

N12<523409069 021



UBTÜBINGEN



theol

128-131

2006

0.72

Biblische Notizen

Aktuelle Beiträge zur Exegese der Bibel und ihrer Welt

128

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

89
md2

Neue Folge

n. 128 der ganzen Serie

Aleph-Omega-Verlag Salzburg 2006

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

277 3835

210

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 2006

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

128

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. 128 der ganzen Serie

Aleph-Omega-Verlag Salzburg 2006

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

Biblische Notizen

Neue Folge

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

ISSN 0178-2967

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

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

Formale Richtlinien (insbesondere zur Verwendung von Fremdschriftarten, Transliteration und Transkription hebräischer Schrift sowie bibliographische Angaben) unter: <http://www.uni-salzburg.at/bwkg/bn.nf>

Adresse für Zusendung von Beiträgen und Bestellungen

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

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

Auslagenersatz (Preis) pro Nummer

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

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

Zahlungen / Method of payment

Banküberweisung (sämtliche Bankspesen zu Lasten des Einzahlers), International Money Order (additional bank charge; please, be sure that your payment is free of any charge for us!), VISA oder MasterCard (keine Schecks / no cheques).

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

© Aleph-Omega-Verlag Salzburg 2006
Aleph-Omega-Verlag, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Austria
Druck: Koller Druck GmbH, Bahnhofstraße 4, 5112 Lamprechtshausen, Austria

ZA 3835 - 128/131

Inhaltsverzeichnis

Peter Höffken Religiöse Deutungen von Kyros d. Gr. im Kontext der Einnahme Babylons 539 vor Chr.	5
Bernd Gosse L'élú (<i>bħyr</i>) en Isaïe 42,1-4 + 5-9, dans les traditions du livre d'Isaïe du psautier et du livre des Proverbes	19
Wolfgang Zwickel Lähmen oder in Besitz nehmen?	27
David Rothstein More on the Book of Proverbs and legal Exegesis at Qumran	31
Blažej Štrba Warum steht in Lk 18,38 ἐβόησεν?	43
Tina Dykestee Nilsen The True and the False: The Structure of John 4,16-26	61
Ruth Elisabeth Kritzer / Peter Arzt-Grabner Adverbien, Konjunktionen und Negationen in den Paulusbriefen und ihre oft unterschätzte Bedeutung	65
Erwin Reidinger Der Tempel in Jerusalem	81

Religiöse Deutungen von Kyros d. Gr. im Kontext der Einnahme Babylons 539 vor Chr.

Peter Höffken

J. Werlitz¹ hat wieder mit Recht darauf hingewiesen, dass man die Deutungsaktivität der Prophetien Deuterocesaja(s)² (im Folgenden Dtrjes) in Sachen des Kyros im Kontext ihrer Zeit verstehen muss. Damit steht er im Gegensatz zu der kritischen Beurteilung, die diese Zuordnung zu einem babylonischen Kontext in Zeitnähe zu Kyros (z.B.) bei H.M. Barstad³ und methodisch auf ganz andere Weise bei R.G. Kratz⁴ erhalten hat. Kyros ist eine Gestalt, die die Deutungslust von Zeitgenossen (Nabonid, später die babylonischen Mardukpriester, Dtrjes) wie von Späteren erweckt hat.⁵ Für diese Späteren stehe hier Herodot,⁶ der sich Überlieferungen bedient, die zwischen den Zeitgenossen und ihm selber liegen; ferner ist Xenophon zu nennen, der ganz andere Wege als Herodot geht.⁷ Innerhalb Babyloniens ist die „Dynastische Prophetie“ zu nennen, die A.K. Grayson bearbeitet hat, die Kyros gegenüber kritisch eingestellt ist.⁸ In der inneralttestamentlichen Wir-

¹ Werlitz, Redaktion 162ff.; siehe auch Berges, Buch 334ff.

² Die Formulierung lässt offen, ob wir es mit einem Einzelnen oder mit einer Gruppe zu tun haben, vgl. Höffken, Jesaja 101ff.

³ Barstad, Captivity.

⁴ Kratz, Kyros, bes. 186-191. Er denkt an Retrojektion der Tempelbauerlaubnis von Dareios I auf Kyros. Auf methodisch andere Weise sieht auch Albertz, Darius 371-383, eine Überlagerung von Dareios mit Kyros.

⁵ Dazu im Überblick Kratz, Nabonid 40-54. Er behandelt dabei Nabonid, die Mardukpriester Babylons und griechische Historiographie sowie das AT.

⁶ Herodot, Hist(orien).

⁷ Xenophon, Kyroupaideia, schreibt eine Art Fürstenspiegel. Dieser beginnt mit dem Besuch des 12-jährigen Kyros am Hofe seines Großvaters Astyages und führt bis zu den letzten Worten des Sterbenden an seine Perser und vor allem an den Sohn Kambyses. Wunderhaftes spielt hier keine Rolle. Die Überlieferung bei Herodot, Historien 1:95ff. bedient sich viel stärker der Wunderüberlieferung über Geburt und Aufwachsen des großen Helden. Diese ist nie direkt religiös, aber sieht immer indirekt den kleinen und groß werdenden Helden (durch die Götter) geschützt und getragen ... – Es wäre natürlich eine spannende Frage, ob Xenophons Darstellung einer der anderen Versionen zur Kyros-Geschichte nahe steht, von denen Herodot, Hist. 1: 95 spricht.

⁸ Grayson, Texts 32f. (Z. 17-24). Die Haltung gegenüber Kyros scheint kritisch zu sein. (Z. 22, in Z. 24 aber nur durch Ergänzung zu gewinnen). In diese Kyros gegen-

kungsgeschichte kann man noch Josephus Flavius nennen, dessen Würdigung äußerst positiv ausfällt.⁹ Dieses Schicksal unterschiedlicher Interpretationen teilt, um im Umfeld unseres Sujets zu bleiben, Kyros mit David¹⁰ oder mit Alexander d. Gr. Alle bilden Epochenschwellen, die zu etwas Neuem führten.

Im Einzelnen lässt sich zu Kyros in religiöser Interpretation in babylonischen Quellen Folgendes sagen:

1. Nabonid¹¹ hat offenbar als erster (uns bekannter) „Autor“ in Kyros einen Gottgesandten gesehen. Der hier relevante Text ist die E-hulhul-Inschrift Nabonids¹²: Der Gott, der hier „sandte“, war Marduk (in Einvernehmen mit Sin), mit dem Nabonid freilich später herzlich wenig anzufangen wusste.¹³ Daher gehören die entsprechenden Aussagen in die Frühzeit oder mittlere Zeit Nabonids, was außerhalb jeder Diskussion steht.¹⁴ Der spätere Nabonid hätte statt Marduk gewiss Sin als göttlichen Agenten eingesetzt ...¹⁵ Am Anfang der Regierung des Nabonid, so der Text,¹⁶ hatte der König eine Traum-

über kritische Richtung weisen auch die beiden babylonischen Rebellen in der Zeit des Dareios I, die sich laut der Behistun-Inschrift als „Nebukadnezar, Sohn des Nabonid“ ausgeben, vgl. die Übersetzung von Borger / Hinz, Behistun-Inschrift 428 u. 441f., §§ 16 und 49. Eine neutralere Sicht beider Könige, des Kyros wie des Nabonid, geht aus dem Berossos-Zitat bei Josephus Flavius, *Contra Apionem* 1:145-153 hervor. Dass dabei Kyros in seinem Verhalten Nabonid gegenüber als „philanthropisch“ gesehen wird, zeigt freilich grundsätzlich positive Akzente. Diese werden dann durch die Notiz über den harschen Umgang des Kyros mit Babylons Mauern wohl etwas neutralisiert.

⁹ Josephus Flavius, *Antiquitates* 11:1ff.

¹⁰ In diesem Zusammenhang kann hingewiesen werden auf Stott, Herodotus 52-78.

¹¹ Zu historischen Fragen vgl. vor allem Beaulieu, Reign.

¹² Letzte Bearbeitung Schaudig, *Inschriften*, hier 416f. (I:15-29, akkadischer Text; 436f. deutsche Übersetzung). Bei Beaulieu, Reign 34, wird diese Inschrift als *Inscription 15* bezeichnet.

¹³ In der genannten Inschrift handelt er gemeinsam mit Sin: „sie boten Kurasch wider ihn (den Umman-manda) auf“, was zur Niederlage des Astyages führt – und Nabonid die Möglichkeit eröffnet, Harran an sich zu bringen.

¹⁴ Ob freilich in die früheste Zeit, mag fraglich bleiben. So redet die Babylon-Stele (Kol. X) nur von dem Aufbau Ehulhuls und Harrans, ohne historische Details (gegenüber Sin ist hier die Aktivität Marduks signifikant); entsprechendes gilt für die Adad-guppi-Stele I:42-II:21, wo nur von Aktivitäten Sins gesprochen wird, vgl. die Übersetzung von Hecker, *Inschrift 479-485*; siehe auch Schaudig, *Inschriften* 500-513, Transkription mit Übersetzung.

¹⁵ Man muss fragen, ob es zur E-hulhul-Inschrift nicht noch einen Vorläufer gibt: den Harran-Zylinder (Schaudig, *Inschriften* 472-474). Dazu siehe anschließend.

¹⁶ Letzte Bearbeitung Schaudig, *Inschriften* 416f. (I.15-29, akkadischer Text; 436f. deutsche Übersetzung).

erscheinung, die stilgemäss eingeleitet wird. Dabei ist zu bemerken, dass der Traum auf Sin zurückgeführt wird, im Traumbericht dann Marduk und Sin gemeinsam auftreten und schließlich Marduk spricht. Die Ansprache führt zu einem Dialog, in dem Nabonid zunächst mit Königstitel angesprochen und ihm ein Baubefehl für das harran'sche Ehulhul erteilt wird. Nabonid formuliert einen Einwand, demzufolge der Bau aus außenpolitischen Gründen unmöglich sei (die Umman-manda, d.h. die Meder, haben den Ort in ihrer Gewalt). Dieser Einwand wird durch eine Ankündigung Marduks beiseite gewischt, der zufolge die Umman-manda samt ihren Alliierten gegenstandslos werden würden. Diesem Traumbericht schließt sich eine erzählerische Fortsetzung an,¹⁷ die davon berichtet, wie es zum Eintreten des Umman-manda-Endes und der Ermöglichung des Baubeginns kam. Die Götter Marduk und Sin bieten im 3. Jahre¹⁸ Kyros, König von Anshan gegen den / die Umman-manda auf. Dieser Kyros wird als unbedeutender Diener¹⁹ apostrophiert, der freilich mit *wenigen* Soldaten die *vielen* Umman-manda zerstreute und den König Ištumeḡ gefangen nahm. Dass Kyros hierbei als Diener oder Vasall des Nabonid hingestellt werde, scheint mir keine sinnvolle Annahme,²⁰ da im Zusammenhang zwingend das Personalsuffix „sein (Diener)“ auf den zuvor genannten Umman-manda (Z. I:25'f.) zurück verweist. Das ist dann der Anlass für die Truppensammlung des Nabonid, die nicht kriegerischen Maßnahmen, sondern dem Tempelbau für Sin in Harran dienlich sein sollte. Das Aufgebot des Kyros durch die Götter (*ušatbuniššumma*, I:27) bedient sich des Motivs des Kleinen, dem Großes gelingt. Der Text bedient sich nicht eines Berufungs- sondern eines (militärischen) Aufgebotschemas, um die Rolle des Kyros zum Ausdruck zu bringen.²¹ Entsprechendes kennt man aus dem AT (siehe weiter unten).

¹⁷ Werlitz, Redaktion 171 Anm. 60, bezieht sich auf eine ältere Übersetzung von S. Smith, die das Ganze als Gottesrede nimmt, aber mittlerweile als überholt zu gelten hat: vgl. Schaudig, Inschriften; aber auch Beaulieu, *Inscriptions* 306ff. (bes. 311); siehe schon Baltzer, *Harran* 86-95.

¹⁸ Die Datierung ist ein Problem: die Nabonid-Chronik datiert das Ereignis in das 6. Jahr des Nabonid (Schaudig, *Inschriften* 436 Anm. 558). Lösungsmöglichkeiten: ein Irrtum hier oder dort; die Angabe „Anfang der Regierung“ ist unscharf, sodass wir beide Angaben vereinen könnten. Möglicherweise liegt der Versuch vor, Nabonids Bauentschluß gleich mit dem Beginn seiner Regierung zu verbinden bzw. den Abstand zwischen Traum und Eintreten des Geträumten ganz kurz zu schließen ohne Rücksicht auf geschichtliche Gegebenheiten (siehe weiter unten).

¹⁹ Zum Problem siehe zuletzt Beaulieu, *Inscriptions* 311 Anm., siehe auch Grätz, *Edikt* 220 Anm. 29.

²⁰ Zu Kratz, *Nabonid* 45.

²¹ Das geschieht im Kontext auch sonst: Sin bot in seinem Zorn die Umman-Manda auf, I:10ff., um Stadt und Tempel in Harran zu zerstören; Nabonid bietet seine Trup-

Der Text fällt dadurch auf, dass er einmal den Baubefehl mit dem Regierungsantritt des Nabonid verbindet (was auch sonst geschieht, z.B. in der Adad-guppi-Inschrift), zugleich aber Wert darauf legt, dass auf der anderen Seite die Bauverzögerung erklärt wird (Präsenz von Umman-manda) und zugleich versucht wird, diese Verzögerung frühzeitig behoben sein zu lassen (3. Jahr). Dabei suggeriert die Inschrift, dass der Bau nach dem Sieg des Kyros stattgefunden habe – vor dem anschließenden Bericht über die Erneuerung des E-babbar in Sippar. Nabonid geriert sich als der, der den göttlichen Auftrag des Marduk schnellstmöglich vollzog. Kyros fungiert als bedeutender Helfer, den die beiden Götter zugunsten des Nabonid und seines Bauvorhabens aufbieten.

Eine zweite Inschrift²² zum selben Thema ist doch wohl etwas später: Sin ist hier der einzige göttliche Akteur; Marduk ist von der Bildfläche verschwunden. Der Traumbericht ist stark überarbeitet: Sin spricht direkt (Baubefehl für E-hulhul) und er spricht in universaler Dimension („alle Länder will ich in deine Hand füllen“). Kyros ist aus der Optik des Berichts verschwunden. Warum das so ist, wird klar, wenn man sich die Fortsetzung des Dokumentes ansieht: es ist im Rückblick auf den Arabienaufenthalt Nabonids verfasst und gehört damit in die spätere Zeit Nabonids. Kyros ist jetzt eine (potentielle oder schon reale) Bedrohung und der Text kompensiert das durch die Verheißung Sins, die auf Weltherrschaft zielt (was hier auch Überwindung des Kyros implizieren muss). Die Gestalt des Kyros hat für Nabonid den Charakter des Gott-Gesandten verloren – er ist eine Bedrohung für ihn geworden. Ich versuche somit, die Botschaften beider Inschriften erheblich schärfer von einander abzuheben, als das z.B. bei P.-A. Beaulieu geschieht.²³

Eine dritte Inschrift, der Harran-Zylinder,²⁴ hat dem gegenüber die Eigenart, den Bau des Tempels von Harran mit einem Baubefehl des Marduk zu begründen (I:7'f.). Der Einwand des Nabonid verweist auf die durch die Meder (Umman-manda) gegebene Lage (I:9'ff.). Fraglich ist, welche Rolle der anschließend genannte İstumegu-Astyages spielt. Soll er (in den Augen

pen auf, um den Tempelaufbau durchzuführen, I:33ff. Andere Stellen verwenden das Verb *dekū*, Š, vgl. Schaudig, Inschriften 613f.

²² Die Harran-Stele, bearb. von Staudig, Inschriften 488, Übers. 496f. (I. 11-14). Er datiert 487 im Einvernehmen mit Beaulieu, Reign 32, 42 u.ö. (= Inscription 13) ins Jahr 14 / 15 (genauer: „nach Jahr 13“).

²³ Beaulieu, Reign 32.34, datiert beide Inschriften ungefähr gleichzeitig in die Zeit nach dem Arabienaufenthalt Nabonids. Die Tradition des Tempelbaus in Harran muss aber von der Zusammenstellung mit anderen Tempelrestaurierungen unterschieden werden. Die E-hulhul-Inschrift muss älter sein als die Harran-Stele. Eine geographisch bezogene Lösung schlägt Beaulieu, Reign 207, vor.

²⁴ Schaudig, Inschriften 472-474.

des Gottes, oder in den Augen des Nabonid?) den Tempel Ehulhul wieder errichten? Auf jeden Fall gilt: Der Baubefehl steht in enger Beziehung zu Marduk, Sin kommt als Akteur nicht vor, desgleichen nicht Kyros. Offensichtlich liegt ein älterer Zustand des Reflektierens über den Tempelbau vor, der noch Marduk sehr eng mit dem Tempelbau in Harran verbindet.

Anzumerken bleibt noch, dass der offensichtlich älteste Text zum Thema (Beaulieu, *Inscription 1*, Schaudig, *Babylon-Stele*, Kol X)²⁵ von einer Rolle der Meder wie des Kyros im Zusammenhang mit dem Plan des Wiedererrichtens des harranischen Kultzentrums völlig schweigt. Entsprechendes gilt für die Adad-guppi-Inschrift I 32ff.; II 13ff. (siehe oben Anm.14).

Bündelt man die Befunde unter dem Aspekt der göttlichen Akteure (Akteure I) und der irdischen Akteure (Akteure II), so ergibt sich folgende Liste:

Text	Akteure I	Akteure II	Baubefehl
1) Harran-Zylinder	Marduk	Umman-manda / Astyages	X
2) Babel-Stele	Marduk (u. Sin)	–	–
3) Ehulhul-Zylinder	Marduk u. Sin	Umman-manda, Astyages, Kyros	X
4) Adad-guppi-Inschr.	Sin	–	Weissagung
5) Harran-Stele	Sin	aufständische Babylonier	–

Die Reihenfolge könnte der geschichtlichen Entwicklung des Verstehensprozesses ungefähr entsprechen, zumindest, wenn man sich an den Rollen der zwei Götter Marduk und Sin orientieren darf. Sekundär käme noch die Orientierung an den Umman-manda, Astyages und Kyros hinzu, die zumindest tendenziell die älteren Texte mitbestimmen (können), während der Rekurs auf die Babylonier sehr spät ist.²⁶

Die Verwendung der Topik von Kyros als dem vom Gott Gesandten ist also bei Nabonid keine grundsätzlich gemeinte Aussage, sondern im Lichte anderer Erfahrungen überholbar. Sie gehört in einen ganz bestimmten Zusammenhang des Wirkens des Nabonid und damit zugleich auch in den Kontext der Rolle, die Kyros für Nabonid wahrnimmt.

2. Andere Deutungsträger sind die „Mardukpriester“.²⁷ Auch ihnen ist es gegeben, in Kyros den Erwählten Marduks zu erkennen. Das muss ange-

²⁵ Schaudig, *Inschriften* 514ff., bes. 521f. bzw. 528f.

²⁶ Die historische Anordnung aller Inschriften unisono nach dem 13. Jahr Nabonids befürwortet Schaudig, *Inschriften*. Mir scheint das angesichts der starken Unterschiede sehr unwahrscheinlich zu sein. Aber das ist eine Frage für die Spezialisten.

²⁷ Die Formulierung ist wohl nur mit Vorsicht zu verwenden. Ich verwende sie als Sammelbegriff für eine Opposition, die zumindest auch die Nabu-Priesterschaft in

sichts der Politik Nabonids nicht unbedingt post festum geschehen sein. Es kann sich in den strittigen Phasen von Nabonids Herrschaft mit seiner Anti-Marduk-Einstellung durchaus frühzeitig die Meinung gebildet haben, dass dieser Perser (König von Anshan) – mit seiner seit der Eroberung Kleinasiens bekannten Politik – der wahre, von Marduk geliebte und gewollte Herrscher ist.²⁸ Der Hinweis auf die frühe Interpretation des Kyros als Gottesgeschenk bei Nabonid stellt sicher, dass dies nicht nur die private Meinung des Königs war, sondern eine weiterreichende Auffassung. Immerhin steht fest: die Texte, die wir haben und die diese pro-persische Einstellung zum Ausdruck bringen, sind nach dem Fall Babylons geschrieben. Zunächst zum sog. Kyros-Zylinder:²⁹ Hiernach handelt Marduk als ein „zorniger“ und „gnädiger“ Gott, was einem älteren Modell babylonischer Gottesauffassung folgt: Sein Zorn gilt dem Nabonid und seinen Untaten; Gnade / Barmherzigkeit gelten den Babyloniern. Auf diesem Hintergrund handelt der Gott nach einem ausgesprochenen Erwählungsmuster: er mustert die Welt durch und entschließt sich für den persischen König, der sich dann beim Einmarsch in Babel Marduk gegenüber konform benimmt. Dabei werden auch die anderen Erfolge des Kyros (Gutium, Umman-Manda / Meder) dem Konto des Marduk gutgeschrieben, was zeigt, dass die hier vorliegende Tradition als eine radikalisierte Gestalt älterer, soeben bei Nabonid erkennbarer Rezeption des Kyros unter dem Segel der Mardukreligion ist, die hier nun allerdings – radikalisiert – auch die Herrschaft über Babel mit einschließt.

Der Text ist redundant formuliert (Schaudig, Inschriften 550ff., Z. 11ff.): der himmlische Akteur Marduk prüft (das Phänomen wird durch drei Verben umschrieben); dieses Prüfen richtet sich auf „alle Länder, die Gesamtheit“. Der Erwählte wird dreifach umschrieben als „gerechter König“, „Herzenswunsch“ des Marduk, endlich namentlich als Kyros, König von Anshan; das Aussprechen des Namens wird wieder doppelt ausgedrückt; dieses berufende Aussprechen des Namens richtet sich auf eine Herrschaft, die, wieder doppelt ausgedrückt, universal ist.³⁰ Akteur dieses Geschehens ist der Gott Marduk, was bis zur Herrschaft in Babel bzw. zur Gefangennahme (besser -gabe) des Nabonid reicht. Es gibt nur eine Ausnahme (Z. 14: die ihm von Marduk unterworfenen Völker regierte er mit Recht und Gerechtigkeit,

Borsippa umfasst haben wird. Zur Sache auch Renger, Geschehen, bes. 25f., der auf die Rolle der führenden Familien der Stadt Babylon verweist.

²⁸ So erinnert der Kyroszylinder an die Unterwerfung von Gutium und die Besiegung der Umman-Manda als Tat Marduks.

²⁹ Bearbeitet zuletzt von Schaudig, Inschriften 550ff.

³⁰ Der Vorgang ist interessanterweise zweiphasig entwickelt: zunächst leitet Kyros die ihm Unterworfenen gerecht, wie Marduk selber konstatiert, um dann von dem Gott auf den Weg nach Babel gesetzt zu werden.

weshalb ihn Marduk dann nach Babel holt). Erst mit Z. 18f. werden die Babylonier Subjekt des Geschehens: Sie erkennen die Herrschaft des Kyros an. Alles zuvor Beschriebene ist Wirken des Marduk an, mit und durch Kyros. Insofern kann man die Ausführungen von B.S. Childs³¹ nur als falsch bezeichnen: strukturell sind Jes 45 und der Kyroszylinder im Blick auf das Verhältnis des jeweiligen Gottes zum jeweiligen König nicht allzu verschieden.

Das zeigt: Der Text will Kyros als den ganz und gar von Marduk abhängigen König präsentieren.³²

3. Dem gegenüber bildet der zweite Teil des Kyros-Zylinders (Z. 20ff.) eine Verschiebung aus, die auch mit dem stilistischen Wechsel vom Er zum Ich des Kyros koinzidiert: die starke Bindung des Kyros an Marduk bzw. die des Marduk an Kyros wird etwas relativiert, insofern schon Z. 22 davon spricht, dass Bel (Marduk) und Nabu die Herrschaft des Kyros „liebten“ und sein Königtum „begehrten“. Die Fortsetzung bis Z. 34a orientiert sich dann wieder am Bezug Marduk zu Kyros. Die anschließende Bitte an die in ihre Kultorte repatriierten Götter erbittet von ihnen ein fürbittendes Eintreten vor Marduk und Nabu (Z. 34b-35). Insofern wird die Rolle des Marduk auch etwas relativiert. Dem entspricht, dass die Rolle des Kyros im zweiten Teil des Zylinders erheblich eigenständiger ist gegenüber dem Gott.

Es stellt eine noch stärkere Verschiebung dar, wenn Ziegelaufrschriften aus Ur³³ Kyros als den namhaft machen, der sagen kann, dass „die großen Götter alle Länder in meine Hand füllten“, was Bedingung der Möglichkeit für sichere Ruhe des Landes ist.³⁴ Hier tritt nun der Bezug auf Marduk ebenso zurück wie der auf Babylon, der in anderen Bauziegeln wie der auf Nabu durch die Charakterisierung des Kyros als „König der Länder, der Esangila und Ezida liebt“³⁵ durchaus gegeben sein kann. Das hat aber Anhalt an der Ambivalenz der Titulaturen des Kyros auch in Wirtschaftsurkunden, in denen einmal eine Verbindung von universaler und lokaler, auf Babylon bezogener Herrschaft formuliert werden kann. So steht dann „König von Babylon“ neben „König der Länder“. Aber es kann auch, seltener, vom „König

³¹ Childs, Isaiah 354: “in the Cyrus Cylinder the king is lauded for his great deeds and loyalty to Marduk, in Isaiah ... as an act of divine grace ...”.

³² Gerade hierin wird sich Dtrjes von den Mardukpriestern unterscheiden: sein Kyros weiß nicht, wem er seine Erfolge verdankt, Jes 45:4f.

³³ Schaudig, Inschriften 549.

³⁴ Der Sache nach entspricht das bei der griechischen Tradition Herodot, bei dem der Gottesbezug des Kyros allerdings selten Thema ist; vgl. aber Hist. 1:209: „Die Götter sind meine Freunde und verraten mir alles, was gegen mich im Schilde geführt wird“ (Übersetzung Horneffers, vgl. Anm.5: επιδεικνυουσι τα επιφερομενα).

³⁵ Schaudig, Inschriften 548.

der Länder“ und „König von Babylon“ je allein die Rede sein.³⁶ Endlich muss in diesem Zusammenhang noch darauf hingewiesen werden, dass Doppeldatierungen mit Kyros und Kambyses im 1. Jahr eine weitere Lösung bereit halten: Kyros figuriert hier als „König der Länder“, sein Sohn als „König von Babylon“.³⁷

Das heterogene Textmaterial ist dadurch zusammen gehalten, dass nicht nur Marduk allein (wie im ersten Teil des Kyros-Zylinders) eine Rolle spielt, sondern verstärkt auch Nabu, was dann auch der titularen Bezugnahme auf Esangila und Ezida entspricht. Aber auch die Götter überhaupt können für Kyros` Königtum zuständig sein, dessen Fokussierung auf Babylon allein relativ selten bleibt. Universale Kategorien stellen dazu einen Gegenpol bereit oder können diese Konzentration auf Babylon sogar ersetzen.³⁸

Über die positive religiöse Interpretation des Kyros ist in dem sog. Strophengedicht³⁹ (also dem Schmähdgedicht über Nabonid) wenig zu erkennen. Er ist der positive Gegenheld zum gottlosen Nabonid, wie das in Kol. VI Erhaltene zeigen kann. Aber positive Aussagen zum Bezug der Götter auf Kyros sind – im Unterschied zu Aussagen über den Bezug des Kyros auf die Götterwelt – hier nicht erhalten geblieben (falls es sie gab).⁴⁰ Entsprechendes gilt für die Bewertung des Kyros in der sog. Dynastic Prophecy II:17-24 (A.K. Grayson),⁴¹ wo Kyros offensichtlich in erheblich späterer Zeit negativer bewertet wird, aber immer noch positiver als Nabonid.

Zur Abrundung ist schließlich noch zu sagen, dass die Nabonid-Chronik⁴² auf diese religiösen Deutungselemente, der Gattung entsprechend, Verzicht leistet: Hier handeln Menschen, nicht aber Götter.⁴³ Das entspricht dem Ansatz der Kyros-Darstellung in der genannten Dynastic Prophecy, bei

³⁶ Dazu Strassmaier, *Inschriften*. So kommt „König von Babylon“ vor in Text Nr. 16, 18, 330, 331, 335, um nur Beispiele aus früher und später Zeit des Kyros zu nennen.

³⁷ Vgl. die von Zawadzki, *Cyrus*, behandelten Wirtschaftstexte.

³⁸ Das entspricht auch dem Nebeneinander von dominanten universalen Titeln und dem Königstitel für Babylon in Z. 20 des Kyros-Zylinders, was sich an assyrischen Usancen orientiert.

³⁹ Vgl. zuletzt Schaudig, *Inschriften* 563-578.

⁴⁰ Die Bemerkungen zu Nabonidchronik und “Verse Account” bei Wiesehöfer, *Kontinuität*, bes 169, sind hierin etwas missverständlich.

⁴¹ Grayson, *Texts* 32f. Hier heißt er „König von Elam“ (was als Archaismus zu verstehen ist).

⁴² Grayson, *Chronicles* 104ff.

⁴³ Das Einzige, was Götter hier tun, steht in III:21f.: die Götter kehren aus Babylon an ihre Orte zurück. Vgl. z.B., was über den Kampf des Kyros mit Aštumegu-Astyages berichtet wird, II:1ff., aber natürlich auch die Ausführungen zum letzten (17.) Jahre des Nabonid.

der Kyros als politischer selfmademan die politische Bühne Babyloniens betritt (siehe oben Anm. 8) und keineswegs mehr so positiv gesehen wird, wie es die mit dem Kyros-Zylinder anhebende Tradition verstanden lassen sein will.

4. Ein anderer Vertreter der Gottgesandtheit war DtrJes. Hier ist freilich nicht klar, ob diese Gedankenbildung nicht in spätere Zeiten fällt. Man hat an die Zeit des Darius I gedacht (ca. 30 Jahre später, wenn man von Nabonids Kyros-Interpretation ausgeht).⁴⁴ Mir leuchtet das nicht recht ein: die mit Kyros verbundene dominante Erwartung ist der Aufbau der Stadt Jerusalem (und innerhalb dieses Rahmens auch [einmalig] des Tempels, vgl. Jes 44:28). Ein Zeitgenosse des Darius hätte wohl eher den Tempelbau stärker gewichtet als das bei DtrJes geschieht. Daher ist es weniger zwanghaft, wenn man sagt: Die Erwartung vom Wiederaufbau der Stadt durch Kyros ist älter und daher so auch nicht in Erfüllung gegangen. Das Ergebnis unter Darius war: statt Aufbau der Stadt der Aufbau des Tempels. Insofern spricht alles dafür, dass die Kyroserwartung früher ist. DtrJes gehört in das Umfeld, in dem schon Nabonid sprach bzw. schrieb, und in dem vor allem die Anhänger des Marduk und des Kyros agierten.

Wenn das klar ist, hat man mit Werlitz und anderen (z.B. J Vermeyley⁴⁵) einen Fixpunkt für die Interpretation DtrJes's: Es ist die Zeit vor allem Tempelbau. Im Unterschied zu Nabonid ist DtrJes Vertreter eines exilierten und unterworfenen Volkes, der in Kyros eine offensichtlich einmalige Chance erblickt. Auf der anderen Seite wird man sich vor Engführungen der Argumentation hüten müssen: Weder lässt sich zeigen, dass DtrJes von (einer Vorform des bzw.) dem Kyros-Zylinder abhängt, noch dass er erst post festum, also nach 539, so wirken konnte, wie es die Texte ausdrücken.⁴⁶ Für die Auffassung der Texte als vaticinia ex eventu gibt es kaum zureichende Indizien.⁴⁷ Beides lässt sich schon für die zeitgenössischen Interpretationen als unwahrscheinlich erachten: sie setzen vor 539 ein, auch wenn sie dort und kurz danach sinnvoller Weise kulminieren.⁴⁸ Dabei muss gesehen werden,

⁴⁴ Vgl. Kratz, Kyros.

⁴⁵ Vermeyley, Motif.

⁴⁶ Blenkinsopp, Isaiah 40-55 249, nennt einige markante Versuche von S. Smith, M. Smith und R. Kittel. – Hier ist auch eine kritische Bemerkung zum sogenannten Orientalischen Hofstil am Platz. Denn es scheint eine besondere Sache zu sein, dass ein fremdländischer Herrscher eine gegenüber dem eigenen Volk / König positive und gottgegebene Stellung zugewiesen bekommt. Meines Wissens gibt es das sonst im Alten Orient literarisch nicht. Zur Sache auch Eng, Name 216-224.

⁴⁷ Anders Fried, Cyrus, bes. 375.

⁴⁸ Ob man das Strophengedicht bzw. Schmähdicht auf Nabonid als Indiz für eine vor 538 einsetzende Agitation für Kyros und gegen Nabonid verstehen kann, mag hier offen bleiben; vgl. dazu Albani, Monotheismus 171-201, mit Literatur.

dass DtrJes sowohl mit einem Aufgebotsmuster als auch mit dem Erwählungs- oder Einsetzungsmotiv arbeiten kann. Dem Aufgebotsmuster entsprechen Texte, die vom „Erwecken“ des Kyros (oder auch des Unbekannten, den man mit guten Gründen mit Kyros identifiziert) durch Jahwe sprechen (Jes 41:2.25; 45:13).⁴⁹ Dem Erwählungs- oder Einsetzungsmotiv entsprechen Aussagen, die Kyros in ein besonders Verhältnis zum Gott Israels mit einer besonderen Aufgabe rücken (44:28; 45:1-6.13; 48:14). Dabei hat das Aufgebotsmotiv ausweislich von 2Chr 36:22; Esr 1:1.5 „Schule gemacht“, während das andere Motiv jenseits von DtrJes nicht weiter berücksichtigt wird.⁵⁰ Eine Zwischenstellung mag hier die Formulierung im Brief des Kyros in Esr 1:2 einnehmen, der zufolge Kyros von Gott die Königreiche der Erde „gegeben“ wurden, was man als Rezeption der gleichartigen, aber umfassenderen Aussage im Jer-Buch (27:6) über Nebukadnezar verstehen kann. Denn diese Auffassung arbeitet auch mit dem Titel „Knecht“, der dem Babylonier eine gegenüber dem Gott Israels dienende Rolle zuweist. Demgegenüber dürfte die DtrJes Rede von „meinem Hirten“ eine für Kyros noch positivere Intention haben, was ungefähr der Rede von „meinem Gesalbten“ in 45:1 entspricht. Insofern zeigt sich, dass die Rolle des Kyros in Esr 1:2 gegenüber Jer 27 wie gegenüber Jes 44f. „tiefer“ gehängt wird, indem man auf die Bezugsaussagen hinsichtlich des Verhältnisses Jahwe-König verzichtet und sich auf die einseitige Bestimmung des Verhältnisses beschränkt.

5. Insofern haben wir – neben den Texten, die mit Kyros selber verbunden sind – drei zeitgenössische Kyrosinterpretationen: die Nabonids, die der Mardukpriester und die DtrJes. Als Schluss liegt nahe: alle drei versuchen, die Novität des Ereignisses⁵¹ für sich auszunützen. Man kann auch sagen: Alle Deutenden verbinden mit der jeweiligen Deutung bestimmte Erwar-

⁴⁹ An weiteren Texten sind zu vergleichen: Jes 13:17; Jer 50:9; 51:1.11.

⁵⁰ Dazu weiterführend Braun, Cyrus.

⁵¹ Man muss das allerdings einschränken: schon assyrische Könige konnten eine Personalunion mit Babylon herstellen; entsprechend ist der 2. Teil des Kyros-Zylinders stark an assyrischen Vorstellungen orientiert. Die zweite Einschränkung besteht in der ziemlichen Folgenlosigkeit dieser Politik: Wie die beiden Aufstände zur Zeit der Krise nach Kambyses Tod zeigen, knüpfte der babylonische Widerstand an Nabonid und Nebukadnezar II an, wie die Namen der Kronprätendenten zeigen. Wie das unter Xerxes aussah, ist kaum zu sagen, da die Namen der beiden Protagonisten in dieser Hinsicht nichtssagend sind. – Zur positiven Nabonid-Rezeption könnte in der persischen Zeit oder danach die „Royal Chronicle“ (Schaudig, Inschriften 590ff.) gehören, die sicher im späteren Teil von Nabonid handelt. Das Textexemplar ist sehr spät (geschrieben). Gilt Vergleichbares auch für den schar mischari / König der Gerechtigkeit, vgl. Schaudig, Inschriften 579-581, wo freilich weder die Zuordnung zu Nabonid noch die der letzten Kolumne V zu den Bauarbeiten an Ehulhul sicher scheint. – Zu Berossos vgl. oben Anm. 8.

tungen, die schlicht dem Eigeninteresse entsprechen. Das trifft für Nabonid ebenso zu wie für die Mardukpriester und DtrJes. Historisch war die Sache bei Nabonid ein Desaster noch in seiner Regierungszeit, bei den Mardukpriestern etwas längerfristig erfolgsgekrönt, bei DtrJes wohl eher zwiespältig, wie schon 45:1ff. reflektiert: Der Agent Jahwes ist der, der nicht darum weiß, wer er ist.⁵² Andererseits hat DtrJes die spätere Wahrnehmung des Kyros bestimmt (natürlich neben der griechischen Tradition). Insofern war er jenseits von Aktualität oder kurzfristiger Aufnahme der wirkungsmächtigen Autor. Seine Verkündigung kam zum Ziel, als Babel schon die ersten antipersischen Aufstände hinter sich hatte und durch Darius der Tempel Jerusalems jenen Status erreichte, den die Botschaft des oder der DtrJes unter anderem vor-sah.⁵³ Ob diese Erwähnung des Tempels auf dem ursprünglichen Textbestand zu beziehen ist, kann man allerdings zweifelhaft finden.⁵⁴ Das alles hebt nicht auf, dass der Gedanke der Gottgegebenheit des Kyros genauso unspekulativ und praktisch gemeint war wie bei Nabonid auch oder der Marduk-Pristerschaft...

Für die Interpretation vor 538 kann man sagen: offensichtlich sind der frühe Nabonid und die Mardukpriester darin übereinstimmend, dass sie beide Kyros mit dem Sieg über die Umman-manda, Meder und Gutium⁵⁵ als eine durch Marduk gesetzte politische Größe wahrnehmen. Die Mardukpriester scheinen diese Idee nicht erst nach des Kyros Einmarsch in Babylon entwickelt, sondern die ältere, auch von Nabonid zunächst übernommene

⁵² Auch die Verbindung von Kyros und anstehender universalen Gotteserkenntnis ist zu beachten, V.5f. Das spricht entschieden gegen die Interpretation bei Baltzer, Deutero-Jesaja bes. 292ff., der solche Aspekte offensichtlich unerfüllter Erwartung zugunsten der Einordnung des Dramas Deutero-Jesaja in die Nehemiazeit übersehen muss. – Die von ihm herangezogenen griechischen Texte, die im Medium der Gestalt des Kyros Kritik an späteren persischen Zuständen üben, sind anders orientiert.

⁵³ Die Erwartung des DtrJes ist stadorientiert; es geht um den Aufbau Jerusalems (44:26; 45:13), daneben kann von den Städten Judas die Rede sein (44:26); endlich wird einmal auch vom Tempel gesprochen (44:28b). Zur Stadorientierung gehört, dass die Heiligkeit primär am Ort und nicht am Tempel festgemacht ist, 52:1.

⁵⁴ So hält Blenkinsopp, *Isaiah 40-55* 243.245, V.28b für sekundär. Diese Annahme ist entschieden einfacher als die auch erwogene Umstellungshypothese, so Duhm, *Buch 339f.*; dem sekundiert Marti, *Buch 307* (V. 28b ursprünglich hinter 26b).

⁵⁵ Das Verhältnis zwischen Umman-manda und Gutäern ist wohl unklar. Meint das einen anderen archaischen Feind im Osten (aus Naram-Sins Epoche), oder ist es einfach Wechselwort zu den Umman-manda, das ja entsprechende archaische Konnotationen hat? Vgl. dazu Hallo, *Gutium*; zur Problematik zur Zeit Nabonids vgl. Beaulieu, *Reign 227-230*, der meint, Gutium sei eine ursprünglich babylonische Provinz gewesen, die zu Kyros übergegangen sei.

oder gelieferte Interpretation festgehalten zu haben,⁵⁶ die Nabonid zu späterer Zeit fallen lässt. Die Mardukpriesterschaft schreibt diese Idee nur so fort, dass die durch Marduk gegebene Herrschaft nun auch die über das Babylon des Nabonid einschließt. Insofern ist die Berufung des Kyros zur Herrschaft durch Marduk deutlich vor der Einnahme Babylons entwickelt und das lässt auch hinter Aussagen in DtrJes gewisse Fragezeichen zu ...⁵⁷ Auf jeden Fall lehrt die Überlieferung über Kyros im babylonischen Raum, dass die Meinung, die Entdeckung in Sachen Kyros im Kreis Dtrjes sei eine „überraschende Einsicht“ gewesen,⁵⁸ kaum so stimmig sein kann. Sie lag vielmehr in der Luft, die sozusagen durch Nabonid selbst und die Mardukpriesterschaft bereitet war.⁵⁹

Argumentiert man hier einerseits innerhalb eines zeitlichen Kontinuums, in das die Kyros-Interpretationen zu verlegen sind, so wird man diese Argumentation noch ergänzen müssen durch die Annahme eines lokalen Kontinuums: es ist nicht nur die Zeit vor und nach 539 / 8, die diese Interpretationen bestimmt, es ist sicherlich auch der entsprechende Raum der babylonischen Welt, in der wir uns mit diesen Interpretationen befinden. Insofern scheint mir, gerade auf dem Hintergrund der vergleichbaren Interpretationen des Kyros, eine jüdische Entstehung dieses Teils des DtrJes⁶⁰ nahezu ausgeschlossen werden zu müssen (nicht nur: zu können). Dazu ist die Affinität der Bemühungen einfach zu groß. Und dazu ist die Wirklichkeit Judas um 538 allzu sehr von diesen babylonischen Problemen fern, soweit wir hier überhaupt etwas Genaues wissen können.

Summary

The article is discussing the relevant material of theme: “king Cyrus II in religious perspective”, in texts of Nabonidus of Babylon, of the so called “Marduk-

⁵⁶ Zusätzlicher Grund: beide verbinden diese Bestallung des Kyros mit Marduk.

⁵⁷ Gemeint ist der Formulierungszusammenhang, der für DtrJes und seinen Gott reklamiert, als „erster“ so gesprochen zu haben; vgl. Jes 41:27.

⁵⁸ Albertz, Religionsgeschichte 433; vgl. Albertz, Exilszeit, bes. 96f.

⁵⁹ In diese Richtung votiert auch Albani, Monotheismus, z.B. 194 (mit Anm. 96): DtrJes „schloss sich offenbar dieser propersischen Propaganda aus den Kreisen der Mardukpriesterschaft an und erwartete von Kyros das Ende der Gefangenschaft“. Der Satz setzt voraus, dass das sog. Strophengedicht (oder Schmähdgedicht) auf Nabonid aus propagandistischen Zwecken vor dem Fall Babylons in Umlauf gebracht wurde; dazu vgl. vor allem von Soden, Kyros.

⁶⁰ Anders die Überlegungen bei Barstad, Captivity (und öfter), trotz des Summariums, 92f., die Frage der Herkunft von Dtrjes(texten) aus Babylon oder Juda sei eigentlich kaum zu entscheiden. – Aus der Fülle der Literatur, die sich für jüdische Lokalisierung von DtrJes ausspricht, nenne ich noch Davies, God.

Priests”, in other texts in a possibly nearer connection with Cyrus himself and finally with Deutero-Isaiah. The discussed material makes a strong case for placing Deutero-Isaiah in an political discussion in the babylonian field around 539 B.C.

Zusammenfassung

Der Aufsatz diskutiert das mit dem Thema “König Kyros in religiöser Perspektive” verbundene Material, zunächst in Texten von Nabonids von Babylon, dann in denen der sog. „Marduk-Priesterschaft“ sowie in anderen Texten, die möglicherweise in einer engeren Beziehung zu Kyros selber zu deuten sind, endlich auch in Texten des Deuterocesaja. Das diskutierte Material bildet ein starkes Argument, Deuterocesaja im Kontext einer politischen Diskussion zu verstehen, die in Babylon um 539 v. Chr. stattfand.

Bibliographie

- Albani, M., Deuterocesajas Monotheismus und der babylonische Religionskonflikt unter Nabonid, in: Oeming, M. / Schmid, K. (Hg.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*, Zürich 2003, 171-201.
- Albertz, R., *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 2*, Göttingen 1992.
- Albertz, R., *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart u.a. 2001.
- Albertz, R., Darius in place of Cyrus. The first edition of Deutero-Isaiah (Isaiah 40,1-52,12) in 521 BCE: *JSOT* 27 (2003) 371-383.
- Baltzer, D., Harran nach 610 „medisch“? Kritische Überprüfung einer Hypothese: *WO* 7 (1973 / 4) 86-95.
- Baltzer, K., *Deutero-Jesaja. Kommentar zum Alten Testament (KAT 10,2)*, Gütersloh 1999.
- Barstad, H.M., *The Babylonian Captivity of the Book of Isaiah. “Exilic Judah” and the Provenance of Isaiah 40-55*, Oslo 1997.
- Beaulieu, P.-A., *Neo-Babylonian Inscriptions (COS II)*, Leiden u.a. 2000, 306-314.
- Beaulieu, P.-A., *The Reign of Nabonidus, King of Babylon, 556-539 B.C.*, New Haven / London 1989.
- Berges, U., *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt (HBS 16)*, Freiburg u.a. 1998.
- Blenkinsopp, J., *Isaiah 40-55 (AncB 19A)*, New York u.a. 2002.
- Borger, R. / Hinz, W., Die Behistun-Inschrift Darius’ des Großen, in: *TUAT I / 4*, Gütersloh 1984, 419-450.
- Braun, R.L., Cyrus in Second and Third Isaiah, *Chronicles, Ezra and Nehemiah*, in: Graham, M.P. u.a. (Hg.), *The Chronicler as theologian. Essays R.W. Klein*, Sheffield 2003, 146-164.
- Childs, B.S., *Isaiah*, Louisville u.a. 2002.
- Davies, P.R., God of Cyrus, God of Israel. Some Religio-Historical Reflections on Isaiah 40-55, in: Davies, J.D. (Hg.), *Words Remembered. Texts Renewed*. FS J.F.A. Sawyer, Sheffield 1995, 207-225.
- Duhm, B., *Das Buch Jesaja*, Göttingen ⁵1968.

- Eng, M., What's in a Name? Cyrus and the Dating of Deutero-Isaiah, in: Kaltner, J. / Stulman L. (Hg.), *Inspired Speech. Prophecy in the Ancient Near East. Essays* H.B. Huffmon, London u.a. 2004, 216-224.
- Fried, L.S., Cyrus the Messiah? The Historical Background to Isaiah 45,1: *HThR* 95 (2002) 373-393.
- Grätz, S., *Das Edikt des Artaxerxes. Eine Untersuchung zum religionspolitischen und historischen Umfeld von Esra 7,12-26*, Berlin u.a. 2004.
- Grayson, A.K., *Assyrian and babylonian chronicles (Texts from cuneiform sources 5)*, New York 1975.
- Grayson, A.K., *Babylonian Historical-Literary Texts (Toronto semitic texts and studies 3)*, Toronto, Buffalo 1975.
- Hallo, W.W., Art. „Gutium“, in: *RLA* 3, 1957-71, 708-720.
- Hecker, K., Die Adad-guppi-Inschrift, in: *TUAT* II / 4, Gütersloh 1988, 479-485.
- Herodot, *Historien. Deutsche Gesamtausgabe. Übers. von A. Horneffer*, Stuttgart ⁴1971.
- Höffken, P., *Jesaja. Der Stand der theologischen Diskussion*, Darmstadt 2004.
- Kratz, R.G., *Kyros im Deuterjesaja-Buch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40-55*, Tübingen 1991.
- Kratz, R.G., Nabonid und Kyros, in: Kratz, R.G., *Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels*, Tübingen 2004, 40-54.
- Marti, K., *Das Buch Jesaja*, Tübingen u.a. 1900.
- Renger, J., *Vergangenes Geschehen in der Textüberlieferung des alten Mesopotamien*, in: Gehrke, H.-J. / Möller, A. (Hrsg.), *Vergangenheit und Lebenswelt. Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewusstsein*, Tübingen 1996, 9-60.
- Schaudig, H., *Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Großen samt den in ihrem Umfeld entstandenen Tendenzschriften*, Münster 2001.
- Soden, W. von, *Kyros und Nabonid. Propaganda und Gegenpropaganda (*1983)*, in: Cagni, L. / Müller, H.-P. (Hg.), *Soden, W. von, Aus Sprache, Geschichte und Religion Babyloniens. Gesammelte Aufsätze*, Neapel 1989, 285-292.
- Stott, K., Herodotus and the Old Testament. A comparative reading of the ascedancy stories of king Cyrus and David: *SJOT* 16 (2002) 52-78.
- Strassmaier, J.N., *Inschriften von Cyrus, König von Babylon*, Leipzig 1890.
- Vermeylen, J., Le motif de la création dans le Deutéro-Isaïe, in: Blanquart, F. (Hg.), *La Création dans l'Orient ancien. Congrès de l'ACFEB. Lille 1985, Paris 1987*, 183-240.
- Werlitz, J., *Redaktion und Komposition. Zur Rückfrage hinter die Endgestalt von Jes 40-55 (BBB 122)*, Berlin u.a. 1999.
- Wiesehöfer, J., *Kontinuität oder Zäsur? Babylon unter den Achaimeniden*, in: Renger, J. (Hg.), *Babylon. Focus mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne*, Saarbrücken 1999, 167-188.
- Zawadzki, S., *Cyrus-Cambyses-Coregency: RA 90 (1996) 171-183*.

Prof. Dr. Peter Höffken

Basteistr.77

D-53173 Bonn – Deutschland

hoeffken@uni-lueneburg.de

[so!]



L'élu (*bħyr*) en Isaïe 42,1-4 + 5-9, dans les traditions du livre d'Isaïe du Psautier et du livre des Proverbes

Bernard Gosse

En Is 42,1-4 est présenté un «serviteur ('*bd*)»¹ de Yahvé, 42,5-9 correspondant à la cérémonie d' «installation»² de celui-ci. La polarisation sur l'appellation de «serviteur», fait le plus souvent oublier qu'il est également qualifié d' «élu (*bħyr*)» en Is 42,1: «Voici mon serviteur ('*bdy*) que je soutiens, mon élu (*bħryy*) en qui mon âme se complait. J'ai mis sur lui mon esprit (*ntty rwħy 'lyw*), il présentera aux nations le droit».

Dans la Bible le terme *bħyr* apparaît en Is 42,1; 43,20; 45,4; 65,9.15.22; Ps 89,4; 105,6 (1 Ch 16,13).43; 106,5.23 et 2 Sam 21,6.

Dans le Ps 89 le même parallélisme inversé *bħryy* / '*bdy* concerne David en Ps 89,4: *krtty bryt lbħryy nšb'ty ldwd 'bdy*. Il faut également en rapprocher la mention de l'alliance en Is 42,6: «Moi, Yahvé, je t'ai appelé dans la justice, je t'ai saisi par la main, et je t'ai modelé, j'ai fait de toi l'alliance du peuple (*lbryt 'm*), la lumière des nations».

Dans le Psautier après le constat de disparition de la dynastie davidique, présenté dans le cadre du Ps 89, le titre d'élu est transféré aux Patriarches et à leur descendance dans les Ps 105-106. Ps 105,6: «Lignée d'Abraham son serviteur ('*bdw*), enfants de Jacob ses élus (*bħryyw*)»; Ps 105,43: «il fit sortir son peuple dans l'allégresse, parmi les cris de joie ses élus (*bħryyw*)» (voir Ps 105,42: '*brhm 'bdw*); Ps 106,5: «que je voie le bonheur de tes élus (*bħryyk*), joyeux de la joie de ton peuple, glorieux avec ton héritage». En Ps 106,23 l'«élu» est Moïse³. Ce point n'est pas sans importance car le personnage d'Is 41 peut être interprété comme prophète à la suite de Moïse selon la pro-

¹ Blenkinsopp, Isaiah 209: «A servant of Yahweh ... is now presented ... in a manner reminiscent of acts of commissioning or installation in office». Voir également même page: «Isaiah 42:1-4 is the first of Bernhard Duhm's *ebed - Jahwe Dichtungen* (followed by 49:1-6; 50:4-11; 52:13-53:12)...».

² Blenkinsopp, Isaiah 212: «inviting the readers or hearers to imagine being present at an actual ceremony of installation in office».

Sur les liens entre 42,1-4 et 5-9, voir *rwħ*: 42,1.5; *ys'*: 42,1.7 et *s's'ym* 42,5; *šm'*: 42,2.9; voir Prinsloo (voir *ħdš*: en 42,9.10).

³ Gosse, Le quatrième.

messe de Dt 18,15: «Yahvé ton Dieu suscitera pour toi, du milieu de toi, parmi tes frères, un prophète (*nby*) comme moi, que vous écouterez».

Dans le livre d'Isaïe le titre d' «élu», est également transféré au «peuple» et le peuple du retour de l'exil en Is 43,20: «Les bêtes sauvages m'honoreront, les chacals et les autruches (*tnym wbnwt y'nh*), car j'ai mis dans le désert de l'eau et des fleurs dans la steppe (*byšymn*), pour abreuver mon peuple (*'my*) mon élu (*bħryr*)»⁴.

Que ce transfert du titre d' «élu» *bħyr* sur le peuple, se soit fait par l'intermédiaire de la dynastie de substitution des Patriarches par rapport à la dynastie davidique, apparaît en Is 41,8-9: «8 Et toi, Israël, mon serviteur (*'bdy*), Jacob que j'ai choisi (*bħrtyk*), race d'Abraham mon ami, 9toi que j'ai saisi aux extrémités de la terre, que j'ai appelé des contrées lointaines, je t'ai dit: "Tu es mon serviteur (*'bdy*), je t'ai choisi (*bħrtyk*), je ne t'ai pas rejeté"»

En 41,8 comme en Is 45,4 nous voyons que le titre d' «élu» d'abord transféré aux Patriarches, l'a été ensuite sur le peuple, avec un jeu sur l'ambiguïté du nom d' «Israël» qui peut désigner le Patriarche ou le peuple: «C'est à cause de mon serviteur Jacob (*'bdy y'qb*) et d'Israël mon élu (*wyšr 'l bħryr*) que je t'ai appelé par ton nom, je te donne un titre, sans que tu me connaisses». L'attribution du titre de *mšyh* à Cyrus en Is 45,1 apparaît comme une nouvelle conséquence de la disparition de la dynastie davidique. Mais dans ce cas il faut en distinguer le titre de *bħyr* attribué aux Patriarches et à leur descendance.

En Is 65, nous nous situons dans la tradition du transfert du titre d'élu aux patriarches puis au peuple y compris à l'époque postexilique, voir Is 65,9: «Je ferai sortir de Jacob une race, je ferai de Juda l'héritier de mes montagnes, mes élus (*bħryr*) les posséderont, mes serviteurs (*w'bdy*) y habiteront».

Toutefois il ne suffira pas de faire seulement partie de la descendance des Patriarches, d'autres conditions sont nécessaires⁵.

En Is 42,1 même si la Septante a opéré un alignement sur les passages précédents⁶, il apparaît que dans le texte Massorétique nous avons à faire à

⁴ *bnwt y'nh*: Is 13,21; 34,13; 43,20.
tnym: Is 13,22; 34,13; 35,7; 43,20.
yšymwn: Is 43,19,20; voir Ps 106,14.
 Pour Is 43,20, voir Is 35.

⁵ Gosse, Le livre 386: «Mais en Isa 65f., et en réponse à Isa 63,7-64,11, qui s'appuyait lui-même sur le Ps 106, une définition restreinte des élus et des serviteurs va être donnée. Ceux qui pratiquent des cultes contraires au yahvisme se trouveront exclus de cette nouvelle définition».

un individu particulier comme dans le cas de Ps 89,4 (David) ou 106,23 (Moïse, voir Dt 18,15 pour le lien avec Is 42,1). De plus le passage d'Is 42,1 apparaît comme une médiation pour le peuple en Is 42,6: «Moi Yahvé, je t'ai appelé dans la justice, je t'ai saisi par la main, et je t'ai modelé, j'ai fait de toi l'alliance du peuple (*lbryt 'm*)». De ce point de vue Is 42,1.6 trouve une continuation en Is 59,21⁷: «Et moi, voici mon alliance (*bryty*) avec eux, dit Yahvé, mon esprit (*rwḥy*) qui est sur toi et mes paroles (*wdbry*) que j'ai mises dans ta bouche ne s'éloigneront pas (*l' tmwš*) de ta bouche, ni de la bouche de ta descendance, ni de la bouche de la descendance de ta descendance, dit Yahvé, dès maintenant et à jamais».

Or Is 59,21 s'appuie sur Pr 1,23: «Convertissez-vous à mon exhortation, pour vous je vais déverser mon esprit (*rwḥy*), et vous faire connaître mes paroles (*dbry*)»; de même que Jr 31,33: «Mais voici l'alliance (*hbryt*) que je conclurai avec la maison d'Israël après ces jours-là, oracle de Yahvé, je mettrai ma loi (*twrty*) au fond de leur être et je l'écrirai (*'ktbnh*) sur leur cœur (*lbn*). Alors je serais leur Dieu et eux seront mon peuple», a été influencé à travers le Ps 40⁸, par Pr 3,1: «Mon fils, n'oublie pas ma loi (*twrty*) et que ton cœur (*lbn*) garde mes préceptes»⁹. La médiation du Ps 40 n'est pas sans importance, car ce Psaume a d'abord été un psaume royale, une méditation sur Dt 17,18-19 (note 8), avant de recevoir une lecture Jérémienne donc prophétique. Par ailleurs Is 59,21 fait référence non seulement à l'alliance de Jr 31,33 (voir verbe *mwš* en Jr 31,36 et Is 59,21), mais encore à Jr 1,9¹⁰: «Alors Yahvé étendit la main et me toucha la bouche; et Yahvé me dit: Voici que j'ai placé mes paroles en ta bouche».

Nous voyons donc que le personnage d'Is 42,1 a pu se voir transférer un certain nombre d'attributs royaux dont le titre d' élu (*bḥyr*) ou l'application du Ps 40, cf. Dt 17,18-19, pour être finalement présenté comme le prophète semblable à Moïse, cf. Dt 18,15.

Par rapport à Is 59,21; Is 42,1 est du reste complété par Is 51,16: «J'ai mis mes paroles (*dbry*) en ta bouche, à l'ombre de ma main je t'ai caché, pour tendre les cieux et pour fonder la terre, pour dire à Sion: "Tu es mon peuple"»¹¹.

⁶ Van der Kooij, Servant 383 (Is 42,1a LXX): «Jacob is my servant. I will help him; Israel is my chosen, my soul has accepted him».

⁷ Blenkinsopp, Isaiah 56-66 201 (Is 59,21): «The phrase "my spirit that rests upon you"... is a type of phrase that indicates an individual in the first Duhm's *Dichtungen* (42:1). More significantly, it occurs with reference to an individual who is indubitably a prophetic figure in 61:1....».

⁸ Gosse, Le Psaume 40.

⁹ Gosse, L'influence; voir: Gosse, appel.

¹⁰ Blenkinsopp, Isaiah 201.

¹¹ Blenkinsopp, Isaiah 201.

Supposer une influence du Psautier en Is 42,1 n'a rien de surprenant étant donné ce que nous avons relevé au sujet de l'usage du terme *bh̄yr*. Que cette influence du Psautier puisse être coordonnée avec celle de l'appel de la Sagesse de Pr 1,20ss (Voir Is 59,21¹² et Pr 1,23), apparaît dès Is 42,2: «Il ne crie pas, il n'élève pas le ton, il ne fait pas entendre sa voix dans la rue (*bh̄wš qwlw*)». Le serviteur – élu d'Is 42,1 apparaît de ce point de vue comme opérant de manière plus discrète que la Sagesse de Pr 1,20: «La Sagesse crie dans la rue (*bh̄wš*) sur les places elle élève sa voix (*qwlh*)».

Le lien avec la tradition de Sagesse apparaît encore en Is 42,5: «Ainsi parle Dieu, Yahvé, qui a créé (*bwr'*) les cieux et les a déployés (*wnwtyhm*), qui a affermi (*rq'*) la terre et ce qu'elle produit (*wš's'yh*), qui a donné le souffle au peuple qui l'habite, et l'esprit à ceux qui la parcourent». On peut relever:

br' (participe poël): Is 40,28; 42,5; 43,1.15; 45,7.18; 57,19; 65,17.18

nth (participe poël): Is 40,22; 42,5; 44,24; 51,13; 66,12

rq': Is 40,19; 42,5; 44,24

Or le texte sur la création d'Is 40,12-24 entretient des liens étroits avec Pr 8,12-31¹³. Dans ce même chapitre 8 des Proverbes il est également question de la Sagesse Royale, or ce passage a également influencé d'autres parties du livre d'Isaïe. Ainsi Pr 8,15a: *by mlkym ymlkw* et Pr 8,16a: *by šrym yšrw* ont été repris en Is 32,1: *kn lšdq ymlk wšrym bmspt yšrw*. En Is 28-32 d'une manière plus large¹⁴ il est envisagé de nouveau la possibilité d'un roi agissant selon le droit et la justice en référence au livre des Proverbes. Ainsi l'influence du livre des Proverbes en Is 42,1-9, n'apparaît pas comme une influence unique dans le livre d'Isaïe.

Dans le cadre du livre d'Isaïe l'usage du terme *š's'ym* en Is 42,5 renvoie également à la question royale et à la substitution opérée, à l'espérance en la dynastie davidique, en Is 40ss.

L'emploi de *š's'ym*¹⁵ dans la Bible: Is 22,24; 34,1; 42,5; 44,3; 48,19; 61,9; 65,23; Job 5,25; 21,8; 27,14; 31,8, souligne l'importance du rôle de ce

¹² Gosse, L'alliance.

¹³ Gosse, La création.

Sur les liens d'Is 42,1 avec Is 40-41, voir encore;

tmk: Is 33,15; 41,10; 42,1.

ršh: Is 40,2; 42,1.

Sur les liens avec Gn 1-2: Baltzer, Deutero-Isaiah 131.

¹⁴ Gosse, L'établissement.

¹⁵ Gosse, L'emploi.

terme dans la rédaction du livre d'Isaïe¹⁶. Ce terme fait allusion à la possibilité de création divine, au cœur même de l'histoire, au-delà de la création originelle. Le lien avec le personnage d'Is 42,1, et de ce qui advient par lui, est souligné par le fait que le terme *š's'ym* est de la même famille que le verbe *yš'* utilisée en Is 42,1bβ: *mšpṭ lgwym ywšy'*.

Cette nouveauté s'oppose aux espérances du passé et particulièrement à celles mises en la dynastie davidique concernée en Is 22,22-25: «²² Je mettrai la clé de la maison de David sur son épaule, s'il ouvre personne ne fermera, s'il ferme personne n'ouvrira. ²³ Et je l'enfoncerai avec un clou en un lieu solide, il deviendra un trône de gloire pour la maison de son père. ²⁴ On y suspendra toute la gloire de la maison paternelle, les descendants (*hš's'ym*) et les rejetons, et tous les objets de petite taille, depuis les coupes jusqu'aux jarres. ²⁵ Ce jour-là, oracle de Yahvé Sabaot, il cédera (*tmwš*), le clou enfoncé dans un lieu solide, il s'arrachera et tombera; alors se détachera, la charge qui pesait sur lui. Car Yahvé a parlé».

L'usage du verbe *mwš*: Is 22,25; 46,7; 54,10.10; 59,21, oppose à la remise en cause de 22,25, la sécurité proclamée en Is 59,21, où il est affirmé au sujet des paroles mises dans la bouche du personnage: «ne s'éloigneront pas (*l' tmwš*) de ta bouche». L'usage du verbe *mwš* en Is 59,21 (et 54,10) correspond au fait que l'influence de Pr 1,23 sur Is 59,21 s'est faite en coordination avec le rôle de Pr 3,1 en Jr 31,33. Mais c'est tout le contexte de Jr 31,33 qui doit être pris en compte en Is 54,10 et 59,21 et particulièrement ici Jr 31,36: «Si jamais cet ordre venait à faillir (*ymšw*) devant-moi –oracle de Yahvé– alors la race d'Israël cesserait aussi d'être une nation devant-moi pour toujours!¹⁷»

En Is 42,3: «il ne brise pas le roseau froissé (*qnh ršwš*), il n'éteint pas la mèche qui faiblit (*wpšth khh*), fidèlement, il présente le droit (*mšpṭ*)». Le comportement de l'«élou» «serviteur», s'oppose à celui qui est prêté à Ezéchias en Is 36,6: «Voici que tu te fies au soutien de ce roseau brisé (*hqnh*

¹⁶ Janthial, L'oracle 179; 272 (note 132): «Gosse a mis en évidence que le terme *š's'* prenait dans la perspective d'ensemble du livre d'Isaïe une connotation 'paramessianique' puisqu'il sert à mettre en place une option alternative à l'attente davidique»; 281: «Conformément à ce qui avait été entrevu dans les chapitres 43-45, YHWH fonde en lui-même une nouvelle dynastie dont la gloire sera de faire connaître son nom»; 302.

¹⁷ Sommer, Prophet 49 (Sur Is 54,10-13): «The idea and the language recall Jer 31.33-35... Another occurrence of Jeremiah's idea of an inevitable covenant is found in Is 59,21...». P. 227 (note 47): «That the passages in Isaiah 40-66 which rely on Jer 31.31-36 use vocabulary from throughout the passage». L'influence de Jr 31,31-36 sur le livre d'Isaïe s'est faite sous l'influence commune de Pr 3,1 en Jr 31,33 et Pr 1,23 en Is 59,21.

hršwš), l’Égypte, qui perce et perfore la main de qui s’appuie sur lui. Tel est Pharaon, roi d’Égypte, pour tous ceux qui se fient à lui»¹⁸. Le serviteur -élu se démarque ainsi de la lignée davidique.

Le fait que Is 42,3 s’appuie sur Is 36,6 où il est question de l’Égypte, est confirmé par l’usage de *pšth*: Is 42,3; 43,17; Ex 9,31 pour toute la Bible. Les deux autres références concernent l’Égypte dont Is 43,17: «qui fit sortir char et cheval, armée et troupe d’élite ensemble; ils se sont couchés pour ne plus se relever, ils se sont éteints, comme une mèche (*kpšth*) ils se sont consumés».

Le fait de promouvoir le «droit (*mšpʔ*)», fait du serviteur un substitut à la royauté davidique dont c’était la charge. Le respect du serviteur – élu pour ce qui est faible (*ršwš / khh*) à pour contrepartie sa force (*l’ ykhh*; *l’ yrwš*) pour établir ce même droit selon Is 42,4: «Il ne faiblira (*l’ ykhh*) ni ne cédera (*l’ yrwš*) jusqu’à ce qu’il établisse le droit (*mšpʔ*) sur la terre et les îles attendent son enseignement (*ltwrtw*)». L’élú (*bḥyr*) serviteur, substitut à la royauté, apparaît également une nouvelle fois comme le nouveau Moïse, voir Dt 34,7¹⁹.

En Is 42,7-9 il faut encore noter que 42,7: «pour ouvrir les yeux des aveugles, pour extraire du cachot le prisonnier, et de la prison ceux qui habitent les ténèbres (*ḥšk*)», prépare bien entendu Is 61,1ss, mais correspond surtout l’accomplissement de Is 9,1: «Le peuple qui marchait dans les ténèbres (*bḥšk*) a vu une grande lumière (*’wr*), sur les habitants du sombre pays, une lumière (*’wr*) a resplendi».

Voir pour rappel en Is 42,6*: «j’ai fait de toi l’alliance du peuple, la lumière des nations (*l’wr gwym*)», ce qui fait que notre texte avec Is 42,9: «Les premières choses (*hr’šnwt*), voici qu’elles sont arrivées, et je vous en annonce de nouvelles (*whḥdšwt*), avant qu’elles ne paraissent, je vais vous les faire connaître», correspond à l’accomplissement de Is 8,23b: «Comme le passé (*hr’šwn*) a humilié le pays de Zabulon et le pays de Nephtali, l’avenir (*wh’ḥwn*) glorifiera le chemin de la mer, l’au-delà du Jourdain le district des nations (*hgwym*)»²⁰.

¹⁸ *qnh*: Is 19,6; 35,7; 36,6; 42,3; 43,24; 46,6.

ršš: Is 36,6; 42,3.4; 58,6.

Grimm / Dittert, Deuterocesaja 138, signalent le parallèle de 2 Rois 18,21.

¹⁹ Sur l’expression *l’ ykhh* d’Is 42,4 voir en Dt 34,7: *l’ khth ’ymw* (Moïse). Cela renforce la présentation de l’élú d’ Is 42,1, comme le prophète semblable à Moïse. Voir le même titre d’ élú attribué à Moïse en Ps 106,23; voir Baltzer, Deutero-Isaiah 130.

²⁰ Gosse, Isaiah 8.23b.

La substitution en Is 42,9 de *ḥdš* à '*ḥrwn*, s'explique par le cantique qui suit, voir *šyr ḥdš* en Is 42,10²¹. La rédaction du livre d'Isaïe entretient des rapports étroits avec celle des cantiques bibliques.

Conclusion

L'élú (*bḥyr*) d'Is 42,1, apparaît comme le substitut à l'espérance royale davidique et le nouveau Moïse. Avec lui s'accomplit ce qui est annoncé pour l'«avenir», en Is 8,23-9,1; la venue de la lumière au milieu des ténèbres non seulement pour un peuple particulier mais encore pour toutes les nations. Is 42,1-9 entretient des liens étroits avec le Psautier et les Cantiques Bibliques, sous l'influence commune du livre des Proverbes. De ce point de vue Is 42,1 prépare 59,21 qui dépend de Pr 1,23.

Summary

In Is 42,1 the "chosen" (*bḥyr*) constitutes a substitution to the royalty of David and corresponds to the prophet new Moses. He represents the fulfilment of Is 8,23-9,1. This passage prepares the alliance of Is 59,21. This tradition depends of the influence of the Book of Psalms and of the Book of Proverbs.

Zusammenfassung

In Jes 42,1 ist der „Erwählte“ (*bḥyr*) ein Ersatz für das davidische Königtum und entspricht dem Propheten als neuer Mose. Er stellt die Erfüllung von Jes 8,23-9,1 dar. Diese Tradition orientiert sich am Bund nach Jes 59,21 und ist beeinflusst von den Psalmen und dem Buch der Sprüche.

Résumé

L'élú (*bḥyr*) d'Is 42,1 est un substitut à la royauté davidique dans la ligne du prophète nouveau Moïse, et correspond à l'accomplissement d'Is 8,23-9,1. Cette tradition orientée vers l'alliance d'Is 59,21, est étroitement liée aux traditions du Psautier et du livre des Proverbes.

Bibliographie

Baltzer, K., Deutero-Isaiah. A Commentary on Isaiah 40-55 (Hermeneia. A critical and historical commentary on the Bible), Minneapolis 2001.

²¹ Grimm / Dittert, Deuterocesaja 147: «In 42,5-9 spiegelt sich die ganze bisherige (Heils) Geschichte von der Genesis (v.5) über die Erwählung Abrahams (v.6) und der Exodus (v.7) bis zu aktuellen, zur Zukunft geöffneten Gegenwart (v.8ff).» Berges, Buch 338ss, veut voir en 42,5-9 un oracle en faveur de Cyrus. Une approche historique peut être tentée par ce rapprochement, mais rien dans l'analyse littéraire le permet.

- Berges, U., Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt (HBS 16), Freiburg u.a. 1998.
- Blenkinsopp, J., *Isaiah 40-55. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 19A), New York u.a. 2002.
- Blenkinsopp, J., *Isaiah 56-66. New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 19B), New York u.a. 2003.
- Gosse, B., L'alliance d'Isaïe 59,21: ZAW 101 (1989) 116-118.
- Gosse, B., L'appel de la Sagesse de Proverbes 1 et la constitution finale du Psautier: RB (à paraître).
- Gosse, B., La création en Proverbes 8,12-31 et Isaïe 40,12-24: NRT 115 (1993) 186-193.
- Gosse, B., L'emploi se *š's'ym* dans le livre d'Isaïe: BN 56 (1991) 22-24.
- Gosse, B., L'établissement du droit (*mšpř*) et de la justice (*šdqh*), et les relations entre les rédactions d'ensemble des livres d'Isaïe et des Psaumes: SJOT 14 (2000) 275-292.
- Gosse, B., L'influence du livre des *Proverbes* sur le *Psautier*, et leur influence conjointe sur les livres prophétiques: Transeuphratène (à paraître).
- Gosse, B., *Isaiah 8.23b and the Three Great Parts on the Book of Isaiah*: JSOT 70 (1996) 57-62.
- Gosse, B., Le livre d'Isaïe et le Psautier. De »mon serviteur« et »mon élu« en Ps 89,4, à »mes serviteurs« et »mes élus« en Isa 65,9: ZAW 115 (2003) 376-387.
- Gosse, B., Le quatrième livre du Psautier, Psaumes 90-106, comme réponse à l'échec de la royauté davidique: BZ 46 (2002) 239-252.
- Gosse, B., Le Psaume 40 et le livre de Jérémie: ZAW 117 (2005) 395-404.
- Grimm, W. / Dittert, K., Deuterocesaja. Deutung – Wirkung – Gegenwart. Ein Kommentar zu Jesaja 40-55 von Werner Grimm in Zusammenarbeit mit Kurt Dittert, Stuttgart 1990.
- Janthial, D., L'oracle de Nathan et l'unité du livre d'Isaïe (BZAW 343), Berlin / New York 2004.
- Prinsloo, W.S., *Isaiah 42,10-12: "Sing to the Lord a New Song.."*, in: Van Ruiten J. / Vervenne M., *Studies in the Book of Isaiah*. FS Willem A.M. Beuken (BETHL 132), Leuven 1997, 289-302.
- Sommer, B.D., *A prophet reads scripture. Allusions in Isaiah 40-66*, Stanford 1998.
- Van der Kooij, A., "The Servant of the Lord". A particular Group of Jews in Egypt According to the Old Greek of Isaiah. Some Comments on LXX Isa 49,1-6 and Related Passages, in: Van Ruiten, J. / Vervenne, M. (Hg.), *Studies in the Book of Isaiah*. FS Willem A.M. Beuken (BETHL 132), Leuven 1997, 383-396.

Bernard Gosse
 4 Résidence Opéra
 92160 Antony,
 France – gosse.bernard@wanadoo.fr

Lähmen oder in Besitz nehmen?

|| Auf der Suche nach historischen Informationen im Deuteronomistischen Geschichtswerk

Wolfgang Zwickel

Es ist relativ schwierig, innerhalb des Deuteronomistischen Geschichtswerkes solche Texte ausfindig zu machen, die einen glaubwürdigen alten Charakter haben und deshalb als Annalenüberlieferungen bezeichnet werden können. An einem Punkt soll ein solcher Versuch hier unternommen werden.

Das Verb עקר pi. bezeichnet das Lähmen von Tieren, insbesondere das Lähmen von Pferden. Hierbei werden den Tieren die Sehnen der Hinterfüße durchschnitten, um die Tiere bewegungsunfähig und somit für den militärischen Einsatz unbrauchbar zu machen.

Das Verb wird nicht allzu häufig im Alten Testament erwähnt. In Jos 11,6.9 ist davon die Rede, dass Josua in seinem Kampf gegen die Koalition kanaanäischer Stadtstaaten aus Galiläa deren Streitwagenpferde lähmen und die Wagen verbrennen soll. Auch von David wird berichtet, dass er nach dem Sieg gegen Hadad-Ezer, den König von Zoba, dessen Streitwagenpferde gelähmt hat (2Sam 8,4; 1Chr 18,4). In Gen 49,6 ist vom Lähmen der Stiere die Rede.

Dies wirft die Frage auf, warum dieses Verb in Texten, die von der erzählten Handlung her jünger sind, also aus der Zeit Salomos oder der Könige des geteilten Reiches, nicht mehr vorkommt. Fabry vermutet, dass hinter diesem Brauch „wohl eine alte Bannvorschrift“ steht, „obwohl der explizite Bann-Terminus hier fehlt“.¹

Sehr viel wahrscheinlicher ist jedoch, dass es sich hier um eine Kriegstaktik handelte, die aus einer Zeit stammt, als man selbst in Israel und Juda noch keine Streitwagen besaß und die gut trainierten und daher sehr wertvollen Pferde noch nicht in das eigene Heer eingliedern konnte. Ein eigenes Streitwagenheer scheint David noch nicht besessen zu haben. Die Ausbildung der hierfür benötigten Tiere ist höchst aufwändig und langwierig. Sie müssen in einer Phalanx galoppieren können, dürfen sich von Unruhen nicht beeindrucken lassen und müssen auf Menschen und Tiere zureiten können, ohne sich von deren Widerstand beeindrucken zu lassen. Zudem war die

¹ Fabry, עקר 345.

Haltung von Streitwagen finanziell höchst aufwändig. Pferde, zumal solch exquisites und gut trainierte Pferde, konnte man für kriegerische Zwecke halten; für den Alltag eines Ackerbauers waren sie völlig unbrauchbar. Streitwagenpferde setzen daher eine Elite voraus, die sich in erster Linie auf militärische Aufgaben konzentriert und vom Erwerb auf dem Acker freigestellt ist.

Zur Zeit Davids scheint es nach der Beamtenliste 2Sam 8,15-18 noch keine Streitwagenheere gegeben zu haben. Für die Kriegsführung war nur Joab zuständig. Weder von David noch von seinen Mitkämpfern wird berichtet, dass sie auf Streitwagen einherfuhren. Zudem wären Streitwagen für David, der seine militärische und politische Karriere im jüdischen Bergland begann, auch unpraktisch gewesen. Streitwagen sind ideal für die Ebene. Im Bergland kann man den Vorteil der Streitwagenheere, nämlich das massive Auftreten in einer Phalanx, nicht ausspielen. Zudem besteht schnell die Gefahr, dass ein Achs- oder Radbruch sich ereignet und man damit weitgehend ungeschützt und stark behindert den Feinden ausgeliefert ist.

In der Tat hören wir von Streitwagen aus der Frühzeit Israels nur auf Seiten der Gegner Israels bzw. Judas (Ri 1,19; 4,3.7.13.15f.; 5,28; 1Sam 13,5; 2Sam 1,6; 8,4; 10,18).² Erst von Adonja wird berichtet, dass er gegen Ende der Wirksamkeit Davids „Wagen und Reiter“ anschaffte (1Kön 1,5), um mit seinem kleinen Heer die Herrschaft an sich zu reißen. Erst unter Salomo sind eigene Wagenstädte (1Kön 9,19) und die Anschaffung von Wagen und Pferden für Kriegszwecke (1Kön 10,26) bekannt. Salomo scheint auch als erster einen Obersten über die Streitwagen eingesetzt zu haben, der vermutlich für die Ausbildung der Pferde und der Wagenlenker zuständig war und dieses kleine Heer koordinierte (1Kön 9,22). Die Notizen über Salomo und sein Streitwagenheer mag man als späte Verherrlichung dieses Königs abtun. Da aber schon kurze Zeit nach Salomo unter Ela (886-885 v. Chr.) an einer historisch eigentlich unverdächtigen Stelle ein „Befehlshaber über die Hälfte der Streitwagen“ erwähnt wird (1Kön 16,9), scheint es doch nicht ganz ausgeschlossen, dass Salomo auch ein Streitwagenheer errichtet hat. Zu Beginn des 9. Jh.s v. Chr. gab es jedenfalls in Israel ein solches Heer, und in der Folgezeit mehren sich auch die biblischen Belege dafür, dass das Streitwagenheer eine bedeutende Rolle in Israel spielte (1Kön 20,1.21.25; 22,31-33.35.38 und öfter). Nach der Monolithinschrift Salmanassars III. (859-824 v. Chr.) hatte Israel ein großes Streitwagenheer, auch wenn man die dort festgehaltenen Zahlen in ihrer Historizität bezweifeln kann (TUAT I, 360-362; Ahab besaß demnach 2000 Streitwagen, das größte in der Inschrift genannte Streitwagenheer). Nun war es selbstverständlich, dass man die

² 1Sam 8,12 ist ein relativ später Text, der die Verhältnisse des (9.) / 8. Jh.s v. Chr. voraussetzt.

eroberten Tiere nicht mehr lähmte, sondern in das eigene Heer einreichte. Die Praxis des Lähmens eroberten Tiere kam spätestens ab dem 9. Jh. v. Chr. außer Brauch, weil die gut trainierten Tiere einen viel zu großen Wert für die eigenen Truppen darstellten.

Wenn nun in den eingangs erwähnten Texten davon die Rede ist, dass die eroberten Tiere gelähmt wurden, dann wird es sich bei diesen Nachrichten um alte Überlieferungen handeln. Wer im 9. oder 8. Jh. v. Chr. eine Eroberung eines fremden Heeres beschrieben hätte, hätte zweifelsohne das festgehalten, was in dieser Zeit üblich war: nämlich die Eingliederung der eroberten Tiere in das eigene Heer und nicht das Lähmen der Tiere. Somit liegen in Jos 11,6.9 und 2Sam 8,4 alte Überlieferungen vor, die einen historischen Sachverhalt aus der erzählten Zeit beschreiben.

Summary

The Verb עקר pi. means "to paralyze an animal". This war tactic was used in order to destroy conquered horses. As soon as Israel had an own chariot army, taken chariots were incorporated into the own army. Therefore Jos 11.6.9; 2Sam 8,4 should be an old tradition.

[0146]

עקר

Zusammenfassung

Das Verb עקר pi. „Lähmen von Tieren“ stellt im Alten Testament eine Kriegstaktik dar, die angewandt wurde, wenn man feindliche Pferde erobert hatte. Sobald man in Israel ein eigenes Streitwagenheer hatte, gliederte man eroberte Streitwagen jedoch in das eigene Heer ein. Jos 11,6.9; 2Sam 8,4 dürften daher alte Traditionen bewahren.

Bibliographie

Fabry, H.-J., עקר, Art. in: ThWAT VI, 343-346.

Wolfgang Zwickel

Heuerstr. 61

55129 Mainz

mailto:zwickel@uni-mainz.de

More on the Book of Proverbs and Legal Exegesis at Qumran

David Rothstein

The Qumran sectaries, like the rabbis after them, viewed the book of Proverbs not only as a collection of abstract “Wisdom” maxims but, moreover, as a source for specific, concrete legal practices.¹ A parade example of this “legalistic” tendency at Qumran is afforded by 1QS 5:23-24. Herein, the sect actualized the dictum of (the masoretic text of) Prov 12:8² by establishing a fixed, yearly rite whose purpose was to establish the precise standing of each and every member of the community; Prov 12:8 thus not only informed 1QS’s literary formulation but, moreover, formed the basis for one of the essential components of the community’s structure.³ This datum is particularly noteworthy in light of the fact that the literary matrix of Prov 12:8 does not require, nor even suggest, such an approach.⁴

A prominent feature of Proverbs is the intertextual bond linking it with other biblical compositions, a point amply noted by students of the Hebrew Bible, modern and ancient alike.⁵ The Qumran sectaries, like the rabbis after them, were well aware of this intertextual matrix. Indeed, as I have demon-

¹ This tendency among Second Temple circles is, of course, hardly surprising, given the intense legal-exegetical activity in this period and the ample testimony of this tendency in rabbinic sources of various periods (see e.g., *m. Sanh.* 3:7, *b. Yeb.* 15a). For discussion of the emphasis on the role of law in Second Temple circles, as reflected specifically in LXX Proverbs, see Cook, *Law*, (I plan to address LXX Proverbs’ treatment of a ritual / legal issue, viz., that of moral impurity, in a separate discussion). For a recent discussion of the theological basis for Proverbs’ authoritative status, see Ulrich, *Literature*; see also the following note.

² Cf. LXX ad loc, which appears to reflect a different Vorlage.

³ See Jastram, *Hierarchy*; Licht, *Rule Scroll*, had previously noted the possible (!) relationship between 1QS’s formulation and the words “נערה לב” in Prov 12:8, but did not address the overall role of the biblical passage in 1QS; see *Rule Scroll* 136.

⁴ Moreover, it must be borne in mind that, the legalistic tendency of (some) Second Temple circles, notwithstanding, Wisdom as a literary / sociological phenomenon is amply attested during this period; see inter alios, Goff, *Instruction*.

⁵ See inter alios, Weinfeld, *School* 244-245, 261-269; Weinfeld, *Deuteronomy* 62-65; Sheppard, *Wisdom*, and Frymer-Kensky, *Sage* 280-285. See also Robert, *Les Attaches* 43, and Robert, *Les Attaches* 44; Harris, *Figure*; Passaro, *Proverbi*; and, from a different angle, Cook, *Relationships*.

strated elsewhere, the Qumran community's exegesis of Lev 19:18 indicates that it is informed by the sect's understanding of Prov 24:23-29 as an inner-biblical reworking of Lev 19:15-18.⁶ The present discussion addresses another passage in Proverbs which, when viewed through the prism of inner-biblical interpretation / inner-biblical allusion,⁷ may be seen to have informed the legal / ritual positions of 11QT^a.⁸

Prov 30 and the pollution of excrement

Among the ritual positions maintained by the Qumran community is the view that excrement is ritually polluting. 11QT^a 46:13-16 and 1QM 7:3-7 require that latrines be placed at a distance of either two- or three-thousand cubits (respectively) from sacred precincts, including the Israelite (war) camp. The dependence of 11QT^a and 1QM on Deut 23:12-14 is commonly acknowledged.⁹ Similarly, Josephus (*Wars of the Jews*, 2:147-149), states that after the discharge of excrement, the Essenes would "make it a rule to wash themselves after it, as if defiled". The combined evidence of 11QT^a and Josephus¹⁰ leaves no room for doubt that the sect viewed the discharge of excrement as ritually polluting.¹¹ J. Milgrom has made the observation that this position is informed by Ezek 4:12-15, which indicates that excrement defiles.¹² While Milgrom's proposal is, indeed, on the mark,¹³ it ought be

⁶ Rothstein, Book.

⁷ For recent detailed of these two issues – and related ones, e.g., echo, author intentionality – see Sommer, Prophet, especially chapter one.

⁸ For recent discussion of the diachronic implications of inner-biblical interpretation, see Eslinger, Allusion; and Sommer, Exegesis; see also Sommer, Prophet, especially chapter one; Nielsen, Intertextuality; Barton, Text; and Childs, Critique.

⁹ The requirement that the latrines be placed at a distance of three thousand cubits from the city reflects 11QT^a's exegesis of Num 35:4-5. On these verses, see Milgrom, Book, ad loc.; see also CD 10:20-21; 11:5-6; and Callaway, Extending 153.

¹⁰ Baumgarten has argued that the different formulation of 11QT^a and the position ascribed by Josephus to the Essenes indicates that the circle responsible for 11QT^a is not to be identified with the Essenes (Baumgarten, Temple Scroll). This observation, whatever its merits, has little bearing on the essence of the present discussion. Note, also, that Baumgarten argues that the Damascus Document (CD) XI:2, appears to maintain a similar position (Baumgarten, Temple Scroll 16-18, nn. 16, 17, and 22). This is possible, but less than convincing. The passage may refer to filth generally; similarly, it is hardly clear whether the issue therein involves purity, per se, or, simply, cleanliness and hygiene (see Schiffman, Law 11-13 [Hebrew]).

¹¹ See also Neyrey, Idea. For a recent review of some of the archaeological issues involved in connection with 11QT^a and Josephus, see Bauckham, Church 67-72.

¹² Milgrom, Studies 96-97.

noted that neither Deut 23 nor Ezek 4 makes explicit mention of the requirement of ritual bathing (although this would, of course, be the implication of Ezek 4). To be sure, there is another biblical passage which was likely understood by the Qumran community as offering explicit testimony of the requirement to bathe after the discharge of excrement, viz., Prov 30:11-12. These verses read:

- ¹¹ There is a breed of men that brings a curse on its fathers
and brings no blessing to its mothers,
¹² A breed that thinks itself pure, though it is not washed of
its "filth" (דור טהור בעיניו ומצאתו לא רחץ).¹⁴

V.12 may be interpreted figuratively, viz., as referring to those who, while righteous in their own eyes, are, in fact, filled with iniquity – rather than *ritual impurity* – since they have not removed themselves from the "filth" of their transgressions. Such, indeed, is the approach preferred by traditional Jewish exegetes.¹⁵ Their position, while not unreasonable, is undoubtedly informed by two considerations: first, rabbinic literature does not view excrement as defiling¹⁶ and, secondly, the Hebrew lexeme "צוואה" also bears the meaning "(extreme) filth" (e.g., Zech 3:3,4).¹⁷ To be sure, this position is also adopted in many modern translations, though the reasons for this prevalent tendency are not always made explicit.¹⁸ Some commentators, however, have formulated a more specific basis for preferring the rendering

¹³ Cf. Maccoby, *Ritual*; and see below.

¹⁴ Translation of biblical passages follows NJPS (TANAKH [Philadelphia: Jewish Publication Society, 1985]).

¹⁵ See, e.g., Altschuler (Mesuddat David), ad loc.; Jonah ibn Jabah, ספר השרשים, ed. W. Bacher (Mekize Nirdamim: 1896), s.v. 'צוואה'; and Solomon Parhon, מחברת הערוך, s.v. 'צוואה'.

¹⁶ Indeed, for it is for this very reason that Ezek 4:12-15 was understood in metaphoric fashion by traditional exegetes; cf. *m. Yoma* 3:2, which states that a priest who defecated (during the course of cultic service) was required to undergo ritual immersion before resuming his cultic duties.

¹⁷ The figurative approach is also adopted in the modern translations and dictionaries; see NJB, RSV (The New Oxford Annotated Bible), NJPS, and Ben-Yehudah, Dictionary. Another consideration informing this understanding is the tendency of many moderns to explain numerous occurrences of the Hebrew lexeme "טהור" in a figurative fashion, rather than a technical and concrete ritual / cultic sense; see e.g., Ringgren, טהר, and André / Ringgren, טמא.

¹⁸ See e.g., NJPS, RSV, Jerusalem Bible; see also, Toy, Proverbs 525-526, and BDB, s.v. צוואה. It is possible that modern students of the Hebrew Bible have worked under the premise that ritual purity, and excrement in particular, is unlikely subject for wisdom literature.

“filth”. Thus, S.D. Luzzatto argued that biblical usage distinguishes between $\text{הִלָּצַ$ and $\text{הִלָּצַ(ו)}\text{ו}$ – the former denoting (bodily) filth generally, the latter, applied specifically in connection with excrement.¹⁹

Viewed within the limited context of Proverbs, the non-ritualistic approach adopted by both medieval and modern commentators is surely plausible.²⁰ However, it is likely that the Qumran community read this verse against the broader scriptural matrix. By combining Prov 30:12 with Deut 23:10-15 and Ezek 4:12-15, the author of 11QT^a concluded that the lexeme $\text{הִלָּצַ$ in Prov 30:12 refers to excrement and that the verse involves a legal norm, rather than a merely figurative expression.²¹ Now, the root הִלָּצַ may denote, in both the Hebrew Bible and the writings from Qumran, bathing (of the entire body) for the purpose of purification.²² In particular, it is attested at Deut 23:12, which deals with purification from the impurity generated by nocturnal emission and immediately precedes the verse concerning construction of war-camp latrines. Accordingly, the meaning of Prov 30:12, as understood by the sect, is that this breed (דֹרֵר) who views themselves as pure has, in fact, not cleansed themselves of the most common and basic form of defilement, and, moreover, one which is most readily removed.²³

¹⁹ See Luzzatto, Commentary 50 [ad Isa 4:4]; reprint [Hebrew], and n. 34, below.

²⁰ Note that LXX 30:12 reads (following the translation of Cook [NETS, provisional online edition]): “Wicked progeny judges itself righteous (δικαιον); but did not wash off its anus ($\text{την δε εχσδον αυτου ουκ απεψυεν}$);” cf. the translation of Brenton and that adopted by D’Hamonville, *balaie* 300. The latter rendering notwithstanding, in his discussion to Prov 30:12 D’Hamonville (*balaie*) acknowledges the same basic approach as that adopted by Cook. It is unclear whether LXX’s rendering reflects the same *Vorlage* as that found in the masoretic text, though this is probably the case. LXX’s *Vorlage*, like the Hebrew text, may have read צֹאֲתָר or מִ(ו)צֹאֲר . These consonantal forms allow for a variety of vocalizations and renderings, including “his going(s) out – i.e., paths, journeys – or his filth / excrement (and, by extension, anus). It is possible that LXX’s rendering reflects the translators’ best effort at rendering a text which he did not fully understand or, possibly, a “liberal” translational approach; see the recent study of Forti and Talshir, Proverbs 7.

²¹ For another instance in which the Qumran community appears to have interpreted a metaphoric usage in concrete legal-cultic terms, see Milgrom, Leviticus 17-22. Milgrom maintains that the sect’s view of moral impurity as remediable (contra H), was formulated on the basis of (its interpretation of) Ezek 36:25. See also, Toews, Purification; and, for a discussion of the underpinnings of the Qumran community’s view(s) of sanctity and impurity, see Regev, Temple.

²² See, e.g., Lev 14:8,9; 15:5-13; 16:25,28; 22:6; 2Kgs 4:10,13; 11QT^a 50:8, 14-15; note, especially, 1QS 3:5 (“וְלֹא יִטְהַר בְּכֹל מִן רֵחִיץ”).

²³ Unlike other forms of impurity which can be removed only at nightfall, the removal of excrement defilement was, presumably, effective immediately upon bathing. A

Given the polemic nature of 11QT^a and the strident polemics engaged in by the Qumran community, especially concerning matters of ritual purity, Prov 30:12, with its denunciation of those who are lax in basic matters of ritual purity, would undoubtedly have been seen as providing a ready-made barb.

As for the argument proffered by Luzzatto, the following observations are apposite. Even if his position is granted with respect to the masoretic text, it is of dubious value in evaluating 11QT^a and the Qumran community's tradition, generally, which may well not have recognized the twin textual forms preserved by the masoretes. Indeed, it is most significant that in its discussion of the placement of latrines 11QT^a 46:15 employs the form "צואה" rather than the form "צִאָה" attested at Deut 23:14. In addition, rabbinic texts attest virtually exclusive use of the form "צואה" to denote excrement.²⁴ These data render Luzzatto's argument moot, at least with respect to Hebrew usage of Second Temple texts.

Buttressing the likelihood that the author of 11QT^a (would have) viewed Prov 30:11-12 through the prism of ritual praxis, rather than generic moral exhortation, are two considerations. The first involves the issue of the literary context of Prov 30:12. Examination of a neighboring verse, Prov 30:10, reinforces the likelihood that 30:12 was, indeed, viewed as reflecting a ritual norm and, more specifically, constituting an instance of inner-biblical interpretation. Prov 30:10 states:

"אל תלשן עבד אל אד'נו פן יקללך ואשמת" ("Do not inform on a slave to his master, lest he curse you and you incur guilt").

As has long been noted, this verse is highly reminiscent of Deut 23:16. This verse reads, "לא תסגיר עבד אל אדוניו אשר ינצל אליך מעם אד'ניו" ("You shall not turn over to his master a slave who seeks refuge with you from his master ..."). Indeed, Peshitta to Prov 30:1 is even more revealing, preserving a text identical to that attested at Deut 23:16.²⁵ The rendering of LXX and

similar interpretation, though consonant with rabbinic notions of impurity, is succinctly formulated in the words of the medieval commentator Joseph b. Nehemias, who offers the following paraphrase of this verse: "הוא חושב שהוא טהור הוא לב ואפי' (=ואפילו) טהור בשר אינו but [in point of fact] it is not [even] pure of flesh"; see Bamberger, פירוש 182. Note that the phrase "טהור בשר" may refer to cleanliness, rather than ritual purity; interestingly, though, nothing in his remarks alludes to such a notion.

²⁴ See e.g., Ben-Yehudah, Dictionary 5340-5341.

²⁵ Peshitta Prov 30:10 differs from Deut 23:16 (both Peshitta and masoretic versions) only with respect to the plural pronominal suffix that some Mss. attach to "master" (see Di Lella, Proverbs ad loc. The evidence of LXX is less certain. LXX to Deut 23:16 reads "Οὐ παραδώσεις παιδα τω κυριῷ αὐτου (Do not deliver a servant unto

Peshitta notwithstanding, the masoretic text of Prov 30:10 is sufficiently similar to Deut 23:16 so as to allow an exegete, ancient or otherwise, to see the two passages as sharing a common literary topos. This point is demonstrated most clearly by the remarks of (pseudo-) ibn Ezra and Joseph b. Nehemias ad Prov 30:10, who, explaining this verse in the light of Deut 23:16, comment that the verse's discussion of "informing" against a slave is directed, first and foremost, at one who informs a slave-owner that his slave has attempted to escape.²⁶ Now, the pericope immediately preceding Deut 23:16, viz., Deut 23:10-15, addresses the maintenance of sanctity in the Israelite war camp by means of proper disposal of excrement. Accordingly, Proverbs' juxtaposition of informing against (runaway) slaves with the formulation reflecting the defiling quality of excrement parallels the juxtaposition of these two very subjects in Deut 23.²⁷

The use of literary juxtaposition in Proverbs, and its detection by Second Temple circles, should hardly occasion surprise. Indeed, this technique, termed "*semukhin*" in rabbinic sources, is amply tested in the Hebrew Bible, as noted by, inter alios, M. Fishbane and I. Kalimi.²⁸ Viewed from a slightly different angle, Prov 30:10-12 may involve a reversal of the sequence of passages found in Deuteronomy and, thereby, conform to M. Seidel's principle of sequence reversal in inner-biblical allusions and transformations.²⁹ The precise

his master)"; LXX Proverbs reads "Μη παραδως οικειτην εις χειρας δεσποτου (Do not deliver a servant into the hands of a master)". The slightly different nature of the lexemes employed in the translations of the two passages – possibly reflecting slightly different *Vorlagen* – does not materially alter the substantive similarity between the Deuteronomy and Proverbs verses.

²⁶ See Bamberger, פירוש 182.

²⁷ The question of Prov 30:10 and 30:12 involving a juxtaposition of two discrete literary units as opposed to their constituting part of the same unit depends on the ubiquitous problem of delineating pericopae in Proverbs. Indeed, the vexing issue of intervening verses in Proverbs was noted and addressed long before the modern period by, inter alios, Saadiah Gaon, David Qimhi, (pseudo-) ibn Ezra, Menahem b. Solomon (Ha-Meiri), and Joseph b. Nehemias. While the sect's delineation of the literary units contained in 30:10-14 cannot be determined, it is noteworthy that rabbinic sources view these verses as a coherent unit; see *b. Pes.* 87b, and Joseph b. Nehemias ad Prov 30:10-14, and the discussion below. See also, the recent discussion by Nel, Juxtaposition.

²⁸ Fishbane, Interpretation 399-407; and Kalimi, Book; see also, Nel, Juxtaposition.

²⁹ See Parallels Between The Book of Isaiah and The Book of Psalms, Sinai XXXVIII (1956), 150 (Hebrew); see also, Weiss, Bible 96, 256-259. This is not to say that Proverbs necessarily constitutes a later passage which is commenting on the earlier deuteronomical formulation – a point which is beyond the scope of the present paper. The significant point, for present purposes, is that the chronological relationship between the two passages would undoubtedly have been understood in this fashion

nature of the literary technique involved notwithstanding, it is eminently reasonable to posit that the author of 11QT^a would have understood³⁰ the two passages, Deut 23:10-16 and Prov 30:10-12, as forming parallel units, a datum which would have allowed ancient students of the Hebrew Bible to infer that defecation requires bathing (i.e., purification) in water.³¹

In addition to the inner-biblical evidence, medieval sources provide sup-

by the Qumran community and that this literary dependency would certainly have reinforced (or, even generated) their position regarding excrement defilement. For a more nuanced approach to the phenomenon observed by Seidel, see Talmon, Study 362-62; and Beentjes, Quotations. For present purposes it matters little whether Prov 30 is viewed strictly as a quotation of Deut 23 (or vice versa) or as an allusion to the earlier text.

³⁰ I say “would have” for the simple reason that the Qumran community’s writings preserve no clear allusions to either Ezek 4:12-15 or Prov 30:10-12; the point is that both passages are consonant with the community’s position.

³¹ The presence of an intervening verse, Prov 30:11, need not have proven exegetically problematic, regardless of whether the exegetical issue involves mere juxtaposition or, specifically, Seidel’s principle. Indeed, the appearance of an intervening verse in such situations is attested elsewhere in the sect’s writings. The “disruptive” appearance of Prov 24:27 in the middle of a passage which the sect viewed as an inner-biblical interpretation of Lev 19 was considered to be inconsequential (see my “Book of Proverbs”). A related, though not identical, phenomenon is attested in 4Q271.3, ll. 9-10, wherein the author juxtaposes his formulation / application of Deut 22:10-11 with that of Deut 22:13-21 while ignoring the intervening law of tassels in Deut 22:12. In other words, the presence of an intervening verse of an unrelated nature did not prevent the author from seeing a common (though not necessarily identical) motif or subject between proximate passages. A more extreme instance may be reflected in 4Q159, wherein the author juxtaposes Deut 22:5 with a condensed version of 22:13-21, omitting the intervening verses. These last two instances do not, of course, involve inner-biblical allusions / interpretations, but they do suggest that authors at Qumran viewed adjacent passages or verses as *thematically* related, even if a seemingly unrelated verse / passage separated the two related pericopae. See the discussion of these points in Rothstein, Gen 24:14. A phenomenon bearing possible relevance for the present discussion has been identified by Sommer, who notes that in reworking earlier biblical passages, Second Isaiah frequently separates parts of his source material, repositioning them at a distance from one another greater than that found in the earlier text (*A Prophet Reads Scripture*). While the feature identified by Sommer and that of an intervening verse (discussed herein) are not quite identical, the usage identified by Sommer does increase the likelihood that, like Second Isaiah, a (later) Second Temple author would not have viewed the presence of an intervening verse (or pericope) as harming the basic cohesion obtaining between two juxtaposed passages constituting an inner-biblical allusion of an earlier passage.

port for the legal / ritual interpretation of Prov 30:10-12. As part of a legal polemic, the Karaite author, Anan b. David, writes:³²

“One who enters the latrine is forbidden to mention words of Torah until he exits and washes his hand (i.e., hands and feet) ... and then he may mention words of Torah, for [cleansing from contact with] *excrement is (also) similar to [the requirement of] ‘purity’* (דְּצוּאָה נְמִי דוּמִיָּא דְטֵהוּר הוּא), as it is written ‘A breed ...’ [Scripture] states ‘a breed that thinks itself pure,’ for one who does not wash following discharge of (or: contact with) *excrement is not pure*. And [scripture] says ‘a breed that thinks itself pure,’ ... for one’s purification consists of washing one’s hand and foot, and scripture has called this [act] ‘bathing / washing’ ... one must wash his hand(s) and foot (i.e., feet) ... as it is written ‘When my Lord has washed away the excrement’³³ of the daughters of Zion (Isa 4:4)...’³⁴

The Karaite position, while not calling for full ritual bathing, explicitly equates removal of excrement with the issue of ritual purification (“דְּצוּאָה הוּא דוּמִיָּא דְטֵהוּר הוּא”). A similar position is attested among Palestinian rabbanite Jews of the geonic period, as recorded in *Sefer haHillufim* and geonic responsa.³⁵ The available evidence does not allow us to infer that Palestinian Jews of the geonic period viewed discharge of excrement as involving pollution, a position which would be contrary to talmudic tradition (both Palestinian and Babylonian),³⁶ but it does suggest that Prov 30:12 was understood, at least in some rabbanite circles, to have legal significance, requiring some form of washing following the discharge. In short, the Karaite practice – and, possibly, that of Palestinian rabbanite Jews, as well – reflects

³² See the (original) citation in Levin, אִוְצֵר 39-40.

³³ Note that the lexeme “excrement” appears in this passage in defective orthography; see above, n. 16.

³⁴ Traditional exegetes could point to Isa 4:4 as proving that the expression “washing / bathing / צְוֹאֵה (צְוֹאֵה)” is a metaphoric one; the author of 11QT^a, like Anan b. David, would have understood Isa 4:4 as involving a metaphor based on the legal principle expressed in Ezek 4 and Prov 30. See also, Rashi and Qimhi, ad Ezek 4:13.

³⁵ Levin, אִוְצֵר a.a.O., where it is noted that Jews of the Land of Israel and Babylonian differed with regard to the proper procedure following discharge of excrement; the latter maintained that “wiping” alone, without the use of water, was sufficient, whereas the former required the use of water (Levin, אִוְצֵר a.a.O.). The geonic responsa do not state what part of the body is intended; it is likely, though, that the referent is the rectum, rather than the hands and feet. (There is no indication that Palestinian Jews washed their feet before prayer; see Levin, אִוְצֵר a.a.O.).

³⁶ See Harrington, Systems 101; and, especially, Kister, Jews.

an exegetical approach fundamentally similar, if not quite identical, to that reflected in 11QT^a and attributed to the Essenes.³⁷

In sum, the exegetical path traced herein affords yet another example of the tendency in ancient Jewish circles, and at Qumran, in particular, to interpret the collection of maxims in Proverbs in concrete legal and ritual terms. At the same time, it underscores the possibilities of intertextual exegesis afforded by the book of Proverbs, particularly as this book might have been read and interpreted in ancient circles.³⁸ This point is particularly noteworthy in light of the relative paucity of Proverbs scrolls / fragments that have been uncovered at Qumran.³⁹

Summary

Proverbs has long been recognized as a work containing references and allusions to other biblical passages, both narrative and legal / ritual in nature. The present essay addresses one Proverbs passage and its interpretation in ancient Jewish circles, demonstrating that this passage was understood as involving an inner-biblical legal / ritual reworking of Deut 23:10-17.

Zusammenfassung

Proverbs has long been recognized as a work containing references and allusions to other biblical passages, both narrative and legal / ritual in nature. The present essay addresses one Proverbs passage and its interpretation in ancient Jewish circles, demonstrating that this passage was understood as involving an inner-biblical legal / ritual reworking of Deut 23:10-17.

Bibliographie

- André, G., Ringgren, H., טמא, in: TDOT 5, Grand Rapids, Mich. 1986, 331-40.
 Bamberger, M.A., (Hg.), פירוש על ספר משלי לרבי יוסף ברבי יוסף ו' נחמיאש in: פירושי רבי יוסף בן נחמיאש (Schriften des Vereins Mekize Nirdamim), Berlin 1912.
 Barton, J.L., Intertextuality and the 'Final Form' of the Text: VT.S 80 (2000) 33-37.
 Bauckham, R., The Early Church, Qumran, and the Essenes, in: Davila, J.R. (Hg.), The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity, Leiden 2003, 67-72.

³⁷ See Harrington, *Systems*; see, also, the broader discussion of Erder, Karaites 119-43, and Erder, *Karaite*.

³⁸ For a very different, non-legalistic, angle on the significance of Proverbs, see Murphy, Book. See also van Leeuwen, Wisdom.

³⁹ See Puech, Qûmran 169-89. A comprehensive study of the role of Proverbs in the writings of the Qumran community remains a desideratum.

- Baumgarten, A.L., *The Temple Scroll, Toilet Practices, and the Essenes: Jewish History* 10 (1996) 9-20.
- Beentjes, P., *Inverted Quotations in the Bible: A Neglected Stylistic Pattern: Bib.* 63 (1982) 506-523.
- Ben-Yehudah, E., *Dictionary and Thesaurus of the Hebrew Language* 6, New York 1959, 5340.
- Ben-Yehudah, E., *A Complete Dictionary of Ancient and Modern Hebrew* 6, New York 1960 [reprint], 5340-5341.
- Callaway, P.R., *Extending Divine Revelation: Micro-Compositional Strategies in the Temple Scroll*, in: Brooke, G.J. (Hg.), *Temple Scroll Studies (JSPSup 7)*, Sheffield 1989, 149-162.
- Childs, B.S., *Critique of Recent Intertextual Canonical Interpretation: ZAW* 115 (2003) 173-184.
- Cook, J., *Intertextual Relationships Between the Septuagint of Psalms and Proverbs*, in: Hiebert, R.J.V. et al. (Hg.), *The Old Greek Psalter. Studies in Honour of Albert Pietersma*, Sheffield 2001, 218-228.
- Cook, J., *The Law in Septuagint Proverbs: JNSL* 23 (1997) 211-223.
- D'Hamonville, D.M., *Il ne balaie pas devant sa porte (Les Proverbes. La Bible d'Alexandrie 17)*, Paris 2000.
- Di Lella, A.A., *Proverbs*, in: *The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version II,5*, Leiden 1979, V-XLI.1-55.
- Erder, Y., *The Karaite Mourners of Zion and the Qumran Scrolls*, Kibbutz Ha-Meuchad, Tel Aviv 2004 (Hebrew).
- Erder, Y., *The Karaites and the Second Temple Sects*, in: Polliack, M. (Hg.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, Leiden 2003, 119-143.
- Eslinger, L., *Inner-biblical Allusion: The Question of Category: VT* 42 (1992) 47-58.
- Fishbane, M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985.
- Forti, T. / Talshir, Z., *Proverbs 7 in MT and LXX: Form and Content: Textus* 22 (2005) 129-167.
- Frymer-Kensky, T., *The Sage in the Pentateuch: Soundings*, in: Gammie, J.G. / Perdue, L.G. (Hg.), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake 1990, 280-285.
- Goff, M.J., *The Worldly and Heavenly Instruction of 4QInstruction*, Leiden 2003.
- Harrington, H.K., *The Impurity Systems of Qumran and the Rabbis: Biblical Foundations (SBL DS)*, Atlanta 1993.
- Harris, S.L., *'Figure' and 'Riddle': Prov 1:8-19 and Inner-Biblical Interpretation: BR* 41 (1996) 58-76.
- Jastram, N., *Hierarchy at Qumran*, in: Bernstein, M. et al (Hg.), *Legal Texts and Legal Issues: Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies*, Cambridge 1995 (Leiden 1997), 353-354.360-363.
- Kalimi, I., *The Book of Chronicles: Historical Writing and Literary Devices*, in: *The Biblical Encyclopedia Library*, Jerusalem 2000, 21-38 (Hebrew).
- Kister, M. and M., *On the Jews of Arabia – Some Notes: Tarbiz* 48 (1978 / 9) 231-147.
- Levin, B.M., *אוצר חלוף מנהגים בין בני ארץ ישראל ובין בני בבל*, Jerusalem 1942.
- Licht, J., *The Rule Scroll*, Jerusalem 1996.

- Maccoby, H., *Ritual and Morality: The Ritual Purity System and its Place in Judaism*, Cambridge 1999, 64-66.
- Milgrom, J., *The Book of Numbers*, Philadelphia 1990.
- Milgrom, J., *Leviticus 17-22 (AncB 3A)*, New York 2000.
- Milgrom, J., *Further Studies in the Temple Scroll: JQR 71 (1980) 96-97.*
- Murphy, R.E., *Can the Book of Proverbs be a Player in 'Biblical Theology'?: Biblical Theology Bulletin 31 (2001) 4-9.*
- Nel, P.J., *Juxtaposition and Logic in the Wisdom Saying: JNSL 24 (1998) 115-27.*
- Neyrey, J., *The Idea of Impurity in Mark's Gospel: Semeia 35 (1968) 91-128.*
- Nielsen, K., *Intertextuality and Biblical Scholarship: JSOT 2 (1990) 85-95.*
- Passaro, A., *Proverbi 1-9 e Genesi 37, A proposito di Inner Biblical Interpretation*, in: Bellia, G. / Passaro, A. (Hg.), *Libro dei Proverbi, Tradizione, redazione, teologia*, Casal Monferrato 1999, 123-134.
- Proverbs – Wisdom of Solomon – Ecclesiastes – Song of Songs (The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version II,5)*, Leiden 1979.
- Puech, E., *Qûmran e il libro dei Proverbi*, in: Bellia, G. / Passaro, A. (Hg.), *Libro dei Proverbi, Tradizione, redazione, teologia*, Casal Monferrato 1999, 169-189.
- Regev, E., *Abominated Temple and a Holy Community, The Formation of the Notions of Purity and Impurity in Qumran: DSD 10 (2003) 243-278.*
- Ringgren, H., *תהר*, in: *TDOT 5*, Grand Rapids, Mich. 1986, 291-295.
- Robert, A., *Les Attaches litteraires bibliques de Prov. I-IX: RB 43 (1934) 42-68. 172-204.374-384.*
- Robert, A., *Les Attaches litteraires bibliques de Prov. I-IX: RB 44 (1935) 334-365.502-525.*
- Rothstein, D., *The Book of Proverbs and Inner-Biblical Exegesis at Qumran: The Evidence of Prov 24:23-29, ZAW (forthcoming).*
- Rothstein, D., *Gen 24:14 and Marital Law in 4Q271.3: Exegetical Aspects and Implications: DSD 12 (2005) 202-204.*
- Schiffman, L.H., *Law, Custom and Messianism in the Dead Sea Sect*, Zalman Shazar Center, Jerusalem 1993, 11-13 (Hebrew).
- Shepard, G., *Wisdom as a Hermeneutical Construct, A Study in the Sapientializing of the Old Testament (BZAW 151)*, Berlin 1980.
- Schlesinger, P., *S.D. Luzzatto's Commentary to the Book of Jesaiah (Tel Aviv 1970 [Hebrew])*.
- Seidel, M., *Parallels Between The Book of Isaiah and The Book of Psalms: Sinai XXXVIII (1955-56), 149-72. 229-40. 272-80. 333-55 (Hebrew).*
- Sommer, B.D., *Exegesis, Allusion and Intertextuality in the Hebrew Bible, A Response to Lyle Eslinger: VT 46 (1996) 479-489.*
- Sommer, B.D., *A Prophet Reads Scripture, Allusion in Isaiah 40-66*, Stanford 1998.
- Talmon, S., *The Textual Study of the Bible – A New Outlook*, in: Cross, F.M. / Talmon, S. (Hg.), *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge, MA 1975, 321-400.
- Toews, C., *Moral Purification in 1QS: BBR 13 (2003) 71-96.*
- Toy, C.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs (ICC)*, Edinburgh 1977 = 1914.

- Ulrich, E., From Literature to Scripture, Reflections on the Growth of a Text's Authoritativeness: DSD 19 (2003) 3-25.
- van Leeuwen, R.C., Scribal Wisdom and a Biblical Proverb at Qumran: DSD 4 (1997) 255-264.
- Weinfeld, Deuteronomy 1-11 (AncB 5), New York 1991.
- Weinfeld, M., Deuteronomy and the Deuteronomistic School, Oxford 1972.
- Weiss, M., The Bible from Within, The Method of Total Interpretation, Jerusalem 1984.

Dr. David Rothstein
Bar Ilan University
Ramat Gan, Israel

Hatzav 14a
Bet Shemesh, Israel 99590
tel.: (02) 9992205

Warum steht in Lk 18,38 ἔβόησεν?

Blažej Štrba

Diese Frage taucht auf, wenn man die parallelen Stellen Mk 10,47 und Mt 20,30 vergleicht. Der kritische Apparat zu Lk 18,38 kann kaum eine Antwort bieten, weil es zu ἔβόησεν („er rief“) in Lk 18,38 keine Variante gibt¹. Als die, die Jesus vorangingen, den Blinden bedrohten, „schrie er (ἔκραζεν) um so mehr“ (Lk 18,39). Auch dieses zweite Verb hat keine Text-Variante. In den beiden parallelen Belegen steht nur das Verb κράζω (Mk 10,47.48; Mt 20,30.31). Auch bei Markus gibt es keine Variante² zu oben genanntem üblichen Verb κράζω³.

Ich bin der Ansicht, dass Lukas durch die zwei verschiedenen Verben – βοάω („rufen“) und κράζω („schreien“)⁴ – in seiner Erzählung 18,35-43 auf die Eroberung von Jericho (Jos 6) anspielen wollte⁵.

Zuerst (I) werde ich das „Schreien“ und sein Subjekt – „das ganze Volk“ – in Jos 6 kurz betrachten. Die Analyse der Verwendung des Verbs soll zei-

¹ Vgl. NA²⁷ 221.

² Vgl. NA²⁷ 125.

³ Bauer übersetzt βοάω mit 1) „schreien, brüllen“ oder 2) „rufen, ausrufen“ und κράζω mit 1) „rufen“ (in feierlicher Verkündigung oder als Notschrei und Hilferuf) oder 2) „brüllen“; Bauer u.a., Wörterbuch 287-288, 909-910; vgl. Ritz, βοάω 536; Fendrich, κράζω 774-776.

Die Varianten bei Mt 20,31 (NA²⁷, 57) sind bedeutungslos für unsere Untersuchung. Die erste Variante ἔκραζον (C W f¹ 33 M) unterscheidet nur das *Tempus*. Die zwei anderen Varianten haben das Synonym κραυγάζω, wieder mit zwei unterschiedlichen Tempusangaben: ἐκραύγαζον (Θ f¹³) und ἐκραύγασαν (P⁴⁵).

⁴ Plummer denkt, dass Lukas den Wechsel der Verben βοάω und κράζω wollte: „While βοάω is specially an intelligent cry for help, κράζω is often an instinctive cry or scream, a loud expression of strong emotion“; Plummer, Luke 431. F. Bovon kommentiert diesen Wechsel so: „Hingegen vermeidet [Lukas] in V.38 die markinische Wiederholung des Verbs κράζω, ‚schreien‘, durch den Gebrauch des Verbs βοάω, ‚schreien‘, ‚herausschreien‘.“ Bovon, Lukas 3, 253-254; vgl. Eckey, Lukasevangeli-um 2, 775-778, mit zahlreichen Literaturangaben am Ende.

⁵ Obwohl, Kinman anhand des Abschnitts Lk 18,35-43 „a brief survey“ der *Davidssonfrage* vor dem alttestamentlichen und intertestamentlichen Hintergrund durchführt, findet man dort keine Erwähnung der Person Josuas. Einigermaßen ist das verstehbar, weil der Autor der königlichen Gestalt Jesu nachgeht; vgl. Kinman, Jesus' Entry 67-80.

gen, dass die LXX das entsprechende hebräische Verb רוע hif aufmerksam übersetzt hat und das Gewicht des „Schreiens“ in beiden Versionen betont. Danach (II) wird das griechische Lexem βοάω in der LXX kurz betrachtet werden müssen. Weil dieses Verb eine wichtige Rolle im lukanischen Doppelwerk spielt, muss sein Gebrauch aus dem lukanischen Kontext mit der Ausrichtung an Lk 18,38 erläutert werden. (III) Einige allgemeine Bemerkungen über die Erzählung vom Blinden bei Jericho (Lk 18,35-43) im Vergleich zur Erzählung Jos 6 entfalten die Ansicht der lukanische Anspielung an die Eroberung Jerichos und bereiten das Ergebnis (IV) vor. Dort wird aus der vorangehenden Untersuchung eine Begründung für die lukanische Auswahl von βοάω vorgeschlagen und dargelegt, dass Lukas beabsichtigte, durch die Anspielung auf die Jerichoerzählung die Identität Jesu zu deuten.

1. Das „Schreien“ des „ganzen Volks“ in Josua 6

Das Schreien ist in der Jerichoerzählung offensichtlich die einzige besondere Aufgabe des Volkes. Dass das Verb רוע hif im Josuabuch siebenmal und nur in der Erzählung der Eroberung Jerichos verwendet wird (siehe *Tabelle*), betont eine Besonderheit dieses Schreiens⁶. Die Rede des Herrn an Josua erläutert die Taktik der Eroberung klar (Jos 6,2-5). Alle Aktivitäten, die die Israeliten ausführen sollen, sind im Indikativ (V.3a.3b.4aa.4ab.4b.5b), außer dem Verb ריעו (V.5a). Dass dieses Verb eine iussive Form⁷ (Plural *ad sensum*; vgl. JM §150e) ist, bestätigt auch die LXX-Übersetzung mit dem Imperativ ἀνακραγέτω (Singular entsprechend dem Subjekt ὁ λαός). Den Befehl auszuführen, scheint auch eine der wichtigsten Aufgaben Josuas

⁶ Es reicht hier zu erwähnen, dass die Aussagen mit der Zahl „sieben“ oder die siebenmaligen Wiederholungen mehrere sind: 7 Priester mit 7 Widderhörnern; 7 Tage die Stadt umkreisen; am 7. Tag 7 mal die Stadt umkreisen; beim 7. Mal sollen sie schreien und die Stadt einnehmen; die Wendung „Bundeslade“ ארון הברית kommt in der Hebräischen Bibel nur im Josuabuch vor, und zwar 7 mal (davon das letzte, siebte, Mal genau in Jos 6). Diese sieben (!) Siebenaussagen bestätigen, wie narrativ wichtig die Zahl „sieben“ in der Erzählung von Jos 6 ist. Die Studie von Fleming *Seven-Day*, untersucht die Erzählungen von der siebentägigen Eroberung und deutet es als ein literarisches Mittel, um die Verherrlichung JHWHs in der Erzählung vom Heiligen Krieg (Jos 6) hervorzuheben; Fleming, *Seven-Day*.

⁷ Niccacci hat nachgewiesen, dass, wenn eine *yiqtol*-Form an der ersten Stelle des Satzes steht, das Verb meistens eine iussive Bedeutung hat. Sonst hat das Verb, wenn eine *yiqtol*-Form nicht an der ersten Stelle steht, eine indikativische Bedeutung; vgl. Niccacci, *Point 7-19*.

zu sein. Er macht sich Sorgen, dass das Volk rechtzeitig schreie⁸. Bei der Ausführung am siebten Tag (Jos 6,15-20) ist das Erste, was Josua dem Volk befiehlt, genau der Imperativ „Schreit!“ (הָרִיעוּ, V.16b). Und so ist es auch das Erste, was das Volk vollzieht: „und das Volk schrie וַיִּרְעוּ“ (V.20a). Cova hat schon gezeigt, dass die zwei Lexeme תרועה und ריע eine strukturelle Funktion in Jos 6,2-20 haben⁹.

Tabelle. Das „Schreien“ und das „Volk“ (λαός) in Jos 6

	MT	V.	LXX
JHWH beauftragt	וַיִּרְעוּ כָּל־הָעָם תְּרוּעָה גְדוֹלָה	5a	ἀνακραγέτω πᾶς ὁ λαὸς ἅμα καὶ ἀνακραγόντων αὐτῶν
	וַעֲלוּ אִישׁ נְגֹדוֹ	5b	καὶ εἰσελεύσεται πᾶς ὁ λαός ...
Einführung	וַיֹּאמְרוּ אֶל־הָעָם	7a	καὶ εἶπεν αὐτοῖς λέγων τῷ
	וְאַתְּמֵן צָהָר יְהוֹשֻׁעַ	10a	λαῶ τῷ δὲ λαῶ ἐνετείλατο Ἰησοῦς
Josua belehrt	לֹא תִרְעוּ	10a	μὴ βοᾶτε
	הָרִיעוּ	10b	ἀναβοῆσαι
	וְהָרִיעְתֶּם	10b	καὶ τότε ἀναβοήσετε
Josua befiehlt	הָרִיעוּ	16b	κεκράξατε
	וַיִּרְעוּ הָעָם	20a	[-] ὡς δὲ ἤκουσεν ὁ λαός τὴν φωνήν
Volk vollzieht	וַיִּרְעוּ כָּשֵׁמֶעַ הָעָם	20b	ἠλάλασεν πᾶς ὁ λαός
	אֶת־קוֹל הָרִיעוּ תְּרוּעָה	20b	ἅμα ἀλαλαγμῷ μεγάλῳ καὶ ἰσχυρῷ
	גְּדוֹלָה וַיַּעַל הָעָם הָעִירָה אִשׁ נְגֹדוֹ	20b	καὶ ἀνέβη πᾶς ὁ λαός ...

Die vorliegende Tabelle zeigt, wie sehr sich die LXX (grau unterlegt) um das siebenmal vorkommende Verb רוע und das Substantiv תרועה (*kur-siv*) in MT bemüht hat. JHWHs Auftrag an Josua, dass das Volk schreien solle (וַיִּרְעוּ), übersetzt die LXX mit dem Imperativ (Aor. 3.sg.) von ἀνα-κράζω (V.5a). Dem folgenden Substantiv תרועה entspricht das Partizip (Aor.) von ἀνα-κράζω (V.5a). Die Belehrung Josuas an das Volk, in der dreimal das Verb רוע in der Hifil-Form vorkommt, übersetzt die LXX einmal mit βοάω und

⁸ Deswegen hält er das Volk an, nicht früher zu schreien (V.10). Dies befiehlt er nicht im Auftrag des Herrn, sondern um die Aufmerksamkeit darauf zu richten, den Befehl des Herrn richtig auszuführen.

⁹ Cova, Popolo 227-236.

zweimal mit ἀνα-βοάω. Dem ersten Beleg für verneintes Futur (V.10a) entspricht der negative Imperativ (Präsens 2.pl.), dem zweiten Beleg für Imperativ der Infinitiv Aorist und dem Dritten für Futur der Indikativ Futur (V.10b). Der direkte Befehl Josuas יהריעו wird dann wieder mit dem Imperativ von κράζω wiedergegeben (V.16b). Für die Ausführung des Auftrags verwendet die LXX das Verb ἀλαλάζω, das starkes Geschrei konnotiert (V.20b)¹⁰; wahrscheinlich muss deswegen das erste hebräische Verb in demselben V.20 nicht noch einmal übersetzt werden. Noch eine Besonderheit ist in diesem Vers festzustellen: Die LXX wählt für die Wendung תרועה גדולה das Substantiv ἀλαλαγμός (anders in V.5).

Das Subjekt des Schreiens soll nach JHWHs Beauftragung „das ganze Volk“ sein כָּל־הָעָם πᾶς ὁ λαός; V.5). Die LXX bleibt bei ihrer eigenen Wiedergabe konsequent auch in V.20. Der MT verwendet das Substantiv zehnmal in Jos 6, die LXX nur siebenmal das Äquivalent ὁ λαός. Im Auftrag an Josua lässt die LXX JHWH zweimal die ganze Wendung πᾶς ὁ λαός (V.5) sagen, und zwar, wenn es um die zwei Aktionen geht: Das Schreien (im Imperativ) und das Hinaufsteigen (im Futur). Nur bei der Ausführung dieser zwei Aktionen wird die LXX dies mit πᾶς ὁ λαός wiedergeben (V.20b). Sonst wird dreimal ὁ λαός verwendet, wenn das Volk nicht als ganzes, d.h. ohne Priester und Vorhut, zu verstehen ist (V.7.20a)¹¹.

Dem Verb „schreien“ ריעו hif entsprechen also in der LXX drei Lexeme: κράζω „schreien“¹², βοάω „rufen“¹³ und ἀλαλάζω „laut schreien“¹⁴. Das Verb κράζω wird zweimal verwendet, wenn es um die zwei direkten Befehle (V.5a.16b) geht. Dreimal benutzt die LXX βοάω – entsprechend den dreimaligen ריעו hif Belegen –, wenn es um die Belehrung von Josua an das Volk geht (V.10). Das Verb ἀλαλάζω, das nur ein einziges Mal vorkommt, entspricht den zwei (!) ריעו hif Belegen, wenn es um die Beschreibung der Vollführung geht (V.20).

¹⁰ Vgl. Liddell / Scott, Lexicon 60.

¹¹ Es ist vom Kontext her klar, dass die Priester in V.7 (vgl. V.6) und die bewaffneten Männer ausgenommen sind. Ähnliches gilt auch in V.10. In V.20 sind zumindest die Priester vom Volk ausgenommen.

¹² Liddell / Scott, Lexicon 988-989: “scream, shriek, cry”, “bawl, shout”; Rehkopf, Septuaginta-Vokabular 172: „schreien“.

¹³ Liddell / Scott, Lexicon 319: “cry out, shout”; Bauer u.a., Wörterbuch 287: „rufen, schreien, brüllen“; Rehkopf, Septuaginta-Vokabular 55: „rufen, schreien“.

¹⁴ Liddell / Scott, Lexicon 60: “cry, shout aloud”, und in besonderen Fällen “raise the war-cry”, “shout the shout of (victory)”; Bauer u.a., Wörterbuch 67: „laut schreien“; Rehkopf, Septuaginta-Vokabular 12: „laut schreien“.

Aus der Erzählung Jos 6,1-20 wird deutlich, dass dem Verb κράζω in der LXX großes Gewicht zukommt. Erstens kommt es in der JHWH-Rede vor, und zweitens fordert Josua das Volk am siebten Tag gerade mit diesem Verb auf, tatsächlich zu schreien. Anders am Anfang: Bevor die Belagerung beginnt, wird das Volk über die „Ruf-Taktik“ mit dem Wort βοάω von Josua belehrt. Die Leute wissen, dass sie bis zum vorgegebenen Zeitpunkt nicht rufen (μὴ βοάτε, V.10) sollen, danach aber sollen sie ausrufen (τότε ἀναβοήσετε, V.10). Auf jeden Fall sollen sie den Befehl nicht frühzeitig ausführen (ἕως ἂν ἡμέραν αὐτὸς διαγγείλῃ ἀναβοῆσαι, V.10). Noch anders ist es mit dem dritten Verb ἀλαλάζω. Es dient der LXX, die tatsächliche Ausführung¹⁵ des „Schreiens“ bei der Einnahme der Stadt kräftig zu beschreiben.

Das Volk weiß, dass es nicht zu früh rufen soll (im Imperativ), und wenn es ihm gesagt wird, zu rufen (im Infinitiv), dann wird es rufen (im Futur). Damit hat Josua das Volk durch das Verb βοάω informiert. Zum tatsächlichen Befehl aber benutzt er das Verb κράζω. Nur der Leser weiß, wie stark und laut das ganze Volk geschrien hat, weil die LXX-Übersetzung ein besonders starkes Verb des Schreiens, nämlich ἀλαλάζω, in der Beschreibung des Erzählers verwendet. Daraus kann man schließen, dass das Verb (ἀνα-)βοάω die Szene der Vorbereitung für das Volk eröffnet. Die LXX-Übersetzung betont, dass πᾶς ὁ λαός (viermal) der Vollzieher des mächtigen Schreiens und des Hinaufgehens¹⁶ in die Stadt war¹⁷. Sie unterstreicht, dass das ganze Volk das, was von ihm erwartet worden war, genau durchgeführt hat. Damit zeigt sich die LXX-Übersetzung als eine präzise und doch nicht unselbständige Wiedergabe der Erzählung des MT. Die Auswahl der Verben und der Gebrauch von (πᾶς) ὁ λαός bestätigen, dass die Übersetzung auf die Dynamik der Erzählung achtet.

2. Die Verwendung von βοάω in der Bibel

Da unser Interesse auf die lukanische Besonderheit des Verbs βοάω in 18,38 gerichtet ist, analysieren wir kurz, wie die LXX dieses Verb verwendet. Der lukanische Stil ist von der LXX beeinflusst¹⁸. Ich vermute, dass das

¹⁵ Vermutlich gibt es auch deswegen nur einen statt zwei entsprechende רע Belege.

¹⁶ Liddell / Scott, Lexicon 98: “go up, mount”; Rehkopf, Septuaginta-Vokabular 17: „hinaufgehen“.

¹⁷ Die LXX lässt die Eroberung der Stadt nach dem V.20 (וַיִּלְכְּדוּ אֶת־הָעִיר) weg.

¹⁸ Wie Steyn bemerkt hat, wurde die Verwendung des AT bei den neutestamentlichen Schriftstellern unter drei Aspekten untersucht: 1) die Sprache, 2) die expliziten Zitate und 3) der implizite Einfluss. Der dritte Punkt ist bis jetzt am wenigsten

lukanische βοάω in 18,38 nicht nur eine stilistische Frage ist, sondern dass es eines von mehreren Indizien in derselben Erzählung (18,35-43) für die gezielte Herausarbeitung der Typologie Josua–Jesus ist. Lk benutzt die Jericho-Szene als Folie für seine Erzählung, um diese Typologie zu evozieren, gleichzeitig aber auch in diesem diakritischen Punkt eindeutig das Deutungsthema „Josua als Feldherr“ abzulehnen.

1. βοάω als LXX-Übersetzung von רוע רוע hif (MT)

Nur fünfmal steht hinter βοάω der LXX¹⁹ das Verb רוע hif im MT²⁰: Jos 6,10; 2Chr 13,15(2x); Jes 15,4; 42,13. Alle diese Belege bezeichnen vom Kontext her ein „kriegerisches“ Schreien. Ähnlich entsprechen nur zwei Belege des Kompositums ἀναβοάω „aufschreien“²¹ dem hebräischen Verb רוע hif – gerade in Jos 6,10²².

Von ca. 200 Belegen von (ἀνα-)βοάω in der LXX entsprechen nur sieben dem Verb רוע hif im MT. Drei davon befinden sich in einem Vers (!), Jos 6,10. Dieser enge Zusammenhang des Verbs (ἀνα-)βοάω mit der Erzählung von Jos 6 ist einmalig, besonders wenn man beachtet, dass die LXX auch andere Äquivalente in Jos 6 für רוע hif hat. Diese Beobachtung zeigt, dass die LXX-Übersetzer nicht nur in Bezug auf die Auswahl des Verbs sehr aufmerksam waren, sondern, dass sie auch den Kontext von Jos 6 im Blick hatten.

2. βοάω im Lukaswerk

Es gibt im NT insgesamt 12 Belege für das Verb βοάω. Jeder Evangelist bezeichnet damit den Umkehrruf des Täufers (Mt 3,3; Mk 1,3; Lk 3,4; Joh 1,23). Ritz weist darauf hin, dass βοάω in den übrigen 8 Belegen im NT besonders für das Schreien der Ohnmächtigen steht, wie das Schreien des Gekreuzigten zum Vater (Mk 15,34) und bei drei weiteren Belegen, gerade bei Lukas (9,38; 18,7.38)²³. Drei der letzten vier Belege kommen in der Apg

beleuchtet worden. Steyn, *Septuagint Quotations* 2. Fitzmyer hat auf die lukanischen „Septuagintisms“ aufmerksam gemacht, und sein Kommentar zum Lukasevangelium gibt viele Beispiele gerade zum ersten Aspekt. Fitzmyer, *Gospel* 114-116; cf. Eckey, *Lukasevangelium* 1 32-42; Klein, *Lukasstudien* 36-37.

¹⁹ Ca. 150 Belege von βοάω in der LXX entsprechen 20 verschiedenen hebräischen Verben (Hatch / Redpath, *Concordance* 222).

²⁰ Den gut 40 Belegen des Verbs רוע hif im MT entsprechen 15 verschiedene Vokabeln in der LXX; Muraoka, *Index* 136.

²¹ Rehkopf, *Septuaginta-Vokabular* 17.

²² Sonst fast 50 anderen Belege von ἀναβοάω in der LXX entsprechen vier andere hebräischen Vokabeln (8x זעק, 2x קורל, 8x צעק, 9x קרא); Hatch / Redpath, *Concordance* 73c.

²³ Der Vater des epileptischen Jungen „rief (ἐβόησεν) und sprach: ‚Meister, ich bitte dich...‘“ (9,38). Gott wird seinen Auserwählten helfen, die „Tag und Nacht zu ihm

vor. Der letzte Beleg, Gal 4,27, spielt keine wichtige Rolle bei dieser Überlegung. Die ersten zwei Belege von βοάω in Apg sind mit der messianisch / königlichen Gestalt Jesu verbunden (8,7; 17,6). Der letzte Beleg bezieht sich auf die Feinde des Paulus, die gegen ihn schreien (25,24).

Nur bei vier Belegen (Lk 9,38; 18,38; Apg 8,7; 17,6) ist das unmittelbare Bekenntnis zu Jesus entscheidend. Der Vater des Epileptikers und der Blinde bei Jericho riefen, weil sie in Jesus eine besondere Person erkannten: „Meister“ und „Sohn Davids“²⁴. Die unreinen Geister in Samaritanen und einige Juden in Thessalonich riefen aufgeregt, als sie hörten, dass Jesu der Messias sei.

Dass das Bekenntnis Jesu als „Sohn Davids“ gerade bei dem Blinden Lk 18,35-43 eine zentrale Rolle in der lukanisch-messianischen Darstellung spielt, ist schon von D.L. Bock aufgezeigt worden²⁵. Es ist nicht zu bestreiten, dass der einzige, der zu Jesus mit tiefem Glauben „rief“ und mit ganzer Kraft die Messianität Jesu bekennd „herausschrie“, der Blinde bei Jericho ist. Es scheint in der Erzählung des Lukasevangeliums auch eine Klimax in den Rufen(βοάω)-Texten vorzuliegen. Sein „Rufen“ (ἐβόησεν) nur als stilistische Abwechslung gegenüber „Schreien“ (ἔκραζεν) zu beurteilen, halte ich für eine nicht ausreichende Erklärung.

3. βοάω in Lk 18,38

Die Aussage des Blinden bei Jericho spielt eine sehr wichtige Rolle in der Aussageintention des Evangelisten. Er rief (βοάω) ganz direkt, dass „Jesus“ der „Sohn Davids“ (Ἰησοῦ υἱὲ Δαυίδ; V.38) sei. Als ihn die, die dem Sohn Davids vorangehen, bedrohen, bleibt der Blinde nicht stumm, er schreit (κράζω) um so mehr, jetzt allein den Titel Davidssohn (υἱὲ Δαυίδ; V.39) herausstellend.

Eine Bemerkung zu dem dritten Verb (ἀλαλάζω), das die LXX in Jos 6,20b für den eigentlichen Vollzug des Schreiens verwendet hat: Der erste von zwei Belegen im NT, Mk 5,38, beweist, dass ἀλαλάζω „laut klagen“²⁶ negativ und mit Trauer konnotiert ist²⁷. Auch wenn der zweite Beleg, 1Kor

rufen (βοῶντων)“ (18,7). Der Blinde bei Jericho „rief (ἐβόησεν) und sprach: ‚Jesus, Sohn Davids, erbarme dich meiner!‘“ (18,38); vgl. Ritz, βοάω 536.

²⁴ Die Blindenerzählung verknüpft die verschiedenen Themen bei Lukas: Den Schrei nach dem Heil, die messianische Zeit (das Heil für die Kranken), das (erste öffentliche) messianische Bekenntnis, die Barmherzigkeit des Sohnes Davids, des Herrn, den Glauben und die Nachfolge; vgl. Bock, Luke, 1501–1508; Shellard, New Light, 135.

²⁵ Vgl. Bock, Luke 1511-1512.

²⁶ Vgl. Sand, ἀλαλάζω 136: „laut klagen“; vgl. Bauer u.a., Wörterbuch 67.

²⁷ Peterson, ἀλαλάζω.

13,1, positiver ist, gibt es noch einen zweiten Grund, warum Lk nicht dieses Verb verwendet. Jesus mit seinen Begleitern erobert nicht Jericho wie Joshua mit seinen Leuten nach Jos 6,20. Im Gegenteil: Statt Zerstörung kommt Heil nach Jericho (Lk 19,9). Zuerst aber evoziert Lukas die Erinnerungen an Jericho mit βράω und κράζω.

3. Lk 18,35-43 und Jos 6

Dass sich die Erzählung vom letzten Wunder Jesu auf dem Weg nach Jerusalem in mehreren Punkten von anderen Heilungswunder-Geschichten unterscheidet, muss an dieser Stelle nicht nachgewiesen werden²⁸. Ich denke, dass es bei Lukas noch weitere Besonderheiten gibt:

– Die topographische Einführungsangabe „als er sich Jericho näherte“ (V.35; bei Mt und Mk ist die Szene beim *Ausgang*) ist nicht zu unterschätzen²⁹. Jericho erweckt die Aufmerksamkeit³⁰.

– Der Blinde ruft den „Sohn Davids“ zuerst nur *mit dem Namen* „Jesus“ (V.38) an, während der blinde Bartimäus bei Markus seinen Heiler zweimal nur als „Sohn Davids“ anruft³¹. So lässt Lukas den Blinden den so genannten Jesus, den Nazoräer, mit dem „Sohn Davids“ gleich setzen, und das zum ersten Mal in dem öffentlichen Bekenntnis zum messianischen „Sohn Davids“. Dieser Titel begegnet sonst in Lk nicht³². Es scheint aber, dass Jesus das Verständnis des „davidischen Messias“ als eines politischen Führers nach der Meinung der Schriftgelehrten nicht akzeptiert, auch wenn

²⁸ Dafür, vgl. Eckey, Lukasevangelium 2 776.

²⁹ Es wäre noch zu untersuchen, warum gerade Jericho – auf dem Weg Jesu nach Jerusalem – von keinem der Synoptiker ausgelassen wird. Geiger hat bemerkt, dass innerhalb des großen Reiseberichts nach Jerusalem bei Lukas nur selten Ortsangaben vorkommen: zwei Dörfer ohne Namen (9,52; 10,38) und Jericho sogar zweimal (18,35; 19,1); Geiger, Weg 666.

³⁰ Vgl. Lambrecht, Understanding 115. Er hat die Phrase “‘Jericho’ calls for attention” im Zusammenhang mit dem Kontext von Lk 19,11-27 verwendet.

³¹ Bei Mt verschmilzt der zweite Ruf der zwei Titel zu einem „Herr, Sohn Davids“ (20,31).

³² Außer in der Diskussion Jesu mit den Schriftgelehrten (20,41-44). Dort allerdings vermeidet es Jesus, sich selbst mit diesem Titel qualifizieren zu lassen. Shellard vermutet, dass Lukas hier auf eine *politische Vorstellung* des Messias verzichtet; vgl. Shellard, Light 71. Doch, in dieser Diskussion gibt Jesus offensichtlich zu, dass er der Messias ist (vgl. 22,67).

Lukas sich bemüht, seine rechtliche davidische Abstammung nicht zu verleugnen (1,27.32.69; 3,31)³³.

– Die lukanische Wahl des Partizips „die Vorangehenden“³⁴ οἱ προάγοντες (V.39) erscheint wie ein Gegensatz zu dem geheilten Blinden, der Jesus „nachfolgte“ (ἠκολούθει). Dies ist noch auffälliger, wenn man bemerkt, dass Mk „viele“ (πολλοί; 10,48) verwendet und Mt „die Volksmenge“ (ὁ ὄχλος; 20,31). Nur bei Lk hört der Blinde zuerst eine „Volksmenge vorbeiziehen“ (18,36). Erst danach wird die Volksmenge mit einem neuen Namen οἱ προάγοντες bezeichnet³⁵. Dass Lukas hier eine weitere Charakteristik der Jesus begleitenden Leute bringt, bestätigen auch Mk 10,47 und Mt 20,30, die eigentlich kein Interesse an einer ähnlichen Darstellung dieser Gruppe haben. In diesem Zusammenhang muss man fragen, ob πᾶς ὁ λαός (V.43) nicht nur generell ein lukanischer Ausdruck ist. Ist die Wendung denn in Lk 18,35-43 nicht funktional gebraucht, um eine Entwicklung des Bekenntnisses des „ganzen Volkes“, dessen Teil früher nur als die „Vorangehenden“ bezeichnet worden war, zu beweisen?

– Warum der Blinde bedroht wird (V.39), bleibt unklar, obwohl auch Mk 10,48 und Mt 20,31 davon schreiben. Bei Lk ist es nicht mehr die Volksmenge, sondern es sind die „Vorangehenden“, die den Blinden bedrohen. Dessen Verwendung des Titels „Sohn Davids“ kann ein Motiv sein, aber auch die Sorge der Begleitenden, Jesus auf seinem Weg von Unannehmlichkeiten fernzuhalten³⁶. Es könnte aber funktional auch eine Gelegenheit für Lk sein, den Blinden wieder schreien zu lassen³⁷.

– Eine weitere Besonderheit der Lukaserzählung ist, dass Jesus „befahl“ ἐκέλευσεν (V.40), und zwar den Vorangehenden. Beachtenswert ist, dass das Verb κελεύω, das 17 mal in der Apg vorkommt, im Lukasevangelium nur einmal und gerade in der Jerichoheilung vorkommt³⁸. Die Synoptiker gebrauchen das Verb φωνέω, das Lk auch kennt³⁹, hier aber nicht

³³ Strauss behauptet, dass die *Davidssonfrage* zeigt, dass Jesus beides, der Herr und der Sohn Davids ist. Er sieht gerade in der Erzählung 18,35-43 einen Grund für die königliche Gestalt Jesu; vgl. Strauss, *Messiah* 126-129,306.307.

³⁴ Bauer u.a., *Wörterbuch* 1406: 1) (trans.) „vorwärtsführen“, „weiterführen“, „fortführen“; 2) (intr.) „vorwärtsgehen“, „weitergehen“, „vorangehen“.

³⁵ Origenes bemerkt nur am Rande, dass der Blinde in der Erzählung bei Lukas erst die vorbeigehende Gruppe ohne Jesus hörte. Origenes, *Commento* 65.

³⁶ Bock, *Luke* 1509.

³⁷ Roth, *The blind* 199-200.

³⁸ Vgl. Bauer u.a., *Wörterbuch* 869: „befehlen, heißen“; Lattke, κελεύω 692: „aufordern, befahlen, gebieten“.

³⁹ Sechsmal benutzt Lukas es offensichtlich mit redaktioneller Absicht (dreimal in seinem eigenen Material [14,12; 16,2.24]; dreimal [8,8.54; 19,15] in den Parallelen

benutzt⁴⁰. Er hätte auch andere Verben des „Befehlens“ verwenden können, wie er es anderswo tut und die auch in der LXX belegt sind⁴¹.

1. Zwei Perspektiven in der Erzählung Lk 18,35-43

Ich vermute, dass diese literarischen Besonderheiten durch die Anspielung auf die Erzählung Jos 6 erklärt werden können. Dafür ist es aber notwendig, die Lk-Erzählung aus zwei Perspektiven⁴² zu lesen: Von der des Blinden und von der der „Vorangehenden“. Der Blinde durchschaut, nachdem er sich über die Person Jesu erkundigt hat (V.36-37), die Identität Jesu; so vertritt er eine *externe* Perspektive, ähnlich der Perspektive des Lesers des Evangeliums. Der Blickwinkel der Vorangehenden andererseits ist enger. Ihre Perspektive kann als *interne* bezeichnet werden, weil der Leser nicht mehr von ihnen weiß als sie selbst wissen. *Diese* Perspektive offenbart einen Blickwinkel, der eine Eroberung Jerichos im Auge hat. Letztere wird zu einem Moment der Erzählung, in der den Vorangehenden ein Licht aufgeht. Sie erleben nach der *Fabel* der lukanischen Erzählung eine *Offenbarung*⁴³.

Nur der Leser kann bemerken, wie die zwei Perspektiven im Laufe der Erzählung ständig wechseln. Am Ende vereinen sich diese zwei Perspektiven, der Erzähler weitet den Blickwinkel und lässt die Erzählung mit dem Lobpreis enden, zu dem auch der Leser selbst langsam hingeführt worden ist. Lk 18,35-43 ist nicht eine Kopie des Angriffs auf Jericho von Jos 6, sondern setzt von dem Leser die Vorkenntnis der Einnahme der Stadt Jericho durch das Schreien des ganzen Volkes voraus, damit er der Perspektive der Vorangehenden folgen kann. Wenn auch nicht das ganze Volk, so hatte zumindest ein Teil – die „Vorangehenden“ – in der Exposition (V.39) eine

zu Mt und Mk; dort wird aber dieses Verb nicht verwendet). Die letzten vier Belege sind fast wörtliche Parallelen zu Mt und Mk in der Leidensgeschichte Jesu (22,34.60.61; 23,46). Es ist auffallend, dass von fünf Fällen bei Matthäus (20,32; 26,34.74.75; 27,47), die alle Parallelen zu Markus (Mk 10,49; 14,30.72[2x]; 15,35) sind, Lukas nur im ersten Fall abweicht (Mt 20,32 par. Mk 10,49). Dazu kommt das Verb $\phi\omega\acute{\nu}\epsilon\omega$ in der markinischen Blindenheilung (10,49) dreimal vor! Die lukanische Wahl, dieses Verb nun an dieser Stelle nicht zu verwenden, kann damit erklärt werden, dass er das Verb $\kappa\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\upsilon\omega$ bewusst gebraucht.

⁴⁰ In der LXX ist $\kappa\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\upsilon\omega$ selten; es ist nur in deuterokanonischen Büchern belegt. Hatch / Redpath, Concordance 758c; Rehkopf, Septuaginta-Vokabular 165: „befehlen“.

⁴¹ Vgl. $\delta\iota\alpha\tau\acute{\alpha}\sigma\omega$ (Lk 3,13; 8,55; 17,9.10 5x Apg), $\epsilon\acute{\nu}\tau\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omega$ (Lk 4,10; Apg 1,2; 13,47), $\epsilon\pi\iota\tau\acute{\alpha}\sigma\omega$ (Lk 4,36; 8,25.31; 14,22), $\epsilon\pi\iota\tau\iota\mu\acute{\alpha}\omega$ (12 mal), $\pi\alpha\rho\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omega$ (Lk 5,14; 8,29.56; 9,21; 11x Apg; Jos 6,7!), $\pi\rho\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\omega$ (Lk 5,14; Apg 10,33.48; 17,26).

⁴² Mehr zu dem Begriff „Perspektive“ als einer literarischen Art der Fokussierung in den Erzählungen, siehe Ska, *Our Fathers*, 65-81, bes. 66-76; vgl. Aletti, *L'art* 7-15. 239-245; Aletti, *Il racconto* 213-218.

⁴³ Mehr zur „Fabel“ in Ska, *Fathers* 17-38, bes. 17-19.

negative Einstellung zu dem *schreienden* Blinden. Der letzte Vers (V.43) signalisiert den Wechsel in ihrer Einstellung, nachdem die Worte Jesu die Lösung markiert haben (V.42). Lk stellt fest, dass alle – „das ganze Volk“ – Gott lobten, nachdem sie gesehen haben, was geschehen ist.

2. Jesus und die „Vorangehenden“ (V.38.39)

Zunächst zu den „Vorangehenden“ (Lk 18,39) und dem christologischen Titel „Jesus, Sohn Davids“ (V.38). Die „Vorangehenden“ haben eine ähnliche Position wie die Vorhut in Jos 6. Die Vorhut bei der Eroberung Jerichos sollte vor der Lade des Herrn hergehen (οἱ μάχιμοι παραπορευέσθωσαν ἐνωπλισμένοι ἐναντίον κυρίου; Jos 6,7.9.13). Das Verb παραπορεύομαι, das die LXX verwendet, benutzen auch die anderen Synoptiker⁴⁴, Lukas dagegen nicht⁴⁵. Die Jesus „Vorangehenden“ sind am Anfang der Lukaserzählung dargestellt, als ob sie ihre Rolle so verstanden haben, dass sie vor / mit einem Jesus schreiten, der ihnen den Befehl zum *Angriff* noch geben wird. Nur Lk bringt diese Szene *vor* dem Einzug in Jericho (18,35)! Ihre Bereitschaft, die Mittler zwischen Jesus and dem Blinden zu sein, wie sie Mk 10,49 schildert, fehlt bei Lk. Dagegen erteilt Jesus ihnen nur bei Lk einen Befehl und beendet so ihre Bedrohung des Blinden. Offenbar haben diese Vorangehenden die Rolle Jesu, „des Sohnes Davids“, anders als der Blinde verstanden. Die Nähe zur Stadt Jericho, ein Mensch mit Namen Ἰησοῦς und ihre Sorge, dass jetzt niemand schreie, legen nahe, dass die besagten Leute, οἱ προάγοντες nach der Lk-Erzählung, sich selbst in der Rolle der „vorbeigehenden, bewaffneten Männer“ verstanden, wie sie in Jos 6,7 geschildert werden. Nur ein Befehl von Jesus, dem sie vorangehen, kann die Lage verändern.

Die Rede über diesen Jesus, den Nazoräer, müsste den Blinden schon früher erreicht haben. Dass die Heilung der Blinden mit dem durch Jesus gekommenen Reich Gottes verbunden war, musste auch er gehört haben⁴⁶. Er hatte deswegen eine andere Vorstellung von Jesus als die „Vorange-

⁴⁴ Mt 27,39; Mk 2,23; 9,30; 11,20; 15,29. Ein einziges Mal bei Mt (27,39) ist es eine Parallele zu Mk 15,29.

⁴⁵ Lk möchte angeblich ein ganz anderes Interesse mit seinem stehenden Volk (εἰστέκει ὁ λαός; 23,35) statt den Vorübergehenden (οἱ παραπορευόμενοι; bei Mt und Mk) zeigen. Das schauende Volk in Lk 23,35 ist eher neugierig als neutral oder mitleidig, aber trotzdem nicht spottend wie bei Mt 27,39-40 oder Mk 15,29-30; vgl. Bock, Luke 1851. Nach Mk 2,23 scheint es, dass das Verb παραπορεύομαι dem Lk 6,1 gut bekannt war.

⁴⁶ Der Ruf vom gekommenen Reich Gottes mit der Heilung musste inzwischen durch die erste große Verkündigung der 72 Jünger (10,9.11.17) verbreitet worden sein. Darüber hinaus fragte der Blinde nicht einfach nur, sondern er „erkundigte sich“ (ἐπιυθάνετο; 18,36), wer Jesus sei.

henden“. Diese hatten sich Jesus als mächtige Gestalt vorgestellt, wie es seinem Ruf entsprach, und die, nach den Erwartungen einiger, Jesus zu politisch kompromisslosen Zwecken ausüben würde⁴⁷. Der Blinde dagegen schreit noch lauter und erkennt angeblich in dem vorbeigehenden Jesus, dem Nazoräer, nicht nur den heilenden Messias, sondern auch den barmherzigen Herrn (ἐλέησόν με, 18,39; κύριε, V.41).

Nur in der Perikope von der Blindenheilung bei Jericho (Lk 18,35-43; vgl. Mk 10,46-52; Mt 20,29-34) begegnet das zweimalige Schreien eines Bedürftigen. Doch nur in Lk 18,38.39 findet sich ein Verbwechsel (βοάω, κράζω). Es ist auffallend, dass es ausgerechnet bei Jericho stattfindet. Das ist nicht nur ein Hinweis des Erzählers an den Leser, sondern insbesondere Zeichen dafür, dass die Vorangehenden, nachdem der Blinde zum ersten Mal Jesus gerufen hatte, wünschten, dass der Blinde schweige. Er aber schrie umso mehr, und sie schienen noch nicht die Identität dieses Jesus, des Sohnes Davids, verstanden zu haben. *Ihnen* gibt Jesus den Befehl, den Blinden zu ihm zu bringen. Dieser einzigartige Befehl markiert eine Wende. Nachdem der Blinde Jesus als barmherzigen κύριος bezeichnet hat (V.41), wird sein Glaube von demselben Jesus als heilender Glaube bestätigt (V.42)⁴⁸. Er sieht wieder. Der Geheilte hat die Identität Jesu erkannt und deswegen kann er ihm folgen. Die Vorangehenden waren die Stellvertreter derer, denen Jesus immer noch als ein Feldherr oder ein Messias mit kämpferischen Zügen erschienen war. Der letzte Satz sagt aus, dass „das ganze Volk“, das dies gesehen hat, Gott lobte. Lukas notiert eine Wende ausdrücklich auch beim Verständnis all derer, die Jesus begleiteten. Es ist nicht mehr eine „Volksmenge“ (ὄχλος, V.36) oder die „Vorangehenden“ (οἱ προάγοντες; V.39), sondern „das ganze Volk“ (πᾶς ὁ λαός; V.43), das jetzt begriffen zu haben scheint.

Im Licht der Erzählung Jos 6 könnte die lukanische Erzählung folgendermaßen weiter ausgelegt werden: Auch wenn schwer zu überprüfen ist, ob Lukas die „Vorangehenden“ wie eine Vorhut Jesu verstanden wissen wollte, und ebenso auch, ob Jesus ihnen folgt wie die Lade des Herrn der Vorhut folgte, bleibt es unbestritten, dass die Vorangehenden im ersten Moment der Erzählung eine kriegerische Vorstellung von Jesus hatten. Gerade sie erwarteten

⁴⁷ Lk 5,17; 6,19; 8,46; 9,1; 10,19; 22,49; 24,21; Apg 1,6. Am Anfang des Weges Jesu nach Jerusalem haben die Jünger ein kriegerisches Verständnis vom Reich Gottes (9,51.54).

⁴⁸ Mk lässt den Bartimäus „Meister“ ῥαββουνί (10,51) sagen. O'Toole bemerkt zu dem Bekenntnis des Blinden bei Lk 18,41, dass "such faith suggests a deeper meaning of 'Lord' than just 'master'"; O'Toole, Luke's 204.

teten das Schweigen und reagierten nur auf seinen Befehl⁴⁹. Die Belehrung des Volkes durch Josua, zu schweigen bis er weitere Befehle zum Schreien gebe (Jos 6,10b), war mit einer Phraseologie des Befehls eingeführt worden (V.10a; siehe *Schema*). Das lukanische „Schreien“ zusammen mit dem Befehl Jesu wären weitere verbindende Stichworte, um die Situation unmittelbar vor der Eroberung Jerichos zu evozieren und die „Vorangehenden“ als eine ähnlich militant eingestellte Gruppe zu verstehen, weil sie einen Befehl Jesu zum Angriff noch erwartete. Damals hatte Josua befohlen, zu schweigen, bis der Moment des Aufbruchs erreicht war. Einen ähnlichen Aufbruch wünscht die Gruppe herbei; nicht aber Jesus, der den Anbruch des Reiches Gottes bereits in ganz anderer Art gebracht hat. Deswegen bedroht die vorangehende Gruppe den Blinden, damit er nicht schreit. Jesus aber lässt den Blinden schreien, um dann später seinen sehenden Glauben zu bestätigen. Die Wendung in der Szene tritt ein, als Jesus anhält. Da erteilt er einen Befehl (V.40) zum Heil des Blinden. Schematisch könnte man den Siegesaufmarsch vor der Eroberung Jerichos mit dem ersten Moment der lukanischen Erzählung (V.35-39) so vergleichen:

Schema. Siegesaufmarsch in Jos 6 und Jesus Einzug in Jericho Lk 18,35-39

Protagonist	vorn	die Mitte	hinten
Jos 6 LXX: Josua – Ἰησοῦς ὁ τοῦ Νάυη	die Vorhut (und die Priester)	der Herr die Lade des Herrn διαθήκη κυρίου	(die Nachhut und) das schreiende Volk πᾶς ὁ λαός
Lk 18,35-39: Der schreiende Blinde	Die Vorangehenden	Ἰησοῦς – Jesus der Nazaräer κύριος	eine Volksmenge ὄχλος (πᾶς ὁ λαός; V.43)

3. Das Motiv des Bedrohens (V.39) und der Befehl Jesu (V.40)

Die Besonderheit der Lukaserzählung – das *hapax legomenon* Verb κελεύω (V.40) bei Lk – lässt vermuten, dass im Kontext des Jerichoereignisses der Befehl Ἰησοῦ seine unerschütterliche Einstellung offenbart. Die Vorangehenden reagierten⁵⁰ schlagfertig. Sie dachten noch immer an Ἰησοῦς, den

⁴⁹ Das aktive Verb ἐγγίζω unterstreicht hier doch die Annäherung und nicht das „Schreiten“ des Blinden; vgl. Lk 10,9.10; 22,1.

⁵⁰ Auch wenn das Verb in Lk 18,49 kein direktes Objekt hat, lässt sich vom Kontext der Erzählung her vermuten, dass einige von denen, die mit dem Blinden gesprochen haben, auch den *Befehl* bekommen haben, ihn zu Jesus zu bringen. Es ist unwahrscheinlich, dass der Blinde sich bei der ganzen Menge erkündigt (ἐπιυθάνετο; V.36) hat. Auf jeden Fall hat nicht die ganze Menge dem Blinden die Antwort in V.37 gegeben (vgl. Cignelli / Pierri, Sintassi 32: „In Lc 18,37, alcuni della folla“). Es ist sicher, dass es die „Vorangehenden“ (V.39) sind, die ihn nach seinen ersten Schreien

Sohn des Nun, als sie Ἰησοῦς, den Nazoräer, bei seinem Einzug in Jericho sahen. Gleich danach erhalten sie eine Lehre durch das Gespräch zwischen dem Blinden und Jesus selbst. Jesus, der κύριος genannt wird, führt keinen gewaltsamen Angriff gegen die Stadt Jericho (vgl. 19,1-10).

Der Blinde aber hörte, dass in dem Namen Jesu, des angeblichen „Messias Gottes“ (vgl. 9,20: τὸν χριστὸν τοῦ θεοῦ), das Reich Gottes als Heil verkündet und durch die Heilung auch gegenwärtig gemacht wird (10,17). Daher erkannte er in diesem Jesus nicht nur „den Messias Gottes“, sondern den Herrn τὸν κύριον, den gegenwärtigen Gott selbst (18,40). Wie bei der Eroberung Jerichos die Lade des Herrn in der Mitte ist, so bleibt auch im ersten Moment der Heilung bei Jericho Jesus, der Herr, in der Mitte. Es ist gerade das Verständnis des Blinden, dass Jesus nicht als Feldherr Josua Ἰησοῦς – analog dem Aufmarsch zur Eroberung Jerichos –, sondern als barmherziger Gott erscheint. Der Blinde bekennt Jesus *wörtlich* als den „Herrn“ und bekennt ihn nach der Heilung als solchen durch seine Nachfolge. Anders als die „Vorangehenden“ stellt Lukas den Geheilten *hinter* Jesus. Auch wenn πᾶς ὁ λαός nicht eine Besonderheit im Lukaswerk wäre⁵¹, ist es trotzdem auffallend, dass diese Wendung am Schluss unserer Erzählung mit dem Lob Gottes (Lk 18,43; nicht bei Mk und Mt) auftaucht. Es scheint so, als ob Lukas dieses „ganze Volk“ mit πᾶς ὁ λαός in Jos 6 LXX vergleichen wollte. Das wäre eine weitere Bestätigung, dass Lukas die Eroberung Jerichos (Jos 6) evozieren wollte.

4. Ergebnis

Mehrere stilistische Besonderheiten der lukanischen Erzählung von der Heilung des Blinden bei Jericho intendieren in feiner Weise eine gewollte Anspielung auf die Erzählung der Eroberung Jerichos (Jos 6). Neben den unmissverständlichen Konnotationen der Namen Jericho und Jesus kann man den lukanischen Gebrauch des Verbs βοάω in 18,38 als zweites Element dieser Anspielung sehen. Das zweimalige Schreien mit Verbwechsel ist eine lukanische Besonderheit. Die zwei weiteren Eigenheiten bei Lukas, „die Vorangehenden“ und „er befahl“, wie auch das Faktum der Bedrohung

(ἐβόησεν; V.38) bedroht haben. Diese waren die Gesprächspartner des Blinden. Darüberhinaus richtete Jesus seinen einzigen „Befehl“ im Lukasevangelium deswegen mit großer Wahrscheinlichkeit gerade an die „Vorangehenden“.

⁵¹ Die Wendung πᾶς ὁ λαός kommt vor allem im Lukaswerk vor: siebenmal in Lk (2,10; 7,29; 8,47; 18,43; 20,45; 21,38; 24,19) und sechsmal in Apg (3,9.11; 4,11; 5,34; 10,41; 13,24) vor; vgl. auch Apg 2,47. Nur einmal befindet sich sie bei Mt 27,25 und einmal bei Joh 8,2; cf. Eckey, Lukasevangelium 1 34.

und die präzise ausgesuchte Wendung „das ganze Volk“, unterstützen die These, dass der Evangelist durch den singulären Gebrauch ἐβόησεν auf die Jerichogeschichte anspielen wollte.

Das literarische Mittel – das Lk im Fortgang der Erzählung ἐβόησεν durch ἔκραζεν ersetzt – soll die Dynamik des Schreiens bei Jericho evozieren. Der Glaube des schreienden Blinden, der Ἰησοῦν, den Nazoräer, als Sohn Davids bekennt, und ihn, gerade vor Jericho, nicht mit der Feldherrngestalt Ἰησοῦς, Sohn des Nun verwechselt, ist auf seine Weise die eigentliche Heilung der Blindheit.

Summary

The story of the healing of the blind man by Jesus, entering Jericho in Luke 18,35-43, is proposed to be read in the light of the narrative of the conquest of Jericho (Josh 6 LXX), its vocabulary and attack strategy. Luke's careful choice of the verb ἐβόησεν in 18,38 emphasizes the importance of "shouting" in this story. The processional siege of Jericho gives a key how to understand the group specified as οἱ προάγοντες (V.39), Jesus giving them a command (ἐκέλευσεν, V.40), the healed follower and all the people (πᾶς ὁ λαός, V.43) praising God. While the blind man at Jericho recognizes Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον as a son of David. Though the blind man's crying affirms that Jesus at Jericho evokes in the mind of the people Joshua conquering this city, yet he differentiates Jesus from the conqueror Joshua and confesses him as the Lord.

Zusammenfassung

Es wird vorgeschlagen, die Erzählung Lk 18,35-43 von der Blindenheilung bei Jericho, als Jesus in Jericho eintrat, vor dem Hintergrund der Erzählung von der Eroberung Jerichos (Jos 6 LXX) zu lesen. Die Haupthargumente dafür sind der Wortschatz und die Angriffsstrategie. Die sorgfältige Auswahl des Verbs ἐβόησεν in Lk 18,38 betont die Wichtigkeit des „Rufens“ in der Erzählung. Die Prozessionsbelagerung ist ein Schlüssel zum Verständnis: Die Gruppe der προάγοντες (V.39), Jesus, der einen Befehl (ἐκέλευσεν, V.40) gibt, der geheilte Nachfolger und das ganze Volk (πᾶς ὁ λαός, V.43), das Gott lobte. Dagegen erkennt der Blinde bei Jericho Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον als Sohn Davids. Auch wenn das Schreien des Blinden bekräftigt, dass Jesus bei Jericho in dem Verständnis des Volkes Josua, den Eroberer der Stadt, evoziert, unterscheidet der Blinde Jesus von dem Eroberer Josua und bekennt ihn als den Herrn.

Bibliographie

- Aletti, J.-N., *L'art de raconter Jésus Christ. L'écriture narrative de l'évangile de Luc (Parole de Dieu 27)*, Paris 1989.
- Aletti, J.-N., *Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo Vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli (CBI)*, Roma 1996.
- Bauer, W. u.a., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin ^o1988.
- Bock, D.L., *Luke II. 9:51-24:53 (ECNT)*, Grand Rapids, Mi 1996.
- Bovon, F., *Das Evangelium nach Lukas III. Lk 15,1-19,27 (EKK 3,3)*, Düsseldorf u.a. 2001.
- Cova, G.D., *Popolo e vittoria: L'uso di תרועה e רייע in Gios 6: Bib 66 (1985) 221-240*.
- Cignelli, L. / Pierri, R., *Sintassi di greco biblico (LXX e NT). Quaderno I.A. Le concordanze (SBFA 61)*, Jerusalem 2003.
- Eckey, W., *Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen I. 1,1-10,42*, Neukirchen-Vluyn 2004.
- Eckey, W., *Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen II. 11,1-24,53*, Neukirchen-Vluyn 2004.
- Fendrich, H., *κράζω *krázō**, in: EWNT 2, 1981, 774-776.
- Fitzmyer, J.A., *The Gospel according to Luke (I-IX). Introduction, translation and notes (AncB 28)*, New York 1981.
- Fleming, D.E., *The Seven-Day Siege of Jericho in Holy War*, in: Chazan, R. u.a. (Hg.), *Ki Baruch Hu. Ancient Near Eastern, Biblical and Judaic studies in honor of B.A. Levine*, Winona Lake, In. 1999, 211-228.
- Geiger, G., *Der Weg als roter Faden durch Lk-Apg*, in: Verheyden, J. (Hg.), *The Unity of Luke-Acts (BETL 142)*, Leuven 1999, 663-673.
- Hatch, E. / Redpath, H.A., *A concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament (including the apocryphal books). I: A-I*, Graz 1954.
- Kinman, B., *Jesus' Entry into Jerusalem. In the Context of Lukan Theology and the Politics of His Days (AGJU 28)*, Leiden u.a. 1995.
- Klein, H., *Lukasstudien (FRLANT 209)*, Göttingen 2005.
- Lambrecht, J., *Understanding What One Reads. New Testament Essays (ANL 46)*, Leuven u.a. 2003.
- Lattke, M., *κελεύω *keleuō**, in: EWNT 2, 1981, 692.
- Liddell, H.G. / Scott, R., *A Greek-English Lexicon. Revised and augmented throughout by Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie and with the co-operation of many scholars. With a Supplement 1968, Oxford ^o1968 (= LSJ)*.
- Muraoka, T., *Hebrew / Aramaic Index to the Septuagint. Keyed to the Hatch / Redpath Concordance*, Grand Rapids, Mi 1998.
- Nestle, E. / Aland, B., *Novum Testamentum Graece. Post Eberhard et Erwin Nestle editione vicesima septima revisa*, Stuttgart 1995 (= NA²⁷).
- Niccacci, A., *A Neglected Point of Hebrew Syntax: Yiqtol and Position in the Sentence: SBFLA 37 (1987) 7-19*.
- O'Toole, R., *Luke's Presentation of Jesus. A Christology (AnBib 25)*, Roma 2004.

- Origene, Commento al vangelo di Matteo 3 (Libri XVI-XVII). Note a cura di Maria Ignazia Danieli. Traduzione di Rosario Scognamiglio (Testi Patristici 157), Roma 2001.
- Peterson, E., ἀλαλάζω, in: ThWNT 1, 1933 (1966) 228.
- Plummer, A., A critical and exegetical commentary on the Gospel according to S. Luke (ICC), Edinburgh 1928.
- Rehkopf, F., Septuaginta-Vokabular, Göttingen 1989.
- Roth, J.S., The blind, the lame, and the poor. Character types in Luke-Acts (JSNT.S 144), Sheffield 1997.
- Ritz, H.-J., βοάω *boaō*, in: EWNT 1, 1980, 536.
- Sand, A., ἀλαλάζω *alalazō*, in: EWNT 1, 1980, 136.
- Shellard, B., New Light on Luke. Its Purpose, Sources and Literary Context (JSNT.S 215), Sheffield 2002.
- Ska, J.L., "Our Fathers Have Told Us". Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives (SubBib 13), Rome 1990.
- Steyn, G.J., Septuagint Quotations in the Context of the Pauline Speeches of the Acta Apostolorum (CBET 12), Kampen 1995.
- Strauss, M.L., The Davidic Messiah in Luke-Acts. The Promise and its Fulfillment in Lukan Christology (JSNT.S 110), Sheffield 1995.

Blažej Štrba
Hagia Maria Sion, Mt Zion
P.O.B. 22
91000 Jerusalem
Israel
blazejstrba@hotmail.com

The True and The False: The Structure of John 4,16-26

Tina Dykesteen Nilsen

Jesus' meeting with the Samaritan woman is surely one of the best-known stories of John's Gospel, and one that commentators like to analyse in great detail. Several studies have shown the underlying structures of the pericope, the symbolism of the well and the water, the close ties to other stories within the same Gospel, and the allusions to the Hebrew Bible.

Amongst the latter are the allusions to the betrothal scenes in Gen 24; 29 and Exod 2. Indeed, John 4,1-42 may be said to belong to the genre of the betrothal scene,¹ as it shares several elements with the betrothal narratives in the Hebrew Bible:² The male protagonist is at a well (Gen 24,11; 29,2; Exod 2,15; John 4,6) in a foreign place (Gen 24,10; 29,1; Exod 2,15; John 4,4). The female protagonist comes to draw water (Gen 24,15; 29,6.9; Exod 2,16; John 4,7), perhaps at an unusual hour (Gen 29,7f; John 4,6). The man may ask for something to drink (Gen 24,14; John 4,7), but may himself reverse the situation by giving the woman to drink (Exod 2,17; John 4,10-15). The man reveals his identity (Gen 24,34; 29,12; John 4,26), and the woman runs off to tell others of the meeting (Gen 24,28; 29,12; Exod 2,18f; John 4,28f). The man refuses to eat (Gen 24,33; John 4,32), before or after the others have come out to meet him (Gen 24,29; 29,13; John 4,30.40); however, he accepts the invitation to stay (Gen 24,31f; 29,14; Exod 2,20f; John 4,40).

Not only do the elements within the pericope point to the betrothal genre, but also the external framework speaks about marriage. The text immediately preceding ours speaks of Christ as the bridegroom (John 3,28f),³

¹ As do Carmichael, *Marriage*; Bligh, *Jesus*; cf. also Léon-Dufour, *Lecture* 347.363-364; McPolin, *John* 75; Brown, *Gospel* 170; Schnackenburg, *Gospel* 459-460. Amongst those against such a position are Lee, *Narratives* 67; Olsson, *Structure*, especially 172 footnote 58. I have unfortunately not been able to consult Day, *Woman*.

² Alter, however, identifies only four elements belonging to the scene-type of the betrothal narrative in the Hebrew Bible; Alter, *Art* 51-62.

³ See Carmichael, *Marriage* 332-335, who attaches great importance to the preceding pericope on John the Baptist; cf. Bligh, *Jesus* 332. Also other texts speak of Jesus as the bridegroom (e.g. 2Cor 11,2; Rev 21,2; see also Eph 5,21-32), and according to the Synoptics Jesus even employed this image about himself in terms of wedding-parables (Matt 22,1-14; 25,1-13; Mark 2,19-20; Luke 5,34-35); these are not found in John. However, this Gospel often contains material

and the text following reminds us that Cana is the place where Jesus changed water into wine (4,46), referring to the wedding-feast (2,1-11).

I would like to point out a third element which indicates that betrothal underlies the pericope. This element, which so far seems to have been ignored by commentators, is that of the structure of verses 16-26.

I would suggest that these verses form a concentric structure, which may be outlined thus:

A verses 16-18: Introduction: The five (+ one)⁴ husbands of the woman

B verse 19: Profession of Jesus as prophet

C verse 20: Worship on Mt. Gerizim or in Jerusalem

D verse 21: The hour

E verse 22: Knowing; salvation is from the Jews

D' verse 23a: The hour

C' verses 23b-24: Worship in spirit and truth

B' verse 25: The Messiah will proclaim all things [as do prophets]

A' verse 26: Conclusion: Jesus proclaims he is the Christ, pronouncing $\epsilon\gamma\acute{\omega} \epsilon\iota\mu\iota$.

The importance in this context lies on the “outer” statements, namely those marked A and A' above. If the concentric structure is real, these two must correspond to each other; but how?

The five husbands are commonly understood to refer to idols worshipped by the Samaritans, idolatry in general or syncretism.⁵ Bligh is even more precise when he states that the five rather symbolise idolatrous cults, whereas the sixth man, who is not a husband, may symbolise a syncretism between Yahwism and paganism.⁶ This fits well with the following conversation on false and true worship.

Whereas false gods may be presented as husbands, so, in the Hebrew Bible, is Yahweh, the true God, presented in the image of a husband (Isa 54,5; 62,5; Jer 3,20; 31,32; Hos). Especially Hosea is noteworthy, with

found in the Synoptics in a reworked shape. I would suggest that this is also the case here; the Fourth Gospel does not contain any wedding-parable, but it does contain the meeting between Jesus and the Samaritan woman at the well, shaped on meetings in texts in the Hebrew Scriptures, and framed by the wedding at Cana (2,1-11), or mention thereof (4,46), and specifically John the Baptist's proclamation of the Christ as the bridegroom (3,29).

⁴ The one she has now is not her husband, though note that they are all designed by the Greek word $\alpha\upsilon\eta\rho$ which may mean “man” or “husband.”

⁵ Thus Barrett, Gospel 197; Brown, Gospel 171; Dodd, Interpretation 313-314.

⁶ The five husbands correspond to seven “Samaritan” gods (imported by the Assyrians) named in 2Kings 17,30-31. Four of the seven gods occur in pairs, thus giving five cults; see Bligh, Jesus 336. Bligh also points out how Josephus, in Ant. Jud., IX, 288, simplifies the narrative of 2Kings by saying that five gods were imported.

Yahweh, the true husband, trying to convert Israel from the false husbands (בַּעֲלֵי־ם; cf. also Jer 2).⁷

Jesus is the “I am” of John 4,26 and the “I am” of the Hebrew Bible (LXX ἐγώ εἰμι). The “I am” of the Hebrew Bible is also the true husband; likewise, the “I am” of John 4,26 is the true husband. Hence it becomes clear that the correspondance of statements A and A’ above lies in the comparison between the Samaritan woman’s husbands and Jesus, the true husband.⁸

This gives us two conclusions: First, the concentric structure of John 4,16-26 provides additional evidence for John 4,1-42 being shaped as a betrothal narrative because it identifies Jesus as the true husband. Second, just as false husbands are used as an image of false gods in the discussion on true and false worship, so the true husband is an image of the true God. Jesus is not only God’s gift (4,10), a prophet (4,19), the Messiah called Christ (4,25.29) and the saviour of the world (4,42); he is also Godself.⁹

Summary

Several commentators have pointed out that John 4,1-42, which recounts Jesus’ meeting with the Samaritan woman at the well, may belong to the genre of betrothal scenes, as it shares elements with such scenes found in the Hebrew Bible. This note provides additional evidence in support of this by pointing out how the concentric structure of verses 16-26 identify Jesus as the true husband. This identification also implies that the text presents Jesus as the true God.

Zusammenfassung¹⁰

Verschiedene Kommentatoren haben darauf hingewiesen, dass Joh. 4,1-42, die Begegnung Jesu mit der Samariterin am Brunnen, zu einer Gattung von Verlobungsszenen gehören könnte, wie man sie im Alten Testament findet, weil sie Elemente mit dort vorhandenen Szenen teilt. Dieser Hinweis wird zusätzlich belegt, in dem er sich auf die konzentrische Struktur der Verse 16-26 stützt, die Jesus als den wahren Ehemann identifizieren. Diese Identifizierung deutet auch an, dass der Text Jesus als den wahren Gott darstellt.

⁷ Cf. also Carmichael, *Marriage* 338-340. Here he also makes the link between idolatry and thirsting, referring to Jer 2; 3.

⁸ Cf. also Léon-Dufour, *Lecture* 363-364, who states that Jesus replaces the Samaritan gods (though he does not identify the concentric structure).

⁹ Though Jesus speaks of true worship of the Father, and not of himself (4,21.23).

¹⁰ I am grateful to Doris Roth for her help in translating the abstract into German.

Bibliography

- Alter, R., *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981.
- Barrett, C.K., *The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London 1955; repr. 1960.
- Bligh, J., *Jesus in Samaria: The Heythrop Journal* 3 (1962) 329-346.
- Brown, R.E., *The Gospel According to John I-XII (AncB 29)*, London 1966; repr. 1971.
- Carmichael, C.M., *Marriage and the Samaritan Woman: NTS* 26 (1980) 332-346.
- Day, J.N., *The Woman at the Well. Interpretation of John 4:1-42 in Retrospect and Prospect*, Leiden 2002.
- Dodd, C.H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953; repr. 1998.
- Lee, D.A., *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel. The Interplay of Form and Meaning (JSNT.SS 95)*, Sheffield 1994.
- Léon-Dufour, X., *Lecture de l'évangélie selon Jean. Tome I (chapitres 1-4) (Parole de Dieu)*, Paris 1988.
- McPolin, J.J., *John (New Testament Message 6)*, Dublin 1979.
- Olsson, B., *Structure and Meaning in the Fourth Gospel. A Text-Linguistic Analysis of John 2,1-11 and 4,1-42 (CB NTS 6)*, Lund 1974, 162-173.
- Schnackenburg, R., *The Gospel According to St. John 1 (Herder's Theological Commentary on the New Testament)*, New York 1968.

Tina Dykesteen Nilsen
Via Porrettana 15, 40135
BOLOGNA, Italy
tina.dnilsen@laposte.net

Adverbien, Konjunktionen und Negationen in den Paulusbriefen und ihre oft unterschätzte Bedeutung

359 Ruth Elisabeth Kritzer und Peter Arzt-Grabner

Der folgende Beitrag ist im Zuge unserer Arbeit am „Papyrologischen Kommentar“ zum 1. Korintherbrief entstanden. Die folgende Auswahl an Adverbien, Konjunktionen und Negationen ist also von dort her beeinflusst, mag aber insgesamt für die paulinischen Briefe als beispielhaft angesehen werden. Eine Ausweitung des Untersuchungsgegenstandes auf alle in den weitgehend als authentisch anerkannten Paulusbriefen (Röm; 1 und 2Kor; Gal; Phil; 1Thess; Phlm) enthaltenen Konjunktionen, Adverbien und Negationen würde am Resultat, dass die Bedeutung einiger dieser kleinen Wörter oft unterschätzt wird, nichts ändern.

Für die Untersuchung angeboten haben sich die Adverbien ἐπάνω, λοιπόν (bzw. τὸ λοιπόν und τοῦ λοιποῦ), ὅλως, ὄντως, πανταχοῦ und πάντως, einige Konjunktionen -περ (nämlich διόπερ, εἴπερ und ὥσπερ) sowie die Negationen οὐχί und οὐ μή.

Ausgewählte Adverbien

ἐπάνω

Das Wort ἐπάνω verwendet Paulus nur in 1Kor 15,6. Wie es an dieser Stelle aber zu verstehen ist, ist ein strittiger Punkt. In Übersetzungen und Kommentaren wird der Bedeutung „mehr als“ eindeutig Vorrang eingeräumt¹, während man der von Iohannes Chrysostomus aufgeworfenen These, ἐπάνω sei hier in räumlichem Sinn („von oben“) gebraucht, mittlerweile kritisch gegenübersteht². Die Möglichkeit dieser lokalen Verwendung wirft wiederum die Frage auf, in welcher Form Jesus den „500 Brüdern“ erschienen sein könnte, was dazu Anlass gab, diese Stelle mit dem Pfingstereignis in Verbindung zu bringen.³ Freilich kann man sich die Frage stellen, warum

¹ So z.B. bei Conzelmann, 1Kor 301; Schrage, 1Kor IV 14; Thiselton, 1Cor 1182. Bei BDR § 185₇ wird ἐπάνω als „vulgärer Ersatz für πλείων“ angesehen, und zwar „ohne Beeinflussung des Kasus“.

² Siehe z.B. Thiselton, 1Cor 1205-1206.

³ Zur Kombination von Christophanie und Geistempfang, der eigentlichen Voraussetzung für diese Deutung, siehe Jeremias, Theologie I 292; Schrage, 1Kor IV 55 (mit

Paulus, sollte er tatsächlich auf das Pfingstereignis anspielen, dies zwischen dem Erscheinen Jesu vor den Zwölfen und dem vor den Aposteln einfügt. Vielleicht sollte man sich hier ohnehin H. Conzelmann anschließen: „Ob die Serie der Partikeln (εἶτα – ἔπειτα usw.) zeitlichen oder logischen Sinn hat, ist keine sehr wesentliche Frage.“⁴

In den Papyri begegnet ἐπάνω als Adverb, in der Funktion eines Adjektivs sowie als Präposition. Dabei gibt es drei Belege, in denen ἐπάνω numerisch, d.h. in der Bedeutung „über (... hinaus)“ bzw. „mehr als“ verwendet wird und stets den Genetiv nach sich zieht, allerdings stammen diese erst aus dem 4. Jh. n. Chr.:

In SB XVI 12530,7 (319 n. Chr.)⁵ und P.Genova I 21,9-10 (320 n. Chr.) ist ἐπάνω mit einer Wertangabe kombiniert: ἐπάνω τῶν δώδεκα [ταλάντων] („über der Summe von zwölf Talenten“) bzw. ἐπάνω τῶν ἕξ καὶ εἰκοσι ταλά[nτων] | καὶ δραχμῶν τρισχι[λίω]ν κει[μένω]ν („über der Summe der verbuchten sechsundzwanzig Talente und dreitausend Drachmen liegend“). In P.Kell. I 66,7.8.25 (4. Jh. n. Chr.) ist die Wendung ἐπάνω τοῦ γόμου mit dem Hg. als „on top of the load“ zu verstehen.⁶

In lokalem oder auch geographischem Sinn begegnet ἐπάνω zunächst als Präposition, und zwar ebenfalls mit dem Genetiv:

So wird z.B. die Stadt Kynopolis als „oberhalb von Memphis“ beschrieben – BGU XIV 2380,3 (265 v. Chr.): ἐν Κυνῶμ πόλει τῇ ἐπάνω | [Μέμφεως ?] (vgl. auch Z. 15-16); in C.Ord.Ptol. 29,6-7 (222-205 v. Chr.) ist von den Leuten „oberhalb von Naukratis“ die Rede: τοὺς δὲ ἐπάνω Ναυκράτε|ως. „Oberhalb des Hauses der Sennesis“ (ἐπάνω τῆς Σενησίως τῆς Χαρίστιος οἰκίας – P.Lond. VII 2191,41 [116 v. Chr.]) befindet sich ödes Gelände (ψιλὸς τόπος), und „über dem Torbau“ (ἐπάνω τοῦ πυλῶνος – P.Oxy. III 495,8 [181-189 n. Chr.]) auf dem Besitz eines Erblässers eine Veranda mit einem Gewölbe. In P.Petr. II 4 (9),5-6 (256 v. Chr.) liest man von Stein, der als Baumaterial dienen soll und daher vom Sand, der „auf ihm liegt“, gereinigt werden soll (ἀνακαθῆραι τὴν ἄμμον τὴν ἐπάνω | τῆς ἰοιπῆς πέτρας ?), während sich der in Gotteshaft befindliche Ptolemaios in einem Traum „(oben) auf einem großen Turm“ sah (ἐπάνω πύργου μεγάλου – UPZ I 78,29 [159 v. Chr.]).⁷

Ann. 198), zieht diese Variante als eine mögliche, wenn auch sehr unwahrscheinliche in Betracht. Kritisch z.B. auch Thiselton, 1Cor 1206.

⁴ So Conzelmann, 1Cor 314; ähnlich auch Kremer, Pfingstbericht 233.

⁵ Die Abkürzungen für Papyruseditionen folgen der Checklist. Angaben über Nach- und Neudrucke bieten BL Konkordanz und BL Bd. 8-11.

⁶ So K.A. Worp in P.Kell. I S. 176; im zugehörigen Kommentar (177) gibt er als zweite Bedeutung „added to“ an und verweist ebenfalls auf die beiden Belege aus P.Genova.

⁷ Weitere, ähnliche Verbindungen sind z.B. ἐπάνω Πτολεμαϊδός („oberhalb von Ptolemais“ – P.Petr. III 39, Kol. I 19 [3. Jh. v. Chr.]), ἐπάνω τοῦ παραφρυγαισμοῦ

In zwei Personenbeschreibungen dient die Präposition ἐπάνω zur Lokalisierung einer körperlichen Auffälligkeit:

Z.B. eines Mals (ούλή) „über der Augenbraue“ (ἐπάνω ὀφρύος) – P.Col. X 281,23-24 [287 n. Chr.] oder „oberhalb des Knöchels“ (ἐπάνω | ἀστραγάλου [I. ἀστραγάλου] – P.Sakaon 95,3-4 [301 n. Chr.]).⁸

Ferner findet ἐπάνω als Adverb Verwendung, wobei mit Ausnahme eines Belegs das „Oben“ genauer definiert wird:

So wird in P.Petr. III 43 (2, Kol. IV 25-26 (245 v. Chr.) angeordnet, „oben alle Schleusen abzureißen“: ἐπάνω διαζεύξαι τ[ὰς] | ἀφέσεις πάσας (ähnlich Kol. III 19.24.29.31); in P.Mich. XV 688 (2./ 1. Jh. v. Chr.) geht es um eine Frau und deren Tochter, die bei einem Mauereinsturz, und zwar während sie „oben auf dem Haus“ ([ἐπ]άνω ἐπ[ί] τῷ [ο]ῖκῳ – Z. 6)⁹ schliefen, verletzt wurden. Wieder um eine Personenbeschreibung handelt es sich bei CPR VIII 17 (245-247 n. Chr.), wobei der Betreffende sehr präzise als mit einem „Mal oben auf der linken Wade“ charakterisiert wird: ούλή ἀπάνω (I. ἐπάνω) γαστρο|κνημιά ἀρι|στερῶ.¹⁰

(„über der Deichbefestigung“ – P.Petr. II 6,11 [256 v. Chr.]), ἐπάνω τῆς εισόδου καὶ ἐξόδου („über dem Eingang und Ausgang“ – UPZ II 223A,3 [130 v. Chr.]), ἐπάνω τοῦ θεμελ[ί]ου („über der Grundmauer“ – P.Oxy. XX 2272,3 [2. Jh. n. Chr.]), ἐπάνω τοῦ ταμείου („oberhalb des Speichers“ – P.Mich. XI 620,78 [239-240 n. Chr.]), ἐπάνω λίμνης („oberhalb des Sees“ – P.Flor I 50,32 [268 n. Chr.]).

⁸ An zwei Stellen ist ἐπάνω auch direkt mit Personen verbunden – in P.Mich. XV 688,6-7 (2./ 1. Jh. v. Chr.) wird berichtet, dass eine Mauer auf schlafende Personen fiel: ἔπεσον | ὁ τιχος [I. τοῖχος] κτλ. ἐπάνω αὐτῶν; in P.Princ. II 66,3-4 (1. Jh. n. Chr.) ist es die Flut, die jemanden überwältigen könnte: γένητε (I. γένηται) τὸ ὕδ[ωρ] ἐπάνω (I. ἐπάνω) μου.

⁹ Würde man anstatt [ἐπ]άνω den Namen der Tochter [Θε]ανῶ lesen, was nicht ganz auszuschließen ist, wie P.J. Sijpesteijn in P.Mich. XV S. 10 anmerkt, könnten die beiden irgendwo im Inneren des Hauses – was viel plausibler ist – von der einstürzenden Mauer getroffen worden sein.

¹⁰ Die Position einer Auffälligkeit wird in Personenbeschreibungen normalerweise mit einem lokalen Dativ angegeben (vgl. z.B. P.Mich. V 281,4 [1. Jh. n. Chr.]: ούλή προσώπῳ). Lückenhaft ist P.Oxy. XII 1449 (213-217 n. Chr.), eine Liste von zurückerstattetem Tempelinventar, wo neben ἐπάνω in Z. 21 eine Muschel (κογχύλ<ι>ον) erwähnt wird, die vielleicht ein Schmuckstück „oben auf“ zierte (?). – Belege für (lokales) ἐπάνω in der Funktion eines Adjektivs („obig, oben gelegen“ – meist von Gebäuden oder Räumen) sind z.B. P.Lond. VII 1945,4 (257 v. Chr.); UPZ II 153,8-9 (255 v. Chr.); P.Col. IV 118a,5 (3. Jh. v. Chr.); P.Mich. V 288-289,1; 307,3; PSI VIII 914,3 (alle 1. Jh. n. Chr.); P.Brem. 26,9 (114-116 n. Chr.). Substantiviert begegnet das Wort u.a. in PSI V 488,10-11 (258/257 v. Chr. – als Präposition) oder in P.Oxy. XXXIII 2680,25 (2./ 3. Jh. n. Chr. – als Adverb). – Die vielen papyrologischen Belege zu ἐπάνω, in denen ein temporaler Zusammenhang gegeben ist

Paulus verwendet hier ἐπάνω nicht als Präposition; der nachfolgende Dativ (πεντακοσίους ἀδελφοῖς) wird vom Verb (ῥῶθη) regiert.¹¹ Das lokale Adverb ist in den Papyri in der Regel mit einer genaueren Ortsangabe verbunden (bzw. ist diese aus dem Zusammenhang zu erschließen) – analog wäre wohl auch für Paulus zur Veranschaulichung eine Ergänzung zu erwarten (etwa: „oben am Himmel“, „oben am Berg“ o.Ä.). Demnach ist die numerische Bedeutung („mehr als“) auch vom papyrologischen Hintergrund her die plausibelste.

λοιπόν, τὸ λοιπόν und τοῦ λοιποῦ

Adverbiales λοιπόν begegnet innerhalb der Paulusbriefe in 1Kor 1,16; 4,2; 2Kor 13,11 und 1Thess 4,1. Außerdem begegnet τὸ λοιπόν in 1Kor 7,29 sowie Phil 3,1 und 4,8, ferner τοῦ λοιποῦ in Gal 6,17.

Belege in den Papyri sind zahlreich,¹² die Bedeutung reicht vom modalüberleitenden „ferner, übrigens“ oder auch „darüber hinaus“ bis zum temporalen „in Zukunft, fortan“.¹³ Letztere Verwendungsweise findet sich in zwei zeitlich relevanten Papyrusbriefen:

In P.Hib. II 206 (263 / 262 v. Chr.) wird ein Untergebener aufgefordert, von den Landwirten in Zukunft Gebühren einzuheben, da diese in der Verbuchung ihrer Saatgutforderungen nachlässig waren – Z. 13-14: καὶ τὸ λοιπὸν κέρμα | ἀπαίτει αὐτούς („und in Zukunft verlange von ihnen ein bisschen Geld“). Ein gewisser Kerdon bittet in P.Oxy. XVII 2149 (2./ 3. Jh. n. Chr.) seinen Adressaten, sich fortan um sein Gewand zu kümmern – Z. 5-7: μελησάτω σοι | τὸ λοιπὸν |

(dann in der Bedeutung „früher“) oder wo sich das Wort auf „oben (im Text)“ genannte Gegenstände, Personen oder Angelegenheiten bezieht, kommen für einen Vergleich mit Paulus von vornherein nicht in Frage – für Belege siehe Kießling, Wörterbuch s.v. 1) bzw. 3).

¹¹ Ähnlich ist in Mk 14,5 ἐπάνω mit dem von πραθῆναι („verkauft werden“) abhängigen genetivus pretii δηναρίων τριακοσίων verbunden.

¹² Einige zeitgenössische Beispiele für einfaches λοιπόν in den Papyri sind: Im Privatbrief BGU IV 1079 (41 n. Chr.) heißt es kurz nach dem Beginn – Z. 6-9: λοιπὸν οὖν ἔλα|βον παρὰ το(ῦ) Ἄραβος τὴν | ἐπιστολὴν καὶ ἀνέ|γνων καὶ ἐλυπήθην („im Übrigen habe ich nun von dem Araber den Brief empfangen und gelesen und ich wurde traurig“). Weitere Beispiele sind etwa: BGU IV 1078,6 (38 n. Chr.); P.Oxy. IV 709,12 (50 n. Chr.); XXXVIII 2838,7 (62 n. Chr.); P.Oxy.Hels. 45,5; SB VI 9120,11; XIV 12084,6 (alle 1. Jh. n. Chr.). Ein Beispiel für λοιπὸν οἶδα siehe gleich anschließend.

¹³ Eine Analyse der Wendung und ihrer Bedeutung in der nachklassischen griechischen Literatur bietet Cavallin, (Τὸ) λοιπόν.

περὶ τοῦ κλιθῶνος. Doch wie die darauf folgende Bemerkung erkennen lässt (Z. 9-10), wird sich Kerdon, wenn er wieder da ist, selbst der Sache annehmen.¹⁴

Auch ein modales τὸ λοιπὸν in seiner überleitenden Funktion ist in Briefen zu finden. Es ist nur mehr in geringem Maß prospektiv und hat interjektionellen Charakter. Dadurch wird eine Aussage angeschlossen, die von besonderer Bedeutsamkeit zu sein scheint.

In P.Wash.Univ. II 106 (18 v. Chr.) dankt eine Frau namens Dionysia ihrem Bruder, dass er sich um ihr renovierungsbedürftiges Haus kümmert, und bittet ihn, ihr Schreibpapier zu schicken; dann geht es ihr um eine ernstere, einen Prozess betreffende Angelegenheit – Z. 5-6: τὸ λοιπὸν ἐρωτῶ σε εἶνα (l. ἴνα) μαρτυρίαν διὰ στρατηγοῦ δώσις (l. δώσης) | αὐτῶ („übrigens, ich bitte dich, mach, vertreten durch den Strategen, eine Zeugenaussage an ihn¹⁵“). Ein gewisser Chairemon setzt in P.Princ. III 161 (33 n. Chr.) nach einer klagenden Bemerkung darüber, dass sein Adressat nie an ihn zurückschreibe, fort – Z. 4-7: τὸ λοιπὸν | οὖν [πέμψ]ον φύλακα | εἰ ἔχ[εις . . .] τον εἰς τὸ | νεόφυτον πατρικόν („übrigens, schicke also einen Wächter¹⁶, wenn du einen hast, in die neue Pflanzung des Vaters“).¹⁷

Manchmal ist zwischen den beiden Bedeutungsmöglichkeiten schwer zu unterscheiden, so etwa in einem Beispiel mit τοῦ λοιποῦ:

In P.Oxy. X 1293,13-14 (118-138 n. Chr.) äußert der Briefsender die Bitte: ὥσ|τε τοῦ λοιποῦ γράφεται (l. γράφετε), was temporal oder modal verstanden werden kann: „daher schreib mir in Zukunft / übrigens“.

Die Verwendung bei Paulus deckt sich mit dem Papyrusbefund: während in 1Kor 1,16; 4,2; 2Kor 13,11; Phil 4,8 und 1Thess 4,1 deutlich die modalüberleitende Verwendung vorliegt („ferner, übrigens, darüber hinaus“) und in Gal 6,17 die temporale („in Zukunft, fortan“), kommen für 1Kor 7,29 und Phil 3,1 beide Bedeutungen in Frage.

ἄλλως

Das Adverb ἄλλως wird von Paulus nur 1Kor verwendet, und zwar 1Kor 5,1; 6,7; 15,29. Hervorzuheben ist die Verwendung in 5,1 am Satzanfang,

¹⁴ Vermutlich ist das Kleid beschädigt, da in Z. 19-24 von einer Lieferung an den Flickschneider die Rede ist. – In P.Dryton 31,6 (140-130 v. Chr.) wird der Ausdruck im Sinne von „hierauf, sodann“ verwendet.

¹⁵ Die Funktion und Richtigkeit des Dativs ist nicht geklärt, eventuell ist damit der Prozessgegner gemeint (zur Interpretation des ganzen Satzes siehe K. Maresch und Z.M. Packman in P.Wash.Univ. II S. 210-211).

¹⁶ Die Hg. ziehen für die Lakune die Ergänzung [πισ]τόν („einen zuverlässigen Wächter“) in Betracht (vgl. A.C. Johnson und S.P. Goodrich in P.Princ. III S. 81).

¹⁷ Ähnlich BGU XV 2492,19-20 (2. Jh. n. Chr.).

um in den nächsten umfangreichen Abschnitt des gesamten Briefes überzuleiten, etwa: „(Und) überhaupt, man hört von Unzucht unter euch ...“. In ebendieser Funktion, also am Satzanfang und in der überleitenden Bedeutung „überhaupt“, ist das Adverb auch papyrologisch bezeugt:

Bei SB VI 9050 (1./ 2. Jh. n. Chr.) handelt es sich um den Auszug aus einem Amtstagebuch; Kol. I gibt Einblick in die Aufgaben eines ἀμφοδογραμματεύς¹⁸, der einer Aussage eines solchen namens Didymos zufolge nicht die Bestellung des Sitologen¹⁹ vornehme – Z. 8-9: ὅλως ἀμφοδογραμμα | [τεύ]ς οὐ καθίστησιν σιτολόγον („überhaupt nimmt ein Amphodogrammateus nicht die Bestellung eines Sitologen vor“). Ein ebenso schönes Beispiel für eine Überleitung bietet P.Giss.Univ. III 20 (2. Jh. n.Chr.), ein Brief, dessen Verfasser, ein Offizier, in eine Nachlassregelung verwickelt und daher auf der Suche nach Besitzurkunden von Sklaven ist – Z. 9-10: ὅλως γὰρ π[αρ'] ἐ[μ]οὶ οὔτε ἢ ἀπὸ σοῦ εἰς Ἀχιλλέα ὦνῆ | [ε]ὔρέθη οὔτ[ε] ἢ ἀπὸ Ἀχιλλέως εἰς τὴν εὔμοιρον („überhaupt wurde bei mir nämlich weder die Verkaufsurkunde von dir an Achilleus gefunden noch die von Achilleus an die Verstorbene“).²⁰

ὄντως

Das Adverb ὄντως („tatsächlich, wirklich“), das bei Paulus in 1Kor 14,25 und Gal 3,21 begegnet, findet in den Papyri nur selten und meist in Texten aus byzantinischer Zeit Verwendung. Was die Art der Belege betrifft, ist kein spezifischer Gebrauch festzustellen, weshalb hier zur Veranschaulichung lediglich zwei zeitgenössische Beispiele näher erläutert werden sollen:

SB I 3924 (19 n. Chr.) beinhaltet zwei Edikte des Germanicus; dieser weist darin die gottgleiche Behandlung seiner selbst vonseiten der Alexandriner zurück, da derartiges „wirklich ausschließlich dem Retter und Wohltäter des ganzen Menschengeschlechts“, nämlich seinem Vater Tiberius und dessen Mutter (seiner Großmutter), vorbehalten sei – Z. 38-40: πρέπουσι γὰρ μόνῳ τῷ σωτῆρι | ὄντως καὶ εὐεργέτῃ τοῦ σύνπαντος | τῶν ἀνθρώπων γένους, τῷ ἐμῷ | πατρὶ καὶ τῇ μητρὶ αὐτοῦ, ἐμῇ δὲ | μάμῃ.

In P.Mert. I 12 (59 n. Chr.) hingegen lässt ein gewisser Chairas seinen vertrauten Arzt und Freund wissen, dass ihm sein Brief ein Gefühl vermittelt habe, „wie

¹⁸ Ein ἀμφοδογραμματεύς war der Schreiber eines Stadtviertels (ἀμφοδον), welches auch von ihm geleitet wurde. Zu seinen Aufgaben gehörte auch, Kandidaten für das Sitologenamt in einer Losungsliste dem Epistrategen vorzuschlagen. Für die tatsächliche Bestellung war dann aber der Einfluss der staatlichen Regierung nicht unbedeutend (vgl. Oertel, Liturgia 364-365).

¹⁹ Ein Sitologe verwaltete den staatlichen Kornspeicher.

²⁰ Anders in PSI Congr.XX 11 (2. Hälfte 2. Jh. n. Chr.), der Korrespondenz zweier Dorfbeamter über einen Volksaufbruch, dessen Auswirkungen am Ende noch einmal unter Einleitung durch καὶ ὅλως (Z. 23) zusammengefasst werden.

wenn ich tatsächlich in der Heimat gewesen wäre“ – Z. 4-5: [ὡς εἰ] | ὄντως ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐγεγόνειν.

πανταχοῦ

Das Adverb πανταχοῦ begegnet paulinisch nur 1Kor 4,17 und hat dort – wie auch stets in den Papyri – die Bedeutung „überall“. Papyrologisch wird meist im Zusammenhang mit der Abfassung von Urkunden vermerkt, dass eine solche bzw. das darin Festgehaltene „an jedem beliebigen Ort gültig sein soll, wo immer es auch vorgelegt wird“.²¹ Für eine nähere Beschreibung des πανταχοῦ wie hier bei Paulus („in jeder Gemeinde“) lässt sich eine relativ späte Parallele anführen, die in Zusammenhang mit der Währungsreform unter Diokletian steht; das Adverb ist darin allerdings ergänzt:

In SB XIV 12134,3-4 (Ende 301 – Anfang 302 n. Chr.) geht es um den Wert (τιμή) von Waren und von Silber, der [πανταχοῦ | ἐν πάσαις] ἐπαρχείαις καὶ ἐν αὐτῇ τῇ βασιλευούσῃ Ῥώμῃ („überall in allen Provinzen und in der Kaiserstadt Rom selbst“) bekannt gemacht werden soll.

πάντως

Das Adverb πάντως begegnet paulinisch in Röm 3,9; 1Kor 5,10; 9,10.22; 16,12. Obwohl die Bedeutung von πάντως selbst an sich klar ist – „überhaupt, insgesamt“, lohnt sich ein näherer Blick auf die in Röm 3,9 und 1Kor 5,10 begegnende verneinte Form οὐ πάντως. Die wenigen Papyrusbelege zu dieser Wortkombination legen fast ausschließlich die abwehrende Bedeutung des verneinten Adverbs („überhaupt nicht“) nahe:

In P.Oxy. XVII 2111,4-5 (ca. 135 n. Chr.) z.B. heißt es: οὐ πάντως δὲ τὸ δάνειον ἀκυροῦν διὰ τοῦτο | [προσῆκει] („es ist ganz und gar nicht zulässig, die Gültigkeit des Darlehens zu leugnen“) – der Text behandelt einen Streitfall vor Gericht, in dem die Erben eines Gläubigers ihr Darlehen zurückgezahlt bekommen wollen. Zwei private Briefe verwenden οὐ πάντως in derselben Weise: in P.Brem. 15,3-4 (118 n. Chr.?) erinnert ein Architekt seinen Auftraggeber, welche Arbeiten besonders dringend durchzuführen wären: οὐ πάντως λαυθάνει σε τὰ ἐπείγοντα | ξυλικά ἔργα τῶν τε ἱερῶν καὶ τῆς ξενία[ς] („dir entgeht durchaus nicht, dass die Holzarbeiten an den Tempeln und im Gastraum anstehen“).²²

Diese abwehrende Bedeutung ist auch in Röm 3,9 gegeben, sie passt aber nicht zu 1Kor 5,10, wo Paulus mit seiner Aussage die Gruppe der „Un-

²¹ Vgl. z.B. P.AdL. 2,18-19 (124 v. Chr.): ἡ δὲ ὁμολ[ογία] ἦδε κυρία | ἔστωι πανταχοῦ οὗ ἂν ἐπιφέρ[ηται]. Für ähnliche Belege siehe Preisigke, Wörterbuch s.v.; ferner z.B. SB XXII 15240,37-38 (156 v. Chr.).

²² Weitere Belege für die Bedeutung „durchaus nicht, überhaupt nicht“ in P.Hamb. I 27,6 (250 v. Chr.); UPZ I 60,15 (168 v. Chr.); 110,204 (164 v. Chr.).

züchtigen“ zwar *einschränkt*, aber nicht *gänzlich ausschließt*. Dies legt der Zusammenhang eindeutig nahe, denn – so Paulus – würde er *alle* unzüchtigen Menschen meinen, gäbe es keinen Platz mehr auf der Welt, wo man sich aufhalten könnte. Die Funktion von οὐ πάντως ist hier also nicht insgesamt eine stark abwehrende – hingegen wird die zusammenfassende Funktion von πάντως verneint. Zum Vergleich kann auf einen Papyrusbrief verwiesen werden, der allerdings erst im Jahre 348 n. Chr. abgefasst wurde:

P.Ammon I 3 ist der Brief eines gewissen Ammon an seine verwitwete Mutter, die mit dem schwindenden Familienvermögen zu kämpfen hat. In Kol. V.8-9 schreibt er: [οὐδείς] | πάντως ἐψ[τυχεῖ] εἰς ὅλον τὸν βί[ον] („niemand ist gänzlich glücklich in seinem ganzen Leben“). Die stark abwehrende Bedeutung findet sich dann in Z. 11-12: ὡ[στ]ε οὐ πάν[τως] | λυποῦμαι διό[τι] ἀπώλεσά τινα [τῶ]ν πατρῶων („so bin ich durchaus nicht traurig, weil ich etwas von meinem Erbteil verloren habe“).

Auffallend ist, dass die Wendung οὐ πάντως in den dokumentarischen Papyri sehr selten vorkommt, und die beiden Stellen bei Paulus sind wiederum die einzigen Belege innerhalb des NT. Dennoch liegen dafür zwei Bedeutungsnuancen vor, deren Trennlinie manchmal schwer zu ziehen ist.

Ausgewählte Konjunktionen

διόπερ

In 1Kor 8,13 und 10,14 leitet Paulus mit διόπερ („ebendeshalb, ebendarum“) ein Resümee ein, das er aus dem vorher Gesagten zieht. In den Papyri begegnet die Konjunktion nur selten, aber auffälligerweise vor allem in offiziellen Texten (z.B. UPZ I 6,32 [163 v. Chr.]; P.Oxy. XLVII 3364,39 [209 n. Chr.]).²³ In mehreren Belegen wird mit διόπερ eine Entscheidung der Obrigkeit eingeleitet, die nach reiflicher Überlegung oder intensiver Auseinandersetzung mit einer Sache getroffen wird. Gerade dieser Aspekt trifft auch auf beide Paulusstellen zu.

In seinem Brief an die Alexandriner kommt Kaiser Claudius z.B. etwas zögerlich zu der Auffassung, dass ihm die Ehrungen, die ihm die Bewohner Alexandrias innerhalb des Kaiserkults zukommen lassen, schließlich doch gefallen könnten – P.Lond. VI 1912,28-29 (41 n. Chr.): διόπερ ἡδέως προσεδεξάμην τὰς δοθείσας ὑφ' ἡμῶν (l. ὑμῶν) μοι τιμὰς | καίπερ οὐκ ὦν πρὸς τὰ τοιαῦτα {ρ} ῥάιδιος („ebendeshalb habe ich gerne die mir von euch erwiesenen Ehrenbezeugungen entgegengenommen, auch wenn ich derartigen Dingen eher nicht zugeneigt bin“); im Folgenden gibt er seine Zustimmung zur Aufstellung diver-

²³ Außerdem nur in einem einzigen Privatbrief (P.Oxy. LI 3643,5 [2. Jh. n. Chr.]).

ser Statuen und erlaubt schließlich sogar die Gründung einer nach ihm benannten Phyle und die Errichtung mehrerer heiliger Bezirke in den Gauen – Z. 42-43: *διόπερ καὶ ταῦτά [ἡμῖν] | θ' ὑμεῖν ἐπιτρέπω* („daher genehmige ich euch auch dies beides“). Letztlich geht er aber auf die brisante Frage der Behandlung der alexandrinischen Juden ein, wegen der ihn die Alexandriner konsultiert haben, und stellt nach der vorsichtigen Forderung nach Beilegung des Konfliktes fest – Z. 82-83: *διόπερ ἔτι καὶ νῦν διαμαρτύρομε εἶνα Ἀλεξανδρεῖς μὲν | πραέως καὶ φιλανθρώπως προσφέροντε* (l. *φιλανθρώπως προσφέρωνται*) *Ἰουδαίο<ι>ς* („ebendeshalb bitte ich euch auch jetzt noch inständig, dass die Alexandriner den Juden gewogen und freundlich begegnen mögen“).²⁴

εἴπερ

Die verstärkte Konjunktion *εἴπερ* ist in den Papyri nicht besonders häufig vertreten. Sie begegnet hauptsächlich in Briefen, während die Belege aus vorchristlicher Zeit überwiegend amtlicher Natur sind und sich erst ab dem 1. Jh. n. Chr. die Belege in Privatbriefen häufen.

Skepsis, aber auch der Drang, dem richtigen Sachverhalt auf die Spur zu kommen, kommt z.B. in P.Col. IV 88 (243 v. Chr.) zum Ausdruck: in einem Brief wirft der *ἐπιστάτης*²⁵ dem Dorfschreiber von Philadelphia vor, bei der Aufzeichnung der Geldgeschäfte schlampig gewesen zu sein und die Kasse mit mehr Ausgaben belastet zu haben als nötig, doch räumt er nach den Rechtfertigungsversuchen des Schreibers ein – Z. 18-19: *εἴπερ οὖν τούτων τί ἐστὶ ἀληθὲς[] | οὐ φαίνει ἀτίως ὧν σύ, ἀλλ' ἐγὼ ἐμαυτῶι* („wenn wirklich²⁶ etwas davon wahr ist, scheint nicht du der Schuldige zu sein, sondern nur ich selbst“). Ebenfalls um einen amtlichen Brief handelt es sich bei P.Hels. I 32 (160 v. Chr.), worin der Absender, dessen Stellung unbekannt ist, dem *οικονόμος*²⁷ des Herakleopolites rät, vom Reparaturauftrag für die Dämme zurückzutreten für den Fall, dass die Flut wirklich vor der Fertigstellung eintreffen würde – Z. 13: *εἴπερ οὕτως μέλλει[] γενέσθαι* („wenn es nämlich so sein soll“). In P.Tor.Choach. 12, Kol. VIII 35-36 (117 v. Chr.) erscheint der Ausspruch eines Anwalts über seinen Gegner (*εἴπερ γε δὴ | ἐνόμιζεν*²⁸ *ἔχειν τι δίκαιον* – „wenn er denn wirk-

²⁴ Vgl. auch ein Edikt des Tiberius Iulius Alexander (BGU VII 1563 [68 n. Chr.], darin Z. 33-34). Um Zitate aus Edikten handelt es sich auch bei SB XIV 11648, Kol. II 10 (222 n. Chr.); P.Oxy. XXXIV 2704,9 (292 n. Chr.); aus amtlichen Briefen z.B. P.Col. IV 87,7 (244 v. Chr.); BGU I 180,16 (172 n. Chr.); P.Flor. III 382,34 (222 / 223 n. Chr.).

²⁵ Der *ἐπιστάτης* war der Vorsteher eines Verwaltungsbezirkes.

²⁶ Zu dieser und folgenden Übersetzungen der Konjunktion siehe Mayser, Grammatik II / 3 154 bzw. 124 (die Verbindung *εἴπερ οὖν* begegnet auch in PSI V 486,8 [258 / 257 v. Chr.] und UPZ I 62,25 [161 / 160 v. Chr.]).

²⁷ Der *οικονόμος* war in einem bestimmten politischen Gebiet (Gau, Bezirk, Dorf) für die Finanzverwaltung zuständig.

²⁸ Ähnlich schon Kol. VI 12.

lich der Meinung war, Recht zu haben“) wie ein verlegenes Eingestehen gelegener Sachverhalte.

In den beiden Texten aus dem 1. Jh. n. Chr. zieht εἶπερ einen jeweils anderen Modus nach sich²⁹: In P.Lond. VI 1912,72 (41 n. Chr.) ist dies der Optativ, und zwar betont Kaiser Claudius, die Bitte der Alexandriner um die Einrichtung eines Senats ernst genommen und die Sache an den Präfekten weitergeleitet zu haben; dieser soll ihm u.a. mitteilen, auf welche Weise vorgegangen werden soll, „wenn es also wirklich nötig sein sollte, dass (dort ein Senat) zusammenkommt“ – εἶπερ ἄρα συνάγειν δέυ (l. δέοι).³⁰ Im Brief SB XXII 15708 (ca. 100 n. Chr.) klagt ein junger Mann gegenüber seinem Vater, dass in Alexandria, wo er sich zu Studienzwecken aufhält, keine guten Lehrer zu finden seien; vorübergehend habe er zwar jemanden gefunden, von dem er aber nicht allzu viel halte und den er auch sofort wieder verlassen würde, „wenn ich nämlich“, wie er meint, „vernünftige Lehrer finden würde“ – Z. 26-27: εἶπερ ἀξίους λόγου καθηγητᾶς | εὖρον.³¹

Grundsätzlich ist zur Bedeutung des Wortes zu bemerken, dass – stärker als beim unverbundenen εἰ – die Wahrscheinlichkeit, dass das im Konditionalsatz Beschriebene zutrifft oder eintritt, zumindest dem Sprecher geringer erscheint³²; die daraus resultierende Konsequenz (also der Inhalt des Hauptsatzes) wirkt dabei jedoch umso gewichtiger bzw. nachhaltiger, zumal sie ja nur unter einer ganz bestimmten Bedingung eintritt. Das von Paulus an mehreren Stellen verwendete εἶπερ (Röm 3,30; 8,9.17; 1Kor 8,5; 15,5) wird von den Exegeten sehr vielfältig übersetzt, besonders gerne mit „wenn anders“ oder „da ja“³³. Bei genauerer Betrachtung erweist sich aber für alle neutestamentlichen Belegstellen die Übersetzung „wenn wirklich“ als die treffendste und dem Griechischen am ehesten entsprechendste, was vor allem von englischsprachigen Exegeten berücksichtigt wird.³⁴

²⁹ Die Eventualität wird noch stärker hervorgehoben durch εἰάνπερ mit Konjunktiv (für Beispiele siehe Mayser, Grammatik II / 3 154).

³⁰ Mit Optativ auch P.Panop.Beatty 1,196.197 (298 n. Chr.).

³¹ Vermutlich unreal auch SB XVI 12570,10 (2./3. Jh. n. Chr.). Weitere Belege zu εἶπερ (in Auswahl): P.Tebt. III / 1 702,13 (ca. 260 v. Chr.); P.Enteux. 12,9 (244 v. Chr.); 47,7 (221 v. Chr.); UPZ I 59,29 (168 v. Chr.); P.Fay. 124,14; P.Flor. III 332,13 (beide 2. Jh. n. Chr.).

³² Vgl. dazu Schwyzer, Grammatik II 688 Anm. 3: „Verstärkung der Bedingtheit bedeutet Einschränkung“. Schwyzer betont außerdem (Grammatik II 688) den durch die angehängte Partikel -περ bedingten konzessiven Charakter der Konjunktion.

³³ Zu demonstrieren etwa am Beispiel von Röm 3,30 (vgl. dazu u.a. Michel, Röm 88).

³⁴ Vgl. etwa (wiederum zu Röm 3,30) Barrett, Rom 72 bzw. 84 („if indeed ...“).

ὥσπερ

Die Partikel -περ hat E. Mayser zufolge in Verbindungen wie ὥσπερ die Aufgabe, „die Identität zu betonen“³⁵ („genauso wie; wie ja, wie schließlich“).

So meint z.B. der Absender eines Briefes in BGU VIII 1881,3-4 (80-30 v. Chr.), dass er „einen ziemlich sauberen Lebenswandel führe“³⁶, wie seinem Adressaten ja hinlänglich bekannt sei: ἐγὼ γὰρ ὥσπερ | ἐπίστασαι καθαρεῖο[τ]ερα (l. καθαριότερον) διεξάγων³⁷.

In P.Lond. VI 1912 (41 n. Chr.), dem viel zitierten kaiserlichen Edikt an die Alexandriner, führt Claudius die Anfertigung einer Statue der *Pax Claudiana* auf den Vorschlag eines der Leiter der alexandrinischen Delegation zurück – Z. 35-36: ὥσπερ ὑπέθετο | καὶ προσελειπάρη[σ]εν ὁ ἐμοὶ τιμ[ι]ώτατος Βάρβιλλος („wie es ja der von mir sehr geschätzte Barbillus³⁸ anriet und durchsetzte“). In einem Schreiben an eine Polis und die 6475³⁹ wiederum verspricht Kaiser Nero, deren Bürger gegen jeden Frevel zu schützen, „wie es schließlich auch mein göttlicher Vater wollte“ – SB XII 11012, Kol. II 4-5 (55 n. Chr.): ὥσπερ κ[α]ι ὁ θεὸς πατήρ μου | ἐβουλήθη.⁴⁰

In SB III 7268,1 (98-117 n. Chr.) richtet sich ein gewisser Sarapion an seinen Adressaten mit der Bitte, dem Überbringer der Nachricht Papyrus mitzugeben, wie er ihn ja auch schon persönlich darum gefragt habe: ὥσπερ καὶ [κατ'] ὄψιν σὲ παρεκάλεσα.

Die eigene Überzeugung lässt ein junger Mann in SB XXII 15708 (ca. 100 n. Chr.), einem Schreiben an seinen Vater, durchklingen, und zwar stellt er fest, dass die beabsichtigte Festnahme seines Sklaven Heraklas durchaus dessen Benehmen entspro-

³⁵ So Mayser, Grammatik II / 3 153.

³⁶ So übersetzen W. Schubart / D. Schäfer in: BGU VIII 151.

³⁷ Ähnlich BGU VIII 1785,3-4 (1. Jh. v. Chr.), wo die Wendung ὥσπερ [οἱ] | θεοὶ ἴτωσαν eigentlich (indikativisch) ὥσπερ οἱ θεοὶ ἴσασιν lauten müsste (vgl. W. Schubart / D. Schäfer in BGU VIII S. 70); weiters P.Ryl. II 81,7-8 (ca. 104 n. Chr.); SB XII 11236, Kol. I 4 (nach 138 n. Chr.). Die Wendung ὥσπερ ὄρας begegnet in P.Gen. II 104,19 (nach 24. September 147 v. Chr.); ὥσπερ εἶπον: PSI IX 1033,2 (166 n. Chr.); ὥσπερ οἶμαι: PSI VI 683,17 (199 n. Chr.). Nur einmal (SB XII 10804,24 [47 n. Chr.]) ist ὥσπερ πρόκειται („wie hiermit [schwarz auf weiß] vorliegt“) belegt – eine in Verträgen häufig angewendete Formel, die aber sonst üblicherweise und weniger die realen Gegebenheiten betont mit καθὼς oder καθότι eingeleitet wird.

³⁸ Tiberius Claudius Balbillus (schon erwähnt in Z. 16) war offenbar ein guter Freund des Kaisers (vgl. Z. 105); unter Nero wurde er zum *praefectus Aegypti* ernannt.

³⁹ Die sog. 6475 (eigentlich κάτοικοι ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν ἐν Ἀρσινοείτῃ ἀνδρῶν Ἑλλήνων ζ'σοε) waren Nachkommen griechischer Siedler, die sich im 3. Jh. v. Chr. im Arsinoites als κάτοικοι, also als Besitzer von Militärlehen, niedergelassen hatten und deren Anzahl genau begrenzt war (vgl. dazu Montevicchi, Nerone 20-24; Modrzejewski, Égypte 138).

⁴⁰ Um einen „Rückblick“ auf sozusagen Altbewährtes handelt es sich auch in P.Gen. I (2^e éd.) 7,7-9 (86 n. Chr.); P.Giss. I 79, Kol. IV 6-7 (ca. 117 n. Chr.).

chen habe – Z. 42-43: ὡς[π]ερ | ἦν ἄξιον („wie es schließlich angebracht war“); außerdem entspreche dies einer von der Gesellschaft gebilligten Vorgangsweise.⁴¹

Den Belegen ist gemeinsam, dass sich der jeweilige Autor im ὡςπερ-Satz auf ein tatsächliches Ereignis der Vergangenheit oder sogar auf eine andere Person beruft, um sein Anliegen zu unterstützen; der Absender von SB XXII 15708 bezieht sich dabei sogar auf die Allgemeinheit. Ähnliche Bezüge liegen auch bei Paulus vor (vgl. Röm 5,12.19.21; 6,4.19; 11,30; 1Kor 8,5; 10,7; 11,12; 15,22; 16,1; 2Kor 8,7; Gal 4,29; 1Thess 5,3). Die betonende Übersetzung „wie ja, wie schließlich“ ist also auch hier durchwegs treffend.

Ausgewählte Negationen

οὐχί

Die Verneinung οὐχί ist stärker abwehrend als οὐ und kommt im NT hauptsächlich in Fragen⁴² vor (bei Paulus in Röm 3,27.29; 8,32; 1Kor 1,20; 3,3; 5,2.12; 6,1.7; 8,10; 9,1; 10,16.29; 2Kor 3,8; Gal 2,14; 1Thess 2,19). Auch in den papyrologischen Zeugnissen zeigt οὐχί, dass sich die betreffende Person absolut sicher ist, dass etwas nicht zu geschehen hat. In manchen Fällen spielt affektives Verhalten eine wichtige Rolle:

In P.Cair.Zen. III 59454 Rekto (nach 246 v. Chr.) fühlt sich ein gewisser Hippokrates von Nikanor, der eine Summe von ihm eintreiben soll und deshalb unerlaubt sein Haus betreten hat, schlecht behandelt – Z. 2-3: εἰ [δὲ καὶ οἶει] | τὸ μὴ ὄν ἐξ ἐμοῦ δεῖν εἶναι τὴν πρᾶξιν τῶν Ἀ (δραχμῶν) καὶ οὐχὶ ἐκ τοῦ[ῦ ἐγγύου] („wenn er auch glaubt, was nicht so ist, dass von mir 1000 Drachmen eingetrieben werden müssen und nicht von meinem Bürger“).⁴³

Weniger affektiv, aber bestimmt äußert sich Panakestor, ein Agrarbeauftragter in Philadelphia, in einem Brief an Zenon, in dem es um die Lieferung von Pflanzen geht – PSI V 499, 4–5 (257 / 256 v. Chr.): καὶ οὐχὶ ἔχομεν χορηγεῖν οὔτε εἰς τ]ὴν φυτε[ί]αν τοῦ κρότωνος καὶ τοῦ σησάμου οὔτε εἰς τὴν ξυλοκοπίαν („wir sind

⁴¹ Nur bruchstückhaft ist P.Mich. III 203,24-25 (114-116 n. Chr.) erhalten: ὡςπερ ἐμὲ φιλεῖς καὶ ἐγὼ τὰ τέκνα μου | [φιλῶ] („wie du ja mich liebst und ich meine Kinder liebe“); zweifelhaft ist der unmittelbar davorstehende Text (Z. 24), aufgrund dessen der ganze Zusammenhang unklar bleibt.

⁴² Ausnahmen davon sind Röm 3,27 sowie 1Kor 10,29, wo es sich jeweils um einen Aussagesatz handelt; die Negation ist auch hier stark abwehrend, vergleichbar dem ursprünglichen Sinn des neugriechischen (verselbständigten) ὄχι. Vgl. BDR § 432,2 bzw. Moulton / Milligan, Vocabulary s.v.

⁴³ Vgl. auch SB XVIII 13224, Kol. II Verso,4 (1/2. Jh. n. Chr.); persönlich angegriffen fühlt sich ein Briefschreiber, der seinen Adressaten für den Tod von Kälbern verantwortlich macht (P.Tebt. III / 1 759,7 [226 v. Chr.]).

nicht imstande, die Kosten – weder für die Anpflanzung des Rizinusölstrauches und der Sesampflanze noch für das Beseitigen von Gestrüpp – zu gewähren“).⁴⁴

P.Giss. I 40, Kol. II 16-29 (ca. 215 n. Chr.) ist die Abschrift eines Erlasses Caracallas, der die Ausweisung der Αιγύπτιοι aus Alexandria zur Zeit des Aufstandes zum Inhalt hat. Deutlich wird klargemacht, welche Personengruppen nicht von der Ausweisung betroffen sind – Z. 17-18: οὐχὶ | μ[έν]τοι γε χοιρέμπο[ρο]ι καὶ ναῦται ποτὰ[μ]οι ἐκεῖνοί τε οἵτινες κάλαμον πρ[ὸ]ς τὸ ὑποκαίειν τὰ βαλα[νεῖ]α καταφέρουσι („freilich nicht betroffen sind Schweinehändler, Flussschiffer und jene, die Rohre für die Heizung der Bäder liefern“), weiters Z. 24-25: οὐχὶ μέντοι, <οἵτινες> τὴν πόλ[ι]ν τὴν Ἀλεξανδρέων τὴν λαμπροτάτ[η]ν {ην} ἰδεῖν θέλον[τ]ες εἰς αὐτὴν συνέρχονται („freilich nicht diejenigen, die hierher kommen, weil sie diese äußerst prächtige Stadt der Alexandriner sehen wollen“).⁴⁵

οὐ μή

Die bestimmende Negation οὐ μή begegnet paulinisch in Röm 4,8; 1Kor 8,13; Gal 5,16; 1Thess 4,15; 5,3. Zur Verwendung in den Papyri hat bereits E. Mayser festgestellt: „Als besonders kräftige, bestimmteste, ursprünglich voluntativ gedachte (daher die Negation μή), dann aber kategorisch klingende Verneinung ist die Konstruktion οὐ μή mit Konj. Aor. ... zu betrachten. Mit οὐ wird der (eine Besorgnis enthaltende) μή-Satz emphatisch negiert, so dass der Sinn entsteht: nein, gewiss nicht (wird oder soll es geschehen).“⁴⁶ Mayser ordnet diese Anwendung der griechischen Umgangssprache zu, was durch die hauptsächliche Verwendung von οὐ μή in privaten Schriftstücken bezeugt wird.⁴⁷

Z.B. schreibt in P.Haun. I 10 (Ende 3. Jh. v. Chr.) ein einflussreicher Ägypter an die Priester von Tebtynis und rechtfertigt sich dafür, ihnen in einer schwierigen Angelegenheit nicht helfen zu können; nun aber verspricht er ihnen seinen fortwährenden Beistand und meint – Z. 25-27: ἐγὼ γὰρ | ὑπάρχων ὑμῖν οὐθὲν | κακὸν οὐ μή πάθητε⁴⁸ („wenn ich nämlich für euch da bin, werdet ihr sicher nichts Böses erleiden“).

⁴⁴ In P.Cair.Zen. IV 59649,27 (256-248 v. Chr.) spielt der Affekt eine untergeordnete Rolle.

⁴⁵ Siehe auch SB XIV 11648, Kol. II 14 (222 n. Chr.), ein Edikt des Severus Alexander.

⁴⁶ Mayser, Grammatik II / 1 233.

⁴⁷ Gleiches gilt für οὐδεις/οὐδὲν μή und οὐ μή τις//τι (Beispiele bei Mayser, Grammatik II / 1 233).

⁴⁸ In den Belegen aus ptolemäischer Zeit zieht οὐ μή wie bei Paulus fast ausschließlich den Konjunktiv des Aorists nach sich (vgl. auch Mayser, Grammatik II / 1 233), gerade im ältesten Beleg aber (P.Cair.Zen. IV 59610,21 [Mitte 3. Jh. v. Chr.]) ist der Konjunktiv Präsens zu finden. Für Belege aus dem NT (meist mit Konj. Aor., selten mit Futur) siehe BDR § 365.

Meist enthält der mit οὐ μή eingeleitete Hauptsatz ein Prädikat in der 1. Person⁴⁹, was nicht verwundert, hat doch der Sprecher über das, was ihn selbst betrifft, am ehesten Gewissheit. Außerdem liegt seiner ablehnenden Haltung häufig – wie auch hier bei Paulus – eine Bedingung zugrunde.

In P.Lond. VII 2007,4-5 (248 v. Chr.?) berichtet ein gewisser Horos, dass ein Schweinehirt ihm gegenüber die Arbeit verweigert hat mit den Worten: οὐ μὴ βόσσω τὰς ὕς ἂν μὴ μοι | τὸν μισθὸν ἀποδώῃς τετραμή|νου („ich weide sicher nicht die Schweine, wenn du mir nicht den Lohn für vier Monate⁵⁰ gibst“).⁵¹

Privater Natur sind die Androhungen eines Buben in P.Oxy. I 119 (2./ 3. Jh. n. Chr.), der sich darüber beschwert, dass ihn sein Vater nicht nach Alexandria mitgenommen hat; nach der Weigerung, weiter Briefe zu schreiben (Z. 4: οὐ μὴ γράψω σε [l. σοι] ἐ|πιστολήν)⁵², ja sogar die Hand des Vaters zum Gruß zu ergreifen (Z. 7: οὐ | μὴ λάβω χεῖραν [l. χεῖρα] παρὰ [σ]οῦ), zeigt sich der Sohn außerdem zu einem Hungerstreik fest entschlossen – Z. 14-15: οὐ μὴ φά|γω, οὐ μὴ πείνω („ich esse sicher nicht, ich trinke sicher nicht“).

Der zuletzt angeführte Beleg bietet besonders zu 1Kor 8,13 eine Parallele, wo Paulus betont, dass er – sollte das Essen von Götzenopferfleisch ein Gemeindemitglied irre machen – „sicher kein Fleisch essen wird für immer“. Aber auch an den anderen Stellen verwendet Paulus οὐ μὴ als besonders kräftige Verneinung.

Summary

An exemplary study of selected adverbs, conjunctions, and negations in the Pauline epistles and in comparison with their use in documentary papyri proves that the importance of such „small words“ is often underestimated. In some cases a singular meaning can be attested, in other cases the term helps to determine the meaning and intention of the whole phrase or to widen it or to specify it. Anyway, in using such terms the author consciously clarifies the intention of his message.

⁴⁹ Dies gilt allerdings nur für die Papyri, bei Paulus stößt man auf eine größere Durchmischung (vgl. Röm 4,8; Gal 5,16; 1Thess 5,13).

⁵⁰ Der Hg. übersetzt „for the past four months“ (T.C. Skeat in P.Lond. VII S. 156), doch wäre auch möglich, dass der Schweinehirt eine Vorauszahlung fordert, zumal er daraufhin droht, seinen eigentlichen Beruf, nämlich den eines Seemanns, wieder auszuüben (vgl. Z. 6-9).

⁵¹ In dieser Art vgl. weiters (aus ptolemäischer Zeit): P.Cair.Zen. I 59084,9 (257 v. Chr.); UPZ I 62,33-33a (161 / 160 v. Chr.); 79,19 (159 v. Chr.); II 172,19-20 (126 v. Chr.); beachte auch SB VI 9166,7-8 (2. Jh. v. Chr.). Um ein „offizielles“ Versprechen, das es einzuhalten gilt, geht es auch in P.Eras. I 13,12-13; 15,7-8 (beide 152 v. Chr.); 12,15 (152 v. Chr.); eine Gruppe von Transportführern verpflichtet sich, den erhaltenen Vorschuss nicht anzutasten, außer wenn sie den Betrag später von ihrem Lohn abzögen). – Aus dem 1. Jh. n. Chr. existiert ein Beleg mit indikativischem Prädikat, was auf einem Fehler des Schreibers beruhen könnte (P.Oxy. XLII 3070,6-7).

⁵² Ähnlich P.Mich. VIII 491,14 (2. Jh. n. Chr.).

Zusammenfassung

Eine exemplarische Untersuchung ausgewählter Adverbien, Konjunktionen und Negationen in den Paulusbriefen und im Vergleich mit deren Verwendung in dokumentarischen Papyri zeigt, dass die Bedeutung einiger dieser kleinen Wörter oft unterschätzt wird. Während in einigen Fällen eine einheitliche Bedeutung festzustellen ist, kann in anderen Fällen Bedeutung und Intention der Gesamtaussage eingeschränkt, ausgeweitet oder spezifiziert werden. In jedem Fall aber verdeutlicht der Autor durch die Verwendung derartiger kleiner Wörter die Intention seiner Aussage.

Bibliographie

- Arzt-Grabner, P., u.a., 1. Korinther (Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament 2), Göttingen 2006.
- Barrett, Ch. K., A Commentary on the Epistle to the Romans (BNTC), London 1967.
- BDR = Blass, F. / Debrunner, A., Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearbeitet von Rehkopf, F., Göttingen¹⁷1990.
- BL = Berichtigungsliste der Griechischen Papyrusurkunden aus Ägypten
 1, hg. v. Preisigke, F., Berlin u.a. 1922;
 2, in zwei Teilen hg. v. Bilabel, F., Heidelberg 1929 / 1933;
 3, hg. v. David, M. u.a., Leiden 1958;
 4, hg. v. David, M. u.a., Leiden 1964;
 5, hg. v. Boswinkel, E. u.a., Leiden 1969;
 6, hg. v. Boswinkel, E. u.a., Leiden 1976;
 7, hg. v. Boswinkel, E. u.a., Leiden 1986;
 8, hg. v. Pestman, P.W. / Rupprecht, H.-A., Leiden u.a. 1992;
 9, hg. v. Pestman, P.W. / Rupprecht, H.-A., Leiden u.a. 1995;
 10, hg. v. Pestman, P.W. / Rupprecht, H.-A., Leiden u.a. 1998;
 11, hg. v. Pestman, P.W. / Rupprecht, H.-A., Leiden u.a. 2002.
- BL Konkordanz = Berichtigungsliste der Griechischen Papyrusurkunden aus Ägypten. Konkordanz und Supplement zu Band I-VII (B.L. Konkordanz), zusammengestellt von Willy Clarysse u.a., Leuven 1989.
- Cavallin, A., (Τὸ) λοιπόν. Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung: Er: 39 (1941) 121-144.
- Checklist of Editions of Greek and Latin Papyri, Ostraca and Tablets, (Hg.) Oates, J.F. u.a. (BASPap.S 7), Atlanta⁴1992 (Die aktuelle Fassung ist abrufbar im Internet: <http://odyssey.lib.duke.edu/papyrus/texts/clist.html>).
- Conzelmann, H., Der erste Brief an die Korinther (KEK 5), Göttingen¹²1981.
- Jeremias, J., Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 1971.
- Kießling, E., Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden, mit Einschluß der griechischen Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienschilder usw. aus Ägypten, begründet von Preisigke, F., IV, 5 Lieferungen, Berlin u.a. 1944-1993.
- Kremer, J., Pfingstbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung zu Apg 2,1-13 (SBS 63 / 64), Stuttgart 1973.
- Mayser, E., Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemaerzeit mit Einschluß der gleichzeitigen Ostraka und der in Ägypten verfassten Inschriften, I:

Laut- und Wortlehre,

I. Teil: Einleitung und Lautlehre, Berlin ²1970 (bearbeitet von Schmoll, H.);

II. Teil: Flexionslehre, Berlin u.a. ²1938 (Nachdr. 1970);

III. Teil: Stammbildung, Berlin u.a. ²[1936] (Nachdr. 1970); II 1: Satzlehre. Analytischer Teil, 1. Hälfte, Berlin u.a. 1926 (Nachdr. 1970); II 2: Satzlehre. Analytischer Teil, 2. Hälfte, Berlin u.a. 1934 (Nachdr. 1970); II 3: Satzlehre. Synthetischer Teil, Berlin u.a. 1934 (Nachdr. 1970).

Michel, O., Der Brief an die Römer (KEK 4), Göttingen ¹⁴1978.

Modrzejewski, J., Égypte gréco-romaine et monde hellénistique. (Première Partie): RHDF 4. Ser. 51 (1973) 119-149.

Montevocchi, O., Nerone a una polis e ai 6475: Aeg. 50 (1970) 5-33.

Moulton, J.H. / Milligan, G., The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources, London 1929 (einbändige Ausgabe, 1914-1929 in einzelnen Teilen veröffentlicht).

Oertel, F., Die Liturgie. Studien zur ptolemäischen und kaiserlichen Verwaltung Ägyptens, Leipzig 1917 (Neudr. Aalen 1965).

Preisigke, F., Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden, mit Einschluß der griechischen Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienschilder usw. aus Ägypten, I.: A-K, Berlin 1925; II.: Λ-Ω, vollendet und hg.v. Kießling, E., Berlin 1927; III.: Besondere Wörterliste, bearbeitet und hg.v. Kießling, E., Berlin 1931.

Schrage, W., Der erste Brief an die Korinther, 1. Teilband: 1Kor 1,1-6,11 (EKK 7 / 1), Zürich u.a. 1991.

Schrage, W., Der erste Brief an die Korinther, 2. Teilband: 1Kor 6,12-11,16 (EKK 7 / 2), Solothurn u.a. 1995; 2001.

Schrage, W., Der erste Brief an die Korinther, 3. Teilband: 1Kor 11,17-14,40 (EKK 7 / 3), Zürich u.a. 1999.

Schrage, W., Der erste Brief an die Korinther, 4. Teilband: 1Kor 15,1-16,24 (EKK 7 / 4), Düsseldorf u.a. 2001.

Schwyzler, E., Griechische Grammatik, auf der Grundlage von K. Brugmanns Griechischer Grammatik, 2: Syntax und syntaktische Stilistik, vervollständigt und herausgegeben von Debrunner, A. (HAW 2 / 1 / 2), München ⁴1975.

Thiselton, A.C., The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text (NIC), Grand Rapids u.a. 2000.

Dr. Peter Arzt-Grabner

Universität Salzburg

Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte

Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Austria – E-Mail: peter.arzt-grabner@sbg.ac.at

Dr. Ruth Elisabeth Kritzer

Universität Salzburg

Fachbereich Altertumswissenschaften / Klassische Philologie und Wirkungsgeschichte der Antike

Residenzplatz 1/I, 5010 Salzburg, Austria – E-Mail: ruth.kritzer@sbg.ac.at

Der Tempel in Jerusalem

|| Datierung nach der Sonne

Erwin Reidinger

Für Judith und Dayid

Bei diesem Beitrag handelt es sich um eine Erweiterung meiner Arbeit, die in den Biblischen Notizen, Heft 114 / 115, unter dem Titel „Die Tempelanlage in Jerusalem von Salomo bis Herodes aus der Sicht der Bautechnischen Archäologie“, 2002 in München erschienen ist.¹

Darin habe ich die Anlage des Herodes, jene des Salomo sowie die Lage und Orientierung des Tempels nach bautechnischen Kriterien rekonstruiert. Die festgestellte Tempelachse war Grundlage einer astronomischen Untersuchung, die den Termin der Gründungsorientierung und der Weihe des Zweiten Tempels erbrachte.

Was damals nicht gelungen ist, war die Bestimmung des Weihetermins des Ersten Tempels, die nun zentraler Gegenstand dieser Abhandlung ist. Aus Gründen der Übersichtlichkeit wiederhole ich in kurzer Form die bereits veröffentlichten Termine und gliedere die Arbeit nach der zeitlichen Abfolge in:

Erster Tempel / Tempel Salomo - Gründungsorientierung

Erster Tempel / Tempel Salomo - Weihetermin

Zweiter Tempel / Tempel Serubbabel - Weihetermin

Abb. 1 zeigt die rekonstruierte Anlage des Herodes, jene des Salomo sowie die Lage und Orientierung des Tempels.

Für die Anlage des Herodes ist ein rechtwinkliges Achsenkreuz mit den Abmessungen von 250 x 160 Klafter maßgebend. Daraus wurde das beliebige Viereck der Anlage entwickelt, wobei die Ostseite mit 250 Klafter (465,50m) und die Südseite mit 150 Klafter (279,30m) als „runde Planungswerte“ gelten. Die Längen der anderen Seiten haben sich durch „Planung in der Natur“ ergeben.²

¹ Reidinger, Tempelanlage.

² Reidinger, Tempelanlage 101-106.

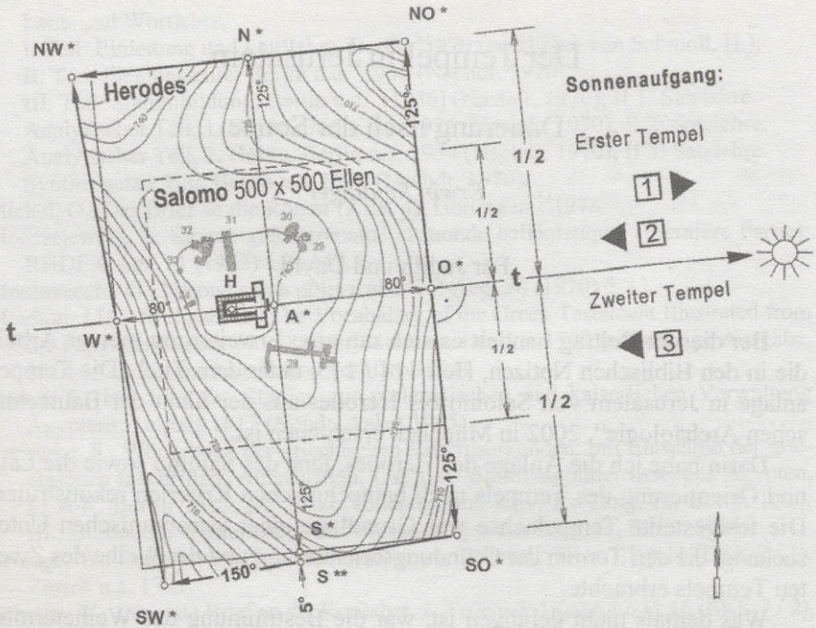


Abb. 1: Die Rekonstruktion der Tempelanlage des Herodes und jener des Salomo mit Lage und Orientierung des Tempels (1 Klafter = 1 = 1,862m, 1 Elle = 0,52m).

t-t: Tempelachse, geographische / astronomische Orientierung $83,82^\circ$ von Nord.

1) Erster Tempel / Tempel Salomo – Gründungsorientierung durch Festlegung der Tempelachse nach dem Sonnenaufgang am 18. April 957 v. Chr., der dem 15. Nissan (Pessach, erster Vollmond im Frühling) entspricht.

2) Erster Tempel / Tempel Salomo – Weihetag nach dem Sonnenaufgang in der bereits bestehenden Tempelachse am 14. September 951 v. Chr., der dem 22. Etanim (achter Tag des Laubbüttenfestes, Tag der Festversammlung) entspricht.

3) Zweiter Tempel / Tempel Serubbabel – Weihetag nach dem Sonnenaufgang in der bereits bestehenden Tempelachse am 11. September 515 v. Chr., der dem 10. Tischri (Jom Kippur, Versöhnungsfest) entspricht.

Die Anlage des Salomo konnte ich mit 500 x 500 Ellen rekonstruieren. Entscheidend war dabei ein flacher Knick in der Ostmauer, den ich 130m nördlich der Seitenmitte (Punkt 0) entdeckt habe.³ Es ist keine Notwendigkeit, dass Salomo selbst Bauherr dieser Anlage war. Wichtig ist aber das rechtwinklige Planungskonzept.

³ Reidinger, Tempelanlage 113-119.

Bemerkenswert ist die Tempelachse, die sich als Senkrechte auf die Ostseite in Seitenmitte (Punkt 0) ergeben hat. Sie verläuft genau durch die Spitze des Felsendomes und die Mitte des darunter liegenden Heiligen Felsens.⁴ Durch sie lässt sich auch ein geometrischer Bezug zum bearbeiteten Felsen herstellen, durch den der Felsen als „Abdruck“ des Tempels erkennbar ist. Der Punkt 0 in der Mitte der Ostseite wurde offensichtlich von den Ingenieuren des Herodes aus dem damals noch bestehenden Tempelgebäude durch Verlängerung seiner Achse abgeleitet. Er war der Ausgangspunkt für die Absteckung / Vermessung der herodianischen Ostseite. Die Tempelachse ist in Bezug auf diese Seite Symmetrieachse der Anlagen des Herodes und Salomos.

Für die astronomische Untersuchung ist die geographische / astronomische Abweichung der Tempelachse von Nord mit $83,82^\circ$ von wesentlicher Bedeutung. Ebenso trifft dies für die Höhe des natürlichen Horizonts in der verlängerten Tempelachse am Ölberg mit $3,97^\circ$ zu.⁵ Für einen Beobachter, der auf dem Felsen steht, ergibt sich die Höhe des Horizonts mit $3,84^\circ$, den ich bei der Bewertung der Sonnenaufgänge berücksichtigen werde.

Die nach diesen Kriterien bestimmten Sonnenaufgänge in der Tempelachse entsprechen nach dem „vorgezogenen julianischen Kalender“ zur Zeit:

*Salomos dem 18 April bzw. dem 14. September und
Serubbabels dem 11. September.*

Beziehung: Sonne–Tempel

Einen Hinweis für die Bedeutung der Sonne im Jerusalemer Tempelkult sieht Matthias Albani⁶ in den vieldiskutierten Bibelstellen 2Könige 23,11 und Ezechiel 8,16 sowie im sogenannten „Tempelweihspruch“ (1Könige 8,12-13):

Damals sagte Salomo: Der Herr hat die Sonne an den Himmel gesetzt; er selbst wollte im Dunkel wohnen.

Othmar Keel⁷ führt aus, dass JHWH in Jerusalem offenbar in Kohabitation mit dem Sonnengott (Besitzer des Ortes, Freilichtheiligtum) lebt. Da JHWH im Dunkel wohnen will, bedarf es jetzt eines Hauses. Dem wurde durch die Errichtung des Tempels entsprochen.

⁴ Reidinger, Tempelanlage 98-99.119-123.

⁵ Reidinger, Tempelanlage 126-127.128-129.

⁶ Albani, *Astronomie* 311.

⁷ Keel, *Tempelweihspruch* 18.

1 Tempel Salomo – Gründungsorientierung

Über den Baubeginn des Tempels gibt es den biblischen Hinweis in 1Könige 6,1:

„im vierten Jahr der Regierung Salomos über Israel, im Monat Siw, das ist der zweite Monat, begann er das Haus des Herrn zu bauen.“

Eine zuverlässige absolute Datierung gibt es nicht. Bei der Bewertung des Sonnenaufgangstages in der Tempelachse zur Zeit Salomos am 18. April ist mir aufgefallen, dass dieser in der Nähe des beweglichen Paschafestes liegt. Unter der Annahme, dass die Gründungsorientierung des Tempels an diesem hohen Festtag vorgenommen wurde, hatte ich eine Möglichkeit für die Bestimmung des Gründungsjahres gefunden. Innerhalb des großzügig gewählten Zeitrahmens von 976 bis 938 v. Chr. hat es nur eine exakte Lösung gegeben, bei der der 18. April mit Pessach (15. Nissan⁸) zusammenfiel (Tabelle 1). Das war im Jahre 957 v. Chr. Deshalb nehme ich an, dass in diesem Jahr mit dem Bau des Tempels begonnen wurde.

Tabelle 1 (nächste Seite): Der 15. Nissan im julianischen Kalender von 976 bis 938 v. Chr. (-975 bis -937). Eine Übereinstimmung zwischen 18. April und 15. Nissan (Pessach) gibt es in den Jahren 976, 957 und 946 v. Chr. Nach Abb. 2 scheiden die Jahre 976 und 946 v. Chr. als Lösungen aus. Die Kalenderumrechnung erfolgte nach den Neulichtterminen (Sichtbarkeit der ersten Mondsichel, Spalte 6).

⁸ Den Monatsnamen Nissan hat es zur Zeit Salomos noch nicht gegeben. Trotzdem verwende ich ihn in der Folge für die Bezeichnung des „ersten Monats“.

Jahr		Neumond			1. Nissan		15. Nissan	Abweichung vom	
historisch v. Chr.	astronomisch	am	um MEZ	wahre Ortszeit	Neulicht	Sonnen-aufgang	Sonnen-aufgang	18.4. Tage	Jahr 957
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
976	-975	2.4.	14:18	15:33	3.4.	4.4.	18.4.	0	+ 19
975	-974	23.3.	7:03	8:18	24.3.	25.3.	8.4.		
974	-973	11.4.	6:33	7:48	12.4.	13.4.	27.4.		
973	-972*	30.3.	16:33	17:48	31.3.	1.4.	15.4.		
972	-971	19.3.	19:22	20:37	21.3.	22.3.	5.4.		
971	-970	7.4.	11:46	13:01	8.4.	9.4.	23.4.		
970	-969	27.3.	14:08	15:23	28.3.	29.3.	12.4.		
969	-968*	14.4.	9:30	10:45	15.4.	16.4.	30.4.		
968	-967	3.4.	22:02	23:17	4.4.	5.4.	19.4.	+ 1	+ 11
967	-966	24.3.	14:34	15:49	25.3.	26.3.	9.4.		
966	-965	12.4.	14:53	16:08	13.4.	14.4.	28.4.		
965	-964*	1.4.	5:19	6:34	2.4.	3.4.	17.4.	- 1	+ 8
964	-963	21.3.	13:06	14:21	22.3.	23.3.	6.4.		
963	-962	9.4.	6:44	7:59	10.4.	11.4.	25.4.		
962	-961	29.3.	7:13	8:28	30.3.	31.3.	14.4.		
961	-960*	16.4.	0:20	1:35	17.4.	18.4.	2.5.		
960	-959	5.4.	7:55	9:10	6.4.	7.4.	21.4.		
959	-958	25.3.	21:58	23:13	26.3.	27.3.	10.4.		
958	-957	13.4.	22:00	23:15	14.4.	15.4.	29.4.		
957	-956*	2.4.	14:46	16:01	3.4.	4.4.	18.4.	0	± 0
956	-955	23.3.	3:30	4:45	24.3.	25.3.	8.4.		
955	-954	10.4.	23:33	24:48	12.4.	13.4.	27.4.		
954	-953	31.3.	2:09	3:24	1.4.	2.4.	16.4.		
953	-952*	17.4.	18:21	19:36	18.4.	19.4.	3.5.		
952	-951	6.4.	21:09	22:24	8.4.	9.4.	23.4.		
951	-950	27.3.	6:46	8:01	28.3.	29.3.	12.4.		
949	-948*	3.4.	22:21	23:36	4.4.	5.4.	19.4.	+ 1	- 8
946	-945	1.4.	20:05	21:20	3.4.	4.4.	18.4.	0	-11
938	-937	3.4.	10:48	12:03	4.4.	5.4.	19.4.	+ 1	- 19

(Text zu Tabelle 1 auf voriger Seite.)

Lösung 957 v. Chr. und die Perioden ± 8 , ± 11 und ± 19 Jahre

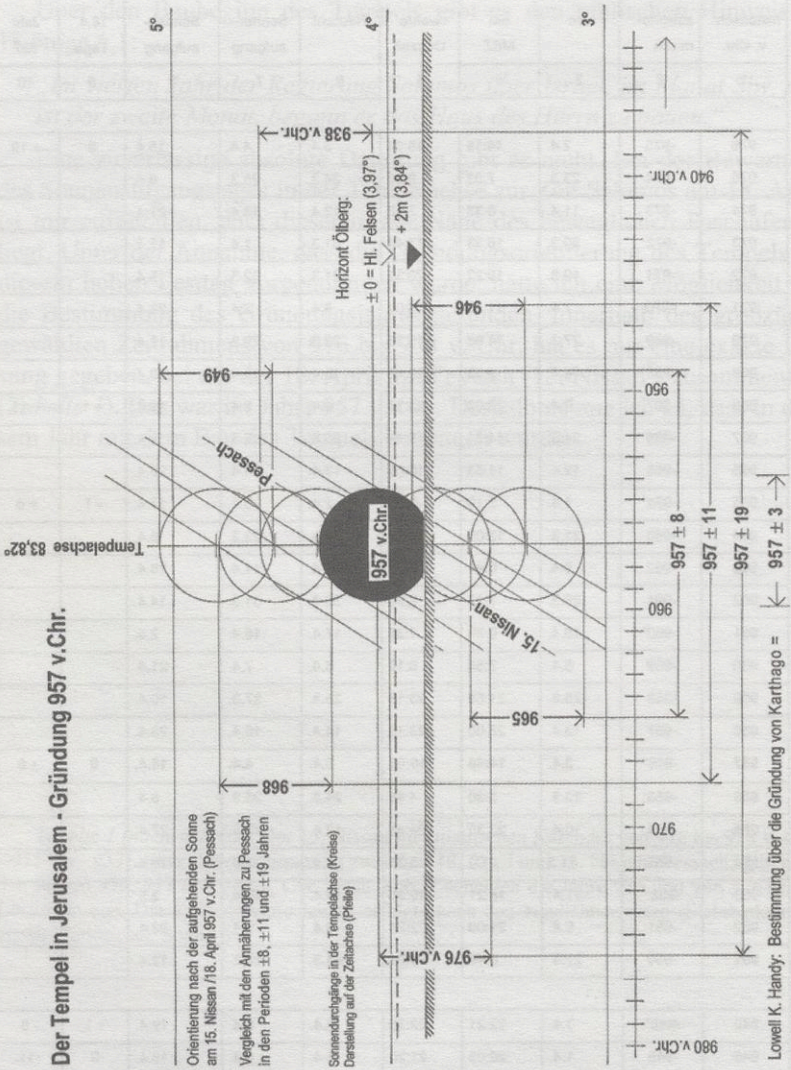


Abb. 2: Sonnendurchgänge in der Tempelachse in den Jahren 957 v. Chr. ± 8 , ± 11 und ± 19 Jahre.

Einen Sonnenaufgang in der Tempelachse gibt es nur im Jahre 957 v. Chr., alle anderen Lösungen scheiden aus.

Um den Sonnenaufgang in der Tempelachse zu bestimmen, sind nicht nur die Tage, an denen der 18. April mit einem 15. Nisan zusammenfällt, von Bedeutung, sondern die exakten astronomischen Lösungen. Diese lassen sich durch die Berechnung der jeweiligen Tagesbahnen der Sonne unter Berücksichtigung der Tempelachse ($83,82^\circ$ von Nord) und des natürlichen Horizonts am Ölberg ($3,84^\circ$) genau bestimmen. *Abb. 2* zeigt die Sonnendurchgänge in der Tempelachse im Jahre 957 v. Chr. (Lösung) und in den Jahren der Annäherungen in den Perioden ± 8 , ± 11 und ± 19 Jahren (vgl. *Tabelle 1*, Spalte 10). Die dazu gehörigen astronomischen Daten über die Höhe der Sonnenscheibe in der Tempelachse sind in *Tabelle 2* wiedergegeben.

Jahr historisch v. Chr.	Periode Jahre	Datum/Pessach astronomisch Jahr/Monat/Tag	Höhe Sonne in der Tempelachse	Sonne Ober-/ Unter- kante ($\pm 0,26^\circ$)	Bewertung siehe unten
1	2	3	4	5	6
976	+ 19	- 975 / 04 / 18	+ $3,80^\circ$	4,06° / 3,54°	ausgeschieden
968	+ 11	- 967 / 04 / 19	+ $4,53^\circ$	4,79° / 4,27°	ausgeschieden
965	+ 8	- 964 / 04 / 17	+ $3,36^\circ$	3,62° / 3,10°	ausgeschieden
957	± 0	- 956 / 04 / 18	+ $4,07^\circ$	4,33° / 3,81°	Lösung
949	- 8	- 948 / 04 / 19	+ $4,80^\circ$	5,06° / 4,54°	ausgeschieden
946	- 11	- 945 / 04 / 18	+ $3,63^\circ$	3,89° / 3,37°	ausgeschieden
938	- 19	- 937 / 04 / 19	+ $4,34^\circ$	4,60° / 4,08°	ausgeschieden

Tabelle 2: Astronomische Daten (Tempelachse $83,82^\circ$, Horizont Ölberg $3,84^\circ$). Die Lösung liegt im Jahre 957 v. Chr., weil in ihm die volle Sonnenscheibe am Horizont „aufsitzt“ (vgl. *Abb. 3*).

Bewertung der Lösungen (*Tabelle 2 und Abb. 2*).

957 v. Chr.: Orientierung des Tempels (Tempelachse) nach der aufgehenden Sonne bei voller Scheibe. Innerhalb von 957 ± 7 Jahren (964 bis 950 v. Chr.) gibt es keine weitere Lösung.

957 ± 8 Jahre:

965 v. Chr.: Die Sonne ist in der Tempelachse noch nicht aufgegangen; Lösung scheidet aus!

949 v. Chr.: Die Sonne steht in der Tempelachse schon zu hoch über dem Horizont (ca. 1,35facher Durchmesser); Lösung scheidet aus!

957 ± 11 Jahre:

968 v. Chr.: Die Sonne steht in der Tempelachse schon zu hoch über dem Horizont (ca. 0,83facher Durchmesser); Lösung scheidet aus!

946 v. Chr.: Orientierung möglich (ca. 0,10facher Durchmesser der Sonnenscheibe sichtbar), aber aufgrund des Jahres unwahrscheinlich (vgl. Ausführungen zu Karthago, siehe unten); Lösung scheidet aus!

957 ± 19 Jahre:

976 v. Chr.: Orientierung möglich (ca. 0,42facher Durchmesser der Sonnenscheibe sichtbar), aber aufgrund des Jahres unwahrscheinlich (vgl. Ausführungen zu Karthago, unten); Lösung scheidet aus!

938 v. Chr.: Sonne steht in der Tempelachse schon zu hoch über dem Horizont (ca. 0,45facher Durchmesser); Lösung scheidet aus!

Tabelle 3 verdeutlicht den Zusammenhang zwischen dem jährlichen Sonnenaufgang in der Tempelachse am 18. April und dem beweglichen Paschafest am 15. Nisan. Abb. 3 zeigt den Sonnenaufgang in der Tempelachse im Augenblick der Gründungsorientierung am 18. April 957 v. Chr. (Pessach).

Tempel Salomo

Pessach / 15. Nissan 957 v. Chr.

histor. Jahr v. Chr.	Pessach	23.	22.	21.	20.	19.	18. April	17.	16.	15.	14.	13.
970	12.4.						●					
969	30.4.						●					
968	19.4.					(P)	●					
967	9.4.						●					
966	28.4.						●					
965	17.4.						●	(P)				
964	6.4.						●					
963	25.4.						●					
962	14.4.						●				(P)	
961	2.5.						●					
960	21.4.			(P)			●					
959	10.4.						●					
958	29.4.						●					
957	18.4.					⇨	(P) ●	⇩				
956	8.4.						●					
955	27.4.						●					
954	16.4.						●		(P)			
953	3.5.						●					
952	23.4.	(P)					●					
951	12.4.						●					
950	1.5.						●					

- Sonnenaufgang in der Tempelachse (jedes Jahr am 18. April)
- (P) Pessach / 15. Nissan (bewegliches Fest)
- (P) Sonnenaufgang in der Tempelachse zu Pessach (18. April 957 v. Chr.)

Tabelle 3: Die Beziehung zwischen 18. April und 15. Nissan / Pessach (bewegliches Fest). Zwischen 970 und 950 v. Chr. gibt es nur im Jahr 957 v. Chr. eine Übereinstimmung.

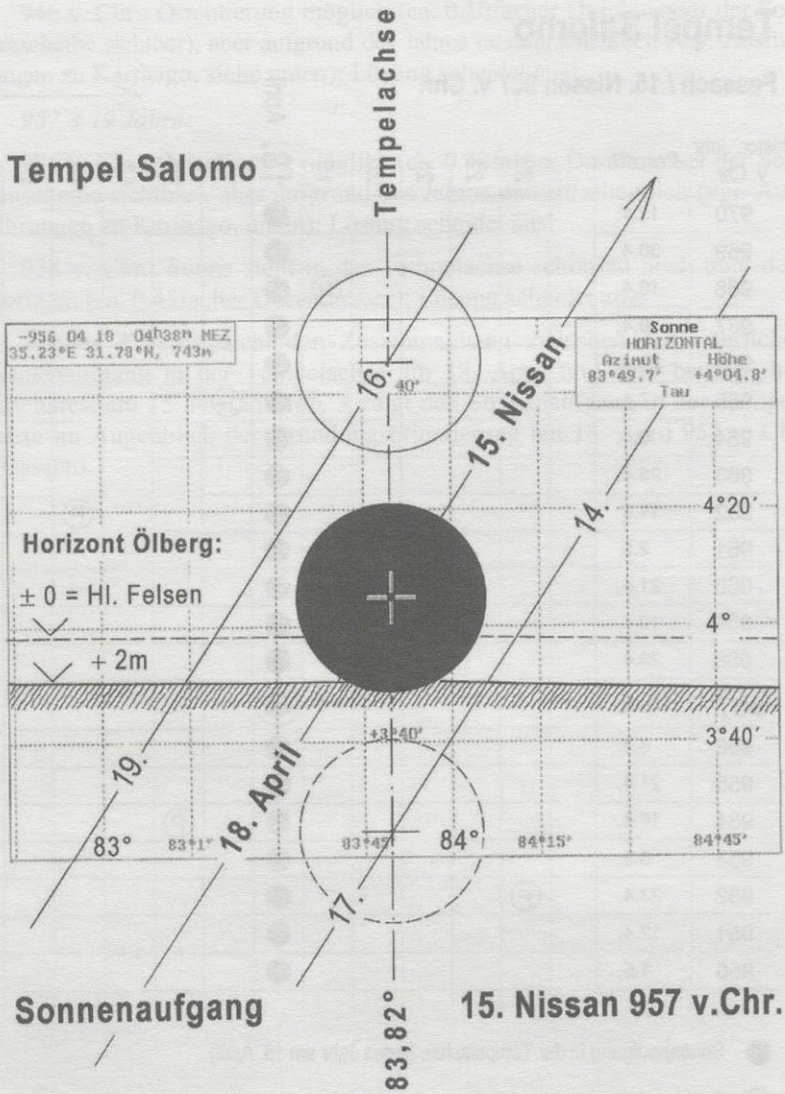


Abb. 3: Darstellung des Sonnenaufganges in der Tempelachse (83,82°) am 18. April 957 v. Chr., der dem 15. Nisan (Pessach) entspricht. Als Bezugspunkt für den Beurteilungshorizont wurde eine Höhe von +2m über dem Hl. Felsen gewählt. Er entspricht etwa der Augenhöhe eines Beobachters, der auf dem Felsen stand. (Computergrafik mit Ergänzungen)

Karthago

Unabhängig von meiner Lösung gibt es noch einen außerbiblischen Beweis, der zu demselben Ergebnis führt. Lowell K. Handy⁹ hat sich ausführlich mit der Regierungsdauer Salomos befasst. Dabei stützt er sich auf Josephus (*1.17, Contra Apionem*), bei dem von der Bibel unabhängige Verweise enthalten sind, dass Karthago 143 Jahre und 8 Monate nach Baubeginn des Tempels in Jerusalem gegründet wurde.

Für die Gründung von Karthago gibt Handy 814 v. Chr. \pm 1 Jahr an. Die Thronbesteigung Salomos datiert er mit einer Unsicherheit von \pm 3 Jahren und begründet dieses mit der Unschärfe des Ausdruckes „1 Jahr“ und der Nummerierung von Regierungsjahren in Tyros und Judäa, wobei er von der Gründung Karthagos als Bezug ausgeht. Da der Baubeginn des Tempels relativ zur Thronbesteigung datiert wird (1Kön 6,1), muss dieser mit der gleichen Unsicherheit behaftet sein. Daraus schließt er auf das Jahr 957 v. Chr. \pm 3 Jahre (vgl. *Abb. 2*, Zeitschiene unterste Zeile).

Einfluss der Verlangsamung der Erddrehung

Es gibt noch eine Veränderliche, die einer genaueren Betrachtung zu unterziehen ist, nämlich die „ungleichförmig langsamer werdende Erddrehung“. Mit diesem Phänomen hat sich Hermann Mucke ausführlich befasst.¹⁰ In dem von mir verwendeten astronomischen Rechenprogramm „Urania Star“¹¹ ist die Verlangsamung der Erddrehung berücksichtigt. Die Berechnung mit der Standardeinstellung ergibt die wahrscheinlichsten Werte. Andere Einstellungen sind möglich, um Sonderfälle, wie z.B. hier, zu untersuchen (*Tabelle 4*).

Datum	Zeit (MEZ)	ΔT	h_s	Δh_s	Abweichung von der Standardeinstellung
1	2	3	4	5	6
-956 / 04 / 18	4h 38m 35s	5h 13,1m	+ 4,05°	- 0,02°	- 1 Stunde
-956 / 04 / 18	4h 38m 46s	6h 13,1m	+ 4,07°	\pm 0	\pm 0 (vgl. Tabelle 2)
-956 / 04 / 18	4h 39m 05s	7h 13,1m	+ 4,11°	+ 0,04°	+ 1 Stunde
-956 / 04 / 18	4h 39m 20s	8h 13,1m	+ 4,14°	+ 0,07°	+ 2 Stunden

Tabelle 4: Einfluss der Verlangsamung der Erddrehung auf die Orientierung des salomonischen Tempels nach der aufgehenden Sonne am 18. April 957 v. Chr. (Pessach)

ΔT ... Ephemeridenzeitkorrektur (Berücksichtigung der Verlangsamung der Erddrehung)

⁹ Handy, *Dating* 97.

¹⁰ Mucke, *Himmelserscheinung* 84-86.

¹¹ Pietschnig / Vollmann, *Softwarepaket*.

Für den Nachweis wähle ich Abweichungen von der Standardeinstellung mit -1 , $+1$ und $+2$ Stunden.¹² Ausgewiesen werden die scheinbaren Höhen der Sonne (h_s) in der Tempelachse ($83,82^\circ$) und die Differenzen (Δh_s) bezogen auf den Wert der Standardeinstellung mit $h_s = +4,07^\circ$.

Die Untersuchung hat ergeben, dass die verschiedenen Ansätze über die Verlangsamung der Erddrehung auf das Forschungsergebnis über die Orientierung des salomonischen Tempels nach der aufgehenden Sonne am 18. April 957 v. Chr. keinen wesentlichen Einfluss haben, weil sich die Tagesbahnen und damit die scheinbaren Höhen der Sonne in der Tempelachse nur geringfügig ändern. Das Ergebnis der Berechnung spricht für eine Orientierung der Tempelachse nach der vollen Sonnenscheibe.

2 Tempel Salomo – Weihetermin

Im Unterschied zu den bereits veröffentlichten Terminen über die Gründungsorientierung des Ersten Tempels (957 v. Chr.) und den Weihetermin des Zweiten Tempels (515 v. Chr.) ist die Antwort auf die Frage, ob auch der Weihetag des Ersten Tempels zu einem Sonnenaufgang in der Tempelachse in Beziehung steht, noch offen. Dass die Sonne in den Jahren zur Zeit Salomos stets am 14. September in der Tempelachse aufging, habe ich schon ermittelt. Wollen wir das konkrete Jahr der Tempelweihe herausfinden, verbleiben als Hinweise nur noch biblischen Quellen. Eine allfällige Lösung liegt dann vor, wenn aus ihnen ein Bezug zum Sonnenaufgang am 14. September nachgewiesen werden kann. Als erster Anhaltspunkt dient der Bericht über die Vollendung des Tempels in 1Könige 6,37-38:

Im vierten Jahr, im Monat Siw, war das Fundament für das Haus des Herrn gelegt worden, und im elften Jahr, im Monat Bul, das ist der achte Monat, wurde das Haus mit all seinem Zubehör vollendet, ganz so, wie es geplant war. Sieben Jahre hat man an ihm gebaut.

Dieser Text bezieht sich auf die Fertigstellung „mit all seinem Zubehör“. Im Unterschied zu der relativen Jahresangabe (im elften Jahr der Regierung) kommen dem achten Monat und eventuell der siebenjährigen Bauzeit absolute Bedeutung zu. Für die Ermittlung des gesuchten Weihedatums scheidet dieser Text aus astronomischer Sicht aber aus, weil es im achten Monat keinen Sonnenaufgang in der Tempelachse gibt. Für die weitere Forschung verbleibt als Anhaltspunkt nur noch die Bauzeit von sieben Jahren.

¹² Dieser Rahmen schließt mit Sicherheit den wahren Wert ein (pers. Empfehlung: Mucke).

Auf der Suche nach weiteren biblischen Quellen, die mit der Tempelweihe in Beziehung stehen, ergeben sich 1Könige 8,2-4 und Levitikus 23,34-36. Diese Texte lauten:

1Könige 8,2-4: *Am Fest im Monat Etanim, das ist der siebte Monat, kamen alle Männer Israels bei König Salomo zusammen. In Gegenwart aller Ältesten Israels nahmen die Priester die Lade und brachten sie zugleich mit dem Offenbarungszelt und den heiligen Geräten, die im Zelt waren, (in den Tempel) hinauf.*

Levitikus 23,34-36: *Am fünfzehnten Tag dieses siebten Monats ist sieben Tage hindurch das Laubhüttenfest zu Ehre des Herrn. Am ersten Tag, einem Tag der heiligen Versammlung, dürft ihr keine schwere Arbeit verrichten. Sieben Tage hindurch sollt ihr ein Feueropfer für den Herrn darbringen. Am achten Tag habt ihr heilige Versammlung, und ihr sollt ein Feueropfer für den Herrn darbringen. Es ist der Tag der Festversammlung; da dürft ihr keine schwere Arbeit verrichten.*

Das erste Zitat bezieht sich auf die Übertragung der Bundeslade am „Fest“ im siebten Monat (Etanim). Aus dem zweiten Zitat geht hervor, dass es sich um das „Laubhüttenfest“ handelt. Dieses Fest beginnt am Fünfzehnten des siebten Monats (15. Etanim) und findet am achten Tag danach seinen Abschluss, der dem 22. Etanim entspricht. Eine Jahresangabe findet sich dazu nicht.

Die gesuchte Lösung scheint im siebten Monat zu liegen, weil es in ihm einen Sonnenaufgang in der Tempelachse gibt. Auch der Tag der Übertragung der Bundeslade weist in Richtung eines „Zwangstermines“, der meines Erachtens nur in diesem Ereignis liegen kann. Offensichtlich war es Ziel, den Tempel am „Fest im Monat Etanim“ durch die Einsetzung der Bundeslade an jenem besonderen Tag seiner Bestimmung zu übergeben.

Hier rufe ich den Weihetag des Zweiten Tempels im Jahre 515 v. Chr. in Erinnerung, für den ich den Sonnenaufgang in der Tempelachse nachgewiesen habe. Dieses Ereignis fand am 11. September statt, der damals dem 10. Tischri, also dem Versöhnungsfest (Jom Kippur), entsprach. Beim Vergleich der beiden Weihungen drängt sich der Analogieschluss auf, dass bei jener des Zweiten Tempels das Weiheritual des Ersten Tempels unter Einbeziehung der aufgehenden Sonne wiederholt worden sein könnte. Für die weitere Untersuchung des ersten Weihetages verbleiben nach den biblischen Quellen zwei Kriterien, die zu erfüllen sind:

Der Weihetag muss auf einen Festtag im siebten Monat fallen (1Kön 8,2).

Die Zeitdifferenz zwischen Baubeginn und Übertragung der Bundeslade muss im Bereich der Bauzeit von sieben Jahren liegen (1Kön 6,38).

Die „biblische Bauzeit“ des Tempels zwischen Baubeginn (1Kön 6,1, im zweiten Monat des vierten Jahres) und Fertigstellung „mit all seinem Zubehör“ (1Kön 6,38, im achten Monat des elften Jahres) beträgt „sieben Jahre und sieben Monate“. Gleichzeitig heißt es: „Sieben Jahre hat man an ihm

gebaut“. Es ist zu erkennen, dass es sich hier um zwei verschiedene Zeitangaben handelt. Die erste bezieht sich auf die Fertigstellung „mit all seinem Zubehör“ und die zweite auf den Bauzustand zur Zeit der Tempelweihe.

Den Baubeginn des Tempels habe ich bereits mit dem Jahr 957 v. Chr. datiert. Die Untersuchung des Weihejahres stelle ich daher unter Berücksichtigung der siebenjährigen Bauzeit für die Jahre 951, 950 und 949 v. Chr. an.

Der Sonnenaufgang in der Tempelachse am 14. September entspricht in den Jahren:

951 v. Chr. dem 22. Etanim (6 Jahre und 6 Monate nach Baubeginn)

950 v. Chr. dem 3. Etanim (7 Jahre und 6 Monate nach Baubeginn)

949 v. Chr. dem 15. Etanim (8 Jahre und 6 Monate nach Baubeginn)

Die Lösung des Jahres 950 v. Chr. scheidet von vornherein aus, weil der 3. Etanim mit keinem Festtag im siebten Monat zusammenfällt. Anders verhält es sich mit den Lösungen der Jahre 951 und 949 v. Chr., weil in beiden Fällen eine Übereinstimmung mit Festtagen im siebten Monat gegeben ist. Im ersten Fall betrifft es den achten Tag des Laubhüttenfestes, der am 22. Etanim gefeiert wird und als „Tag der Festversammlung“ gilt (Berechnung: *Tabelle 6*). Im zweiten Fall ist es der erste Tag des Laubhüttenfestes, der auf den 15. Etanim fällt.

Jerusalem, Sonnenaufgang in der Tempelachse am 14. September 951 v. Chr. (22. Etanim)

Datum MEZ	: -950/09/14	4h38m18s	Do	Sternzeit	4h52m45s
Datum UT	: -950/09/14,	1516		JD (UT)	: 1374326,6516
Datum DT	: -950/09/14,	4095	($\Delta T = 6h11,3m$)	JD (DT)	: 1374326,9095

Geographische Länge = $-35,2346^\circ$, Breite = $+31,7777^\circ$, Seehöhe = 744m

Sonne und Mond: Auf/Untergang und Dämmerung

Beginn der astronom. Dämm.	2h 52m	Mondaufgang	23h 17m
nautisch. Dämm.	3h 22m	Mond Kulmination	5h 47m
bürgerl. Dämm.	3h 51m	Monduntergang	13h 10m
Sonnenaufgang	4h 16m	Mond: Beleuchteter Teil	0,34
Sonne Kulmination	10h 38m	Alter	23,1 Tage
Sonnenuntergang	17h 00m	Nach Letztem Viertel	
Ende der bürgerl. Dämm.	17h 24m	Sonne: Geometrische Höhe	$+3,90^\circ$
nautisch. Dämm.	17h 53m	Refraktion	$0,20^\circ$
astronom. Dämm.	18h 23m	Scheinbare Höhe	$+4,10^\circ$
		Azimit	$83,82^\circ$

Tabelle 5: Berechnung des Sonnenaufganges in der Tempelachse am 14. September 951 v. Chr., astronomisch: -949 09 14 (umformatierter Computerausdruck).

Julian. Kalender 951 v. Chr.	Etanim (7. Monat)	Festtage		Anmerkungen L ... Laubhüttenfest T ... Tempelweihfest
		L	T	
22. 8. 23. 8. 24. 8. 25. 8. .. 5. 9. 6. 9.	1. 2. 13. 14.			Neumond Neulicht, Beginn des 1. Etanim am Abend 1. Sonnenaufgang im neuen Monat am 1. Etanim
7. 9. 8. 9. 9. 9. 10. 9. 11. 9. 12. 9. 13. 9.	15. 16. 17. 18. 19. 20. 21.	1. 2. 3. 4. 5. 6. 7.		Beginn Laubhüttenfest (15. d. 7. Monats, Lev 23,34) <i>Laubhüttenfest vom 15. bis 21. Etanim</i>
14. 9. 15. 9. 16. 9. 17. 9. 18. 9. 19. 9. 20. 9.	22. 23. 24. 25. 26. 27. 28.	8. 1. 9. 2. 10. 3. 11. 4. 12. 5. 13. 6. 14. 7.		<i>Tag der Festversammlung (Lev 23,36)</i> <i>Achter Tag des Laubhüttenfestes</i> <i>Sonnenaufgang in der Tempelachse</i> <i>(Reidinger)</i> <i>Erster Tag des Tempelweihfestes (?)</i> <i>Tag der Übertragung der Bundeslade (?)</i> Entlassung des Volkes am 23. Etanim (2 Chr 7,10) <i>Tempelweihfest vom 22. bis 28. Etanim</i> Ende des vierzehntägigen Festes (1Kön 8,65)

Tabelle 6: Die Beziehung zwischen 14. September und 22. Etanim im Jahre 951 v. Chr., der dem achten Tag des Laubhüttenfestes entspricht (Erster Tag des Tempelweihfestes?). Neumond ist am 22. August um 1h 24m (MEZ)¹³, Neulicht am 23. August¹⁴ und der erste Sonnenaufgang im Monat Etanim am 24. August. Daraus folgt, dass der Sonnenaufgang am 14. September dem 22. Etanim entspricht. Es ist der Tag der Festversammlung, der meines Erachtens auch der Tag der Übertragung der Bundeslade ist.

Eine Diskussion beider Lösungen geht zugunsten des 22. Etanim 951 v. Chr. aus, weil an diesem Tag die volle Sonnenscheibe am Horizont „aufsaß“: Eine Garantie für eine volle Ausleuchtung des Allerheiligsten.

¹³ Pietschnig / Vollmann, Softwarepaket, Ephemeridenrechnung.

¹⁴ Schoch, Planetentafeln.

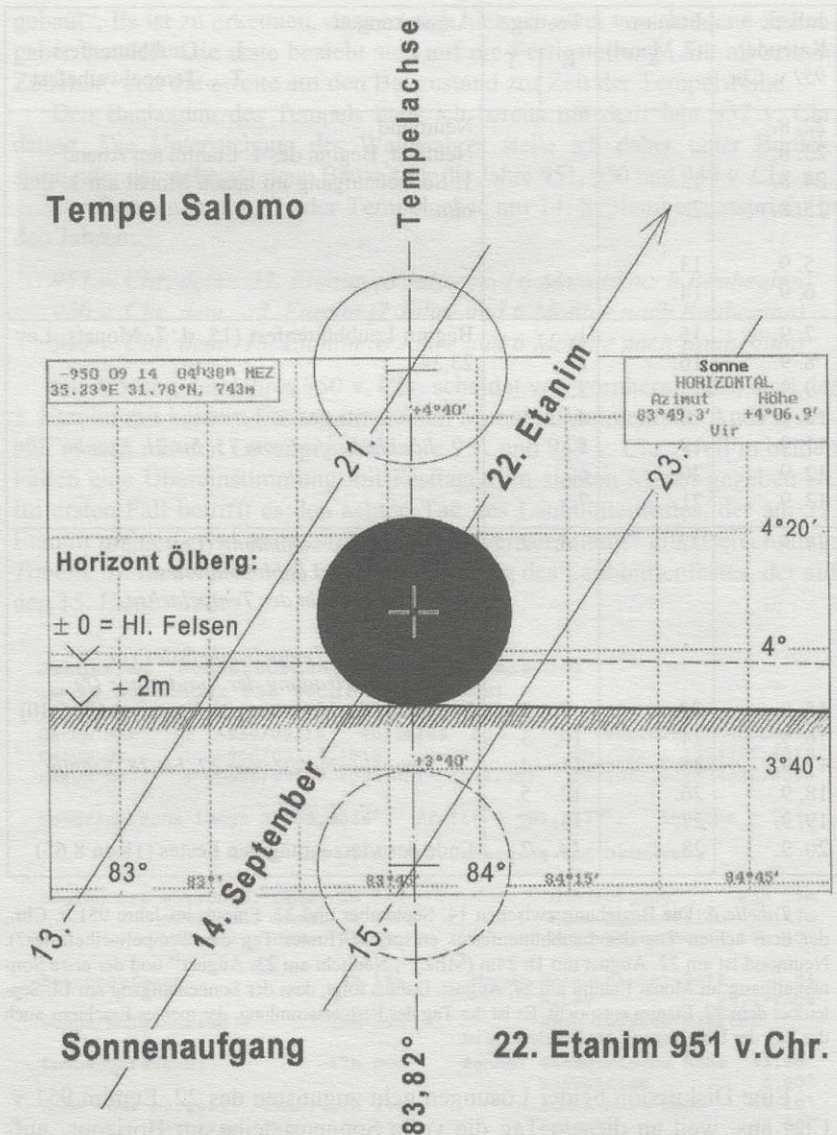


Abb. 4: Darstellung des Sonnenaufganges in der Tempelachse (83,82°) am 14. September 951 v. Chr., der dem 22. Etanim entspricht. Als Bezugspunkt für den Beurteilungshorizont wurde eine Höhe von + 2m über dem Hl. Felsen angenommen. Er entspricht etwa der Augenhöhe eines Beobachters, der im Tempel stand. (Computergrafik mit Ergänzungen).

Die astronomische Berechnung ist in *Tabelle 5* (scheinbare Höhe 4,10°) wiedergegeben; die dazugehörige Stellung der Sonne in der Tempelachse zeigt *Abb. 4*. Im Vergleich mit der Sonnenstellung zur Gründungsorientierung am 18. April 957 v. Chr. (15. Nissan) besteht eine völlige Übereinstimmung (vgl. *Abb. 3*, scheinbare Höhe 4,07°). An den Nachbartagen ergeben sich keine Lösungen, weil die Sonne am 13. September (21. Etanim) in der Tempelachse noch zu hoch stand und es am 15. September (23. Etanim) in ihr keinen Sonnenaufgang mehr gegeben hat.

Am 15. Etanim 949 v. Chr. reicht die Sonnenscheibe nur mit 29% ihres Durchmessers über den Horizont. Dieser Tag ist deshalb für die Bewertung nicht maßgebend. Außerdem liegt die Lösung schon acht Jahre und sechs Monate nach Baubeginn und steht mit dem logischen Ziel einer ehesten Nutzung des Heiligtums in Widerspruch.

Nach meinen Lösungen, die sich wieder auf die Sonnenaufgänge beziehen und daher von den biblischen Angaben unabhängig sind, ergibt sich zwischen Gründungsorientierung (Pessach 957 v. Chr., 15. Nissan, erster Monat mit Baubeginn im zweiten Monat) und dem Weihedatum 951 v. Chr. (achter Tag des Laubhüttenfestes, 22 Etanim, siebter Monat) ein Zeitabschnitt von „sechs Jahren und sechs Monaten“. Diese Lösung geht konform mit der biblischen Angabe von sieben Jahren, weil von der Bauzeit bis zur Tempelweihe tatsächlich sieben Jahre betroffen sind (1. Jahr 957 v. Chr., ... 7. Jahr 951 v. Chr.).

Tag der Übertragung der Bundeslade

Zu interpretieren ist noch der Tag der Übertragung der Bundeslade, da es in 1Könige 8,2 nur heißt „am Fest im Monat Etanim“. Hier stellt sich die Frage, ob dieser Tag mit dem 22. Etanim identisch ist. Wenn man sich nach Levitikus 23,36 auf das Wort „Festversammlung“ stützt und es mit der Versammlung nach 1Könige 8,1-2 gleichsetzt, dann folgt daraus, dass der 22. Etanim dem Tag entspricht, an dem die Bundeslade in den Tempel übertragen wurde.

Weitere Anhaltspunkte über den Abschluss der Feier (Tempelweihe) finden sich in 1Könige 8,65-66 und 2Chronik 7,8-10. Die Zitate lauten:

1Könige 8,65-66: *Salomo feierte damals mit ganz Israel, das [...] zu einer großen Versammlung vor dem Herrn, unserem Gott, erschienen war, das (Laubhütten-)Fest sieben Tage lang [und nochmals sieben Tage, zusammen vierzehn Tage]. Am achten Tag entließ er das Volk.*

2Chronik 7,8-19: *Salomo feierte damals ... wie 1Kön 8,65 ... das (Laubhütten-)Fest sieben Tage lang. Am achten Tag hielten sie eine Festversammlung. Die Weihe des Altares hatten sie nämlich sieben Tage lang*

gefeiert und auch das Fest (Laubhüttenfest) dauerte sieben Tage. Am dreiundzwanzigsten Tag des siebten Monats entließ der König das Volk zu seinen Zelten.

Bei der Einfügung in 1Könige 8,65 über die vierzehntägige Feier handelt es sich um einen späteren Zusatz, der davon ausgeht, dass das Laubhüttenfest und die Tempelweihe nicht gleichzeitig, sondern nacheinander in je siebentägiger Feier begangen wurden.¹⁵ Diese Sicht spricht ebenfalls für den 22. Etanim als den Tag, an dem die Bundeslade übertragen wurde. Er ist der achte Tag nach Beginn des Laubhüttenfestes und gleichzeitig der erste Tag der Feier der Tempelweihe (vgl. *Tabelle 6*).

Andere Tage kommen für die Übertragung der Bundeslade nicht in Frage, weil König Salomo das Volk erst am achten Tag versammelte (Lev 23,36) und dieses nach 1Könige 8,66 noch am selben Tag (22. Etanim) bzw. gemäß 2Chronik 7,10 am Tag danach, dem 23. Etanim, entlassen hat.

Im Unterschied zur Gründungsorientierung am 18. April 957 v. Chr., als der Orientierungstag (15. Nissan, Pessach, erster Vollmond im Frühling) frei gewählt werden konnte, war hier der Tag, an dem die Sonne in der Tempelachse aufging, schon vorgegeben und nicht mehr frei wählbar. Das heißt, dass der Weihetag am 22. Etanim für die Festlegung des Laubhüttenfestes vom 15. bis 21. Etanim maßgebend gewesen sein muss.

Der achte Tag nach Beginn des Laubhüttenfestes am 22. Tischri (22. Etanim) entspricht heute dem Schlussfest „Schemini Azeret“. Nach meiner Forschung ist es der Tag der Tempelweihe, der durch den Sonnenaufgang in der Tempelachse bestimmt wurde. Er ist mit dem Tag der Übertragung der Bundeslade identisch ist.

3 Tempel Serubbabel – Weihetermin

Für die Bestimmung des Weihetermins des Zweiten Tempels habe ich durch die Festlegung eines Zeitrahmens (von 520 bis 500 v. Chr.) dieselbe Vorgangsweise gewählt wie bei der Erforschung der Gründungsorientierung 957 v. Chr., obwohl das Weihejahr mit 515 v. Chr. bekannt ist (*Tabelle 7*).

Ähnlich wie bei der Gründungsorientierung, wo der jährliche Sonnenaufgangstag am 18. April im Bereich des beweglichen Paschfestes liegt, trifft hier eine derartige Beziehung zwischen dem 11. September und dem bewegliche Versöhnungsfest (Jom Kippur) am 10. Tischri zu.

¹⁵ Einheitsübersetzung 538 (Anmerkung zu 1Kön 8,65).

Jahr		Neumond			1. Tischri		10. Tischri	Abweichung vom 11.9.515	
historisch v. Chr.	astronomisch	am	um MEZ	wahre Ortszeit	Neulicht	Sonnen-aufgang	Sonnen-aufgang	Tage	Jahre
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
520	-519	26.8.	21:40	23:00	28.8.	29.8.	7.9.		
519	-518	14.9.	20:42	22:02	16.9.	17.9.	26.9.		
518	-517	4.9.	3:11	4:31	5.9.	6.9.	15.9.		
517	-516*	23.8.	3:50	5:10	24.8.	25.8.	3.9.		
516	-515	10.9.	21:30	22:50	12.9.	13.9.	22.9.		
515	-514	31.8.	1:32	2:52	1.9.	2.9.	11.9.	0	0
514	-513	20.8.	12:58	14:18	21.8.	22.8.	31.8.		
513	-512*	7.9.	13:45	15:05	8.9.	9.9.	18.9.		
512	-511	28.8.	6:09	7:29	29.8.	30.8.	8.9.		
511	-510	17.8.	20:29	21:49	18.8.	19.8.	28.8.		
510	-509	5.9.	18:15	19:35	6.9.	7.9.	16.9.		
509	-508*	24.8.	22:46	24:06	26.8.	27.8.	5.9.		
508	-507	12.9.	16:24	17:44	13.9.	14.9.	23.9.		
507	-506	1.9.	16:45	18:03	2.9.	3.9.	12.9.	+ 1	+ 8
506	-505	21.8.	22:57	24:17	23.8.	24.8.	2.9.		
505	-504*	8.9.	22:13	23:33	10.9.	11.9.	20.9.		
504	-503	29.8.	13:24	14:44	30.8.	31.8.	9.9.		
503	-502	19.8.	5:48	7:08	20.8.	21.8.	30.8.		
502	-501	7.9.	5:24	7:02	8.9.	9.9.	18.9.		
501	-500*	26.8.	15:22	16:42	27.8.	28.8.	6.9.		
500	-499	14.9.	10:44	12:04	15.9.	16.9.	25.9.		

Tabelle 7: Der 10. Tischri im julianischen Kalender von 520 bis 500 v. Chr. (-519 bis -499). Eine Übereinstimmung zwischen 11. September und 10. Tischri (Jom Kippur) gibt es nur im Jahre 515 v. Chr., das dem Weihejahr entspricht. Die Kalenderumrechnung erfolgte nach den Neulichtterminen (Sichtbarkeit der ersten Mondsichel, Spalte 6).

Die Aufgabe besteht nun darin jene Jahre herauszufinden in denen der 11. September mit dem 10. Tischri zusammenfällt. Die Lösung liegt im Jahre 515 v. Chr., dem bekannten Weihejahr des Zweiten Tempels.

Tabelle 8 verdeutlicht den Zusammenhang zwischen dem jährlichen Sonnenaufgang in der Tempelachse am 11. September und dem beweglichen Versöhnungsfest (Jom Kippur) am 10. Tischri. Abb. 5 zeigt den Sonnenaufgang in der Tempelachse am 11. September 515 v. Chr. (Jom Kippur).

Tempel Serubbabel

Jom Kippur / 10. Tischri 515 v. Chr.

histor. Jahr v. Chr.	Jom Kippur	6.	7.	8.	9.	10.	11. September	12.	13.	14.	15.	16.
520	7.9.		(J)				●					
519	26.9.						●					
518	15.9.						●				(J)	
517	3.9.						●					
516	22.9.						●					
515	11.9.					⇓	⊕	⇑				
514	31.8.						●					
513	18.9.						●					
512	8.9.			(J)			●					
511	28.8.						●					
510	16.9.						●					(J)
509	5.9.						●					
508	23.9.						●					
507	12.9.						●	(J)				
506	2.9.						●					
505	20.9.						●					
504	9.9.				(J)		●					
503	30.8.						●					
502	18.9.						●					
501	6.9.	(J)					●					
500	25.9.						●					

- Sonnenaufgang in der Tempelachse (jedes Jahr am 11. September)
- (J) Jom Kippur / 10. Tischri (bewegliches Fest)
- ⊕ Sonnenaufgang in der Tempelachse zu Jom Kippur (11. September 515 v. Chr.)

Tabelle 8: Die Beziehung zwischen 11. September und 10. Tischri / Jom Kippur (bewegliches Fest). Zwischen 520 und 500 v. Chr. gibt es nur im Jahr 515 v. Chr. eine Übereinstimmung.

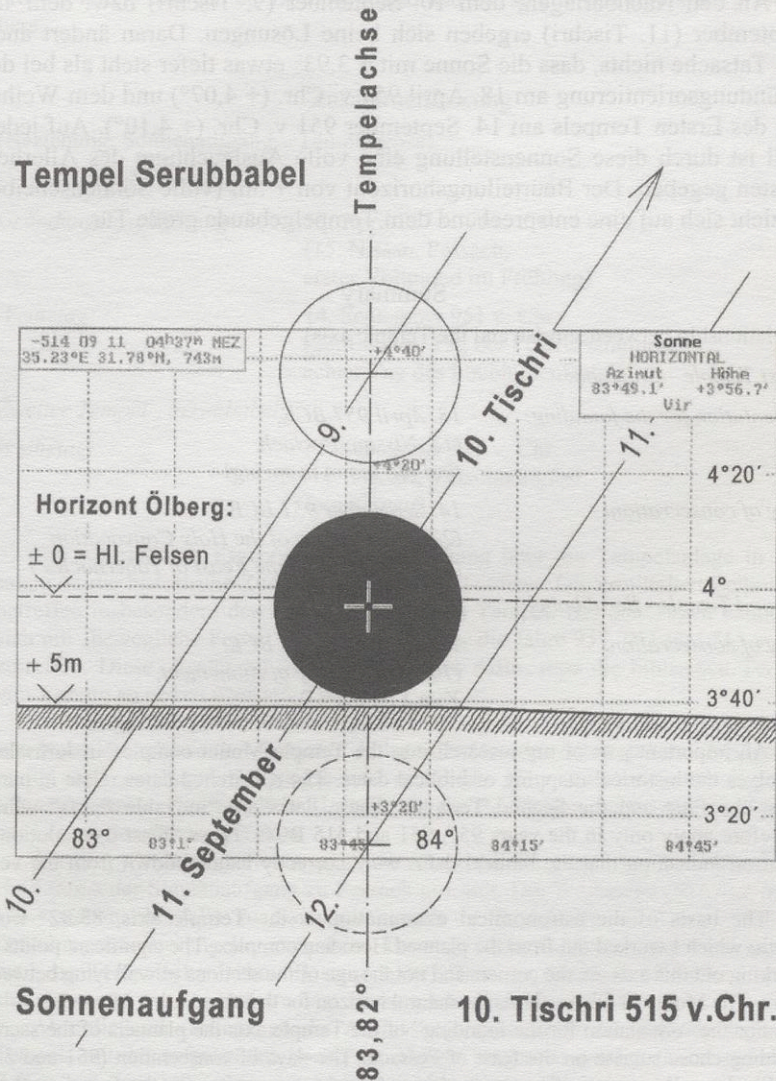


Abb. 5 : Darstellung des Sonnenaufganges in der Tempelachse ($83,82^{\circ}$) am 11. September 515 v. Chr. bzw. am 10. Tischri mit zwei Beurteilungshorizonten ($\pm 0 =$ Oberkante Heiliger Felsen und $+5m$). An den Nachbararten gibt es jedenfalls keine Lösung. (Computergrafik mit Ergänzungen)

An den Nachbartagen, dem 10. September (9. Tischri) bzw. dem 12. September (11. Tischri) ergeben sich keine Lösungen. Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass die Sonne mit $+3,93^\circ$ etwas tiefer steht als bei der Gründungsorientierung am 18. April 957 v. Chr. ($+4,07^\circ$) und dem Weihtag des Ersten Tempels am 14. September 951 v. Chr. ($+4,10^\circ$). Auf jeden Fall ist durch diese Sonnenstellung eine volle Ausleuchtung des Allerheiligsten gegeben. Der Beurteilungshorizont von $+5\text{m}$ (volle Sonnenscheibe) bezieht sich auf eine entsprechend dem Tempelgebäude große Tür.

Summary

(Relationship between sunrise and the Temple axis)

First Temple – Solomon:

Orientation for the founding: 18. April 957 BCE.
(15. Nissan, Pessach,
first full moon in spring)

Day of consecration: 14. September 951 BCE.
(22. Etanim, Day of the Holy Convocation,
the Eighth Day of the Feast of Tabernacles)

Second Temple - Serubbabel:

Day of consecration: 11. September 515 BCE.
(10. Tischri, Day of Atonement,
Yom Kippur)

An important part of my research into the Temple Mount complex in Jerusalem involves the historical mapping of biblical dates. The researched dates relate in particular the First and the Second Temples. These dates are “movable feasts” which therefore apply only in the years 957, 951 and 515 BCE. These “feast day solutions” offer an indication that the biblical dates were correctly handed down from the very start.

The basis of the astronomical examination is the Temple axis, 83.82° from north, which I worked out from the planned Herodian complex. The significant points in working out this axis are the corners and not the age of the sections of wall lying between them. The Mount of Olives forms the natural horizon for the observation of sunrise.

For the “orientation for the founding” of the Temple axis the planners of the sacred building chose sunrise on the feast of Pessach. The days of consecration (951 and 515 BCE) also relate to specific sunrises but unlike the orientation for the founding these dates could no longer be freely chosen, as the Temple axis was already in existence. That they nevertheless are biblical feasts can be explained by the fact that they were made into such.

In conclusion it is my belief that the linking of the Temple with the rising sun reveals an intention to connect the building with the universe for all time. This

process is one that can be logically traced and the solutions it offers are presented here.

Zusammenfassung

(Beziehung: Sonnenaufgang – Tempelachse)

Erster Tempel – Salomo:

Gründungsorientierung: 18. April 957 v. Chr.
(15. Nisan, Pessach,
erster Vollmond im Frühling)

Weihetag: 14. September 951 v. Chr.
(22. Etanim, Tag der Festversammlung,
achter Tag des Laubbüttenfestes)

Zweiter Tempel - Serubbabel:

Weihetag: 11. September 515 v. Chr.
(10. Tischri, Versöhnungsfest,
Jom Kippur)

Ein wesentliches Ergebnis meiner Forschung über die Tempelanlage in Jerusalem ist die historische Zuordnung biblischer Termine. Die ermittelten Zeitmarken betreffen insbesondere den Ersten und Zweiten Tempel. Bei den Tagen handelt es sich um „bewegliche Feste“, die deshalb nur für die Jahre 957, 951 und 515 v. Chr. zutreffen. Diese „Festtags-Lösungen“ sprechen dafür, dass die biblischen Termine von Anfang an getreu überliefert wurden.

Grundlage der astronomischen Untersuchung ist die Tempelachse mit 83,82° von Nord, die ich aus der geplanten Anlage des Herodes ermittelt habe. Maßgebend hierfür sind nur deren Eckpunkte und nicht das Alter der dazwischen liegenden Mauerabschnitte. Der natürliche Horizont für die Beobachtung des Sonnenaufganges wird durch den Ölberg gebildet.

Für die „Gründungsorientierung“ der Tempelachse wurde bei der Planung des Heiligtums der Sonnenaufgang zu Pessach gewählt. Die Weihetage (951 und 515 v. Chr.) stehen ebenfalls zu Sonnenaufgängen in Beziehung. Im Unterschied zur Gründungsorientierung konnten diese Termine nicht mehr frei bestimmt werden, weil die Tempelachse schon Bestand hatte. Dass sie trotzdem biblische Festtage sind, lässt sich nur so erklären, dass sie zu solchen erhoben wurden.

Abschließend vertrete ich die Auffassung, dass durch die Verknüpfungen des Tempels mit der aufgehenden Sonne die Absicht umgesetzt wurde, diesen auf ewige Zeiten mit dem Universum zu verbinden. Ein nachvollziehbarer Vorgang, dessen Lösungen hier präsentiert werden.

Bibliographie

- Albani, M., *Astronomie und Schöpfungsglaube. Untersuchungen zum Astronomischen Henochbuch* (WMANT 68), Neukirchen-Vluyn 1994.
- Handy, L.K., *On the Dating and Dates of Solomon's Reign*, in: Handy, L.K. (Hg.) *The Age of Solomon. Scholarship at the Turn of the Millennium* (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East XI), Leiden 1997, 96-105
- Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Das Alte Testament, Stuttgart¹ 1974.
- Keel, O., *Der salomonische Tempelweihspruch. Beobachtungen zum religionsgeschichtlichen Kontext des Ersten Jerusalemer Tempels*, in: Keel, O. / Zenger, E. (Hg.), *Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels* (QD 191), Freiburg, Br 2002, 9-23.
- Mucke, H., *Himmelserscheinung und Erddrehdauer: Der Sternbote* 46 (2003) 82-89.
- Pietschnig, M. / Vollmann, W., *Himmelskundliches Softwarepaket Urania Star, Release 1,1*, Wien 1998.
- Reidinger, E., *Die Tempelanlage in Jerusalem von Salomo bis Herodes aus der Sicht der Bautechnischen Archäologie: BN 114 / 115* (2002) 89-150.
- Schoch, K., *Planetentafeln für jedermann*, Berlin 1927.

Dr. Erwin Reidinger
 Römerweg 95
 2722 Winzendorf
erwin.reidinger@aon.at