

N12<522939406 021



ubTÜBINGEN



theol

1 corrig zu 593 ✓

Biblische Notizen

Aktuelle Beiträge zur Exegese der Bibel und ihrer Welt

136

*136-139
2008*

betreut am Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte
der Paris Lodron Universität Salzburg

Herausgeber

Friedrich Vinzenz Reiterer Salzburg/A

Mitherausgeber

Reinhard Feldmeier Göttingen/D, Karin Schöpflin Göttingen/D

Wissenschaftliche Berater

Peter Arzt-Grabner Salzburg/A, Kåre Berge Bergen/N, Eberhard Bons
Strasbourg/F, John J. Collins Yale/USA, Jeremy Corley Durham/GB, Renate
Egger-Wenzel Salzburg/A, Michael Ernst Salzburg/A, Marlis Gielen
Salzburg/A, Matthew J. Goff Florida/USA, Jan Joosten Strasbourg/F, Gerhard
Langer Salzburg/A, Luca Mazzinghi Florenz, Rom/I, Stephen Ryan
Washington/USA, Markus Witte Frankfurt/D, József Zsengellér Pápa/H
und

Manfred Hutter Bonn/D, Bernd U. Schipper Bremen/D

*41
und 2*

Neue Folge

n. 136 der ganzen Serie

ISDCL-Publishers Salzburg 2008

ISSN 0178-2967

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

2A 3835

✓ 30

Biblische Notizen

Neue Folge

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

ISSN 0178-2967

Die „Biblischen Notizen“ erscheinen viermal jährlich im Umfang von ca. 112 Seiten. Beiträge bis maximal 20 Seiten 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 (zu bibliographischen Angaben, zur Verwendung von Fremdschriftarten etc.) 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, Besprechungsexemplaren 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

Verwaltung und Abonnentenbetreuung:
Michaela Petra Sturm
E-Mail: vinzenz.reiterer@sbg.ac.at
Tel.: 0043-662-8044-2933

Auslagensatz (Preis) pro Nummer

Abonnement pro Nummer: € 9,50 (zuzüglich Versandkosten)
Einzelbezug pro Nummer: €10,50 (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 2008
ISDCL-Publishers, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Austria
Druck: Koller Druck GmbH, Bahnhofstraße 4, 5112 Lamprechtshausen, Austria

that she cannot fulfill, and fragmenting Judah's political stance by creating a countervailing faction. The theological consequence of the split was neglect of faith and its practical manifestation – political neutrality.

Summary

Isaiah 30,7b is a long standing crux. Attempts to find any sense in רַהַב הַם שִׁבְתָּ that is grammatically acceptable and contextually fitting have been so far unsuccessful. The emendation רַהַב הַמְשַׁבְּרָת "Rahab (Egypt) that splinters" is proposed for Isa 30,7b. Instead of amplifying the first hemistich it adds an important *Sitz im Leben* element to the political situation and an insight into Isaiah's theological thinking.

Zusammenfassung

Jesaja 30,7b stellt eine seit langem ungelöste Krux dar. Versuche, in רַהַב הַם שִׁבְתָּ – einer grammatisch an sich möglichen Formulierung, die auch in den Kontext passen könnte – irgendeinen Sinn zu finden, sind bisher erfolglos geblieben. Für Isa 30,7b wird die Emendation zu רַהַב הַמְשַׁבְּרָת „Rahab (Ägypten), das zerschlägt“ vorgeschlagen. Es geht nicht darum, den ersten Halbvers weiterzuentwickeln, viel mehr wird ein bedeutender Aspekt für den „Sitz im Leben“ der politischen Situation hinzugefügt und gleichzeitig ein Einblick in das theologische Denken Jesajas geboten.

Bibliographie

- Abarbanel, I., פְּרוּשׁ עַל נְבִיאִים אַחֲרוֹנִים, Jerusalem (Photostat of second edition 1641).
 Andersen, F.I. / Freedman, D.N., Hosea (AncB 24), New York 1980.
 Blenkinsopp, J., Isaiah 1-39 (AncB 19), New York 2000.
 Brown, F. / Driver, S.R. / Briggs, C.A., The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon, Peabody 2001.
 De Waard, J., A Handbook on Isaiah, I, Winona Lake 1997.
 Donner, H., Israel unter den Völkern; die Stellung der klassischen Propheten des 8. Jahrhunderts v. Chr. zur Aussenpolitik der Könige von Israel und Juda, Leiden 1964.
 Donner, H., Israel unter den Völkern. Die Stellung der klassischen Propheten des 8. Jahrhunderts v. Chr. zur Außenpolitik der Könige von Israel und Juda (VT.S 11), Leiden 1964.
 Duhm, B., Das Buch Jesaja, Göttingen 1922.
 Eissfeldt, O., Einleitung in das Alte Testament, unter Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumrān-Schriften; Entstehungsgeschichte des Alten Testaments, Tübingen 1964.
 Feldman, E., Das Buch Isaias, Münster 1925.
 Fisher, J., Das Buch Isaias, Bonn 1937.
 Fohrer, G., Das Buch Jesaja, II: Kapitel 24-39, (ZBK) Zürich 1967.

Biblische Notizen

Aktuelle Beiträge zur Exegese der Bibel und ihrer Welt

136

betreut am Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte
der Paris Lodron Universität Salzburg

Herausgeber

Friedrich Vinzenz Reiterer Salzburg/A

Mitherausgeber

Reinhard Feldmeier Göttingen/D, Karin Schöpflin Göttingen/D

Wissenschaftliche Berater

Peter Arzt-Grabner Salzburg/A, Kåre Berge Bergen/N, Eberhard Bons
Strasbourg/F, John J. Collins Yale/USA, Jeremy Corley Durham/GB, Renate
Egger-Wenzel Salzburg/A, Michael Ernst Salzburg/A, Marlis Gielen
Salzburg/A, Matthew J. Goff Florida/USA, Jan Joosten Strasbourg/F, Gerhard
Langer Salzburg/A, Luca Mazzinghi Florenz, Rom/I, Stephen Ryan
Washington/USA, Markus Witte Frankfurt/D, József Zsengellér Pépa/H
und
Manfred Hutter Bonn/D, Bernd U. Schipper Bremen/D

Neue Folge

n. 136 der ganzen Serie

ISDCL-Publishers Salzburg 2008

ISSN 0178-2967

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

Biblische Notizen

Neue Folge

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

ISSN 0178-2967

Die „Biblischen Notizen“ erscheinen viermal jährlich im Umfang von ca. 112 Seiten. Beiträge bis maximal 20 Seiten 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 (zu bibliographischen Angaben, zur Verwendung von Fremdschriftarten etc.) 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, Besprechungsexemplaren 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

Verwaltung und Abonnentenbetreuung:

Michaela Petra Sturm
E-Mail: vinzenz.reiterer@sbg.ac.at
Tel.: 0043-662-8044-2933

Auslagenersatz (Preis) pro Nummer

Abonnement pro Nummer: € 9,50 (zuzüglich Versandkosten)
Einzelbezug pro Nummer: €10,50 (zuzüglich Versandkosten)

Zahlungen / Method of payment

(keine Schecks / no cheques)

VISA oder MasterCard oder Banküberweisung

(sämtliche Bankspeesen zu Lasten des Einzahlers), International Money Order (additional bank charge; please, be sure that your payment is free of any charge for us!).

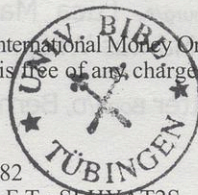
Bank: Salzburger Landeshypothekenanstalt

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 2008

ISDCL-Publishers, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Austria

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

87 3835

Inhaltsverzeichnis

Volker Wagner Zwei Beobachtungen im Buch Leviticus	5
Anke Eversmann Gottesbefragung und Bruderkrieg in Ri 20.....	17
Aron Pinker Isaiah 30,7b.....	31
Timothy M. Milinovich Form criticism and the rib in Isaiah 41,21-42,4.....	45
Mayer I. Gruber The Book of Job as Anthropodicy	59
Bernard Gosse L'influence de Pr 30,1-14 et du livre des Proverbes sur le Psautieret les textes qui en dépendent	73
Nicole Chibici-Revneau Königlicher Glaube Der βασιλικός in Joh 4,46-54 als Paradigma eines nachösterlichen Jüngers.....	85
Literaturinformation	105

Zwei Beobachtungen im Buch Leviticus

Volker Wagner

1. Lev 16,2 lässt keine Frage offen

Mit dieser Stelle hat sich C. Körting kürzlich ausführlich befasst. Sie ist ihrer Meinung nach „für den Kontext, in dem sie steht, ... überraschend“, weil „die Gegenwart Gottes im Heiligtum, folgt man dem Erzählfaden der Bücher Exodus und Leviticus, unzweifelhaft gegeben“ ist. „Weshalb aber geht dann ausgerechnet der Darstellung eines komplexen Rituals die Zusage voraus: ‚Denn in der Wolke erscheine ich über der *Kapporaet*?‘“¹ Ihre Antwort ist eine doppelte: Die Wendung drückt Gottes Gegenwart am Versöhnungstag aus und legitimiert zugleich das Priestertum Aarons.²

Damit ist aber ein anderes Problem des Textes noch nicht aus der Welt geschafft. „Nach dem, was 2bßγ vorausgeht, wäre die positive Angabe eines Zeitpunktes oder Zeitraumes für das erlaubte Betreten des Allerheiligsten zu erwarten.“³ – ein Desiderat, das auch schon von anderen Exegeten angemahnt worden ist. Hierfür findet C. Körting offenbar keine Lösung. Den Bezug auf Lev 16,29-34 schlägt sie jedenfalls aus, weil dort „nicht das ‚Wann‘ sondern das ‚Wie‘ der Ritualhandlungen thematisiert“ würde⁴; dies ist dann auch ein weiteres Argument für ihr Urteil, „dass V.2 nicht zum Grundbestand des Sühnerituals gehört“⁵.

Nun kann C. Körtings Auffassung, dass Lev 16,2 und damit auch der zur Debatte stehende Satz *עַל־הַכַּפֹּרֶת כִּי בָעֲנָן אֲרָאָה* zu einer Überarbeitungsschicht des im Folgenden gebotenen Rituals gehört, zutreffend sein.⁶ Darf

¹ Körting, *בָּעֲנָן* 221.

² Körting, *בָּעֲנָן* zusammenfassend 243f.

³ Körting, *בָּעֲנָן* 230.

⁴ Anders z.B. Eberhardt, Studien 141: „Nicht zu jeder Zeit soll er in das Heiligtum hinter den Vorhang kommen‘ ... Diese Formulierung wird erst im Appendix mit ‚einmal pro Jahr‘ (V.34, ...) präzisiert.“

⁵ Körting, *בָּעֲנָן* 232.

⁶ Seidl, Levitikus 229, hält außer Lev 16,1-2 auch 12-13 für einen „nachträglichen Einschub“, „da der erzählende Anfang mit seinem unzweideutigen Anschluss an Lev 10 keine Anbindung an das rituelle Hauptkorpus hat.“ Scheidet man aber 16,1 aus dem „Hauptkorpus“ aus, hängt dieses in der Luft, und der Leser erfährt nicht, aus welchem Grunde und zu welchem Zweck das folgende Ritual, das später zum Ritual des Versöhnungstages geworden ist, ausgeführt wird. Unter synchroner Betrachtung verweist B. Jürgens, Heiligkeit 66 mit Anm. 27, auch auf die „wichtige kompositorische Funktion der Redeeinleitung“ mit ihren „Verweisen auf das Wolkenmotiv im ersten Teil und auf den Zeitpunkt im

aber nicht auch von einem späteren Bearbeiter erwartet werden, dass er nach seinen Veränderungen oder Ergänzungen der Vorlage einen sinnvollen Text hinterlässt?⁷ Es müsste schon recht verwundern, wenn die von den Exegeten traditionell monierte Lücke im Text tatsächlich vorhanden wäre, d.h. eine Antwort auf die Frage, wann Aaron denn nun das Allerheiligste des Tempels betreten darf, fehlte. Es müsste aber ebenfalls verwundern, wenn eine solche Antwort erst in einem größeren Abstand zu Lev 16,2 wie etwa in 16,29-34 zu suchen wäre. Eher ist zu erwarten, dass die Auskunft unmittelbar an Ort und Stelle gegeben wird, jedoch durch ein traditionelles Missverständnis des hebräischen Wortlautes verdeckt ist.

C. Körting übersetzt Lev 16,2 mit den Worten: „Und es sagte Jhwh zu Mose: Sprich zu Aaron, deinem Bruder: Er aber soll nicht zu jeder Zeit hineingehen in das Heiligtum hinter den Vorhang vor die *Kapporæt*, die über der Lade ist und er soll nicht sterben, denn in der Wolke erscheine ich über der *Kapporæt*.“⁸ Bei dieser Wiedergabe wird die Hürde deutlich, die manche bibelhebräischen Partikeln dem Übersetzer und Ausleger in den Weg stellen. Bereits ein kurzer Blick in die Wörterbücher und Grammatiken zeigt, wie viele syntaktische Funktionen und damit Übersetzungsmöglichkeiten die in Lev 16,2 verwendeten Partikeln ׀ und כִּי haben können. Sehr oft ergibt sich ein sinnvolles Verständnis erst und allein durch den Kontext, und auf dessen Einbeziehung darf auch hier nicht verzichtet werden.

Lev 16,2 ist von 16,12-13 nicht zu trennen, da in diesen beiden Textteilen des Kapitels das *Kapporæt* genannte Bauteil der Lade, die Wolke und der Hinweis darauf, dass Aaron nicht sterben werde, eine besondere Rolle spielen. 16,12-13 bereitet nun aber keine besonderen Verständnis- oder Übersetzungsschwierigkeiten:

12 וְלָקַח מִלֵּא-הַמִּחֶתֶת גִּחְלֵי-אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ מִלִּפְנֵי יְהוָה וּמֵלֵא חֲפָנָיו קָמְרַת סָמִים
 דָּקָה וְהֵבִיא מִבֵּית לַפְּרֶכֶת: 13 וַיִּתֵּן אֶת-הַקָּמְרַת עַל-הָאֵשׁ לִפְנֵי יְהוָה וְכִסָּה עֵנַן הַקָּמְרַת
 אֶת-הַכֹּפֶרֶת אֲשֶׁר עַל-הָעֲדוּת וְלֹא יָמוּת:

„12 (Aaron) soll die Kohlenpfanne voll feurige Kohlen vom Altar vor יהוה und seine beiden Hände voll zerstoßenes Räucherwerk aus Dufstoffen neh-

zweiten Teil der Rede“, „durch die der ganze jetzt vorliegende Text als eine Einheit ausgewiesen wird.“

⁷ Sprachliche Schwierigkeiten und inhaltliche Spannungen bis hin zu Widersprüchen dienen regelmäßig als Begründung für eine diachrone Analyse alttestamentlicher Texte. Damit wird letztlich vorausgesetzt, dass antike Bearbeiter ungeschickt waren oder liederlich gearbeitet haben, während die Möglichkeit sachlicher Unkenntnis oder lexikologischer Wissenslücken des modernen Lesers weit geringer eingeschätzt wird. Letzteres aber sollte stets als erstes in Erwägung gezogen werden.

⁸ Körting, בְּעֵינַי 222.

men, hinter den Vorhang bringen 13 (und) das Räucherwerk vor יהוה auf das Feuer tun. Die Wolke vom Räucherwerk wird die Kapporæet, die über dem Mahnzeichen ist, bedecken, und er wird nicht sterben.“

Die Wolke hat hier eine positive Wirkung; ihr ist es zu verdanken, dass Aaron nicht sterben wird. Damit aber widerspricht Lev 16,12-13 der traditionellen Deutung und Übersetzung von 16,2 diametral. Denn wenn

דָּבַר אֶל־אֶהֱרֹן אַחִיד וְאֶל־יָבֵא בְּקִלְעֵת אֶל־הַקֹּדֶשׁ מִבַּיִת לְפָרֹכֶת אֶל־פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר
עַל־הָאֹרֶן וְלֹא יָמוּת כִּי בַעֲנֹן אֵרְאֶה עַל־הַכַּפֹּרֶת

mit

„Sage deinem Bruder Aaron, dass er nicht zu jeder Zeit in das Heiligtum gehe hinter den Vorhang vor den Gnadenthron, der auf der Lade ist, damit er nicht sterbe; denn ich erscheine in der Wolke über dem Gnadenthron.“⁹

wiederzugeben wäre, nannte der Kausalsatz 16,2bβγ den Grund für die angemahnte Vorsicht: Von der Wolke über der Kapporæet gehe ein tödliche Gefahr für Aaron aus. Dies würde den Ritus von 16,12-13 undurchführbar machen. Da nun aber – wenigstens zunächst – davon auszugehen ist, dass innerhalb ein und desselben engen Textzusammenhangs ein und dasselbe Wort ein und dieselbe Bedeutung hat und deshalb auch hier die in 16,13 erwähnte Wolke mit ihrer positiven Wirkung gemeint sein muss, kann die traditionelle Wiedergabe des כִּי als kausale Subjunktion¹⁰ nicht richtig sein, auch wenn sie bereits in der LXX begegnet¹¹. Die Übersetzung erregt den Verdacht, dass sie weniger auf semantische und syntaktische Überlegungen zurückgeht, sondern sich vornehmlich von dem Gedanken leiten lässt, dass eine Selbstaussage über das Erscheinen Gottes eo ipso den Charakter einer „Zusage“¹² haben müsse. Bevor jedoch die Theologie ins Spiel gebracht wird, sollten alle sich in den Zusammenhang einfügenden Möglichkeiten der Deutung und der Wiedergabe der Partikel כִּי – und dann davon abhängig dann auch des ׀ – ausgeschöpft werden.

Der Kontext lässt sich wie folgt beschreiben: Lev 16,1 nimmt auf den Tod Nadabs und Abihus Bezug, der in 10,1ff. erzählt wird. Das erinnerte

⁹ Revidierte Lutherbibel von 1984; ähnlich fast alle anderen Übersetzungen.

¹⁰ So z.B. Milgrom, Leviticus 1009: „for“; Hartley, Leviticus 220: „for“; Gerstenberger, Buch 194: „denn“. Letztere Übersetzung findet sich auch bei Jürgens, Heiligkeit 434, obgleich er die positive Wirkung der Wolke erkennt, durch die „Aaron beim Betreten des Allerheiligsten beschützt werden soll“, 106.

¹¹ ... evn ga.r nefe, lh| ovfqh, somai evpi. tou/ i' lasthri, ou.

¹² Körting, בעֲנֹן 221 und öfter. Jürgens, Heiligkeit 107, erinnert daran, dass von der Erfüllung dieser Zusage in dem folgenden Ritual „nicht mehr ausdrücklich ... die Rede ist“; dies aber dürfte man, wenn der zur Debatte stehende Satz den Charakter einer Zusage hätte, doch wohl erwarten.

tragische Geschehen ging zwar nicht auf das Betreten des Allerheiligsten zur unrechten Zeit, sondern auf ein anderes Fehlverhalten zurück, macht aber das Grundsätzliche deutlich: Wer sich in der Ausübung von Riten an Gott wendet, setzt sich Gefahren aus, solange er nicht die notwendigen Sicherheitsmaßnahmen kennt und ergreift.

Eine besondere Gefahr soll dabei vom Erblicken der Kapporæt ausgehen, die deshalb „unsichtbar“¹³ gemacht werden müsse. Dagegen sind jedoch zwei Einwände zu erheben: Erstens widerspricht diese Vermutung der praktischen Durchführbarkeit des folgenden Rituals. Danach hat Aaron in 16,14 die Aufgabe, Blut aus der Schlachtung eines der Tiere an die gegen Osten gerichtete Seite der Kapporæt zu spritzen. Zu diesem Zwecke aber muss er diese sehen können. Ist sie nicht nur durch die Wolke vom Räucherwerk „bedeckt“¹⁴, sondern sogar „unsichtbar“ gemacht, ist ein zielgerichtetes Spritzen des Blutes kaum möglich. Auch wird Aaron gar nicht umhinkommen, der Lade ansichtig zu werden, wenn er das Adyton betritt und dort vor ihr das Räucherwerk entzündet, um die Wolke herzustellen. Die Lösung dieses Problems durch J. Milgrom, die die Kapporæt verhüllende Wolke könne bereits vor dem Betreten des Allerheiligsten durch ein von dem Weihrauch zu unterscheidendes raucherzeugendes Material hergestellt werden¹⁵, ist im Text nicht erwähnt und nicht einmal zwischen den Zeilen zu vermuten. Diese zusätzliche Aufgabe hätte aber in einem Ritual auf keinen Fall verschwiegen werden dürfen! Überdies dürfte J. Milgroms Wolke, wenn man sich ihre Erzeugung vor oder während des Eintritts in das Adyton praktisch vorstellt, eher Aaron selbst verhüllen als die Kapporæt. Vor allem aber – und das ist der andere Einwand – geht es in 16,2, wo das sichere Betreten des Raumes mit der Kapporæt erstmals thematisiert wird und was von 16,12ff. kaum zu trennen ist, überhaupt nicht um den Anblick der Kapporæt¹⁶. Die Satzaussage von 16,2bβγ ist אֶרְאֶה – „ich werde mich sehen lassen / sichtbar werden“ – und das Thema des Satzes damit die

¹³ Noth, Buch 105; siehe auch Milgrom, Leviticus 1-16 1014; Körting, בְּעֵינַי 224f.

¹⁴ Die Verwendung des Verbs כִּסָּה legt nicht zwangsläufig nahe, dass die Kapporæt nicht mehr erblickt werden könnte; HAL 464f., ordnet Lev 16,13 mit Recht nicht unter „5. zudecken, verbergen“ ein; „bedecken“ aber schließt einen letzten Rest der Sichtbarkeit des Bedeckten nicht aus.

¹⁵ Milgrom, Leviticus 1-16 zusammenfassend 1030.

¹⁶ So gegen die fast zweitausendjährige Diskussion, deren Anfänge Milgrom, Leviticus 1-16 1014f., 1028-1031, ausführlich darstellt und beurteilt, die aber wohl einen Irrweg darstellt. Bevor ein in sich geschlossener Text in den alttestamentlichen Kontext gestellt wird, muss er zunächst aus sich heraus gedeutet werden. Aber (auch) Milgrom geht von der aus Num 4,5ff. und I Sam 6,19 erhobenen „venerable tradition that the sight of the uncovered Ark is fatal“ aus und versucht, von da aus Lev 16,2 und 12f. auszulegen.

Sichtbarkeit Gottes, der als Subjekt in der Verbalform enthalten ist. Demgegenüber ist die Kapporæet nur insofern von Interesse, als sie Bestandteil einer Lokalbestimmung ist: Wenn sich eine / die Wolke über der Kapporæet befindet, dann wolle יהוה darin zu finden sein und – das ist dann daraus zu schließen – an keiner anderen Stelle im Raum. Ob und, wenn ja, welche Gefahren von der Kapporæet ausgehen könnten, steht hier nicht zur Debatte. Wird aber eine tödliche Gefahr für Aaron im Allerheiligsten behauptet, dann muß ihr Grund auch erschließbar sein und kann dann nur mit der Anwesenheit יהוה im Adyton zusammenhängen. Weiß Aaron nicht, an welcher Stelle genau sich יהוה in diesem kleinen Raum befindet, ist die Wahrscheinlichkeit groß, sich ihm gegenüber falsch zu verhalten und im schlimmsten Falle seine Heiligkeit zu verletzen. Deshalb benötigt Aaron keine „Zusage“, dass Gott in der Wolke gegenwärtig sein wolle, sondern eine Auskunft darüber, wie, wann und wo יהוה im Allerheiligsten gegenwärtig ist.

Die Partikel כִּי vermag dem Nebensatz 16,2b β γ diese Bedeutung in der Tat zu geben, wenn man sie als temporale oder konditionale Subjunktion auffasst. Belegstellen für כִּי in diesem Sinne bieten die einschlägigen Wörterbücher in reicher Auswahl.¹⁷ Und derjenige, der mit kasuistischen Rechtsätzen im Alten Testament vertraut ist, bei denen כִּי regelmäßig zur Einführung des Hauptfalles dient, oder die Redeweise der priesterlichen Rituale kennt, die oft genauso verfährt, würde in Unkenntnis der traditionellen Übersetzungen und Kommentare in 16,2 vielleicht wohl ohnehin instinktiv „wenn ich in der Wolke über der Kapporæet erscheine“ lesen. Eine dementsprechende Übersetzung des כִּי mit „wenn“ findet der Verfasser allein bei W. Kornfeld: „Dann wird er nicht sterben, wenn ich über der Deckplatte in einer Wolke erscheine.“¹⁸ וְלֹא יָמוּת in dieser Weise von dem Vorangehenden abzutrennen und als Hauptsatz zu עַל-הַכַּפֹּרֶת zu ziehen, fällt zugegebener Maßen nicht leicht, da die Wendung durch das ׀ eng mit dem vorstehenden Text verbunden ist.¹⁹ Es wird aber möglich, wenn hier das ׀, das ja so viele syntaktische Funktionen haben kann, als „und zwar“²⁰ oder „aber“²¹ aufgefasst wird; vielleicht aber kann das ׀ auch als pleonastisch verstanden werden²² und einfach unübersetzt bleiben:

¹⁷ Siehe z.B. HAL 449 zu 10. und 11.

¹⁸ Kornfeld, Leviticus 63; leider nimmt er zu dieser Übersetzung, die er der Einheitsübersetzung entnimmt, nicht ausdrücklich Stellung.

¹⁹ Dies ist wohl auch das Argument, mit dem Körting, mit dem בָּעֵנָן 229 mit Anm. 50, Elligers Aufteilung der Passage, die mit der Kornfelds übereinstimmt, ablehnt; Elliger verblieb dann freilich bei der traditionellen Übersetzung „denn“.

²⁰ HAL 248 zu 5.

²¹ HAL 248 zu 15.

²² HAL 248 zu 24.

„er wird nicht sterben, wenn ich in der Wolke über der Kapporæt erscheine“.

16,2 und 13 reden also von ein und derselben (Weihrauch)wolke.²³ Sie dient dazu, die Anwesenheit יהוה's sichtbar zu machen und zu verorten.²⁴ Wenn Aaron die Wolke im Allerheiligsten mittels seines Räucherwerkes hergestellt und sich diese über der Kapporæt lokalisiert hat, weiß er, wo sich יהוה „aufhält“, so dass er an dieser Stelle die notwendigen Vorsichtsmaßregeln beachten kann, die dann an anderen Stellen des Raumes nicht notwendig sind. So kann er das ihm obliegende Blutritual an der Kapporæt gefahrlos ausführen.

Die wiederholt aufgewiesene Lücke im Text ist also in Wahrheit nicht vorhanden. Lev 16,2 lässt keine Frage offen.

2. Lev 26,34-35.43²⁵ belegt die Missachtung des Sabbats als arbeitsfreien Tag vor und im Exil

M. Albani schreibt in einem inhaltsreichen Aufsatz über „Israels Feste im Herbst und das Problem des Kalenderwechsels in der Exilszeit“: „In Lev 26,34f. wird die Verwüstung des Landes in der Exilszeit als Ersatz für die nicht eingehaltenen Sabbate in vorexilischer Zeit betrachtet.“²⁶

Im Kontext dieses Zitates spricht M. Albani über den Sabbattag und seine Bedeutung für eines der israelitischen Kalendersysteme. Die angeführte Stelle jedoch wird traditionell als Hinweis speziell auf das Sabbatjahr – richtiger wohl שְׁבַת־Jahr – von Lev 25,3-7 verstanden, das nach jeweils sechs Jahren ein ganzes Wirtschaftsjahr über mittels Brache gehalten werden soll. Dementsprechend übersetzen viele Kommentatoren שְׁבַת־יָרֵךְ bzw. שְׁבַת־חֵיכֶם auch gleich mit „seine“ (sc. des Landes) bzw. „eure Sabbatjahre“.²⁷ Doch kann man in der Tat fragen, ob das die richtige Auslegung dieser Stelle ist.

²³ So mit Elliger, Leviticus 203 und anderen.

²⁴ Dass durch die Verwendung des Wortes עָנָן im Zusammenhang mit der Aussage von der Anwesenheit Gottes an den Sinn und Zweck des Räucheropfers ganz allgemein, vgl. z.B. Jürgens, Heiligkeit, 106, oder auch an die Bedeutung der Wolke in Ex 25,22, vgl. z.B. Jürgens, Heiligkeit 106f., oder Körting, בְּעָנָן 230, erinnert wird, ist nicht zu bestreiten.

²⁵ Vgl. auch 2Chr 36,21.

²⁶ Albani, Israels 133.

²⁷ So z.B. Hartley, Leviticus 452; Gerstenberger, Buch 367; Milgrom, Leviticus 23-27 2273. Demgegenüber gibt Kornfeld, Levitikus 108, auf Grundlage der Einheitsübersetzung den Text korrekt wieder. Staubli, Bücher 193; Elliger, Leviticus, 362, und Grünwaldt, Heiligkeitgesetz 347f., 361, übersetzen zwar

Die beiden betreffenden Textabschnitte aus Lev 26 lauten:²⁸

אָז תִּרְצָה הָאָרֶץ אֶת־שַׁבְּתוֹתֶיהָ כֹּל יְמֵי הַשָּׁמָה וְאַתֶּם בְּאֶרֶץ אֲבוֹתֵיכֶם אִז שַׁבְּתַתְּ
הָאָרֶץ וְהִרְצַת אֶת־שַׁבְּתוֹתֶיהָ: 35 כֹּל־יְמֵי הַשָּׁמָה תִּשְׁבַּת אֶת אֲשֶׁר לֹא־שַׁבְּתָהּ
בְּשַׁבְּתוֹתֵיכֶם בְּשַׁבְּתוֹתֶיךָ עָלֶיהָ:

„34 Dann wird das Land alle Tage seines Entvölkertwerdens²⁹ an seinen Sabbaten Gefallen haben³⁰, ihr seid nämlich³¹ im Land eurer Feinde. Dann wird das Land ruhen und Gefallen an seinen Sabbaten haben lassen³². 35 Alle Tage seines Entvölkertwerdens wird es (die Ruhe) ruhen, die es an euren Sabbaten nicht ruhte, als ihr auf ihm wohntet.“

וְהָאָרֶץ תַּעֲזֹב מִקֶּדֶם וְתִרְצַן אֶת־שַׁבְּתוֹתֶיהָ בְּהַשָּׁמָה מִקֶּדֶם וְהֵם יִרְצוּ אֶת־עֵינֵיהֶם יַעַן
וּבְנֵיהֶם בְּמִשְׁפָּטֵי מִאֲסוֹ וְאֶת־חֻקְתִּי יִגְעֲלוּ נַפְשָׁם:

„43 (Und) das Land wird von ihnen verlassen sein und während des von ihnen Entvölkertwerdens an seinen Sabbaten Gefallen haben³³. (Und) sie werden (deshalb?) an ihrem Vergehen, dass sie meine Rechtsbestimmungen ablehnten und ihre Seele meine Satzungen verabscheute, Gefallen finden³⁴.“

„Sabbat“, sprechen dann jedoch in der Auslegung von „Sabbatjahr“. Baumgarten, Tradition 23, geht einen vermittelnden Weg und sagt: „Die Sabbate, von denen V 35 spricht, sind u.a. alle siebenten Tage.“

²⁸ Nach Milgrom, Leviticus 23-27 2323, sind 26,34-35 ein siebenter Zusatz: „These verses constitute a parenthetical statement that interrupts the flow of v.33,36 (admitted by Hoffmann 1953). Probably an interpolation (Baentsch 1903)“.

²⁹ Oder: seines Verödetgemachtwerdens, was allerdings in 26,34aß nur schwer mit **מָה** verbunden werden kann.

³⁰ Hier eine Wurzel **רצה** II voraus- und anzusetzen, was seit der 14. Auflage des Handwörterbuches von Gesenius / Buhl in die Diskussion gekommen ist, erscheint unnötig. **רצה** I ergibt im gegebenen Zusammenhang durchaus einen guten Sinn; vgl. Barstad, **רצה** 646-647. Andererseits wendet eine Übersetzung „bezahlen, abtragen (עון)“, so HAL 1195 unter **רצה** II für Lev 26,41 und 34b, den Sinn des Sabbats bzw. des Sabbatjahres, der doch wohl in der Ruhe und damit einer Wohltat für das Land liegt, in eine geforderte und zu leistende Auflage desselben; so ausdrücklich allerdings von Baumgarten, Tradition 23, verstanden: „Damit erfüllt das Land, was das Heiligkeitsgesetz fordert.“; ähnlich auch schon Noth, vgl. unten das Zitat in Anm. 36.

³¹ Vgl. HAL 248 zu 5.

³² Das Hiph^על – wenn hier nicht, wie in der LXX aufgefaßt, mit dem Qal gleichbedeutend – soll vielleicht als Kausativ die Auswirkungen des Sabbats auf die nicht menschlichen Bewohner des Landes ausdrücken.

³³ Die Übersetzer der LXX haben hier **רצה** nicht mit dem nach 26,34 zu erwartenden εὐδοκέω wiedergegeben, sondern bereits zu προσδέχομαι gegriffen, was eigentlich nur für das **ירצו** in 43aß angebracht erscheint.

³⁴ Wohl im Sinne von „sich mit etwas abfinden“. Vielleicht aber hat auch Barstad, **רצה** 647, Recht, wenn er – allerdings im Blick auf das Schicksal des Landes – davon spricht, dass der Verfasser „bitter-ironisch“ rede.

Wenn auch die שְׁבֻחַתֶּיךָ in 26,34aα.b und 43aα Lev 25,3-7 insofern aufnehmen könnten, als auch dort in 4aαβ und 6a das Sabbatjahr verkürzt als שְׁבֻחַת שְׁבֻחַן / שְׁבֻחַת לַיהוָה / שְׁבֻחַת הָאָרֶץ bezeichnet wird, so ist dieser Bezug für das שְׁבֻחַתֶּיךָ in 35b ausgeschlossen, da sich das Suffix der 2. Person Plural nicht auf das Land und seine Sabbat(jahr)e beziehen kann, sondern eindeutig und ausschließlich die Angesprochenen und deren Sabbate aufnimmt. Es ist also sehr wohl möglich, dass hier mit M. Albani tatsächlich nicht an die Sabbatjahre, sondern an die Sabbattage zu denken ist, deren Nichteinhaltung die – im Rahmen eines vaticinium ex eventu – angedrohten Konsequenzen haben würde.

Lev 26,3-45 will dem Wortlaut nach im Zusammenhang mit den am Sinai verordneten חֻקִים, מִשְׁפָּטִים und תּוֹרָה gesprochen sein.³⁵ Der Leser kann sich jedoch des Eindrucks nicht erwehren, dass der Text in Kenntnis der Zerschlagung des Staates Juda und der sich daran anschließenden Umsiedlungen entstanden ist. Wenn M. Noth bemerkt, die dargestellte totale Brache des Landes entspreche „nicht der geschichtlichen Wirklichkeit“³⁶, so mag das seinen Grund in einem gewissen zeitlichen Abstand zu den Ereignissen haben. Der Verfasser spricht also aller Wahrscheinlichkeit nach zu Menschen der nachexilischen Zeit. Das hat Konsequenzen für die Erhellung der Geschichte des Sabbats:

1. Der Verfasser wirft der Umsiedlergeneration und damit der Zeit vor und während der Katastrophe am Anfang des 6. Jahrhunderts v. Chr. in 26,(34)35 die Nichteinhaltung des Sabbats vor. Nun hatte J. Meinhold im Jahre 1909 die Hypothese aufgestellt, dass der vorexilische Sabbat der Vollmondtag gewesen sei, der von den Propheten als astralreligiös und damit unjahwistisch bekämpft worden wäre. T. Veijola hat in jüngerer Zeit versucht, dieser Hypothese wieder zur Anerkennung zu verhelfen³⁷, worin ihm M. Albani in seinem genannten Aufsatz folgt³⁸. Der Verfasser von Lev

³⁵ Der Abschnitt ist also nicht der Schluss eines „Heiligkeitsgesetzes“, sondern der großen Darstellung des יהוה-Kultes Ex 25-Lev 25; vgl. Wagner, Existenz passim.

³⁶ Noth, Buch 175: „Die Entvölkerung des Landes durch die Deportation (V.33) wird als so vollständig vorgestellt, dass – im Unterschied zu der geschichtlichen Wirklichkeit – das Land als künftig gänzlich unbestellt gedacht ist, so dass es seine „Sabbatjahre“ haben wird (V.34.35), die ihm offenbar seit langer Zeit im Widerspruch zu 25,2b-7 vorenthalten worden waren; so wird das Land entschädigt werden für den Ausfall der Sabbatjahre (so V.34a), und es wird seinerseits Jahwe entschädigen können für das, was es ihm in den ausgefallenen Sabbatjahren leider schuldig geblieben ist (so wohl V.34bβ nach 25,2b.4aβ).“

³⁷ Veijola, Propheten passim.

³⁸ Albani, Israels 130-132.

26,(34)35 kritisiert aber die Menschen der Umsiedlergeneration nicht deshalb, weil sie, als sie noch im Lande waren, den Sabbat als einen unjahwistischen, weil astralreligiösen Vollmondtag begangen hätten, sondern weil sie ihn gar nicht gehalten haben. Hätte er ihnen die Missachtung eines heidnischen Mondfestes nicht sogar zum Guten anrechnen müssen? Doch von einem vorexilischen und schon von den Propheten kritisierten Vollmondsabbat weiß der Verfasser von Lev 26,(34)35 offenbar nichts.³⁹ Dabei ist zu bedenken, „daß die Mißachtung des Sabbats das einzige Vergehen ist, das in Lev 26 expressis verbis genannt wird“⁴⁰, was erwarten lässt, dass sich der Verfasser mit diesem Thema besonders befasst hat. Für ihn aber ist mit dem vorexilischen Sabbat nicht die Frage nach dem richtigen oder falschen Kultus verbunden, sondern er bemängelt, dass die Umsiedlergeneration den Sabbat nicht beachtet und dadurch dem Land die ihm eigentlich an diesen Tagen zustehende Ruhe genommen habe.

2. Nun bestreiten die Verfechter der J. Meinholdschen Hypothese vom vorexilischen Vollmondsabbat nicht, dass an jenem Tage die Arbeit geruht haben könnte. Hätte der Verfasser von Lev 26,(34)35 aber den arbeitsfreien Vollmondsabbat im Blick, dann wäre der jeweils einmal im Monat und damit genauso häufig vorgekommen wie der Neumondstag, mit dem zusammen er zuweilen auch genannt wird und der laut 2Kön 4,23 wohl ebenfalls arbeitsfrei war. Die Nichteinhaltung des Neumondtages hätte das Land ebenso häufig in seiner Ruhe gestört wie die des Vollmondsabbats und wäre dann sinnvoller Weise hier mit zu erwähnen gewesen. Doch wenn dies nicht geschieht und der Verfasser lediglich den Sabbat nennt, meint er offensichtlich den Ruhetag *κατ' ἑξοχήν* und also den viermal häufiger vorkommenden Wochensabbat, dessen Missachtung weit größeren Schaden anzurichten vermag.

3. Nach verbreiteter Ansicht soll der Sabbat als Wochensabbat im und nach dem Exil zu großer, wenn nicht größter Bedeutung gelangt sein.⁴¹ Dann wäre eigentlich zu erwarten, dass der Verfasser von Lev 26,43 auch die von ihm angesprochenen Nachkommen der Umsiedlergeneration⁴² in

³⁹ Dazu, dass 2Kön 4,23; Jes 1,13; Hos 2,13 und Am 8,5 nicht zwingend auf einen vorexilischen Vollmondsabbat hin ausgelegt werden können, zumal Jes 1,13 und Hos 2,13 auch kaum vorexilisch sein dürften, vgl. ausführlich Wagner, Profanität, 14-15 und 47-55.

⁴⁰ Darauf weist Steymans, Verheißung 298, mit Recht hin.

⁴¹ Siehe als ein Beispiel unter vielen Albani, Israels 132; dieser Bedeutungsgewinn soll mit dem inhaltlichen Wandel vom Vollmondtag zum wöchentlichen Ruhetag verknüpft gewesen sein.

⁴² Zur ausführlichen Begründung, daß sich der Verfasser hier an die nachfolgende(n) Generation(en) richtet, siehe Baumgarten, Tradition 13 Anm. 76.

der Aufwertung und im Halten des Sabbats bestätigt und sie für ihren Sinneswandel lobt. Doch auch ihnen wird wieder der alte Vorwurf gemacht, die Rechtsbestimmungen יהוה's abgelehnt und seine Satzungen verabscheut zu haben. Dass das nun wenigstens im Blick auf den Sabbat anders geworden wäre, weil dieser für sie inzwischen „zum wichtigsten Bekenntnis- und Bundeszeichen für die Zusammengehörigkeit zwischen JHWH und seinem Volk“⁴³ geworden war, lässt der Verfasser nicht erkennen.

Damit fügt sich Lev 26,34-35.43 lückenlos in die Reihe der nachexilischen Belege für den Sabbat ein. Hinweise auf die vermeintliche Aufwertung des Sabbats in jener Epoche lassen sich nicht nur hier, sondern im gesamten Alten Testament nicht finden. Vielmehr bezeugen Kgl 2,6, dann aber vor allem Jer 17,19-27; Ez 20-23 und Neh 13,15-22 die Nichtachtung des arbeitsfreien Wochentages während und nach dem Exil in aller Deutlichkeit.⁴⁴ Der Verlust dieser segensreichen Institution rief aber schließlich die Verfechter der vorexilischen Sabbattradition auf den Plan, um durch eine Vielzahl von theoretischen und praktischen Bemühungen dem wöchentlichen Ruhetag wieder zu seiner ehemaligen Geltung zu verhelfen.⁴⁵

Summary

1. If the Particle כִּי in Lev 16:2 is understood to be a subordinative conjunction with the meaning „if/ when“ and hence 2b\beta\gamma as a subordinate clause, the passage offers a clear answer to the question at what time Aaron can enter the adytum without danger to his life: „He won't die, if/ when I appear in the cloud over the Kapporæ“.

2. The writer of Lev. 26:34-35.43 considers the pre-exilic Sabbath not to be the alleged full moon day, but the weekly rest day, whose non-observance impairs the land (and all what lives on it). Lev 26:43 reveals nothing about the Sabbath having been of special esteem in the exilic generation.

⁴³ Albani, *Israels* 132.

⁴⁴ Vgl. dazu ausführlich Wagner, *Profanität* 55-70.

⁴⁵ Im einzelnen ist zu nennen: die kultische Gestaltung des Sabbattages einschließlich seiner Aufnahme in die kultischen Terminkalender und der Zuordnung von Opfern, die Erklärung des Sabbats als Eigentum יהוה, die Verankerung des Sabbats in den Mythen, die Erklärung des Sabbats als Zeichen zwischen יהוה und dem / den Observanten, die Proklamierung der Sabbatruhe als Voraussetzung für das Heil, die Androhung von Gewalt bei Nichteinhaltung der Sabbatruhe und die Betonung einer sozialen Zweckbestimmung des Sabbats; vgl. dazu Wagner, *Profanität*, 70-121.

Zusammenfassung

1. Wird die Partikel ^{ki}כִּי in Lev 16,2 als Subjunktion „wenn“ und somit 2bßγ als Nebensatz verstanden, bietet die Passage eine eindeutige Antwort auf die Frage, wann Aaron das Allerheiligste gefahrlos betreten kann: „Er wird nicht sterben, wenn ich in der Wolke über der Kapporæ^{ae}t erscheine“.

2. Der Verfasser von Lev 26,34-35.43 setzt den vorexilischen Sabbat nicht als den vermeintlichen Vollmondtag, sondern als den wöchentlichen Ruhetag voraus, dessen Nichtbeachtung das Land (und die, die darauf leben,) beeinträchtigt hat; davon, dass der Sabbat in der Exilsgeneration eine besondere Hochschätzung erfahren haben soll, lässt 26,43 nichts erkennen.

Bibliographie

- Albani, M., Israels Feste im Herbst und das Problem des Kalenderwechsels in der Exilszeit, in: Blum, E. / Lux, R. (Hg.), Festtraditionen in Israel und im Alten Orient (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 28), Gütersloh 2006, 111-156.
- Barstad, H.M., רָצוֹן רָצָה rāṣôn rāṣāh, in: ThWAT VII, Stuttgart u.a. 1993, 640-652.
- Baumgarten, N.C., Überkommene Tradition neu aufgearbeitet und angeeignet: Lev 26,3-45. Das Heiligkeitgesetz in Exil und Diaspora: BZ 43 (1999) 1-25.
- Eberhardt, C., Studien zur Bedeutung des Opfers im Alten Testament. Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen (WMANT 94), Neukirchen-Vluyn 2002.
- Elliger, K., Leviticus (HAT I/4), Tübingen 1966.
- Gerstenberger, E.S., Das dritte Buch Mose (ATD VI), Göttingen ²1993.
- Gesenius, W. / Buhl, F., Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Leipzig ¹⁴1905.
- Grünwaldt, K., Das Heiligkeitgesetz Lev 17-26. Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie (BZAW 271), Berlin / New York 1999.
- Hartley, J.E., Leviticus (WBC IV), Dallas 1992.
- Jürgens, B., Heiligkeit und Versöhnung. Levitikus 16 in seinem literarischen Kontext (HBS 28), Freiburg u. a. 2001.
- Köhler, L. u. a., Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament (HAL); Leiden u. a. ³1967-1990.
- Körting, C., כִּי בְעֵינַי אֲרָאָה עַל-הַכִּפֹּרֶת – Gottes Gegenwart am Jom Kippur, in: Blum, E. / Lux, R. (Hg.), Festtraditionen in Israel und im Alten Orient (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 28), Gütersloh 2006, 221-246.
- Kornfeld, W., Levitikus (NEB.AT VI), Würzburg ²1983.
- Milgrom, J., Leviticus 1-16 (AncB 3), New York u.a. 1991.
- Milgrom, J., Leviticus 23-27 (AncB 3), New York u.a. 2000.
- Noth, M., Das dritte Buch Mose. Leviticus (ATD VI), Göttingen ³1973.

- Seidl, T., Levitikus 16 – „Schlußstein“ des priesterlichen Systems der Sündenvergebung, in: Fabry, H.-J. / Jüngling, H.-W. (Hg.), Levitikus als Buch (BBB 1991), Berlin / Bodenheim 1999, 219-248.
- Staubli, T., Die Bücher Leviticus Numeri (NSK.AT III), Stuttgart 1996.
- Steymans, H.U., Verheißung und Drohung: Lev 26, in Fabry, H.-J. / Jüngling, H.-W. (Hg.), Levitikus als Buch (BBB 119), Berlin / Bodenheim 1999, 263-307.
- Veijola, T., Die Propheten und das Alter des Sabbatgebots, in: Fritz V. u.a., Prophet und Prophetenbuch, FS Otto Kaiser (BZAW 185), Berlin / New York 1989, 246-264.
- Wagner, V., Zur Existenz des sogenannten Heiligkeitgesetzes: ZAW 86 (1974) 307-316.
- Wagner, V., Profanität und Sakralisierung im Alten Testament (BZAW 351), Berlin, New York 2005.

Volker Wagner

Johannisallee 4

04317 Leipzig

Deutschland

E-Mail: drwagner40@hotmail.com

Gottesbefragung und Bruderkrieg in Ri 20

Anke Eversmann

Wiederkehrende Muster, die eine Erzählung strukturieren, beschreibt Shimon Bar-Efrat in seinem Buch „Narrative Art in the Bibel“.¹ Ein solches Muster sind die Gottesbefragungen in Ri 20, die in unmittelbarem Zusammenhang zu den Kämpfen stehen. Die Zahl drei spielt eine wichtige Rolle in dieser Erzählung. Drei Kämpfe finden statt, und jeder Kampf bedarf zuvor von israelitischer Seite einer Befragung bei Gott, obwohl der Krieg schon vorher beschlossene Sache zu sein scheint (V.9-10.13.15.17). Auf jede Gottesbefragung erhalten die Israeliten eine Antwort ihres Gottes. So wundert es beim ersten Lesen, dass trotz der Antworten JHWHs, die dem Krieg zuzustimmen scheinen, die ersten beiden Kriege verloren werden.

In diesem Aufsatz wird der Frage nachgegangen, wie die drei Dialoge zwischen Israel und Gott die Erzählung in Ri 20 strukturieren und in welchem Verhältnis sie zu den Kämpfen Israels gegen Benjamin stehen.

1. Dialoge in Ri 20

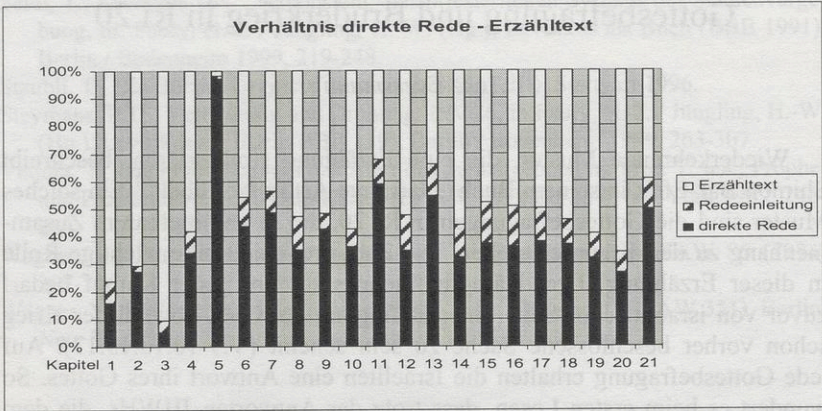
Das Zusammenspiel von Erzähltext und direkter Rede in biblischen Erzählungen ist ein wichtiges Gestaltungselement, das aber oft in der narrativen Analyse vernachlässigt wird.² Häufig fällt den Lesenden der Wechsel zwischen den Textstrukturen nachdrücklich auf, denn sie werden dadurch intensiver in die Erzählung hineingezogen. Ihnen wird nun ermöglicht, aus der Perspektive verschiedener Personen auf den Geschehensablauf zu schauen.³

Für biblische Dialoge gilt meistens, dass sie den Höhepunkt eines Gespräches berichten, so dass der Fokus direkt auf das Anliegen der redenden Personen gerichtet wird, wobei der Gesamtzusammenhang überwiegend über die Erzählstimme berichtet wird, die dann aber völlig zurücktritt, sobald ein Dialog aufgenommen wird. Die Kapitel im Richterbuch sind mehr oder weniger stark von Dialogen bestimmt, wie der folgende Überblick zeigt:

¹ Vgl. Bar-Efrat, Art 102ff.

² Vgl. Hardmeier, Textwelten 71.

³ Es darf dabei selbstverständlich nicht vergessen werden, dass die Rede der Personen letztlich nur über den Erzähler zugänglich wird (vgl. Quinkertz, Analyse 142).



Betrachtet man diese Darstellung der Verteilung von Rede- und Erzähltext, fällt auf, dass Ri 20 zu denjenigen Kapiteln im Richterbuch gehört, das neben den drei Anfangskapiteln die meisten Erzählanteile und die wenigsten direkten Reden beinhaltet. In 128 von 174 Äußerungseinheiten (ÄE)⁴ (74%) berichtet die Erzählstimme. Die einzige lange Dialogszene findet sich am Anfang der Erzählung (3d-7). Aufgefordert von den Söhnen Israels berichtet der Levit aus seiner Perspektive über das Unrecht, das in Gibeon geschehen ist (3c-7), und daraufhin reagiert das gesamte Volk wie ein Mann. Die Rede ist durch die Erzählstimme so eingeleitet, dass der Adressat nicht gleich deutlich ist. Nach V.3 sprechen die Söhne Israels, aber es wird nicht direkt gesagt, zu wem sie sprechen. Es wird die Vorstellung von einer großen Volksversammlung entworfen, die kollektiv über den Grund des Zusammentreffens in Mizpa aufgeklärt werden will. Der levitische Mann ist es allerdings, der antwortend aus seiner Perspektive das Geschehen wiedergibt. Er wird damit selbst zu einer erzählenden Instanz in der Erzählung, indem er das vergangene Ereignis rückblickend wiedergibt. Bis hierhin wissen die Lesenden nicht definitiv, ob die Frau bei der Vergewaltigung starb. Erst in der Erweiterung der Redeeinleitung wird der Erzähler eindeutig: „der Mann der ermordeten Frau“ (4a).⁵ Mit 14 ÄE ist die nun folgende Antwort des

⁴ Die Äußerungseinheiten sind bestimmt nach Schweizer, Texte 37.

⁵ Der Erzähler gibt hier eine Zusatzinformation. Der Levit drückt dagegen in seiner Darstellung seine Angst aus, ermordet zu werden (V.5). Er sagt zwar ebenso wie der Erzähler, dass die Frau durch das Verbrechen starb, bezieht den Mordversuch aber auf sich. Der Levit nennt somit sich selbst als ersten Adressaten des Verbrechens, während der Erzähler zuvor bereits deutlich macht, dass das Verbrechen an der Frau begangen wurde. Die Gemeinschaft reagiert aber auf die Aussage des Leviten. Der levitische Mann nutzt hier geschickt die sich ihm bie-

levitischen Mannes auffällig lang. Die gesamte Dialogszene dauert (mit Redeeinleitungen) 31 ÄE. Im Kontext der Situationsklärung steht noch eine weitere Rede, die nur mit Einschränkungen als Dialog bezeichnet werden kann, weil eine nichtverbale Antwort erfolgt. Die Stämme Israels fragen nämlich nicht nur den levitischen Mann nach dem geschehenen Unrecht, sondern auch die Stämme Benjamins⁶ (12b-13c). In diesem Fall geht aus der Redeeinleitung zum ersten Mal in Ri 20 deutlich hervor, wer Sprecher und wer Adressat ist: Die Stämme Israels reden – über die ausgesandten Männer – zu allen Stämmen Benjamins. Die Frage scheint rhetorisch, da der Dialog, ohne eine Reaktion abzuwarten, weitergeführt wird, mit dem Befehl die Männer, die nichtsnutzigen Söhne, herauszugeben (13a). Benjamin selbst erhält keine Stimme, so dass die Lesenden nur über die Erzählstimme erfahren, dass Benjamin nicht bereit ist, auf seine Brüder zu hören (13d).

Damit ist der erste Teil der Erzählung abgeschlossen, den man als Verhandlungsteil bezeichnen kann. Das Vergehen ist bekannt; es wird beschlossen, gegen ein solches Unrecht vorzugehen: ein erster Verhandlungsversuch mit den Benjaminitem ist gescheitert und es kommt folglich zum Kampf.

Diese kurze Ausführung zeigt, dass sich im ersten Teil von Ri 20 Erzählstimme und direkte Rede abwechseln. Ist der erste Teil der Erzählung dadurch stark von direkter Rede geprägt, ist dies in der Kampferzählung nicht mehr so. Es folgen 133 ÄE mit nur 22 ÄE direkter Rede.⁷ Es ist deutlich, dass der Erzähler seine Darstellungsart ändert. Die zunehmende Reduktion der Dialoge hebt die verbleibenden Gespräche besonders hervor. Das sind neben den drei recht kurzen Kommentaren zum Kriegsverlauf am dritten Tag (V.32.39) die drei Befragungen Gottes. Ein Fragedialog enthält immer implizit die Bitte bzw. Aufforderung zu einer Antwort und ist daher auch meist als direkter Sprechakt gestaltet.⁸ Aufgrund ihrer besonderen Stellung in Ri 20 sollen diese Fragedialoge im Folgenden analysiert und im Anschluss daran in ihrer Bedeutung für das Kapitel eingeordnet werden.

tende Gelegenheit das Geschehen in Gibea wiederzugeben, um seine Sicht des Ereignisses zur Handlungsgrundlage für die Reaktion Israels zu machen.

⁶ Im MT steht der Plural. Dass im Plural vom Stamm Benjamin gesprochen werden kann, ist nicht logisch, weshalb die Kommentare in den Singular ändern. Evtl. könnte die Verwendung des Plurals zum Ziel haben, die Vollständigkeit Benjamins stärker zu betonen. Vgl. 1Sam 9,21.

⁷ Zum Vergleich: Im ersten Teil der Erzählung stehen 41 ÄE Erzählstimme 24 ÄE direkter Rede gegenüber.

⁸ Vgl. Welke-Holtmann, Kommunikation 262.

2. Gottesbefragungen

Vergleicht man das Ende des Richterbuches mit den übrigen Kapiteln, fällt deutlich auf, dass JHWH hier eine weitaus geringere Rolle spielt und selten bis gar nicht das Geschehen bestimmt.⁹ Im vorangehenden Kapitel Ri 19 wird Gott sogar kein einziges Mal direkt genannt, sondern nur über den Leviten, der sich selbst als ein Gehender im Haus JHWHs bezeichnet (19,18). Das heißt, es wird noch nicht einmal auf Gott als Subjekt Bezug genommen, sondern nur der Tempel wird erwähnt.

Daher ist es bedeutungsvoll, dass JHWH in den drei Befragungen in Ri 20 als 1. Aktant¹⁰ auftritt. Die Befragungen JHWHs, die jeden Kampf einleiten, sind sehr ähnlich gestaltet und haben damit einen hohen Wiedererkennungswert für die Leserschaft. Dabei wird aber gerade die Wahrnehmung dahingehend geschult, auf die Differenzen zu achten. Stellt man die drei Befragungen nebeneinander, ergibt sich folgendes Bild:

V.18	V.23	V.26-28
Und sie standen auf,		
und sie zogen nach Bet-El hinauf	Und die Söhne Israels zogen hinauf	Und hinauf zogen alle Söhne Israels und das ganze Volk, und sie kamen nach Bet-El.
	und weinten vor JHWH bis zum Abend	Und sie weinten, und sie blieben dort vor JHWH.
		Und sie fasteten an jenem Tag bis zum Abend, und sie brachten Brandopfer und Heilsopfer vor JHWH dar.
und sie fragten Gott.	und sie fragten JHWH,	Und die Söhne Israels fragten JHWH, und dort war die Lade des Bundes Gottes in jenen Tagen

⁹ Die handelnde Rolle Gottes ist typisch für das Richterbuch. Gott ist es, der zum einen die israelitischen Gruppen bestrafen, ihnen auf ihre Klage hin allerdings auch einen Retter schicken kann, der – durch JHWH gestützt – das Volk aus der Unterdrückung befreit.

¹⁰ Zum Begriff „Aktant“ vgl. Schweizer, Texte 53f.

		und Pinhas, der Sohn Eleasars, der Sohn Aarons, stand vor ihm in jenen Tagen,
Und die Söhne Israels sprachen:	um zu sagen:	um zu sagen:
Wer wird von uns zuerst in den Krieg mit den Söhnen Benjamins hinaufziehen (עלה)?	Soll ich fortfahren (האוסיר)?	Soll ich noch einmal fortfahren (האוסיר)?
	anzutreten (נש) zum Krieg mit den Söhnen Benjamins, meinem Bruder?	hinauszuziehen (יבא) zum Krieg mit den Söhnen Benjamins, meinem Bruder, oder soll ich aufhören?
Und JHWH sprach:	Und JHWH sprach:	Und JHWH sprach:
Juda zuerst!	Zieht gegen/zu ihm hinauf! (עלה)	Zieht hinauf, (עלה) denn morgen gebe ich ihn in deine Hand!

Allein beim ersten Blick auf diese Übersicht fällt auf, dass die Befragungen, je weiter die Kriegstage voranschreiten, immer ausführlicher werden. Sowohl die Situationsbeschreibung von Seiten des Erzähltextes wird länger, als auch die direkte Frage an Gott, sowie die Antwort Gottes.¹¹ Diese drei Ebenen sind in der Dialoganalyse zunächst getrennt zu betrachten, da sie die unterschiedlichen Stimmen im Text widerspiegeln: Erzählstimme, Stimme der Söhne Israels, Stimme Gottes. Zuerst sollen die rahmenden Erzähltexte, die den Dialog einleiten, verglichen werden.

2.1 Der einleitende Erzähltext

Als Eröffnung der ersten Gottesbefragung wird in V.18 berichtet, dass eine Gruppe aufsteht und nach Bet-El hinaufzieht. Das fragende Subjekt wird nicht direkt genannt, so dass nicht klar ist, wer wirklich nach Bet-El zieht. Sind es die gemusterten Kriegsmänner (V.17) oder sind es die Söhne Israels (V.18)? Der Text lässt hier eine Leerstelle. Von einem Hinaufziehen nach Bet-El wird sehr häufig erzählt, so dass man schließen kann, dass Bet-El auf einer Anhöhe liegt. Hinzu kommt aber, dass die Bedeutung von עלה nicht allein von der räumlichen Vorstellung beherrscht wird, sondern auch

¹¹ Veijola, Verheißungen 187, Anm. 39, erwähnt die Steigerungen in den Fragen, übergeht aber die weiteren Steigerungen.

von der Begegnung mit Gott, als dem „in der Höhe wohnenden“.¹² Der Grund des Hinaufziehens liegt so auch im Ziel, Gott zu befragen. Als Adressat der Befragung spricht die Erzählstimme von Elohim.¹³ Elohim als 2. Aktant im Erzähltext wird im gesamten Richterbuch sonst nur auf fremde Götter bezogen. Es ist also auffällig, dass hier keine persönliche Beziehung zum Gott Israels angedeutet wird.

Der einleitende Erzähltext zur zweiten Befragung (V.23) nennt dagegen ein Subjekt, „Söhne Israel“, lässt aber den Zielort des Hinaufziehens offen. Der Erzähltext wird erweitert um die Klage vor JHWH (בכרה), die bis zum Abend andauert. Das AT kennt diese Form der Notklage. Wenn der Mensch in Not gerät, wendet er sich in dieser Weise an Gott, um dadurch sein Bitten zu verstärken und Gottes Mitleid zu erregen.¹⁴ Als Adressat der Befragung wird nun nicht mehr von Elohim, sondern von JHWH gesprochen.

In der dritten Befragung schließlich ist der einleitende Erzähltext länger als die Dialogszene (V.27f). Abermals wird das Verb עלה gebraucht. Wieder sind die Söhne Israels Subjekt, diesmal aber erweitert um כל und um das ganze Volk. Zielpunkt ist Bet-El; mit בוא wird ein neues Verb eingeführt. Jetzt weinen sie nicht nur, sondern fasten und opfern vor JHWH. Die Einleitung in die Befragung wird zunächst wie in 23c formuliert, jetzt wird das Subjekt allerdings explizit genannt. Nicht die gesamte Gruppe der nach Bet-El Hinaufgezogenen befragt JHWH, sondern nur die Söhne Israels (27a). Auffällig ist zudem der Einschub zwischen der Frageeinleitung und dem Folgenden לאמר, denn hier verweist der Erzähler darauf, dass die Bundeslade in Bet-El und Pinhas der Priester ist. Von Pinhas, dem Sohn des Eleasars wird zum ersten Mal in Num 25 erzählt. JHWH ist zornig auf Israel und will es vernichten, wenn es seiner Aufforderung nicht Folge leistet. Pinhas folgt dem Befehl JHWHs, weshalb JHWH von der Vernichtung seines Volkes absieht und Pinhas gleichzeitig einen ewigen Friedensbund anbietet. Wenn Pinhas an eben dieser Stelle in die Erzählung eingeführt wird, zudem als einziges Individuum in Ri 20, erscheint vorausdeutend sicher, dass Gott nun hinter seinem Volk stehen wird, wenn es ihn erneut befragt.¹⁵

¹² Vgl. Wehmeier, עלה 275.

¹³ Nach Budde, Buch 2, ist וישאלו באלהים ein alter Ausdruck für ein Orakel.

¹⁴ Vgl. Hamp, בכרה 641.

¹⁵ Richter, Untersuchungen 183, zeigt, dass Befragungen Gottes durch einen Priester erfolgen (1Sam 14,36; 23,6.9). Er sieht die Nennung Pinhas in Ri 20 als frühen Aufweis dieser Tatsache. Zudem sind die Gottesbefragungen speziell an die Priester von Nob gebunden. Pinhas steht als Vater des Heli in dieser Linie. Das würde auch die 1. Person Singular der Frage erklären, wenn sie an die Person des Pinhas gekoppelt ist.

Von Seiten der Erzählstimme ist also zu erkennen, dass die Situationen, in denen die Gottesbefragungen stattfinden, in ihrer Intensität gesteigert werden sollen. Lässt die Erzählstimme zunächst noch das Subjekt offen und kann zudem ganz allgemein von Elohim sprechen, folgt dem schon eine Erweiterung in der zweiten Befragung: Da die Männer Israels hohe Verluste haben, weinen sie nach der Schlacht vor ihrem Gott JHWH. Nun ist das Subjekt bekannt, der Adressat und sogar die Zeit. Auffällig ist allerdings, dass der Ort nicht mehr genannt wird. Die dritte Einleitung ist nun semantisch nahezu vollständig: Das Subjekt wird genannt und ist sogar durch **כָּל** und Volk erweitert, der Ort wird genannt, das Weinen findet erneut statt und zudem wird bis zum Abend geopfert. Die Erzählstimme macht deutlich, dass durch die hohen Verluste auf Seiten Israels die Trauer größer wird. Zudem nehmen die Gottesbefragungen einen immer breiteren Raum in der Erzählung ein, so dass die Aufmerksamkeit der Lesenden stärker dorthin als auf das Kriegsgeschehen gelenkt wird. Das wird auch offensichtlich beim Vergleich der Fragen.

2.2 Die Fragen der Söhne Israels

Alle Fragen werden aus der Perspektive der Söhne Israels gestellt. Die erste Frage in 18d wird durch eine weitere Redeeinleitung eröffnet. Die Nennung des Subjekts wird nachgeholt, es sprechen die Söhne Israels. Sie befragen JHWH nach der Kriegstaktik.¹⁶ Die Lesenden erfahren nun über die Söhne Israels, dass für diese der Kriegszug selbstverständlich ist, allein was die Kriegstaktik angeht, scheint Ungewissheit zu herrschen. Der Plural deutet eine große Gruppe an, die in verschiedenen Abteilungen gedacht werden kann. Unsicher ist das **בַּתְּחִלָּה**: es kann die Schlachtaufstellung meinen, in dem Sinne, dass nach dem Anführer des israelitischen Heeres gefragt wird, oder es kann sich auf den ersten Kriegsgegner Benjamins beziehen. In allen anderen Kontexten im AT wird das Wort als Ausdruck für eine Zeitbestimmung gebraucht, bei der auf etwas schon Geschehenes zurückgeblickt wird.¹⁷ Deutlich liegt in 20,18 durch den Gebrauch von **בַּתְּחִלָּה** ein Anklang an Ri 1 vor. Auffällig ist in dieser ähnlichen Konstruktion, auf welch unterschiedliche Art die Kampfabticht ausgedrückt wird. In Ri 20,18 wird das Substantiv **מִלְחָמָה** gebraucht, die verbale und damit aktive Formulierung wird aber in Ri 1,1 beschrieben: **לְהִלָּחֵם בּוֹ**.¹⁸

¹⁶ Vgl. Auld, Joshua 248.

¹⁷ Gen 13,3; 41,21; 43,18.20; 2Sam 17,9; Dan 8,1; 9,21.

¹⁸ Der erweiterte Infinitiv macht deutlich, dass das **ל** allein hier nicht ausreicht, um den Kriegskontext auszudrücken. **ל** heißt hier zunächst „zu den Kanaanitern“ (vgl. Seite 9).

Die zweite Frage wird über לְאִמֶּנֶךָ eingeleitet und das Verb steht im Singular. Die Frage erscheint vorsichtiger und fragt nicht mehr nach der Taktik, sondern nach dem Herantreten (נָגַשׁ) zum Kampf überhaupt. Hinzu kommt, dass die Söhne Benjamins als „mein Bruder“ bezeichnet werden. Das heißt eine erweiterte Verhältnisbestimmung wird vorgenommen. Die Frage ist nicht mehr die nach der anzuwendenden Taktik gegen einen anonymen Kriegsgegner, sondern der Kampf erfolgt gegen den eigenen Bruder. Die Frageeinleitung mit יִסְרָאֵל und weiterem Verb ist ungewöhnlich. An keiner weiteren Stelle im AT leitet dieses Verb eine Frage ein. יִסְרָאֵל steht im Richterbuch meistens im Rahmenschema (3,12; 4,1; 10,6; 13,1). In der ersten Person Singular steht es nur an zwei weiteren Stellen, nämlich in der Gottesrede in 2,21; 10,13.¹⁹ In beiden Stellen wird יִסְרָאֵל verneint mit der Konsequenz, dass JHWH nicht mehr für Israel eintreten wird. Folglich ist die Dimension dieser Frage in Ri 20 die Frage nach dem Eintreten Gottes für Israel im Kriegsfall.

Die dritte Befragung geht noch einen Schritt weiter. Erneut eingeleitet über יִסְרָאֵל folgt eine Entweder-Oder-Frage. Dass in dieser Art der Frage zum einen mitschwimmt, dass sie in einer Entscheidungssituation eine definitive Antwort verlangt und zum anderen, dass Zweifel an der Richtigkeit der Sache bestehen, wird deutlich, wenn man sich die ähnlich konstruierten Fragestellungen in 1Kön 22,6.15 ansieht, die ebenfalls mit dem Verb חָדַל gebildet werden. Denn hier scheint Joschafat ebenso nach einer Bestätigung für den Kriegszug zu suchen.²⁰ Indirekt wird also in Ri 20,28 von den „Söhnen Israels“ in Betracht gezogen, es evtl. nicht mehr zu einer weiteren Schlacht kommen zu lassen. Dies unterstreicht auch das עָוָר in der Frageeinleitung (28b).²¹

Die Fragen, die aus der Perspektive der Söhne Israels gestellt werden, steigern sich nicht in ihrer Länge, sondern werden konkreter an das Gegenüber gerichtet und damit gleichzeitig eindringlicher. Kunstvoll wird verdeutlicht, dass, je mehr Schlachten aus israelitischer Perspektive verloren werden, die Söhne Israels ihre Art der Befragung ändern. Dadurch ziehen sie JHWH immer mehr in das Geschehen hinein. Auf die Entweder-Oder-Frage muss JHWH schließlich eine endgültige Antwort geben. Dies geht von der Fragerichtung gar nicht mehr anders. JHWH wird also über die Befragungen durch Israel regelrecht in die Geschichte des Stammeskrieges verwickelt und an seinen Antworten wird sich zeigen, dass er sich nicht heraushalten kann.

¹⁹ Die weiteren Stellen sind Ri 8,28 (Qal); 9,37; 11,14; 13,21 (Qal); 20,22.

²⁰ Vgl. Stipp, Elischa 180.

²¹ Vgl. Veijola, Verheißung 187, Anm. 39.

2.3 Die Antworten JHWHs

Die Reaktionen JHWHs werden vom Erzähler immer gleich eingeleitet: „Und JHWH sprach“. Das heißt auf alle drei Befragungen gibt JHWH auf der Textebene eine Antwort. In der ersten Antwort lässt er sich auf die Frage nach der Taktik ein und wählt Juda zuerst aus. Er sagt nichts über den Ausgang oder den Sinn und Zweck eines Kampfes. Die Nennung Judas steht in dieser Erzählung zusammenhangslos. Weder spielte Juda zuvor eine besondere Rolle, noch wird Juda im weiteren Text erwähnt. Und in der Antwort Gottes in Ri 20,18 wird gerade nicht auf den bevorstehenden Kampf Bezug genommen, sondern von JHWH allein die Schlachtordnung erwähnt, während JHWH in Ri 1 ganz deutlich hinter diesem Krieg steht, der von Juda angeführt werden soll, da er verkündet, dass dieses Land in Judas Hand gegeben wird. In Ri 20 steht die Antwort JHWHs also völlig kontextlos, und es entsteht für die Lesenden eine Leerstelle, da zum einen nicht klar ist, warum auf einmal Juda erwähnt wird, und zum anderen die Übergabeformel aus Ri 1 fehlt.²² JHWHs im Richterbuch sonst sehr eindeutigen Aussagen werden hier auf der Rezeptionsebene sehr uneindeutig, so dass die Lesenden irritiert sind.

In der zweiten Antwort fällt zunächst auf, dass nicht das Verb der Frage, sondern das des einleitenden Erzähltextes aufgenommen wird (23a).²³ Unsicher ist die Bedeutung des אָל. Zwar weisen alle Grammatiken eindeutig daraufhin, dass die Bedeutung von אָל und עַל vor allem in jüngeren Texten verwischt, trotzdem heißt אָל zunächst einmal „zu“ und erst im weiteren Sinne „gegen“. Folglich könnte neben der gängigen Übersetzung „Zieht gegen ihn hinauf!“ im Sinne des Kriegskontextes ebenso „Zieht zu ihm hinauf!“ im Sinne eines Treffens mit dem Bruder Benjamin übersetzt werden. JHWH hätte dann die Antwort auf die Frage eher in Bezug auf das gewöhnlich nicht im Kriegskontext gebrauchte Verb נָנַח als auf den Ausdruck מִלְחָמָה gelegt. Zumindest ist es möglich, dass beide Aussagetendenzen anklingen. Zudem deutet das ePP, das im Singular steht und daher einen deutlichen Rückbezug zu der Apposition „meinem Bruder“ aus der Frage gibt, eher eine Kontrastierung der Kriegsabsicht an. Erneut wäre dann für die Lesenden in JHWHs Antwort eine Uneindeutigkeit zu erkennen. Vergleicht man außerdem alle anderen Stellen, an denen עַל im Imperativ steht, fällt auf, dass immer eine weitere Begründung für den Befehl folgt; dies ist in Ri 20 nicht der Fall. Von den insgesamt acht weiteren Befehlen, die JHWH

²² Einige Ausleger begründen die Antwort mit der Pro-David Perspektive in Ri 19-21. Eynikel, Judges 11. Amit, Literature 28f.

²³ Vgl. 2Sam 5,19.

in den übrigen Kapiteln des Richterbuchs gibt, ist keiner in solcher Kürze verfasst.²⁴

Erst in der dritten Antwort gibt Gott dann eine Zusicherung durch die bereits aus dem Richterbuch bekannte Übergabeformel. Die Antwort fällt wesentlich ausführlicher aus als die ersten beiden Antworten. Erneut wird das Verb עלה gebraucht, diesmal aber mit einer Begründung. Der Imperativ von עלה steht entweder mit Bezug auf eine Ortsangabe²⁵ oder mit weiterer Begründung für den ergangenen Befehl.²⁶ In die letzte Konstruktion fügt sich nun auch Ri 20,28 ein. Findet sich diese Kombination, wird der darauf folgende Krieg immer gewonnen.²⁷ Dadurch wird aufgrund der Parallelstellen vorweggenommen, dass der bevorstehende Krieg zugunsten von Israel entschieden wird.

Zusammenfassend lässt sich zu der Stimme JHWHs sagen, dass die ersten beiden Antworten für die Leserschaft mindestens einen Deutungsspielraum lassen. Ist bei der ersten Antwort die Kontexteinordnung nicht offensichtlich und bleibt auf jeden Fall eine Leerstelle – selbst wenn man als Erklärung für die Antwort „Juda zuerst“ Ri 1 hinzuzieht –, wird die zweite Antwort schon konkreter; aber auch hier sind mehrere Deutungsmöglichkeiten offen. Erst die dritte Antwort legt definitiv fest, dass Israel an der Seite JHWHs in den Krieg ziehen wird.

3. Einbettung der Gottesbefragungen in den Erzählkontext

Von der gesamten Erzählung her ist deutlich: Israel will das in Gibeon geschehene Unrecht auslöschen.²⁸ Spätestens nachdem Benjamin nicht bereit ist, die Männer Gibeons, die die Schandtat verübt haben, auszuliefern (V.13), steht fest, dass es zum Kampf kommt. Die Leseerwartung ist die, dass Israel auf jeden Fall siegen wird – gilt es doch, diese schreckliche Schandtat, die mit dem Tod endete, zu sühnen. Aber eben diese Leseerwartung wird gestört, und sie wird gerade in Folge einer Gottesbefragung gestört. Das heißt in den Dialogen, die in die Kriegsberichte eingebaut sind, wird der Leserschaft eine andere Sicht auf das Geschehen gegeben.

Über den Erzähltext erfahren die Lesenden, dass nach der ersten Befragung ein Kriegszug stattfindet. Die Figuren der Textwelt benötigen keinesfalls JHWHs Bestätigung zum Krieg, nur eine taktische Anweisung. Die

²⁴ Ri 6,14.25; 7,3.4.9.10; 10,14; 20,23.

²⁵ U. a. Num 13,17; Jos 4,17; 1Sam 25,5; Jer 5,10.

²⁶ U.a. Jos 10,4; 1Sam 9,13; 1Kön 22,15.

²⁷ Jos 8,1; Ri 1,2; 1Sam 14,10.12; 2Sam 5,19; 1Kön 22,12.15; 1Chr 14,10; 2Chr 18,5.11.14.18. Zur Diskussion des Kampfes in den Joschafat und Ahab ziehen (1Kön 22) siehe Baumgart, Ahab 73f.

²⁸ Ri 20,8.10.

taktische Anweisung JHWHs wird aber nicht befolgt. Stattdessen werden zwei unterschiedliche Bezeichnungen gebraucht: „Söhne Israels“ und „Männer Israels“ und mit insgesamt vier Verben wird eine Kriegsaufstellung beschrieben, die die Lesenden in Gänze verwirrt, denn man weiß nicht, wann von wo ausgezogen ist und nun wo genau steht. Allein, dass das ganze Geschehen auf Gibeon ausgerichtet ist, wird deutlich (V.19-20). Ganz kurz wird dann von dem eigentlichen Kriegsablauf berichtet. Die Söhne Benjamins, so scheint es, ziehen zielsicher aus und töten 22.000 Männer (V.21). Definitiv hat Israel starke Verluste an diesem ersten Kampftag zu verzeichnen. Dies ist für die Lesenden völlig unerwartet, jegliche Erklärung fehlt und die Lesenden werden verunsichert. Die Frage stellt sich, ob JHWH nicht hinter diesem Kampf stand, da er eindeutig verloren wurde.²⁹

Im zweiten Kampf handeln die Söhne Israels allein und nähern sich den Söhnen Benjamins (V.24). Von Benjamin wird erneut mithilfe des gleichen Verbs (יָצָא vgl. 20a) das Heranziehen berichtet. Auffällig in der fast parallelen Konstruktion zu 20a ist der erweiterte Infinitiv in 25a. Sowohl das Verb קָרַב (24a) als auch das nun gebrauchte קָרָא (25a) können ebenso in einem friedlichen Kontext gelesen werden, was JHWHs schillernde Antwort auf die Befragung hier im Erzähltext nachklingen lässt. Schließlich ist es aber Benjamin, das erneut 18.000 Männer von den Söhnen Israels tötet (שָׁחַת vgl. 21b). Dieser Bericht macht im Nachhinein die kriegerische Absicht beider Parteien deutlich, die aber nicht mit JHWHs Perspektive übereinstimmen muss. Dies zeigen zum einen der Verlust³⁰ und zum anderen die Tatsache, dass der Erzähltext nicht das Verb aus dem Befehl aufgreift, denn עָלָה hätte sich sehr gut für die Kriegsschilderung an dieser Stelle geeignet. Das wird deutlich beim Blick auf die letzte Schlacht, denn nach der klaren Zusage JHWHs nimmt der Erzähltext eben dieses Verb als Reaktion der Söhne Israels auf die Antwort Gottes auf (30a). Erst daraufhin wird der Krieg von Israel gewonnen.

In allen drei Szenen lässt sich eine grundsätzlich gegenläufige Entwicklung feststellen. Die Söhne Israels, die zur Befragung gehen, scheinen von Befragung zu Befragung immer vorsichtiger zu werden, während JHWH erst nach der dritten Befragung seine offensichtliche Zustimmung zum Kampf gibt. Die untersuchten Einleitungstexte zur Befragung im Zusammenhang mit den Fragen machen deutlich, dass Israel sich immer mehr um JHWH

²⁹ Mir ist kein weiteres Beispiel im AT bekannt, in dem erzählt wird, dass JHWH die Israeliten in den Krieg schickt und dieser verloren wird. Ein weiteres Indiz dafür, dass JHWH Israel hier eine Nicht-Antwort gibt.

³⁰ Dass der Verlust auf Seiten Israels geringer ist, könnte daran liegen, weil die Israeliten in der Art zu fragen vorsichtiger geworden sind. Vgl. dazu Klein, Triumph 181.

bemüht. Auffällig ist, dass an keiner einzigen Stelle die beiden ersten verlorenen Kriege hinterfragt werden – weder von JHWH wird Stellung bezogen, noch fragen die Söhne Israels nach der Ursache der Niederlage.³¹ Stattdessen erhöhen sie die Intensität der Befragungen. Nicht nur, dass ganz Israel zusammenkommt,³² ganz Israel weint und opfert schließlich gemeinsam und bringt anscheinend dadurch JHWH dazu, in der letzten Antwort eine eindeutige Stellung zu beziehen. Letztlich haben sie sein Mitleid erweckt. Zweimal hielt er sich zum großen Teil aus dem Kriegsgeschehen heraus, wohingegen im letzten Kampf abrupt mitten im Kampfgeschehen erzählt wird: „Und JHWH schlug Benjamin vor Israel“ (35a).³³ Wenn man die verlorenen Kriege also vor diesem Hintergrund liest, ist es JHWH, der diesem innerisraelitischen Krieg nicht positiv gegenübersteht. JHWH, der sonst im Richterbuch die Kriegsbefehle gegen die Unterdrückung Israels gibt, schreitet hier erst dann ein, als die Israeliten ihn eindringlich anflehen, er ergreift nicht selbst die Initiative. Der Lenker des Geschehens ist Israel und JHWH wird sozusagen um seine Zustimmung gebeten.

Auf die Frage, warum die Söhne Israels immer wieder diese Verbindung zu Gott suchen, kann unterschiedlich geantwortet werden. Es kann sein, dass sie das einfache Bedürfnis haben, sich noch einmal rückzuversichern, um alle erkennen zu lassen, dass auch Gott auf ihrer Seite steht. Es ist möglich, dass sie grundsätzlich zögern, dem widerspricht allerdings die erste Art der Fragestellung; es kann aber auch sein, dass sie zunehmend unsicher werden und merken, dass ohne einen direkten Beistand JHWHs dieser Krieg nicht gewonnen werden kann. Als der Beistand JHWHs ausbleibt, ziehen sie sich nicht etwa aus dem Krieg zurück, sondern stellen ihre Fragen eindringlicher, so dass JHWH auf die letzte Ja-Nein-Frage nach der breiten Klageszene, die sein Mitleid erregt hat, dem Krieg nur noch zustimmen kann. Er wird also mit in das Kampfgeschehen verwickelt.

4. Fazit

Warum sind die ersten beiden Antworten JHWHs für viele Deutungen offen und warum werden die Befragungen vorsichtiger? Ein Schlüssel zu dieser Antwort könnte in der Wendung „Bruder“ liegen. Dreimal wird das

³¹ Vgl. Satterthwaite, Artistry 83. Er sieht den Grund für die fehlende Erklärung darin, dass „an estrangement between Israel and God“ vorliegt.

³² כָּל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְכָל־הָעָם (V.26).

³³ Diese Tatsache wird noch gesteigert, wenn man die Klage in Ri 21 im Kontext betrachtet. Dort ist die Gottesbefragung nämlich weiter intensiviert. Von einem großen Weinen ist die Rede. Aber nun antwortet JHWH nicht mehr. Er hat sich aus dem Handeln Israels, für das das Urteil aus Ri 21,25 gilt, völlig zurückgezogen. Ein weiteres Indiz, dass JHWH nicht hinter diesem Krieg steht.

Wort in Ri 20 benutzt. Einmal von der Erzählstimme, als diese aus der Perspektive Benjamins – nach dem gescheiterten Verhandlungsversuch – berichtet (V.13) und zweimal in den Befragungen von den Söhnen Israels. Ist die Parteibildung zwar schon zu Beginn deutlich (V.1-3), erinnert die Erzählung immer wieder daran, dass hier Bruder gegen Bruder kämpft. So sehr hier das Unrecht aufscheint, rechtfertigt dies doch nicht solch grausamen Bruderkrieg. Daher machen auch beide Seiten Verluste; und Benjamin wird nahezu ausgerottet, weil es auf das Verhandlungsangebot nicht eingeht oder nicht eingehen kann. Es bekommt in der Erzählung keine eigene Stimme.³⁴ Das lange uneindeutige Verhalten Gottes, der schließlich in die Situation hineingezogen wird, irritiert die Leserschaft und lässt fragen, ob das wirklich das richtige Vorgehen Israels war. Dass Israel die fast völlige Ausrottung Benjamins – allerdings als es zu spät ist – selbst bedauert, zeigt Ri 21 an vielen Stellen auf.

Summary

The study analyzes the structure of narration in Judges 20 caused by the dialogues between Israel and God on the account of the fratricidal war taking place. The dialogues and their great importance for biblical narrations are the study's starting point. That will lead the focus to the scenes of consulting the god of Israel about the battles. A special elaboration presents the point of view of God and Israel to a renewed fight. Moreover it will be described, how the dialogues intensity increases from the first to the last questioning on the part of the narrator, the Israelites and God himself.

Zusammenfassung

In diesem Aufsatz wird auf der Endtextebene analysiert, wie die drei Dialoge zwischen Israel und Gott die Erzählung in Richter 20 strukturieren und in welchem Verhältnis sie zu den Kämpfen Israels gegen Benjamin stehen. Ausgehend von der hohen Bedeutung, die Dialogen in Erzähltexten zukommt, wird dargelegt, wie der Fokus durch die Redeeinheiten auf die drei Szenen gelenkt wird, in denen der Gott Israels zum Bruderkrieg befragt wird. Besonders werden die unterschiedlichen Perspektiven sowohl Gottes als auch Israels in Bezug auf einen jeweils erneuten Auszug zum Kampf in den Blick genommen. Zudem wird dargestellt, wie sich die Intensität der Dialoge von der ersten bis zur letzten Gottesbefragung auf Seiten der Erzählstimme, der Israeliten und Gottes selbst steigert.

³⁴ Benjamin kommt erst dann kurz zu Wort, als die Lesenden bereits ahnen, dass Israel den dritten Kampf gewinnt (V.32.39).

Bibliographie

- Amit, Y., Literature in the Service of Politics: Studies in Judges 19-21, in: Reventlow, H. / Hoffmann, Y. / Uffenheimer, B. (Hg.), Politics and Theopolitics in the Bible and Postbiblical Literature (JSOT.S 171), Sheffield 1994, 28-40.
- Auld, A.G., Joshua, Judges and Ruth, Edinburgh 1984.
- Baumgart, N., "Wer betört Ahab?" Täuschung und Selbsttäuschung in der Erzählung 1 Kön 22,1-38, in: Gillmayr-Bucher, S. / Giercke, A. / Nießen, C. (Hg.), Ein Herz so weit wie der Sand am Ufer des Meeres, FS Georg Hentschel (EThSt 90), Würzburg 2006.
- Bar-Efrat, S., Narrative Art in the Bible (JSOT.S 70), Sheffield 2000.
- Budde, K., Das Buch der Richter, Freiburg 1897.
- Eynikel, E., Judges 19-21, an "appendix": rape, murder, war and abduction: CV 47,2 (2005) 101-115.
- Hamp, V., בכה, in: ThWAT I, 1973, 638-643.
- Hardmeier, C., Textwelten der Bibel entdecken, I/1, Gütersloh 2003.
- Klein, L.R., The Triumph of Irony in the Book of Judges (JSOT.S 68), Sheffield 1988.
- Quinkertz, U., Zur Analyse des Erzählmodus und verschiedener Formen von Figurenrede, in: Wenzel, P. (Hg.), Einführung in die Erzähltextanalyse, Band 6, Trier 2004.
- Richter, W., Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch (BBB 18), Bonn 1963.
- Satterthwaite, P.E., Narrative artistry in the composition of Judges XX 29ff: VT 42 (1992) 80- 89.
- Stipp, H.-J., Elischa – Propheten – Gottesmänner: Die Kompositionsgeschichte des Elischazyklus und verwandter Texte, rekonstruiert auf der Basis von Text- und Literarkritik zu 1 Kön 20,22 und 2 Kön 2-7 (ATSAT 24), St. Ottilien 1987.
- Schweizer, H., Biblische Texte verstehen: Arbeitsbuch zur Hermeneutik und Methodik der Bibelinterpretation, Stuttgart 1986.
- Veijola, T., Verheißung in der Krise: Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms, Helsinki 1982.
- Welmeier, G., עלה, in: THAT 2, München 1976, 272-290.
- Welch-Holtmann, S., Die Kommunikation zwischen Frau und Mann: Dialogstrukturen in den Erzähltexten der Hebräischen Bibel, Münster 2004.

Anke Eversmann

Universität Erfurt

Katholisch-Theologische Fakultät

Lehrstuhl für Exegese und Theologie des Alten Testaments und Hilfswissenschaften
Nordhäuser Str. 63

99089 Erfurt

Deutschland

E-Mail: anke.eversmann@uni-erfurt.de

Isaiah 30,7b

Aron Pinker

1. Introduction and Statement of the Problem

Isaiah 30 is essentially a theological commentary on a political situation that the Kingdom of Judah had constantly to face. Located between two superpowers, Egypt and Assyria, and in strategic control of some of the main trading routes in the Near East, the Kingdom of Judah was often caught between the conflicting interests of these two powers, finding it hard to maintain independence. Consequently, it frequently tried to exploit various political coalitions in the region to preserve a modicum of national freedom. Unfortunately there was not much room for these political maneuvers, and they many times led to disastrous consequences.

It is difficult to set the exact time of the prophecies that were made in Isaiah 30. Still one could reasonably place them in the middle years of Hezekiah's rule, somewhere between 715 BCE and 705 BCE. The political allusions point to a period of struggle between supporters of Egypt and supporters of Assyria. Perhaps, the Assyrian faction in the royal court sided with subjugation to Assyrian imperialism and adoption of its universalism, and the other faction opted with a pact with Egypt against Assyria, rebellion, and unending war to preserve independence from Assyria.¹ In this split between Egypt and Assyria was lost, at least from Isaiah's perspective, the most viable option for Judah, that of reliance on God.

Isaiah 30 begins with a sharp criticism of those in Judah who seek help from Egypt and concludes with a promise that God would defeat Assyrian might. Judah has to trust in God and refrain from its overtures toward Egypt. Isaiah's position was that in the struggle between the two superpowers Judah should maintain neutrality and trust in God.² It is within this geo-political and theological context, in our opinion, that Isa 30,7 must be understood, and the famous crux Isa 30,7b deciphered.

About half a century ago Schunck wrote: "... eine ganze Reihe von offenbar nicht unversehrt gebliebenen Einheiten gibt, bei denen die Exegese bis heute nicht über die Erklärungsversuche der vorhergehenden Gelehrten-generation hinausgegangen ist; als ein eindrückliches Beispiel hierfür kann meines Erachtens der kurze Spruch Jes 30₆₋₈ dienen" (there exists a whole series of obviously not intact units, of explanation attempts by previous ge-

¹ Yeivin, הרהורים 25-26.

² Hacham, ספר 327-328.

neration of scholars, to which exegetes till now have not gotten to; as an impressive example for that can serve in my opinion the short text of Isa 30,6-8).³ This observation remains valid even these days, mainly because of the incomprehensibility of Isa 30,7b.

Isa 30,7 reads **וּמְצֹרֵימָּ, הֶבֶל וְרִיק יַעֲזֹרוּ, לְכֵן קָרָאתִי לְזֹאת, רַהַב הֵם שְׁכָתָה**. The first hemistich is a clear statement about the futile hope for any military help from Egypt. The second hemistich, however, baffled commentators for generations. In particular, commentators were undecided regarding the following questions:

- a. Does **לכן** belong to the first hemistich or the second?
- b. To whom or what does **לזאת** refer?
- c. Is **רהב** an adjective, a verb, or a name (Egypt)?⁴
- d. To whom does **הם** refer? Is it in the right place? Has it been detached from another word?
- e. Why is there disagreement between the singular **זאת** and plural **הם**, and why is there disagreement in gender?
- f. What does **שבת** mean?
- g. In what sense is **קראתי** used here, as a proclamation, characterization, or appellation?

Given the enumerated difficulties in the relatively short text, it is not surprising that since the end of the 18th century scholars have tried to improve the reading of the MT by suggesting various textual emendations. It seems, however, that these efforts have not led to the resolution of the problems posed by Isa 30,7b. Disillusioned, several scholars have recently expressed a preference for retaining the MT despite all the inherent difficulties.⁵

De Waard raised the fundamental question of whether there is any utility in a debate about following a certain correction, or interpreting the uncorrected text, since from the translator's point of view the result may be the same. He felt that "Translators will in any case have to render the aphorism with its opposition between the meaning of Egypt's nick-name Rahab, 'assail' and the meaning of the noun **שְׁכָתָה**, 'inaction.'"⁶ As will be shown neither De Waard's assumption nor his conclusion is warranted. Depending on how a translator chooses to answer the posed questions a large set of different interpretations are in principle possible, and some were suggested.

³ Schunck, Jes 48.

⁴ Fohrer, Buch 89. Fohrer says that **רהב** does not have a single meaning and therefore is hardly understandable.

⁵ Donner, Israel 158-159; Kaiser, Isaiah 87; Snijders, Jesaja 300-301.

⁶ De Waard, Handbook *ad loc.*

The purpose of this paper is to suggest and argue for the reading רהב המִשְׁכָּבֶת “Rahab (Egypt) that splinters,” which instead of amplifying the first hemistich adds an important *Sitz im Leben* element.

2. Analysis

2.1 Early Efforts

One is impressed by the Versions' inability to come up with a coherent translation that closely follows the Hebrew text. The Septuagint has “tell them, This your consolation is vain” (ἀπάγγειλον αὐτοῖς ὅτι ἡ ματαία παράκλησις ὑμῶν αὐτῆ). This interpretative paraphrase of the MT is neither contextually meaningful nor firmly anchored in the text. Indeed, the last word, which can be recognized in καθίσας, “sit down,” is at the beginning of verse 8. Though the Septuagint version is incomprehensible, it was apparently followed by the Peshitta, which translates: “therefore I have warned them, for this trust is in vain.”

The Targumist seems to have sensed here an invitation that turns into an occupation. He translates Isa 30,7b “so you called from them ready killers, they come upon them” (בכּן ערעית מנהון קטילין זמינין איתי עליהון). In this case the idea expressed is understandable, but the translation is completely unrelated to the MT. The only tenuous correspondences that can be established are לכּן → בכּן and קראתי → ערעית.

With some ‘fill-ins’ the Vulgate’s “therefore have I cried concerning this: It is pride only, sit still” (*ideo clamavi super hoc superbia tantum est quiesce*), would make good sense. It is possible to understand the Vulgate as saying: “therefore have I cried concerning this (seeking help from Egypt): It is pride (of Judahites that motivates their actions, or Egypt has pride) only, (Judah is better off to) sit still.” The Vulgate interprets the לּ in לזאת as על; does not take care of הם; and, seems to vocalize the last word as an imperative שָׁבֵת, reading *quiesce*, “be quiet.”

Classical Jewish exegetes also struggled with Isa 30,7b. Rashi says:

לזאת. למצרים: רהב הם. גסי הרוח: שבת. עם בטל ומתגאים חנם.

The prophet says to Egypt that they are vulgar, a nation of idlers who are unjustifiably haughty. His alternate translation for שבת is “cease,” and he seems to read הם = רהבהם. Rashi says, וּגְסוּתָם שְׁלֵהֶם רָאוּי, רַחֵם הֵם שֶׁבֶת ד"א שבת שבת וגסותם שלהם ראוי, רהבהם = רהב הם (and their vulgarity, it better stops). Rashi's focus on Egypt's crude and vulgar behavior is not clear. One would expect a more political comment. The alternate explanation is perhaps the first implicit attempt to attach הם to another word in the hemistich. It should, however, be noted that already in IQ Isa^a the last two words are separated, and the word division of

the MT is entirely supported by Symachus. Thus the separation of הם, if at all true, must have happened before the time of the Qumran sect.

Ibn Ezra says: לכן קראתי לזאת. ירושלם שינצח מי שישב בה ולא ירד (“that is why I called her Jerusalem, because victorious would be he who resides in her and would not leave”). Ibn Ezra exploits the name ירושלם to deduce that anyone who dwells in it would be protected. While Ibn Ezra must have been aware of the historical invalidity of this claim, he probably correctly expressed a sentiment that prevailed in Isaiah’s time among many Judahites. Unfortunately Ibn Ezra’s explanation of Isa 30,7b is almost completely detached from the MT. The only thing that we can deduce from it is that לזאת refers in his opinion to Jerusalem.

Kimchi also believes that לזאת refers to Jerusalem. However, his explanation treats also the other elements in the verse and follows the text much more closely. He says:

לכן קראתי לזאת. פרושו קראתי לזאת ירושלם: רהב הם שבת. החוזק שלהם הוא שבתם בעיר ירושלם ולא יוכלו לבקש עזר ממצרים כי לא יועילו להם. ורהב פרושו חוזק, כמו רהבם עמל ואון (Ps 90,10)

(“The strength of Judah is sitting in Jerusalem. They could not ask for help from Egypt because it would be of no use to them. רהב means ‘strength’ as in Ps 90,10”). It seems that Kimchi understands לזאת = “to Jerusalem”; רהב = “strength”; and, הם = “to them” though the text does not have a ל. Luzzatto (1800-1865) comments: “Ibn Ezra, Kimchi, and Grotius (1583-1645) interpreted this as referring to Jerusalem, their strength is to stay in their city and not ask for help from foreign countries, according to this explanation the word הם would be a difficulty.”⁷

Abarbanel explained that Egypt has no valor; their interest is only to boast. They sit in their homeland and would not help others. He says,

רוצה לומר על כן קראתי למצרים רהב לפי שכל עניניהם הם גאווה ולא גבורה וענינם הוא לשבת בעירם ולא ללכת ולעזור ולהועיל לאחרים. אפשר שאמר לכן קראתי לזאת רהב ר"ל לשומרון כי היה גאה וגאון ודרך רע כמו שאמר הוי עטרת גאות שכורי אפרים (Isa 28,1) ואין ענינם להלחם עם האויבים כי עם לשבת בביתם וישלחו אל מצרים לעזרה שיבאו להלחם בעדם. והמפרשים פרושו לזאת יקרא רהב לירושלם. ומה שכתבתי לראשונה הוא היותר נכון אצלי.

Abarbanel understands לזאת = “to Egypt”; רהב = “arrogance”; and, הם = “to the Egyptians.” He also mentions that רהב could allude to Samaria. The Israelites in Samaria are not interested in combat. They prefer to sit still and

⁷ Shlesinger / Hovev, Luzzatto’s 233.

hire for combat the Egyptians. Abarbanel notes that some exegetes took רהב as referring to Jerusalem, but in the end prefers his first explanation.⁸

2.2 Later Efforts

Biblical scholarship in the 18th and 19th centuries witnesses a split between those who attempt to interpret the MT and those who emend it. The predominant tendency of the emendations is linking הֵם to שבת and giving the combined המשבת various vocalizations.

Vitringa (1669-1722.) and Gussetius (1635-1704) felt that the hemistich should be read? הֵם רהב “Do they have any strength?” שבת הֵם, “they are insignificant.” Schelling (1775-1854), Rosenmüller (1768-1835), and Gesenius (1786-1842) explained that Egyptians were רהב, i.e. arrogant, but now they are an idle nation sitting still. It is very difficult to see the relevance of this fact, even if true, to the situation in which Judah tries desperately to enlist Egypt’s help against Assyria.

Doederlein (1745-1792) and Lowth (1710-1787) suggested the emendation הִמְשַׁבֵּת, Michaelis (1717-1791) read רָהַב הַמְשַׁבֵּת (taking רָהַב as a past tense verb meaning “fled, escaped” and הַמְשַׁבֵּת as “the helper”), and Hensler (1760-1812) רהב הִמְשַׁבֵּת. These commentators note that Isaiah made use of the word רהב, because it alludes to Egypt (Isa 51,9; Ps 87,4.89,11).⁹

Luzzatto (1800-1865) devotes to Isa 30,7b considerable attention. He believes that Isaiah’s intent in 30,7b is not to mock Egypt but those that rely on its help. Indeed, one observes that the text up to Isa 30,7b does not say anything derogatory about Egypt, only that they would not help and would be of no use to Judah. Thus, Luzzatto finds it unreasonable to assume that שבת הֵם refers to Egypt. He also considers it a difficulty that the MT begins with זאת and finishes with הֵם.

Luzzatto takes זאת = “this thing,” and referring to the sending of emissaries to ask for help from Egypt; הֵם = “they,” the people of Judah who send the emissaries; רהב = “agility and urgency” (Isa 3,2), or “insistence and pressure” (Prov 6,3) (as Italian *pressa* “quickness and urgency” and *pressare* “urge and insist”); שבת = “idleness” (Ex 21,19); and, the phrase שבת רהב as a common saying, meaning “diligence and agility that is idleness” (cf. TB Pesachim 50b). Thus, in Luzzatto’s view Isa 30,7b means: “Regarding this act of sending emissaries to Egypt, I say to them as the saying goes “haste is idleness” (רהב שבת).

⁸ Abarbanel, פרוש 48.

⁹ Shlesinger / Hovev, Luzzatto’s 233.

Luzzatto is aware that this leaves **הם** unaccounted for. He says, “And if you ask how the word **הם** did enter between **רהב** and **שבת**, when the two words are but a single phrase? Know that something similar is attested in Isaiah (56,7) **כי ביתי יקרא לכל העמים**, which means: **כי ביתי יקרא** **כי ביתי יקרא לכל העמים**.” Unfortunately, Luzzatto’s example is not convincing. While Isa (56,7) is a well formed and a clear literary expression having the meaning suggested by Luzzatto, **שבת הם רהב** is an awkward phrase in which **הם** unnaturally and in a non-meaningful manner breaks up a saying. Perhaps, Luzzatto had in mind another solution to the **הם** problem that he did not develop. He mentions finding in a manuscript of the book **בעל כנפים** that the words **הם רהב** should be one word, **רהב־הם**, which is the same as **רהב־הם**. This would make **שבת רהב־הם** an adaptation of the saying **רהב שבת**, and resolve his difficulty. The problem with Luzzatto’s explanation stems from the sense that he gives to **שבת** resulting in a saying that does not fit the context.

Mandelkern in his concordance mentions the opinion of R’ Joseph Halevi (R’ Yosef Dov Halevi Soloveichik 1820-1892) who reads **רהב המִשְׁבֶּת** “arrogance of inaction,” that they (Egypt) would not help their allies.¹⁰ While the grammatical form **המִשְׁבֶּת**, similar to **המשפט**, is possible, the phrase “arrogance of inaction” is too abstruse to be a catchy saying or characterization.

2.3 Modern Scholarship

Biblical scholarship in the 20th century continued to be split between those who attempt to interpret the MT and those who emend it. Unfortunately neither of these interpretative efforts has led to satisfactory results. Obviously forced and contextually incongruous are such interpretations as Guthe’s “Rahab sind sie? Nein, Stillsitzen” (“Rahab are they? No. Sitting still”)¹¹, König’s “Ein Ungetüm sind sie, das doch Untätigkeit ist” (“A confusion are they, that is however idleness”)¹², Jensen’s “Rahab who sits still,” or the like.¹³

Tur-Sinai believes that the enigmatic **שבת הם רהב** should be resolved by comparing it with **שבת נגש שבתה מדהבה** (Isa 14,4b), which was said about Babylon. Already in 1779 Michaelis suggested the reading **מרהבה** for **מדהבה**, which was confirmed by IQ Isa^a. This emendation, however, in Tur-

¹⁰ Mandelkern, Testamenti 1078.

¹¹ Guthe, Buch 640.

¹² König, Buch 271.

¹³ Jensen, Isaiah 234.

Sinai's view does not resolve yet all the problems, because Isa 14,4b should be structured to read *הם רהבה שבת נגש שבת* אך, thus clearly exhibiting its similarity to Isa 30,7b. Tur-Sinai argues that *הם* in both places should not be understood as "they" but rather a form derived from the root *המם*, as in *להמם ולאבדם והפיל פור הוא הגורל* (Est 9,24), where it has apparently a similar meaning to that of *אבד*.¹⁴ He reads Isa 30,7b *שָׁבַת הֵם (הֵם) רָהַב הֵם* "the enemy and destroyer has ceased." Tur-Sinai adds, that even if the MT vocalization is preserved, *הֵם* should be understood in the sense of "noise, tumult" made by the enemy. Thus, *רהב הם שבת* is "the din of the enemy ceased."¹⁵ Tur-Sinai splits Isa 30,7, linking the first hemistich with Isa 29,20 and considering the second hemistich a resumption of the prophecy regarding Babylon that was interrupted in Isa 14,4, i.e., Isa 30,7b is a restatement of Isa 14,4b. While the connection between Isa 14,4b and Isa 30,7b is clever, the splitting of verses and moving them around in the book needs more solid justification than Tur-Sinai provides. Moreover, even if Tur-Sinai's reconstruction of Isa 14,4b is assumed, the texts in Isa 14,4b and Isa 30,7b would be reversed, one reading well and the other being awkward. Finally, the meaning "enemy" for *רהב* is not attested in the HB.

Schunck considers Isa 30,6-8 a prophecy made against Egypt sometime between 714 BCE and 701 BCE. The word *רהב*, known only as a mythical monster at that time, is used by Isaiah here for the first time as a symbolic designation for Egypt. Schunck understands this section as "... ein visionär erschautes Ereignis der Zukunft mit einem symbolischen Namen belegt und in einer symbolischen Handlung aufgeschrieben wird. Wie Jes 8_{1,4} ist deshalb meines Erachtens auch Jes 30_{6,8} genauer der Gattung der Barichte über symbolische Handlungen der Propheten zuzuweisen" (... a future event perceived in a vision, supported with a symbolical name, and in a symbolic manner recorded. For the same reason as Isa 8,1-4 is, it seems to me, also Isa 30,6-8 more accurately should be assigned to the category of reports of symbolic treatments by the prophets).¹⁶ He takes *שבת* as a form of the root *שוב* and makes the emendation *רהב הם שבת = רהב המִשְׁכָּת* "Die zurückgebrachte Rahab!" ("rahab led back"). The prophecy threatens Egypt with

¹⁴ Tur-Sinai, הלשון 421-422. Tur-Sinai identifies a similar form in *וישע מהרב מפיהם ומידי חזק אביון (מפי + הם) ומידי חזק אביון* (Job 5,15), which he translates "he rescued from the sword, from the mouth of the enemy and from the hand of the powerful the weak."

¹⁵ Tur-Sinai, הלשון 422. If *המם* = "noise, din, tumult," then Tur-Sinai suggest that Isa 14:4 should read *הם רהבה שבת נגש, אך שבת נגש*, i.e., "how did subside the din of the enmity of the destroyer."

¹⁶ Schunck, Jes 55.

chaos returning to it, and strange animals intermixing with people. It is of the same as Isa 20,1, 3-6, and Isa 17,1-3. One must be baffled by Isaiah's possible prediction of Rahab coming back and bringing chaos, when in all the biblical cases (Job 9,13.26,12; Ps 89,11; Isa 51,9) where this monster is mentioned it has been already subjugated.

Hacham understands לכן = על כן and לזאת = על זאת, where זאת refers to the pact between Judah and Egypt, and considers רהב הם שבת a moral proverb having the sense "The arrogant are idlers," which the prophet applies to Egypt. Thus, רהב = "pride and arrogance" (Isa 3,5) and שבת = "idleness" (בטלה) cf. Onq. Ex 12,15. He notes that according to the explanation that רהב is Egypt; the proverb would mean "The arrogant Egyptians who are idlers. Relying on them is useless."¹⁷ While Isa 30-31 is replete with references to Egypt's inability to help Judah, nowhere is this inability explained in terms of inherent Egyptian idleness. Moreover, folklore has not causatively linked arrogance with inactivity. Isaiah's basic thesis is that Judah should rely on God rather than exploit the Assyria-Egypt split.

Recently, Blenkinsopp summed up the current understanding of רהב הם שבת saying that it is "a famous crux: even allowing for the slogan-like character of these sobriquets in sentence form, this does not make sense as it stands; attempts at a solution have been many and varied some of them colorful (e.g. "Rahab-la-chômeuse," i.e. "Rahab out of work")¹⁸, others cumbersome (e.g. "ein Ungeheuer das zu Untätigkeit verurteilt ist," i.e., "A monster condemned to inactivity")¹⁹." Blenkinsopp translates the hemistich "Rahab reduced to silence," which is contextually untenable.²⁰

Many of the 20th century commentators contend that רהב הם שבת is not the original text.²¹ Of the numerous emendations that have been proposed for רהב הם שבת Kaiser lists רַהַב הַשְּׁמוֹת, "Rahab of the deserts," i.e. a water monster in a dry place; רַהַב הַמְּשַׁבֵּת, "the silenced monster"; רַהַבָּה מְשַׁבֵּת, "her noise ceases"; רַהַב הַמְּשַׁבֵּת hammušābet, "rahab led back"; רַהַב הַיּוֹשֵׁבֶת, "rahab which keeps silence"; and, בְּהַמּוֹת נֶגֶב, "hippopotamus of the south." Certainly, these emendations have hardly anything to commend themselves. One could easily empathize with Kaiser's dissatisfaction with these emendations. He advises, "In my view it is best to retain the received text like Delitzsch, and,

¹⁷ Hacham, ישעיהו 316.

¹⁸ Vermeylen, Prophète 411.

¹⁹ Wilderberger, Jesaja 1157.

²⁰ Blenkinsopp, Isaiah 413.

²¹ So Duhm, Buch 87f.; Feldman, Buch 358; Procksch, Jesaja 388; Fisher, Buch 200; Eissfeldt, Einleitung 425; Fohrer, Buch 89; Donner, Israel 159; etc.

directly following H. Donner,²² to attempt to get a meaning from it.”²³ Unfortunately this advice does not result in an acceptable solution. Kaiser translates רהב הם שבת “Are they Rahab?-Sitting still!”, which makes no sense.

Standard English translations rendered קראתי = “I cried” (KJV, Young, Webster), “I have called” (NKJV, ESV, NASB, RSV, ASV, HNV), “I call” (NLT, NIV, NJPS, JB, HCSB, NET), “have I named” (Darby); לזאת = “concerning this” (KJV, Young, Webster), “her” (NKJV, NLT, NIV, ESV, NASB, RSV, ASV, Darby, HNV, JB, HCSB, NET), “this” (NJPS); רהב הם שבת = “Their strength [is] to sit still” (KJV, Webster, Young), “Rahab Sits Idle” (NKJV), “Harmless Dragon” (NLT), “Rahab the Do-Nothing” (NIV, JB), “Rahab who sits still” (ESV, RSV, ASV, HNV), “Rahab who has been exterminated” (NASB), “Arrogance, that doeth nothing” (Darby), “They are a threat that has ceased” (NJPS), “Proud one who is silenced” (NET). This list shows that רהב has been translated “strength,” “Rahab,” “Dragon,” “Arrogance,” “threat,” and “pride.” The word שבת was rendered “sit still,” “sit idle,” “harmless,” “do-nothing,” “exterminated,” “ceased,” “silenced.” Only KJV seems to have made the emendation רהב הם → רַהֲבָהֶם; NJPS mentions the emendation שבת → בשת “disgrace and chagrin” (cf. v.5); and NET emends שבת to הַיְשֻׁבֵּת הַיְשֻׁבֵּת, a Hophal participle with prefixed definite article, meaning “the one who is made to cease,” i.e., “destroyed,” or “silenced” (cf. HALOT, 444-45, ישב). The sense given רהב הם שבת in these translations is neither an acceptable truism nor a historically apt description of Egypt.

2.4 Conclusion

The fact that Egypt features so prominently in Isa 30-31 strongly suggests that by using רהב Isaiah had in mind Egypt, though in the Hebrew Bible the support for רהב = “Egypt” is marginal (Ps 87,4).²⁴ It is also clear that giving הים the sense of “inaction” or “unwillingness” is not supported by the text in Isa 30-31. Egypt might not be able to contain Assyrian advance against Judah, but it was certainly a superpower and its strategic interest was to do so. This political reality obviates such interpretations of

²² Donner, *Israel* 158.

²³ Kaiser, *Isaiah* 287.

²⁴ Mandelkern, *Testamenti* 1078. Mandelkern says רהב that could refer to Egypt or Babylon. Many consider מצרים in Isa 30,7 an explanatory gloss for the עמ in the preceding verse (Schunck, *Jes* 51). Without Isa 30,7 only Ps 87,4 links רהב with a country and it is not clear that it is Egypt. Moreover, Ps 87 might be post-exilic. Still Isa 30,2 seems to indicate that the following verses deal with hope of help from Egypt that is not going to materialize. Thus, Isa 30,7 very likely refers to Egypt and it was so understood in the past.

הם נשבת as “sit still,” “sit idle,” “harmless,” “do-nothing,” “exterminated,” “ceased,” “silenced.” They cannot apply to Egypt in the political context of superpower competition at that time.

3. Proposal

We have already noted that it is difficult to set a time for the prophecies in Isa 30 and associate them with specific historic events.²⁵ Concurrently, the geo-political situation in the Near-East makes Egyptian involvement in the political affairs of the Kingdom of Judah inescapable. The MT bears witness to the enormous role that Egypt played for the Kingdom of Judah and in regional politics by its frequent references to Egypt. The geographic designation מצרים occurs about 48 times in Isa 1-39, כוש (Nubia) six times, צען (Tanis) three times, and חנם (Ahnas), פתרוס (Upper Egypt), נף (Memphis), each once. The title פרעה occurs six times. Indeed, the state of affairs could hardly be otherwise, when geo-politics relegated the Kingdom to the role of a buffer state between the two superpowers Egypt and Assyria.

Roberts observes: “Still, Nubia and its Egyptian vassals were not done meddling in Palestinian affairs. The shocking death of Sargon in 705 B.C.E. provided the new opportunity for Nubian intervention for which Shabataka had apparently been waiting and planning. This time Isaiah was unable to stem the enthusiasm for revolt in the Judahite court. It is clear from both the archaeological evidence and Isa 22,8-11 that Hezekiah was preparing for revolt against Assyria. Isaiah 39,1-8 indicates that he received an embassy from Merodach-baladan of Babylon, Assyria’s archenemy, and the most likely explanation for this is that Merodach-baladan was trying to get Hezekiah to join Babylon in a common revolt against Assyria. The identity of these people and their reason for being in Jerusalem had apparently been kept secret from Isaiah, a point reflected in his complaints about Judah’s leaders making plans without consulting Yahweh (29,15.30,1-2). If Hezekiah were plotting revolt against Assyria, and if in pursuing this policy he were willing to entertain a treaty with Babylon, it would be very odd if he did not also look for support from Egypt, the traditional counterbalance to Assyria in southern Palestine. Isaiah 30,1-7 and 31,1-3 specifically mention an appeal to Egypt, and the reference to the treaty with death in 28,15 probably alludes to a treaty with Egypt, Hoffmeier²⁶ denies that Isa 30,1-7

²⁵ For an interesting discussion of this historical period see: Hoffmeier, *Egypt’s* 219-289; Younger, *Involvement* 219-289; Roberts, *Egypt* 219-289; Hoffmeier, *Egypt’s* 219-289.

²⁶ Hoffmeier, *Egypt’s* 233-234. Hoffmeier believes that the “oracles in Isaiah 30 and 31 are directed at Hoshea of Samaria, who sent envoys to ‘So’ (Osorkon IV)

and 31,1-3 date to the time of Hezekiah, but his argument is unconvincing. The oracle about the treaty with death is clearly addressed to the rulers of Jerusalem (28, 14), not Samaria, and the continuation of 31,1-3 in 31,4-5 suggests that this anti-Egyptian oracle was likewise directed to the royal court in Jerusalem.”²⁷

It is against this historical background of Egyptian political interference and influence on international relations of the kingdom of Judah that we believe Isa 30,7b should be deciphered. Egypt’s political intervention was polarizing; it created splinter groups in the royal house. Egypt’s proximity, size, strength, and mutual history were the underlying causes of its attraction. Yet, Assyria, despite its imperialism had its charm. Mazar observes, “We speak about a very special time in the history of the ancient Near-East in general and Israel in particular, which has no parallel in any period, this is principally the period of Sargon the great. This is a period of universalism and imperialism that cannot be compared to any other historical period. In general, Sargon’s policies are one of the most marvelous things. All of his politics, which was completely antithetical to those that preceded him, and certainly to those that followed him, was of imperialism but also of universalism, and the concept of universalism stood then at the center of Assyrian thought. It is interesting to note that in Israel too a special situation was created, because the time Hezekiah is a time of greatness for Judah unmatched at any other period.”²⁸

It is easy to understand the prophet’s position *vis-à-vis* this factional split. In the Near East at that time ‘trust in the deity’ was usually a decisive factor in determining a course of action. An inherent religious or theological flavor permeates all ancient Near Eastern history writing.²⁹ Yet, Isaiah was dismayed to see a fixation with reliance on others, not God. In political terms, the splintering effect of Egypt’s intervention removed neutrality as an option. No wonder Isaiah lashed out against Egypt with לכן קראתי לזאת רהב הם שבת. What did he mean?

I suggest the following emendation שבת → המשבת → המשבבת (“she that splinters”) where המשבבת is the Piel Participle (feminine) of שבת. המשבבת is of the same form as המיילדת (Gen 35,17 + 2t), or מקללת (Lev 21,9). The first step in the emendation is generally accepted by scholarship and may have some support in Isa 14,4 and examples of the Ketib / Qere

king of Egypt for help, as reported in 2Kgs 17:4, and have no bearing on the events of Hezekiah’s day.” The possibility that Isaiah addresses here the Kingdom of Israel was already mentioned by Luzzatto and rejected.

²⁷ Roberts, Egypt 282-283.

²⁸ Luria, עיונים 36. Comments made by Mazar in the discussion.

²⁹ Olley, Lord 59-77.

system.³⁰ The second step is a simple haplographic error. Our understanding of *הַמְשַׁבֶּכֶת* as “she that splinters” is supported by Hos 8,6 where we find *שְׁמֵרֹן יִהְיֶה עֵגֶל שְׁמֵרֹן* “The calf of Samaria will become fragments.”³¹ However, *שבב* is a *hepax legomenon* and the root I. *שבב* “splinter” does not occur in the Hebrew Bible. The verb occurs in the Talmud with the sense “to chip, to chisel.”³² In Aramaic *שְׁבָא* is “splinter.”³³ Because the root *שבב* is so rare in the Hebrew Bible it is possible that at some time the original *הַמְשַׁבֶּכֶת* was not anymore meaningful. A scribe might have reasoned that the text contains an extra *ב*, introduced by dittography, and two words were not separated. His corrections resulted in the MT, which made more sense to him than the original.

This understanding of the text allows an adequate response to each of the questions that were posed in the introduction of this paper. Specifically,

- a. Does *לכן* belong to the first hemistich or the second? *It belongs to the second hemistich, and establishes a causative relation between the two parts of the verse.*
- b. To whom or what does *לזאת* refer? *It refers to Egypt. Implied in the word מְצָרִים is the feminine ארץ.*
- c. Is *רהב* an adjective, a verb, or a name (Egypt)? *Rahab is a symbolic name for Egypt.*
- d. To whom does *הם* refer? Is it in the right place? Has it been detached from another word? *The word הַמְשַׁבֶּכֶת has been improperly divided into two words because its meaning was not clear.*
- e. Why is there disagreement between the singular *זאת* and plural *הם*, and why is there disagreement in gender? *After the emendation there is no disagreement.*
- f. What does *שבת* mean? *As a stand alone its meaning “sit” makes no sense.*
- g. In what sense is *קראתי* used here, as a proclamation, characterization, or appellation? *It is used here in the sense of name calling.*

Isaiah originally said: *לכן קראתי לזאת רהב הַמְשַׁבֶּכֶת*. He called Egypt “she that splinters” because of its meddling in Judah’s politics, making promises

³⁰ For instance, Jud 16,25 *כי טוב* (K) but *כטוב* (Q); 1Sam 9,1 *מבני-ימין* (K) but *מבני-מין* (Q); 1Sam 24,8 *מן המערה* (K) but *מהמערה* (Q); Isa 44,24 *מי אחי* (K) but *מאחי* (Q); Lam 1,6 *בן בת* (K) but *מבת* (Q); 2Chr 34,6 *בהר בחיהם* (K) but *בחרבתיהם* (Q); Lam 4,3 *כי ענים* (K) but *כי עניים* (Q); etc.

³¹ Andersen / Freedman, Hosea 481.

³² Jastrow, Dictionary 1510.

³³ Brown et al, Brown-Driver-Briggs 985.

that she cannot fulfill, and fragmenting Judah's political stance by creating a countervailing faction. The theological consequence of the split was neglect of faith and its practical manifestation – political neutrality.

Summary

Isaiah 30,7b is a long standing crux. Attempts to find any sense in *שָׁבַת רַבָּה מֶה* that is grammatically acceptable and contextually fitting have been so far unsuccessful. The emendation *רַבָּה הַמְשַׁבֶּכֶת* "Rahab (Egypt) that splinters" is proposed for Isa 30,7b. Instead of amplifying the first hemistich it adds an important *Sitz im Leben* element to the political situation and an insight into Isaiah's theological thinking.

Zusammenfassung

Jesaja 30,7b stellt eine seit langem ungelöste Krux dar. Versuche, in *שָׁבַת רַבָּה מֶה* – einer grammatisch an sich möglichen Formulierung, die auch in den Kontext passen könnte – irgendeinen Sinn zu finden, sind bisher erfolglos geblieben. Für Isa 30,7b wird die Emendation zu *רַבָּה הַמְשַׁבֶּכֶת* „Rahab (Ägypten), das zerschlägt“ vorgeschlagen. Es geht nicht darum, den ersten Halbvers weiterzuentwickeln, viel mehr wird ein bedeutender Aspekt für den „Sitz im Leben“ der politischen Situation hinzugefügt und gleichzeitig ein Einblick in das theologische Denken Jesajas geboten.

Bibliographie

- Abarbanel, I., *על נביאים אחרונים*, Jerusalem (Photostat of second edition 1641).
- Andersen, F.I. / Freedman, D.N., *Hosea (AncB 24)*, New York 1980.
- Blenkinsopp, J., *Isaiah 1-39 (AncB 19)*, New York 2000.
- Brown, F. / Driver, S.R. / Briggs, C.A., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Peabody 2001.
- De Waard, J., *A Handbook on Isaiah, I*, Winona Lake 1997.
- Donner, H., *Israel unter den Völkern; die Stellung der klassischen Propheten des 8. Jahrhunderts v. Chr. zur Aussenpolitik der Könige von Israel und Juda*, Leiden 1964.
- Donner, H., *Israel unter den Völkern. Die Stellung der klassischen Propheten des 8. Jahrhunderts v. Chr. zur Außenpolitik der Könige von Israel und Juda (VT.S 11)*, Leiden 1964.
- Duhm, B., *Das Buch Jesaja*, Göttingen 1922.
- Eissfeldt, O., *Einleitung in das Alte Testament, unter Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumrān-Schriften; Entstehungsgeschichte des Alten Testaments*, Tübingen 1964.
- Feldman, E., *Das Buch Isaias*, Münster 1925.
- Fisher, J., *Das Buch Isaias*, Bonn 1937.
- Fohrer, G., *Das Buch Jesaja, II: Kapitel 24-39, (ZBK) Zürich 1967.*

- Guthe, H., *Das Buch Jesaja*, in: Kautzsch, E. / Bertholet, A. (ed.), *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, New York 1971.
- Hacham, A., *ספר ישעיהו*, I, Jerusalem 1984.
- Hoffmeier, J.K., *Egypt's Role in the Events of 701 B.C. in Jerusalem*, in: Vaughn, A.G. / Killebrew, A.E. (ed.), *Jerusalem in Bible and Archaeology; the First Temple Period*, Atlanta 2003.
- Hoffmeier, J.K., *Egypt's Role in the Events of 701 B.C.: A Rejoinder to J.J.M. Roberts*, in: Vaughn, A.G. / Killebrew, A.E. (ed.), *Jerusalem in Bible and Archaeology; the First Temple Period*, Atlanta 2003.
- Jastrow, M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. New-York 1903.
- Jensen, J., *Isaiah 1-39 (OTM 8)*, Wilmington 1984.
- Kaiser, O., *Isaiah 13-39, A Commentary*, Philadelphia 1974.
- König, E., *Das Buch Jesaja*, Gütersloh 1926.
- Mandelkern, S., *Veteris Testamenti, Concordantiae Hebraicae Atque Chaldaicae*, Lipsiae 1896.
- Olley, J.W., 'Trust in the Lord': Hezekiah, Kings and Isaiah: *TynBul* 50 (1999) 59-77.
- Procksch, O., *Jesaja I. Kapitel 1-39 übersetzt und erklärt*, KAT, Leipzig 1930.
- Roberts, J.J.M., *Egypt, Assyria, Isaiah, and the Ashdod Affair: An Alternative Proposal*, in: Vaughn, A.G. / Killebrew, A.E. (ed.), *Jerusalem in Bible and Archaeology; the First Temple Period*, Atlanta 2003.
- Schmidt, H., *Die großen Propheten. Die Schriften des AT II.2*, Göttingen 1923.
- Schunck, K.-D. *Jes 30,6-8 und die Deutung der 'rahav' im Alten Testament: ZAW* 78 (1966).
- Shlesinger, P. / Hovev, M. (ed.), *S.D. Luzzatto's Commentary to the Book of Jesaiah*, Tel Aviv 1970.
- Snijders, L.A., *Jesaja, I*, Nijkerk 1985.
- Tur-Sinai, N.H., *הלשון והספר*, II, Jerusalem 1959.
- Vermeylen, J., *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique*, I, Paris 1977.
- Wilderberger, H., *Jesaja 3: Jesaja 28-39. BKAT*. Neukirchen-Vluyn 1982.
- Yeivin, Sh., *עיונים בספר הרהורים כרונולוגיים על ספר ישעיהו*, in: Luria, B.Z. (ed.), *עיונים בספר ישעיהו*, I, Jerusalem 1976.
- Younger, K.L. Jr., *Assyrian Involvement in the Southern Levant at the End of the Eight Century B.C.E.*, in: Vaughn, A.G. / Killebrew, A.E. (ed.), *Jerusalem in Bible and Archaeology; the First Temple Period*, Atlanta 2003.

Aron Pinker

11519 Monticello Ave.

Silver Spring, MD 20902

USA

E-Mail: aron_pinker@hotmail.com

Form criticism and the *rîb* in Isaiah 41,21-42,4

Timothy M. Milinovich

1. Introduction

This paper wishes to argue by the use of form critical methods that Isaiah 41,21-42,4 has the necessary features to be considered a *rîb* or trial speech, based on the form of the ancient Hittite covenant lawsuit proposed by G. Ernest Wright.¹ This form includes a summons (41,21-22a), case lead by prosecutor (41,22b-24.26-27), list of great deeds by the suzerain (41,25), an indictment/verdict (41,29) and a sentencing (42,1-4). At the time of its captivity Israel stood in a distinct position of ethnic identification which separated itself from its surrounding Gentile neighbors.² This paper holds that the author of Isaiah 40-55 uses a *rîb* form within 41,21-42,4 to express the controversy and tension that was occurring between Israel and the nations during the Exile.

Many authors have isolated Isaiah 42,1-4 (or v.1-9) due to the popularity and generally hegemonous view that this is one of the four servant songs. This view is still held today. McKenzie and Blenkinsopp both propose this idea.³ John Collins offers a more promising view in 1986, where he holds that 41,21-42,9 is a whole unit which mirrors the preceding passage, 41,1-20. Both passages envision trial scenes, the first for Israel and the second for foreign nations and their idols. Both contain a similar structure.⁴

Summons to trial	41,1	41,21
Legal questioning	41,2-4	41,22-29
Election of Israel	41,5-20	42,1-9

I agree with Collins that 42,1-4 belongs with 41,21-29, and that this scene parallels the previous trial in 4,1-20. I do, however, question the assumed identity of the defendant in the first trial as Israel (this will be discussed further below). Also his selection of structure does not focus enough on generic matters, for instance, he leaves behind the notion of verdict and sentencing. In addition, the form in 42,5 appears to change to a declaration speech ("Thus says God"), which is not common in trial settings.

¹ Wright, *Lawsuit* 53.

² Kaufmann, *Captivity* 108.

³ McKenzie, *Isaiah* 209.

⁴ Collins, *Isaiah* 28-30.

1.1 Partitioning 42,1-4 and 42,5-9

This paper proffers that 42,1-4 stands apart from v.5-9 on formal and lexical grounds. 42,1-4 acts as a verdict to the preceding trial scene in chapter 41. 42,5-9, however, begins with “Thus says God” כֹּה־אָמַר הָאֵל. Sayings of this sort are a prophetic declaration of God’s word, a “messenger speech,” and thus a different genre altogether.⁵

On lexical grounds, the phrase “Thus says [God]” (כֹּה־אָמַר) appears to separate v 5 from the preceding verses. The phrase כֹּה־אָמַר appears forty-nine times in the whole corpus of Isaiah: twenty-two in Isaiah 1-39; twenty in Isaiah 40-55; and seven in Isaiah 56-66. One can see how important this phrase was to the author of Isaiah 40-55 since the number of uses in his/her text is nearly equal to that found in Isaiah 1-39, even though the former is less than half the size of the latter. The majority of uses in Isaiah 40-55 denote a break in the text of the introduction of a new developing idea or new imagery (42,5; 43,1.14.16; 44,2.6; 44,24; 45,1.11.14.18; 48,17; 49,7.8.22.24; 50,1; 51,22; 52,3.4). To break the text after 42,4 and allow 42,5 to begin a new section would be completely consonant with the style found through the rest of 40-55. In addition, while there are many trial speeches within this piece, כֹּה־אָמַר does not fall within these sections (40,12-16.17-20.21-26; 41,1-5; 41,21-42,4; 42,18-25; 43,8-13; 48,14-16; 49,14-21). At the times when כֹּה־אָמַר is in close proximity to a trial scene, it immediately follows the verdict (42,5; 43,14; 48,17; 49,22).

Many examples of scholarship also show a partition between v.4 and 5, even if at times passively. English translations such as the NAB, REB, NKJV, RSV and NRSV include double-spacing between 42,4 and v.5. Scholars who treat 42,1-9 as a whole section still recognize differences in content enough to set one sort of partition or another. Blenkinsopp breaks v.1-9 into parts i) and ii), noting that the servant is addressed in the 3rd person in v.1-4 and the 2nd person in v.5-9.⁶ J. Oswalt also partitions and sections and states “the first four verses present the Servant to the hearers and readers... v.5-9 are an address by God to the Servant [that describes] what God will accomplish through his servant.”⁷ Aside from these passive partitions, scholars such as R. Clifford follow Mulenberg to establish a clear division between v.4 and 5, thus including 42,1-4 with its preceding lawsuit.⁸

⁵ Tucker, Criticism 59; Westermann, Forms 98-128.

⁶ Blenkinsopp, Isaiah 208-211; Watts, Isaiah 11. See also, Westermann, Isaiah 98.

⁷ Oswalt, Book 109-110.

⁸ Clifford, Function 453.

1.2 Identity of the Defendant(s)

The identity of the defendant(s) in the trial in chapter 41 has also been debated. Although some scholars argue that 41,1-8 is a trial of Israel and 41,21-29 is a trial against the nations, this paper agrees more with James Muilenberg who holds that 41,1-42,4 is a sustained trial against the nations and their idols.⁹ The first part (41,1-20) is against the nations themselves, and the second part (41,21-42,4) is against their gods. Although this paper focuses on the form and structure of 41,21-42,4, we will need to recognize its context within a larger trial. As it is, our text contains all of the necessary forms to be considered.

In this proposed trial scene God sets himself as true God, the sole ruler of the earth. The idols of the nations are proven to be worthless; and while the nations are denounced for their choice of gods, Israel is raised in high esteem before them. Even Cyrus, the ruler of the nations, is said to give homage and vassalage to Yhwh, and his success is attributed to Yhwh's patronage.

Though the verdict occurs in 41,29 the idols are sentenced in 42,1-4. Their punishment is to observe Yhwh (King of the gods) bestowing his spirit on Israel alone. Thus the prophet affirms God's supreme sovereignty, denounces the nations and their idols, and reaffirms God's love for Israel alone by using a trial setting and juridical language in a *rib* format to condemn idolatry and non-Israelites in a formal yet creative fashion.

2. The *rib* on Trial

Although the form of a general trial speech existed, investigations into Ancient Near Eastern forms of literature led some scholars to define the form further.¹⁰ One is tempted to use a more specific form of the *rib* for this passage, as compiled by Harvey.¹¹ This *rib* form, based on Ancient Near Eastern legal texts, can have two different variations. It can end with the threat of destruction and exhortation to change, as in Isaiah 1 and Micah 6, or it can conclude with a sentence of assured destruction or degradation, as in Jeremiah 2. The best fit for Is 41,21-42,4 would appear to be the *rib* of destruction. This contains 1) a summons of defendants and witnesses, 2) trial questions and an accusation, 3) a list of Yhwh's gracious acts in difference

⁹ Muilenburg, Isaiah 364.

¹⁰ It is not possible to undergo a thorough history of research on the *rib* in the present paper. What is presented above is a list of general candidates that resemble the given passage and remain pertinent to developing the paper in an expeditious manner. For a more thorough history of interpretation, see Nielsen, Yahweh 5-23.

¹¹ March, Prophecy 168.

to Israel's infidelity, 4) reference to the vanity of cultic efforts, and 5) a declaration of guilt and threat of destruction.¹²

This would appear to be a good fit, but although Harvey qualified his forms to allow for either destruction or a warning and exhortation to repentance, his structure does not reach back to the original *Sitz im Leben*, but rather incorporates factors that are clearly Israelite (such as the naming of Yhwh and the cult, and the comparison of Israel's infidelity). Thus we may conclude that our passage does not fit comfortably into Harvey's *rib* of destruction format.

After Hoffman classified the *rib* further as a "covenant lawsuit," in 1962 G. Ernest Wright combined studies of ancient covenantal treaties with Deuteronomy 32.¹³ He determined this form of argument found in Deuteronomy 32 has parallels in Hittite suzerain treaties, in which Yhwh, taking the place of a Hittite lord, "acts as judge, plaintiff and jury."¹⁴ We will use the form structure that Wright proposes:

Summons of Witnesses	41,21-22a
Introductory Statement of the Case	v.22b-24
Gracious Acts of the Suzerain	v.25-28
Indictment	v.29
Sentence	42,1-4

We prefer this model over the others given above because of its contingency (it includes options for prosecutor and indictment) and its adherence to Ancient Near Eastern literature (i.e.: the form mentions suzerain rather than Yhwh). Due to the nature of our passage, however, we will need to qualify one particular aspect of this form. It is assumed, and we will argue below, that this form was originally established and used in ceremonies so that a rebellious vassal could be tried for disobedience to the suzerain's covenant. In our passage, however, the defendants are not vassals of the suzerain, but rather they seem to question Yhwh's selection of his vassal, Israel. It is possible one is to assume the nations expected to receive Yhwh's lordship themselves. Regardless, their challenge of Yhwh's decision is a challenge of Yhwh's authority, and so they are brought to trial before the witnesses by Yhwh so that he might defend his covenant with Israel. In this instance the trial is on behalf of the vassal rather than against him. Despite this variance, the Hittite 'covenant lawsuit' form is apparent in the text, and it is to the author's credit for achieving this brilliant shift.

¹² March, Prophecy 167.

¹³ Wright, Lawsuit 53.

¹⁴ Wright, Lawsuit 153.

2.1 Setting and *Sitz im Leben* of the *rîb* form

Every genre has a starting point. Limburg has denoted a number of instances in the Hebrew Bible that show a likely place for court proceedings within the Jephthah story (Judg 10,17-12,6) and Sefire inscriptions.¹⁵ March adds, "...after Zedekiah rebelled against Nebuchadnezzar he was brought before the Babylonian king who 'spoke to him the judgments' (Jer 39,5; 2 Kgs 25,6)."¹⁶ Such a scenario is reticent of the infringement of a vassal treaty, as are the court scenes in Ezekiel where Zedekiah is condemned for his disloyalty to the treaty (Ezek 17,11-21; 21,23-29; 29,14-16), each carrying a statement of the case, an indictment and a sentence.¹⁷ Wright has argued that such *rîb* ceremonies were even incorporated into liturgies in Northern Israel, as they are reflected in both Deuteronomy and the prophets. It is a brilliant idea, but there is little evidence.¹⁸

From a more cautious angle D.F. Murray notes that there are dangers for those "who seek to define *post factum* the genres used by others,"¹⁹ and cites a lack of agreement in terminology within the field of study. He does, however, concede that when factors appear "so predominant" within a genre, it warrants making them the focus of the discussion, in so far as one considers a more general, as opposed to a particular, social setting.²⁰ He adds that the dialectical development inherent in prophetic disputations is precipitant of the day-to-day conflict a prophet would face in exilic and post-exilic times.

3. The Trial Against the Nations, Isaiah 41,1-20

Many scholars argue this passage is a *rîb* against Israel, and not the nations who simply act as witnesses. But this conclusion does not appear to hold.

1) Every *rîb* against Israel contains a clear summons of Israel to trial (Isa 1,4; 43,1; Ps 50,7; Deut 32,5; Jer 2,4; Mic 6,1). There is no question of the identity of the defendant in these cases: it is Israel. The matter is not as clear in Isa 41,1. Three characters are mentioned and addressed by Yhwh. Israel does not appear until v.8, and then he is comforted, not accused.

2) The use of grammar appears to show the nations being called to trial not as witnesses but as defendants. The coastlands are clearly the witnesses.

¹⁵ Limburg, Root 291-304.

¹⁶ March, Prophecy 168.

¹⁷ March, Prophecy 168.

¹⁸ Wright, Lawsuit 59.

¹⁹ Murray, Rhetoric 95.

²⁰ Murray, Rhetoric 96.

God orders the coastlands with a direct 2nd person imperative and orders them to be silent. But he addresses the nations (41,1b-d) with three indirect 3rd person imperatives: let them “get refreshed”, “approach”, and “speak.” So these are clearly not two groups of witnesses. God then uses the cohortative, “let us draw near for judgment,” but he appears to still be speaking to the nations. In this paragraph there are three characters coming to trial, and Israel is nowhere to be found.

The questioning overviews mythical events that only a true God can do: it implies that only one can do this without need for help. God accuses the nations of worshiping idols rather than the true God, and accuses the idols of being impotent. For the prophet the outcome is never truly in doubt. The verdict contains a satirical and scathing “compliment” to those who comfort each other with their idols, when they have already been found to be unable to answer the questions given them. The sentencing is found within the song of consolation to Israel. “Behold, all who are incensed against you shall be put to shame” (v.11). Israel is given mythical qualities which allow it to thresh mountains, clearly a change of status for this lowly nation, and a difficult matter for other nations to recognize. The trial is called in order for Yhwh to defend his right to elect and give extraordinary powers to Israel without the nations’ affirmation. It is with this context that one may understand the second act of this trial more clearly.

4. Trial of the Nations’ Idols, Isaiah 41,21-42,4

This paper argues that this text continues Yhwh’s defense of his own authority to elect and choose Israel against the nations; but in this pericope Yhwh addresses the nations’ gods / idols themselves, nearly taunting them to show their power and authority to do similar acts. The idols’ impotence is shown in their silence, and the passage closes with a final indictment of their utter uselessness by the coastlands.

The passage 42,1-4 is a sentencing for the nations’ idols, for “their particular destiny is interpreted in the light of Israel’s peculiar function as the instrument of divine judgment.”²¹ Muilenberg points out the prophet’s emphasis on *מִשְׁפָּט* (justice) throughout this strophe as a reassurance of God’s divine judgment and justice that has been laid out against the nations.

4.1 Summons: 41,21

The defendants are ordered to court; the speaker identifies himself as Yhwh and the King of Jacob. The second person imperatives are clearly addressed to the defendant, ordering them to come near for judgment and

²¹ Muilenberg, Isaiah 364.

plead their own lawsuit (ריב) and defense or proofs (עצמיה). Yhwh calls on the defendants to bring both defensive and offensive arguments; the case against Yhwh²² is perhaps that he has assumed too much authority in defending Israel (41,8-20) and shaming the nations (41,1-7). If the defendants are the nations' idols (gods), and they likely are, then they will attempt to prove that they are more powerful than Yhwh.

The next verse (22a) presents a shift from imperative (2nd person) to jussive (3rd person) and indicates a shift in addressee; the new recipient of Yhwh's speech are the coastlands, called to be witnesses in 41,1. After a brief recess the trial has resumed. Yhwh calls directly to the coastlands, but he speaks indirectly to the idols, telling them for the third time to come near (קרב, נגש) and to say before the court "what is to happen."

This section is not the summons to a new trial, but rather repeats the pattern seen in 41,7. The call for the idols to present their case (ריבכם) is consistent with other summonses (Mic 6,1; Hos 2,4),²³ and is purposed by the author to remind the reader of the present juridical setting. The witnesses are the coastlands, first called to witness in silence in v.1. The defendants now are not people, as before. Here Yhwh calls the idols of the nations to trial, as shown by "that we might know that you are gods" (v.23) and the implication that these subjects are the recipients of some adoration (v.24). The suzerain status, and thus his authority to act as prosecutor and judge, is emphasized by the title "King of Jacob." This title is seen nowhere else in the Hebrew Bible; it denotes not only Yhwh's kingship over Israel, but also over the idols. Baltzer sees here a heavenly court scene similar to that in Psalm 82; there the trial takes place at the highest king's palace, and the witnesses are called before him to plead their case.²⁴

4.2 Legal Case Introduced by Prosecution: 41,22b-24

In this section Yhwh presents three challenges to the defendants to prove their worth. In the first challenge Yhwh returns to imperative speech, directly calling on the idols to "tell us of the former things." In a switch to the cohortative Yhwh states that he expects proof that will elicit a reaction from him and the witnesses, such that they will be brought to consider these former things and "to know their outcome."

²² Childs, Isaiah 320, agrees that there is some pretension in the idols' approach to Yhwh, likely stemming from conflict in authority and power over earthly events.

²³ Muilenberg, Isaiah 346, holds that "bring your proofs" is a more likely translation of עֲצֻמוֹתֵיכֶם because of parallelism (LXX reads αἱ βουλὰὶ ὑμῶν and the Vulgate, *siquid forte habetitis*; cf. Prov. 18,18).

²⁴ Baltzer, Deutero-Isaiah 117.

What are the things of long ago? Yhwh addresses the import of the past, for it is in knowing the past that one can understand what has transpired to the present. The former things are undeniably intricate to the prophet's theology. Yhwh is the only one who can proclaim the things of old because he is the only one who devised them (42,9; 45,11.21; 46,9-11). The nations clearly cannot (41,22-24; and again in 43,9).

The lack of a response from the idols after the first challenge implies either that they were not able to answer or that Yhwh knows they are not able; it is likely that the author intends for both meanings. This second challenge presented is to "declare... the things to come." It points to the near future and the political changes about to take place on the earth's stage. They are to speak of these things that are to come, and then to even foretell "the things that shall come afterward." It is by knowledge of political events that the gods are to defend their authority and power.

The previous statement offered that actions have consequences; the former things created events and outcomes: the tension within the scene is then heightened since the easier question to answer would clearly be what happened before; but since the idols could not give response to that, it is even more unlikely that they can answer a question whose complexity is based on the prior. The farce is heightened as the stakes are raised: now Yhwh encourages the idols that if they can display such power, then he will acknowledge they are gods.

Third, they are challenged to do something, anything "good or evil" which is likely intended to include all possible actions. Yhwh excoriates them to instill "awe and fear" in him and the witnesses; but they can do nothing at all. The imagery the author is trying to convey is becoming clearer now: one can see Yhwh challenge idols carved from stone and wood sitting in inanimate silence. As with 41,1-5 the object of the proceedings is the legal settlement of who can claim to be God. Here divinity is proved through "a congruity in word and deed, promise and fulfillment."²⁵

Yhwh gives a special honor to Israel: after he wills the plans and speaks them, the plans do not come to pass until Israel has heard them (48,3,6). This is incredibly important for Israel's honor, because even the nations' idols do not know what is transpiring (41,22-24; and again in 43,9). Every event has an outcome, and the idols know neither the beginning nor the endpoint of earthly events. Israel is given a special honor in hearing of these incredible events before they are fulfilled.

The accusation (v.24) is a key point within the trial questions, and may be overly presumed in G. Wright's format. Regardless, this attribute is omnipresent in *rib* speeches: and is always found within the prosecutor's

²⁵ Baltzer, Deutero-Isaiah 116.

opening salvo. In this instance Yhwh responds to the idols' inaction by accusing them of being substantively nothing, and their works "nought." It is assumed by the text that Yhwh's diatribe goes uninterrupted primarily because the "gods" are completely ignorant and impotent. They are unable to discern any of the events prior or future because Yhwh is in full control of the situation. They are unable to perform acts of good or evil as well!

Because of their silence and inactivity Yhwh lashes out at them with a harsh charge: they are worthless; and those who choose (to worship) them are "an abomination" (תעבה). This is a loaded term that is used to describe a worshipper of idols (Jer 2,7) the offering of children (Jer 32,35), witchcraft (Deut 18,9,12) and idolatrous practices (Deut 13,5; 17,4; Ezek 16,50; 18,12 and Mal 2,11). Thus the accusation, though directed at the idols, indirectly offends the nations as well: in their ignorance the nations choose to worship the worthless idols rather than Yhwh, the true suzerain.

4.3 Gracious acts of the Suzerain: 41,25-28

In its original setting this form was intended to show the suzerain's authority and also his own fidelity to the covenantal relationship. Here the King of Jacob proves that he knows and has control over the past, present and future, and presents himself as the king of the gods by moving a major worldly figure without the other gods' approval or affirmation. Cyrus is the one who came from the North and from the East, and his calling on Yhwh's name is an acceptance of Yhwh's patronage. Yet another proof of Yhwh's head-Godship is found as Cyrus the king of the world makes himself a vassal of Yhwh, and not of the idols. Although the Cyrus Cylinder denotes Marduk as his helper,²⁶ the prophet's theology already knows who is in control of the situation; the prophet's theology has superceded the ruler's history. Cyrus becomes an instrument of Yhwh and succeeds only as Yhwh's servant, at Yhwh's command; thus the king of the world recognizes Yhwh as the true God King.

After this revelation of the coming events, Yhwh returns to interrogating the defendants: he asks which of them had foreseen Cyrus coming, as shown by the cohortatives which again group Yhwh and the witnesses together as expectant audience to the defendants. Because the idols did not know the past, they could not foretell the events about to unfold.

This sets up the next clear first person declaration by Yhwh: "I have declared," a fact which reiterates his knowledge of the former things and thus the things to come. Knowledge is proof of power, but declaring an event ahead of time is proof of both knowledge and power. "The Lord of history

²⁶ Muilenburg, Isaiah 343.

is he who can allow the future to be told in advance.”²⁷ Yhwh has done this, but he declared the news not to the nations but to Zion.

Yhwh gives a second accusation to the idols after they are unable to answer at all (v.28). No councilor steps forward to speak on behalf of the silent, inanimate idols. God’s authority is established in the text as the idols come to him for trial at his palace, and his movement of Cyrus to be “king of the world” is not open to discussion, nor is his election of Israel. His decision to let the Israelites return to their home to rebuild Jerusalem and their Temple has been promised from the beginning; since the idols did not know of this past promise, nor of the events that were about to unfold, it is clear that they have no control over any events on the earth.

4.4 Indictment: 41,29

The accusation made in v.24 that the idols are “nothing” (given in 2nd person) is now formalized as an indictment (in 3rd person). The speaker may either be Yhwh or the witnesses since the suzerain’s authority to act as judge may have transferred to the witnesses under Babylonian influence.

This statement brings the entire trial to a close. The speaker declares, Behold! But it is not clear who is speaking, or who is being spoken to. The third person is cogent if Yhwh is speaking to the coastlands; but it is also possible that here the coastlands speak since in v.24 Yhwh uses second person pronominal suffixes when he speaks directly to the defendants. The third person pronominal suffixes could denote the coastlands affirming the suzerain’s accusations and giving their verdict. Historically the suzerain had authority as judge, but the custom may have changed in Babylonian influence.²⁸ The defendant may be the nations for a second time, considering that the idols are the indirect objects in v.29c, and not the direct recipient. Here then, the nations are brought back in the last verse for condemnation (29c) along with their idols (29a, b).

4.5 Sentencing: 42,1-4

Muilenberg and other scholars believe משפט implies that the servant will have a mission to distribute justice to the nations.²⁹ Other scholars rebuke this idea and place this particular section as a separate entity, grouping it with the three other servant songs. Following the other forms of a *rib* genre, however, the only one remaining is a carrying out of judgment in the sentence. משפט and תורה denote a judicial sense, that when combined with four

²⁷ von Rad, Message 210.

²⁸ Wright, Lawsuit 53.

²⁹ Muilenberg, Isaiah 356; McKenzie, Isaiah 37.

other forms of a *rib*, logically entail a sentencing format. Despite his contentions of this point, McKenzie does concede that the servant clearly has a mission to the nations as he acts on behalf of Yhwh as a mediator.³⁰

There are only two *qatal* verbs in this passage: רצה (pleased) and נתן (gave). Everything else is in the *yiqṭōl* form. The current status-shift of Israel denotes present / ongoing action for the *yiqṭōl* verbs. Yhwh grasps his servant before the defendants at that moment to show where his favor truly rests. By Israel's redemption God will be honored above the other idols³¹; he is truly God of gods and Israel is truly his servant.

Israel is the servant (עבד) of the king God. This was the title "held by a royal plenipotentiary among Israel's neighbors, and so was a title of honor."³² This title implied absolute obedience, but it also allowed for a certain amount of executive power to be used in the king's name and by his authority. When combined with the terms משפט and תורה there is a heightened idea of justice being executed by a vicarious agent. Israel is the "royal vizier," no longer "not-my-people," but are now truly "my people" (40,1), with the King God's authority and honor bestowed upon her.³³ The theory that 42,1-4 acts as a sentencing takes better shape when seen in this perspective.

"To grasp" אִתְּמַדְּבוּ (Gen 48,17; Amos 1,5, 8; Prov 3,18) is a preferred translation to "uphold."³⁴ The grasping action denotes more proper suzerain-vassal imagery and presents Yhwh as a powerful, earth-moving entity. Israel's history begins with her election – it is a privilege and an obligation (Exod 19,5-6; Amos 3,1-2; Deut 7,7ff; 14,2), but to be chosen entails a purpose. This idea of election and service go together often in Isaiah 40-55 (41,8-9; 43,10; 44,1-2). Israel has intimate ties with Yhwh, and he loves his people (41,8; 49,15-16; 54,9-10). Election is followed by endowment, and this gift of the spirit is permanent (11,2). The possessor now has unusual powers. Within this mission the servant will not use violence or coercion. The prophet explains Israel's weakness as a nation is divinely intoned, just as their election is.

The sentence and affirmation of Yhwh's verdict that the idols are nothing is found in the acting out of his earthly plans by setting his Spirit on Israel. Cyrus rising from the Northeast was only the beginning; with the Spirit on Israel, Yhwh declares her his servant, alongside his other servant Cyrus. Above all the other nations, Yhwh, king of the gods, has chosen

³⁰ Cf. Mulenberg, Isaiah 356; McKenzie, Isaiah 37.

³¹ Kaufmann, Captivity 110.

³² Knight, Deutero-Isaiah 70.

³³ Knight, Deutero-Isaiah 71.

³⁴ Mulenburg, Isaiah 356.

Israel. The nations' and idols' inability to plead their case forces them to accept Israel as the greatest nation, the servant of the highest king (an extraordinary status in the ancient world). And their sentence is to recognize and accept these events as fact, never to let their arrogance question Yhwh's authority again.

5. Conclusion

Israel existed as a national-religious community, even in captivity. They stood in a position to confront their Gentile neighbors. There was no warfare, but there was "controversy." The prophet shows this antagonism with metaphors, lawsuits, and judgment. Israel was despised and hated by the nations (49,7), and "reaction to blasphemy was often counter-blasphemy."³⁵

In this passage a lawsuit is used as proof that idolatry is worthless. Prophecy is used as a proof of polemic against idolatry, setting the arguments before "visionary courts" of God against the nations and their "gods" (40,18-26; 41,1-7; 42,8-9; 43,9-13; 44,6-20; 45,18-21; 46,5-11; 48,14-15).³⁶ The prophet uses a *rib* form to show ethno-political problems of his day, but also to reaffirm God's place and promise in Israel's history and faith. The passage follows a *rib* form as proposed by Wright. It contains a summons, presentation of case, acts of suzerain, indictment, and sentencing.

This conventional form was "creatively changed" to exist in the author's own theological message.³⁷ The vassal is no longer on trial but rather is honored before pretentious objectors. Yhwh's power and Israel's honor are proven before all the nations and their gods. In the end, it is a story of love and joy, of ethnic identity and religious pride, and the fortitude to maintain one's faith. For the prophet, even in the face of opposition, the outcome was never truly in doubt.

Summary

The author proposes that Isaiah 41,21-42,4 represents a covenant lawsuit, or *rib*, based on the structure formulated by G. E. Wright. The author argues that the passage contains a summons (41,21-22a), a case lead by prosecutor (41,22b-24.26-27), a list of gracious deeds by the suzerain (41,25), an indictment / verdict (41,29), and a sentencing (42,1-4). The author holds that Isaiah 40-55 uses a *rib* form within 41,21-42,4 to express the controversy and tension that was occurring between Israel and the nations during the Exile.

³⁵ Kauffman, Captivity 108.

³⁶ Kauffman, Captivity 109.

³⁷ Childs, Isaiah 322.

Zusammenfassung

Der Autor klassifiziert die gesamte Komposition Jes 41,21-42,4 als „Bundesprozess“ (*rib*, vgl. E. G. Wright). Die Struktur besteht aus einer formalen Vorladung, der Präsentation der Anklage, der Auflistung der Vorleistungen des Suzeräns, des Schiedsspruches und der Ankündigung der Strafe. Diese in Jes 40-55 gebräuchliche literarische Form bringt die kontroversielle Spannung zwischen Israel und den Nationen während der Epoche des babylonischen Exils zum Ausdruck.

Bibliographie

- Baltzer, K., Deutero-Isaiah (Hermeneia), Grand Rapids, MI 2001.
 Blenkinsopp, J., Isaiah 40-55 (AB XIX-A), New York 2002.
 Childs, B., Isaiah (OTL), Louisville, KY 2001.
 Clifford, R., The Function of Idol Passages in Second Isaiah: CBQ 42 (1980) 450-464.
 Collins, J., Isaiah, Collegeville, MN 1986.
 Kauffmann, Y., The Babylonian Captivity and Deutero-Isaiah, New York 1970.
 Knight, G., Deutero-Isaiah, New York 1965.
 Limburg, J., The Root *Ryb* and the Prophetic Lawsuit Speeches: JBL (1969) 291-304.
 March, W., Prophecy, in: Hayes, J. (ed.), Old Testament Form Criticism, San Antonio, TX 1977.
 McKenzie, J., Second Isaiah (AncB XX), New York 1968.
 Melugin, R., Israel and the Nations in Isaiah 40-55, in: Sun, H. / Eades, K. / Robinson, J. (ed.), Problems in Biblical Theology, FS Rolf Knierim, Grand Rapids, MI 1997.
 Muilenburg, J., Isaiah 40-66, in: Bowie, W. et al., (ed.) The Interpreter's Bible V. Nashville, TN 1956, 381-776.
 Murray, D., The Rhetoric of Disputation. Re-examination of a Prophetic Genre: JSOT 38 (1987) 95-121.
 Nielsen, K., Yahweh as prosecutor and judge: an investigation of the prophetic lawsuit (*rib*-pattern) (JSOTSup 9), Sheffield 1978.
 Oswald, J., The Book of Isaiah, Chapters 40-66 (NICOT), Grand Rapids, MI 1998.
 von Rad, G., The Message of the Prophets, New York 1965.
 Tucker, G., Form Criticism in the Old Testament, Philadelphia, PA 1971.
 Watts, J., Isaiah 34-66 (WBC XXV), Waco, TX 1987.
 Westermann, C., Basic Forms of Prophetic Speech, transl. H.C. White, Philadelphia, PA 1967.
 Westermann, C., Isaiah 40-66 (OTL), Philadelphia, PA 1969.
 Wright, G., The Lawsuit of God. A Form Critical Study of Deuteronomy 32, in: Anderson, B. / Harrelson, W. (ed.), Israel's Prophetic Heritage, New York, 1962.

Timothy M. Milinovich
 School of Theology and Religious Studies
 The Catholic University of America
 620 Michigan Ave., NE
 Washington, DC 20064
 USA
 E-Mail: 42milinovich@cua.edu

The Book of Job as Anthropodicy¹

Mayer I. Gruber

1. Introduction: What is Anthropodicy?

In 1710 Baron Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716) published his book, *Théodicée*, “the vindication of the divine attributes, especially justice and holiness with respect to the existence of evil.”² The English form of the French term *théodicée*, i.e. ‘theodicy’ is first attested in 1797.³ The term invented by Leibniz is based upon the Greek noun *theos* ‘God’ and the Greek infinitive *dikein* ‘to justify’. Consequently, the term theodicy is a close functional equivalent of the Hebrew term *sidduq haddin* ‘justification of the [divine] decree’, which is the name of the central liturgical poem recited at the Jewish funeral service since Late Antiquity.

It is widely taken for granted that theodicy, i.e. the justification of God in the face of apparently undeserved suffering, is the main theme of the Book of Job. In fact, more than half of the Book of Job consists of Job’s conversation with his three friends, who come to visit him when he is physically sick and recently bereaved of his ten children. His friends repeatedly insult him by suggesting that people who suffer inevitably are being punished for wrongdoing. He argues that he is innocent and that his friends are not good comforters. In the final chapter of the Book of Job, God reveals that Job was right and that the friends were wrong. Consequently, the Book of Job is not a textbook of *theodicy*, i.e. justifying God. On the contrary it is a textbook of *anthropodicy* (from Greek *anthropos* ‘human’ and Greek *dikein* ‘to justify’), i.e. the justification of suffering humans in

¹ This article is expanded from a lecture presented at Machon Shiluv in Beer-sheva, Israel in August 2002. The author expresses his grateful appreciation to Rabbi Michael Graetz founder and director of Machon Shiluv for his encouragement. Following my presentation there someone asked, “If someone is dying of lung cancer, am I not supposed to remind him that he brought it on himself by smoking?” Rabbi Graetz responded, “First of all you do not really know for a fact that his smoking was the immediate cause of his disease; secondly, it is not your job to tell him this at that particular time and make him feel bad when you are performing the *mitzvah* of visiting the sick.” That, of course, is the whole Torah; the article and the additional footnotes belong to what Hillel the Elder referred to when he said (Babylonian Talmud, Shabbat 31a), “The rest is commentary.”

² Onions, Oxford 2166c.

³ Onions, Oxford 2166c.

the face of people, who add insult to injury by blaming the victim, including the bereaved and the infirm.

The Book of Job's sublime lessons concerning how not to behave when visiting the bereaved and the infirm have not been sufficiently appreciated or cited in textbooks and journals of pastoral care. Typical is the brilliant book, *The Psychology of the Sickbed* by J.H. van den Berg, which makes no reference either to Job's suffering or to the lesson God teaches Job's would-be comforters in Job 42.

Apparently, one of the reasons that the Book of Job's message concerning proper behavior in the house of mourning and in the course of a hospital visit has been overlooked, is that until now there has been no conceptual term to designate the imperative that in their hour of suffering neighbors and friends must justify rather than blame the victim. At the same time, it has seemed obvious that the themes of a sublime literary creation composed in the highest registers of Biblical Hebrew must be described by lofty conceptual terms reflecting the very highest registers of modern languages. Until now "how to pay or not to pay a hospital visit" could hardly compete for the attention of scholars and theologians, clergy and laity with "theodicy." Hence the title of of this article, "The Book of Job as Anthropodicy." Anthropodicy, in a word, means justifying the human person in the face of her / his suffering and despite the common tendency to think and to say, "She / he had it coming to her/him. Since I am innocent, it will not happen to me."

2. The Consequences of Seeing the Book of Job as Anthropodicy

More than twenty years ago Rabbi Harold S. Kushner published a book called *When Bad Things Happen to Good People*. In a veritable Freudian slip, Rabbi Alan J. Yuter referred to that famous book as *Why Bad Things Happen to Good People*.⁴ Rabbi Yuter's Freudian slip parallels the common assumption that were we able to solve the tremendous philological problems that confront all who attempt to read the Book of Job in the original Hebrew, we would come to the end of the book and find that God, speaking out of the whirlwind, has indeed answered the question as to why innocent persons suffer. More than a century ago, Rabbi Benjamin Szold pointed out that the reason we are all disappointed when we finally come to the God speeches in Job 38-41 is that we have inherited a totally *mistaken* viewpoint, according to which the Book of Job was meant, as it were, to answer

⁴ Yuter, Etz-Hayim 19.

Jeremiah's famous question, "Why does the way of the wicked prosper?"⁵ and its corollary, Why do innocent people suffer?⁶

Szold argues that the Book of Job does not pretend to answer the question, "Why do innocent people suffer?" because this is a question for which we do not have an answer. In fact, the Book of Job offers a very unpleasant answer to this question. Precisely because this answer is so unpleasant, we have been taught to adopt strategies, which enable us to share in Job's and his friends' ignorance of the very explanation, which is found in the opening chapters of the Book of Job. Job 1-2 informs us that Job's totally undeserved suffering is the consequence of a wager between God and one of the ministers in the divine cabinet whose title is "the Adversary." This minister is, as it were, God's Attorney General. The common reading of the Book of Job, in which we ignore the explanation provided in Job 1-2, may be compared to the flawed understanding of a detective teleplay in the mind of a viewer who tuned in just after the opening scene in which the all-knowing script writer reveals to the all-knowing audience what the detectives will discover only at the end of the teleplay.

The common reading of the Book of Job has been fostered by several generations of Bible critics, who sever the prose prologue in Job 1:1-2-13 from the poetic symposium in Job 3:1-42:6.⁷ In this common reading we are taught to ignore both the confirmation in Job 1-2 of Job's contention in Job 6-7; 9-10; 12-14; 16-17; 19; 21; 23; 29-31 that his suffering is totally undeserved and God's confirmation of Job's contention in Job 42:7:

... the LORD said to Eliphaz the Temanite, "I am incensed at you and your two friends, for you have not spoken the truth about Me as did My servant Job. Now take seven bulls and seven rams and go to My servant Job and sacrifice a burnt offering for yourselves. And let Job, My servant, pray for you; for to him I will show favor and not treat you vilely, since you have not spoken the truth about me as did My servant Job." Eliphaz the Temanite and Bildad the Shuhite and Zophar the Naamathite went and did as the LORD had told them, and the LORD showed favor to Job. The LORD restored Job's fortunes when he prayed on behalf of his friends, and the LORD gave Job twice what he had before.⁸

⁵ Jer 12:1.

⁶ See Szold, Buch ix-xii.

⁷ Typical are Gordis, Book 65-75; Pope, Job xxiii-xxx; Zuckerman, Job 25-33; see also the extensive literature cited by Buittenwieser, Book 5, n. 1 and by Sarna, *Substratum*. 13; contrast Driver / Gray, Job; Hartley, Book 24; Habel, Book 36, 80; Rowley, Job 8-9; cf. Scheindlin, Book 9-10.

⁸ Translation from Tanakh; unless otherwise noted, all translations of biblical texts cited herein are taken from that version (New Jewish Version).

Ultimately, the Book of Job tells us in the language of the all-knowing anonymous narrator at book's beginning and at book's end that Job was right all along. He definitely did not have it coming to him, and his friends who thought otherwise were mistaken. In other words, the Book of Job teaches us that the perception many of us have and to which Job's friends turned a deaf ear, namely, that much human suffering is wholly undeserved is, in fact, a correct perception of reality.

Primarily, however, the Book of Job is a profound lesson in how not to carry out two good deeds. These are (1) paying a condolence call; and (2) visiting the sick. Job 1:18-19 tells us that an unnamed messenger told Job:

Your sons and daughters were eating and drinking wine in the house of their eldest brother when suddenly a mighty wind came from the wilderness. It struck the four corners of the house so that it collapsed upon the young people and they died; I alone have escaped to tell you.

In other words, as we shall see, integral to an understanding of the Book of Job is the acknowledgment that Job's and his friends' words are occasioned by the recent death of Job's children in a natural disaster. In addition, we are told in Job 2:7 that in the midst of his bereavement Job was afflicted with a dermatological affliction that affected his entire body so that he scratched himself while he sat in ashes.

It is the combination of the loss of his livestock resulting from a combination of terrorist attacks by Sabaeans and Chaldeans (Job 1:15 and Job 1:17 respectively) and either lightning or a meteor shower (Job 1:16), followed by the death of Job's children by a tornado-like storm [Heb. *ruah gedolah*] (Job 1:19), followed in turn by Job's physical illness (Job 2:7) that serves as the occasion for the arrival of Job's three friends. In the Book of Job, as in our own communities, three of the mourner's / patient's friends decide to meet and travel together to their friend's house of mourning / sick bed. The author of the Book of Job put it this way:

When Job's three friends heard about all these calamities that had befallen him, each came from his home – Eliphaz the Temanite, Bildad the Shuhite, and Zophar the Naamathite. They met together to go and console and comfort him. When they saw him from a distance, they could not recognize him, and they broke into loud weeping; each one tore his robe and threw dust into the air onto his head. They sat with him on the ground seven days and seven nights. None spoke a word to him for they saw how very great was his suffering.⁹

On the basis of the friends' exemplary behavior in sharing in Job's suffering by tears, symbolic acts of mourning, and silence, our sages taught

⁹ Job 2:11-13.

us that persons engaged in a condolence call are not to speak until either the mourner himself / herself has spoken or indicated by non-verbal gestures that he / she would like the visitor to say something.¹⁰

In a highly realistic dramatization of how people who ought to know better often misbehave in the course of a condolence call or a hospital visit, once Job opens his mouth in Job 3:1-26, his friends begin to insult him. At first apologizing for opening his mouth, Eliphaz asks, "If one ventures a word with you, will it be too much? But who can hold back his words? "

But Eliphaz continues without waiting for an answer:

See, you have encouraged many;
 You have strengthened failing hands.
 Your words have kept him who stumbled from falling;
 You have braced knees that gave way.
 But now that it overtakes you, it is too much;
 It reaches you, and you are unnerved.
 Is not your piety your confidence,
 Your integrity your hope?
 Think now, what innocent man ever perished?
 Where have the upright been destroyed?
 As I have seen, those who plow evil
 And sow mischief reap them.
 They perish by a blast from God,
 Are gone at the breath of His nostrils.¹¹

Eliphaz's rhetorical question, "Think now, what innocent man ever perished?" serves in Tosefta Bava Mesia 3:25 followed by Babylonian Talmud, Bava Mesia 58b as a classic illustration of the sin of "defrauding by means of spoken words" forbidden in Lev 25:17.¹² In other words, our rabbinic sages have confirmed the Book of Job's rejection of Eliphaz's behavior and beliefs and warned us not to follow his example.

Eliphaz's, Bildad's and Zophar's insults heaped upon the bereft and physically ailing Job prompt God Almighty in Job 42:7 to require from these friends an offering of expiation and from Job a prayer for forgiveness on their behalf.

¹⁰ See Babylonian Talmud, Moed Qatan 28b; Shulhan Arukh, Yoreh Deah 376:1.

¹¹ Job 4:3-9 according to NJV; the last clause suggests that the storm which caused the house of Job's eldest son to collapse upon and kill all of Job's children was, in fact, the children's or their father's just punishment in accord with the principle alluded to in the rhetorical question, "Think now, what innocent man ever perished? Where have the upright been destroyed?" (Job 4:7). Moreover, Eliphaz's answer to that question is fully stated in Job 4:8: "As I have seen, those who plow evil and sow mischief reap them." See below.

¹² See Kadushin, *Worship* 207-209, and see below.

Unfortunately, Jobb's friends' insulting pronouncements go from bad to worse. For example, in Job 5:17-27 Eliphaz argues as follows:

See how happy is the man whom God reproves;
Do not reject the discipline of the Almighty.
He injures, but He binds up;
He wounds, but His hands heal.
See, we have inquired into this, and it is so;
Hear it and accept it.

Bildad, forgetting that he had come "to console and comfort" (Job 2:11), has the audacity to argue in Job 8:3-6:

Will God pervert the right?
Will the Almighty pervert justice?
If your sons sinned against Him,
He dispatched them for their transgression.
But if you seek God
And supplicate the Almighty,
If you are blameless and upright,
He will protect you. . .

Zophar, the third of Job's friends, seems also, like many persons paying their respects in a house of mourning or a hospital room, to have forgotten that his goal was to comfort and condole. He proceeds to insult the mourner / patient. Like many persons who are sick, bereaved, recently divorced or recently fired by their employer, Job expresses his heartfelt emotions. Typically, Zophar responds audaciously by telling Job that he talks too much in his own house to his uninvited guests:

Is a multitude of words unanswerable?
Must a loquacious person be right?
Your prattle may silence men;
You may mock without being rebuked,
And say, 'My doctrine is pure,
And I have been innocent in Your sight.'
But would that God might speak,
And talk to you Himself.
He would tell you the secrets of wisdom,
For there are many sides to sagacity;
And know that God has overlooked for you some of your
iniquity (Job 11:2-6).

Zophar goes beyond Eliphaz's suggestion that perhaps Job has it coming to him when Zophar suggests that, in fact, in God's allowing Job's children to die, his earthly goods to be destroyed and Job himself to be afflicted with a horrifying skin disease, God has only punished Job for a fraction of his

sins. For this, Zophar hints, Job should express his gratitude rather than dare to express in his own living room his sense of grief and pain.

Eliphaz, like many a visitor in a hospital room or house of mourning, informs us in Job 15:17-22 that he has all the answers:

I will hold forth; listen to me;
 What I have seen, I will declare –
 That which wise men have transmitted from their fathers,
 And have not withheld,
 To whom alone the land was given,
 No stranger passing among them:
 The wicked man writhes in torment all his days;
 Few years are reserved for the ruthless.
 Frightening sounds fill his ears;
 When he is at ease a robber falls upon him.

In the last clause Eliphaz intimates that the terrorist attacks perpetrated by Sabeans and Chaldeans upon Job's cattle and camels and the brutal murder of the young men who guarded the cattle and camels were the just punishment meted out to Job, his herdsmen, and his children.¹³ In the following chapter, Job 16, Job attempts to remind his guests that they have turned their condolence call into a spate of verbal abuse:

I have often heard such things;
 You are all mischievous comforters.
 Have windy words no limit?
 What afflicts you that you speak on?
 I would also talk like you
 If you were in my place;
 I would barrage you with words,
 I would wag my head over you.
 I would encourage you with words
 My moving lips would bring relief.

¹³ It is worth remembering that Babylonian Talmud, Tractate Bava Mesia 59b fittingly concludes its discussion of “defrauding by means of spoken words”: (i.e. Mishnah, Bava Mesia 4:10; see the above reference to the Tosefta's comment on that Mishnah in Tosefta, Bava Mesia 3:25) by invoking the popular proverb (quoted in Babylonian Jewish Aramaic), “If someone in the family has been hung, don't say to a member of the family, ‘Hang this fish up for me’” (translation from Neusner, Talmud 288). The point is that we should go out of our way to be oversensitive to other people. Insensitivity such as is displayed by Job's friends is, from the perspective of the canonical literature of Judaism, Scripturally, halakhically, and aggadically out of bounds. Unfortunately, many persons who are ignorant of the Scriptural, halakhic and aggadic norms of behavior think that insulting other people is humorous. Equally unfortunately, many persons have been misled to believe that not enjoying being insulted is *their* flaw.

Like Zophar in Job 11, so also Bildad in Job 18 has the audacity to tell Job, his captive audience, to shut up in his own house:

How long? Put an end to talk!
 Consider, and then we shall speak.
 Why are we thought of as brutes,
 Regarded by you as stupid?
 You who tear yourself to pieces in anger –
 Will earth's order be disrupted for your sake?
 Will rocks be dislodged from their place? (Job 18:2-4).

His friends have gotten so carried away with their own talk that Job must remind them in Job 19 that after all they set out to comfort and console a man who is, after all, a bereft and physically ill individual, whose disease makes him stink (Job 19:17) and emaciates him so that “my bones stick to my skin and flesh” (Job 19:20):

How long will you grieve my spirit,
 And crush me with words?
 Time and again you humiliate me,
 And are not ashamed to abuse me.
 If indeed I have erred,
 My error remains with me.
 Though you are overbearing toward me,
 Reproaching me with my disgrace,
 Yet know that God has wronged me;
 He has thrown up siege works around me (Job 19:2-6).

In the same vein, Job continues in Job 19:21-22:

Pity me, pity me! You are my friends;
 For a plague¹⁴ has struck me!
 Why do you pursue me . . . ?

In Job 20 Zophar again suggests that Job has it coming to him when he states:

Because he crushed and tortured the poor,
 He will not build up the house he took by force.
 He will not see his children tranquil;
 He will not preserve one of his dear ones.
 With no survivor to enjoy it,
 His fortune will not prosper.
 When he has all he wants, trouble will come;
 Misfortunes of all kinds will batter him (Job 20:19-22).

¹⁴ NJV renders literally, “the hand of God”; however, it is well known that ‘hand of God’ in Biblical Hebrew, Akkadian and Ugaritic is an idiomatic expression referring to ‘plague, pestilence’; see, *inter alia*, Weinfeld, Deuteronomy 163-164, with reference to Deut 2:15.

Could any sensitive, intelligent, educated person in the course of a condolence call at the home of a couple recently bereft of their three daughters and seven sons in a natural disaster talk about the death of children as a punishment for wrongdoing? (Job. 20:19-22) Sadly, the Book of Job is a realistic portrayal of the way in which normally sensitive, intelligent and educated persons misbehave in the company of the sick, the bereft and the recently divorced or unemployed. They say all the wrong things because they need to be reeducated and retrained. Reeducation and retraining would, hopefully, make them apply in the house of mourning and in the hospital the collective wisdom of the Book of Job and the Rabbinic sages. The relevant chapters of this wisdom are found in the 16th century Code of Jewish Law called *Shulhan Arukh*, *Yoreh Deah*, Laws of Comforting Mourners and Laws of Visiting the Sick. In addition, some of the current textbooks on pastoral care re-imagine what Job had already said:

Listen well to what I say,
 And let that be your consolation.
 Bear with me while I speak,
 And after I have spoken, you may mock.
 Is my complaint directed toward a man?
 Why should I not lose my patience?
 Look at me and be appalled,
 And place your hand over your mouth.¹⁵
 When I think of it I am terrified;
 My body is seized with shuddering (Job 21:2-6).

Job suggests here that just to listen in silence to the words of the mourner / patient with one's hand placed over one's mouth to prevent any foolish utterance from passing one's lips would be the best possible fulfillment of the good deeds of comforting the mourner and visiting the sick.

Job's friends could have done much worse. At least none of them said, "Hey, Job! If you would not be so oversensitive, had you not overreacted to the death of your seven devoted daughters and your three devoted sons, perhaps you would not have weakened your system so that you contracted a dermatological malaise." Unfortunately, we have all witnessed people talking precisely in this fashion to persons who are sick and / bereft, recently fired from their job, or recently divorced. All too many people do a lot worse than

¹⁵ Tur-Sinai, Book 324 notes that 'placing the hand over the mouth' is a call for silence also in Job 29:19; 40:4; Judg 18:19; Mic 7:16; and Prov 30:32; NJV's "And clap your hand to your mouth" does not appear to make any sense unless, perhaps it is a misprint for "clasp your hand to your mouth"; however, the verbal root sym means neither 'clap' nor 'clasp'!

Job's friends. Eliphaz, Bildad and Zophar do, after all, attempt to dialogue with Job's words albeit not with his feelings.¹⁶

All too many persons do much worse than Job's friends. They stay too long. They talk about matters that are totally irrelevant such as their trip to Kenya to view jungle animals by night. They should, of course, if they must speak at all, refer to the importance to them of the suffering or bereaved individual, the importance to them of the person/s who are being mourned. They would do well to tell unfamiliar stories about the great deeds of the person/s being mourned or of the now infirm individual they are visiting. Often the mourners bring out picture albums which portray the person or persons whose death/s is / are being mourned so that the visitors can share in the memory of life as it was when she / he / they still walked this earth. Quite often, visitors repeatedly push the pictures aside and proceed to discuss what is on their minds without any concern that what is appropriate to discuss in the house of mourning is the virtues of the person/s being mourned.

Among Jews of Middle Eastern origin I noticed a most appropriate custom, which seems both to satisfy and channel in constructive directions the insatiable need, exemplified by Job's friends, to say something profound. In houses of mourning among Jews of Middle Eastern origin it is customary to provide various kinds of comestibles. Each visitor in turn must partake of as many of these as possible, reciting aloud for each one the distinct and appropriate benediction.¹⁷ The benedictions and the eating occupy both mind and mouth and prevent the utterance of words of insult such as came forth from Eliphaz, Bildad and Zophar. Moreover, they fulfill the need many people have to prove that they are not autistic. An alternative strategy might be to paraphrase Prof. Saul Lieberman's famous dictum, "You are not allowed to be a fool, but it is perfectly all right for people to think that you are a fool," with the following: "You are not allowed to be autistic, but it is perfectly all right for people to think that you are autistic."

¹⁶ Cf. Gitay, *Failure* 239-250; Gruber, *Dialogues* 51-64; Gruber, *Wisdom* 88-102.

¹⁷ Prof. Haviva Padaia of the Dept. of Jewish History at Ben-Gurion University of the Negev informs me that alongside of my functionalist, psychology of religion interpretation of this custom there are various anthropological interpretations. The Kabbalistic explanation, which is commonly accepted by those who observe the rite, she points out, is that reciting the berakot and consuming the food brings comfort to the soul of the departed. For the various and sundry distinct benedictions for distinct comestibles and their sequence see, in addition to standard editions of the Jewish prayerbook, *Mishnah, Berakot*, chp. 6.

Ultimately, the Book of Job tells us to talk less and listen more; leave the last word to God, and pray that God's word will not be as it was in the case of Eliphaz, Bildad and Zophar, a call for us to apologize and atone for having said the wrong and hurtful thing when, after all, as they say, "we meant well."

Summary

The subject of the Book of Job is widely thought to be theodicy, i.e. the justification of God with respect to the ubiquity of injustice in the world, especially disease and the loss of loved ones, which cannot always be blamed on the God-given freewill of humans. Many scholars, clergy, and laypersons share the hope that were one able to decode the difficult Hebrew of the God-speeches in Job 38-41, one would, in fact, find the ultimate answer to the question, "Why do bad things happen to good people?" This misunderstanding of the book of Job is based on the failure of generations of readers to note that the explanation of Job's suffering is found in chapters 1-2 while God's vindication of Job in face of his friends' assertion that "he had it coming to him" is found in 42:7-8 and Job's equally bold assertion that his friends exemplify how not to behave during a visit to the sick and / or bereft. Taking these facts into consideration, one must conclude that the Book of Job is a highly sophisticated demonstration of what goes wrong when highly intelligent, educated, and well-meaning people attempt to comfort mourners in their grief and to console infirm persons in their hospital beds. The Book of Job attempts by means of highly sophisticated language to convey the weightiness of the seemingly banal message that God prefers silence to blaming the victim and invoking God in so doing. In a word, the Book of Job is anthropodicy, the justification of suffering humans in the face of their well-meaning friends or neighbors, who add insult to injury.

Zusammenfassung

Als Grundthema des Buches Hiob gilt allgemein die Theodizee, also die Rechtfertigung Gottes im Angesicht der offenbaren Ungerechtigkeit der Welt, von Krankheit und des Verlustes von geliebten Menschen. Die Thematik wird brisant, wenn dieses Leiden nicht Schuld des Menschen und seiner von Gott gegebenen Freiheit ist. Viele Gelehrte, Geistliche und Gläubige hoffen auf eine endgültige Antwort auf die Frage, warum Gott den Gerechten leiden lässt, wenn es nur möglich wäre, das schwierige Hebräisch in der Gottesrede in Hiob 38-41 vollständig zu verstehen. Das Buch Hiob wird aber missverstanden, wenn man glaubt, dass die Erklärung für das Leiden Hiobs in den Kapiteln 1-2 gegeben wird. Und in 42:7-8 rechtfertigt Gott Hiob gegen die Anschuldigung seiner Freunde, dass dieser sein Leiden verdient hätte. Ein anderer, oft übersehener Punkt ist Hiobs Feststellung, dass die drei Freunde ein Beispiel dafür geben, wie Besucher sich nicht Kranken oder Trauernden gegenüber verhalten sollen. Das Buch Hiob ist also eine gut durchdachte Demonstration, was schief geht, wenn hoch intelligente, gut ausgebildete und wohlmein-

ende Freunde einen Trauernden trösten und Schwache aufrichten wollen in ihrem Leiden. Es demonstriert in anspruchsvoller Sprache einen gewichtigen, aber banal erscheinenden Sachverhalt, dass Gott Schweigen vorzieht und es ablehnt, im Opfer den Schuldigen zu sehen, der im Namen Gottes verurteilt wird. In einem Wort: das Buch Hiob spricht von Anthropozidee, handelt also von der Rechtfertigung menschlichen Leidens durch den wohlmeinenden Freund und Nächsten, der erlittenes Unrecht noch mit Kränkung mehrt. ✓

Bibliographie

Ancient and Modern Corpora of Jewish Law and Lore:

Shulhan Arukh, Jerusalem 2002.

The Babylonian Talmud, Auerbach L. (Hg.), New York 1944.

Modern Authorities:

Buttenwieser, M., The Book of Job, New York 1922.

Driver, S.R., / Gray, G.B., Job I-IV (ICC), Edinburgh 1921.

Gitay, Y., The Failure of Argumentation in the Book of Job: Humanistic Language Versus Religious Language: JNWSL 25 (1999) 239-250.

Gordis, R., The Book of God and Man, Chicago / London 1965.

Gruber, M.I., Human and Divine Wisdom in the Book of Job, in: Lubetski, M. / Gottlieb, C. / Keller, S. (Hg.), Boundaries of the Ancient Near Eastern World: A Tribute to Cyrus H. Gordon (JSOT.S 273), Sheffield 1998.

Gruber, M.I., Three Failed Dialogues from the Biblical World: Journal of Psychology and Judaism 22, 1 (1998) 51-64.

Habel, N.C., The Book of Job, London 1985.

Hartley, J.E., The Book of Job (NIC), Grand Rapids 1988.

Kadushin, M., Worship and Ethics, Evanston 1964.

Kushner, H.S., When Bad Things Happen to Good People, New York 1981.

Leibniz, G.W. von, Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal, II, Amsterdam 1710.

Neusner, J., The Talmud of Babylonia: An Academic Commentary, XXI /A: Babil Tractate Baba Mesia. Chapters 1-8 (University of South Florida Academic Commentary Series 21), Atlanta 1996.

Onions, C.T. (ed.), Oxford Universal Dictionary, Oxford 1955.

Pope, M.H., Job (AncB XV), Garden City, NY 1973.

Rowley, H.H., Job (CeB, New Series), London 1970.

Sarna, N.M., Epic Substratum in the Prose of Job: JBL 76 (1957) 13-25.

Scheindlin, R.P., The Book of Job, New York / London 1998.

Szold, B., Das Buch Hiob nebst einem neuen Commentar, Baltimore 1886 (in Hebrew).

Tanakh: A New Translation of the Holy Scriptures, Philadelphia 1985.

- Tur-Sinai, N.H., *The Book of Job: A New Commentary*, Jerusalem 1967.
 van den Berg, J.H., *The Psychology of the Sickbed*, Pittsburgh 1966.
 Weinfeld, M., *Deuteronomy 1-11 (AncB V)*, New York 1991.
 Yuter, A., *Etz-Hayim-Torah for our Times: Conservative Judaism's Spiritual Response to Judaism's Canon: Midstream 48, IV (2002) 18-21.*
 Zuckerman, B., *Job the Silent*, New York / Oxford 1999.

Prof. Dr. Mayer I. Gruber
 Department of Bible Archaeology and Ancient Near East
 Ben-Gurion University of the Negev
 P.O. Box 653
 Beersheva 84105
 Israel
 E-Mail: gruber@bgu.ac.il

¹ L'usage de l'imperatif *šābā* au v. 12,2, montre que la perspective de «salut» commence au lieu d'être au *šābā* et aux conjonctifs *u* et *šābā* (comme dans la prophétie de *yōnā* dans la perspective de *šābā*), voir aussi Comolli-Bon.

² Dans la continuité de la note 1, voir le v. 11,13.

³ L'usage du verbe *šābā* souligne également l'affiance du livre des Proverbes. Dans le Psautier, il apparaît en 10,3 (voir le deuxième paragraphe «*Panologie*» sur ce Psautier, du livre des Proverbes, à partir du v. 10,1-14 et 12,6, pour voir les usages dans le livre des Proverbes, de v. 19, 12,17; 15, 25; 19, 29; 20, 27) et dans d'autres annotations bibliques.

L'influence de Pr 30,1-14 et du livre des Proverbes sur le Psautier et les textes qui en dépendent

Bernard Gosse

1. L'influence de Pr 30,1-14 sur le Ps 12

Le texte de Pr 30,1-14 se conclut par la dénonciation de l'«engeance» qui dévore les «pauvres» et les «malheureux» «d'entre les hommes» en 30,14: «engeance (*dwr*) dont les dents sont des épées, les mâchoires, des couteaux, pour dévorer les pauvres (*'nyym*) et les retrancher du pays, et les malheureux (*w'bywnym*), d'entre les hommes (*m'dm*)».

Le Ps 12, le titre mis à part, débute lui par un appel au «secours»,¹ du fait de la disparition de la loyauté et de la fidélité² «d'entre les fils d'Adam», en Ps 12,2: «Au secours (*hwšy'h*) Yahvé! il n'y a plus d'homme fidèle, la loyauté a disparu d'entre les fils d'Adam (*mbny'dm*)».

Les dénonciations de Pr 30,14 quant aux comportements à l'égard des pauvres (*'nyym*) et des malheureux (*w'bywnym*) se retrouvent en Ps 12,6: «A cause des pauvres (*'nyym*) qu'on dépouille, des malheureux (*'bywnym*) qui gémissent, maintenant je me dresse déclare Yahvé: j'assurerai le salut (*byš'*) à ceux qui y aspirent (*ypyh lw*)».³

La dénonciation de l'«engeance» responsable de ces faits est mentionnée en Ps 12,8: «toi, Yahvé, tu y veilleras. Tu le protégeras d'une telle engeance (*hdwr*) à jamais».

Enfin le Psaume se conclut par une reprise de la dénonciation du comportement des impies parmi les «fils d'Adam» en Ps 12,9: «De tous les côtés les impies s'agitent, la corruption grandit chez les fils d'Adam (*lbny'dm*)».

Par opposition aux comportements des impies, les «paroles» de Yahvé sont présentées comme «pures» et argent «éprouvé» en Ps 12,7: «Les paroles de Yahvé (*'mrwt yhw*) sont des paroles pures (*'mrwt thrwt*), argent

¹ L'usage de l'impératif *hwšy'h* en Ps 12,2, montre que la perspective de «salut» commune au livre d'Isaïe, au Psautier et aux cantiques en référence au nom du prophète *yš'yhw* intègre la perspective de Sagesse; voir Gosse, Constitution.

² Dans la continuité de la note 1, voir Is 59,15.

³ L'usage du verbe *pwš* souligne également l'influence du livre des Proverbes. Dans le Psautier il apparaît en 10,5 (voir ci-dessous paragraphe 3, l'influence sur ce Psaume, du livre des Proverbes et particulièrement 30,1-14) et 12,6; pour sept fois dans le livre des Proverbes: Pr 6,19; 12,17; 14,5.25; 19,5.9; 29,8 et cinq autres attestations bibliques.

éprouvé (*šrwp*)⁴ qui sort de la terre, sept fois épuré». Nous retrouvons ici le vocabulaire de Pr 30,5: «Toute parole (*'mrt*) de Dieu est épurée (*šrwpḥ*), il est un bouclier (*mgn hw'*) pour qui s'abrite en lui (*hšym bw*)». Quant à la pureté (*thwr*) de la parole de Yahvé, elle s'oppose à la prétendue «pureté (*thwr*)» de l'«engeance» de Pr 30,12.

2. L'influence de Pr 30,1-14 sur le Ps 18 (= 2Sam 22) et ses continuations.

Le même texte de Pr 30,5 a encore plus manifestement influencé Ps 18,31 (= 2Sam 22,31): «Dieu, sa voie est sans reproche et la parole de Yahvé (*'mrt yhwḥ*) épurée (*šrwpḥ*). Il est, lui, le bouclier (*mgn hw'*) de quiconque s'abrite en lui (*hšym bw*)». En 2 Samuel, le texte de 2Sam 22 est de plus immédiatement suivi de 2Sam 23,1: «Voici les dernières paroles de David: Oracle de David, fils de Jessé (*n'm dwd bn yšy*), oracle de l'homme (*wn'm hgbr*) haut placé, de l'oint (*mšyh*) du Dieu de Jacob, du chantre des cantiques (*zmrwt*) d'Israël». Ce verset s'inspire clairement de Pr 30,1: «Paroles d'Agur, fils de Yaqué (*bn yqh*) de Massa. Oracle de cet homme (*n'm hgbr*), il n'y a pas de place pour Dieu, il n'y a pas de place pour Dieu, consumé».⁵ La continuité avec 2Sam 22 est soulignée par l'usage de *mšyh*: 2Sam 22,51; 23,1 et par la présentation de David comme l'auteur des «cantiques (*zmrwt*)» d'Israël en 2Sam 23,1, à rapprocher de 2Sam 22,50: «Aussi je veux te louer, Yahvé, parmi les nations et je veux chanter (*'zmr*) en l'honneur de ton nom», le Psaume étant attribué à David.

Pr 30,1 a ensuite, à travers 2Sam 23,1, influencé les origines de l'histoire de David⁶ comme le montre Nb 24,3-4a (= 24,15-16a): «3et il prononça son poème. Il dit: Oracle (*n'm*) de Balaam, fils de Béor, oracle (*n'm*) de l'homme (*hgbr*) au regard pénétrant, 4oracle (*n'm*) de celui qui écoute les paroles de Dieu».

⁴ *šrp* (participe *paül*): Pr 30,5; Ps 12,7; 18,31 (= 2Sam 22,31) (voir prochain paragraphe); Ps 119,140 (Sur l'influence du livre des Proverbes sur ce Psaume; voir Gosse, Appel, paragraphe 3: «3) Le cas du Ps 119. L'usage des verbes *škḥ* et *nšr* en rapport à la question de la Loi et des commandements dans la ligne de Pr 3,1, et la réponse à l'appel de la Sagesse de Pr 1 à l'égard des niais (*ptym*)»). Il n'y a pas d'autre attestation biblique du participle *paül* du verbe *šrp*.

⁵ *n'm* (participe *paül*): Pr 30,1 dans le livre des Proverbes; 2Sam 23,1 dans 2 Samuel.

gbr: Pr 6,34; 20,24; 24,5; 28,3.21; 29,5; 30,1.19 dans le livre des Proverbes; 2Sam 23,1 en 2 Samuel. Sur Pr 30,1; voir Gosse, The influence, et prochain paragraphe. 2Sam 23,1-7 constitue également une réponse au pessimisme de Pr 30,1.

⁶ Gosse, The influence.

3. L'influence de Pr 30,1-14 et du livre des Proverbes sur les Ps 10; 14 et Jr 5,12.

Le texte de Ps 10,2: «Sous l'orgueil de l'impie le malheureux est pourchassé, il est pris (*ytpšw*) aux ruses (*bmzmw*) que l'autre a combinées», utilise déjà le vocabulaire de Pr 30,9: «de crainte que, comblé je ne me détourne et ne dise: "qui est Yahvé?" Ou encore, qu'indigent, je ne vole et ne profane (*wtpšty*)⁷ le nom de Yahvé». De plus en Pr 30,9 nous avons déjà la problématique de la mise en cause de la divinité comme en Ps 10,4. Le terme *mzmh* se comprend lui également dans le cadre de l'influence du livre des Proverbes.⁸

L'influence du livre des Proverbes apparaît encore en Ps 10,3: «l'impie se loue des désirs de son âme, l'homme avide (*wbš'*) qui bénit méprise (*n's*) Yahvé»; avec des parallèles en Pr 1,19: «Tel est le sort de tout homme avide de rapine (*bš' bš'*).⁹ elle ôte la vie à ceux qu'elle habite»; et 1,30: «ils n'ont pas voulu de mon conseil, ils ont méprisé (*n'sw*) toutes mes exhortations».

Mais surtout le texte de Ps 10,4: «l'impie, arrogant (*kghh*), ne cherche point: "pas de Dieu (*'yn 'lhym*)!" Voilà toute sa pensée (*mzmwtyw*)», apparaît dans la continuité de Pr 30,1: «Paroles d'Agur, fils de Yaqué, de Massa. Oracle de cet homme, pas de place pour Dieu (*l'yty'l*), pas de place pour Dieu (*l'yty'l*), consumé (*w'kl*)». Le texte de Ps 10,4 correspond en hébreu au texte araméen de Pr 30,1 que l'on doit lire de cette manière en fonction de Dn 3,29: «Voici le décret que je porte: Peuples, nations et langues, que tous ceux d'entre vous qui parleraient légèrement du Dieu de Shadrak, Meshak et Abed Nego soient mis en pièces, et que leurs maisons soient changées en bourbiers, car il n'est pas d'autre dieu (*l' 'yty 'lh 'hrm*) qui puisse délivrer de la sorte». L'écriture *l'yty* pour *l' 'yty* est par ailleurs attestée.¹⁰ Le texte de Pr 3,1 peut alors être lu comme une négation d'Ex 3,14a: *wy'mr 'lhym 'l mšh 'hyh 'šr 'hyh*. Dans ces conditions le *w'kl* de Pr 3,1 peut alors être considéré comme une allusion à l'expression *'ynmw 'kl* d'Ex 3,2. On peut alors relever en Pr 3,1, le transfert de la négation sur l'existence de Dieu. En ce qui concerne le thème de l'arrogance mentionné en Ps 10,4 on peut également

⁷ *tpš*: Ps 10,2; 71,11 dans le Psautier; Pr 30,9.28 dans le livre des Proverbes.

⁸ *mzmh*: Ps 10,2,4; 21,12; 37,7; 139,20; Pr 1,4; 2,11; 3,21; 5,2; 8,12; 12,2; 14,17; 24,8; Jr 11,15; 23,20; 30,24; 51,11 (Sur le lien de l'usage de ce terme avec la tradition de Sagesse dans le livre de Jérémie voir Gosse, Influence); Job 21,27; 42,2 pour toute la Bible.

⁹ *bš'* (verbe); Ps 10,3 dans le Psautier; Pr 1,19; 15,27 dans le livre des Proverbes; *bs'* (substantif); Ps 30,10; 119,36; Pr 1,19; 15,27; 28,16.

¹⁰ Lelièvre / Maillot, Commentaire 310: «ou encore sur des ostraca araméens du VIII^e s. av. sous la forme consonantique représentée ici: *l'yty*, «il n'y a pas (de sel)» (Dupont-Sommer, Cours de grammaire araméenne, Ms, 1947-1948) ».

noter le parallèle de Pr 16,18: «l'arrogance précède la ruine et l'esprit altier (*gbh rwḥ*) la chute».

Nous relevons encore en Ps 10,5: «A chaque instant ses démarches aboutissent, tes jugements sont trop hauts pour lui, tous ses rivaux (*swrryw*), il souffle (*ypyḥ*) sur eux», avec le verbe *pwḥ* comme en Ps 12,6 (cf. ci-dessus), et ce sont les deux seules attestations du Psautier. Voir également en Pr 30,4 l'usage du verbe *šrr* pour souligner en opposition la puissance de Dieu.

Le cas du Ps 14 peut être rapproché de celui du Ps 10, avec Ps 14,1: «Du maître de chant. De David. L'insensé (*nbl*) a dit dans son cœur: "Pas de Dieu ('*yn 'lhym*)!" Corrompues, abominables leurs actions; personne n'agit bien», dans la ligne de Ps 10,4; et 14,3: «Tous ils sont dévoyés, ensemble pervertis. Non, personne n'agit bien, non, pas un seul», dans celle de Ps 10,2.

Enfin dans la continuité de l'influence du Psautier et du livre des Proverbes sur le livre de Jérémie¹¹ il faut relever Jr 5,12a: «Ils ont renié Yahvé (*kḥšw*), ils ont dit: Il n'est pas (*l' hw*)». Non seulement nous retrouvons la négation de Yahvé comme en Ps 10,4; 14,1 et surtout Pr 30,1, mais il faut encore noter Pr 30,9: «de crainte que, comblé, je me détourne (*wkḥšty*) et ne dise: "Qui est Yahvé?". Ou encore qu'indigent, je ne vole et ne profane (*wtpšty*) le nom de mon Dieu». Le verbe *kḥš* est utilisé une seule fois dans le livre de Jérémie en 5,12 et une seule fois dans le livre des Proverbes en 30,9. De plus dans ce dernier verset nous retrouvons le verbe *tpš* de Ps 10,2.

4. L'influence de Pr 30,1-14 et du livre des Proverbes sur le Ps 101.

Nous relevons en Ps 101,5: «Qui dénigre (*mlwšny*) en secret son prochain, celui-là, je le fais taire; l'œil hautain (*gbh 'ynyw*), le cœur enflé (*wrḥb lbb*), je ne puis les souffrir». Le verbe *lšn* est utilisé une seule autre fois dans la Bible en Pr 30,10: «Ne dénigre pas (*l tšn*) un esclave près de son maître, de peur qu'il te maudisse et que tu n'en portes la peine».

L'influence du livre des Psaumes sur Ps 101,5 est confirmée par Pr 21,4: «Regards altiers (*rwm 'ynym*), cœur enflé (*wrḥb lb*), lampe des méchants, ce n'est que péché»; qu'il faut compléter par Pr 16,5: «Abomination pour Yahvé, tout cœur altier (*gbh lb*); à coup sûr il ne restera pas impuni».¹²

En Ps 101,4: «loin de moi le cœur tortueux (*lbb 'qš*), le méchant, je l'ignore», le vocabulaire a là encore été influencé par le livre des Proverbes

¹¹ Gosse, Influence.

¹² *gbh*: Pr 16,5; Ps 101,5; Ecc 7,8; Ez 31,3 pour toute la Bible; *rḥb*: Ps 101,5; 104,25; 119,45.96 dans le Psautier; Pr 21,4; 28,25 dans le livre des Proverbes.

comme le montre l'usage de 'qš: Pr 2,15; 8,8; 11,20; 17,20; 19,1; 22,5; 28,6; Ps 18,27 (= 2Sam 22,27) (voir ci-dessus); 101,4; Dt 32,5 pour toute la Bible.

On peut citer particulièrement Pr 17,20: «Qui a le cœur tortueux ('qš lb) ne trouve pas le bonheur, qui a la langue (blšwnw) perverse tombe dans le malheur». L'usage du substantif lšn doit être rapproché de celui du verbe lšn en Ps 101,5. Mais par ailleurs Pr 11,20: «Abomination pour Yahvé: les cœurs tortueux ('qšy lb); il aime ceux dont la conduite est honnête (tmym drk)», assure la continuité avec Ps 101,6: «J'ai les yeux sur les hommes loyaux au pays, qu'ils demeurent avec moi; celui qui marche dans la voie des parfaits (bdrk tmym)¹³ sera mon servant». En ce qui concerne Ps 101,7: «Point de demeure en ma maison pour le faiseur de tromperie; le diseur de mensonges (dbr šqrym) ne tient pas devant mes yeux», on peut encore relever le rapprochement avec Pr 29,12: «Quant un chef accueille des rapports mensongers (dbr šqr), tous ses serviteurs sont mauvais».

5. L'influence de Pr 30,1-14 et du livre des Proverbes sur le Ps 34.

Le texte de Ps 34,22-23: «Le mal tuera l'impie, ceux qui détestent le juste expieront (y'šmw). 23Yahvé rachètera l'âme de ses serviteurs, ceux qui s'abritent en lui n'expieront point (wl' y'šmw kl hšsym bw)», reprend le vocabulaire de Pr 30,5: «Toute parole de Dieu est éprouvée, il est un bouclier pour ceux qui s'abritent en lui (mgn hw lšsym bw)», et Pr 30,10: «Ne dénigre pas un esclave près de son maître, de crainte qu'il ne te maudisse et que tu n'en portes la peine (w'šmt)». Voir 'šm: Pr 30,10 dans le livre des Psaumes; Ps 5,11; 34,22.23 dans le Psautier.

Le texte de Ps 34,9: «Goûtez (tm 'w) et voyez comme Yahvé est bon (ky t'wb); heureux l'homme (hgbr) qui s'abrite en lui (y'šh bw)», reprend le thème de l'abri (verbe hsh) en Dieu, mais il faut également noter gbr: Pr 30,1. Quant au verbe t'm il n'apparaît qu'une seule fois dans le Psautier en Ps 34,9 et une seule fois dans le livre des Proverbes en Pr 31,18: «Elle goûte (t'mh) que ses affaires vont bien (ky t'wb šrh), de la nuit, sa lampe ne s'éteint».

En Ps 34,10: «Craignez (yr 'w) Yahvé, vous les saints: qui le craint (lyr 'yw) ne manque de rien (ky 'yn mšswr)», nous relevons le thème de la crainte de Yahvé selon une thématique habituelle de la littérature de Sagesse et mšswr: Ps 34,10 dans le Psautier et Pr 6,11; 11,24; 21,5.17; 22,16; 24,34; 28,27 dans le livre des Proverbes.

¹³ tmym: Pr 1,12; 2,21; 11,5.20; 28,10.18 dans le livre des Proverbes; Ps 15,2; 18,24.26.31.33; 19,8; 37,18; 84,12; 101,2.6; 119,1.80 dans le Psautier. On peut remarquer que ce terme est surtout utilisé dans les Psaumes qui ont subis l'influence du livre des Proverbes, voir paragraphe 2, ci-dessus et Gosse, Livre.

En Ps 34,11: «Les jeunes fauves sont dénués (*ršw*), affamés; qui cherche Yahvé ne manque d'aucun bien», on peut noter *rš*: Ps 34,11; 82,3; Pr 10,4; 13,7.8.23; 14,20; 17,5; 18,23; 19,1.7.22; 22,2.7; 28,3.6.27; 29,13, mais encore Pr 30,8: «éloigne de moi fausseté et paroles mensongères, ne me donne ni pauvreté (*rš*) ni richesse, laisse moi goûter ma part de pain».

6. L'influence de Pr 30,1-14 sur le Ps 49

Nous avons déjà souligné l'influence du livre des Proverbes sur le Ps 49¹⁴ à commencer par Ps 49,5: «je tends l'oreille à quelque proverbe (*lmsl*), je résous sur la lyre mon énigme (*hydy*)».¹⁵ En ce qui concerne l'influence de Pr 30,1-14 sur le Ps 49 on peut relever Ps 49,11: «Or, il verra mourir les sages (*hkmym*) périr aussi le fou (*ksyl*) et l'insensé (*wb'r*) qui laissent à d'autres leur fortune». On peut noter Pr 30,2: «Oui je suis le plus stupide (*b'r*) des hommes, sans aucune intelligence»; *b'r*: Pr 12,1; 30,2; Ps 49,11; 73,22; 92,7 sans autre emploi biblique. Par ailleurs le terme *ksyl* apparaît dans le Psautier en Ps 49,11; 92,7; 94,8 et 49 fois dans le livre des Proverbes dont Pr 1,22.¹⁶

Par ailleurs Ps 49,7: «eux se fient à leur fortune, se prévalent du surcroît de leur richesse (*šrm*)», se situe dans la ligne de la demande de Pr 30,8aβ: *rš w šr 'l ttn ly*.

7. l'influence de Pr 30,1-14 et du livre des Proverbes sur le Ps 92

Nous relevons en Ps 92,7: «L'homme stupide (*'yš b'r*) ne sait pas, cela l'insensé (*wksyl*) n'y comprend rien». Nous retrouvons le même parallélisme *b'r ksy* qu'en Ps 49,11. Il faut de plus rapprocher l'expression *'yš b'r* de Ps 92,7 de Pr 30,2a: *ky b'r 'nky m 'yš*.

En ce qui concerne une influence plus générale du livre des Proverbes sur le Ps 92 il faut relever Ps 92,8: «S'ils poussent (*bprh*) comme l'herbe, les impies (*rš'ym*), s'ils fleurissent tous les malfaisants, c'est pour être abattus (*lšmdw*) à jamais», et Pr 14,11: «La maison des méchants (*rš'ym*) sera détruite (*yšmd*), la tente des hommes droits prospérera (*ypryh*)», avec *prh*: Ps 72,7; 92,8.13.14; Pr 11,28; 14,11 dans ces deux livres.

¹⁴ Gosse, Appel, paragraphe 1: «(1) Le cas du Psaume 49. La Sagesse dans la vie humaine et l'influence de Proverbes 1.»

¹⁵ *hydh*: Pr 1,6 dans le livre des Proverbes. Ps 49,5; 78,2 dans le Psautier. Nous relevons le parallélisme *hydh msl* en Pr 1,6; Ps 49,5; 78,2. Ps 78,2 relève du même cas que Ps 49,5, le Ps 78 opérant une relecture de Sagesse de l'histoire d'Israël.

¹⁶ Voir Gosse, Appel.

8. L'influence de Pr 30,1-14 sur les Ps 78 et 89

Nous avons déjà étudié l'influence du livre des Proverbes sur le Ps 78.¹⁷ En ce qui concerne le rôle plus particulier de Pr 30,1-14 on peut noter Ps 78,36: «Mais ils le flattaient (*wyptwhw*) de leur bouche, mais de leur langue (*wblšnw*) ils lui mentaient (*ykzbu lw*)». Or nous relevons en Pr 30,6: «A ses discours, n'ajoute rien, de crainte qu'il ne te reprenne et ne te tienne pour un menteur (*wnkzbt*)», le «discours» étant un discours divin. Voir *kzb*: Ps 78,36; 89,36; 116,11 dans le Psautier et Pr 14,5; 30,6 dans le livre des Proverbes. Il faut rappeler également l'usage du verbe *lšn* en Pr 30,10. Voir également *pth*: Ps 78,36 dans le Psautier et Pr 1,10; 16,29; 20,19; 24,28; 25,15 dans le livre des Proverbes.

Nous avons déjà relevé les liens du Ps 89 avec les Psaumes qui ont subi l'influence du livre des Proverbes, ne serait-ce qu'en raison de la responsabilité de la dynastie davidique dans le respect de la loi.¹⁸ En dépendance de Pr 30,1-14, et en lien avec le Ps 78 il faut relever Ps 89,36: «une fois j'ai juré par ma sainteté: mentir (*'kzb*) à David, jamais!».

9. L'influence de Pr 30,5 sur le Ps 119 à travers les Psaumes 18 et 19

Le texte de Pr 30,5: «Toute parole de Dieu est éprouvée (*kl 'mrt 'lwh šrwph*), il est un bouclier (*mgn hw'*) pour qui s'abrite en lui (*lšsym bw*)», a été largement repris en Ps 18,31: «Dieu sa voie est irréprochable (*tmym drkw*) et la parole de Yahvé éprouvée (*'mrt yhwš šrwph*). Il est un bouclier (*mgn hw'*) de quiconque (*lkl*) s'abrite en lui (*hšsym bw*)».¹⁹

Or dans la rédaction du Psautier, le Ps 19 est présenté dans la continuité du Ps 18. Ainsi le '*bd yhwš*²⁰ de Ps 18,1 se trouve relayé par l'expression '*bdk* en Ps 19,12.14. Ps 18,22: «car j'ai gardé (*šmrti*) les voies de Yahvé (*drky yhwš*) sans faillir loin de mon Dieu», a une continuation en Ps 19,12: «Aussi ton serviteur (*'bdk*) s'en pénètre, les («jugements (*mšpšy yhwš*)», Ps 19,10) garder (*bšmrm*) est un grand profit». De plus ce dernier verset se réfère aux «jugements de Yahvé (*mšpšy yhwš*)» de Ps 19,10, dont il est également question en Ps 18,23: «ses jugements (*mšpšyw*)».

Le texte de Ps 18,24.26: «24Je suis irréprochable (*tmym*) envers lui, je me garde (*w'štmr*) contre le péché... 26Tu es fidèle avec le fidèle (*'m hšsyd ttšsd*), sans reproche avec l'irréprochable (*tmym ttmm*)», a son prolonge-

¹⁷ Gosse Appel, paragraphe 2: «(2) Le cas du Ps 78. La Sagesse dans l'histoire d'Israël et le livre des Proverbes»

¹⁸ Gosse, Appel, paragraphe 8: «(8) Le cas du Ps 89. L'échec de la royauté et le transfert des attributs royaux au psalmiste.»

¹⁹ Gosse, The influence.

²⁰ '*bd*: Ps 18,1; 19,12.14; 27,9.

ment en Ps 19,8.14: «8La loi de Yahvé est irréprochable (*twrt yhw h tmymh*), réconfort pour l'âme, le témoignage (*'dwt*) de Yahvé est véridique, sagesse du simple (*pty*)... 14Préserve aussi ton serviteur (*'bdk*) de l'orgueil, qu'il n'ait sur moi nul empire! Alors je serai irréprochable (*'ytm*) et pur (*wnqty*)²¹ du grand péché».

Or dès le début le Ps 119 s'inspire des Ps 18 et 19 et particulièrement Ps 18,31 et 19,8. Nous relevons en effet en Ps 119,1: «Heureux (*'šry*)²² irréprochable (*tmymy*)²³ en leur voie (*drk*), ceux qui marchent dans la loi de Yahvé (*btwrt yhw h!*)». Si en Ps 119,1 ceux qui marchent dans la «loi de Yahvé (*twrt yhw h*)», peuvent être «irréprochables (*tmymy*)», c'est que selon Ps 19,8 la «loi de Yahvé est irréprochable (*twrt yhw h tmymh*)». Ainsi ils peuvent être «irréprochables en leur voie (*tmymy drk*)», car «Dieu sa voie est irréprochable (*tmym drkw*)» selon Ps 18,31. On relèvera que le terme *drk* présent en Ps 18,22.31.33 et Ps 119,1.3.5.14.26.27.29.30.32.33.37.59.168 est absent du Ps 19. Par contre le terme *twrh* présent en Ps 19,8 et 119,1.18.29.34.44.51.53.55.61.70.72.77.85.92.97.109.113.126.136.142.150.153.165.174, est absent du Ps 18.²⁴

Au-delà de Ps 119,1 l'influence de Pr 30,5 sur le Ps 119 à travers Ps 18,31 se fait particulièrement sentir dans le cas de l'expression de Ps 18,31: *'mrt yhw h šrwph*, avec en Ps 119,140: *šrwph 'mrk*. D'une façon plus générale on peut noter pour l'ensemble de la Bible: *'mrh*: Pr 30,5; Ps 12,7; 17,6; 18,31; 105,19; Ps 119,11.38.41.50.58.67.76.82.103.116.123.133.140.148.154.158.162.170.172; 138,2; 147,15. *šrp* (participe *paül*): Pr 30,5; Ps 12,7; 18,31 (= 2Sam 22,31); 119,140; pour l'ensemble de la Bible.

On peut également rapprocher de l'emploi du terme *mgn* en Pr 30,5; Ps 18,3.31.36, l'unique usage de ce mot dans le Ps 119 en 119,114: «Toi mon abri, mon bouclier (*mgny*), j'espère (*yħlty*) en ta parole (*ldbrk*)». Par rapport à Pr 30,5, *dbr* peut être considéré comme un synonyme de *'mrh* et le verbe *yħl* du verbe *ħsh*.²⁵

²¹ *nqh*: Ps 19,13.14 dans le Psautier. Pr 6,29; 11,21; 16,5; 17,5; 19,5.9; 28,20 dans le livre des Proverbes.

²² *'šry*: voir Ps 1,1 et Pr 3,13, Gosse, Livre.

²³ *tmym*: Ps 15,2; 18,24.26.31.33; 19,8; 37,18; 84,12; 101,2.6; 119,1.80.

²⁴ Autres attestations de *twrh* dans le Psautier: Ps 1,2; 37,31; 40,9; 78,1.5.10; 89,31; 94,12; 105,45. Sur l'usage du terme *twrh* dans le Psautier, usage qui correspond à la mise en équivalence de la *twrh* enseignement de la Sagesse du livre des Proverbes avec la *twrh* loi de Israël; voir: Gosse, L'appel. Paragraphe 2); Ps 78; 3); Ps 119; 4); Ps 19; 5); Ps 1; 6); Ps 40; 7); Ps 37; 8); Ps 89; 9); Ps 94; 10); Ps 105.

²⁵ Le jeu sur les synonymes est une caractéristique du Ps 119.

19 Nous avons déjà vu que le Ps 119 était construit autour de 8 termes clés, deux d'entre eux renvoyant à Pr 3,1, *twrh* et *mšwh*, et 6 synonymes '*mrh*'; '*dwt* ('*dh*); *pqwdym*; *hq* (*hqh*); *mšpṭ* et *dbr*.²⁶

L'emploi du terme '*mrh* doit relever de l'influence de Pr 30,5 à travers Ps 18,31. Les termes *twrh*, présent en Ps 19,8, et *mšwh*, présent en Ps 19,9, doivent être dus à l'influence du Ps 19 et au-delà du livre des Proverbes. Toutefois le rôle particulier joué par Pr 3,1 dans le Ps 119, doit être propre à ce dernier. En effet les verbes *škḥ* et *nšr* qui jouent un grand rôle dans le Ps 119 sont absents du Ps 19, cf. Pr 3,1: *bny twrty 'l tškḥ wmšwty yšr lbk*.²⁷

Le terme '*dwt* de Ps 119,14.31.36.88.99.111.129.144.157, est déjà présent en Ps 19,8 par contre il est absent du livre des Proverbes ainsi que '*dh*. La dépendance par rapport au Ps 19, apparaît particulièrement en Ps 119,14: «Dans la voie de ton témoignage ('*dwt**yk*) je jubile (*ššty*) plus qu'en toute richesse». En plus du terme '*dwt* de Ps 19,8, il faut relever *šwš*: Ps 19,6; 35,9; 40,17; 68,4; 70,5; 119,14.162.

Le terme *pqwdym* apparaît dans la Bible uniquement en Ps 19,8; 103,18; 111,7; 119,4.15.27.40.45.56.63.69.78.87.93.94.100.104.110.128.134.141.159. 168.173.

Le terme *hq* présent en Pr 30,8, est absent des Ps 18 et 19, mais *hqh* est utilisé en Ps 18,23: «Ses jugements (*mšpṭyw*) sont tous devant moi, ses décrets (*wḥqṭym*), je ne les ai pas écartés», et Ps 119,16: «Je trouve dans tes décrets (*bḥqytk*) mes délices, je n'oublie pas (l' '*škḥ*) ta parole (*dbrk*)».

Le terme *mšpṭ* est déjà présent en Ps 18,23 et 19,10.

Le terme *dbr* apparaît en Pr 30,1.6.8 et Ps 18,1; 19,4, mais c'est un des termes les plus fréquents de la Bible.

La continuité entre le Ps 19 et 119 apparaît encore dans la référence commune à l'appel de la Sagesse de Pr 1, avec l'usage du verbe *nb'*: Ps 19,3; 59,8; 78,2; 94,4; 119,171; 145,7; cf. Pr 1,23, et du terme *pty*: Ps 19,8; 116,6; 119,130, cf. Pr 1,21. Ainsi les Ps 19 et 119 se réfèrent à l'appel de la Sagesse de Pr 1. Voir également '*šry* en Ps 1,1 et 119,1.²⁸

La continuité entre les Ps 19 et 119, est encore soulignée par l'interchangeabilité des qualificatifs attribués aux termes clés entre les Ps 19 et 119. Ainsi *tmym* est appliqué à *twrh* en Ps 19,8aα: *twrt yhwḥ tmymh* et à *hq* en Ps 119,80aα: *yhy lby tmym bḥqyk*. Le seul autre emploi de *tmym* dans le Ps 119 est en 119,1 déjà mentionné ci-dessus, 119,1a: '*šry tmymy drk*.

²⁶ Gosse, Appel.

²⁷ Gosse, Appel, paragraphe 3.

²⁸ Gosse, Livre; voir également *wš*: Ps 1,1; 119,51; Pr 1,22.

Le qualificatif *'mn* concerne *'dwt* en Ps 19,8ba: *'dwt yhw n'mnh*, et *mšwh* en Ps 119,66b: *ky bmšwtyk hn'mnty*. Ce sont les seuls emplois du verbe *'mn* dans les Ps 19 et 119.

Le qualificatif *'mt* est attribué à *mšp̄ty* en Ps 19,10ba: *mšp̄ty yhw 'mt*, à *dbr* en Ps 119,43aβ: *dbr 'mt*; à *twrh* en Ps 119,142b: *wtwrk 'mt*, à *mšwh* en Ps 119,151b: *wkl mšwtyk 'mt* et de nouveau à *dbr* en Ps 119,160a: *r'š dbrk 'mt*.

Selon le même procédé la volonté de la prise en compte de Pr 3,1 apparaît dès Ps 119,2 avec l'usage du verbe *nšr* employé avec *mšwh* en Pr 3,1b: *wmšwty yšr lbk*, et avec *'dwt* en Ps 119,2a: *'šry nšry 'dtyw*.

Le Ps 119 se situe dans le cadre de l'influence de l'auteur de Pr 30,1-14 sur la rédaction du Psautier, dans la continuité de ce que l'on peut constater dans les Ps 18 et 19. Dans le Ps 119 d'autres éléments sont également pris en compte comme le vocabulaire du Ps 19, en référence à la *twrh*, loi et enseignement de Sagesse, et la référence à l'appel de la Sagesse de Pr 1 dans la continuité du Ps 1. Par le jeu des synonymes le Ps 119 développe également de nouvelles potentialités. Les jeux de synonymes sur les substantifs et les verbes de Pr 3,1 soulignent l'importance de ce passage dans la construction du Ps 119.

Résumé

L'influence de Pr 30,1-14, et probablement également celle de ses auteurs, sont visibles sur l'ensemble du Psautier, même si ensuite d'autres éléments du livre des Proverbes ont joué un rôle prépondérant comme Pr 1,21-23 ou 3,1.

Summary

The influence of Pr 30,1-14, and probably so the influence of the authors of this passage, appears clearly in all the Psalter, even if after others elements of the Book of Proverbs have played a predominant part like Pr 1,21-23 or 3,1.

Zusammenfassung

Der Einfluss von Spr 30,1-14 und wahrscheinlich gleicherweise von dessen Autoren sind sichtbar in der Ähnlichkeit mit dem Psalter, was auch dann gilt, wenn andere Elemente des Spruchbuches eine vorherrschende Rolle spielen wie in Spr 1,21-23 oder 3,1.

Bibliographie

- Gosse, B., L'appel de la Sagesse de Proverbes 1 et la constitution finale du Psautier: RB 113 (2006) 552-569.
- Gosse, B., L'influence du livre des Proverbes sur le Psautier, et leur influence conjointe sur les livres prophétiques: Transeuphratène 34 (2007) [im Druck].
- Gosse, B., La constitution du corpus des écritures à l'époque perse, dans la continuité de la tradition biblique, Supplément 10 à Transeuphratène, Paris 2003.
- Gosse, B., Le livre des Proverbes, la Sagesse, la loi et le Psautier: ETR 81 (2006) [im Druck].
- Gosse, B., The influence of Proverbs 30,1-14 on Psalms 18-19; 2 Samuel 23,1-7 and Numbers 24: Transeuphratène 34 (2007) [im Druck].
- Lelièvre, A. / Maillot, A., Commentaire des Proverbes II, chapitres 19-31, Paris 1996.

Bernard Gosse

4 Résidence Opéra

92160 Antony

France

E-Mail: gosse.bernard@wanadoo.fr

Königlicher Glaube

Der βασιλικός in Joh 4,46-54 als Paradigma eines nachösterlichen Jüngers

Nicole Chibici-Revneanu

Über mangelnde Aufmerksamkeit kann sich der „Königliche“, der in der zweiten johanneischen Wundergeschichte auftritt, wahrlich nicht beklagen: In der exegetischen Literatur ist Joh 4,46-54 Verdachtsfall und Kronzeuge gleichermaßen. Verdachtsfall, weil sich an der Schlussbemerkung (4,54), es habe sich um das „zweite Zeichen“ Jesu (δεύτερον σημεῖον) gehandelt – und das, obwohl Jesu nach der ἀρχὴ τῶν σημείων (2,11) 2,23 zufolge noch weitere Zeichen getan hat! –, der Verdacht entzündet hat, der vierte Evangelist habe zumindest diese beiden Wundergeschichten samt der Zählung einer Quelle entnommen.¹ Kronzeuge, weil dieser Text der aus der Logienquelle stammenden Erzählung vom „Hauptmann von Kapernaum“ (Mt 8,5-13; Lk 7,1-10) sehr nahe steht² und daher Wichtiges beizutragen hat zu der Frage nach dem Verhältnis zwischen Johannes und den Synoptikern.

Dennoch konnten einige Eigenheiten des Textes bis heute nicht befriedigend geklärt werden:

1. *Wer ist der βασιλικός?* Warum stellt das Joh den Gesprächspartner Jesu hier als einen „Königlichen“ vor, und nicht wie Mt und Lk als Zenturio? Wollte er die Pointe der Q-Fassung, in der es um den herausragenden Glauben eines *Heiden* geht, abändern³ – und wenn ja, warum hat er das dann

¹ So Bultmann, *Evangelium* 151. Eine nur aus 2,1-11 und 4,46-54 bestehende „Zwei-Wunder-Quelle“ hat Barrett, *Evangelium* 262, postuliert, gefolgt etwa von Labahn, *Tradition* 192; ähnlich die „Cana signs source“ von Stibbe, *Gospel* 80.

² So geht Lindars, *Capernaum* 1988, aus „from the assumption that John’s story is based on a written form of the Centurion’s Servant“. Vgl. auch Neiryneck, *John* 4,46-54; Wegner, *Hauptmann*.

³ Schnelle, *Evangelium* 96 Anm. 169, schließt aus der Q-Fassung, dass auch der βασιλικός im Joh ein Heide sei; zugestehen sei freilich, „daß die Herkunft des Vaters bei Johannes nicht mehr die Bedeutung hat wie in der synoptischen Tradition“. Umgekehrt meint Landis, *Verhältnis* 51, dass die Heidenthematik erst sekundär in eine Geschichte eingebracht worden sei, deren ursprünglichere Gestalt (ohne Heidenthematik!) im Joh aufbewahrt sei. Die Einfügung beruhe auf einem Missverständnis: Die [Q-]Tradenten hätten βασιλεύς auf den römischen Kaiser bezogen und so die „tief greifenden Umwandlungen und Weiterbildungen“ angestoßen, die an der Q-Fassung zu beobachten seien.

nicht in eindeutigerer Weise getan?⁴ Oder ist Joh hinsichtlich der Identität des Gesprächspartners von der Q-Tradition unabhängig?⁵ Und noch grundlegender: Was ist mit der Bezeichnung „Königlicher“ überhaupt gemeint? Ein königlicher Beamter, wie es heutige Bibelübersetzungen nahe legen, ein Angehöriger des Königshauses, oder wie in Q einer, der in militärischen Diensten (des Königs) steht?

2. *Glaubt der βασιλικός dem Wort Jesu oder doch (nur) dem Zeichen, das er sieht?* Obwohl der „Königliche“ anders als in Q nicht eindeutig als Heide identifiziert wird, wird an ihm doch ebenso wie in der Q-Fassung das Thema „Glauben“ abgehandelt. Aber in welcher Weise und mit welchem Ziel? Welche Bedeutung hat Jesu erste Reaktion auf die Anrede des Mannes in 4,48: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, glaubt ihr nicht“? Und weiter: Glaubte der Mann tatsächlich auf das *Wort* Jesu hin, wie es in 4,50 heißt, oder ist es nicht doch das Zeichen, das den Glauben veranlasst, wie 4,53 vermuten lässt? Prallen hier zwei konkurrierende Deutungen der Geschichte aufeinander, und wenn ja, warum hat der Evangelist oder der Redaktor sie nicht besser miteinander ausgeglichen?

Ich werde hier die Ansicht vertreten, dass sich beide Fragen leichter beantworten lassen, wenn man den Text vorübergehend aus der oben skizzierten „Doppelrolle“ löst und zunächst im Kontext des vierten Evangeliums interpretiert. Von den auf diese Weise gewonnenen Antworten ausgehend mag man im Anschluss daran wieder auf die Fragen nach der Wunderquelle und dem Verhältnis zu Q zurückkommen. In diesem Beitrag soll es jedoch vor allem darum gehen, was der vierte Evangelist aus dieser Geschichte gemacht hat. *Dass* sie von irgendwo her auf ihn gekommen ist, ob aus mündlicher Tradition oder einer schriftlichen Quelle, und dass er sie im Zuge der Abfassung seines Evangeliums deutend ausgestaltet hat, kann meines Erachtens vorausgesetzt werden – *wie* er das getan hat und in welcher Absicht, soll der Gegenstand der folgenden Überlegungen sein.

⁴ Mead, βασιλικός 70, folgert aus der engen Beziehung zwischen Herodes Antipas und dem römischen Kaiser Tiberius, „it is really not at all clear that a Gentile would have been out of place at his court“. Auch für Brodie, Gospel 226, bleibt hier „an inevitable suspicion that this man, an official from a border town, was a Gentile“. Unbefriedigend scheint die Erklärung von Lindars, Capernaum 1989, das „Gentile issue“ sei aus der Erzählung ausgeklammert worden, weil Joh „uses the story in a context of universal mission in which the distinction between Jew and Gentile is no longer relevant“; der vierte Evangelist habe den Zenturio in einen βασιλικός abgewandelt, gerade *weil* dies ein Jude *oder* ein Heide sein könne.

⁵ Vgl. Barrett, Evangelium 263; Landis, Verhältnis 36.

1. Wer ist „der Königliche“?

Ein βασιλικός ist einer, der nicht selbst König ist, aber zum König gehört.⁶ Ob seine Verbindungen zum König familiärer, beruflicher oder anderer Natur sind, lässt sich aus diesem Adjektiv⁷ nicht erkennen.

Nun ist zunächst zu fragen, welchem König der βασιλικός zugeordnet werden soll. Gehört er der Entourage des jüdischen Landesfürsten an,⁸ so ist die Wahrscheinlichkeit höher, dass er selbst Jude ist;⁹ ist er aber ein Bediensteter des römischen Kaisers (der auch „König“ genannt werden konnte¹⁰), so ist es nahezu sicher, dass er Heide¹¹ ist wie der Zenturio der Q-Fassung. Zur

⁶ Bei Wengst, Johannesevangelium 176 passim, heißt er „der Hofmann“.

⁷ Nur an dieser Stelle wird βασιλικός im NT auf eine Person angewandt; in Act 12,20 wird es auf ein Land, in 12,21 auf ein Gewand, in Jak 2,8 auf ein Gesetz bezogen (vgl. Wegner, Hauptmann 57).

⁸ So Schlatter, Evangelium 113; Bultmann, Evangelium 152; Welck, Zeichen 140; aufgrund der Q-Fassung Barrett, Evangelium 263. Als familiäre Zuordnung bei Dschulnigg, Jesus 142: Der Mann sei „am ehesten wohl ein Glied aus der Herodes-Antipas-Verwandtschaft (...) Galiläas“. Der offizielle Titel des Herodes Antipas war „Tetrarch“, dass er im Volk „König“ genannt werden konnte, belegen Mk 6,14-29 und Mt 14,10 (vgl. Wengst, Johannesevangelium 176 Anm. 84; Wegner, Hauptmann 71; Landis, Verhältnis 50-51). – Mehrfach ist jedoch angenommen worden, dass es auch am Hofe des „hellenistisch gesonnenen glaubenslosen Herodes Antipas“ (Hirsch, Evangelium 153-154) Heiden gegeben haben wird. So fragt etwa Moloney, Cana 835 Anm. 45: „Is the βασιλικός one of the gentile officials in one of Herod's χώρα βασιλική?“

⁹ Laut Bultmann, Evangelium 152 Anm. 3, verstehe sich das von selbst, „da das Gegenteil nicht gesagt ist“ (ähnlich Wengst, Johannesevangelium 177 Anm. 84); auch sei das Jesuswort von 4,48 nur an einen Juden gerichtet denkbar.

¹⁰ So meint Hirsch, Evangelium 153, „ein Mann vom königlichen Dienst (auch der Kaiser heißt im Osten König) ist heidnisch gesonnen“. Mead, βασιλικός 70-71, verweist auf 1Tim 2,2; 1Petr 2,13.17 und Joh 19,15, um daraus den Schluss zu ziehen: „Caesar, unlike Antipas (...) was a real βασιλεύς.“ Dafür, dass der Begriff βασιλεύς „widely used in the Greek-speaking world for the Roman emperors“ war, und das „long before it became their official designation“, wird man aber meines Erachtens andere, geeignetere Belege beizubringen haben: 1Tim 2,2 nennt „Könige“, ohne konkreter zu werden, und auch 1Petr 2,17 ist als allgemeine Sentenz gehalten; 19,15 ist keinesfalls eindeutig, wohingegen man 19,12 als Argument gegen die Annahme Meads ins Feld führen könnte; 1Petr 2,13 ließe sich nur dann als eindeutiger Beleg dieser Begriffsverwendung werten, wenn δι' αὐτοῦ in 2,14 den römischen Kaiser meinen würde und nicht, wie es dem Zusammenhang nach wahrscheinlicher ist, Gott.

¹¹ So titulierte ihn etwa Porsch, Johannes-Evangelium 51, ohne nähere Angabe von Gründen als „der heidnische königliche Beamte“. Wird der βασιλικός als Heide verstanden, so steht dahinter meist ein bestimmtes Verständnis von Joh 4: Hier werde der Weg des Heils über Israel hinaus zu den Samaritanern und den Heiden dargestellt (so etwa Brodie, Gospel 226). Moloney, Cana 835 Anm. 45, argumen-

Beantwortung dieser Frage hat man meist aus dem Joh hinaus gefragt, um aus einer Rekonstruktion des zeitgenössischen Sprachgebrauches nähere Einsichten zu gewinnen. Wie wäre es nun aber, wenn man in den sprachlichen Mikrokosmos des Joh *hinein* fragt?

Das Joh kennt nur einen König: den Gekreuzigten.¹² Der Verfasser des Joh konnte wohl davon ausgehen, dass seine Leserinnen und Hörer, mit der johanneischen „Sondersprache“ (antilanguage)¹³ vertraut, diese Verbindung herstellen konnten: Immerhin ist Jesus schon *vor* dem Beginn seiner Zeichentätigkeit als „König von Israel“ erkannt worden (1,49). Unmittelbar vor der hier besprochenen Perikope ist Jesus als $\omega\tau\eta\rho\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\omicron\sigma\mu\omicron\upsilon$ bezeichnet worden (4,42) – eine Anrede mit imperialen Anklängen.¹⁴ Es liegt also nahe, den

tiert in diesem Sinne: „If I am to pursue my argument, his being a non-Jew would have been of great importance for the Evangelist“. – Denkt man hier aber nicht allzusehr von Apg 8-28 (vgl. 1,8) her? Schließlich bricht Jesus im Anschluss an das „zweite Zeichen“ sofort wieder nach Jerusalem auf, um dort ein weiteres Wunder zu vollbringen. Woran es liegt, dass Joh hier anders als Mt und Lk „den Glauben des Heiden“ *nicht* thematisiert, ist nicht Gegenstand dieses Beitrags – fest steht, dass er es erstens nicht tut, dass zweitens der Gesprächspartner Jesu nicht als Heide gekennzeichnet ist, und dass drittens auch die Verortung des Zeichens im (jüdischen) Galiläa nicht mehr auf die Heidenmission verweisen kann als dies beim ersten Zeichen der Fall war. Den βασιλικός als exemplarischen Heidenchristen zu verstehen, strapaziert den Text eindeutig über.

¹² Der Gewährsmann für königliche Christologie im Joh ist Kügler, Anmerkungen; Kügler, Brotspender; Kügler, Perspektiven. Nicht alle der bei Kügler angeführten hoheitlichen Züge Jesu beziehen sich auf die Passion; manche, wie die Bezeichnung als Gottessohn, sind im gesamten Evangelium zu finden. Dennoch lässt sich etwa an zwei bei Kügler besonders breit ausgeführten Beispielen zeigen, dass die johanneische Königschristologie vor allem anderen „der Versuch, die bleibende Bedeutung genau dieses Menschen aus Nazaret sicher zu stellen und den Blick auf sein qualvolles Ende aushalten zu lehren“ (Anmerkungen 241 = Perspektiven 127) ist: Wird die auch in antiker Königstheologie wichtige Hirtenmetapher auf Jesus angewandt (vgl. hierzu Anmerkungen 227-231; Perspektiven 109-127), so entspricht es der johanneischen Königskonzeption, dass der „gute Hirte“ sich durch die Hingabe seines Lebens für die Schafe auszeichnet (Joh 10,11.15); wird Jesus entsprechend biblischer wie römischer Herrscherideologie als (königlicher) „Brotspender“ dargestellt (vgl. Brotspender), so spielt hier die Selbsthingabe Jesu als des Lebensbrotes eine entscheidende Rolle (6,35.51-58). So folgert auch Kügler (Brotspender 124 [zu 6,15]): „Wer Jesus (...) am Kreuz vorbei zum König machen will – und sei es aufgrund wunderbarer Erfahrungen – verfehlt die Wahrheit Jesu und seines Gottes.“

¹³ Vgl. hierzu Malina / Rohrbaugh, Gospel 7 passim.

¹⁴ Koester, Saviour 667, stellt diese Anrede in den Kontext einer „passage (...) intended to evoke imperial associations“: Die Ankunft Jesu im samaritanischen Dorf sei wie ein Herrscherbesuch gestaltet, der (eigentlich mit dem römischen Kaiser assoziierte, 665 passim) Titel mit Bedacht gewählt: „[T]he Samaritans' use

βασιλικός aus 4,46-54 demjenigen König zuzuordnen, von dem in 1,49; 4,42 die Rede war.¹⁵

Wer den Fortgang des Evangeliums kennt, weiß allerdings, dass das Königtum Jesu im Joh vor allem der „Stunde“ zugeordnet ist. Zuvor kann Jesus sogar verweigern, sich zum König ausrufen zu lassen (6,15). Anlässlich des Einzuges Jesu in Jerusalem, als Jesus also den Weg auf die Passion zu angetreten hat und der Anbruch der „Stunde“ unmittelbar bevorsteht (12,23), lässt sich Jesus zwar von der Volksmenge als „König Israels“ bejubeln (12,13). Die Randbemerkung des Evangelisten zu diesem Ereignis (12,16) macht jedoch deutlich, dass die wahre Natur des Königtums Jesu auch zu diesem Zeitpunkt noch nicht verstanden wurde: Erst später, als Jesus verherrlicht war, wurde den Jüngern klar, dass Jesus sich bei seinem Einzug in Jerusalem, indem er auf einem Esel ritt, als der Friedenskönig aus Sach 9,9 zu erkennen gegeben hatte: als Gerechter (δικαιος), Retter (σώζων), Sanfter und Demütiger (πραύς).

Das Verstehen kam nach 12,16 mit Jesu „Verherrlichung“, womit (wie etwa aus 12,23-28; 13,31f. passim; 17,1-5 ersichtlich) seine Passion angesprochen ist. Dass Jesu Tod für die Verstehensfähigkeit der Jünger essentiell war (und ist), bekräftigt Jesus in 16,7-11: Erst nachdem Jesus von den Jüngern „weggegangen“ ist, kann er den Geist zu ihnen senden, der „der Welt die Augen aufturn“ (16,8) und die, die zu Jesus gehören, „in alle Wahrheit leiten“ wird (16,13).

12,16 meint also, dass die Jünger Jesus erst nach seiner Passion (man kann hier auch ergänzen: mit Hilfe des Geistes) als den Friedenskönig aus Sach 9,9 erkannt haben, als der er sich schon bei seinem Einzug in Jerusalem gezeigt hat, indem er auf einem Esel ritt – da dachten sie daran, ὅτι ταῦτα ἦν ἐπ' αὐτῷ γεγραμμένα καὶ ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ.

Dass Jesus in der „Stunde“ seines Sterbens als König erkannt werden konnte, ist auch ein deutlich ausgeprägter Zug der johanneischen Passions-schilderung. In dem Verhör vor Pilatus (18,33-38) spielt die Frage, ob Jesus der König der Juden ist, die Hauptrolle. Jesus erklärt, dass er ein König ist (18,37), dessen Reich jedoch nicht ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ist (18,36). Von da an spricht Pilatus von Jesus als dem βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (18,39; 19,15)

of the title ‚Savior of the world‘ for Jesus is an important element in the theme of Jesus’ kingship, which the Fourth Evangelist associated with the issue of Roman sovereignty“ (677).

¹⁵ Zumindest andeutungsweise vollzieht auch Dschulnigg, Jesus 142-143, eine Annäherung des βασιλικός an diesen König: Nach vollzogenem Wunder stehe der Mann „nun im Glauben an der Seite jenes Königs von Israel“ bzw. im „Glauben an den wahren König, der sein Königtum, das nicht in dieser Welt gründet, gerade als Gekreuzigter erweist“.

und „proklamiert“ ihn als solchen sogar vor der wütenden Volksmenge (19,14; vgl. 19,5). Schließlich setzt er gegen den Widerstand der jüdischen Hohepriester eine Aufschrift auf das Kreuz, die Jesus in den drei wichtigsten Verkehrssprachen, also in universal verständlicher Weise, als „König der Juden“ bekannt macht (19,19-22); das Kreuz wird zum Thron dieses universalen Königs.¹⁶

Einige weitere Erzählzüge weisen in dieselbe Richtung: Wie Mk und Mt berichtet auch Joh von der Verspottung Jesu durch die Soldaten: Jesus, ange-tan mit Dornenkrone und Purpurmantel, wird als „König der Juden“ verspottet und misshandelt. Während Mk 15,20 und Mt 27,31f. jedoch davon berichten, dass man Jesus die Königsgewänder wieder ausgezogen habe, bevor man ihn hinausführte vor das Volk, wird in der johanneischen Darstellung das Gegenteil behauptet: „Und Jesus kam heraus und trug die Dornenkrone und das Purpurgewand“ (19,5). Jesus tritt also als König vor die Menge.¹⁷

Es ist das Königtum Jesu, das den Zorn der Hohepriester entfacht (19,6) und sie und ihre Gesinnungsgenossen so weit bringt, das Königtum Gottes und seines Gesalbten zu verleugnen: „Wir haben keinen König als den Kaiser!“ (19,15).

Eine wahrscheinlich gezielt eingesetzte Doppeldeutigkeit ist in 19,13 beobachtet worden: Da sich ἐκάθισεν sowohl transitiv als auch intransitiv verwenden lässt, bleibt hier (zumindest in grammatischer Hinsicht) unklar, ob Pilatus *sich selbst* oder *Jesus* auf den Richterstuhl setzt,¹⁸ für eine Inthronisation Jesu könnte sprechen, dass Pilatus ihn damit einmal mehr der Menge präsentiert: „Seht, das ist euer König!“.

Schließlich ist auch noch das Begräbnis Jesu zu erwähnen: Myrrhe und Aloe, die Nikodemus heranbringt (19,39) (noch dazu in ungeheuren Mengen!), lassen eher an die Salbung eines Königs denken (vgl. Ps 45,8f.) als an die Salbung eines Leichnams.

Wenn es dieser König ist, zu dem der βασιλικός gehört, dann lässt sich die Geschichte dieser Begegnung mit anderen Augen lesen. Zumindest für die Leser und Hörerinnen, die schon die gesamte Wirksamkeit Jesu, das gesamte Joh überblicken, wird damit angedeutet, dass es um mehr geht als um das Wunder selbst – nicht umsonst wird dieses Wunder als σημεῖον ge-

¹⁶ So schreibt O’Grady, Revelation 164: „Jesus triumphs on Calvary in an atmosphere of glory, and then he reigns from the cross as his throne.“ Auch Frey, Eschatologie 276, sieht „den wahren βασιλεύς als den *auf den Thron des Kreuzes Erhöhten* und seine βασιλεία als die des *erhöhten Gekreuzigten*“. Vgl. auch Meeks, Prophet-King 80.

¹⁷ Vgl. Meeks, Prophet-King 69; Kieffer, image 247-250.

¹⁸ Vgl. Meeks, Prophet-King 73; Kieffer, image 245 Anm. 10.

kennzeichnet, wie auch Jesu erste Wundertat, die ebenfalls mit dem im Erzählverlauf sperrigen Hinweis auf die „Stunde“ (2,4) einen starken Zug hin zur Passion Jesu erhält.

Wenn der βασιλικός einer ist, der zu dem ans Kreuz und zu Gott erhöhten (vgl. 3,14; 8,28; 12,32f.) Jesus gehört, dann zeigt ihn das als Jünger dessen, dessen „Inthronisation“ bereits stattgefunden hat – als Anhänger des Gekreuzigten und Auferstandenen. Dass dies die ganze Erzählung 4,46-54 in ein neues Licht tauchen kann,¹⁹ soll im Folgenden gezeigt werden.

2. Wunderwirken aus der Ferne

Es ist eine bekannte und am Text des Joh leicht nachzuvollziehende Tatsache, dass die im Joh auftretenden Personen paradigmatischen Charakter haben.²⁰ An ihnen verdeutlicht der Evangelist, was er über die Begegnung von Menschen²¹ mit Jesus, über Glauben und Jüngerschaft zu sagen hat.

Als Paradigma eines „nachösterlichen Jüngers“, also eines Anhängers des ans Kreuz und zu Gott erhöhten Königs Jesus, bot sich der Protagonist dieser Geschichte geradezu an: Hier tritt Jesus auf als einer, der ein Wunder bewirkt an einem Ort, an dem er selbst gar nicht (leiblich) gegenwärtig ist –

¹⁹ Auch ohne diese Einsicht ist 4,46-54 natürlich von christologischer Relevanz; der Text erhält jedoch in der hier dargestellten Perspektive eine Tiefendimension, die über das in der Wundergeschichte Erzählte hinausgeht.

²⁰ Zu 4,46-54 meint Brodie, Gospel 232, „however much the official is an individual, the text also ascribes to him a representative role“; allerdings sieht er den „Königlichen“ als Repräsentanten der Galiläer und in einem weiteren Sinne der Heiden, was Wengst, Johannesevangelium 177 Anm. 84, nicht zu Unrecht als „[v]erfehlt“ kritisiert hat. Auch Hirsch, Evangelium 154, deutet den „Königlichen“ als paradigmatischen *Heiden*, und zwar im Gegensatz zu den wundergläubigen galiläischen Juden, was zweifellos im Kontext der deutschen und antijüdischen Ausrichtung Hirschs zu verstehen ist. Dass der βασιλικός die *Galiläer* repräsentiert, wird vor allem aufgrund der die Wundergeschichte einleitenden Verse 4,43-45 öfter angenommen (vgl. etwa Welck, Zeichen 142; Wengst, Johannesevangelium 177 Anm. 85; Dschulnigg, Jesus 140) und ist sicher nicht unzutreffend. Allerdings hätte sich in diesem Fall eine nähere Bezeichnung des Mannes erübrigt (schließlich bleiben auch die Geheilten aus 5,1-16 und 9,1-38 anonym, und der Name des Lazarus – „Gott hilft“ – wurde sicher mit Bedacht gesetzt!); der Mann ist eben nicht nur Galiläer, sondern auch ein zum König Gehöriger!

²¹ Von Lips, Wunder 303, hat beobachtet, dass der Begriff ἄνθρωπος in johanneischen Wundergeschichten signifikant häufiger vorkommt als in synoptischen, worin sich eine „Tendenz zur Generalisierung“ andeute (303 Anm. 32). Auch der zum König Gehörnde wird in 4,50 so bezeichnet.

Jesus handelt „aus der Ferne“, aber er handelt heilvoll und so, dass man sein Handeln erkennen und sogar verifizieren (4,52f.) kann!²²

So bot die traditionelle Geschichte von einem Fernheilungswunder Jesu, die sich auch in Mt 8,5-13 und Lk 7,1-10 niedergeschlagen hat, dem Evangelisten einen Stoff, anhand dessen er ein Bild nachösterlicher Jüngerschaft zeichnen konnte: Als einer, der sich zu dem erhöhten König Jesus hält, erfährt der βασιλικός in dieser Episode, dass Jesus auch dort wirken kann, wo er nicht (mehr) unmittelbar leiblich gegenwärtig ist. Er lernt, dass beharrliche Bitten ans Ziel führen, und wird Zeuge dessen, dass auch der „ferne“ Jesus Leben geben kann (vgl. das Jesuswort ὁ υἱός σου ζῆ in 4,50 und die Botschaft der Knechte ὁ παῖς αὐτοῦ ζῆ in 4,51).

Der Evangelist gibt noch einige zusätzliche Hinweise darauf, dass die Geschichte von dem, der zum König gehört, aus einer *nach* dem Eintreten der „Stunde“ von Jesu Passion und Auferstehung liegenden Perspektive gelesen werden kann und soll:

Dazu gehört zuallererst die Nennung einer „Stunde“. Bereits bei der Erzählung des ersten Zeichens Jesu (2,1-11) wurde – in recht „sperriger“ Art und Weise – auf diese „Stunde“ hingewiesen, *die noch nicht gekommen war* (2,4). Auch diese Wundertat Jesu bekommt durch diesen Hinweis einen deutlichen Zug hin zur Passion Jesu. In 4,52f. wird eine bestimmte „Stunde“ genannt, die für die Evidenz des Wunders von entscheidender Bedeutung ist (s. u.): Es ist die „siebte Stunde“. Ist das aber nur als Zeitangabe zu verstehen? Vordergründig ja; hintergründig könnte mit der „siebten Stunde“ die gemeint sein, die hinter der „sechsten Stunde“ liegt, in der Jesus von Pilatus zum König ausgerufen wurde (19,14).²³ Auch hier wird mit der Einführung einer „Stunde“ also auf *die* „Stunde“ Jesu hingewiesen und gezeigt, dass die „Stunde“, in der Jesus Leben gibt, auch nach *der* „Stunde“ seiner Passion liegen kann.

Ein anderes Indiz könnte darin liegen, dass das Wunder gerahmt ist durch die Erwähnung des Weges Jesu „von Judäa nach Galiläa“. Diesen Weg

²² Ein ähnlicher Gedankengang findet sich bereits bei Lindars, Capernaum 1999: „In the missionary context of the chapter this case of healing at a distance helps the reader to see how those who believe in Jesus at any time and place can experience his response to human need as the saviour of the world. This is an essential aspect of John’s christology.“

²³ Anders Brodie, Gospel 232, der die „siebte Stunde“ von 4,51-53 auf die „sechste Stunde“ von 4,6 bezieht, die allerdings durch den Abstand von zwei Tagen zwischen diesen beiden Begegnungen als Referenz nicht allzu aussagekräftig sein dürfte. Meist wird auch die Zeitangabe in 4,6 nicht nur als Erklärung dafür, warum Jesus durstig ist (es ist Mittag und darum besonders heiß), verstanden, sondern als Hinweis auf 19,14.

hat der Auferstandene genommen;²⁴ in Mk 16,7; 28,7 wird den Frauen angekündigt, dass der, der das (in Jerusalem in Judäa gelegene) Grab verlassen hat, den Jüngern nach Galiläa vorausgehen wird. Dass diese Tradition auch in der Umgebung des vierten Evangelisten bekannt war, zeigt sich an Joh 21 (und zwar auch, wenn man dieses Kapitel als etwas spätere Hinzufügung betrachtet): Auch hier zieht der Auferstandene nach ersten Erscheinungen in Jerusalem weiter nach Galiläa, um dort seinen Jüngern zu begegnen. Generell ist Joh 21 für das hier vorgeschlagene Verständnis von 4,46-54 hochinteressant: Dort ist belegt, dass im johanneischen Einflussbereich davon ausgegangen wurde, dass auch der Auferstandene Wunder wirkt (21,3-11)!

Schließlich könnte auch in der pluralischen Anrede von 4,48, die sich gegen den unmittelbaren Kontext sperrt (der „Königliche“ ist hier der einzige Gesprächspartner Jesu) ein Hinweis darauf vorliegen, dass ein größerer Kreis angesprochen ist, dass Jesus also aus der Wundergeschichte hinaus in die nachösterliche Gemeinde hinein spricht (siehe unten).

3. Königlicher Glaube

Dass es in 4,46-54 um den Glauben des zum König Gehörenden geht, kann man wohl kaum bestreiten.²⁵ Als eines der Grundprobleme der Perikope 4,46-54 hat man oft das Verhältnis zwischen 4,50 und 4,53 gesehen: Nachdem in 4,50 konstatiert wird, dass der βασιλικός *auf das Wort Jesu hin glaubt*, wird in 4,53 ein weiteres Mal der Glaube des Mannes festgestellt: *Auf die Beglaubigung des Wunders hin glaubt der zum König Gehörende mit seinem ganzen Haus.*²⁶ Woran macht sich also der Glaube des βασιλικός fest, wann beginnt er?

²⁴ In dem der Wundergeschichte vorangehenden Vers 4,43 wird der Richtungsangabe auch noch eine Zeitangabe beigegeben: „Nach zwei Tagen“ heißt es da, und wenn sich das auch vordergründig auf 4,40 zurückführen lässt, so könnte doch auch hier ein Hinweis auf die Zeitspanne zwischen dem Tag des Todes (der [Rüst-]Tag vor dem Sabbat nach 19,31) und dem der Auferstehung (der erste Tag der Woche nach 20,1.19) vorliegen. Moloney, *Cana* 824-825, hat darauf hingewiesen, dass das erste (2,1) und das zweite (4,43.46) Kana-Wunder je „am dritten Tag“ stattfinden; beide Wunder seien also im Licht der Auferstehung zu lesen (825 Anm. 22). – Der Rekurs auf die Taten Jesu auf dem Fest in Jerusalem in 4,45 ist ebenfalls doppelbödig: Hier ist der unmittelbare Bezugspunkt sicher 2,23, aber auch das Todespassa Jesu könnte in den Blick genommen sein.

²⁵ Schlatter, *Evangelium* 112, hat den Abschnitt zu dieser Perikope überschrieben: „Jesus leitet den Königlichen zum Glauben an.“

²⁶ Hierzu wird oft angemerkt, dass es sich bei ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη um Missionsterminologie handelt: So meint Bultmann, *Evangelium* 154, hier habe der Evangelist „unter dem Einfluss der Mission und ihrer Terminologie umgestaltet“; ähnlich Neirynek, *John* 4,46-54 374.

3.1 „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht...“

Als eine Grundkoordinate, anhand derer die Glaubensproblematik von 4,46-53 zu beurteilen ist, gilt 4,48: *ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε*. Da in dem vorausgehenden Vers bereits davon berichtet wird, dass der zum König Gehörende um die Heilung seines Sohnes bittet, wird dies oft als Zurückweisung interpretiert: Jesus wolle keinen Glauben, der sich nur an Wundern festmacht.²⁷

Die Probleme, die diese Interpretation macht, werden durchaus gesehen. 4,48 steht in Spannung zu dem im vorherigen Vers skizzierten Anliegen des βασιλικός – was er vorbringt, ist schließlich keine Zeichenforderung, sondern eine Bitte um Hilfe in einer ausweglosen, für ihn persönlich stark belastenden Situation.²⁸ Und auch zum Fortgang der Erzählung fügt sich das als Zurückweisung verstandene Jesuswort nur schwierig: Zum einen, weil Jesus ja gleich darauf tatsächlich ein Wunder tut; zum anderen, weil der Mann keinen bloßen Zeichenglauben an den Tag legt – darauf lässt eigentlich schon seine vertrauensvolle Bitte schließen, noch deutlicher wird aber in 4,50: Das Wort Jesu reicht ihm aus, um sich wieder auf den Weg zu machen.²⁹

Dass 4,48 so oft als Zurückweisung (rebuke) verstanden wird, geht meines Erachtens auf die Interpretation von 2,4 zurück.³⁰ Man hat oft die Parallelen zwischen den beiden Kanawundern in 2,1-11 und 4,46-54 gesehen und dabei ein „pattern“ aus Bitte, Zurückweisung und Wundertat rekonstruiert.³¹ Aber: Ist 2,4 eine Zurückweisung?³²

²⁷ Vgl. Bultmann, *Evangelium* 152; Barrett, *Evangelium* 264; Welck, *Zeichen* 52. Laut Letzterem werde hier „der Zusammenhang von Wunder und Glaube kritisiert“, was allerdings im Widerspruch zu der Pointe von 4,49-53 stehe (141). Wilckens, *Evangelium* 89 177, deutet den Aorist ingressiv und erlangt so eine besonders „vorwurfsvoll“ klingende Übersetzung: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, kommt ihr nie und nimmer zum Vertrauen.“ – Zur Deutung von 4,48 in der altkirchlichen Tradition und in neueren exegetischen Literatur vgl. auch van Belle, *Jn* 4.48.

²⁸ So fragt etwa Welck, *Zeichen* 250, ob 4,48 „eine plausible Reaktion des Wundertäters auf die vertrauensvolle Bitte eines einzelnen um Hilfe für sein sterbenskrankes Kind“ sei.

²⁹ Es besteht natürlich die Möglichkeit, 4,48 mit Landis, *Verhältnis* 31, als johanneischen Einschub in eine ältere Geschichte zu verstehen; daran schließt sich jedoch die Frage an, warum der Interpolator die Geschichte selbst dann nicht stärker an die vermeintliche „generelle Kritik“ (32) angeglichen hätte.

³⁰ Brodie, *Gospel* 230, meint etwa: „But, as in the wedding, the reaction is something of a refusal.“ Ähnlich Welck, *Zeichen* 140: Wie in 2,4 „stellt sich Jesus gegenüber dem menschlichen Anliegen zunächst taub und weist den Bittsteller (...) schroff ab“.

³¹ So etwa bei Moloney, *Cana* 826; Brodie, *Gospel* 226; Stibbe, *Gospel* 80; Labahn, *Tradition* 199.

Jesus sagt: τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; οὐπω ἤκει ἡ ὥρα μου. Die Wendung τί ἐμοὶ καὶ σοί heißt wörtlich: Was (ist das) mir und dir? Man könnte auch übersetzen: Was hat das mit mir und dir zu tun? Sie bezieht sich hier auf den Hinweis der Mutter, dass der Hochzeitsgesellschaft der Wein ausgegangen ist. Was hat der Weinmangel mit Jesus und seiner Mutter zu tun? Sie haben die Hochzeit nicht ausgerichtet und sind darum nur mittelbar (sprich, als potentielle Konsumenten des Weines) von der peinlichen Situation betroffen, die es bedeutet, wenn bei solchen Feierlichkeiten die Gastfreundschaft nicht weit genug reicht. Dass damit, wie behauptet worden ist, Jesus seine Beziehung zu seiner Mutter in Frage stellt,³³ ist kaum anzunehmen: Er setzt den Weinmangel vielmehr zu sich selbst *und* zu seiner Mutter in Beziehung und stellt fest, dass sie beide nicht für die Bewirtung der Hochzeitsgäste *verantwortlich* sind. Das ist wichtig für den Fortgang der Wundergeschichte: Jesus kommt hier nicht einer Verpflichtung nach, sondern hilft aus freien Stücken (was auch im Bethesda-Wunder ein charakteristischer Zug ist, vgl. 5,6!) – und zwar mit der Unterstützung seiner Mutter (2,5)!

Die Anrede Jesu an seine Mutter ist oft als „barsch“ empfunden worden. Was ist allerdings barsch daran, eine Frau als Frau (γύναι) anzusprechen? Auch an die Samaritanerin wendet sich Jesus mit dieser Anrede (4,21), und der Dialog zwischen Jesus und dieser Frau lässt keinerlei Verdacht aufkommen, dass Jesus der Samaritanerin „barsch“ begegnen wollte. Die Ehebrecherin wird ebenso angesprochen (8,10), und auch hier ist von Barschheit nichts zu spüren. Es scheint eher dem Empfinden mancher Ausleger zu entspringen, dass man barsch erscheinen würde, würde man seine Mutter mit „Frau“ anreden. Dessen völlig unverdächtig ist jedoch auch die Episode unter dem Kreuz, in der der Gekreuzigte seine Mutter und den Jünger, den er liebt, einander anvertraut; auch hier spricht er die Mutter mit γύναι an.

Das Jesuswort 2,4 endet mit der Aussage: οὐπω ἤκει ἡ ὥρα μου. Das lasse sich in dem Sinne verstehen, als hätte Jesus die Wunderbitte seiner Mutter mit dem Hinweis gekontert, seine Zeit, Wunder zu tun, sei noch nicht gekommen. Aber: Seine Mutter hat gar keine Wunderbitte ausgesprochen. Sie hat lediglich den Weinmangel festgestellt. Und *bevor* die Wundertat Jesu ihren Gang nimmt, stellt Jesus das Wunder unter eine Überschrift: „Meine Stunde ist noch nicht gekommen“. Damit lässt er das Wunder als Zeichen über sich hinausweisen auf seine Identität und die „Stunde“, in der diese Identität vollständig offenbar werden wird.

³² Vielschichtiger ist die Interpretation als „Klage Jesu“ bei Schlatter, Evangelium 114: „Was an solchen Bitten blind und sündlich war, und warum sie Jesus doch erhört hat, beides spricht sein Wort mit Klarheit aus.“

³³ Vgl. etwa Ashton, Understanding 269.

Hier liegt meines Erachtens eine Parallele zwischen 2,1-11 und 4,46-54 vor, die bisher gar nicht berücksichtigt worden ist: Beide Wunder werden nach einer kurzen Exposition³⁴ mit einer „Überschrift“ aus dem Munde Jesu versehen, bevor die Ereignisse in Gang kommen. Dass nun der eigentliche Bericht beginnt, wird in beiden Fällen durch eine direkte Rede signalisiert (2,5; 4,49); auf diese Rede hin beginnt dann Jesus zu handeln. Hierin dürfte die eigentliche Strukturparallele zwischen 2,1-11 und 4,46-54 liegen.

Eine weitere Gemeinsamkeit zwischen den beiden Kanawundern wird meist, wenn überhaupt, nur am Rande erwähnt:³⁵ In beiden Erzählungen treten Hausbedienstete auf, *δῆκονοι* in 2,5, *δοῦλοι* in 4,51, die für den Fortgang der Geschichte wichtig sind: Bei der Hochzeit füllen sie die Krüge mit dem Wasser, das dann in Wein verwandelt wird; auf dem Weg von Kana nach Kapernaum bestätigen sie dem zum König Gehörenden das Wunder. Für das Vollbringen des Wunders bzw. dafür, dass das Wunder an sein Ziel kommt, sind also „Diener und Sklaven“ von einer gewissen Bedeutung; auf sie wird noch zurückzukommen sein.

Wenn nun 4,48 (ebenso wie 2,4) *nicht* als Zurückweisung von Seiten Jesu zu verstehen ist, steht dieser Vers auch nicht mehr in *Spannung* zu dem Anliegen des Mannes und zu dem auf das Logion folgenden Handeln Jesu. Dass er sich zu dem nachfolgenden Dialog dennoch etwas zusammenhanglos ausnimmt,³⁶ liegt zum einen sicher am Überschrift-Charakter des Jesuswortes; zum anderen zeigt schon die pluralische Anrede, dass Jesus hier nicht nur zu dem βασιλικός spricht.³⁷ Der vierte Evangelist lässt Jesus an

³⁴ Tatsächlich haben sowohl 2,1-3 als auch 4,46-47 expositionellen Charakter. Dazu stimmt etwa, dass 4,46 den βασιλικός gar nicht in direkter Rede sprechen lässt.

³⁵ Etwa bei Brodie, Gospel 230.

³⁶ Bultmann, Evangelium 152, hat angenommen, dieser Vers habe einen an dieser Stelle der Erzählung ursprünglich berichteten Dialog verdrängt. Anders Brodie, Gospel 229: Der βασιλικός greife 4,48 nicht auf, weil er „in no mood for theological discussions“ sei. Hilfreich ist die Aufzählung mehrerer ähnlicher „*Äußerungen des Wundertäters, die inhaltlich den Rahmen der konkreten Szene sprengen*, sodass die Forderung nach historischer und psychologischer Kohärenz unerfüllt bleibt“ (Welck, Zeichen 250: 2,4; 4,48; 5,14; 6,5b; 9,39).

³⁷ Wilckens, Evangelium 90, deutet dies als einen „Vorwurf (...), der sich pauschal an die Galiläer richtet“. Aus 4,45 „wundersüchtige Galiläer“ (vgl. etwa Dunderberg, Johannes 82; ferner Welck, Zeichen 143) abzuleiten, scheint mir aber dem Wortlaut dieses Verses nicht gerecht zu werden. Kritische Untertöne mögen in 4,44 zu hören sein (siehe unten); in 4,45 werden die Galiläer als solche, die Jesus *aufnehmen*, aber deutlich in die Nähe der in 1,12 angesprochenen „Gotteskinder“ gerückt und in meines Erachtens durchaus positivem Sinne als Augenzeugen der Taten Jesu benannt. – Hinsichtlich 4,44 ist oft überlegt worden, ob mit der πατρίς Jesu Galiläa (was naheliegender wäre, vgl. etwa Dschulnigg, Jesus 138-139) oder Judäa bzw. Jerusalem (so Barrett, Evangelium 262; Brodie, Gospel 228 u. a.) ge-

dieser Stelle nicht nur zu dem zum König Gehörenden sprechen, sondern auch zu den Leserinnen und Hörern des Evangeliums:³⁸ „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, glaubt ihr nicht.“ Darin muss kein Vorwurf liegen, es kann, ebenso wie οὐπω ἤκει ἡ ὥρα μου in 2,4, auch eine Feststellung sein.

So wie 2,4 eine Deutungsanweisung zu 2,1-11 enthält,³⁹ zeigt auch 4,48, wovon die Geschichte 4,46-54 *zeichenhaft* handelt: von dem Verhältnis zwischen Glauben und Wunder.

Es ist oft beobachtet worden, dass der vierte Evangelist nur an dieser Stelle auf die Wendung σημεῖα καὶ τέρατα zurückgreift, die für die LXX typisch ist.⁴⁰ Was könnte ihn dazu bewogen haben? Sicher gewinnt 4,48 damit an Würde und Sentenzcharakter;⁴¹ zudem könnte er damit aber auch Lesern und Hörerinnen, die mit den „Zeichen und Wundern“ der LXX vertraut waren, eine Brücke gebaut haben:⁴²

meint sei. Dem unmittelbaren Zusammenhang nach wäre jedoch plausibler, dass weder ausschließlich Galiläa noch Judäa gemeint ist: Jesus kommt aus dem *nichtjüdischen* Samarien und kehrt nun wieder auf *jüdisches* Gebiet zurück. Das stimmt auch zu der Aussage 4,44 selbst: Jesus ist *außerhalb* seiner jüdischen Heimat als Prophet erkannt worden (4,19), während die Juden diesen Schluss bisher noch nicht gezogen haben. Jesus zieht also in der Absicht wieder auf jüdisches Gebiet, sich auch dort (man kann vielleicht sagen: nicht nur als Wundertäter, sondern auch) als *Prophet* bekannt zu machen – was ihm auch in Galiläa (6,14) und Jerusalem (7,40) gelingt.

³⁸ Auch Labahn, Tradition 198 Anm. 62, versteht 4,48 als „direct instruction (...) to the reader“: Wie in 6,6 werde auch hier versucht, „to lead the implied reader into making a decision“ (202). – Dass der Evangelist selbst immer wieder die Ebene des Erzählten verlässt, um sich an sein Publikum zu wenden (ohne es aber, wie in 19,35; 20,31, dabei jedes Mal direkt anzusprechen), zeigen Stellen wie 2,22; 7,39; 12,16; 20,9 sowie im weiteren Sinne auch Erklärungen wie 1,41; 19,31 etc.

³⁹ Etwa in dem Sinne, dass das Wunder als Zeichen für das Heil zu verstehen ist, das in der „Stunde“ Jesu für die Menschen freigesetzt wird.

⁴⁰ Vgl. Ex 7,3; 11,9,10; Dtn 4,34; 6,22; 7,19; 11,3; 26,8; 28,46; 29,2; 34,11; Jer 39,21; Ps 105,9; 134,9; Bar 2,11.

⁴¹ Bittner, Zeichen 129 passim, geht aufgrund der Satzstruktur davon aus, dass in 4,48 die „Feststellung einer Regel“ vorliege, die Zeichen und Glauben einander positiv zuordnet. Auch Johns / Miller, Signs 530, weisen darauf hin, dass eine Konstruktion mit οὐ μή im Joh „always expresses a solemn pronouncement“, das den Aufruf enthalte, das mit ἐὰν μή Eingeführte zu tun; Zeichen und Wunder zu sehen, sei also nach 4,48 durchaus „desirable“. Johns / Miller paraphrasieren (531): „‘You must understand that unless you see signs and wonders, you will certainly not believe,’ says Jesus, ‘so I will give you signs and wonders, so that you may believe.’“

⁴² Johns / Miller, Signs 527, ordnen diese Formulierung der Mose-Jesus-Typologie des vierten Evangeliums zu: „Like Moses, Jesus was commissioned by God, and

Wer an die Zeichen und Wunder der LXX glaubt, bzw. wer *aufgrund* der in der LXX berichteten und erwähnten Wunder (unter denen die Wunder des Exodus sicher einen besonders hervorragenden Platz einnehmen) glaubt, *der glaubt nicht, weil er diese Wunder mit eigenen Augen gesehen hat* – sondern, weil er davon gehört oder gelesen hat. Wenn der Evangelist in seinem „Jesusbuch“ sieben Wundergeschichten erzählt und reflektiert, dann weiß er, dass er damit seinen Leserinnen und Hörern nicht die Unmittelbarkeit der Augenzeugenschaft ermöglichen kann. Er gibt Bericht und Zeugnis. Und tut dies in dem Wissen: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, glaubt ihr nicht.“ Aber: „Wenn ihr von den σημεῖα erfahrt, die Jesus getan hat, dann wird das für euren Glauben ebenso wichtig werden wie die σημεῖα καὶ τέρατα Gottes, die ihr aus der LXX kennt, auch wenn ihr weder die einen noch die anderen mit eigenen Augen gesehen habt.“

Wie werden Wunder wichtig für den Glauben, obwohl man sie nicht mit eigenen Augen sehen kann? Wie werden die Wunder, die Jesus auf Erden getan hat, wichtig für den Glauben von Menschen, die nicht zu den Jüngern des irdischen Jesus gehört haben, wohl aber dem erhöhten König Jesus Christus anhängen? Darauf will und kann die Geschichte von dem, der zum König gehört, eine Antwort geben.

3.2 Wortglaube versus Wunderglaube?

Dass der Mann auf das Wort Jesu hin glaubt, wird in 4,50 explizit ausgesprochen: ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς. Gegen den „Wortglauben“ des βασιλικός lässt sich also kaum etwas einwenden.⁴³

Der „Wunderglaube“ jedoch, der angeblich zu dem „Wortglauben“ im Gegensatz stehen,⁴⁴ diesem gegenüber eine minderwertigere Stufe des Glaubens darstellen⁴⁵ oder ihn vielmehr komplettieren⁴⁶ soll, hat am Text von

like Moses, Jesus performed signs which were his credentials testifying before Israel that God had called him.“

⁴³ So interpretiert etwa Barrett, Evangelium 262, die Geschichte dahingehend, dass der wortgläubige Offizier den zeichengläubigen Galiläern überlegen sei.

⁴⁴ So etwa Hirsch, Evangelium 155.

⁴⁵ Vgl. Brodie, Gospel 231. Moloney, Cana 827, vermutet, in 4,53 „we may have remnants of the older story“, die der Evangelist dann nach der Kriteriologie des Wortglaubens überformt habe. Dunderberg, Johannes 96, konstatiert in 4,48.51-53 einen ironischen Zug: Auch der βασιλικός glaube letztlich erst nach dem Wunder – wie es sich von einem „Vertreter der wundersüchtigen Galiläer“ (82) ja nicht anders erwarten lasse!

⁴⁶ Vgl. Bultmann, Evangelium 153: In 4,50 sei noch nicht Glaube im Vollsinn gemeint, sondern erst in 4,53; insofern aber in 4,50 ein Glauben ohne Sehen beschrieben sei (wie in 20,29), „bildet es doch einen Charakter des echten

4,46-54 keinen Anhalt: Der βασιλικός hat auch in 4,53 noch gar keine Gelegenheit gehabt, sich von dem Wunder und seinem Ergebnis selbst zu überzeugen⁴⁷ – schon im Hinabgehen nach Kapernaum (ἦδη δὲ αὐτοῦ καταβαίνοντος) erfährt er von den Knechten von der Heilung seines Sohnes, und unmittelbar danach (οὖν) fragt er nach dem Zeitpunkt der Genesung.⁴⁸

- Glaubens ab“. Barrett, Evangelium 265, schreibt zu 4,50, „der Mann ist noch kein gläubiger Christ, vgl. dagegen V.53“; in 4,50 glaube er lediglich, „daß das, was Jesus gesagt hat, wahr ist.“ Die „glaubensstärkende Kraft“ des Wunders betonen Bittner, Zeichen 127; Wengst, Johannesevangelium 178; dem diametral entgegengesetzt formuliert Schnelle, Evangelium 98: „Auch diesmal folgt der Glaube unmittelbar aus dem Sehen des Wunders. Nicht der Glaube schaut das Wunder, sondern er entsteht durch das Wunder.“ Das πιστεῦειν von 4,50 deutet er offensichtlich nicht als Glauben im eigentlichen Sinne; hier sei „das unbedingte Vertrauen auf die Zusage Jesu“ gemeint.
- ⁴⁷ Das hat schon Bultmann, Evangelium 153, erkannt; er zieht daraus jedoch andere Schlüsse: „Daß der Vater nicht einfach nach der Heimkehr die Heilung konstatiert, sondern daß ihm unterwegs (...) die Diener die Heilung melden müssen (...), ist darin begründet, daß diese, da sie ja den Grund der Genesung nicht wissen können, unverdächtige Zeugen sind“. Ähnlich Welck, Zeichen 141.
- ⁴⁸ Dass der in 4,53 angesprochene Glaube meines Wissens trotzdem durchgehend so erklärt wird, der „Königliche“ habe sich bereits selbst von dem Wunder überzeugen können, liegt vermutlich daran, dass aufgrund der Wendung ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη davon ausgegangen wird, der Mann müsse bereits zu Hause angekommen sein – sonst hätte ja nicht sein ganzes Haus mit ihm glauben können. Allerdings ist dies m. E. aus mehreren Gründen nicht notwendigerweise anzunehmen: 1) Dass die Begegnung zwischen dem zum König Gehörenden und den δοῦλοι bereits unterwegs (αὐτοῦ καταβαίνοντος) stattfindet, wird durch das einleitende ἦδη unterstrichen, und der Gang der Unterredung lässt keinerlei Verzögerung zwischen der Mitteilung der Heilung und der Frage nach deren Zeitpunkt erkennen. 2) Wenn es nach der Bekräftigung des übereinstimmenden Zeitpunktes heißt: καὶ ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη, dann ist damit das Ende der eigentlichen Erzählung gekommen (4,54 ist nur noch Nachwort: Dies ist nun das zweite Zeichen...). Der Formulierung nach muss der Glaube des ganzen Hauses nicht gleichzeitig mit dem in 4,53 genannten Glauben des βασιλικός eingetreten sein: Nachdem er die Übereinstimmung erkannt hat, glaubt er (καὶ ἐπίστευσεν αὐτὸς – das Verb steht im Singular!) und dann, als Folge des Glaubens des zum König Gehörenden, am Ende das ganze Haus (καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη). 3) Dass die in 2) skizzierte Annahme viel für sich hat, zeigt ein Blick in die Apostelgeschichte, wo mit dem „mit-glaubenden“ bzw. „mit-getauften“ Haus des bzw. der gläubig Gewordenen oft eher ein Moment der Repräsentanz oder eventuell der Öffentlichkeit einherzugehen scheint als ein realer Vorgang der Glaubensweitergabe an die Hausgenossen (vgl. hierzu lediglich Act 16,31f.34). Neben 10,2; 11,14; 18,8 ist 16,15 besonders vielsagend: Die Purpurchandlerin Lydia begegnet Paulus am Fluss und lässt sich offensichtlich noch vor Ort „mit ihrem Haus“ taufen, noch bevor sie Paulus und seine Begleiter „nötigt“, in ihr Haus zu kommen und dort zu bleiben, wodurch überhaupt erst ein Kontakt

Auch hier glaubt er also letztlich *auf ein Wort hin* – und zwar auf das *Wort der δοῦλοι*, das mit dem *Wort Jesu übereinstimmt*: ὁ υἱός σου ζῆ, hat Jesus dem Mann gesagt, und die Knechte sagen ihm ὅτι ὁ παῖς αὐτοῦ ζῆ. Das ist kein wortgleiches Zitat, aber es stimmt überein.⁴⁹ Auch hinsichtlich der „Stunde“, zu der das Wunder sich ereignet hat, bestätigt das Zeugnis der δοῦλοι das, was der Mann in der Begegnung mit Jesus erfahren hat.⁵⁰

Der βασιλικός glaubt also auch in 4,53 nicht, weil er den genesenen Sohn mit eigenen Augen gesehen hat, sondern weil das Zeugnis der δοῦλοι mit dem Wort Jesu übereinstimmt (hinsichtlich der „Stunde“, des Zeitpunktes, und auch dessen, was sich zu dieser Stunde ereignet hat). Die Geschichte des βασιλικός handelt also nicht von „Wunderglauben“, der dem „Wortglauben“ gegenübersteht. Die Erzählung von dem Mann, der zum König gehört, dreht sich um den „Zeugnisglauben“, der den „Wortglauben“ bestätigt und bekräftigt.⁵¹

3.3 Der βασιλικός als Paradigma eines nachösterlichen Jüngers

Die oben dargestellte Bedeutung der Wundergeschichte erschließt sich wohl keiner Erstleserin und keinem Ersthörer. Wie so viele andere Aussagen des Joh⁵² gewinnt sie erst Konturen, wenn eine gewisse Vertrautheit mit der Jesusgeschichte, wie sie im vierten Evangelium erzählt wird, vorausgesetzt ist.

Dass die johanneischen Wundergeschichten „doppelbödig“ sind und sich zunächst auf eine einfache, „vordergründig-dramatische“ Weise verstehen lassen, aber auch Anleitungen zur Auslotung ihrer Tiefenschärfe bzw. der „hintergründig-heilsdramatischen Dimension“ enthalten, hat Chr. Welck

zwischen den christlichen Missionaren und den Hausgenossen der Lydia zustande kommt (es sei denn, diese hätten ihren Hausvorstand geschlossen an den Waschplatz begleitet). Aufgrund dieser Überlegungen vermute ich, dass der vierte Evangelist mit der abschließenden Wendung καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη etwas anderes sagen wollte (siehe unten), als dass der βασιλικός erst nach seiner Heimkehr glauben konnte, was dann tatsächlich zu 4,50 in Widerspruch stünde.

⁴⁹ Das scheint mir die beste Erklärung dafür zu sein, dass die Knechte von einem παῖς sprechen, Jesus aber vom υἱός des Mannes. Weder mit dem einen noch mit dem anderen scheinen bestimmte inhaltliche Akzente verbunden zu sein; es handelt sich wohl eine bewusste Variation der Begrifflichkeit, mittels derer gezeigt wird, dass das Wort Jesu und das Zeugnis der δοῦλοι übereinstimmt, ohne deshalb völlig gleichlautend sein zu müssen.

⁵⁰ Vordergründig ist der Zeitpunkt der Genesung natürlich eine „Konstatierung des Wunders als *Jesu* Tat“, wie Welck, Zeichen 141, zutreffend feststellt.

⁵¹ Vgl. hierzu auch die Interpretation von Brodie, Gospel 228, zu 4,53: Es handle sich hier um „a belief based on the living confirmation of Jesus' word.“

⁵² Etwa die Rede von der Erhöhung und Verherrlichung Jesu, die Geistaussagen etc.

in verdienstvoller Weise herausgearbeitet. Zum δεύτερον σημεῖον meint er, die erste Pointe bestehe im Glauben infolge eines Wunders, die zweite darin, dass Jesus dem, der an sein Wort glaube, ζωή gebe.⁵³ Insbesondere Letzteres scheint mir jedoch allzu unbestimmt; hier wird zwar die dreimalige Nennung der Aussage ὁ υἱός σου ζῆ beachtet,⁵⁴ nicht aber die oben genannten anderen Signale an die Leser und Hörerinnen, die „nachösterliche Brille“ aufzusetzen,⁵⁵ allen voran die Bezeichnung des Protagonisten als βασιλικός. Die von Welck angesprochene Lebensgabe erfolgt zudem nicht an den Wortgläubigen selbst, sondern an dessen Sohn!

Die „Tiefendimension“ des Textes scheint eher im Banne eines anderen Anliegen zu stehen. An dem βασιλικός des zweiten Zeichens Jesu lernen die Leserinnen und Hörer des Joh: Einer, der sich an den erhöhten König hält, ist zwar vielleicht kein Augenzeuge Jesu und seiner Wunder im engeren Sinne. Aber er kann dem Wort Jesu Glauben schenken und dem Wort derer, die Zeugnis von Jesus geben und damit Jesu Worte bestätigen (vgl. auch 14,26; 15,26; 16,13f.). So wird auch er Zeuge des wunderbaren Wirkens Jesu.

Wie man sich die Fortsetzung des wunderbaren Wirkens Jesu in der Zeit nach seiner Erhöhung vorgestellt hat, darüber gibt die johanneische Konzeption des Parakleten Auskunft; wichtig ist aber auch 14,12: „Wer an mich glaubt, der wird die Werke auch tun, die ich tue, und er wird noch größere als diese tun; denn ich gehe zum Vater.“

Die Menschen, die sich im Glauben an Jesus halten, können „Mitwirkende“ Jesu werden, weil der Geist Jesu und des Vaters in ihnen Wohnung genommen hat (14,23 passim). Von diesem Mitwirken geben die διάκονοι und δοῦλοι⁵⁶ einen Eindruck: Sie treten zwar nur am Rande auf, sind für den Fortgang der beiden ersten Zeichen aber von großer Bedeutung, indem sie durch ihren Gehorsam dem Wort Jesu gegenüber (2,7.8) und

⁵³ Vgl. Welck, Zeichen 145.

⁵⁴ Vgl. Welck, Zeichen 144. Ähnlich Lindars, Capernaum 1992: „John is not really interested in the story as a miracle of healing, but as an example of the lordship of Jesus over death and life.“

⁵⁵ Dabei macht Welck, Zeichen 145 Anm. 43, eine Beobachtung, die durchaus in diesem Sinne auszuwerten wäre: Die auffällige Formulierung von 4,50 ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς sieht er zu 2,22 parallel gestaltet (καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς), „wo nun aber vom nachösterlichen, geistbegabten Glauben der Jünger Jesu die Rede ist“. Versteht man, wie hier vorgeschlagen, den βασιλικός als Repräsentanten derer, die sich nach Jesu Erhöhung an den „König“ halten, fügt sich diese Parallele gut ins Gesamtbild.

⁵⁶ Vor dem Hintergrund von 8,34f.; 12,26; 13,16; 15,15.20 verdienen die διάκονοι und δοῦλοι (eventuell auch die ὑπρέται, vgl. 7,32.45f.; 18,3.12.18.22 und besonders 18,36) im Joh besondere Aufmerksamkeit.

durch die Bekräftigung seiner Worte (4,51.52) den Glauben anderer Menschen (mit-) ermöglichen (2,11; 4,53). Vielleicht hat sich der Evangelist, der Zeugnis von Jesus, seinen Worten und Taten, seiner Passion und Auferstehung gibt, selbst als ein solcher δοῦλος verstanden.

Für den zum König Gehörenden ist die Bestätigung der δοῦλοι nicht Ersatz für die Begegnung mit Jesus selbst; schließlich ist, wie im Joh mehrfach betont wird, der δοῦλος nicht größer als sein κύριος (13,16; 15,20). Aber als bekräftigendes Zeugnis spielen die Worte der δοῦλοι eine wichtige Rolle: Sie führen den βασιλικός sozusagen „vom Glauben zum Glauben“.

Zwischen dem Wortglauben von 4,50 und dem Zeugnisglauben von 4,53 besteht also kein Widerspruch. Beide beziehen sich auf dasselbe Ereignis, dieselben Umstände. Dennoch ist ein Gedankenfortschritt zu bemerken: Der Glaube, den der βασιλικός dem Wort Jesu schenkt, bringt ihn dazu, sich auf den Weg zu machen (ἐπορεύετο). Der Glaube, der durch das Zeugnis derer, denen er auf diesem Weg begegnet ist, bestätigt und gestärkt worden ist, steht aber zudem im Kontext einer Gemeinschaft: καὶ ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη. Hier darf nicht vergessen werden, dass schließlich auch die δοῦλοι, die – selbst Augenzeugen des Wunders geworden – dem βασιλικός entgegengehen, zur οἰκία gehören. Das Zeugnis der δοῦλοι und das Zeugnis des βασιλικός (das wohl nicht umsonst in 4,53 ausführlicher zitiert wird, als es der Erzählökonomie nach nötig gewesen wäre) bekräftigen sich gegenseitig innerhalb der Glaubensgemeinschaft der οἰκία.⁵⁷

Jesus schenkt Leben, auch aus der Ferne. Er hat dafür sein Wort⁵⁸ gegeben, das durch das Zeugnis der δοῦλοι bestätigt und bekräftigt wird. In der Gemeinschaft der Glaubenden wird das erfahrbar. Und: Wer sich an den König hält, βασιλικός oder βασιλική ist, dem bzw. der wird dieselbe Glaubensgewissheit zuteil werden wie dem Mann aus Kapernaum.

Summary

The miracle story in Jn 4,46-54 is often taken to imply a contrast between faith in Jesus' word on the one hand and miracle-centered faith on the other. This contribution argues that while faith is certainly focused on, it is *faith based on Jesus' words coinciding with the word of witnesses*. The βασιλικός, whose son is healed by

⁵⁷ Möglicherweise liegt hierin auch der Grund dafür, dass in Joh 4,46-54 nicht von einem kranken Sklaven, sondern einem todkranken *Sohn* die Rede ist: Innerhalb der ekklesiologischen Familienmetaphorik des Joh (vgl. hierzu Scholtissek, Kinder) sind verwandtschaftliche Beziehungen aussagekräftiger als Dienstverhältnisse. Diese Verschiebung gegenüber der Q-Version könnte aber durchaus auch schon vorjohanneisch durch die Doppeldeutigkeit von παῖς zustande gekommen sein.

⁵⁸ 4,50 formuliert mit λόγος, was den βασιλικός unter diejenigen Menschen einordnet, denen die Verheißung von 1,12 gilt.

Jesus *from afar*, can be understood as a paradigm of a post-easter disciple who experiences that Jesus is able to give life even if not physically present; he is thus a βασιλικός belonging to the βασιλεύς the Gospel depicts in the Passion narrative: Jesus crucified.

Zusammenfassung

#932
Die Wundergeschichte in Joh 4,46-54 wird oft im Sinne einer Kontrastierung von Wortglauben auf der einen und Wunderglauben auf der anderen Seite verstanden. In diesem Beitrag wird die Ansicht vertreten, dass zwar tatsächlich der Glaube im Zentrum des Interesses steht, aber in seinem Bezug auf *das Wort Jesu, das durch das Wort von Zeugen bestätigt wird*. Der βασιλικός, dessen Sohn aus der Ferne geheilt wird, lässt sich als Paradigma eines nachösterlichen Jüngers verstehen, der die Erfahrung macht, dass Jesus Leben geben kann, ohne unmittelbar (leiblich) anwesend zu sein. Er ist in diesem Sinne ein βασιλικός, der zu dem βασιλεύς der johanneischen Passionserzählung gehört: dem gekreuzigten Jesus. *basileus*

Bibliographie

- Ashton, J., *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford 1991.
 Barrett, C.K., *Das Evangelium nach Johannes* (KEK Sonderband), Göttingen 1990.
 Bittner, W.J., *Jesu Zeichen im Johannesevangelium. Die Messias-Erkenntnis im Johannesevangelium vor ihrem jüdischen Hintergrund* (WUNT II 26), Tübingen 1987.
 Brodie, T.L., *The Gospel According to John. A Literary and Theological Commentary*, New York / Oxford 1993.
 Bultmann, R., *Das Evangelium des Johannes* (KEK II), Göttingen¹⁸1964.
 Dschulnigg, P., *Jesus begegnen. Personen und ihre Bedeutung im Johannesevangelium* (LIT Theologie 30), Münster 2002.
 Dunderberg, I., *Johannes und die Synoptiker. Studien zu Joh 1-9* (AASF.DHL 69), Helsinki 1994.
 Frey, J., *Die johanneische Eschatologie. Band 3: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten* (WUNT 117), Tübingen 2000.
 Hirsch, E., *Das vierte Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt verdeutscht und erklärt*, Tübingen 1936.
 Johns, L.J. / Miller, D.B., *The Signs as Witnesses in the Fourth Gospel. Reexamining the Evidence: CBQ 56* (1994) 519-535.
 Kieffer, R., *L'image royale de Jésus dans l'évangile de Jean*; in: Schalk, P. (ed.), „Being Religious and Living through the Eyes“. *Studies in Religious Iconography and Iconology*, FS Jan Bergman, Uppsala 1998, 241-250.
 Koester, C.R., „The Savior of the World“ (John 4:42): *JBL 109* (1990) 665-680.
 Kügler, J., *Der andere König. Religionsgeschichtliche Anmerkungen zum Jesusbild des Johannesevangeliums: ZNW 88* (1997) 223-241.
 Kügler, J., *Der König als Brotspender. Religionsgeschichtliche Überlegungen zu JosAs 4,7; 25,5 und Joh 6,15: ZNW 89* (1998) 118-224.
 Kügler, J., *Der andere König. Religionsgeschichtliche Perspektiven auf die Christologie des Johannesevangeliums* (SBS 178), Stuttgart 1999.

- Labahn, M., *Between Tradition and Literary Art. The Miracle Tradition in the Fourth Gospel: Bib. 80* (1999) 178-203.
- Landis, S., *Das Verhältnis des Johannesevangeliums zu den Synoptikern. Am Beispiel von Mt 8,5-13; Lk 7,1-10; Joh 4,46-54* (BZNW 74), Berlin 1994.
- Lindars, B., *Capernaum Revisited. John 4,46-53 and the Synoptics*; in: Segbroeck, F. van (ed.), *The Four Gospels 1992*, FS F. Neiryneck (BETHL 100), Leuven 1992, 1985-2000.
- Malina, B.J. / Rohrbaugh, R.L., *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis 1998.
- Mead, A.H., *The βασιλικός in John 4,46-53: JSNT 23* (1985) 69-72.
- Meeks, W.A., *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology* (NT.S 14), Leiden 1967.
- Moloney, F.J., *From Cana to Cana. Jn 2:1-4:54 and the Fourth Evangelist's Concept of Correct (and Incorrect) Faith: Sal. 40* (1978) 817-843.
- Neiryneck, F., *John 4,46-54. Signs Source and/or Synoptic Gospels: EThL 60* (1984) 367-75.
- O'Grady, J.F., *Jesus the Revelation of God in the Fourth Gospel: BTB 25* (1995) 161-165.
- Porsch, F., *Johannes-Evangelium* (SKK NT IV), Stuttgart 1988.
- Schlatter, A., *Das Evangelium des Johannes ausgelegt für Bibelleser*, Stuttgart² 1903.
- Schnelle, U., *Das Evangelium nach Johannes* (ThHKNT IV), Leipzig 1998.
- Scholtissek, K., *Kinder Gottes und Freunde Jesu. Beobachtungen zur johanneischen Ekklesiologie*, in: Kampling, R. (Hg.), *Ekklesiologie des Neuen Testaments*, FS K. Kertelge, Freiburg 1996, 184-211.
- Stibbe, M.W.G., *John's Gospel* (New Testament Readings), New York 1994.
- van Belle, G., *Jn 4.48 et la foi du centurion: EthL 61* (1985) 167-69.
- Wegner, U., *Der Hauptmann von Kafarnaum* (Mt 7,28a; 8,5-10.13 par Lk 7,1-10). Ein Beitrag zur Q-Forschung (WUNT II 14), Tübingen 1985.
- Welck, C., *Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf Joh 21* (WUNT II 69), Tübingen 1994.
- Wengst, K., *Das Johannesevangelium. Band 1* (ThKNT IV,1), Stuttgart / Berlin / Köln 2000.
- Wilckens, U., *Das Evangelium nach Johannes* (NTD IV), Göttingen 1998.

Dr. Nicole Chibici-Revneanu
 Theologische Fakultät der EMAU Greifswald
 Am Rubenowplatz 2-3
 17489 Greifswald
 Deutschland
 E-Mail: chibici@uni-greifswald.de

Literaturinformation

Gesamtkoordination und Neues Testament: Michael Ernst
Altes Testament: Karin Schöpflin

Initialen:

P.A-G. Peter Arzt-Grabner

M.E. Michael Ernst

J.Z. József Zsengellér

F.V.R. Friedrich Vinzenz Reiterer

K.S. 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

Timo Veijola, Das 5. Buch Mose / Deuteronomium Kapitel 1,1-16,17 (ATD 8,1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004, ISBN 978-3-525-51138-8.

In der – wie in der Reihe üblich – knappen Einleitung gibt V. Auskunft über „Name, Inhalt und Text“ sowie über „Entstehung und Absicht“. Der letztgenannte Abschnitt skizziert seine Hypothese zum Werden des Buches: Dtn ist in einem etwa 300 Jahre währenden Prozess entstanden. Seine Grundlage bildet ein aus der Zeit König Joschijas stammendes Reformgesetz (vgl. 2 Reg 22f.), welches auf die Kultzentralisation in Jerusalem und die Novellierung des Bundesbuches im Blick auf eben jene Kultzentralisation sowie auf soziale Gesichtspunkte abzielte. In der ersten Hälfte des Dtn werde dies Gesetz greifbar in 4,45*⁶; 6,4-9*⁶ und in Anteilen von 12; 14,22-29; 15,1-23 und 16,1-17. Als literarisches Umfeld der Weiterentwicklung zieht V. die These Noths von einem Deuteronomistischen Geschichtswerk der Alternative eines Zusammenhangs mit dem Hexateuch vor. Die folgenden Schichten gehen auf einen geschichtsschreibenden Deuteronomisten (DtrH) zurück, der kurz nach 560 v. Chr. tätig war. Hinzu treten die dtr Redaktoren(gruppen) mit prophetischer (DtrP, nach W. Dietrich 1972) bzw. nomistischer (DtrN, nach Smend 1971) Ausrichtung. DtrP integrierte den Dekalog aus Ex 20, indem er Mose als prophetischen Mittler stilisierte; DtrN akzentuierte die Funktion Moses als Lehrer und Ausleger der Tora. Eine bedeutende Rolle schreibt V. dem frühnachexilischen bundes-theologischen Dtr (DtrB, nach C. Levin 1985) zu, der Dtn tiefgreifend bearbeitete und prägte, indem er das 1. Gebot betonte. Zusätzlich und teils zeitgleich zu diesen größeren Bearbeitungen erfolgten spät- und nachdtr. Erweiterungen, die sich bis um 300 v. Chr. hin erstreckten. Verfasser und Redaktoren sind als frühe „Schriftgelehrte“ zu verstehen.

Der Kommentar gliedert die erste Hälfte des Dtn in Sinnabschnitte unterschiedlichen Umfangs. Die Übersetzung ist vom kommentierenden Text durch Fettdruck abgehoben; verschieden tiefe Einrückungen machen angenommene Schichtungen kenntlich. V. kommentiert dann jeweils zuerst die Grundschrift, dann schrittweise die darauf aufbauenden Fortschreibungen. Dabei berücksichtigt er zahlreiche Forschungsarbeiten; die Auseinandersetzung mit diesen sowie Anmerkungen zum Hebräischen schlagen sich vor allem in Fußnoten nieder, so dass der laufende Kommentar Entlastung erfährt und auch für den interessierten Nicht-Exegeten gut lesbar bleibt. Ein diesem Band der Reihe ausnahmsweise angefügtes umfangreiches Literaturverzeichnis zeugt von der überaus breiten Rezeption exegetischer Beiträge in diesem kundigen Kommentar, den man mit Interesse wahrnehmen wird, auch wenn man die Entstehungshypothese V.s nicht teilen sollte. K.S.

Rüdiger Lux (Hg.), Ideales Königtum. Studien zu David und Salomo (ABG 16), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005, ISBN 978-3-374-02273-1.

Diese Sammlung von Vorträgen, die auf Tagungen der Alttestamentlichen Arbeitsgemeinschaft (ATAG) über David 2002 in Jena und über Salomo 2003 in Erfurt gehalten wurden, ist dem Andenken des Begründers und langjährigen Leiters der ATAG, Gerhard Wallis, gewidmet, der im August 2003 verstarb. Eine Würdigung seines Lebens und Werkes durch den Herausgeber ist dem Band vorangestellt (S. 9-19).

Zur Überlieferung vom Königtum Davids trägt J. Conrad Überlegungen zu 1 Sam 24 bei („Die Unschuld des Tollkühnen“, 23-42). Er ermittelt insgesamt 8 Stufen der Genese des Kapitels (vgl. tabellarische Übersicht S. 41). Die Grundlage bildet eine schwankhafte Erzählung, die ein Zeugnis für den historischen David sein mag. Sie hat in einer komplizierten Redaktionsgeschichte seit 722 v. Chr. Bearbeitungen erfahren und Zusätze erhalten, bis die nachexilische Endgestalt das übermalte Bild Davids als einer Idealgestalt bot. A.A. Fischer („Flucht und Heimkehr Davids als integraler Rahmen der Absalomerzählung“, 43-69) betrachtet drei Entwürfe, die narratologische Strukturen der Absalomerzählung analysieren und dabei enhellig eine Ringkomposition aufdecken. Fischer überprüft und verifiziert die These, dass Flucht- und Heimkehrgeschichte Davids nachträglich als Rahmen um eine alte Absalomerzählung gelegt sei, an den beiden kurzen Texten 2 Sam 15,13-16 und 19, 10-16. Th. Willi („Das davidische Königtum in der Chronik“, 71-87) entfaltet, dass Davids Königtum und Reich in der Chronik perspektivisch auf das achämenidische Großkönigtum hin als ein Prototyp entworfen sei. Die Achämeniden wurden als Inhaber der *mlkt JHWH* und ihre Herrschaft positiv als Friedensreich verstanden, anders als in hellenistischer Zeit, wo sich eine negative Auffassung der Sukzession der Weltreiche ergab.

„Auf der Suche nach dem geschichtlichen Salomo“ (91-105) macht G. Hentschel die Schwierigkeiten dieses Unterfangens deutlich. Er hebt redaktionelle Elemente von alten Textbeständen ab, zieht außerbiblische Befunde (die kontrovers diskutiert werden) hinzu und stellt fest, dass den biblischen Autoren reale Geschichte keineswegs gleichgültig war, sie jedoch anders darüber reden, als wir es gewohnt sind. A. Kunz-Lübcke befasst sich mit der „Komposition der Salomogeschichten“ (107-125): Um das Zentrum von Tempelbau und dessen Weihe in 1 Reg 6-8 sind durch die narratologische Strategie der Dopplung von Personen und Ereignissen Rahmen gelegt, wobei dem jeweiligen Motiv im zweiten Fall jeweils ein Wermutstropfen beigemischt sei. Hinzu kommt ein Vergleich zwischen 1 Reg 5,15-25; 9,11f. und dem Reisebericht des Wenamun. S. Gillmayr-Bucher („Salomo in all seiner Pracht“, 127-152) beschäftigt sich mit dem Thema des Reichtums, das erzählerisch genutzt wird, um bewusst unkritisch ein Idealbild Salomos und seines Zeitalters zu zeichnen und ihn als idealen Friedensherrscher zu etablieren. C. Bultmann „Dichtung und Weisheit der Blütezeit: Zum Salomobild im 18. Jh.“, 153-174) schließlich stellt anhand der Wahrnehmung Salomos durch Pascal, Voltaire und Herder beispielhaft drei grundsätzliche hermeneutische Prinzipien vor. K.S.

Andreas Wagner, *Prophetie als Theologie. Die so spricht Jahwe-Formeln und das Grundverständnis alttestamentlicher Prophetie* (FRLANT 207), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004, ISBN 3-525-53071-4.

Die Mainzer Habilitationsschrift leistet erstmals eine systematische und differenzierte Untersuchung des Gesamtbestandes der *kô 'amar*-Formel, die als so genannte „Botenformel“ das Bild alttestamentlicher Propheten als Boten, dessen theologische Implikationen W. einleitend (Kap. 1) bedenkt, prägte. Dieses Deutekonzept steht zusammen mit der Einschätzung der Formel auf dem Prüfstand. Kap. 2 widmet

sich einem forschungsgeschichtlichen Rückblick auf die *kô 'āmar*-Formel und die mit ihr verbundenen Implikationen für das Prophetenverständnis. Dabei profiliert W. weitere Fragen und methodische Erfordernisse; es kristallisiert sich heraus, „dass bei der *kô 'āmar*-Formel nicht von einer einheitlichen Gestalt, Funktion und Verwendungsweise ausgegangen werden kann, sondern von verschiedenen Formeln“ (60). Entsprechend sei mit einer historischen Entwicklung des Phänomens zu rechnen. Eine theoretische Grundlegung (Kap.3) reflektiert alttestamentliche form- und formelgeschichtliche Arbeitsweisen kritisch und ergänzt sie um Aspekte aus Literatur- und Sprachwissenschaft. Kap. 4 fragt nach Vorläufern und Paralleltexten zu *kô 'āmar*-Formeln in den Nachbarkulturen des AT. Dort sind Redeeinleitungsformeln vor allem im profanen Bereich, besonders in Briefen, bekannt, treten aber nicht so gehäuft auf wie im AT, auch nicht in vergleichbaren prophetischen Texten. Demgegenüber ist das Formelfeld im AT stark ausdifferenziert und zu einem bedeutenden Bestandteil prophetischer Texte geworden. Kap. 5 untersucht den Befund in erzählenden Texten des AT, Kap. 6 wendet sich der Schriftprophetie zu. Schwerpunkte der Verteilung liegen im DtrGW sowie in Jer, Ez, Sach. W. ermittelt Formvarianten (nach vorn durch *kî*, *w^e*, *lāken* oder *'mr 'l* erweiterte sowie in der Schriftprophetie [*kî*] *kô 'āmar 'elay*, die menschen- und/oder jahwebezogen sein können) und eine Vielfalt von Funktionen (etwa Berichts-, Zitat-, Legitimations-, Ausrichtungs-, Offenbarungs- und Ermächtigungsformel). Im Ergebnis (Kap. 7) führt die Untersuchung zum „Abschied“ von der Botenformel. Besonders gewichtig ist die Feststellung, dass die Zitatformel *kî kô 'āmar yhw* auf bereits Vorhandenes rekurriert und dies zur Gewinnung neuer Aussagen in Form neu komponierter Worte (z.B. Am 5,4-5*) oder begründender Nachträge (z.B. Jer 29) nutzt. Damit zeige sich Prophetie als explizit traditionsaufnehmende Literatur; die Formeln indizierten den Wachstumsprozess von Prophetenbüchern. Unerweiterte Formeln könne man teils nach wie vor als „Botenformeln“ erklären, teils aber seien sie frei gebraucht und zeugten gespeist aus seinem Grundauftrag vom Berufungsbewusstsein des Propheten. Damit erscheint ein Prophet auch herausgelöst aus der Rolle des passiven Offenbarungsempfängers; er ist auch Theologe, ermächtigt, auch ohne Offenbarung in Vollmacht zu sprechen. Die geschichtliche Entwicklung des Formelfeldes dürfte mit ihrer menschenbezogenen Verwendung mindestens ins 9. Jh. zurückreichen. Schon frühe prophetische Verkündigung (Am, Mi, Jes) sei mit den Formeln verbunden gewesen, d.h. die Formeldifferenzierung habe bei den historischen Propheten statt gefunden. Der jahwebezogene Gebrauch zeige das Verständnis der Propheten des 8. Jh.s (wo es noch keinen konsequenten Monotheismus gab) als Jahwe-Anhänger. Das Formelgut indiziere Wandlungen – etwa durch das Aufwerten des Verfahrens explizit traditionsaufnehmender Prophetie, nachdem sich durch den Untergang des Nordreichs frühere Prophetenworte erfüllt hätten. Der intensiviertere Formelgebrauch bei Jer und Ez zeuge vom Bedürfnis, das Prophetenwort als Jahwe-wort kenntlich zu machen: „Je stärker der Wahrheitsbeweis ins Bewusstsein trat, desto stärker wurden die Propheten auch als wahre Vorhersager Jahwes gesehen; es lag nahe diesen – gegenüber der ursprünglichen Verkündigungssituation neuen – Sachverhalt mit dem Modell des Boten zu veranschaulichen“ (322f.). Auf der Ebene des Endtextes konnte sich somit die Deutung des Propheten als Boten schließlich

doch durchsetzen. Das *kô 'amar*-Formelsystem bezeugt eine theologische Bewusstheit der Propheten schon im 8./7. Jh. K.S.

Becker, U. / van Oorschot, J. (Hg.), Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch?!. Geschichtsschreibung oder Geschichtsüberlieferung im antiken Israel (ABG 17), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005, ISBN 3-374-02288-X.

Der Sammelband ist Joachim Conrad zu seinem 70. Geburtstag gewidmet und kreist um die Geschichte Israels und deren auf den Texten des Alten Testaments basierenden Darstellungsmöglichkeiten.

Im ersten Beitrag beschäftigt sich O. Kaiser (Von den Grenzen des Menschen. Theologische Aspekte in Herodots Historiai I, S. 9-36) mit grundlegenden Überlegungen des Pioniers der „Geschichtsschreibung“. Hierbei spielt die mündliche Überlieferung (*λόγος λεγόμενος*) eine entscheidende Rolle, was auch für das Verständnis der alttestamentlichen mündlichen Überlieferung von Bedeutung ist. Der Beitrag von J. van Oorschot (Geschichte, Redaktion und Identität – Überlegungen anhand deuterocesajanischer Propheten, S. 37-54) setzt bei Deuterocesajas Basistexten an (z.B. Jes 43,8-13 [S. 45f]). Die Phasen der Redaktionsgeschichte widerspiegeln jeweilige Identitätsmodelle bis in die spätpersische Zeit. K. Seybold (Krise der Geschichte. Geschichtstheologische Aspekte im Moselied Dt 32, S. 59-80) beschreibt Dtn 32,1-25 als nachexilische, prophetische Rib-Rede, der ein weisheitlicher Verfasser einen weiteren Teil anfügte. Insgesamt zeigt sich der „Wandel und schließlich die Aufhebung der historischen Perspektive“ (S. 76), sodass das Moselied zu einem „theologisch dogmatischen Summarium“ (S. 77) auf der Basis kreativer Auslegung überkommener Schriftzeugnisse wird. U. Becker (Das Exodus-Credo. Historischer Haftpunkt und Geschichte einer alttestamentlichen Glaubensformel, S. 81-100) beschäftigt sich mit dem Exodus und der Sinai-Offenbarung als Ursprungsbilder. Im Rahmen der offiziellen Religion führt das Streben nach Identität, die „umso lebensnotwendiger, je diffuser und strittiger ihre Grundlagen sind“ (S. 88), vor allem in den späteren Schichten des Deuteronomiums zum Exodusbekenntnis. A.A. Fischer (Die literarische Entstehung des Großreichs Davids und ihr geschichtlicher Hintergrund. Zur Darstellung der Kriegs-Chronik in 2Sam 8,1-14(15), S. 101-128) verweist auf die assyrischen Kommemorativinschriften als literarisches Vorbild. Der Königsideologie (S. 123) verdankt der Text die heutige Formulierung. Nach E.-J. Waschke (Die Königsvorstellung nach den „letzten Worten Davids“ (2Sam 23,1-7), S. 129-144) wird David als „Sänger und Beter, der selbst von Gott mit Geist und Weisheit ausgezeichnet ist“ (133), vorgestellt. Die jetzige Gestalt verdankt der Text aus königsloser, persischer Zeit einer königsideologischen Verwurzelung. R. Lux (Der Zweite Tempel von Jerusalem – ein persisches oder prophetisches Projekt?, S. 145-172) beschäftigt sich mit den altorientalischen Vorstellungen für die religiös begründeten Tempelbauten. Nicht auf persische Initiative geht der nachexilische Neuaufbau des Tempels von Jerusalem zurück, sondern durch die Propheten Haggai und Sacharja auf Jahwe. D. Mathias (Der König auf dem Thron JHWHs. Überlegungen zur chronistischen Geschichtsdarstellung, S. 173-202) stellt ausführlich die Thesen von Kratz, Willi und Mathys zum Königtum dar. In Abhebung zu den per-

sischen (oder frühhellenistischen) Königskonzeptionen wird die Königsherrschaft Gottes hervorgehoben. S. Böhm (Gerhard von Rad in Jena, S. 203-240) beschreibt den um sich greifenden Einfluss der nationalsozialistischen „Kirchenbewegung Deutsche Christen“, welche Schritt für Schritt die Arbeitsbedingungen des Gelehrten wie auch das „jüdische Fach Altes Testament“ behinderten.

Die zum Teil auseinander fallenden Themen werden durch die interessanten und sehr korrekt gearbeiteten Beiträge zur wertvollen Lektüre. F.V.R.

Angelo Passaro and Guiseppe Bellia (eds.), *The Book of Wisdom in Modern Research. Studies on Tradition, Redaction, and Theology (Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2005)*, Berlin / New York: De Gruyter 2005, XVI + 363 Seiten, ISBN 13:978-3-11-018659-8; ISBN 10:3-11-018659-4.

This series edited by F.V. Reiterer P.C. Beentjes, N. Calduch-Benages and B.J. Wright has the aim to publish proceedings of conferences held by the International Society for the Study of Deuterocanonical and Cognate Literature. The Society is devoted to the study of the early Jewish literature within a timespan of four centuries, between the 3rd century BCE and the 1st century CE. with special attention to the so called deuterocanonical books.

The conference, where the studies of this volume were presented, was held in Palermo on March 22-23, 2002, hosted by the Theological Faculty of Sicily.

The previous research on the Book of Wisdom was concerned with the main themes as problem of authorship, genre, relationship between wisdom and apocalyptic, relationship between wisdom and philosophy, different theological topics and the Book of Wisdom as Scripture. The studies of the yearbook discuss all of these themes and some others, like music, hermeneutic in the Syriac translation, contacts with Dead Sea Scrolls and the New Testament. If someone interested in wisdom in general or in the Book of Wisdom particular, can find in this book relevant discussions for further research.

The yearbook contains 14 articles with an introduction by J.J. Collins, an editorial by F.V.Reiterer and a preface by the editors. David Winston: *A Century of Research on the Book of Wisdom* (p. 1-18). Maurice Gilbert: *The Literary Structure of the Book of Wisdom. A Study of Various Views* (p. 19-32). Marie-Françoise Balsez: *The Author of Wisdom and the Cultured Environment of Alexandria* (p.33-52). Luca Mazzinghi: *Wis 19:13-17 and the Civil Rights of the Jews of Alexandria* (p.53-82). Giuseppe Bellia: *Historical and Anthropological Reading of Book of Wisdom* (p. 83-115). Émile Puech: *The Book of Wisdom and the Dead Sea Scrolls: an overview* (p. 117-141). John J. Collins: *The Reinterpretation of Apocalyptic Traditions in the Wisdom of Solomon* (p. 143-157). Silvana Manfredi: *The Trial of the Righteous in Wis 5:1-14 (1-7) and in the Prophetic Traditions* (p. 159-178). Angelo Passaro: *The Serpent and the Manna or the Saving Word. Exegesis of Wis 16* (p. 179-193). Rosario Pistone: *The Lyre and the Creation. Music Theory and Persuasive Strategy in Wisdom 19* (p. 195-217). Giovanni Rizzi: *Hermeneutic Phenomena in the Translation of the Peshitta Wisdom* (p. 219-253). Roberto Vignolo: *Wisdom, Prayer and Kingly Pattern. Theology, Anthropology, Spirituality*

of Wis 9 (p. 255-282). Paolo Iovino: „The only Wise God” in the Letter to the Romans: connections with the Book of Wisdom (p. 283-305). Giuseppe Bellia – Angelo Passaro: Infinite Passion for Justice (p.307-328). J.Z.

Mauro Pesce (Hg.), *Le Parole dimenticate di Gesù* (Scrittori Greci e Latini), Segrate: Mondadori 2004, XLVIII + 814 Seiten, 27,00 €, ISBN 88-04-51347-0.

Mit dieser reichhaltigen Textsammlung löst der Neutestamentler und Historiker der Universität Bologna das als Klassiker geltende Handbuch von Joachim Jeremias (Unbekannte Jesusworte, Tübingen: Gerd Mohn ⁴1965) nicht nur ab, sondern er geht weit darüber hinaus. Gleich zu Beginn seiner Einleitung stellt Pesce klar, dass die gesammelten Quellentexte einen beachtlichen Variantenreichtum über die Art und Weise zeigen, wie Jesus verstanden und gedeutet wurde und wie man infolge dessen seine Worte überlieferte. In diesem Reichtum liegt für Pesce die große Bedeutung der außerhalb der vier kanonischen Evangelien tradierten Jesusworte, denn gerade diese Vielschichtigkeit erhellt die verschiedenen Strömungen innerhalb des frühen Christentums, von denen manche relativ bald danach wieder verschwunden sind. Während der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung haben die Autoren der verschiedenen erhaltenen Werke Jesusworte in der Überzeugung überliefert, dass Jesus genau so gesprochen hatte, wie sie es bezeugen. Die unterschiedlichen Jesusvorstellungen sind in diesem Sinne tatsächlich „historisch“, weil sie als Produkte einer möglichst genauen Überlieferung innerhalb der Strömungen und Gruppen der Jüngerinnen und Jünger Jesu tatsächlich existierten.

Das Anliegen der vorgelegten Sammlung ist also nicht der Versuch, aus der Vielzahl die objektiv authentischen Jesusworte, die sog. *ipsissima vox*, herauszufiltern. Dieses Anliegen traditions- und redaktionsgeschichtlicher Exegese hat sich ohnehin mittlerweile als Sackgasse erwiesen. Aus Pesces Ansatz heraus wird der Leserin und dem Leser endgültig deutlich, warum dieses Anliegen – jedenfalls historisch betrachtet – scheitern musste. Pesce geht es um eine Rekonstruktion dessen, was die unterschiedlichen christlichen Strömungen für authentisch gehalten haben. Nicht die tatsächlichen Jesusworte waren für die Geschichte des Christentums von Einfluss (sie waren und sind ohnehin nicht mehr überzeugend fest zu machen), sondern – so Pesce – jene Jesusworte, von denen Christinnen und Christen überzeugt waren, dass Jesus genau diese zum Ausdruck gebracht hatte.

Die Quellentexte selbst bietet Pesce auf 495 Seiten dar. Die Reihenfolge ist chronologisch und innerhalb derselben Werke fortlaufend; auf eine inhaltliche und letzten Endes subjektive Gruppierung hat Pesce ausdrücklich verzichtet. Der überaus gelehrte Kommentar, der die Einzeltexte in den weiteren Kontext und in ihre Zeit einordnet, folgt ab S. 499 und bietet den Interessierten auch die maßgeblichen Literaturhinweise.

Dass Einleitung, Übersetzungen und Kommentare dieses Bandes auf Italienisch abgefasst sind, sollte auf keinen Fall davon abhalten, Pesces Werk weltweit mit großem Gewinn zu rezipieren und reichlich zu nutzen. Der über die Texte gelangene Nachweis, dass die Einheit des Christentums von Anfang an, also schon immer in einer Vielheit bestand, birgt nicht nur theologischen Zündstoff, sondern vor allem

auch eine Anregung für die aktuellen Bemühungen der Ökumene, die nicht ernst genug genommen werden kann. P.A.-G.

Ellen Bradshaw Aitken, *Jesus' Death in Early Christian Memory: The Poetics of the Passion* (NTOA 53), Fribourg / Göttingen 2004, 202 Seiten, 39,90 €, ISBN 978-3-525-53954-5.

Die Verfasserin ist Professorin für Neues Testament an der McGill Universität in Montreal und legt hier die Untersuchung zu den Überlieferungen vom Leiden und Tode Jesu vor, die sich unabhängig von den Passionserzählungen der Evangelien entwickelt haben. Die Motivation dazu besteht im Faktum, dass die Entstehung der Erzählung von Jesu Leiden und Tod noch vor ihrer Verschriftlichung in den Evangelien bis anhin keine adäquate Erklärung gefunden hat. Auch die Formkritik ließ Fragen zum Sitz im Leben der Erzählungen offen, war dieser eine apologetische und homiletische Notwendigkeit oder das kultische Leben der ersten Christengemeinden? Die wichtigste Motivation für Aikens Untersuchung war aber, dass die Performanztheorie nie wirklich angewendet worden ist, um die Passionsgeschichten besser zu verstehen. A. vertritt die These, dass die Erzählung über Jesu Leiden und Tod sich als Teil der kultischen Praxis der ersten Christengemeinden entwickelte, innerhalb derer die Schriften Israels, besonders die Geschichten vom Exodus, der Wüstenwanderung und von Mose Tod, zusammen mit den Psalmen und anderen Liedern des leidenden Gerechten immer wieder erzählt und ausgelegt wurden um Jesu Leiden auszudrücken, aber auch von der Identität der versammelten Gemeinde zu sprechen (S. 23). „Eine Geschichte zu erzählen hat die Kapazität eine Gemeinde zu etablieren, zu formen und zu stärken“ (S. 20) Dies geschieht vor allem im Rahmen des Ritus. So ist nach A. die Praxis der Taufe und der Eucharistie aus der Erinnerung an den Tod Jesu geformt worden.

A. beschränkt sich dabei auf das Stadium vor der Verschriftlichung der Evangelien. Darum untersucht sie vier nicht-erzählerischen Texte bzw. Teile von ihnen: im ersten Kapitel 1Kor 11 und 15; das zweite Kapitel konzentriert sich auf den Taufhymnus in 1Petr 2,22-25; im dritten Kapitel wird der Barnabasbrief besprochen, wo gezeigt wird, wie die Identität der Gemeinde durch die Taufe verwirklicht wird. Durch das performative Erzählen in der kult. Handlung und durch die Taufe wird die Gemeinschaft konstituiert als Erben des Bundes, als Volk des verheißenen Landes, von der Schuld befreit und geheilt (S. 129). Im vierten Kapitel wird gezeigt, dass dem Hebräerbrief ein ähnlicher Prozess des Erzählens zugrunde liegt (S. 164). Dabei ist Hebr vertraut mit der Praxis, die Schrift auf allegorische Weise auszulegen. Die Autorin vermutet, dass der Prozess der Reaktualisierung der Kultlegenden Israels und die Traditionen vom Leiden Jesu im Kontext der rituellen Mahlgemeinschaft der ersten Christengemeinden begannen (S. 171) Es ist sicher ein Verdienst Aikens aus der Perspektive der Performanztheorie zu zeigen, wie Ritual und Erzählung zusammenwirken, um eine Gemeinde zu konstituieren. Sr. Agnes Willi