrion aus (14,10.18.21.41. 42.44 = prologos, epitasis erste und zweite Phase) >> das Synedrion liefert ihn an Pilatus aus >> Pilatus liefert ihn ans Kreuz (15,1.10.15 = Ergebnis der epitasis). In zwei Szenen wird diese Sequenz thematisch verdichtet. In der Mittelszene des zweiten Aktes teilt Jesus den Jüngern mit, dass ihn einer unter ihnen ausliefern werde (14,18.21); in der Mittelszene des dritten Aktes spricht Jesus von der Auslieferung des Menschensohnes in die Hände der Sünder (14,41.42). Dies ist die theologische Kernaussage der Auslieferungsthematik und zugleich eine Aktualisi-

>> Belebung >> Jubel hin. Der letzten Stufe würde bei Matthäus und Lukas die Himmelfahrt des Auferstandenen entsprechen.

¹⁷ Es ist wichtig zu betonen, dass die Erzählungen von den österlichen Widerfahrnissen der Jünger stets Begegnungen mit dem *Gekreuzigten* sind, vgl. z.B. Mk 16,6; Mt 28,5; Lk 24,5-7.13-35.46-47; Joh 20,19-23.

sierung des durchgängigen Themas der Klagepsalmen: dass der bedrängte Gerechte sich den Händen der Frevler preisgegeben sieht.¹⁸

- 2 Markus betont, dass das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern ein Passamahl gewesen sei. Mit dem Stichwort >Passa< eröffnet er seine Tragödie, und in der ersten Szene des zweiten Aktes kommt es viermal vor. Das Jubelfest der Befreiung Israels aus der Knechtschaft in Ägypten ist also der konkrete Hintergrund der Tragödie.¹⁹
- 3 Mit dieser Vorgabe stellt Markus den theologischen Zusammenhang der Abendmahlsfeier mit der religiösen Gedächtniskultur Israels her. Seine Darstellung reflektiert zugleich die Gedächtnismahlpraxis derjenigen Gemeinden, für die er sein Evangelium geschrieben hat. So, wie Jesus im ersten Akt die Salbung in Bethanien zur vorweggenommenen Totensalbung erklärt, interpretiert er hier die Austeilung von Brot und Wein als vorweggenommene Zueignung seines Leidens und Sterbens, als das, was die Jünger >davon haben<. Das Stichwort >Leib< (soma) begegnet bereits in 14,8 und dann wieder in 15,43. Im Unterschied zu diesem weiten Rahmen ist der Kontext für das Stichwort >Becher< enger: es begegnet wieder in 14,36, der Bitte Jesu, der Vater möge diesen Becher – das ist nach dem Alten Testament der >Zornesbecher< JHWHs²⁰ – an ihm vorübergehen lassen. Das Essen des Brotes erinnert die Gemeinde also daran, dass Jesu Leib in Bethanien gesalbt und von Joseph von Arimathia begraben wurde, und das Trinken aus dem Becher daran, dass Jesus im Durchleiden der offen bleibenden Theodizeefrage den eschatologischen Zornesbecher Gottes bis zur Neige ausgetrunken hat.
- 4 Der Inhalt des Bechers wird bezeichnet als sein >Blut des Bundes, das für viele vergossen wird<. Damit wird an die Bundesschlusszeremonie Ex 24,3-8 erinnert, in der zur Besiegelung des zwischen JHWH und seinem Volk geschlossenen Bundes die Hälfte von dem Blut der Opfer-

¹⁸ Vgl. hierzu das Wortspiel der zweiten Leidensankündigung Mk 9,31 „der Menschensohn wird ausgeliefert werden in die Hände der Menschen“ sowie das verdoppelte Wortspiel in 14,21 „der Menschensohn geht zwar dahin ..., aber wehe dem Menschen ...“; vgl. auch das entsprechende Wortspiel zwischen Mk 14,61 und Mk 14,71: während sich Jesus vor dem Synedrium dazu bekennt, der Menschensohn zu sein, erklärt Petrus, dass er diesen Menschen nicht kenne.

¹⁹ Die Streitfrage, ob die Chronologie des Markus oder die des Johannes die historisch wahrscheinlichere sei, relativiert sich, wenn man erkennt, dass beide Chronologien *theologische* sind: während Johannes Jesus als das wahre Passalamme zu dem Zeitpunkt sterben lässt, an dem die Passalämmer zur *Vorbereitung* des Festes geopfert werden, bindet Markus seine Tragödie in die Thematik des *gefeierten Festes* ein.

²⁰ Vgl. Ps 75,9; Ob 16; Jer 25,15-29; 51,7; Ez 23,31-35; Jes 51,17,22; Sach 12,2; Hab 2,16; Klgl 4,21.

tiere an den Altar gesprengt und mit der anderen Hälfte das Volk besprengt wurde. Dass auch eine Bezugnahme auf die Vision vom >Neuen Bund< Jer 31,31-34 vorliegt, halte ich für unwahrscheinlich, wenn ja, dann nur bezogen auf den letzten Satz: Denn verzeihen werde ich ihre Verschuldungen, und ihrer Sünden werde ich nicht mehr gedenken, d.h. eine Bedrohung mit dem Ingangsetzen der konnektiven Gerechtigkeit wird nicht mehr erfolgen.

- 5 Die Frage, ob der Passus >für viele vergossen< einen Hinweis auf die Gottesknechtslieder des Buches Deuterjesaja, vor allem auf Jes 52,13-53,12, enthält, wird von den Exegeten überwiegend negativ beantwortet. Dagegen hat jüngst B. Janowski mit Nachdruck für die Gottesknechtslieder bei der Auslegung der >opfertheologischen< Texte des Neuen Testaments plädiert.²¹ Der Hinweis auf ein kleines Detail der Kreuzigungsszene könnte seine Ausführungen ergänzen. In Jes 53,9 heißt es:

Und man gab ihm bei Frevlern sein Grab
und bei Übeltätern seine Grabstätte,
obwohl er keine Gewalttat verübt hatte
und kein Trug in seinem Mund war.²²

Nach der Konzeption des Markus konnte Jesus aber nicht – wie dargelegt – bei Frevlern sein Grab finden, sondern musste >anständig< beerdigt werden. Stattdessen ließ er ihn inmitten zweier Verbrecher – einem zur Rechten und einem zur Linken, wie er präzise beschreibt – hinrichten. Er nimmt mit diesem eindrucksvollen Bild den Schluss der Dichtung – Jes 53,11-12, die >Apotheose< – auf, in dem bilanziert wird:

Er hat hingegeben in den Tod sein Leben,
und zu den Frevlern wurde er gezählt.
Ja er: die Sünde der Vielen, er hat sie getragen,
und für Frevler ist er eingetreten.

Die Einbeziehung der Gottesknechtslieder in die Beantwortung der Sinnfrage²³ verschiebt damit den Opfergedanken vom kultischen Bereich auf den existentiellen Bereich der Hingabe, ohne damit den Opfergedanken als solchen aufzugeben. Zusammenfassend muss die Antwort auf die Sinnfrage lauten: Jesu Weg war ein *Opfergang*, und sein Tod am Kreuz – von den geistlichen (Synedrion) und weltlichen (Pilatus) Instanzen als *Mord* insze-

²¹ Vgl. Janowski, >Hingabe< 110-119. Der Aufsatz widmet sich einer umfassenden Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen Diskussionen über die neutestamentliche Opfertheologie mit umfangreichen Literaturangaben.

²² Übersetzung nach Janowski, >Hingabe< 110.

²³ Zu dieser Einbeziehung gehört vermutlich auch die Variation des Wortspiels Menschensohn / Mensch in 14,41: Menschensohn / Sünder.

niert – war ein *Opfertod*. G. Theissen spricht von einer >neuen kühnen Deutung<, die den ersten Christen damit gelang:²⁴ nicht die *Menschen* haben Gott ein Opfer gebracht, sondern *Gott* hat seinen Sohn geopfert. Dabei wurde bewusst zurückgegriffen auf den archaischen Ursprung aller Opferriten: das Menschenopfer. Während sich die Opferriten bei den Griechen und Juden nach einem Jahrhunderte dauernden Prozess um die Zeitenwende allmählich als überlebt erwiesen, setzten die ersten Christen *theologisch* einen Schlusspunkt.

Das ist die *österliche* Perspektive, in die der Sinaibund jetzt gerückt wird. Der Dekalog, auf den sich Israel einst verpflichtet hatte als einer >Anweisung zum Leben in Freiheit<, wird damit nicht außer Kraft gesetzt. Er bleibt eine detaillierte Auflistung dessen, was gut ist, d.h. dessen, was Leben schafft und erhält. Insofern bleibt auch das Prinzip der konnektiven Gerechtigkeit in Geltung. Aber es wird dahingehend modifiziert, dass im Leiden und Sterben Jesu der Rechtsanspruch auf Vergeltung exemplarisch >geopfert< wurde zugunsten einer vertieften Möglichkeit von Leben durch Vergebung. Der unter der Theodizeefrage leidende Gerechte darf nun wissen, dass Gott mit ihm >im Bunde< ist, auch wenn er mit seinem Existenzentwurf inmitten von Frevlern scheitert.

6 Aufbrechender Antijudaismus im Neuen Testament

Dass die Anfänge des christlichen Antijudaismus bereits im Neuen Testament zu erkennen sind, darf heute als gesichert gelten. Ob wir auch bei Markus schon antijudaistische Tendenzen erkennen können, ist dagegen umstritten. Es dürfte aber deutliche Hinweise geben. Da ist vor allem die Figur des Judas mit ihrer zentralen Rolle des Auslieferers zu nennen, die meines Erachtens zu den von Markus >erfundenen< Personen der Tragödie gehört.²⁵ Es ist auffällig, dass ihm im zweiten Akt – sogar in dessen Kernszene – der Fluch Jesu als Vollzug der konnektiven Gerechtigkeit trifft, während sonst die Tragödie gerade den Verzicht Jesu auf sie entfaltet, und dass die Diskrepanz auch ausdrücklich artikuliert wird, vgl. Mk 14,21. Dem korres-

²⁴ Vgl. Theissen / Merz, Jesus 410.

²⁵ Zu Kap. 1 ist nachzutragen, dass die Figur des Judas geradezu als alttestamentliche Zitatenkollektion konzipiert ist, vgl. Ps 41,10; 2Sam 20,9f.; Sach 11,12f.; 2Sam 17,23. Ohne mir die historischen Spekulationen zu eigen machen zu wollen, die Blumenberg an seine Beobachtungen knüpft, möchte ich ferner darauf hinweisen, dass nach Blumenberg der sonst in der biblischen Überlieferung nirgendwo auftauchende Name „Barabbas“ gar kein Name ist, sondern „Sohn des Vaters“ heißt (vgl. Blumenberg, Matthäuspasion 202). „Barabbas“ ist also ein geradezu „anonymer“ Name.

pondiert, dass es der römische Hauptmann ist, der als erster unter dem Kreuz das christliche Credo spricht, vgl. Mk 15,39. Damit aber wird auch erkennbar, wo die antijudaistische Lektüre der Passion Jesu ihren Ausgang nahm: *bei den Heidenchristen*. Sie waren ja nicht an der Kreuzigung Jesu beteiligt gewesen, es waren *die anderen*, die Juden, die sie zu verantworten hatten. Dass dabei auch bereits vorhandene antijudaistische Ressentiments eine Rolle spielten, dürfte sicher sein (vgl. z.B. 1Thess 2,15).

7 Dichtung und Wahrheit

Die Wahrheitsfrage wurde bisher primär unter dem Gesichtspunkt der zu vermutenden Zuverlässigkeit historischer Überlieferung diskutiert. Dass Markus etwa 35 Jahre nach dem Ereignis und herausgefordert durch die Zeitumstände, unter denen er schrieb, seine Passionsgeschichte als Lesedrama nach den Regeln der antiken Tragödie konzipiert hat, erweist den bisherigen Denkansatz als verfehlt, denn >Wahrheit< ist eine *existentielle* Denkkategorie und kann nur durch eine ebenfalls *existentiell* verankerte Aussageform zur Sprache gebracht werden: durch *Dichtung*.

Dafür gibt es jetzt aus der Gegenwartsliteratur eine Bestätigung: Die kürzlich erschienene Tagebuch-Erzählung von Soazig Aaron >Klaras NEIN< dokumentiert die Heimkehr einer jungen Jüdin, die den Holocaust zwar überlebt hat, sich aber trotzdem als tot empfindet. Und 60 Jahre nach den Ereignissen lässt die Autorin Klara vieles >prophetisch< aussprechen, was zur Interpretation der Gegenwart gehört. Jorge Semprun schreibt dazu in seinem Vorwort, dass er auf diesen Roman gewartet habe, denn alle Augenzeugenberichte würden in den Archiven als historisches Material verschwinden und seien nicht geeignet, „die unerschöpfliche Wahrheit der Vernichtungserfahrung“ festzuhalten. Diese könne nur mit den Mitteln der Fiktion herausgearbeitet werden, die „kühn in der Erfindung oder der getreuen Rekonstruktion der Wahrheit“ und „bescheiden in der peinlichen Beachtung des Wahrscheinlichen“ (siehe Aristoteles!) sei.

Noch ein dritter Autor ist in diesem Zusammenhang zu nennen: Paul Celan, der mit den Mitteln lyrischer Dichtung der Vernichtungserfahrung Sprache verliehen hat. 1949 beschrieb er den Holocaust als Perversion von Golgatha mit folgendem Epigramm: „Der Tag des Gerichts war gekommen, und um die größte der Schandtaten zu suchen, wurde das Kreuz an Christus genagelt.“²⁶ Zugleich umgreift er damit den beginnenden Antijudaismus der markinischen Passionstragödie und die Erfahrungen, die >Klaras NEIN< evo-

²⁶ Celan, Werke 3 163; vgl. Lescow, Wort.

ziert haben, als in einem sich gegenseitig interpretierenden Verweisungszusammenhang stehend.

Summary

As a closed drama, Mark's passion narrative was modelled on ancient tragedy. Hence, it is *fiction*, thus being the perfect means for conveying the truth of what happened to future generations. As in ancient tragedy only one or two characters need to be historical, it may be assumed that Judas also belonged to the characters invented by Mark.

Zusammenfassung

Die Markuspassion ist als Lesedrama dem Vorbild der antiken Tragödie nachgestaltet. Sie ist also *Dichtung* und hat gerade so die Wahrheit dessen, was geschah, überlieferungsfähig gemacht. Da in der antiken Tragödie nur ein oder zwei Personen historisch sein müssen, dürfte auch Judas zu den von Markus erfundenen Akteuren gehören.

Bibliographie

- Aaron, S., Klaras NEIN, Berlin 2003.
- Aristoteles, Poetik, übersetzt u. herausgegeben von M. Fuhrmann, griechisch / deutsch (Reclams UB 7828), Stuttgart bibliographisch ergänzte Ausg. 1994 (1982) = zit. Fuhrmann.
- Assmann, J., Der Tod als Thema der Kulturtheorie (edition suhrkamp 2157), Frankfurt, M 2000.
- Blumenberg, H., Matthäuspasion, Frankfurt, M 1993.
- Burkert, W., Wilder Ursprung – Opferritual und Mythos bei den Griechen, Berlin 1990.
- Celan, P., Gesammelte Werke 1-3 (st 3202-3204), Frankfurt, M 2000.
- Gnilka, J., Das Evangelium nach Markus 1-2 (EKK II 1-2), Düsseldorf / Neukirchen-Vluyn 1978.1994.
- Janowski, B., >Hingabe< oder >Opfer<? – Zur gegenwärtigen Kontroverse um die Deutung des Todes Jesu, in: >Mincha<, FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 2000, 93-120.
- Janowski, B., >Verstehst du auch, was du liest<? – Reflexionen auf die Leserichtung der christlichen Bibel, in: Hossfeld, F.L. (Hg.), Wieviel Systematik verlangt die Schrift? (QD 185), Freiburg, Br u.a. 2001, 150-191.
- Janowski, B., Konfliktgespräche mit Gott – Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2003.
- Lang, G.F., Kompositionsanalyse des Markus-Evangeliums: ZThK 74 (1977), 1-24.
- Lausberg, H., Handbuch der literarischen Rhetorik, Stuttgart 1993.

- Lescow, Th., Das hadernde Wort – Paul Celans Todesfuge und Blasphemische Gedichte, Münster, W 2005.
- Lescow, Th., Mein Herze schwimmt im Blut – Die Solokantate BW 199 von J.S. Bach als individuelles Klagelied in der Tradition der alttestamentlichen Klagepsalmen: BN NF 121 (2004) 95-102.
- Lescow, Th., Psalm 22,2-22 und Psalm 88 – Komposition und Dramaturgie: ZAW 117 (2005) 217-231.
- Lescow, Th., Theodizee – Christa Wolf – Altes Testament – Neues Testament – Paul Celan, Malente / Norderstedt 2002.
- Theissen, G. / Merz, A., Der historische Jesus, Göttingen 1997.

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

