

these

Biblische Notizen

Aktuelle Beiträge zur Exegese der Bibel und ihrer Welt

134

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. 134 der ganzen Serie

ISDCL-Publishers Salzburg 2007

ISSN 0178-2967

www.uni-salzburg.at/bwkg/bn.nf

✓ 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 in elektronischer Form als word-Datei (als attachment per E-Mail oder auf Diskette) *und* als pdf-Dokument oder als Ausdruck.

Formale Richtlinien (insbesondere zur Verwendung von Fremdschriftarten, Transliteration und Transkription hebräischer Schrift sowie bibliographische Angaben) unter: <http://www.uni-salzburg.at/pls/portal/docs/1/473512.PDF> (deutsch)
<http://www.uni-salzburg.at/pls/portal/docs/1/473513.PDF> (englisch).

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 oder vinzenz.reiterer@sbg.ac.at
FAX: 0043-662-6389-2913
Tel.: 0043-662-8044-2913

Redaktionssekretärin: Waltraud Winkler

E-Mail: biblische.notizen@sbg.ac.at
Tel.: 0043-662-8044-2904

Auslagenersatz (Preis) pro Nummer

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

Zahlungen / Method of payment

(keine Schecks / no cheques)
VISA oder MasterCard oder 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!).

Bank: Salzburger Landeshypothekenanstalt
Bankleitzahl / Number of Bank: 55000
Kontonummer / Account Number: 150 0000 9182
IBAN: AT02 55000 150 0000 9182, BIC/S.W.I.F.T.: SLHYAT2S
Kontowortlaut: ISDCL

© ISDCL-Publishers Salzburg 2007

ISDCL-Publishers, 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

134

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. 134 der ganzen Serie

ISDCL-Publishers Salzburg 2007

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 in elektronischer Form als word-Datei (als attachment per E-Mail oder auf Diskette) *und* als pdf-Dokument oder als Ausdruck.

Formale Richtlinien (insbesondere zur Verwendung von Fremdschriftarten, Transliteration und Transkription hebräischer Schrift sowie bibliographische Angaben) unter: <http://www.uni-salzburg.at/pls/portal/docs/1/473512.PDF> (deutsch)
<http://www.uni-salzburg.at/pls/portal/docs/1/473513.PDF> (englisch).

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 oder vinzenz.reiterer@sbg.ac.at
FAX: 0043-662-6389-2913
Tel.: 0043-662-8044-2913

Redaktionssekretärin: Waltraud Winkler

E-Mail: biblische.notizen@sbg.ac.at
Tel.: 0043-662-8044-2904

Auslagenersatz (Preis) pro Nummer

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

Zahlungen / Method of payment

(keine Schecks / no cheques)

VISA oder MasterCard oder 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!).

Bank: Salzburger Landeshypothekenanstalt
Bankleitzahl / Number of Bank: 55000
Kontonummer / Account Number: 150 0000 9182
IBAN: AT02 55000 150 0000 9182, BIC/S.W.I.F.T.: SLHYAT2S
Kontowortlaut: ISDCL

© ISDCL-Publishers Salzburg 2007

ISDCL-Publishers, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Austria

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

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|----|
| Horst Seebass | |
| Die Gottessöhne und das menschliche Maß: Gen 6,1-4 | 5 |
| Anthony Alcock | |
| Genesis 6,2 | 23 |
| Harald Schweizer | |
| »Isaaks Opferung« (Gen 22) – Ergänzungen | 25 |
| Amir Eitan | |
| A Hidden Name Midrash in Chronicles? | 45 |
| Albrecht von der Lieth | |
| Sieben oder Worfeln? Eine neue Deutung von Am 9,9 | 49 |
| Jeannette Boertien | |
| Asherah and textiles | 63 |
| Christian Metzenthin | |
| Abraham in der Damaskusschrift und im Galaterbrief. Vergleichende Überlegungen zur Schriftauslegung | 79 |

Die Gottessöhne und das menschliche Maß: Gen 6,1-4¹

Horst Seebass

1 Als die Menschheit begann, auf der Oberfläche der Erde zahlreich zu werden, und² Töchter ihnen geboren wurden, 2 sahen die Gottessöhne die Menschentöchter an, dass sie gut geeignet waren, und nahmen sich Frauen von allen, die sie sich auswählten. 3 Da sagte Jahwe: „Nicht soll mein Geist in der Menschheit für immer stark sein, weil auch sie Fleisch ist, und so seien ihre Tage 120 Jahre.“ – 4 Die Riesen aber waren in jenen Tagen auf der Erde – und auch noch danach –, als die Gottessöhne zu den Menschentöchtern (wieder und wieder) hineingingen und sie ihnen gebaren. Diese sind die Helden, die seit Menschengedenken Männer von Namen waren.

Zur Übersetzung sind drei Bemerkungen nötig. 1) In V.3a ist das Verb *jadon* innerhebräisch nicht zu deuten. Nach umfangreichen Diskussionen hat man sich philologisch überwiegend auf eine Gemeinsamkeit mit akkadisch *dananu* „stark, mächtig sein“ verständigt (wohl besser als akk. *dinanu* „Stellvertretung leisten“: so E.A. Speiser 44). Die LXX hat mit „bleiben“ den Sinn wohl eher erraten als abgeleitet, ist aber, wie man sieht, der gemeinten Sache nahe geblieben.³ 2) Das Wort *b^eschaggam* in 3a wurde in einer Reihe von spätmittelalterlichen hebr. MSS an Ende mit Kamäz punktiert (s. BHS): Es müsste dann von *schagag* abgeleitet werden, zu deutsch „in die Irre gehen, sich unwissentlich verfehlen“, also „in ihrem Sichverfehlen als Fleisch“. Aber nicht nur ist die Bezeugung schlecht – sie sieht nach einer vermeintlichen Verbesserung aus –, sondern grammatisch ist der Nebensatz dann unklar. Die M-Lesart besteht bekanntlich aus einer Häufung von drei Elementen, nämlich der Präposition *b^e*, der Relativpartikel *sch* mit folgendem Dagesch forte und der Partikel *gam* „auch, sogar“. Die Rel-

¹ Vortrag aus Anlass des damals bevorstehenden 80. Geburtstages von Prof. Dr. Robert Bach zu seinen Ehren in der Kirchlichen Hochschule Wuppertal am 23.6. 2006. Vf. erinnert sich dankbar an den Hebräisch-Kurs im WS 1954/1955 und das anschließende alttestamentliche Proseminar zum Propheten Haggai der Ev.-theologischen Fakultät Bonn bei Herrn Kollegen Bach.

² Wie R. Bach zu meinem Vortrag bemerkte, habe ich in „Genesis I“ 188 mit V.1b einen Hauptsatz wiedergegeben. Philologisch ist dies ebenso möglich wie die Übersetzung oben.

³ Witte, Urgeschichte 66 will es jüngst nach Sym κρινει von יָרִי „jemandem zum Recht verhelfen“ deuten, das angeblich Ps 110,6 zugrundeliege und aramäisch als יָרִי vokalisiert werden könne (11QTgJob xxviii,8), wie dies wenige ältere Autoren vorschlugen. Aber HAL 211 hat Ps 110,6 mit?, Ges¹⁸ 249 hält es für crrp, und Witte kann nur einen aramäischen Vokalismus belegen.

Part. *sch* galt stets als alt und ist nun als solche erwiesen durch T. Muraoka, Grammar 118f durch akkad. *scha* und Ri 5,7.⁴ Zwar ist die Zusammensetzung aus drei Elementen problematisch, aber es ist die beste erreichbare Lesart. Nicht überzeugende Emendationsversuche diskutierte B. Jacob 174f. 3) Am Ende von V.4a liest die LXX statt „sie gebaren“ mit Subjekt „die erwählten Töchter“: „sie zeugten“ mit Subjekt „die Gottessöhne“. Richtig erkannten die Übersetzer in den Gottessöhnen die eigentlich Schuldigen und als die, die auch ungewöhnliche Söhne hervorzubringen vermochten. Aber die LXX-Lesart sieht nach absichtlicher Änderung aus, M hat die lectio difficilior. L. Ruppert 266 machte darauf aufmerksam, dass V.4a vor der Erwähnung der Geburten das Impf. mit nachfolgendem Pf.cons. verwendet, so dass eine vergangenheitliche Übersetzung kaum zu rechtfertigen sei. Man kann das Impf. aber auch iterativ verstehen und die Handlung so deuten, dass die Gottessöhne nicht nur einmal, sondern wie in Ehen üblich vielfach zu ihren Frauen gingen – der Topos „hineingehen“ meint das Betreten des jeweiligen Frauenraumes, sei es im Zelt, sei es in festen Häusern oder Palästen. Damit ist die von L. Ruppert 266f. vorgeschlagene Textänderung zu narrativem *wajjabo 'u* „und sie gingen hinein“ samt literarkritischer Reduktion von V.(2.)4 unnötig.

So kommt man bereits zu einem der gravierenden Probleme unserer Perikope, nämlich ihrem Aufbau, ihrer Form und der Rolle von V.4 darin. Denn sie fällt wegen ihrer Kürze und der Abruptheit der Aufeinanderfolge ihrer Elemente weitgehend aus dem Rahmen des sonst für atl Erzählungen Bekannten.⁵ Sie bildet eingangs einen Zusammenhang in den VV.1 und 2. V.3 setzt die Handlung nicht fort, sondern meldet eine Überlegung Jahwes, ganz ähnlich der von 3,22, die beide auf etwas von Gott Unerwünschtes, ihm nicht Erträgliches reagieren, ohne dass ein Adressat dort und hier genannt würde. Denkbar wäre zwar, dass die Gottessöhne mithören und insofern angedredet sind. Aber der Text sagt dies nicht. Der insistiert nur auf einer Verkürzung der Belebtheit aller Menschen durch Jahwes Geist. Diese Verkürzung soll indirekt durch eine Verkürzung der menschlichen Lebensdauer auf 120 Jahre bewirkt werden. Ist V.3 dann ein Strafspruch, wie fast durchwegs in den Auslegungen zu hören oder zu lesen ist, zuletzt sehr ausführlich bei M. Witte, Urgeschichte 69ff? Nebenbei: das AT kennt kein Wort für Strafe,⁶ ich ersetze es regelmäßig durch Sanktion. Beschließt also Jahwe eine Sanktion gegen die Menschheit? Da aber eine irritierende Tat nur von den Gottessöhnen ausgeht, dagegen die Menschheit eine Einschränkung erfährt, fragt man sich, inwiefern eine solche Sanktion gerecht

⁴ Ich verdanke den Hinweis dem Kollegen S.Kreuzer, Wuppertal.

⁵ Siehe dazu etwa Schmidt, Einführung 63-72.

⁶ Siehe dazu ausführlich Koch, Vergeltungsdogma 164f.

sein kann, siehe Näheres unten. V.4 setzt V.1-3 erzählerisch nicht fort, sondern geht abrupt zu etwas Neuem über, nämlich zu den Riesen, die damals existiert haben sollen. Die Riesen, hebr. *n^efilim*, erwähnt im Alten Testament nur Num 13,33, wo es um die Beschreibung des verheißenen Landes geht, in das das Mosevolk einst einrücken sollte. Die vorausgeschickten Späher machten dem Volk damals Angst, u.a. damit, dass sie Gräber von solchen Riesen gesehen hätten – das Wort Nefilim kommt wohl von *nafal* „fallen“ und will so „gefallene Helden“ vor Augen stellen⁷. Wegen Num 13,33, das in historischer Zeit wahrgenommen wurde, sagt V.4 anschließend glossenhaft, dass es auch später noch solche Riesen geben sollte (M. Witte, Urgeschichte [69]70f. bezog „auch noch danach“ auf einen weiteren Verkehr der Gottessöhne mit Menschentöchtern: die Gottessöhne hätten auch nach Jahwes Entscheidung mit Menschenfrauen verkehrt, so blieb der Übelstand von Mischwesen, und die Sintflut wurde nötig; philologisch ist dies möglich, aber konnten die Gottwesen als Jahwes Umgebung seinen Entscheid missachten?). Erst danach kommt also V.4 auf die natürliche Folge der Ehen von Gottessöhnen mit Menschentöchtern zu sprechen: Es gab Kinder aus jenen Ehen, nur männliche werden erwähnt. Der Text vermeidet jedoch, diese Kinder mit den Nefilim / Riesen zu identifizieren. Vielmehr seien Kinder u.a. die Helden / *gibborim*, die seit Menschengedenken Männer von Rang und Namen waren, und erst das Wort „Helden“ erfasst nun auch die Riesen. V.4 redet also, wie man längst gesehen hat, recht verwickelt und bildet nicht einen ungezwungenen Abschluß zu 1-3, weil der Anfang von V.4 nicht an Vorhergehendes anknüpft, sondern Eigenständiges sagt. V.4 wirkt entweder wie eine Glosse oder richtiger wie ein Überlieferungsrest, der Mythologisches vermeiden will. Er ist so oder so sehr reflektiert an 1-3 angeschlossen und erfordert eine eigene Auslegung.

Mit dieser Darstellung habe ich bisher jede Literarkritik vermieden, also nur nachgezeichnet, was dasteht. Denn literarkritische Versuche sind meines Erachtens erst legitim, wenn man den tatsächlich überlieferten Text verstanden hat. Um dafür eine Basis zu bekommen, muss man zunächst, wie ebenfalls längst gesehen, eine Reihe von Motiven aufschlüsseln, die z. T. tief in die mythologische Tradition des Alten Orients hineinführen. Nur dies kann man schon sagen: Gen 6,1-4 ist kein Mythos⁸ und geht auch nicht auf einen Mythos zurück. Er nutzt vielmehr einzelne mythologische Elemente in einer eigenen Kombination.

⁷ So Seebass, נָפִיל 531; zur Diskussion siehe noch Witte, Urgeschichte 65 Anm. 63, der selbst nach mittelhebräisch *nafil* „Riese“ mit Riesen übersetzt; aber das mittelhebräische Wort sieht nach Exegetik zu Num 13,33; Dt 2,20 und Ez *32 aus.

⁸ So mit Schmidt, Mythos 237-254 gegen zuletzt Ruppert, Genesis 269.

- 1) Spätestens seit Bekanntwerden der Texte aus Ugarit lässt sich relativ genau sagen, wer die Gottessöhne sind (H. Gunkel 55 hatte dies schon vorweggenommen, leider mit der irreführenden Übersetzung „Engel“⁹, andere Deutungen kann man inzwischen trotz des exzellenten Exkurses bei B. Jacob 170-173 vernachlässigen, der davon ausging, dass sonst nie von Engeln gesagt werde, sie hätten sexuellen Verkehr mit Menschenfrauen, siehe dagegen vor allem E.A. Speiser 44 und U. Cassuto 292f). In den Ugarittexten erscheint mehrfach eine Göttergruppe unter der Bezeichnung *bn il*, die man als Plural „Söhne Els“ zu lesen hat. Nach W. Herrmann, Gottessöhne, der die Belege aufarbeitete, bezeichnen sie eine eigenständige Göttergruppe neben den großen Göttern wie El, Anat, Baal, Jam, Ashtar u.a. Sie waren von untergeordneter Bedeutung, gehörten aber zweifelsfrei zu den Göttern und tauchen nur als Gruppe auf. Zum Alten Testament hatte die Wissenschaft längst vorher wahrgenommen, dass einige wenige Texte ebenfalls eine solche oder ähnliche Gruppe belegen. Bekannt ist vor allem das Gremium, das nach Hiob 1,6; 2,1 wie ein Hofstaat vor Jahwe zu erscheinen hatte und u.a. Auskunft über Hiob geben sollte. Sie heißen dort Gottessöhne wie hier, und unter ihnen ist nur der Satan, im Hiob-Buch noch ein bloßer Ankläger, eine selbständige Figur, aber eben nur als Ankläger in Gottes Beratungsgremium, nicht als eine eigene Gottesfigur. Ähnlich reden Ps 29,1; 89,7 von den *b^enej ’elim*, „den Angehörigen der Klasse ‚Götter‘“. Sie sind dort nicht identisch mit El „Gott selbst“, sondern bilden eine Gruppe an zugeordneten Gottwesen als einem Akklamationsgremium. Nach Ps 29,1 bringen sie Jahwe, der im Fortgang des Ps „El des Kabod / der Herrlichkeit“ genannt wird, Ehre und Ruhm dar. Dtn 32,8Q,LXX (s. BHS) sprechen von Söhnen Els als denen, denen der höchste Gott die Völker zuteilte. Ps 82,1-7 erwähnt eine solche Göttergruppe, die Jahwe heftig schalt, weil sie das Geschick der ihnen anbefohlenen Menschen vernachlässigt hatten. Einen hohen Rang haben die Gottessöhne in Hi 38,7,¹⁰ indem sie mit den mythischen Morgensternen parallelisiert werden, welche die Gründung der Erde bejubelten – im Bild der Poesie. Stets handelt es sich also um eine einem Hochgott zur Verfügung stehende Gruppe, die aller-

⁹ Witte, Urgeschichte 243 rechtfertigt diese Übersetzung wieder. Sie wäre meines Erachtens nur möglich, wenn man im AT überall die Gottessöhne als Boten Jahwes wie in Hi *1; *2 verstehen dürfte. Auf Loretz 61 kann Witte sich nur berufen, indem er dessen frühjüdisches Datum für Gen 6,1-4 akzeptiert.

¹⁰ Siehe dazu jüngst Strauß, Hiob 358f.

dings nach Dtn 32,8Q,LXX eine Selbständigkeit für Völker hatte (ähnlich Hi 38,7) und in Ps 82,8 für eine Eigenverantwortlichkeit gegenüber anderen Völkern als Israel auch haftbar gemacht werden konnte. Man beachte zudem, dass nie von Jahwe-Söhnen die Rede ist. Aus der Seltenheit und der Art ihrer Erwähnungen kann man entnehmen, dass sie und die mit diesen verbundenen Motiven altorientalische Reminiszenzen in der Jahwereligion darstellen, die nun gerade die Überlegenheit und Erhabenheit Jahwes herausstellen. Die früher vielfach verwandte Bezeichnung „Engel“ für sie und „Engelehen“ für unseren Text haben sich im Lichte der neuen Erkenntnisse als erst hellenistische Deutungen erwiesen. Nur eins ist unter diesen späten Deutungen bemerkenswert: Im äth. Henoch = 1Hen 6,1-16,¹¹ wird unsere Perikope breit ausgemalt und eine ganze Engelklasse zur Erde gestürzt in der richtigen Erkenntnis, dass diese als Gottes Umgebung die eigentlich Schuldigen in unserer Tradition sind, deren Schuld dort dann allerdings viel breiter ausgemalt wird als hier. Jene Tradition dürfte davon beeinflusst sein, dass man ab dem 3. / 2.Jh.v.Chr. das Heidentum vor allem durch ausschweifende Sexualität geprägt fand. Gen 6,1-4 selbst verliert zur Sexualität jedoch kein Wort. Es ist in diesem Kontext unverständlich, dass J.A. Soggin 122 behauptet, Gen 6,1-4 könne eine Kürzung des in 1Hen 6-15 erhaltenen Mythos sein – eine der vielen Blüten ringsum unsere wegen ihrer Kürze schwer verständliche Tradition.

- 2) Zum altorientalischen Erbe gehört die Vorstellung, dass es Menschen gab, die zu einem Teil Mensch, zu einem Teil Gott waren. Dazu gehören vor allem der altbabylonische Dumuzi (später zum Gott Tammuz aufgestiegen) und sein Gefährte Enkidu, aber auch Gilgamesch. Dieser sollte sogar zu zwei Dritteln aus Gott, zu einem aus Mensch bestehen.¹² Ehe man die Ugarittexte kannte, gab es Deutungen auf der Basis solcher mythologischen Figuren, vermehrt noch durch den reichen mythologischen Schatz der Griechen, wo nicht nur Götter häufig Fehlritte unter Menschenfrauen leisteten, sondern eine Reihe von Heroen als halb Mensch, halb Gott galten wie etwa Perseus oder Platon als Sohn des Zeus. Aus alledem ist nur geblieben, dass unser Text die männlichen Kinder aus den Ehen der Gottessöhne als Helden von Ansehen in der Vorzeit klassifiziert. Halbgötter aber sind sie damit nicht, das müsste sonst in V.4 deutlich gesagt werden. Unter anderem werden auch

¹¹ Zum Text siehe gut zugänglich Uhlig, Henochbuch.

¹² Siehe Westermann, Genesis 510.

die Riesen, die Nefilim, nicht auf göttlichen Ursprung zurückgeführt (anders M. Witte, Urgeschichte 70f), denn sie sind nach V.4a nicht zweifelsfrei Nachkommen der Ehen der Gottessöhne. Dagegen scheint mir sehr beachtlich, dass V.2 nichts von Fehlritten der Gottessöhne zu sagen weiß, sondern von regulären, d.h. lebenslangen Ehen (so besonders U. Cassuto 294f.¹³). Sie waren dabei, sozusagen eine eigene Sorte von Super-Menschen hervorzubringen.

- 3) Ein ganz auffälliges, nicht im ersten Moment zu erfassendes Motiv enthält V.2. Die Gottessöhne nahmen sich Frauen zur Ehe von denen, die sie sich auswählten. Das Verb *bachar* „auswählen“ wird sonst nie für das Aussuchen einer Ehefrau verwandt, sondern etwa für die sorgfältige Wahl eines Königs oder für die junger Krieger. C. Westermann, Genesis 495 dürfte aber richtig gesehen haben, dass dies Motiv an Gen 12,9ff; 20,1-17 und 2Sam 11f. erinnert, wo jeweils Könige sich aus bestimmten Gründen eine Frau für ihren Harem wählen, ohne dass die Vokabel „wählen“ dafür verwandt würde. In Gen 12,9ff. ist es die besondere Schönheit der Frau Abrahams, die pharaonische Beamte dem König Ägyptens sie für seinen Harem dringend empfehlen ließ. Normalerweise war eine solche Auswahl gewiss eine große Ehre für die Familie der Frau, wie Gen 12 dies auch durch die großen Geschenke des Pharaos an Abraham belegt. Analoges gilt für den Kleinstkönig von Gerar in Gen 20. Auch wenn er am Vollzug der Ehe mit Sara von Gott selbst gehindert wurde, zahlte er der Familie der Frau, sprich Abraham, einen beträchtlichen Abstand für die Nichtwahrnehmung der Ehe.¹⁴ Bei David ist, wie K. Barth sich ausdrückte, eine Hintertreppengeschichte¹⁵ herausgekommen: Die schöne Bathseba hielt es für nötig, auf dem Dach ihres Hauses, also gut sichtbar, netto ein Bad zu nehmen, woraufhin David sie sich bestellte, obwohl sie die Frau eines seiner Offiziere war. Auf die besondere Schönheit der Menschentöchter oder eine politische Bedeutung aber kommt es hier nicht an, wie das neutrale „gut geeignet“ für die Menschentöchter

¹³ Vorher schon nachdrücklich Skinner zur Stelle.

¹⁴ Siehe dazu meinen Versuch in „Genesis II/1, 157-182, Gen 20,1-18 bis auf den Zusatz V.18 als eine wohlgedachte Einheit ohne weitere literarkritische Eingriffe zu verstehen.

¹⁵ Leider kann ich das Zitat zur Zeit nicht exakt nachweisen. Barth, Kirchliche Dogmatik II/2 § 35 hat Solches unter „Die Erwählung des Einzelnen“ im Rahmen eines Vergleichs 404-434 zwischen der Verwerfung des erwählten Saul und einer Vergebung für den todesschuldigen David geäußert. Die Erwählungslehre finde ich besonders lesenswert.

hervorhebt. Gen 6 will vor allem sagen: Die Gottessöhne suchten sich wie Könige schon aus, wen sie zur Frau haben wollten, und das ist in jedem Fall ein Lob der Menschenfrauen. Denn dass, wie früher oft behauptet wurde, die Gottessöhne als Wählende besonders gewalttätig und rücksichtslos verfahren, drückt das Wort „wählen“ nicht aus. Es lag für sie als gehobene Personen nahe, nicht wahllos Frauen zu nehmen. Der Wortlaut lässt im Übrigen zu, dass sie sich mehr als eine aussuchten, so wie Könige das mit ihren Harems machten. Weder ein möglicher Harem noch die Wahl der Gottessöhne werden beanstandet. Sie nahmen ja immerhin zur Ehe, nicht für ein Verhältnis (siehe oben U. Cassuto). Der Konflikt aber entsteht an etwas anderem, siehe unten.

- 4) Mythologisch ist schließlich die Bezeichnung „Riesen“, Nefilim. Die Anschauung dazu liefert wahrscheinlich Ez 32,17ff, das eine Totenklage über eine Fülle gefallener Helden wegen ihres unwürdigen Begräbnisses anstimmt, freilich in der Absicht, die Vergänglichkeit menschlicher Größen zu demonstrieren.¹⁶ An Ähnliches dürfte der Beginn von V.4 denken. Es gab, so sagt V.4, damals solche Riesen wie die von Num 13,33, noch ganz unabhängig von den Kindern der Gottessöhne mit Menschentöchtern. Nimmt man V.4 nämlich als eine innere Einheit, so ergibt sich, dass höchstens die Glosse in V.4aa „und noch danach, als die Gottessöhne ...“ Söhne der Gottessöhne mit Riesen identifiziert. Allem Anschein nach fasst V.4b vor allem die Riesen und die männlichen Nachkommen der Gottessöhne als Helden der Vorzeit, als Männer von Ansehen, zusammen, und der Terminus Helden / Gibborim nimmt diesen Nachkommen jeden mythologischen Anstrich des physisch Halbgöttlichen. Sie waren ganz einfach Helden der Frühzeit, ein ganz besonderer Schlag zwar, aber nicht so, dass die Söhne der Gottessöhne unter ihnen, d.h. auch unter den Riesen nicht, auffielen. Eine Abwehr mythologischer Weiterungen mag sich auch daraus ergeben, dass von den Töchtern der Gottessöhne keine Rede ist. Man wird dies wohl u.a. mit einer nicht zu leugnenden Androzentrik atl Traditionen in Verbindung bringen dürfen. Da aber die Menschentöchter hier eine so prominente Rolle haben, ist es vielleicht nicht unrichtig, daran zu denken, dass die Töchter der Gottessöhne einen weiteren Reiz haben konnten und ausüben würden, den im Kontext zu erwähnen wenig passend wäre.
- 5) Eine Realie könnte sich noch hinter V.1a verbergen, weil seine Formulierung an den Beginn der Fluterzählung im Atramchasis-

¹⁶ Siehe dazu Zimmerli, Ezechiel 779f.

Mythos erinnert (s. neuestens wieder L. Ruppert 267-269 zur Verbindung von 6,1-4 mit jener Flutzerzählung). Auch dort ging es entscheidend um eine starke Vermehrung der Menschheit; aber das Interesse jenes Mythos galt einem anderen Motiv. Dort, so heißt es, machten die Menschen zuviel Lärm, und der oberste Gott Enlil fühlte sich durch ihren Lärm gestört. Das passt nicht nur nicht zu Gen 6,1-9,17, sondern die Flutzerzählung der Gen hat zwei durchaus eigene, andersartige Begründungen für das Eintreten der verheerenden Flut. Es sind einerseits die Gebilde des menschlichen Herzens, des Sitzes von Planung und Geist, die böse sind von Jugend an (6,5, so J), andererseits das Übermaß an Gewalttat und Unrecht (6,11, so P). Wenn also etwa L. Ruppert a.a.O. nach dem Vorgang älterer Lit. durch Literarkritik V.1a von V.1b-4 absprengt und so eine Verbindung zum altbabylonischen Hintergrund der Flutzerzählung gewinnen will, hilft das exegetisch nicht weiter. Mit vielen anderen, etwa auch mit C. Westermann 497f, hat 6,1-4 zur folgenden Sintflutzerzählung keine unmittelbare Verbindung, sondern ihre Verknüpfung geht rückwärts zu 4,17-26 (so zumal schon J. Skinner 141). Ruppert fand wegen V.3 dagegen eine Verbindung zu dem Schluss der Paradieserzählung 3,23-24, die neuestens M. Witte, Urgeschichte 70ff. u.ö. mit einer spezifischen Rekonstruktion der Urgeschichte ausbaute, jedoch auf der Basis der meines Erachtens falschen Voraussetzung, dass 3,22 und 6,3 dasselbe besagen: ein Ende ewigen Lebens für die Menschen; siehe dagegen unten¹⁷). 4,17-26 entwickeln nämlich einerseits eine Genealogie der Kainiten 4,17-24, denen sie andererseits eine neue, von Adam und Eva ausgehende Genealogie Seths gegenüberstellen 4,25f. Der Dritte in der Adam-Seth-Genealogie heißt Enosch, zu deutsch „Menschheit“ wie Adam, und dazu sagt 4,26b, dass man zu seiner

¹⁷ Auf eine philologische Kleinigkeit hat Witte, Urgeschichte 65f Anm.65 hingewiesen, die ganz gegen seine Absichten Gen 6,3 nicht zur Beendigung von *ewigem Leben* sprechen lässt. Er verwies daran, dass *me^colam* in V.4b nicht „seit Ewigkeit“, sondern nur „seit Menschengedenken“ heißen kann, und fand da eine Spannung zu V.3, nach dem Jahwes Geist nicht *ewig* in der Menschheit stark sein solle. *I^colam* in V.3 dürfte jedoch die Bedeutung „für immer“ im Sinne von Menschengedenken, aber nicht „für ewig“ haben. In Gen 6,1-4 geht es eben nicht um die Beendigung ewigen Lebens wie in 3,22-24, sondern um eine Begrenzung von Lebensgeist in den Menschen. Ebenso wenig gibt es eine Spannung zwischen der Konstruktion von „Menschheit“ im Pl. (V.1f) und der im Sg. (V.3), weil ad sensum konstruiert wird: In V.1f geht es ja um den Pl. „Gottessöhne“ für „Töchter der Menschheit“, in V.3 um die Menschheit insgesamt.

Zeit begann, Jahwe kultisch zu verehren. An diesen Enosch „Menschheit“ kann also 6,1-4 anknüpfen. Die Menschheit wurde nicht nur seitens der Kainiten, sondern eben auch seitens Enoschs zahlreich auf Erden, als Jahwe unter Menschen erkannt wurde. Die Genealogie Adams in Gen 5 P spricht dagegen von exorbitant langen Lebenszeiten der jeweiligen Generationen, und noch nachnoachitisch ist die Lebensdauer der späteren Generationen in Gen 11,10ff. P zwar nicht mehr ganz so lang, aber viel länger als die in 6,3 erwähnten 120 Jahre (anders G.J. Wenham 136, der aber auf die Lebensdaten nicht einging).

So kann man sich der Interpretation der kleinen Perikope zuwenden, nun auf einer breiteren Basis. Meine Erklärung wird sich zwar auf eine ausgedehnte exegetische, sehr vielfältig und unterschiedlich nuancierte wissenschaftliche Aufarbeitung beziehen, aber ihnen allen bis auf eine in einem entscheidenden Punkt widersprechen. Wenn ich U. Cassuto 297f recht verstanden habe, plädierte nämlich auch er dafür, dass weder in V.2 ein Delikt noch in V.3 ein „Straf“spruch vorliegt; vielmehr komme die Menschheit allmählich zu ihrem normalen Dasein. In der Tat ist es sachlich unmöglich, dass unsere kleine Perikope von einer Sanktion Gottes an den Menschen handelt.¹⁸ Die Exegeten sind inzwischen zwar einmütig zu dem Schluss gekommen, dass nach den Aussagen von 1-4 die Menschen, schon gar nicht die Menschentöchter, irgendetwas Unrechtes getan haben (anders nur G.J. Wenham 141: die Menschen wussten aus der Tora, dass Mischungen von Unpassendem verboten waren: ergo machten die Töchter sich schuldig, indem sie sich auf die Gottessöhne einließen). Die nach-atl Spätantike hat dies durchaus gemerkt, indem der äthiop. Henoch = 1Henoch, in Kpp.6ff. von einem unheimlichen Engelsturz wegen der Verbindung von Engeln mit Menschenfrauen handelt (3. / 2.Jh.v.Chr., siehe oben). Denn die einzigen, die in 6,1-4 etwas tun, sind die Gottessöhne, die in 1Hen als Engel firmieren. Wenn also überhaupt jemand durch Jahwes Urteilsspruch in V.3 hätte getroffen werden sollen, können es nur die Gottessöhne sein. Dazu gehört viel grundlegender, dass nach vielen atl Grundsatzenerklärungen, besonders gewichtig etwa in Ex 34,6f. am Sinai, Jahwe langmütig, barmherzig, Verbundenheitserweisend, gnädig und zuvorkommend ist für die, die ihn ehren, aber die und nur die nicht schuldlos sein lässt, die Schuld auf sich geladen haben. Siehe auch noch 2Chr 19,7: Bei dem Herrn, unserm Gott, ist kein Unrecht, auch kein Ansehen der Person. Zwar kennt das AT einige wenige Erzählungen, die Gottes Handeln in einem rätselhaften Licht erscheinen lassen, wie die vom Jakobskampf am Jabbok (Gen 32,23ff), von

¹⁸ Siehe Seebass, Genesis I 187-199.

dem tödlichen Angriff auf Mose nach dessen Berufung, Israel aus Ägypten zu führen, in Ex 4,24-26 (Blutbräutigam), von Gottes Befehl an Abraham, seinen Sohn zu opfern (Gen 22) oder von der tödlichen Bedrohung Bileams bei seinem Gang nach Moab trotz vorhergehender Erlaubnis Gottes in Num 22,22ff. Aber stets geht es da um Einzelpersonen, und stets um Personen des Glaubens / der Religion par excellence, um Herausragende der Religion, nie um die Menschheit oder etwa Israel insgesamt. Es passt nicht zum atl Glauben zu behaupten, dass Jahwe gegen schuldlose Menschen, zumal gegen eine hier nicht schuldhaft handelnde Menschheit, eine Sanktion verhängt. Auch L. Ruppert 269 hat erkannt, dass V.3 ein Urteil weder über die Gottessöhne noch über die Menschen fällt, aber daraus den verfehlten Schluss gezogen, dass V.3 deswegen ein Zusatz sein müsse¹⁹ (siehe Näheres unten).

Die Konstruktion, mit der man sich geholfen hat, um an den Menschen etwas Sanktionswürdiges zu finden, lehnte sich an die Paradieserzählung an, wie etwa der überragende J. Wellhausen, Prolegomena 314f. erläuterte (cf. H. Gunkel 57). Er fand in Gen 2f; 6,1-4; 11,1-19 „eine scheue heidnische Stimmung“: Jahwe habe als Gott nicht hoch genug gestanden, um den Erdenbewohnern eine allzu große Annäherung zu gestatten, ja der Gedanke des Neides der Gottheit werde gestreift. Man sieht sofort, dass das Argument aus der Paradieserzählung stammt, wo es um das Sein-Wie-Gott Evas und Adams gegangen war. Aber dies Motiv fehlt hier, und es ist fraglich, ob es sich in 11,1-9 findet.²⁰ Bereits J. Skinner 141 monierte, dass die Theorie Wellhausens u. anderer „lacks plausibility“. Nach V.3 entzieht Jahwe ja den Menschen nicht seinen göttlichen Geist (dies behauptet leider B. Jacob 173-177 gegen eine Fülle atl Belege, siehe unten zu Ruach). Dann gäbe es einen Grund, an ein Bedürfnis der Gottheit denken, sich deutlicher von den Menschen abzusetzen. Vielmehr soll Jahwes Geist nur nicht mehr für immer in den Menschen walten. Das aber ist kaum eine Sanktion an den Menschen – insoweit auch gegen W.H. Schmidt, Mythos 11.

Wenn man jenes Grundbekenntnis auf unsere kleine Erzählung anwendet, bekommt man ein ganz einfaches Ergebnis derart, dass sie Schritt für Schritt zu ihrem Ziel führt. Jahwes Handeln ist offenbar darauf gerichtet, dass die Gottessöhne sich nicht weiterhin Menschenfrauen zur Ehe nehmen. Dies, so besagt V.3, geschah dadurch, dass Jahwe den Unterschied zwischen den Gottessöhnen und den Menschen unüberwindbar groß machte. Hatten die Gottessöhne, als zur Welt Gottes gehörig, Teil am ewigen Leben

¹⁹ Auch Witte, Urgeschichte 65ff plädiert passim für die Einheitlichkeit von 6,1-4, freilich auf der Basis seiner Spätdatierung.

²⁰ In „Genesis I“ 269-288 habe ich mich dagegen entschieden und folgte insoweit Jacob, Buch 297-304.

Jahwes, an dessen Unbegrenztheit im Verhältnis zu allem Geschaffenen, so musste Jahwe nur die Unbegrenztheit – und nun wird die Wortwahl wichtig – nicht so sehr des menschlichen Lebens als die Unbegrenztheit seines Geist-wirkens in den Menschen aufheben. Ruach heißt ja gelegentlich auch so etwas wie Charisma, und ich ersetze Charisma hier einmal spielerisch mit dem davon abgeleiteten Charme. Die Menschen hatten einst unbegrenzt göttlichen Charme, und mit diesem Charme, diesem Geist,²¹ waren die Menschentöchter für die Gottessöhne eine bleibende Versuchung. Indem Gott die Wirkung seines Lebensgeistes in den Menschen auf 120 Jahre begrenzte, erzielte er eine hinreichende Distanz für die Gottessöhne, so dass diese nicht mehr in Versuchung gerieten. Es wurde damit den Gottessöhnen die Möglichkeit von Ehen mit Menschentöchtern entzogen. De facto starben ja viele verheiratete Frauen zu atl Zeit in ihren zwanziger Jahren (siehe unten), gefährdet besonders ringsum Geburten. Gen 6,1-4 ist demnach keine Dublette oder Parallele zur Paradieserzählung, wie dies J. Wellhausen, Prolegomena 323f.; A. Dillmann 117, ja sogar schon W.M.L. deWette in seiner Einleitung (belegt bei A. Dillmann 117) und viele andere vertraten. Man beachte umgekehrt, dass 120 Jahre nach alttestamentlicher Selbstaussage jedenfalls eine weit über die übliche Lebenszeit hinausgehende Lebensspanne bedeutete. Was Jahwe hier den Menschen verordnet, ist offenbar ganz und gar nicht ungnädig oder strafähnlich, weil nach Ps 90 ja siebzig Jahre Lebenszeit schon viel bedeuteten und achtzig Jahre kaum noch erreicht werden konnten. V.3b sagt in diesem Zusammenhang treffend: Die Menschen sind „Fleisch“, also als *conditio humana* der Vergänglichkeit zuzuordnen, (altisraelitisch wohl nicht der Sünde)²². Man sollte daher nicht mit H. Gunkel 57 sagen: Die Menschen *verdienten* nicht, ewig zu leben, weil sie Fleisch sind. Vielmehr ist immerwährendes Leben schlicht nicht ihre Natur. Dies, so scheint mir, ist die Logik von V.1-3: Jahwe begnügte sich damit, den Abstand von Mensch und Gottessöhnen durch die *conditio humana* „Fleisch“ groß genug sein zu lassen, um weitere eheliche Gemeinschaften der Gottessöhne mit ihnen zu verhindern. Es sind die Gottessöhne, die etwas entzogen bekamen, während Jahwe den Menschen immer noch mehr gewährte, als sie in atl Zeit normalerweise erwarteten. Ähnlich urteilte schon J. Skinner 139f: Es entstand durch jene Ehen eine Unordnung, die Jahwe einschränkte („checked“).

²¹ Ich bin durchaus einverstanden mit der Übersetzung „Lebensgeist“ von Witte, Urgeschichte 67 Anm.71, der mein Spiel mit dem Wort „Charisma“ nicht billigte. Mit Wolff, Anthropologie, passim, lese ich wesentliche Wörter stereometrisch oder perspektivisch und denke hier nicht an ein Charisma wie das der Retter Israels.

²² Siehe Bratsiotis, בָּשָׂר 850-863; Wolff, Anthropologie 49-56 (unrichtig meines Erachtens je die abschließende Behauptung der Sündhaftigkeit als Folge).

Nach einer Berechnung von L. Köhler²³ 30.32 erreichten Männer ein Durchschnittsalter von 47 bis 48 Jahren und eine mittlere Lebenserwartung von 60 Jahren, bei Frauen jeweils weniger. Aber selbst in hellenistisch-römischer Zeit, als die Medizin bedeutend weiter entwickelt war, war das Durchschnittsalter von Frauen nach Ausweis von Grabsteinen, die sich nur Bessergestellte leisten konnten, bei etwas über 27 Jahren.²⁴ *Gen 6,1-4 ist keine Urgeschichte von Schuld und Strafe (so C. Westermann²⁵) und nicht eine ständig anwachsender Schuld (so G. v. Rad²⁶), sondern eine der Überschätzung des Menschen durch die Umgebung Gottes und eine der göttlichen Notwendigkeit, das rechte Maß für die Menschen einzuführen.*

Zur Vertiefung ist hier ein kleiner Exkurs über das Konzept der Ruach angebracht.²⁷ Die Ruach hat zwei Hauptbedeutungen. Von den ca. 380 Belegen meinen etwa ein Drittel den Wind, nach H.W. Wolff (siehe Anm.36) urtümlich so etwas wie den Windstoß, den Atemstoß Gottes, wenn auch selten den Sturm. In der Weisheit kann man hören, das menschliche Leben sei nur Ruach, Wind, wenn es nicht wie bei Kohelet geradezu als Nichtigkeit, nichtiger Hauch zu verstehen ist. Ca. zwei Drittel der Belege aber meinen den Atem, den Geist, das Leben. Bei den großen Propheten findet man selten oder nie eine Berufung auf Jahwes Ruach, erst in späteren Texten ist das anders. Berühmt ist vor allem die Weissagung von Joel 3, nach der die Knechte und die Mägde Israels – man beachte das Einbeziehen der Frauen – am Ende der Tage von Jahwes Geist erfasst werden und alle weissagen. Da ist Ruach so etwas wie das prophetische Charisma. Jedoch weist Ruach in der großen Mehrheit seiner Belege perspektivisch wohl am ehesten zu so etwas wie geistige Beweglichkeit und die Frische menschlichen Wesens. Ein Mensch ohne Ruach ist daher ein sterbender. – Oben habe ich von der Bedeutung „Charisma“ Gebrauch gemacht. Dies kann man sicher nur, wenn man diese Bedeutung perspektivisch in Bezug auf alle anderen Bedeutungen verwendet. Ein Vergleich mag aber helfen, Ruach treffend einzuordnen: Während *nāpāsch* als Ein- und Ausatmen das vitale Ich, die Vitalität selbst, das Verhältnis zu sich selbst und so das Individuum be-

²³ Köhler, Mensch 30.32.

²⁴ Siehe Mayer, Frau 93. Mayer, Frau 93-97 wies 130 Grabsteine nach und errechnete eine Kindersterblichkeit (0-11 J.) von 24,6 %, eine der gebärfähigen Frauen (12-40 J.) von 53,8 %, die der Frauen über 60 J. von 10 % und fand als höchstes Alter 96 J.

²⁵ Genesis 49f. Westermann postuliert Genesis 49f. und öfter, dass ursprünglich mit Sicherheit anstelle von V.3 eine Strafbestimmung gestanden habe.

²⁶ Siehe etwa von Rad, Theologie 167-174.

²⁷ Dazu gibt es viel gute Literatur. Ich nenne nur Wolff, Anthropologie 57ff (siehe Anm.31); Albertz / Westermann, פּוּחַ; Tengström / Fabry, פּוּחַ.

zeichnet,²⁸ meint Ruach die erkennbare Lebendigkeit, eben auch bis dahin, dass menschliches Leben nicht mehr ist als ein Hauch. Hier in Gen 6,3 ist es sichtlich eine Auszeichnung, keinesfalls etwas Prophetisches, nicht ausgesprochen Vitalität, nicht ausgesprochen Verstand und Wille wie das Wort *leb* „Herz“, sondern charmante Lebendigkeit.

Zurück zur Deutung von 6,1-3! Man muß ja noch die Frage beantworten: gibt es denn nicht gerade in der Urgeschichte das Konzept ewigen Lebens für die von Gott geschaffene Menschheit? Hatte Gott nicht gerade nach dem sog. Sündenfall den Zugang zum ewigen Leben versperrt und ihr den Tod als die in ihrem Leben erfahrene Macht zugewiesen? Ist dann 6,1-4 so etwas wie eine Dublette zu 2,4b-3,24, der Paradieserzählung, insofern als eben auch hier Ewigkeit genommen wird? Sie ist keine Dublette, da über die Lebenszeit von Adam und Eva, Kain, Seth und Enosch kein Wort verloren wird. 6,1-4 kommt es, wie sich zeigen ließ, nach seiner eigenen Aussage nicht unmittelbar auf die Begrenzung der Lebenszeit, sondern auf die Begrenzung der Geistbegabung durch Jahwe an, die durch eine verkürzte Lebenszeit von 120 Jahren bewirkt wird. Dass dies für den atl Menschen als eine Sanktion erschienen ist und nicht einfach als *conditio humana*, ist, wie o. gesehen, unwahrscheinlich. Es klingt doch eher sehr nüchtern und realitätsnah, wenn es Jes 40,6 heißt, alles Fleisch sei wie Gras und all seine Schönheit wie des Grases Blume. Dem tritt ja nur entgegen: Aber Jahwes Wort steht auf in Ewigkeit. Die atl Menschen haben sich am ehesten in der Kette der Generationen wiedergefunden, weil in ihr auch ein früher Tod wie der vieler Kinder geborgen blieb. Es kam eben darauf an, in eine Kette von Vätern zu Söhnen, Enkeln, Urenkeln usw. zu gehören, bei Frauen zu der jeweiligen Familie ihrer Heiraten. Da man etwa ganz wenig über den Kindstod hört, hat man auch diesen wohl als Teil der *conditio humana* genommen. Dass also menschliches Leben auf 120 Jahre begrenzt wurde, ist nicht als (Strafe oder) Sanktion für die nichtschuldige Menschheit empfunden worden, sondern als eine Begrenzung für die Gottessöhne. Es war dies schon vor der Sintflut ein Schritt zur Annäherung an das seinerzeit geläufige Menschsein, von dem eine anscheinend über viele antike Völker hinweg gemeinsame Annahme besagte, dass die Ursprünge großartiger und kräftiger waren als das Spätere. Ich würde gern noch weitergehen und darauf hinweisen, dass das Konzept eines Lebens nach dem Tode, also ewiges Leben, erst in den Verfolgungszeiten des 2.Jh.s v. Chr. akut wurde, als viele tief Gläubige, aufrechte Verehrer Jahwes auf das Niederträchtigste gefoltert und umgebracht wurden (siehe 2Makk 7), und dann ist es nicht ein langes, sondern ein transzendent neues Leben bei Gott.²⁹

²⁸ Siehe Seebass, שֶׁנֶּחַ.

²⁹ Siehe etwa Görg, Auferstehung 199f.

Es bleibt noch, V.4 zu dem gewonnenen Bild hinzuzufügen. Offenkundig setzt sich V.4 von V.1-3 ab, indem sein Anfang mit einem neuen Thema aufwartet, nämlich dem der Riesen / Nefilim. Erst die Fortsetzung in V.4 kommt auf ein Motiv der vorhergehenden Erzählung zurück, das offen geblieben war: Aus den Ehen der Gottessöhne hatten ja Kinder entspringen müssen. Sie werden jetzt lediglich in einem Nebensatz erwähnt, um sie gemeinsam mit den Riesen als die Helden der Vorzeit, als Männer von Namen, zu präsentieren. Die Ausleger haben hier so etwas wie ein antiquarische Notiz erkannt. In der Tradition des Alten Orients und Griechenlands hat es solche Gestalten von Ansehen, also Heldengestalten, gegeben. V.4 scheint zwei Ansichten damit zu verbinden. 1. Es sollten die Nachkommen aus den Ehen der Gottessöhne mit den Menschentöchtern auf jeden Fall vorkommen, aber als Angehörige einer Phase der Menschheitsgeschichte, die längst passé war – wie eben die Nefilim, die gefallenen Riesen in ihren Gräbern, die atl nur Num 13,33 bezeugt (die Emendation von „Gefallene“ zu *n^efilim* in Ez 32,27 meidet man inzwischen m.R.) und die selbst keine Nachfahren der Gottessöhne sein sollten. Wie in den genannten alten Kulturen schien es selbstverständlich, dass es eine Vorzeit gab, in der leuchtende, bedeutende Figuren wirkten, sowohl in einem vorbildlichen wie in einem negativen Sinne. 2. In diesem Rahmen fielen die Nachkommen der Gottessöhne nicht als göttlich, sondern nur als ungewöhnlich, herausragend, z. T. vorbildlich, zum Teil abschreckend auf. Der Erzähler hat es vermieden, Namen zu nennen. Er entmythologisiert wohl indirekt, weil manche der international bekannten Namen wie etwa Gilgamesch als Halb-Gott, Halb-Mensch firmierten. Er redet von einer Menschheitsphase, die aufgrund eines Gottesurteils als abgeschlossen gelten konnte, größtenteils seit der Sintflut. Denn was blieb und was bleiben sollte, das war das Gottesurteil selbst, das der Umgebung Gottes ihre Grenze und den Menschen ihr Maß gab, mit dem sie gut leben konnten. Unsere kleine Erzählung hat so auf andere Weise einer entsprechenden mythischen Tendenz entgegengewirkt, dargestellt an einer Gruppe nicht hochrangiger Götter, die Jahwes Umgebung bildeten. Während Jahwe im Rahmen unserer Erzählung wohl als nicht-sexuell gedacht ist, sind die Gottessöhne als seine Umgebung wie göttliche Wesen überall in Israels Umwelt sexuelle Wesen. Sie bleiben Gottwesen – Jahwe hat sie ja nicht verworfen. Es würde die Sache wohl kaum treffen, hier eine monotheistische Tendenz zu vermuten. Aber dass Jahwe als der Schöpfer der Welt von Gen 2,4b-3,24 der wahrhaft als Gott Handelnde sein sollte, scheint mir unverkennbar.

Es bleiben noch zwei Arbeitsgänge zu leisten, nämlich die Datierung unserer Perikope und die Erklärung für ihre gegenwärtige Stellung im Kontext. Zunächst zur Datierung! Zumindest von einer Erkenntnis darf man

ausgehen. Die Perikope muss älter sein als P, da P noch nach der Sintflut höhere Lebensdaten erwähnt als 120 Jahre, für Abraham etwa 175, für Isaak 180, für Jakob 147 Jahre.³⁰ Das führt zu einer Zeit vor der 2. Hälfte des 6. Jh.s v. Chr., also vor P. Die Anknüpfung unserer Perikope an Gen 4,17-26 legt ebenfalls ein höheres Datum nahe. Man ist sich freilich in der Wissenschaft nicht einig, wie man insbesondere die Seth-Generalogie datieren soll (4,25f.). Wie andere habe ich dafür den inzwischen heftig umstrittenen Jahwisten vorgeschlagen,³¹ den ich in die 1. Hälfte des 8. Jh.s datiere³² – mein Kollege W.H. Schmidt, Einführung 76ff datiert ihn bekanntlich in die 2. Hälfte des 10. Jh.s. Es gibt auch die Meinung, der sog. Jehowist, also eine Jahwist und Elohist vereinigende Schicht mit Hinzufügung einiger eigener Stoffe, aus dem 7. Jh. v. Chr. sei der Urheber, ohne dass ich darauf hier eingehen möchte. Stattdessen erinnere ich daran, dass der große Martin Noth (256) den Jahwisten dadurch charakterisierte, er habe im Tetrateuch wohl das Gehaltvollste an Erzählung beigetragen hat. Das ist auch in Gen 6,1-4 geschehen.

Sachlich und gewiss auch theologisch noch wichtiger dürfte die Frage nach dem Sinn der Einordnung unmittelbar vor der Sintfluterzählung sein, zu der sie gewiss nicht dadurch hinleitet, dass sie Negatives zur Menschheit zu sagen weiß (so mit H. Gunkel 59 u.a. gegen L. Ruppert 267-269, dessen Begründung mit der gemeinsamen Wendung „auf der Oberfläche der Erde“ in V.1a.7 viel zu schwach ist). Im Gegenteil, die Erzählung setzt ein mit einer Eloge des weiblichen Teils der Menschheit. Wohl gemerkt, V.2 hebt nicht auf Schönheit und glamour ab, wie das in unserer ein wenig langweilig gewordenen Gesellschaft üblich wäre, sondern auf gute Partnerschaft, gutes Miteinander, gute Solidarität. Unter feministischem Aspekt ist die Eloge wohl problematisch, weil sie von einem dezidiert androzentrischen Standpunkt aus gedacht ist. Aber es darf dabei bleiben, dass Gen 6,1-4 jedenfalls nicht sozusagen geschäftsmäßig über Menschentöchter redet, sondern mit der Achtung, die lebenslange Ehen erfordern. Vor allem ergeht keine Sanktion Gottes an der Menschheit, an den Menschen, Frauen und Männern, Söhnen und Töchtern. Es wird den Menschen, Söhnen und Töchtern, nicht Gottes Geist genommen, der Geist der Lebendigkeit und der Initiative. Es wird nur die Zeit solcher Lebendigkeit begrenzt. Dies mag manche / mancher immer noch als strafähnlich empfinden. Aber im Zusammenhang des alttestamentlichen Menschenbildes kann man das nicht durchhalten, weil dieses nie vergaß, dass der Mensch Fleisch, also vergänglich ist. Die

³⁰ Gegen unter anderem Witte, Urgeschichte 65ff und öfter.

³¹ Ich freue mich hierzu über die Übereinstimmung mit Oeming, Sünde 34-50.

³² Seebass, Genesis I, 34f; weiteres folgt nach Abschluss meiner Kommentierung des Buches Numeri.

von Jahwe avisierten 120 Jahre sind, gemessen an den 80 Jahren von Ps 90, immer noch 150 % statt 100 %.

Kompositorisch steht unsere Perikope zwischen der Hinführung zur Generation Noachs und seiner Söhne in Gen 5 nach Einführung einer von den Kainiten unterschiedenen Menschheitslinie in 4,17-26 und der Sintflut z.Z. Noachs. So dürfte 6,1-4 wohl die Fortsetzung von 4,25f. sein, wo aus Adam und Eva Seth hervorgeht, der Enosch „Menschheit“ zum Sohne hat, zu dem, sehr passend im Blick auf die Rolle Jahwes in 6,1-4, Jahwes erste kultische Verehrung notiert wird. Mir scheint, dass unsere Perikope ein Gegenbild zu der tief bekümmerten Urteilsfindung Jahwes für die Sintflut bildet: „Jahwe sah, dass riesengroß war das Übel der Menschheit auf der Erde und alles Gebilde der Planungen ihres Herzens nur böse war allezeit. Da reute es Jahwe, dass er die Menschheit gemacht hatte, und er empfand Schmerzen in seinem Herzen, d.h. in seinem Verstand und Wollen.“ (6,6f.) 6,1-4 zeigt: Jahwe hatte die Menschheit anfangs zu schön leben lassen, trotz der Vertreibung aus dem Garten seiner Nähe. Er hat sie aber auch danach noch gut leben lassen, indem er ihre Lebenszeit auf 120 Jahre begrenzte – nun unangefochten durch Intermezzi der Gottessöhne. In 6,3 ergeht ein Urteil, das eine Vermischung mit der Welt des Göttlichen beendet, aber den Menschen weder Gottes Geist nimmt noch den tatsächlich geringeren, eben normalen Zustand der atl Menschen verunglimpft. Dem kontrastiert das Urteil der Sintflut, das, wie man längst gesehen hat, erzählerisch nicht vorbereitet, sondern als eine anthropologische Einsicht schlicht vorausgesetzt wird. Gen 6,1-4 wahrt, dass Jahwe ganz und gar nicht übelwollend war, ehe er sich vor der Sintflut von anderem überzeigte. Vielmehr gab es dann (und gibt es noch immer) eine menschliche Wirklichkeit, die die Sintflut rechtfertigt.

Gen 6,1-4 erscheint so als ein theologischer Vorspann vor der Sintfluterzählung, der Jahwes Wohlgesonnenheit für seine Menschheit demonstriert. Die Menschheitsgeschichte kann belegen, wie richtig es war, Göttliches und Menschliches zu trennen. Ist doch selten Schlimmeres in der Menschheitsgeschichte angerichtet worden als dadurch, dass Menschen und Mächte sich vergöttlichten. Das besagt zwar Gen 6,1-4 nicht, aber es kann dahin wohl ausgezogen werden. Damit ist der zweite Teil meiner Überschrift eingelöst: Es ging und geht um das rechte Maß für die Menschen und für die Gottessöhne.

Summary

This essay tries to show that Gen 6,1-4 is not a tradition of God's punishment on the humanity and not the ending of eternal life of humanity as in Gen 3,22-24, but a tradition of a borderline for the sons of God not to mix with humanity and the

introduction into a normal human lifetime granting 120 years as a gift transcending what Ps 90 saw as normal (70-80 years).

Zusammenfassung

Dieser Beitrag möchte zeigen, dass Gen 6,1-4 nicht von einer Strafe oder Sanktion Gottes an der Menschheit redet und auch nicht von einer Beendigung ewigen Lebens wie in Gen 3,22-24, sondern von einer Grenze, die Gott den Gottessöhnen setzte, damit sie sich nicht mehr mit Menschen vermischten, und von dem menschlichen Maß einer Lebenszeit, das die in Ps 90 angedeutete Normaldauer von 70-80 Jahren zuvorkommend übersteigt.

Bibliographie

- Albertz, R. / Westermann, C., ריח, in: THAT II, 1975, 726-753.
 Barth, K., Kirchliche Dogmatik II/2, ⁴1959.
 Bratsiotis, N.P., בְּשֵׁר, in: ThWAT I, 1973, 850-863.
 Cassuto, U., Commentary on Genesis I, Jerusalem 1961.
 Dillmann, A., Die Genesis (KEH), ⁵1886.
 Görg, M., Auferstehung, in: NBL I, 1991, 199f.
 Gunkel, H., Genesis ⁶1964 (mit Vorwort zur 3.Aufl., 1910).
 Herrmann, W., Die Gottessöhne: ZRGG 12 (1960) 242-251.
 Jacob, B., Das erste Buch der Tora. Genesis, 1934 (= Nachdruck o. J).
 Koch, K., Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, in: Koch, K., Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments (WdF 125), Darmstadt 1972, 130-180.
 Köhler, L., Der hebräische Mensch. Eine Skizze, Darmstadt 1953 (= Nachdruck 1980).
 Loretz, O., Ugarit und die Bibel, Darmstadt 1990.
 Mayer, G., Die jüdische Frau der hellenistisch-römischen Zeit, Stuttgart u.a. 1987.
 Muraoka, T. / Jouon, P., A Grammar of Biblical Hebrew I. (Subsidia biblica 14/I), Rom 1993.
 Noth, M., Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948.
 Oeming, M., Sünde als Verhängnis. Gen 6,1-4 im Rahmen der Urgeschichte des Jahwisten: TThZ 102 (1993) 34-50.
 Rad, G. von, Theologie des Alten Testaments I, München ⁷1978.
 Ruppert, L., Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar, 1. Teilband: Gen 1,1-11,26 (fzb), 1992.
 Schmidt, W.H., Einführung in das Alte Testament, Berlin ⁵1995.
 Schmidt, W.H., Mythos im Alten Testament: EvTh 27 (1967) 237-254.
 Seebass, H., נִבְּשׁ, in: ThWAT V 1986, 531-555.
 Seebass, H., Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26), Neukirchen-Vluyn 1996.
 Seebass, H., Genesis II/1. Vätergeschichte (11,37-22,24), Neukirchen-Vluyn 1997.
 Seebass, H., נִבְּל, in: ThWAT V 1986, 521-531.
 Skinner, J., A Critical and Exegetical Commentary on Genesis, Edinburgh ²1930.

- Soggin, J.A., Das Buch Genesis, Darmstadt 1997.
Speiser, E.A., Genesis (AncB I), New York 1964.
Strauß, H., Hiob (BK XV/2), Neukirchen 2000, 358f.
Tengström, S. / Fabry, H.-J., ךוֹרַח, in: ThWAT 7 1993, 385-425.
Uhlig, S., Das äthiopische Henochbuch (SHRZ V/6), Gütersloh (1984).
Wellhausen, J., Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin ⁶1927 = Nachdruck 1981.
Wenham, G.J., Genesis 1-15 (WBC 1), 1987.
Westermann, C., Genesis (BK I) 1974.
Westermann, C., Theologie des Alten Testaments I, Neukirchen, ⁷1978.
Witte, M., Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26 (BZAW 265, Berlin / New York 1998.
Wolff, H.W., Anthropologie des Alten Testaments, München ⁴1973.
Zimmerli, W., Ezechiel (BK XIII/2), Neukirchen 1969.

Prof. Dr. Horst Seebass
Ev.-theol. Fakultät
Rhein.Friedr.-Wilh.-Universität
Am Hof 1
53113 Bonn
Deutschland
E-Mail: h.seebass@t-online.de

Anthony Alcock

The Hebrew, Greek and Latin texts of this verse read “When the sons of God saw that the daughters of men were beautiful, ...”.

The Bohairic text of the same verse, as printed in Lagarde and Peters¹, reads

ΕΤΑΥΝΑΥ ΗΧΕΝΙΑΓΓΕΛΟΣ ΗΤΕΦΙΟΥ† ΕΗΩΕΡΙ ΗΤΕΗΡΩΗΙ ΧΕΝΑΗΕΥ ...

For ΗΙΑΓΓΕΛΟΣ Peeters gives the variant reading ΗΖΑΗΩΗΡΙ (Ms A^{mg} [pr m]) in the critical apparatus.

The indefinite article of this reading cannot be based on the Septuagint text, where the definite article is used, but it may conceivably be due to a misunderstanding of the structure of the Hebrew בני האלהים.

There are three ways of understanding the phrase “sons of God”:

1. that they were fallen angels, a view common in the 1st cent AD;
2. that they were the line of Seth, a view promoted by Augustine to counter the earlier interpretation;
3. that they were antediluvian magistrates and rulers.

The Bohairic version disrupts the linguistic symmetry of the other versions and is, as far as I know, the only one to align itself explicitly with the first of the interpretations given above. It apparently does so in line with a pre-Augustinian tradition, according to which the phrase meant “angels of God”. This is the clear but implicit meaning of the phrase in Job 2,1, where Satan joins the “sons of God” when they present themselves to the Lord. The same interpretation can also be found in the intertestamental pseudepigrapha (e.g. Enoch 6,1, where the leaders of the angelic rapists are specified by name) and writers such as Josephus and Philo.

Bibliographie

Lagarde, de P., *Der Pentateuch: Koptisch*, Osnabrück 1967.

Peeters, M., *A Critical Edition of the Coptic (Bohairic) Pentateuch*, Atlanta 1985.

Anthony Alcock
Zobelmühlenweg 28
34123 Kassel
Deutschland
E-Mail: anthony.alcock@arcor.de

¹ Lagarde, *Pentateuch*, and Peeters, *Edition* (the latter kindly scanned for me by Mark Smith).

»Isaaks Opferung« (Gen 22) | Ergänzungen

Harald Schweizer

Die Beschreibung des Textes Gen 22 im ersten Teil meines Buches »Fantastische fantastische ‚Opferung Isaaks‘« (2006) hat weiterhin Bestand. Durch manche Rückmeldung, aber auch veranlasst durch die Ausarbeitung einer Vorlesung ging die Beschäftigung mit dem Text weiter, so dass manche Präzisierung oder zusätzliche Erläuterung möglich ist. Solche Aspekte sollen hier nachgetragen werden. Der Beitrag bietet also keine Gesamtbeschreibung von Gen 22, sondern präzisiert Einzelpunkte – und mag exemplarisch damit andeuten, wie im Buch vorgegangen wird.

1. Übersetzung

1.1 V.9

Die Beschäftigung mit dem Text, die dann in die Buchveröffentlichung mündete, entsprang zunächst keiner wissenschaftlich-exegetischen Motivation, sondern einer der Vermittlung von Wissenschaft und (religionspädagogischer) Praxis. Deswegen, und auch gedacht als Konzession an die Adressaten, sollte eine etablierte Textversion zu Grunde liegen – auch um dem Einwand vorzubeugen, ich würde meine eigene Übersetzung zuschneiden auf inhaltlich erwünschte Interpretationsziele (was voraussetzt, die lägen im Vorhinein fest ...).

Diese Entscheidung bezüglich der Textgestalt erwies sich als schlecht. Schon im Buch sind verschiedene Korrekturen offenkundiger Übersetzungsfehler bzw. -ungenauigkeiten notwendig und vermerkt worden. Nur als Exempel: Wenn am Textanfang von »der Gott« im Hebräischen die Rede ist, dann sollte der bestimmte Artikel auch übersetzt werden – selbst wenn man interpretatorisch zunächst ratlos ist über die merkwürdige Diktion (diese Ratlosigkeit ist Standard). – Es sind nun – jenseits des Buches – zwei weitere Korrekturen anzubringen. Beide verdanken sich einem Nicht-Exegeten, der allerdings Hebräisch kann und sich angewöhnt hat, als Erstes den Text präzise wahrzunehmen. Auf diesem Weg Dank und Anerkennung an *Fritz Schnabel*, Leipzig.

Die erste Korrektur betrifft den Anfang von V.9. *Westermann* hatte wohl den Eindruck, dem Text aufhelfen zu müssen: »Und sie kamen an den Ort, den der Gott ??? genannt hatte«. Die »???« stehen an der Stelle des Pronomens. *Wem* hat »der Gott« (zum Artikel siehe oben) den Ort genannt? Da das Subjekt zuvor pluralisch ist (»sie«) erwartet man »ihnen«: Wenn beide

am Gehen sind, werden beide wohl auch erfahren haben, wohin sie kommen sollen. So der Gedankengang einer durch stilistische Überlegungen motivierten Übersetzungsstrategie, die an dieser Stelle den hebräischen Text ausbessert. Denn der bietet den Singular: »ihm«. Beide Akteure gehen zwar, aber nur Abraham hatte jene Information bekommen.

Stilistisch sieht dies nach einem Anfängerfehler des biblischen Autors aus: vom inzwischen gut etablierten pluralischen Subjekt wird ohne neues Nomen (das die Probleme beseitigen würde) auf das frühere singularische Subjekt (»ihm« = Abraham) zurückverwiesen. Die stilistische Härte wird damit erst produziert. Aber sie sollte nicht ausgemerzt werden. Vielmehr passt sie im weiteren Textkontext genau zum Problem Abrahams: Der hehre und zur Tat entschlossene Solist des Textanfangs wird ab V.5 immer mehr in Gemeinschaft eingebunden. Letztlich wird das Isaak retten und Abraham verändern. In V.9 ist diese Stufe noch nicht erreicht. Was als »stilistisch hart« beurteilt werden mag, bildet adäquat die Ambivalenz ab, in der Abraham steckt.

1.2 V.12

12c heißt in meiner Übersetzung – von *Westermann* übernommen: »und tu ihm nichts zu leid!«. Man hat als Leser Mitleid mit Isaak und sieht, wie ihm Leid zugefügt wird. Folglich – so die unbewusste Tendenz – kann man verdeutlichend übersetzen, obwohl das Hebräische nüchterner klingt. Im Englischen ist die enthaltene Emphase besser wiederzugeben – nach *Bader* (1992): »and do not anything to him!«. Gemessen daran klingt das deutsche »Leid« – abgesehen davon, dass es kein hebräisches Äquivalent hat – geradezu betulich und verschwiegelt. Die hebräische Fassung jedenfalls ist radikal: das Thema ist nicht, dem Isaak kein Leid, nichts Böses anzutun. Sondern Abraham soll überhaupt nichts tun, soll die Finger von Isaak lassen was einen klaren Gegensatz zu 9e ergibt: dort wird berichtet, Abraham habe Isaak »gebunden«. Nun also die Aussage: mach einfach gar nichts mit Isaak – nichts Gutes, nichts Schlechtes. Das wäre dann wirklich ein »Loslassen, Freilassen«. Indem Abraham das praktiziert, bereitet er vor, was dann im Text gegen Ende gilt: Isaak ist als separate Figur verschwunden – offenkundig losgelassen, freigelassen, ungebunden.

2. Literarkritik / Illustrationen

Im Buch wurde der weitgehende literarkritische Konsens über die Ausschaltung des Textzusatzes nicht nochmals thematisiert. Die beiden einschlägigen Textstellen eignen sich jedoch als weitere methodische Illustration für das Vorgehen, das zum ersten Mal in meinem Aufsatz von 1988 dargelegt worden war, dann breitflächig an der Josefsgeschichte durchge-

führt wurde (1991) – mit schönem Ergebnis, wie ich finde. Dann gab es formalisiert weitere Präzisierungen, schematische Darstellungen und eine Erläuterung am Beispiel des Märchens vom »Gevatter Tod« in *Biblische Notizen* 80 (1995).¹ – Diese Linie sei durch folgende Illustrationen fortgesetzt.

2.1 Erste Bruchstelle

Gen 22 lässt immer wieder beim Lesen stutzen. Oben war schon auf eine stilistische Merkwürdigkeit verwiesen worden (vgl. zu V.9). Aber meine These ist: im Bereich von V.1-13 – um nur einmal provisorisch zusammenzufassen – findet sich keine Textstelle, an der stilistische Auffälligkeiten sich derart häufen, dass man zu literarkritischem Eingreifen gezwungen wäre. Bleibt es demnach bei vereinzelt »stilistischen Merkwürdigkeiten«, so muss sich die anschließende Interpretation darauf einen Reim machen (wie ebenfalls oben angedeutet). Es darf aber nicht der Textbestand selber in Frage gestellt werden.²

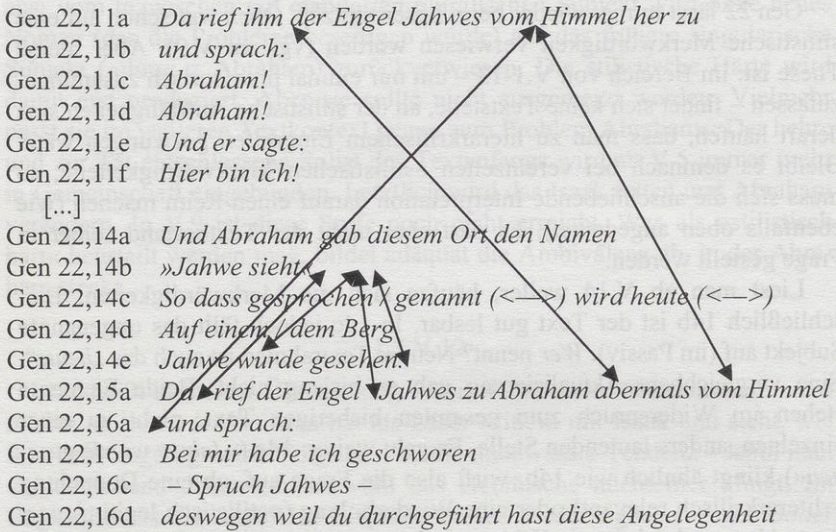
Liest man ab V.14 weiter, häufen sich die Merkwürdigkeiten. Einschließlich 14b ist der Text gut lesbar. In 14c jedoch fällt das ungenannte Subjekt auf (im Passiv): *Wer* nennt? Neu im Textrahmen ist auch das „*heute*“. Eine vergleichbare Aktualisierung gab es bislang nicht. Beide Elemente stehen im Widerspruch zum gesamten bisherigen Text, nicht zu einer einzelnen, anders lautenden Stelle. Es geht weiter: 14e (»*Jahwe wurde gesehen*«) klingt ähnlich wie 14b, wirft also die Frage auf, ob eine Doppelung (=literarkritisch relevant) oder eine Wiederholung (=stilistisch legitim) vorliegt. Aber zugleich ist ein Widerspruch gegeben: in 14b war Jahwe aktives Subjekt, in 14e ist er Wahrnehmungsobjekt. Der Text dazwischen macht den Wechsel nicht verständlich. Folglich ist eine inhaltliche Spannung gegeben. Beide Aspekte werden nachfolgend durch zwei Pfeile sichtbar gemacht.

15a ist nach der Erläuterung (14c-e) offenbar ein Wiederaufnehmen des Erzählfadens. Abraham hatte das »*Sehen*« betont, jetzt »*rief*« der Engel wieder. Der Wechsel im Kontakt»kanal« ist erzählerisch nicht aufgegriffen. – Nächster Punkt: Der »Engel« ist in V.14 schon länger außerhalb des Blickfelds. Inzwischen hatte Abraham sich auf »*Jahwe*« selbst bezogen. Jetzt

¹ Vgl. zuvor noch meine Debattenbeiträge in *Biblische Notizen* 62, 63, 69 (1992 / 1993).

² Diese Position ist das exakte Gegenteil zum Vorgehen von *Reventlow*, der den Text schon aufgrund kleinster Indizien pulverisiert. Ich gehe hier nur implizit darauf ein: Wer durchtrennen will, muss jeweils *mehrere* relevante Problembeobachtungen an dieser einen Stelle anführen können. Das wird hier nochmals illustriert. Ich bin zuversichtlich, dass sich damit weitere literarkritische Schnitte erübrigen.

meldet sich der »Engel Jahwes«. Das wirkt wie ein Rückschritt, wird zumindest nicht erläutert. – Und dann das »abermals«: Exegeten sind mit Recht hellhörig, da relativ oft das 'o(w)d (mit jeweils weiteren Indizien) anzeigt, dass nun eine nachträgliche Bearbeitung folgt. Hier kommt hinzu, dass 15a weitgehend 11a kopiert und zudem nicht erläutert, wodurch das erneute Rufen motiviert ist. Anlass zu zwei Pfeilen.



Eine Grafik, die derart intensiv die Textprobleme abbildet, ist für sich ein ausreichend klarer Hinweis auf eine Bruchstelle. Es darf dann nur bei der Auswertung kein methodologischer Fehler gemacht werden: der anzunehmende Bruch muss dafür sorgen, dass bei *allen* Problemanzeigen die jeweils ersten und dann die zweiten Pfeilspitzen in unterschiedenen Textbereichen liegen.³ Die Folgerung aus einem argumentativ derart »komfortablen« Befund ist eindeutig: es muss ein Schnitt angenommen werden zwischen dem Textbereich, der in sich problemlos lesbar war, und jenem, in dem sich die *zweiten* Pole der jeweiligen Problemverbindungen finden – der aber wiederum ab dem anzunehmenden Schnitt in sich durchaus problemlos lesbar ist. Das lässt sich darstellen (siehe unter 2.3). Die Berücksichtigung aller Gesichtspunkte führt *zwingend* auf 14b / 14c als Schnittstelle. Eine Alternative gibt es aufgrund der Formalisierung nicht.

³ Einen Sonderfall stellen – grafisch – in 14c scheinbar die beiden Pfeile dar. Bei genauerem Zusehen löst sich auch dieses Problem auf, da sie mit dem ersten Pol im Grund auf den gesamten bisherigen Text verweisen. Das heißt, dass der jeweils erste Teil des Pfeils zum Text 1-14b gehört.

2.2 Zweite Bruchstelle

Abraham wird mit Segensverheißungen im Rahmen der zweiten Engelrede überschüttet. Das mag ein Erzähler so präsentieren – ihm dürfen inhaltlich keine Vorschriften gemacht werden. Auch der Verweis auf die Struktur anderer, ähnlicher Texte muss unterbleiben: Niemand kann einen Autor zwingen, sich starr nach Vorbildern zu richten. Zu verlangen ist nur, dass man als Leser ohne allzu viele Schwierigkeiten beim Lesen und ohne Zweifel am Textzuschnitt (ist etwas anderes als *stilistische*, der Aussageabsicht dienende Irritationen) den Inhalten genau dieses einen Textes folgen kann. Beim Übergang zu V.19 addieren sich wieder Fragen, wogegen innerhalb der Verheißungen vergleichbare Schwierigkeiten ausbleiben.

Zunächst »dröhnt« förmlich die Leerstelle am Beginn von 19a: Abraham hat nicht-überbietbare Verheißungen zu hören bekommen – aber er reagiert in keiner Weise, sondern »kehrt um«. Nimmt er keine Notiz von der phänomenalen zweiten Engelrede? »Steckt« er die Verheißungen »weg« – aber selbst das könnte nur unterstellt werden, erzählt wird es nicht? Hat er die Verheißungen nicht gehört? usw., usw. Derartige Fragen stellen den Text selber in Frage, nicht nur irgendwelche stilistischen Nuancen. Dies zählt als erste literarkritische Beobachtung. – Aber es geht weiter: In 17bd war von »Same« die Rede gewesen. Für sich genommen – und falls es keine weiteren literarkritisch einschlägigen Beobachtungen gäbe – könnte man dies auf Isaak und seine weiteren Nachkommen beziehen. Von »Same« – in welcher Bedeutung oder Terminologie auch immer – ist in 19a aber nicht mehr die Rede: das damit Gemeinte fehlt komplett. Es ist nur Abraham, der umkehrt. Eine weitere Textstörung. – Schließlich noch die Spannung bei der Allaussage in 18a (»*alle Völker der Erde*«). Als Leser versteht man (noch) nicht, wie sie sich je wird erfüllen können – aber ein Autor darf die Leser überraschen und herausfordern. In 19c ist es *erzählerisch* jedoch sehr karg, wenn lediglich eine partikuläre Ortsangabe geboten wird: Abraham kehrt nach *Beerscheba* zurück. Inhaltlich mag das ein Erzähler darbieten. Er sollte aber erzählerisch zwischen beiden extremen Polen vermitteln. Wenn er das nicht tut, riskiert er, mit seinem Anliegen nicht verstanden zu werden (= dritte literarkritische Beobachtung).

An der aktuellen Stelle, also am Übergang 18b/19a, ballen sich somit *drei* deutliche Textstörungen. An der vorigen Stelle waren es genau genommen *neun*. In beiden Fällen ist unser Erfahrungswert überschritten: ein literarkritischer Bruch kann und muss angenommen werden, wenn *zwei oder mehr* derartige Beobachtungen *an einer Stelle* zusammenkommen – *beide* Bedingungen müssen erfüllt sein.

- Gen 22,17a *wahrlich segnen, dich segnen will ich,*
 Gen 22,17b *und mehren, ich will mehren deinen Samen wie die Sterne des Himmels und wie den Sand,*
 Gen 22,17c *der () am Ufer des Meeres,*
 Gen 22,17d *und besitzen wird / soll dein Same das Tor seiner Feinde,*
 Gen 22,18a *und gesegnet sein werden in / durch deinen Samen alle Völker der Erde*
 Gen 22,18b *weil nämlich du gehört hast auf meine Stimme,*
 Gen 22,19a *Dann kehrte Abraham um zu seinen Knechten,*
 Gen 22,19b *und sie machten sich auf*
 Gen 22,19c *und zogen zusammen nach Beerscheba,*
 Gen 22,19d *und Abraham blieb in Beerscheba wohnen.*

2.3 Brüche sichtbar gemacht

Die Sammlung und Auswertung der literarkritischen Beobachtungen führt zu dem (in der Forschung etablierten) Ergebnis:

- ...
 Gen 22,14a *Und Abraham gab diesem Ort den Namen*
 Gen 22,14b *»Jahwe sieht«.*
-
- Gen 22,14c *So dass gesprochen / genannt wird heute:*
 Gen 22,14d *Auf einem / dem Berg*
 Gen 22,14e *Jahwe wurde gesehen.*
 Gen 22,15a *Da rief der Engel Jahwes zu Abraham abermals vom Himmel*
 ...
 Gen 22,17a *wahrlich segnen, dich segnen will ich,*
 Gen 22,17b *und mehren, ich will mehren deinen Samen wie die Sterne des Himmels und wie den Sand,*
 Gen 22,17c *der () am Ufer des Meeres,*
 Gen 22,17d *und besitzen wird / soll dein Same das Tor seiner Feinde,*
 Gen 22,18a *und gesegnet sein werden in / durch deinen Samen alle Völker der Erde*
 Gen 22,18b *weil nämlich du gehört hast auf meine Stimme.*
-
- Gen 22,19a *Dann kehrte Abraham um zu seinen Knechten,*

2.4 Textzusatz neutralisiert

Es ist soweit erarbeitet, dass V.1-14b einerseits und V.14c-18b andererseits nicht zusammengehören. Gleiches gilt für V.14c-18b im Verhältnis zu V.19. Das garantiert noch nicht, dass nach Entfernung von V.14c-18b nahtlos

von 14b nach V.19 übergegangen werden könnte. Das ist eigens zu prüfen.⁴ Im Verhältnis V.1-14b und V.19 waren keine literarkritischen Beobachtungen angefallen. Wenn somit keine explizite und hinreichende Handhabe zur Trennung vorliegt, dann heißt dies, dass die Textpassagen zusammengelassen werden müssen. eine frei schwebende Unentschiedenheit ist dann nicht mehr möglich.⁵

Das Ergebnis grafisch sichtbar gemacht:

...

Gen 22,14b »Jahwe sieht«.



Gen 22,19a *Dann kehrte Abraham um zu seinen Knechten,*

Nun ist methodisch transparent der Textzuschnitt *vor* der Bearbeitung durch einen Redaktor herausgearbeitet. Da der verbliebene Text zwar reichlich Anlässe zu Beschreibung und Interpretation liefert, aber offenbar keine Lesestörungen im literarkritisch relevanten Sinn enthält, kann angenommen werden, dass diese Textversion dem Originalzuschnitt entspricht. Daher sei sie nachfolgend (siehe unter 2.5) wiedergegeben.

Für Forscher stellt sich die Frage, was mit dem erarbeiteten Text geschehen soll. Verschiedene Möglichkeiten bestehen: (a) Die bisherige Analyse diente (nur) dazu, literarhistorische Prozesse nachzuzeichnen. (b) Das Ergebnis wird zwar entwickelt und – ähnlich wie hier – dargestellt; aber die anschließende Beschreibung und Deutung des Textes richtet sich dann doch wieder am Endtext aus – häufig das Verfahren in Kommentaren.⁶ (c) Es wird

⁴ In der Josefsgeschichte hatte es immer wieder Fälle gegeben, wo das Prinzip des »übernächsten Teiltexes« nicht funktionierte, weil eine Textstelle *mehrere* Bearbeitungen angezogen hatte. Im Moment ist nur die unmittelbare Abfolge der Teiltexen ausgeschlossen. Das genannte Prinzip heißt reformuliert: Frühestens der übernächste Teiltex kann den Erzählfaden fortführen. Es kann auch ein noch späterer sein.

⁵ Das sollte bis in die Leseordnungen der Großkirchen vordringen, die einmütig V.19 unterschlagen.

⁶ Vgl. dazu den ersten meiner Debattenbeiträge in *Biblische Notizen* 62 (von 1992). Zwangsläufig muss man sich dabei über Wertungen unterhalten: Wie ist das Ergebnis redaktioneller Überarbeitungen zu bewerten? Ziemlich schnell kommt

der Text in seinem Umfang vor der Überarbeitung = Erweiterung genommen und in dieser Form ausgelegt.⁷ Erst wenn dies abgeschlossen ist, können die weiteren diachronen Prozesse, die den Text veränderten, in neue Zusammenhänge stellen, nachgezeichnet werden. – Keine Frage, dass ich das Vorgehen (c) für die ergiebigste und transparenteste halte.⁸ – Faktisch gibt jeder Exeget durch sein praktisches Vorgehen seine Antwort auf diese Frage. Ausweichen kann man ihr nicht.

2.5 Gen 22 – literarkritisch gereinigt, übersetzt,⁹
in Äusserungseinheiten¹⁰ gegliedert.

| | |
|-----------|--|
| Gen 22,1a | <i>Und es geschah nach diesen Ereignissen,</i> |
| Gen 22,1b | <i>da prüfte der Gott Abraham.</i> |
| Gen 22,1c | <i>Und er sprach zu ihm:</i> |
| Gen 22,1d | <i>Abraham!</i> |
| Gen 22,1e | <i>Und er sprach:</i> |
| Gen 22,1f | <i>Hier bin ich!</i> |
| Gen 22,2a | <i>Und er sagte:</i> |
| Gen 22,2b | <i>Nimm deinen Sohn, deinen einzigen,</i> |
| Gen 22,2c | <i>den du liebhabst,</i> |
| Gen 22,2d | <i>den Isaak,</i> |
| Gen 22,2e | <i>und gehe hin in das Land Morija</i> |
| Gen 22,2f | <i>und opfere ihn dort als Brandopfer auf einem der Berge,</i> |

man dabei zu einem Gegensatz zwischen *literarisch* (schlecht) und *theologisch* (gut – vgl. Exegese des Endtextes). Wie immer man sich entscheidet: man sollte es bewusst tun. Endtextexegese impliziert die Missachtung der rekonstruierbaren Ursprungsfassung.

⁷ Vor allem, wenn sich herausstellt, dass die Textgestalt von beachtlichem künstlerischem Wert ist, ist das Absehen von nachträglichen Überarbeitungen zwingend geboten.

⁸ Es hängt die hermeneutische Frage damit zusammen, was der Exeget anstrebt: Ist er daran interessiert, mit dem ursprünglichen Autor, dessen Motivationen und Gestaltungsmitteln, Kontakt aufzunehmen? Dann muss er die Annäherung auf literarisch-hermeneutischem Weg praktizieren. Oder ist er an dem durch die Geschichte hindurch veränderten Text *primär* interessiert? Dann wird der ursprüngliche Autor immer mehr enteignet, in den Vordergrund tritt die dogmatische Verwertung, die Indienstnahme für neue Zusammenhänge (etwa NT).

⁹ Manche befremdliche Konventionen (z. B. »()«, oder die Übersetzung von 12e werden im Buch erläutert. Nur wenn 12e derart sklavisch übersetzt wird, bekommt man einen zentralen Aussageakzent des Textes überhaupt zu Gesicht: Abraham wird »resozialisiert«.

¹⁰ Die Kriterien sind in Kurzform im Buch von 2006 erläutert (Teil II, Ziff. 1.5.4); im www werden sie detaillierter fortgeschrieben: <http://www-ct.informatik.uni-tuebingen.de/ct/ae.html>

- Gen 22,2g *den ich dir nennen werde.*
- Gen 22,3a *Und Abraham machte sich früh am Morgen auf*
- Gen 22,3b *und sattelte seinen Esel*
- Gen 22,3c *und nahm seine beiden Knechte und seinen Sohn Isaak mit sich.*
- Gen 22,3d *und Holz zum Brandopfer hatte er gespalten.*
- Gen 22,3e *Und er machte sich auf*
- Gen 22,3f *und ging an den Ort,*
- Gen 22,3g *den der Gott ihm gesagt hatte.*
- Gen 22,4a *Am dritten Tag,*
- Gen 22,4b *da erhob Abraham seine Augen*
- Gen 22,4c *und sah den Ort von ferne.*
- Gen 22,5a *Und Abraham sagte zu seinen Knechten:*
- Gen 22,5b *Bleibt ihr hier mit dem Esel.*
- Gen 22,5c *Ich und der Knabe,*
- Gen 22,5d *wir wollen dort hingehen,*
- Gen 22,5e *und wir wollen anbeten.*
- Gen 22,5f *Dann wollen wir wieder zu euch zurückkehren.*
- Gen 22,6a *Dann nahm Abraham das Holz zum Brandopfer*
- Gen 22,6b *und legte es seinem Sohn Isaak auf,*
- Gen 22,6c *und er selbst nahm den Feuerbrand und das Messer.*
- Gen 22,6d *So gingen die beiden miteinander.*
- Gen 22,7a *Da sprach Isaak zu seinem Vater Abraham*
- Gen 22,7b *und sagte:*
- Gen 22,7c *Mein Vater!*
- Gen 22,7d *Und er sagte:*
- Gen 22,7e *Ja,*
- Gen 22,7f *mein Sohn!*
- Gen 22,7g *Und er sagte:*
- Gen 22,7h *Siehe:*
- Gen 22,7i *das Feuer und das Holz –*
- Gen 22,7k *aber wo ist das Tier zum Opfer?*
- Gen 22,8a *Und Abraham sagte:*
- Gen 22,8b *Gott wird sich ein Tier zum Brandopfer ansehen,*
- Gen 22,8c *mein Sohn!*
- Gen 22,8d *So gingen die beiden miteinander.*
- Gen 22,9a *Und sie kamen an den Ort,*
- Gen 22,9b *den der Gott ihm genannt hatte.*
- Gen 22,9c *Und Abraham baute dort den Altar*
- Gen 22,9d *und schichtete das Holz darauf;*
- Gen 22,9e *dann band er seinen Sohn Isaak*

- Gen 22,9f *und legte ihn auf den Altar, oben auf das Holz.*
 Gen 22,10a *Und Abraham streckte seine Hand aus*
 Gen 22,10b *und ergriff das Messer um seinen Sohn zu schlachten.*
 Gen 22,11a *Da rief ihm der Engel Jahwes vom Himmel her zu*
 Gen 22,11b *und sprach:*
 Gen 22,11c *Abraham!*
 Gen 22,11d *Abraham!*
 Gen 22,11e *Und er sagte:*
 Gen 22,11f *Hier bin ich!*
 Gen 22,12a *Und er sprach:*
 Gen 22,12b *Lege deine Hand nicht an den Knaben*
 Gen 22,12c *und tu ihm überhaupt nichts!*
 Gen 22,12d *Denn nun weiß ich,*
 Gen 22,12e *dass ein Gott Fürchtender () du,*
 Gen 22,12f *da du mir deinen Sohn, deinen einzigen, nicht verweigert hast.*
- Gen 22,13a *Und Abraham hob seine Augen auf*
 Gen 22,13b *und sah,*
 Gen 22,13c *und siehe da: ein Widder hinten,*
 Gen 22,13d *er war verheddert im Gebüsch mit seinen Hörnern.*
 Gen 22,13e *Und Abraham ging hin*
 Gen 22,13f *und nahm den Widder*
 Gen 22,13g *und brachte ihn zum Opfer dar anstatt seines Sohnes.*
 Gen 22,14a *Und Abraham gab diesem Ort den Namen*
 Gen 22,14b *»Jahwe sieht«.*
 Gen 22,19a *Dann kehrte Abraham um zu seinen Knechten,*
 Gen 22,19b *und sie machten sich auf*
 Gen 22,19c *und zogen zusammen nach Beerscheba,*
 Gen 22,19d *und Abraham blieb in Beerscheba wohnen.*

3. Hermeneutische Anmerkungen

Die Bücher von 2002 und 2006 enthalten reichlich Ausführungen zum Thema ‚Textinterpretation‘. Sie sollen nicht wiederholt werden. Gen 22 gibt jedoch Anlass, einige Einzelaspekte besser sichtbar zu machen. Schaut man sich Reaktionen auf den Text an – eigene und fremde –, so ist nichts klarer als das: inhaltlich ist der Text eine gewaltige seelische Herausforderung.¹¹

¹¹ Die bei Westermann wiedergegebene Äußerung von Immanuel Kant, der ausgesprochen entrüstet auf den Gott des Textes reagiert, möge als Hinweis reichen. Man beachte jedoch, dass Kant den im Text skizzierten »Gott« aufs Korn nimmt. So reagieren heute noch die meisten Textleser. Es wird dabei übersehen,

Ob sie zu einem brauchbaren, sinnvollen Ergebnis führt, muss noch geklärt werden. Wie im Buch erläutert, bin ich dabei zuversichtlich. Nach den Analysen zum Textbefund (Textkritik, Übersetzungsbegründung, Literarkritik) ist aber eine *Textbeschreibung* und *-interpretation* noch nicht geschehen. Daher lautet in diesem Stadium des Herangehens die Frage: Will ich mich dieser »Schwärze« stellen? Oder nicht lieber die Provokationen, samt Text, beiseite legen? Oder fromm übertünchen, die Dunkelheit Gottes betonen?¹²

Im Zeitalter fundamentalistischer Bedrohungen werden bei Theologen, Kirchenfunkredakteuren, Religionslehrern manche Mantras verstärkt hervorgeholt. Etwa das: nur eine »historisch-kritische« Schriftauslegung könne den gegenwärtigen ideologischen Herausforderungen angemessen begegnen. – Ich bezweifle das und glaube, dass die Positionen sich anders darstellen. Es gibt in der Exegese ja die Strömung – in sich nicht einheitlich, aber doch mit gemeinsamem Fokus –, die die literarische Beschreibung von Texten an den Anfang stellt.¹³ Zunächst liegen *Sprachprodukte* vor.¹⁴ Erst wenn diese *sprachlich* angemessen gewürdigt sind – dazu gehören entsprechende Fachtermini und Methoden, die weit über die nicht ausrottbare »Formgeschichte«¹⁵ hinausgehen –, kann man auch Fragen nach der Historie stellen.

dass wir es mit einem Text zu tun haben, der von einem irdischen Autor stammt. Vor diesem *literarischen* Hintergrund wäre es logischer zunächst diesen Autor zu fragen, ob er mit uns, den Lesern, eigentlich ein sadistisches Spiel veranstalten will oder ob er ein akzeptables, ernsthaftes Problem zur Sprache bringt. Nicht »Gott« wäre dann das erste Thema, sondern die Art, wie der Autor diese Textfigur einsetzt.

¹² Als *existentielle* Reaktion ist eine derartige Antwort zu respektieren, als *exegetische* zeigt sie einen Bankrott an.

¹³ Vgl. die Arbeiten von Wolfgang Richter und im Gefolge davon die vieler weiterer Autoren. Vgl. manche Arbeiten aus jüdischem Kontext – etwa Sternberg –, die auf poetologische Textbeschreibung Wert legen.

¹⁴ Dieser Feststellung wird jeder sofort zustimmen, da sie doch eine Selbstverständlichkeit darstelle. Häufig beweist dann die zweite Äußerung (zum Text), dass man nicht verstanden hat, was mit der ersten Feststellung eigentlich gemeint war. So kann z.B. dem Text das Stichwort „Opfer“ entnommen werden (= inakzeptables Herauspicken eines vermeintlich wichtigen Elements aus einem großen Zusammenhang), dies kann mit dem jüdischen Verständnis („Aqedah“) verbunden oder mit dem Kreuzestod Christi abgeglichen werden. Die 12 Jahre NS-Diktatur bieten reichliches und erschreckendes Illustrationsmaterial. – Derartige ist wirkungsgeschichtlich relevant. Aber es ist keine grammatisch-literarische Beschreibung von Gen 22. Die würde sichtbar machen, dass die jüdische Fixierung auf Isaaks Schicksal sich nicht auf die Textstruktur stützen kann.

¹⁵ Die identitätsstiftende Wirkung dieses Forschungsparadigmas ist weiterhin stark; wissenschaftlich ist der Prozess der Mumifizierung weit vorangeschritten.

Die genannte Opposition sieht folglich anders aus. Es stehen sich gegenüber:

literarisch vs. »historisch-kritisch« / fundamentalistisch

Die Behauptung ist, dass die Historisch-Kritischen nicht in gleicher, aber in analoger Form die Basistexte nicht angemessen wahrnehmen wie Fundamentalisten, die Wortlaut und historische Faktizität in eins setzen. Solange nicht in Kontakt zur wissenschaftlichen Umwelt ein akzeptables Textbeschreibungsinstrumentarium entwickelt wird, ist man dem Wortsinn der Texte ausgeliefert, und die Neigung, ihm – wenigstens – mit historischer Betrachtung beizukommen, ist übermächtig groß. Das sei so stehen gelassen – in den genannten Büchern findet sich einiges mehr dazu. *literarisch* – wofür hier plädiert wird – meint dabei: man ist willens und fähig, sich der *literarischen* Struktur des Textes lange auszusetzen – auch wo er zunächst schwer erträgliche psychische Provokationen enthält bzw. gegenüber einer historischen Fragehaltung breite Gräben aufreißt; und man ist willens und methodisch in der Lage, einen Text sorgfältig auf *zwei* Ebenen zu lesen, auf der der Wortbedeutung, dann auf der der zweiten, gemeinten Bedeutung. Das erfordert schließlich, dass man sich Rechenschaft gibt, wie man von der ersten zur zweiten Ebene gelangt, welche Textindizien den Schritt erforderlich machen. Denn Willkür soll möglichst vermieden werden.¹⁶

Geht man in dieser Weise vor, lösen sich verschiedene Probleme auf, über die im Rahmen von Theologie und Kirche nicht selten geklagt wird (mangelnde Resonanz biblischer Texte heute). Man wird erkennen – *Goethe* hatte das schon propagiert –, dass Texte in der Tat »eingekleidete Formeln« sind. Wie mathematische, also quantitative Formeln sich auf alle mögliche Einzelsituationen anwenden lassen, so sind auch Textformeln – nun »qualitativ« – in der Lage, unterschiedliche Lebensumstände und -erfahrungen transparent zu machen, durch ein Deutungsangebot besser zu verstehen.¹⁷ Es minimiert sich damit das Problem, wie man derart alte Texte heute noch vermitteln kann: Durch die genannte Art der Lektüre ergeben sich nicht nur Querverbindungen zu verschiedenen Wissenschaftszweigen (z. B. Psychologie, Literaturwissenschaft, Kommunikationstheorie). Vielmehr merkt jeder,

¹⁶ Der gegenwärtige Punkt ist in der Alltagskommunikation trivial, weil wir ständig auf zwei Ebenen operieren: es wird etwas *gesagt*, aber etwas anderes *gemeint*. Letzteres ist bisweilen bewusst, manchmal bleibt es vom Sprecher unerkannt. Manchmal erkennt es der Adressat der Rede explizit, manchmal nur »atmosphärisch«, d.h. halb bewusst. Aber der Punkt hat auch eine Kehrseite: vgl. Schweizer (2002) 337ff (»Religiöse Identität und das Sich-Festklammern am Wortsinn«). – Solche Zusammenhänge ergeben sich logisch, nicht aufgrund von Unterstellungen und Missgunst. Folglich bedürfen sie einer denkerischen Antwort.

¹⁷ Vgl. Schweizer (2006 / Kastor).

der den Text in der geschilderten Art liest, wie Assoziationen geweckt werden, wie der Text in sein eigenes Leben hereinwirkt. Im Sinn einer Zusatzleistung muss keine eigene »Anwendung« mehr geboten werden. Die genaue Beschreibung genügt. Man kann so die poetische Kraft des Originaltextes nutzen. Jede Predigt »über« den Text würde diese wieder blockieren. Erst recht jede lehrhafte Weiterverarbeitung.

Das Ziel der *Textbeschreibung* bezweckt die kognitive Annäherung des Lesers an das literarische Objekt. Durch kommunizierbare Analyse soll immer mehr von dem bewusst werden, was bei einfacher Lektüre vorwiegend unbewusst abläuft. Der Prozess wird – wie bereits dieser Aufsatz beweist – nie abgeschlossen sein. Aber es ist relevant, mit welcher Mühe und Sorgfalt, auch welchem Zeitaufwand man die Erstannäherung betreibt. Durch dieses Vorgehen lernt man immer genauer dieses eine Objekt = Text kennen. Man bindet sich damit nicht, hat anschließend die Freiheit, auch »nein« zu sagen. Aber dann begründet man wenigstens ausreichend bewusst, was zum eigenen Urteil geführt hat. Die Explizitheit der Textanalyse *erzwingt* sogar eine bewusste Stellungnahme – was bis ins Biografische hinein in der Regel heilsam ist.¹⁸ Gerade poetisch anspruchsvolle Texte – Gen 22 gehört sicher dazu – werden immer Widerstände bieten, Unerwartetes, Provozierendes, so dass sie die Leser mit Modellen des Empfindens, des Verhaltens konfrontieren, die ungewöhnlich sind. Die Durchbrechung des Gewohnten verweist auf Möglichkeiten, die noch nicht vom Leser realisiert worden waren. Sie *müssen* nicht übernommen werden. Aber sie erzwingen eine Stellungnahme. Insofern hat der Einzeltext inspiriert, innere Veränderung, mehr Bewusstwerdung angeregt. Das vermeintlich passive Objekt »Text« (das von mir untersucht *wird*) ist dann in einem metaphorischen Sinn aktives Subjekt geworden, das nun mich umtreibt. – Wozu, wenn nicht aus solchen Erwartungen, liest man heute Belletristik, geht ins Kino, besucht Kunstaustellungen, Konzerte usw.? Das Bedürfnis nach solchen geistig-emotionalen Herausforderungen sitzt bei vielen Menschen tief. Wie dem nachgekommen werden kann, dazu gibt es sehr unterschiedliche kulturelle Formen. Eigentlich ist es schön, wenn viele alte, biblische Texte dazu heute noch genauso in der Lage sind – vorausgesetzt, man wird ihnen in der Lektüre gerecht. Das spricht auch für die poetische Kraft vieler der

¹⁸ Das heißt nicht, dass das »Heil« in einer bewusst-rationalen Reaktion liegt. Diese ist letztlich eher unwichtig gemessen an der unsteuerbaren *unbewussten* Reaktion. Vgl. hierzu das Buch von Fuchs, der u.a. mit der »Monitor-Metapher« die Zusammenhänge erläutert: am Bildschirm ist man an den angezeigten Texten und Bildern interessiert, bekommt dabei jedoch überhaupt nicht in den Blick, durch welche technischen Prozesse im Hintergrund die Darstellungen überhaupt erst möglich werden.

alten Autoren. »Inspiration« ist dann ein kognitives, literarisches Phänomen, kein abgehoben dogmatisches.

4. Ergänzende Einzelauslegungen

4.1 Gen 22,3 – »Esel – Knechte – Isaak«

Abraham sattelt Esel, nimmt Knechte und Isaak. Soeben, im Opferungsbefehl, war auffallend breit »Isaak« fokussiert. Nun also eine Reihung, bei der Isaak den Schluss bildet. Dazu einige Anmerkungen. Da Textanalyse, aber nicht Mathematik betrieben wird, verbietet sich die Nivellierung: die Reihenfolge sei unerheblich, Hauptsache, die Gesamtsumme stimme. Standard in Sprache ist vielmehr, dass zunächst die Information mit dem Hauptakzent genannt wird – das wäre hier also der »Esel« –, und dann die ‚Adjunktionen‘, die Zusatzinformationen (»Knechte« + »Isaak«). Reihung schließt also Wertung ein. Laut Befehl (V.2) wäre »Sohn« = »Isaak« als erstes zu erwarten gewesen. Dem Befund wird man am besten durch eine Unterscheidung gerecht. Nimmt man das Handeln der Textfigur Abraham, dann liegt eine Abwertung vor. Abraham nimmt nicht als erstes seinen Sohn – es gäbe ja einiges zu besprechen. Vielmehr steht zunächst der Esel im Mittelpunkt. Mit dem muss und kann man nichts besprechen. Diese Abwertung im Handeln passt im Übrigen zum Verhältnis Abrahams zu Isaak in der ganzen ersten Texthälfte (vgl. Buch).¹⁹ – Die zweite Perspektive ist die des Erzählers (nicht identisch mit realem Autor!): der Erzähler bemüht sich eine Steigerung einzubringen. Eigentlich weiß man doch schon, wer Isaak ist. Dennoch wird »seinen Sohn« in 3c zusätzlich genannt, um eine allzu beiläufige Verwendung des Eigennamens zu verhindern. Es sieht so aus, als wolle der Erzähler die Abwertung durch Abraham ausgleichen. – Eine solche Gegenläufigkeit (bisweilen auch Kooperation) der Figuren, die in und (scheinbar) außerhalb des Textes zu dessen Zustandekommen beitragen, findet sich mehrfach. Eine derartige Konstruktion hebt die Spannung und Mehrschichtigkeit des Erzähltextes.

4.2 Gen 22,7i – »Feuer – Holz«

Isaak erinnert Abraham daran, dass Feuer und Holz mitgenommen sind, bevor er die Frage nach dem Tier stellt. Hat er nicht etwas vergessen? Ich als Ausleger hatte auch etwas vergessen. Nämlich, dass seit 6c klar ist: Abraham führt auch »das Messer« mit. Die Leser sind darüber im Bilde. Ob Isaak davon auch weiß, lässt der Text offen. Der Erzähler hatte aber nicht

¹⁹ Es ist eine andere Instanz, die in V.2 das Verhältnis: Vater – Sohn durch »geliebt« umschreibt. An Abrahams faktischem Verhalten kann man nichts davon erkennen.

vom »Verstecken« des Messers gesprochen. Da Isaak nach dem Opfertier fragen wird, wird er es als selbstverständlich ansehen, dass Abraham ein Messer mitgenommen hat. Klar ist auch, dass das Messer nicht bei Isaak ist. Wieso formuliert er die Frage nach dem Messer nicht ähnlich selbstverständlich wie im Fall von »Feuer« und »Holz«? – Ausleger werden eine solche Frage natürlich nie mit Sicherheit beantworten können – sofern man an eine Figur »hinter« dem Text denkt. Aber sie können und müssen sichtbar machen, was eine Textstruktur auslöst, und was folglich eine Figur »im Text« wissen und folglich auch imaginieren kann. In diesem Fall: Leser, die wissen, dass ein Messer von Abraham getragen wird, das zugleich als selbstverständliches Utensil von Isaak nicht erwähnt wird, könnten bei Isaak »Hast« vermuten (er muss nicht kleinlich alles aufzählen) – aber es wäre nicht gerade das Unwichtigste, was er dabei unerwähnt ließe. Das weckt ebenso Zweifel wie das Fehlen von Hinweisen, die auf »Hast« verweisen würden. – Das Motiv »Unkenntnis« dürfte eher ausscheiden, denn Isaak weiß, was zu einem Opfer benötigt wird. Bleibt noch, dass in Isaak »eine Ahnung und eine Angst« aufsteigen – und dass er deswegen das »Messer« nicht erwähnt. So wie er gleich gezielt nach dem »Tier« fragen wird, beginnt er womöglich zu ahnen, dass er selbst im Zentrum der Opferung stehen wird: da nirgendwo ein Tier zu erkennen ist, bleibt nur er selbst übrig, um die »Leerstelle« zu füllen. Ahnung und Angst würden also verhindern, dass das »Messer« auch explizit von ihm genannt wird.

In diesem und allen analogen Fällen sind es also *beobachtbare Textstrukturen*, die nach einer plausiblen Erklärung suchen lassen. Die schwächste Alternative: auf Erklärungsversuche verzichten.²⁰ Was auf keinen Fall hiermit vollzogen wird, ist eine frei schwebende Psychologisierung einer angenommenen realen Figur, eine ins Fabulieren abdriftende Projektion ungeklärter Vorstellungen auf die biblische Figur, ohne ausreichende Anhaltspunkte im Text.²¹

²⁰ Aus der Haltung eines Textpositivismus heraus: nur das zählt, was explizit formuliert ist. – Stattdessen zählen auch breit belegbare Implikationen, die viele Menschen von der Alltagslogik her bestätigen könn(t)en.

²¹ Ein solcher Einwand sitzt bei Exegeten locker; er sollte aber daraufhin geprüft werden, ob es nicht doch zwischen zwei Textinformationen zwar unausgesprochene, aber sehr plausible Brücken via Implikation gibt. Ohne sie zu unterstellen würde ein Text an vielen Stellen in Inhaltsbrocken zerfallen. Niemand könnte ihn noch als geschlossenes Ganzes erleben. Denn jeder Text muss mit Implikationen und Präsuppositionen arbeiten, also nicht-explizit formuliertem Wissen, das ein Autor als bekannt bei seinen Adressaten unterstellt. Vgl. Schweizer (1986) 110ff. Andernfalls wäre der Text ungenießbar, nie abgeschlossen.

4.3 Gen 22,7k – »Tier zum Opfer«

Die Frage Isaaks nach dem Opfertier ist faszinierend aufgrund ihrer Schlichtheit und unbestreitbaren Alltagslogik. Aber die Frage ist aufgeladen durch weitere Aspekte, so dass ich hier den entscheidenden Wendepunkt des Textes sehe. Der Engel wird später nur definitiv und machtvoll sichtbar machen, was sich zuvor schon angebahnt hatte.

Zunächst schafft die Frage eine *Gemeinsamkeit zweier Verdränger*. Eine merkwürdige Kumpanei, gewiss. Dennoch ist das gegenseitige Wissen im Spiel, dass der andere etwas weiß, was er aber nicht auch formuliert. Abraham enthielt Isaak vor, dass Isaak selbst das Opfertier sein werde. Durch die Frage des Sohnes versteht Abraham, dass Isaak dabei ist, dem Vater auf die Schliche zu kommen. Indem Isaak das »Messer« nicht ins Spiel bringt, erkennt er womöglich eine wunde Stelle in Abrahams Entschlossenheit. Die Nicht-Erwähnung vermeidet womöglich ein Bloßstellen Abrahams, damit auch dessen Radikalisierung. Aus Isaaks Perspektive – zuvor war lediglich von »anbeten« die Rede gewesen – verdichtet sich der Eindruck, es werde ein Opfer vorbereitet. Durch die Nicht-Erwähnung des Messers verweist Isaak einerseits auf sein Erschrecken, andererseits schont er Abraham, für den das Messer natürlich das heikelste Objekt ist. In V.6 hatte er »Feuer« und »Messer« selbst an sich genommen, also die Zerstörungswerkzeuge – vielleicht auch aus Angst, selbst damit bedroht zu werden?

Man muss nicht entscheiden, ob solche Aspekte bewusst oder unbewusst von den Textfiguren eingebracht wurden – das wäre wieder eine unnötige, besser: unmögliche Psychologisierung. Es geht nur darum darzustellen, welche Wissens Ebenen laut Text in Reaktion miteinander gebracht werden. Die Übersicht zeigt, dass die Frage wohl aufgeladen ist durch einen ganzen »Hof« von Begleit Aspekten. Die folgende Antwort (»Gott wird sich ersehen«) zeigt, dass Isaaks Frage eines bewirkt hat: Abraham kann nicht zu dem stehen, wozu er doch fest entschlossen aufgebrochen war. Vielleicht hat eben Isaaks Ahnen / Wissen und Schonen, das in der Frage mitschwang, diese für ihn günstige Wende mitbewirkt.

Die unbestreitbare Alltagslogik bewirkt – weiterer Aspekt – auf jeden Fall einen *Registerwechsel*. Mit welcher »Filterung« man ein und denselben Sachverhalt betrachtet, das liegt nicht von vornherein fest. Bislang – so lautete der Befehl – war Abraham unterwegs um ein »Opfer« zu vollziehen. Er empfand es als »Gottesbefehl« so zu handeln. Für ihn als Individuum war genau dieses Handeln wichtig – er musste sich dazu nicht mit anderen beraten, unverzüglich war er aufgebrochen. Die Haltung der Textfigur »Abraham« kann man somit als »monologisch und intrinsisch« bezeichnen.²² Alle

²² Vgl. zu diesem Aspekt den Beitrag der Philosophin Schürmann.

diese Merkmale charakterisieren das geistige »Register« der Imagination. In diesem gedeihen Phantasien, Träume, auch Einbildung. Für das Individuum ist diese Form innerer Orientierung und Weltausstattung sehr wichtig. Die eigene Identität baut sich daraus auf. Nur eben können damit auch Gefahren (für andere) verbunden sein, so dass die Frage der »Realitätsnähe« aufgeworfen ist. Wer zu stark geistig im ‚Register‘ Imagination²³ verankert ist, läuft Gefahr, im Leben sich nicht mehr zurecht zu finden – vor lauter isolierter ‚Selbstverwirklichung‘ – und auch andere zu schädigen.

Isaaks Frage aktiviert ein anderes geistiges Register, das der Wahrnehmung und der Logik. Ich nenne es das ‚Register‘ = Modalfeld der Epistemologie. Aus sichtbaren Ritusutensilien folgert Isaak korrekt, dass da noch etwas fehle. Das ist logisch kohärent, und ein zentraler Weg zur Abklärung besteht im Dialog. »Realitätsnähe« und Vergewisserung im Dialog hängen elementar zusammen.²⁴ Nur durch Rückfrage wird klar, ob eine Wahrnehmung auch von anderen geteilt wird, also nicht lediglich meiner Halluzination entspringt. Deswegen fragt Isaak nicht nur – ‚sachlich‘ – nach dem »Tier«, sondern er schafft damit zugleich Gemeinschaft und entmachtet die »Nebenrealität«²⁵ »Opfer«, die bei Abraham dominiert hatte.

4.4 Gen 22,9 – emotionslos?

Auf verbaler Ebene hatte V.2 (<<NEHMEN>>²⁶ + menschliches »Objekt«) schon alle Grausamkeit enthalten (vgl. Buch). Nun schreitet Abraham – trotz zwischenzeitlicher Vorahnungen Isaaks – dennoch zur Tat. Und von Isaak vernimmt man keinen Ton, kein Zucken wird berichtet. Der Erzähler beschreibt auch nicht das Gegenteil: Isaak habe sich in sein Schicksal ergeben. Weder in der einen noch in der anderen Richtung ein Hinweis – *beide* Leerstellen müssen beachtet werden, zumal bei diesem Text ohnehin die Gefahr besteht, dass das Mitleid mit dem Opfer Isaak das Lesen steuert. Eine solche Empathie sollte man sich ersparen, solange der Text nicht genau wahrgenommen ist.

²³ Ich nenne es »Modalfeld« oder »Code«, vgl. (2006) Teil II, Ziff. 4.5.

²⁴ Das wird bei diesem Thema leicht übersehen: es genügt eben nicht, dass ich als Einzelner nur meinen Sinnen traue, meiner eigenen Schlussfolgerung. Mein eigenes Urteil muss sich bewähren im Austausch mit anderen.

²⁵ Begriff übernommen vom Psychiater Lempp, der so das ‚Register Imagination‘ anspricht und damit etwa das Attentat von Erfurt bespricht.

²⁶ Die Schreibweise in <<...>> deutet an, dass nicht die individuelle Wortform in der Einzelsprache gemeint ist, sondern die Bedeutung, der Begriff, das gedankliche Konzept (gleichgültig durch welche Wortform und in welcher Einzelsprache davon die Rede ist).

Von Isaak also keine berichtete Reaktion. Von Abraham – außer den rituellen Handlungen – auch nicht. Völlig unwahrscheinlich ist der Text an dieser Stelle – nimmt man einigermaßen normales Empfinden zum Maßstab. Aber das charakterisiert den Stil von Gen 22 ja ohnehin, weswegen immer wieder zu lesen ist, der Text sei »emotionslos«.²⁷ Mit dem Adjektiv könnte höchstens gemeint sein: der Text redet nicht explizit von Gefühlen. Das trifft weitgehend zu (vgl. aber V.2: »geliebt«). Andererseits werden durch die Erzählweise von Anfang an in höchstem Maß Gefühle wachgerufen, häufig solche der Ambivalenz, der Irritation, erst gegen Ende klären sie sich in freundlichem und hellem Ton, so dass wir den Befund haben – die Wirkungsgeschichte unterstreicht es zur Genüge –, dass ein weitgehend ohne Gefühlsvokabular auskommender Text in extremem Maß Gefühle mobilisiert. In den Lesern ohnehin, aber auch in den Textfiguren.²⁸

In V.9 wird Isaak »gebunden«. Die Opferung, also ein Zerstörungs-, Tötungsakt, steht unmittelbar bevor, insofern eine Handlung, die höchst ambivalent gefühlsmäßig aufgeladen ist. Es ist eine Opferung, ein Gottesbefehl gar – das müsste positiv sein; aber das eigene Kind ...? – Im Rahmen dessen, was der Text bislang bot, ist festzustellen, dass 9e die erste Handlung ist, bei der Abraham Isaak tatsächlich anfasst, berührt, Körperkontakt herstellt. Davon war bislang nichts zu lesen. Gefühle können natürlich auch in pervertierter Form zum Ausdruck kommen, als das genaue Gegenteil: <<BIN-DEN>> ist Freiheitsberaubung; pervers genommen ist es aber auch <<ZU-WENDUNG>>. Im Text von dieser Stelle aus zurückblickend könnte man fragen, wo denn Abraham – selbstinitiativ handelnd – schon einmal sich Isaak vergleichbar zugewandt hat? Antwort: nirgends.²⁹ Insofern wirkt 9e sowohl als Resümee, wie auch – pervertiert – als Wink, was denn eigentlich gefehlt hatte. Bildhaft kommt zum Ausdruck, was der Gesamttext als Thema / Problem behandelt und durchführt.

²⁷ Dies wurde auch schon geadelt in der Hinsicht: gerade wegen der Absenz von Gefühlen sei der Text »theologisch« (Reventlow). – Darüber möge im Bereich Theologie nachgedacht werden.

²⁸ Neben Vielem, was die Textbeschreibung hierzu ergibt – und was hier nicht wiederholt werden kann –, als Beispiel nur die Frage: Warum verwendet der Engel 2x den Vokativ »Abraham«? Offensichtlich aus Erregung und höchster Eile heraus. Warum wehrt er doppelt in V.12 Abrahams Handlungsabsicht ab? – Warum liefert er 2x die Begründung für die Wende? – »Sachlich« und emotionslos ist der Text in dieser Passage sicher nicht.

²⁹ Das <<NEHMEN>> in 3c ist unanschaulicher: es lässt offen, in welcher Form Isaak zum Mitgehen veranlasst worden war. <<BINDEN>> ist direkt und anschaulich.

Summary

Complementary to the analysis in: H. Schweizer, *Fantastische ‚Opferung Isaaks‘*, *Textanalyse in Theorie und Praxis* (Beispiel Genesis 22), Lengerich 2006, 1-150, further insights were added: two new solutions for translation, graphs illustrating the method of literary criticism (solutions broadly accepted), hermeneutical reflections in view of the challenging text and some aspects of interpretation omitted in the book.

Zusammenfassung

Zur Analyse im Buch: H. Schweizer, *Fantastische ‚Opferung Isaaks‘*, *Textanalyse in Theorie und Praxis* (Beispiel Genesis 22), Lengerich 2006, 1-150, werden ergänzende Aspekte nachgetragen: zwei neue Vorschläge für die Übersetzung, methodisch transparente Illustration der (weithin akzeptierten) Literarkritik, hermeneutische Überlegungen angesichts des herausfordernden Textes, und Einzelaspekte der Interpretation, die im Buch noch nicht enthalten sind.

Bibliographie

- Bader, W., *The Agents in Gen 22:1-14*, in: *Actes du Troisieme Colloque International Bible et Informatique: Interprétation, Herméneutique, Compétence Informatique*. Tübingen, 26.-30. August 1991, Paris / Genève 1992, 49-76.
- Brenner, P.J., *Das Problem der Interpretation. Eine Einführung in die Grundlagen der Literaturwissenschaft* (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 58), Tübingen 1998.
- Fuchs, P., *Das Unbewusste in Psychoanalyse und Systemtheorie. Die Herrschaft der Verlautbarung und die Erreichbarkeit des Bewusstseins* (stw 1373), Frankfurt a.M. 1998.
- Langenhorst, G., *Theologie & Literatur. Ein Handbuch*, Darmstadt 2005.
- Lemp, R., *Das Kind im Menschen. Nebenrealitäten und Regression – oder: Warum wir nie erwachsen werden*, Stuttgart 2003.
- Reventlow, H. Graf, *Opfere deinen Sohn. Eine Auslegung von Genesis 22* (Biblische Studien 53), Neukirchen-Vluyn 1968.
- Richter, W., *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*, Göttingen 1971.
- Schürmann, E., *Die Bildungen der Einbildungskraft. Über das Verhältnis von Wahrnehmung und Vorstellung*, in: Nöth, W. / Ipsen, G. (ed.) *Körper – Verkörperung – Entkörperung / Body – Embodiment – Disembodiment*. Zehnter Internationaler Kongress der Deutschen Gesellschaft für Semiotik, 21.-29. Juli 2002 (Intervalle zur Kulturforschung 7), Kassel 2004, 528-549 (CD).
- Schweizer, H., *Biblische Texte verstehen. Arbeitsbuch zur Hermeneutik und Methodik der Bibelinterpretation*, Stuttgart 1986.
- Schweizer, H., »Wovon reden die Exegeten?« *Zum Verständnis der Exegese als verstehender und deskriptiver Wissenschaft: ThQ 164* (1984) 161-85.

- Schweizer, H., Angst vor Wahrnehmung solo? Zu: Objektive Ergebnisse bei text-interner Literarkritik. Einige Anmerkungen zur Subjektivität literarkritischer Beobachtungen, in: Harald Schweizers Studie »Die Josefsgeschichte« von Willmes, B.: BN 67 (1993) 54-86; BN 69 (1993) 24-28.
- Schweizer, H., Die Josefsgeschichte. Konstituierung des Textes. THLI 4/I+II, Tübingen 1991.
- Schweizer, H., Leckere Häppchen oder dicke Mehlsoße? Replik zu: Knipping, B.R., Textwahrnehmung ‚häppchenweise‘. Bemerkungen zu Harald Schweizers »Die Josefsgeschichte« und zu seiner Literarkritik: BN 62 (1992) 61-95; BN 63 (1992) 52-57.
- Schweizer, H., Fantastische »Opferung Isaaks«. Textanalyse in Theorie und Praxis (Beispiel Genesis 22), Lengerich 2006.
- Schweizer, H., Kastor (quantitativ) und Pollux (qualitativ) – unzertrennliche Wissenschaftszwillinge, in: Luif, V. / Thoma, B. / Boothe, B. (ed.), Beschreiben – Erschließen – Erläutern, Lengerich / Berlin 2006, 429-459.
- Schweizer, H., Literarkritik: ThQ 168 (1988) 23-42.
- Schweizer, H. Metaphorische Grammatik. Wege zur Integration von Grammatik und Textinterpretation in der Exegese (ATSAT 15), St. Ottilien 1981.
- Schweizer, H., Weitere Impulse zur Literarkritik: BN 80 (1995) 73-99.
- Schweizer, H., »...deine Sprache verrät dich!« Grundkurs Religiosität. Essays zur Sprachkritik (Forum Religionskritik 1), Münster 2002.
- Sternberg, M., The Poetics of biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading, Bloomington 1985.
- Westermann, C., Genesis Teilband II, Genesis 12-36 (BKAT I/2), Neukirchen-Vluyn 1981.

Prof. Dr. Harald Schweizer
 Hilbgasse 13
 72116 Mössingen
 Deutschland
 E-Mail: h.schweizer.moess@web.de

A Hidden Name Midrash in 2 Chr 28:24?*

Amir Eitan

While the Book of Kings stresses that Ahaz's visit to Damascus led to the construction of a new altar and not to a form of foreign worship (2 Kgs 16:12-15), in Chronicles the visit and consequent building of the altar are replaced by a report, relating to Ahaz's worship of the gods of Damascus, i.e. an Aramean ritual act (2 Chr 28:23).¹

The same difference can also be observed in those activities, which involve the temple. These includes the dismantling of the temple's holy vessels in order to pay bribes to the Assyrians (2 Kgs 16:17-18), that becomes the sealing of the temple doors (2 Chr 28:24). Curtis and Madsen recognize correctly the distortion of the facts made by the Chronicler. They claim that there is absolutely no evidence to support the Chronicler's assertion that Ahaz shut the temple doors. Such an action, they believe, would have contradicted the ritual innovations, which Ahaz was said to have introduced into the temple and encouraged their practice.² Thus, this is a part of the striking shift in the Chronicler's aim to impute Ahaz with total heresy, to the same extent that he credits Hezekiah, his son, with absolute orthodoxy.³

Now, the verb אָחַז (to grasp, to seize) has also the rare meaning of shut, to lock.⁴ Is it possible then that the mention of the verb סָגַר (to shut, to close) in 2 Chr 28:24 is a hidden Midrash related to the name of Ahaz (אָחַז)?⁵ In his book on biblical names, under the chapter that deals with name derivations without sound effects, Garsiel refers to a Midrash on the name of Ahaziah – of which Ahaz is the obvious abridgement. In 2 Kgs 14:13 we find: "King Jehoash of Israel captured (תָּפַס) King Amaziah of Judah son of Jehoash, son of Ahaziah". Garsiel claims that Ahaziah's name is implied by a linguistic substitute, which bears a synonymous significance or

* I would like to thank Prof. Meir I. Gruber, Prof. Victor A. Hurowitz and Dr. David Glatt-Gilad for their comments. All errors are mine, of course.

¹ Williamson sharpens this point by associating the construction of the model of the Aramean altar in the book of kings with a legitimate ritual procedure. See: Williamson, *Israel*, 115

² Curtis / Madsen, *Commentary* 461.

³ Ackroyd, *Interpretation* 247; see also: Gonçalves, 48; Smelik, *Representation* 179-182; And more recently: Eitan, *Character* 43-69 (Hebrew).

⁴ אָחַזת שמרת וּאָחַז עֵינֵי (77:5). The former is probably a case of an Aramean influence.

⁵ As implied by Prof. David Talshir (personal communication).

similarity to the Midrashic etymology – the word **תפש**.⁶ This is to say, the word, which expounds the name, is the synonym understood from its pronunciation.

However, what can we say about Ahaz in Chronicles? According to *Leviticus Rabba* 11.7, the act of Ahaz in 2 Chr 28:24 receives the following interpretation: “What did He do (King Ahaz)? He arose and closed the synagogues and the houses of study. This is what is written, *Bind up* (**צור**) *the testimony, seal up instruction among my disciples* (Isa. 8: 16). Rab Huna said in the name of Rabbi Eleazar: Why was he called Ahaz? – because He seized (**אחז**) the synagogues and the houses of study”. If so, how do we know that **ויסגר** in 2 Chr 28:24 refers to the name of Ahaz?

In order to answer this question, let us first consider Liebermans instructive explanation of the word **צור**, which appears in *Leviticus Rabba* as a synonym for **אחז**. It emerges that the word **צור** (bind) is also used with the significance of **לנעול** (to lock up). In the Palestinian Talmud (jPea I,1,15d) we find: **איזיל צור כנישתא עלוי** – “Go and Close the synagogue on him”. The meaning of **אחז** is also to lock up, as in *Seder Eliyahu Rabba* (7:8): “They (Egyptians) closed up (**אחזו**) the water (places) on them that they should not immerse”. Lieberman concludes: “We can now understand that the Hag-gada associated the name **אחז** with its synonym **צור**, interpreting the verse **צור תעודה** to mean: close the synagogue, as in the phrase **צור כנישתא**”.⁷

This insight can be further supported by the fact that the same phenomenon occurs in other Semitic languages as well. In Akkadian, for example, the verb *ṣabātu* (to grasp, to hold on) also expresses closing or blocking, entering or leaving.⁸ Thus, together with the Chronicle’s aim in our mind, it seems that we can suggest that the Chronicler made a deliberate use of the verb **סגר** to imply to the name of Ahaz.

Summary

This paper argues for the existence of a Midrashic reading for the name of king Ahaz in Chronicles.

Zusammenfassung

Dieser Beitrag argumentiert für das Bestehen einer midraschischen Lesart für den Namen des Königs Ahaz im Buch der Chronik.

⁶ Garsiel, Names 111.

⁷ Lieberman, Greek 169.

⁸ See: CAD, “*abātu*” 4b, 20.

Bibliographie

- Ackroyd, P.R., The Biblical Interpretation of the Reigns of Ahaz and Hezekiah, in: Barrick, W.B., et al (eds.) In the Shelter of Elyon: Essays on Ancient Palestine Life and Literature, in Honor of J.W. Ahlstrom (SJSOT 31), Sheffield 1984, 245-259.
- Curtis, E.L. / Madsen, A.A., Critical and Exegetical Commentary on the Book of Chronicles (ICC), Edinburgh 1910.
- Eitan, A., The Character and Times of Ahaz in the Book of Chronicles as a Test of the Credibility of the Chronicler – An Exercise in Dynamic Reading: Shnaton: An Annual of Biblical and Ancient Near Eastern Studies 16 (2006) 43-69 (Hebrew).
- Garsiel, M., Biblical Names: A Literary Study of Midrashic Derivations and Puns, Ramat-Gan 1991.
- Gonçalves, F.J., L'expédition de Sennecherib en Palestine dans la Littérature Hébraïque, Paris 1986.
- Lieberman, S., Greek in Jewish Palestine: Studies in the Life and Manners of Jewish Palestine in the II-IV centuries C.E, New York 1942.
- Smelik, K.A.D., The Representation of King Ahaz in 2 Kings 16 and 2 Chronicles 28, in: de Moore, J., (ed.) Intertextuality in Ugarit and Israel, Leiden 1998, 143-185.
- Williamson, H.G.M., Israel in the Book of Chronicles, Cambridge 1977.

Amir Eitan

Department of Bible, Ancient Near East and Archaeology

Ben-Gurion University

Beer-Sheva, Israel

E-Mail: amirgu@gmail.com

Eine neue Deutung von Am 9,9¹

Albrecht von der Lieth

1. Einführung und Problemanzeige

Die adäquate Übersetzung und Deutung von Am 9,9 gehört sicherlich zu den schwierigsten semantischen Problemen des Amosbuches. In der nachfolgenden Untersuchung sollen Beobachtungen diskutiert werden, die in der gegenwärtigen Forschung bisher keine Berücksichtigung fanden. Ausgehend von der Analyse des hebräischen Textes sowie der in der Forschung herangezogenen Parallelstellen soll eine alternative Übersetzung und Interpretation entwickelt werden. Der fragliche Text lautet:

כִּי־הִנֵּה אֲנִי מְנַוֶּה
וְהִנְעוּתִי בְּכָל־הַגּוֹיִם אֶת־בַּיִת יִשְׂרָאֵל
כַּאֲשֶׁר יִנּוּעַ בַּכֶּבֶרֶה
וְלֹא־יִפּוֹל צִדּוֹר אֶרֶץ:²

„Ja, seht, ich selbst gebe den Befehl,
ich schüttele unter allen Völkern das Haus Israel,
wie man (Korn) schüttelt in einem Sieb,
ohne daß ein Stein zu Boden fällt.“³

Der Forschungsstand wird durch Hans Walter Wolff markiert, der das Bild dahingehend interpretiert, dass bei dem im Text angesprochenen Sieb „an ein grobmaschiges Sieb zu denken [sei], wie es auf der Tenne verwendet wird; die Körner fallen hindurch, aber das Unbrauchbare, Stroh, Steine, Erdklumpen, wird zurückgehalten“⁴. Philip J. King versucht, diese Deutung mittels archäologischer Hinweise weiter zu plausibilisieren.⁵ Wäre diese Deutung korrekt, würde beim kommenden Gericht zwar das „Haus Israel“ als Ganzes geschüttelt, der bewahrenswürdige Rest des „Hauses Jakobs“

¹ Prof. Dr. Georg Steins, Universität Osnabrück, ist an dieser Stelle zweifach zu danken: Zum einen war er es, der mit seiner Vorlesung zum Amosbuch im Rahmen des 30. Theologischen Studienjahres Jerusalem mein Interesse auf das Amosbuch und die fragliche Stelle gelenkt hat. Zum anderen ist es seiner wohlwollenden Kritik zu verdanken, dass dieses Interesse in der Folgezeit nur noch stieg und – endlich! – zu vorliegendem Resultat führte.

² Zitiert nach der BHS.

³ Zitiert nach der EÜ.

⁴ Wolff, Dodekapropheten 401.

⁵ King, Amos 112; vgl. Polley, Amos 70f.

jedoch dadurch dem Untergang entgehen, dass er, durch das göttliche „Gerichtssieb“ hindurch gefallen, „unter alle Völker“ verstreut würde. Es ginge hier somit um eine Form innerer Reinigung, der ein Großteil des „Hauses Israel“ zum Opfer fiele und die als Resultat nicht mehr ein Volk, sondern eher eine Gemeinschaft hat, „die nicht durch Staatsgrenzen und eigene politische Macht zusammengehalten [wird], sondern durch das Wissen um die Erwählung und das Leben aus ihr“⁶.

Problematisch erscheint an dieser Deutung sowohl die Übersetzung, als auch die sich darauf stützende Interpretation des Bildes. Zu Fragen wäre insbesondere, ob die Formulierung „und nicht ein זָרוּר fällt zu Boden“ wirklich plausibel ist. Sollte es nicht eher verwundern, dass das nach dem Dreschen auf dem Boden liegende und mit Steinen und Stroh noch verunreinigte Getreide durch das Sieben zwar von jenem befreit werden soll, dabei hingegen trotzdem wieder „auf den Boden“ gesiebt wird? Würde man nicht eher ein Auffanggefäß nutzen? Würde Amos dann jedoch nicht anders formulieren?

Weiterhin wird zuweilen bezweifelt, ob eine Heilsaussicht für die Gerechten tatsächlich mit dem Bild eines durch-das-Sieb-Fallens beschrieben würde. Würde man den Gedanken der Bewahrung eines Restes nicht vielmehr dadurch verbildlichen, dass ein Rest im Siebe bleibt, während alles Wertlose zu Boden fiele?⁷ Gleichfalls erstaunt, dass durch den Gerichtsspruch zwar die Bewahrung eines Restes zugesprochen werden soll, dieser Rest jedoch unter dem zu finden sein sollte, was durch das Sieb hindurch fällt und somit doch wohl Teil des „unter die Völker Zerstreuten“ ist.⁸

⁶ Dahmen / Fleischer, Bücher 266.

⁷ So etwa Harper, Commentary 197: „The idea of destruction could not be expressed by the figure of preservation in the sieve, nor deliverance by falling through the sieve.“ Wolff erwidert, dass bei einer solchen Argumentation „eine moralische Wertung den Vorgang [überlagert], der der Erklärung des theologischen Sachverhalts dienen soll“. Vgl. Wolff, Dodekapropheten 401. Abgesehen davon, dass unklar ist, worin die dediziert moralische Wertung liegen soll, geht dies meines Erachtens am Einwand vorbei: Wenn es stimmt, dass zum semantischen Gehalt von „Erlösung“ ebenfalls „Bewahrung“, „Schutz“, „Fürsorge“ etc. gehören, dann ist eine Formulierung eines theologischen Sachverhaltes nur unter Schwierigkeiten in einer Art denkbar, die jenen semantischen Implikationen des zu verdeutlichenden Konzeptes offensichtlich zuwiderläuft.

⁸ Überhaupt darf man fragen, ob es in Am 9 tatsächlich vorrangig um das Gericht sowie dessen unausweichliche Gewalt geht: „Als die *eigentliche* prophetische Botschaft des Amos gilt das Gericht. [...] Die Botschaft des Amosbuches ist eine andere. In ihr erhält die Vergebung, die grundlos gewährt wird, also nicht von der Umkehrbereitschaft Israels abhängt, einen herausragenden Platz.“ (Herzogenhoben im Original) Vgl. Steins, Amos 7-9 604.

Darüber hinaus lassen die bekannten Übersetzungsprobleme zögern. Innerhalb des aus gerade mal einem Satz bestehenden Spruches häufen sich Unsicherheiten: „Korn“ ist häufig eingefügt; כְּבֶרֶה scheint ein Hapaxlegomenon zu sein, צָרוּר wird außer in Am 9,9 nur in 2Sam 17,13 gemeinhin mit „Stein“ übersetzt. Somit stützen sich die Worte, die dem Bild inhaltliche Schärfe geben, nur gegenseitig.

Eine der wenigen intensiveren Untersuchungen stammt von Paul Volz, der jedoch davon ausgeht, dass entweder „Stein“ oder „Korn“ die richtige Übersetzung von צָרוּר sein müsse – *tertium non datur* – und Alternativen daher von vornherein nicht in den Blick nimmt. In seinem Beitrag geht er von der Übersetzung von צָרוּר mit „Stein“ aus⁹ und argumentiert unter dieser Voraussetzung für die Übersetzung von כְּבֶרֶה mit „Sieb“¹⁰. Dieser Argumentation folgt die Mehrzahl der Exegeten bis heute.

Eine der wenigen Ausnahmen stellt John H. Hayes dar. Am 9,9 beschreibt ihm zufolge die Zerstörung des Hauses Israel infolge eines ausländischen Angriffes: Nachdem Gott diesen fremden Mächten den Befehl zur Invasion gibt, wird „Haus Israel“ davon dermaßen ge- bzw. erschüttert, wie Dinge geschüttelt werden, wenn man sie siebt. Hierzu fasst er einen der beiden zentralen Begriffe anders: צָרוּר übersetzt er nicht mit „Steinchen“ sondern “[w]hat is meant is equivalent to the expression ‘no stone upon another’”¹¹. Inwiefern diese Alternative zu überzeugen vermag wird eine genaue Analyse der fraglichen Lexeme sowie der in der Literatur gebräuchlichen Verweisstellen (2Sam 17,13; Spr 26,8; Sir 27,4) zeigen.

⁹ So haben die Versionen soweit sie konkrete Ausdrücke benutzen eindeutig „Stein“ bzw. „Steinchen“ übersetzt (z.B. Vg: „lapillus“ u.a.); nirgends hat צָרוּר die Bedeutung „Korn“; צָרוּר als „Stein“ ist in Talmud und Mishna gut bezeugt; aus der Wurzel צָרַר „scharf sein“ leitet sich צָר „scharfer Stein“ ab, dazu könnte צָרוּר ein Diminutiv sein. Vgl. Volz, Amos 107f. Insbesondere letzteres erscheint spekulativ.

¹⁰ Aufgrund der um 1920 in Palästina gebräuchlichen Siebe ist für צָרוּר sowohl die Übersetzung „Stein“ als auch „Korn“ denkbar, da sowohl ein grobmaschiges Sieb benutzt wurde (das *kirbāl*) um Erdklümpchen, größere Steinchen etc. auszusieben, wie auch ein feineres Sieb (*ghirbāl* geheißen), mit welchem das gedroschene Getreide von Staub, Spreu etc. getrennt wird. Ausgehend vom biblischen כְּבֶרֶה ließe sich auf das neuhebräische כְּבֶרֶבַל verweisen, welches „ein Denominativ mit umgestellten Konsonanten und angehängtem ל ist und mit dem latein. *cribum* in Verbindung steht [...]“ (Volz, Amos 107f.), und aus welchem sowohl *ghirbāl* als auch *kirbāl* zwanglos folgen.

¹¹ Hayes, Amos 222; dies leitet er, ausgehend von der Grundbedeutung von צָרַר „(zusammen)binden, bzw. -schnüren“ als „etwas Verbundenes“ her, also „nichts Verbundenes“ – „nichts als (noch-)Mauerwerk“ – „kein Stein mehr auf dem anderen“.

2. Semantische Analyse

2.1. **צָרוּר** taucht im AT 12 mal auf.¹² Davon hat das Wort an elf Stellen sicher die Bedeutung „Bündel“, „Beutel“, „Zusammengebunden(es)“.¹³ Einzig in Am 9,9 sowie 2Sam 17,13 wird gemeinhin mit „Steinchen“ übersetzt, was Levy folgendermaßen herleitet: „harter Stein, feste Erdscholle, eig. Zusammengedrängtes“¹⁴. **אֶבֶן**, welches normalerweise für Stein steht, ist sehr gut bezeugt. Nur ein einziges Mal, im Spr 26,8, tauchen **צָרוּר** und **אֶבֶן** zusammen auf und sind an dieser Stelle gerade nicht aufeinander beziehbar.¹⁵

Ist somit im AT ein eindeutiger Vorrang der Bedeutung „Bündel“, „Beutel“ u.ä. feststellbar, so zeigt sich im Talmud das entgegengesetzte Bild: Von den mehr als 40 Belegen von **צָרוּר** bedeutet die Mehrzahl „Kiesel“ (das hingegen im AT gewöhnlich durch **צֶרֶר** wiedergegeben wird und wiederum zu den seltenen Worten zählt¹⁶), nur einige wenige Belege bieten „Bündel“¹⁷.

Der **צָרַר** entsprechende Verbstamm ist im AT gut belegt (über 70 Vorkommen) und hat unter anderem die Bedeutung „binden“, „wickeln“, „umwinden“ etc.¹⁸ Weit häufiger ist jedoch die abgeleitete Bedeutung „beengen“ und davon wiederum abgeleitet „bedrängen“.¹⁹ Dies lässt vielleicht nicht mehr ganz so unverständlich erscheinen, warum Am 9,9_{LXX} mit **σύντριμμα** übersetzt, der Begriff, der normalerweise für **שִׁבְרָה** gesetzt wird und für das steht, was zerbrochen ist, also „Bruch“, „Zerstörung“, „Ruin“ und ähnliches.

Sieht man von der vorerst selbst erklärungs- bzw. analysebedürftigen Stelle 2Sam 17,13 ab, so gäbe es außer Am 9,9 keinen biblischen Beleg für die Übersetzungsvariante „Steinchen“. Spr 26,8 ist eher als Argument *gegen* eine solche Übersetzung zu werten.

¹² Gen 42,35 (2mal); 1Sam 9,1; 1Sam 25,29; 2Sam 17,13; Ijob 14,17; Spr 7,20; 26,8; Weish 1,13; Hos 13,12; Am 9,9 und Hag 1,6.

¹³ Vgl. Anm 12; dort alle Verweise außer den kursiv gedruckten.

¹⁴ Levy, Wörterbuch 224.

¹⁵ Es ist somit nicht möglich, aus Formulierungen der Art „<...> oder <...>“ oder „sowohl <...> als auch <...>“ o.ä. auf das ungefähre Wortfeld zu schließen. Dies gilt nicht für den Talmud: Shabbat 81a liefert einen Beleg.

¹⁶ Vgl. Ez 3,9; Jes 5,28; Ijob 41,7. Siehe aber auch Ex 4,25.

¹⁷ Für Letzteres etwa: Chullin 92a; Menachot 98b, Sanhedrin 96b (hier vor allem Zitate aus dem bzw. Bezugnahmen auf das AT), für Ersteres z.B. Menachot 11a, 10b, 6a; Baba Bathra 93b, 53a und öfter.

¹⁸ Vgl. Ex 12,34; Ijob 26,8; Spr 30,4.

¹⁹ Vgl. Ex 23,22; Num 10,9; Est 3,10,8,1,9,10,24 (Haman, der „Bedränger“ der Juden); Am 5,12 und öfter.

Des Weiteren ist die von Volz behauptete Diminutivbeziehung zwischen צָרוּר und צֶרֶר nicht weiter zu erhärten: (1) צֶרֶר bedeutet selbst schon „Kieselstein“. Es erscheint nicht sehr wahrscheinlich, dass eine Sprache, in der Diminutive alles andere als beliebtes Stilmittel zu sein scheinen, ausgerechnet für einen Begriff der schon ein sehr kleines Exemplar (Kieselstein) von etwas (Stein) bezeichnet, nochmals einen Diminutiv bereitstellt. (2) Gesenius / Kautzsch nennen allein ןַי als Diminutivendung und handeln das gesamte Thema in wenigen Zeilen und sehr stiefmütterlich ab.²⁰ Die Übersetzung von צָרוּר mit „Steinchen“ ruht somit ausschließlich auf talmudischen Belegen sowie sekundären Übersetzungen aus dem Hebräischen. Innerbiblisch ließe sich eine derartige Übersetzung nur beim Fehlen einer anderen, möglichst eingängigeren Alternative rechtfertigen.

2.2. Hayes erwog, dass כִּבְרָה eher den Akt des Siebens als solchen bezeichnet, somit als Infinitivus constructus mit der selteneren Feminin-Endung aufzufassen sei.²¹ Dies ist nicht ausgeschlossen, allerdings ist die Bedeutung der Wurzel כִּבַּר ähnlich dunkel wie כִּבְרָה selbst.

Das biblische Hapaxlegomenon ist talmudisch mit mehr als 20 Vorkommen recht gut belegt. Die LXX bietet für diese Stelle λικμός, ebenfalls ein Hapaxlegomenon, wenngleich λικμάω öfter auftaucht.²² Dieses hat, insbesondere in den Prophetenbüchern meist die Bedeutung „zerstreuen“, weniger „sieben“.²³ In den mit Feldarbeit assoziierten Stellen (z.B. Rut 3,2) wird das Verb mit „worfeln“ übersetzt, d.h. dem Schritt der Getreidegewinnung, bei dem das gedroschene Getreide mitsamt kleinerem Stroh und Verunreinigungen in den Wind geworfen wird, um Getreide von Spreu zu trennen.

Es ist festzuhalten, dass λικμάω öfter in Drohsprüchen auftaucht, die Am 9,9 inhaltlich äußerst stark ähneln, so exemplarisch: „Euch aber zerstreue ich unter die Völker und zücke hinter euch das Schwert. Euer Land wird zur Wüste und eure Städte werden zu Ruinen.“ (Lev 26,33; vgl. Ez 36,19 oder Jes 17,13)

Wird כִּבְרָה im AT im allgemeinen mit „Sieb“ übersetzt, so scheint λικμός aufgrund der Verbindung zum Worfeln eher ein größeres Gerät zu bezeichnen, bei dem noch nicht einmal sicher ist, ob es überhaupt zum Sieben benutzt wird. Liddell/Scott übersetzt mit „winnowing-fan, i.e. a

²⁰ Gesenius / Kautzsch, Grammatik 250.

²¹ Hayes, Amos 222.

²² Vgl. insbesondere Jes 17,13;30,22.24;41,16; Jer 30,27;38,10; Ez 26,4;29,12; 30,23.26 sowie 36,19; die entsprechenden Stellen werden später noch von Interesse sein.

²³ Im NT, wo das entsprechende Verb zweimal auftaucht, bedeutet es „zermalmen“: Mt 21,44; Lk 20,18.

broad basket, in which the corn was placed after threshing, and then thrown against the wind“²⁴ – einen äquivalenten Ausdruck scheint es im Deutschen nicht (mehr?) zu geben.²⁵ Auch die talmudischen Berichte weisen in diese Richtung: Hier taucht כברה überwiegend neben נפה (vgl. Jes 30,28!) auf, einem Ausdruck der im Talmud auch eine Art Sieb zu bezeichnen scheint.²⁶ Innerhalb solcher Zweiergruppen (normalerweise in der Gestalt <...> oder <...>) bezeichnet כברה regelmäßig das gröbere Gerät: „Basket-sieve“, „winnowing-fan“, sogar einfach nur „basket“ wird angeboten.

Die Wurzel כבר, die zwar insgesamt 23-mal, allerdings nur zweimal in Verbform auftaucht (Ijob 35,15; 36,31) scheint „viel“, „groß“, „mächtig“, „im Überfluss“ zu bedeuten – auch dies würde eine Deutung von כברה als „(Worfel-)Korb“, also als großen, groben Korb, unterstützen.

Im Zusammenhang damit geht eine andere Beobachtung einher: In Gen 35,16; 48,7 und 2Kön 5,19 tauchen folgende Formulierungen auf: נְיָהֳרֵי עוֹד כְּבַרְתָּ הָאָרֶץ (Gen 35,16) oder וַיֵּלֶךְ מֵאִתּוֹ כְּבַרְתָּ אֶרֶץ (2Kön 5,19). Die Gruppe כְּבַרְתָּ הָאָרֶץ wird meist mit „eine Strecke Landes“ oder auch mit „ein Stück Weg“ übersetzt. Das damit avisierte Längenmaß ist unbekannt; eine Suche im Talmud bleibt gleichfalls ergebnislos – die Wortverbindung ist dort nicht zu finden. Dieser Befund erscheint durchaus bemerkenswert: Ein biblisches Hapaxlegomenon, das in Bezug auf die (konjizierte) Grundform identisch ist mit einem anderen, ebenfalls nur in einer einzigen (dazu noch bedeutungsdunklen) Verbindung auftauchenden biblischen Lexem. Dieses wiederum ist im Talmud nicht nachweisbar.

Es ist zu fragen, ob dies ein wahrscheinlicher Befund ist. Natürlich ist es eine einfach Lösung, zur Vermeidung sämtlicher Schwierigkeiten *ad libitum* neue Einträge in ein Wörterbuch aufzunehmen. Im Sinne einer schlanken und eleganten Theorie und Sprache wäre es jedoch bei weitem vorzuziehen, wenn es gelänge, die beiden Formulierungen semantisch zu „harmonisieren“. Dies scheint bei einer Übersetzung von כברה mit „Sieb“ in der Tat denkbar schwierig: in Gen 35,16; 48,7 und 2Kön 5,19 bezeichnet die Wendung כְּבַרְתָּ הָאָרֶץ ganz unzweifelhaft eine Längen- bzw. Wegangabe – und „ein Sieb voll Erde / Land“ scheint diesen Zweck auch im übertragenen Sinne nur schwer erfüllen zu können.

Geht man hingegen von der wahrscheinlichen Grundbedeutung der Wurzel aus, bietet sich zum einen die Übersetzung „und es war noch viel Weg / Land“ eher an als das häufig zu findende „und es war noch ein Stück

²⁴ Liddell/Scott, *Lexicon* 1050.

²⁵ Gemoll, *Schulwörterbuch* 473, bietet „Worfschaufel“ bzw. „Getreideschwinge“.

²⁶ Vgl. z.B. Shabbat 78a.b; Shabbat 105a; Beitzah 12b und öfter.

Weg / Land“. Auch der „große Korb“ passt hier sehr viel besser zu den evozierten Assoziationen als „Sieb“.²⁷

Halten wir somit vorerst fest, dass mit כְּבֵרָה mit einiger Wahrscheinlichkeit nicht ein Sieb im landläufigen Sinne, sondern eher ein größeres, korbähnliches Gebilde gemeint zu sein scheint, mit welchem – unter anderem auch – das gedroschene Getreide geworfen werden konnte.²⁸

2.3. נָיַע ist im AT relativ häufig.²⁹ Man kann drei Hauptbedeutungen unterscheiden. Zum einen bedeutet es „streuen“, „umherirren“, „(umher)wanken“. Von den 29 Vorkommen der Wurzel als Verb umfasst diese Bedeutung die meisten Belege.³⁰ Die zweite Hauptbedeutung ist „schütteln“, welche zehnmal belegt ist.³¹ Hierbei handelt es sich fast ausschließlich um das Schütteln des Kopfes (bzw. der Hand; vgl. Zef 2,15); neben Am 9,9 ist nur in Nah 3,12 von einem Schütteln irgendeines anderen Gegenstandes (Sieb / Korb bzw. Baum) die Rede.³² Darüber hinaus bedeutet es einige Male „zittern“³³, sowie „zerstreuen“ oder „bewegen“ (2Kön 23,18) und „aufjagen“ bzw. „aufscheuchen“ (2Sam 15,20).

Landwirtschaft, Ernte, Sieb und sieben gehören offenbar nicht zum normalen Bedeutungsspektrum des Verbes. Darüber hinaus bezieht sich das „Schütteln“ fast ausschließlich auf das Schütteln des Kopfes. Mehr noch: In dem einen Fall, in dem im AT der Terminus verwendet wird, der im Talmud als häufiger Kompagnon von כְּבֵרָה auffiel (נִפְהָ) und wohl ein normales Sieb bezeichnet, wird im AT als entsprechendes Verbum gerade nicht נָיַע sondern נָיַף verwendet (vgl. Jes 30,28).

Die verschiedenen Stämme des Verbums in Am 9,9 tragen nicht zur Klärung bei: Zwar lässt sich relativ deutlich erkennen, dass das Verb im Hif'il generell eher „schütteln“ bedeutet und im Kal eher die Bedeutung

²⁷ Mir scheint hier eine Redewendung vorzuliegen, die genau das Gegenteil des im Deutschen gebräuchlichen „eine Handvoll ...“ ausdrückt.

²⁸ Dies stimmt mit der Bedeutung überein, die Levy für כְּבֵרָה als Ursprüngliche angibt: „Flechtwerk von Weiden“. Vgl. Levy, Wörterbuch 289.

²⁹ 40 Belege, davon acht in den Ps, acht in Jes, dreimal jeweils in Klgl, Am, Kön.

³⁰ Vgl. Num 32,13; Ijob 28,4; Ps 59,12.16 (2mal); 107,27; 109,10 (2mal); Spr 5,6; Jes 24,20 (2mal); 29,9; Klgl 4,14.15; Am 4,8; 8,12.

³¹ 2Kön 19,21; Ijob 16,4; Ps 22,8; 109,25; Jes 37,22; Klgl 2,15; Am 9,9; Nah 3,12; Zef 2,15 sowie wohl auch in Dan 10,10.

³² Jedoch wird sowohl in Am 9,9 als auch in Nah 3,12 an dieser Stelle kein Hif'il sondern Nif'al verwendet; siehe unten.

³³ Außer in Jes 7,2 im Zusammenhang einer Gotteserscheinung, vgl. Ex 20,18; Jes 6,4; 19,1.

„streuen, umherirren“ hat, allerdings gibt es Ausnahmen.³⁴ Und wengleich man somit noch argumentieren könnte, dass der Hif'il in Am 9,9 nicht mit „schütteln“ übersetzt werden müsse, so ist dies in Bezug auf den Nif'al in Am 9,9b nicht so einfach möglich, da die einzige sonstige Nif'al-Stelle, Nah 3,12, nicht nur ebenfalls „schütteln“ bietet, sondern sich darüber hinaus ebenfalls auf einen zum Themenkomplex Ernte, Früchte, Landwirtschaft gehörenden Vorgang bezieht und gleichfalls innerhalb einer Gerichtsansage auftaucht. Darüber hinaus scheint es auch kein verbreitetes Stilmittel gewesen zu sein, Hif'il und Nif'al im gleichen Vers mit merklich verschiedenen Bedeutungen zu verwenden.

Es bleibt festzuhalten, dass (1) נָיַע im Hif'il zwar oft „schütteln“ bedeutet, sich dieses dann jedoch fast ausschließlich auf das Kopf- bzw. Händeschütteln beschränkt, (2) für נָיַע im Hif'il durchaus einige andere Übersetzungen denkbar sind, jedoch (3) נָיַע im Nif'al ausschließlich mit der Bedeutung „schütteln“ und darüber hinaus nur in diesem Stamm mit der Konnotation Landwirtschaft, Ernte, Früchte bezeugt ist.

Eine Erkenntnis, die für die spätere Beurteilung bedeutsam werden wird, kann hingegen klar und deutlich formuliert werden: נָיַע hat in keinem der behandelten Kontexte die Bedeutung, die es offensichtlich in Am 9,9 haben *müsste*: „Schütteln“ steht hier gemeinhin für einen Sichtungsprozess – eben ein *Aussieben*. Eine derartige Bedeutung ist hingegen auch aus Nah 3,12, dem einzigen Beleg, der aufgrund von Form, Stellung, Situation und Bild mit Am 9,9 übereinstimmt, nicht herauszulesen. נָיַע bedeutet definitiv nicht „sichten“ oder „(aus)sieben“ – und dies wird bei der Übersetzung entsprechend zu berücksichtigen sein.

2.4. In 2Sam 17 geht es um die Darstellung einer Kriegslist innerhalb einer bürgerkriegsähnlichen Situation. Absalom, Davids Sohn, wird angeraten, eine gewaltige Streitmacht zu versammeln, die einen Sieg gegen David als greifbare Gewissheit erscheinen lassen soll. In diesem Zusammenhang wird getönt, dass für den Fall, dass David in den Mauern einer Stadt Schutz suchen sollte, diese dem Erdboden gleich gemacht und „ins Tal“ verstreut würde.

Hinsichtlich der Übersetzung von נָרִיר sind sich LXX und Vg an dieser Stelle relativ einig: LXX übersetzt mit λίθος, die Vulgata mit calculus, was Diminutiv von calx, „Kalk(stein)“ ist. Oben wurde schon Hayes' Lösung angedeutet: Sein Vorschlag war die recht freie Übersetzung „kein Stein bleibt auf dem anderen“. Der Gedanke scheint plausibel, allerdings ohne rechte textliche Grundlage. Bezieht man allerdings die nach Levy ursprüng-

³⁴ Num 23,13 „und er lies sie 40 Jahre lang in der Wüste umherirren“ hat Hif'il, ebenso wie 2Kön 23,18 „niemand soll seine Gebeine zerstreuen / bewegen“.

liche Übersetzung von צָרוּר, „Erdscholle, Zusammengedrängtes“ (siehe oben) mit in die Überlegung ein, so wäre zwanglos an Mauerwerk, also an etwas mittels eines Bindemittels (Lehm? oder – vgl. calx – Kalkverputz?) zu einem Verbund „Zusammengedrängtes“ zu denken. Das Resultat kommt Hayes recht nahe – die Übersetzung von 2Sam 17,13 lautete dann an der relevanten Stelle: „... und wir schleifen sie ins Tal, bis dort auch nicht ein Rest Mauerwerk (mehr) gefunden wird.“

Das Argument für eine solche Übersetzung ist inhaltlicher Art: Es ist plausibel anzunehmen, dass die Schleifung einer Stadt bis zu ihrer vollständigen Zerstörung vorangetrieben würde – und die wäre dann erreicht, wenn kein Stein mehr auf dem anderen zu finden, d.h. wenn jeder Rest Mauerwerk zerstört wäre. Mittels der Vollständigkeit der Zerstörung die Macht des Zerstörers zu dokumentieren, ist der Zweck des Unterfangens, nicht die penible, gleichsam „stalinesque“ Auslöschung der gesamten Stadt sowie das Verschwindenlassen jeden Hinweises auf ihre ehemalige Existenz.

2.5. Sir 27,4 wird für die Deutung von Am 9,9 primär aus ideengeschichtlichen Gründen herangezogen, da hier ein solcher Siebevorgang geschildert wird, der gemeinhin auch für Am 9,9 vorgestellt wird. Hiermit sind jedoch einige Schwierigkeiten verbunden: (1) Sir 27,4 liegt ausschließlich in der LXX vor; die hebräische Vorlage ist nicht erhalten; (2) Sir 27,4 bietet an Stelle der oben problematisierten Termini folgendes: το κόσκινον steht für das „Sieb“, das Substantiv το σείσμα gibt das „Schütteln“ wieder und an der Stelle, wo in Am 9,9_{MT} צָרוּר auftaucht, ist in Sir 27,4 von κοπρία die Rede. Kein Begriff stimmt mit den in Am 9,9_{LXX} gebrauchten überein; κόσκινον und σείσμα sind darüber hinaus Hapaxlegomena. (3) Der in Sir 27,4 angestellte Vergleich ist höchst allgemein. Er liefert nicht mehr als den Nachweis, dass ein Sieb zum Heraus sieben von Unrat benutzt werden kann. Wer wollte dies bestreiten?

3. Synthese

Als Ergebnis der Analysen kann festgehalten werden:

3.1. Die Bedeutung von „Steinchen“ für צָרוּר ist innerbiblisch nicht zu rechtfertigen; in 2Sam 17,13 scheint צָרוּר eher als Ableitung der Grundbedeutung „(zusammen)drängen“ vorzuliegen. Man muss die Möglichkeit ernsthaft ins Auge fassen, dass die genauere Bedeutung insbesondere von צָרוּר relativ früh verloren gegangen ist und somit schon die LXX nur noch eine ungefähre Bedeutung, σύστριμμα, angeben konnte, die so gut es eben ging

den generellen Sachverhalt (siehe unten) benennen sollte, allerdings durch die Struktur des Bildes zu vollständiger Unverständlichkeit führte.³⁵

3.2. כַּבֵּרָה bedeutet mit einiger Sicherheit nicht „Sieb“ sondern eher „Worfelschwinge“, „Worfelkorb“, vielleicht sogar schlicht „Korb“.

3.3. Keine der in der Literatur genannten Parallelen vermag die vorherrschende Deutung des Bildes zu stützen: In 2Sam 17,13 ist זָרוּר wohl angemessener mit „Mauerwerk“ zu übersetzen; Spr 26,8 sowie Sir 27,4 sind für die vorliegende Untersuchung irrelevant.

3.4. Hinsichtlich נִיַּע konnte geltend gemacht werden, dass sich die Übersetzung mit „schütteln“ im wesentlichen auf den Hif'il sowie weitgehend auf den Topos Kopfschütteln beschränkt und andere Übersetzungsmöglichkeiten durchaus belegt sind. Hinsichtlich des Nif'al-Stammes ist die Belegbasis gleichermaßen schmal wie eindeutig: Nah 3,12 bieten den einzigen Beleg, der in Kontext und Wortfeld bestens mit Am 9,9 übereinstimmt. Es konnte jedoch kein Hinweis gefunden werden, dass נִיַּע verwendet wird, um einen Gedanken wie „sichten“ oder „(aus)sieben“ auszudrücken.

3.5. Generell muss festgehalten werden, dass ein bemerkenswerter Unterschied zwischen LXX und MT (bzw. der korrekten Übersetzung von Am 9,9_{MT}) besteht. Während es der LXX gelingt, durch die Worte σύντριμμα, λιγκμάω und πίπτω ein einheitliches Bedeutungsfeld zu umreißen, das von Zerstörung, Vergängnis, Tod geprägt ist, bleiben die gängigen Übersetzungen von MT hier eher disparat: „Schütteln“ sowie die Ansage „Ich (selbst) gebe den Befehl“ bleiben noch im Duktus der Gerichtsansage, um dann durch den Terminus „Sieb“ sowie das darauf bezogene „Schütteln“ in eine Ernte- bzw. Landwirtschaftsmetaphorik „umgebogen“ zu werden, die gerade durch ihren gezwungenen Charakter nicht an die entsprechenden Passagen in Am 2; 8 sowie 9,11f anknüpft.

Als wahrscheinlichste Hypothese erscheint mir daher, dass in Am 9,9 ein Gerichtstopos aufgenommen wird, der in ähnlicher Form zum „Standardrepertoire“ nachexilischer Reflexion des Gottesverhältnisses gehörte.³⁶

³⁵ Ein solcher Verständnisverlust ist im AT nicht singulär – so ist z.B. der in 2Sam 5,8 auftauchende Zusatz וַיִּנֶּע בַּצִּנּוֹר „und er berührt / schlägt die Röhre“ nicht nur schon im Parallelbericht der Chronik ausgelassen – offenbar weil der Sinn nicht mehr zu erhellen war – er fehlt (wohl aus gleichem Grunde) auch in der EÜ.

³⁶ Dieser Punkt ist nicht unwichtig: Es macht einen Unterschied, ob man (wie unter I. angedeutet) Am 9,9 als Gerichtswort interpretiert, das als Konsequenz der desaströsen Bilanz der Sozialkritik des Amos vor allem aus der Schilderung der daraus resultierenden *Brutalität* des Gerichtes lebt, oder, ob man davon ausgeht, dass im Amosbuch ein grundsätzliches theologisches Problem verhandelt wird. Nur in letzterem Fall wäre es plausibel anzunehmen, dass die inhaltlichen Aus-

Parallelen finden sich in Lev 26,32f, Jer 9,15; 13,24 – hier auch der Vergleich mit „Spreu“ שָׁרֵץ – 51,2ff, Ez 6,8 und öfter. Daher schlage ich für Am 9,9 folgende Übersetzung vor:

„Denn siehe, ich selbst gebe Befehl
und (zer)streue³⁷ unter alle Völker das Haus Israel,
wie man (die Spreu) mit dem Worfelkorb zerstreut,
und nichts Zusammengefügtes³⁸ fällt (bis)³⁹ zur Erde.“⁴⁰

sagen mittels bekannter „Formeln“ vermittelt werden, dass das „Wie“ des Gerichts hinter dem „Dass“ fast vollkommen zurücktritt: „Das Hauptthema des Amosbuchs ist dann nicht länger die Sozial- oder Kultkritik: diese ist zwar wichtig. Am Amos des Amosbuchs soll aber das komplizierte Verhältnis von Vergehen Israels und Bewahrung durch Gott demonstriert werden. Auch wenn Israel durch das Gericht hindurch muss [...], weil es die von Gott gesandten Propheten mundtot gemacht hat [...], darf es auf einen Gott vertrauen, der sich schon einmal, nämlich in der Gründung des Gottesvolkes Israel, als Vergebender offenbart hat.“ (Hervorgehoben im Original) Steins, Amos 25.

³⁷ Die Bedeutung „schütteln“ scheidet aus – sie ist im Hif'il für die Wendung „Kopf bzw. Hände schütteln“ reserviert. Hif'il als Kausativ zur Grundbedeutung „umhertreiben / vagabundieren“, also „zum umhertreiben veranlassen“, ergo „vertreibe“; zusammen mit λικμάω, das noch den „richtigen“ Kontext voraussetzt, ergibt dies das (fast vollständig) bedeutungsgleiche „zerstreue“.

³⁸ Nahe gelegt werden kann, dass die Übersetzung „Stein“ ausscheidet. Das Gerichtsbild beschreibt die vollständige Zerstörung des Hauses Israel (vgl. Am 6,11). Danach, in Am 9,11, werden „Trümmer“ sowie „die zerfallene Hütte Davids“ wieder aufgerichtet und „Risse“ ausgebessert. In den angeführten Parallelen (Lev 26,32f, Jer 9,15-18 sind hier am deutlichsten) wird die vollständige Zerstörung von Häusern bzw. Städten mindestens impliziert. Es ist zumindest wahrscheinlich, dass diese Zerstörung hier thematisiert wird. Übersetzungen, die dies wiedergeben, wären das von Hayes vorgeschlagene „kein Stein bleibt auf dem anderen“ oder auch das von mir für 2Sam 17,13 nahegelegte „Mauerwerk“, welches versucht, die Grundbedeutung von צָרוּר, „Zusammengedrangtes“, „Verbundenes“ fruchtbar zu machen.

³⁹ Der Versuch, das „zerstörerische Moment“ des Gerichts zum Ausdruck zu bringen. Eine umschreibende Übersetzung könnte lauten: „... und nichts fällt als noch-Zusammengefügtes („Mauerwerk“), sondern nur als einzelne Steine zur Erde.“

⁴⁰ U. Berges verdanke ich den Hinweis auf eine überlegenswerte Alternative. Er schlägt vor, צָרוּר mit „Worfelkorb“ zu übersetzen, צָרוּר jedoch mit „Stein“: „... wie man (die Spreu) mit dem Worfelkorb zerstreut und kein Stein fällt (bis) zur Erde.“ Wengleich dieser Vorschlag den Vorzug größerer Eingängigkeit hat, überwiegen meines Erachtens die Zweifel: (1) Diese Übersetzung lege den Akzent auf die Wucht des Gerichts. Dies liefe jedoch eher konträr zu dem in der gesamten Perikope verhandelten Thema. (2) Bei näherem Hinsehen ergeben sich auch hier Verständnisschwierigkeiten: (i) Wenn das Worfeln mit derartiger Gewalt geschieht, dass nicht einmal mehr Steine zu Boden fallen, um wieviel

4. „Leftovers“

Die obigen Ausführungen fordern zwei grundsätzliche Einwände geradezu heraus, die abschließend kurz thematisiert werden sollen: So mag man einwenden, (4.1.) dass sich die von mir angeführten Parallelen des meines Erachtens in Am 9,9 verhandelten Gerichtstopos hinsichtlich des Vokabulars in den MT-Fassungen z.T. erheblich unterscheiden. Zum anderen könnte (4.2.) man den etwas eklektischen Umgang mit talmudischen Belegen bemängeln.

4.1. Diesem Einwand ist in letzter Konsequenz stattzugeben. Allerdings gilt es zweierlei zu bedenken: Es gibt erhebliche lemmatische Übereinstimmungen in den jeweiligen LXX-Fassungen. Dies heißt jedoch *nicht* nur, dass die LXX in ihrer Übersetzung von MT abweicht, sondern *auch*, dass die Übersetzer der LXX den Text offenbar derart verstanden, dass jene Stellen, die bei einer rein auf den MT-Text fixierten Interpretation nicht innerhalb des Deutungshorizontes lägen, als in Bezug auf Am 9,9 relevante Texte angesehen wurden. Und weiter, dass mittels der entsprechenden Übersetzung – wie im Amosbuch_{MT} selbst an vielen Stellen – auf diese Weise weitere Verstehenshinweise und Horzonterweiterungen angelegt wurden bzw. werden sollten. Zum anderen sind auch die Übereinstimmungen zwischen dem MT-Text gar nicht so verschwindend wie sie vielleicht aussehen mögen. Die Sicht wird zum großen Teil durch die beiden Problemfälle צָרֹר und כְּבֵרָה verstellt. Geht man über die Vergrenzen hinaus, eröffnen sich durchaus Parallelen: das Schwert, durch das die Sünder sterben, die Zerstörung, die durch das Gericht in Israel ausgelöst wird, das Zerstreuen unter die Völker.

4.2. Talmudische Belege sind – je nachdem in welche Zeit man Abfassung des Amosbuches und Kodifizierung des Babylonischen Talmud legen möchte – mehr als 1000 Jahre von der Lebens- und Sprachwirklichkeit des Amos entfernt. Bezogen auf das Nibelungenlied käme niemand auf die Idee,

weniger denn das Korn, das doch von der Spreu getrennt werden soll? (ii) Im vorgestellten Bild ist JHWH der Worfelnde, der für den Vorgang notwendige Wind nur „Szenerie“. Damit jedoch keine Steine mehr zu Boden fallen, ist – um im Bild zu bleiben – nicht erhöhte Wucht beim Schleudern ausreichend, sondern stärkerer Wind, ja Sturm, der selbst Steine durch die Luft zu wirbeln vermag. Doch damit wäre nicht JHWHs aktives Handeln „brutalisiert“, sondern lediglich das, was eigentlich nur „Szenerie“ darstellt. (3) Es wird unerklärlich, warum die LXX die offensichtliche Notlösung σὺν λίθοις enthält, da eine Übersetzung von צָרֹר mit „Stein“ (wie die Übersetzungstradition zeigt) vordergründig guten Sinn macht.

Grass' „Blechtrommel“ zwecks Erhellung unbekannter Termini heranzuziehen. Mir verschließt sich daher, welche „harten Fakten“ durch talmudische Parallelen geschaffen werden könnten. Gleichwohl können talmudische Belege Hinweise auf Bedeutungsspektren geben und somit biblisch gewonnene Hypothesen zusätzlich stützen und / oder schärfen und in dieser Funktion gebraucht werden.

Summary

The translation and interpretation of Am 9:9 has been under debate for more than a century. The most common solution, JHWH threshing Israel like corn in a sieve, has found support by many scholars, e.g. Hans Walter Wolff, Jörg Jeremias, among others. Yet, criticism has never ceased completely. The current study seeks to present an alternative solution, based upon close scrutiny of MT, along with talmudic parallels.

Zusammenfassung

Die Übersetzung und Interpretation von Am 9,9 ist seit mehr als einem Jahrhundert umstritten. Die übliche Lösung, derzufolge JHWH Israel siebt wie Korn auf der Tenne, hat breite Unterstützung gefunden, unter anderem von Hans Walter Wolff und Jörg Jeremias. Kritische Stimmen verstummten jedoch nie vollständig. Die vorliegende Studie präsentiert eine alternative Lösung. Hierzu wird MT einer (erneuten) intensiven Untersuchung unterzogen; zudem werden talmudische Parallelen berücksichtigt.

Bibliographie

- Dahmen, U. / Fleischer, G., Die Bücher Joel und Amos (NSKAT 23/2), Stuttgart 2001.
- Gemoll, W., Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch, München ⁹1997.
- Gesenius, W. / Kautzsch, E.F., Hebräische Grammatik, Hildesheim u.a. 1977.
- Harper, W.R., A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea, Edinburgh 1936.
- Hayes, J.H., Amos. The Eighth-Century Prophet: His Times and his Preaching, Nashville 1988.
- Jeremias, J., Der Prophet Amos (ATD 24/2), Göttingen 1995.
- King, P.J., Amos, Hosea, Micah. An Archaeological Commentary, Philadelphia 1988.
- Levy, J., Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midrashim 4, Leipzig 1889.
- Liddell, H.G. / Scott, G. / Stuart Jones, H. A Greek – English Lexicon, 9. Auflage, Oxford 1961.

- Polley, M.E., Amos and the Davidic Empire. A socio-historical approach, New York u.a. 1989.
- Steins, G., Amos 7-9 – das Geburtsprotokoll der alttestamentlichen Gerichtsprophetie?, in: Hossfeld, F.-L. / Schwienhorst-Schönberger, L. (Hg.), Das Manna fällt auch heute. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments, FS Erich Zenger (HBS 44), Freiburg 2004, 585-608.
- Steins, G., Amos und Mose rücken zusammen. Oder: Was heißt intertextuelles Lesen der Bibel?: rhs 44 (2001) 20-28.
- Volz, P., Zu Amos 9,9: ZAW 38 (1919/20) 105-111.
- Wolff, H.W., Dodekapropheten 2. Joel/Amos (BKAT XIV,2), Neukirchen-Vluyn 1969 / ³1985.
- Zenger, E. (Hg.), Stuttgarter Altes Testament, Stuttgart 2004.

Albrecht von der Lieth

Mauritzstr. 3

48143 Münster

Deutschland

E-Mail: a.v.d.lieth@uni-muenster.de

Asherah and textiles

Jeannette H. Boertien

1. Asherah and textile production

In literature textile production is sometimes related to the goddess Asherah. In Ugaritic texts Asherah, the consort of El, is described as the motherly caring goddess. In KTU1.4, II 3-11 she is described at the beach with a spindle in her hand, dropping the spindle from her hand (= spinning). (Smith, Baal 122; Becking / Dijkstra, God 96; Meyers, Material 433) From the Old Testament we know that weaving garments for Asherah was practiced in the Jerusalem temple. (2 Kings 23, 7) Women wove clothing to be draped over a cult statue dedicated to the goddess Asherah. (Ackerman, Deborah 180) These women produced the textile within the compound of the YHWH temple. They are described as working in "houses" erected within the temple complex. Workshops in which woman were weaving garments for Asherah were also known elsewhere in Judah and were apparently part of the textile storehouses known as *miltahot*, which existed in royal palaces and temples both in Jerusalem (Jer 38, 11) and in Samaria (2 Kings 10, 22). Similar workshops and storehouses were found in temple compounds in Mesopotamia and Egypt. (Sheffer / Tidhar, Textiles 12 note 33) The practice of clothing cult statues is also known from other countries in the eastern Mediterranean world. (Oppenheim, Garments 172-193).

Production of textile can be related to the shrines of the goddess Asherah. Loom weights are often found at Iron Age sites near and within cultic structures, pointing to the existence of workshops for the production of fabrics inside the sacred enclosures. (Lapp, Excavation 28; Mazar, Excavations 80; Sheffer / Tidhar, Textiles 12) Both in Deir 'Alla and in Kuntillet 'Ajrud textiles were woven within a compound where textual finds written and drawn on plastered walls mention the name of the goddess Asherah or Shagar which may be an other name of Asherah.

2. Comparing Kuntillet 'Ajrud and Iron Age Deir 'Alla

The similarities between Kuntillet 'Ajrud and Iron Age Deir 'Alla are striking. Both sites are situated on a junction of trading routes; on both sites textiles of special high quality were produced, and the weaving activities were concentrated around a benched room that had religious texts and motives on its plastered walls.

2.1. Kuntillet 'Ajrud

Kuntillet 'Ajrud lies in the eastern Sinai desert some 50 km south of Kadesh Barnea. It is built on top of a steep hill, on a crossroads leading into the Sinai desert, and close to water wells. The settlement consists of two buildings, dated to circa 800 BC by the excavator. (Meshel, Kuntillat 'Ajrud) Kuntillet has been interpreted as a fortress, although the main building differs architecturally from the other Negev fortresses. Meshel has suggested that the site served as a religious centre on the road to the Red Sea serving Israelite trade activity. (Meshel, Kuntillat 'Ajrud) Other suggestions include a caravanserai or fortress with a small sanctuary. (Dever, discoveries, 140; Zevit, Religions, 370) Mazar attributes the religious activity at the site to an Israelite group, such as the Rechabites. (Mazar, Archaeology 449).

The most significant finds of Kuntillet 'Ajrud are the inscriptions and drawings. The script used in the inscriptions is regarded as Phoenician-Hebrew. (Meshel, Kuntillat 'Ajrud; Horvat Teman 1461; Zevit, Religions 376-378) The "bent axis" entrance room to the main building was decorated with floral motives. It had benches along its northern walls, and in the open southern part of the 'bend' a bench was constructed running into the open plaza. The broad room that was entered through this entrance room also had plastered walls and benches along the walls. Its entrance divided the room into two wings. The plastered stone benches surrounding each wing occupied most of the area, with only a narrow passage way in between. This construction gave the room its name, "bench room". The benches appear to have been the most important element in this room. The benched room yielded two wall inscriptions, inscribed votive offerings and a pithos decorated with human figures, cultic scenes and blessing formulae mentioning YHWH and Asherah, while fragments of a third inscription were discovered on the north jamb of this room leading into the courtyard. On the door jamb of the entrance leading from the bench room into the courtyard was the only inscription that was discovered in situ. It was extremely fragmentary and faded. Only very small parts of the wall-inscriptions could be preserved. The drawings on the wall plaster, several of which are in black, red and yellow, differ in subject matter from the depictions on the pithoi and are more decorative. (Meshel, Horvat Teman 1463) The inscriptions and drawings on the wall plaster define the site as a religious centre but their significance goes far beyond that. The drawings and wall decorations are unique in Iron Age Israel, both in quantity and in variety. The palaeography and the reading of the motifs has led to the conclusion that the site represents a mixture of both southern and northern Judaite and Israelite religious practices (Zevit, Religions 376, contra Meshel, Kuntillet 'Ajrud 108-109; Horvat

Teman 1464), while Dever speaks of syncretism of Israelite, Canaanite, Phoenician and Egyptian worship. (Dever, Discoveries 140-148).

In Kuntillet 'Ajrud some hundred textile fragments were found, as well as a bundle of flax fibres, yarn for weaving and twisted thread for sewing. The textile fragments are small, mostly less than 5 cm in length, a few of circa 20 cm and only two of circa 50 cm in length. No item was complete enough to be identified as part of a particular garment or textile object, but they consisted of high quality textiles reflecting skilled craftsmanship. (Sheffer / Tidhar, Textiles 14) The significance of the textiles for interpreting the site lies in the presence of three fragments identified as "*sha'atnez*", a mixture of linen and wool.¹ Two of these were undyed, both made with linen warp and wool weft. The third fragment combined red wool and blue linen ornamentation.² Dyed wool gives brighter colours and is easier to produce than dyed linen threads. This could be the reason of combining the two materials. The "*sha'atnez*" items are of special importance because of their religious significance. The fact that most of the textiles in Kuntillet 'Ajrud were made of linen and only a small percentage of wool is surprising for a Negev site, where the locally available raw material for producing fabric was sheep's wool. A possible explanation for the high amount of linen finds may be the religious function of the site. (Sheffer / Tidhar, Textiles 14) Linen garments had special cultic significance in both Egypt and Mesopotamia and in ancient Israel. In Mesopotamia linen garments characterized a person as a priest. (Oppenheim, Texts, cited by Sheffer / Tidhar, Textiles 23) According to the Old Testament priests had to wear linen garments in the cult (Ex 28, 42-43). In Ezekiel 44, 17-18 wool is especially mentioned as forbidden for priests within the gates of the inner court of the temple. At the same time, linen was also the clothing of the Israelite male (Ias 5, 27; Jer, 13, 1) this twofold use of linen, cultic versus domestic, is also mentioned neo-Babylonian documents. (Oppenheim, Garments 178).

2.2. Deir 'Alla

Deir 'Alla was located on the crossroads of the north-south trade route through the Jordan Valley. (Van der Kooij, Vicissitudes 299) It was the last village in the Jordan Valley before the road from Beit Shean and Pella to Rabbat Ammon led inland, following the river Zerqa. (Van der Steen,

¹ *Sha'atnez* is mentioned in the Old Testament. Wearing garments made of a mixture of wool and linen is prohibited for common use according to Lev 19, 19. The holy clothes for the High Priest were made of a mixture of wool and linen as ordained in Ex 28, 4-8.

² The only colour observed on both early and late linens is blue. (Sheffer / Tidhar Textiles 6 and note 14)

Tribes) In the Iron Age phase M / IX the settlement consisted of an unfortified village of circa fifteen households. (Van der Kooij / Ibrahim, *Threads* 86-87; Van der Kooij, *Matters* 63.70) The excavated architecture shows a conglomerate of small mud brick rooms. In one of the rooms of the settlement a text mentioning Balaam Bar Beor was written in ink on the plastered western wall (see Hofstijzer / Van der Kooij *Texts and Text*). Phase M / IX was destroyed by an earthquake and partly by fire, leaving the contents of the rooms largely undisturbed. (Van der Kooij, *Tell Deir 'Alla* 341) The destruction of Deir 'Alla phase M / IX has been dated to ca. 800 BC on the basis of C14-analysis. (Van der Kooij / Ibrahim, *Threads* 82; Van der Kooij, *Context* 297, 301; *Matters* 63), while Vilders dates the pottery of phase M to between 850 and 700 BC. (1992, 198) Therefore the complex was in use in the second half of the 9th and possibly the first half of the 8th century BC. The village consisted of a conglomerate of some forty small rooms, tightly built together. Most rooms shared their walls with their neighbours, and were not freestanding units. No fortification has been found surrounding the settlement, and no temple has been identified. However in one of the buildings a small room with benches was found, which had a text on the plastered western wall, written in red and black ink. (In the publications this room is referred to as room EE33).

The benched room with the plaster text is a small room measuring 3 x 4.3 m. About 1 m² of inscribed and illustrated wall plaster was found in this room. One concentration of fragments had collapsed into room EE334 west of the benched room, the other into room EE335, the room in which it originally belonged. The text has been reconstructed and published by Hofstijzer / Van der Kooij, *Texts; Text*. The preserved fragments deal with “the seer of the gods Balaam, son of Beor” (usually identified with Balaam in Numbers 22-24), with his visions, prophesies and curses. Because of the fragmentary state of the plaster text, the combination of the different fragments and the reconstruction of the contents remain problematic. The text is linguistically puzzling, and scholars even argue over in which language the text is written.³

The interpretation of Deir 'Alla in the Iron Age has been a point of discussion, the question is: Was this village an agricultural settlement or did it have a religious function in this period as it had in the Bronze Age? The excavator of the benched room with the Balaam inscription Prof. Dr. H.J.

³ Some scholars see the language as basically Aramaic, others think it is basically Canaanite and several scholars hold this language to be neither Aramaic nor Canaanite and characterize it as “Proto Aramaic”, an intermediate stage of the evolution of Aramaic out of second millennium B.C. For a detailed survey see Moore, *Traditions* 7, note 27.

Franken (Franken, Evidence 4.8.13; Deir 322; Balaam at all and Studies) suggests that the Iron Age village had a sanctuary. "The combination of the artificial hill (tell) with the building on top, the Balaam text and a number of associated objects justify the present attempt to interpret the ruins as the remains of a Baal height." (Franken, Balaam 193) Franken sees a relation between the textile production and the religious function of the site. Vilders (Stratigraphy 192) sees for the Iron Age complex of Deir 'Alla besides a practical function also a religious one. She suggests a similar function as Beth Shan upper level V, store rooms and workshops belonging to a central administration building or a sanctuary. Wenning / Zenger (Heiligtum 172.181) conclude that there is no continuity for the function as a sanctuary, because the Iron Age benched room and the Late Bronze Age temple are not on the same place at the site. The unoccupied period of 200 years between the end of the Late Bronze Age temple and the beginning of the Iron Age village causes Wenning / Zenger to reject the idea of the function as a sanctuary. Wenning / Zenger, who formulated the main question as: "Heiligtum ohne Stadt – Stadt ohne Heiligtum" was it a sanctuary without a town or a town without a sanctuary? They came up with an alternative interpretation for the benched room their idea is that the room was a meeting-room: for local prophets. (Wenning / Zenger, Heiligtum 193) Van der Kooij who published the Balaam inscription (Hoftijzer / Van der Kooij, Texts, Text) and continued the excavations at tell Deir 'Alla from 1979 onward, describes the Iron Age settlement of phase IX as an agricultural village starting at full scale and settled by agricultural villagers directly coming from another village. (Van der Kooij, Matters 70) He describes separate households, in which weaving for home use generally featured, and indicates a trade specialisation, by exceptional number of looms. (Van der Kooij / Ibrahim, Threads 87.88) Van der Kooij rejects the interpretation of the Iron Age complex as a religious centre. About the Benched room with the Balaam text he writes: "Historically texts of this kind may have a religious use, but also a use in a teaching context ('class room')." (Van der Kooij, Matters 69).

A large number of loom weights were found in this phase as well. A total of 675 loom weights was registered, 589 of which have subsequently been studied. (Boertien, Iron Age) The function of the loom weight is to stretch the warp threads on the vertical loom, the so called warp-weighted loom. The weights are attached to bundles of warp threads. More than thirty warp-weighted looms were in use in the settlement of phase M / IX. (Boertien, Iron Age 323-324) If the suggestion of fifteen households (Van der Kooij / Ibrahim, Threads 86-87; Van der Kooij, Matters 63.70) is correct, then more than two looms were in use in each household. This

suggests that weaving was an important activity in this village.⁴ It was not done only for household production, but tell Deir 'Alla can be regarded as a textile production centre. Its location on a crossroad of trade routes suggests that this production was related to a local and regional exchange network.

Fragments of textile were also found. Most were carbonised threads retrieved from the holes of some loom weights. In a room directly south of the benched room a small fragment of fabric, measuring 52 x 32 mm, was still lying in situ between 38 loom weights. These finds were analysed by Dr. W.D. Cook of the Manchester Department of Textiles using a Scanning Electron Microscope. (Vogelsang-Eastwood, *Textiles* 61, fig.76 and 77) The fabric turned out to be a very fine hemp cloth, a textile rarely encountered in the Middle East.⁵ (Boertien, *Iron Age; Studies*) Deir 'Alla is the only known site in the Levant where hemp fibre has been identified in an archaeological context. The find of a fragment of finely woven hemp cloth in phase M / IX is very exceptional, as hemp cloth has never before been reported from Iron Age levels in the Levant. Beside wool is linen the most commonly used plant fiber. The presence of cloth made of the fibre hemp in the same complex in which a cult room with a religious inscription is found raises the question whether this special kind of cloth could have had a cultic use. (Boertien, *Studies*).

3. Concluding

Kuntillet 'Ajrud has been interpreted as a shrine where textiles were produced, at least partly for religious purposes. (Meshel, *Kuntillat 'Ajrud; Sheffer / Tidhar, Textiles*) Likewise, the compound of tell Deir 'Alla Phase M / IX can be seen as the place of residence of a small group of people, living and working near a shrine complex, producing textiles not only for their own use and for exchange, but also for some religious needs. (Boertien, *Iron Age; Studies*) Interesting is that at both sites ABCDaries have been found. In Deir 'Alla an alphabet was inscribed on the rim of a bowl. Probably the whole alphabet had been written round the rim of the

⁴ The warp-weighted loom is the only kind of loom traceable in an excavation, but it is possible that other techniques to make cloth were used as well, such as the horizontal loom and tablet or card weaving.

⁵ Hemp is derived from the stem of *Cannabis Sativa*, which is closely related to flax. It is currently known as a fibre to make ropes and cords. There are no literary and documentary sources for the use of hemp in the Iron Age in the Levant, and it is only from tell Deir 'Alla that actual hemp textiles are recorded. However, hemp is difficult to distinguish from linen without the use of the Scanning Electron microscope and it is very well possible that some hemp cloth found was taken for linen.

bowl. (Van der Kooij / Ibrahim, Threads 70) In Kuntillet 'Ajrud four ABCDdaries were found, mentioned by Meshel in his description of the ink inscriptions and drawings on pottery vessels. "Noteworthy among the inscriptions are four repetitions of the alphabet, with the letter *pe* preceding '*ain*.'" (Meshel, Horvat Teman 1462) An interesting ABCDdary has been excavated by R. E. Tappy at Tell Zayit (not far from Lachish). It is a complete alphabet inscribed (scratched) in a stone boulder belonging to a building, dedicated to the late tenth century. (Lectures R.E. Tappy held at ASOR and SBL in Philadelphia November 2005, and the site of Tel Zayit: (www.zeitah.net/UpdateTelZayit.html.) (16.11.2006) The function of these alphabets is not clear, the scripts used often show an experienced writing, and thus they are not a writing exercise, a magical religious explanation has to be considered. (Van der Kooij / Ibrahim, Threads 70).

3.1. Texts and textiles

The use of a special fabric for sacred or liturgical garments is well-known in religious history. The specialized textile production at both sites, where very fine fabrics of very rare material or in a rare combination of materials were made on the looms in the village, stresses religious aspect of the sites. At both sites very special fabrics were found. In Deir 'Alla a fine hemp-textile was produced, while in Kuntillet 'Ajrud a fine wool /linen mixture was woven. The production of special fabrics may be interpreted in the light of the religious function of the sites. The fabrics are thought to be produced for the shrine. Textile production is often related to the goddess Asherah / Ishtar and weaving for Asherah is a usual ritual in the Levant during this period.

A closer look at the texts from tell Deir 'Alla and Kuntillet 'Ajrud also reveals some surprising relations. It is remarkable that on the inscriptions of both sites a goddess is present, although the texts belong to a different cultural / religious sphere and the goddesses are at home in a different pantheon. Comparing the texts from Deir 'Alla and Kuntillet 'Ajrud the inscriptions show different personal names, it is striking that in the plaster text from Deir 'Alla the god JHWH is not mentioned while this name is often used in Kuntillet 'Ajrud. The ink inscriptions at both sites speak of the god El as head of the pantheon and a female god is mentioned, in Deir 'Alla the goddess is Shagar and in Kuntillet 'Ajrud the female god is Asherah. But the pantheon of both sites is different, in the Balaam text the god El, originally the chief god of this world is mentioned. His role is not entirely clear. There is also the male god Mot: he is the personification of death. The goddess is Shagar, known as a goddess from northern Syria. In the text she

is mentioned together with Ashtar (*Shagar we Ashtar*). There is a discussion whether Ashtar is a god or a goddess.

Hoftijzer sees a narrow relation between Ashtar and Astarte (Hoftijzer writes “*Ashtarte*”) on the one side and Shagar on the other side. Shagar and Ashtar are connected with the fertility of animals. (Keel / Uehlinger, *Gods* 208, Hoftijzer / Van der Kooij, *Texts* 273) In Moab Ashtar is identified with Kemosh (Hoftijzer / Van der Kooij, *Texts* 273) The god Ashtar-Kemosh is referred to in the Moab inscription. (ANET 320) Zevit sees Ishtar as the same goddess as Astarte, she is an Assyrian goddess (Zevit, *Religions* 541) and finally Hoftijzer states in Van der Kooij / Ibrahim (Threads 69) that Ashtar is the male equivalent of Ashtarte. The correlation between Astarte / Ishtar and the “Queen of Heavens” in this and related passages is reasonable in the light of the available data. (Zevit, *Religions* 541 note 91) Ishtar is also a Babylonian goddess with a relationship to Anu king of the gods. (Zevit, *Religions* 369) From all these different ideas it is difficult to tell who is meant in the Balaam inscription. In the council of the gods which Balaam saw in his vision, it is not clear if the *Shadday* are gods or goddesses. Hoftijzer suggests a feminine plural of *Shadday*, the *Shaddayim* goddesses they are the council of the gods. (Hoftijzer / Van der Kooij, *Texts* 179.275; Van der Kooij / Ibrahim, *Threads* 69)

3.2. About the male gods

In Kuntillet ‘Ajrud besides El two other male gods are mentioned, YHWH and Baal, it attracts attention that in Kuntillet ‘Ajrud the male gods are an interesting international group. In Samaria and throughout Israel reigned a religious pluralism that was later to be represented as a struggle between the popular, national god JHWH and the foreign deity Baal who predominated at court (...) Baal was the traditional god, or better the god-type of the countryside, along with the goddesses Astarte and Asherah. (Liverani, *History* 119) There were also many other deities who appear occasionally even in a text such as the Bible, where Deuteronomistic and post-exile editors wished to reduce the situation to an alternative between JHWH and Baal. (Liverani, *History* 119) In Deir ‘Alla the male gods are El and Mot, the goddesses are Shagar and possibly Astarte. The names used in the plaster texts from Deir ‘Alla and Kuntillet ‘Ajrud show different personal names, it is striking that in the plaster text from Deir ‘Alla the god JHWH is not mentioned while this name is often used in Kuntillet ‘Ajrud. The reason could be the fact that JHWH is supposed to be of a southern origin. (Liverani, *History* 140).

3.3. The goddesses

In Kuntillet 'Ajrud Asherah the consort of El is the Magna Mater and the Dea Nutrix of the Canaanite pantheon, the goddess of fecundity (Becking / Dijkstra, God 114) referred to as Qudshu. She is also known from Ugaritic texts. The name 'šrt Asherat (Meshel, Kuntillat 'Ajrud un-paged) is used in Kuntillet 'Ajrud. The name 'šrt Asherat is used in the same way in an altar inscription excavated in Ekron. (Gitin, Century 250) The official cult of Asherah and JHWH is mentioned in Kuntillet 'Ajrud, Ekron (Tel Miqne) and in the inscription from Khirbet El-Qom (10km south-east of Lachish), reading: "May Uriyahu be blessed by JHWH and his Asherah, he saved him from his enemies." What clearly emerges from these is a cult that combines JHWH and his consort Asherah. (Liverani, History 140) Besides the goddess Asherah the goddess Anat the Virgin (standing on the Lion), the goddess of war is mentioned, in the inscription she is singing for Baal. She is considered to be the sister of Asherah, they are the daughters of Re originally kept distinct from each other. Anat is also known from Ugarit. (Zevit, Religions 359-370) She is also referred to as Qudshu. (Zevit, Religions 323-324 and note 132,133 and 134)

In Deir 'Alla the goddess Shagar is mentioned as a Canaanite goddess that had a function in animal fertility, but the name Shagar is also known from Punic and Ugaritic texts. (Hoftijzer / Van der Kooij, Texts 273) She is referred to as a double goddess *Shagar-we-Ashtar* (comparable to the double gods *Shahar-we-Salem* and *Sede-we-Mesar*. (Becking / Dijkstra, God 96.113) The god Ashtar is also a fertility god, he is mentioned on the stele of Mesha, from the nearby kingdom of Moab, there he is identified as the national god Kemosh. There is a narrow relation between Ashtar and Astarte on the one side and Shagar on the other. It is unknown which role Ashtar played in the local pantheon of Deir 'Alla, but it is possible that Ashtar was one of the more important gods of Deir 'Alla as he was in Moab. (Hoftijzer / Van der Kooij, Texts 273 and note 8) In the text the goddess Shagar is the one who announces the doom to Balaam. Hoftijzer / Van der Kooij suggest that Shagar was more important in the pantheon of Deir 'Alla than Ashtar because she is mentioned first in the name combination. We do not know whether Astarte also belonged to the local pantheon, but it is possible that Shagar has taken her place. (Hoftijzer / Van der Kooij, Texts 274) This would mean that Shagar is Astarte.

| <i>Names used in Kuntillet 'Ajrud</i> | <i>Names used in Deir 'Alla</i> |
|--|---|
| | The Shadday gods /goddesses |
| <i>The god EL</i> | <i>The god EL</i> |
| Anath the Virgin Asherah the goddess, consort of YHWH | Shagar the goddess, consort of Ashtar |
| The god YHWH , [or YHWH and his Ashera] YHWH... the Teiman YHWH of Shomron and Asherata YHWH Teiman and Asherata | <i>The god</i> Ashtar |
| <i>The god Baal</i> | <i>The god Mot</i> |
| <i>Different names mentioned</i> Amaryo Yehal(el) Yoasah | <i>Different names mentioned</i> Balaam son of Beor the prophet Shar'a' Stone of Shar'a' |

Table 1. The pantheons of Deir 'Alla and Kuntillet 'Ajrud

When Shagar is Astarte then there is an interesting link between the goddesses of Iron Age Deir 'Alla and Kuntillet 'Ajrud. Because the worship of Asherah finally resulted in an admixture of the characteristics of Asherah and Anat and later they formed a triad with Astarte, the goddess of sexual love.⁶ (Oden, Persistence 34; Becking / Dijkstra, God 122; Nakhai, Archaeology 146, discussion in Zevit, Religions 137 note 25) Though each goddess had a

⁶ Her native name is Atarata which became Atargatis in Greek. Later she is called Hera or Athena, Aphrodite, Selena, Rhea, Artemis or Nemesis, and her original consort Baal is later called Zeus.

distinct character, the three goddesses share attributes titles and husbands. It seems clear that at every period the three goddesses could be worshipped separately or together. (Oden, Persistence 34)⁷ In the Canaanite pantheon Asherah, the consort of El, was finally absorbed in the triad Anat-Asherah-Astarte. (Hoffner, Myths 69-70). The triad of major Canaanite goddesses, Asherah, Astarte and Anat, their Egyptian hypostatization Qudshu and the Egyptian goddess Hathor shared many characteristics. (Nakhai, Archaeology 146) The Ugaritic mythological texts are witness of a religion whose basic shape remained constant. In the flexible pantheon was place for an amalgamation of different deities, with a place of honour for a female deity. (Oden, Persistence 32-33) To show how this amalgamation took place in the Levant Oden describes the female deity. Her name combines the names of Asherah, Astarte and Anat. The major Canaanite goddess Asherah / Tanit combined with Astarte. Though each goddess has and continues to have a distinctive character as early as the mid-second millennium B.C. the three goddesses share attributes, titles, and husbands. It seems clear that at every period the three goddesses could be worshiped separate or together. (Oden, Persistence 34).

The relation between the different goddesses as mentioned above is interesting because it could point to an unexpected relation between these two sites. Both in Deir 'Alla and in Kuntillet 'Ajrud textiles were woven within a compound that contained textual finds mentioning the name of a goddess Asherah or Shagar. Because Shagar is possibly another name for Asherah the pantheon of both sites is less different than the names do suggest. The head of the pantheon is El, the female is Asherah / Ishtar / Anat / Shagar her male consort is YHWH in Kuntillet 'Ajrud and Ashtar in Deir 'Alla. The different female goddesses seem to be the same mythological motif, an admixture of different female deities, the Dea Nutrix, the Magna Mater, the goddess of fertility, the goddess of war, the goddess of sexual love, she is an important female deity with different attributes, and one of her known attributes is the spindle. The function of this female goddess associated with spinning could point to a similarity in the function of the benched room in Deir 'Alla and Kuntillet 'Ajrud. At both sites the material culture shows that weaving textiles played an important role, in combination with the plaster texts mentioning a female deity be it Shagar of Asherah, it is tempting to say that the inhabitants of Iron Age Deir 'Alla and

⁷ Ackermann sees a difference in the worship of Asherah at one side and Astarte/Ishtar at the other side. Astarte the West Semitic goddess and Ishtar the East Semitic goddess are both associated with the planet Venus and embody the astral characteristics of the 'Queen of Heaven' / 'Lady of Heaven'. (Ackermann, Debo-rah 461).

Kuntillet 'Ajrud wove their special textiles for Asherah. Further research is needed to confirm this hypothesis.

Summary

Texts and textile finds from Iron Age Deir 'Alla in the Jordan Valley and Kuntillet 'Ajrud in the North-Eastern Sinai shed some light on a female goddess. Both sites are dated about 800 BC, and revealed unique inscriptions and drawings on plastered walls and on both sites a special kind of textile was produced. In Kuntillet 'Ajrud a collection of about a hundred textile fragments was discovered, amongst these pieces of textile was a fabric made of a mixture of wool and linen: the so called "sha'atnez" (Lev 19, 19 Ex 28, 4-8). In Deir 'Alla too a special textile has been excavated, in the complex in which the Balaam plaster text was found. Here a very fine hemp cloth was made. The benched (cult) room in Deir 'Alla and Kuntillet 'Ajrud and the production of a special cloth could point to a similarity in the function of both sites. The production of special fabrics may be interpreted in the light of the religious function of the sites because at least parts of the fabrics are thought to be produced for the shrine. The names used in the texts from Deir 'Alla and Kuntillet 'Ajrud point to a female goddess. Textile production is often related to the goddess Asherah / Ishtar and weaving for Asherah is a usual ritual in the Levant during this period. Whether the production of textile in Deir 'Alla and Kuntillet 'Ajrud can be related to the goddess Asherah is debated.

Zusammenfassung

Texte und Textilfunde von Deir 'Alla im Jordantal und von Kuntillet 'Ajrud im nordöstlichen Sinai werfen neues Licht auf eine altbekannte weibliche Gottheit. Beide Stätten datieren in die Eisenzeit, näher hin in die Zeit um 800 v. Chr. An beiden Stätten konnten einzigartige Inschriften und Zeichnungen an verputzten Mauern entdeckt werden. Und an beiden Stätten wurde nachweislich eine spezielle Art von Textilien produziert. In Kuntillet 'Ajrud wurden über einhundert Textilfragmente entdeckt, darunter auch Stücke, die aus einem Mischgewebe aus Wolle und Leinen gefertigt waren, so genannte sha'atnez (Lev 19,19 und Ex 28,4-8). Auch in Deir 'Alla konnten spezielle Textilien entdeckt werden, und zwar in jenem Komplex, in dem auch der Balaam-Text entdeckt wurde. Hier wurde feiner Stoff aus Hanffaser hergestellt. Die Kulträume mit Bänken sowie die Produktion spezieller Stoffe sowohl in Deir 'Alla als auch in Kuntillet 'Ajrud könnte auf eine ähnliche Funktion beider Stätten hinweisen. Die Produktion spezieller Gewebe könnte im Licht der religiösen Bedeutung der beiden Stätten interpretiert werden, da zumindest Teile der Gewebe für die Kultstätten produziert wurden. Die Namen in den Inschriften von Deir 'Alla und Kuntillet 'Ajrud weisen auf eine weibliche Gottheit hin. Textilproduktion ist oftmals mit der Göttin Asherah / Ishtar verbunden und das Weben für Asherah ist ein übliches Ritual in der Levante in dieser Zeit. Ob die Textilproduktion in Deir 'Alla und in Kuntillet 'Ajrud mit der Göttin Asherah in Verbindung gebracht werden kann, ist Gegenstand der Diskussion.

Bibliographie

- Ackerman, S., *At Home with the Goddess*, in: Dever, W.G. / Gitin, S. (ed.), *Symbiosis, Symbolism and the Power of the Past. Canaan, Ancient Israel, and their Neighbours from the Late Bronze Age through Roman Palestine*. (Proceedings of the Centennial Symposium W.F. Albright Institute of Archaeological Research, Jerusalem May 29-31, 2000), Winona Lake 2003, 455-468.
- Ackerman, S., *Digging Up Deborah*. *Recent Hebrew Bible Scholarship on Gender and the Contribution of Archaeology: Near Eastern Archaeology* 66,4 (2003) 172-184.
- Becking, B. / Dijkstra, M., *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Ashera*, London / New York, 2001 (Kampen 1998).
- Boertien, J.H., in: Steiner, M.L. / Van der Stehen, E.J. (ed.), *Sacred and Sweet; Studies on the Material Culture of Tell Deir 'Alla and Tell Abu Sarbut*. *Ancient Near Eastern Studies Supplement Series*, Louvain 2007 (forthcoming).
- Boertien, J.H., *Iron Age loom weights from Tall Dayr 'Alla in Jordan: Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 48 (2004) 305-332.
- Dever, W.G., *Recent archaeological discoveries and biblical Research*, Seattle / London 1990.
- Dijkstra, M., *Is Balaam also among the prophets?: JBL* 114 (1995) 43-64.
- Franken H.J., *Balaam at Deir 'Alla and the Cult of Baal*. In: Tomis Kapitan (ed.), *Archaeology, history and culture in Palestine and the Near East. Essay in Memory of Albert E. Glock*, Atlanta 1999, 183-202.
- Franken H.J., *Excavations at Tell Deir 'Alla, the Late Bronze Age Sanctuary*, Louvain 1992.
- Franken, H.J., in: Steiner, M.L. / Van der Stehen, E.J. (ed), *Sacred and Sweet. Studies on the Material Culture of Tell Deir 'Alla and Tell Abu Sarbut* (*Ancient Near Eastern Studies Supplement Series*), Louvain 2007 (forthcoming).
- Franken, H.J., *Archaeological evidence relating to the interpretation of the text*, in: Hoftijzer, J. / van der Kooij, G., *Aramaic Text from Deir 'Alla*, Leiden 1976, 3-16, plate 16-19.
- Franken, H.J., *Deir 'Alla, Tell*, in: *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land, I*, Jerusalem 1975, 321-324.
- Franken, H.J., *Excavations at Tell Deir 'Alla I: A Stratigraphical and Analytical Study of the Early Iron Age Pottery*, Leiden 1969.
- Gitin, S., *Seventh century BCE cultic elements at Ekron*, in: *Biblical Archaeology Today 1990. Proceedings of the Second International Congress in Biblical Archaeology*. Israel Exploration Society, Jerusalem 1993, 248-258.
- Hoffner, H.A., *Hittite Myths* (SBL writings from the Ancient World Series, 2), Atlanta 1990.
- Hoftijzer, J. / Van der Kooij, G., *The Balaam text from Deir 'Alla. Re-evaluated*. *Proceedings of the International Symposium held at Leiden 22-24 August 1989*, Leiden 1991.
- Hoftijzer, J., / Van der Kooij, G., *Aramaic texts from Deir 'Alla. With Contributions by H.J Franken, V.R. Mehra, J. Voskuil, and J.H. Mosh*. *Documenta et Monumenta Orientalis Antiqui* 19, Leiden 1976.

- Keel, O. / Uehlinger, C., *Gods, Goddess and Images of Gods in Ancient Israel*, Minneapolis 1998.
- Korpel, M.C.A., *Asherah outside Israel*, in: Becking, B. / Dijkstra, M., *Only one god?. Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*, London / New York 2001, 127-150.
- Lapp, P., *The 1963 excavation at Tell Ta'aneq*: BASOR (1964) 173:4-44.
- Liverani, M., *Israel's History and the History of Israel*. Translated by Peri, C. / Davies, Ph.R., London / Oakville 2005.
- Mazar, A., *Archaeology of the Land of the Bible 10,000 - 586 B.C.E.*, New York 1990.
- Mazar, A., *Excavations at Tel Qasile, Part two, The Philistine Sanctuary: Various Finds, the Pottery, Conclusions, Appendixes (Qedem 20)*, Jerusalem 1985.
- Mazar, A., *Excavations at Tel Qasile. Part One. The Palestine Sanctuary. Architecture and Cult Objects (Qedem 12)*, Jerusalem 1980.
- Meshel, Z., *Horvat Teman*: NEAHL (1993) 1458-1464.
- Meshel, Z., *Kuntillat 'Ajrud. A Religious Centre from the time of the Judean Monarchy on the Border of Sinai*, Jerusalem 1978.
- Meshel, Z., *Kuntillat 'Ajrud*, in: *Anchor Bible Dictionary IV* (1992) 103-109.
- Meyers, C., *Material Remains and Social Relations: Women's Culture in Agrarian Households of the Iron Age*, in: Dever, W.G. / Gitin, S. (Hg.), *Symbiosis, Symbolism and the Power of the Past. Canaan, Ancient Israel, and their Neighbours from the Late Bronze Age through Roman Palestine*, Proceedings of the Centennial Symposium W.F. Albright Institute of Archaeological Research, Jerusalem May 29-31, 2000, Winona Lake 2003, 425-444.
- Moore, M.S., *The Balaam Traditions Their Character and Development (SBL dissertation series 113)*, Notre Dame 1990.
- Nakhai, B.A., *Archaeology and the Religion of Canaan and Israel*: ASOR Books 7, Boston 2001.
- Oden, R.A. jr., *The persistence of Canaanite Religion*: BA 39, New Haven (1976) 31-36.
- Oppenheim, A.L., *Babylonian and Assyrian Historical Texts*, in: ANET (1969) 265-317.
- Oppenheim, A.L., *The golden garments of Gods*: JNES 8 (1949) 172-193.
- Pritchard, J.B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1955, and Supplement 1969.
- Sheffer, A. / Tidhar, A., *Textiles and Basketry at Kuntillat Ajrud*: Atikot 28 (1991) 1-26.
- Smith, M.S., *The Baal Cycle*, in: Parker, S.B. (Hg.), *Ugaritic Narrative Poetry (Society of Biblical Literature Writings from the Ancient World 9)*, Atlanta 1997, 81-180.
- Steiner, M.L. / Van der Steen, E. J., *Sacred and Sweet; Studies on the Material Culture of Tell Deir 'Alla and Tell Abu Sarbut (Ancient Near Eastern Studies Supplement Series)*, Louvain 2007 (forthcoming).
- Van der Kooij, G. / Ibrahim, M.M., *Picking up the Threads ... A continuing review of excavations at Deir 'Alla, Jordan*, Leiden 1989.
- Van der Kooij, G., *Moving Matters Ethno archaeology in the Near East*, in: Wendorich, W. / van der Kooij, G. (Hg.), *Proceedings of the International Seminar held*

- in Cairo 7-10 December 1998 (Research School of Asian African and Amerindian Studies), Leiden 2002, 63-73.
- Van der Kooij, G., Tell Deir 'Alla: NEAHL (1993) 338-342.
- Van der Kooij, G., The Vicissitudes of Life at Dayr 'Alla during the First Millennium BC, Seen in a Wider Context: Studies in the History and Archaeology of Jordan 7 (2001) 295-303.
- Van der Steen, E.J., Tribes and Territories in transition. The central east Jordan Valley and surrounding regions in the Late Bronze Age and Early Iron Ages. A Study of Sources, Louvain 2004.
- Vilders, M.E., The Stratigraphy and the Pottery of Phase M at Deir 'Alla and the Date of the Plaster text: Levant XXIV (1992) 187-200.
- Vogelsang-Eastwood, G.M., Textiles. In: Van der Kooij and Ibrahim. Picking up the Threads ... A continuing review of excavations at Deir 'Alla, Jordan, Leiden 1989, 57-61.
- Wenning R. / Zenger, E., Heiligtum ohne Stadt – Stadt ohne Heiligtum? Anmerkungen zum archäologischen Befund des Tell Deir 'Alla: ZAH 4,2 (1991) 171-193.
- Zevit, Z., The religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallaxic Approaches, London / New York 2001.

Jeannette H. Boertien
 Ixiadal 4
 2317HL Leiden
 The Netherlands
 E-mail: jeannette@levant.cc

Abraham in der Damaskusschrift und im Galaterbrief.

|| Vergleichende Überlegungen zur Schriftauslegung

Christian Metzenthin

Die Figur Abrahams spielt in der paulinischen Argumentation verschiedentlich eine wichtige Rolle. Mehrfach ist sie zudem Ausgangspunkt verschiedener Schriftauslegungen. Die vorliegende Untersuchung wird die paulinische Schriftauslegung mit der Schriftinterpretation in der Damaskusschrift ins Gespräch bringen und schließlich versuchen, durch den Vergleich mit der Behandlung Abrahams in der Damaskusschrift (CD) die von dieser Figur ausgehende Schriftauslegung in Gal zu profilieren.

1. Grundsätzliche Überlegungen

Im Gebrauch und in der Deutung der alttestamentlichen Schriften in der CD und im NT zeigen sich Ähnlichkeiten, die nicht zufälliger Natur sein können. Diese Gemeinsamkeiten zwischen der in Qumran gefundenen Sonderliteratur¹ und dem NT im Umgang mit den offenbar schon damals als „heilige Schriften“ betrachteten Texten wurden schon lange gesehen,² andererseits sind auch spezifische Unterschiede festzustellen.³ So betreffen die quantitativ vorherrschenden Schriftinterpretationen in Qumran nicht wie im NT die prophetischen Schriften, sondern die Tora. Weit gewichtiger sind bekanntlich die theologischen Differenzen. Während in Qumran eine strenge Gesetzhlichkeit vertreten wird, gegenüber der sogar die Pharisäer als zu nachgiebig gelten, wird z.B. in den paulinischen Schriften die Freiheit vom Gesetz gepredigt. Da eine direkte Abhängigkeit neutestamentlicher Autoren von Qumran besonders der theologischen Differenzen wegen als unwahrscheinlich erscheint, könnten die Gemeinsamkeiten in der Schriftauslegung auf ein gemeinsames jüdisches Erbe hindeuten.⁴

¹ Gemeint sind die in Qumran gefundenen Texte ohne biblische und apokryphe Schriften. Da diese das Spezifikum der Schriftfunde von Qumran ausmachen, werden diese Sondertexte im Folgenden unter dem Begriff „Qumran-Schriften“ bzw. „Qumran“ subsumiert.

² Vgl. Fitzmyer, Use 297-333.

³ Vgl. Brooke, Interpretation 60-73.

⁴ In diesem gemeinsamen Erbe der verschiedenen jüdischen Gruppierungen in den Jahrhunderten um die Zeitenwende selber lassen sich sicher auch hellenistische Einflüsse nachweisen; diese sind aber nicht Gegenstand der vorliegenden Untersuchung.

Die Gemeinsamkeiten betreffen einerseits den Umgang mit der Schrift,⁵ wie dies Fitzmyer⁶ und die Beispiele der vorliegenden Untersuchung illustrieren, andererseits aber auch allgemeiner ihre Einschätzung und Hochachtung. So etwa eine relative Übereinstimmung, welche Bücher als „Heilige Schrift“ gelten: Im NT werden als autoritative Schriften vielfach „Gesetz“ und „Propheten“ bzw. in Lk 24,44 „Gesetz“, „Propheten“ und „Psalmen“ genannt; in Qumran besaßen neben anderen Schriften, wie etwa IQS I,3 zeigt, sicher „Tora“ und „Propheten“ normative Geltung.⁷ Eine weitere Übereinstimmung findet sich in der Überzeugung, die prophetischen Schriften seien vornehmlich für die eigene Zeit geschrieben.

Gemeinsamkeiten in der Art und Weise der Schriftauslegung lassen sich sowohl zwischen Paulus und rabbinischen Auslegungstechniken⁸ als auch zwischen diesen und der Schriftauslegung in Qumran zeigen.⁹ Es ist davon auszugehen, dass verschiedene Auslegungstechniken in Qumran, ebenso wie die Ein- bzw. Hochschätzung der Schrift, ein gemeinsames jüdisches Erbe darstellen, das Qumran mit anderen zeitgenössischen jüdischen Strömungen und daher auch mit dem frühen Christentum teilt.¹⁰

Die Existenz eines gemeinsamen jüdischen Erbes in Bezug auf Schriftauslegung darf demnach mit gutem Recht angenommen werden. Somit können gleiche Formen von Schriftauslegung in Qumran und bei Paulus gegenseitig auch als Erklärungsmodell dienen. Im Folgenden soll versucht werden, durch den Vergleich mit jeweils ähnlichen Phänomenen in CD den konkreten exegetischen Vorgang in den zu behandelnden paulinischen Schriftauslegungen zu profilieren. Zusätzlich werden die Vergleiche natürlich auch dazu dienen, die postulierte gemeinjüdische Art und Weise der Schriftauslegung zu konkretisieren.

Sowohl in Qumran als auch im NT gibt es unterschiedliche Arten von Schriftinterpretation. Breitere Bekanntheit außerhalb der engeren Fachwelt hat die Schriftexegese der Pescharim erlangt, sodass Schriftinterpretation in Qumran oftmals gleichgesetzt wird mit Pescher-Exegese.¹¹ Dabei sind

⁵ Der Einfachheit halber werden im Folgenden unter dem Begriff „Schrift“ die Bücher der hebräischen Bibel subsumiert.

⁶ Vgl. Fitzmyer, Use 297-333.

⁷ Vgl. Brooke, Interpretation, 61f. Als weitere Gemeinsamkeit ist die Tatsache zu nennen, dass sowohl in Qumran als auch im NT die Psalmen als Prophetie von David galten, was 11QPSa XXVII,11 und Mk 12,35-37 parr illustrieren.

⁸ Vgl. Jeremias, Paulus 88-94.

⁹ Vgl. Brooke, Exegesis.

¹⁰ Zur Einschätzung der Gemeinsamkeiten in der Schriftauslegung als gemeinsames jüdisches Erbe vgl. Brooke, Interpretation 70.

¹¹ Mit „Pescher“ (bzw. mit dem Plural „Pescharim“) werden in der Forschung einerseits die kommentarartigen Auslegungsschriften (etwa der Habakkuk-Pescher oder

schon in den Pescharim selber verschiedene Methoden zu beobachten. Die Auslegungsmethoden der Pescharim sind entgegen der geläufigen Meinung weder die einzige Art der Schriftauslegung in den Qumranschriften noch ist die fortlaufende Auslegung einer gesamten Schrift besonders typisch für Qumran.¹² In den übrigen Qumran-Schriften lassen sich neben denjenigen Methoden, die in den Pescharim zu finden sind, noch weitere Auslegungsmethoden und -techniken beobachten. Im Unterschied zu den nicht-thematischen Pescharim wird in allen anderen Schriften nicht fortlaufend eine bestimmte Schrift kommentiert, sondern es werden einzelne Stellen aus jeweils verschiedenen Schriften ausgelegt. Dies gilt auch für die CD, die nun näher betrachtet werden soll.

Schon bei einer ersten Lektüre der Damaskusschrift stechen die meist durch einleitende Worte verdeutlichten Zitate aus dem AT ins Auge. In den Auslegungen dieser Zitate sind im Wesentlichen zwei Methoden erkennbar. Einerseits werden Ereignisse aus der Gemeindeggeschichte, theologische Begründungen oder Urteile mit Schriftstellen verbunden, ähnlich wie dies im NT beobachtet werden kann. Andererseits werden gelegentlich einzelne Worte aus den zitierten Schriftstellen deutend ausgelegt. Bei der zweiten Methode kommt eine Auslegungstechnik zum Zuge, in der Worte aus der rezipierten Schriftstelle mittels eines Nominalsatzes aufgenommen werden, denen anschließend je eine bestimmten Bedeutung attributiv zugeordnet wird. Da sich solche interpretierende Nominalsätze verschiedentlich in den Pescharim finden und da sie auch außerhalb der Pescharim gelegentlich mit dem Terminus פשרה eingeleitet werden, wird die Methode hier im Folgenden als *Pescher-Exegese* bezeichnet.¹³

die Jesaja-Pescharim) und andererseits die in ihnen zu findenden einzelnen, oft auf ein aktuelles Ereignis bezogenen charakteristischen Auslegungen zu der jeweils kommentierten Schrift bezeichnet; vgl. Berrin, Art. „Pesharim“. Im Folgenden werden *nur die genannten Auslegungsschriften* mit „Pescher“ / „Pescharim“, die in ihnen zu findenden Auslegungen hingegen mit „*Pescher-Exegese*“ (bzw. „*Pescher-Auslegung*“) bezeichnet. Ihre genaue Struktur und Funktion werden anhand von Beispielen der Schriftauslegung in der CD noch deutlich zu machen sein.

¹² Vgl. Brooke, Interpretation 65f.

¹³ Zur Terminologie vgl. Bernstein, Art 381. Da weder Form noch Terminologie der Auslegungen in den Pescharim einheitlich sind, soll die Bezeichnung Pescher-Exegese allein auf die oben beschriebene Auslegungsform eingegrenzt, die übrigen nach weniger strikten Regeln funktionierenden Interpretationen in den Pescharim dagegen als *Pescher-Auslegung* bezeichnet werden. In 1QpHab z.B. betrifft die hier als Pescher-Exegese bezeichnete Auslegungsform nur eine Minderheit der Auslegungen. Sie findet sich in IX,7; XII,2-10 und kann wahrscheinlich auch für die nur fragmentarisch erhaltene Zeile I,13 rekonstruiert werden. Zur Rekonstruktion vgl. Lohse, Texte 229; skeptischer: Horgan, Habakkuk 160f.

Im Gegensatz zu den Pescharim ist explizite *Schriftauslegung als solche* nicht Hauptgegenstand der CD und tritt in ihr nur sporadisch auf. Wichtige Themen der CD sind einerseits der Rückblick auf die Gemeindegeschichte, andererseits Ermahnungen und Gesetzesbestimmungen. Nur im Zusammenhang mit diesen Themen wird Schrift ausgelegt. Von ihrer Gattung her steht die CD somit näher bei den neutestamentlichen Briefen als etwa die Pescharim. Daher erscheint die CD für einen Vergleich mit neutestamentlichen Schriften besonders geeignet zu sein. Da umgekehrt gilt, dass die späteren neutestamentlichen Schriften schon von den ihnen vorangehenden beeinflusst sind und sich (somit) gegenüber der vorausgesetzten jüdischen Tradition der Schriftauslegung schon weiter entfernt haben, ist anzunehmen, dass ein Vergleich von CD und NT vor allem bei den *frühen* neutestamentlichen Schriften fruchtbringend ist. Insbesondere beim Schriftgelehrten Paulus ist zu erwarten, dass er mit der jüdischen Auslegungstradition vertraut war.¹⁴

Diese einleitenden Überlegungen sollen nun anhand eines Beispiels von Schriftauslegung bei Paulus und ähnlichen Schriftauslegungen in Form der Pescher-Exegese in der CD konkretisiert werden. Mit 2Kor 3,16f wird dabei eine Schriftstelle gewählt, die eine auffällige Nähe zur Pescher-Exegese aufweist¹⁵ und die einerseits in der Fachdiskussion schon verschiedentlich als Pescher bezeichnet wurde; andererseits wurde die Angemessenheit dieses Vergleiches auch vehement bestritten.

2. Schriftauslegung in 2Kor 3,16f und in der Damaskusschrift

Der Schriftgebrauch in 2Kor 3,16f bereitet der modernen Exegese einige Schwierigkeiten. So ist etwa das Verhältnis von Vers 16 zum AT unklar¹⁶ und bei Vers 17 wird nicht nur kontrovers diskutiert, ob es sich dabei um einen Pescher handelt,¹⁷ sondern ob der Vers überhaupt eine Auslegung zum vor-

¹⁴ Vgl. Fitzmyer, Paul 599-621. Die Logienquelle Q wäre ebenfalls noch vor der Zerstörung des zweiten Tempels (als markanten Einbruch in der jüdischen Geschichte) entstanden. Q ist jedoch gattungsmäßig recht weit entfernt von Qumran, wo eine vergleichbare Spruchsammlung fehlt. Dazu kommt, dass Q literarisch nicht mit Sicherheit greifbar ist.

¹⁵ Ausführlicher als diese Stelle wird bei Koch, Schrift 229f, der Vergleich von Röm 10,6-8 mit der Pescher-Exegese diskutiert, mit negativer Schlussfolgerung. Entscheidende Differenzen gegenüber der Pescher-Exegese sind meines Erachtens aber strukturelle Unterschiede und dass die Bezeichnung der einzelnen Elemente mit einer bestimmten Bedeutung fehlt.

¹⁶ Vgl. Vollenweider, Freiheit 250f.

¹⁷ Zur Diskussion, ob in V.17a ein Pescher vorliegt, vgl. Vollenweider, Freiheit 251, Anm. 258.

angehenden Vers oder eine eigenständige Aussage sei.¹⁸ Aufgrund der methodischen und theologischen Ähnlichkeiten paulinischer Schriftinterpretation zur Schriftauslegung in Qumran soll im Folgenden versucht werden, durch den *Vergleich mit Schriftgebrauch und -auslegung in der CD in der Form der Pescher-Exegese* zu zeigen, dass es sich bei 2Kor 3,16f um eine Schriftaufnahme und eine ihr nachfolgende Interpretation handelt, welche die Form einer Pescher-Exegese hat. Weitergehend sollen die Beobachtungen an strukturell ähnlichen Exegesen in der CD dazu dienen, ein tieferes Verständnis der Methodik und Funktion der Schriftaufnahme und -auslegung in 2Kor 3,16f zu gewinnen.

„¹⁶ Wenn er aber zu dem Herrn umkehrt, so wird die Decke hinweggenommen. ¹⁷ Der Herr aber ist der Geist; und wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.“

Die Schriftrezeption in 2Kor 3,16 wird nicht eingeführt, sondern ist eng mit dem Duktus der Argumentation in 2Kor 3,12-17 (die Verhüllung des Angesichts Moses als Antitypos zur Verkündigung des Evangeliums) verbunden. Die zugrunde liegende Bibelstelle ist eindeutig Ex 34,34, um deren unmittelbaren Kontext sich die ganze Argumentation in 3,12-14 dreht; schon in Vers 13 wird die Leserschaft auf Ex 34,33 verwiesen. Gegenüber Ex 34,34 ist die Rezeption in Vers 16 gekürzt und geändert; die auffälligste Differenz besteht darin, dass Paulus statt εἰσπορεύομαι (hineingehen) das Verb ἐπιστρέφω (umkehren) gebraucht.¹⁹ 2Kor 3,16 ist daher formal nicht als Zitat, sondern lediglich als Anspielung zu betrachten.²⁰ Eine Anspielung, die zwar wie eine zusammenfassende Nacherzählung wirkt, aber aufgrund

¹⁸ Für V.17a als Exegese von V.16 vgl. Bultmann, Brief 92 und Lang, Briefe 275; dagegen siehe Wolff, Brief 76; zur weiteren Diskussion vgl. die dortigen Literaturangaben.

¹⁹ Eine derart weitgehende Abweichung ist von keiner textkritischen Variante belegt. Gar hart urteilt Vollenweider: „V.16 wirkt erneut wie eine Vergewaltigung des alttestamentlichen Textes – Änderung der Verbform, Kürzung und v.a. Ersetzung des ‚Hineingehens‘ zum ‚sich Bekehren‘ – und geht entschieden über die für Midrasch und Targum charakteristische Exegese hinaus.“ Siehe Vollenweider, Freiheit 250f. Da sich die Argumentation von Paulus sowohl in den Versen 7-11 als auch in 12-18 immer um den Abschnitt Ex 34,29-35 dreht, dürfte die Wortwahl von Paulus durch V.31 beeinflusst sein, in welchem vom Umkehren (in LXX: ἐπιστρέφω) die Rede ist.

²⁰ Definition und Terminologie richten sich nach der literaturwissenschaftlichen Theorie der Intertextualität; vgl. Piegay-Gros, Introduction 186. Unterschieden werden *Zitate*, *Anspielungen* und *Verweise*. Letztere zeigen zwar wenig wörtliche Übereinstimmungen mit der rezipierten Stelle, verweisen aber deutlich auf eine bestimmte Schriftstelle, während die Anspielung bloß an (eine) bestimmte Stelle(n) erinnert.

der besagten Änderungen als eine Interpretation betrachtet werden muss, die den ursprünglichen Textsinn umdeutet.²¹ Auf diese interpretierende Anspielung folgt in Vers 17a eine Aussage zu κύριος (Herr) und πνεῦμα (Geist). Vers 17a wurde hier analog zu den meisten deutschen Übersetzungen wiedergegeben.²² Es stellt sich jedoch die Frage, wie die Aussage ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν genau zu verstehen ist. Dafür muss allerdings zuerst das Verhältnis von Schriftzitat und nachfolgendem Vers genau bestimmt werden.

Wie schon dargelegt, wird der Vorschlag, 2Kor 3,16f als Pescher zu verstehen, kontrovers diskutiert.²³ Da die Beurteilung in der Fachdiskussion, ob 2Kor 3,16f ein Pescher sei, aber auch davon abhängt, was jeweils unter „Pescher“ verstanden wird, soll im Folgenden gezeigt werden, inwiefern sich in 2Kor 3,17a Übereinstimmungen in *Struktur, Methode und in den hermeneutischen Voraussetzungen zur Pescher-Exegese* finden, so wie sie im ersten Abschnitt definiert wurde. Ein weiteres Problem in der Fachdiskussion besteht darin, dass 2Kor 3,16f mit der fortlaufenden Exegese in den Pescharim, nicht aber mit der Schriftauslegung in der CD verglichen wurde. So wurde zu Recht darauf hingewiesen, dass im Unterschied zur Schriftauslegung bei Paulus in den Auslegungen der Pescharim Zitat und Auslegung jeweils durch das Signalwort פֶּשֶׁרָה deutlich unterschieden sind.²⁴ Dieser Unterschied entfällt aber, wenn 2Kor 3,16f mit den Pescher-Exegesen *in der CD* verglichen wird. Ein Vergleich mit CD VI,3-10 soll die Übereinstimmungen von Schriftaufnahme und -auslegung in den beiden Schriften bezüglich *Struktur und Methode* illustrieren. In diesen Zeilen findet sich eine ähnliche Verwendung der Schrift wie in 2Kor 3,16. In CD VI,3-10 wird zuerst Num 21,18 zitiert (in der unten stehenden Übersetzung kursiv hervorgehoben) und anschließend ausgelegt:

²¹ Die Umdeutung kommt vor allem dadurch zustande, dass ἐπιστρέφω nicht nur „umkehren“ sondern auch „sich bekehren“ heißen kann; vgl. Vollenweider, Freiheit, 250f. Eine ähnlich interpretierende Anspielung findet sich in V.7, die Ex 34,30 dahingehend uminterpretiert, dass die Israeliten den Glanz von Moses Angesicht nicht (nur) fürchteten, sondern wegen seiner Herrlichkeit nicht zu schauen *vermochten*.

²² Eine wortgleiche Übersetzung bieten die Elberfelder Bibel und die Einheitsübersetzung. Die Lutherbibel übersetzt: „Der Herr ist der Geist“. Weitgehend Einigkeit herrscht darüber, dass Paulus nicht Herr und Geist gleichsetzen will (vgl. die in Fußnote 18 genannten Kommentare). Besonders schön wird diese Überzeugung in der kommentierten Lutherbibel formuliert: „Paulus will nicht Christus (Herr) und Geist gleichsetzen, sondern sagen: Im Geist wird Christus gegenwärtig.“ Siehe EKD (Hg.), Stuttgarter Erklärungsbibel, zur Stelle.

²³ Zur Diskussion vgl. Vollenweider, Freiheit 251, Anm. 258.

²⁴ So Vollenweider, Freiheit 251, Anm. 258.

„Der Brunnen, den die Fürsten gegraben haben, den ausgeschachtet haben 4 die Edlen des Volkes mit dem Stabe.“ Der Brunnen, der ist das Gesetz, und die ihn gegraben haben, 5 die sind die Bekehrten Israels, die aus dem Lande Juda ausgezogen sind und im Lande von Damaskus in der Fremde weilten, 6 die Gott alle Fürsten genannt hat; denn sie haben ihn gesucht, und nicht geschmälet 7 wurde ihr Ruhm durch eines (Menschen) Mund. Und der Stab ist der, der das Gesetz erforscht, von dem 8 Jesaja gesagt hat, ‚einer, der ein Werkzeug für sein Tun hervorbringt.‘ Und die Edlen des Volkes, die sind diejenigen, 9 die gekommen sind, um den Brunnen auszuschachten mit Hilfe der Stäbe [od. Anordnungen], die der Stab [od. Anordner] angeordnet hat, 10 in ihnen zu wandeln während der ganzen Zeit des Frevels.“

Das wörtliche Zitat wird in der CD nicht eingeführt,²⁵ sondern folgt unmittelbar auf einen Geschichtsrückblick auf Mose bzw. die Zeit in der Wüste (III,17-VI,3). Die Auslegung lebt – wie auch die Auslegung in den Pescharim – erstens von der *Überzeugung*, dass Num 21,18 nicht einfach eine vergangene Geschichte über die Wüstenwanderung darbietet, sondern (offenbar gleichzeitig) auch eine Erhellung für die Geschichte der hinter der CD stehenden „Gemeinschaft von Damaskus“ bringen kann.²⁶ Zweitens geht sie davon aus, dass die einzelnen Wörter eine verborgene Bedeutung haben, welche in der Auslegung dann offenbar gemacht wird. Auf dieser Überzeugung beruht die Technik, welche die Auslegung benutzt. Einzelne Wörter werden aufgenommen und anschließend wird ihr verborgener Sinn ausgedeutet: „*der Brunnen*“ als das Gesetz – diejenigen, „*die ihn gegraben haben*“, als die Bekehrten Israels – „*der Stab*“ als derjenige, der das Gesetz erforscht.²⁷ Die letztgenannte Deutung wird zusätzlich noch mit einem Schriftwort verbunden. Diesen Deutungen in der Form der Pescher-Exegese folgt noch eine weitere Deutung, die zwar im ersten Teil grammatikalisch gleich aussieht wie die übrigen, aber in diesem Teil gegenüber dem Bibeltext keine neue Information bringt. „*Die Edlen des Volkes*“ sind schon in Num 21,18 diejenigen, die den Brunnen ausschachten. Die eigentliche Deutung erfolgt dann erst im zweiten Teil, in welchem gesagt wird, dass das Ausschachten des Brunnens (das heißt des Gesetzes) mit Hilfe der angeordneten Anordnungen erfolgt. Die Auslegung des Stabes als Anordner ist daher keine

²⁵ 4QD^{a,b} bezeugen die Einleitung: אשר אמר מושה, vgl. Qimron, Text of CDC, 21.

²⁶ Neben dem wörtlichen Textsinn wird ein verborgener, wahrer Schriftsinn vorausgesetzt. Explizit formuliert findet sich dieses Konzept in 1QpHab VII,4f. Dort ist es der Lehrer der Gerechtigkeit (bzw. der gerechte Lehrer), dem Gott alle Geheimnisse der Propheten(-schriften) offenbart hat.

²⁷ Im Hebräischen sind diese Deutungen identifizierende Nominalsätze (mit nachgestelltem Pronomen): המצחוקק והחופריה הם שכי שראל, הבאר היא התורה, הוא דורש התורה. Ebenfalls ein solcher Nominalsatz ist die Aussage zu den Edlen des Volkes in den Zeilen 8f: ונדיבי העם הם הבאים לכרות את הבאר:

eigentliche Pescher-Exegese; bei ihr kommt vielmehr eine andere Technik zum Zuge. So wird nicht wie bei den obigen Auslegungen dem Schriftwort eine Deutung zugeordnet, sondern diese ergibt sich als Wortspiel aus der Doppelbedeutung des Wortes מְחַוֵּקֵק (Stab – der / das Anordnende).

Den als Grundlage der Auslegung von CD IV,3-9 genannten zwei Überzeugungen folgen auch CD III,21-IV,4, Zitat von Ezechiels Tempelbestimmung (Ez 44,15) mit nachfolgender Pescher-Exegese und Zitat und Pescher-Exegese von Dtn 32,33 in VIII,9-12. Dasselbe gilt auch für die formal etwas anders gestalteten Auslegungen in IV,14-19 (ein Zitat von Jes 24,17, dem eine mit einer längeren Einleitung unter Rückgriff auf nicht näher spezifizierte Worte Levis versehene Pescher-Exegese folgt) und VII,14-19 (dem Bezug auf Am 5,26f, dem eine durch einen weiteren Bezug zu Am 9,11 unterbrochene Pescher-Exegese folgt).²⁸ Ein weiteres Beispiel ist die mit der Auslegung in VII,14-19 zusammenhängende Rezeption und Auslegung von Num 24,17 in VII,19-21. Im Unterschied zu CD VI,3-7 wird die Schriftrezeption in den übrigen Fällen jeweils mit einleitenden Worten ausgewiesen. Die Terminologie dieser Einleitungen ist uneinheitlich, doch berufen sich, mit Ausnahme des Verweises auf die Schrift in VII,19, alle anderen genannten Beispiele auf das Wort Gottes. Bei III,21 und IV,13f wird zusätzlich angegeben, dass Gott durch einen bestimmten Propheten (sc. „Ezechiel“ bzw. „Jesaja“) gesprochen hat. Nur in IV,14-19 kommt der Terminus *technicus* פֶּשֶׁר vor, der für die Exegese in den Pescharim kennzeichnend ist. Die *Struktur und Deutungstechnik* ist jedoch in allen Fällen vergleichbar: Einzelne Elemente des rezipierten Textes werden herausgegriffen und mit einer bestimmten Bedeutung versehen.²⁹

In 2Kor 3,16 sind (wie oben anschließend an dessen Übersetzung dargestellt wurde) auffällige Differenzen zur rezipierten Schriftstelle zu vermerken, die als Interpretation zu verstehen ist. Beim Vergleich dieser Schriftrezeption mit der Schriftrezeption und -auslegung in der CD muss daher nach dem Verhältnis der behandelten Zitate der CD zu den durch sie rezipierten Texten gefragt werden. Geringe Differenzen zum MT dürfen angesichts der Variationen in der Textüberlieferung nicht erstaunen. Ebenfalls ist in Rechnung zu stellen, dass vielfach ohne eine schriftliche Vorlage, sondern allein

²⁸ Bei diesen Auslegungen greifen verschiedene Methoden ineinander, jedoch werden selbst bei der Auslegung in IV,14-19, die eine etwas andere Form aufweist als die übrigen, schließlich aus Jes 24,17 die drei Worte „Grauen“, „Grube“ und „Garn“ aufgenommen, und es wird jedem eine bestimmte Bedeutung zugeordnet.

²⁹ Da schon die Auslegungen in der Form der Pescher-Exegese in den Pescharim weder formal noch in ihrer Terminologie ganz einheitlich sind, ist es, trotz der Unterschiede im Detail, aufgrund der Ähnlichkeiten angebracht, die Auslegung in allen genannten Beispielen *einheitlich* als „Pescher-Exegese“ zu bezeichnen.

aufgrund guter Schriftkenntnisse auf Bibelstellen Bezug genommen wurde. Dennoch ist bei erheblichen Differenzen der Rezeption zu den überlieferten Texten, wie etwa bei 2Kor 3,16, zu fragen, inwiefern ihnen eine interpretative Intention zukommt.

In III,21-IV,4 hat das Genizahmanuskript³⁰ eine gegenüber dem zitierten Text Ez 44,15 geringfügige, textkritisch sonst nicht belegte Abweichung zum MT und liest statt **והכהנים הלויים** („und die levitischen Priester“) **והכהנים והלויים** („die Priester und Leviten“). Diese Differenz allein wäre noch nicht bemerkenswert. Weiter wird jedoch die Aussage **יקרבו אלי לשרתני ודם ועמרו לפני להקריב לי חלב** („sie sollen mir nahen, um mir zu dienen, und sollen vor mir stehen, um mir das Fett und Blut darzubringen“) erstens verkürzt und zweitens wird anstelle von **קרב** hi. („darbringen“) das im Wesentlichen gleichbedeutende Wort **נגש** hi. verwendet. CD liest: **יגישו לי חלב ודם** („sie sollen mir darbringen Fett und Blut“). Trotz dieser Kürzung und Änderung bleibt der Textsinn in etwa derselbe, dennoch zeigt III,21-IV,4, dass die Verfasser der CD in recht großer Freiheit mit den rezipierten Texten umgehen konnten. Umgekehrt finden sich auch Beispiele von großer Texttreue: Das Zitat in IV,14 stimmt wörtlich mit Jes 24,17 überein wie auch das Zitat von Num 21,18 in VI,3f. Ebenfalls eine wörtliche Übereinstimmung zwischen dem rezipierten Text und seiner Quelle findet sich in VIII,9f, dem Zitat aus Dtn 32,33.

Weit umfassender sind die Veränderungen in VII,14f:³¹ „Und ich will verbannen *Sakkut*, euren König, und *Kijjun*, euer Bild, von meinem Zelt nach Damaskus.“³² Diese Rezeption von Am 5,26f zeigt schon in der Einleitung eine gewichtige Differenz gegenüber dem zitierten Text. Statt wie in Am 5,26 **ונשאתם** („und ihr habt getragen“) wird das Wort **והגליתי** („und ich will verbannen“) zitiert, das der Verfasser dieser Rezeption und Auslegung in Am 5,27 gefunden hat. Ebenfalls aus Vers 27 stammt die Ortsangabe „Damaskus“, während sich das Wort „mein Zelt“ zwar weder in Vers 26 noch in seiner unmittelbaren Umgebung findet, aber möglicherweise auf einer Verlesung von **מהלאה לדמשק** in Vers 27 zu **מאהלי דמשק** oder auf einer uns unbekanntenen, textkritischen Variante beruht.³³ Auch wenn alle Differenzen Worte betreffen, die der Autor im unmittelbaren Kontext des Zitates fand, ist dennoch eine *gewichtige Sinnverschiebung* festzustellen. Geht es bei Am 5,26f darum, dass das Volk aufgrund des Götzendienstes in die Verbannung

³⁰ Bei den entsprechenden Qumranfragmenten zu CD IIIf werden die fraglichen Verse nicht abgedeckt.

³¹ Bei 4Q266 Frg. 3, Kol. III sind die entsprechenden Zeilen nicht mehr erhalten.

³² Die genaue Bedeutung der Aussage ist umstritten. Vgl. Schwarz, Damaskusschrift 123.

³³ Für eine bewusste Änderung plädiert Jaubert, Pays 230-235.

geführt wird, ist die Rezeption in CD VII,14f demgegenüber stark umgedeutet zur Verbannung von „Sakkut“ und „Kijjun“ (die später als Tora und Propheten ausgedeutet werden) nach Damaskus.³⁴ Eine weitere Umdeutung findet sich in der anschließenden Auslegung. So steht in Zeile 15 plötzlich nicht mehr סכרות (der assyrisch-babylonische Göttername Sakkut), sondern סוכת (Hütte).³⁵ Weiter ist bemerkenswert, dass der „Stern“ aus Am 5,26 zwar nicht zitiert, in der Auslegung in Zeile 18f aber dennoch aufgenommen wird. Trotz all dieser Änderungen ist die Rezeption von Am 5,26f in VII,14-19 (im Gegensatz etwa zur ebenfalls abgeänderten Rezeption von Ex 34,34 in 2Kor 3,16) nicht als Anspielung, sondern als *geändertes Zitat* zu betrachten, da der Verfasser sicher der Meinung war, mit seiner Rezeption das eigentliche Prophetenwort wiederzugeben, was durch die Einleitung „wie er [sc. Gott] gesagt hat“ auch deutlich gemacht wird. Die genannte Aufnahme des „Sterns“ steht in Bezug mit dem wörtlichen Zitat und seiner Deutung von Num 24,17 in den Zeilen 19-21.

Die Beispiele zeigen, dass auch der freie Umgang mit dem Bibeltext bis hin zu seiner Umdeutung nicht über die damalige Tradition jüdischer Schriftauslegung hinausgeht. Aufgrund der dargestellten Beispiele von Änderungen und Umdeutungen gegenüber den rezipierten Texten in der CD erscheint die Umdeutung in 2Kor nicht mehr so außergewöhnlich. Ebenso wie die umgedeutete Rezeption von Am 5,26 in CD VII,14-19 lässt sich auch die Umdeutung von εἰσπορεύομαι zu ἐπιστρέφω aus dem Kontext des rezipierten Textes erklären (das besagte Verb findet sich in Ex 34,31). Die Freiheit, die der Exeget Paulus dem biblischen Text gegenüber zeigt, ist, wie dargestellt, auch in vereinzelt Pescher-Exegesen der CD zu finden.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Übereinstimmungen zwischen 2Kor 3,16f und den Schriftrezeptionen und -auslegungen der CD frappierend sind. Zur freien Umgestaltung der Rezeption von Ex 34,34 CD in Vers 16 können in den (den Pescher-Exegesen vorangehenden) Schriftrezeptionen der CD eindruckliche Pendanten gefunden werden. Die der Schriftrezeption folgende Auslegung in 2Kor 17a zeigt dieselbe Struktur und Methode wie die Pescher-Exegesen in der CD.³⁶ Genauso, wie dies bei

³⁴ Vgl. Davies, *Damascus* 147f.

³⁵ Eine versehentliche Verschreibung ist ausgeschlossen, da die Auslegung in Zeile 16 mit den Worten אֲשֶׁר אָמַר auf AM 9,11 (die Hütte Davids) bezogen wird.

³⁶ Gegen Koch, *Schrift* 230. Davon, ob V.17 selber die Figur eines Kettenschlusses zeigt, wie Koch meint, oder nicht, ist das Verhältnis der Verse 16 und 17a zueinander unberührt. Dass die griechische Übersetzung einer Pescher-Exegese grammatikalisch die Form wie 2Kor 3,17a haben kann, zeigen die grammatikalisch praktisch gleichen Traumdeutungen Josephs in Gen 40,12 und 40,18 LXX, die im Hebräischen genau wie die Deutungen in den Pescher-Exegesen der CD die Form von identifizierenden Nominalsätzen haben.

der Pescher-Exegese beobachtet werden kann, nimmt Paulus aus dem rezipierten Text ein einzelnes Element (hier das Wort *Kyrios*) auf und bezeichnet es mit einer bestimmten Bedeutung (nämlich als *den Geist*). Für das Verhältnis von Vers 17a zu Vers 16 bedeutet dies, dass Vers 17a in Analogie zu den exegetischen Auslegungen in der CD als eine Auslegung des Wortes *Kyrios* aus der vorangehenden Schriftrezeption in der Form einer Pescher-Exegese zu verstehen ist. In einer Übersetzung könnte dies wie folgt wiedergegeben werden: „Der Herr‘ aber, *das* ist der Geist ...“³⁷

Eine Beobachtung des Kontextes von 2Kor 3,16 stützt die Leseweise von Vers 17a als Auslegung zu Vers 16. Der Geist kommt nämlich schon früher vor (in 3,6 steht der *neue Bund des Geistes* dem *alten des Buchstabens* gegenüber und in 3,8 wird der *Dienst des Geistes* erwähnt). Mit seiner Auslegung will Paulus sagen, dass sich der wahre Sinn der Schrift nur durch Offenbarung durch den Heiligen Geist erschließt.³⁸ Dieses Offenbarungskonzept eines *verus sensus* – eines verborgenen Schriftsinns, der sich nur Eingeweihten erschließt – steht ebenfalls hinter den genannten Auslegungen in der CD und entspricht wahrscheinlich gemeinjüdischem Schriftverständnis.³⁹ Sowohl die Verfasser der CD als auch Paulus legten die Schrift aktualisierend auf ihre eigene Zeit hin aus und verstanden ihre eigene Zeit als die Zeit des verheißenen eschatologischen Endes.⁴⁰ In 2Kor 3,16-17a findet sich demnach nicht nur dieselbe Struktur wie in den betrachteten Auslegungen in der CD, hinter ihr stehen auch ähnliche hermeneutische Überzeugungen.

Diesen deutlichen Parallelen stehen im Großen und Ganzen nur geringfügige Unterschiede gegenüber. Im Gegensatz zur Mehrheit der Auslegungen in der CD, welche die Form einer Pescher-Exegese zeigen, wird etwa bei 2Kor 3,16 die Schriftrezeption nicht durch eine einleitende Formel kenntlich gemacht. Dies gilt allerdings auch für das dargestellte Beispiel aus CD VI,3-10. Zudem ist ein Verweis auf Mose für die Lesenden von 2Kor 3,16f nicht nötig, da bereits in Vers 13 auf ihn verwiesen wird. Etwas anders sieht es aus für den Unterschied, dass in den Pescher-Exegesen meist mehrere Elemente aufgenommen und mit einer bestimmten Bedeutung versehen werden, *in 2Kor 3,16f aber nur eines*. Zwar wird in der Exegese des in VII,19f zitierten Schriftwortes aus Num 24,17 („Es geht ein Stern auf aus Jakob und

³⁷ Zur Verdeutlichung sind die Änderung gegenüber der vorangehenden Übersetzung von 2Kor 3,17a hervorgehoben. Noch klarer bringt die Übersetzung von Berger / Nord die exegetische Funktion dieses Verses zum Ausdruck: „Mit ‚zum Herrn‘ ist dabei ‚zum Heiligen Geist‘ gemeint.“ Siehe Berger / Nord, Testament zur Stelle.

³⁸ Mit Lang, Briefe 275.

³⁹ Das Konzept ist sowohl bei den Pescher-Exegesen der CD vorauszusetzen als auch in den Pescharim (vgl. Anm. 26).

⁴⁰ Koch, Schrift 229.

ein Szepter hat sich erhoben.“) ebenfalls nur das Element „Szepter“ aufgenommen. Dies dürfte jedoch damit zusammenhängen, dass das Wort „Stern“ schon vorangehend gedeutet wurde. Das Beispiel zeigt jedoch, dass die Aufnahme und Deutung der einzelnen Elemente in der CD nicht nach strikten Regeln erfolgte, sondern situativ angepasst wurde. Eine solche situative Anpassung der Methode der Pescher-Exegese kann demnach auch für die Auslegung des Paulus subsumiert werden. Trotz der genannten Unterschiede ist festzuhalten, dass die Parallelen zur Methode der Pescher-Exegese, wie sie in der CD zu finden ist, insgesamt überwiegen.

Der Vergleich der Schriftauslegung in 2Kor 3,16-17a mit den untersuchten Schriftauslegungen in der Form der Pescher-Exegese in der CD zeigt, dass diese Auslegung von Paulus durchaus *im Rahmen der Tradition damaliger jüdischer Schriftauslegung* steht, wie sie etwa in der CD zu finden ist. Durch den Vergleich konnten sowohl Argumente für die exegetische Funktion vom 2Kor 3,17a gewonnen als auch seine Methodik bestimmt werden.

3. Die Kontextbedingtheit der Schriftinterpretation in der CD

Bereits bei den im zweiten Abschnitt behandelten Beispielen zeigte sich, dass der Kontext der Schriftstelle in der Rezeption manchmal durchaus eine Rolle spielen kann. In CD VII,14f etwa, aber auch bei 2Kor 3,16 zeigte sich, dass die Verse im unmittelbaren Kontext der rezipierten Schriftstelle die Rezeption beeinflussen haben. Aus der Beobachtung, dass in den betrachteten Schriftauslegungen in der CD nicht der historische Sinn des rezipierten Textes, sondern sein verborgener, *wahrer Sinn* Gegenstand der Auslegung ist, darf daher nicht gefolgert werden, dass der unmittelbare Kontext der Rezeption keine Rolle spielt. Eine Berücksichtigung sogar des weiteren Kontextes der rezipierten Schriftstelle zeigt sich übrigens schon im ersten Schriftzitat in der CD.

In CD I,13f wird Hos 4,16 praktisch wörtlich wiedergegeben.⁴¹ Durch die Einleitung („Dies ist die Zeit, über die geschrieben steht ...“) werden die nachfolgenden Worte als *aus der Schrift stammend* ausgewiesen, ihre genaue Quelle (Hos) wird aber nicht explizit angegeben. Einleitung und Zitat stehen am Ende eines Abschnittes, der die Gründung der „Gemeinde des Bundes von Damaskus“ reflektiert. Unmittelbar vor dem Zitat ist von den Abtrünnigen, die vom Wege abgefallen sind, die Rede, auf welche sich die zitierte Aussage („wie eine störrische Kuh, so ist Israel störrisch“) offenbar bezieht. Dem Zitat folgt eine Erklärung, die I,14-II,1 umfasst. Sie besteht in

⁴¹ Die Abweichungen im Text der CD (כפרה סורירה כן סרר ישראל) gegenüber dem MT (כפרה סורה סרר ישראל) besteht, abgesehen von der Plene-Schreibung, im zusätzlichen Wort כן und ist bloß eine geringfügige stilistische Differenz.

der Beschreibung des Verhaltens des „letzten Geschlechtes“. Damit wird das *Störrisch-Sein* des Zitates näher bestimmt, als das nun ausführlich beschriebene verwerfliche Verhalten der vor dem Zitat genannten Abtrünnigen. Die „störrische Kuh“ in Hos 4 ist eine polemische Beschreibung des damaligen Nordreiches, mit welcher dessen Gerichtsreife ausgedrückt werden soll. Durch den Bezug dieser polemischen Beschreibung Israels aus Hos 4,16 auf die Geschichte kurz vor der Gründung der „Gemeinde des Bundes von Damaskus“ in CD I,14ff ergibt sich eine zweifache Auslegung. Einerseits wird die im Text dargestellte Situation Israels zur Zeit der Verfasser der CD mit dieser polemischen Beschreibung Israels als „störrische Kuh“ selbst verglichen, andererseits aber auch thematisch mit der in Hos zu findenden Situation des als gerichtsreif dargestellten damaligen Nordreiches Israel. Die genaue Beobachtung der Funktion dieses Zitates im Argumentationsablauf der CD zeigt demnach, dass für diesen der literarische Kontext des Zitates eine wichtige Rolle spielt.⁴²

Diese Beobachtung gilt jedoch nicht für alle Schriftrezeptionen in der CD. Umgekehrt finden sich nämlich auch Zitate, bei denen der Kontext keine erkennbare Rolle spielt. So erscheint etwa der in der Auslegung von Num 21,18 stehende Bezug auf Jes 54,16 in VI,8 als ganz aus dem Zusammenhang herausgerissen.

Die Beobachtung, dass auch der (nicht explizit erwähnte) Kontext eines Zitates eine Rolle im Argumentationsgang spielen kann, mag auf den ersten Blick erstaunen. Es ist jedoch davon auszugehen, dass die Verfasser und Tradenten der Qumranschriften eine hohe Schriftkenntnis hatten und nicht nur viele Schriftzitate auswendig wussten, sondern diese auch in ihrem Kontext bedachten. Für die Untersuchung der Schriftrezeption und -auslegung ergibt sich daraus die Notwendigkeit, nicht nur die Funktion der rezipierten Texte im Zusammenhang der rezipierenden Schrift, sondern *auch ihren Kontext zu bedenken* und nach dessen möglichen Einflüssen zu fragen.

4. Abraham in CD

Wie in der Einleitung erwähnt, erfolgen die Schriftauslegungen in Gal 3 im Zusammenhang mit der Figur Abrahams. Da dieser eine wichtige Funk-

⁴² Schwarz attestiert deswegen den Verfassern der Damaskusschrift ein „offenes Auge für die frühe Geschichte Israels“; vgl. Schwarz, *Damaskusschrift* 101. Ob die Verfasser sich wirklich so gut mit der „Geschichte Israels“ auskannten, ist meines Erachtens zwar zweifelhaft, aber *Kenntnisse der narrativen Einbettung prophetischer Worte* sind ihnen zuzugestehen. Jedenfalls wurde nicht einfach ein passendes Bibelwort aus Hos herausgerissen, sondern offenbar die eigene erlebte Geschichte mit der im Kontext dieses Hosea-Zitates stehenden Beschreibung des damaligen Israels zusammengebracht.

tion in der paulinischen Argumentation zukommt, sollen im Folgenden die in der CD zu findenden zwei Anspielungen auf Abraham betrachtet werden. Dabei wird diesmal nicht ihr Verhältnis zur Schrift, sondern die Funktion dieser Figur innerhalb der Argumentation in den entsprechenden Passagen der CD herausgearbeitet werden. Die so bestimmte Funktion Abrahams in der CD kann dann im folgenden Abschnitt inhaltlich mit derjenigen in Gal verglichen werden.

„1 Darin irrten die Söhne Noahs und ihre Sippen, deswegen wurden sie ausgerettet. 2 Abraham wandelte nicht darin und galt als Freund, da er Gottes Gebote hielt und nicht 3 den Willen seines Geistes vorzog. Er überlieferte es Isaak und Jakob und sie hielten sie, und wurden eingeschrieben als Freunde 4 Gottes und als Teilhaber am Bund für immer.“ (CD III,1-4)

Die zitierten Zeilen stehen innerhalb des ersten Geschichtsrückblickes (II,17-III,19), in welchem Abraham das einzige positive Vorbild ist. *Abraham als Freund (Gottes)*⁴³ ist ein Ausdruck, der innerhalb der Bibel nur in Jes 41,8; 2Chr 20,7 und Dan 3,35 LXX vorkommt, dessen Verwendung weder in Dan, 2Chr noch in DtJes näher erklärt wird. In Dan und 2Chr taucht diese Bezeichnung jeweils als Teil eines Gebetes von Nebukadnezar bzw. Josaphat ohne weitere Erläuterung auf. In DtJes wird Abraham ohne besondere Einführung in der Gottesrede als zweiter genannter Stammvater einfach „mein Freund“ (אֱהָבִי) genannt. Im entsprechenden Abschnitt in Jes 41,8 wird vorgängig Israel als Spross Abrahams bezeichnet. In CD III,2 nun wird diese seltene Bezeichnung Abrahams als Freund Gottes aufgenommen und mit seiner Observanz der göttlichen Gebote verbunden. Die Anspielung in CD III,2 ist demnach eine gesetzliche Auslegung dieser seltenen Bezeichnung: Abraham gilt als Freund, weil er sich an die Gebote Gottes gehalten hat.⁴⁴

„Und am Tag, da es der Mann auf sich genommen hat, umzukehren 5 zur Tora des Mose, weicht der Engel der Anfeindung von ihm, wenn er seine Wort einhält. 6 Darum ist Abraham am Tag seiner Erkenntnis beschnitten worden.“ (CD XVI,4-6)

⁴³ Abraham wird אֱהָבִי, Isaak und Jakob werden אֱהָבִים לְאֵל genannt. Unter Qumran-Schriften vgl. auch Jub 19,9. Dort erhält Abraham diese Bezeichnung, weil er aufgrund seiner Geduld gegenüber der Verheißung als glaubend befunden wurde. Die Erwähnungen von Abraham als Freund Gottes in ApkAbr 9,6 und Jak 2,23, die aus späterer Zeit stammen, zeigen, dass dieser besonderen Bezeichnung Abrahams auch später noch Bedeutung zugemessen wurde.

⁴⁴ Mit Campbell, Use 80. Ob nun Jes 41,8; 2Chr 20,7; Dan 3,35 oder eine uns unbekannt Schrift bzw. eine mündliche (Gebets-)Tradition ausgelegt wird, kann nicht entschieden werden, da weitere Anhaltspunkte fehlen.

Auch hier gilt Abraham als Vorbild, weil er dem Gebot Gottes (explizit genannt ist die gebotene Beschneidung) nachgekommen ist. Eingeführt wird das Beispiel Abrahams mit der Behauptung, dass Gesetzesobservanz vor Anfeindung durch böse Mächte schützen soll. Eine ähnliche Vorstellung findet sich in Jub 15,1-34. Dort schützt Gott alle aus der Beschneidung vor den Engeln und vor den Geistern, mit denen die Völker zum Abfall verführt werden. Bei beiden Texten ist der Gehorsam zum Gesetz, der sich im Zeichen der Beschneidung manifestiert, Bedingung des besonderen (Schutz-)Verhältnisses zu Gott.

Abraham kommt in der CD die Funktion eines Vorbildes zu. Dieses Vorbild ist in CD III,1-4 und XVI,4 eng mit dem Halten der Gebote Gottes (und damit der Mose-Tora) verbunden. Das enge Verhältnis Gottes zu Abraham erklärt sich für die Verfasser dieser Abraham-Interpretationen aus dessen Gehorsam Gott (bzw. seinen Geboten) gegenüber.

5. Abraham in Gal

Die Abraham-Interpretation in Gal steht inhaltlich in Diskrepanz zur gesetzlichen Interpretation in der CD. Paulus betont, dass Abraham gerade *nicht aufgrund seiner Werke*, sondern aufgrund seines Glaubens Gnade bei Gott gefunden habe. Die Figur von Abraham spielt für die Argumentation in der Darlegung des paulinischen Standpunktes vornehmlich in Kapitel 3 (acht Erwähnungen von Abraham) eine wichtige Rolle. Außerhalb von Kapitel 3 kommt Paulus nur noch in Kapitel 4 (*eine* Erwähnung von Abraham) auf ihn und seine beiden Söhne bzw. deren Mütter zu sprechen.

Genauer sollen der Verweis auf die Verheißungen an Abraham und „seinen Samen“ (Nachkommen) in Gal 3,16 und die ihm nachfolgende Schriftauslegung untersucht werden. Wie bei 2Kor 3,16 ist auch hier das Verhältnis der Schriftrezeption zum AT unklar. Wiederum soll durch den Vergleich mit der Pescher-Exegese und anhand des Vergleichs der Schriftauslegung, aber auch der Abraham-Interpretation in der CD versucht werden, den paulinischen Schriftgebrauch zu profilieren.

„Abraham nun wurden die Verheißungen zugesprochen und seinem Nachkommen. Es heißt nicht: und seinen Nachkommen, als von vielen, sondern als von einem: und *deinem Nachkommen* – das ist Christus.“

Die Verheißungen, um die es geht, werden selber nicht zitiert, jedoch wird für die Auslegung offenbar ein Element aus diesen Verheißungen angenommen, nämlich τῷ σπέρματι σου („deinem Nachkommen“), welches anschließend gedeutet wird: ὅς ἐστιν Χριστός („dieser ist Christus“). Da allein aufgrund der Formulierung in Vers 16 mehrere Möglichkeiten denkbar sind, welche Verheißungen an Abraham gemeint sein könnten, stellt sich die Frage, auf welche Verheißungen hier verwiesen wird.

Denkbar wäre, dass Paulus auf alle Verheißungen *in globo* anspielen wollte. Formal ergehen jedoch nicht sämtliche Verheißungen Abrahams in Gen auch an seine Nachkommen. Zudem legen die Aufnahme des Elementes τῷ σπέρματί σου und seine Auslegung auf Christus nahe, dass er (eine) bestimmte Schriftstelle(n) als exegetischen Ausgangspunkt benutzte in der (bzw. denen) dieses Element vorkommt. In der Textausgabe von Nestle-Aland werden Gen 13,15; 17,8; 24,7 als Verweisstellen zu Gal 3,16 genannt,⁴⁵ die wiederholten Landverheißungen, die an Abraham und seine (von Paulus singularisch gedeuteten) Nachkommen ergehen. Diese Lösung erscheint formal einleuchtend, da die Verheißung bei den genannten Stellen jeweils explizit an Abraham und seine Nachkommen ergeht. Die meisten deutschsprachigen Kommentare schließen sich dieser Lösung an oder votieren dafür, dass zwar sämtliche Verheißungen an Abraham und seine Nachkommen im Hintergrund stünden, jedoch vornehmlich auf Gen 17,1-11 angepielt werde.⁴⁶ Wenig Beachtung fand eine weitere Möglichkeit, die formal ebenso als Hauptbezugspunkt der Auslegung denkbar ist: Eine weitere Verheißung, die an „den Nachkommen“ Abrahams ergeht, ist die (sachlich ebenfalls wiederholt vorkommende) Segensverheißung in Gen 22,18.⁴⁷

Zuerst soll jedoch die These betrachtet werden, die im Kommentar von Schlier vertreten ist und die von Betz übernommen wurde, nämlich dass Gal 3,16 vornehmlich auf Gen 17,1-11 anspiele. Für Schlier sind es die drei Verheißungen: Fruchtbarkeit, Land und „sein Gott zu sein“, welche in 17,1-11 an Abraham und „seinen Samen“ ergehen, auf die Paulus anspiele. Allerdings seien für seine Argumentation weniger der Inhalt als das *Dass* der Verheißungen entscheidend. Ein zusätzliches Argument für Gen 17,1-11 ist das Vorkommen des Wortes διαθήκη (Gen 17,2), welches das zentrale Stichwort der paulinischen Interpretation ist und mit dem die Argumentation in Gal 3,15 beginnt.⁴⁸

⁴⁵ Vgl. Aland, Testamentum zur Stelle.

⁴⁶ Für ersteres vgl. Becker, Brief 53; Lührmann, Brief 60f. Einen differenzierteren Weg geht Betz, Galaterbrief 281-284, der alle Verheißungen an Abraham und seine(n) Nachkommen auflistet (zusätzlich zu Aland: Gen 12,2-3.7; 15,4-6; 22,16-19). Der Text, den Paulus besonders im Blickfeld hat, ist seiner Meinung nach aber Gen 17,1-11. Für 17,1-11 als Hauptbezugspunkt schon: Schlier, Brief 144-164. Für Gen 17,1-11 und Gen 22,18 als sachlichen Bezugspunkt votiert Vouga Galater 79f.

⁴⁷ Als Vertreter dieser These sei Jeremias genannt; vgl. Jeremias, Paulus 93f. Jeremias versucht, die sieben Regeln Hillels bei Paulus nachzuweisen. Er sieht Gal 3,16 als ein Beispiel der sechsten Regel, die *Näherbestimmung* einer Bibelstelle durch eine Anverwandte, in diesem Fall das Zitat Gen 12,3 durch Gen 22,18.

⁴⁸ Vgl. Schlier, Brief 144f; Betz, Galaterbrief 282f.

Als weites Argument nennt Betz, dass die Worte καὶ τῷ σπέρματί σου, die in Nestle-Aland als Zitat gekennzeichnet sind, nur im Zusammenhang mit der Landverheißung vorkommen, d.h. für Abraham nur in 13,15; 17,8; 24,7 (nur LXX),⁴⁹ was gegen 22,18 sprechen würde, da es dort nicht καί, sondern ἐν τῷ σπέρματί σου heißt. Dabei ist vorausgesetzt, dass Gal 3,16c ein Zitat eines Versteiles aus der LXX darstellt. Für ein Zitat spricht der Wechsel im Numerus des Pronomens gegenüber dem Verweis auf Abraham und seinen Nachkommen in 16a. Allerdings würde bei einer derart formalistischen Anschauung der Verweis von Paulus auf die Abraham-Verheißungen (wie Betz richtig beobachtet hat) rein auf die Landverheißungen hinzielen. Gegen die Landverheißungen als Hauptbezugspunkt sprechen aber inhaltliche Überlegungen. Im paulinischen Argumentationsgang geht es ja darum, den Christinnen und Christen in Galatien die Ausweitung des Heils auf die („Heiden“-) Völker durch Christus aufzuzeigen. Ob die Landverheißungen dafür ein gutes Beispiel darstellen, ist zumindest fraglich. Denn die Galater/-innen wohnen bekanntlich nicht im Lande der Erzväter.⁵⁰

Ein gewichtigeres inhaltliches Argument spricht gegen Gen 17 als Hintergrundtext. In Gen 17 zielt die Argumentation auf die Beschneidung als Bundesverpflichtung. Dies würde jedoch der paulinischen Argumentation in Gal entschieden widersprechen. Läuft diese in Gal doch darauf hinaus, Abraham eben gerade *nicht als Vorbildlichen Täter des Gesetzes* hinzustellen, so wie das z.B. in CD III,1-4 und XVI,4 geschieht (siehe oben) und möglicherweise auch von den Gegnern des Paulus vertreten wurde, sondern die ihm von Anfang an gegebene Verheißung herauszustreichen (vgl. das Zitat von Gen 12,3 in Gal 3,8).⁵¹ Der Vorschlag von Schlier (und mit ihm Betz)

⁴⁹ Vgl. Betz, Galaterbrief 283, Anm. 30. Ähnlich auch Vouga, Galater 80.

⁵⁰ Der mögliche Einwand, dass das verheißene Land auch spiritualisiert verstanden werden konnte, ist meines Erachtens wenig stichhaltig, da im Gegensatz zu 4,26 nichts auf eine solche Spiritualisierung hindeutet. Zudem muss Paulus, da er im Wettstreit mit seinen Gegenspielern steht, den Galater/-innen einsichtige Argumente liefern. Die in 3,8 schon zitierte Segensverheißung für alle Völker ist dafür ein geeigneteres Argument, da sie in sich schon universell ist und die („Heiden“-) Völker, zu denen die Galater gehören, explizit erwähnt.

⁵¹ Anhand frühjüdischer Abrahaminterpretation die Theologie der Gegner von Paulus zu rekonstruieren und zu behaupten, diese hätten Gen 17 ins Spiel gebracht, ist meines Erachtens zu spekulativ; gegen Martyn, Galatians 302-306 und 338-344. Doch selbst wenn die Gegner von Paulus Gen 17,1-11 als ihren Schriftbeweis gebraucht hätten, muss Paulus nicht darauf eingehen, weil sein Argument des *prae* der Verheißung gegenüber der nachträglichen Beschneidung Abrahams, genauso wie gegenüber der nachträglich vermittelten Mose-Tora, unumstößlich ist. Aufgrund der polemischen Auseinandersetzung mit dem Thema Beschneidung in 5,12 wäre zu erwarten, dass, wenn Paulus sich mit diesem Thema auseinandersetzte, dies deutlicher geschähe.

ist meines Erachtens zu sehr auf die formale Ebene fixiert und zu wenig auf den Kontext bezogen. Die Beobachtung, dass der Kontext der in der CD rezipierten Schriftstellen mitbedacht werden konnte, legt zudem nahe, nicht nur den Kontext der paulinischen Argumentation, sondern auch den Kontext der zitierten Schriftstelle zu berücksichtigen. Allein mit Wortparallelen lässt sich die Frage jedenfalls nicht lösen. Da die Zitate von Paulus gelegentlich, *wie etwa auch im vorangehenden Zitat zu Abraham in Gal 3,8*, weder mit der LXX noch mit dem MT übereinstimmen (dazu siehe unten), ist fraglich, ob Paulus überhaupt einen schriftlichen Text vor sich hatte, und falls ja, wäre unklar, welche Texttradition dieser repräsentierte.

Die Entscheidung, auf welche Schriftstelle(n) sich die Auslegung bezieht, sollte nicht aufgrund einer isolierten Betrachtung des Verweises auf die Verheißungen an Abraham und seinen Samen in Gal 3,16, sondern unter Berücksichtigung des größeren Zusammenhangs getroffen werden. Paulus beginnt seinen Argumentationsgang in 3,1.⁵² Hier wird in einem ersten Teil den Werken des Gesetzes die *Predigt des Glaubens* gegenübergestellt. Die Argumentation wird mit dem Glaubensbeispiel Abrahams in Vers 6 untermauert. Mit dem Schriftzitat aus Gen 12,3 in Vers 8 wird der Einbezug der „heidnischen“ Völker durch den Glauben begründet: „*In dir werden alle Völker gesegnet werden*“. Diesen Segen der Glaubenden in Abraham kontrastiert Paulus in den Versen 10ff mit dem Fluch des Gesetzes. Diese Gegenüberstellung von Segen und Fluch endet in Vers 14 damit, dass Christus den Fluch des Gesetzes auf sich genommen habe, damit den „heidnischen“ Völkern der Segen Abrahams zuteil würde.⁵³ Mit dem Argument der Unumstößlichkeit eines Testaments kommt Paulus in Vers 16 nochmals ausführlich auf Abraham zu sprechen. Könnte es sein, dass Paulus hier nicht nur an die Figur, sondern auch an den Gedanken von Vers 8 anknüpft? Die Verse 10ff wären dann ein Exkurs, Vers 16 würde nochmals die Thematik der *Verheißung des Segens für die Völker* aufgreifen.⁵⁴ Diese Interpretation wäre auch für die nachfolgenden Verse 17 und 19 sinnvoll. Sie würden dann nochmals Vers 14, die Segensvergabe durch Christus, aufgreifen. Christus erscheint dann in Vers 19 als *der eine Nachkomme*, durch den Segen für die Völker gemäß der Verheißung empfangen werden kann.

⁵² Zum rhetorischen Aufbau von Gal 3f vgl. Becker, Brief 44f.

⁵³ Was einen Verweis auf den in V.8 genannten, in Abraham ergehenden Segen an die Völker darstellt.

⁵⁴ Mit Eckstein, Verheißung 179-184. Dennoch geht Eckstein aufgrund des Wortlautes davon aus, dass Paulus in V.16c an Gen 13,15; 17,8; 24,7 (die Landverheißungen) denkt, allerdings nicht inhaltlich, sondern nur als Beleg für die Segensverheißung an den Nachkommen; vgl. Eckstein, Verheißung 180 und 183f, Anm. 102.

Von dem Verweis in Vers 16a ist es durchaus möglich, auch an Gen 22,18 zu denken. Als sachlicher Bezugspunkt würde sich die Segensverheißung gut in die paulinische Argumentation einfügen.⁵⁵ Dass die meisten Kommentatoren dennoch als Ausgangsstelle Gen 17,1-11 oder allgemein die Landverheißungen nennen, hängt damit zusammen, dass Vers 16c als Ganzes als Zitat verstanden wird.⁵⁶ Da für die letztgenannten Stellen demnach vor allem formale Gründe sprechen, sachlich und inhaltlich jedoch vieles auf Gen 22,18 als Hauptbezugspunkt dieser Auslegung deutet, ist zu fragen, ob Vers 16c wirklich als Ganzes ein Zitat eines Versteiles darstellt bzw. ob καὶ τῷ σπέρματί σου als Wortlaut des Zitates vorauszusetzen ist.

Ist Gal 3,16c kein Zitat, so fragt sich, in welchem Bezug es zur Abrahamgeschichte in Gen steht. Wiederum kann ein Vergleich mit der Pescher-Exegese in der CD eine mögliche Erklärung bieten. Vers 16c zeigt nämlich eine ähnliche Struktur wie die *Deutungen* der Pescher-Exegesen in der CD. Das aus der Schrift stammende Wort τῷ σπέρματί σου („deinem Samen“) wird gedeutet ὅς ἐστιν Χριστός („dieser ist Christus“).⁵⁷

Verglichen mit der Auslegungsstruktur, die in den Pescher-Exegesen der CD betrachtet werden kann, ist Vers 16c *nicht Schriftzitat*, sondern *Aufnahme eines einzelnen Elementes aus dem Zitat* und dessen Bezeichnung mit einer Bedeutung. Gegenüber den Auslegungen in der Form der Pescher-Exegese in der CD, denen immer ein Schriftzitat vorangeht, fehlt demnach der erste Teil. Dennoch ist es meines Erachtens sinnvoll, diese Deutung des Samens mit der Pescher-Exegese der CD zu vergleichen, da die Deutung selber derjenigen der Pescher-Exegese sehr ähnlich ist.

Als Pescher-Exegese wurde diejenige Auslegungsform in den Qumranschriften definiert, bei der Elemente aus der rezipierten Schriftstelle aufgenommen und mit einer Bedeutung versehen werden.⁵⁸ Bei der Aufnahme von solchen Einzelementen aus der Schrift herrscht jedoch eine gewisse Formulierungsfreiheit. Dazu ist nochmals auf die Deutung in der Pescher-Exegese von Num 21,18 in CD VI,3-10 zurückzukommen. Von den drei

⁵⁵ Neben Eckstein, Verheißung 184, votiert auch Becker für die Segensverheißung als zentrale inhaltliche Stelle; vgl. Becker, Brief 53. Trotzdem gibt Becker als Verweise zu V.16 Gen 13,15 (die Landverheißung) und 17,7 (die Verheißung „dein und deines Nachkommens Gott zu sein“) an.

⁵⁶ So, Betz, Galaterbrief 283, Anm. 30; Eckstein, Verheißung 180.

⁵⁷ Im Gegensatz zu 2Kor 3,16 besteht das gedeutete Element τῷ σπέρματί σου aus mehreren Wörtern – im Hebräischen allerdings nur ein Wort mit Suffix. Strukturell entspricht die Deutung somit der zweiten Deutung in CD VI,4ff. Außerdem zeigt 1QpHab XII,9, dass auch Deutungen von Elementen mit mehreren Wörtern zu finden sind.

⁵⁸ Vgl. die Eingrenzung der Pescher-Exegese im ersten Abschnitt dieser Untersuchung.

Elementen, die in dieser Deutung aufgenommen werden, stehen nur das erste und das dritte wörtlich so im Zitat; das zweite Element, „*und die ihn gegraben haben*“, ist im Zitat חפרוה (Perfekt), in der Deutung aber חופריה (Partizip). Dies zeigt, dass in der dem Zitat folgenden Auslegung durchaus *nur einzelne Elemente* aus dem Zitat herausgenommen werden können und *nicht unbedingt Teilvers-Zitate* aufgenommen werden müssen.⁵⁹ Der Vergleich mit der Pescher-Exegese zeigt, dass es möglich ist, das Vers 16c einleitende καὶ nicht als Element aus der Schrift, sondern als Bestandteil der paulinischen Argumentation zu verstehen:⁶⁰ Und [wenn es heißt]: *deinem Nachkommen*, [so] ist dieser Christus. Das καὶ in Gal 3,16c könnte demnach eine ähnliche Funktion wie das einleitende ὁ δὲ in 2Kor 3,17a haben.

In Gal 3,16a-b fehlt ein Schriftzitat, von dem aus wie bei der Pescher-Exegese die Deutung in Versteil c vorgenommen wird. Erwähnt sind lediglich die Verheißungen an Abraham, doch welche Bibelverse konkret die Grundlage dieser Auslegung bilden, wird nicht expliziert. Die Deutung in 16c erfolgt nur auf einen Verweis in 16a hin, hat jedoch *deutliche Parallelen zu den Deutungen in den Pescher-Exegesen* der CD. Aus dem Unterschied gegenüber der Pescher-Exegese, dass kein Bibelwort vorgängig zitiert wird, muss nicht unbedingt gefolgert werden, dass kein bestimmtes Bibelwort Ausgangspunkt dieser Auslegung sei. Der Vergleich mit der Pescher-Exegese legt vielmehr nahe, dass eine ganz bestimmte Formulierung (die in einer oder in mehreren Schriftstellen zu finden ist) die Grundlage dieser Auslegung bilden muss, da in der Pescher-Exegese üblicherweise ein einzelnes Element aus der behandelten Schriftaussage aufgenommen und ausgelegt wird. Der Prozess unmittelbar vor der Auslegung findet aber nicht auf Papier, sondern im Kopf des Exegeten Paulus statt.⁶¹ Dieser hat beim Schreiben an (eine) ganz bestimmte Bibelstelle(n) gedacht und diese dann in Vers 16c ausgelegt. Obwohl hier der Exeget seine Quelle nicht verrät, sollte es gelingen, diese zweifelsfrei herauszufinden. Weil Paulus nämlich seine Leserschaft argumentativ überzeugen will, kann vorausgesetzt wer-

⁵⁹ Ein weiteres instruktives Beispiel der Freiheit in der Aufnahme von Elementen in der Deutung gegenüber dem zitierten Text ist in VII,14f zu finden. Dort wird (wie schon bei der Behandlung der Stelle in Abschnitt 2 erwähnt) סכרות (der Name Sakkut) aus dem Zitat Am 9,11 in der Deutung zu סוכת (Hütte).

⁶⁰ Dasselbe gilt meines Erachtens auch für das καὶ in Versteil b; λέγει ist zwar ein Verweis auf die Schrift, dem hier jedoch kein Zitat, sondern lediglich der Hinweis folgt, was inhaltlich *nicht* in der Schrift geschrieben steht.

⁶¹ Für eine solche Aufnahme und Deutung eines nicht zitierten Elementes findet sich in der CD ebenfalls ein Beleg. Wie oben erwähnt, wird in VII,18 der Stern aus Am 5,26 aufgenommen und ausgelegt, obwohl er im Zitat von Am 5,26 in VII,14 fehlt.

den, dass diese den Prozess verstehen muss. Es kann daher gewinnbringend sein, einmal zu fragen, *woran die Leserschaft denkt*,⁶² wenn sie diesen Verweis auf Abraham liest.

Das Letzte, was die Lesenden von Abraham erfahren haben, war die bereits aus Gen 12,3 zitierte Segensverheißung in Gal 3,8: *ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη*. („In dir werden alle Völker gesegnet werden.“) Eine ähnliche Segensverheißung, die aber nicht direkt an Abraham ergeht, findet sich in Gen 18,18: *καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν αὐτῷ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς*. Zudem erhält Abraham, wie schon erwähnt, in 22,18 dieselbe Segensverheißung für seine(n) Nachkommen: *καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς*. („In deinem Nachkommen werden alle Völker der Erde gesegnet werden.“)

Sieht man einmal vom ergänzenden Zusatz *τῆς γῆς* ab,⁶³ so sind die beiden Formulierungen in dem in Gal 3,8 gebotenen Zitat von Gen 12,3 und Gen 22,18 LXX genau gleich, nur dass die Segensverheißung in Gen 12,3 an Abraham, in 22,18 dagegen an „seinen Nachkommen“ ergeht. Aber genau darum geht es ja in Vers 16a: „Abraham nun wurden die Verheißungen zugesprochen und seinem Nachkommen.“ Die Segensverheißung an Abraham wird in ihrem weiteren Kontext bedacht: Die in Vers 8 zitierte Segensverheißung erging mehrmals an Abraham (12,3; 18,8 und 22,18) und einmal auch an „seinen Nachkommen“. (22,18 ist eine Verheißung, die an Abraham ergeht, aber zugleich auch für „seinen Nachkommen“.) Dies wäre übrigens auch eine mögliche Erklärung für die Verwendung des Plurals *ἐπαγγελία* in diesem und des Singulars *ἐπαγγελία* in den nachfolgenden Versen.⁶⁴

Die textliche Divergenz von Gal 3,16c gegenüber Gen 22,18 (*καὶ* statt *ἐν* muss nicht unbedingt gegen einen Verweis auf Gen 22,18 sprechen. Schon das Zitat in Gal 3,8 stimmt weder mit der LXX noch mit dem MT überein.⁶⁵ Wahrscheinlich hatte Paulus für beide Zitate gar keine schrift-

⁶² Dieses Postulat leitet sich aus der Tatsache ab, dass Anspielungen der Leserschaft abverlangen, allein aufgrund einzelner Worte den von den Verfasser/-innen intendierten Text herauszufinden; vgl. Piegay-Gros, Introduction 52. Das Gleiche gilt meines Erachtens, wenn auch eingeschränkter, für Verweise.

⁶³ Im Alexandrinus fehlen die Worte *τῆς γῆς*, was zeigt, dass die Verheißung auch ohne sie verstanden werden konnte.

⁶⁴ Dem Wechsel im Numerus von V.17f (Verheißung) gegenüber V.16 (Verheißungen) wird in den Kommentaren wenig Beachtung geschenkt. Es wäre auch möglich, dass Paulus in V.16a noch alle Verheißungen an Abraham im Blick hat, *aber gleichzeitig auf eine besondere Verheißung hinzielt*, mit der er in den Versen 17f dann weiter argumentiert; vgl. Eckstein, Verheißung 180.

⁶⁵ Statt *ἔθνη* steht in LXX *φυλά*. Vers 8 dürfte ebenfalls schwerlich eine Übersetzung des Hebräischen sein. Im MT steht das Wort *הַגּוֹיִם* und nicht *גּוֹי* pl.,

liche Vorlage vor sich, sondern er zitiert so, wie er die Stelle im Gedächtnis hatte. Wenn Paulus nicht von einer schriftlichen Vorlage, sondern aus dem Gedächtnis zitiert, spricht viel für Gen 22,18. Von den Worten in Gal 3,8 ist es, wie oben dargestellt, nur ein kleiner Schritt zu Gen 22,18. Aus dem Vergleich mit textlichen Divergenzen in der Schriftrezeption in den Pescher-Exegesen in der CD gegenüber dem rezipierten Text lässt sich mit gutem Recht schließen, dass Paulus in Vers 16c nicht einen Versteil, sondern *nur ein einzelnes Element aus dem Bibelvers zitiert*, den er wahrscheinlich ebenfalls auswendig kannte. Paulus argumentiert in Gal 3,16 mit dem *Wechsel des Adressaten der Segensverheißung*: von der zitierten Verheißung ἐν σοί in Gal 3,8 zu ἐν τῷ σπέρματί σου in Gen 22,18.⁶⁶ Dabei geht es ihm um die Tatsache, dass auch (καί) dem Samen Abrahams die Segensverheißung zugesprochen wurde. Im ersten Teil des Argumentes, Gal 3,16a, gibt er mit Verweis auf die Schrift seiner Leserschaft die Anweisung, die in 3,8 zitierte Verheißung nicht nur auf Abraham, sondern (in Beachtung des weiteren Kontextes dieser Schriftstelle) *die Verheißung auch auf seinen Samen zu beziehen*. Im zweiten Teil, 3,16b, macht er darauf aufmerksam, dass bei diesem Verheißungszuspruch, der auch an den Samen ergeht, dieser singularisch zu verstehen ist, und schließlich deutet er in 3,16c den gegenüber dem Zitat in 3,8 gewechselten Adressaten τῷ σπέρματί σου auf Christus.

Ein Verweis auf die Segensverheißung an die („Heiden“-)Völker macht sowohl thematisch als auch vom strukturellen Aufbau von Gal 3 her mehr Sinn als ein Verweis auf die Landverheißung (welche für die Menschen in Galatien sicher ein weniger einleuchtendes Argument darstellen würde). Vers 16 führt demnach, wie vermutet, die Argumentation von Vers 8 fort. Dort wurde das Argument entwickelt, dass bei der Verheißung an Abraham der Einbezug der („Heiden“-)Völker ins Heil schon mitbedacht ist. Mit der Anspielung in Vers 16 wird an Vers 8 anschließend dargestellt, dass die Schrift auch schon vorausgesehen hat,⁶⁷ *wie* dieser Einbezug geschieht, nämlich über „den Nachkommen“ Abrahams, der von Paulus auf Christus hin gedeutet wird, über welchen die Völker nun den verheißenen Segen erhalten.⁶⁸ Nach der exkursartigen Gegenüberstellung des Segens Abrahams und des Fluches des Gesetzes in den Versen 10-14 kehrt Paulus nicht nur wieder zu dem in Vers 8 begonnenen Thema, sondern auch zu der dort begonnenen Auslegung der Schrift bzw. der in ihr zu findenden Segensverheißung zurück.

welches normalerweise mit ἔθνη übersetzt wird; weitere textkritische Varianten sind nicht bezeugt.

⁶⁶ Mit Jeremias, Paulus 93f.

⁶⁷ Zur Formulierung vgl. Gal 3,8.

⁶⁸ Mit Becker, Brief 53.

Steht hinter dem Verweis in Gal 3,16 vornehmlich die Segensverheißung, so hat dies natürlich auch Einfluss darauf, wie die theologische Argumentation von Paulus zu verstehen ist. In Vers 8 argumentiert Paulus, dass nicht nur das Volk Israel, sondern auch die („heidnischen“) Völker seit Abraham in den Heilsplan Gottes gehören. Nicht von ungefähr nimmt Paulus dabei auf Gen 12,3 Bezug. Gegenüber einer Tradition, welche die Taten und den Gehorsam Abrahams betonte, verweist Paulus auf den *dem allem vorangehenden Segen*, den Abraham bei seiner Berufung erhält. Dieser Segen Abrahams gilt nach ihm für alle Glaubenden. Vers 14 macht dann eine erste Verbindung zwischen diesem Segen Abrahams und Christus, durch dessen Loskauf vom Fluch des Gesetzes die Glaubenden diesen Segen nun empfangen können. Die Auslegung der Segensverheißung für alle Völker in Vers 16 geht dann noch weiter. Paulus will nicht nur argumentieren, dass Christinnen und Christen durch Abraham gesegnet sind und sozusagen als „abrahamitische Religion“ zum Heil kommen, sondern er macht darauf aufmerksam, dass die Segensverheißung, die Abraham von Anfang an zugesprochen wurde, explizit auch *dem* als einen – nämlich Christus – gedeuteten Nachkommen zugesprochen wurde. Auch für Christus gilt nach Paulus daher: „In deinem Namen werden alle Völker gesegnet werden.“ Nicht in Abrahams, sondern viel mehr *in Christi Namen* wird nach dem Konzept des Apostels nun allen Völkern der Segen zuteil.

Summary

Similar *techniques* of interpretation of Scripture known from the writings of Qumran can be found in the letters of Paul. Convinced that they originate from a common Jewish heritage, the author investigates comparable forms of interpretation of Scripture found in the Damascus Document (CD) and in the letters of Paul. Through the comparison with the pesher-exegesis the author searches for a better understanding of Pauline interpretation of Scripture in 2Cor 3:16-17 and Gal 3:16. First and foremost, it can be shown that 2Cor 3:16-17 shares the *technique* of pesher-exegesis in the CD and that is mainly known from the Qumran scrolls. Similarities to the pesher-exegesis found in CD lead the author to conclude that Gal 3:16 is an allusion to Gen 22:18 and its interpretation.

Zusammenfassung

Ähnlichkeiten der Schriftauslegung in Qumran und bei Paulus lassen auf ein gemeinjüdisches Erbe bezüglich Schriftinterpretation schließen. Dieser Beitrag untersucht vergleichbare Formen von Schriftauslegung in der Damaskusschrift (CD) und bei Paulus mit dem Ziel, letztere in zwei umstrittenen Fällen zu profilieren. Durch den Vergleich mit der Schriftauslegung in Form der Pescher-Exegese in der CD wird versucht zu zeigen, dass es sich bei 2Kor 3,16f um eine Schriftaufnahme mit nachfolgender Interpretation handelt, welche formal als Pescher-Exegese zu

beschreiben ist. Ähnlichkeiten zur Pescher-Exegese lassen sich auch bei Gal 3,16 zeigen. Aus dem Vergleich mit der Pescher-Technik wird deutlich, dass Vers 16 als Anspielung auf Gen 22,18 und dessen Interpretation zu verstehen ist.

Bibliographie

- Aland, B. (Hg.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart ⁵1998.
- Becker, J., Der Brief an die Galater, in: Becker, J. / Luz, U., *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser* (NTD 8,1), Göttingen 1998, 44-53.
- Berger, K. / Nord, C., *Das Neue Testament und die frühchristlichen Schriften*, Frankfurt a.M. / Leipzig ⁶2003.
- Bernstein, M.J., Interpretation of Scriptures, in: Schiffman, L.H. / VanderKam, J.C. (ed.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Oxford 2000, 381.
- Berrin, S.L., 'Pesharim' in: Schiffman, L.H. / VanderKam, J.C., *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls II*, Oxford 2000, 644-647.
- Betz, H.D., *Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien*, München 1988.
- Brooke, G.J., *Exegesis at Qumran: 4QFlorilegium in its Jewish Context* (JSOT.S 29), Sheffield 1985.
- Brooke, G.J., *Biblical Interpretation in the Qumran Scrolls and in the New Testament*, in: Schiffman, L.H. et al. (ed.), *The Dead Sea scrolls fifty years after their discovery [1947-1997]. Proceedings of the Jerusalem congress, July 20-25, 1997*, Jerusalem 2000, 60-73.
- Bultmann, R., *Der zweite Brief an die Korinther* (KEK.S), Göttingen 1976.
- Campbell, J.G., *The Use of Scripture in the Damascus Document 1-8,19-20* (BZAW 228), Berlin / New York 1995.
- Davies, P.R., *The Damascus Covenant. An Interpretation of the „Damascus Document“* (JSOT.S 25), Sheffield 1983.
- Eckstein, H.-J., *Verheißung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Galater 2,15-4,7* (WUNT 86), Tübingen 1996.
- Evangelische Kirche in Deutschland* (Hg.) *Stuttgarter Erklärungsbibel. Die Heilige Schrift nach der Übersetzung Martin Luthers mit Einführungen und Erklärungen*, Stuttgart ²1992.
- Fitzmyer, J.A., *The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament: NTS 7 (1960-61) 297-333.*
- Fitzmyer, J.A., Paul and the Dead Sea Scrolls, in: Flint, P.W. / VanderKam, J.C. (ed.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years. A Comprehensive Assessment, II*, Leiden / Boston / Köln 1999, 599-621.
- Horgan, M.P., *Habakkuk Pesher*, in: Charlesworth, J.H. (ed.), *Pesharim, Other Commentaries and Related Documents*, Tübingen Louisville 2002 (The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translation 6B), 157-185.
- Jaubert, A., *Le Pays de Damas*: RB 65 (1958) 214-258.
- Jeremias, J., Paulus als Hillelit, in: Ellis, E. / Wilcox M. (eds.), *Neotestamentica et Semitica. Studies in Honour of Matthew Black*, Edinburgh 1969, 88-94.

- Koch, D.-A., Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchung zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus (BHTh 69), Tübingen 1986.
- Lang, F., Die Briefe an die Korinther (NTD 7), Göttingen / Zürich 1994.
- Lohse, E. (Hg.), Die Texte aus Qumran I. Hebräisch und Deutsch, Darmstadt 21971.
- Lührmann, D., Der Brief an die Galater (ZBK 7), Zürich 1978.
- Martyn, J.L., Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 33A), New York 1997.
- Piegay-Gros, N., Introduction à l'intertextualité, in: Collection Lettres supérieures VI, Paris 1996, 186.
- Qimron, E., The Text of CDC in: Broshi, M., The Damascus Document Reconsidered, Jerusalem 1992, 9-49.
- Schlier, H., Der Brief an die Galater (KEK 7), Göttingen 1965.
- Schwarz, O.J.R., Der Erste Teil der Damaskusschrift und das alte Testament, Diest 1965.
- Vollenweider, S., Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt (FRLANT 147), Göttingen 1989.
- Vouga, F., An die Galater (HNT 10), Tübingen 1998.
- Wolff, C., Der zweite Brief an die Korinther (ThHK 8), Berlin 1989.

Christian Metzenthin
Sonnenblickstraße 1
8404 Winterthur
Schweiz
E-Mail: Christian.Metzenthin@access.unizh.ch

