

Heute

Biblische Notizen

Aktuelle Beiträge zur Exegese der Bibel und ihrer Welt

135

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. 135 der ganzen Serie

ISDCL-Publishers Salzburg 2007

ISSN 0178-2967

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

711 3835

211

Biblische Notizen

Neue Folge

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

ISSN 0178-2967

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

135

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. 135 der ganzen Serie

ISDCL-Publishers Salzburg 2007

ISSN 0178-2967

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

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

277 3835

Inhaltsverzeichnis

Meindert Dijkstra An early Alphabetic Ostrakon from the Stables in Qantir (Egypt)	5
Ira Collenberg / Annett Giercke Die Erzählkonzepte der Jiftacherzählung Ri 10,6-12,7	11
Jan A. Wagenaar ‘Someone came from Baal-Shalisha ...’: The Significance of the Topography in 2Kgs 4.42-44	35
Florian Kreuzer הללויה – eine psaltergliedernde Inklusion	43
Pierre Auffret Nouvelle étude structurelle du Benedictus	55
Jutta Krispenz Komposition und Redaktion Überlegungen am Beispiel der Einbettung von Prv 15,33	71
Literaturinformation	105

An early Alphabetic Ostrakon from the Stables in Qantir (Egypt)

Meindert Dijkstra

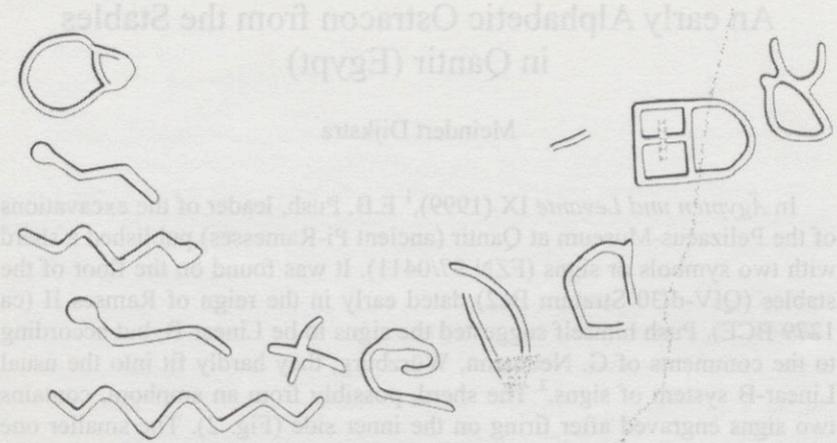
In *Ägypten und Levante* IX (1999),¹ E.B. Push, leader of the excavations of the Pelizaeus-Museum at Qantir (ancient Pi-Ramesses) published a sherd with two symbols or signs (FZN 97/0411). It was found on the floor of the stables (QIV-d/30 Stratum Bc2) dated early in the reign of Ramses II (ca 1279 BCE). Push himself suggested the signs to be Linear-B, but according to the comments of G. Neumann, Würzburg, they hardly fit into the usual Linear-B system of signs.² The sherd, possibly from an amphora, contains two signs engraved after firing on the inner side (Fig. 2). The smaller one looks like a animal head and the larger second one is clear cut triangle with an inner T-cross. Despite the look of it the latter cannot be the well known female symbol often used to denote Canaanite fertility goddesses.³ Though Push himself speaks about the smaller sign as an 'unverkennbaren Equidenkopf' (also suggested by the context of the stables) the possibility of a cow-head should also be considered. Several of the many Proto-Sinaitic cow-signs are close in form and detail to this sign. What struck me most, however was the resemblance to a similar combination of these two signs found by B. Sass in Serabit el-Khadim Mine G (Fig. 1 on the right).⁴ The main difference is the pointed form of the triangle on the Qantir sherd, whereas the Serabit sign has a rounded top. Also the direction of writing is different, but that is not unusual in this type of writing. Because no symbol of the female genitals seems to be intended, one could think (with Push) of the ground-plan of a house. Among the signs of Serabit el-Khadim and Wadi Intash, a few oblong or square signs with inner (T)-cross have been attested.

¹ Pusch, Vorbericht 29.30 Abb.3.

² Pusch, Vorbericht 29.

³ Keel / Uehlinger, Göttingen 60-61; also the Sumerian-Babylonian sign for MUNUS/SAL, Labat / Malbran-Labat, Manuel 229 No.554.

⁴ Sass, Inscriptions 183-187; this drawing (Christine Dijkstra) will appear in my *Corpus of Proto-Sinaitic Inscriptions* (forthcoming).



Serabit el-Khadim Inscription Sass 2 (drawing: Christine Dijkstra)

If the resemblance be accepted, one can only speculate about the meaning and use of the potsherd. It is reminiscent of the many sherds and stones found everywhere in Egypt and the Levant featuring one or two signs, the so-called ‘potter-marks’ which may have once fulfilled a role in an administrative system whose application and purpose still eludes us. If an example of early alphabetic writing, the find is more significant because of its archaeologically well documented context of discovery, than because of its meaning or function. It increases the small corpus of early alphabetic texts found in Egypt like the Farina ostrakon, the Kahun tool⁵ and especially the two ‘proto-Sinaitic’ Wadi el-Hol inscriptions found by John and Deborah Darnell in the 1994/5 Farsuth season.⁶ This discovery sparked off a new discussion about the date of the Proto-Sinaitic script.⁷ Darnell’s initial suggestion to date these inscriptions in consonance with the dated Egyptian inscriptions of the late 12th Dynasty and inscriptions of the 13th Dynasty (*inter*

⁵ Dijkstra, *Ahitûb*-inscription 103-105.

⁶ Darnell / Darnell, *Doors* 24-26, esp. 25, Darnell / Darnell, *Institute* 46-47; Darnell, *Text* 85-100. I again thank Vivian Davies, curator of the Egyptian section of the British Museum, who brought the find to my attention in summer 1996 and provided me with a copy of the Annual Report; see also S.E., A-B-C 12; Wimmer / Wimmer *Dweikat*, *Alphabet* 107-111; Man, *Alpha*; Altschuler, *Gloss* 201-204.

⁷ Fine photographs and drawings are available on http://www.usc.edu/dept/LAS/wsrp/information/wadi_el_hol

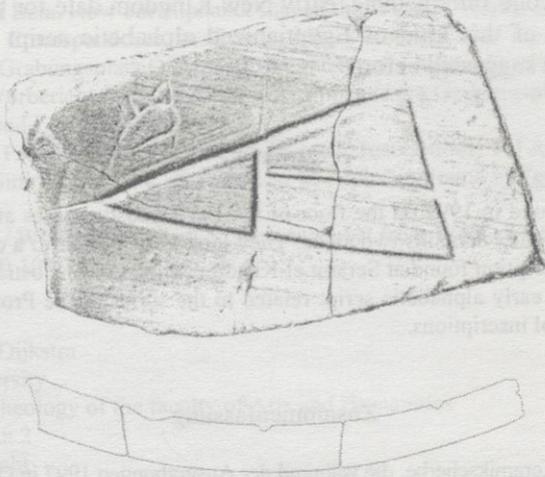


Abb. 3: Amphorenwandscherben mit Ritzung eines Pferdekopfes und eines Dreieckes; FZN 97/0411, Q IV-d/30, Stratum Bc2, Stallraum IV auf Fußboden aufliegend; Linear-B-Zeichen?, M 1:1; Zeichnung: J. SCHÖTTKE.

alii Sobek-hotep III) in their immediate surroundings,⁸ seems obvious, but is not conclusively proven. Now the recorded inscriptions from Gebel Tjauti and Wadi el-Hol have been published,⁹ it appears that they range from the Old Kingdom period up to the New Kingdom (officials of Thutmosis III and Rameses II are in evidence), not to mention some Coptic inscriptions. In short, the Wadi el-Hol road was followed in all periods of Egyptian history. The similarity with the roads and expeditions to Maghara and Serabit el-Khadim in Sinai is suggestive. When applying the general archaeological rule that in a range of possible dates usually the latest plausible date prevails as a *terminus ante quem*,¹⁰ that is here basically the end of the Second Intermediate Period, the suggested Middle Kingdom date is not so decisive at second thoughts. Accordingly, the well established archaeological context

⁸ Darnell / Darnell, Report 46-47; Man, Alpha 69ff; later reports revealed an increasingly number of later inscriptions up to the 17th Dynasty and even the New Kingdom.

⁹ Darnell u.a., Road as already had become clear from the preliminary annual reports of six seasons in The Oriental Institute Annual Report 1993-1998.

¹⁰ Of course, a plausible dating excludes inscriptions from the 1st Millennium BCE up to Late Antiquity.

of the ostrakon at Qantir in the 19th Dynasty (13th Century BCE) in turn might support a Second Intermediate, early New Kingdom date for the origin and development of this kind of Egyptianized alphabetic script as numerous scholars have suggested before.

Summary

A sherd found in 1997 on the floor of the 19th Dynasty stables at Qantir, Egypt (13th Century BCE) contains two signs. They look very similar to a combination of signs in an inscription found at Serabit el-Khadim (Mine G). The ostrakon is perhaps a specimen of early alphabetic script related to the script of the Proto-Sinaitic and the Wadi el-Hol inscriptions.

Zusammenfassung

Auf einer Keramikscherbe, die während der Ausgrabungen 1997 in Qantir, Ägypten, auf dem Fussboden der Stallen der 19. Dynastie (13. Jh. v.Chr.) angetroffen ist, sind zwei Zeichen ersichtlich. Diese sind einer Zusammenstellung von Zeichen einer in Serabit el-Khadim (Bergwerk G) gefundenen Inschrift sehr ähnlich. Die Zeichen auf dem Ostrakon könnten ein Beispiel sein von früh-alphabetischer Schrift, die mit der Schrift proto-sinaitischer Inschriften und der Inschriften des Wadi el-Hol zusammenhängt.

Bibliographie

- Altschuler, E.L., Gloss of One of the Wadi el-Hol Inscriptions: ANETS 39 (2002) 201-204.
- Darnell, D. / Darnell, J., Exploring the 'Narrow Doors' of the Theban Desert: Egyptian Archaeology 10 (1997) 24-26.
- Darnell, D. / Darnell, J., Oriental Institute Annual Report 1994-1995, Chicago 1996, 46-47.
- Darnell, J.C., A New Middle Egyptian Literary Text from the Wadi el-Hol: JARCE 34 (1997) 85-100.
- Darnell, J.C. u.a., Theban Road Survey in the Egyptian Western Desert, I (OIP 119), Chicago 2002.
- Dijkstra, M., The so-called *Ahitûb*-inscription from Kahun (Egypt): ZDPV 106 (1990) 103-105.
- Keel, O. / Uehlinger, Chr., Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischen Quellen (QD 134), Freiburg / Basel / Wien 1992.

- Labat, R. / Malbran-Labat, F., *Manuel d'Épigraphie Akkadienne*, Paris ⁶1988, 229 No.554.
- Man, J., *Alpha Beta. How our Alphabet shaped the Western World*, London 2000.
- Neumann, G., *Correspondence*, in: Pusch, E.B., *Vorbericht über die Abschlusskampagne am Grabungsplatz Q IV 1997: Ägypten und Levante IX (1999)*, 29 n. 49.
- Pusch, E.B., *Vorbericht über die Abschlusskampagne am Grabungsplatz Q IV 1997: Ägypten und Levante IX (1999)* 17-37.
- Sass, B., *Two Previously Unknown Proto-Sinaitic Inscriptions*, Tel Aviv ⁵1978.
- S.E., *Not as Simple as A-B-C. Earliest Use of Alphabet Found in Egypt*: *BAR* 26/1 (2000) 12.
- Wimmer, S.J. / Wimmer Dweikat, S., *The Alphabet from Wadi el-Hol – A First Try*: *GM* (2000) 107-111.

Dr. Meindert Dijkstra
Utrecht University
Department Theology of the faculty of Arts and Humanities
Heidelberglaan 2
3584 CS Utrecht
Niederlande
E-Mail: meindert.dijkstra@hetnet.nl

Die Erzählkonzepte der Jiftacherzählung Ri 10,6-12,7

Ira Collenberg / Annett Giercke

Im Rahmen dieses Artikels wird die Erzählstruktur der Jiftacherzählung untersucht.¹ Die Grundlage bildet u.a. das von Gérard Genette entwickelte System zur Analyse narrativer Texte.² Darin unterscheidet Genette zwischen der Erzählung als Text der Geschichte, der Geschichte als Abfolge der Ereignisse und der Narration als Erzählinstanz. Das Bindeglied zwischen diesen drei Kategorien bildet die „Stimme“ des Erzählers, welche „sowohl die Beziehung zwischen Narration und Erzählung wie die zwischen Narration und Geschichte umfaßt“.³ Genettes Analyse-System lässt sich nicht nur auf moderne Erzählungen anwenden, sondern eignet sich auch für die alten biblischen Texte als geeignetes Mittel zur Betrachtung der Erzählstruktur.

Im Rahmen der Untersuchungen der Jiftach-Erzählung in Ri 10,6-12,7 liegt der Schwerpunkt auf den Differenzen und Übereinstimmungen hinsichtlich der inhaltlichen und erzähltechnischen Merkmale der Erzählung. Erstere betreffen z.B. Ortsangaben, Zeitangaben, Themen und Personen, die nur in bestimmten Textbereichen auftreten und somit für diese spezifisch sind, oder auch die für einen Textbereich charakteristische Verwendung von Namen / Synonymen für eine Person. Hinsichtlich der erzähltechnischen Besonderheiten wird der Text vor allem dahingehend untersucht, ob in einzelnen Textbereichen stilistische Auffälligkeiten wie z.B. Tendenzen zu Aufzählungen, auffällig kurze oder lange Formulierungen, Häufungen von Negationen, Ana- und Prolepsen, eine spezifische Gestaltung des Erzähltempo und des Raumes, von Redeeinheiten sowie bestimmte Erzählperspektiven, die der Erzähler einnimmt, verwendet werden. Zur Darstellung der sich ergebenden Charakteristika wird – abweichend von der Terminologie Genettes – der Begriff der Konzeption eingeführt, um die vielfältigen Textbeobachtungen zu fassen.

Konkret angewendet auf den Erzählkomplex um die Figur Jiftachs in Ri 10,8-12,6 führen diese Analysen zur Annahme dreier Erzählkonzepte: einem

¹ Dieser Artikel entstand im Rahmen des von der DFG geförderten Forschungsprojektes „Textvarianz, Textwachstum und die Vielfalt der erzählerischen Gestaltung im deuteronomistischen Geschichtswerk“.

Sämtliche im Artikel verwendeten Versangaben richten sich nach Richter, BHT 310-333.

² Vgl. Genette, *Erzählung*.

³ Genette, *Erzählung* 20. Zur Diskussion um den Begriff der „Stimme“ vgl. Aumüller, *Stimme* 31-52; Blödorn / Langer, *Implikationen* 53-82, und Scheffel, *Wer spricht?* 83-99.

ersten Konzept, das Israel als Gesamtkonstrukt fokussiert, einem zweiten, im Zentrum dessen Interesses Gilead und / oder die Stämme Israels stehen und einem dritten, das sich auf die Privatperson Jiftach konzentriert.

1. Die Israelkonzeption

In der Israelkonzeption ist der Blickwinkel der Erzählstimme im Vergleich zu den anderen beiden Konzepten deutlich geweitet und auf Israel als Gesamtkonstrukt fokussiert. Für diesen Teil typisch ist die Bezeichnung Israels als בני ישראל, neben der die Bezeichnung ישראל in den Hintergrund tritt. Die genaue Größe „Israel“ bleibt jedoch offen; inwiefern darunter ein Stämmeverbund zu verstehen ist oder welche Stämme hinzuzuzählen sind bzw. welche nicht, ist unklar. Der thematische Schwerpunkt liegt im Abfall Israels von JHWH, dem nachfolgenden Zorn JHWHs mit seinen Konsequenzen, bei Sünde und Fremdgötterverehrung Israels sowie seiner daraus resultierenden Bedrängung durch die Initiative JHWHs (sog. „Richterschema“). Zentrale Begriffe sind demgemäß עבר (Ri 10,6.10.13.16), חטא (Ri 10,10.15.27) und לחץ / רצץ (Ri 10,12 bzw. 10,8). Ferner zeigt sich eine besondere Vorliebe für geographische Angaben und detaillierte geographische Umschreibungen sowie für Aufzählungen, außerdem wird verstärkt mit direkter Rede gearbeitet.

1.1 Raum-, Zeit- und Dialoggestaltung und deren Zusammenspiel

Die zeitliche Einordnung der Erzählung spielt nur eine untergeordnete Rolle, denn charakteristisch sind Angaben, die die Dauer eines Zeitraums beschreiben, wie die Dauer der Unterdrückung der Israeliten durch die Ammoniter in 10,8, die den LeserInnen einen Eindruck von der Situation gibt und die Notlage unterstreicht,⁴ oder in 11,26 die Dauer der Besiedlung durch die Israeliten, die den Anspruch der Israeliten auf das umstrittene Land betont. Ferner dominieren zeitliche Bestimmungen wie בשנה ההיא (10,8) oder היום הזה (10,15), das aus dem Munde der Söhne Israels die Dringlichkeit der Befreiung unterstreicht. Darüber hinaus fungieren Ereignisse als Zeitangabe (10,14: „Zeit eurer Bedrängnis“; 11,26: „Beim Niedergelassen Israels ...“).⁵

⁴ V.8 macht nach Becker, Richterzeit 211, einen „überfüllten Eindruck“: Sowohl die präzise Zeitangabe שנה עשרה שנה wie auch die Ortsbestimmung in 8bR werden als Ergänzung eingestuft, wobei hier wiederum die letzte der drei Ortsangaben (8bRR) nachgetragen worden sein könnte.

⁵ Claassens, Notes 111, schätzt die erzählte Zeit auf etwa 40 bis 50 Jahre für den in Ri 11,1-12,7 erzählten Zeitraum.

Eine bedeutende Rolle innerhalb der Israelkonzeption spielen geographische Angaben. Ein Großteil der Handlungen spielt sich im Ostjordanland ab, im Land **בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן** (10,8).⁶ Der Beginn der Erzählung bleibt räumlich undefiniert, erst in 10,8 werden die Israeliten ebendort lokalisiert: Jenseits des Jordans führen die Ammoniter offenbar Krieg gegen sie (10,7) und begeben sich anschließend „über den Jordan“ (10,9), um auch gegen Juda, Benjamin und Ephraim zu kämpfen. In 10,17 lassen sich die Israeliten in Mizpa nieder. Von dort aus scheint Jiftach seine Verhandlungen mit dem Ammoniterkönig zu führen.⁷ Zwischen welchen beiden Punkten sich die Boten bewegen bleibt offen, denn hier fungieren allein die beiden Verhandlungspartner als Orte, vgl. 11,12.14. Die direkte Rede der Verhandlung zwischen Jiftach und dem Ammoniterkönig lebt geradezu von den Ortsangaben. Zunächst beanspruchen beide ein nicht näher bestimmtes „Land“ (11,12f.), das Israel nach Aussage des Königs „bei seinem Hinaufsteigen aus Ägypten“ in Besitz genommen hat. Dieses Land wird von Jiftach in 11,15 als **אֶרֶץ מוֹאָב** und **וְאֶרֶץ בְּנֵי עַמּוֹן** bezeichnet, wodurch Jiftach sich offenbar auf ein Land größeren Umfangs als der Ammoniterkönig bezieht, es sei denn, dessen Herrschaftsgebiet umfasst auch das Land Moab (vgl. 11,15). In den folgenden Versen rekonstruiert Jiftach mittels eines Geschichtsrückblicks recht genau den Weg der Israeliten aus Ägypten und die dadurch entstandenen Konflikte mit den Königen der Länder, durch die dieser Weg führte. Diese Rekonstruktion ist durch ihre zahlreichen Ortsangaben sehr genau, die Art der Angaben sehr vielseitig: konkrete geographische Bezeichnungen stehen neben Personen(gruppen), die als Ortsangabe fungieren (11,17.19.32), neben relativen Ortsangaben wie **בְּעֵבֶר אֶרֶץ** (11,18) und indirekten Lokalisierungen.⁸ Häufig dienen dabei Flüsse, die die Grenzen markieren, zur konkreten Umschreibung eines Gebietes (vgl. 11,18.22.26). Die Verortung der Ereignisse ist durchaus nachvollziehbar, ohne Unstimmigkeiten und aus der Perspektive Jiftachs durchaus schlüssig. Ihre Genauigkeit dient dazu, dem Ammoniterkönig vorzuführen, dass Israel nichts Unrechtes getan und sich des Landes Moab und der Ammoniter nicht bemächtigt hat, wie aus der Perspektive des Königs der Ammoniter in 11,13 vorangestellt wird.

⁶ Dieses Land wird im Stammes-/Gileadkonzept mit dem Land der Amoriter bzw. Gilead identifiziert. Inwiefern die Explikation **בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן** schon dazuzuzählen ist oder noch Teil des Israelkonzepts ist, muss offen bleiben.

⁷ Dieser befindet sich nach den Angaben des Stammes-/Gileadkonzeptes in Gilead. Hier stehen Israel- und Stammes-/Gileadkonzept im Einklang, ohne dass dies explizit benannt würde, denn vor der Verhandlung lokalisiert auch das Stammes-/Gileadkonzept Jiftach in Mizpa (vgl. 11,11).

⁸ Eine solche findet sich in V.19, in dem Sihon näher als „König von Cheschon“ bestimmt wird.

Die Erzählstimme bedient sich bevorzugt der raffenden Erzählweise. Dieses Erzähltempo wird nur an den Stellen durchbrochen und zugleich deutlich verlangsamt, an denen in die Erzählung direkte Rede eingebaut ist, so in 10,10-15, wo den LeserInnen durch ein Sündenbekenntnis Israels das Verhältnis von Israel und JHWH vorgeführt wird oder in der langen Verhandlung 11,12-27, die die Argumentation Jiftachs darstellt. Der Anteil der direkten Rede im Verhältnis zur Erzählung ist recht hoch und beträgt etwa 1:2. Während das Verhältnis in Ri 10 jedoch weitgehend ausgeglichen ist, tritt die Erzählstimme in Ri 11 nahezu völlig in den Hintergrund und dient im Wesentlichen dazu, die Reden einzuleiten. Die direkte Rede erstreckt sich über zwei Dialoge. Der erste findet sich in 10,10-15, umfasst zwei Sprecherwechsel und wird zwischen den Israeliten und JHWH geführt. Die Rede wird von den Söhnen Israels initiiert und beendet, dazwischen liegt die Antwort JHWHs (V.11-14). Sie hat die Funktion, den LeserInnen die beiden konträren Positionen, die aus dem Abfall resultierende Notlage des Volkes und deren Konsequenzen zu verdeutlichen und erlaubt einen Einblick in das Denken der Personen. Darin enthalten ist eine Aufzählung der Fremdvölker, die Israel bedrängen (יְחַלְּוּ, V.11f.). Die zweite Rede erstreckt sich über 11,12-27 und wird durch Jiftach initiiert, der Boten zum Ammoniterkönig sendet. Dieser übermittelt ihm darauf eine Antwort, woraufhin Jiftach erneut Boten zu ihm sendet. Während die ersten beiden Redebeiträge mit je einem Vers sehr kurz gestaltet sind, umfasst der dritte 13 Verse. Diese Rede ist sehr vielfältig gestaltet und durchsetzt von Aufzählungen (V.26), Analepten,⁹ zitierten Reden¹⁰ und rhetorischen Fragen (V.24f.), die jeweils die Funktion haben, Jiftach als überzeugenden Redner darzustellen und den Ammoniterkönig zur Einsicht zu bringen. Dazu kommt ein hoher Anteil von Schriftbezügen: Die Umschreibung des ammonitischen Gebietes in V.13 findet sich in Lev 21,24-26 wieder, V.15 bezieht sich auf die Ankündigungen JHWHs in Dtn 2,9.19, der Weg der Israeliten „durch die Wüste bis zum Schilfmeer“ verhält sich analog zu Lev 14,25 und Kadesch als Aufenthaltsort der Israeliten (V.16f.) ist durch Dtn 1,46 belegt. Die Episode V.17 entspricht zudem Lev 20,14-21. Diese zahlreichen Schriftbezüge stellen Jiftach in das Licht eines Gelehrten, der in der israelitischen Tradition fest verankert ist, was ihm eine gewisse Autorität verschafft. Die Antwort des Königs wird in V.28 als non-verbale Antwort durch die Erzählstimme

⁹ Genau betrachtet ist der gesamte Redebeitrag von 11,15c-22 analeptisch gestaltet.

¹⁰ Durch die Botenformel in V.15 ist die gesamte Rede als zitierte Rede Jiftachs zu betrachten, die durch die Boten übermittelt wird. Doch damit nicht genug: Auch innerhalb dieser zitierten Rede ist zitierte Rede integriert worden, so in V.17 und V.19, und in beiden Fällen wird dies noch dadurch gesteigert, dass diese Rede erneut durch Boten, die für Israel sprechen, wiedergegeben wird.

erzählt, wodurch den LeserInnen die konkrete Reaktion des Königs vorenthalten wird.

Die Erzählstimme der Israelkonzeption weist hinsichtlich des perspektivischen Erzählens keine Besonderheiten auf. Im Rahmen der Verhandlung Jiftachs in Ri 11 nehmen die Boten, die die Rede Jiftachs wiedergeben, in ihrer Rede die Perspektive Jiftachs ein, sodass ohne die Einleitungs- und Aufmerksamkeitsphrase **כֹּה אָמַר יִפְתָּח** zu Beginn der Rede in V.15 nicht zu unterscheiden wäre, wer spricht. Jiftach wiederum nimmt in dieser Rede zeitweise eine gesamtisraelitische Perspektive ein, d.h. er schildert die Ereignisse aus der Sicht Israels bei der Landnahme (V.16-22). So entsteht eine geschickte Verschachtelung von Perspektiven, die jeweils durch die Verschachtelung von direkter und zitierter Rede zum Ausdruck gebracht wird.

1.2 Personen und ihre Rollen

Die Hauptfiguren des Konzepts sind in Ri 10 JHWH und Söhne Israels, in Ri 11 Jiftach und der Ammoniterkönig. JHWH tritt in Ri 10 als Gott Israels auf, von dem das Geschick Israels ganz und gar abhängig ist. Die Erzählstimme verwendet zur Darstellung das Richterschema vom Abfall der Israeliten, der folgenden Verwerfung durch JHWH und seinem letztlich Einschreiten zur Befreiung Israels aus der durch ihn selbst verursachten Unterdrückung (10,10-17). Ihm werden die Fremdgötter gegenübergestellt, deren Bewertung negativ ist und die den Abfall der Israeliten zum Ausdruck bringen.¹¹ In Ri 11 wird JHWH allein im Rahmen der direkten Rede Jiftachs genannt und dort als **יהוה אלהי ישראל** (V.21.23) sowie als **השפּט** (V.27) bezeichnet. Auf ihn allein wird der Erfolg Israels im Kampf gegen die Amoriter zurückgeführt und auch den Kampf gegen die Ammoniter wird er entscheiden. Eine wichtige Rolle spielt JHWH bei der Argumentation Jiftachs gegenüber dem Ammoniterkönig in Ri 11, denn das Land wird als Gabe JHWHs betrachtet, was den Anspruch der Israeliten begründet. Von Jiftach wird dieser Anspruch als selbstverständlich erachtet, denn er argumentiert in 11,24, dass schließlich auch die Ammoniter das Land, welches Kemosch, ihr Gott, ihnen in Besitz gibt, in Besitz nehmen, und die Israeliten würden ebenso verfahren. JHWH kommt damit innerhalb der erzählenden Teile des Israelkonzepts eine zentrale Bedeutung zu. In der direkten Rede Jiftachs von 11,12-27 spielt JHWH analog dazu nur bei den kriegerischen Auseinandersetzungen mit den Fremdvölkern (V.21.23) eine Rolle, hingegen wird ein Beitrag JHWHs beispielsweise beim Auszug aus Ägypten nicht er-

¹¹ Diese Aufzählung in 10,6 ist nach Becker, Richterzeit 211, ab **וַאֲתֵּי-אֱלֹהֵי אֲרָם**, evtl. schon ab **וַאֲתֵּי-הַשְּׁתִּיטוֹת** als sekundär zu betrachten.

wähnt. Demgemäß steigt Israel aktiv aus Ägypten hinauf und wird nicht durch JHWH hinausgeführt (V.16). Indessen gibt JHWH Sihon und sein Volk in die Hand Israels, damit das Volk ihn schlagen kann (V.21), und vertreibt die Amoriter vor Israel (V.23). Am Ende der Rede soll JHWH außerdem die Rolle als Richter zwischen Israel und den Ammonitern einnehmen, was aus Sicht der Israeliten vielleicht eine Selbstverständlichkeit zu sein scheint, aus ammonitischer Sicht vermutlich jedoch völlig inakzeptabel ist.

Israel bzw. die בני ישראל bildet der Rolle JHWHs entsprechend das Volk JHWHs, das hier in völliger Abhängigkeit von ihm charakterisiert wird. So wie JHWH den Fremdgöttern gegenübergestellt ist, verhält es sich mit Israel und den Fremdvölkern,¹² und in der Verhandlung von Ri 11 explizit mit Jiftach und dem Ammoniterkönig, die jeweils in der Rolle des Oberhauptes und Vertreters ihres Volkes auftreten. Indem Jiftach in seiner Rede mit JHWH argumentiert (11,21.23) bringt er JHWH als Gott Israels Anerkennung und Treue entgegen. Damit in Einklang steht der Wunsch, JHWH solle zwischen Israel und den Ammonitern richten (11,27). Sofern 11,32 zum Israelkonzept hinzuzuzählen ist, wird deutlich, dass Jiftach als Heerführer Israels die Führungsrolle im Kampf gegen die Fremdvölker zukommt, allerdings scheint er darin völlig von JHWH abhängig zu sein. Schriftzitate lassen Jiftach als „Schriftgelehrten“ erscheinen und unterstreichen seine Kompetenz in der Rolle als Oberhaupt.

2. Die Stammes-/Gileadkonzeption

Der Blick der Stammes- bzw. Gileadkonzeption ist recht eng auf diese beiden Größen eingegrenzt. Charakteristisch ist die Nennung einzelner Stämme¹³ bzw. Gileads indessen auch ישראל. Im Zentrum steht zunächst der Stammvater Gilead (vgl. 11,1f.), vor allem aber meint diese Bezeichnung die Personengruppe, die aus ihm hervorgegangen ist, hier stehen zeitweise einzelne Teilgruppen wie die יִשְׁבִי (10,18; 11,8), die שָׂרִי (10,18) oder die יִקְנִי גִלְעָד (11,5.7-11) im Mittelpunkt. Der thematische Schwerpunkt liegt in den Kämpfen mit anderen Völkern und das erfolgreiche Vorgehen gegen die Ammoniter, das nach Ansicht der Gileaditer darin liegt, für sich einen geeigneten Führer zu finden. Entsprechend sind die zentralen Begriffe dieses Konzepts

¹² Neben dem zentralen Feind der Erzählung, den Ammonitern, werden in 10,7 die Philister und in der direkten Rede JHWHs in 10,11f. die Ägypter, die Amoriter, die Sidoniter, die Amalekiter und die Maoniter genannt. In der direkten Rede Jiftachs in Ri 11 werden als Fremdkönige die Könige von Edom und Moab (nach 11,25 „Balak, Sohn Zippors“) sowie Sihon, „der König der Amoriter, der König von Cheschbon“, genannt.

¹³ Explizit genannt werden das Haus Ephraim, Juda, Benjamin und Manasse.

ראש (10,18; 11,8f.11) und קצין (11,6.11) sowie das Verb להם¹⁴ (10,9.18; 11,4-6.8f.32; 12,1.3f.).

2.1 Raum-, Zeit- und Dialoggestaltung und deren Zusammenspiel

Dieses Erzählkonzept umfasst zwei längere Textbereiche (11,1-11; 12,1-6)¹⁵ und einige einzelne (Halb-)Verse (10,8bR.9.17b.18). Auffällig ist, dass keinerlei explizite Zeitangaben gemacht werden, allein in 12,6 findet sich die relative Zeitangabe בההיא ה, die hier eine zusammenfassende Funktion einnimmt. Dagegen existieren relativ viele Ortsangaben, die vor allem die Funktion einzunehmen scheinen, die Erzählung in gileaditischem Gebiet zu lokalisieren, so z.B. der abschließende Relativsatz von 10,8 und im folgenden V.9, wo der Blick kurz auf diejenigen Israeliten בעבר הירדן fokussiert wird,¹⁶ konkreter „im Land der Amoriter, das in Gilead“ liegt,¹⁷ oder der kurze Zusatz 10,17b.

Im Verhältnis zum Erzähltempo des Israelkonzepts ist das Tempo hier durch eingebaute Dehnungen,¹⁸ kombiniert mit einem recht hohen Anteil an direkter Rede und dazugehörigen Redeeinleitungen, deutlich langsamer. Diese Dehnungen besitzen die Funktion, die örtlichen Gegebenheiten bzw. Jiftach näher zu umschreiben. Das Verhältnis von Erzählstimme und direkter Rede ist annähernd gleich. In Ri 10 erstreckt sich letztere über einen einzelnen Vers, der als „Gruppenmonolog“ gestaltet ist (V.18). Diese Rede übernimmt die Funktion, die folgende Episode, die Berufung Jiftachs zum Oberhaupt der Gileaditer, vorzubereiten. In Ri 11,3b führt sie den LeserInnen den Konflikt zwischen Jiftach und seinen Brüdern deutlich anschaulicher vor Augen als dies mithilfe der Erzählstimme möglich wäre. Ri 11,6-10 kommt dem Dialog zwischen den Ältesten Gileads und Jiftach eine ähnliche Funktion zu: Er veranschaulicht auf der einen Seite die verständli-

¹⁴ Zwar ist das Vorkommen des Verbs auffällig gehäuft, allerdings tritt es in Ri 11 auch im Rahmen des Israelkonzepts auf (V.12.20.25.27). Desgleichen ist dieses Verb zu allgemein, um ein wirkliches Spezifikum des Konzepts zu bilden.

¹⁵ 11,4 lässt sich nicht eindeutig zuordnen, siehe oben. Zudem ist anzumerken, dass sich dieses Konzept im Bereich von 11,1-3 mit dem Jiftachkonzept überlappt und beide nicht voneinander zu trennen sind. Daher werden diese Verse in beiden Abschnitten behandelt.

¹⁶ Die Zuordnung der Explikation בעבר הירדן muss allerdings offen bleiben, siehe oben.

¹⁷ Auch Becker, Richterzeit 211f., betrachtet 8b*.bR-9aI als zusammengehörig und trennt 9b als zum Grundbestand gehörend ab. Das Sündenbekenntnis 10aI-16c stuft er jedoch sekundär ein, unter anderem deshalb, weil es im Rahmen des Richterbuches einmalig erscheint. Unsicher bleibt dagegen die „Notschreiformel“ in 10a (vgl. Becker, Richterzeit 212).

¹⁸ So 10,8b; 11,1 und der Erzählerkommentar in 12,4.

cherweise ablehnende Haltung Jiftachs, auf der anderen das aus der Bedrängnis hervorgegangene Angebot der Gileaditer und den daraus resultierenden Konflikt. Der Dialog schließt mit einer non-verbalen Antwort Jiftachs, die in V.11 erzählt wird. Im Vergleich zur Vielfalt der Rede und der Argumentation im Israelkonzept ist die direkte Rede im Stammes-/Gileadkonzept primär nach dem Frage-Antwort-Schema gestaltet. Dies gilt auch für die beiden Dialoge in Ri 12. Der erste erstreckt sich über 12,1d-3f, wird von den Männern Ephraims initiiert und umfasst zwei Redebeiträge, wovon der zweite deutlich umfangreicher gestaltet ist. Er verdeutlicht den Konflikt zwischen den Ephraimiten und Jiftach. Der zweite Dialog erstreckt sich über V.4-6 und besteht aus sechs sehr kurzen Äußerungen, die in die Erzählung eingebettet sind. Hier wird den LeserInnen das Vorgehen der Israeliten mit den Ephraimiten veranschaulicht.

Insgesamt betrachtet zeigt das Stammes-/Gileadkonzept die Tendenz, die israelitische in eine gileaditische Perspektive umzuformen.¹⁹ Dies wird vor allem an den Stellen deutlich, an denen das Konzept aus kurzen Zusätzen besteht, wie in 10,8bR.9 oder in 10,17b, die die Erzählung in Gilead verorten. Auch die Person Jiftachs möchte der Erzähler in diesen Kontext bringen, denn zu Beginn von Ri 11 wird die Herkunft Jiftachs in besonderer Weise herausgehoben. Für den Rest der Erzählung ist die gileaditische Herkunft Jiftachs jedoch nicht von Belang. Interessant ist unter diesem Aspekt zudem der Perspektivenwechsel, der im Dialog zwischen Jiftach und den Ältesten hervortritt: Jiftach argumentiert in 11,7 aus der Perspektive seiner Brüder heraus, obwohl seine Dialogpartner die Ältesten Gileads sind. Dadurch stellt Jiftach eine Kontinuität zwischen den Ältesten und seiner Familie her, die beide in einen unmittelbaren Zusammenhang stellt.

2.2 Personen und deren Rollen

Jiftach, die Hauptfigur des Konzepts, wird erst in 11,1 eingeführt und dominiert das Konzept fortan. Zuvor spielt er nur indirekt eine Rolle, indem er sich im Laufe von Ri 11,1-11 als derjenige herausstellt, den sich die Israeliten in 10,18 als זִיטָךְ²⁰ wünschen. Darüber hinaus erfolgt die Bezeich-

¹⁹ Ohne damit eine zeitliche Abfolge vorzugeben, lässt sich eine Abhängigkeit des Stammes-/Gileadkonzepts gegenüber dem Israelkonzept verzeichnen, da die entsprechenden Verse in Ri 10 keine eigene Erzählung ergeben, sondern vielmehr in das Israelkonzept integriert erscheinen.

²⁰ So auch in 11,8, vgl. dazu in 11,6 זִיטָךְ. Nach Claassens, Notes 112, hat Jiftach im Gegensatz zu den Ältesten keine auf den Krieg begrenzte zeitliche Führerschaft im Sinn, sondern vielmehr die Position eines dauerhaften Oberhauptes, wie es sein Vater war; vgl. auch Robinson, Jephthah 332f.

nung Jiftachs durch verschiedene Synonyme. So wird er in Ri 11,1 als הגלערי ²¹ sowie als גבור חיל bestimmt, außerdem als בן־אשה זונה ²². In 11,11 wird Jiftach für die Gileaditer zum קצין und ראש , was die wesentliche Rolle Jiftachs in diesem Konzept ausmacht. Während Jiftach also zunächst anonym und charakterlich undefiniert auftritt, steigert sich dies über eine Fremdbestimmung, die sich durch seine Herkunft ergibt, bis hin zu einer erstarkten politischen Führungspersönlichkeit.

JHWH spielt im Stammes-/Gileadkonzept nur eine marginale, jedoch bedeutende Rolle. Seine Nennung beschränkt sich auf einzelne Verse. So wird in 11,9 ein möglicher Sieg Jiftachs gegen die Ammoniter schon vorab als Tat JHWHs gezeichnet, in V.10 wird er als Zeuge für das Versprechen der Obersten Gileads heraufbeschworen und in diesem Zusammenhang als שמע (Part.) bezeichnet. Im folgenden V.11 spricht Jiftach vor JHWH (לפני יהוה), in V.29 gelangt der Geist JHWHs (רוח יהוה) über Jiftach und scheint ihm dadurch zum Sieg zu verhelfen, wie in 12,3 zum Ausdruck kommt. Damit nimmt JHWH hier die Rolle eines allmächtigen Richters ein.

Weitere Personen dieser Konzeption sind die בני־עמון , die als Gegner Israels auftreten sowie die israelitischen Stämme Juda, Benjamin und Ephraim (בבית אפרים , 10,9). Gilead wird mit sehr unterschiedlichen Bezeichnungen eingebracht: Neben den allgemeinen Bezeichnungen עם (10,18; 11,11; 12,2), רע und der Selbstbezeichnung גלעד treten in 10,18 die שר und in Ri 11 die לוקני גלעד auf. In 12,4 sammelt Jiftach „alle Männer Gileads“ um sich. Ferner wird in 11,1 der Stammvater Gilead genannt, der sowohl von Jiftachs Brüdern als auch von Jiftach selbst als אב bezeichnet wird (11,2.7). In Ri 12 treten als weitere Gegner die איש אפרים auf, die von Jiftach als לא־הושעתם (V.3) und von der Erzählstimme allgemein als אפרים (V.4-6) bezeichnet werden. In diesem Rahmen werden in 12,4f. zudem die פליטי אפרים eingeführt, eine Personengruppe, die sich aus dem Kontext der Erzählung nicht genau bestimmen lässt.²³

²¹ Siehe auch 11,40; 12,7.

²² Dieser Ausdruck ist nach Claassens, Notes 109, nicht notwendig negativ konnotiert, da aus der Erzählung hervorgeht, dass Jiftach offenbar als rechtmäßiger Sohn von Gilead angenommen wurde.

²³ Vor allem deshalb nicht, weil in 12,4 offen bleibt, wer der Sprecher der direkten Rede ist: אמר könnte sich sowohl auf die Ephraimiter wie auf die Gileaditer beziehen. Der folgende Erzählerkommentar soll wohl als Verständnishilfe dienen, die sich dem Verständnis der heutigen LeserInnen jedoch entzieht.

3. Jiftach als Privatperson

Im Mittelpunkt dieser Konzeption steht die Darstellung der Person Jiftachs in seinem privaten Lebensbereich, wobei er unterschiedliche Rollen einnimmt. Die Fokussierung auf Jiftach wird vor allem in seiner Einführung (11,1-3), in seinem Gelübde (11,30f.) und dem Gespräch zwischen Jiftach und seiner Tochter (11,34-39) deutlich. Hier geht es vor allem um persönliche und familiäre Konfliktsituationen, darüber hinaus tragen sowohl das Gelübde Jiftachs als auch die Szene mit seiner Tochter eine kultisch-religiöse Dimension. Politische Komponenten kommen hingegen kaum vor, vielmehr werden diese innerhalb des Gelübdes nur angedeutet. Es wird ein sehr kleiner Raum mit wenigen Personen aufgespannt, wobei in Bezug auf eine Charakterisierung sehr viel Wert auf die Darstellung der Person Jiftachs und seiner Tochter gelegt wird. Beide Charaktere weisen innerhalb des Erzählfadens eine persönliche und teilweise auch charakterliche Veränderung auf. Jiftach selbst erscheint nicht als tapferer Kämpfer oder Diplomat, sondern als eine tragische Figur, die nicht nur sein Elternhaus, sondern auch seine Tochter verliert.

3.1 Raum-, Zeit- und Dialoggestaltung und deren Zusammenspiel

Die temporale Struktur dieser Konzeption zeichnet sich primär nicht durch explizite Zeitangaben,²⁴ sondern durch das Verhältnis von Erzählzeit und erzählter Zeit aus, wodurch eine genaue zeitliche Einordnung der geschilderten Ereignisse weitgehend unmöglich ist. Das Erzähltempo in dieser Konzeption ist sehr langsam. Es dominiert eine Zeit deckende Darstellung der Ereignisse, welche sich durch die hohe Anzahl erzählter Redeteile ergibt, mittels derer die entstehenden Konflikte verdeutlicht und entfaltet werden.²⁵ Die Erzählstimme bedient sich hingegen vor allem einer raffenden Erzählweise, die an entscheidenden Stellen durch dehnende Darstellungen unterbrochen wird. Dem entspricht die dehnende Erzählweise der Einführung der Person Jiftachs in 11,1. Der dadurch entstehende Stillstand innerhalb des Erzählverlaufs akzentuiert die Person Jiftachs und bereitet die weitere Erzählung vor.²⁶ In 11,34 wird das Erzähltempo an entscheidender

²⁴ Explizite Zeitangaben finden sich innerhalb dieser Konzeption nur in Ri 11,37-39, wobei die Angabe *שנים חדשים* dort dreimal wiederholt wird.

²⁵ So die Ankündigung des Ausschlusses vom Erbe Jiftachs durch seine Brüder in 2e, das Gelübde Jiftachs in 30c-31 und das Gespräch Jiftachs mit seiner Tochter in 35c-38b.

²⁶ Die Bezeichnung Jiftachs als *גבור חיל* in 1a charakterisiert ihn bereits hinsichtlich der später berichteten Kämpfe mit den Ammonitern und Ephraimitern. Die Einführung als *בן-אשה זונה* in 1b dient unter anderem als Grund für den Erb-

Stelle verlangsamt: Nach der berichteten Heimkehr Jiftachs (34a) wird die Handlung angehalten und mit Hilfe dreier Nominalsätze geschildert, wie seine einzige Tochter tanzend und musizierend aus dem Haus kommt (34b-d).²⁷ Dieses „Innehalten“ im Erzählverlauf nimmt verschiedene Funktionen wahr:²⁸ 1. Es dient der Einführung der Tochter in die Erzählung. 2. Die Spannung erreicht hier ihren Höhepunkt: Wird Jiftach seine Tochter – entsprechend des Gelübdes – opfern? 3. Die Konsequenzen des Gelübdes für Jiftach werden verdeutlicht.²⁹ 4. Es ergeben sich Konsequenzen hinsichtlich der Charakterisierung Jiftachs und seiner Tochter.³⁰

Die Gestaltung des Raumes in dieser Konzeption zeichnet sich trotz expliziter Ortsangaben durch eine gewisse Nichtlokalisierbarkeit der Ereignisse aus.³¹ Die Lokalangabe בית nimmt eine zentrale Stellung innerhalb dieser Konzeption ein, da einzelne Ereignisse in engen Bezug zu dieser Lokalangabe stehen und der Raum durch diese charakterisiert wird. In 11,2f. ist es das Haus seines Vaters, aus dem Jiftach vertrieben wurde und dadurch einen für Jiftach gefährlichen Ort darstellt. In 11,34-39 ist es hingegen das Haus Jiftachs,³² um welches die Episode mit seiner Tochter aufgebaut wird. Im

ausschluss durch seine Brüder in V.2. Die Bezeichnung Jiftachs als הגלעדי gehört zum Stammes-/Gileadkonzept.

²⁷ Groß, Jiftachs Tochter 281, stellt heraus, dass die Gestaltung der Begrüßungsszene in Analogie zu Ex 15,20 und 1Sam 18,6 erfolgt und es durchaus möglich ist, dass die Tochter nicht allein, sondern zusammen mit einer Gruppe von Frauen aus dem Haus tritt.

²⁸ Vgl. auch Fuchs, Marginalization 118f; Groß, Jiftachs Tochter 280f.; Malmes, Jiftachs Tochter 28.33f.; Richter, Überlieferung 507f.

²⁹ So ist der Fortbestand seiner Familie im Fall der Erfüllung des Gelübdes gefährdet.

³⁰ Siehe dazu den Abschnitt „Personen und ihre Rollen“ in der Darstellung dieser Konzeption.

³¹ Die genaue Lage des Vaterhauses Jiftachs in 11,2 und der Berge in 11,37-39 bleibt offen. Auch eine Lokalisierung des Landes טרב in 11,3, in das Jiftach nach seiner Vertreibung durch seine Brüder flieht, ist nicht möglich. Zu einer möglichen geographischen Lokalisierung von טרב siehe Gaß, Ortsnamen 494-496. Darüber hinaus ist nicht auszuschließen, dass es sich hier um eine metaphorische Redeweise handelt, insofern טרב ganz allgemein ein gutes Land meint, und sich dadurch jeglichen Lokalisierungsversuchen entzieht.

³² Eingeführt wird dieses Haus bereits in 11,30f., jedoch wird hier vom Erzähler zunächst offen gelassen, wo sich das Haus Jiftachs befindet. Dass es sich in Mizpa befindet, erfahren die LeserInnen hingegen in 11,34. Erst durch diese Lokalisierung wird innerhalb dieser Konzeption klar, dass Jiftach sich nicht mehr im Land Tob aufhält.

Unterschied zum Elternhaus Jiftachs in 11,2f. stellt das Haus Jiftachs hier einen Schutzraum für seine Tochter dar.³³

Ausdrücke der Bewegung dienen in der Konzeption zur Raumentfaltung zwischen den einzelnen Orten und Geschehen.³⁴ Innerhalb 11,34-39 wird im Hinblick auf Jiftach nur in V.34 eine Bewegung explizit genannt, um seine Heimkehr zu seinem Haus nach Mizpa zu thematisieren. Dies erweckt den Eindruck, dass sich Jiftach im Gegensatz zu seiner Tochter die ganze Zeit dort aufhält,³⁵ wodurch der in 11,34-39 aufgebaute Raum als Raum Jiftachs erscheint. Unter den Verben der Bewegung nimmt נָצַח eine besondere Stellung ein. Nach Jost wird dieses Verb innerhalb des Richterbuches zu meist innerhalb gefährlicher Situationen gebraucht.³⁶ Dies trifft auch auf 11,31.34.36 zu. Während sich die gefährliche Lage in V.31.34 mehr auf die betreffende Person selber bezieht,³⁷ ist es in V.36 das Gelübde, das eine Gefahr darstellt.³⁸ Es lässt sich feststellen, dass die wenigen expliziten Ortsangaben und die Bewegungen nicht primär der Lokalisierung, sondern der Charakterisierung des Raumes dienen.³⁹

Der Konflikt Jiftachs mit seinen Brüdern wird von der Erzählstimme in 11,1f. vorbereitet, insofern die LeserInnen erfahren, dass Jiftach der unehe liche Sohn Gileads und einer זונה ist. So erreicht der Konflikt mit dem Redebeitrag der Brüder seinen Höhepunkt.⁴⁰ Diese einseitige verbale Kommuni-

³³ Vgl. Malmes, Jiftachs Tochter 31. Solange sich die Tochter im Haus ihres Vaters Jiftach aufhält, ist sie in Sicherheit. Erst beim Verlassen des Hauses kommt es zur Gefahr für ihr Leben. Vgl. auch Bal, Death 170: "The house is the place, where the daughter ... meet their undoing." Einen weiteren Schutzraum in dieser Konzeption bilden die Berge in 11,27-39, die hier keinen bedrohlichen und gefährlichen Ort für die Tochter und ihre Freundinnen darstellen.

³⁴ So wird in 11,2 berichtet, dass die Brüder Jiftach aus dem Haus seines Vaters vertreiben (גרשׁ im Piel), und in 11,3, dass Jiftach vor ihnen in das Land Tob flieht (ברח).

³⁵ Die Bewegungen der Tochter Jiftachs zwischen dem Haus Jiftachs und den Bergen werden durch הלך וירד, וירד ושוב׳ ausgedrückt, wodurch die Bewegung der Tochter zu einer räumlichen Trennung zwischen ihr und Jiftach führen.

³⁶ Vgl. Jost, Gender 180f.

³⁷ In V.31 ist es allgemein eine herausgehende Person (היוצא) und in V.34 bezieht sich יצאת auf seine Tochter.

³⁸ Die Umschreibung des Gelübdes erfolgt hier durch יצא מפוך אחרי׳.

³⁹ Darüber hinaus dienen sie auch der Charakterisierung der einzelnen Personen. Siehe auch den Abschnitt „Personen und ihre Rollen“ in der Darstellung dieser Konzeption.

⁴⁰ Durch diese textdynamische Verankerung kann V.2 nur schwer literarkritisch herausgenommen werden. Becker, Richterzeit 215, merkt zwar an, dass die Flucht Jiftachs durch die Ausscheidung von V.2 als unmotiviert erscheint, schlägt aber dennoch vor, diesen Vers als späteren Zusatz zu bewerten. Seiner

kation in 11,2 setzt sich aus einer Feststellung der Brüder Jiftachs, die den Erbausschluss Jiftachs thematisiert, und dessen Begründung zusammen und gibt die Perspektive der Brüder wieder. Statt einer Antwort wird nur von der Reaktion Jiftachs, die die Erzählstimme im Anschluss daran schildert, berichtet. Seine Sichtweise bzw. eine mögliche Stellungnahme wird nicht erzählt. Die LeserInnen erfahren somit aus zwei Perspektiven von den Konsequenzen des privaten Konflikts, welcher keine religiösen oder politischen Komponenten beinhaltet: Aus der Sicht der Brüder wird Jiftach vertrieben (V.2), aus der Perspektive Jiftachs flieht dieser (V.3). Diese Darstellung hat zur Folge, dass hinsichtlich der Leserrezeption die Brüder das Gespräch dominieren und Jiftach durch seine Flucht den Brüdern nachzugeben scheint. Gleichzeitig wird durch 11,1-3 der nachfolgenden Dialog in 11,6-11 vorbereitet, da dort auf die Geschehnisse verwiesen wird.

Dass es sich bei 11,30f. um ein Gelübde handelt, erfahren die LeserInnen explizit nur durch die Erzählstimme, indirekt lässt es sich aber durch den Aufbau der direkten Rede Jiftachs erschließen. Auch bei dem Gelübde Jiftachs in 11,30f. bleibt eine verbale Antwort des Adressaten – hier JHWH – aus. Jiftach ergreift die Initiative und wendet sich an JHWH, dieser möge den Sieg Jiftachs über die Ammoniter herbeiführen. Das Gelübde enthält sowohl eine Bedingung⁴¹ (30c) als auch ein Versprechen⁴² (V.31). Es scheint, als würde Jiftach mit JHWH verhandeln wollen: Führt JHWH den Sieg herbei, wird Jiftach ihm die Person, die aus seinem Haus kommt, opfern.⁴³ Durch die ausbleibende Antwort JHWHs bleibt innerhalb dieser Konzeption offen, ob er Jiftach erhört und ob bzw. wie JHWH auf dieses Gelübde reagiert. Inhaltlich überwiegt eine existentielle und religiös-kultische Dimension,⁴⁴ wobei das Gelübde mit dem Kampf gegen die Ammoniter verknüpft ist, über den innerhalb dieser Konzeption jedoch nichts bekannt wird. Der

Meinung nach wäre unter Ausscheidung von V.2 die Flucht eine Konsequenz seiner unehelichen Abstammung.

⁴¹ Die Bedingung wird mit Hilfe einer *figura etymologica* (נָתַן רַחֵם) gestaltet, die diese intensiviert und als eine sehr eindringliche Bitte erscheinen lässt.

⁴² Das Versprechen Jiftachs umfasst drei kommissive Illokutionen, wobei es sich um *והיה* und *והעליתו* handelt. Zusammen mit der Wiederholung von *וְצֵא* wird auch das Versprechen akzentuiert und intensiviert.

⁴³ Dass Jiftach hier an die Möglichkeit eines Menschenopfers denkt, macht Marcus, Jephthah 13-18, durch seinen Vergleich mit anderen alttestamentlichen Gelübdeerzählungen deutlich. So auch Groß, Jiftachs Tochter 273: „Dass Jiftach wirklich ein Menschenopfer gelobte ... ist vom Wortlaut des V 31 offenkundig.“

⁴⁴ Die existentielle Dimension zeigt sich vor allem durch die Verwendung von *בְּיָדֵי*, *בְּשׂוֹבֵי* und *בְּיָדֵי*, die auf Jiftach verweisen. Die religiös-kultische Komponente ergibt sich zum einen durch die Hinwendung Jiftachs zu JHWH in Form eines Gelübdes, als auch durch sein Versprechen der Opferdarbringung.

Sieg über die Ammoniter lässt sich für die LeserInnen hier nur durch die Notwendigkeit der Erfüllung des Gelübdes innerhalb 11,34-39 erschließen, wodurch die dort entfaltete Rede im Zusammenhang mit dem Gelübde steht.

Die Einführung der Tochter Jiftachs in V.34 durch die Erzählstimme dient dem Spannungsaufbau und der Vorbereitung des sich anschließenden Dialogs zwischen ihr und Jiftach. Während die LeserInnen in V.30f. noch nicht ahnen, wer oder was Jiftach zuerst begegnen wird, stellt sich in V.34 für die LeserInnen die Frage, ob er nun wirklich seine einzige Tochter opfern wird. In dieser entscheidenden Situation kommt es zum Perspektivenwechsel innerhalb der Erzählstimme. Aus der Erlebnisperspektive Jiftachs schildert die Erzählstimme in V.35, dass Jiftach seine Tochter erblickt, während dieses den LeserInnen bereits aus V.34 bekannt ist. Durch die zweimalige Schilderung des Geschehens lässt die Erzählstimme keinen Zweifel daran, dass seine Tochter die erste Person ist, die ihm bei seiner Heimkehr begegnet. Der sich anschließende Dialog in 11,35-38 besteht aus vier Redebeiträgen, die gleichmäßig auf Jiftach und seine Tochter verteilt sind. Im Unterschied zu den anderen beiden Reden in dieser Konzeption ist diese Rede ausführlicher und komplexer gestaltet. Wie beim Gelübde liegt auch hier die Initiative des Gesprächsaufbaus bei Jiftach und es dominiert eine private Dimension.⁴⁵ Vor allem in V.35 erfolgt durch den Ausruf Jiftachs in 35d und den Vorwürfen gegenüber seiner Tochter in 35ef eine emotionale Gestaltung des Dialogs, die zeigt, dass er der momentanen Situation hilflos und in Trauer gegenübersteht.⁴⁶ Dennoch macht er in 35gh deutlich, dass er sein Gelübde erfüllen wird und auch seine Tochter ermutigt ihn in V.36 dazu.⁴⁷ V.37 weicht von der bisherigen Dialoggestaltung ab, indem im Gegensatz zu V.35 vor allem kommissive Sprechakte verwendet werden. Die Tochter setzt Jiftach in Kenntnis, dass sie zusammen mit ihren Freundinnen in die Berge gehen wird, ohne ihn um Erlaubnis zu bitten.⁴⁸ Den-

⁴⁵ Diese private Dimension wird bereits durch die Bezeichnung der Gesprächsteilnehmer mit **אב** und **בת** deutlich.

⁴⁶ So drückt Jiftach beim Anblick seiner Tochter durch den Ausruf **בתי אדה** sein Leid aus, denn sie ist die Person, die aus seinem Haus kommt. Der Vorwurf Jiftachs, seine Tochter beuge ihn nieder (**כרע**), wird durch die Verwendung einer figura etymologica (**הכרע הכרעתני**) intensiviert. Der zweite Vorwurf, dass seine Tochter ihn zerrütet, wird hingegen durch seine Gestaltung als Nominalsatz akzentuiert.

⁴⁷ Innerhalb ihres Redebeitrages nimmt die Tochter die Formulierung **פציתח אה** **פיד אל-יהוה** aus V.35 der Rede Jiftachs leicht modifiziert auf und reagiert so direkt auf seine Worte und Äußerungen.

⁴⁸ Im Gegensatz dazu betonen Bertheau, Buch 192, und Neef, Jephtha 214, dass die Tochter ihren Vater um Erlaubnis bittet, gehen zu dürfen.

noch gibt Jiftach in V.38 seine Erlaubnis. Anschließend unterstreicht die Erzählstimme den Redebeitrag der Tochter von V.37, indem sie in V.38 die Ausführung ihrer Ankündigung schildert, wobei die Wortwahl der Tochter aufgegriffen wird und die Erzählstimme das Geschehen nicht explizit kommentiert oder bewertet. Inhaltlich knüpft dieser Dialog an V.30f. an, insofern es hier um die Erfüllung des Gelübdes durch Jiftach geht. Allerdings kommt es erst in V.39 zur expliziten Nennung des Gelübdes, während innerhalb des Dialoges nur indirekt darauf verwiesen wird. Insgesamt betrachtet wird in 11,34-39 eine Szene mit Vor- und Nachspiel entfaltet.

3.3 Personen und deren Rollen

Ein Kennzeichen dieser Konzeption ist, dass es sich bei dem sehr kleinen auftretenden Personenkreis fast ausschließlich um Personen aus dem Familienkreis Jiftachs handelt.⁴⁹ Die Brüder Jiftachs werden von der Erzählstimme in 11,2 nicht als seine Brüder, sondern als Söhne der Frau Gileads eingeführt. Sie vertreiben Jiftach und erscheinen dadurch als aktiv Handelnde, denen Jiftach untergeordnet zu sein scheint. Die Überlegenheit der Brüder Jiftachs zeigt sich zum einen dadurch, dass die Erzählstimme in 11,2f. von der Vertreibung (גרש) durch die Brüder und der Flucht (ברחה) Jiftachs vor seinen Brüdern berichtet, aber auch durch die Feststellung der Brüder, Jiftach sei vom Erbe ausgeschlossen (V.2). Die innerhalb der direkten Rede angeführte Begründung der Brüder unterstreicht ihre Überlegenheit gegenüber Jiftach.

Jiftach wird gleich zu Beginn von Ri 11 als ein tapferer Krieger⁵⁰ und unehelicher Sohn eingeführt. Während auf die Rolle Jiftachs als Krieger innerhalb des Konzeptes nicht weiter eingegangen wird, bildet seine Herkunft den Ausgangspunkt des Konfliktes mit seinen Brüdern. So wird er in 11,1-3 vor allem in der Rolle des Sohnes und Bruders dargestellt, der seinen Mitbrüdern gegenüber unterlegen ist.⁵¹ Dieses Bild der Figur Jiftach ändert sich jedoch im weiteren Verlauf von V.3. So erscheint er während seines Aufenthaltes im Land Tob in der Rolle des Anführers.⁵² Die Ablegung des

⁴⁹ Neben den Brüdern Jiftachs und seiner Tochter treten noch die Freundinnen der Tochter in V.37f., die Söhne Ammons in V.30f.36, die Mutter und der Vater Jiftachs 11,1f. und eine Truppe von Männern in V.3 auf.

⁵⁰ Nach Claassens, Notes 108f., entspricht Jiftach durch diese Bezeichnung dem Idealbild eines Mannes und genießt ein hohes Ansehen in der Gesellschaft.

⁵¹ Dies zeigt sich darin, dass diese ihn vom Erbe ausschließen und aus seinem Vaterhaus vertreiben (V.2). Aus Jiftachs Perspektive flieht er vor seinen Brüdern (V.3), was seine Unterlegenheit ihnen gegenüber unterstreicht.

⁵² So sammelt er in Tob eine Truppe von Männern (אנשים ריקים) um sich, mit denen er auszieht.

Gelübdes in 11,30f. zeigt Jiftach in erster Linie als einen an JHWH glaubenden Menschen.⁵³ Darüber hinaus ermöglicht das Gelübde einen Einblick in die Erwartungen und Hoffnungen Jiftachs:⁵⁴ Er möchte den Kampf gegen die Ammoniter gewinnen. Hier vertraut er nicht seinen eigenen Fähigkeiten, vielmehr ist er auf JHWHs Hilfe angewiesen, der den Sieg herbeiführen soll. In seiner Rolle als Vater wird Jiftach in 11,34-39 beschrieben. Er hat nur ein einziges Kind, seine Tochter (V.34). Über seine Frau bzw. der Mutter seiner Tochter erhalten die LeserInnen keine Informationen. Die Liebe zu seiner Tochter zeigt sich vor allem am Ende von V.34: Beim Anblick seiner Tochter zerreißt er seine Kleidung, wodurch seine Verzweiflung ausgedrückt wird. An dieser Stelle wird Jiftach das Ausmaß seines Gelübdes bewusst. Sein Leid wird auch innerhalb seines Redebeitrages in V.35 deutlich. Gerade in seinen Vorwürfen gegenüber seiner Tochter zeigt sich der Versuch Jiftachs, die Verantwortung hinsichtlich der Folgen des Gelübdes auf seine Tochter zu übertragen. Als Vater erscheint er seiner Tochter gegenüber überlegen.⁵⁵ Dies zeigt sich nicht nur darin, dass er ihr in V.38 die Erlaubnis erteilt, in die Berge zu gehen, sondern auch darin, dass er über ihr Leben verfügen kann. Dennoch wird Jiftach als eine Person gezeichnet, die zu ihrem Wort steht; denn trotz der tragischen Konsequenzen erfüllt er sein Gelübde gegenüber JHWH. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass innerhalb des Erzhlfadens vor allem die tragische Jiftachfigur in ihren unterschiedlichen Rollen im Mittelpunkt steht. Er verliert nicht nur sein Elternhaus und seine Brüder, sondern auch seine eigene Familie. Während er jedoch in 11,2 als eine den Brüdern unterlegene Figur dargestellt wird, wandelt sich das Bild im Lauf des Konzepts hin zu einer Figur, die Macht über andere Personen hat und ihnen gegenüber überlegen ist.

Die Tochter Jiftachs bleibt innerhalb der gesamten Erzählung namenlos, wodurch eine Identifizierung der LeserInnen mit ihr erschwert wird. Sie erscheint ihrem Vater gegenüber in untergeordneter Position, wobei ihr eigenes Leben vom Willen Jiftachs abhängt. Trotzdem kommt es zu einer Entwicklung der Darstellung ihrer Persönlichkeit innerhalb des Dialoges von 11,34-39. So willigt sie in V.36 uneingeschränkt der Durchführung des

⁵³ „Indem Jephtha ein Gelübde vor Jahwe ablegt, sucht er die Begegnung mit Jahwe. Er legt sein Schicksal in Jahwes Hände“ (Neef, Jephtha 216). Anders Trible, Gott 140, die das Gelübde als „ein Akt der Glaubenslosigkeit“ Jiftachs ansieht.

⁵⁴ Vgl. Gillmayr-Bucher, Antwortenden 58.

⁵⁵ Bal, *Death* 35-37, sieht innerhalb ihrer Sprechaktuntersuchung seine Überlegenheit unter anderem darin, dass Jiftach eine Sprache der Macht verwendet. Ähnlich auch Trible, Gott bes. 141, welche aufgrund der Rahmung von Handeln und Sprechen der Tochter durch das Handeln Jiftachs seine Dominanz gegenüber der Tochter herausarbeitet. Darüber hinaus zeigt sich die Dominanz Jiftachs gegenüber seiner Tochter auch darin, dass er den Dialog beginnt und beendet.

Gelübdes ein und ermutigt Jiftach, erbittet sie in V.37 eine zweimonatige „Auszeit“.⁵⁶ Durch die unterschiedlichen Sprechweisen in V.36f. und der erneuten Redeeinleitung in V.37 wird die Entwicklung der Person deutlich. Während sie in V.36 noch als gehorsame und den Vater unterstützende Persönlichkeit erscheint,⁵⁷ wechselt die Darstellung in V.37. Sie tritt ihrem Vater dominanter gegenüber und distanziert sich von ihm, wodurch sie unabhängiger und selbstbewusster erscheint. Diese Entwicklung wird auch dadurch deutlich, dass sie in V.34 als eine freudige und ungezwungene junge Frau dargestellt wird, die ihrem Vater tanzend und musizierend entgegentritt, während sie in V.36f. eher als eine nachdenkliche und sachliche Persönlichkeit erscheint. Diesem Bild scheint die Umschreibung des Vaters in V.35 zu widersprechen, wo sie aus der Perspektive Jiftachs als eine Person beschrieben wird, die ihren Vater niederbeugt und zerrütet.

JHWH greift innerhalb dieser Konzeption nicht direkt in das Geschehen ein noch kommentiert er dieses. Obwohl sich Jiftach in 11,30f. in Form eines Gelübdes an JHWH wendet, bleibt eine Reaktion bzw. Antwort aus. Aus der Perspektive Jiftachs wird JHWH im Rahmen des Gelübdes als ein Gott charakterisiert, welcher Einfluss in ein Kampfgeschehen nehmen und für einen Sieg sorgen kann. Auch wird durch seine Perspektive in 11,34-39 deutlich, dass ein vor JHWH abgelegtes Gelübde erfüllt werden muss.

4. Das Zusammenspiel der Erzählkonzeptionen

Zu Beginn wurde die These dreier Erzählkonzepte innerhalb von Ri 10,6-12,7 aufgestellt, die im Folgenden in ihren charakteristischen Zügen dargelegt wurden. Diese drei Konzepte stehen nicht bezuglos nebeneinander, sondern sind dicht miteinander verwoben und vereinigen sich an gewissen Stellen mit der Konsequenz, dass stellenweise keine Unterscheidung zwischen den einzelnen Konzeptionen möglich ist.⁵⁸ Dieses Zusammenspiel soll nun vorgestellt werden.

⁵⁶ Auch wenn nicht berichtet wird, ob die Tochter vom Inhalt des Gelübdes weiß, lässt sich dieses indirekt aus V.38 schließen, wenn dort berichtet wird, dass sie in den Bergen um den Verlust ihrer Jugend (בתולים) trauert. Nach Müllner, Frauenstimmen 307, umschreibt בתולים nicht nur eine sexuelle Unerfahrenheit, sondern den gesamten „Komplex von Jugend, Heiratsfähigkeit, sozialem Status und sexueller Unerfahrenheit“; vgl. auch Müllner, Gewalt 203f.

⁵⁷ Nach Groß, Jiftachs Tochter 284, stellt V.36 in erster Linie nicht den Gehorsam gegenüber ihren Vater, sondern gegenüber JHWH dar.

⁵⁸ Diese Beobachtung lässt sich auch an moderner Literatur machen und liegt der literaturwissenschaftlichen Beschreibung der Vielfalt in Erzählungen bzw. der Stimmen im Text zugrunde, vgl. z.B. Michail Bachtin, der Erzählungen als „künstlerisch organisierte Redenvielfalt, zuweilen Sprachvielfalt und individuelle Stimmenvielfalt“ definiert: „... der Roman orchestriert seine Themen, seine

Die Erzählstimme berichtet in Ri 10,6ff. zunächst vom abtrünnigen Verhalten der Israeliten und folgt damit dem Richterschema vom Abfall Israels und der folgenden Verwerfung durch JHWH. In diesem Rahmen spricht sie von den בני ישראל (V.6.8), wie auch von ישראל (V.7)⁵⁹ und zählt die von Israel verehrten Fremdgötter auf. Im abschließenden Relativsatz von V.8 und im folgenden V.9 wird der Blick kurz auf diejenigen Israeliten im „Jenseits des Jordan“ (Ostjordanland) fokussiert, konkreter „im Land der Amoriter, das in Gilead“ liegt. Zudem werden die Stämme Juda, Ephraim und Benjamin genannt, d.h. aus dem Gesamtkonstrukt Israel werden hier einzelne Stämme und Gilead herausgegriffen, um die Situation zu verdeutlichen. Gleich darauf weitet die Erzählstimme ihren Blickwinkel erneut und führt in einem Dialog zwischen den בני ישראל und JHWH die aus dem Abfall resultierende Notlage des Volkes und deren Auswirkungen vor (V.10-15) sowie die Konsequenzen (V.16), die die Söhne Israels für sich ziehen. In V.17 berichtet die Erzählstimme vom Niederlassen der Ammoniter in Gilead, während sich die בני ישראל in Mizpa niederlassen. Die Bezeichnung für die Israeliten lässt auf das Israelkonzept schließen, das hier fortgeführt wird, die Nennung Gileads auf das Stammes-/Gileadkonzept. Infolge dieser Vermischung ist eine Verengung des Blickwinkels zu beobachten, die in V.18 ihren Höhepunkt erreicht: Der Blick wird ausschließlich auf Gilead, sogar noch enger auf die שרי גלעד gerichtet.⁶⁰ Demzufolge veranschaulicht

gesamte abzubildende und auszudrückende Welt der Gegenstände und Bedeutungen mit der sozialen Redevielfalt und der auf ihrem Boden entstehenden individuellen Stimmenvielfalt. Die Rede des Autors und die Rede des Erzählers, ... die Rede der Helden sind nur jene grundlegenden kompositorischen Einheiten, mit deren Hilfe die Redevielfalt in den Roman eingeführt wird. Jede von ihnen begründet eine Vielzahl von sozialen Stimmen und eine Vielfalt von (immer mehr oder weniger dialogisierten) Verbindungen und Korrelationen zwischen den Aussagen und den Sprachen. Diese Bewegung des Themas durch Sprachen und Rede, deren Aufspaltung in Elemente der sozialen Redevielfalt, ihre Dialogisierung: dies macht die grundsätzliche Besonderheit der Stilistik des Romans aus“ (Bachtin, Ästhetik 157). Mit der Einschätzung der Verstrickungen der Konzepte in der Jiftacherzählung korrespondieren die Beobachtungen Bachtins an den Romanen Dostoevskijs, dass die Stimmen „nicht abgeschlossen und nicht taub füreinander“ sind, sondern „sie hören einander ständig, rufen sich Antworten zu und spiegeln einander wider“ (Bachtin, Probleme 85).

⁵⁹ Die Zornesformel in V.7 ist nach Becker, Richterzeit 211, ein späterer Zusatz, die Ergänzung „in die Hand der Philister“ wurde seiner Ansicht nach im Hinblick auf die Simsonerzählung eingefügt.

⁶⁰ Mit dieser Einschätzung korrespondieren die Beobachtungen Beckers. Becker, Richterzeit 213, trennt 17ab und cd voneinander und ordnet letzteres später ein. In V.18 betrachtet er jedoch lediglich die „allgemeinere Bezeichnung העם als sekundäre Ausweitung“ (Becker, Richterzeit 213f.).

das Stammes-/Gileadkonzept an dieser Stelle die Situation Israels exemplarisch anhand von Gilead.

Die scharfe Fokussierung am Ende von Ri 10 wird zu Beginn von Ri 11 beibehalten.⁶¹ Noch immer steht Gilead im Zentrum der Erzählung, allerdings nicht mehr die Obersten, sondern ein einzelner Abkömmling, Jiftach. Der Zusatz הגלעדי impliziert eine vorsichtige Weitung des Blickes, die einen Zusammenhang zu Ri 10 herstellt. Dieser nimmt der Erzählung eine gewisse Spannung, denn er lässt erahnen, dass es sich bei Jiftach um den ersehnten Retter handelt. Doch anschließend verengt sich der Blickwinkel erneut und wird erst langsam wieder Richtung Gilead geöffnet; die Erzählstimme arbeitet sich Schritt für Schritt vor, beginnend mit den Eltern, den Brüdern Jiftachs, über seine Vertreibung, seine Flucht und Niederlassung im Land Tob (V.2f.).⁶² In den folgenden beiden Versen wird erneut eine Brücke zu Ri 10 geschlagen und den LeserInnen der Kampf Israels mit den Ammonitern gleich in zweifacher Ausführung in Erinnerung gerufen (4a-5a). Auffällig ist, dass Israel in den Blick gerät, obwohl zur Berufung Jiftachs als Führer der Gileaditer übergeleitet wird und daher eine Nennung Gileads an dieser Stelle logischer erschiene. So wird der Blick jedoch stark geweitet, aber gleich im folgenden Halbvers, in dem sich die Ältesten Gileads an Jiftach wenden, wieder zurückgenommen (5b).⁶³ Die Verhandlung der Ältesten mit Jiftach (V.6-10) zeigt deutliche Bezüge auf den Beginn von Ri 11 (V.7), greift aber auch den Wunsch nach einem Oberhaupt (ראש) für Gilead aus 10,18 auf. Allerdings wollen ihn die Ältesten in V.6 als ihren קצין. Dieser Antagonismus löst sich jedoch in V.11, der beide Bezeichnungen in sich birgt.⁶⁴ Als neues Oberhaupt der Gileaditer verhandelt Jiftach mit dem

⁶¹ Damit in Einklang steht die Beurteilung Beckers, der 10,17f. als „redaktionelle Einleitung“ zu Ri 11 betrachtet (vgl. Becker, Richterzeit 212-214).

⁶² Becker, Richterzeit 214f., betrachtet 1c-2f als sekundären Zusatz zum umliegenden Kern der alten Jiftachüberlieferung, u.a. aufgrund der Unstimmigkeiten zwischen V.2 und V.7: Die Brüder vertreiben Jiftach, die Ältesten wenden sich an ihn und wollen ihn zu ihrem Oberhaupt einsetzen. Dieses Argument ist jedoch nichtig, wenn man in Betracht zieht, dass es sich im ersten Fall um einen privaten Konflikt handelt, während in V.7 stammespolitische Belange in den Blick geraten.

⁶³ Becker, Richterzeit 215f., betrachtet עבדי ישראל als sekundär im Hinblick auf die alte Jiftachtradition (V.4), mit der DtrH die Überlieferung gesamtisraelitisch interpretierte. 5ab betrachtet er als möglichen Zusatz von DtrN, um die Aussage im Hinblick auf 10,17 (dort versammeln sich die בני ישראל, nicht die Gileaditer) zu harmonisieren.

⁶⁴ Die unterschiedlichen Bezeichnungen sind außerdem als Steigerung zu verstehen: Jiftach verlangt mehr als eine zeitlich begrenzte militärische Führungsposition (קצין) und fordert die Position des dauerhaften Oberhauptes (ראש); vgl. Becker, Richterzeit 216.

Ammoniterkönig, bevor er in den Kampf mit ihm zieht.⁶⁵ Diese Verhandlung beginnt in V.12 und wird von der Erzählstimme mit nur knappen Worten eingeleitet, für die eigentliche Verhandlung bedient sich der Erzähler der direkten Rede. Charakteristika im Hinblick auf die Untersuchung der Erzählkonzepte sind detaillierte geographische Angaben, Aufzählungen, die Bezeichnung der Israeliten als בני ישראל sowie ein recht detaillierter Geschichtsrückblick, was für die Fortsetzung des Israelkonzeptes spricht.⁶⁶ Diese Blickweite wird über die direkte Rede hinaus bis in V.28 beibehalten, der die Verhandlungen durch die Erzählstimme schließt. Zweifelloos wird indessen der Blick in V.29 wieder auf Gilead und die Stämme Israels gerichtet,⁶⁷ während die Frage der Fokussierung für V.30-32 kaum zu beantworten ist, da weder Anzeichen für das Israel- noch für das Stammes-/Gileadkonzept auftreten. Thematisch wird mit dem Gelübde Jiftachs privater Lebensbereich angesprochen. Näher lässt sich der Einsatz einer neuen Erzählkonzeption jedoch nicht untermauern. Dass hier eine Verstrickung von Konzepten vorliegen könnte, zeigt sich an den leichten geographischen Unstimmigkeiten, die in V.29.32 zu beobachten sind: Jiftach »durchzieht« erst Gilead und Manasse, dann Mizpa-Gilead und im Anschluss daran wird zweimal davon berichtet, dass er das Gebiet der Ammoniter durchzieht (V.29.32).⁶⁸ Interessant ist darüber hinaus, dass im gesamten Bereich von V.28-32 die Israeliten überhaupt keine Rolle zu spielen scheinen. V.33 schließt problemlos an, allerdings liegt mit 33a eine Aufzählung relativ genauer geographischer Notizen vor – beides Charakteristika des Israelkonzeptes. 33b kehrt definitiv dorthin zurück, vgl. בני ישראל. V.34-40 indes verengen den Blick stark auf den privaten Lebensbereich Jiftachs und greifen das Gelübde Jiftachs aus V.30f. auf. Alle anderen Themen der Erzählung bleiben völlig außer acht, sodass die Annahme eines weiteren Konzeptes angemessen erscheint.⁶⁹ Die Konsequenzen des Gelübdes für Jiftach werden den LeserInnen mittels eingebauter direkter Rede veranschaulicht und es

⁶⁵ Damit hält sich Jiftach an die Vorschrift aus Dtn 20,10.

⁶⁶ Unter den Exegeten herrscht Konsens bezüglich einer späten Einordnung der Verhandlung (vgl. auch Becker, Richterzeit 218). Richter, Überlieferung 524f., hingegen sieht als Autor den Erstredaktor der eigentlichen Jiftacherzählung und unterscheidet dabei eine ältere (Moab als Gegner: 15ab, V.16-26) und eine jüngere Argumentation (Söhne Ammons als Gegner: V.12-14, 15c, V.27f.); Becker, Richterzeit 218f., folgt dieser Einschätzung, ordnet die Moab-Argumentation jedoch nachexilisch ein.

⁶⁷ Vgl. hierzu Becker: „Nimmt man den späten Einschub 11,12-28 heraus, so lässt sich 11,29 überraschend gut an 11,11b anschließen.“ (Becker, Richterzeit 219).

⁶⁸ Vgl. hierzu Becker, Richterzeit 220.

⁶⁹ Vgl. Becker, Richterzeit 221, der Ri 11,30f.34-40 ebenfalls als zusammengehörig betrachtet.

entsteht ein relativ ausgewogenes Verhältnis zwischen dieser und den erzählenden Teilen. Ri 11 schließt in V.39b.40 mit einer Rahmung der Gelübdeerzählung, die alle drei Konzepte miteinander verbindet, indem ein Bezug zu Israel, zugleich zu Jiftach, dessen Herkunft aus dem Stamm Gileads betont wird, und zur Gelübdeepisode hergestellt wird. Die Jiftachkonzeption vervollständigt damit das Bild der Person Jiftachs, das durch die Stammes-/Gileadkonzeption vorgegeben wird: Der tapfere Held Jiftach, der politisch erfolgreich agiert und Gilead zum Sieg über die Ammoniter verhilft, scheitert privat, nicht nur durch den Verlust des Elternhauses, sondern zugleich durch den seiner einzigen Tochter. Erst aus diesem Zusammenspiel beider Bilder entfaltet und verschärft sich die Tragik um die Figur Jiftach.

Durch die Nennung Ephraims wird der Blick zu Beginn von Ri 12 eingeleitet. Nach einer kurzen Einleitung folgt in 12,1d-3f ein Dialog zwischen Ephraim und Jiftach. In V.4, der inhaltlich nahtlos an die Diskussion anschließt, werden die אנשי גלעד als hinter Jiftach stehende Gruppe erwähnt und es erhellt sich, dass Jiftach in der Unterredung mit den Ephraimiten als Oberhaupt der Gileaditer gesprochen hat. Darin enthalten ist allerdings auch eine private Komponente, denn es ist das „Haus“ Jiftach, dass in Brand gesetzt werden soll. Das Stammes-/Gileadkonzept wird bis zum Ende von V.6 beibehalten.⁷⁰ Gerade hier zeigt sich, dass die Person Jiftachs nicht unumstritten ist. Zugleich wird das Bild des aus der Perspektive Gileads erfolgreichen Jiftach bestätigt. Es wird veranschaulicht wie Israel nicht nur mit Fremden Konflikte zu lösen hat, sondern dass auch innerhalb der Stämme Konflikte existierten. In V.7 wird die gesamte Erzählung abgeschlossen, indem der Blick zeitlich wie räumlich geweitet wird. Welches Konzept dem zugrunde liegt, ist nicht zu lösen.

Im Hinblick auf eine mögliche Entstehungsgeschichte von Ri 10,6-12,7 ist dort anzusetzen, wo Verse als Verbindung zwischen den Konzeptionen dienen, an den Nähten, die die drei Konzeptionen miteinander vereinen. Ein möglicher Ansatz bietet sich in 11,39e-40: Nachdem zuvor der Blick sehr eng auf den privaten Lebensbereich Jiftachs konzentriert war, wird – daran anknüpfend – nun Israel als Kollektiv Gegenstand der Betrachtung. Daraus lässt sich schließen, dass diese Äußerungseinheiten als Schnittstelle zwischen der Israel- und Jiftachkonzeption fungieren. Das Gelübde in Ri 11,30f. macht ohne die umliegende Kampfschilderung wenig Sinn, sodass eine Abhängigkeit des Jiftachs- zumindest vom Stammes-/Gileadkonzept zu verzeichnen ist,⁷¹ aufgrund der Beobachtungen zu 11,39f. wohl auch zum Israelkonzept. In 12,7 wird sowohl das Israel- wie das Stammes-/Gilead-

⁷⁰ Auch damit korrespondieren die Beobachtungen Beckers in Becker, Richterzeit 221f.

⁷¹ V.32 ließ sich nicht eindeutig zuordnen, siehe oben.

konzept zusammengeführt.⁷² Zu Beginn von Ri 11 ist die Verstrickung dieser beiden Konzepte so eng, dass sie sich nicht voneinander unterscheiden lassen. Demzufolge lässt sich das Verhältnis von Israel- und Stammes-/Gileadkonzept entstehungsgeschichtlich nicht eindeutig auswerten und muss an dieser Stelle offen bleiben.

Summary

This essay shows how a detailed narrative analysis allows to point out different narrative conceptions in the Jephthah narrative (Judg 10:6-12:7).

Three well-defined conceptions can be distinguished: First the „Israelkonzeption“ focusing on Israel as a collective, second the „Stammes-/Gileadkonzeption“, in which the focus lies on several Israelite tribes and Gilead, and third the „Jiftachkonzeption“, emphasising Jephthah's private life. After tracing these conceptions separately their interaction and their function for the whole story are demonstrated.

Zusammenfassung

Dieser Aufsatz zeigt, wie sich aufgrund inhaltlicher und erzähltechnischer Merkmale in einzelnen Textbereichen innerhalb der Jiftacherzählung Ri 10,6-12,7 drei unterschiedliche Erzählkonzeptionen feststellen lassen. Im Einzelnen handelt es sich dabei um folgende Konzeptionen: die Israelkonzeption, die Israel als Gesamtkonstrukt fokussiert, die Stammes-/Gileadkonzeption, bei der der Fokus eng auf einzelne Stämme und Gilead gelegt ist, und die Jiftachkonzeption, bei der die Darstellung der Person Jiftachs in seinem privaten Lebensbereich im Mittelpunkt steht. Im Anschluss an die Beschreibung dieser einzelnen Konzeptionen wird ihr Zusammenspiel und ihre Funktion für die Gesamterzählung dargestellt, wobei deutlich wird, dass die Konzeptionen in einem engen Zusammenhang stehen und nur sehr schwer getrennt voneinander zu betrachten sind.

Bibliographie

- Aumüller, M., Die Stimme des Formalismus. Die Entwicklung des Stimmenbegriffs im russischen Formalismus, in: Blödmann, A. / Langer, D. / Scheffel, M., Stimme(n) im Text. Narratologische Positionsbestimmungen (Narratologia 10), Berlin / New York 2006, 31-52.
- Bachtin, M.M., Die Ästhetik des Wortes, Frankfurt a.M. 1979.

⁷² So nimmt Jiftach hier im Israelkonzept die Rolle eines Richters über Israel ein. Im Gilead-/Stämmekonzept erfolgt hingegen eine enge Verortung Jiftachs im gileaditischen Kontext.

- Bachtin, M., *Probleme der Poetik Dostoevskijs*, Frankfurt a.M. 1985.
- Bal, M., *Death and dissymmetry. The politics of coherence in the Book of Judges*, Chicago 1988.
- Bauer, D., „Hier stehe ich! Ich kann nicht anders!“. Ein Vater weint seine Tochter (Richter 11,30-40), in: Bauer, D. / Meissner A., *Männer weinen heimlich. Geschichten aus dem Alten Testament*, Stuttgart 1993, 77-92.
- Becker, U., *Richterzeit und Königtum. Redaktionsgeschichtliche Studien zum Richterbuch (BZAW 192)*, Berlin / New York 1990.
- Bertheau, E., *Das Buch der Richter und Rut (KEH VI)*, Leipzig ²1883.
- Blödorn, A. / Langer, D., Implikationen eines metaphorischen Stimmenbegriffs: Derrida – Bachtin – Genette, in: Blödorn, A. / Langer, D. / Scheffel, M., *Stimme(n) im Text, Narratologische Positionsbestimmungen (Narratologia 10)*, Berlin / New York 2006, 53-82.
- Claassens, L.J., Notes on characterisation in the Jephtah narrative: *JNWSL 22/2* (1996) 107-115.
- Claassens, L.J., Theme and Function in the Jephtah Narrative: *JNWSL 23/2* (1997) 203-219.
- Fuchs, E., Marginalization, Ambiguity, Silencing: The Story of Jephthah's Daughter, in: Brenner, A. (Hg.), *A Feminist Companion to Judges (The Feminist Companion to the Bible 2/4)*, Sheffield 1993, 116-130.
- Gaß, E., *Die Ortsnamen des Richterbuchs in historischer und redaktioneller Perspektive (ADPV 35)*, Wiesbaden 2005.
- Genette, G., *Die Erzählung*, München ²1998.
- Gillmayr-Bucher, S., „Und es gab keinen Antwortenden“. Einseitige direkte Rede in biblischen Erzählungen: *PzB 15* (2006) 47-60.
- Groß, W., Jiftachs Tochter, in: Hossfeld, F.-L. / Schwienhorst-Schönberger, L., *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments (HBS 44)*, Freiburg 2004, 273-293.
- Jost, R., *Gender, Sexualität und Macht in der Anthropologie des Richterbuches (BWANT 164)*, Stuttgart 2006.
- Malmes, J., *Jiftachs Tochter. Eine Rezeptionsästhetische Auslegung von Ri 11,28-40*, RWTH Aachen 2006 (unveröffentlichte Examensarbeit).
- Marcus, D., *Jephthah and his vow*, Lubbock, Texas 1986.
- Müllner, I., Klagend lauter werden. Frauenstimmen im Alten Testament: *BiLi 71* (1998) 304-314.
- Müllner, I., *Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar bis Amnon (2 Sam 13,1-22) (HBS 13)*, Freiburg i.Br. u.a. 1997.
- Neef, H.-D., Jephthah und seine Tochter (Jdc. Xi 29-40): *VT 49* (1999) 206-217.
- Richter, W., *Biblia Hebraica transcripta. IV. Josua, Richter (ATSAT 33.4 Band)*, St. Ottilien 1991.
- Richter, W., Die Überlieferung um Jephthah. *Ri 10,17-12,6: Bib. 46* (1966) 485-556.
- Robinson, B.P., The story of Jephthah and his daughter: then and now: *Bib. 85* (2004) 331-348.

Scheffel, M., Wer spricht? Überlegungen zur ‚Stimme‘ in fiktionalen und faktualen Erzählungen, in: Blödnorn, A. / Langer, D. / Scheffel, M., Stimme(n) im Text. Narratologische Positionsbestimmungen (Narratologia 10), Berlin / New York 2006, 83-99.

Trible, P., Mein Gott, warum hast Du mich vergessen. Frauenschicksale im Alten Testament (GTB 491), Gütersloh 1987.

Ira Collenberg / Annett Giercke

Lehr- und Forschungsgebiet Biblische Theologie

Institut für Katholische Theologie, RWTH Aachen

Augustinerbach 2a

52062 Aachen

Deutschland

E-Mail: ira.collenberg@rwth-aachen.de / annett.giercke@rwth-aachen.de

“Someone came from Baal-Shalisha ...”

The Significance of the Topography in 2Kgs 4.42-44

Jan A. Wagenaar

In the Old Testament example of the tale of ‘the feeding of the multitude’ (2Kgs 4.42-44) the main protagonists remain conspicuously anonymous. Although the story is firmly embedded in the Elisha-cycle, the prophet and his servant are not mentioned by name. The same holds true for the man who comes up to offer the prophet bread and grain of the first fruits. Only the home town of the man is explicitly identified as Baal-Shalisha. The occurrence of the place name Baal-Shalisha in this short tale, however, is not altogether without significance.

In order to clarify the significance of the place name Baal-Shalisha a few characteristics of the tale need to be discussed. The text of 2Kgs 4.42-44 may be rendered as follows:

42. Someone¹ came from Baal-Shalisha
and brought the man of the gods² bread of the first fruits:
twenty loaves of barley,
and new corn on the stalk.³

¹ See Ges-K § 139d; DCH I, 222a, for the use of אִישׁ in the sense of ‘anyone’, ‘someone’.

² The use of אִישׁ הָאֱלֹהִים in the genitive construction אִישׁ הָאֱלֹהִים may simply qualify the man in question as someone who possesses divine powers (see Ges-K § 128s-t) referring to one type of intermediary between the worlds of god and man among many others – e.g. prophets, seers, ecstasies etc., etc. – that inhabited the world of ancient Israel. A ‘man of the gods’ may in particular have been renowned for the miracles he worked (see especially 2Kgs 2.19-21, 2.23-25, 4.1-7, 4.8-37, 4.38-41, 5.1-27, 6.1-7).

³ The interpretation of בַּצִּקְלוֹ in the phrase וּכְרָמָל בַּצִּקְלוֹ in verse 42aβ is a famous *crux interpretum* which has troubled ancient translations and modern commentators alike. The translation *וּפְרִיכֵן בְּלִבְשֵׁיהּ*, ‘(and broken corn) in his garment’ offered by the Targum (and the Peshitta), or the alternative, *et frumentum novum in pera sua*, ‘(and new corn) in his bag’, suggested by the Vulgate seem to be no more than educated guesses based on the immediate context (see also Cogan / Tadmor, Kings 59: ‘its meaning was lost fairly early’). The same holds true for the Masoretic vocalisation that seems to take בַּ as a preposition and the *hapax* צִקְלוֹן as some sort of container for the transportation of the first fruits. In the second part of the twentieth century, however, several scholars have proposed to take בַּצִּקְלָל as a cognate of Ugaritic *bsql*, ‘sprout’, ‘shoot’, ‘branch’ (see Dictionary of the Ugaritic Language, 241) and take the form בַּצִּקְלוֹן

- He said:
Give it to the people,
that⁴ they may eat.
43. His servant said:
How can I present this to a hundred men?
He said (again):
Give it to the people,
that they may eat,
for thus says YHWH:
They shall eat and have some left.⁵
44. He presented it to them,
they ate and had some left,
in accordance with the word of YHWH.

The tale reveals all the characteristics of the stories about ‘the feeding of the multitude’ recorded in the Gospels (Matt. 14.13-21; 15.32-39; Mark 6.30-44; 8.1-10; Luke 9.10-17). In each story (a) someone comes up with a little food – 20 loaves of barley bread (2Kgs 4.42), seven loaves of bread and a few fish (Matt. 15.34; Mark 8.5, 7), five loaves of bread and two fishes (Matt. 14.17; Mark 6.38; Luke 9.16) – which is insufficient to feed the (b) masses – 100 men (2Kgs 4.43); 4000 men (Matt. 15.38; Mark 8.9) 5000 men (Matt. 14.21; Mark 6.44; Luke 9.14) – that are present. (c) Both the servant of the **אִישׁ הָאֱלֹהִים** – ‘How can I present this to a hundred man’ (2Kgs 4.43) – and the disciples – ‘Where are we to get enough bread in the desert to feed such a crowd’ (Matt. 15.33), ‘Are we to go and buy two hundred denarii worth of bread, and give it to them to eat’ (Mark 6.37), ‘How can one feed these people with bread here in the desert’ (Mark 8.4) – protest the suggestion that they feed the masses with the little food available. However, after the masses have eaten there is (d) plenty left (2Kgs 4.44) or in the

as a diminutive in the sense ‘ear of grain’, ‘stalk’ (cf. HALAT 142a, 984b; DCH II, 246b). The emendation of **וּבְצִקְלוֹן כְּרָמָלוֹ** in **וּבְצִקְלוֹן כְּרָמָלוֹ**, ‘and plants of his orchard’, suggested by Gray, Kings 501, nevertheless, seems to be a little far fetched and indeed unnecessary. The term **כְּרָמָל** (Lev 2.14; 23.14; 2Kgs 4.42) does not have the connotation ‘fresh ears (of cereal)’ as suggested by DCH IV, 462b, but the meaning ‘new corn’, as argued by Mulder, **כְּרָמָל** 343, (cf. HALAT 475a). The phrase **וּבְצִקְלוֹן כְּרָמָל** in verse 42a β may be rendered comprehensively by ‘and new corn on the (lit. its) stalk’; contra Schmitt, Elisa 211 n. 2, who argues that: „Das in M dem Wort angehängte Suffix 3. masc sing. nicht zu der vom Ugaritischen her nahegelegten Bedeutung [passt],” but fails to acknowledge that **כְּרָמָל** is masc. sing.

⁴ See Ges-K § 109f for the use of a volitive after an imperative to express an intention or an assurance of a contingent occurrence.

⁵ See Ges-K § 113ee for the use of the infinite absolute instead of the imperfect in emphatic promises.

cases of the Gospels: seven (Matt. 15.37; Mark 8.8) or twelve (Matt. 14.20; Mark 6.42; Luke 6.17) baskets full. The stories of 'the feeding of the multitude' in the Gospels may nevertheless not present independent examples of a common and conventional narrative theme. The Gospels in all likelihood borrowed the theme from the Old Testament presupposing that 'anything Elisha can do, Jesus can do better'.⁶

The omission of all personal names in the episode recorded in 2Kgs 4.42-44 meanwhile suggests that the tale of 'the feeding of the multitude' was originally told of one or another anonymous אִישׁ הָאֱלֹהִים.⁷ The miracle may in the course of time have been attributed to Elisha who presents the Old Testament אִישׁ הָאֱלֹהִים par excellence. The explicit reference to the place name Baal-Shalisha in verse 42aα may well be construed as the editorial technique by which the tale is incorporated in the wider Elisha-cycle.⁸ The place name only makes sense in combination with nearby Gilgal which happens to be the scene of the previous miracle performed by Elisha: the cure of a case of 'death in the pot' (2Kgs 4.38-41).

The pivotal role of Baal-Shalisha in the compilation of this section of the Elisha-cycle may be elucidated by a topographical survey of the area in question. The location of Baal-Shalisha has never been a matter of much controversy. Unfortunately, the location of the village is not self-evident as the place name occurs only once in the Old Testament. The *nomen topographicum* Shalisha is admittedly mentioned elsewhere in the Old Testament in the story of Saul and his servant in search of a couple of strayed donkeys (1 Sam. 9.1-10.16). In the course of their search they 'passed through the hill country of Ephraim and passed through the land of Shalisha, but they did not find them. And they passed through the land of Shaalim, but they were not there' (1 Sam. 9.4). However, 'the land of Shalisha' must be located somewhere in the eastern hill country of Ephraim⁹ and may indeed not have been

⁶ The same principle may be observed in the attribution of the resurrection of a beloved son by the אִישׁ הָאֱלֹהִים Elisha in 2Kgs 4.8-37 to the prophet Elijah in 1Kgs 17.17-24 (note the use of the title אִישׁ הָאֱלֹהִים in 1Kgs 17.18, 24); see especially Thiel, *Könige* 67-68, who argues convincingly in favour of the originality of the Elisha tradition.

⁷ See also Schmitt, *Elisa* 99-100, who argues that both the *Botenformel* כֹּה אָמַר יְהוָה and the *Wortentensprechungsformel* כִּרְבַר יְהוָה are unusual in the Elisha-cycle and that the designation מְשֵׁרָה instead of נָעַר for the servant of the אִישׁ הָאֱלֹהִים is indeed unique (מְשֵׁרָה in 2Kgs 6.15 is clearly corrupt).

⁸ See also Schmitt, *Elisa* 100: „Die ins Detail gehenden Angaben über Herkunfts-ort und Art der dem Gottesmann gebrachten Gaben sind für den Fortgang der Wundergeschichte völlig bedeutungslos.”

⁹ See especially the meticulous reconstruction of the route taken by Saul and his servant by Edelman, *Saul*'s 44-58.

associated with Baal-Shalisha.¹⁰ Since the days of Eusebius Baal-Shalisha has been identified with βαλθσαρσα (LXX < Beth Baal-Shalisha?) 15 Roman miles north of (Diospolis) Lydda.¹¹ The place in question has traditionally been identified with present day *bet serisiye* about 22 km northeast of Lydda. Nowadays, however, the village is usually equalled with *hirbet kafir tilt* (cf. Arabic *tult* and Hebrew שִׁלְט) about 25 km northeast of Lydda.¹²

The location of Gilgal, on the other hand, has indeed been a matter of debate.¹³ Although one episode of the Elijah-Elisha-cycle admittedly presupposes that the two men cross the Jordan opposite Jericho (2Kgs 2.1-28), the village in question may hardly have been identical with the famous Gilgal situated between Jericho and the Jordan. One does not travel all the way from Baal-Shalisha – a distance of 50 km in a straight line – to offer bread and grain from the first fruits to אִישׁ הָאֱלֹהִים who resides in the vicinity of Jericho.¹⁴ The Gilgal which is occasionally mentioned in the Elisha-cycle (2Kgs 2.1; 4.38) must rather be located in the central hill country of Ephraim and may – in accordance with the close association of Gilgal and Bethel in Hosea 4.15; Amos 4.4; 5.5 – be identified with present day *ḡilḡiliye* about 12 km north of Bethel.¹⁵ This location would conveniently fit the journey from Gilgal (2Kgs 2.1) by way of Bethel (2Kgs 2.3) to Jericho (2Kgs 2.4) presupposed in the story of the succession of Elijah by Elisha (2Kgs 2.1-18).¹⁶ Gilgal would thus be situated about 20 km in a straight line southeast

¹⁰ Contra Kallai, Baal-Shalisha 191-204; Edelman, Saul's 50-51; Cogan / Tadmor, Kings 59; who take the identification for granted and consequently look for Baal-Shalisha in the eastern hills of Ephraim.

¹¹ Notley / Safrai, Eusebius 56. 21-23: "It is in the territory of Diospolis fifteen miles to the north in Thamnitiki"; see for a recent edition and translation of Eusebius' Onomasticon Notley / Safrai, Eusebius esp. 57.

¹² See Abel, Géographie 259-260; see also Šanda, Bücher 34-35; Gray, Kings 474; Schmitt, Elisa 210-211 n. 101; Rehm, Buch 58; Würthwein, Bücher 296.

¹³ See Schmitt, Elisa 158-162, for a survey of the various proposals for the identification of Gilgal.

¹⁴ Contra Würthwein, Bücher 296: „Man erinnert sich also des Gottesmannes von Gilgal in einem weit entfernten Gebiet und bringt ihm die Gaben ...“ A more obvious reason than the distance involved will be discussed below.

¹⁵ See already Thenius, Bücher 270-272; see also Abel, Géographie 337; Rehm, Buch 58; Cogan / Tadmor, Kings 31.

¹⁶ Contra Schmitt, Elisa 160-161, who has Elijah and Elisha travel zigzag from Gilgal opposite Jericho to Bethel and all the way back to Jericho; see also Würthwein, Bücher 274, who nevertheless refrains from further speculation because he considers 2Kgs 2.2-6 as a later addition.

of Baal-Shalisha – a distance easily travelled with a load of twenty loaves of barley bread and new corn on the stalk.¹⁷

The distance between Baal-Shalisha and Gilgal in turn accounts for the fact that the **אִישׁ הָאֱלֹהִים** in 2Kgs 4.42-44 receives bread and grain of the first fruits from Baal-Shalisha. In a place like Baal-Shalisha located in the western foothills of Ephraim the first fruits of the new harvest will have been available much earlier as in a place as high up as Gilgal. The geographical differences in the harvest times can be reconstructed confidently with the help of the monumental work of Gustav Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, whose observations of the agricultural seasons in early twentieth century Palestine may still reflect the unaltered conditions of the first millennium B.C.E. Although the dates may vary from year to year due to climactic variations,¹⁸ the barley harvest in the Jordan valley and on the coastal plain normally starts towards the end of April, whereas the harvest in the mountainous regions does not begin before the middle of May.¹⁹ Dalman cites from his own observations 3 June 1911, 21 May 1913, 16 May 1921, and 24 May 1925 as the beginning of the barley harvest in the hill country around of Jerusalem.²⁰ The wheat harvest commences a week or two after the beginning of the barley harvest. In the mountainous regions the wheat generally ripens in the beginning of June, in the Jordan valley and on the coastal plain about two weeks earlier.²¹ Dalman again cites from his own observations 11 June 1909 and 1 June 1925 as the beginning of the wheat harvest in the vicinity of Jerusalem.²²

Awaiting the first produce of the new harvest after a famine (2Kgs 4.38) it consequently takes someone from down hill Baal-Shalisha to bring the **אִישׁ הָאֱלֹהִים** and the people of Gilgal twenty loaves of barley and new corn

¹⁷ See also Thenius, Bücher 290. The identification of Gilgal with present day *gilguliye* about 10 km west of *hirbet kafr tilt*, suggested by Šanda, Bücher 10; Gray, Kings 499-500, would admittedly fit the story of the presentation of bread and grain of the first fruits in 2Kgs 4.42-44 even better, but as Schmitt, Elisa 159 n. 31, argues, such a Gilgal is nowhere else attested in the Old Testament.

¹⁸ Dalman, Arbeit, III 2: „Die absolute Kalenderzeit ist dabei abhängig von dem klimatischen Charakter des Jahres, der Art des Regenendes, dem Eintreten von Ostwind und Sommerwärme.“

¹⁹ Dalman, Arbeit I/2 415: „Im allgemeinen dürfte für das Gebirgsland der Beginn der Gerstenernte um Mitte Mai ... als zutreffend gelten. In Küstenland und Jordanebene wird der Beginn um etwa 14 Tage früher liegen.“

²⁰ Dalman, Arbeit III 2; the table in Arbeit III, 4-6, puts the barley harvest in May.

²¹ Dalman, Arbeit I/2 415: „Im allgemeinen dürfte für das Gebirgsland der Beginn (...) der Weizenernte um Anfang Juni als zutreffend gelten. In Küstenland und Jordanebene wird der Beginn um etwa 14 Tage früher liegen.“

²² Dalman, Arbeit III 2; the table in Arbeit III 4-6 puts the wheat harvest in June.

on the stalk. This state of affairs positively rules out the possibility that the present storyline has Gilgal opposite Jericho in mind.²³ In the Jordan valley the barley ripens even a little earlier than on the coastal plain. Dalman actually observed that the barley was about ready to be harvested in the vicinity of Jericho 18 April 1909.²⁴ The new grain harvest would have been available in Gilgal even before someone from Baal-Shalisha could set out on his long journey to bring the first fruits to the **אִישׁ הָאֱלֹהִים**.²⁵

Last but not least, the presentation of barley bread and new corn of the **בְּכֹרִים**, ‘first fruits’, to the **אִישׁ הָאֱלֹהִים** in 2Kgs 4.42-44 likewise fits the present storyline. Elsewhere in the Old Testament bread of the **בְּכֹרִים**, ‘first fruits’, is admittedly reserved for the priests of YHWH: ‘You shall bring from your settlements two loaves of bread (...) and raise them as first fruits before YHWH (...). They shall be holy for YHWH – they are reserved for the priest’ (Lev. 23.17, 20). The **אִישׁ הָאֱלֹהִים** and his servant, however, can hardly be accused of a kind of sacrilege doling out bread and new corn of the **בְּכֹרִים**, ‘first fruits’, to the people of Gilgal. The compilation of the Elisha-cycle pre-dates the priestly legislation on the **בְּכֹרִים**, ‘first fruits’, by one or two centuries. In the pre-priestly compilation of the Elisha-cycle the anonymous **אִישׁ הָאֱלֹהִים** – or Elisha for that matter – was not hampered by the later restrictions.²⁶ He could accept the **בְּכֹרִים** for what they were: the very first fruits of the new harvest after a period of famine.

²³ Contra Schmitt, *Elisa* 159 n. 3, who argues that: „II 4,42 kann nun jedoch zur Bestimmung der Lage des in 4, 38 genannten Gilgal nicht herangezogen werden, da nach unserer Literarkritik (...) 4,42-44 erst in nachexilischer Zeit mit 4, 38-41 zusammengestellt worden ist,“ but in fact turns the argument upside down, as the explicit reference to Baal-Shalisha in 2Kgs 4.42 presents itself as the editorial technique by which 2Kgs 4.42-44 was attached to 4.38-41; see also Gray, *Kings* 500: “The two episodes, however, may simply be juxtaposed in Kings and not be really associated with the same locality, though it is likely that they are.”

²⁴ Dalman, *Arbeit* I/2 415: „In Jericho dürfte die Gerstenernte schon Mitte oder Ende April beginnen; denn am 18. April 1909 sah ich sie dort fast reif“; although Dalman may have misinterpreted the agricultural conditions slightly, because *Arbeit* III 2, cites 11 June 1909 as the beginning of the wheat harvest in the vicinity of Jerusalem and the beginning of the barley harvest in the Jordan valley and the beginning of the wheat harvest in the mountainous regions can hardly be more than four to six weeks apart.

²⁵ The same would also hold true if Baal-Shalisha were located in the eastern hill country of Ephraim as Kallai, *Baal-Shalisha* 191-195; Edelman, *Saul's* 50-51; Cogan / Tadmor, *Kings* 59, suggest; in this case the barley harvest in Gilgal would have begun two or three weeks earlier than in Baal-Shalisha.

²⁶ Contra Gray, *Kings* 501, who tries to justify the actions of the **אִישׁ הָאֱלֹהִים** by arguing that: “the provision brought by the man of Baal-Shalisha may have been

In conclusion: the explicit reference to Baal-Shalisha in the episode of the ‘feeding of the multitude’ in 2Kgs 4.42-44 was triggered by the inclusion of the miracle – that was originally performed by an anonymous אִישׁ הָאֱלֹהִים – in the wider Elisha-cycle. The place name makes perfect sense in combination with Gilgal the scene of the previous miracle performed by Elisha in the days of a famine. While the inhabitants of the hill country are eagerly awaiting the first produce of the new grain harvest it takes someone from down hill Baal-Shalisha to bring the אִישׁ הָאֱלֹהִים and the people of Gilgal ‘twenty loaves of barley bread and new corn on the stalk’.

Summary

The place name Baal-Shalisha does not occur by chance in the tale of ‘the feeding of the multitude’ in 2Kgs 4:42-44. The topography of the tale mirrors the difference in the harvest times of the cereals between the valleys and the mountainous areas of Syria-Palestine. The barley and the wheat on the coastal plain and in the valleys ripen a fortnight before the crops in the mountains. In Baal-Shalisha which was located in the western foothills of the hill-country of Ephraim the first fruits of the cereal harvest would thus be available much earlier than in the vicinity of Gilgal where the prophet Elisha resided (2Kgs 4:38-41). It consequently takes ‘someone from Baal-Shalisha’ to bring the prophet ‘twenty loaves of barley, and new corn on the stalk’ (2Kgs 4:42).

Zusammenfassung

Der Ortsname Baal-Shalisha taucht nicht zufällig in der Erzählung der „Speisung der Menge“ in 2Kgs 4:42-44 auf. Die Lokalisierung der Erzählung spiegelt die zeitliche Abweichung der Getreideernte in den Tälern zu den gebirgigen Regionen von Syrien-Palästina wider. Die Gerste und der Weizen der Küstenebene und Täler reifen vierzehn Tage früher als das Getreide in den Bergen. In Baal-Shalisha, das in den westlichen Ausläufern des Hügellandes von Ephraim lag, konnte man die ersten Früchte der Getreideernte folglich viel früher ernten als in der Umgebung von Gilgal, wo der Prophet Elisha seinen Wirkungsort hatte (2Kgs 4:38-41). Infolgedessen wurde „Jemand von Baal-Shalisha“ benötigt, um dem Propheten „zwanzig Laib Gerstenbrote und frische Getreidehalme“ (2Kgs 4:42) zu bringen.

appropriated by Elisha on the authority of Yahweh (...) as the elements of a special sacramental meal.”

Bibliographie

- Abel, F.M., Géographie de la Palestine Tome II. Géographie politique: les villes, Paris ³1967.
- Cogan, M. / Tadmor, H., II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary (AncB XI), New York 1988.
- Dalman, G., Arbeit und Sitte in Palästina, I-III, Gütersloh 1928-1942.
- Edelman, D., Saul's Journey through Mt. Ephraim and Samuel's Ramah (1 Sam. 9:4-5; 10:2-5): ZDPV 104 (1988) 44-58.
- Gray, J., I & II Kings: A Commentary (OTL), London ³1977.
- Kallai, Z., Baal-Shalisha and Ephraim, in: Uffenheimer, B. (Hg.), Bible and Jewish History: Studies in Memory of J. Lever, Tel Aviv 1971, 191-204 (Hebrew.)
- Mulder, M.J., פְּרָמֶל, in: TWAT IV, 1984, 340-351.
- Notley, R.S. / Safrai, Z., Eusebius, Onomasticon: The Place Names of Divine Scripture, Boston / Leiden 2005.
- Rehm, M., Das Zweite Buch der Könige: Ein Kommentar, Würzburg 1982.
- Šanda, A., Die Bücher der Könige, II. (EH 9), Münster 1912.
- Schmitt, H.-Ch., Elisa: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie, Gütersloh 1972.
- Thenius, O., Die Bücher der Könige (KEHAT 9), Leipzig ²1873.
- Thiel, W., Könige (BKAT IX/2 Lfg. 1), Neukirchen-Vluy 2000.
- Würthwein, E., Die Bücher der Könige: 1.Kön. 17 - 2.Kön. 25 (ATD 11/2), Göttingen 1984.

Dr. J.A. Wagenaar
 Theologische Fakultät
 Heidelberglaan 2
 3584 CS Utrecht
 Niederlande
 E-Mail: j.a.wagenaar@uu.nl

הללויה – eine psaltergliedernde Inklusion¹

Florian Kreuzer

Ein Grundproblem der Psalmenexegese ist die Abgrenzung der einzelnen Texte voneinander, oder anders ausgedrückt die scheinbar einfache Frage: Wo beginnt ein Psalm und wo endet er? Dass die Einteilung des masoretischen Texts dabei nur eine Möglichkeit darstellt, zeigt schon die im Vergleich zur Septuaginta unterschiedliche Zählung.² Ein Textgrenzen klar anzeigendes, aber wohl sekundäres Kriterium bilden die Überschriften, die in den ersten drei Psalmbüchern reichlich vorliegen,³ im vierten und fünften Buch jedoch nur noch etwa bei der Hälfte der Psalmen.⁴ Bei einigen der übrigen erscheint der Ausruf הללויה⁵, der fast immer an den Psalmrändern zu finden ist⁶ und damit als Argument zur Definition von Psalmgrenzen geeignet erscheint.⁷ Eine Besonderheit bildet die Konzentration der Formel: In der hebräischen Bibel kommt sie nur im letzten Psalterdrittel vor, und auch innerhalb dieses Bereichs herrscht eine Tendenz zur Gruppierung von הללויה enthaltenden Psalmen.⁸ Eine psalterredaktionelle Komposition liegt damit

¹ Ich danke Herrn Prof. Dr. Christoph Dohmen und Prof. Dr. Thomas Hieke sowie Herrn Prof. Dr. Erich Zenger für wichtige Literaturhinweise.

² MT9+10 = LXX9; MT114+115 = LXX113; MT116 = LXX114+115; MT147 = LXX146+147.

³ Nur sechs Psalmen der drei Bücher weisen keine Überschrift auf (Ps 1; 2; 10; 33; 43; 71).

⁴ Dies ist für MT gesagt, in dem von 61 Psalmen 33 (Ps 90; 92; 98; 100-103; 108-110; 120-134; 138-145) über eine Überschrift, dagegen 28 (Ps 91; 93-97; 99; 104-107; 111-119; 135-137; 146-150) über keine verfügen. LXX schließt die Lücken, unter anderem durch durchgehende Zählung von αλληλουια als Überschrift.

⁵ Die Schreibung in BHS erfolgt einmal (Ps 106,1) als ein Wort, sonst als zwei Wörter, am Psalmende immer mit *maqeph* (zusätzlich auch Ps 135,3 und 146,1), am Psalmfang ohne *maqeph* (Ausnahmen: Ps 106,1 und 146,1). Die Schreibung in den Handschriften ist nicht immer eindeutig. Vgl. Millard, Komposition 255.

⁶ Nur in Ps 135,3 steht הללויה nicht in Randposition.

⁷ Vgl. Millard, Komposition 28 und öfter, der die Formel als „Psalmtrenner“ bezeichnet.

⁸ Ps 104-106; 111-113; 115-117; 146-150. Nur Ps 135 steht allein. Aufgrund dieser statistisch äußerst auffälligen Konzentration lassen sich die הללויה-Rufe in ihrer Signalfunktion schwerlich „überbewerten“ (vgl. Zenger, Komposition 105); vgl. auch Leuenberger, Konzeptionen 275.

nahe, womit im Lichte der Psalterexegese⁹ zu fragen ist, inwieweit der Ausruf eine die Psalmen gliedernde Funktion besitzt. Bisher wurde die Formel eher psalmenexegetisch untersucht,¹⁰ besonders die Fragen nach Etymologie, ursprünglicher Verwendung oder Sitz im Leben verbunden mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen wörtlicher Bedeutung „Lobt JH(WH)“ und Erstarrung zur festen (liturgischen) Formel.¹¹ In diesem Zusammenhang wird auch die ursprüngliche Position im Psalm diskutiert, bietet die masoretische Einteilung des Textes doch ein disparates Bild:

Im MT erscheint הללויה

einmal innerhalb des Psalms (Ps 135), sonst

teils zu Psalmbeginn (Ps 111; 112),

teils am Psalmende (Ps 104; 105; 115-117),

teils als Inklusion (Ps 106; 113; 135; 146-150).¹²

Im folgenden soll eine Interpretation vorgestellt werden, die ohne Änderungen des Konsonantenbestandes jeden Beleg von הללויה einer Inklusion zuordnet,¹³ ohne damit eine ursprüngliche Textgestalt propagieren oder andere Gliederungen widerlegen zu wollen. Vielmehr soll unabhängig von textgenetischen Fragen die psalmen- und psaltergliedernde Funktion der Formel in der durch die Masoreten überlieferten Endgestalt des hebräischen

⁹ Zum Ansatz der Psalterexegese gegenüber der Psalmenexegese vgl. Zenger, Buch 351-354.

¹⁰ Die freilich vorhandenen psalterexegetische Ansätze hingegen anerkennen durchgehend implizit oder explizit הללויה als Gliederungssignal, ordnen die Formel aber anderen Strukturen unter. Neben inhaltlichen Kriterien werden dabei besonders Hallel-Sammlungen (111/113-118; 135/136; 145/146-150) und die Buchgrenzen des fünfgeteilten Psalters herangezogen; vgl. Zenger, Komposition; Zenger, Buch 356.365; Hossfeld, Halleluja; Gillingham, Poems 241-244; Koch, Psalter; Leuenberger, Konzeptionen; Wilson, Editing; Wilson, Shaping 72-82; Risse, Gott. Die הללויה-Gruppen werden meist als (abschließender) Teil eines dreigeteilten fünften Buches verstanden; vgl. Leuenberger, Konzeptionen 308; Wilson, Shaping 79; Koch, Psalter 251-253.

¹¹ Vgl. etwa Seybold, Segen; Seybold, Poetik 302-303; Westermann, הלל; Gerstenberger, Halleluja 18-19; Gunkel, Einleitung 37-38.

¹² Für Inklusion, Anfangs- und Endlage gibt es jeweils Auslegungen, die die entsprechende Position als ursprüngliche sehen. Für Anfangsposition vgl. etwa Westermann, Lob; Gerstenberger, Halleluja 18-19; für Endposition: Gunkel, Einleitung 37-38; Seybold, Segen 91; für Inklusion: Barré, *Halēlū yāh*.

¹³ Vgl. auch Barré, *Halēlū yāh*, der הללויה ebenfalls konsequent als Inklusion betrachtet, zum Nachweis dieser These allerdings einen hypothetischen Vorlagentext rekonstruiert. Auch dem kirchlichen Psalmengebet ist die Inklusion eines Psalms – durch die Antiphon – geläufig. Selbst die Psalminklusion durch הללויה begegnet hier: Terz / Sext / Non und Komplet der Osterzeit verwenden als Antiphon immer ein dreifaches Halleluja.

Psalters analysiert werden. Dabei versteht sich die vorliegende Interpretation explizit als eine von vielen eines Textkorpus', der sich durch vielschichtige, sich durchdringende Gliederungsprinzipien auszeichnet.¹⁴

Gruppierung von הללויה-Psalmen

Zunächst betrachten wir die Formel als außerhalb der Zählung stehend. Der Psalter lässt sich dann durch הללויה (mit „X“ angezeigt) folgendermaßen gliedern:

1-104 X 105 X X 106 X 107-110 X 111 X 112 X 113 X 114-115 X 116 X 117 X 118-134 X 135,1-2 X 135,3-21 X 136-145 X 146 X X 147 X X 148 X X 149 X X 150 X

Wendet man konsequent das Prinzip der Inklusion an, kommen als הללויה-Psalmen solche nicht in Betracht, welche nicht oder nur zu einer Seite hin an die Formel grenzen.¹⁵ Aus den übrigen lassen sich fünf Gruppen bilden:

|X105X| |X106X|
 |X111 X 112 X 113X|
 |X116 X 117X|
 |X135,1-2 X 135,3-21X|
 |X146X| |X147X| |X148X| |X149X| |X150X|

Da nicht anzunehmen ist, dass ein Psalm mit doppeltem הללויה endet oder beginnt,¹⁶ bilden die letzten zehn הללויה-Belege eindeutige Inklusionen.

¹⁴ Sicherlich sahen auch die Masoreten ihre Interpretation nicht als einzige Möglichkeit. So lesen sie z.B. Ps 9-10 als zwei Psalmen, obwohl ihnen das (hebräisch-alphabetische!) Akrostichon klarer sein musste als der LXX-Tradition, die hier nur einen Psalm zählt. Zu unterscheiden ist zwischen Interpretation der Masoreten und ihrer Überlieferung des Konsonantenbestandes, den sie offenbar auch gegen ihre eigene Interpretation getreulich wiedergeben (vgl. das *ketib-qere*-System der Masorah). Die masoretischen Handschriften bieten damit eine verlässliche Textgrundlage. Insofern ist der Begriff „Endredaktion“ für den Konsonantenbestand des MT wenn auch diskutabel (vgl. Koch, Psalter 243-244 Anm. 3), so doch als gegebener Terminus sinnvoll und zutreffend. Rekonstruktionen (vgl. Koch, Psalter 243-244 Anm. 3) dagegen bleiben immer hypothetisch. Zur Interpretation ist auch die Einteilung in Textabschnitte (durch Spatien und Absätze) zu zählen, selbst wenn die masoretischen Handschriften auch darin ihre (jeweilige) Vorlage genau widerspiegeln sollten.

¹⁵ Theoretisch kämen auch Ps 107-110; 114-115; 118-134; 136-145 als הללויה-Psalmen in Frage, wenn sie als vier Einzelsalm gelesen werden könnten. Für Ps 107-110; 118-134; 136-145 genügt aber bereits die Betrachtung von Überschriften, um eine Untergliederung zu konstatieren. Zu Ps 114-115 siehe unten.

¹⁶ Crüsemann, Studien 131 Anm. 5, nimmt für Ps 147 hingegen einen ursprünglichen Beginn mit doppeltem הללויה an, was mit dem Schluss הללויה von Ps 146,10 drei aufeinanderfolgende (!) Belege ergäbe.

nen der Psalmen 146-150. Analog gilt dies auch für die Psalmen 105 und 106.¹⁷ Bei den mittleren Gruppen taucht die Frage auf, zu welchem Psalm הללויה jeweils gehört: Zum vorhergehenden oder zum nachfolgenden? In der zweiten Gruppe eröffnet der erste Beleg sicher Ps 111, der letzte schließt Ps 113. Die zwei mittleren gehören somit ebenfalls diesen beiden an. Psalm 112 scheint damit kein הללויה-Psalm zu sein. Diese Logik versagt aber schon im nächsten Fall, da nach ihr der mittlere Beleg in der dritten Gruppe sowohl Ps 116 als auch Ps 117 zuzuschlagen wäre. Zielführender als das Zuordnen der הללויה-Formel zu Psalmen ist es deshalb umgekehrt zu fragen, welche Psalmen einer הללויה-Inklusion angehören, also: Welche Psalmen stehen zwischen zwei הללויה-Rufen? Dies sind die Psalmen 105, 106, 111-113, 116, 117, 135 und 146-150, wobei sich 111, 112 und 116 ihr Schluss-הללויה mit dem nachfolgenden Psalm teilen. Somit gilt:

Ein Beleg der Formel הללויה ist

- eindeutig ein Anfangs-הללויה, wenn es zu Beginn einer Gruppe oder als zweiter von zwei aufeinanderfolgenden Belegen steht;
- eindeutig ein Schluss-הללויה, wenn es am Ende einer Gruppe oder als erster von zwei aufeinanderfolgenden Belegen steht;
- sowohl Anfangs-הללויה des einen als auch Schluss-הללויה des darauf folgenden Psalms in allen übrigen Fällen.¹⁸

Konsequent gedacht besteht Ps 135 damit aus zwei einzelnen הללויה-Psalmen, 135,1-2 und 135,3-21. 135A erscheint mit nur zwei Versen für einen selbständigen Psalm zwar sehr knapp, entspricht darin aber Ps 117 (ebenfalls ein הללויה-Psalm!). Der Psalmbeginn von 135B¹⁹ mit der Formel als „Überschrift“ und der Weiterführung mit כִּי־טוֹב begegnet auch in Ps 147.²⁰

¹⁷ Also ist Ps 104 in dieser Betrachtung mit LXX und gegen MT kein Halleluja-Psalm.

¹⁸ Somit wäre bei Auslegung eines entsprechenden Einzelsalms das fehlende הללויה einzubeziehen.

¹⁹ Koch, Psalter 257, geht von einem einstigen Psalmbeginn mit Vers 3 aus.

²⁰ Der Psalmanfang von Ps 147 wäre damit nicht mehr „einmalig im Psalter“ (Risse, Gott 20).

Die Funktion von כִּי als „Durchführung“ imperativer Hymnen (vgl. Crüsemann, Studien 32-35) verlangt die Sichtweise von הללויה als einleitenden Imperativ, „da ein Hymnus nicht mit כִּי beginnen kann“ (Gunkel, Psalmen 615). Gunkel sieht deshalb הללויה in Ps 147,1 nicht als Überschrift; vgl. Gunkel, Psalmen 615. Crüsemann gibt dem „mit Ps 146-150 überschriftartigen Charakter“ (Crüsemann, Studien 131 Anm. 5) den Vorrang. Beide Sichtweisen sind berechtigt und lassen sich verbinden, indem der entweder-oder-Option beider Autoren eine sowohl-als-auch-Position (הללויה gehört zum Satz, fungiert aber zugleich als Überschrift) vorgezogen wird. Für den Beleg der Möglichkeit, Ps

Zählt man hingegen Ps 114+115 als einen einzigen Psalm,²¹ so ist auch dieser von der הללויה-Formel umrahmt, was die Blöcke Ps 111-113 und 116-117 verbindet.

Die Aufteilung der הללויה-Psalmen sieht mittlerweile so aus:

I |X105X| |X106X|

II |X111/X/112/X/113/X/114+115/X/116/X/117X|

III |X135,1-2/X/135,3-21X|

IV |X146X| |X147X| |X148X| |X149X| |X150X|

Für eine Gliederung in vier Gruppen spricht auch, dass auf jede von ihnen die Formel

ה(ו)רו ליהוה כִּי־טוֹב כִּי־לְעוֹלָם חֲסֵדוֹ²²

folgt, mit Ausnahme der Gruppe IV, da diese den Schluss des Psalters bildet.

Gliederung durch Inklusion

Treffend wäre es, bei Gruppen, die mit eindeutig zuzuordnendem הללויה beginnen und enden, zwischen den Einzelsalmen aber הללויה-Belege mit doppelter Zuordnung bieten (II+III), von Ketteninklusion zu sprechen, da die Inklusionen wie die Glieder einer Kette ineinander greifen. Warum aber differenziert der Psalter zwischen Psalmen, die in Ketteninklusionen gruppiert sind (II+III), und Reihen von Einzelinklusionen (I+IV)? Denkbar ist, dass durch Ketteninklusion eine besondere Zusammengehörigkeit der darin enthaltenen הללויה-Psalmen als Gruppe ausgedrückt werden soll: Die Psalmen behalten einerseits ihre Eigenständigkeit, wollen andererseits wie ein einziger Text gelesen werden.²³ Demgegenüber wird die Signalfunktion des הללויה-Rufs erhöht, wenn er durch das Zusammenstoßen von zwei Einzelinklusionen verdoppelt wird.²⁴ Entsprechend der Wortbedeutung „Lobt JH“

135,3-21 als eigenständigen Psalm zu sehen, ist ohnehin die bloße Analogie zu Ps 147 ausreichend.

²¹ Vgl. LXX. Auch viele hebräische Handschriften zählen hier nur einen Psalm; vgl. Millard, *Komposition* 13-14. Dort auch mögliche Begründung der Trennung aufgrund jüdischer liturgischer Praxis.

²² Vgl. Ps 107,1; 118,1; 136,1. Zudem folgt die Formel in 106,1 bereits auf den ersten הללויה-Psalm 105. Ps 118 wird ebenfalls von der Formel, 136 von einer Variante abgeschlossen. Mit ähnlichem Befund aber anderer oder fehlender psalterkompositorischer Auswertung vgl. Wilson, *Editing* 187; Ballhorn, *Telos* 198; Millard, *Komposition* 82-83; Limburg, *Psalms* 522-536.

²³ Vgl. Gruppe III, die sowohl von MT als auch von LXX als ein einzelner Psalm gezählt wird. Zenger wertet auch die Einzelinklusionen Ps 146-150 so, „daß sie als *fortlaufender Zusammenhang* gelesen werden wollen.“ (Zenger, *Fleisch* 16)

²⁴ Vgl. Ps 105/106; 146/147; 147/148; 148/149; 149/150.

wird damit der hymnisch-jubelnde Charakter betont, deutlich erkennbar beim feierlichen Schluss-Hallel Ps 146-150. In den Psalmen 105 und 106 besteht die Signalwirkung darin, das Augenmerk auf den Ruf selbst zu lenken. So wird sichergestellt, dass dieser als Formel erkannt wird,²⁵ die Aufmerksamkeit bei jedem weiteren Vorkommen ist erhöht.²⁶ Damit ist ein Element adäquat eingeführt, das die ersten zwei Drittel des Psalters nicht erscheint, das letzte Drittel dagegen stark prägt: In Gruppe I wird die Formel vorgestellt, in den Gruppen II und III in Erinnerung gerufen, und so bereiten alle drei Gruppen das Finale Ps 146-150 vor. Die הללויה-Psalmen bilden dabei ihrerseits (Ketten-)Inklusionen,²⁷ die das letzte Psalterdrittel konzentrisch im Schema ABACABA gliedern:

105-106 (+ הדרו...חסרו Psalm 107)	הללויה-Psalmen	A
108-110	לדרוד-Psalmen	B
111-117 (+ הדרו...חסרו Psalm 118)	הללויה-Psalmen	A
(Einzelpsalmen 119)		
120-134	שיר המעלות-Psalmen	C
135 (+ הדרו...חסרו Psalm 136)	הללויה-Psalmen	A
(Einzelpsalmen 137)		
138-145	לדרוד-Psalmen	B
146-150	הללויה-Psalmen	A

Der sich so ergebende „הללויה-Psalter“ 105-150 unterscheidet sich vom fünften Psalmenbuch (Ps 107-150) nur in der Zuordnung der הללויה-Psalmen 105 und 106, die damit eine Scharnierfunktion übernehmen: Entsprechend der Schlussformel Ps 106,48 (vgl. Ps 41,14; 72,18-19; 89,53) verwiesen sie nach vorne (Ps 90-106), entsprechend der הללויה-Gliederung nach

²⁵ Zum psycholinguistischen Problem des Erkennens von Inklusionen vgl. Wyckoff, Circle. Dabei erkennt Wyckoff die הללויה-Inklusion von Ps 105, den er als Beispiel anführt, jedoch nicht, da er den Psalm isoliert in der masoretischen Abgrenzung betrachtet; vgl. Wyckoff, Circle 493-496.

²⁶ Auch die הדרו...חסרו-Formel wird im Anschluss an den ersten הללויה-Psalmen direkt nach dem ersten Doppelbeleg von הללויה in den Psalter eingeführt und partizipiert von dessen lernpsychologischer Signalfunktion.

²⁷ Zenger spricht von Ps 104-106; 146-150 als einer „Klammer zum später hinzugekommenen 5. Buch“ (Zenger, Komposition 97; vgl. auch 99 Anm. 10).

hinten (Ps 105-150).²⁸ Ps 106,48 verbindet beide Formeln, indem er das zweite אָמֵן von אָמֵן וְאָמֵן durch הַלְלוּיָהּ ersetzt.²⁹

Trotz des weitgehenden Fehlens von Überschriften im Halleluja-Psalter sind Textgrenzen von Einzelsalmen klar zu erheben: Ps 108-110, 120-134 und 138-145 tragen Überschriften, 107, 118 und 136 beginnen mit הוֹדוּ... הַסְדֵּרוּ, 119 und 137 sind durch diese Formel³⁰ nach vorne und durch die Überschrift des Folgepsalms nach hinten abgegrenzt,³¹ 105-106, 111-117, 135(A+B) und 146-150 sind הַלְלוּיָהּ-Psalmen.³²

Durch diese Komposition werden bestimmte Textbereiche des letzten Psalterdrittels hervorgehoben. Den Mittelpunkt bilden dabei die Wallfahrtspsalmen 120-134,³³ so dass Ps 105-150 auch als um die Wallfahrtspsalmen komponierter Halleluja-Psalter betrachtet werden könnte.³⁴ Ps 119 steht seiner Einmaligkeit adäquat allein. Damit wird auch dem Psalm 137, der ebenfalls einzeln steht, implizit eine vergleichbare Sonderstellung eingeräumt.

Vergleich mit LXX

Die Septuaginta unterscheidet sich im Gebrauch der Halleluja-Formel vom masoretischen Text. Die folgende Tabelle zeigt, wo beide in der Verwendung von αλληλουια bzw. הַלְלוּיָהּ übereinstimmen („=“), und wo

²⁸ Auch die Formel הוֹדוּ... הַסְדֵּרוּ als Anfangsvers von Ps 106 und 107 verbindet diese beiden Psalmen über die Psalmbuchgrenze hinweg. In diachroner Betrachtung könnte in der Verwendung der Formeln הַלְלוּיָהּ und הוֹדוּ... הַסְדֵּרוּ der redaktionelle Wille erkennbar sein, weitere Texte einem bereits bestehenden Psalter hinzuzufügen (vgl. Zenger, Buch 365; Koch, Psalter 266-269): Die Fuge wird besonders gründlich gekittet. Seybold, Poetik 303 sieht הַלְלוּיָהּ am Ende des vierten und fünften Psalmbuches (104,35[!] und 150,6) als „Schlussdoxologien“ eines „liturgischen Rahmenwerks“.

²⁹ Der Ausfall eines zweiten אָמֵן (vgl. Koch, Psalter 249) muss somit nicht angenommen werden.

³⁰ Ps 136 endet mit einer Variante der הוֹדוּ... הַסְדֵּרוּ-Formel.

³¹ Ps 119 ist außerdem alphabetisch-akrostichisch.

³² Vgl. auch Wilson, Editing 158: „For obvious reasons, author-change can no longer serve as an effective indicator of disjuncture. In this segment, therefore, we find the *hllwyh* and *hwdw* pss performing the same function.“

³³ Die einzelnen Psalmen dieser Komposition sind wiederum konzentrisch angeordnet: den genauen Mittelpunkt (achter von 15) bildet ein Psalm, dessen Überschrift durch *לְשִׁלְמָה* ergänzt wird, davor und danach nehmen je zwei Überschriften das *לְדוֹד* auf. In den Mittelpunkt des Zentrums von Ps 105-150 wird damit nicht das den gesamten Psalter prägende *לְדוֹד* gestellt, sondern das nur zweimal vorkommende *לְשִׁלְמָה*.

³⁴ Vgl. die Sichtweise von Ps 111-118 und 135-136 als theozentrischer Prolog und Epilog zu Ps 120-134 in Zenger, Einleitung 365.

nur in einer Version ein Psalm als Halleluja-Psalm gilt oder nur eine Version die Formel belegt („!“):

MT	LXX	MT	LXX	MT	LXX	MT	LXX
104	!	יה הללו =	αλληλουια	יה הללו =	αλληλουια	יה הללו =	αλληλουια
יה הללו =	αλληλουια	111	110	135A	134	146	145
105	104	יה הללו =	αλληλουια	יה הללו !		יה הללו !	
יה הללו !		112	111	135B		יה הללו =	αλληλουια
יה הללו =	αλληλουια	יה הללו =	αλληλουια	יה הללו =	αλληλουια	147	146
106	105	113	112	!	135	!	αλληλουια
יה הללו =	αλληλουια	יה הללו =	αλληλουια			147	147
	106	114	113			יה הללו !	
		115				יה הללו =	αλληλουια
		יה הללו =	αλληλουια			148	148
		116	114			יה הללו !	
		!	αλληλουια			יה הללו =	αλληλουια
			115			149	149
		יה הללו =	αλληλουια			יה הללו !	
		117	116			יה הללו =	αλληλουια
		יה הללו =	αλληλουια			150	150
		!	117			יה הללו =	αλληλουια
		!	αλληλουια				
		!	118				

Diese Abweichungen lassen sich aber leicht erklären.³⁵ Beachtet man Besonderheiten in der Systematik der Septuaginta, stellt man fest, dass jeder $\eta\lambda\lambda\epsilon\upsilon\alpha$ -Beleg auch in LXX vorhanden ist. In 134(135),3 wird er übersetzt, sonst immer mit $\alpha\lambda\lambda\eta\lambda\upsilon\alpha$ transkribiert. Mit Ausnahme des Schluss- $\alpha\lambda\lambda\eta\lambda\upsilon\alpha$ in Ps 150,6 ist die Formel immer Überschrift, Doppelbelege werden deshalb mit nur einem $\alpha\lambda\lambda\eta\lambda\upsilon\alpha$ wiedergegeben. Trotzdem verfügt LXX über mehr Halleluja-Psalmen als die Hebräische Bibel. Dies erklärt sich zum einen daraus, dass die Zählung anders erfolgt, so dass die klar zu einer $\eta\lambda\lambda\epsilon\upsilon\alpha$ -Gruppe gehörenden Psalmen 115(116b) und 147(147b) eigene $\alpha\lambda\lambda\eta\lambda\upsilon\alpha$ -Überschriften haben. Zum anderen müssen im System der Septuaginta die Belege am Ende der Gruppen als Überschriften des Folgepsalms angesehen werden. Die Psalmen 106(107), 117(118), 118(119) und 135(136) sind damit $\alpha\lambda\lambda\eta\lambda\upsilon\alpha$ -Psalmen. Dass die zweite Gruppe nach Ps 117(118) die Formel belegt, kann anhand dieser Überlegungen nicht erklärt werden,³⁶ alle ande-

³⁵ Zum folgenden vgl. ähnlich auch Barré, *Halēlū yāh* 196-198.

³⁶ Der $\alpha\lambda\lambda\eta\lambda\upsilon\alpha$ -Beleg zwischen Ps 117(118) und 118(119) verwundert ohnehin, da der $\alpha\lambda\lambda\eta\lambda\upsilon\alpha$ -Gruppe damit nicht entsprechend dem hebräischen $\eta\lambda\lambda\epsilon\upsilon\alpha$... $\eta\lambda\lambda\epsilon\upsilon\alpha$ die Formel $\xi\sigma\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\iota\sigma\theta\epsilon$ τῷ κυρίῳ ὅτι χρηστός ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ folgt. In 117(118),1 läge sie dagegen (mit der Variante ἀγαθός statt χρηστός) vor.

ren faktischen Unterschiede sind auf die verschiedenen Zählweisen zurückzuführen. Wendet man das Prinzip der Ketteninklusionen auch auf die Septuaginta an,³⁷ so umfassen sie mit Ausnahme des Psalms 117(118) denselben Textkörper, den auch die Inklusionen des hebräischen Psalters ergeben. In dieser Betrachtung widersprechen sich damit griechischer und hebräischer Text weniger, als sie sich gegenseitig bestätigen.

Masoretische Einteilung der הַלְלוּיָהּ-Psalmen

Das Prinzip der Inklusion durch הַלְלוּיָהּ ist der masoretischen Einteilung bekannt und wird auch bei ihr in mehr als der Hälfte der Fälle angewendet.³⁸ Das organische Ineingreifen der Inklusionen wird durch explizite Zuordnung der Formel zu genau einem Psalm freilich gestört.³⁹ Auffällig ist, dass הַלְלוּיָהּ in 113,9 nicht zu Ps 114,1 gezählt wird, obwohl dies doch eine durchgehende Gruppe Ps 111-117, vier Psalmen mit Anfangs-הַלְלוּיָהּ, drei mit Schluss-הַלְלוּיָהּ, ergäbe. Beim ersten Beleg der Formel wird mit Ps 104 dagegen ein zusätzlicher הַלְלוּיָהּ-Psalm definiert. Diese vergleichsweise komplizierte Aufteilung dürfte bewusster Überlegung entsprungen sein, was in einer Interpretation des masoretischen Texts beachtet werden sollte, hier aber nicht Thema ist.

Fazit

Die strenge Betrachtung der הַלְלוּיָהּ-Formel als Inklusion ergibt eine weitere mögliche Psalmeneinteilung neben MT und LXX, die die kunstvolle Komposition eines Halleluja-Psalters Ps 105-150 erkennen und sich mit beiden Texttraditionen leicht in Einklang bringen lässt. In eine Psalterexegese ist sie deshalb als Interpretation des Konsonantentexts einzubeziehen.

Als zusammenfassende Kurzthesen lassen sich formulieren:

1. Die Formel הַלְלוּיָהּ markiert Textabschnitte des Psalters als הַלְלוּיָהּ-Psalmen.
2. Die Markierung eines Psalms erfolgt durch Inklusion.

³⁷ Für Ps 150 belegt die ansonsten *αλληλουια* konsequent als Überschrift verwendende Septuaginta tatsächlich die Inklusion.

³⁸ Die Psalmen der Gruppen III und IV stehen in der masoretischen Einteilung alle in der הַלְלוּיָהּ-Inklusion, in den Gruppen I und II ist es jeweils einer (106+113).

³⁹ Vgl. Gruppe II. Ignorierte man die Zuordnung in Ps 111-112 und 115-117 zu jeweils nur einem Psalm als systemimmanente Notwendigkeit, wären von den fünfzehn masoretischen הַלְלוּיָהּ-Psalmen außer dreien (104; 105; 115) alle mit הַלְלוּיָהּ umrahmt.

3. Die הללויה-Inklusionen bilden vier Gruppen: Ps 105-106; 111-117; 135A-B; 146-150.
4. Die Gruppen Ps 105-106 und 146-150 bestehen aus Einzelinklusionen.
5. Die Gruppen 111-117 und 135A-B bestehen aus Ketteninklusionen.
6. Die Abweichungen zu LXX belegen keine stark divergierenden Texttraditionen.
7. Die הללויה-Gruppen gliedern das letzte Psalmendrittel als Halleluja-Psalter.

Summary

In an interpretation of the Hebrew consonantic text, the division of the Book of Psalms into single psalms must be decided by text-immanent signals. One of those is the phrase הללויה. When הללויה is always taken as an *inclusio*, four groups of psalms can be detected. These groups constitute a skilful composition (ps. 105-150) that can be referred to as „Halleluja-Psalter“.

Zusammenfassung

Bei Auslegung des hebräischen Konsonantentextes muss die Frage nach den Grenzen der Einzelsalmen aufgrund textimmanenter Signale beantwortet werden. Dazu ist auch die Formel הללויה zu rechnen. Bei konsequenter Lesung von הללויה als Inklusion ergeben sich vier Gruppen von Psalmen, die Ps 105-150 zu einem kunstvollen Textabschnitt gliedern, der als „Halleluja-Psalter“ bezeichnet werden kann.

Bibliographie

- Ballhorn, E., Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünftens Psalmenbuches (Ps 90-150) (BBB 138), Bonn 2004.
- Barré, L.M., *Halēlū yāh: A Broken Inclusion: CBQ 45 (1983) 195-200.*
- Crüsemann, F., Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel (WMANT 32), Neukirchen-Vluyn 1969.
- Gerstenberger, E.S., Halleluja, in: Neues Bibel-Lexikon II, 1995, 18-19.
- Gillingham, S.E., *The Poems and Psalms of the Hebrew Bible*, New York 1994.
- Gunkel, H., Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, Göttingen ⁴1985.
- Gunkel, H., *Die Psalmen*, Göttingen ⁶1986.
- Hossfeld, F.-L., Halleluja, in: RGG III, ⁴2000, 1393-1394.
- Koch, K., Der Psalter und seine Redaktionsgeschichte, in: Seybold, K. / Zenger, E. (Hg.), *Neue Wege der Psalmenforschung (HBS 1)*, Freiburg i.Br. u.a. 1994, 243-277.

- Leuenberger, M., Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV-V im Psalter (AThANT 83), Zürich 2004.
- Limburg, J., Book of Psalms, ABD V, 1992, 522-536.
- Millard, M., Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz (FAT 9), Tübingen 1994.
- Risse, S., „Gut ist es, unserem Gott zu singen“. Untersuchungen zu Psalm 147, seine Einbindung in das Schluß-Hallel und seinem Verständnis in der jüdischen und christlichen Tradition (MthA 37), Altenberge 1995.
- Seybold, K., Der Segen und andere liturgische Worte aus der hebräischen Bibel, Zürich 2004.
- Seybold, K., Poetik der Psalmen, Stuttgart 2003.
- Westermann, C., הלל hll pi. preisen, in: THAT I, 1971, 493-502.
- Westermann, C., Lob und Klage in den Psalmen, Göttingen 1977 = 5. Auflage von Das Loben Gottes in den Psalmen.
- Wilson, G.H., The Editing of the Hebrew Psalter, Chico 1985.
- Wilson, G.H., Shaping the Psalter: A Consideration of Editorial Linkage in the Book of Psalms, in: McCann, J.C. (Hg.), The Shape and Shaping of the Psalter (JSOT.S 159), Sheffield 1993, 72-82.
- Wyckoff, C., Have We Come Full Circle Yet? Closure, Psycholinguistics, and Problems of Recognition with the *Inclusio*: JSOT 30 (2006) 475-505.
- Zenger, E., Das Buch der Psalmen, in: Zenger, E. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 2006, 348-370.
- Zenger, E., „Daß alles Fleisch den Namen seiner Heiligung segne“ (Ps 145,21). Die Komposition Ps 145-150 als Anstoß zu einer christlich-jüdischen Psalmenhermeneutik: BZ 41 (1997) 1-27.
- Zenger, E., Komposition und Theologie des 5. Psalmenbuchs 107-145: BN 82 (1996) 97-116.

Florian Kreuzer

Untere Regenstraße 7

93059 Regensburg

Deutschland

E-Mail: Florian.Kreuzer@theologie.uni-regensburg.de

Nouvelle étude structurelle du Benedictus

Pierre Auffret

Depuis l'étude de A. Vanhoye, nous-même, F. Rousseau, R. Meynet, et enfin M. Girard¹, nous nous sommes efforcé de cerner de plus près la structure littéraire du Benedictus. Il nous semble cependant, en mettant à profit les critiques des uns aux autres et les diverses propositions, pouvoir à présent proposer une perception encore plus limpide et plus ajustée au texte. Plutôt que d'infliger au lecteur comme un préalable, une recension critique des propositions antérieures, nous lui proposerons d'emblée une présentation de notre proposition, quitte à en montrer au fur et à mesure la pertinence par rapport aux travaux antérieurs. Nous considérerons, toujours sous l'angle de l'étude structurelle, d'abord la bénédiction en 68-75, puis l'adresse au prophète en 76-79, puis nous en viendrons à la structure de l'ensemble, laquelle, on le verra, ne se joue pas seulement et même pas principalement à partir des deux parties susdites. On trouvera ci-dessous la traduction de Girard, avec deux modifications visant à respecter la langue (grecque) du Benedictus: nous traduisons κύριος par Seigneur (et non YHWH) et ἔλεος par amour (et non "loyauté", traduction d'ailleurs discutable de *hsd*²). Les récurrences sont portées en *italiques*.

- 68 Béni soit le *Seigneur*, le *Dieu* d'Israël!
Car il a *visité*
et *fait* la libération pour *son peuple*.
69 et il a réveillé une corne de *salut* pour nous
dans la maison de David son *enfant*,
70 comme il [en] a[*vait*] parlé *par* la bouche des *saints*,

¹ Cités ici dans l'ordre chronologique. Voir la bibliographie finale. Dans: De Luc à Théophile, le genre littéraire de l'ouvrage permet à Girard de se dispenser de toute prise en compte des propositions précédentes. On peut s'interroger sur la légitimité d'un tel procédé; il n'en reste pas moins que le métier de l'auteur perce pour ainsi dire en ces quelques pages et que son apport à l'étude de la structure est substantiel.

² De nos rétroversions du grec à l'hébreu plusieurs ne font aucune difficulté. Signalons cependant, pouvant poser quelque problème, celles de ἔλεος par *hsd*, dont Meynet, Parole 33, rappelle qu'il traduit la plupart du temps *hsd*, mais aussi *hn* et les mots de même racine, et de ἐπιφάναι par *r^h* (*hiphil*), ce qui estompe une possible nuance de "briller sur, illuminer", comme le voudraient de nombreux traducteurs (et par exemple Meynet, Parole 96), nuance qui cependant n'est pas signalée dans le *Wörterbuch* de W. Bauer, et peut-être attirée par la mention suivante des ténèbres.

- depuis toujours, ses *prophètes*,
 71 *salut de nos ennemis*
 et de la main de tous les [gens] nous haïssant
 72 [de manière à] faire [preuve d']*amour* envers nos pères,
 et [à] se souvenir de son alliance *sainte*,
 73 serment qu'il a[vait] juré à Abraham *notre père*,
 74 de nous *donner* [la possibilité], sans crainte,
 [une fois] arrachés à la *main* des *ennemis*,
 75 de lui rendre un culte dans la piété et la justice
en face de lui [pendant] tous nos jours.

 76 Et toi, *mini-enfant*, tu seras appelé *prophète* du Très-Haut.
 En effet tu marcheras *en face du Seigneur*,
 [de manière à] préparer ses *routes*,
 77 pour *donner* la connaissance du *salut* à son *peuple*,
 dans le pardon de leurs péchés,
 78 par les entrailles d'*amour* de notre *Dieu*,
 grâce aux quelles nous *visitera* l[']*astr*e levant, depuis l'*en-haut*,
 79 [de manière à] se manifester aux [gens] se trouvant
 en bas dans la ténèbre et l'ombre de la mort,
 pour guider nos pieds vers la *route* de la paix.

1. La bénédiction (68-75)

Nous adoptons pour nos deux premières étapes la distinction entre bénédiction et prophétie³. Dans la première nous distinguons ici la bénédiction en 68a et ses motifs en 68b-75. Commençons par l'étude de **68b-75**. Une première structure concentrique y apparaît en 68-72a autour de 70, ce qu'aidera à percevoir la disposition suivante du texte:

- | | |
|-----|---|
| 68b | Car il a visité
et <i>fait</i> la libération pour son peuple. |
| 69 | et il a réveillé une corne de <i>salut</i> pour nous
dans la maison de David son enfant, |
| 70 | comme il [en] a[vait] parlé par la bouche des saints,
depuis toujours, ses prophètes, |
| 71 | <i>salut de nos ennemis</i>
et de la main de tous les [gens] nous haïssant |
| 72 | [de manière à] <i>faire</i> [preuve d'] <i>amour</i> envers nos pères,... |

³ Pour une analyse précise de la syntaxe de chacun de ces ensembles voir Meynet, Parole 88-89.

Le centre 70 au sujet de la parole des saints prophètes, est entouré immédiatement par 69 et 71 où nous lisons *salut*, tandis que aux extrêmes 68b et 72 comportent le verbe *faire*. En 71 relevons la paire de mots stéréotypée *ennemi / haïssant*⁴, chacun précédé de la même préposition en grec (εκ = *de*). Ainsi si 69 met l'accent sur le lieu où se trouve le salut (la maison de David), 71 insiste sur ce dont ce salut libère. De 68b à 72 on remonte dans le temps, jusqu'au temps des pères. Il existe une articulation entre les deux premiers comme entre les deux derniers termes de cette symétrie. On perçoit sans peine le parallèle entre *il a fait + la libération + pour son peuple* et *il a réveillé + une corne de salut + pour nous* de 68b à 69a, et en 71 et 72 se trouvent répartis les termes de la paire stéréotypée *amour / salut*⁵.

Considérons maintenant une autre symétrie concentrique, soit en 71-74 où nous lisons:

- | | |
|----|--|
| 71 | salut de nos <i>ennemis</i>
et de <i>la main</i> de tous les [gens] nous haïssant |
| 72 | [de manière à] faire [preuve d']amour envers <i>nos pères</i> ,
et [à] se souvenir de son alliance sainte, |
| 73 | serment qu'il a[vait] juré à Abraham <i>notre père</i> , |
| 74 | de nous donner [la possibilité], sans crainte,
[une fois] arrachés à <i>la main</i>
des <i>ennemis</i> , |

Ici tout s'ordonne autour de l'alliance sainte en 72b. A la mention générale de *nos pères* en 72a répond celle particulière d'Abraham *notre père* en 73. Aux extrêmes on voit *ennemis ... la main* s'inverser en *la main ... ennemis*. Il s'agit ici et là d'en être libéré. Revenons sur 72-73. Le terme d'*alliance* forme une paire stéréotypée tant avec *amour*⁶ que avec *juré*⁷. Ce sont là trois réalités venant du Seigneur et qu'on lit déjà souvent groupées toutes trois ou deux à deux dans quelques livres de l'Ancien Testament⁸.

⁴ *yb / šn*² d'après Avishur, *Studies* 753, à l'index.

⁵ *hsd / yš*^c selon Avishur, *Studies* 281.

⁶ *bryt / hsd* selon Avishur, *Studies* 102.105.106.191.281.

⁷ *bryt / šbw*^h selon Avishur, *Studies* 70 et 193.

⁸ Voir Vanhoye, *Structure* 383, citant Ps 105, 8-9 et 89, 4.25-26; Sg 12,21 et 18,22 pour *alliance / serment*, Auffret, 250 (3R 8,23 pour *alliance / amour*; Dt 7,12.8 et 4,31 pour la triade). En outrepassant la distinction bénédiction / prophétie sur laquelle à la présente étape nous nous fondons on pourrait élargir encore (comme nous le faisons dans NTS, 253) cette symétrie concentrique en prenant en compte *salut* en 69a et 77a, puis *son peuple* en 68c et 77a, ce qui ne ferait que donner plus de relief à *son alliance sainte* au centre.

Chevauchant les deux symétries précédentes nous découvrons enfin un chiasme à six termes en 69b-73, aux quels il convient d'adjoindre 75 pour la raison que nous allons dire:

	dans la maison de David son enfant,
70	comme il [en] a[vait] parlé par la bouche des <i>saints</i> , [...]
71	salut
72	[de manière à] faire [preuve d'] amour envers nos pères, et [à] se souvenir de son alliance <i>sainte</i> ,
73	serment qu'il a[vait] juré à Abraham notre père,
[74]
75	de lui rendre un culte dans la piété et la justice [...]

Dans les centres **salut** et **amour** se correspondent en tant que termes d'une paire stéréotypée que nous avons déjà rencontrée. Nous lisons *saint* en 70 (qualifiant les prophètes) comme en 72b (qualifiant l'alliance), puis aux extrêmes les deux noms propres de **David** et **Abraham**. David et les saints prophètes garantissent notre salut, Abraham et l'alliance sainte donnent la perspective pour l'amour envers nos pères. On notera enfin qu'au terme de cette bénédiction **justice** se réfère aux deux centres de notre chiasme du fait des paires stéréotypées *salut* / *justice*⁹ et *amour* / *justice*¹⁰.

Si l'on voulait récapituler schématiquement la structure de cette bénédiction¹¹ cela donnerait:

⁹ *yš / šdq* selon Avishur, *Studies* 760, à l'index. En 71 nous lisons *salut ... ennemis ... main* et en 74b-75a *main ... ennemis ... justice*, ce qui appuie à sa manière la correspondance entre *salut* et *justice*.

¹⁰ *hšd / šdq* selon Avishur, *Studies* 237.282. En 72 *amour* est suivi de la mention des *pères*, ceux d'autrefois donc, en 75 *justice* est suivi de la précision *pendant nos jours*, maintenant donc.

¹¹ Selon Meynet il conviendrait de lire au centre de 68b-72 les trois lignes de 72-73a (dont la structure interne ne fait pas de doute) entourées immédiatement par 71 et 74, avec aux extrêmes 68b-69a et 75, 69b-70 introduisant dans l'ensemble une dissymétrie de taille, mais se lisant entre 68b-69 et 71 qui entre eux se correspondent (réurrence de *salut*). Nous sommes d'accord pour 71-74, mais non pour le reste. Les structures de 68b-72a (au moins en partie) et 69-73 ont échappé à Meynet. Pour sa part Girard, *Luc* 148-150, voit un parallèle entre la promesse faite à David en 68-71 et la promesse faite à Abraham en 72-75, et plus précisément entre 68 (*fait*) + 69-70 (*saints*) + 71 (*ennemis ... main*) et 72a (*faire*) + 72b-73 (*sainte*) + 74-75 (*main des ennemis*). La proposition est intéressante, mais elle laisse ainsi pour compte les récurrences de *salut* et *père* et d'autres indices que nous avons exploités ci-dessus et qui jouent bel et bien à l'intérieur de 68-75.

68a	Béni* soit le Seigneur, le Dieu d'Israël,			
68b	car ... <i>fait</i>			
x				
69	<i>salut</i>	DAVID		
70	prophètes /	SAINTE		
71	<i>salut</i> =	SALUT ⁺⁺		<i>ennemis</i>
				<i>main</i>
72a	<i>faire</i>	AMOUR ^{oo} =	amour ^π ...	<i>nos pères</i>
72b		SAINTE /	alliance ^{π(ω)}	
73		ABRAHAM	juré ^(ω) ...	<i>notre père</i>
74	donner*		<i>main</i>	
				<i>ennemis</i>
75		JUSTICE ^{+o}		

Les signes en exposant indiquent les paires stéréotypées. Nous ajoutons sur ce tableau une dernière correspondance à partir de la paire stéréotypée *bénir / donner*¹²: le contenu du don en question, qui donc répond à la bénédiction, nous est donné en 75: le culte dans la justice. D'un point de vue thématique on pourrait voir une inclusion entre *bénir* (68a) et *rendre un culte* (*servir*) (75), les deux termes étant souvent apparentés¹³.

Proposons ici une comparaison entre le premier et le troisième de ces ensembles structurés. Nous lisons au centre ici et là:

69b:	David (nom propre)	son enfant (singulier)
70a		saints
70b		ses prophètes (pluriel)

72a		nos pères (pluriel)
72b		sainte
73:	Abraham (nom propre)	notre père (singulier)

Nous lisons ici et là dans la deuxième ligne l'adjectif *saint*, en 69b le nom propre de *David* qualifié comme *son enfant* (singulier), mais en 70b *ses prophètes* (pluriel), et à l'inverse en 72-73 *nos pères* (pluriel) en 72a, mais en 73 le nom propre d'*Abraham* qualifié comme *notre père* (singulier). Par ailleurs la réalité du *salut* est mentionnée immédiatement autour de 69b-70 en 68b-72, puis aux extrêmes en 71-74. On lit en effet en 71 *salut de nos ennemis et de la main de ...*, mais déjà *salut* avant 69b-70 dans le premier ensemble, et de nouveau à *la main des ennemis* à l'autre extrême du second.

¹² *brk / ntn* selon Avishur, *Studies* 446.461. On pourrait à la limite regarder *bénir / donner* comme un élargissement de la première symétrie concentrique 68b-72.

¹³ Voir Pss. 34, 2.23; 103,21; 113, 1-2; 134,1; 135, 1.19-20.

Ainsi ces deux ensembles se répondent-ils partiellement avant et partiellement après l'ensemble 69-73.

2. La prophétie (76-79)

Ici nous disposons le texte selon deux alinéas sur lesquels nous nous expliquerons aussitôt après:

- | | |
|----|---|
| 76 | Et toi, mini-enfant, tu seras appelé prophète du <i>Très-Haut</i> .
En effet tu marcheras en face du Seigneur,
[de manière à] préparer ses <i>routes</i> ,
----- |
| 77 | pour donner la connaissance du salut ” à son peuple ,
dans le pardon de leurs péchés ,
----- |
| 78 | par les entrailles d' amour ” de notre Dieu ,
grâce aux quelles nous visitera l[’astr]e levant, depuis <i>l’en-haut</i> ,
----- |
| 79 | [de manière à] se manifester aux [gens] se trouvant
en bas dans la ténèbre et l’ombre de la mort,
pour guider nos pieds vers la <i>route</i> de la paix. |

Commençons par la première colonne. Nous lisons en 76a *Très-Haut* et en 78b *en-haut*. En 77a nous lisons **salut** et **son peuple**, puis en 78a **amour** et **notre Dieu**: nous le savons, **salut** et **amour** constituent une paire stéréotypée; quant à **son peuple** et **notre Dieu** ils désignent de la manière la plus évidente les deux partenaires de l’alliance. Ainsi voyons-nous s’inverser de 76ab + 77a à 78a + 78b: *Très-Haut* + *salut à son peuple* et *amour de notre Dieu* + *l’en haut*. Dans la deuxième colonne nous lisons *route(s)* en 76bc et 79c, tandis qu’en 77b et 79ab se font écho **péchés** et **ténèbre** selon une symbolique biblique bien connue. Ici encore nous voyons s’inverser de 76bc + 77b à 79ab + 79c: *routes* + *péchés* et *ténèbre* + *route*. Remarquons que de 77a à 78a non seulement nous passons de **salut** à **amour**, mais que ce dernier est encore renforcé par la mention des *entrailles* avec lesquelles il constitue une paire stéréotypée¹⁴, cela donc dans les deux termes centraux du chiasme que constituent 76a.77a.78. Et de même dans les deux termes centraux du chiasme que constituent 76b.77b.79 nous passons non seulement du **péché** à la **ténèbre**, mais aussi à *l’ombre de la mort* qui constitue avec *ténèbre* une paire stéréotypée¹⁵. On peut dire finalement qu’il y a confluence de 76ab et 77a en 78 comme de 76bc et 77b en 79, ce qui pourrait se

¹⁴ *ḥsd / rḥm* selon Avishur, *Studies* 192.260.261.282.294.

¹⁵ *ḥšk / šlmwt* selon Avishur, *Studies* 101.135.287.313.

symboliser par x.a / y.b / Y.x' / B.a' (les majuscules voulant marquer les crescendos que nous venons de montrer), deux chiasmes étant ainsi imbriqués l'un dans l'autre¹⁶. On notera enfin que l'ensemble se trouve inclus par l'opposition entre le *Très-Haut* et ceux qui se trouvent *en bas*¹⁷.

3. La structure de l'ensemble

Tant la bénédiction en 68-75 que la prophétie en 76-79 présentent, on l'a vu, une structure propre. Il se trouve en outre qu'une structure partielle les articule entre elles de 72 à 78. On y lit en effet:

72 **amour** envers nos pères [...]
 74 de nous **donner** [la possibilité], sans crainte, [...]
 75 de lui rendre un culte dans la piété et la justice
 en face de lui [pendant] tous nos jours.
 76 Et toi, mini-enfant, tu seras appelé prophète du Très-Haut.
 En effet tu marcheras **en face du** Seigneur,
 [de manière à] préparer ses routes,
 77 pour **donner** la connaissance du salut à son peuple,
 dans le pardon de leurs péchés,
 78 par les entrailles d'**amour** de notre Dieu,

¹⁶ En 76a et 78a nous lisons respectivement *Très-Haut* et *notre Dieu*, puis en 77a et 79a nous lisons respectivement *connaissance* et *manifeste*, ces deux termes pouvant avoir pour arrière-fond la paire stéréotypée *yḏ/r'h* (selon Avishur Studies, 259.261.293.294).

¹⁷ Meynet simplifie par trop en voyant au centre 78 entouré immédiatement par 77 et 79ab se correspondant entre eux tandis qu'aux extrêmes se répondraient 76bc et 79c. Il ne tient pas compte de la récurrence de *haut*. S'il tenait absolument à distinguer l'introduction de 76a et les motifs de 76b-79 (comme nous avons avec lui distingué plus haut 68a et 68b-75) il aurait pu proposer la structure suivante avec au centre 78a (et non 78):

76bc (routes)

77a (salut) + 77b (péchés)

78a (amour)

78a (astre) + 79ab (ténèbre)

79c (route),

l'opposition entre l'astre se levant et la ténèbre reprenant en termes imagés celle entre le salut et les péchés. Quant à Girard (De Luc à Théophile, 150-151) il voit ici un parallèle entre Jean le prophète en 76-77 et Jésus l'astre levant en 78-79, et plus précisément entre 76a (*Très-Haut*) + 76b-77 (*routes*) et 78 (*l'en haut*) + 79 (*route*). La proposition est intéressante, mais elle laisse pour compte les autres indices structurels que nous avons ci-dessus relevés et exploités.

On voit la symétrie concentrique autour de 76a, entouré immédiatement par le culte rendu par les fidèles *en face du Seigneur* et la marche *en face du* même de Jean-Baptiste, tandis qu'ensuite se répondent ensuite d'une part le *don* du Seigneur aux siens et le *don* qu'il leur fait encore par l'entremise de Jean-Baptiste, et enfin aux extrêmes ce même *amour* accordé aux pères comme présentement¹⁸. La position centrale de 76a, appartenant ainsi aux deux versants correspond au statut de Jean-Baptiste, à la fois prophète de l'Ancien Testament et précurseur du Christ.

Mais cela étant dit nous n'avons pas rendu compte, et loin de là, de nombre d'autres indices de rapports jouant sur l'ensemble du texte. Pour ce faire, et en nous laissant guider par eux, nous allons devoir quitter la distinction classique, et pertinente nous l'avons vu, entre bénédiction et prophétie, pour découvrir sur l'ensemble un **chiasme** dont les termes ne correspondent pas à cette distinction. Nous en considérerons successivement les termes extrêmes et les termes centraux. Ainsi comparerons-nous tout d'abord **68-69** et **76b-79**. Situons dans un tableau les indices jouant d'ici à là:

	68-69	=	76b-79	
68a	Béni*... <i>Seigneur</i>	=	<i>Seigneur</i> ... donner*	77
	<i>Dieu d'Israël</i>		<i>salut</i>	
68b	<i>visite</i>		<i>son peuple</i>	
	<i>son peuple</i>		notre <i>Dieu</i>	78a
69a	<i>salut</i>		<i>visite</i>	78b
	[maison]	=	[se trouvant]	79a

¹⁸ Se fondant sur la correspondance classique entre *salut* et *lumière* on pourrait encore (comme nous le faisons dans NTS 255) élargir cette symétrie en voyant se correspondre le *salut* mentionné en 71 et l'apparition de *l'astre levant* en 78b, mais sans doute cela paraîtra-t-il trop thématique d'un point de vue strictement structurel. Notons que c'est aux extrêmes de cette symétrie que nous voyons situées les deux mentions de l'amour (en leurs contextes) que Meynet voit pour sa part au centre tant de la bénédiction que de la prophétie. Etant donné ce que nous avons dit plus haut des propositions de Meynet et de Girard pour la structure de chacun de ces deux volets bénédiction et prophétie on comprendra que nous ne puissions pas les suivre dans leurs propositions pour la structure d'ensemble. Meynet (Parole 94) recense les nombreuses reprises lexicales de ce cantique; il en situe certaines qui passent de la bénédiction à la prophétie, mais sans les percevoir comme indices proprement structurels. Girard voit bien un large parallèle sur l'ensemble, mais dont les termes seraient 68-71 + 72-75 et 76-77 + 78-79, ce qui est trop approximatif et doit le céder – nous le montrerons – à 68-69 + 70-72 et 73-76a + 76b-79. Girard voit sur l'ensemble un parallèle doublé secondairement d'un chiasme. Pour notre part nous voyons sur l'ensemble un chiasme doublé secondairement d'un parallèle.

Nous connaissons déjà la paire stéréotypée *bénir / donner*. Il est *béni* ce *Seigneur* qui *donne* la connaissance du salut à son peuple. En 69a et 79a nous voyons répartis probablement les termes d'une paire stéréotypée avec *maison* et *se trouvant* (habitant)¹⁹: au salut dans la *maison* de David s'adresse à ceux qui auparavant *habitaient* la ténèbre et l'ombre de la mort. Le *Dieu* d'Israël a *visité* son peuple, c'est par les entrailles d'amour de notre *Dieu* que nous *visitera* l'astre levant. Le *peuple* est visité en vue du *salut*, la connaissance du *salut* est donnée à ce même *peuple*.

Entre 68-69 et 76b-79 nous lisons **70-72** et **73-76a**. Situons les indices de rapports d'ici à là dans le tableau suivant:

70	<i>prophètes</i>		
71	salut ⁺	<i>ennemis</i>	
		<i>main</i>	
72b			alliance ^ω

73			juré ^ω
74		<i>main</i>	
		<i>ennemis</i>	
		justice ⁺	
76a	<i>prophète</i>		

Jouent ici les deux paires stéréotypées déjà rencontrées de *salut / justice* et *alliance / jurement*. Le *prophète* Jean-Baptiste prend le relais de ceux d'autrefois. Le Seigneur a éveillé une corne de *salut* dans la maison de David pour que nous puissions vivre dans la *justice*. La libération de la *main des ennemis* est l'aboutissement de l'*alliance* sainte et du *serment juré* à Abraham.

Ainsi l'ensemble respecte-t-il un chiasme puisque aux extrêmes se répondent 68-69 et 76b-79, aux centres 70-72 et 73-76a²⁰. Mais selon cette même répartition nous pouvons aussi percevoir un certain **parallèle** à partir de rapports existant entre 68-69 et 73-76b comme entre 70-72 et 76b-78. En voici les indices:

¹⁹ *byt / mwšb* selon Avishur, *Studies* 183.282.

²⁰ On notera ici que pour ce qui est de la détermination de deux grands volets 68-72 et 73-79 nous sommes parvenus au même résultat que Vanhoye, même si c'est par un chemin différent en distinguant en chacun à nouveau deux volets. Les propositions de Vanhoye, *Structure* 386-387, d'une symétrie concentrique tant pour 68-72 que pour 73-79 ne sont pas satisfaisantes, ne recourant qu'en partie aux indices proprement structurels.

68	Béni*	Abraham	73
69	salut ⁺	donner*	74
	David	justice ⁺	
	son <i>enfant</i> =	mini- <i>enfant</i>	76a
	-----	-----	
70	<i>par</i> (δία) [bouche]	<i>salut</i>	77
71	<i>salut</i>	<i>par</i> (δία) [entrailles]	78
72	<i>amour</i> =	<i>amour</i>	
	<i>alliance</i> ^ψ =	<i>paix</i> ^ψ	79

Pour 68-69 et 73-76a nous connaissons déjà les paires stéréotypées *bénir* / *donner* et *salut* / *justice*. Se correspondent en outre les deux noms propres et *enfant* avec son diminutif *mini-enfant*. La raison de la *bénédictio* est le *salut* accordé dans la maison de *David*. Conformément au serment juré à *Abraham* le *don* qui est fait est celui de la *justice*. De même que le roi *David* est dit *enfant* du Seigneur, de même le prophète Jean-Baptiste est appelé *mini-enfant*. Au terme de 70-72 et 76b-77 joue le rapport entre les termes de la paire stéréotypée *alliance* / *paix*²¹. Les autres indices sont des récurrences. On note l'étonnant progrès de la médiation (δία: *par*) de la parole prononcée par la *bouche* des prophètes à la mise en émoi des *entrailles d'amour* de Dieu lui-même, cet *amour* pourtant déjà en œuvre auprès des pères. Il s'agit bien ici et là de *salut*, mais seulement des ennemis au temps des pères, à présent du péché lui-même. Enfin le fruit de *l'alliance* ne sera pleinement atteint que lorsque nous parviendrons à cette *paix* vers laquelle l'astre levant guide nos pieds.

4. *Le Benedictus dans son contexte: proposition structurelle pour Lc 1,5 à 2,52*

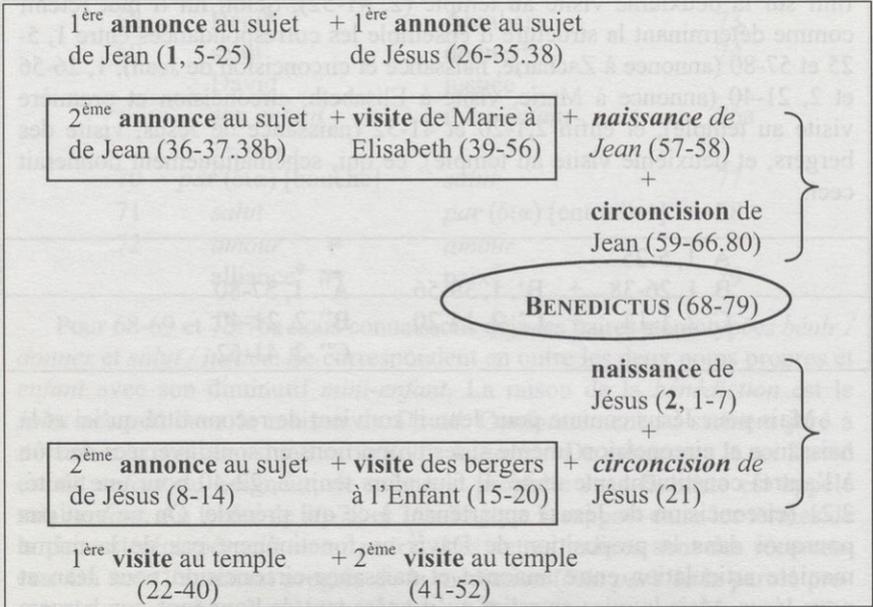
Dans son article de 1982 C. T. Davis propose de distinguer en Lc 1-2, pour en percevoir la structure d'ensemble, huit unités, soit d'abord les deux annonces à Zacharie (1, 5-25) et à Marie (1, 26-38), puis, faisant suite à la précédente, la visite de Marie à Elisabeth (1, 39-56, où se trouve inclus le Magnificat), à quoi font suite la naissance de Jean (1, 57-80, où se trouve inclus le Benedictus), la naissance de Jésus et l'annonce aux bergers (2, 1-14, où se trouve donc inclus le Gloria), puis, faisant suite à la précédente, la visite des bergers (2, 15-20), suivie de la circoncision de Jésus et de la première visite au temple (2,21-40, où se trouve inclus le *Nunc dimittis*), pour

²¹ *šwm* / *bryt* selon Avishur, *Studies* 178. Si ce rapport nous paraît plus net que celui que propose de voir Vanhoye, *Structure* 383, entre *bénir* et *paix* d'une extrémité à l'autre, nous ne contestons pourtant pas ce dernier, tout thématique qu'il soit, ni l'inclusion qu'il présente de l'ensemble du cantique.

finir sur la deuxième visite au temple (2, 41-52). Selon lui il faut retenir comme déterminant la structure d'ensemble les correspondances entre 1, 5-25 et 57-80 (annonce à Zacharie, naissance et circoncision de Jean), 1, 26-56 et 2, 21-40 (annonce à Marie, visite à Elisabeth, circoncision et première visite au temple), et enfin 2,1-20 et 41-52 (naissance de Jésus, visite des bergers, et deuxième visite au temple), ce qui, schématiquement donnerait ceci:

A. 1, 5-25			
B. 1, 26-38	+	B'. 1, 39-56	A". 1, 57-80
C. 2, 1-14	+	C'. 2, 15-20	B". 2, 21-40
			C". 2, 41-52

Mais pour Jésus comme pour Jean il convient de reconnaître qu'ici et là naissance et circoncision (même si les proportions en sont inversées de l'un à l'autre) constituent une unité. Il faut alors tenir 2, 22-40 pour une unité, 2,21 (circoncision de Jésus) appartenant à ce qui précède. On ne voit pas pourquoi dans la proposition de Davis ne fonctionnent pas de la même manière articulation entre annonce et naissance-circoncision pour Jean et pour Jésus. Mais la mise en relief qu'il opère tant de l'annonce aux bergers que de leur visite à l'Enfant, qu'il distingue tout comme il le fait de la visite de Marie à Elisabeth, va nous permettre de proposer à notre tour une certaine structure littéraire d'ensemble pour ces mêmes chapitres. Commençons par la présenter dans un tableau qu'il nous suffira ensuite de justifier et de commenter:



Ainsi le Benedictus s'inscrit structurellement entre les deux naissances et circoncisions de Jean et de Jésus. Il peut même être considéré comme l'unité centrale de l'ensemble ici considéré²². S'y articulent les missions de Jésus et de Jean, ou, pour le dire de manière un peu plus abstraite, le rapport entre la première économie du salut et la deuxième. Or cette même articulation fondamentale se retrouve dans la structure de l'ensemble.

De 1, 57-66 (+ 80) à 2, 1-7 + 21 on voit que pour Jean c'est l'épisode de la circoncision qui reçoit le plus ample développement, la naissance étant traitée en deux versets (si denses soient-ils), alors que c'est l'inverse pour Jésus: sa naissance requiert sept versets, sa circoncision un seul. Comme Davis l'a bien vu, les visites d'Elisabeth à Marie et des bergers à l'Enfant s'enchaînent de manière semblable aux annonces qui précèdent. Mais il nous paraît plus pertinent de distinguer de 26-35.38 une annonce à Marie de la naissance à venir de *Jean* en 36-37.38b (38b conclue les deux annonces), Marie rendant ensuite visite à la mère de ce même *Jean*, lequel comme l'on sait est très présent à la scène, de même qu'en 2, 8-14 nous lisons d'abord une annonce aux bergers de la naissance de *Jésus*, les bergers rendant ensuite visite aux père et mère de l'Enfant ainsi bien sûr qu'à *Jésus* lui-même.

²² On notera que jsute avant et juste après l'ensemble ici considéré se lisent respectivement Lc 1, 1-4 et 3, 1-2 où l'on voit à l'œuvre «l'historien». Curieusement revient d'ici à là la même racine (αρχη) 1,2 à 3, 1-2 (trois fois, dans *tétrarque*).

Il s'agit en 1, 36-37 d'une deuxième annonce de la naissance de Jean (à Marie, par rapport à celle à Zacharie en 5-25), et en 2, 8-14 d'une deuxième annonce de la naissance de Jésus (aux bergers, par rapport à celle à Marie en 26-35.38). Notons encore que 1, 5-25 se passe principalement au *sanctuaire* et 2, 22-40 + 41-52 au *temple*, et que 1, 26-38 se passe à *Nazareth*, cette même ville où par deux fois nous retrouvons au terme de 2, 22-40 + 41-52 l'Enfant et ses père et mère. Pour ce qui est des rapports entre 1, 36-37.38b + 39-56 et 2, 8-14 + 15-20 notons encore que, une fois transmis leur message, l'Ange en 1,38b et les anges en 2,15a quittent (ἀπῆλθεν, ἀπῆλθον) qui Marie et qui les bergers, et qu'ensuite lors des visites qui font suite à l'annonce de 1, 36-37 et 2, 8-14 sont rappelés les paroles dites (λαλεῖν) tant à Marie (1,45) qu'aux bergers (2, 17.18.20). Enfin en 1,57 comme en 2,21 nous voyons accompli (ἐπλήσθη, ἐπλήσθησαν) ici le temps pour la naissance de Jean, là les jours pour la circoncision de Jésus.

Il est enfin remarquable, surtout si l'on tient compte du souci constant de Luc en ce domaine, de relever que des deux annonces de la naissance de Jean, l'une est adressée à un homme (Zacharie) et l'autre à une femme (Marie), tandis que des deux annonces de la naissance de Jésus l'une est adressée à une femme (Marie) et l'autre à des hommes (les bergers). Cette structure de l'ensemble permet d'une part de mieux percevoir le parallèle entre les deux visites de Marie et des bergers, et d'autre part et surtout de découvrir que le Benedictus s'inscrit au cœur de cet ensemble dont il donne comme une clef d'interprétation et dont il reçoit lui-même toute sa portée. Elle permet de découvrir des parallèles utiles à l'étude de ces deux chapitres et de proposer à l'exégèse du Benedictus des horizons pour une part nouveaux.

Résumé

Dans la suite des études de A. Vanhoye, lui-même, F. Rousseau, R. Meynet, et enfin M. Girard, l'auteur reprend ici l'étude de la structure littéraire du *Benedictus*. Il étudie de ce point de vue successivement la bénédiction (68-5), la prophétie (76-79), puis leur articulation. Mais l'étude de la structure d'ensemble ne se réduit pas à ladite articulation. Il faut en effet de ce point de vue considérer les rapports entre 68-69, 70-72, 73-76a et 76b-79, agencés entre eux principalement selon un chiasme, mais aussi secondairement selon un parallèle. Au terme, à partir d'un repérage structurel de l'ensemble de Lc 1,5-2,52, l'auteur propose d'y situer le *Benedictus* dont la portée apparaît alors plus pleinement.

Summary

In the continuation of the studies by A. Vanhoye, himself, F. Rousseau, R. Meynet, and eventually M. Girard, the author resumes here the study of the literary structure of the *Benedictus*. He studies from this point of view successively the blessing (68-75), the prophecy (76-79), then their articulation. But the study of the overall structure is not reduced to the aforementioned articulation. One has indeed to consider from this point of view the relationship between 68-69, 70-72, 73-76a and 76b-79, arranged between them mainly according to a chiasmus, but also secondarily according to a parallel. At the end, starting from a structural location of the whole of Lk 1,5 to 2,52, the author proposes to locate in it the *Benedictus*, whose range appears then more fully.

Zusammenfassung

Im Gefolge der Studien von A. Vanhoye, F. Rousseau, R. Meynet und M. Girard legt der Vf. hier eine neue Studie zum *Benedictus* vor. Er untersucht der Reihe nach die „Benediktion“ (v.68-75), die „Prophetie“ (v.76-79) und danach ihre Verknüpfung. Aber die Untersuchung der Struktur des Ganzen beschränkt sich nicht auf die genannte Verknüpfung; man muss tatsächlich unter diesem Gesichtspunkt die Zusammenhänge zwischen v.68-69, 70-72, 73-76a und 76b-79 berücksichtigen, die untereinander primär mit Hilfe eines Chiasmus und dann auch mit Hilfe eines Parallellismus gestaltet wurden. Die Struktur von Lk 1-2 erlaubt schließlich, einerseits die Parallele zwischen den beiden Besuchen von Maria und den Hirten besser wahrzunehmen und andererseits vor allem zu entdecken, dass das *Benedictus* einen Schlüssel zur Interpretation von Lk 1-2 abgibt, von dem diese Kapitel ihre ganze Tragweite empfangen. Hierbei kann man Parallelen entdecken, die zur Untersuchung dieser beiden Kapitel nützlich sind, und für die Exegese des *Benedictus* ganz neue Horizonte vorschlagen.

Bibliographie

- Auffret, P., Note sur la structure littéraire de Lc I. 68-79: NTS 24 (1977/78) 248-258.
- Avishur, Y., Stylistic studies of word-pairs in biblical and ancient semitic literatures, (AOAT 210), Neukirchen-Vluyn 1984.
- Davis, C.T., The Literary Structure of Luke 1-2, in: Clines, D.J.A. / Hauser, A.J. (éd.), Art and Meaning, Rhetoric in Biblical Literature (JSOT.S 19), Sheffield 1982, 215-229.
- Girard, M., De Luc à Théophile, un évangile fait sur mesure pour notre temps (Parole d'Actualité), Montréal-Paris 1998.

Meynet, R., *Quelle est donc cette parole? Lecture rhétorique de l'évangile de Luc (1-9; 22-24) II (LD 99)*, Paris 1979, 175-179.²³

Rousseau, F., *Les structures du Benedictus (Lc I 68-79)*: NTS 32 (1986) 268-282.

Vanhoye, A., *Structure du Benedictus*: NTS 12 (1965/66) 382-389.

Prof. Pierre Auffret
9, Boulevard Voltaire
21000 Dijon
France

²³ Il reconnaît qu'il "s'inspire largement" de la proposition de Vanhoye; une seconde, plus personnelle, dans: *L'Évangile selon Saint Luc – Analyse rhétorique*, 30-33 et planches A3.a'0, A3.a'1, A3.a'2, A3.a'; une troisième enfin dans: *L'Évangile de Luc (coll. Rhétorique Semitique 1)*, Paris 2005, 86-97, à laquelle nous nous référons ici.

Komposition und Redaktion

Überlegungen am Beispiel der Einbettung von Prv 15,33

Jutta Krispenz

Die Gewissheit, einen kohärenten Text vor sich zu haben, oder aus dem vorliegenden Text erheben zu können, gehört zu den unerlässlichen Voraussetzungen jeder Interpretation: Interpretieren ist nur möglich, wo Sinn und Bedeutung auf irgendeiner Ebene jener Kommunikation, die zwischen dem Text und seinem Leser stattfindet, erwartet werden können, und Sinn und Bedeutung sind nur dort vorstellbar, wo man mit einem kohärenten Text¹ rechnen kann. Nun ist die Frage, wann ein Text als kohärent zu gelten habe, kein zentraler Diskussionsgegenstand in der Exegese, obwohl im praktischen Umgang mit ihr alles andere als Einigkeit herrscht: Die unterschiedlichen Ansichten zur Literarkritik an Bibeltexten bringt diesen Sachverhalt mit mehr als wünschenswerter Deutlichkeit zum Ausdruck.

Und doch wird über diesen Punkt nicht diskutiert. Die verschiedenen Ansichten zur Kohärenz oder Inkohärenz eines Textes, zur Möglichkeit, ihn synchron oder zur Notwendigkeit ihn diachron zu lesen, lassen sich immer wieder jeweils konsensfähig darstellen. Ist der Konsens auch nicht absolut, so kann doch jede der unterschiedlichen Positionen sich auf die Zustimmung einiger Mitexegeten verlassen, und da die Wahrheit nicht per Mehrheitsentscheid gefunden werden kann, darf jede Position sich im Besitz der Wahrheit fühlen.

Es mag schwierig sein, in den Geisteswissenschaften eindeutige Ergebnisse hervorzubringen. In einer pluralistisch orientierten Welt und vor dem Hintergrund berechtigter Skepsis gegenüber Eindeutigkeiten mag man diese Situation akzeptieren. Und doch könnte es möglich sein, in die Frage, wann ein Text ein kohärenter Text ist und wie Kriterien für die (In-)Kohärenz von Texten benannt werden könnten, etwas mehr Klarheit zu bringen.

Dafür ist es notwendig, den narrativen Charakter vieler Texte des AT als eine der konstitutiven Bedingungen für die so selbstverständliche Wahrnehmung von Kohärenz zu erkennen und für eine Weile auszublenden. Erzählende Texte haben einen scheinbar unmittelbaren Bezug zur gelebten Wirklichkeit, sie können dem Leser suggerieren, er habe nicht mit einer erzählten

¹ Das Wort „Text“ bezeichnet hier jede Graphemfolge, solange nur irgendein Leser sie zumindest in ihrer Texthaftigkeit verstehen kann. Die Möglichkeit, dass ein Text ausschließlich phonetisch realisiert ist, also nur mündlich geäußert wurde, nicht aber schriftlich fixiert, kann für das AT unberücksichtigt bleiben.

Geschichte zu tun, sondern mit einer Spiegelung der Realität. Auch Exegeten, die der Versuchung widerstehen, in die das Realitätsangebot des Textes sie führt und die nicht das in der Geschichte Erzählte für direkt historisch verwertbar annehmen, neigen gelegentlich dazu, Texte für inkohärent zu erklären, weil das in ihnen Beschriebene in der vom Exegeten vorgestellten Welt sich so nicht ereignen könnte.

Eine ganz andere Situation begegnet dem Leser in den Sentenzensammlungen im Buch der Sprüche. Mit Kohärenz rechnete man in diesen Bereichen über viele Jahrhunderte hinweg nur im Rahmen des Einzelspruches.² Die Frage, wie denn ein Exeget auf die Idee kommen kann, der Abfolge der Sprüche in den Sammlungen Bedeutung beizumessen, wo eine solche Bedeutung doch über Hunderte von Jahren nicht festgestellt wurde, wäre wohl geeignet gewesen, eine grundsätzlichere Diskussion über Bedingungen und Kriterien für die Feststellung von Kohärenz in solchen Texten auszulösen. Dies war indes nicht der Fall.

Und doch sind jene Untersuchungen, die es unternommen haben, die Sentenzensammlungen im Buch der Sprüche auf möglicherweise kohärent angelegte Textabschnitte hin zu untersuchen ein exemplarisches Beobachtungsfeld für methodologische Fragen, denn im Gegenüber von angewandter Methode, eingesetzten Kriterien und erreichten Ergebnissen lassen sich Einblicke darüber gewinnen, in welcher Form Kriterien geeignet sein können, den Aussagen über die Kohärenz oder Inkohärenz von Texten ein höheres Maß an Plausibilität zu verleihen.

Die Beobachtungen werden angestellt an einer Reihe von Untersuchungen zu dem Textbereich, der den Spruch Prv 15,33 umgibt. Die Menge der herangezogenen Untersuchungen ist dabei nicht vollständig und ihre Auswahl folgt keinem exakten Auswahlverfahren, es sind im deutschsprachigen Raum erschienene Monographien zur Frage der kompositorischen Gestaltung von Sentenzensammlungen, aus den vergangenen zwei Jahrzehnten. Das Ziel der folgenden Ausführungen ist weniger eine Klärung der Stellung von Prv 15,33 als eine Klärung zur grundsätzlichen Frage, unter welchen Bedingungen Kriterien der Kohärenz einen hohen Grad an Konsensfähigkeit erreichen können sollten. Dass dabei die Auslegungsmöglichkeiten des konkreten Proverbientextes auch Eigenarten dieses speziellen Gebietes alttestamentlicher Exegese zur Sprache bringen wird, ist unausweichlich. Zunächst allerdings sind ein paar theoretische Vorüberlegungen nötig.

² Die Annahme, der Pentateuch z.B. sei ein kohärenter Text, hatte allerdings eine etwa genauso lange Vorgeschichte.

1. Die Begriffe und das Problem³

Während der Begriff „Redaktion“ in der Exegese alttestamentlicher Texte ein seit langem eingeführter Terminus ist, der seine spezifische Bedeutung aus den Grundannahmen historisch-kritischer Textauslegung bezieht, ist der Begriff „Komposition“ nicht klar, er wird in der wissenschaftlichen Diskussion zwar verwendet, auch an prominenter Stelle, aber nicht immer ist die Verwendung dieses Begriffes ganz deutlich definiert und selten noch wird der „Komposition“ eine eigene Stellung im Kanon der Methoden eingeräumt, wie dies z.B. Utzschneider und Nitsche tun, für die „Komposition“ eine Möglichkeiten ist, aus mehreren Texten unterschiedlicher Herkunft in einem historischen Prozess einen Text zu erstellen⁴.

Literaturwissenschaftliche Werke verwenden den Begriff anders: Uspenskij hat mit seinem Buchtitel „Poetik der Komposition“ beileibe keine literarisch uneinheitlichen und redaktionell von unterschiedlichen Händen bearbeiteten Werke im Blick. Auch Lotman verwendet das Wort „Komposition“ für Texte, deren Einheitlichkeit im literarkritischen Sinne außer Zweifel stehen. Der Begriff „Komposition“ wird im Folgenden so verwendet, wie dies bei Lotman der Fall ist, er bezeichnet vorrangig die einen Text formende bedeutungsvolle Gestalt⁵. In diesem Sinne verwendet auch E. Blum den Begriff „Komposition“: „Auszugehen ist von den umfassenden kompositionellen Zusammenhängen, mithin von den Kontexten und Gestaltungen, welche den komplexen Gesamttext formativ konstituieren. Und dies nicht bloß instrumental im Sinne einer Übergangsfrage, um von da möglichst rasch Schneisen zu schlagen hin zu möglichen ‚ursprünglichen‘ Textschichten; vielmehr verdienen diese mehr oder weniger am ‚Ende‘ stehenden Überlieferungsbildungen aus eigenem Recht alle Aufmerksamkeit und Konzentration.“⁶

Die beiden Begriffe – Komposition und Redaktion – können zwei strukturell gleiche Vorgänge der *Textentstehung* bezeichnen. Sie sind jedoch, sofern sie zum Deutungsrahmen für die Interpretation eines Textes erklärt

³ Zum Folgenden vgl. auch Krispenz, Frage.

⁴ Vgl. Utzschneider / Nitsche, Arbeitsbuch, 261ff. Auch Watts, Superscriptions 112 Anm. 6, definiert „redaction“ und „composition“ als unterschiedliche Stadien desselben Prozesses.

⁵ Lotman, Struktur 300ff. Dass es natürlich jedem freisteht, Begriffe anders zu definieren, spielt keine Rolle für die Argumentation: Es geht einerseits um deutlich unterscheidbare Sachverhalte, andererseits aber um zwei Begriffe, die doppeldeutig sind, weil sie sowohl prozessual als auch resultativ verwendet werden können und deren Verwendung in der exegetischen Diskussion ein Bewusstsein für die Problematik der Doppeldeutigkeit nicht erkennen lässt.

⁶ Blum, Studien 4; P. Weimar wendet in seinem Aufsatz zu Obadja (Weimar, Obadja) eine analoge Unterscheidung an. Auch Werlitz, Redaktion, ringt mit dem Problem, ohne zu einer klaren methodologischen Analyse durchzudringen.

werden – das heißt, sofern ein Exeget als exemplarischer Leser nach Komposition bzw. Redaktion eines Textes fragt – einander hinsichtlich der Fragerichtung und der Ausgangshypothese diametral entgegengesetzt.

Was die Fragerichtung betrifft, so gibt es hier die Möglichkeit „bottom up“ der Textgenese zu folgen oder „top down“ vom (heutigen) Leserstandpunkt auszugehen. Stets thematisieren die Begriffe „Komposition“ und „Redaktion“ die Kohärenz eines Textes, wobei beim heutigen Stand der Diskussion im Falle der angenommenen Inkohärenz in der Exegese des AT gewöhnlich literargeschichtliche Deutungsmuster zur Anwendung kommen, dem Text somit eine heterogene Entstehungsgeschichte zugeschrieben wird, während bei einem kohärenten Text die Entstehung durch eine Hand angenommen wird.

Was nun die Ausgangshypothese angeht, so hat es sich bewährt, diese so zu formulieren, dass das eigentliche Ergebnis der Untersuchung durch Falsifizierung der Ausgangshypothese erreicht wird.

Fragt man nach der *Komposition* eines Textes (ohne dabei noch eine heterogene Herkunft der Textbestandteile vorauszusetzen), so setzt man dessen *Inkohärenz* als Ausgangshypothese voraus und sucht zu begründen, dass und in welcher Weise der Text dennoch Zeichen von Kohärenz aufweist. Der entscheidende Akt der Textgenese, besteht unter diesem Blickwinkel darin, dass die semantischen, konzeptionellen, phonetischen, syntaktischen usw. Elemente⁷, aus denen ein Text besteht und die an ihm analytisch feststellbar sind, kompositorisch in eine Gesamtaussage integriert worden sind. Die dabei erzeugte Textstruktur ist Teil der Aussage geworden. Ob die einzelnen Elemente, die sich mittels einer Strukturanalyse erschließen lassen eine Vorgeschichte haben und wie diese Vorgeschichte etwa beschaffen sei, bleibt unberücksichtigt.

Fragt man andererseits nach der *Redaktion* in einem Text, so ist die Ausgangshypothese, der Text sei kohärent⁸ oder sollte zumindest kohärent

⁷ Auch wenn man einen Text vorwiegend unter dem Aspekt des kommunikativen Handelns betrachtet, bleibt doch noch der Text als Medium, als „Kommunikat“ (Schmidt, Grundriß 96-102), das nach wie vor untersucht werden kann, und dessen Beschaffenheit für den Kommunikationsvorgang keineswegs gleichgültig ist. Mit anderen Worten gibt es sehr wohl Bedeutungen von Wörtern, Sätzen usw., jenseits des situativen Kontextes. Nur aus diesem Grund können wir heute noch biblische Texte lesen und dabei darauf vertrauen, dass wir uns dem intendierten Sinn des Textes annähern können.

⁸ Die Kohärenzerwartung kann hierbei unterschiedlich orientiert sein. Nicht selten spielt dabei die Vorstellung einer bestimmten Erzähllogik eine Rolle oder auch der Gedanke, eine theologische Ausrichtung könne ausschließlich von einem Autor / einer Autorengruppe vertreten werden.

sein⁹, und diese Hypothese wird im Prozess der Untersuchung widerlegt: Der Text zeigt Zeichen von Inkohärenz und daraus wird geschlossen, dass er aus Elementen unterschiedlicher Herkunft redigiert worden sei, wobei die Integration in eine Gesamtaussage unvollständig blieb. Die Elemente behielten ihre eigene erkennbare Aussage, die sich von der Gesamtaussage unterscheiden lässt¹⁰. Der Blick des Exegeten ist auf die historische Tiefendimension des Textes fokussiert.

Nun ist die „historische Tiefendimension“ keine *differentia specifica*, die redigierte Texte, also solche Texte, an denen mehrere Hände ihre Spuren hinterlassen haben, von anderen Texten, die „aus einem Guss“ sind unterscheiden ließe: Jeder Text nimmt auf andere Texte Bezug, schreibt Geschichten weiter, setzt sich mit Ansichten auseinander usw. Texte sind nicht nur Kommunikation, sondern stets auch Anschlusskommunikation. So gesehen nivelliert sich der Unterschied zwischen Texten aus einer Hand und Texten mit mehreren „Autoren“ oder „Redaktoren“. Am kürzesten kann man dieses Phänomen mit Bachtins Begriff der „Dialogizität“ in Texten beschreiben¹¹. Ein Beispiel mag ihn erläutern:

„Ein Gespenst geht um in deutschen Landen. Entwichen aus einer Heidelberger Gelehrtenstube, regiert es über die wild wuchernden kulturwissenschaftlichen Erinnerungsdiskurse. An allen Orten, in allen Disziplinen ist vom kulturellen Gedächtnis die Rede. Die ganze Gelehrtenrepublik verfiel den Assmanns. Die ganze Republik? Ein kleines Widerstandsnest hat sich dem Bann entzogen...“¹²

Dieser kurze Text, der eine Rezension einleitet, bezieht sich auf mehrere andere Texte. Seine slapstickartige Komik gewinnt er aus der stilistischen Fallhöhe vom „Kommunistischen Manifest“ zu „Asterix und Obelix“. Und doch ist die Weise, wie er sich auf die anderen Texte bezieht mit „Abhängigkeit“ oder „Zitat“ nur unvollkommen beschrieben. Die Bezugnahmen

⁹ Die Literarkritik selber hat ihren Ausgang von dieser Annahme genommen: Obwohl der Pentateuch doch als Ganzer von Mose verfasst worden sein sollte, zeigten sich in ihm erstaunliche textliche Inkonsistenzen. Die Geschichte der Durchsetzung literarkritischer Modelle für den Pentateuch ist verstehbar als Geschichte der Falsifikation der Ausgangshypothese. In dieser Arbeit werden die Schritte Literarkritik und Redaktionsgeschichte als zusammengehörige Methodenschritte aufgefasst und darum nicht unterschieden.

¹⁰ Andernfalls wären die Elemente des Textes nicht mehr wahrnehmbar.

¹¹ Bachtin, *Problems* 186: “It can be easily demonstrated that in addition to object-directed discourses, there is yet a third type. But even double-directed discourses (those taking into account someone else’s word), which include such heterogeneous phenomena as stylization, parody, and dialogue, are in need of some differentiation”.

¹² Müller, *Gedächtnis* 16.

sind vielmehr ein integraler Bestandteil des Textes geworden. Mit ihrer Hilfe führt der Verfasser der Rezension seine breite Belesenheit vor, suggeriert seine Kompetenz. Die ironische Distanz, in der der Verfasser sich in der Einleitung seines Textes stilisiert, signalisiert die Überlegenheit des Rezensenten gegenüber dem Streit der Meinungen, den darzustellen er gerade beginnt. Diese Botschaft wäre ohne die Anspielungen auf bekannte Texte so nicht möglich. Andererseits muss der Autor des Textes darauf vertrauen, dass sein Leser die Anspielungen erkennt: Wer hier am Beginn des Textes mit einem Gespenst im Sinne von Spukgeschichten rechnet, hat den Sinn schon verfehlt. Wer Literarkritik zu treiben beginnt, ebenso.

Dialogizität ist ein Merkmal zahlreicher Texte. Sie kann sowohl auf dem Wege der Gestaltung durch einen Autor geschehen als auch durch mehrere Autoren: Da die Ausgangstexte den bearbeitenden Autoren (Redaktoren) vorliegen, können diese sie in ihre Konzeption einbeziehen, sie tun also letztlich nichts anderes als ein Autor, der Bezug nehmend auf andere Texte einen neuen Text komponiert. Textbearbeitung hat eben eher wenig Ähnlichkeit mit der Entstehung eines Tells¹³, das archäologische Bild ist hier notorisch schief und ruft völlig falsche Assoziationen hervor. Anders als bei einem Tell, der seine Entstehungsgeschichte zu einem erheblichen Teil nicht einem konstruktiven Handeln verdankt (kein Eroberer wollte je einen Tell hervorbringen!), arbeiten beim Redigieren eines Textes alle Beteiligten auf ein Ziel hin, das für alle gleich ist, obwohl es kein gemeinsames Ziel ist: Den Text. Die früheren Autoren können die Aussageintention späterer Überarbeiter nicht teilen, weil sie ihnen unbekannt ist. Spätere Überarbeiter haben aber stets einen Text (oder mehrere Texte) vorliegen und wollen wieder einen Text hervorbringen. Während ein Tell aus dem Antagonismus von Zerstörung und Aufbau, sowie dem unbeabsichtigten Erhalt der Reste unter den Trümmern entsteht, kommt ein Text durch mehrere Hände nur zustande, wenn alle Beteiligten jeweils wieder einen Text hervorbringen wollen und die vorliegende Aussage(n) dafür so integrieren, dass eine bestimmte Aussageabsicht – die von Bearbeitung zu Bearbeitung sich ändern kann – erfüllt wird. Komposition und Redaktion sind, so gesehen, analoge Vorgänge.

Die *Gleichartigkeit* von Komposition und Redaktion ist aber nur dominant, solange man den Text aus der Perspektive des oder der Schreibenden sieht. Sobald man sich auf die Seite des Lesenden begibt und damit das *Resultat* des Komponierens bzw. Redigierens in den Blick nimmt, statt des *Vorgangs*, so werden Komposition und Redaktion erkennbar als diachrone

¹³ Wonneberger, Redaktion, verwendet das Bild besonders häufig. Es ist aber auch sonst in der literarkritischen Diskussion durchaus präsent.

oder synchrone Sicht auf den Text – seit de Saussure ist klar, dass diese Sichtweisen nicht vermengt werden dürfen.

Das allerdings geschieht heute in der exegetischen Diskussion: R.G. Kratz wischt den Unterschied mit einer großzügigen Geste vom Tisch: „Das Anliegen des Buches ist es, in die Erzählwerke des Alten Testaments einzuführen, möglichst ohne die Voraussetzung irgendwelcher Hypothesen, nur auf der Basis einiger unumstrittener Grundannahmen wie der Unterscheidung von priester(schrift)lichem und nichtpriester(schrift)lichem Text im Pentateuch, der Sonderstellung des Deuteronomiums, einer deuteronomistischen Bearbeitung in den Büchern Josua bis Könige oder der literarischen Abhängigkeit der Chronik von den Büchern Samuel und Könige. Auch die weitergehenden literar- und redaktionskritischen Unterscheidungen basieren nicht auf vorgefassten Meinungen, sondern auf den seit alters gemachten Beobachtungen am Text. Nur figurieren diese heute vielfach unter einem anderen Namen. Doch ob man Literarkritik, *literary criticism* oder *canonical criticism* sagt und dieselben Schnittstellen je nachdem als literarische Naht, narrative Strategie, rhetorische Figur oder kompositionelle Struktur bezeichnet, ist im Grunde einerlei, ausschlaggebend ist allein, wie genau man den Text beim Wort nimmt. Es ist ein großer Irrtum zu meinen, dass, wer für Literarkritik ist, etwas gegen die Endgestalt habe. „Synchronie“ und „Diachronie“ schließen sich nicht aus, sondern sind aufeinander angewiesen.“¹⁴ Es wäre erst noch zu beweisen, dass es überhaupt möglich ist, den Text noch „beim Wort zu nehmen“, wenn man ihn mit einer methodologischen Ungenauigkeit behandelt, die die grundsätzliche Unterschiedenheit von synchroner und diachroner Betrachtung außer Acht lässt.

Das Problem, auf das wir an dieser Stelle stoßen, ist ein methodologisches Problem, das ich, um der besseren Anschaulichkeit willen, an einem konkreten Textbeispiel verdeutlichen möchte. Das Problem hat seine besondere Bedeutung für die textgeschichtliche Einschätzung und Auslegung narrativer Texte. Die Kontur des Problems wird jedoch leichter und deutlicher sichtbar, wenn man es gewissermaßen „von der anderen Seite“ her ansieht.

Mit derselben Selbstverständlichkeit, mit der in vorkritischen Zeiten der Pentateuch für einheitlich gehalten wurde, ging man früher bei den Sentenzensammlungen des Buches der Sprüche von völlig inkohärenten Texten aus – eine Annahme, die die Proverbienforschung der vergangenen Jahrzehnte wohl wiederlegt hat¹⁵. Nun ist dieser Vorgang, dass ein für inkohärent gehaltener Text als kohärent erkannt wird, das komplementäre Gegenstück zu jenem, den wir in der Exegese besonders aus dem Pentateuch, aber

¹⁴ Kratz, *Komposition* 5.

¹⁵ Vgl. z.B. die Kommentare zum Buch der Sprüche von Whybray, Murphy, Fuhs, Waltke.

auch aus den Prophetenbüchern kennen, deren einst vorausgesetzte Kohärenz in einem Maß in Frage gestellt wird, die wohl selbst den Vätern der Literarkritik Schwindelgefühle verursacht hätte. Freilich ist auch in der Auslegung des Buches der Sprüche keine Einmütigkeit erreicht. Am Beispiel eines ausgewählten Ausschnittes aus der Diskussion zu einem besonders markanten Textstück sei der Versuch unternommen, einer Antwort auf die Frage, wie „Kohärenz“ von Texten feststellbar werden könnte und welche offensichtlichen Fehler auf dem Weg dorthin vermieden werden können näher zu kommen.

Der Blick konzentriert sich im Folgenden auf die Frage, wie *Komposition* nachgewiesen wird, und welche methodologischen Konsequenzen daraus gezogen werden können für die Beantwortung der Frage, wie Komposition, d.h. die Anwesenheit einer kohärenzstiftenden Strukturierung, nachgewiesen werden kann, selbst wenn kein Erzählfaden, keine Personenrekurrenz diese Kohärenz gewährleistet. Angesichts der engen Beziehung der mit „Komposition“ und „Redaktion“ verbundenen Textphänomene, wird der zunächst vielleicht ungewohnte Blick auf die Komposition des Textes auch Denkanstöße zur Frage der Redaktion von Texten liefern. Wenn die Möglichkeiten und Bedingungen zur Kohärenzbildung in Texten klarer beschrieben werden können, dann werden auch diejenigen Fälle, in denen Inkohärenzen vorliegen, die nicht mehr mit der Annahme eines einheitlichen Textes verbindbar sind, klarer hervortreten.

2. Prv 15,33

Hinter dem in der Exegese eingeführten und klar definierten Begriff „Redaktion“ steht eine Vorstellung von der Entstehung alttestamentlicher Texte, die durch die historisch-kritische Sicht auf den Text bestimmt ist: alttestamentliche Texte sind „gewachsen“, d.h. an ihnen haben mehrere Hände ihre Spuren hinterlassen und diese Spuren gilt es in der Exegese zu lesen und zu deuten. Entwickelt wurde die Methode der Literarkritik nicht allein in der biblischen Exegese, nur dort erhielt sie aber einen so prominenten Status. In den literaturwissenschaftlichen Disziplinen ist die Literarkritik eher Bestandteil der editorischen Prolegomena¹⁶. Zumindest in der biblischen Exegese waren es vor allem Erzähltexte, die mit dem seinerzeit neuen Instrument untersucht und bearbeitet wurden: Das Buch Genesis war der erste und paradigmatische Forschungsgegenstand der Literarkritik an alttestamentlichen Texten. Mittlerweile gibt es aber auch Stimmen, die argwöhnen, mit diesem ersten Forschungsgegenstand könnten spezielle, nur das Buch Genesis betreffende Sachverhalte möglicherweise zu schnell auf an-

¹⁶ Aus diesem Grunde taucht sie etwa in Schwarz u.a., Texte, überhaupt nicht auf.

dere Bücher der hebräischen Bibel übertragen worden¹⁷ sein, und die Tendenz der Literarkritik, eine starke Zergliederung der Texte einzuleiten, könnte zu nicht mehr handhabbaren Textfragmenten führen.¹⁸

Die Berechtigung dieser Zweifel zeigt sich meines Erachtens an kaum einer Stelle deutlicher als im Buch der Sprüche und dort in den Satzensammlungen (Prv. 10-22,16; 25-29). Die dort versammelten „Texte“ zerfallen schon von selbst in einzelne Sprüche von recht geringem Umfang. Mit diesen Sprüchen hatte die Exegese lange Zeit wenig Probleme: Meistens erschienen sie leicht verständlich und von schlichter Aussage – das Faszinierende der Neuentdeckung von Zusammenhängen zwischen Sprachklang und außersprachlicher Wirklichkeit, das den Sprüchen vielleicht einmal anhaftete¹⁹, ist für Menschen unserer Zeit nur schwer nachvollziehbar. So war man schnell fertig mit dem Einzelspruch. Um noch Aussagen aus dem „Material“ zu gewinnen, stellte man sich je und je mehrere Einzelsprüche zusammen, die dann repräsentierten, was die Sprüche oder die Weisheit zu einem Thema zu sagen haben.

So war die Situation vor etwa 20 Jahren. Nur H.-J. Hermisson und O. Plöger hatten bis zu dieser Zeit ernsthaft über Zusammenhänge, „Komposition“ in einem Teil der Satzensammlungen nachgedacht²⁰ und R.N. Whybray²¹ hatte den Gedanken geäußert, die Sammlung II (Prv 10-22,16) könnte eine theologische Überarbeitung durch die Jahwesprüche erfahren haben.

Das Kernproblem für das Verständnis der Einzelsprüche liegt im fehlenden Kontext. Texte dieser Kürze sind schwer sicher zu verstehen. Ein Beispiel dafür gibt B. Kirshenblatt-Gimblett in einem Aufsatz²². Sie betrachtet darin unter anderem das Sprichwort „A rolling stone gathers no moss“, das

¹⁷ Vgl. Blum, Studien 4: „... die Plausibilität des Quellenmodells nährte sich wohl von Anfang an aus der Extrapolation des an der Genesis entwickelten Grundparadigmas. Den roten Faden, an dem man entlangzugehen hatte, ließ man sich von dorthier reichen“.

¹⁸ Vgl. Schmid, Erzväter 10.52.

¹⁹ Vgl. v. Rad, Weisheit 47: „Die konstitutive Bedeutung, die hier dem Wort, der sprachlichen Prägung zukommt, weist auf viel elementarere noetische Vorgänge zurück. Die Häufigkeit der Paronomasie in diesen Sprüchen, also der sprachlichen Assonanz, der Alliteration, zeigt uns noch etwas von der uns magisch anmutenden, sinnbeschwörenden Funktion, die hier dem Klangkörper der Worte zukommt“.

²⁰ Hermisson, Studien 172-183. Plöger, Auslegung, orientiert sich an inhaltlichen Zusammenhängen, die, solange sie nicht an konkreten hebräischen Stichwörtern festgemacht werden können, schon eine Interpretation des Inhalts voraussetzen.

²¹ Whybray, Yahwe-sayings.

²² Kirshenblatt-Gimblett, Theory.

in verschiedenen Gegenden unterschiedlich verwendet wird – je nachdem, ob man „Moos ansetzen“ positiv oder negativ beurteilt. Je nach – in diesem Fall sozialem – Kontext, wird das Sprichwort unterschiedlich verstanden. Es liegt auf der Hand, dass derartige pragmatische Kontexte uns für biblische Sprüche und viele andere Texte des AT so gut wie nie überliefert sind²³. Die Sentenzen haben für uns eigentlich nur einen überlieferten Kontext, das ist der im AT im Buch der Sprüche überlieferte literarische Kontext. Der bietet, sofern er denn als Kontext wirklich ernst zu nehmen ist, eine syntagmatische²⁴ Einbettung der Einzelsprüche, und es käme nur darauf an, diese zu erheben und zu beschreiben.

Diejenigen Ausleger, die dieser Möglichkeit eines Kontextes in den Sentenzensammlungen skeptisch gegenüberstehen – also bis Ende der 1980er Jahre fast alle – haben sich den erforderlichen Kontext gewissermaßen selbst erzeugt, indem sie selbständig Sprüche zusammenstellten, statt einer *syntagmatischen* Einbettung versuchten sie also eine Einbettung entlang der *paradigmatischen* Achse für die Deutung der Sprüche zu nutzen.

Seit einigen Jahren nun hat sich die Ansicht durchgesetzt, dass der im Buch der Sprüche gegebene Kontext ernst zu nehmen sei. In Folge dieser Ansicht hat es mehrere Versuche gegeben, die syntagmatische Einbettung der Einzelsprüche zu erheben und für die Deutung zu nutzen

2.1 Prv 15,33 im Buch der Sprüche

Der Spruch Prv 15,33 steht an einer exponierten Stelle im Sprüchebuch: Zwischen den Kapiteln 15 und 16 rechnet man häufig mit einem Einschnitt der Art, dass mit Kapitel 16 eine neue Sammlung innerhalb des Sprüchebuches beginnt.

Für die Einteilung in Sammlungen gibt es zwei „harte“ Kriterien: Zum einen markieren an einigen Stellen Überschriften Neueinsätze²⁵; das zweite „harte“ Kriterium beruht auf der Beobachtung von en-bloc-Umstellungen der LXX²⁶, die bei ihrer Gestaltung des Textes Spruchgruppen neu arran-

²³ Insofern muss die Textpragmatik bei alttestamentlichen Texten häufig mit kommunikativen Situationen zweiter Ordnung arbeiten: Nicht die Einbettung des Kommunikats in einen realen situativen Kontext wird untersucht, sondern die literarische Repräsentation kommunikativen Handelns (Sprechaktanalyse) mit den darin implizit vorausgesetzten Situationen oder aber die Einbettung des Kommunikats in einen aus anderen literarischen Texten rekonstruierten situativen Kontext (Formgeschichte, Sitz im Leben).

²⁴ Zu diesen Begriffen vgl. de Saussure, Grundfragen 147ff; Hawthorn, Grundbegriffe 314-317.

²⁵ Überschriften finden sich in Prv 1,1ff; 10,1; 22,17; 24,23; 25,1; 30,1 und 31,1.

²⁶ Die LXX hat bis 24,22 dieselbe Reihenfolge wie der masoretische Text, dann folgen die Abschnitte 30,1-14; 24,23-34; 30,15-31,9; 25-29; 31,10-31.

gierte die Reihenfolge der Sprüche innerhalb dieser Gruppen aber nicht beliebig änderte.

Die Grenze zwischen Kapitel 15 und Kapitel 16²⁷ genügt keinem dieser „harten“ Kriterien. Sie beruht vielmehr auf der Beobachtung, dass sich Kap 10-15 einerseits und 16ff andererseits an Hand des Überwiegens unterschiedlicher Typen des *parallelismus membrorum*, sowie der relativen Neigung, Mahnworte oder Aussageworte zu verwenden, unterscheiden lassen. U. Skladny²⁸, meinte darüber hinaus, thematische Unterschiede als Argumente für diesen Einschnitt anführen zu können.

Mit der Entscheidung über die Frage, in welchen kompositorischen Zusammenhang 15,33 gehört, hängen also unter Umständen weitere Entscheidungen zusammen, so dass die korrekte Beschreibung von Komposition als Einordnung in einen syntagmatischen Zusammenhang an dieser Stelle noch einmal besondere Bedeutung erhält.

Um einen Überblick über bisher vertretene Ansichten zur Struktur des Abschnittes zu geben, wird im Folgenden als erstes eine Auswahl von Vorschlägen vorgestellt. Die Vorschläge stammen aus deutschsprachigen Publikationen. Allen herangezogenen Entwürfen ist gemeinsam, dass sie im weitesten Sinn mit einer Strukturierung des Textes durch rekurrierende Merkmale rechnen und dass sie die Merkmale zumindest teilweise mit der Ausdrucksseite des Textes verbinden. Auch die Annahme, dass die Textstruktur nicht rein formal bestimmt werden kann, sondern eine inhaltliche Komponente haben muss, ist den Entwürfen gemeinsam. In der Verhältnisbestimmung der Bedeutung von Inhaltsseite und ausdrucksformalen Struktursignalen unterscheiden sich die Vorschläge ebenso wie im Grad der Reflexion über die Struktursignale, ihre Einordnung in einen texttheoretischen Zusammenhang.

Für einen Vergleich muss der Blick etwas über 15, 33 hinausgehen und zwar nach beiden Richtungen. Dargestellt wird, im Rahmen des Abschnittes Prv 15, 25-16,11 die Gruppierung, welche die Exegetin vornimmt um den fraglichen Vers einzuordnen, sowie die Beobachtungen, auf die die Gruppierung sich stützt. Um die Vorschläge leichter vergleichen zu können, wird für jeden Entwurf die zugrunde liegende Struktur mit den verwendeten Textsignalen dargestellt an Hand einer Tabelle, die *alle* in den Vorschlägen verwendeten Beobachtungen enthält. Tabelle 1 stellt diese Gesamtheit der im Rahmen der vier hier zu vergleichenden Studien gewonnenen Beobachtungen zusammen. Die folgenden Tabellen zeigen, welche Beobachtungen jede Untersuchung jeweils ihrem Urteil über die Struktur des Textbe-

²⁷ Dasselbe gilt für die Untergliederung von Prv 25-29 in 25-27 und 28f.

²⁸ Skladny, Spruchsammlungen 67-70.

reiches zu Grunde legt. Die als strukturelevant verwendeten Beobachtungen sind grau unterlegt, die Tabelle ist für alle Vorschläge gleich.

2.2 Zur kompositorischen Einbindung von Prv 15,33

*H.J. Hermisson*²⁹ (1968) untersucht Zusammenhänge zwischen Sprüchen nur für die Kapitel 10-15, so dass in diesem Fall nur die Gruppenbildung bis 15,33 notiert werden kann. Die Untersuchung der Spruchgruppen ist kein zentrales Anliegen seiner Studie. Bei ihm gehört 15,33 zu einer kleinen Gruppe, die die Sprüche 15, 30-33 umfasst, V.29 ist mit Vorbehalt an diese Gruppe angegliedert, wird jedoch in erster Linie von ihm zur vorangehenden Spruchgruppe gerechnet (15,25-29).

Da Hermisson die folgenden Sprüche nicht hinsichtlich ihrer Anordnung untersucht hat, sind keine Aussagen über denkbare Verbindungen nach vorne möglich. Obwohl er sich explizit und sehr konkret auf Boström bezieht, hat er dem Funktionsprinzip der Paronomasien offenbar nicht sehr getraut³⁰: Die Verbindungen sieht er hauptsächlich über semantische Bezüge hergestellt, dafür spricht die Betonung der Stichwörter (die allerdings in diesen Abschnitt auch die Mehrzahl der feststellbaren Bezüge hervorbringen) wie auch die in den Versen 26 und 28 als Verbindung angeführten „Worte“, die im hebräischen auf unterschiedliche Weise ausgedrückt sind. Besonders folgenreich dürfte es gewesen sein, dass Hermisson meines Wissens als erster den Gedanken äußerte, Paronomasien und Alliterationen könnten, wegen des geringen Umfangs des hebräischen Alphabetes, sich dem Zufall verdanken. Dieser Gedanke enthält zwei Probleme: 1. ist die Ungewissheit hinsichtlich der Paronomasien bei Hermisson abhängig von der Vorstellung, nur solche Textsignale seien relevant, bei denen die Wahrscheinlichkeit hoch ist, dass sie *intendiert* seien. Das lässt sich natürlich keinesfalls sicher feststellen, aber sicher müsste eine Exegese, die dieses leisten wollte, wiederum den Text mit den Augen des Autors sehen können – das ist nicht die Option des heutigen Exegeten. 2. Umgekehrt lässt sich annehmen, dass der Leser Paronomasien in den Sprüchen wahrgenommen hat, so wie wir sie auch wahrnehmen können – das war das Ergebnis der Arbeit Boströms.

²⁹ Hermisson, Studien.

³⁰ Hermisson, Studien, erläutert zwar: „Für modernes Verständnis wäre eine ihrer ordnenden Kraft nach absteigende Reihe von Ordnungselementen zu konstatieren: inhaltliche Zusammengehörigkeit, Stichwortverbindungen, Assoziationen, Paronomasien. Dass diese Reihe für die alte Zeit nicht ohne weiteres Geltung hat, wollen wir im Folgenden zu zeigen versuchen“ (179), verliert aber dann doch das Vertrauen in die entdeckte Andersartigkeit: „Nur für uns besteht die Schwierigkeit, dass sich gerade bei den Paronomasien oft nicht sagen lässt, wie weit sie auf Zufall beruhen.“ (180). Zu den Paronomasien vgl. Boström, Paronomasi, und unten.

Diese Paronomasien wirken aber unabhängig von der Intention des Autors, auch dort, wo dieser sie zufällig in den Text bringt. Das zeigen Texte in deutscher Sprache: wir nehmen Alliterationen usw. wahr, unabhängig von der Intention. Der Buchtitel „Das weise Wort und seine Wirkung“ alliteriert eben, dem kann man sich nicht entziehen. Diese Erfahrung ist auf das Hebräische übertragbar, weil das hebräische Alphabet mit 22 Buchstaben nur unwesentlich geringer ausfällt als das im Deutschen verwendete mit 26 Buchstaben – das ja im Übrigen auch noch fünf Vokale enthält.

Dass Hermisson bei seiner Strukturanalyse auch einige Stichworte außer Acht lässt, mag mit der untergeordneten Bedeutung zusammenhängen, die die Zusammenhänge zwischen den Sprüchen für seine Untersuchung haben. Eine inhaltliche Deutung dieser beiden, nach Hermisson über das Stichwort שמע (hören) verbundenen Spruchgruppen als Einheiten gibt er nicht.

Die Untersuchung von *J. Krispenz*³¹, (1989) sieht ebenfalls Prv 15,33 als Schlussvers einer Einheit, die mit 15,25 beginnt und an die sich mit 16,1-9 eine weitere Einheit anschließt. Als strukturierende Elemente werden Paronomasien herangezogen. In der Annahme von Paronomasien basiert die Arbeit auf der Untersuchung von G. Boström³², von dem sie den weiten Begriff der Paronomasie übernimmt. Danach ist jeder Anklang, jede phonetische Rekurrenz, der eine Bedeutung korrespondiert, eine Paronomasie.³³ Boströms These war, dass im Buch der Sprüche inhaltliche Bezüge – und zwar für Boström vor allem solche innerhalb von Sprüchen – durch Lautanklänge hergestellt werden. Die Realität, so Boströms Sicht, erschließt sich den Menschen des antiken Orient auf dem Weg über die Sprache: Was ähnlich klingt, ist auch ähnlich. Bekannt ist diese Vorstellung etwa aus Namensetymologien. Ein schönes Beispiel für eine Paronomasie außerhalb des Sprüchebuches ist Gen 9,6a:

שֵׁךְ דָם הָאָדָם בְּאָדָם דְמוּ יִשְׁפֹךְ

In diesem Spruch bilden nicht nur die beiden chiasmisch angeordneten Formen der Verbalwurzel שֵׁךְ eine Paronomasie, vielmehr sind hier die zentralen Wörter דָם und אָדָם durch Rekurrenz von Mem und Dalet zueinander in Beziehung gesetzt. Der 'adam besteht schon sprachlich im Wesentlichen aus *dam* und darum ist der in Gen 9,6a formulierte Rechtssatz

³¹ Krispenz, Spruchkompositionen.

³² Boström, Paronomasi.

³³ Vokalische Assonanzen wurden lediglich um der methodischen Strenge willen ausgeschlossen, sofern sie nicht durch Vokalbuchstaben oder morphologische Analogien auch jenseits der masoretischen Vokalisation abgesichert sind. Diese Maßnahme diente dem Ziel, durch masoretische Vokalisation eingeführte Assonanzen aus der Untersuchung herauszuhalten, um dem Vorwurf, eine heterogene Textbasis verwendet zu haben, zu entgehen.

mehr als ein Postulat, er trägt seine Begründung sprachlich in sich: Weil der *'adam* wesentlich aus *dam* besteht, darum darf das Blut (*dam*) nicht vergossen werden, wenn es aber geschieht, so entspricht die Strafe (*viššapek*) dem Vergehen (*šopek*)

Boström hat das Phänomen der Paronomasien in einer Breite dargestellt, die jeden Zweifel an seiner Existenz ausräumt. An der Bedeutung der Arbeit Boströms herrschen auch keine Zweifel, allerdings sind seine Ergebnisse, wie auch die Grundlagen seiner Erkenntnisse den meisten Exegeten, die auf ihn im Zusammenhang der Proverbienexegese verweisen, eigenartig unvertraut: Neben der Zustimmung zu seinen Ergebnissen stehen da immer wieder Ansichten, die Boström so sehr widersprechen, dass eine Erläuterung nötig wäre.³⁴

Boström hatte gezeigt, dass in vielen antiken Texten und in vielen Sprichwörtern Aussagen zu finden sind, deren innere Logik allein darauf beruht, dass die Sprachbenutzer von sprachlicher Ähnlichkeit auf sachliche Bezüge zu schließen bereit waren und sind. Weite Teile der frühen Exegese biblischer Texte im Judentum und auch schon Erläuterungen innerhalb der Texte des AT³⁵ basieren auf dieser Annahme. Aus heutiger Sicht könnte man überdies auf Sprachtechniken in Werbesprüchen hinweisen, die belegen, dass die Offenheit für eine Deutung der Welt aus dem Material der Sprache keineswegs ausschließlich eine Besonderheit antiker Menschen ist³⁶.

Die Behandlung aller phonetischen Rekurrenzen als gleichartige Phänomene stützt sich auf Einsichten J.M. Lotmans in die Art und Weise, wie literarische Texte „funktionieren“ und wie Sprache in ihnen als Ausgangsmaterial im künstlerischen Gestaltungsprozess verwendet wird. Nach Lotman wiederholt dieser Prozess die Grundstruktur von Sprache auf allen Ebenen der Gestaltung. Diese Grundstruktur besteht in der Anordnung der Elemente entlang der syntagmatischen und der paradigmatischen Achse.³⁷ Die Gestaltungselemente literarischer Sprache – im Gefolge der Tradition der antiken Rhetorik zu einem prinzipiell unerschöpflichen Katalog an „Stilmitteln“ zusammengefasst – lassen sich auf diese Weise systematisch auf der Grundlage ihrer Beschaffenheit beschreiben. Auf dieser Grundlage zeigt sich aber sehr deutlich, dass alle Phonemwiederholungen als paradigmatische Äqui-

³⁴ Siehe dazu unten zu den Arbeiten von Scoralick und Scherer.

³⁵ Vgl. z.B. Am 8,2.

³⁶ Bußmann, Lexikon 560, schreibt zum Stichwort „Paronomasie“: „... Rhetorische Figur der Wiederholung: Wortspiel durch Koppelung klangähnlicher, etymologisch und semantisch unterschiedlicher Wörter, z.B. *die Bistümer sind Wüsttümer* (Schiller), *Nicht rasen, reisen!*, engl. *Is life worth living? That depends upon the liver*. Vgl. figura etymologica, Polyptoton, Wortspiel“.

³⁷ Vgl. zu de Saussure oben Anm. 24.

valenzen verstehbar sind und dass durch sie Relationen auf der syntagmatischen Achse signalisiert werden. Dies gilt zunächst unabhängig vom Umfang der phonetischen Einheit, die wiederkehrt.

Für einen Einschnitt hinter 15,33³⁸ spricht die Dichte der strukturierenden Merkmale im letzten Vers (15,33), der durch drei Stichworte mit den vorangehenden Versen (V.29.31.32) verbunden ist, eines dieser drei Stichworte wird dann im folgenden Abschnitt dominant (16,1-9). Dieser ist jedoch bereits in sich so deutlich strukturiert, dass das eine Stichwort (יְהוָה) eher die Zusammenstellung der beiden Abschnitte begründen kann, als eine Zugehörigkeit von 15,33 zu 16,1-9. Darauf deutet z.B. die rahmende Position der Stichwörter לֵב אֲדָרָם (16,1.9). Auch als Bindeglied zwischen zwei Einheiten wird man 15,33 nicht bezeichnen können, denn dieser Spruch ist zu deutlich mit den vorangehenden Sprüchen verbunden³⁹.

R. Scoralick⁴⁰ untersuchte in einer 1995⁴¹ erschienenen Arbeit den Abschnitt Prv 10-15 unter der Leitfrage, ob dieser Textbereich eine (so der Untertitel ihrer Arbeit) Komposition aufweise. An erster Stelle nennt Scoralick als Ergebnis:

„Die Hypothese (scil. dass Prv 10-15 eine Sammlung darstellen, J.K.) wurde auf ihre Gründe hin untersucht und erwies sich dabei als in ihrer üblichen Form nicht haltbar. Nach der Aufarbeitung der Forschungsgeschichte und einer neuen Analyse des Textes im Blick auf die Anordnung der Sprüche bin ich zu dem Ergebnis gekommen, dass Spr 10,1-15,32 aus Gründen der formalen Spruchanordnung eine eigenständige Sammlung sind“⁴². d.h. der Vers 15,33 ist von dieser auszuschließen⁴³. Scoralick unternimmt

³⁸ Der vorangehende Text enthält nach Krispenz, Spruchkompositionen, folgende Abschnitte (in Kap 15): 15,11-17; 18-24; auf 16,1-9 folgen: 10-16; 20-26.

³⁹ Die inhaltliche Füllung der formalen Analyse vgl. Krispenz, Spruchkompositionen 77-79 und 83-85.

⁴⁰ Scoralick, Einzelspruch.

⁴¹ Die Arbeiten von McCreesh, Sound, und Perry, *Wisdom Literature*, widmen sich der Stilistik der Proverbien. Besonders McCreesh wiederholt dabei die Entdeckungen Gustav Boströms (Paronomasi) in kleinerem Maßstab; van Leeuwen, *Context*, behandelt einen anderen Textbereich.

⁴² Scoralick, Einzelspruch 238.

⁴³ Dieses Ergebnis hätte Scoralick von Boström, Paronomasi, übernehmen können. Der schreibt: „Es ist schwierig, zu entscheiden, wie weit diese Sammlung sich erstreckt, weil die folgende Sammlung Kap 16ff deutlich mit Jahwe-Sprüchen beginnt, so dass man nicht weiß, wohin beispielsweise 15:33 gehört. Durch יהוה gehört es mit dem Folgenden zusammen, durch מוֹסֵר zum vorangehenden, und dort sind die Verse ein gutes Stück zurück miteinander verbunden. Möglich ist auch, dass dies Jahwesprüche 15:33-16:9 eingesetzt wurden als ein Bindeglied zwischen den Sammlungen und dass letztere Sammlung mit dem feierlichen

den Versuch, eine Gesamtkomposition in Prv 10-15(,32) zu finden. Kriterium für Verbindungen sind Stichworte, die sie in einer Stichwortliste (S. 127-129) auflistet. Paronomasien lehnt Scoralick als Kriterium ab, trotz einer positiven Einschätzung von Boströms Werk⁴⁴, weil sie eine „ausgereifte Terminologie“⁴⁵ vermisst und die Gefahr einer zufälligen Paronomasie für groß hält.

Das von Scoralick bemängelte Fehlen einer Terminologie ist nicht ganz nachvollziehbar. An begrifflichen Differenzierungen fehlt es an diesem Punkt keineswegs⁴⁶. Eine Systematisierung dieser Begriffe wäre allerdings wünschenswert, und unter Rückgriff auf eine Texttheorie auch möglich gewesen, in Gestalt der Arbeit von Krispenz lag Scoralick bereits ein Vorschlag hierfür vor.

Scoralick hat das Grundanliegen von Boströms Arbeit, die Annahme einer inneren Beziehung von Wortklang und Bedeutung als Grundlage der Argumentation der Sprüche, offenbar nicht ernst genommen. Ihre Sorge vor Überinterpretation, die sie angesichts der Paronomasien äußert, sinkt dagegen auf ein erstaunliches Maß, wenn es darum geht, Stichwortbezüge, kom-

„עֲדָרָא findet man auf den Lippen des Königs’ 16:10 eröffnet wird“, 118 (Übersetzung J. K.).

⁴⁴ Skoralick, Einzelspruch 112ff. Kritisch merkt Scoralick lediglich an, dass Boström inkonsequent geblieben sei, wenn er Paronomasien zwischen Sprüchen nicht in derselben Weise behandelte, wie innerhalb von Sprüchen (Scoralick, Einzelspruch 114). Außerdem bemängelt Scoralick Boströms Wortwahl, wenn er von einem „primitiven Denken“ spricht (ebda). Scoralick unterstellt Boström an dieser Stelle, dass diese Formulierung denselben pejorativen Sinn hat, wie er ihn in modernen Texten hätte. Die Auslegungen Boströms verraten indes einen Respekt vor diesem „primitiven Denken“, das eine solche pejorative Deutung ausschließt.

⁴⁵ Scoralick, Einzelspruch 126: „Für solche Untersuchungen (scil. zu Paronomasien, J.K.) liegt jedoch noch keine ausgereifte Terminologie vor. Eine ganze Reihe von Fragen ist offen. Bei nur 22 Konsonanten sind Wiederholungen teilweise unvermeidlich, und die Gefahr einer Überinterpretation solcher Wiederholungen ist relativ groß, insbesondere wenn auch noch Gruppen von untereinander äquivalenten Konsonanten angenommen werden. St. Perry und J. Krispenz gehen diese Frage wohl doch etwas zu unbefangen an.

Lautanklänge spielen auch zwischen verschiedenen Sprüchen eine interessante Rolle. Hier potenzieren sich allerdings die Probleme, die es bei paronomastischen Phänomenen innerhalb der Einzelsprüche bereits gibt. Wie lassen sich bewusst spruchübergreifend eingesetzte Paronomasien identifizieren? Welche inhaltliche Bedeutung kommt solchen Verbindungen jeweils zu? Die Fragen sind nicht geklärt“.

⁴⁶ Vgl. König, *Stilistik* 285ff; Alonso-Schökel, *Alte Testament* 16ff; Bühlmann / Scherer, *Stilfiguren*, 16ff.

plizierte chiasmatische Strukturen über weite Strecken hin zu beobachten: (z.B. 10,28 / 11,7; 14,29 / 15,18⁴⁷).

Für die Begründung der von ihr postulierten Struktur greift Scoralick öfter zu statistischen Argumenten, die aber statistisch nicht möglich sind: „Im ganzen Buch der Sprichwörter setzen nur die beiden Sprüche 10,3 und 15,29 JHWH in eine Beziehung sowohl zu צַדִּיק (יָם) als auch zu רָשָׁע (יָם). Die beiden Sprüche rahmen gewissermaßen die Sammlung 10,1-15,32“⁴⁸.

Die Stichwörter, die 15,33 mit dem Vorangehenden verbinden (מוֹסֵר, יְהוָה, חֲכָמָה) schätzt Scoralick demgegenüber als wenig gewichtig ein: 15,33 sei isoliert⁴⁹, 1. weil er Skoralick an 1,7 und 9,10 erinnert und darum den Verdacht erregt, redaktionell zu sein. 2. weil die Stichwortverbindungen in 15,29-32 nicht so auffällig sind wie die Strukturierung in Kap 16 und 3. in 15,33 die Gruppe der JHWHsprüche beginnt.

Das erste Argument ist lediglich eine intuitive Beurteilung der Exegetin – wenn auch 1,7 und 9,10 redaktionell sein mögen (was nicht erwiesen ist), so muss nicht jeder Vers, der an diese Verse erinnert auch redaktionell sein. Die Ähnlichkeit der Verse einmal vorausgesetzt, könnte 15,33 auch für die anderen Stellen gerade der Ursprung gewesen sein. Das zweite Argument ist intuitiv und recht unspezifisch, auch beruht es zum Teil darauf, dass Scoralick Stichwörter unberücksichtigt lässt: Tabelle 1 zeigt, dass die Verse 25-33, oder auch 28-33, nicht soviel weniger Stichwortverbindungen aufweisen

⁴⁷ Scoralick, Einzelspruch 166.228.

⁴⁸ Scoralick, Einzelspruch 236; Hervorhebung hinzugefügt. Problematisch ist daran nicht nur der große Abstand zwischen den fraglichen Sprüchen (hat ein Leser solche Beziehungen überhaupt noch wahrnehmen können?), sondern auch die implizit vorausgesetzte Sonderstellung des Gegensatzes (רָשָׁע - צַדִּיק, die überzeugt, solange man nicht fragt, ob nicht auch die Gegensatzpaare מוֹחַ - הַיָּיִם oder רָשָׁע - עֲשִׂיר - מוֹסֵר eine strukturbildende Rolle gespielt haben können. Diese zieht Scoralick nicht in Erwägung. So werden 10,3 und 15,29 zu *singulären*, bedeutungsvollen Erscheinungen. Exzeptionell kann eine solche Erscheinung aber nur auf dem Hintergrund einer erwiesenen Normalität sein, die sich zumindest über Prv. 10-15 erstrecken müsste. Ganz analog die Beobachtung: „Zwei Spruchtypen (חֲכָמָה - רֵצוֹן - Sprüche und מוֹסֵר - תּוֹכַחַת - Sprüche) gibt es nur in diesen Kapiteln“ (86) Sie verliert ihre Außerordentlichkeit, wenn man weiß, dass es in diesem Bereich 6 מוֹסֵר - תּוֹכַחַת - Sprüche (Prv 10,17; 12,1; 13,18; 15,5.10.32) und ganze 3 חֲכָמָה - רֵצוֹן - Sprüche (Prv 11,1.20; 12,22) gibt, Spr 10-15 enthalten ca 185 Sprüche. Für eine auffällige Häufung müssten doch mehr Sprüche dieses Typs vorhanden sein.

⁴⁹ „Trotz einbindender Elemente (Stichwörter מוֹסֵר und יְהוָה) ist Spr 15,33 in seinen Kontext nicht völlig integriert. Gegenüber der vorangehenden Spruchgruppe wechselt bei ihm das Stichwort (שָׁמַע). In die Rahmenbildung der JHWH-Spruchgruppe ist er nicht eingebunden, obwohl er der erste JHWH-Spruch ist.“ Scoralick, Einzelspruch 84.

als die anschließenden Sprüche – ein erheblicher Teil diese Verbindungen wird von Scoralick übergangen, obwohl die Arbeiten, die ihr vorlagen, diese registriert hatten⁵⁰.

Es ist deutlich, dass insgesamt das dritte Argument den Ausschlag gibt, denn die Strukturierung besonders von 16,1-9, ist nicht zu trennen von den Nennungen des Gottesnamens. Damit hat Scoralick eine Hierarchisierung der Stichwörter durchgeführt, für die es keinen rationalen Grund gibt, und die Scoralicks Analyse nicht stützt, weil der Gottesname eben auch in 15, 29 (und 15,25.26.27) auftaucht, die Verbindung von 15,33 aus also in zwei Richtungen weisen kann. Scoralick verzichtet in ihrem Vorgehen auf eine Sichtung der im gesamten Abschnitt vorliegenden möglicherweise strukturierenden Elemente, ihr Vorgehen ist nicht systematisch, sie gibt keinerlei Begründung dafür, warum einmal Stichwörter auch über mehrere Verse hinweg wirken können **אדם**; **לב** 16,1.9 und **ררכי איש** 16, 2.7) dann aber andere Stichwörter (besonders **הכמה** 15,31.33, aber auch **מוסר** 15,32.33) keine Bedeutung haben sollen. Wie hat ein ursprünglicher Leser diese Unterscheidung vollzogen, der nicht schon Scoralicks Vorgaben kannte? Ihre Struktur des Abschnittes sieht 8 Jahwesprüche (+ 2 einzelne) von vier Sprüchen mit der Wurzel **שמע** und vier Sprüchen, die den König erwähnen (+ 1 einzelner) gerahmt⁵¹. Dieses Strukturmuster ist allerdings – wegen der zwischengeschobenen Einzelverse, über deren Status der Leser nicht informiert wird – wenig überzeugend. Die Übersicht in Tabelle 4 zeigt, dass Scoralick gegenüber Krispenz fast keine neuen Beobachtungen einbringt, vielmehr ihre Struktur so nur möglich ist, weil sie Beobachtungen übergibt.

Über die inhaltliche Kohärenz ihrer Abschnitte gibt Scoralick keine Auskunft.

A. Scherers Untersuchung⁵² trägt den Untertitel „Eine Untersuchung zur Komposition und Redaktion von Proverbia 10,1-22,16“. Tatsächlich unternimmt er den Versuch beides praktisch gleichzeitig durchzuführen, fragt also in einem Arbeitsgang in zwei einander entgegengesetzte Richtungen⁵³. Seine Auflistung der möglichen kohärenzbildenden Elemente folgt der Linie

⁵⁰ Von diesen ist das Stichwort **מוסר** bei Boström, Paronomasie 119, aufgelistet und damit auch in der entsprechenden Liste bei Scoralick, Einzelspruch 127ff. Das Stichwort **הכמה** lag Scoralick vor in Krispenz, Spruchkompositionen 80.171.

⁵¹ Scoralick, Einzelspruch 82.

⁵² Scherer, Wort.

⁵³ Die Aussage „Zu gründlich und zu *grundlegend* hat die Redaktion an der Gestaltung ihrer Sammlung gearbeitet. Eine scharfe Trennung zwischen Komposition und Redaktion legt sich mithin von den Texten her nicht nahe“ Scherer, Wort 4, (Hervorhebung im Text) zeigt, dass Scherer hier nicht nur mit den Begriffen, sondern auch mit den Sachzusammenhängen ungenau umgeht.

exegetischer Tradition, d.h., er zieht jene Kohärenzmerkmale heran, die auch bisher Verwendung fanden. Dabei übergeht er jedoch faktisch „die grundlegenden Arbeit von G. Boström“⁵⁴, seine Betrachtungen zu den aus seiner Sicht möglichen Kohärenzmerkmalen (Stichwörter, Wortfelder und Paronomasien) speisen sich vollständig aus theologisch-exegetischen Darstellungen, die der antiken Rhetorik verpflichtet sind. Ein „linguistic turn“ hat hier offenbar nicht stattgefunden. Auch die besondere Situation im Buch der Sprüche veranlasst Scherer zu keinerlei Vorsichtsmaßnahmen: Man muss den Masoreten nicht misstrauen,⁵⁵ wenn man es für sinnvoll hält, angesichts *erst zu erweisender* Kohärenz⁵⁶ sich erst einmal strenge Kriterien aufzuerlegen, um das Ergebnis nicht dem Verdacht auszusetzen, es verdanke sich allzu großer Vertrauensseligkeit was die Kontinuität des Kohärenzempfindens von den Autoren der Spruchsammlungen bis hin zu den Masoreten betrifft.

Für den fraglichen Abschnitt übernimmt Scherer Scoralicks formale Analyse, zieht also 15,33 zum Folgenden, wobei er explizit den Gottesnamen als privilegiertes Stichwort behandelt⁵⁷ und zugleich die auch mit seinen Voraussetzungen denkbaren Bezüge zu den JHWHsprüchen in 15,25.26.27.29 übergeht. Zwar nimmt er die anderen Bezüge zwischen V.33 und dem Vorausgehenden wahr (die Stichwörter *הַכֹּמֶה* in 31.33, *תּוֹכַחַת* in 31.32- und *מוֹסֵר* in 32.33)⁵⁸, diese Bezüge aber nicht ernst, sondern entscheidet, im Gefolge von Scoralick, dennoch V.33 nicht zum Vorgehenden zu ziehen. Der inhaltlichen Kohärenz des Textes widmet er vier Zeilen⁵⁹.

Seine formale Gliederung enthält 15,28-32 und 15,33-16,7. Allerdings ist, wie auch bei Scoralick diese Gliederung aus Scherers Buch nur sehr müh-

⁵⁴ Scherer, Wort, 35.

⁵⁵ Diesen Vorwurf erhebt Scherer, Wort 39f Anm. 22.

⁵⁶ Es sollte doch nicht vergessen werden, dass die Frage nach dem Zusammenhang unter den Sentenzen sich für Exegeten früherer Jahrhunderte gar nicht stellte!

⁵⁷ „Mit Prov 15,33-16,15 wenden wir uns dem kompositorisch auffälligsten Komplex innerhalb von Prov 10,1-22,16 zu. 15,33-16,7 bieten die längste stichwortbedingte Spruchkette der ganzen Sammlung“ Scherer, Wort 190; und: „Prov 15,33-16,7 gehören offensichtlich zusammen und sind an erster Stelle dadurch miteinander verknüpft, dass das Tetragramm in jedem dieser Verse vertreten ist.“ Scherer, Wort 192.

⁵⁸ Scherer, Wort 192f.

⁵⁹ Scherer, Wort 195. Auch Scherer beruft sich gelegentlich auf Statistik. Aussagen wie „Sowohl innerhalb von 15,28-32 als auch innerhalb von 15,23-32 liegt der Anteil der Antithesen deutlich über fünfzig Prozent, also immer noch beträchtlich höher als im Verlauf der restlichen Sammlung (16,1-22,16 bzw. 15,33-22,16)“ Scherer, Wort, sind aber unsinnig. Mit fünf bzw. zehn Elementen sind seine „samples“ eindeutig zu klein für irgendwelche Aussagen dieser Art.

sam zu erheben, denn beide haben darauf verzichtet, ihre formalen Analysen dem Leser in nachvollziehbarer und überprüfbarer Form darzubieten.

3. Folgerungen

Angesichts der unterschiedlichen Lösungen des Problems stellt sich natürlich die Frage, wie denn nun aus den verschiedenen Lösungen die wahrscheinlichste herausgefunden werden könne, und zu dieser Frage gesellt sich die zweite, ob die Anordnung der Sprüche nicht eine reine Fiktion sei. Diese zweite Frage hat ihre Berechtigung und in der Auseinandersetzung mit ihr werden wir Möglichkeiten zur Beantwortung der ersten Frage finden.

Die Behauptung, die Strukturen, die Exegeten in der Anordnung der Sprüche meinten sehen zu können, seien möglicherweise nicht heraussondern hineingelesen, bedarf einer Erläuterung.

Wenn man eine bestimmte, nicht zu große Anzahl an Sprüchen in eine beliebige Anordnung bringt, so wird sich bei demjenigen, der diese Anordnung betrachtet früher oder später der Eindruck einstellen, die Anordnung folge einer gewissen Logik. Das liegt nicht an den Sprüchen, sondern am Betrachter: Der menschliche Geist ist darauf ausgerichtet, seine Wirklichkeit als sinnvolle und zusammenhängende zu sehen. Die Annahme einer sinnvollen und kohärenten Wirklichkeit geben Menschen im Großen wie im Kleinen nur ungern auf. Als Beispiel sei die wohl jedem bekannte Neigung, in natürlichen Strukturen Bilder zu entdecken, genannt – Wolken sind dafür so geeignet wie Holzmaserungen. In beiden Fällen steht außer Zweifel fest, dass die „Bedeutung“ hinein- und nicht herausgelesen ist.

Vor diesem Hintergrund klärt sich die Frage nach der Anordnung der Sprüche grundsätzlich: *Es genügt in diesem Fall keineswegs, eine Anordnung der Sprüche auszumachen, man muss darüber hinaus zeigen können, dass diese Anordnung sich auf Kriterien stützt, von denen sich wahrscheinlich machen lässt, dass sie auch für die anzunehmenden ursprünglichen Kommunikationspartner kohärenzbildenden Charakter hatten.* Ein solches Kriterium wird sich nur dann finden, wenn man es vor den Hintergrund einer Texttheorie stellen und in eine solche einordnen kann⁶⁰: Was wissen wir denn über die Gestaltungsmöglichkeiten in hebräischen Texten? Die Wahrscheinlichkeit, dass ein Merkmal für die hebräisch sprechenden Leser gültig war, ist ein erstes Kriterium zur Einschätzung der unterschiedlichen Strukturen, die in den Sprüchen gefunden wurden. Für die Proverbien gibt es bislang nur eine

⁶⁰ Ein Raster zur systematischen Suche nach denkbaren Kohärenzzeichen hat bisher nur Krispenz, Spruchkompositionen, 9-40, zu finden versucht. Auch ein Versuch, die Untersuchungsmethode vor einem literaturwissenschaftlichen Hintergrund zu prüfen findet sich bei Untersuchungen zu Kompositionen in den Satzensammlungen des Sprüchebuches bisher nur dort.

Untersuchung, die ein Merkmal in dieser Weise als gültiges Merkmal wahrscheinlich gemacht hat, das ist Boströms Untersuchung zu den Paronomasien.

Ein weiteres Kriterium liegt in der *Vollständigkeit der Beobachtungen* und in der Vollständigkeit des beobachteten Textes.

Hier zeigen die Arbeiten von Scoralick und Scherer Lücken: die bei Krispenz publizierten Beobachtungen⁶¹ werden von ihnen nur teilweise wahrgenommen. Dabei sind es nicht nur Paronomasien im engeren Sinn, die als Überschuss bleiben, auch Stichworte wurden bei Scoralick und Scherer offenbar nur in Auswahl herangezogen. So werden Strukturen aus unvollständigen Beobachtungen gefolgert und daraus weiterreichende Schlüsse gezogen. Besonders eindrücklich zeigt sich das in Scoralicks Bereitschaft, nach einem nur kurzen Blick über die von ihr letztlich fast übernommene Sammlungsgrenze zu folgern, dass das Ende von Kap 15 auch der Abschluss einer Sammlung sei, wengleich diese dann einen Vers kürzer ist, als bisher angenommen: Die Entscheidung über den Abschluss der mit Kap 10 beginnenden Sammlung lässt sich erst nach einer Betrachtung der anschließenden Sätzen bis 22,16 begründet treffen, der Eindruck, den Kapitel 16 hinterlässt, könnte in den folgenden Kapiteln relativiert werden durch das Auftreten einiger markanter Sprüche. Für Scoralick waren sonst weite Abstände kein Hindernis für die Feststellung struktureller Bezüge gewesen. Tatsächlich scheint der Abschnitt, der sich in 16,1 anschließt, doch ganz bewusst auch auf das Vorhergehende Bezug zu nehmen: Das Auftauchen der Stich-

⁶¹ Diese Beobachtungen basieren auf einer Analyse des gesamten Textes von Prv 10-29. In diesem Bereich wurde versucht, *alle* phonetischen Wiederholungen – geordnet nach Buchstabenwiederholungen, Wiederholungen von Gruppen gleicher (oder auch phonetisch ähnlicher) Buchstaben, Wiederholungen von Wörtern – zu registrieren. Auch semantische Rekurrenzen wurden notiert, sowie die Form der Sprüche und des Parallelismus membrorum. So wurden die Spruchgruppen, die dann in der Publikation weiter untersucht wurden, konstituiert, auch jene, die nicht im Textteil, wohl aber im Tabellenteil auftauchen. Gruppen mit nur zwei oder drei Sprüchen wurden, von der weiteren Untersuchung ausgeschlossen. Sie hätten das Ergebnis in der damaligen Forschungssituation nur verschleiern. Für den Abschnitt 10-15 erweisen sich so zwei Drittel der Sprüche als kompositorisch gebunden. Darauf dass es neben den von der Verfasserin seinerzeit verwendeten formalen Kriterien noch andere geben könnte, wurde stets hingewiesen (Vgl. Krispenz, Spruchkompositionen 38). Freilich können auch diese gedachten anderen Struktursignale die bereits nachgewiesenen nicht außer Kraft setzen: Auch wenn solche anderen Signale wahrscheinlich gemacht würden (tatsächlich hat noch kein Exeget wirklich *andere* Signale verwendet), so müssten doch auch jene bereits erhobenen Signale in die Analyse der Komposition mit eingebracht werden!

wörter יהוה und לב lässt darauf schließen, dass hier kein starker Einschnitt zwischen zwei Sammlungen vorliegt. Andererseits: Verdeckt man in Tabelle 1 einmal probenhalber die Spalten mit den durchgehenden Stichwörtern יהוה und לב so zeigt sich mit aller Deutlichkeit, dass die übrigen Stichwörter zwei Gruppen bilden mit einem Einschnitt zwischen 15,33 und 16,1.

Dann wird sich die „*Dichte*“ der Struktur als ein weiteres Kriterium angeben lassen. Der Begriff „*Dichte*“ reflektiert in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass die Menge der in einem Abschnitt auftretenden kohärenzbildenden Merkmale einen Einfluss auf die Wahrnehmung von Kohärenz hat und dass zwei aufeinander bezogene Elemente als solche leichter und deutlicher wahrgenommen werden, wenn der Abstand zwischen ihnen kurz ist: Gleichlautende Silben am Ende von aufeinander folgenden Zeilen können z. B. in europäischen Sprachen als Endreim stärker kohärenzbildend wirken als dieselbe Formation mit einem Zwischenraum von zehn Zeilen.

Dabei kann ein Phänomen, das in einer Struktur auftritt, nicht einzeln bewertet werden: „*Struktur*“ ist immer nur das gemeinsame Auftreten mehrerer gleichzeitig auftretender und zusammen wirkender Elemente.“ Auch ist die Isolierung einzelner strukturbildender Elemente eher eine heuristisch motivierte Durchgangsstation.

So sehr es nötig ist, sich der Strukturiertheit methodisch – d.h. an der Ausdrucksseite orientiert – zu vergewissern, so ist doch eine formale Struktur in einem Text niemals Selbstzweck: sie dient der Konstitution von Sinn. *Wenn sich auf dem Weg über eine erhobene Struktur kein nachvollziehbarer Sinnzusammenhang ergibt, so ist der Versuch, einen Kontext für die einzelnen Sprüche zu finden, als gescheitert anzusehen. Eine Struktur, die einfach nur so strukturiert, ist eine hohle Angelegenheit, denn Komposition beinhaltet stets die möglichst weitgehende Integration der Elemente auf allen Ebenen des Textes.* Dort, wo diese Elemente nicht durch einen narrativen Zusammenhang verbunden sind, gilt es sehr vorsichtig und kleinräumig zu beginnen. Komposition nachzuweisen ist kein triviales Unterfangen. Es will sorgfältig und methodisch überlegt angegangen sein. An diesem Punkt eine zweite Aufgabe nebenher noch mit erledigen zu wollen, kann der Sache nicht dienlich sein, um so weniger, wenn die Aufgabe (nämlich die Redaktionsgeschichte des Textes zu erheben) der Frage nach Kompositionen diametral entgegengläuft: Das Ergebnis einer Untersuchung, die nach abgrenzbaren Kompositionen in den Sentenzensammlungen fragt, kann aber der Frage nach der Redaktion der Sammlungen zuarbeiten: Was hier als Einheit erkennbar wird, muss dort zumindest ein Fixpunkt in der Entwicklungsgeschichte des Textes, irgendwo zwischen einem Einzelspruch und der uns vorliegenden Sammlung sein. Gerade deshalb sollte die Frage nach den Kompositionen methodisch klar und konsequent durchgeführt werden. Dass dabei Metho-

den einzusetzen sind, die allgemein anerkannt sind und nicht nur von Theologen verwendet werden, sollte selbstverständlich sein.

Das Buch der Sprüche weist in Prv 10-22,16; 25-29 Besonderheiten auf, die im AT sonst nicht auftreten: Kein anderer Text des AT teilt sich gewissermaßen von selbst in Einheiten von einem Vers Länge. Die methodologischen Grundfragen jedoch, die sich an diesen Texten zeigen, behalten ihre Gültigkeit auch für den Umgang mit anderen Texten. Hier wie dort sind mit den Begriffen „Komposition“ und „Redaktion“ vom Standpunkt des Exegeten aus gesehen zwei Fragerichtungen verbunden, die einander diametral entgegengesetzt sind. Die Frage nach der Komposition, also die Frage, inwieweit der möglicherweise heterogen scheinende Text doch als kohärenter Text gelesen werden kann, wird auch in redigierten Texten ihren guten Sinn haben, weil auch Redaktoren wahrscheinlich einen sinnvollen Text hervorbringen wollten.

Die Frage nach der historischen Tiefendimension von Texten wird in ihren Antworten an argumentativer Kraft gewinnen⁶², sobald sie den Nachweis der heterogenen Herkunft eines Textes auf Kriterien stützt, die nicht die Inkohärenz des Textes bereits voraussetzen. Diese Voraussetzung rechnet nämlich letztlich mit einem gewissen Grad an Inkompetenz oder zumindest an Desinteresse an einem für den heutigen Leser kohärenten Text auf Seiten des Redaktors⁶³. Das müsste man aber, wenn man denn damit rechnet, dem „ursprünglichen Autor“ ebenso zutrauen wie jedem „Redaktor“.

Für das Buch der Sprüche bedeutet das: Die Sentenzensammlungen bilden eine zunächst amorph erscheinende Menge von Einzelsprüchen, die Einzelsprüche sind formal wie geschichtlich das „Material“, aus dem diese Sammlungen bestehen, der Punkt, hinter den die Textgeschichte nicht zurückverfolgt werden kann. Für diese Einzelsprüche gibt es auf der Ebene der Einzelsprüche schwerlich eine Möglichkeit, eine relative Chronologie zu erstellen: Selbst dort, wo Sprüche, wegen ihrer inhaltlichen und formalen Nähe Verwandtschaften wahrscheinlich werden lassen, ja selbst bei „Spruch-

⁶² Die Vorordnung der synchronen Lektüre muss dabei einer diachronen Perspektive beileibe nicht im Wege stehen, wie auch Blum, Komposition 3, bemerkt: „Schließlich müsste gerade auch eine sorgfältige ‚ganzheitliche‘ Textbetrachtung auf Widerständigkeiten und auf Spuren der Geschichte des Textes stoßen, wenn es denn solche gibt“.

⁶³ Hier mag es leicht fallen, dieses Desinteresse den antiken Autoren einzuräumen. Gerade diese Konzession darf Exegese jedoch nicht machen. Sie muss vielmehr stets darauf vertrauen, dass sie den Text (wenn auch unter Mühen) als sinnvollen Text verstehen kann, dass der von ihr erhobene Sinn tatsächlich der des Textes ist und dass umgekehrt festgestellte Inkohärenz und damit fehlender Sinn tatsächlich ein *Merkmal des Textes* ist. Exegese muss in diesem Sinne darauf vertrauen, dass die Schwierigkeiten in der Kommunikation zwischen antikem Text und modernem Leser grundsätzlich überwindbar sind.

varianten“ sind Abhängigkeitsverhältnisse nur selten so qualifizierbar, dass ein zeitliches Nacheinander der einzelnen Sprüche wahrscheinlich gemacht werden könnte. Textgeschichtliche Rekonstruktion ist in diesen Textzusammenhängen erst auf der Ebene von Spruchkompositionen überhaupt vorstellbar. Ob sie dort auch möglich ist, ist eine andere Frage.

Die grundsätzlichere Frage, wie denn Kohärenz überhaupt festgestellt werden kann, wird am Beispiel der Sentenzensammlungen sehr deutlich in ihren Schwierigkeiten erkennbar. Die Probleme, denen sich Exegeten des Buches Proverbia gegenüber sehen, sind in anderen Textbereichen nicht weniger vorhanden: Auch Prophetenbücher stellen gelegentlich Sprüche zusammen in einer Weise, die in ihrem Sinn vom Exegeten erst erhellet werden muss, auch die Texte des Pentateuch sind keine einfach durch einen Handlungsverlauf schon hinreichend in ihrer Kohärenz gesicherten literarischen Gebilde. Die literarischen Techniken mögen in Textbereichen außerhalb des Sprüchebuches andere sein als innerhalb desselben – die Weise, wie die jeweiligen Techniken als Leitfaden für die Auslegung etabliert werden sollten, kann sich kaum von der unterscheiden, die sich für das Buch der Sprüche als sinnvoll erweist. Auch die allgemeinen Kriterien dafür, ob eine kompositorische Einheit vorliegt, werden dieselben sein: Stets ist es erforderlich, sich über den Status der eingesetzten Kriterien Rechenschaft abzugeben, es ist nötig die anschließenden Beobachtungen möglichst vollständig und systematisch durchzuführen. Die möglichen Schlussfolgerungen können niemals über den untersuchten Textbereich hinaus reichen – und jede Behauptung einer Textgrenze ist eine Folgerung, die über die behauptete Grenze hinausreicht⁶⁴, weil sie eine negative Aussage über den anschließenden Textbereich macht!

Hierarchien der kohärenzstiftenden Elemente sind eigens zu begründen, insbesondere bei gleichartigen Elementen, wie dies im Buch der Sprüche etwa Stichwörter sind. Statistische Argumente sollten nur eingesetzt werden, wenn sie tatsächlich statistischen Standards genügen. Dass auch außerhalb der Proverbienexegese die Behauptung der Kohärenz eines Textes in ihrer Überzeugungskraft von der Dichte der beschreibbaren Struktur abhängt, und davon, dass diese Struktur keine rein formale Angelegenheit ist, sondern sich auch inhaltlich entfalten lässt, dürfte klar sein.

Dass der Leser eines Textes denselben von kleinräumigen Bezügen ausgehend wahrnimmt und darum großräumige Relationen erst in den Blick kommen, wenn die Kohärenz im kleineren Bereich gesichert erscheint, ist ein Phänomen, das jeder Exeget kennt, das aber doch im Zusammenhang der Proverbien deutlicher wird. Narrative Zusammenhänge, die über weite

⁶⁴ Das gilt allerdings nicht, wo unstrittige Textsignale wie Überschriften, Kolophone oder Ähnliches vorliegen.

Strecken sehr ökonomisch Kohärenz stiften, fehlen in den Satzenseammlungen. Darum können dort eben nicht Struktursignale in derselben Weise weiträumig wirken, auch die „Zwischenräume“ müssen gefüllt sein.

Der Blick auf die vergleichsweise wenig vertrauten Texte der Satzenseammlungen im Buch der Sprüche ermöglicht so eine Vielzahl an grundsätzlichen methodischen Einsichten, deren wohl wichtigste die Unterschiedenheit von Komposition und Redaktion als Zielen der Textanalyse ist.

In Tabelle 1 sind alle in den behandelten Werken genannten Beobachtungen zur kompositionellen Methodik aufgelistet. Die letzte Spalte versammelt alle Platzhalter, die nur inhaltlich beziehungsweise zusammenfassend als Keyword verwendet für Paronomasia, die keine Schlüsselwörter sind. Es wurde für jedes Stichwort eine eigene Spalte verwendet. Die Markierung wurde nur bis 100 vollständig aufgelistet.

Die Tabellen 2-7 entsprechen Tabelle 1 in ihnen wurden die vom jeweiligen Texten hergeleiteten Beobachtungen zum Inhalt der Tabelle und gegenüber Tabelle 1 verbleiben und damit nicht mehr lesbar. Sie zeigen den Umfang der beobachteten Beobachtungen, die in einzelnen über Tabelle 1 beschreibbar sind.

Tabelle 1

25	יהוה			בית					
26	יהוה								
27				בית					
28		לב			רשע	צדיק			
29	יהוה				רשע	צדיק	שמע		
30		לב					שמע		
31							שמע		דכמים
32		לב					שמע	מוסר	
33	יהוה							מוסר	דכמה
1	יהוה	לב	אדם						שערכי
2	יהוה								דרכי איש
3	יהוה								
4	יהוה								
5	יהוה	לב							
6	יהוה								
7	יהוה								דרכי איש
8	יהוה								
9	יהוה	לב	אדם						דרכו
10									
11	יהוה								

In Tabelle 1 sind alle in den behandelten Werken genannten Beobachtungen zu kompositionellen Merkmalen aufgelistet. Die letzte Spalte versammelt aus Platzgründen alle nur inhaltlich beschriebenen Zusammenhänge. Kursivdruck wurde verwendet für Paronomasien, die keine Stichwörter sind. Es wurde für jedes Stichwort eine eigene Spalte verwendet. Die Merkmale wurden nur bis 16,9 vollständig aufgelistet.

Die Tabellen 2-5 entsprechen Tabelle 1, in ihnen wurden die vom jeweiligen Exegeten herangezogenen Beobachtungen grau unterlegt, die Tabellen sind gegenüber Tabelle 1 verkleinert und damit nicht mehr lesbar. Sie zeigen den Umfang der berücksichtigten Beobachtungen, die im Einzelnen über Tabelle 1 identifizierbar sind.

Tabelle 3

									25
						ט		Worte	26
						ט			27
						ט		Worte	28
						ט		fügt sich an V 28 an	29
									30
								Inhaltliche Einheit	31
									32
									33
								מדי מענה	1
					ל			בעיניו	2
מדעב		ובן			ל			מעשיך	3
	רע	ויבנו			ל			פעל	4
				תועבת					5
	רע		ב						6
			ב	רצן				תועבה/רצון	7
				מובמעט דבואת					8
יחשב		יבין							9
									10
									11

Summary

Considering the process of text production, the terms "composition" and "redaction" are synonymous. But as soon as the result of that process is looked at, the two terms become antonyms. In any case, both are related to the question of coherency of texts. After looking at how a context for Prv 15,33 is established and justified in exegetical research, the article is able to outline some basic rules for compositional analysis.

Zusammenfassung

Der Artikel beginnt mit der Feststellung, dass die Begriffe „Komposition“ und „Redaktion“ synonym sind, solange man den Prozess der Textentstehung betrachtet, dagegen zu Antonymen werden, sobald man das Ergebnis des Prozesses in den Blick nimmt. Beiden gemeinsam ist in jedem Fall der Bezug zur Kohärenz von Texten. Der Blick auf die Weise, wie exegetische Analysen die kontextuelle Einbettung des Beispieltextes Prv 15,33 erheben und begründen, ermöglicht es, einige grundlegende Regeln für den Methodenschritt "Kompositionskritik" aufzustellen.

Bibliographie

- Alonso-Schökel, L., *Das Alte Testament als literarisches Kunstwerk*, Köln 1971.
- Bachtin, M.M., *Problems of Dostoevsky's Poetics*, Minneapolis 1984.
- Blum, E., *Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189)*, Berlin / New York 1990.
- Boström, G., *Paronomasi i den äldre hebreiska maschallitteraturen. Med särskilt hänsyn till Proverbia (LUÅ 23 Nr. 8)*, Lund 1928.
- Bühlmann, W. / Scherer, K., *Stilfiguren der Bibel. Ein kleines Nachschlagewerk*, Fribourg 1973.
- Bußmann, H., *Lexikon der Sprachwissenschaft*, Stuttgart ²1990.
- de Saussure, F., *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Berlin ²1967.
- Hawthorn, J., *Grundbegriffe moderner Literaturtheorie*, Tübingen / Basel 1994.
- Fuhs, H.F., *Das Buch der Sprichwörter. Ein Kommentar (fzb 95)*, Würzburg 2001.
- Hermisson, H.-J., *Studien zur israelitischen Spruchweisheit*, Neukirchen-Vluyn 1968.
- Kirshenblatt-Gimblett, B., *Toward a Theory of Proverb Meaning: Proverbium 22 (1973) 821-827*.
- König, E., *Stilistik Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Litteratur komparativisch dargestellt*, Leipzig 1900.
- Kratz, R.G., *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments*, Göttingen 2000.
- Krispenz, J., *Die doppelte Frage nach Heterogenität und Homogenität: Die Literarkritik*, in: Utzschneider, H. / Blum, E. (Hg.), *Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments*, Stuttgart 2006, 215-232.
- Krispenz, J., *Spruchkompositionen im Buch Proverbia. Die Sammlungen II und V. (EHS 23/349)*, Bern u.a. 1989.
- Lotman, J.M., *Die Struktur literarischer Texte*, München 1981.
- McCreesh, T.P., *Biblical Sound and Sense. Poetic Sound Patterns in Proverbs 10-29*, Sheffield 1991.

- Müller, T.B., Das kulturelle Gedächtnis hat seine Lücken. Süddeutsche Zeitung vom 13.08.2002, 16.
- Murphys, R.E., Proverbs (WBC 22), Nashville 1998.
- Perry, T.A., Wisdom Literature and the Structure of Proverbs, Pennsylvania 1993.
- Plöger, O., Zur Auslegung der Sentenzensammlungen des Proverbienbuches, in: Wolff, H.W. (Hg.), Probleme biblischer Theologie, FS Gerhard v. Rad, München 1971, 402-416.
- Rad, G. v., Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1970.
- Scherer, A., Das weise Wort und seine Wirkung. Eine Untersuchung zur Komposition und Redaktion von Proverbia 10,1-22,16 (WMANT 83), Neukirchen-Vluyn 1999.
- Schmid, K., Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999.
- Schmidt, S.J., Grundriß der empirischen Literaturwissenschaft, Frankfurt a.M. 1991.
- Schwarz, A. u.a., Alte Texte lesen. Textlinguistische Zugänge zur älteren deutschen Literatur, Bern / Stuttgart 1988.
- Scoralick, R., Einzelspruch und Sammlung. Komposition im Buch der Sprichwörter Kapitel 10-15 (BZAW 232), Berlin / New York 1995.
- Skladny, U., Die ältesten Spruchsammlungen in Israel, Göttingen 1962.
- Uspenskij, B.A., Poetik der Komposition. Struktur des künstlerischen Textes und Typologie der Kompositionsform, Frankfurt a.M. 1975.
- Utzschnieder, H. / Nitsche, St.A., Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments, Gütersloh 2001.
- van Leeuwen, R.C., Context and Meaning in Proverbs 25-27, Atlanta 1988.
- Waltke, B.K., The Book of Proverbs (NICOT), Chapters 1-15, Grand Rapids 2004, Chapters 15-31, Grand Rapids 2005.
- Watts, J.D.W., Superscriptions and Incipits in the Book of the Twelve, in: Nogalski, J.D.M. / Sweeney A. (Ed.), Reading and Hearing the Book of the Twelve (SBL Symposium Series 15), Atlanta 2000.
- Weimar, P., Obadja. Eine redaktionskritische Analyse: BN 27 (1985) 18-99.
- Werlitz, J., Redaktion und Komposition. Zur Rückfrage hinter die Endgestalt von Jesaja 40-55 (BBB 122), Berlin 1999.
- Whybray, R.N., Proverbs (NCBC), London / Grand Rapids 1994.
- Whybray, R.N., Yahwe-sayings an their Contexts in Proverbs 10,1-22,16, in: Gilbert, M. (Ed), La Sagesse de L'Ancien Testament (BETHL 51), Leuven 1979, 153-165.
- Wonneberger, R., Redaktion. Studien zur Textfortschreibung im Alten Testament, entwickelt am Beispiel der Samuel-Überlieferung (FRLANT 156), Göttingen 1992.

PD. Dr. Jutta Krispenz
Fachbereich Evangelische Theologie
Philipps-Universität Marburg
Lahntor 3
35032 Marburg
Deutschland
E-Mail: krispenz@staff.uni-marburg.de

Literaturinformation

Gesamtkoordination und Neues Testament: Michael Ernst

Altes Testament: Karin Schöpflin

Aufgrund einer zweckgewidmeten Unterstützung, welche den Literaturinformationsteil finanziert, ist es möglich, einen mehrfach an uns herangetragenen Wunsch zu realisieren und auch Buchvorstellungen in unserer Zeitschrift zu veröffentlichen.

Die Absicht ist es, in nicht zu umfangreichen Beiträgen Schwerpunkte der Werke vorzustellen und in knapper Form auch eine Stellungnahme einzuflechten. Die Information über die Literatur ist erstrangiges Ziel, ohne dass es möglich ist, eine umfangreiche Diskussion in diesem Abschnitt vorzunehmen. Sollte dies ein Rezensent anstreben, wird es möglich sein, einen eigenen Kurzbeitrag, wie es ja auch dem Gründer dieser Zeitschrift vorschwebt, vorzulegen.

Als Herausgeber bedanke ich mich bei denen, die uns Literatur zur Verfügung stellen, wie auch vor allem bei jenen, die Besprechungen vornehmen. Den Lesern der Zeitschrift hoffe, dass dieses erweiterte Angebot auf reges Interesse stößt.

Friedrich V. Reiterer, Herausgeber

Die Besprechungen wurden von folgenden Mitarbeitern gezeichnet:

M.E. Michael Ernst

F.V.R. Friedrich Vinzenz Reiterer

Ch.M.K. Christina Maria Kreinecker

K.S. Karin Schöpflin

Heinrich Krauss / Max Küchler, *Erzählungen der Bibel III. Das Buch Genesis in literarischer Perspektive. Die Josef-Erzählung*, Fribourg / Göttingen: Paulus-verlag / Vandenhoeck & Ruprecht 2005. ISBN: 978-3-525-53104-4

Das Konzept der Vorgängerbände fortsetzend bieten die Autoren auch hier einen Kommentar zum Text der Einheitsübersetzung, der die biblische Erzählung bewusst in ihrer Endgestalt wahrnimmt und historisch-kritische Forschung nur einbezieht, wenn deren Erkenntnisse zum Verstehen nötig sind (hier: Kap. 38 als Einschub). Knappe einführende Bemerkungen gelten der literarischen Eigenart (Gattung, Bezug zur Weisheitsliteratur), Entstehungszeit, Historizität, Handlungsschauplätzen und dem Kontext der vorausgehenden Vätergeschichten, die kurz zusammengefasst werden. Den Einschub Gen 38 ausgenommen wird in 5 Erzählabschnitte gegliedert (37 Verkauf Josefs; 39-41 sein Aufstieg; 42-45 das Werk der Versöhnung; 46-47,28 die Ansiedlung in Ägypten; 47,29-50 Jakobs Tod und Josefs letzte Jahre). Jeden Abschnitt leitet eine kapitelweise vorgenommene Inhaltszusammenfassung ein. Fettdruck hebt „Erklärungsbedürftiges“ im Text der Einheitsübersetzung hervor; in Kästchen werden übergreifende Erklärungen (zu Begriffen wie z.B. „Wahrsager“ oder zu intertextuellen biblischen Bezügen) und Beobachtungen zur Erzählstruktur (z.B. „repetierende Rede“ in 41,15ff.) geboten. An den kommentierenden Durchgang schließen sich als Resümee an: ein Blick auf die erzählerische Struktur, die sich durch Chiasmus und Konzentrik auszeichnet (dabei wird auch die Rolle von Kap. 38 bestimmt: es schildert die innere Entwicklung Judas); Kurzcharakterisierungen der Hauptfiguren; eine Würdigung der Erzählung als narrative Theologie und politischer Traktat mit versteckten Anspielungen auf das messianische Thema sowie knappe Hinweise auf Nachwirkungen in Kunst, Musik und Literatur. Ein Anhang stellt anhand von Beispielen historisch-kritische Ansätze vor, die eine Urfassung der Geschichte postulieren: Quellenscheidung in Kap. 37 nach Gunkels Genesiskommentar (1910) sowie die stark voneinander abweichenden Analysen von Kap. 37-41 durch W. Dietrich (Josefs-erzählung, 1989) und H. Schweizer (Joseph, 1993). Die jeweiligen Schichtungen sind durch Drucktypen wiederum am Text der Einheitsübersetzung veranschaulicht. Die Schlussbemerkung gilt der Kunst des Redaktors. K.S.

Candido, Dionisio: *I testi del Libro di Ester. Il caso dell'Introitus TM 1,1-22 – LXX A1-17; 1,1-22 – T α A1-18; 1,1-21 (Analecta Biblica 160)*. Editrice Pontificio Istituto Biblico Roma 2005. ISBN 88-7653-160-2

Der Verfasser, Bibelwissenschaftler am Istituto teologico S. Paolo in Catania (Sizilien), legt hier seine am Bibelinstitut in Rom erstellte Dissertation (Moderator: Stephen Pisano SJ) vor. Nach Vorwort (Card. Carlo M. Martini SJ) und Einleitung stellt er zunächst die methodischen Schritte der Textkritik vor, die im Wesentlichen auf einer kreativen Applizierung der Methodologie von Bernard Lonergan (Method, Toronto 1999) beruht (S. 11-19).

Im ersten Kapitel (S. 21-104) werden die Ausgangsdaten der Untersuchung vorgestellt: die Textzeugen, die gewählte Perikopenabgrenzung und der Stand der Forschung. Das zweite Kapitel (S. 105-225) bietet die eigentliche textkritische Vers-für-Vers-Analyse des im Buchtitel genannten Textes anhand der drei Textfamilien, zu-

nächst als Einzelanalyse, dann im synoptischen Vergleich. Im dritten Kapitel (S. 227-292) werden die so gewonnenen Daten gleichsam in einer Synthese zusammengefasst, geordnet und in einem weiteren Schritt mit den beiden lateinischen Textfamilien, der *Praevulgata* und der *Vulgata*, verglichen. Im vierten Kapitel (S. 293-359) bringt der Verfasser weiterführende Überlegungen unter den beiden Abschnitten „Theologie“ und „Hermeneutik“: Kanon (in den verschiedenen Kirchen) und Inspiration, (hypothetischer) Urtext und die verschiedenen Übersetzungen – welche „Version“ ist kanonisch / inspiriert? Zusammenfassungen, detaillierte Bibliographie, Anhänge mit den synoptischen Tabelle der analysierten Textzeugen usw., ausführliche Register und sogar sieben Tafeln mit qualitativ hochwertigen Fotos von Papyruszeugen (S. 361-484) runden die materialreiche Arbeit ab.

Der Verfasser zeigt mit der vorliegenden Arbeit, dass Textkritik eine spannende Methode der Exegese sein kann, und er zeigt es beim Buch Ester an einem sehr guten Beispiel – zugespißt in den theologischen und hermeneutischen Fragestellungen nach Umfang in Inhalt des (hebräischen und/oder griechischen) Kanons und der zugehörigen Frage der Inspiration. Im Kontext der Diskussion solcher Fragen wird man in Zukunft um das Buch von D. Candido nicht herumkommen. Lesenswert! M.E.

Jörg Jeremias, Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha (ATD 24,3), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007. ISBN 978-3-525-51242-5

Nach den bewährten Kommentaren zu Hosea (1983) und Amos (1995) vervollständigt der Band Jeremias' Kommentierung der ersten Hälfte des Dodekapropheten (XII). Wieder nimmt das Druckbild der Übersetzung eine relative Differenzierung in Grundschrift (fett) und jüngere Schichten (kursiv) vor, die noch nichts über deren jeweilige absolute Datierungen aussagt. Die Einzelkommentierung erfolgt kapitel- (Jona) bzw. abschnittsweise. Gelegentlich sind kurze Exkurse eingeschaltet („Tag Jahwes“, das Wachstum von Mi 7,8-20). Jedem Einzelbuch steht eine Literaturliste voran (Kommentare seit 1970, ausgewählte neuere Forschungsbeiträge) sowie eine Einleitung, die sich mit „Zeit und Person“ des Propheten, dem „Buch“ und der „Botschaft“ befasst. In diesem Zusammenhang gibt J. knappe Hinweise auf redaktionelle Verbindungen zum XII insgesamt.

Das zweiteilige Joelbuch (1-2; 3-4) wird auf Grund von Indizien (Anspielungen auf Jer 4-6 und den Tag Jahwes in früherer Prophetie) Anfang des 4. Jh.s datiert. J. liest 1-2 als literarische Einheit, während 3 und 4 auf verschiedenen Ebenen liegen: Kap. 4 erscheint eng verzahnt mit Kap. 2; Kap. 3 ist lockerer eingefügt. Der „Tag Jahwes“ bildet das Thema des gesamten Buches. Joel 1-2 akzentuieren ihn neu als im Anbruch begriffen. 3-4 sind universal und eschatologisch orientiert: Israel ist durch Gaben, die Prophetie überflüssig machen, privilegiert und bleibt so bewahrt (3), während Kapitel 4 den Jahwe-Tag als Gericht an den Völkern darstellt.

Obadja als eine einzige Exegese von Jer 49,7-16 zerfällt in drei Abschnitte: 1-5 deutet Jer 49,7-16 von Jes 14,12-15 her als in Erfüllung begriffen; 8-14 kündigt die endgültige Vernichtung Edoms auf Grund schwerer Schuld an; 15-21 (ohne die viel jüngeren Verse 18-20) betrachtet Edoms Niedergang als Zeichen für den anbrechen-

den Tag Jahwes und Edom als repräsentativ für die Völker. J. bewertet das Buch als ersten Vertreter schriftgelehrter Prophetie, das ins 5. Jh. zu datieren sei.

Da Ninive als Chiffre für die Ptolemäer fungiert, ist Jona ein sehr junges Buch, voller Anspielungen auf Joel und Jeremia (vor allem Jer 18,7-10). Die hoch entwickelte Darstellungskunst zeigt sich im durchdachten Aufbau der zwei bewusst aufeinander bezogenen Teile und in verschiedenen Stilmitteln. Den Psalm beurteilt J. als Zuwachs in dem Buch, dessen Gattung bislang nicht einhellig bestimmt wurde. Der Konflikt zwischen Gott und Jona als eigentliches Thema spiegelt Auseinandersetzungen über das Gottesbild im Israel der Ptolemäerzeit.

Von den vier Teilen (1-3; 4-5; 6,1-7,7; 7,8-20) des Michabuches enthält nur der erste eine knappe Grundüberlieferung, die vermutlich auf einen Rechenschaftsbericht des Landjudäers Micha, der zur Zeit Hiskias wirkte, zurückgeht. Charakteristisch sind Michas Auseinandersetzung mit seinen Gegnern sowie seine Auffassung, dass „mein [Michas] Volk“ kein ungeteiltes Gegenüber zu Gott ist, da die angeklagten Großgrundbesitzer (Kap. 2) und die Jerusalemer Oberschicht (3) heraus fallen. Verse wie z.B. das exilische Kopfstück 1,3-7 aktualisieren die Texte im Blick auf Jerusalems Untergang in Kenntnis von Hos und Am. Mi 4-5 und 6,1-7,7 schreiben 1-3 unabhängig voneinander fort: 4-5 sammeln Heilsworte aus Exils-, Perserzeit und hellenistischer Epoche und beleuchten die Zukunft nach dem Gericht. 6,1-7,7 weist Bezüge zu Jes 1-12 und Jer / DtrG auf und beurteilt eine Wandlung Israels pessimistisch. 7,14-20 aktualisiert eine vorgegebene prophetische Liturgie (7,8-12): In Hoffnung auf eine Restitution wird Schuld eingestanden. Nahtstellen (1,2; 5,8.14; 6,1; 7,13) sind Spuren der späten Endredaktion. J. nimmt ein Wachstum zunächst des Einzelbuches an, erst spätestens ab hellenistischer Zeit im Kontext eines Mehrprophetenbuches. K.S.

Eisen, Ute E.: Die Poetik der Apostelgeschichte. Eine narratologische Studie (NTOA 58), Göttingen/Fribourg (Vandenhoeck & Ruprecht / Academic Press) 2006. ISBN 978-3-525-53961-3; 48,90 € [D]

Die Verfasserin, seit 2004 Professorin für Bibelwissenschaft an der Justus-Liebig-Universität in Gießen, legt hier ihre Habil.-Schrift (Heidelberg 2002) vor, die neben Vorwort, Quellen- und Literaturverzeichnis und verschiedenen Registern (S. 7; 227-294) vier Teile umfasst: die Einleitung (S. 13-43) bringt eine gekonnt knappe Hinführung zum Thema, vor allem anhand der Forschungsgeschichte und in Auseinandersetzung mit ihr. Es folgen die beiden Hauptteile: eine methodologische Grundlegung der Narratologie (Hinführung – Erzählen – Erzählung – Geschichte: = S. 44-139) und eine narratologische Analyse von ausgewählten Texten der Apostelgeschichte (Apg 1,1-14; 10,1-11,18; 15,1-35; 28,16-31; = S. 140-218). Der vierte Teil, Grundzüge einer Poetik der Apostelgeschichte (S. 219-226), fasst die Ergebnisse zusammen.

Die „erzählte Welt“ des lukanischen Doppelwerks steht im Zentrum dieser Untersuchung, und die Verfasserin geht den Fragen nach, wer dieses Welt bevölkert, was sich in dieser Welt ereignet und wer diese Ereignisse wem und wie erzählt. Die zugrunde liegende These ist also, dass Lk-Ev und Apg „erzählte Theologie“ sind.

Diese Geschichte selbst als den theologischen Inhalt gilt es zu erforschen, nicht etwa die Erfassung eines „theologischen Destillats“. Dementsprechend bleiben die „klassischen“ Methodenschritte der historisch-kritischen Methode hier außer Acht – statt dessen werden Fragen nach der narrativen Struktur und Strategie biblischer Texte sowie der möglichen Historizität der erzählten Ereignisse stärker dialektisch aufeinander bezogen.

Ohne im Rahmen dieser Besprechung Einzelheiten vorführen zu können sei doch so viel gesagt, dass dieses Buch musterhaft dafür steht, dass Exegese sich schon immer auch als Literaturwissenschaft verstanden hat und versteht – Erkenntnisse, die in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s vor allem im nordamerikanischen und französischen Raum erkenntnisführend waren. So bietet die Verfasserin mit den ca. 100 Seiten des ersten Hauptteils die erste ausführliche (längst überfällige!) deutsche Einführung in die Erzählanalyse neutestamentlicher Texte und damit auch im Großkontext der Diskussion eines methodischen Pluralismus, der derzeit gerade im Raum der katholischen Exegese geführt wird, weitere wichtige Aspekte; der zweite Hauptteil mit seiner konkreten Anwendung auf Texte der Apg macht dagegen neugierig auf „mehr“: wir warten jetzt einen Kommentar zum lukanischen Doppelwerk auf der Basis dieser methodischen Schritte!

M.E.

Schewe, Susanne, Die Galater zurückgewinnen. Paulinische Strategien in Galater 5 und 6 (FRLANT 208), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2005. ISBN 978-3-525-53072-6; 62,90 € [D]

Die Verfasserin legt mit der vorliegenden Untersuchung ihre Dissertation bei Jens-W. Taeger (Münster 2003) vor; mit 215 Seiten ist diese von einer geradezu sympathischen Kürze (im Vergleich zum mainstream der „viel-sagenden“ Dissertationen, die meinen, jeden zweiten Satz „belegen“ zu müssen) – ich meine, weil sie wirklich etwas Neues zu sagen hat. Sie geht der Frage nach Sinn und Funktion von Gal 5,1 bzw. 5,13-6,10 nach, einem Abschnitt, der in der Forschung bisher fast als „Fremdkörper“ im Gal gesehen wurde, da er nichts zum eigentlichen Thema dieses Briefes beitrage. In einem kompakten ersten Abschnitt (S. 12-59) stellt die Verfasserin zunächst diese Forschungslage vor, wobei sie die Gal-Auslegung nach drei Modellen klassifiziert: das „dogmatische“ Modell (musterhaft dafür J. Becker und F. Mußner), das rhetorische Modell, das vor allem mit dem Namen H.D. Betz verbunden ist, sowie das historische Modell bei (H.D. Betz und) J.M.G. Barclay. Keiner der exemplarisch dargestellten Positionen war es gelungen, die Frage zu beantworten, dass Gal als funktionale und thematische Einheit zu fassen wäre.

Der zweite Abschnitt (S. 60-182) bringt nach methodischen Vorbemerkungen dann eine Vers-für-Vers-Erklärung von Gal 5,1-6,10 (inkl. einem Exkurs zur Verwendung des Begriffes *sarx* in Gal 1,1-5,12), jeweils in Auseinandersetzung mit den gängigen wissenschaftlichen Kommentaren. Als Methode benutzt die Verfasserin Arbeitsweisen und -fragestellungen der Textlinguistik, speziell der Textpragmatik (vgl. z.B. Heinz Vater, Textlinguistik). Ähnliche Analysen finden sich im Bereich der neutestamentlichen Exegese z.B. bei A. Reichert, Der Römerbrief als Gratwanderung (FRLANT 194), Göttingen 2001, und vor allem bei J. Bickmann, Kommuni-

kation gegen den Tod. Studien zur paulinischen Briefpragmatik am Beispiel von 1Thess (FzB 86), Würzburg 1998. Es gilt bei dieser textpragmatischen Analyse, den konkreten Text (hier also: Gal 5+6) in seiner spezifischen fortlaufenden Themenentfaltung und Adressatenlenkung zu erfassen.

Der dritte Abschnitt des Buches (S. 183-202) fasst die Ergebnisse zusammen und kann dann auch die Frage nach der Funktion von Gal 5 und 6 im Rahmen des Briefes beantworten. Mit einem Ausblick auf Gal 6,11-18, dem eigenhändigen Briefschluss des Paulus, sowie einem Literaturverzeichnis (S. 203-215) endet die Untersuchung.

In einer wissenschaftlich korrekten Analyse und darüber hinaus einer spannend zu lesenden Argumentation ist es der Verfasserin gelungen aufzuzeigen, dass man den Galaterbrief als ein Schreiben verstehen muss, in dem Paulus vom ersten bis zum letzten Vers mit den Adressaten nur um eine einzige Sache ringt: um ihren Stand als *pneumatikoi* (6,1), den sie aufgeben, wenn sie sich dem Gesetz unterstellen. Somit lässt sich Gal mit Hilfe der Textpragmatik als durchgehender „Kampfbrief“ erkennen. Die künftigen Kommentare werden diese Untersuchung nicht ignorieren können.

M.E.

Roh, Taeseong, Der zweite Thessalonicherbrief als Erneuerung apokalyptischer Zeitdeutung (NTOA 62), Göttingen/Freiburg 2007. ISBN 978-3-525-53963-7 (Vandenhoeck & Ruprecht); 978-3-7278-1579-9 (Academic Press).

Im ersten Teil seines Buches (S. 9-31) widmet sich Roh den „Einleitungsfragen“ zu 2Thess: Als *Verfasser* geht er von jemandem aus, der Paulus gekannt und mündliche Äußerungen von ihm im vorliegenden Brief wiedergegeben hat. Die *Entstehungszeit* setzt er bereits um 70 n. Chr. an und damit um einiges früher als der Kommentar von Trilling (Trilling, W., Der zweite Brief an die Thessalonicher [EKK XIV], Neukirchen-Vluyn 1980, 28). Als *Abfassungsort* nimmt Roh eher als Thessaloniki Philippi an, das ihm nicht zuletzt in der Deutung von 2Thess 2,13 und *aparchen* („Erstling“, vgl. Phil 4,15) plausibel erscheint. Als *Zweck* der Abfassung spricht Roh von einer Aktualisierung der paulinischen Nah-Eschatologie angesichts der konkreten Situation der Gemeinde.

Im Hauptteil seines Buches (S. 32-127) untersucht Roh 2Thess 2,1-12. In diesen Versen erkennt er *eine* bekannte Lehre (Auftreten eines Gesetzlosen vor dem Ende, 2Thess 2,3-4,8) mit *zwei* nachträglichen Korrekturen, die der schon bekannten Lehre chronologisch vorausgehen (das / der Aufhaltende in 2Thess 2,5-7 und die „Gegenparusie“ in 2Thess 2,9-12). Im Wesentlichen versucht Roh, zeitgeschichtliche Interpretationen für die von ihm auf Paulus authentisch zurückgeführte Lehre in 2Thess 2,4 zu finden. Dabei hält er anhand unterschiedlicher antiker Belege (vor allem Philo, Josephus, Sueton, Tacitus) – ohne auf ihre je Werk eigene Intentionen einzugehen – die einzelnen apokalyptisch-eschatologischen Momente für historisch identifizierbar.

Wer ist nun in dieser geschichtlichen Deutung der „Gesetzlose“ (2Thess 2,3,8)? Nach Roh handelt es sich um den Flavier Vespasian, der in den Wirren des sogenannten Vier-Kaiser-Jahres 69 n. Chr. vom Heer als Kaiser ausgerufen wurde (*dies*

imperii). In der Brieffiktion des 2Thess werde laut Roh als *vaticinium ex eventu* auf die nahende Parusie betont hingewiesen, die jedoch zur tatsächlichen Zeit des Auftretens des Briefes bereits eintritt, denn die der Parusie vorangehenden eschatologischen Momente lassen sich nach Roh ebenfalls geschichtlich, das heißt anhand antiker Quellen (neben den literarischen werden auch Münzen angeführt), ausweisen.

In seinem Schlusswort (S. 128-130) sieht Roh in der apokalyptischen Zeitdeutung des 2Thess – unabhängig von ihrer Verwirklichung – eine Wirkung der „eschatologische[n] Wachsamkeit des Verfassers sowie seine[r] Bereitschaft zusammen mit den Christen seiner Gemeinde vorbildhaft zu leben“ (130) für unsere Zeiten und darüber hinaus gegeben.

Roh zeichnet in seinem raschen Durchgang durch sich aneinander reihende Plausibilitäten und Wahrscheinlichkeiten, die vor allem durch eine zielgerichtete Lektüre antiker Texte entworfen werden, ein konsequent geschichtliches Bild der Nah- und Enderwartung in 2Thess. Ob den Leser/inne/n des Briefes die von Roh literarisch aufgezeigten Verbindungen von Ereignissen historisch bewusst gewesen sind, ist eine andere Frage. Was denn nun die vorgelegte geschichtliche Deutung theologisch – nicht zuletzt für eine Zeit „nach Vespasian“ – bedeutet, bleibt offen. Ch.M.K.

Taeger, Jens-W.: *Johanneische Perspektiven. Aufsätze zur Johannesapokalypse und zum johanneischen Kreis 1984 - 2003*, hg. v. David C. Bienert und Dietrich-Alex Koch (FRLANT 215), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2006. ISBN 78-3-525-53082-5; 69,90 € [D]

Die beiden Herausgeber, Neutestamentler an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Münster, legen mit diesem Band Aufsätze ihres zu früh verstorbenen Kollegen Jens-Wilhelm Taeger (1945-2004) vor, begleitet von einem Nachruf von D.-A. Koch (S. 11-15) und (dankenswerterweise!) von einer Einführung von M. Karrer über Taegers Beitrag zur Erforschung der Offenbarung des Johannes und der johanneischen Theologieentwicklung (S. 17-26). Außerdem findet sich im Anhang neben Stellen- und Autorenregister der Vortrag, den F. W. Horn bei der Gedenkfeier gehalten hatte: „Johannesapokalypse und johanneischer Kreis. Zu Jens-Wilhelm Taegers Methode des motivgeschichtlichen Vergleichs innerhalb des Corpus Johanneum“ (S. 219–240).

In dem hier zur Verfügung stehenden Platz können die Artikel Taegers natürlich nur genannt werden: „Einige neuere Veröffentlichungen zur Apokalypse des Johannes“ (1984) – „Der konservative Rebell. Zum Widerstand des Diotrephes gegen den Presbyter“ (1987) – „»Gesiegt! O himmlische Musik des Wortes!« Zur Entfaltung des Siegesmotivs in den johanneischen Schriften“ (1994) – „Eine fulminante Streitschrift. Bemerkungen zur Apokalypse des Johannes“ (1994) – „Begründetes Schweigen. Paulus und paulinische Tradition in der Johannesapokalypse“ (1998) – „Hell oder dunkel? Zur neueren Debatte um die Auslegung des ersten apokalyptischen Reiters“ (1999) – „Offb 1,1-3: Johanneische Autorisierung einer Aufklärungsschrift“ (2003), sowie Predigtexegese zum Joh-Ev und zur Offb samt einer Predigt zu Offb 5,1-5; mit diesen letzteren Beiträgen zeigen die Herausgeber, dass

Taeger voll und ganz in der reformatorischen Tradition stand, wonach die Exegese zur „Lust zur Predigt“ führen muss!

Mit seinen hier abgedruckten Artikeln nahm und nimmt Taeger Stellung im wissenschaftlichen Diskurs um die Analyse der theologischen Zielsetzung der Offenbarung des Johannes. Liest man seine Beiträge, so sieht man, dass Taeger die Frage der Forschung nach dem Ort der Offenbarung vorantrieb und dass er sich stark machte für ihren Platz im johanneischen Christentum – vor allem aber für ihre theologische Relevanz (religiös, politisch, weltkritisch-aufklärend, mit staatlicher Macht streitend), gerade auch heute!
M.E.

Witulski, Thomas: *Kaiserkult in Kleinasien. Die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz Asia von Augustus bis Antoninus Pius (NTOA 63)*, Göttingen / Fribourg (Vandenhoeck & Ruprecht / Academic Press) 2007. ISBN 978-3-525-53986-6; 59,90 € [D]

Der Verfasser legt hier einen Teil seiner Habil.-Schrift (2004/5 an der Ev.-Theol. Fak. der Uni Münster) vor, die sich mit Fragen zur Datierung der Offenbarung des Johannes befasst. Vor der Exegese von Texten der Offb geht es ihm hier darum, die geschichtliche Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz Asia von Augustus bis Antoninus Pius (d.h. bis 161 n.Chr.) darzustellen, im wesentlichen anhand von Inschriften und Texten antiker Historiographen bzw. in kritischer Auseinandersetzung mit der vorliegenden Literatur der althistorischen Forschung. So werden in diesem Buch im ersten Kapitel also die Kaiser der julisch-claudischen Dynastie (Augustus und seine Nachfahren Tiberius, Gaius Caligula, Claudius und Nero) sowie im zweiten Kapitel die Kaiser der flavischen Dynastie und die Adoptivkaiser (Traian, Hadrian, Antoninus Pius) unter der genannten Fragestellung vorgestellt.

Das Buch hinterlässt einen zwiespältigen Eindruck. Einerseits imponiert die Fülle an Texten von antiken Schriftstellern und vor allem an Inschriften zum genannten Thema, die oft genug nicht nur erwähnt, sondern als ganze vorgestellt und kommentiert werden. Andererseits fehlt mir ganz entscheidend die religionswissenschaftliche Einordnung des Kaiserkults: in Rom wurde doch 46 v.Chr. eine Statue Cäsars als „Kultgenosse“ (*synnaos*) des Romulus in dessen Tempel aufgestellt und vom Senat ein unabhängiger Kult (!) für ihn beschlossen; die Ablehnung von kultischen Ehrungen durch Octavian relativiert sich ja durch den Titel Augustus und den Kult des Genius Augusti (spätestens 12 v.Chr. eingerichtet), und vor allem ist die kultische Verehrung durch philosophische Überlegungen (Cicero, *rep.* 6,13!) doch unterstützt worden: derartige Überlegungen fehlen leider in der Arbeit, die offenbar nur zum Ziel hatte aufzuzeigen, dass sich erst bei Hadrian eine Verordnung zum Aufstellen von Altären für den vergöttlichten Herrscher in Privathäusern nachweisen lässt – eine These, die der Verfasser (in seiner Habil.-Schrift bzw. der Fortsetzung des Buches) zur Hypothese der Datierung der Offenbarung des Johannes in diese Zeit benötigt.
M.E.

