



N12<526163805 021



UBTÜBINGEN







theol

# Biblische Notizen

Aktuelle Beiträge zur Exegese der Bibel und ihrer Welt

**140**

140-143  
2009

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

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, Matthew J. Goff Florida State/USA, Jan Joosten  
Strasbourg/F, James Kugel Harvard/USA, Gerhard Langer Salzburg/A, Luca  
Mazzinghi Florenz, Rom/I, Stephen Ryan Washington/USA, Eileen Schuller  
Hamilton/CAN, Markus Witte Frankfurt/D, József Zsengellér Pépa/H  
und  
Shimon Dar Ramat-Gan/ISR, Manfred Hutter Bonn/D, Heinz-Günther  
Nesselrath Göttingen/D, Mark Smith Oxford/GB

## Literaturinformation

Michael Ernst Salzburg/A, Karin Schöpflin Göttingen/D, Stefan Schorch  
Wuppertal, Bethel/D

Neue Folge

n. 140 der ganzen Serie

ISDCL-Publishers Salzburg 2009

ISSN 0178-2967

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

7  
ml/2  
Z A 3835

✓ ZID

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

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](mailto:friedrich.reiterer@sbg.ac.at) oder [vinzenz.reiterer@sbg.ac.at](mailto: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](mailto:biblische.notizen@sbg.ac.at)

Tel.: 0043-662-8044-2904

*Verwaltung und Abonnentenbetreuung:*

Michaela Petra Sturm

E-Mail: [vinzenz.reiterer@sbg.ac.at](mailto: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 2009

ISDCL-Publishers, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Austria

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

# Biblische Notizen

---

Aktuelle Beiträge zur Exegese der Bibel und ihrer Welt

**140**

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**

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, Matthew J. Goff Florida State/USA, Jan Joosten  
Strasbourg/F, James Kugel Harvard/USA, Gerhard Langer Salzburg/A, Luca  
Mazzinghi Florenz, Rom/I, Stephen Ryan Washington/USA, Eileen Schuller  
Hamilton/CAN, Markus Witte Frankfurt/D, József Zsengellér Pápa/H  
und

Shimon Dar Ramat-Gan/ISR, Manfred Hutter Bonn/D, Heinz-Günther  
Nesselrath Göttingen/D, Mark Smith Oxford/GB

## **Literaturinformation**

Michael Ernst Salzburg/A, Karin Schöpflin Göttingen/D, Stefan Schorch  
Wuppertal, Bethel/D

Neue Folge

n. 140 der ganzen Serie

ISDCL-Publishers Salzburg 2009

ISSN 0178-2967

[www.uni-salzburg.at/bwkg/bn.f](http://www.uni-salzburg.at/bwkg/bn.f)

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

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](mailto:friedrich.reiterer@sbg.ac.at) oder [vinzenz.reiterer@sbg.ac.at](mailto: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](mailto:biblische.notizen@sbg.ac.at)  
Tel.: 0043-662-8044-2904

*Verwaltung und Abonnentenbetreuung:*  
Michaela Petra Sturm  
E-Mail: [vinzenz.reiterer@sbg.ac.at](mailto: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 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 2009  
ISDCL-Publishers, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Austria  
Druck: Koller Druck GmbH, Bahnhofstraße 4, 5112 Lamprechtshausen, Austria

ZA 3835

## Inhaltsverzeichnis

Peter Weimar Gen 38 - Eine Einschaltung in die Josefsgeschichte <i>Teil 2</i> .....	5
Hans-Georg von Mutius Die Zitierung von Psalm 78,51 im Midrasch ha-Gadol des David Ben Amram aus Aden (13./14. Jh.) und in der alt-irischen Vetus Latina (Ps 77,51) .....	31
Bob Becking The Identity of Nabu-sharrussu-ukin, the Chamberlain. An Epigraphic Note on Jeremiah 39,3. With an Appendix on The Nebu <sup>(1)</sup> sarsekim Tablet .....	35
Meik Gerhards Das Jonabuch und „hellenistische Religionskultur“ – zum Gespräch mit U. Mell .....	47
Renate Egger-Wenzel The Change of the Sacrifice Terminology from Hebrew into Greek in the Book of Ben Sira. Did the Grandson Understand his Grandfather's Text Correctly? .....	69
Thomas Hieke Alles Auslegungssache. Methodisch-hermeneutische Erwägungen zur Kontextualisierung biblischer Auslegung .....	95
Friedrich Gustav Lang Maßarbeit im Markus-Aufbau. Stichometrische Analyse und theologische Interpretation <i>Teil 1</i> .....	111
Buchvorstellungen .....	135



# Gen 38 – Eine Einschaltung in die Josefsgeschichte

## Teil 2

Peter Weimar

### 3. Einbindung von Gen 38 in den Zusammenhang des Genesisbuches

Dass zwischen Gen 38 und dem unmittelbaren Erzählzusammenhang – trotz der vieldiskutierten Sonderstellung des Kapitels – eine Reihe von Verknüpfungslinien festzuhalten ist, hat innerhalb der Forschung immer wieder Beachtung gefunden<sup>1</sup>. Die hierbei im Einzelnen zugrunde liegenden Beobachtungen sind im Folgenden aufzunehmen und – unter Berücksichtigung redaktionskritischer Perspektiven – für eine nähere Bestimmung jener Faktoren, die für eine Einbindung von Gen 38 in den literarischen Zusammenhang des Genesisbuches maßgebend sind, auszuwerten. Besondere Aufmerksamkeit verdienen dabei jene Bezugnahmen, durch die Gen 38 mit den beiden unmittelbar angrenzenden Kapiteln Gen 37 und 39 verbunden ist, wenn auch die Berührungen im Einzelnen von deutlich unterschiedlicher Qualität sind – mit nicht zu übersehenden Konsequenzen hinsichtlich einer Beurteilung der literarischen Befundlage.

Wie allein schon die Entsprechung der beiden Aussagefolgen Gen 38,25+26a und 37,32+33 zu erkennen gibt, besteht eine enge Anbindung von Gen 38 an das vorausgehende Kapitel Gen 37, womit sich näherhin das Problem des Zusammenhangs beider Kapitel stellt. Die vielfach konstatierte Nähe beider hier genannten Aussagefolgen ist bemerkenswert<sup>2</sup>, bedarf im Einzelnen aber einer näheren Bewertung:

---

<sup>1</sup> Vgl. hier nur Menn, Judah 75-78; speziell zum Zusammenhang von Gen 37 und 38 Fokkelman, Genesis 152-187; im Übrigen auch Wilson, Joseph 86-94.

<sup>2</sup> Hierauf hat mit Nachdruck schon Cassuto, Story 30-31 hingewiesen; vgl. außerdem Blum, Komposition 245, sowie jüngst Wilson, Joseph 90-91; zu Unrecht werden die Übereinstimmungen von Gen 37,32+33 und 38,25+26a von Seebass, Genesis 41, als „nicht signifikant ...“, weil der Vorgang je den Wortlaut erzwingt“, bezeichnet; insgesamt wird das Verhältnis beider Aussagen zueinander kontrovers diskutiert; nach Cassuto, Story 30-31, beruht die dadurch angezeigte Verbindung keineswegs auf Zufall, vielmehr ist Gen 38 von Anfang an integraler Bestandteil der Josefsgeschichte gewesen. Demgegenüber ist die Gemeinsamkeit zwischen beiden Aussagen nach Blum, Komposition 245, so zu erklären, „daß der Text in 37,32f, der sich vom Inhalt her dazu anbot, in Anlehnung an 38,25f neu gestaltet wurde“; im Gegensatz hierzu scheint es Dietrich, Josephserzählung 51 Anm. 144, „eindeutig, daß 38,25f nach 37,32f gestaltet ist und nicht umgekehrt. 37,32f gehört zur Josephs-Novelle und

Gen 38,25+26a

[1] ..., und sie *schickte hin* zu ihrem Schwiegervater, folgendermaßen: [...]

[2] *Erkenne doch*, wem das Siegel, die Schnüre und der Stab, diese da, gehören!

[3] Und Juda *erkannte es und sprach*: Sie ist im Recht, nicht ich!

Gen 37,32+33

[1] Und sie *schickten hin* den langen Rock und ließen ihn hinkommen zu ihrem Vater und sprachen:

[2] Dieses da haben wir gefunden. *Erkenne doch*, ob es der Rock deines Sohnes ist oder nicht!

[3] Und er *erkannte ihn und sprach*:

Der Rock meines Sohnes!

Die weitgehende Übereinstimmung beider Textsequenzen zeigt sich insbesondere an dem ihnen je eigenen Erzählmechanismus, wobei die entsprechenden Zusammenhänge durch Stichwortentsprechungen unterstrichen werden: [1] „schickte[n] hin“ – [2] REDE: „Erkenne doch!“ – [3] „und er erkannte es und sprach“. Angesichts der erkennbar gewordenen literargeschichtlichen Problemlage, wonach beide Erzählzusammenhänge nicht von vornherein aufeinander hingestaltet sind, sondern sich je eigenen Bedingungen verdanken, will um so mehr beachtet sein, als beide Textsequenzen auf einer zweiten Ebene in eine redaktionell hergestellte Beziehung zueinander treten. Bewerkstelligt wird dies durch die redaktionell eingetragene Aussage „und sie schickten hin den langen Rock“ in Gen 37,32aα, bei der es sich, wie eine entstehungsgeschichtliche Analyse von Gen 37 zu zeigen vermag, um ein auf die schlussredaktionelle Bearbeitung zurückgehendes Textelement handelt<sup>3</sup>. Der redaktionelle Zusatz in Gen 37,32aα stellt nun aber keineswegs nur einen punktuell bedeutsamen Eintrag dar, vielmehr handelt es sich hierbei um einen Zusatz, der mit dem ebenfalls als redaktionell zu verstehenden Schlussequenz Gen 37,35+36 (in Verbindung mit der einen größeren zeitlichen Abstand signalisierenden temporalen Angabe „viele Tage“ in Gen 37,34b)<sup>4</sup> in Verbindung zu bringen sein wird, was sich um so mehr empfiehlt, als für Gen 37,32aα\* und 35+36 gleichermaßen eine räumliche Distanz zwischen Jakob und seinen Söhnen vorausgesetzt ist<sup>5</sup>. Dass die hier angezeigten redaktionell bedingten Erweiterungen

---

ist in ihr unentbehrlich. Der daran anklingende Passus in 38,25 kann ohne weiteres wegleiben.“

<sup>3</sup> Zur näheren Begründung Weimar, Erwägungen.

<sup>4</sup> Hierzu Weimar, Erwägungen Anm. 50.

<sup>5</sup> Zu beachten ist in diesem Zusammenhang die Korrespondenz der beiden Verben *נִשְׁלַח* (Gen 37,32aα) und *נִקְמוּ* (Gen 37,35aα), die beide die Vorstellung suggerieren, dass die Josefbrüder sich in räumlicher Distanz zu ihrem Vater aufhalten. Die Überbringung des langen Rockes geschieht dabei nicht durch die Brüder selbst, sondern durch Boten; sie selbst machen sich erst später, nach einer größeren

nicht allein eine für Gen 37 bedeutsame Leseperspektive eröffnen, sondern über den engeren Rahmen der Kapitelgrenze hinausweisen, legt sich neben dem für Gen 37,36 maßgebenden Zusammenhang mit Gen 39,1 insbesondere auch aufgrund der nicht zu übersehenden Verbindungslinien zu Gen 38 nahe, wofür abgesehen von dem Verbum שלח<sup>6</sup> mehrere signifikante Besonderheiten sprechen, die zwar je für sich nicht beweiskräftig sind, jedoch in Verbindung miteinander eine entsprechende Perspektive zu eröffnen vermögen:

1. Bedeutsam ist hierbei zunächst das für die Annahme eines übergreifenden Zusammenhangs schon mehrfach in Anspruch genommene Verbum „hin-abgehen [ירד]“, das geradezu leitmotivartig in Gen 37,25b.35aß; 38,1aß;

Trauerzeit, auf, um ihrem Vater Beileid zu bezeugen. Damit wird zugleich deutlich, dass hinter der redaktionell hergestellten Aussagefolge am Ende von Gen 37 eine bewusst angelegte Erzählstrategie erkennbar wird.

<sup>6</sup> In Gen 37 wie 38 spielt das Verbum שלח gleichermaßen eine Art leitmotivische Rolle. Im Rahmen von Gen 37 begegnet es dreimal im *G*-Stamm sowie einmal im *D*-Stamm (Gen 37,32aα); mit Ausnahme von Gen 37,22aß sind die übrigen Vorkommen in Gen 37 allesamt mit der schlussredaktionellen Bearbeitung zu verbinden (13aß,14b,32aα), wobei zwischen dem Entsenden des Josef zu seinen Brüdern durch Jakob und dem Entsenden des langen Rockes durch die Brüder an Jakob geradezu eine symmetrische Konstruktion zu konstatieren ist. In Gen 38 begegnet das Verbum שלח insgesamt fünfmal, davon einmal (Gen 38,17a) im *D*-Stamm, sonst immer im *G*-Stamm. In redaktioneller Verwendung steht es dabei, jeweils mit der Erwähnung eines „(Ziegen-)Böckchen“ als Objekt, in rahmender Funktion um den als späteren Eintrag zu charakterisierenden Textabschnitt Gen 38,20-23; demgegenüber gehören die restlichen drei Belege des Verbuns der Ursprungsfassung der Geschichte in Gen 38 an, dienen hierbei bezeichnenderweise dazu, die wechselseitige Form der „Kontaktaufnahme“ zwischen Juda und Tamar zu akzentuieren, von Seiten Judas durch das Entsenden eines Ziegenböckchens (Gen 38,17a und 17b), von Seiten Tamar durch Entsenden eines nicht näher benannten Boten an Juda (Gen 38,25aα). Mit Hilfe des Verbuns שלח wird in Gen 37 und 38 jeweils ein Begegnungsvorgang sichtbar gemacht, ein gescheiterter in Gen 37, ein geglückter in Gen 38, wobei es angesichts des literargeschichtlichen Befundes für beide Kapitel unverkennbar ist, dass beide Begegnungsvorgänge nicht von vornherein aufeinander hin angelegt gewesen, sondern erst redaktionell zueinander in Beziehung gesetzt worden sind. Verknüpfendes Element mag dabei einerseits der in Gen 37,31b genannte „Ziegenbock [שעיר עזים]“, andererseits das in Gen 38,17a (vgl. auch 20aα) erwähnte „Ziegenböckchen [גדי־עזים]“ gewesen sein. Da der konsequente Einsatz des Verbuns שלח in Gen 37 sich im ganzen erst schlussredaktioneller Bearbeitung zu verdanken ist, könnte sich diese angesichts der hierbei geschehenden Integration von Gen 38 in den literarischen Zusammenhang von hierher haben inspirieren lassen. Dementsprechend hat es den Eindruck, dass Gen 38 geradezu Modell für die Ausgestaltung von Gen 37 gewesen ist.

39,1a.1b $\beta$  begegnet. Das diesen Aussagen gemeinsame Vorkommen des Wortstammes ירד darf eine größere Aufmerksamkeit gerade dann beanspruchen, wenn es sich hierbei um Elemente einer übergreifenden Redaktion handelt<sup>7</sup>. Dies gilt zunächst für die als korrespondierend anzusehenden Aussagen von Gen 37,25 und 39,1, für die der Spannungsbogen, der durch die Erwähnung der Ismaeliten in Verbindung mit dem „Hinabbringen [*jrd* H-Stamm]“ nach Ägypten gebildet ist, kennzeichnend ist<sup>8</sup>. Als Elemente der gleichen Redaktions-schicht sind aber auch Gen 37,35a $\beta$  und 38,1a anzusehen, was allein schon die enge Anbindung der Erzähleröffnung Gen 38,1 an das vorausgehende Kapitel zu erkennen gibt. Die hierbei angezeigte Ortsveränderung, nicht zuletzt durch das Verbum „herabsteigen“ zum Ausdruck gebracht, bekommt insofern eine eigene Prägung, als anstelle einer eigentlich erwarteten Ortsangabe die Wortverbindung „von seinen Brüdern“ gebraucht ist, die ihrerseits der gleichfalls personal formulierten Zielangabe in Gen 38,1b entspricht<sup>9</sup>. Mit der Vorstellung

<sup>7</sup> Unter einer solchen Voraussetzung kann davon ausgegangen werden, dass auf diese Weise literarische, aber auch thematische Zusammenhänge erschlossen werden sollen; im Blick auf das Vorkommen des Verbums ירד empfiehlt sich eine solche Annahme um so mehr, als die angeführten Belege allesamt der endredaktionellen Bearbeitungsschicht zuzurechnen sind.

<sup>8</sup> Durch die so zwischen Gen 37,25 und 39,1 hergestellte Querverbindung (dazu siehe oben) wird das Geschehen des Hinabkommens des Josef nach Ägypten als Teil eines übergreifenden, einen längeren Zeitraum in Anspruch nehmenden Vorgangs gedeutet, was nicht zuletzt durch die Einschaltung von Gen 38 sichtbar gemacht wird (vgl. etwa Wilson, Joseph 86). Der Prozess setzt ein mit dem überraschenden Sehen einer Karawane von Ismaeliten, die von Gilead herkommen, um Waren nach Ägypten hinabzubringen (לְהוֹרִיד מִבְּרִימָה [37,35b $\beta$ ]), durch die Brüder des Josef. Die nachholende Feststellung Gen 39,1 markiert mit der Nachricht vom Hinabgebrachtwerden des Josef nach Ägypten den Endpunkt des mit Gen 37,25 eröffneten Vorgangs (vgl. nur die Verklammerung von Gen 39,1 durch die Aussagen מִן הַיָּם הַיָּבֵשׁ אֲשֶׁר הוֹרְדוּ שָׁמָּה [Gen 39,1a $\alpha$ ] und מִן הַיָּם הַיָּבֵשׁ הַיָּבֵשׁ אֲשֶׁר הוֹרְדוּ שָׁמָּה [Gen 39,1ab $\beta$ ]). Ausgelöst durch das Kommen der nach Ägypten ziehenden Karawane der Ismaeliten ist der Plan Judas zum Verkauf Josefs an die Ismaeliten (Gen 37,26-27), womit zugleich Judas bedeutende Rolle in diesem Zusammenhang fest in den so abgesteckten Rahmen eingebunden ist, was nochmals ein Licht auf Gen 38 fallen lässt.

<sup>9</sup> Vor allem wenn vorausgesetzt werden darf, dass Gen 38,1 „die Sprache des Itinerars“ gebraucht (Westermann, Genesis 44), dann bedarf der Ausfall von eigentlich zu erwartenden Ortsangaben zugunsten personal bestimmter Angaben („von seinen Brüdern“ / „bis zu einem Mann aus Adullam“) besondere Beachtung. Mit der Herkunftsangabe „von seinen Brüdern“ schafft der Erzähler zugleich einen Anschluss an die Angabe „zu seinen Brüdern“ in der Redeeinführung Gen 37,26a, womit nochmals, ohne dass etwas über die Motivation von Judas Hinabsteigen von

von der Trennung von den Brüdern tritt Judas Aktion in einen vielschichtigen Bezug zu dem fortschreitenden, nicht zuletzt auch durch ihn selbst beförderten Zerfall der Jakobfamilie, der sich damit nur weiter fortsetzt<sup>10</sup>. Zugleich wird auf diese Weise ein Bezug hergestellt zu dem von Juda in Gang gesetzten Verkauf des Josef an die Ismaeliter (Gen 37,26+27). In dem Herabsteigen Judas weg von seinen Brüdern, wie es in Gen 38,1 herausgestellt ist, spiegelt sich überdies vorgehend schon das in Gen 39,1 festgehaltene Herabgebrachtwerden des Josef nach Ägypten. Aber auch ein weiterer Bezug ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert, angezeigt durch den Anklang an die unmittelbar vorangehende Klage Jakobs Gen 37,35aß, wodurch Judas Schicksal in Beziehung tritt zu dem Jakobs, zugleich aber auch der dort mit der Wendung „herabsteigen zu meinem Sohn ... in die Unterwelt“ verbundene Doppelsinn des Verbums weiterklingt<sup>11</sup>.

2. Die durch Gen 37,32b („Rock *deines* Sohnes“) und 33a („Rock *meines* Sohnes“) vorbereitete Klage Jakobs in Gen 37,35a, in der Josef geradezu exklusiv als „*mein* Sohn“ bezeichnet wird (vgl. auch die Erzählernotiz in Gen 37,34b [„sein Sohn“]), hat innerhalb von Gen 38 durchaus eine Entsprechung in den korrespondierend aufeinander bezogenen Reden Judas, in denen dieser seinen jüngsten Sohn als „Schela, *mein* Sohn“ qualifiziert (Gen 38,11aa und 26aß). Die Entsprechung erscheint insofern bedeutsam, als damit das befürchtete Schicksal des einzig übrig gebliebenen Judasohnes redaktionell aufgrund der Vorschaltung von Gen 37 zu dem Josefs in Beziehung gesetzt wird, was

---

seinen Brüdern verlautet, implizit eine Verknüpfung mit der Aufforderung eines Verkaufs des Josef an die Ismaeliten hergestellt wird. Damit bindet sich Gen 38,1 deutlich in den durch Gen 37,25 und 39,1 abgesteckten Rahmen ein.

<sup>10</sup> Hierzu Fischer, Josefsgeschichte 246.

<sup>11</sup> Mit Gen 37,35aß wird zugleich ein Thema angeschlagen, dass gerade auch im Blick auf Gen 38 nicht unbedeutsam ist (vgl. hierzu Wilson, Joseph 88-89). So spielt im eröffnenden Kompositionsteil Gen 38,1-11 die „Todeslinie“ (Gen 38,7 und 10) eine für den Fortgang der Geschichte (Gen 38,27-30) nicht ungewichtige Rolle; der Tod der Frau Judas (Gen 38,12) gibt sodann einen Anstoß für die Entfaltung des mittleren Kompositionsteils (Gen 38,12-23). Angesichts des über die Todesthematik hergestellten Zusammenhangs zwischen Gen 37 und 38 wäre durchaus zu fragen, ob nicht gerade auch das Hinabsteigen des Juda weg von den Brüdern dem Hinabsteigen des Jakob in die Scheol durchaus zu vergleichen ist. Vielleicht darf in diesem Zusammenhang auch darauf verwiesen werden, dass die Formulierung der Klage Jakobs in Gen 37,35aß eine überraschende Parallele in der an Jakob gerichteten Botschaft Josefs in Gen 45,9b hat (אָרְרֵי אֶל-בְּנֵי [Gen 37,35aß] / רָדָה אֵלַי [Gen 45,9b]), die möglicherweise um so mehr zu beachten ist, als Jakob in der Tat in dem Augenblick, da er nach Ägypten hinabgestiegen ist, zu sterben beginnt.

Judas Befürchtung um seinen eigenen Sohn in einem besonderen Licht erscheinen lässt<sup>12</sup>.

3. Wenn auch die Gestalt des Juda im Rahmen der in Gen 38 erzählten Geschichte ein eigenes Profil hat, gewinnt sie hinsichtlich ihrer Handlungsweise doch erheblich an erzählerischer Plausibilität, wenn Gen 38, wie es zumindest für deren redaktionell bestimmte Gestalt anzunehmen ist, vor dem Hintergrund und in Zusammenhang mit Gen 37 zu lesen ist. Insbesondere verdient die Anbindung von Juda an Jakob Beachtung, was durch signifikante Stichwortbezüge zwischen Gen 37,34b+35 und 38,12 gestützt wird. So hat die redaktionell beigefügte Zeitangabe „viele Tage [רַבִּים יָמִים]“ in Gen 37,34b, womit die Länge der Trauer um Josef angegeben wird, eine Entsprechung in dem sich redaktioneller Herkunft verdankenden Vers Gen 38,12, wo die Nachricht vom Tod der Frau Judas durch die allgemeine Angabe einer Zeitspanne „und es wurden viel der Tage [וַיִּרְבוּ הַיָּמִים]“ eröffnet wird. Im gleichen Zusammenhang begegnet jeweils auch der Wortstamm נחם, wenn auch in je verschiedener Stammesausprägung. In Gen 37,35aα sind auf engstem Raum, jeweils in Infinitivkonstruktion, die Absicht der Söhne und Töchter Jakobs, ihn zu trösten (*D*-Stamm), sowie die Weigerung Jakobs, sich trösten zu lassen (*tD*-Stamm), zueinander gefügt. In Gen 38,12b signalisiert die Aussage, wonach Juda sich getröstet hatte (*N*-Stamm), das Ende der Trauerzeit<sup>13</sup>. Mit Hilfe der hier angezeigten Entspre-

<sup>12</sup> Hinsichtlich der Bewertung des Befundes wird mitzubedenken sein, dass der Ausdruck „Schela, mein Sohn“ (Gen 38,11aα und 26aβ) als solcher schon Element der ursprünglichen Fassung der Geschichte in Gen 38 ist; angesichts des Todes von Er und Onan, der beiden älteren Söhne, kann Juda in Bezug auf Schela in der Tat „mein Sohn“ sagen, insofern er nun tatsächlich der einzige Sohn ist. Auf der redaktionellen Ebene bekommt diese Aussage durch die Beifügung von Gen 38,11aβy insofern einen neuen Sinn, als das „mein Sohn“ durch die im Zusatz ausgedrückte Befürchtung seines Todes eine starke emotionale Note bekommt. Erst dadurch gerät Gen 38,11 auch in unmittelbaren Kontakt mit der Klage Jakobs um Josef in Gen 37,35aβ, was sich um so mehr nahe legt, als Gen 37,35 wie 38,11aβy gleichermaßen der schlussredaktionellen Bearbeitung zu verdanken sind.

<sup>13</sup> Angesichts der Knappheit des Erzählstils, der dadurch ausgezeichnet ist, „daß von den Gründen und Zusammenhängen nichts gesagt wird“ (Westermann, Genesis 47), ist die durch Narrativfolge gekennzeichnete Aussage von Gen 38,12 alles andere als eindeutig. Vom Erzählduktus her treten sich die beiden Vershälften gegenüber, deren Abschluss jeweils durch eine Aufreihung markiert ist. Bezieht sich die erste Vershälfte (Gen 38,12a) auf die nüchterne Feststellung des Todes der Frau Judas, so bezeichnet die breiter formulierte zweite Vershälfte (Gen 38,12b) ein Aufbrechen zu neuer Aktivität. Nun stehen die beiden Vershälften aber nicht einfach disparat nebeneinander, was allein schon dadurch in Erscheinung tritt, dass sie sich in chiasmischer Abfolge auf Gen 38,1+2 zurückbeziehen (Gen 38,12 - 12b / 2a - 1). Im Rahmen der redaktionellen „Eröffnungsnotiz“ Gen 38,12 wird der Übergang insbesondere durch

chungen wird nachdrücklich der Gegensatz zwischen den Verhaltensweisen von Jakob und Juda anlässlich des vermeintlichen Todes des Josef bzw. des Todes der Frau Judas, der Tochter Schuas, zur Anschauung gebracht.

4. Die Fokussierung des Erzählgeschehens in Gen 38 auf die Gestalt Judas kommt vor dem Hintergrund von Gen 37 keineswegs überraschend, sondern ist dort sorgsam vorbereitet, wie nicht zuletzt die der abschließenden Redaktions-ebene zuzurechnende Textpassage Gen 37,25-27 zu erkennen gibt. Die allein schon von daher sich nahe legende Annahme einer literarischen Verbindung mit Gen 38 findet eine Bestätigung angesichts wechselseitiger Querbezüge. Wie eine Resonanz der Redeeinleitung von Gen 37,26a („Und es sprach *Juda zu seinen Brüdern*“) wirkt die eröffnende Notiz in Gen 38,1aß („Und es stieg hinab *Juda von seinen Brüdern*“), womit zugleich die Gegensätzlichkeit der Erzählbewegung herausgestellt ist (siehe oben). Beachtenswert erscheint sodann auch der thematische Zusammenhang der Judareden in Gen 37,26+27 und 38,8, in denen jeweils mit Verweis auf das „Brudersein“ („unser Bruder“ [Gen 37,26ba und 27aß] / „dein Bruder“ [Gen 38,8aß und 8b; vgl. auch Gen 38,9ba und 9bß]) auf das Moment der Solidarität abgehoben ist. Angesichts dessen, dass Juda mit seinem Vorschlag, Josef an die Ismaeliten zu verkaufen, nicht aber Hand an ihn zu legen, allem Anschein nach, auch wenn dies nicht offen ausgesprochen wird, Schuld auf sich lädt<sup>14</sup>, erscheint die Einforderung innerfamiliärer Solidarität seinem Sohn Onan gegenüber von vornherein wie der zum Scheitern verurteilte Versuch, nicht nochmals wie bei Josef Schuld auf sich zu laden. Der Mangel an Solidarität dem Bruder gegenüber bei Onan, indem dieser Tamar, der Frau des Erstgeborenen Er, keinen Samen erweckt (Gen 38,7-10), wiederholt sich bei Juda, indem dieser seiner Schwiegertochter den dritten Sohn, Schela, verweigert (Gen 38,11 und 14b) und damit erst den Prozess seiner Erkenntnis der eigenen

---

die auf den ersten Blick etwas verloren wirkende Notiz Gen 38,12ba angezeigt, womit ganz offenkundig deutlich gemacht werden soll: „die Trauerzeit war abgelaufen“ (Jacob, Buch 714). Damit bezieht sich diese Aussage auf die unmittelbar vorangehende Todesnotiz Gen 38,12aß. Von daher ist dann aber ein Zusammenhang mit Gen 37,35 nicht zu übersehen.

<sup>14</sup> Mit Verweis auf das Brudersein versucht Juda den Brüdern gegenüber einen Mord an Josef zu verhindern. Doch ist der „Ausweg eines sauberen Verbrechen“ (Schenker, Versöhnung 20-21), auf den Juda verfällt, alles andere als eine Entlastung, und das um so weniger, als Judas Rede einen wohlüberlegten Eindruck macht, sich nicht „an das Gefühl, sondern an den Verstand“ wendet (Jacob, Buch 706), sich in seinem Plan vom Geld bestimmen lässt (Wilson, Joseph 73). Überdies wird zu berücksichtigen sein, dass „Mord und Menschenraub ... gleich todeswürdig“ waren (Seebass, Genesis 23).

Schuld eröffnet<sup>15</sup>. So bezeichnet gerade das in Gen 38 geschilderte Geschehen bei Juda jene entscheidende Wende, die ihn zu dem Juda reifen lässt, der die Solidarität der Brüder untereinander tatkräftig fördert<sup>16</sup>.

5. In beiden Erzählzusammenhängen spielt das Todesmotiv eine bedeutende Rolle, wenn auch mit je unterschiedlicher Tönung. In Gen 37 handelt es sich um eine Konfliktsituation unter Brüdern, die ihre Zuspitzung in der Absicht, Josef zu töten, erfährt („sie verschworen sich gegen ihn, ihn zu töten“ [Gen 37,18bβ] bzw. „Und nun, wohlan, wir wollen ihn umbringen!“ [Gen 37,20α]), was bei Ruben („Nicht wollen wir ein Menschenleben erschlagen“ [Gen 37,21b]) und sodann bei Juda („Was ist es für ein Gewinn, wenn wir unseren Bruder umbringen?“ [Gen 37,26α]) eine gegen eine Tötung des Bruders gerichtete Intervention hervorruft. Wie gerade die Verknüpfung mittels des Stichwortes „umbringen [גָּדַד]“ zu erkennen gibt, bezieht sich Juda bei seiner Intervention den Brüdern gegenüber in Gen 37,26+27 (vgl. nur die Verklammerung der Rede durch die rahmenden Erzählnotizen „und Juda sprach zu seinen Brüdern“ [Gen 37,26α] und „und seine Brüder hörten [es]“ [Gen 37,27b])<sup>17</sup> auf deren Verschwörungsrede in Gen 37,19+20 (vgl. deren Verklammerung durch die beiden Erzählnotizen „und sie sprachen zueinander“ [Gen 37,19α] und „und Ruben hörte [es]“ [Gen 37,21α])<sup>18</sup>, lässt auf diese Weise

<sup>15</sup> Das höchst zugespitzt formulierte, durch Tamars ungewöhnliches Verhalten herausgeforderte Schuldeingeständnis Judas in Gen 38,26α, das (ohne die erklärend beigefügte Begründung) nur aus zwei Worten besteht (גָּדַדְתָּ נַפְשִׁי), bezieht sich in der für sich stehenden Ursprungsfassung der Geschichte von Gen 38 auf das in ihr erzählte unsolidarische Verhalten des Juda, bleibt jedoch gerade in der redaktionell ausgefalteten, auf einen größeren Erzählzusammenhang hin konzipierten Form der Geschichte keineswegs auf den in Gen 38 geschilderten Einzelfall beschränkt, sondern greift darüber hinaus, führt angesichts des Anschlusses von Gen 38 an 37 auch zu einer Neubeurteilung seines Verhaltens gegenüber Josef.

<sup>16</sup> Hierzu näherhin Fischer, Josefsgeschichte 245-246.250, sowie Weimar, Rede 639-643.

<sup>17</sup> Zum Verständnis der objektlosen Feststellung Gen 37,26b verweist Jacob, Buch 706, darauf, dass damit entgegen allgemeinem Verständnis nicht gemeint sein kann: „... sie waren damit einverstanden ...“, was mindestens noch ‚auf ihn‘ oder ‚auf seine Worte – auf seine Stimme‘ erfordert hätte ..., sondern daß man es ungern vernahm, daß es Unbehagen oder Unruhe verursachte, oder nur daß es zu denken gab.“

<sup>18</sup> Es hat den Eindruck, dass mit Gen 37,27b („Und sie hörten [es]“) auf die entsprechenden Aussagen Gen 37,21α („Und Ruben hörte [es]“) Bezug genommen und damit indirekt auch eine Verbindung zu der in Gen 37,21+22 berichteten Rettungsaktion Rubens hergestellt wird, womit im Gesamtzusammenhang von Gen 37 zugleich unmissverständlich deutlich gemacht ist, dass Juda an die Stelle Rubens tritt, der hinsichtlich seiner Führungsrolle von ihm geradezu abgelöst wird, damit jenen

auch deutlich werden, dass er die Brüder, indem er sich mit seinen Überlegungen an deren Verstand wendet, zu einem neuen, gemeinsamen Handeln zu einen sucht, wenn auch nicht zu übersehen ist, dass Juda hinsichtlich eines Verkaufs des Josef an die Ismaeliten die entscheidende Rolle zukommt<sup>19</sup>. Im Unterschied zu Gen 37 ist die Tötung der beiden älteren Judasöhne Er und Onan als göttliche Strafaktion charakterisiert (Gen 38,7b und 10b). Diese ruft bei Juda eine Befürchtung für das Leben seines jüngsten Sohnes Schela hervor („Damit nicht auch er sterbe wie seine Brüder!“ [Gen 38,11aβγ]), wobei der Zusammenhang zwischen Schelas (befürchtetem) Tod und einer Verbindung mit Tamar einigermmaßen rätselhaft bleibt.<sup>20</sup> Doch gewinnt Judas Vorsichtsmaßnahme hinsichtlich des Lebens seines einzigen noch lebenden Sohnes Perspektive angesichts der Trauer Jakobs um den vermeintlich toten Josef. Ein solcher Zusammenhang erscheint umso näher liegend, als Gen 38,11aβγ gerade als redaktionelles Verknüpfungselement anzusehen ist.

Die vorangehend vorgestellten Phänomene haben nachdrücklich den Eindruck verstärkt, wonach Gen 38 zwar den Zusammenhang der von Josef handelnden Erzählfolge unterbricht, durch mannigfache Querbezüge aber in Beziehung zu Gen 37 gerückt scheint, so dass beide Kapitel geradezu als übergreifende, aus zwei Hälften bestehende kompositorische Einheit angesehen werden können. Doch bleibt nicht zuletzt hinsichtlich der Anbindung von Gen 38 an das vorangehende Kapitel Gen 37 die Eigenart des hierbei vorauszu-

---

Prozess andeutend, der im Fortgang der Josefsgeschichte (insbesondere in Gen 42-44) von Bedeutung ist.

<sup>19</sup> Angesichts dessen erscheint es nur konsequent, wenn hinsichtlich der Bedeutung, die Juda im Prozess der Konfliktlösung zukommt („Die entscheidenden Schritte zu einer Lösung kommen von Juda“ [Fischer, Josefsgeschichte 250]), gerade in Bezug auf ihn die mit ihm vor sich gegangene Wandlung erzählerisch auch vermittelt wird. Wie er in Gen 37 der Wortführer der Brüder beim Verkauf des Josef nach Ägypten ist, so kommt ihm im Rahmen von Gen 42-44 eine entscheidende Rolle im Prozess der Aufarbeitung der Schuld an dem Bruder zu (vgl. auch Fischer, Josefsgeschichte 250 und Weimar, Rede 638-659). Was bei Juda diesen Wandlungsprozess ausgelöst hat und ihn auch verständlich werden lässt, das wird einsichtig gemacht gerade anhand der in Gen 38 erzählten Geschichte, da Juda durch Tamar die Augen bezüglich seines Verhaltens geöffnet werden.

<sup>20</sup> Wenig überzeugend ist der Erklärungsversuch von Jacob, Buch 714: „Damit ist aber nicht gesagt, daß er ... Tamar selbst am Tode ihrer Männer schuld gibt. Dies hätte gesagt werden müssen, und da die Schrift selbst berichtet, daß es die Männer waren, die sich versündigt hatten, so kann dies auch Juda nicht unbekannt geblieben sein, zumal Tamar sich nicht gescheut haben wird, um zu ihrer eigenen Rechtfertigung das Verhalten Onans zu verraten.“ Näher liegend als dieser stark psychologisierende Versuch ist die in Gen 37 erzählte Erfahrung im Umgang mit dem Bruder, die Juda, gerade Juda, eine derartige Befürchtung wie in Gen 38,11aβγ verlauten lässt.

setzenden kompositorischen Zusammenhangs näherhin zu prüfen. Trotz der Zusammenbindung von Gen 37 und 38, wie sie durch die judaorientierte Bearbeitung in Gen 37 bewerkstelligt ist, wird damit allem Anschein nach kein beide Kapitel übergreifender kompositorischer Gesamtzusammenhang hergestellt, wodurch die jedem Kapitel eigene kompositorische Anlage überspielt wird zugunsten einer veränderten, neuen Komposition, die gerade die Gen 37 und 38 auszeichnende Gemeinsamkeit verbindender Strukturlinien sichtbar machen will. Gegen eine solche Annahme spricht allein schon die kompositorische Geschlossenheit von Gen 37 wie von Gen 38, die um so mehr Beachtung beanspruchen kann, als es sich hierbei nicht um Vorgaben, die sich aus der Vorgeschichte beider Kapitel hinübergerettet haben, handelt, sondern um eine Erscheinung, die sich mit ihrer schlussredaktionellen Bearbeitung verbindet<sup>21</sup>. Von daher stellt sich der kompositorische Zusammenhang von Gen 37+38 nach dem Modell der diptychonartigen Zuordnung zweier Tafeln dar, die sich ihrerseits als geschlossene Einheiten ausweisen, zugleich aber zur jeweils zugeordneten Tafel in einem thematischen Bezug stehen. Die Korrespondenz beider Tafeln tritt bereits bei Beachtung der jeweiligen Ausgangssituation in Erscheinung („Jakob aber wohnte im Lande der Fremdlingsschaft seines Vaters, im Lande Kanaan“ [Gen 37,1] / Und es geschah in jener Zeit, da ging Juda weg von seinen Brüdern ..., und er sah dort die Tochter eines kanaanitischen Mannes“ [Gen 38,1+2a]), wodurch zugleich der jeweils bestimmende Handlungsraum abgesteckt wird. Während mit Hilfe der eigentümlichen Ortsangabe in Gen 37,1 das erzählte Geschehen im Land der Verheißung (vgl. Gen 17,8) angesiedelt ist, wird durch Gen 38,1 ein Ausweichen aus diesem Gebiet

<sup>21</sup> Zur kompositorischen Geschlossenheit von Gen 37 vgl. Weimar, *Josefsgeschichte*, von Gen 38 ebenfalls Weimar, *Namen*. – Angesichts der gerade auf der schlussredaktionellen Ebene sich abzeichnenden kompositorischen Geschlossenheit der beiden Kapitel erweist sich die Annahme eines sie übergreifenden gemeinsamen Strukturmusters als wenig plausibel, zumal beide sich durch ein eigenes thematisches Gefälle auszeichnen. Aus der kompositorischen Zusammenbindung von Gen 37 und 38 entsteht jedenfalls nicht eine neue Komposition, was nicht zuletzt auch daran erkennbar wird, dass Gen 37,36 erst in Gen 39,1 eine Aufnahme erfährt. Durch den Zusammenhalt beider Kapitel wird deren thematische Eigenständigkeit keineswegs aufgehoben, sondern bleibt gerade gewahrt (hierzu auch Weimar, *Josefsgeschichte* 206 Anm. 88). Auf ein weiteres Phänomen darf hier hingewiesen werden. Während die kompositorische Geschlossenheit von Gen 37 nachhaltig durch Gen 37,1 und 36 als Rahmennotizen unterstrichen wird, lässt sich eine solche Erscheinung für Gen 38 nicht in gleichem Maße konstatieren. Als eine derartige Rahmenaussage wirkt unverkennbar Gen 38,1, ohne dass aber diesem eröffnenden Rahmenvers ein ebensolcher am Schluss des Kapitels entsprechen würde. Durch den Schlussabschnitt Gen 38,27-30 wird die Komposition von Gen 38 nach vorne geradezu geöffnet, was unverkennbar mit dessen großkompositorischer Funktion zusammenhängt.

angezeigt, wobei die Distanz primär aber nicht räumlich, sondern personal geprägt ist („weg von seinen Brüdern ... bis zu einem Mann von Adullam“), womit sich das für die Zuordnung der beiden Tafeln bestimmende Spannungsfeld andeutet. Angesichts des sparsamen Gebrauchs lokaler Angaben verdient um so mehr das Vorkommen solcher Angaben in den auf die schlussredaktionelle Bearbeitung zurückgehenden Textpassagen Beachtung, auf der einen Seite Sichem und Dotan (Gen 37,12-17), auf der anderen Seite Adullam, Kesib und Timna / Enajim (Gen 38,1-5 sowie 12 und 14aß), wobei in beiden Fällen als Bezugsgröße Hebron bzw. das „Tal von Hebron“ (Gen 37,14) vorauszusetzen ist<sup>22</sup>. Dass mit Hilfe der Ortsangaben nicht in erster Linie eine genauere Vorstellung hinsichtlich des Geschehensraumes angezielt ist, sondern sich darin eine symbolische Qualität Ausdruck verschafft, wird insbesondere anhand von Gen 37,12-17 zur Anschauung gebracht<sup>23</sup>. Damit ist zugleich eine Spur gelegt, durch die sich die thematische Korrespondenz der beiden Kapitel erschließt. In Gen 37 wird auf mehreren Ebenen gerade das Zerbrechen der Einheit der Brüder, die in Israel als Söhne geeint sein sollen, angesichts des Zerfalls brüderlicher Solidarität vor Augen geführt<sup>24</sup>. Doch auch in seiner eigenen Familie bleibt Juda,

<sup>22</sup> Wie Gen 38,14 nahe legt, ist für die Erzählkonstruktion von Gen 37 Hebron als Wohnsitz Jakobs vorausgesetzt (vgl. schon die Nachricht vom Hinkommen Jakobs zu seinem Vater Isaak nach Hebron in Gen 35,27); von hierher entsendet Jakob Josef zur Suche der Brüder. Dass in Hebron auch der lokale Haftpunkt für Gen 38 ist, bleibt zwar ungesagt, lässt sich jedoch indirekt aus dem Verbum „und er stieg hinab“ in Gen 38,1 erschließen, nachdem zuvor in Gen 37,35 vom Aufbruch aller Söhne und Töchter zu einem Kondolenzbesuch bei Jakob berichtet worden ist (in entsprechender Weise äußern sich etwa Jacob, Buch 711, und Wilson, Joseph 80); auch wenn es gewiss zutreffend ist, dass der Erzähler „die Trennung, nicht aber deren Ort betonen“ will (Seebass, Genesis 34; zuvor schon Salm, Juda 104), so bleibt eine solche Annahme nach wie vor die wahrscheinlichste Annahme, nicht allein wegen der räumlichen Nähe von Adullam zu Hebron, sondern vor allem auch, weil in Gen 46,1 noch immer Hebron als Wohnort Jakobs vorausgesetzt ist („Und Israel ... brach auf und kam nach Beerscheba“). Ein Zusammenhang der hier genannten Aussagen erweist sich als umso näher liegend, als sie literargeschichtlich allesamt mit der schlussredaktionellen Bearbeitung des Genesisbuches zu verbinden sind.

<sup>23</sup> Hierzu nur Weimar, Spuren 19-22.

<sup>24</sup> Zur programmatischen Bedeutung des Gebrauchs des Namens Israel in Gen 37,3 und 13 vgl. insbesondere Jacob, Buch 696 und 701: „Israel, die Wahl dieses Namens, zum ersten Mal in dieser Geschichte, ist tief bedacht. Die Liebe des Vaters zu Joseph entzeit die Brüder, und doch ist sie es, die sie unlöslich wieder vereinigt und allen zum Heile wirkt. [...], er möchte Frieden stiften und so schickt er Joseph ihnen nach. Daher hier der Name Israel, in dem die Söhne geeint sein sollen“; zu Gen 45,28 Jacob, Buch 824: „Israel ist der Name für den Vater der durch Joseph wieder versöhnten und vereinten Brüder.“

der bei Josef gerade nicht zur Einheit der Brüder beigetragen, ja durch seine Trennung vom Familienverband den Graben noch vertieft hat, nur die Erfahrung fehlender Solidarität unter seinen Söhnen, die sich schließlich in seinem eigenen Verhalten wiederholt und für ihn zu einem bitteren Lernprozess führt<sup>25</sup>. So kann das Zerbrechen der Einheit der Familie und damit das Problem der Solidarität als das einigende Band der beiden Kapitel angesehen werden. Auf die besondere Rolle Judas für die Schaffung einer solidarischen Brüdergemeinschaft ist in beiden Kapiteln nachdrücklich abgehoben, wodurch zugleich die gesamte Erzählfolge in Gen 37 und 38 eine spezifische Ausprägung wie Zuspitzung erfährt. Sind beide Kapitel entsprechend als eine diptychonartig angelegte kompositorische Einheit zu verstehen, dann muss um so mehr auffallen, dass es sich hierbei um keine vollständige symmetrische Konstruktion handelt, sondern vielmehr eine gewisse Asymmetrie die Aufmerksamkeit beansprucht, wie sie nicht zuletzt anhand der perspektivischen Öffnung der Darstellung der Geburt der beiden Judasöhne in Gen 38,27-30 erkennbar wird.

Gegenüber den literarischen Querbezügen zwischen Gen 38 und dem vorangehenden Kapitel Gen 37 sind die Verbindungslinien zwischen Gen 38 und 39 zweifelsohne von anderer Qualität, wofür allein das weitgehende Fehlen verbaler Entsprechungen kennzeichnend ist. In diesem Zusammenhang verdient allenfalls die durch Gen 37,25bβ inspirierte und literargeschichtlich damit zusammenhängende Formulierung von Gen 39,1 (לְהוֹרִיד מִצְרָיִם) [Gen 37,25bβ]

<sup>25</sup> So erfährt in gewisser Weise in Gen 38 Judas eigenes Verhalten, wie es sich in Gen 37 darstellt, eine Spiegelung. Gerade auch im Gegenüber zu Ruben (Gen 37,20-22 und 29+30) ist Judas Auftritt (Gen 37,25-27) äußerst fraglich, und das umso mehr, als sich beide in überbietender Konkurrenz gegenüberbetreten. Dass Ruben sich dem Vater gegenüber zugunsten Josefs in der Verantwortung sieht, erklärt sich aus seiner Rolle als Erstgeborener. Doch was ist mit Juda? Diese Frage ist um so gewichtiger, als Judas Eintreten für Josef keineswegs eindeutig, sondern herausfordernd vieldeutig ist. Das, was an seiner Handlungsweise zu bemängeln ist, bekommt deutlich schärfere Konturen von Gen 38 her, insofern es gerade Juda ist, der durch sein unsolidarisches Verhalten die Zukunft seiner Familie in Frage stellt und damit auch als jemand, der für seine Brüder Verantwortung trägt (Dietrich, Josephserzählung 21), wenig geeignet erscheint. Wie solidarisches, nicht auf den eigenen Profit ausgerichtete Verhalten auszusehen hat, das wird Juda anhand der in jeder Beziehung unkonventionellen Handlungsweise der Nicht-Israelitin Tamar vor Augen geführt, die ihm im wahrsten Sinne die Augen öffnet: „Sie ist gerecht, nicht ich!“ (Gen 38,26a). Erst jetzt ist Juda in seine Rolle hineingewachsen. Der Vorrang, den Juda für sich in Konkurrenz zu Ruben, dem Erstgeborenen, beansprucht, jetzt hat er seine Berechtigung gefunden. Angesichts solcher Zusammenhänge greifen stammesgeschichtliche Erwägungen für einen faktischen Vorrang des Juda Ruben gegenüber meines Erachtens zu kurz (zu entsprechenden Überlegungen vgl. etwa Donner, Gestalt 107-109, oder Dietrich, Josephserzählung 21-25).

/ אֲשֶׁר הוֹרְדָהּ שָׁמָּה ... וַיִּוְסַף הוֹרֵד מִזְרַיִמָּה [Gen 39,1]) Beachtung, wobei hinsichtlich der Verwendung der Basis וֹרַד eine Entsprechung zu Gen 38,1 zu konstatieren ist. Auf diese Weise werden Juda und Josef zueinander in Beziehung gesetzt und treten sich in ihrer schicksalsbestimmten Differenz gegenüber, Juda aus eigenem Entschluss ins kanaanitische Gebiet ausweichend, Josef demgegenüber, der von anderer Hand, nicht freiwillig, nach Ägypten verbracht wird. Dass Gen 39,1 zwar auf Gen 37,36 Bezug nimmt, zugleich aber das nachfolgend erzählte Geschehen auf Gen 38 bezogen sein lässt, wird indirekt nicht zuletzt auch durch die plusquamperfektisch zu deutende Inversion in Gen 39,1a zum Ausdruck gebracht, durch die Gen 39 insgesamt als Nachholung erscheint<sup>26</sup>. Dass die Korrespondenz von Gen 38,1 und 39,1 keineswegs auf Zufall beruht, ist zusätzlich durch eine kleine, aber bemerkenswerte Besonderheit angezeigt, die in der immer als problematisch empfundenen, wie nachgeschoben wirkenden Angabe „ein ägyptischer Mann [אִישׁ מִזְרַיִם]“ zu sehen ist<sup>27</sup>. Diese hat eine meines Erachtens nur zu auffällige Entsprechung in dem Ausdruck „adullamitischer Mann [אִישׁ עֲדֻלְמַיִם]“ in Gen 38,1b, womit nochmals die Korrespondenz der beiden Kapiteleingänge unterstrichen wird<sup>28</sup>. Auf subtile Weise wird so der thematische Zusammenhang von Gen 38 und 39 zum Ausdruck gebracht, der eine zusätzliche Stütze durch weitere Gemeinsamkeiten findet, die aber eher motivlicher Art sind:

1. Die vielleicht auffälligste Gemeinsamkeit zwischen beiden Kapiteln besteht zweifelsohne in der jeweils von einer Frau (Tamar / Frau des Potifar)

<sup>26</sup> Mittels Inversion ist in Gen 39,1 ein Neueinsatz im kompositorischen Gefüge markiert; angesichts der hierdurch angezeigten Verschiebung der Zeitstruktur (Jacob, Buch 725) wird zugleich deutlich, dass das in Gen 39,1 konstatierte Geschehen nicht in der Fortsetzung von Gen 38 zu lesen ist, sondern dahinter zurückgreift (vgl. Seebass, Genesis 46: „im Stil der Nachholung gehalten“). Doch gilt die damit ausgedrückte Verschiebung der Zeitstruktur keineswegs nur im Blick auf Gen 39,1, sondern gleichfalls für die ganze so eingeführte Geschichte, unabhängig davon, dass Gen 39,1 außerhalb der Struktur der nachfolgenden Texteinheit zu betrachten ist (Wilson, Joseph 97).

<sup>27</sup> Zur Diskussion um die überladen wirkende Aussage Gen 39,1 vgl. Schmidt, Studien 219; auf die „in aller Regel nicht erwähnenswerte Selbstverständlichkeit, daß ein *sri(y)s PR<sup>c</sup>H* ein Ägypter ist“, weist ausdrücklich Schweizer, Josefsgeschichte 133 hin; zur Behebung der Schwierigkeiten wird meist „Potifar, der Höfling des Pharaos, der Oberste der Scharfrichter“ als redaktionell ausgeschieden (vgl. Kebekus, Josefserzählung 40, Anm. 36), eine Annahme jedoch, die wenig plausibel ist und kaum zu überzeugen vermag (vgl. schon Jacob, Buch 725, aber auch Donner, Gestalt 115; wenig überzeugend der Hinweis etwa bei Seebass, Genesis 46: „... nicht überflüssig ..., da ... im Nordreich auch Ausländer hohe Ränge versehen konnten“).

<sup>28</sup> Jacob, Buch 726.

ausgehenden „Verführung“ des Mannes (Juda / Josef), wobei in beiden Fällen ein Kleidungsstück (Schleier Tamars / Gewand Josefs) eine bedeutsame Rolle spielt<sup>29</sup>. Doch darin erschöpfen sich schon die im Verführungsmotiv liegenden Gemeinsamkeiten, insofern auch motivlich Vergleichbares in höchst verschiedenen angelegte erzählerische wie thematische Zusammenhänge eingebunden ist. In beiden Fällen handelt es sich um ein von Tamar bzw. der Frau des Potifar inszeniertes Geschehen, wodurch Raum geschaffen wird für eine sexuell-erotisch getönte Begegnung. Damit werden zugleich die Unterschiede fassbar. Während nach Gen 38,16a die Initiative von Juda, nicht von Tamar ausgeht („Wohlan doch, ich will eingehen zu dir!“), ist es in Gen 39,7b und 12a die Frau Potifars, die ein entsprechendes Begehren äußert, im knappsten, keinerlei Zweifel über ihre Absicht offen lassenden Befehlston, womit ihr Verhalten eine sie nicht nur von Juda, sondern auch gegenüber Tamar abhebende Wertung erfährt. Die Verwandlung Tamars (Ablegen der Witwengewänder sowie Anlegen eines Schleiers [Gen 38,14aa] sowie die Schilderung des umgekehrten Vorgangs [Gen 38,19]) ist unabdingbarer Teil ihrer Strategie, die bei Juda vermisste Solidarität einzufordern. Das Ansinnen der Frau Potifars, die an Josef Gefallen gefunden hat, ist unverhüllter Ausdruck ihres Begehrens, zu dem sie als Herrin ein Recht zu haben glaubt. Das Juda von Tamar als Voraussetzung für ihre Bereitschaft, mit ihm zu schlafen, als Sicherheit für die Aushändigung des vereinbarten Preises abverlangte Pfand (Gen 38,18) ist Beweismittel ihrer eigenen Unschuld. Demgegenüber dient das von Josef zurückgelassene Gewand (Gen 39,12) der Frau des Potifar als Beweisstück für die Rechtmäßigkeit ihrer Anschuldigungen gegen Josef vor ihrem Mann. Wird die Profilierung der Gestalt Tamars vor dem Hintergrund des in Gen 39 geschilderten Geschehens betrachtet, dann hebt sie sich Potifars Frau gegenüber als positives Gegenbild ab, wie umgekehrt diese in einem keinesfalls günstigen Licht erscheint, was selbst im Vergleich mit Juda heraussticht.

2. Eine weitere Gemeinsamkeit zwischen Gen 38 und 39 darf in dem als Erzählhintergrund bestimmenden Geschehensrahmen gesehen werden, beide Mal nicht im Lande der Verheißung (vgl. Gen 37,1) angesiedelt, sondern in der Fremde, im kanaanitischen Gebiet (Gen 38) auf der einen bzw. in Ägypten (Gen 39) auf der anderen Seite, wobei die jeweilige Stimmungslage in beiden Fällen eine gänzlich andere ist. Während für Gen 39 eine zumindest latent vorhandene Spannung zwischen Hebräern und Ägyptern, mit der Emotionen geschürt werden können, nicht zu leugnen ist<sup>30</sup>, wird in Gen 38 von einer derart

<sup>29</sup> Für entsprechende Verbindungslinien vgl. Huddleston, *Divestiture*.

<sup>30</sup> Vgl. das im Ganzen treffliche Urteil von Gunkel, *Genesis 425*, in Bezug auf die Charakterisierung der Frau Potifars: „sie macht ein wenig in Antisemitismus“; vgl.

aufgeladenen Atmosphäre nichts spürbar. Vielmehr stellt sich hier ein Zusammenleben in einer kanaanitisch geprägten Umgebung als völlig problemlos dar, so dass selbst die Heirat Judas mit einer Frau kanaanitischer Herkunft ohne Vorbehalt erzählt werden kann<sup>31</sup>. Drückt sich auch in den beiden Kapiteln eine gänzlich andere Geisteshaltung aus, die sie als Gegenbilder begreifen lassen, so soll der Blick aber dennoch auf zwei ihnen gemeinsame Züge gelenkt werden, die durchaus Signalwert zu haben scheinen hinsichtlich einer wechselseitigen Bezugnahme beider so eigen geprägten Erzählzusammenhänge aufeinander. Bezeichnenderweise wird in Gen 39 die Frau, die Gefallen an Josef gefunden hat und ihn zu verführen sucht, nicht mit ihrem Namen genannt, sondern stereotyp als „Frau seines Herrn“ bezeichnet (Gen 39,7aβ.8aα; vgl. 39,9a.19a). Entsprechend wird in Gen 38 Judas Frau gleichfalls nicht mit Namen eingeführt, sondern ohne Namen als „Tochter eines kanaanitischen Mannes“ (Gen 38,2a) bzw. als „Tochter Schuas“ (Gen 38,12a) eingeführt. Die Namenlosigkeit beider Frauengestalten scheint in Verbindung zu stehen mit einer Herausarbeitung des Typischen gegenüber einer Darstellung des Individuell-Konkreten<sup>32</sup>. Bedeutsamer noch ist ein zweites Phänomen. Angesichts der nicht zu be-

---

außerdem Weimar, Spuren 23; zum veränderten Ägyptenbild Dietrich, Josephs-  
erzählung 68-70.

<sup>31</sup> Vgl. nur das diesbezügliche Urteil von Krüger, Genesis 222: „Im Vergleich zu anderen Texten des AT fällt es nämlich auf, wie unbefangen Gen 38 von den engen Beziehungen zwischen Juda und der kanaanäischen Bevölkerung seines Siedlungsgebietes – bis hin zur Verschwägerung – spricht: Juda heiratet eine Kanaanäerin (V.2) und gibt mit Tamar seinem Sohn wohl ebenfalls eine Kanaanäerin zur Frau (V.6). Ein derartiges Verhalten wird an anderen Stellen des AT ausdrücklich verboten ... und von den übrigen ‚Erzvätern‘ Israels (mit Ausnahme von Joseph: Gen 41,45!) peinlich vermieden (Gen 24,3f; 26,34f; 28,1f.6-9).“ – Zur Bewertung des Befundes gilt es zu bedenken, dass Gen 38 nicht zuletzt auch aus redaktionskritischen Erwägungen erst mit der für die Komposition des Genesisbuches maßgebenden abschließenden Redaktionsschicht zu verbinden ist (vgl. auch Krüger, Genesis 225-226); keineswegs jedoch scheint es begründet, dass die Erzählung in Gen 38 „aus früherer Zeit stammt, aus einer Zeit, als es dieses Problem [Abgrenzung von allem Fremdartigen] noch nicht gab“ (Boecker, Überlegungen 61).

<sup>32</sup> Im Blick auf die Frau Judas und die Frau Potifars kann geradezu von einer Anonymisierung beider Gestalten gesprochen werden; der hier angezeigte Vorgang erscheint insofern beachtenswert, als unter Beachtung entstehungsgeschichtlicher Perspektiven für Gen 38,2 gerade 38,6 als Vorbild gedient hat: auf eine Benennung kommt es bei der Frau Judas bzw. Potifars um so weniger an, als sie weniger als individuelle Persönlichkeiten vorgestellt, sondern als typische Gestalten, die als solche – was vor allem für Judas Frau gilt – kein Eigenleben entfalten und mit dem Ende ihres Auftritts von der Bildfläche verschwinden. Letzteres gilt zwar auch für Tamar, hat hier aber offensichtlich mit der in ihrem Tun liegenden Verheißung zu tun. Dass sie nicht anonym bleibt, sondern einen Namen trägt, hängt zweifellos mit

streitenden weitgehenden Profanität, wie sie für die Darstellung der Josefs-geschichte kennzeichnend ist<sup>33</sup>, muss um so mehr das hervorstechende Vor-kommen explizit theologischer Aussagen in den beiden Nachbarkapiteln Gen 38 und 39 auffallen, wobei in beiden Fällen eine nicht zu verkennende Formelhaftigkeit bemerkenswert ist. In Gen 38 wird der Tod Ers und Onans mit Hilfe der Wendung „und er war ... böse in den Augen Jahwes“ (Gen 38,7a) bzw. „und böse war in den Augen Jahwes, was er tat“ (Gen 38,10a) theologisch gedeutet<sup>34</sup>. In Gen 39 demgegenüber erfährt die Figur des Josef durch die Beistandsformel „Jahwe war mit ihm“ (Gen 39,2aα.3aβ.21aα.23aβ) sowie durch die Aussage Gen 39,5aβ („Und Jahwe segnete das Haus des Ägypters um Josef willen“; vgl. auch den Ausdruck „Segen Jahwes“ in Gen 39,5b) Beleuchtung<sup>35</sup>.

3. Dass die auf mehreren Ebenen bestehenden Entsprechungen zwischen den beiden Nachbarkapiteln Gen 38 und 39 diese zueinander in Korrespondenz treten lassen und dass darin ein bewusster literarischer Vorgang zu sehen ist, wird bekräftigt bei Beachtung literargeschichtlicher Aspekte. Ähnlich wie für

---

der ihr zukommenden Rolle zusammen, insofern es ihre „erhabene Mission [ist], die Stammutter des Messias zu werden“ (Jacob, Buch 723). Um so wirkungsvoller er-scheint die Kontrastierung hinsichtlich des Gegenübers von Tamar und der „Frau Potifars“ profiliert, eine Kontrastvorstellung, die zugleich einer entsprechenden Profilierung von Juda und Josef dient, deren Bedeutung sich nicht zuletzt vom Jakobsegen her erschließt (Gen 49,8-12.22-26).

<sup>33</sup> Hierzu insbesondere von Rad, *Josephsgeschichte und Josephserzählung*.

<sup>34</sup> Die Tatsache, dass einzig in Gen 38,7 und 10 Jahwe explizit Erwähnung findet, lässt beide Aussagen aus dem umgebenden Erzählszusammenhang hervortreten und verleiht ihnen ein besonderes Gewicht; bei aller „Merkwürdigkeit“ (Seebass, *Genesis* 35), die man ihnen attestieren kann, kommt ihnen offensichtlich eine program-matische Bedeutung nicht zuletzt im Blick auf eine Beurteilung der Handlungsweise Judas zu.

<sup>35</sup> Auf die Sonderstellung von Gen 39 im Rahmen einer Josefs-geschichte ist immer wieder hingewiesen worden (Weimar, *Spuren* 22-26); das gerade im Zusammenhang der Josefs-geschichte bemerkenswerte Vorkommen einer theologisch deutenden Sprache, durch die das Handeln Josefs entsprechend charakterisiert wird, erklärt sich aus der Funktion von Gen 39 „als theologischem Introitus der ganzen Josefs-geschichte“ (Westermann, *Genesis* 58); die gerade in diesem Punkt gegebene Verbin-dung mit Gen 38 bleibt in der Regel unberücksichtigt, insofern hierin allgemein ein nicht zur Josefs-geschichte gehöriger, deshalb auszublendender redaktioneller Zusatz gesehen wird. Darf davon ausgegangen werden, dass Gen 38 und 39 kompositorisch zueinander in Beziehung gesetzt erscheinen (Weimar, *Spuren* 22), dann verdient die beide Kapitel auszeichnende Theologisierung, auch wenn sie nicht auf jene für die Zuordnung verantwortliche redaktionelle Hand zurückgeht, nicht allein unter kompo-sitorischem Aspekt entschiedene Beachtung.

Gen 38 dürfte auch für 39 damit gerechnet werden, dass die vorliegende Gestalt des Kapitels das Ergebnis eines neue literarische Zusammenhänge erschließenden Bearbeitungsprozesses ist, der hierbei vor allem an den Rändern ansetzt<sup>36</sup>. Das erscheint nicht zuletzt deshalb bedeutsam, als so ein nicht zu übersehender Hinweis dahingehend gegeben ist, dass die beiden Nachbarkapitel gerade infolge des Bearbeitungsvorgangs gezielt als Gegengeschichten angelegt und zueinander in Beziehung gesetzt sind<sup>37</sup>. Diese Gegenbildlichkeit von Gen 38 und 39 wird zusätzlich dadurch noch deutlich gemacht, dass sich die beiden Kapitel im Gegensatz zu Gen 37 und 38 nicht unmittelbar kompositorisch verbinden lassen, was nicht zuletzt durch den akzentuierten Neueinsatz des Erzählgeschehens in Gen 39,1 (Inversion+Wiederaufnahme) unterstrichen wird.

Auf mehreren Ebenen haben sich Gen 38 und 39 so als kompositorisch gegeneinander abzusetzende Gegenbilder erwiesen. Auf diese Weise werden nicht allein die beiden Frauengestalten (Tamar / Potifars Frau), sondern auch die beiden männlichen Protagonisten (Juda / Josef) in ihrem Profil einander gegenübergestellt. Die Blickrichtung von Gen 39 ist unverkennbar nach vorne gerichtet, dient dabei als programmatisch zu verstehender Auftakt einer neuen Erzählbewegung, die Josef erneut ins Blickfeld treten lässt (vgl. allein schon die betonte Voranstellung von Josef in Gen 39,1a). Demgegenüber bricht die Erzähllinie von Gen 38 mit dem Ende des Kapitels unversehens ab, erfährt zumindest keine unmittelbare thematische Weiterführung. Dennoch bleibt die

---

<sup>36</sup> Dieser hier nicht weiter zu erörternden Frage soll in einer eigenen, in Vorbereitung befindlichen Studie nachgegangen werden. Bei näherer Betrachtung zeigt sich dabei in beiden Fällen, dass es sich hierbei jeweils um Einzelgeschichten handelt, die ursprünglich nicht für einen umgreifenderen Erzählzusammenhang konzipiert worden sind.

<sup>37</sup> Die Einbindung von Gen 38 und 39 in den Zusammenhang der Komposition des Genesisbuches verdankt sich zweifellos erst der hier wie dort festzustellenden redaktionellen Hand; da die redaktionellen Hinzufügungen, so unterschiedlich sie auch im einzelnen sein mögen, angesichts untrüglicher Kennzeichen jeweils erst mit der für die Endgestalt des Genesisbuches verantwortlichen Redaktionsschicht zu verbinden sind, sie dementsprechend nicht unterschiedlichen redaktionellen Schichten zuzuweisen sind, ist die Einfügung in den vorliegenden Textzusammenhang Ergebnis eines geschlossenen redaktionellen Vorgangs, was die Erkenntnis um so unabweisbarer macht, dass Gen 38 und 39 bewusst gegeneinander gestellt sind. Zu Recht hält Fischer, *Josefsgeschichte* 297 fest: „Gen 39 gewinnt seine volle Bedeutung durch den Zusammenhang und Kontrast mit Gen 38. In beiden Kapiteln geht es um Geschlechtlichkeit und Solidarität. Gegenüber Juda erscheint Josef als leuchtendes Vorbild.“ Auch für Gen 38 erschließt sich – wenn auch erst im Nachhinein – der volle Bedeutungsgehalt erst von Gen 39; nicht allein auf die Gestalt des Juda, sondern gerade auf Tamar und ihre Handlungsweise fällt vom Fortgang der Erzählung her ein besonderes Licht.

Einschaltung des wie isoliert dastehenden Kapitels keineswegs folgenlos, wird dadurch doch eine Bedeutungsperspektive vermittelt, von der her sich weiterführende thematische Zusammenhänge erschließen, wofür insbesondere die redaktionell bedingten Einfügungen in Gen 38 Beachtung verdienen, aufgrund deren sich angesichts der damit gegebenen Verbindungslinien zum unmittelbaren literarischen Zusammenhang Aufschlüsse vermitteln hinsichtlich der Einblendung von Gen 38 an der vorliegenden Stelle. Dies geschieht insbesondere durch die beiden redaktionell eingefügten rahmenden Textabschnitte Gen 38,1-5 und 27-30, die allein schon durch ihren genealogisch bestimmten Tonfall miteinander verbunden sind und so auch allgemein in Zusammenhang gesehen werden<sup>38</sup>. Charakteristisch ist dabei die dreimalige Abfolge „und sie wurde schwanger“ – „und sie gebar einen Sohn“ – „er / sie rief seinen Namen“, wie sie in dicht gedrängter Folge in Gen 38,3-5a begegnet und im Blick auf die nachfolgende Geschichte nicht ohne Bedeutung ist<sup>39</sup>. Das gilt, wenn auch nicht ausschließlich, auch für den Schlussabschnitt, dessen Eröffnung in Gen 38,27a gezielt einen Anschluss an Gen 38,5b („Und es geschah zu der Zeit, *da sie gebar*“ / „Und es war in Kezib, *als sie ihn gebar*“), aber auch an Gen 38,1aα („Und es geschah zu jener Zeit“) und damit an den ganzen Abschnitt Gen 38,1-5 schafft<sup>40</sup>. Der so angezeigte intentionale Zusammenhang zwischen den beiden rahmenden Textpassagen, dessen Bedeutung in der Komplettierung der Dreizahl der Judasöhne zu sehen ist, lässt nicht zuletzt angesichts der gegenüber dem stark formularhaften Charakter von Gen 38,3-5a auffälligen erzählerischen Ausgestaltung von Gen 38,27-30 das die besondere Aufmerksamkeit des Lesers beanspruchende Gewicht dieses Textabschnitts hervortreten<sup>41</sup>. Die mittels des Wortes „und es geschah [וַיְהִי]“ mit nachfolgender Zeitangabe (Gen 38,27a.28a.29a) angezeigte Rhythmisierung des Textabschnitts, wobei die entsprechenden temporalen Angaben jeweils aufeinander aufbauen (*Und es geschah zu der Zeit, da sie gebar*“ – „*Und es geschah, als sie gebar, DA GAB EINES DIE HAND HIN*“ –

<sup>38</sup> Vgl. nur Westermann, Genesis 45.50.

<sup>39</sup> Wenn auch die zwischen den beiden Eckabschnitten Gen 38,1-5 und 27-30 eingebundene Erzählfolge im eigentlichen Sinne nicht als genealogisch gekennzeichnet werden kann, so eröffnet sich dennoch von hierher eine den Sinn der Erzählung bestimmende und erschließende Deuteperspektive, und das um so mehr, als die beiden rahmenden Textabschnitte redaktionelle Bildungen darstellen.

<sup>40</sup> Für Einzelheiten vgl. Weimar, Namen.

<sup>41</sup> Vgl. nur Menn, Judah 28: „In this final episode, twin sons are born and named, thereby successfully completing the broken pattern of procreation established in the initial five verses of the narrative ... The expansive description of this double event of birth and naming in comparison with the formulaic description of the three single births in the first birth narrative attests to the relative significance of the twins, as does the tortuous route through which they were engendered and brought to life.”

„Und es geschah, ALS ER SEINE HAND ZURÜCKZOG“), aber auch der mit „und siehe“ eingeleitete Satz in Gen 38,29aa, der eine rückwärtige Verbindung mit der ebenfalls durch „und siehe“ eröffneten nominalen Feststellung in Gen 38,27b herstellt, verklammern den Textabschnitt. Weitere Verknüpfungen werden mit Blick auf das eigentliche Erzählgeschehen mittels der Stichwörter „Hand“, „herauskommen“, „sein Bruder“ und „karmesinroter Faden“ angezeigt, wodurch ein dichtes Geflecht von Verknüpfungen entsteht. Nochmals eigens herausgehoben ist die die abschließende Textsequenz Gen 38,29+30 (vgl. die durch die Stichwörter „seine Hand“ – „sein Bruder“ / “sein Bruder“ – „seine Hand“ angezeigte chiasmusähnliche Konstruktion), wodurch der Ausruf der Hebamme und die damit gegebene ätiologische Erklärung des Namens Perez geradezu ins Zentrum gerückt erscheint und so besondere Aufmerksamkeit beanspruchen darf<sup>42</sup>. Wenn auch die von Tamar geborenen beiden Judasöhne Perez und Serach als Zwillinge dadurch ausgezeichnet sind, dass wie in Gen 38,3b jeweils Juda selbst der Namengeber ist, so liegt doch alles Gewicht auf Perez, durch den das Geschlecht des Juda weitergeführt wird und der so als der maßgebende Verheißungsträger erscheint<sup>43</sup>. Wie der Bericht von der Geburt Ers, Onans und Schelas (Gen 38,3-5a) an den der Leasöhne aus Gen 29,32-35 erinnert<sup>44</sup>, so schafft die Erzählsequenz von der Geburt des Zwillingepaares Perez und Serach eine Anbindung an die Zwillingengeburt der Isaaksöhne Esau und Jakob aus Gen 25,24-34<sup>45</sup>, womit zugleich die theologischen Zusammenhänge angegeben sind, aus denen heraus Gen 38 auf der Ebene der schluss-

<sup>42</sup> Dass der ganze Nachdruck in Gen 38,29+30 auf Perez liegt, wird zusätzlich dadurch zum Ausdruck gebracht, dass bei Serach eine entsprechende ätiologische Namensklärung fehlt; dies wird indirekt dadurch unterstrichen, dass in Rut 4,12.18 „nur von einem Sohn Tamars, dem Perez, die Rede ist“ (Westermann, Genesis 51); nicht zutreffend ist dagegen die Annahme, wonach auch in Gen 38 „ursprünglich nur die Geburt eines Sohnes, des Perez und dessen Benennung, erzählt wurde“ (Westermann, Genesis 50-51); dagegen spricht abgesehen von der Erzählkonstruktion in Gen 38 selbst nicht zuletzt auch der Anspielcharakter von Gen 38,29-30 auf Gen 25,32-34 (dazu Anm. 146).

<sup>43</sup> Vgl. etwa Westermann, Genesis 51. – Der Erzähler, dem Gen 38 seine literarische Endgestalt verdankt, ordnet Perez in die Linie der Stammväter Israels ein, die von Abraham und Jakob herkommt und im Königtum gipfelt; insofern erweist sich Gen 38 im Rahmen des Genesisbuches, das die Geschichte der Ursprünge Israels erzählen will, als unentbehrlich (Jacob, Buch 724).

<sup>44</sup> Vgl. hierzu Salm, Juda 151.

<sup>45</sup> Vgl. hierzu Salm, Juda 154-155.

redaktionellen Bearbeitung zu verstehen ist<sup>46</sup>. Dass Gen 38 auf Perez hinläuft, hängt, wie nicht zuletzt anhand von Rut 4,11b+12 und 18-22 fassbar wird<sup>47</sup>, damit zusammen, dass er „der Stammvater des messianischen Königs“ ist<sup>48</sup> – Davids. Damit erschließt sich vom Schluss von Gen 38 ein gewaltiger Spannungsbogen. Der auf den ersten Blick durchaus merkwürdige Schluss des Kapitels ist keineswegs als unbefriedigend zu kennzeichnen<sup>49</sup>, wenn dessen besondere Funktion beachtet wird. Mit Gen 39,1 hebt die Erzählung in betonter Hinwendung zu Josef neu an. Entsprechend bildet Gen 38,29+30 einen markanten Abschluss, einen Abschluss allerdings, der die mit der Nachricht von der Geburt des Zwillingspaars Perez und Serach geweckte Spannung nicht sogleich auflöst, sondern angesichts des Fehlens einer jeglichen Erklärung die gegebene Spannung vielmehr bewusst wach halten will. Dass die thematische Linie über den Rahmen des Kapitels nicht unmittelbar weiterführt, vielmehr recht unvermittelt abbricht und auf diese Weise nochmals den tiefen Einschnitt zwischen Gen 38 und 39 unterstreicht, wird nicht zuletzt auch durch den Wechsel des Geschehensortes (Kanaan / Ägypten) greifbar. Mit Gen 38 wird für lange Zeit das Land Kanaan als Schauplatz des erzählten Geschehens verlassen. Ägypten erscheint mit einem Male als Hauptschauplatz. Insofern hat die in Gen 38 überlieferte und gerade an dieser Stelle plazierte Geschichte, die auf die

<sup>46</sup> Vgl. die Feststellung von Wilson, Joseph 85: „These verses [V.28-30] reach their tentacles back to earlier patriarchal accounts, and forward into the Davidic traditions“.

<sup>47</sup> In den hier genannten beiden Textelementen nimmt die Ruterzählung ausdrücklich auf Gen 38 Bezug; der so angezeigte Zusammenhang mit Gen 38 ist nun aber nicht Teil der ursprünglichen Ruterzählung (so etwa aus jüngerer Zeit Fischer, Rut 66-76), sondern resultiert aus einer redaktionellen Bearbeitung derselben, die eine betont davidische Perspektive in dieselbe einträgt (Zenger, Buch 10-14). Die redaktionelle Bearbeitung der Ruterzählung setzt dabei die schlussredaktionelle Bearbeitung des Genesisbuchs bzw. des Pentateuch insgesamt schon voraus.

<sup>48</sup> Jacob, Buch 724.

<sup>49</sup> So etwa von Rad, Buch 295. – Dass mit Gen 38,26 „der Höhepunkt der Erzählung“ erreicht sei und „von da ... schnell ihrem Ende zu“ abfällt (Rad, Buch 295), ist zwar zutreffend, steigert aber literarisch nur nochmals die Wirkung des Schlussabschnitts Gen 38,27-30. Auf diesen hin ist die ganze Komposition von Gen 38 ausgerichtet. Dass hierbei aber nichts über das weitere Schicksal Tamars verlautet, insbesondere nichts über eine Heirat Tamars, ist der in Gen 38 erzählten Geschichte nun keinesfalls als Mangel anzulasten, sondern bleibt gänzlich außerhalb ihres Horizontes, was allein schon daran erkennbar wird, dass in Gen 38,27-30 weder Juda noch Tamar namentlich genannt sind. Die ganze Aufmerksamkeit beansprucht hier die Geburt des Perez als des Ahnherrn Davids, der damit so etwas wie eine über Gen 38 hinausweisende programmatische Bedeutung zukommt.

Geburt von Perez und Serach hinläuft, ein auch vom kompositorischen Zusammenhang her ganz erhebliches Gewicht.

#### 4. Fazit

Der in der Forschung vorherrschende, anfänglich geäußerte Eindruck, wonach Gen 38 im literarischen Zusammenhang wie ein Fremdkörper wirkt, hat sich im Laufe der vorliegenden Untersuchung insofern bestätigt, als sich die in Gen 38 überlieferte Geschichte als eine ursprünglich einmal eigenständige, nicht auf einen größeren Erzählzusammenhang hin kalkulierte Einzelerzählung darstellt, die erst auf einer zweiten Ebene im Blick auf diesen adaptiert worden ist. Trotz der nicht zu leugnenden Sonderstellung von Gen 38 lässt sich das Kapitel aber dennoch nicht im strengen Sinne als ein literarisches Gebilde ansehen, das im Rahmen des größeren Erzählzusammenhangs des Genesisbuches als diesem fremd auszuscheiden ist, was vor allem dann nicht angeht, wenn die große Sorgfalt bedacht wird, mit der zum einen die beiden rahmenden Kapitel Gen 37 und 39 auf Gen 38 abgestimmt sind, zum anderen aber auch die im Rahmen von Gen 38 selbst angelegten Querbezüge vor allem zu Gen 37, aber auch, wenn auch auf einer anderen Ebene, zu Gen 39 Beachtung finden. Mit Gen 37 zusammen bildet Gen 38 eine geschlossene Kompositionseinheit, die in sich in Form eines aus zwei Tafeln bestehenden Diptychons angelegt ist. Als thematisches Gegenbild sind demgegenüber Gen 38 und 39 ausgebildet; für diese beiden Kapitel ist kein unmittelbarer kompositorischer Zusammenhang kennzeichnend; vielmehr sind sie durch einen gerade im Blick auf die Komposition des Genesisbuches bedeutsamen Schnitt gegeneinander abgehoben. Als Abschluss eines eigenen Kompositionsteiles innerhalb der Anlage des Genesisbuche bekommt Gen 38 mit der Geburt des Zwillingspaars von Perez und Serach ein eigenes, das erzählte Geschehen nach vorne hin öffnendes Gewicht, wobei sich das in der Geburt des Perez liegende Moment der Verheißung erst mit dem Kommen eines messianischen Königs erfüllt. „Joseph ist der Held der folgenden Erzählung, aber das Heil wird von Juda kommen“<sup>50</sup>. Für Gen 38, das seine literarische Endgestalt zweifelsohne, wie längst bemerkt, dem Endredaktor des Genesisbuches verdankt<sup>51</sup>, ist ein Zusammenhang mit

---

<sup>50</sup> Jacob, Buch 724.

<sup>51</sup> Hier sei nur nochmals auf die im Laufe der vorliegenden Untersuchung sich nahe legenden Beobachtungen verwiesen, anhand deren erkennbar geworden ist, dass die vielfältigen Verknüpfungen von Gen 38 mit dem literarischen Textzusammenhang allesamt jener Hand zu verdanken sind, auf die die Endgestalt des Textes zurückgeht. Damit eröffnet sich im Blick auf den Stellenwert von Gen 38 im literarischen Zusammenhang unverkennbar eine neue Perspektive. Der Eindruck, wonach es sich bei diesem Kapitel um einen Text handelt, der „irgendwie fehl am Platz ist“ (Salm, Juda 19), resultiert im Wesentlichen aus der vorgängigen Annahme einer eigenständigen

Gen 49, das wie Gen 38 auf die gleiche literarische Hand zurückgeht, nicht zu verkennen<sup>52</sup>. Der spannungsvolle Zusammenhang von Juda und Josef, wie er durch die redaktionell bedingte Einfügung von Gen 38 bewerkstelligt wird, hat eine Spiegelung in den sich im Segen Jakobs (Gen 49) gegenüberstehenden, allein schon durch ihren Umfang ausgezeichneten Sprüchen über Juda (Gen 49,8-12) und Josef (Gen 49,22-26) mit ihrer eschatologisch-messianischen Ausrichtung<sup>53</sup>. Angesichts solcher Bezüge wäre es gewiss verfehlt, in Gen 38 einen Text zu sehen, der an seiner vorliegenden Stelle deplaziert wirkt und dementsprechend für eine Interpretation des literarischen Zusammenhangs füglich außer acht gelassen werden kann. Gen 38 stellt vielmehr einen sorgsam auf den Zusammenhang des Genesisbuches hin gestalteten, vielfältige literarische Bezüge aufdeckenden redaktionellen Einschub dar, an der vorliegenden Stelle keineswegs verfehlt, sondern geradezu unentbehrlich für die Gesamtkomposition des Genesisbuches<sup>54</sup>.

### Summary

The prejudice, according to which Genesis 38 represents an alien element in the context of the Joseph-story, articulated in research again and again, is confirmed inasmuch as this chapter is based on an originally independent story in verses 6-11\*.13-19\*.24-26a, which was not conceived for a larger narrative context. By means of editorial extensions, probably by the final editor, this was brought into accord on a second level, not only in facing the literary context of the Joseph-story, but beyond that also considering the whole book of Genesis, within whose framework chapter 38 fulfils an exactly calculated function.

### Zusammenfassung

Das von der Forschung immer wieder artikulierte Vorurteil, wonach Gen 38 einen Fremdkörper im Rahmen der Josefsgeschichte darstelle, bestätigt sich insofern, als dem Kapitel eine wohl auf V.6-11\*.13-19\*.24-26a einzugrenzende, ursprünglich eigenständige und nicht für einen größeren Erzählzusammenhang konzipierte Erzählung voraus-

---

Josefsgeschichte, deren Erzählung nach der Eröffnung mit Gen 37 sogleich wieder unterbrochen wird. Diese Annahme hat zwar, ohne dass dieser Frage hier näher nachgegangen werden könnte, für die Ursprungsfassung der Josefsgeschichte durchaus ihr Recht, keineswegs jedoch für deren literarische Endgestalt, die eng mit dem kompositorischen Gesamtgefüge des Genesisbuches verwoben ist.

<sup>52</sup> Vgl. hierzu nur Schmitt, Josephsgeschichte.

<sup>53</sup> Schmitt, Stammesgeschichte.

<sup>54</sup> Zur Bedeutung gerade des hinsichtlich seiner literarischen Funktion im Textzusammenhang so umstrittenen Kapitels Gen 38 für die Gesamtkomposition des Genesisbuches ist eine detaillierte Untersuchung in Vorbereitung.

liegt. Mittels redaktioneller Erweiterungen ist diese erst auf einer zweiten Ebene, und zwar vermutlich durch den Endredaktor, im Blick nicht allein auf den literarischen Zusammenhang der Josefsgeschichte, sondern darüber hinaus auch des Genesisbuches allgemein, in dessen Rahmen Gen 38 eine genau kalkulierte Funktion zukommt, integriert worden.

### Bibliographie

- Blum, E., Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984.
- Boecker, H.J., Die Josefsgeschichte (Genesis/1.Mose 37-50). Mit einem Anhang über die Geschichte der Tamar (38,1-30) und die Stammessprüche (49,1-28), Neukirchen-Vluyn 2003.
- Boecker, H.J., Überlegungen zur „Geschichte Tamars“ (Gen 38), in: Mommer, P. / Thiel, W. (Hg.), Boecker, H.J., „Gott gedachte es gut zu machen“. Theologische Überlegungen zum Alten Testament (BThSt 54), Neukirchen-Vluyn 2003, 127-147 = Boecker, H.J., Überlegungen zur „Geschichte Tamars“ (Gen 38), in: Kessler, R. u.a. (Hg.), „Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!“, FS E.S. Gerstenberger, Münster 1997, 49-68.
- Cassuto, U., The Story of Tamar and Judah [1929], in: Cassuto, U., Biblical and Oriental Studies I. Bible, Jerusalem 1973, 29-40.
- Clifford, R.J., Genesis 38: Its Contribution to the Jacob-Story, in: CBQ 66 (2004) 519-532.
- Coats, G.W., Genesis with an Introduction to Narrative Literature (FOTL I), Grand Rapids 1983.
- Deurloo, K.A., Erstelingschap en Koningschap. Genesis 38 als integrerend onderdeel van de Jozefcyclus, in: ACEBT 14 (1995) 62-73.
- Dietrich, W., Die Josephserzählung als Novelle und Geschichtsschreibung. Zugleich ein Beitrag zur Pentateuchfrage (BthSt 14), Neukirchen-Vluyn 1989.
- Donner, H., Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte, in: Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten (BZAW 224), Berlin / New York 1994, 76-120 = Donner, H., Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte (SHAW.PH 1976, 2), Heidelberg 1976, 5-50.
- Emerton, J.A., Some problems in Genesis XXXVIII, in: VT 25 (1975) 338-361.
- Fischer, G., Die Josefsgeschichte als Modell für Versöhnung, in: Wénin, A. (Hg.), Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History (BETHL 155), Leuven 2001, 243-271.
- Fischer, I., Rut (HThK.AT), Freiburg / Basel / Wien 2001.
- Fokkelman, J.P., Genesis 37 and 38 at the Interface of Structural Analysis and Hermeneutics, in: de Regt, L.J. / de Waard, J. / Fokkelman, J.P. (Hg.), Literary Structure and Rhetorical Strategies in the Hebrew Bible, Assen 1996, 152-187.
- Görg, M., Timna, in: NBL III (2001), 875-876.
- Goldin, J., The Youngest Son, or Where Does Genesis 38 Belong?, in: Eichler, B. / Tigay, J.H. (Hg.), Studies in Midrash and Related Literature, Philadelphia 1988, 121-139 = Goldin, J., The Youngest Son, or Where Does Genesis 38 Belong?, in: JBL 96 (1977) 27-44.
- Golka, F.W., Joseph – Biblische Gestalt und literarische Figur. Thomas Manns Beitrag zur Bibelexegese, Stuttgart 2002.

- Gunkel, H., Genesis (HK I/1), Göttingen <sup>7</sup>1966 = Göttingen <sup>3</sup>1910.
- Holzinger, H., Genesis (KHC I), Freiburg / Leipzig / Tübingen 1898.
- Huddleston, J.R., Divestiture, Deception, and Demotion: The Garment Motif in Genesis 37-39, in: JSOT 98 (2002) 47-62.
- Jacob, B., Das erste Buch der Tora. Genesis, Stuttgart 2000 = New York o.J. [1974] = Berlin 1934.
- Kebekus, N., Die Joseferzählung. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 37-50 (Internationale Hochschulschriften), Münster / New York 1990.
- Krüger, T., Genesis 38 – Ein „Lehrstück“ alttestamentlicher Ethik, in: Bartelmus, R. / Krüger, T. / Utzschneider, H. (Hg.), Konsequente Traditionsgeschichte, FS K. Baltzer (OBO 128), Fribourg / Göttingen 1994, 205-216.
- Kuhl, C., Die „Wiederaufnahme“ – ein literarkritisches Prinzip?, in: ZAW 64 (1952) 1-11.
- Lambe, A.J., Genesis 38: Structure and Literary Design, in: Davies, Ph.R. / Clines, D.J.A. (Hg.), The World of Genesis. Persons, Places, Perspectives (JSOT.S 257), Sheffield 1998, 102-120.
- Lambe, A.J., Judah's Development: The Pattern of Departure- Transition-Return, in: JSOT 83 (1999) 53-68.
- Mathewson, S.D., An Exegetical Study of Genesis 38, in: BS 146 (1989) 373-392.
- Menn, E.M., Judah and Tamar (Genesis 38) in Ancient Jewish Exegesis. Studies in Literary Form and Hermeneutics (JSJ.S 51), Leiden u.a. 1997.
- O'Callaghan, M., The Structure and Meaning of Gen 38 – Judah and Tamar, in: PIBA 5 (1981) 72-88.
- Ohler, A., Tamar tritt ein für Recht und Leben, in: Ohler, A., Frauengestalten der Bibel, Würzburg <sup>3</sup>1988, 44-67.
- Procksch, O., Die Genesis (KAT I), Leipzig-Erlangen <sup>2,3</sup>1924.
- Rad, G. von, Biblische Josepferzählung und Josepseroman, in: Rad, G. von, Gottes Wirken. Neukirchen-Vluyn, 1974, 285-304.
- Rad, G. von, Das 1. Buch Mose. Genesis (ATD 24), Göttingen <sup>12</sup>1987.
- Rad, G. von, Die Josepfergeschichte, in: Gottes Wirken in Israel, Neukirchen-Vluyn 1974, 22-41 = Rad, G. von, Die Josepfergeschichte (BSt 5), Neukirchen-Vluyn <sup>4</sup>1964 (1954).
- Revell, E.J., Midian and Ishmael in Genesis 37: Synonyms in the Joseph Story, in: Daviau, P.M.M. / Wevers, J.W. / Weigl, M. (Hg.), The World of the Arameans I: Biblical Studies in Honour of Paul-Eugène Dion (JSOT.S 324), Sheffield 2001, 70-91.
- Robinson, I., *b<sup>e</sup>petah<sup>c</sup>ênayim* in Gen 38:14, in: JBL 96 (1977) 569.
- Rudolph, W., Die Josepfergeschichte, in: Volz, P. / Rudolph, W., Der Elohists als Erzähler – Ein Irrweg der Pentateuchkritik? An der Genesis erläutert (BZAW 63), Giessen 1933, 143-183.
- Salm, E., Juda und Tamar. Eine exegetische Studie zu Gen 38 (FzB 76), Würzburg 1996.
- Schäfer-Bossert, S., Sex and Crime in Genesis 38. Eine exegetische Auseinandersetzung mit der „Schuld der Tamar“, in: Kessler, R. u.a. (Hg.), „Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!“, FS E.S. Gerstenberger, Münster 1967, 69-84.
- Schenker, A., Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament (BiBe 15), Fribourg 1981.

- Schmidt, L., *Literarische Studien zur Josephsgeschichte* (BZAW 167), Berlin / New York 1986, 121-297.
- Schmitt, H.-Ch., *Die Josephsgeschichte und das Deuteronomistische Geschichtswerk. Genesis 38 und 48-50*, in: Schmitt, H.-Ch., *Theologie in Prophetie und Pentateuch. Gesammelte Schriften* (BZAW 310), Berlin / New York 2001, 295-308 = Schmitt, H.-Ch., *Die Josephsgeschichte und das Deuteronomistische Geschichtswerk. Genesis 38 und 48-50*, in: Vervenne, M. / Lust, J. (Hg.), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature*, FS C.H.W. Brekelmans (BETHL 133), Leuven 1997, 391-405.
- Schmitt, H.-Ch., *Die nichtpriesterschriftliche Josephsgeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik* (BZAW 154), Berlin / New York 1980.
- Schmitt, H.-Ch., *Eschatologische Stammesgeschichte im Pentateuch. Zum Judaspruch von Gen 49,8-12*, in: Schmitt, H.-Ch., *Theologie in Prophetie und Pentateuch. Gesammelte Schriften* (BZAW 310), Berlin / New York 2001, 189-199 = Schmitt, H.-Ch., *Eschatologische Stammesgeschichte im Pentateuch. Zum Judaspruch von Gen 49,8-12*, in: Kollmann, B. / Reinbold, W. / Steudel, A. (Hg.), *Antikes Judentum und frühes Christentum*, FS Hartmut Stegemann (BZNW 97), Berlin / New York 1999, 1-11.
- Schüngel-Straumann, H., *Tamar. Eine Frau verschafft sich ihr Recht*, in: *BiKi* 39 (1984) 148-157.
- Schweizer, H., *Die Josefsgeschichte. Konstituierung des Texts. Teil I*, in: *Argumentation* (THLI 4), Tübingen 1991.
- Seebass, H., *Genesis III. Josephsgeschichte* (37,1-50,26), Neukirchen-Vluyn 2000.
- Soggin, J.A., *Das Buch Genesis. Kommentar*, Darmstadt 1987.
- Soggin, J.A., *Judah and Tamar* (Genesis 38), in: McKay, H.A. / Clines, D.J.A. (Hg.), *Of Prophets' Visions and the Wisdom of the Sages. Essays in Honour of R.N. Whybray* (JSOT.S 192), Sheffield 1993, 281-287.
- Van Dijk-Hemmes, F., *Tamar and the Limits of Patriarchy: Between Rape and Seduction* (2 Samuel 13 and Genesis 38), in: Bal, M. (Hg.), *Anti-Covenant. Countess-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible* (JSOT.S 89 = Bible and Literature Series 22), Sheffield 1989, 135-156.
- Weimar, P., *Die Josefsgeschichte als theologische Komposition. Zu Aufbau und Struktur von Gen 37*, in: *BZ NF* 48 (2004) 179-212.
- Weimar, P., *Eine bewegende Rede. Komposition und Theologie der Rede Judas in Gen 44,17-34*, in: Hossfeld, F.-L. / Schwienhorst-Schönberger, L. (Hg.), *Das Manna fällt auch heute noch*. FS Erich Zenger (HBS 44), Freiburg u.a. 2004, 638-659.
- Weimar, P., *Erwägungen zur Entstehungsgeschichte von Gen 37*, in: *ZAW* 118 (2006) 327-353.
- Weimar, P., *„Fürchte dich nicht, nach Ägypten hinabzuziehen!“* (Gen 46,3). *Funktion und Bedeutung von Gen 46,1-7 im Rahmen der Josefsgeschichte*, in: *BN* 119 / 120 (2003) 164-205.
- Weimar, P., *Gen 37 – Eine vielschichtige literarische Komposition*, in *ZAW* 118 (2006) 485-512.
- Weimar, P., *Spuren der verborgenen Gegenwart Gottes in der Geschichte. Anmerkungen zu einer späten Redaktion der Josefsgeschichte*, in: Fasnacht, M. / Leinhäupl-Wilke, A. / Lücking, S. (Hg.), *Die Weisheit – Ursprünge und Rezeption* (NTA NF 44), München 2003, 17-36.

- Weimar, P., Studien zur Josefsgeschichte (SBAB 44), Stuttgart 2008.
- Weimar, P., „Und er nannte seinen Namen Perez“ (Gen 38,29). Erwägungen zu Komposition und literarischer Gestalt von Gen 38 [erscheint demnächst in BZ].
- Weimar, P. / Zenger, E., Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels (SBS 75), Stuttgart <sup>2</sup>1979.
- Wellhausen, J., Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin <sup>4</sup>1963.
- Westermann, C., Genesis III. Genesis 37-50 (BK I/3), Neukirchen-Vluyn 1982.
- Wilson, L., Joseph, Wise and Otherwise. The Intersection of Wisdom and Covenant in Genesis 37-50 (Paternoster Biblical Monographs), Milton Keynes-Waynesboro 2004.
- Wright, G.R.H., The Positioning of Genesis 38, in: ZAW 94 (1982) 523-529.
- Zenger, E., Das Buch Ruth (ZBK.AT 8), Zürich <sup>2</sup>1992.

Prof. Dr. Peter Weimar  
Stefan-Zweig-Straße 36  
48161 Münster  
Deutschland  
E-Mail: [weimarat@gmx.de](mailto:weimarat@gmx.de)

# Die Zitierung von Psalm 78,51 im Midrasch ha-Gadol des David Ben Amram aus Aden (13./14. Jh.) und in der alt-irischen Vetus Latina (Ps 77,51)

Hans-Georg von Mutius

Psalm 78 handelt bekanntermaßen unter Anderem auch vom Auszug Israels aus Ägypten und von den Plagen, die Gott über dieses Land kommen ließ, um die Freigabe seines Volkes zu erzwingen. Als Höhepunkt der Heimsuchungen wird die Tötung aller männlichen Erstgeborenen erwähnt, die in folgende Worte gekleidet ist:

וַיַּךְ כָּל בְּכוֹר בְּמוֹצְרִים רֵאשִׁית אוֹנִים בְּאֶהְלֵי חַם

= Und er [er]schlug jegliche Erstgeburt in Ägypten, [je]den Erstling der Manneskraft in den Zelten Hams.

Der jemenitisch-jüdische Gelehrte David Ben Amram aus dem späten Mittelalter<sup>1</sup> zitiert in seinem umfangreichen Pentateuchkommentar „Midrasch ha-Gadol“ bei der Exegese von Ex 12,12 den Psalmvers als sachliche Parallele, wobei die handschriftliche Überlieferung seines Kommentars zur Stelle bei der Wiedergabe des Psalmverses schwankt. Die meisten Mss folgen dem masoretischen Text; doch ein Manuskript (Ms ס) hat statt בְּמוֹצְרִים ein בארצם<sup>2</sup>, so dass sich als Konsequenz die folgende Übersetzung ergibt:

Und er [er]schlug jegliche Erstgeburt in ihrem Land, [je]den Erstling der Manneskraft in den Zelten Hams.

Eine oberflächliche Bewertung wird diese Variante als Sekundärbildung abtun, weil es in der Parallelfassung von Ps 105,36 heißt:

וַיַּךְ כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ רֵאשִׁית לְכָל אוֹנִים

= Und er [er]schlug jegliche Erstgeburt in ihrem Land, [je]den Erstling all ihrer Manneskraft.

Dass die Textfassung von Ps 105,36, die die Zelte Hams danach nicht erwähnt, auf Ps 78,51 nach der hier präsentierten Sondertradition eingewirkt haben kann, darf nicht ausgeschlossen werden. Ein Bestreben, wichtige heilsgeschichtliche Ereignisse an verschiedenen Stellen der Bibel durch Schaffung einer einheitlichen Terminologie möglichst parallel zu schildern, muss beim Abschreibeprozess immer in Rechnung gestellt werden. Dennoch ist die

<sup>1</sup> Zu Person und Werk siehe Fish, „Midrash“, 186-187.

<sup>2</sup> Text bei Margalioth, ספר שמונת... מדרש הגדול 188, im ersten Apparat.

Sachlage hier insofern kompliziert, als in der Parallelstelle Ps 105,36 die handschriftliche Primärüberlieferung selber geteilt ist. Statt בארצם lesen dort etliche Mss במצרים,<sup>3</sup> so dass sich zwangsläufig die Ergänzungsfrage stellt, ob nicht auch umgekehrt der Text von Ps 78,51 in seiner primärtextmäßig mit במצרים bezeugten Fassung auf die Parallele in Ps 105,36 reziprok eingewirkt haben könnte.<sup>4</sup> Außerdem kann ausgeschlossen werden, dass dem Schreiber von Ms ס oder schon der von David Ben Amram verarbeiteten Midraschtradition selbst, in die das Zitat aus Ps 78,51 eingewoben ist, ein Versehen unterlaufen ist. Zwar stützen schon die LXX<sup>5</sup>, die Peschitta<sup>6</sup> und die Vulgata (Psalmi iuxta Hebraeos)<sup>7</sup> den Textus receptus der späteren Masora;<sup>8</sup> dennoch gibt es einen bemerkenswerten Zeugen, der die Echtheit der devianten Lesart im Midrasch ha-Gadol zu Ps 78,51 auf beeindruckende Weise validiert. Es handelt sich um das pseudohieronymische, in Irland um die Wende vom 7. zum 8. Jh. verfasste „Breviarium in Psalmos“<sup>9</sup>, das zu Ps 77,51 die folgende altlateinische Bibeltextversion<sup>10</sup> präsentiert:

*Et percussit omne primogenitum in terra eorum: primitias omnis laboris eorum in tabernaculis Cham.*<sup>11</sup>

Bei einer unklaren Manifestation der Vetus Latina wird man in der Regel eine sonst nicht mehr erhaltene griechische Originalfassung anzunehmen haben<sup>12</sup>, die in diesem Fall ganz offenkundig selbst wiederum eine entsprechende hebräische Textbasis gehabt haben dürfte. Die Annahme der Retroversion einer altlateinischen oder auch griechischen Bibelübersetzung eines kanonischen biblischen Buches ins Hebräische durch einen jemenitischen Juden bei

<sup>3</sup> Siehe hierzu schon die Ausgabe von Kennicott, Testamentum 400. Zu Ps 78,51 (Kennicott, Testamentum 375) ist bei ihm keine vom Textus receptus abweichende Lesart mit der Lautung בארצם überliefert. Dieselbe Fehlangeige weist auch de Rossi, Lectiones 54, zur Stelle auf.

<sup>4</sup> Vergl. hierzu auch die Diskussion bei Barthélemy, Critique, 706-707 (zu Ps 105,36).

<sup>5</sup> Text bei Rahlfs, Psalmi 216 (Ps 77,51): καὶ ἐπάταξεν πᾶν πρωτότοκον ἐν Αἰγύπτῳ. Auch die Hexapla-Fragmente zu Ps 77,51 enthalten keine Hinweise in Richtung der Sondertradition im Midrasch ha-Gadol. Vgl. hierzu Schenker, Psalmenbruchstücke 71-72 und 159-160.

<sup>6</sup> Text bei Walter, Testament 92: קטל כל בוכרא דמצרים.

<sup>7</sup> Text bei Gryson, Biblia 869: *et percussit omne primogenitum in Aegypto.*

<sup>8</sup> Der Qumran-Psalter ist zu Ps 78,51 nicht erhalten. Siehe die Negativanzeige bei Abegg / Flint / Ulrich, Sea 534-535.

<sup>9</sup> Zum Charakter des Werkes siehe Frede, Kirchenschriftsteller 532-533.

<sup>10</sup> Gefunden in der Vetus Latina Database, CD-Rom Nr. 5, Karte Nr. 20.

<sup>11</sup> Text bei Migne, Breviarium 1033.

<sup>12</sup> Vgl. hierzu auch die grundlegende Studie von Kraus, Hebraisms 487-513.

vorhandenem hebräischem Text scheidet gleich unter mehreren Aspekten als völlig absurd aus. Die Lesevariante בארצם im Midrasch ha-Gadol zu Ps 78,51 ist zweifellos alt und echt. Damit aber ergeben sich sowohl versintern als auch extern im Verhältnis zur Parallele in Ps 105,36 gewisse Unklarheiten. Beide Verse verfügen sowohl über die Lesung במצרים als auch über die Lesung בארצם. Die Frage nach der ursprünglichen Fassung in beiden Versen ist trotz des eindeutigen Zeugnisses der oben genannten alten Versionen zu Ps 78(77),51 nicht wirklich klar beantwortbar.

### Summary

The medieval Yemenitic Midrash ha-Gadol (13th / 14th century) contains a variant text to Ps 78,51, reading בארצם (= in their land) instead of במצרים (= in Egypt). The deviant reading is testified also in the Irish Vetus Latina to Ps 77,51 (in terra eorum). The textual relationship of Ps 78(77),51 to the parallel text of Ps 105,36 remains unclear.

### Zusammenfassung

Der mittelalterliche jemenitische Midrasch ha-Gadol (13./14.Jrh.) enthält eine Variantenlesung zu Ps 78,51 in Form von בארצם (= in ihrem Land) anstelle des überlieferten במצרים (= in Ägypten). Die abweichende Lesung ist auch in der irischen Vetus Latina zu Ps 77,51 (in terra eorum) bezeugt. Das textgeschichtliche Verhältnis von Ps 78(77),51 zur Parallelstelle Ps 105,36 bleibt unklar.

### Bibliographie

- Abegg, M. / Flint, P. / Ulrich, E., *The Dead Sea Scrolls Bible: Translated and with Commentary*, Edinburgh 1999.
- Barthélemy, D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, IV, in: Psaumes (OBO 50/4), Fribourg / Göttingen 2005.
- De Rossi, J.B., *Variae Lectiones Veteris Testamenti. Ex Immensa Mss. Editorumq[ue] Codicum Congerie Haustae Et Ad Samar. Textum, Ad Vetustiss. Versiones, Ad Accuratiores Sacrae Criticae Fontes Ac Leges Examinatae IV*, Amsterdam 1970 = Parma 1788.
- Fish, S., *Midrash ha-Gadol*, in: *Encyclopaedia Judaica XIV*, <sup>2</sup>2006, 186-187.
- Frede, H.J., *Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Sigel (BVL I/1)*, Freiburg <sup>4</sup>1995.
- Gryson, R. (Hg.), *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, Stuttgart <sup>4</sup>1994.
- Kennicott, B. (Hg.), *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus. Tomus secundus*, Hildesheim u.a. 2003 = Oxford 1780.
- Kraus, M., *Hebraisms in the Old Latin Version of the Bible*, in: *VT 53* (2003) 487-513.
- Margaliot, M. (Hg.), *ספר שמות - על חמשה חומשי תורה - מודרש הגדול*, Jerusalem <sup>4</sup>1983.

- Migne, J.-P. (Hg.), *Breviarium in Psalmos* (PL 26), Paris 1845, 821-1270.
- Rahlfs, A., *Psalmi cum Odis* (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Litterarum Göttingensis editum, X), Göttingen <sup>2</sup>1967.
- Schenker, A., *Hexaplarische Psalmenbruchstücke. Die hexaplarischen Psalmenfragmente der Handschriften Vaticanus graecus 752 und Canonicianus graecus 62 (OBO 8)*, Göttingen 1975.
- Vetus Latina Database – Bible versions of the Latin Fathers / *Vetus-Latina-Institut der Erzabtei Beuron*, Turnhout 2002.
- Walter, D.M. (Hg.), *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version*, II, 3, in: *The Book of Psalms*, Leiden 1980.

Prof. Dr. Hans-Georg von Mutius  
Karwendelstr.32  
81369 München  
Deutschland  
E-Mail: [trivandrum@arcor.de](mailto:trivandrum@arcor.de)

# The Identity of Nabu-sharrussu-ukin, the Chamberlain

## An Epigraphic Note on Jeremiah 39,3\*

*Bob Becking*

## Appendix on The Nebu<sup>(1)</sup>sarsekim Tablet

*Henry Stadhouders*

### 1. The Text of Jeremiah 39,3

The enigmatic text at Jer. 39,3 has long puzzled translators and scholars of the Hebrew Bible. The text obviously lists a group of Babylonian officials whose presence in the middle-gate of Jerusalem frightens king Zedekiah who fled the city by night. The list reads in Hebrew:

נרגל שר־אצר סמג־נבו שר־סכים רב־סרים נרגל שר־אצר רב־מג  
וכל שרית שרי מלך בבל

A literal construction that takes the Masoretic accents seriously, would lead to the following translation:

Nergal-Shareser; Samgar-Nebu; Sar-Sechim the rab-saris; Nergal-Shareser the rab-mag and all the other officials of the King of Babylon.

Many ancient versions as well as some modern renditions reflect the Masoretic reading<sup>1</sup> or show the non-ability to understand or translate the line, such as the Old Greek version:<sup>2</sup>

Ναργαλασαρ καὶ Σαμαγωθ καὶ Ναβουσαξαρ καὶ Ναβουσαρις καὶ  
Ναγαργασανσερ

To some modern scholars the present text was not understandable either.<sup>3</sup> The main problem with this interpretation is the fact that the Masoretic punc-

---

\* I would like to thank my colleague Henry Stadhouders for his valuable remarks and for his willingness to inspect the Nebu<sup>(1)</sup>sarsekim Tablet in the British Museum.

<sup>1</sup> See, e.g., Vulgate: Neregel Sereser Semegar Nabu Sarsachim Rabsares Neregel Sereser Rebmag; Targum; Luther; KJV; NRSV; Dutch Staten Vertaling; La Bible Nouvelle Traduction; modern scholars, cf., Van Selms, *Jeremia* 167-168; Keown / Scalise / Smothers, *Jeremiah* 26-52.226; Roncace, *Jeremiah* 116; Fischer, *Jeremia* 26-52.347.352-353.

<sup>2</sup> According to the *apparatus criticus* of the Göttingen edition there exists a great variety in the spelling of these names throughout the manuscript tradition.

<sup>3</sup> E.g., Thompson, *Book* 644; Holladay, *Jeremiah* 268-269 [with lit.]; McKane, *Jeremiah* 972-976.

tuation would lead to a list of four officials of whom two are without a title (Nergal-Sareser; Samgar-Nebu) and two are presented as being Babylonian functionaries (Sar-Sechim the rab-saris; Nergal-Sareser the rab-mag). This problem connected with the fact that the character of the Babylonian names as well as of the titles was not prima-facie clear has led to a series a (re)constructions of the text, sometimes bordering at the fanciful, as reflected in the *apparatus criticus* of BHS.<sup>4</sup> Next to that, the name Nergal-Shareser seems to be duplicated.

Others have suggested different readings. Wolfram von Soden argued that the element *samgar* in the assumed personal name Samgar-Nebu in fact refers to the function of a high Babylonian officer.<sup>5</sup> David Vanderhooft hinted at the presence of a comparable list at Jer. 39,13. In his view, both texts represent separate conflation of a single list that he reconstructs as follows:<sup>6</sup>

Nabuzaradan the chief cook, Nergalšar'ešer the *snmgr*, Nebušarsekim the *rab-sāris*, and Nabušazban the *rab-māg*.

Without referring to the publications of Von Soden and Vanderhooft, Jack Lundbom proposed to read:

Nergalshareser the Samgar, Nebusarsechim the Rab-saris, Nergalshareser the rab-mag

He construes three different persons – two by the same name – with three different Babylonian titles.<sup>7</sup>

These proposals hint into the direction to construe נְבוֹ שַׂר־סָבִים as the name of a Babylonian official Nabû-šarrussu-ukīn.<sup>8</sup> Until recently, a Nabû-šarrussu-ukīn was only known as a high official (rēš šarri) of the Babylonian king Evil-Merodach.<sup>9</sup> The document naming this high official is dated to the year 561.<sup>10</sup> Vanderhooft suggested that this Nabû-šarrussu-(u)kīn might be the same individual as Jeremiah's נְבוֹ שַׂר־סָבִים, but he considered it an impossible thing

<sup>4</sup> See also Keown / Scalise / Smothers, Jeremiah 26-52.227.

<sup>5</sup> Von Soden, Funktionär 84-90.

<sup>6</sup> Vanderhooft, Empire 149-151.

<sup>7</sup> Lundbom, Jeremiah 37-52.80,84-85.

<sup>8</sup> The final /n/ in the Babylonian name was either corrupted into a Hebrew /m/, or was reconstructed as the second part of a construct chain שַׂר־סָבִים interpreting a certain person as the 'leader' of a group of people, the otherwise unknown *š'kīm*; see Vanderhooft, Empire 151; *pace* Van Selms, Jeremia 168, who proposed the name in the Hebrew Bible to be a corruption of *Nabû-šar-iškun*.

<sup>9</sup> See Sack, Amel-Marduk 68-68, No. 23:4; see Vanderhooft, Empire 151.

<sup>10</sup> What follows on this section has been written by Henry Stadhouders.

to prove.<sup>11</sup> The time span of 34 years between the name's two occurrences would seem to make the persons involved less likely to be the same individual, but allows for their identity still. Assyrian magnates have been shown to hold office for even longer periods of time, with tenures of up to 49 years.<sup>12</sup> Distinct titles could be readily accounted for as a result of promotion, demotion, rotation or, in this case, retirement; Matilla has outlined how careers would have developed at the Assyrian court.<sup>13</sup> If it would turn out that Jeremiah's נְבוֹ שַׂרְיָה the rab ša-rēši, and Nabû-šarrussu-(u)kīn the ša rēš šarri from the reign of Evil-Merodach are indeed one and the same person, and that, at this rate, the lower ranking of his latter title in the courtiers' hierarchy could be due to retirement status, we would nicely have a Neo-Babylonian parallel to the career of Ša-Nabû-šū: After his resignation from the high office of rab ša-rēši, in which he had served Esarhaddon and Assurbanipal for many years, this magnate is eponym of year 658 as a mere ša-rēši and later on in the latter king's reign he pops up again, this time without any title at all but obviously still a man of importance, with his name being mentioned between the rab ša-rēši and the masennu.<sup>14</sup> The Neo-Babylonian vernacular tends to use ša-rēši šarri and ša-rēši as near synonyms, so it seems.<sup>15</sup>

## 2. A Recently Found Clay Tablet

Recently, a Babylonian tablet was uncovered from the archives of the British Museum by the Austrian Assyriologist Michael Jursa.<sup>16</sup> The tablet records a transaction dated by its colophon in the tenth year of Nebuchadnezer, i.e. in the year running from spring 595 – spring 594.<sup>17</sup> The text is the registration of the deliverance of 1.5 minas of gold by Nabu-sharrussu-ukin, the chief eunuch, to the temple Esaggil.

<sup>11</sup> Vanderhooft, *Empire* 151 with note 115.

<sup>12</sup> See Matilla, *King's* 135 sub f).

<sup>13</sup> See Matilla, *King's* 133-136.

<sup>14</sup> See Matilla, *King's* 62-63.136 sub g).

<sup>15</sup> Bongenaar, *Ebabbar Temple* 99-100.

<sup>16</sup> BM 114789 (1920-12-13, 81).

<sup>17</sup> See Parker / Dubberstein, *Chronology* 27-28.

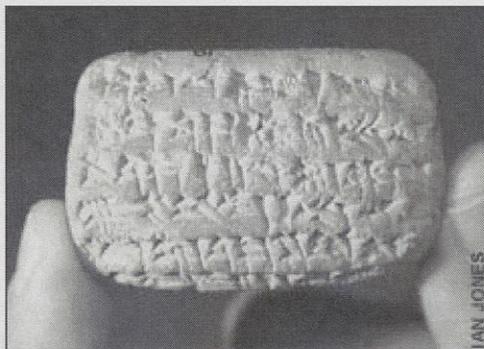


Fig. 1 BM 114789 (1920-12-13, 81)

Provisional Translation:<sup>18</sup>

1·5 lb of gold belonging to Nabû-šarrussu-(u)kīn, Chief of courtiers, which he forwarded to the Esaggil through the agency of Arad-Banītu, Courtier, Arad-Banītu has delivered at the Esaggil.

In the presence of Bēl-usāt son of Aplā, member of the royal guards, and Nādin son of Marduk-zēr-ibni.

Shebat 18<sup>th</sup>, 10<sup>th</sup> year of Nebuchadrezzar, king of Babylon.

### 3. The Identification of Nebu-Sarsekim with *Nabû-šarrussu-ukīn*

Identifying biblical persons with persons known from West-Semitic inscriptions or Mesopotamian texts seems to be an easy task. Here, however, a warning is at stake. In the past identifications have been suggested too often and too easily.<sup>19</sup> It would be better, therefore, to follow the matrix of questions developed by Larry Mykytiuk for identification.<sup>20</sup> Therefore we would like to apply Mykytiuk's three questions model to the proposed identification of the Biblical character נְבוֹ-שַׂרְסִימִים with *Nabû-šarrussu-ukīn* mentioned in the newly uncovered inscription.

*Question 1: How reliable are the inscriptional data?*

The cuneiform inscription was uncovered from the archives of the British Museum in London. Although no details about its provenance are known, it can be assumed that the inscription is authentic. The inscription most probably was found in the archives the Esaggil temple at Babylon.

<sup>18</sup> See the Appendix below.

<sup>19</sup> Mykytiuk, Persons 19-27, refers to two classical misidentifications: the seal of "Jotham" and the seal impressions of Eljakim, steward of "Jehojachin".

<sup>20</sup> Mykytiuk, Persons 34-89; see also the methodological remarks in Uehlinger, Spu-rensicherung 89-137; Becking, David 148-174.

*Question 2: Does the general setting of the inscription permit a match between the inscriptional and the biblical person?*

The inscription mentioning *Nabû-šarrussu-ukīn* is dated by its colophon to the tenth year of the Babylonian king Nebuchadnezzar. This puts the inscriptional person in the same timeframe as the biblical person, the second attack on Jerusalem – as narrated in Jer. 39 – taking place in the ninth year of Zedekiah, king of Judah. Zedekiah was appointed by the Babylonian king Nebuchadnezzar in the aftermath of the first sack of Jerusalem that took place in the seventh regnal year of this king.<sup>21</sup> The language of the inscription – formal and administrative Neo-Babylonian – suggests a positive identification. נְבוֹ שַׂרְרֻסֻּי is presented in the Hebrew Bible as a Babylonian official, therefore the language of the inscription tallies with this datum. The same can be said about the socio-political classification of the inscription that records a major gift of a person assumedly belonging to the court-elite to the main temple in Babylon.

*Question 3: How strongly do specific identifying data in the inscription count for or against an identification?*

The fact that *Nabû-šarrussu-ukīn* is presented in the Babylonian inscription as a *lú.gal.sag = rab ša-rēši* a title that equals Hebrew רַב־סַרְיִים, ‘the chamberlain’, is a very strong indication for a positive identification. Next to that, the singularity of two ‘chamberlains’ with the same name strongly counts for a positive identification.

After applying Mykytiuk’s three questions model to the proposed identification, it can be concluded that we are dealing here with a Grade 3 identification, since it is virtually certain that *Nabû-šarrussu-ukīn* and נְבוֹ שַׂרְרֻסֻּי are one and the same person.<sup>22</sup>

#### 4. A Name is not a Story

Soon after Jursa’s find newspapers and websites claimed that the inscription under consideration would confirm the historicity of at least the narrative on the second attack on Jerusalem by the Babylonians in 587 BCE. Some even claimed that the trustworthiness of the Book of Jeremiah in its entirety was now proved. Even the ‘Times On-line’ remarked that the discovery should be seen as

<sup>21</sup> As narrated in BM 21946 = Babylonian Chronicle V; Wiseman, *Chronicles* 66-75, with Plates V, XIV-XVI; *COS* I, 467-468; Glassner, *Chronicles* 230-231; see Grayson, *Chronicles* 87.99-102; Brinkman, *Chronicle* 73-104; Barstad, *Myth* 61-63; Albetz, *Exilszeit* 71. Note that in 2Kgs 24:12 the capture is dated in the eighth year of Nebuchadnezzar. The difference ‘seventh’ – ‘eighth’ can be explained either by assuming ante-dating in the Book of Kings, or by supposing an autumn year system in this portion of Kings.

<sup>22</sup> Mykytiuk, *Persons* 67-73.

‘dramatic proof of the accuracy of the Old Testament’.<sup>23</sup> In our view, this would be a premature conclusion.

In chapter 39, the Book of Jeremiah is giving evidence on an event with dramatic implications for the city of Jerusalem and its population. This chapter is, however, a fragmented piece of evidence and, besides, written from a Judahite perspective. This does not imply that we do not consider the fall of Jerusalem to the Babylonians as non-historical, but that the details should be analysed with some caution. The recently recovered Neo-Babylonian inscription informs us about the existence of a Babylonian chamberlain named *Nabû-šarrussu-ukān* // נְבוֹ שַׂר־סָכִים. This piece of evidence, however, is no full proof of his actual presence in Jerusalem during the final attack of the Judahite capital. The authors or redactors of the Book of Jeremiah could have picked up this name when in exile.<sup>24</sup> But even in case the historicity of the narrative in Jer. 39 could be proven, that does not imply the historical trustworthiness of the Book of Jeremiah in its entirety or in all its details.

### 5. The Text of Jeremiah 39,3

Returning to the text of Jer. 39,3, it should be noted that the recently uncovered Neo-Babylonian inscription reinforces the proposal by Wolfram von Soden<sup>25</sup> to construe this verse against the Masoretic tradition and translate it as:

Nergal-Sareser, the sinmagar; Nebu-Sar-Sechim the rab-saris; Nergal-Sareser the rab-mag and all the other officials of the King of Babylon.

This implies that the whole series of textual emendations – as can be found in the *apparatus criticus* of BHS – can be skipped as unnecessary. Since the Hebrew noun סַמָּר stands in parallelism to ‘rab-saris’ and ‘rab-mag’, the word should be construed as referring to the title of a Babylonian official<sup>26</sup> and not be seen as a topographic indication.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> <http://www.timesonline.co.uk/tol/comment/faith/article2056362.ece>.

<sup>24</sup> For a variety of proposals of the redaction-history of Jer. 37-44 see, e.g., Pohlmann, *Studien* 108-122; Thiel, *Redaktion* 52-61; Holladay, *Jeremiah* esp. 286-287; Seitz, *Theology* 273-279; Lundbom, *Jeremiah* 37-52; Reimer, *Jeremiah* 207-224; Lipschits, *Fall* 304-347; Fischer, *Jeremia* 279-461.

<sup>25</sup> Von Soden, *Funktionär* 84-90.

<sup>26</sup> Von Soden, *Funktionär*; Weippert, *Besprechung* 158-159; McKane, *Jeremiah* 974-975; Lundbom, *Jeremiah* 37-52.85.

<sup>27</sup> *Pace*, e.g., Unger, *Babylon* 282-285; Van Selms, *Jeremia* 168; Thompson, *Book* 644; Holladay, *Jeremiah* 291; Keown / Scalise / Smothers, *Jeremiah* 230; Fischer, *Jeremia* 352.

APPENDIX: The Nebu<sup>(1)</sup>sarsekim Tablet  
Some Provisional Remarks

*Henry Stadhouders*

1. Transcription

1. 1½ MA.NA GUŠKIN šá<sup>p.d+</sup> AG-LUGAL-*su*-GIN  
(1½ *mana hurāšu ša Nabû-šarrussu-(u)kīn*)
2. LÚ.GAL.SAG šá ina °ŠU<sup>II</sup> P<sup>p</sup>ARAD-<sup>d</sup>DÙ-tú  
(*rab ša-rēši ša ina qāt Arad-Banītu*)
3. LÚ.SAG šá a-na É-sag-gíl  
(*ša-rēši ša ana Esaggil*)
4. ú-še-bi-la P<sup>p</sup>ARAD-<sup>d</sup>DÙ-tú  
(*ušēbila Arad-Banītu*)
5. a-na É-sag-gíl it-ta-din  
(*ana Esaggil ittadin*)
6. ina GUB-zu šá<sup>p.d+</sup> EN-ú-sat  
(*ina ušuzzu ša Bēl-usāt*)
7. A-šú šá<sup>p</sup>A-a LÚ-qur-ZAG<sup>?</sup>  
(*māršu ša Aplā ša-qurbūti<sup>?</sup>*)
8. P<sup>p</sup>na-din A-šú šá<sup>p.d</sup> marduk-NUMUN-DÙ  
(*Nādin māršu ša Marduk-zēr-ibni*)

Blank space

9. ITL.ZÍZ U<sub>4</sub>.18.KAM MU.10.KAM
10. <sup>d</sup>PA-NÍG.°GUB-ú-*su*[r]
11. LUGAL TIN.TIR<sup>ki</sup>

2. Translation

1.5 lb of gold belonging to Nabû-šarrussu-(u)kīn, Chief of courtiers, which he forwarded to the Esaggil through the agency of Arad-Banītu, Courtier, Arad-Banītu has delivered at the Esaggil.

In the presence of Bēl-usāt son of Aplā, member of the royal guards, and Nādin son of Marduk-zēr-ibni.

Shebat 18<sup>th</sup>, 10<sup>th</sup> year of Nebuchadrezzar, king of Babylon.

3. Some observations

The transcription of BM 114789 (1920-12-13, 81) here presented is based on photographs kindly provided by the British Museum A.N.E. Dept. Staff.

Also, Michael Jursa's translation the way he had it divulged over the Internet<sup>28</sup> has proved instrumental in coaxing from the cuneiform its full message, particularly from the lines on the right-hand and bottom edges. A single question-mark had to remain, however. Definite answers must be left to Jursa himself, whose edition will become the scholarly *textus receptus* as a matter of course.

Our man was launched into cyberspace under the name of Nebo-Sarsekim<sup>29</sup> and has so been designated on the world-wide web ever since. Whereas the single instance<sup>30</sup> of the god Nabû being mentioned by the Masoretic Bible in his own right has the god's name vocalized *N<sup>e</sup>bô*, theophoric reference to the god unexceptionally takes the form of *N<sup>e</sup>bû-*, though<sup>31</sup>, and so does the onomastic item under discussion.

1.1: <sup>p.d+</sup>AG-LUGAL-*su*-GIN... Although a logogram in a name's final position seems to usually reflect the name ending in the preterite tense, while imperative mood endings would seem to prefer syllabic writing, it is not uncommon for the latter to be found written logographically too. A random case in point is the type of name ending in *-ušur*, which can be put in writing either syllabographically or using either of the logograms for *našāru*.<sup>32</sup> Consequently, *Nabû-šarrussu-kīn*, 'Nabû, maintain his rule!' might be the proper reading of this name's two known occurrences ending in -GIN.<sup>33</sup> If it is, a third man joins in<sup>34</sup>: <sup>d</sup>*Nabû-LUGAL-ut-su-ki-i-ni* = *Nabû-šarrussu-kīn(i)*, whose name unequivocally has its verb in the imperative mood, the final *-i* - merely being an *überhängender Vokal*.<sup>35</sup>

1.2: LÚ.GAL.SAG... Not only the question of whether our *Nabû-šarrussu-(u)kīn*, the *rab ša-rēši* is likely to be identical with the biblical figure of נָבִי שָׂרֵי סָכִיָּם, the רַב־סָרִיָּם deserves scholarly debate; also worth considering is the possibility that he and his namesake who held the office of *ša rēš šarri* under Amel-Marduk are one and the same individual.<sup>36</sup>

<sup>28</sup> <http://www.telegraph.co.uk/news/main.jhtml?xml=/news/2007/07/11/ntablet111.xml#comments>

<sup>29</sup> Cf. <http://www.telegraph.co.uk/news/main.jhtml?xml=/news/2007/07/11/ntablet111.xml#comments>.

<sup>30</sup> Isa. 46:1; see also Millard, Nabû.

<sup>31</sup> *HAL*<sup>3</sup>, 623b; *DCH* V, 535-537.

<sup>32</sup> *AHw*. 756a-13aß; 14a.

<sup>33</sup> The other one is on record in Sack, Amel-Marduk, no. 23:4, written <sup>p.d+</sup>AG-LUGAL-*ut-su*-GIN, bearing the title of *ša rēš šarri*, 'royal courtier,' the shorter form in BM 114789 is due to the scribe running out of space as he continued on the right-hand edge.

<sup>34</sup> *CAD*, K, 167a, sub k).

<sup>35</sup> *GAG*<sup>3</sup>, § 18e.

<sup>36</sup> See above.

l.3: LÚ.SAG... In translating the hotly debated title of *ša-rēši* and its compounds, Bongenaar has been followed here in his neutral rendering ‘courtier.’<sup>37</sup> In essence *ša-rēši*’s (*šūt-rēši*) are palace employees, who may or may not have been eunuchs proper.<sup>38</sup>

l.3: *šá*... Probably this *šá* awkwardly repeats the *šá* of the preceding line, so it has been left untranslated, as it has by Jursa. Otherwise, one would have to interpret ll. 1-4: ‘... gold, which is in the custody of A., (and) which he (sc. N.) forwarded ...’

ll.3-5: *a-na É-sag-gil ú-še-bi-la* <sup>P</sup>A. ... *it-ta-din*... In the absence of further evidence detailing *Nabû-šarrussu-(u)kīn*’s official duties, business interests or devotional inclinations we can only speculate for what purpose he did allocate an amount of gold this size to Babylon’s main temple. On no account did he owe it as a debt, for in that case a receipt with a quite different phraseology would have been made out, which would not have failed to use the *mahir*<sup>39</sup> and/or *etir*<sup>40</sup> formula.<sup>41</sup> The gold would not have been called his<sup>42</sup> in the first place. A deposit can be ruled out for similar reasons.<sup>43</sup> Our record can best be placed in Jursa’s class of administrative texts ‘... found predominantly in the temple archives where they constitute the overwhelming majority of our sources,’ and which ‘usually concern the transfer of a commodity (...) from one party to another. The scribes typically took note of the following information:

- a) the type and amount of commodity or object involved;
- b) the type of transaction (object received, given, expected to be given etc.);
- c) the party or parties involved, and finally
- d) the date.<sup>44</sup>

<sup>37</sup> Bongenaar, Temple 99-100.

<sup>38</sup> The issue ‘eunuch or not’ is briefly surveyed by Bongenaar, Temple 99-100, and Mattila, King’s Magnates 131-132. The evidence from Assyria strongly points to a *ša-rēši* typically having been incapacitated from begetting children. Things need in no way have been the same for Babylonia, though.  
[Postscriptural note: a heavily documented assessment of the topic has recently been delivered by Siddall, Re-examination 225ff.]

<sup>39</sup> ‘He (PN, creditor) has received (the money indebted, or part of it),’ normally preceded by ‘from (ina qāt) PN (debtor).’

<sup>40</sup> ‘He (PN, creditor) has been fully paid (the money indebted),’ normally preceded by ‘from (ina qāt) PN (debtor).’

<sup>41</sup> For a succinct description of this type of text see Jursa, Documents 44, sub 4.3.5: ‘Receipts.’ Cf. San Nicolò, Ungnad 464-493: ‘H.-Quittungen.’

<sup>42</sup> l.1: *šá*, ‘belonging to.’

<sup>43</sup> Jursa, Documents 44, sub 4.3.4: ‘Records of deposit.’

<sup>44</sup> Jursa, Documents 44-48: 4.4.

Formally our record of deliverance (*ušēbila ... ana Esaggil ittadin*<sup>45</sup>) resembles ‘Sippar texts in which craftsmen “deliver” (*ittadin* or similar forms) their products<sup>46</sup> to the temple.

However, an artisan delivering a finished piece of handicraft to his institutional employer differs widely from a state official allocating raw material of immense value to it. Given their *ad-hoc* character and limited scope generally an overall contextualisation of these innumerable notes and records within the framework of the temple archives will not come into reach soon.<sup>47</sup>

1.7: <sup>P</sup>A-a... Along with <sup>P</sup>Ap-la-a, <sup>P</sup>A-ya-a and <sup>P</sup>A-a-a, to mention but the commonest forms, this spelling reflects the commonly attested hypocoristicon of names having *apla-* as their first or second component. Yet, reading <sup>P</sup>A-ya-a and <sup>P</sup>A-a-a = *Aplāya*, whereas <sup>P</sup>A-a and <sup>P</sup>Ap-la-a = *Aplā* (or *Aplā* for that matter) would seem a cautious thing to do. This man, too, has got his name spelt wrongly from the very onset of his second life on the Internet, being referred to as ‘Alpaya’.

1.7: LÚ-*qur*-ZAG<sup>2</sup>... This line is on the lower edge and seems to continue on the right-hand edge. On the photo the last discernable sign could be GUR = *qur-*, which is what Jursa’s translation<sup>48</sup> suggests; on his authority the present author cannot but assume it is. At that rate the title can be expected to continue either -ZAG or -*bu-tú* on the right-hand edge. Since a *ša-qur(ru)būti* belongs to the king’s personnel, put at the disposal of his high officials, *Aplā* is likely to be one of the guards whom *Nabû-šarrussu-(u)kīn* the *rab ša-rēši* would have charged with the task of escorting his envoy *Arad-Banītu* on this risky mission. For one thing, this piece of information is a welcome addition to our scanty knowledge of the interaction between state and temple in first millennium Mesopotamia.<sup>49</sup>

#### 4. Final Remark

Suffice it for the present to have these most provisional notes. We can only hope for the chief expert in the matter of Neo-Babylonian archives to soon enlighten us on each and every aspect of this humble tablet of rare impact.

<sup>45</sup> Cf. Jursa, Documents 48, sub *abāku*: ‘ventive forms (and less frequently sentences with *ultu* and *ina qāt* phrases) concern deliveries to the temple.’

<sup>46</sup> Jursa, Documents 47.

<sup>47</sup> Jursa, Documents 59: 6.3: ‘The structure of temple archives.’

<sup>48</sup> ‘Royal bodyguard,’ apparently translating *ša-qur(ru)būti/u*.

[Postscriptal note: After this paper had been accepted for publication I was kindly informed by Prof. Jusa that Bēl-usāt’s title ought to be read LÚ.GÍR.LÁ = *īābi ḫu*, ‘butcher’, which is how a royal body-guard would have been designated in the Neo-Babylonian South; *ša-qur(ru)būti/u* is strictly Neo-Assyrian counterpart.]

<sup>49</sup> Bongenaar, Temple 101 with note 99.

### Summary

A recently uncovered Neo-Babylonian document contained the name of an officer: *Nabû-šarrussu-ukīn* the *rab ša-rēši*. This name elucidates the enigmatic text at Jer. 39,3, where Nergal-Shareser, the Samgar; Nebu-Sar-Sechim, the rab-saris needs to be read. There is a high degree of possibility that the newly uncovered Babylonian officer can be identified with the person mentioned in Jer. 39,3. This identification, however, does not imply a full confirmation of the story in Jer. 39

### Zusammenfassung

Ein vor kurzem gefundenes neu-babylonisches Dokument enthält den Namen eines Offiziers: *Nabûšarrussu-ukīn* der *rab ša-rēši*. Dieser Name verdeutlicht den enigmatischen Text von Jer. 39,3, wo

Nergal-Shareser, der Samgar, Nebu-Sar-Sechim, der rab-saris gelesen werden soll. Die Identifikation des neulich gefundenen neu-babylonischen Offiziers mit der Person aus Jer. 39 ist sehr wahrscheinlich. Diese Identifikation ist jedoch keine Bestätigung der Erzählung Jer. 39.

### Bibliography

- Albertz, R., *Die Exilszeit 6. Jahrhundert v. Chr.* (BibEnz 7), Stuttgart / Berlin / Köln 2001.
- Barstad, H.M., *The Myth of the Empty Land: A Study in the History and Archaeology of Judah during the 'Exilic' Period* (Symbolae Osloenses Fasciculus Suppletorius 28) Oslo 1996.
- Becking, B., *From David to Gedaliah: the Book of Kings as Story and History* (OBO 228) Fribourg / Göttingen 2007.
- Bongenaar, A.C.V.M., *The Neo-Babylonian Ebabbar Temple at Sippar: Its Administration and Its Prosopography* (Uitgaven Ned. Hist. Arch. Instituut te Istanbul, 80), Istanbul 1997.
- Brinkman, J.A., *The Babylonian Chronicle Revisited*, in: Abush, T. et al. (eds), *Lingering over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran* (HSS, 37), Atlanta 1990, 73-104.
- Fischer, G., *Jeremia 26-52* (HThKAT), Freiburg / Basel / Wien 2005.
- Glassner, J.-J., *Mesopotamian Chronicles* (SBL WAW 19), Atlanta 2004.
- Holladay, W.L., *Jeremiah 2: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 26-52* (Hermeneia), Minneapolis 1989.
- Grayson, A.K., *Assyrian and Babylonian Chronicles* (TCS 5), Locust Valley 1975.
- Jursa, M., *Neo-Babylonian Legal and Administrative Documents. Typology, Contents and Archives* (GMTR 1), Münster 2005.
- Keown, G.J. / Scalise, P.J. / Smothers, T.G., *Jeremiah 26-52* (WBC 27), Waco, TX 1995.
- Lipschits, O., *The Fall and Rise of Jerusalem: Judah under Babylonian Rule*, Winona Lake 2005.
- Lundbom, J.R., *Jeremiah 37-52: A New Translation with Introduction and Commentary* (AncBib 21C), New York 2004.
- Mattila, R., *The King's Magnates: A Study of the Highest Officials of the Neo-Assyrian Empire* (SAAS 12), Helsinki 2000.

- McKane, W., *Jeremiah II* (ICC), Edinburgh 1996.
- Millard, A.R., Nabû, in: <sup>2</sup>DDD, 607-10.
- Mykytiuk, L.J., *Identifying Biblical Persons in Northwest Semitic Inscriptions of 1200-539 B.C.E.* (SBL Academia Biblica 12), Atlanta 2004.
- Parker, R.A. / Dubberstein, W.H., *Babylonian Chronology 626 B.C. – A.D. 76*, Providence 1956.
- Pohlmann, K.-F., *Studien zum Jeremiabuch: Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches* (FRLANT 118), Göttingen 1978.
- Reimer, D.J., *Jeremiah Before the Exile?*, in: Day, J. (ed.), *In Search of Pre-Exilic Israel* (JSOT.S 204), London / New York 2004, 207-224.
- Roncace, M., *Jeremiah, Zedekiah, and the Fall of Jerusalem* (Library of Hebrew Bible / OTSt 423), New York / London 2005.
- Sack, R.H., *Amel-Marduk 562-560 B.C.* (AOATS 4), Neukirchen-Vluyn 1972.
- San Nicolò, M. / Ungnad A., *Neubabylonische Rechts- und Verwaltungsurkunden übersetzt und erläutert*, Leipzig 1935.
- Seitz, C.R., *Theology in Conflict: Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah* (BZAW 176), Berlin / New York 1989.
- Siddall, L.R., *A Re-examination of the Title ša-rēši in the Neo-Assyrian Period*, in: Gilgameš and the World of Assyria. Proceedings of the Conference Held at the Mandelbaum House, The University of Sydney, 21-23 July 2004 (ANES.SS 21), Leuven 2007, 225ff.
- Thiel, W., *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45* (WMANT 52), Neukirchen Vluyn 1981.
- Thompson, J.A., *The Book of Jeremiah* (NICOT), Grand Rapids 1980.
- Uehlinger, C., *Spurensicherung. Alte und neue Siegel und Bullen und das Problem ihrer historischen Kontextualisierung*, in: Lubs, L. e.a. (eds), *Behutsames Leben: Alttestamentliche Exegese im interdisziplinären Methodendiskurs*, FS Chr. Hardmeier (ABG 28), Leipzig 2007, 89-137.
- Unger, E., *Babylon: Die heilige Stadt nach der Beschreibung der Babylonier*, Berlin 1931.
- Vanderhooff, D.S., *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets* (HSM 59), Atlanta 1999.
- Van Selms, A., *Jeremia II* (POT), Nijkerk 1974.
- Von Soden, W., *Der neubabylonische Funktionär Sinmagir*, in: ZA 62 (1972) 84-90.
- Weippert, M., *Besprechung von S. Parpola, Neo-Assyrian Toponyms*, in: Göttingische Gelehrte Anzeigen 224 (1972) 150-161.
- Wiseman, D.J., *Chronicles of the Chaldaean Kings*, London 1956.

Prof. Dr. Bob Becking & Henry Stadhouders, MA  
 Dept. of Theology / Religious Studies  
 Faculty of the Humanities – Utrecht University  
 Heidelberglaan 2  
 3584 CS Utrecht  
 Niederlande  
 E-Mail: [b.e.j.h.becking@uu.nl](mailto:b.e.j.h.becking@uu.nl) & [h.stadhouders@uu.nl](mailto:h.stadhouders@uu.nl)

# Das Jonabuch und „hellenistische Religionskultur“ zum Gespräch mit U. Mell

Meik Gerhards

## 1. Anmerkungen zu einer Rezension

Die kritische Besprechung von Monographien ist ein notwendiger und förderlicher Bestandteil des wissenschaftlichen Gesprächs und von jedem Verfasser erwünscht, der seine Ausführungen nicht als abschließendes Wort zu einem Thema versteht, sondern daran interessiert ist, in der Diskussion mit Gleichinteressierten daran weiterzuarbeiten. Vor diesem Hintergrund danke ich U. Mell für die Besprechung meiner „Studien zum Jonabuch“<sup>1</sup> in der „Theologischen Literaturzeitung“.<sup>2</sup>

Allerdings drängen sich mir kritische Rückfragen an diese Besprechung auf. So ist unklar, woher er Kenntnisse über die Absichten hat, die mich bei der Wahl des Titels geleitet haben,<sup>3</sup> und ich möchte noch einmal wie schon im Vorwort des Buches versichern, den reichlich allgemeinen Titel „Studien zum Jonabuch“ nicht gewählt zu haben, um das Buch mit dem gleichnamigen Klassiker von H.W. Wolff auf eine Ebene zu stellen, sondern um das Unabgeschlossene zu unterstreichen, das dem Buch als einem Gesprächsbeitrag eignet.

Darüber hinaus finde ich bei Mell manche von mir vertretenen Argumente und Auffassungen verkürzt und verzeichnet wiedergegeben. So habe ich als Grundfrage des Jonabuches folgendes Problem herausgearbeitet: „Wie kann Jahwe es nicht nur zulassen, sondern sogar fördern, dass die in Ninive verkörperten, Israel beherrschenden und bedrohenden Großmächte weiter existieren statt dem Gericht zu verfallen? Warum beendet er nicht die Vorherrschaft fremder Mächte über Israel?“<sup>4</sup> Wenn Mell nun kritisiert, es sei nicht zu begründen, „wieso erst in (prä-)hellenistischer Zeit“ die von mir „namhaft gemachte Grundfrage entsteht. Zu offensichtlich“ sei sie „kein spezifisches Merkmal hellenistischer, sondern allgemein nachexilischer Zeit“, mit meinen Hinweisen

---

<sup>1</sup> Gerhards, Studien.

<sup>2</sup> Mell, Rezension.

<sup>3</sup> Mell, Rezension Sp. 632: „Darf Wolffs Buch zu den Klassikern der Jonabuchforschung zählen, so möchte der von G[erhards] nicht ohne Absicht gewählte Titel, dass seine Ausführungen an denen von Wolff gemessen werden (anders VII)“. Für Mell ergibt sich aus der von ihm unterstellten Absicht die Frage: „Kann G.s Buch erneut eine Zäsur in der alttestamentlichen Jonabuchforschung bewirken?“

<sup>4</sup> Gerhards, Studien 131, zitiert in Mell, Rezension Sp. 633.

lasse „sich das Jonabuch allenfalls als nachexilisch bestimmen“;<sup>5</sup> so kann ich das nur erstaunt zur Kenntnis nehmen, war es doch nie meine Absicht zu behaupten, das von der Grundfrage auf den Punkt gebrachte Problem des „andauernden Exilsgeschicks“ Israels<sup>6</sup> sei erst in hellenistischer Zeit aktuell gewesen. Die hellenistische Datierung legt sich mir auch gar nicht von der Grundfrage her nahe, sondern durch Beobachtungen zur Motivgeschichte der Verschlingungsszene in Jon 2 sowie auf Grund des Ninivebildes, das Elemente zu enthalten scheint, die ursprünglich den Persern zugeschrieben wurden, wobei das Perserreich aber schon im verklärten Rückblick erscheint.<sup>7</sup> Mell erwähnt diese Datierungshinweise im Unterschied zu anderen Rezensenten<sup>8</sup> leider gar nicht.

Ähnliches zeigt sich auch an seinen Aussagen über den abschließenden Teil meines Buches, der der Applikation des Jonabuches gewidmet ist.<sup>9</sup> „Gerhards Applikation des Jonabuches ‚als Einspruch gegen einen zu eng gefassten christlichen Exklusivismus‘ endet zudem in einem Debakel: vergleicht er doch die durch Ninives Weltherrschaftsambitionen entstehende Bedrohung Israels mit dem Verlust von Privilegien, der der Christenheit durch den derzeitigen ‚pluralistischen Markt der Weltanschauungen‘ entsteht“.<sup>10</sup> Zunächst versuche ich gar nicht, das Jonabuch als „Einspruch gegen einen zu eng gefassten christlichen Exklusivismus“ zu lesen. Mell bezieht sich auf eine Stelle, an der ich auf eine Arbeit von J. Hausmann eingehe und feststelle, dass sich das Jonabuch von ihrem Ansatz aus als „Einspruch gegen einen zu eng gefassten christlichen Exklusivismus lesen“ *ließe*,<sup>11</sup> ich selbst folge diesem Ansatz jedoch nicht.<sup>12</sup> Der Vergleich der Bedrohung Israels durch Ninive mit dem von der gegenwärtigen Christenheit erlebten Verlust von Privilegien bzw. dem Traditionsabbruch in den ehemals selbstverständlich christlich geprägten Ländern Europas bildet eine Art „Aufhänger“ zu Beginn des Kapitels, gedacht als

---

<sup>5</sup> Mell, Rezension Sp. 633.

<sup>6</sup> Der Begriff ist in Gerhards, Studien 132, nach Kaiser, Gott 22, verwendet. Kaiser umschreibt mit diesem Begriff die „durch den Untergang des jüdischen Reiches begründete Auslieferung [Israels] an fremde Herren und seine Zerstreung unter den Völkern“.

<sup>7</sup> Siehe dazu Gerhards, Studien 63-64. (mit Hinweis auf: Gerhards, Hintergrund); 97-100 (zu den ursprünglich persischen Elementen des Ninivebildes).

<sup>8</sup> So Witte, Rezension.

<sup>9</sup> Siehe dazu Gerhards, Studien 209-215.

<sup>10</sup> Mell, Rezension Sp. 634.

<sup>11</sup> Gerhards, Studien 210. Es geht um Hausmann, „Wer ist wahrhaft gottesfürchtig?“ vor allem 114, wo Hausmann der Position Mells recht nahe kommt.

<sup>12</sup> Siehe etwa Gerhards, Studien 212.

Versuch der Aktualisierung. Das Gefühl der Bedrohung und Marginalisierung bis hin zu Existenzängsten, die Israel gegenüber Ninive empfand, sollte auf Erfahrungen der gegenwärtigen Christenheit bezogen werden, ohne zu enge Übereinstimmungen zwischen der Bedrohung durch Ninive und dem gegenwärtigen weltanschaulichen Pluralismus zu behaupten. Jede Rezension hat das Recht, diesem Aktualisierungsversuch verständnislos gegenüberzustehen und mag ihn als Debakel bezeichnen; es ist aber nicht hinzunehmen, wenn ein Rezensent in massiv kritischer Weise die Aussage eines ganzen Kapitels auf einen Durchgangsgedanken reduziert.

Positiv ist demgegenüber die folgende Anregung aufzunehmen: „Soll es [=das Jonabuch] jedoch mit dem für Israel so attraktiven (vgl. die LXX) wie auch anstößigen Hellenismus (vgl. den Bürgerkrieg 167-164 v.Chr.) in Berührung gebracht werden, so ist anders als bei G. eine Vorstellung von hellenistischer Religionskultur und ihrer ambivalenten Wirkung auf das Frühjudentum notwendig. Ein [sic!] Ansatz dazu wäre wahrzunehmen, dass nach 3,8 Ninives Umkehr eben nicht als Glaubensentscheidung für JHWH (so aber die nichtjüdischen Seeleute nach 1,16), sondern im Vertrauen auf den allmächtigen Gott als ethische Neuausrichtung geschieht. Wenn aber der Schöpfergott jede menschliche Absage an Gewalt unabhängig von einer religiösen Umorientierung mit Lebensteilhabe beglückt (vgl. 3,9f.; 4,2c in Aufnahme von Jer 18,7f.), so ist jüdischer Glaube gefragt, welchen Beitrag die JHWH-Offenbarung zur Erkenntnis des allgemeinen Guten in der Konkurrenz der Religionen noch bietet bzw. bieten könnte“.<sup>13</sup> Gegen Ende seiner Besprechung zählt er noch einmal programmatisch „die Positionierung in Israels zwiespältigem Umgang mit dem Hellenismus“ zu den „Standards einer Auslegung des Jonabuches“.<sup>14</sup>

In der Tat liegt unter Voraussetzung der – keineswegs selbstverständlichen – hellenistischen Datierung<sup>15</sup> die Frage nahe, ob und wie sich das Jonabuch in die israelitische Religionsgeschichte jener Zeit einordnet.

Mell hat dazu selbst einen Beitrag vorgelegt<sup>16</sup>, und er beklagt mit Recht, dass in meinen „Studien zum Jonabuch“ wenigstens eine Forschungsmeinung

<sup>13</sup> Mell, Rezension Sp. 633.

<sup>14</sup> Mell, Rezension Sp. 634.

<sup>15</sup> Häufig wird eine Datierung in die Perserzeit vertreten, siehe dazu die in Gerhards, Studien 63 Anm. 184, genannte Literatur. Von den neuesten Kommentaren denkt Golka, Jona 44, auf Grund des Verhältnisses zu Joel an „die letzten hundert Jahre der Perserzeit“; demgegenüber zieht Jeremias, Buch 80, eine Datierung in die Ptolemäerzeit vor.

<sup>16</sup> Mell, Theologie.

zu wenig transparent behandelt wurde, nämlich seine eigene.<sup>17</sup> Nun ist es angesichts der kaum noch zu überschauenden Fülle an Sekundärliteratur wohl unumgänglich, dass nicht jede Position angemessen berücksichtigt werden kann, und Mells Aufsatz ist sicher nicht der einzige Beitrag, den ich zu oberflächlich behandelt habe. Der Hauptkritikpunkt besteht aber darin, dass ich Mell recht plakativ als Beispiel für einen modernen Exegeten genannt habe, der der Gefahr nicht entgangen ist, im erschlossenen Autor des Jonabuches vorschnell seinesgleichen zu sehen. Es schien mir als Eintragung moderner Auffassungen verdächtig, dass er der Erzählung eine „kosmopolitische Religionsanschauung“ attestiert, die vom Verlust der eigenen Identität bedroht ist, und dass er dem Jonabuch „aufklärerische Offenbarungstheologie“ unterstellt, nach der „JHWHs Barmherzigkeit nicht eo ipso bei Moses Geboten, sondern auf der Seite der Gerechtigkeit steht“. Dasselbe gilt für seine Aussage, dass „das Jon darauf Wert legt, dass das Gemeinsame der Völker in der aus dem Gottglauben folgenden Ethik liegt“. <sup>18</sup> Ich bedaure die plakative, an das Persönliche rührende Kritik, und das umso mehr, als mir Mell als Person und seine Haltung zu religiösem Kosmopolitismus und Pluralismus etc. nicht bekannt ist. Daher möchte ich mich nachholend ausführlicher mit seinem Beitrag zum Jonabuch auseinandersetzen und sachlich begründen, warum ich der darin herausgearbeiteten Verbindung der Erzählung mit einer „kosmopolitischen“ Richtung des antiken Reformjudentums skeptisch gegenüberstehe. Es handelt sich hierbei um eine Fragestellung, die insofern von weitreichender Relevanz ist, als sich aus ihrer Beantwortung Konsequenzen für den theologischen Ansatz ergeben können. Dabei geht es konkret darum, inwiefern das Jonabuch als exegetische Untermauerung für pluralistisch-theologische Ansätze dienen kann. Diese Frage stellt sich auch unabhängig von der Diskussion mit Mell, der auf entsprechende Konsequenzen der Exegese nicht eingeht.

## 2. Mells Verständnis des Jonabuches als „missionarisches Propagandabuch“ des frühen (prä-)hellenistischen Reformjudentums

Das große Ärgernis, um das es im Jonabuch geht, ist unbestritten das gnädige Handeln Jahwes an Ninive. Über die Bewahrung Ninives vor dem Gericht ist Jona nach 4,1-3 zu Tode betrübt, und die Schlussfrage in 4,10-11 stellt – auf der Figurenebene Jona, auf der Erzählebene den Leser – vor die Entscheidung, ob er der Begnadigung Ninives zustimmen kann.<sup>19</sup> Damit ist aber das eigentlich verhandelte Problem noch nicht benannt. Dazu ist festzustellen,

<sup>17</sup> Mell, Rezension Sp. 633-634. Auf den von ihm genannten S. 123-124 gehe ich auf seinen Aufsatz ein.

<sup>18</sup> Die Zitate beziehen sich auf Mell, Theologie 90-91.

<sup>19</sup> So auch Mell, Theologie 80.

wofür die erzählerische Größe Ninive steht, und wie ihr Verhältnis zu Jahwe gesehen wird.

Mell nähert sich diesen Fragen durch Analysen des Raum- und Figurenkonzepts sowie des in der Erzählung verarbeiteten Stoffs.<sup>20</sup>

Er deckt ein durch exponierte Orte umrissenes dreiteiliges Raumkonzept auf: „Tarschisch liegt am westlichen Ende der bewohnten Welt, Ninive dagegen im (Nord-)Osten der Ökumene. Und in Jonas Heimatland, Palästina, begegnen sich West und Ost“.<sup>21</sup> Aus diesem Konzept ergibt sich unter anderem, dass der Ort östlich von Ninive, an dem sich der Prophet nach Jon 4,5 niederlässt,<sup>22</sup> also der Schauplatz der abschließenden Szene mit der Lösung des Konflikts,<sup>23</sup> mythischen Charakter besitzt: „Markiert nach dem Weltbild des Jon Ninive den östlichsten Ort der Ökumene, so meint die Angabe ‚östlich von Osten‘ einen mythischen Ort der Gottesnähe jenseits der irdisch-bewohnten Welt. In atl. Texten wird dieser Ort als ‚Garten Eden‘ oder ‚Paradies‘ bezeichnet, der bzw. das nach antiker Vorstellung ganz weit im Osten (vgl. Gen 2,8) liegen soll“.<sup>24</sup>

In Mells Analyse des Figurenkonzepts erscheinen die Niniviten neben Jona als die zweite Gruppe menschlicher Personen in der – nach der Seenotrettungsgeschichte (1,4-2,11) – zweiten Rettungsgeschichte des Buches (3,1-4,4). Dabei sei entscheidend, „dass die ganze Einwohnerschaft von Ninive der Vernichtungsankündigung eines Fremdpropheten, dem [sic!] Hebräer Jona, Vertrauen schenkt und vorbildlich fromm öffentliche Buße in Sack und Asche tut“.<sup>25</sup>

Die Buße der Niniviten umfasst nach Mell zwei Aspekte. Zum einen geht es um „das glaubende Vertrauen zu einem neuen Gott“.<sup>26</sup> Danach wäre den Niniviten der von Jona verkündigte Gott zuvor nicht bekannt gewesen, während sie ihn jetzt als „auch über ihre Stadt bestimmenden Herrn der Geschichte“ anerkennen.<sup>27</sup> Gleichwohl nennen sie ihn nicht mit seinem Eigennamen

<sup>20</sup> Zu dem an der Erzähltextanalyse orientierten methodischen Hintergrund siehe Mell, Theologie 69.

<sup>21</sup> Mell, Theologie 70.

<sup>22</sup> Nach Mell, Theologie 71; Mell, Rezension Sp. 633-634., liegt in 4,5 keine Nachholung vor; anders Gerhards, Studien 37-38, der die ganze Passage 4,5-9 als solche wertet. Dass wenigstens in 4,5 ein Rückgriff vorliegt, ist nach Jeremias, Buch 108 Anm. 69, heute weitgehend anerkannt.

<sup>23</sup> Mell, Theologie 73, geht von einer dreiteiligen Grobgliederung aus: Exposition (1,1-3); Krise (1,4-4,4); Lösung (4,5-11), bei der der lange Mittelteil noch einmal in 1,4-2,11 und 3,1-4,4 zu unterteilen ist.

<sup>24</sup> Mell, Theologie 73.

<sup>25</sup> Mell, Theologie 77.

<sup>26</sup> Mell, Theologie 78.

<sup>27</sup> Mell, Theologie 78.

„Jahwe“ wie die Seeleute in 1,14, und sie geloben auch keine rituellen Handlungen am Jerusalemer Tempel wie jene in 1,16. Während die Seeleute nach Mells Interpretation zu Proselyten werden,<sup>28</sup> gilt für Ninive: „Die umkehrenden Niniviten werden nicht zu JHWH-Verehrern, die sich analog zum Verhalten der Schiffsbesatzung zu Gelübden und einer Opferwallfahrt zum JHWH-Tempel in Jerusalem entschließen. Die Niniviten werden zu Gottesgläubigen an den alle Völker, so auch die Niniviten und Israel regierenden Gott. Aber sie konvertieren nicht zur jüdischen Religion, die den Gott JHWH in Kultus und Ritus als den alleinigen Gott verehrt“.<sup>29</sup>

Den zweiten Aspekt der Buße Ninives sieht Mell nach 3,8 in einer „Abkehr von hemmungsloser böser Gewalt gegen Menschen und eine[r] Hinwendung zu den allgemeingültigen Handlungsmaximen des Guten und der Gerechtigkeit“.<sup>30</sup>

Die Gewalttätigkeit Ninives war dem Jona-Autor im Rahmen der israelitisch-biblischen Tradition vorgegeben. So charakterisiert Mell in seiner Stoff-Analyse unter Verweis auf Nah 1,11; 3,1; Zef 2,13-15; 2Kön 19,36 = Jes 37,37 Ninive als den „mächtigen und einflussreichen assyrischen (Stadt-) Staat (...)“, in der [*sic!*] sich die Residenz des Königs von Assur befindet. Hier wohnt nach jüdischer Auffassung ein Königsvolk, das moralisch verderbt ist bis auf die Knochen. (...) Entscheidend nun ist, dass das ‚böse‘ Ninive mit seinen imperialen Bestrebungen, der Gewaltherrschaft über andere Völker, auch die Vernichtung des jüdischen Staates anstrebt“.<sup>31</sup>

Jonas Ärger charakterisiert Mell folgendermaßen: „Jona empfindet es jedoch als ein ‚großes Übel‘ (V.1 [=4,1]), nämlich als eine Aporie seines Glaubens, dass der von Israel verehrte Gott JHWH auf eine ausschließlich ethisch orientierte Umkehr von Nichtisraeliten auf sein angedrohtes Gericht zu verzichten bereit ist“.<sup>32</sup> Danach behandelt das Buch folgende Grundfrage: „Es läuft auf die Frage zu, ob ein Jude, der an JHWH, den offenbaren Gott Israels und den allmächtigen Schöpfer der Welt glaubt, theologisch akzeptieren kann, dass ethische Umkehr von Nichtjuden und nicht erst ihre religiöse Konversion zu Israel von JHWH mit uneingeschränktem Lebensrecht versehen wird“.<sup>33</sup>

In Mells Zusammenfassung der Theologie des Jonabuches klingt schon im ersten Satz die Spannung von Universalismus und Partikularismus an, von der

---

<sup>28</sup> Siehe Mell, Theologie 77.

<sup>29</sup> Mell, Theologie 78.

<sup>30</sup> Mell, Theologie 78-79.

<sup>31</sup> Mell, Theologie 82.

<sup>32</sup> Mell, Theologie 79.

<sup>33</sup> Mell, Theologie 80-81.

das alttestamentliche Gottesbild geprägt ist.<sup>34</sup> „JHWH, der Israel allein offenbare Gott, ist der Schöpfer der ganzen Welt“.<sup>35</sup> Dieser Satz scheint noch vorzusetzen, dass Israel nach dem Jonabuch vor allen anderen Völkern durch eine besondere Nähe zum Schöpfer der ganzen Welt ausgezeichnet ist,<sup>36</sup> allerdings enthält die von Mell herausgearbeitete Theologie eine Verschiebung des Gottesbildes in Richtung auf den universalen Pol. So lauten weitere Sätze seiner Zusammenfassung: „3. Israel verehrt als Religionsgemeinschaft den allmächtigen Gott des Himmels unter dem Namen JHWH in Kultus und Ritus am Jerusalemer Tempel im Heiligen Land. 4. Die Völker der Erde verehren denselben Himmels Gott, jedoch kultisch und rituell an anderen Orten und auf je verschiedene Weise. (...) 6. Der mit allen Völkern gemeinsame Gottesglaube bedeutet jedoch die Koexistenz der jüdischen Glaubensnation mit den gottesgläubigen Völkern. Denn 7. Ziel der Schöpfung ist nicht das geschichtliche Heil für Israel und das Unheil für die Völker, sondern das friedliche und gerechte Zusammenleben aller Völker“.<sup>37</sup>

Die Rede von „demselben Himmels Gott“ bzw. vom „mit allen Völkern gemeinsamen Gottesglauben“ und der „Koexistenz der jüdischen Glaubensnation mit den gottesgläubigen Völkern“ wird allerdings als Interpretation des Jonabuches falsch, wenn die Abstufung, die die Erzählung zwischen Israel und Ninive sieht, übergangen wird. Davon soll später ausführlicher die Rede sein.

Bei Mell wirkt sich die Verschiebung des Gottesbildes in Richtung auf den universalen Pol dahingehend aus, dass er dem Jonabuch einen Ort im (prä-)hellenistischen Reformjudentum zuweist und damit in Kreisen, die das Judentum nur unter der Bedingung für überlebensfähig hielten, dass es grundsätzlich anerkennt, dass Israel mit den anderen Völkern in einer gemeinsamen Gottesverehrung verbunden ist: „Wie die erzählte Jona-Figur sich den Tod herbeiwünscht, so droht der jüdischen Religion nach Meinung des Jon[abuches] ihr Untergang, wenn sie nicht bereit ist, zu der in Jon 4,10-11 präsentierten

<sup>34</sup> Siehe auch Gerhards, Studien 124-126. Ich spreche dort vom „Monotheismus Israels“ bzw. dem „entwickelten israelitischen Gottesbild“; die Formulierungen sind dahingehend zu präzisieren, dass jeweils das israelitische Gottesbild gemeint ist, soweit es in den Schriften des Alten Testaments greifbar ist.

<sup>35</sup> Mell, Theologie 83.

<sup>36</sup> Siehe auch Mell, Theologie 83: Für die Jonaerzählung „besteht Israels bleibende Bedeutung darin, dass es von Gottes Offenbarung weiß und mit dem Namen JHWH die zugewandte Seite Gottes zum Menschen kennt (...). Die erfolgreiche Mission des Jona in Ninive ist Beleg, dass Israels Glaubenswissen von JHWHs Gericht und seiner Barmherzigkeit der Schatz ist, der auch die Völker zur Abkehr von Gewalt und Unrecht ermutigt“.

<sup>37</sup> Mell, Theologie 84.

theologischen Erkenntnis durchzustößen,<sup>38</sup> das heißt nach Mells Interpretation zu der Erkenntnis, dass es auf die „aus dem Gottglauben folgende Ethik“ als das die Völker verbindende Element ankommt, nicht darauf, dass alle Völker sich zur jüdischen Gottesverehrung bekehren.

Zu derselben Reformbewegung gehören auch die jüdischen Kreise, die um 167 v.Chr. die Religionspolitik Antiochos' IV. unterstützten. Sie bejahten „die von Antiochus IV. verfügte Abschaffung desjenigen Kultus und Ritus, der Israel von den Völkern schied (...), weil für sie Israel und die Völker des griechischen Religionskreises der Glaube an den einen und wahren Gott, den Schöpfer Israels wie aller Völker, einte und seine gemeinsame Verehrung auf dem Zion wie in allen griechischen Hochttempeln geschichtlichen Frieden für Israel wie die Völker bedeute [sic!]“.<sup>39</sup>

Da das Jonabuch ausweislich der Erwähnung der Zwölf Propheten in Sir 49,10 (um 180 v.Chr.) vor der Zeit Antiochos' IV. entstanden sein muss,<sup>40</sup> lässt es nichts von den radikalen Reformmaßnahmen des Seleukiden erkennen,<sup>41</sup> und es setzt andere Schwerpunkte als die Reformer jener Zeit, aber „die gemeinsame theologischen [sic!] Grundposition“ lässt es „als ein missionarisches Propagandabuch für die im palästinischen Judentum (prä-)hellenistischer Zeit entstehenden Reformparteiung [sic!] (Dan 9,27; 11,30.32; 1Makk 1,11) erscheinen“.<sup>42</sup> Zum Stichwort „Propagandabuch“ verweist Mell in einer Fußnote ein weiteres Mal auf 1Makk 1,11, wo „gesetzlose“ Israeliten zitiert werden, die mit dem Vorschlag überzeugen wollen: „Lasst uns gehen und einen Bund mit den Völkern um uns herum schließen, denn seitdem wir uns von ihnen abgesondert haben, hat uns viel Schlechtes getroffen“. Indem das Jonabuch mit dieser Propaganda in Verbindung gebracht wird, wird noch einmal die Zugehörigkeit zu derselben Reformströmung des antiken Judentums unterstrichen, zu der auch diejenigen gehörten, die in der Zeit Antiochos' IV. für den Verzicht auf religiöse Elemente warben, durch die sich das Judentum von den Völkern seiner Umwelt abgrenzte. Auch wenn diese Strömung breit genug ist, um das Jonabuch nicht unmittelbar „zu den geistigen Vätern der hellenistischen Zwangsreform“ zu rechnen,<sup>43</sup> ist es doch klar einer anderen Traditionslinie

<sup>38</sup> Mell, Theologie 81.

<sup>39</sup> Mell, Theologie 90.

<sup>40</sup> Darin, dass in Sir 49,10 das Zwölfprophetenbuch schon für die Zeit um 180 v.Chr. als Sammlung vorausgesetzt ist, das Jonabuch als Einzelschrift somit älter sein muss, besteht ein wohl unbestreitbarer Konsens der Forschung, siehe Mell, Theologie 67; Gerhards, Studien 62-63.

<sup>41</sup> Siehe Mell, Theologie 90.

<sup>42</sup> Mell, Theologie 90.

<sup>43</sup> Mell, Theologie 90.

zuzuordnen als die Makkabäer und ihre Geschichtsschreiber, denn das erste Makkabäerbuch verurteilt ja die Propagandisten von 1Makk 1,11 als „gesetzlos“, und nach Mell war der „Eifer“ der Makkabäer für die uneingeschränkte Geltung des mosaischen Gesetzes in Israel (...) ein klares Votum gegen eine inhaltliche Auseinandersetzung mit der aufklärerischen Offenbarungstheologie des Jon“.<sup>44</sup>

### 3. Anfragen

Oben wurde festgehalten, dass es für das Verständnis des Jonabuches von zentraler Bedeutung ist, wofür die erzählerische Größe Ninive steht, und wie ihr Verhältnis gegenüber Jahwe dargestellt ist. Gerade in diesen Punkten sind aber an Mells Interpretation kritische Anfragen zu stellen.

Nach seiner Analyse des Raumkonzepts bildet Ninive einen exponierten Ort in einer globalen Ordnung. Wie Tarschisch für das westliche Ende der bewohnten Welt steht, so ist Ninive ihr östlichster Ort, und der Schauplatz der Schlusszene östlich von Ninive liegt folglich schon jenseits der irdischen Welt in mythischen Gefilden.

Richtig ist in der Tat, dass das auf der Iberischen Halbinsel, westlich der Straße von Gibraltar, gelegene Tarschisch dem alten Israel als westliches Ende der Welt galt,<sup>45</sup> und dass bekannt war, dass Ninive weitab in (nord-) östlicher Himmelsrichtung lag. Von diesem Wissen wird die in Jon 1,3 eröffnete Spannung mitgeprägt, da dem Leser klar ist, dass Jona mit seinem Aufbruch nach Tarschisch genau in die entgegengesetzte Richtung reist als der, in die er geschickt wurde. Dass Ninive aber nicht nur weit im Osten, sondern sogar die östlichste Stadt der Ökumene ist,<sup>46</sup> geht weder aus dem Jonabuch selbst hervor noch ist es dem Alten Testament überhaupt zu entnehmen.<sup>47</sup> So wird man auch von Mells Interpretation Abstand nehmen müssen, dass die Lösung des Konflikts (4,5-7) an einem „mythischen Ort unmittelbarer Gottesnähe“ stattfindet. Die Schlusszene spielt sicher nicht im „himmlische[n] Paradiesgarten, in dem sich Gott und Mensch von Angesicht zu Angesicht begegnen“,<sup>48</sup> zumal der Text auch abgesehen von der geographischen Verortung nicht erkennen lässt,

<sup>44</sup> Mell, Theologie 91.

<sup>45</sup> Siehe die in Gerhards, Studien 1 Anm. 1, genannten Belege.

<sup>46</sup> Mell, Theologie 73: „Nach dem Weltbild des Jon“ markiere Ninive „den östlichsten Ort der Ökumene“.

<sup>47</sup> Mells Verweis auf Gen 10,11; 2Kön 19,36 = Jes 37,37; Zef 2,13 (Mell, Theologie 70 Anm. 25) belegt nur, dass die (nord-)östliche Lage Ninives bzw. seine Lage im Lande Assur bekannt war, nicht aber, dass es am nordöstlichen Ende der Ökumene liegt.

<sup>48</sup> Mell, Theologie 74.

dass Jahwe in Jon 4,5-7 mit Jona „von Angesicht zu Angesicht“ gesprochen hätte.

Während Mell mit der Bestimmung von Ninive als östlichstem Ort der Ökumene über das hinausgeht, was den biblischen Belegen zu Ninive zu entnehmen ist, nimmt er umgekehrt das, was die Bibel über Ninive sagt, nicht konsequent in seine Interpretation auf.

So erwähnt er zwar unter Berufung auf Aussagen des Nahum- und des Zefanjabuches, dass „Ninive mit seinen imperialen Bestrebungen, der Gwalt Herrschaft über andere Völker, auch die Vernichtung des jüdischen Staates anstrebt“,<sup>49</sup> aber schon unmittelbar danach wird diese imperiale Rolle bedeutungslos und Ninive erscheint als (Extrem-)Beispiel eines nichtisraelitischen Volkes: Die „ethische Umkehr des nichtjüdischen Ninive“ steht stellvertretend für den „schier unmögliche[n], aber mögliche[n] ethische[n] Umkehrfall der Völker“.<sup>50</sup>

Mell ist nicht der einzige, der den aus anderen alttestamentlichen Texten geläufigen bedrohlichen Großmachtcharakter Ninives zwar anerkennt, aber nicht konsequent in die Interpretation umsetzt,<sup>51</sup> es bleibt aber an alle die Frage, ob nicht bei der Deutung der erzählerischen Größe Ninive stärker zu berücksichtigen ist, dass die Stadt in ausnahmslos allen alttestamentlichen Belegen außerhalb des Jonabuches als assyrische Hauptstadt genannt ist, wobei sie im Nahumbuch und in Zef 2,13-15 als Inbegriff des Assyrerreiches überhaupt erscheint.<sup>52</sup> Wenn man berücksichtigt, wie sehr das Jonabuch aus der biblischen Tradition schöpft,<sup>53</sup> aus der ja auch die Hauptperson Jona ben Amittai aufgenommen ist,<sup>54</sup> sind bei der Deutung der erzählerischen Größe Ninive die imperialen Bestrebungen, die im Alten Testament durchgängig mit Ninive verbunden sind, konsequent einzubeziehen. Dann geht es aber nicht um Umkehr und Rettung von „Völkern“ oder „Nichtjuden“, sondern um das Mitleid Jahwes mit den Israel bedrohenden Großmächten.

Darüber hinaus sind Anfragen zu stellen im Blick auf die Bedeutung, die Mell dem Umstand beimisst, dass der Begnadigung Ninives keine Bekehrung

---

<sup>49</sup> Mell, Theologie 82.

<sup>50</sup> Siehe Mell, Theologie 83.

<sup>51</sup> Siehe dazu Gerhards, Studien 121-122, wo als ein Beispiel Rudolph, Jona 368-371, genannt ist.

<sup>52</sup> Siehe dazu Gerhards, Studien 92-96; auch Gerhards, Ninive 61-64.

<sup>53</sup> Siehe dazu Gerhards, Studien 71 Anm. 216.

<sup>54</sup> Auch nach Mell, Theologie 81, weiß der Leser von Jon 1,1 erst dann, von wem die Rede ist, wenn er die reine Namensangabe „Jona ben Amittai“ durch „Kenntnis der überlieferten Schrift des Judentums, konkret von 2Kön 14,25“, ergänzen kann. Zur Gestalt des Jona siehe auch Gerhards, Studien 81-91.

zum Judentum vorausgeht, sondern eine „ausschließlich ethische Umkehr“. Daraus, dass Ninive ohne Konversion zum Judentum gerettet wird, ergibt sich ja in seiner Interpretation die Verschiebung zum universalen Pol des Gottesbildes. Das wiederum bildet die Basis für die Einordnung des Jonabuchs in dieselbe reformorientierte Richtung des Judentums, der auch die späteren Befürworter der Religionspolitik Antiochos' IV. angehörten.

Ob die Nichtkonversion der Niniviten zum Judentum tatsächlich für die Interpretation bedeutsam ist, hängt aber davon ab, ob eine entsprechende Bekehrung grundsätzlich im Horizont der Erzählung liegt.

Mell ist in diesem Punkt insofern konsequent, als er im Jonabuch eine Gegenüberstellung von Seeleuten und Niniviten findet, wobei er davon ausgeht, dass Kap. 1 eine Bekehrung der Seeleute zum Jahweglauben berichtet.<sup>55</sup> Das bedeutet aber: „Wenn die Rettungsszene aus dem Sturm erzählt, wie aus andersgläubigen Nichtisraeliten JHWH-Verehrer werden, die entsprechend den Vorschriften des jüdischen (Kult-)Gesetzes handeln, wird die weltweite religiöse Institution des Judentums vorgestellt als eine für Übertritte offene Religionsgemeinschaft“.<sup>56</sup> Vor diesem Hintergrund wird man den Umstand, dass von den Niniviten gerade keine Konversion erzählt wird, in der Tat für bemerkenswert halten und für die theologische Interpretation fruchtbar machen.

Die Frage, ob in Kap. 1 tatsächlich gemeint ist, dass sich die Seeleute am Ende von ihren jeweiligen Göttern abwenden, die sie noch in V.5 angerufen hatten, und sich zu Jahwe bekehren, hat demnach hohes Gewicht für das Verständnis des ganzen Buches.

Mell macht die Bejahung dieser Frage zum einen am Gebet der Seeleute in V.14 fest, wo „der Gott Israels (...) als der allein erhabene Gott anerkannt“ werde, „der mächtiger ist als alle anderen Götter, die sie kennen“,<sup>57</sup> zum anderen deutet er die in V.16 genannten Opfer und Gelübde als Eintritt „in den Kreis der JHWH-Gläubigen“ im Sinne einer Bekehrung der multireligiösen Schiffsbesatzung.<sup>58</sup>

Ob man Mell und vielen anderen folgt, die in Kap. 1 eine Bekehrung der Seeleute finden, hängt aber nicht zuletzt davon ab, ob in dem Gebet aus V.14 – konkret in V.14b: „Ja, du bist Jahwe, was dir gefällt, tust du“ – tatsächlich Jahwe als der „allein erhabene Gott“ angesprochen und proklamiert wird. Mell beruft sich dazu wie H.W. Wolff und J. Jeremias auf parallele Aussagen in Ps

---

<sup>55</sup> Siehe Mell, *Theologie* 76-77; auch Mell, *Rezension* Sp. 633.

<sup>56</sup> Mell, *Theologie* 77.

<sup>57</sup> Mell, *Theologie* 76.

<sup>58</sup> Mell, *Theologie* 77.

115,3; 135,6,<sup>59</sup> wo es in der Tat um die polemische „Unterscheidung Jahwes von den ohnmächtigen Göttern“<sup>60</sup> geht. An den Psalmenstellen heißt es jedoch: „Aber unser Gott ist im Himmel, *alles*, was ihm gefällt, tut er“ (Ps 115,3) bzw. „*Alles*, was Jahwe gefällt, tut er im Himmel und auf Erden“ (Ps 135,6), während in Jon 1,14 ein hebräisches *kol* („alles“) fehlt. Die Aussage ist also weniger umfassend, woran die Interpretation nicht vorübergehen sollte. Das Fehlen des *kol* ist als Hinweis darauf zu werten, dass Jahwe in V.14b nicht als der über alles, also auch über alle anderen Götter, erhabene Gott gepriesen wird, sondern als *ein* erhabener Gott, der den Seeleuten gerade besonders nahe ist, wo sie erleben, wie er um des flüchtigen Propheten willen souverän über Sturm und Meer gebietet. So verstanden enthält V.14b keine Absage an die in V.5 angerufenen Götter, und in Kap. 1 ist auch sonst von einer entsprechenden Absage nicht die Rede. Daher legt man am wenigsten in den Text hinein, wenn man nicht an eine wirkliche, dauerhafte Bekehrung der Seeleute zu Jahwe denkt, sondern an eine temporäre Erfahrung, in der die Matrosen, denen die Verehrung vieler Götter selbstverständlich ist (1,5), dem Gott die Ehre geben, dem sie sich gerade gegenübersehen.<sup>61</sup> Dazu gehören auch die in V.16 genannten Gelübde und Opfer, die zwar Jahwe dargebracht werden, ohne dass jedoch gesagt wäre, dass es nach jüdischem Kultgesetz und damit in Jerusalem geschähe. Die Männer verehren auf ihre Art den Gott, dem sie die soeben erfahrene Rettung verdanken.

Wenn man aber nicht von einer Konversion der Seeleute zum Judentum ausgeht, sondern davon, dass nach Kap. 1 Verehrer vieler Götter die Macht Jahwes temporär erfahren und anerkennen, ohne dabei ihren alten Göttern abzusagen, dann bildet die Seenotgeschichte keine Basis, um in Kap. 3 mit einer Bekehrung Ninives zu rechnen. Das wiederum bedeutet, dass das Fehlen einer Konversion der Niniviten nicht zu den auffälligen Zügen gehört, die eine theologische Interpretation zu berücksichtigen hätte.

Akzeptiert man also als grundlegende Kritikpunkte an Mells Argumentation, dass Ninive nicht die nichtisraelitische Welt überhaupt repräsentiert, sondern die Großmächte, von denen Israel bedroht ist, und dass Kap. 1 keine Konversion der Seeleute zum Judentum erzählt mit der Folge, dass auch eine Konversion Ninives nicht zu erwarten ist und somit die Nichtkonversion kein bemerkenswertes, interpretationsrelevantes Element ist, dann wird man die Grundfrage des Jonabuches anders bestimmen müssen als Mell. Es geht dann nicht darum anzuerkennen, dass schon allein „ethische Umkehr von Nichtjuden

<sup>59</sup> So Mell, Theologie 76 Anm. 83 (der dort ebenfalls genannte Vers Jes 55,11 ist keine gleichermaßen aussagekräftige Parallele); Wolff, Prophet 96; Jeremias, Buch 88.

<sup>60</sup> Jeremias, Buch 88.

<sup>61</sup> Siehe dazu Gerhards, Studien 176-179.

und nicht erst ihre religiöse Konversion zu JHWH“ ihnen vor Gott ein Lebensrecht einräumt. Das Problem besteht vielmehr darin, dass Jona es nicht erträgt, dass Jahwe, der Gott Israels, weiterhin die Existenz der Großmächte duldet, die sein Volk bedrohen. Die auffälligen Elemente der Erzählung, die die Interpretation unbedingt zu beachten hat, nämlich die heftigen Reaktionen Jonas, seine Flucht und sein Todeswunsch, finden auf diese Weise eine Erklärung: Sie entsprechen der Angst des Israeliten vor den in Ninive verkörperten Großmächten; sie entsprechen aber auch dem Irrewerden an dem Gott, der doch der Gott Israels ist, und der es dennoch zulässt, dass sein Volk weiterhin Vorherrschaft und Bedrohung von Seiten der Großmächte erleidet.

#### 4. Das Jonabuch und hellenistische Religionskultur

Vor diesem Hintergrund ist nun auf die Anregung aus Mells Rezension zurückzukommen, das Jonabuch „mit dem für Israel so attraktiven wie auch anstößigen Hellenismus in Berührung“ zu bringen bzw. es „in Israels zwiespältigem Umgang mit dem Hellenismus“ zu positionieren.

Mell selbst ordnet das Jonabuch in die Religionsgeschichte der (prä-) hellenistischen Zeit ein, indem er unabweisliche Gemeinsamkeiten zwischen der Theologie des Jonabuches und den Ansichten jüdischer Kreise aufweist, die die religiösen Reformen Antiochos' IV. mittrugen. Dabei besteht die zentrale Gemeinsamkeit darin, dass sowohl das Jonabuch als auch die hellenistischen Reformer davon ausgehen, dass Israel mit anderen Völkern im Glauben an denselben Gott verbunden ist.

Da das Jonabuch schon vor der Zeit Antiochos' IV. entstanden sein muss, setzt es freilich (noch) andere Schwerpunkte als das seleukidenzeitliche Reformjudentum: „Während das Jon darauf Wert legt, dass das Gemeinsame der Völker in der aus dem Gottglauben folgenden Ethik liegt, leitet die neugläubigen Juden [=der Seleukidenzeit] die Überzeugung, dass es eine Verbundenheit in Ritus und Kultus Gottes durch die Völker gibt bzw. Israel seinen geschichtlich bedingten Sonderweg aufzugeben habe.“<sup>62</sup>

Wenn man nun aber der fehlenden Konversion der Niniviten nicht die hohe Bedeutung beimisst wie Mell, dann lässt sich die Übereinstimmung zwischen Israel und Ninive im Gottesglauben anders gewichten, und das hat wiederum Konsequenzen für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Jonabuch und dem proseleukidischen Reformjudentum der Zeit Antiochos' IV.

Die Spannung zwischen Universalismus und Partikularismus des Gottesbildes zeigt sich in der Niniveszene ganz deutlich, in der im Übrigen, anders als

---

<sup>62</sup> Mell, Theologie 90. Hierin liegt die Grundlage dafür, dass die „Neugläubigen“ die Beseitigung der jüdischen Eigenheiten durch die von Antiochos IV. diktierten Kulturreformen bejahen konnten.

Mell glaubt, nicht dargestellt ist, dass Jona den Niniviten eine zuvor fremde Gottheit verkündigt habe. Nach Mell vollziehen die Niniviten zwar keine Konversion zum Judentum, aber immerhin gilt: „Jonas Gott und nicht der oder die bisher verehrte(-n) Stadtgott/-götter wird / werden damit von den Niniviten als dem [*sic!*] auch über ihre Stadt bestimmenden Herrn der Geschichte anerkannt“.<sup>63</sup> Sie unterwerfen sich danach in ihrer Buße „dem durch Jonas Vermittlung bekannt gewordenen allmächtigen Gott der Weltgeschichte“;<sup>64</sup> auch wenn sie ihn im Unterschied zu den Seeleuten nicht als Jahwe kennen und anerkennen lernen. Tatsächlich sagt die Erzählung aber weder, dass die Niniviten sich von einem oder mehreren Stadtgöttern abwenden, noch dass ihnen durch Jona die Kenntnis eines zuvor unbekanntes Gottes vermittelt wurde. In Jon 3,4-5 kündigt der Prophet das drohende Gericht vielmehr an ohne zu sagen, welcher Gott ihn gesandt hat, aber die Niniviten wissen gleich, was zu tun ist: Sie setzen Vertrauen in Gott<sup>65</sup> und tun Buße. Es hat dabei den Anschein, als ob sie von vornherein um den einen allmächtigen Gott wissen, ohne jedoch einen Namen für ihn zu haben, was die Erzählung in der Niniveszene (3,3b-10) dadurch unterstreicht, dass nicht nur in der Wiedergabe des „Edikts des Königs und seiner Großen“ (3,7-9), sondern auch in den Erzählerpartien der Gottesname *yhw* zugunsten der Gottesbezeichnung (*hā*)<sup>a</sup>*lohīm* vermieden wird (3,5.10).

Da Jona den Namen des einzigen Gottes kennt, steht er, der Israelit, diesem Gott offensichtlich näher als die Niniviten. Dieses „Gefälle“, das sich wiederum aus Universalismus wie Partikularismus des biblischen Gottesbildes ergibt, ist aber bei der Interpretation gebührend zu beachten. Isoliert man davon die Thesen, dass die Erzählung von einer gemeinsamen „Himmelsgottverehrung“ aller Völker spricht, und dass eine Darstellung der „Koexistenz der jüdischen Glaubensnation mit den gottesgläubigen Völkern“ vorliegt, wird die unterschiedliche Gottesnähe von Israel und Ninive unzulässig nivelliert.

Nun hält ja auch Mell zunächst fest, dass nach dem Jonabuch Jahwe der Israel allein offenbare Gott ist. Der Sachverhalt, dass nach Darstellung der Erzählung allein Israel „mit dem Namen JHWH die zugewandte Seite Gottes zum Menschen“ kennt,<sup>66</sup> ist aber kein Adiaforon, sondern nur ein, wenn auch wohl der auffälligste Ausdruck der größeren Nähe Israels zu Gott, der durch andere Elemente ergänzt wird.

Wenn Mell unter Verweis auf Jon 3,9 feststellt, der König von Ninive gebe per Erlass die Überzeugung kund, „dass der zornige Gott Israels angesichts von

<sup>63</sup> Mell, Theologie 78.

<sup>64</sup> Mell, Theologie 78.

<sup>65</sup> Übersetzung von *'mn* *hiph.* + *b* mit Wolff, Prophet 118.124-125.

<sup>66</sup> Mell, Theologie 83.

Ninives Umkehr aus Reue über das angedrohte Übel zurückschrecken und von seinem Gerichtsvollzug umkehren könnte“;<sup>67</sup> so ist der Konjunktiv nicht zu übergehen. Jon 3,9, dem letzten Satz des königlichen Edikts, steht ein „wer weiß“ voran: „Wer weiß, ob der Gott umkehrt und bereit und von der Glut seines Zorns umkehrt, so dass wir nicht zu Grunde gehen“.

Dass der „allmächtige und geschichtsmächtige Gott (...) seinem Wesen nach ein Gott mit Herz“ ist, „dessen Erhaltungswille sich wandeln kann entsprechend dem ethischen Verhalten eines Volkes“,<sup>68</sup> wird hier nur unter Vorbehalt ausgesprochen: „wer weiß?!“ Ich habe dieses „wer weiß“ nach einer schon bei Hieronymus zu findenden Interpretation auf die „dem Büsser angemessene Vorsicht“ bezogen,<sup>69</sup> die keinen Automatismus zwischen seinen Bußakten und Gottes positiver Reaktion voraussetzen kann. Das dürfte aber zu wenig sein, denn es ist darüber hinaus zu beachten, dass die Aussage des Edikts im weiteren Zusammenhang gelesen eine Spannung zu Jonas Bekenntnis aus 4,2 enthält. Jona sagt dort ausdrücklich, dass er von Anfang an gewusst habe, dass Jahwe ein „gnädiger und barmherziger Gott“ ist, „langsam zum Zorn und groß an Güte, der das (angekündigte) Böse bereut“ (4,2b). Er greift an dieser Stelle auf ein Bekenntnis zu Gottes Gnade und Barmherzigkeit zurück, das in Ex 34,6f. gründet, was zur Zeit des Jonaerzählers schon kanonische Tora war, und das wie in Joel 2,13 um den Zusatz ergänzt ist, dass Jahwe das geplante Unheil reut.<sup>70</sup> Was das Edikt des Königs von Ninive nur unter Voranstellung eines „wer weiß“ zum Ausdruck bringt, dass nämlich Gott bei der Umkehr der Verurteilten das Urteil bereut, das wusste Jona von vornherein, und er wusste es letztlich auf Grund der in Israels heiligen Schriften – konkret: in der Tora – überlieferten Offenbarung. Mell hat von daher ganz richtig festgestellt, dass für den Fall der Umkehr Ninives „der Theologe (!) Jona die zukünftige Geschichte“ vorauswusste.<sup>71</sup>

<sup>67</sup> Mell, Theologie 78.

<sup>68</sup> Mell, Theologie 78.

<sup>69</sup> Siehe Gerhards, Studien 185 mit Anm. 144.

<sup>70</sup> Zu diesem Bekenntnis siehe Jeremias, Buch 106. Ich möchte freilich wie in Gerhards, Studien 147-148, noch immer nicht entscheiden, ob Jon 4,2 tatsächlich Jo 2,13 voraussetzt oder nur eine gemeinsame Tradition.

<sup>71</sup> Mell, Theologie 82. Mell wendet sich dort gegen Gese, Jona 126 [260], wonach „Jona, der Prophet“ die weitere Geschichte vorherahnte. Allerdings besteht zwischen Gese und Mell kein direkter Gegensatz. Nach Mell weiß Jona als Theologe, dass Gott bei Umkehr das Vernichtungsgericht nicht ausführt; bei Gese geht es darum, dass Jona als Prophet schon in 1,3 weiß, dass Ninive (=Assur) im Falle seiner Verschonung gestärkt wird und „die Geschichte der zweiten Hälfte des 8. Jh. bestimmen und Israel zu Tode bringen“ wird. Umgekehrt sieht auch Gese, dass Jona nicht auf Grund prophetischer Fähigkeiten, sondern auf Grund des Bekenntnisses „von vornherein weiß, daß Gott auch Assur die Möglichkeit des Neubeginns eröffnet“.

Auch in diesem Punkt steht der Israelit Gott also näher als die Niniviten. Die Niniviten können keine „Theologen“ sein wie Jona, weil sie nicht die heiligen Schriften haben, aus denen sie die Gewissheit schöpfen können, dass Gott gnädig auf Umkehr reagiert.

Wenn tatsächlich die Spannung zwischen 3,9 und 4,2 die mangelnde Kenntnis der heiligen Schriften in Ninive illustriert, unterstützt das die von mir favorisierte Interpretation, dass auch die abschließende Bemerkung aus 4,11b, dass die Niniviten rechts und links nicht zu unterscheiden wissen, auf mangelnde Torakenntnis anspielt. Danach soll diese Bemerkung den Israeliten Jona indirekt daran erinnern, dass er anders als die Niniviten rechts und links zu unterscheiden weiß, weil er um die Tora weiß, die etwa nach Dtn 5,32-33 Israel den Weg zeigt, von dem es nicht nach rechts oder links abweichen soll.<sup>72</sup> Damit wäre selbst im letzten Satz des Jonabuches noch einmal auf die Kenntnis der Offenbarung angespielt, die Israel vor Ninive auszeichnet, und zwar mit der Folge, dass Mells Aussage, das Jonabuch lege Wert darauf, „dass das Gemeinsame der Völker in der aus dem Gottglauben folgenden Ethik liegt“, problematisch erscheint. Die Niniviten, die rechts und links nicht zu unterscheiden wissen, können sicher nicht dieselbe Ethik haben wie das durch die Tora geleitete Israel. Wenn die Niniviten auch nicht grundsätzlich orientierungslos sind – sie wissen ja mit einer angemessenen Buße auf Jonas Gerichtsandrohung zu reagieren – so sind sie verglichen mit Israel doch orientierungslos. Die ethische Orientierung der Niniviten wird ihrem Glauben an einen einzigen großen Gott entsprechen, der offenbar wenig konkret ist, da sie von ihm ja nicht einmal den Namen kennen.

Es ist also festzuhalten, dass das Jonabuch verschiedentlich unterstreicht, dass der Israelit Jona dem einen Gott näher steht als die Niniviten, und dass dieses Gefälle auch nicht durch die fehlende Konversion der Niniviten zum Judentum nivelliert wird, denn dabei handelt es sich nicht um ein auffälliges, theologisch relevantes Element der Erzählung. Das Jonabuch betont demnach den jüdischen Exklusivismus. Daher wird man der Erzählung kaum eine „gemeinsame Grundposition“ mit den Reformern der Zeit Antiochos' IV. bescheinigen können, deren Anliegen es gerade war, den Unterschied zwischen Israel und den umliegenden Völkern möglichst zu nivellieren. Vom Jonabuch, das Israel den Vorzug zuschreibt, dass es um den Namen Gottes und die Offenbarung in der Tora weiß, ist kein Weg zu Positionen ersichtlich, die bereit waren, Teile des mosaischen Gesetzes aufzugeben, um kultische Gemeinschaft

<sup>72</sup> Siehe dazu Gerhards, Studien 203-207. Unumstritten ist diese Interpretation von 4,11 nicht. Unter anderem widerspricht Golka, Rezension: „Are the Ninevites ignorant because they do not have the Torah? I cannot find this idea in the book of Jonah“.

mit den Völkern des griechischen Religionskreises herzustellen,<sup>73</sup> und die „Zeus“ als einen anderen Namen für den Gott Israels gelten ließen.<sup>74</sup> Wenn Mell das Jonabuch also als Propagandabuch des (prä-)hellenistischen Reformjudentums bezeichnet und dazu auf die in 1. Makk 1,11 genannten „gesetzlosen“ Propagandisten hinweist,<sup>75</sup> so dürfte das an den tatsächlichen Gegebenheiten vorbeigehen.

Wenn aber die Darstellung, dass Ninive um den einen Gott weiß, dem Israel näher steht, nicht aus dieser „hellenistischen Religionskultur“ erklärt wird, stellt sich die Frage nach dem Hintergrund, vor dem sie entstanden ist. Meines Erachtens liegt es immer noch am nächsten, den „Monotheismus“ der Niniviten wie die Beteiligung der „Großen“ an einer Beschlussfassung des Königs und die Beteiligung der Tiere an Bußriten (3,7f.) als ein Element zu betrachten, das ursprünglich zum Bild der Perser gehört.<sup>76</sup> Eine Mischung von Bildelementen, die zu verschiedenen Großmächten, zu Ninive (=Assyrien) und zu den Persern, gehören, ist möglich, weil Ninive im Jonabuch nicht allein für die Assyrer steht, sondern für die Großmächte überhaupt, denen sich Israel im Lauf seiner Geschichte gegenüber sah.<sup>77</sup> Die ursprünglich persischen Elemente, darunter auch der Monotheismus, tragen Milderungen in das im Alten Testament sonst doch sehr negative Bild Ninives ein. Damit werden die Großmächte überhaupt positiver gewertet, was sich wiederum hervorragend mit der Datierung in hellenistische Zeit verbinden lässt, in der Israel nach den Erfahrungen mit Assyrem und Babyloniern auch die relativ positiven Erfahrungen mit den Persern hinter sich hatte, die im Laufe der Zeit noch Verklärung erfahren konnten.

Dass aber Ninive im Jonabuch für die Großmächte überhaupt steht, spricht ein weiteres Mal dagegen, dass die Erzählung in die Vorgeschichte des prohellenistischen Reformjudentums der Zeit Antiochos' IV. gehört. Nimmt man eine Datierung im 3. Jh. v.Chr. an,<sup>78</sup> wäre die Erzählung in einer Zeit entstanden, in der Palästina unter der Herrschaft der Ptolemäer stand, aber in unmittelbarer Nähe – und im Interessenbereich – des Seleukidenreiches lag. Die Großmächte, die der Verfasser vor Augen hatte – also die Gestalt, die „Ninive“ zu seiner Zeit einnahm –, waren dann die Diadochenreiche. Bezieht man aber

---

<sup>73</sup> Siehe dazu Mell, *Theologie* 87-88.

<sup>74</sup> Siehe dazu Mell, *Theologie* 89.

<sup>75</sup> So Mell, *Theologie*, 90 Anm. 189.

<sup>76</sup> Siehe dazu Gerhards, *Ninive* 67-72; Gerhards, *Studien* 97-100.

<sup>77</sup> Siehe dazu Gerhards, *Ninive* 72, wo auf das Juditbuch als Parallele hingewiesen wird. Zu der Frage, warum sich gerade Ninive als Symbol aller Großmächte eignet siehe Gerhards, *Studien* 101 Anm. 89.

<sup>78</sup> Gerhards, *Studien* 64.

das, was die Erzählung über Ninive sagt, auf die Diadochenreiche, sind ihnen die Defizite des Gottesglaubens zu unterstellen, die die Erzählung Ninive zuschreibt. Eine Gemeinsamkeit mit den jüdischen Befürwortern der Religionsreformen des Antiochos besteht dann sicher nicht. Im Geiste des Jonabuches müsste man in den Reformen Antiochos' IV. vielmehr einen Anschlag auf die Identität Israels sehen, sie wären ein Versuch, Israel mit „Ninive“ gemein zu machen, von dem noch im letzten Satz des Buches festgehalten wird, das es nicht zwischen rechts und links zu unterscheiden weiß.

Um abschließend auf das Problem der Eintragung moderner Vorstellungen in biblische Texte zurückzukommen, so ist im konkreten Fall besondere Sorgfalt anzumahnen, wenn die kosmopolitische Religionskultur des Hellenismus ins Spiel kommt. Diese Kultur, die eine Völker und Kulturen übergreifende gemeinsame Gottesverehrung annimmt, ohne einer Nation oder Religionsgemeinschaft einen berechtigten Exklusivismus zuzugestehen, wirkt aus gegenwärtiger Sicht zweifellos attraktiv. Historische Vorstellungen wie die, dass sich im griechischen Zeus und im hebräischen Jahwe derselbe Gott unter verschiedenen Namen zeigt und verehrt wird, kommt dem Ansatz einer pluralistischen Religionstheologie erkennbar nahe, die einen Vorzug des Christentums bestreitet<sup>79</sup>, und gerade damit heute bereitwillige Zustimmung findet.<sup>80</sup> Daher mag auch bei denen, die pluralistische Konzepte bejahen, die Versuchung groß sein, ein hellenistisch datiertes Jonabuch, nach dem die Niniviten im Grunde denselben Gott verehren wie Jona, in der Nähe einer entsprechenden Religionskultur zu verorten. Wenn aber ein genauerer Blick auf die Erzählung zeigt, dass das Jonabuch den jüdischen Exklusivismus nicht nivelliert, darf es wohl bei dem bleiben, was im letzten Kapitel meiner „Studien zum Jonabuch“ als Überlegung zur Applikation weitergegeben werden sollte – sei der von Mell so scharf angegriffene Vergleich zwischen der Marginalisierung Israels durch die Großmächte und dem gegenwärtigen Verlust christlicher Privilegien in Europa nun gelungen oder nicht. Das Jonabuch entlässt den, der sich heute auf das oben rekonstruierte theologische Zeugnis der Erzählung einlässt, nicht aus dem Exklusivismus. Indem die Bemerkung aus der Schlussfrage die Jonagestalt daran erinnert, dass Jona und damit Israel auf Grund der Tora weiß, wo rechts und links ist, hält sie auch die Christenheit, die sich unter Verzicht auf gewohnte

<sup>79</sup> Hierzu ließe sich noch einmal auf den in Gerhards, Studien 212 Anm. 10, genannten „Slogan“ des bedeutenden pluralistischen Religionstheologen J. Hick verweisen: „Gott hat viele Namen“.

<sup>80</sup> Als Beispiel für die Wirkung entsprechender Konzepte im kirchlichen Bereich sei auf Jörns, Notwendige Abschiede, hingewiesen. Dieses Buch, das in den Jahren 2004 bis 2006 drei Auflagen erlebt hat, nennt als ersten der „Notwendigen Abschiede“ den „Abschied von der Vorstellung, das Christentum sei keine Religion wie die anderen Religionen“ (Jörns, Abschiede 70-101).

Privilegien dem pluralistischen Markt der Weltanschauungen zu stellen hat, dazu an, sich an das zu halten, was ihr als Weg zu Gott offenbart ist, auch wenn in christlicher Applikation nicht an die Tora, sondern an den in Joh 14,6 genannten einzigen Weg zu denken ist.

Ein Freibrief für die Verachtung der Anhänger anderer Religionen ist damit aber nicht gegeben. Die Erzählung lehrt, ehrliche Frömmigkeit auch in anderen Kulturen und Religionen zu achten und Anhänger anderer Religionen partiell als Vorbilder anzuerkennen. Wie wenig das Wissen um die Offenbarung Gottes zu religiösem Hochmut berechtigt, zeigt die Erzählung an der Gestalt des Jona, dem Gott trotz seiner Offenbarungskennntnis unverständlich geworden ist, was Verzweiflung und religiöse Verfehlung mit sich bringt, so dass die Seeleute und die Niniviten partiell frömmere erscheinen als der an seinem Gott irre gewordene Jona<sup>81</sup>.

Von der Zustimmung zu einem pluralistisch-theologischen Ansatz ist im Sinne des Jonabuches aber abzuraten. Ein solcher Ansatz kennt letztlich nur einen Gott, der anonym ist wie der Gott der Niniviten. Nach dem Hauptstrom des biblischen Zeugnisses, an dem auch das Jonabuch Anteil hat, ist der eine wahre Gott aber aus der Anonymität herausgetreten und hat sich zunächst in Israel durch Erfahrungen, die mit seinem Namen verbunden sind, bekannt gemacht.<sup>82</sup> Vor diesem Hintergrund kennt Jona den Namen Gottes und kann ihn persönlich ansprechen, wie es die Erzählung anhand seiner Gebete darstellt. Von den Niniviten wird zwar eine beeindruckende Buße berichtet, bei der Mensch und Tier mit aller Kraft zu Gott schreien (3,8) – persönliche Gebete wie Jonas Psalmgebet in 2,3-10 und vor allem sein Klagegebet in 4,2-3 scheinen damit aber nicht gemeint zu sein.<sup>83</sup>

<sup>81</sup> In 1,6 ermahnt der heidnische Kapitän Jona zum Gebet, dabei ist es Jona, der durch seine Flucht das Unglück provoziert hat, und er hat tiefen Schlaf gefunden, weil er sich Gottes Anspruch entkommen glaubt. In der Niniveszene (3,3b-10) fällt auf, dass Jona seinen Auftrag in einer lustlosen, rein auf das Nötigste beschränkten Art und Weise ausführt (3,4-5), während die Buße Ninives so eindrücklich und umfassend wie möglich geschildert wird. Nicht nur alle Menschen vom Größten bis zum Kleinsten (3,5), sondern auch die Tiere, Rinder wie Kleinvieh (3,7), sind darin einbezogen.

<sup>82</sup> Das Erste Gebot (Ex 20,2; Dtn 5,6-7), das seiner Formulierung nach streng genommen nicht monotheistisch ist, aber doch die exklusive Verehrung des Gottes Israels fordert, beginnt mit einer Selbstvorstellung: „Ich bin Jahwe“ und greift mit der Erwähnung der Herausführung aus Ägypten auf die grundlegende Befreiungserfahrung zurück, die Israel mit diesem Gott gemacht hatte.

<sup>83</sup> Siehe dazu Gerhards, Studien 181.

### Summary

The paper discusses the thesis of U. Mell, that the book of Jonah originated in prehellenistic Jewish circles of the 3<sup>rd</sup> century B.C, who belonged to the same movement of Hellenistic Reform-Judaism as those who supported the religious reforms of Antiochus IV. While Mell thinks that the aim of the book is to propagate a kind of ethnic monotheism joining all people regardless of their concrete religion, the paper wants to show that the Book of Jonah stresses the particularity of Israel among the people. There seems to be no common basic position between Jonah and the prohellenistic reformers of the time of Antiochus.

### Zusammenfassung

Der Aufsatz diskutiert die These von U. Mell, dass das Jonabuch aus Kreisen stammt, die zur selben Strömung des hellenistischen Reformjudentums gehörten wie die späteren Unterstützer der Reformen Antiochos' IV. Während Mell das Buch als prohellenistische Propagandaschrift deutet, die eine Form des ethischen Monotheismus vertritt, der alle Völker unabhängig von ihrer jeweiligen Religion vereint, sammelt der Aufsatz Beobachtungen dafür, dass das Jonabuch an der Besonderheit Israels unter den Völkern festhält. Es scheint demnach keine gemeinsame Grundposition zwischen dem Jonabuch und den prohellenistischen Reformern der Zeit Antiochos' IV. zu bestehen.

### Bibliographie

- Gerhards, M., Ninive im Jonabuch, in: Diehl, J.-F. / Heitzenröder, R. / Witte, M. (Hg.), Einen Altar von Erde mache mir, FS für D. Conrad (KAANT 4/5), Waltrop 2003, 57-75.
- Gerhards, M., Studien zum Jonabuch (BThS 78), Neukirchen-Vluyn 2006.
- Gerhards, M., Zum motivgeschichtlichen Hintergrund der Verschlingung des Jona, in: ThZ 59 (2003) 222-247.
- Gese, H., Jona ben Amittai und das Jonabuch, in: Gese, H., Alttestamentliche Studien, Tübingen 1991, 122-138 = Gese, H., Jona ben Amittai und das Jonabuch, ThBeitr 16 (1985) 256-272.
- Golka, F.W., Jona, Stuttgart<sup>2</sup>2007.
- Golka, F.W., Rezension zu: Gerhards, M., Studien zum Jonabuch, in: RBL 05/2007 ([www.bookreviews.org/pdf/5330\\_5620.pdf](http://www.bookreviews.org/pdf/5330_5620.pdf); 31. Januar 2008).
- Hausmann, J., „Wer ist wahrhaft gottesfürchtig?“. Jona 1 und sein Beitrag zur Diskussion um das Problem Israel und die Völker, in: Vieweger, D. / Waschke, E.-J. (Hg.), Von Gott reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments, FS für S. Wagner, Neukirchen-Vluyn 1995, 105-116.
- Jeremias, J., Das Buch Jona, in: Jeremias, J., Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha (ATD 24/3), Göttingen 2007, 75-112.
- Jörns, K.-P., Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum, Gütersloh 2004.

- Kaiser, O., Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT I. Grundlegung, Göttingen 1993.
- Mell, U., Rezension zu: Gerhards, M., Studien zum Jonabuch, in: ThLZ 132 (2007) Sp. 632-634.
- Mell, U., Theologie östlich von Osten. Zum geschichtlichen Ort des Jona-Buches, in: Bull, K.-M. / Reinmuth, E. (Hg.), Bekenntnis und Erinnerung, FS für H.-F. Weiß (Rostocker Theologische Studien 16), Münster 2004, 67-91.
- Rudolph, W., Jona, in: Rudolph, W., Joel, Amos, Obadja, Jona (KAT XIII/2), Gütersloh 1971, 321-371.
- Witte, M., Rezension zu: Gerhards, M., Studien zum Jonabuch, in: ZAW 119 (2007), 455.
- Wolff, H.W., Der Prophet Jona, in: Wolff, H.W., Obadja / Jona (BK XIV/3), Neukirchen-Vluyn 1977, 53-151.

Dr. Meik Gerhards  
Theologische Fakultät  
Schwaansche Straße 5  
18055 Rostock  
Deutschland  
E-Mail: [meik.gerhards@gmx.de](mailto:meik.gerhards@gmx.de)



# The Change of the Sacrifice Terminology from Hebrew into Greek in the Book of Ben Sira.

|| Did the Grandson Understand his Grandfather's Text Correctly?

*Renate Egger-Wenzel*

## 1. Preliminary Note

First there will be presented a collection of sacrifice terminology in the book of Ben Sira. One can only speak of a “transformation of the offering terminology” within the book of Ben Sira when the available Hebrew terms are compared with their Greek equivalents. They then should be evaluated in their respective contexts. This is possible only in a limited framework, i.e. within the nouns. – The study does not focus on the texts, which possess no or an incomplete Hebrew Vorlage.

The sacrifice terms or coined phrases will be compared with the respective terms of the Hebrew proto-canon and their translation into the Septuagint. The differences between the translations from Hebrew into Greek in the proto-canon and the two versions of the deuterocanonical book of Ben Sira may clarify a change in understanding sacrifice terminology between grandfather and grandson, i.e. the author and his later translator. The respective contexts are finally presented with some selective examples. At last the question is to be clarified, whether the translation of Ben Sira's grandson was part of the mainstream or a new creation adapted to his time and his context.

## 2. The Hebrew Text Basis and Its Translation into Greek

At first the different kinds of sacrifice in the Hebrew text of the Book of Ben Sira are of interest. These nouns are listed alphabetically in the following:

	אִזְכָּרָה	Greek translation
	portion of the meal-offering which is burned for remembrance, memorial, memorial portion	
38:11a <sup>B1</sup>	<sup>1</sup> אִזְכָּרָה[.....] <sup>2</sup>	δοξ εὐωδίαυ καὶ μνημόσυνου

<sup>1</sup> The citation follows Reiterer, Zählsynopse.

<sup>2</sup> The facsimile shows [- - -]. Schechter / Taylor, Wisdom: פִּרְשׁוֹת [77] חֲזָקָה; Smend, Weisheit: חֲזָקָה [77] חֲזָקָה.

38:11a <sup>Bm</sup>	אִזְכְּרָתָה <sup>1</sup>	σεμιδάλευς (μνημόσυνον – memorial offering, memorial; σεμίδαλις – wheat flour of the best quality)
45:16c <sup>B</sup>	וּלְהַקְטִיר רִיחַ נִיחַח וְאִזְכְּרָה	θυμίαμα καὶ εὐωδία·ν εἰς μνημόσυνον (μνημόσυνον memorial offering, memorial)
	אֲשֶׁה	
	offering by fire	
45:21a <sup>B</sup>	אֲשִׁי יְיָ יֹאכְלוּן	καὶ γὰρ θυσίας κυρίου φάγονται (θυσία – offering, sacrifice)
45:22c <sup>+B</sup>	אֲשִׁי יִ[.....]ל[.] <sup>3</sup>	no Greek text
50:13b <sup>B4</sup>	וְאֲשִׁי יְיָ בִידֶם	καὶ προσφορὰ κυρίου ἐν χερσὶν αὐτῶν (προσφορὰ – offering, sacrifice as a voluntary expression)
	הֶשֶׁן	
	fat (of olive); fatty ashes	
14:11c <sup>A</sup>	וְלֹאֵל יֶדֶךָ הֶרֶשֶׁן	καὶ προσφορὰς κυρίῳ ἀξίως πρόσαγε (προσφορὰ – offering, sacrifice as a voluntary expression)
	זֶבַח	
	sacrifice of sheep, goat, cattle	
7:31d <sup>A</sup>	וְיִ[חַ]־צֶדֶק וְתִירוּמַת קֹדֶשׁ	καὶ θυσίαν ἁγιασμοῦ καὶ ἀπαρχῆν ἁγίων (θυσία – offering, sacrifice and ἁγιασμός – sanctification)
35:15a <sup>B</sup>	וְאֵל תְּבַטַּח עַל זֶבַח מַעֲשֶׂךָ	καὶ μὴ ἔπεχε θυσίᾳ ἀδίκῳ (θυσία – offering, sacrifice)
	חֵלֶב	
	fat of offerings, the best, select, god's portion	
45:16b <sup>B</sup>	לְהַגִּישׁ עֹלָה וְחֵלְבִים	προσάγαγεῖν κάρπωσιν κυρίῳ (κάρπωσις – burnt offering of yield)
47:2a <sup>B</sup>	כִּי כֹחֶלֶב מוֹרֵם מִקֹּדֶשׁ	ὥσπερ στέαρ ἀφωρισμένον ἀπὸ σωτηρίου (στέαρ – stiff fat, tallow, suet)
	כֹּלֵל <sup>6</sup>	
	whole-offering, nothing of	

<sup>3</sup> At the end of this area the facsimile shows only the top of the consonant ל. Peters, Liber: אֲשִׁי יִ[חַ]־צֶדֶק וְתִירוּמַת קֹדֶשׁ; אֲשִׁי יִ[חַ]־צֶדֶק וְתִירוּמַת קֹדֶשׁ.

<sup>4</sup> This bit of evidence is lacking in Reiterer, Opferterminologie 371-374.

<sup>5</sup> Peters, Text: וְזֹבַח; Smend, Weisheit: זֹבַח; Beentjes, Book: [...] [...] and in the footnote יִדְ[חַ]־צֶדֶק; Mikrofilm: [חַ]־צֶדֶק; facsimile [- - -]. At the facsimile one finds a space for three or four letters which cannot be identified.

<sup>6</sup> Cf. Sir 37:18c with a different meaning.

	which is eaten (later: burnt offering)		
45:14a <sup>B</sup>	כתו כליל תקטר [..]	θυσία αὐτοῦ ὀλοκαρπωθήσονται (ὀλοκαρπύομαι – a whole burnt offering of fruits)	
	לבונה <sup>7</sup>		
	frankincense		
50:9a <sup>B</sup>	וכאש לבונה על המנחה	ὡς πῦρ καὶ λίβανος ἐπὶ πυρείου (πῦρ – fire and λίβανος – frankincense)	
	מנחה		
	offering, sacrifice		
45:14a <sup>B</sup>	כתו כליל תקטר [..]	θυσία αὐτοῦ ὀλοκαρπωθήσονται (θυσία – offering, sacrifice)	
50:9a <sup>B</sup>	וכאש לבונה על המנחה	ὡς πῦρ καὶ λίβανος ἐπὶ πυρείου (πυρεῖον – coal pan, censer)	
	מעשר		
	one-tenth as offering		
35:11b <sup>B</sup>	ובששון הקדש <sup>I</sup> מעשר <sup>II</sup>	καὶ ἐν εὐφροσύνῃ ἁγίασον δεκάτην	
35:11b <sup>Bm</sup>	מעשרך <sup>I</sup> מעשר <sup>II</sup>	(δέκατος – the tenth part)	
	מזונה <sup>9</sup>		
	gift, present to sanctuary		
45:21b <sup>B</sup>	ומתנה לו ולזרעו <sup>10</sup>	ὡς ἔδωκεν αὐτῷ τε καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ (δίδωμι – to give, to grant)	
	עלה		
	burnt offering		
45:16b <sup>B</sup>	להגיש עלה וחלבים	προσαγαγεῖν κάρπωσιν κυρίῳ (κάρπωσις – burnt offering of yield)	
	ריח ניחוח		
	odor / scent of soothing		
45:16c <sup>B</sup>	ולהקטיר ריח ניחח ואזכרה	θυμίαμα καὶ εὐωδίαν εἰς μιμηόσυσιν (θυμίαμα – cultic burning of incense and εὐωδία – fragrance)	
	קדש		
	holy thing; pl. votive gifts,		

<sup>7</sup> Cf. different contexts like Sir 24:13: Libanon, 15; 39:14; 50:8, 9 Libanon, 12 Libanon.

<sup>8</sup> Peters, Liber, and ספר: כתו [כ]; facsimile: כתו [ ]; on the right side of כ paper has broken away.

<sup>9</sup> Cf. Sir 3:17: My son, conduct your affairs with humility, and you will be loved more than a giver of gifts (NAB).

<sup>10</sup> Facsimile: ולזרעו.

	offerings	
47:2a <sup>B</sup>	כי כחלב מורם מקדש	ὡσπερ στέαρ ἀφωρισμένοι ἀπὸ σωτηρίου (σωτήριον – peace offering)
	תְּרוּמָה	
	tribute, contribution (what is lifted / dedicated)	
7:31c <sup>A</sup>	לחם אֲבִרִים וְתְרוּמָה <sup>11</sup> [- -] <sup>12</sup>	ἀπαρχὴν καὶ περὶ πλημμελείας καὶ δόσιν βραχιόνων (δόσις – gift, giving)
7:31d <sup>A</sup>	וְיָצַק צֶדֶק וְתְרוּמָה קֹדֶשׁ	καὶ θυσίαν ἀγιασμοῦ καὶ ἀπαρχὴν ἀγίων (ἀπαρχή – first fruits or first born animal)

As a first result one can note, that there are 14<sup>13</sup> common offering terms, respectively nouns in the Hebrew text of Ben Sira, which are translated into Greek very differently: – אזכרה (a portion of the meal-offering which is burnt for reminiscence) is reproduced in 38:11a<sup>B</sup> as μνημόσυνον σμιδαλέως (memorial offering made of wheat flour of the best quality) and in 45:16c<sup>B</sup> with μνημόσυνον alone. – The offering by fire or burnt offering תְּשֵׁה appears in the text twice, may be three times, with the added name of God (אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל). In 45:21a<sup>B</sup> this offering term is translated with θυσίας κυρίου (θυσία which means offering / sacrifice), but in 45:22c+<sup>B</sup> there is no Greek text. In 50:13b<sup>B</sup> one finds προσφορά κυρίου (προσφορά – offering, sacrifice as a voluntary expression). In both cases with Greek translation there is no correlation to a burnt offering. – The root דשן (to become fat – as a noun fat [of olive]; fatty ashes) can be found in 14:11c<sup>A</sup> translated as προσφορά and in 38:11b<sup>B</sup> translated with the verb λιπαίνω (to make fat, to enrich). In 14:11c<sup>A</sup> there is no reference to fat. – זֶבַח (sacrifice of slaughtered sheep, goat or cattle) is presumed to be the first part of the phrasal construction צדק זבחי at the beginning of 7:31d<sup>A</sup>.<sup>14</sup> In the Greek translation one finds θυσίαν ἀγιασμοῦ. The same term for sacrifice is written in 35:15a<sup>B</sup>. θυσία as offering / sacrifice seems to be a collective term without the obvious implication of slaughtering a sacrificial animal. – הלב (fat of offerings, the best, select, god's portion) is translated in 45:16b<sup>B</sup> as κάρπωσις (burnt offering of yield / crop). But an offering of yield has no connection to fat. In 47:2a<sup>B</sup> one

<sup>11</sup> Peters, Text, and Boccaccio / Berardi, Ecclesiasticus: יד; Smend, Weisheit, and ספר יד; on the facsimile one can find only traces of two letters; according Beentjes: [...] [...] and in the footnote יד [זבח] יד.

<sup>12</sup> The facsimile shows in front of the first ת only a trace of one letter.

<sup>13</sup> More detailed cf. Reiterer, Gott 136-179, and Reiterer, Opferterminologie 371-374; Kaiser, Sühne 151-166.

<sup>14</sup> Cf. the damaged text of Sir 7:31d.

finds in the text *στέαρ* (stiff fat, tallow, suet), whichever is best. – Once in 45:14a<sup>B</sup> *כליל*<sup>15</sup> as a whole-offering (that's nothing of which is eaten; later called burnt offering) the translation into *ὄλοκαρπόομαι* keeps its character as a whole burnt offering, but as a whole burnt offering of fruits. In Greek the substance is determined, but not in Hebrew. – *לבונה* (frankincense) in 50:9a<sup>B</sup> is possibly part of a list or part of a phrasal construction. In the last case *לבונה וכאש* would go with *ὡς πῦρ καὶ λίβανος*. – *מנחה* as offering of fruit is on the one hand translated in 45:14a<sup>B</sup> with the common term *θυσία* and in 50:9a<sup>B</sup> on the other hand as *πυρεῖλον* (coal pan, censer). That changes the content. – *מעשר* as one-tenth of an offering in 35:11b<sup>B</sup> is clearly identified as *δέκατος*. – *מתנה* as a gift present (to a sanctuary) is not necessarily a cultic term. In 45:21b<sup>B</sup> *מתנה* is translated with the verb *δίδωμι* (to give, to grant). – *ריח ניהורח* means the odor / scent of soothing / smell of sweetness / pleasing odor. This phrase appears once in 45:16c<sup>B</sup>.<sup>16</sup> The Greek transforms that construction as a list: *θυμίαμα καὶ εὐωδία* (incense and a pleasing odor; *θυμίαμα* – cultic burning of incense and *εὐωδία* – fragrance). – *עלה* in 45:16b<sup>B</sup> means a burnt offering, which is translated with *κάρπωσις* (again a burnt offering of yield). – *קֹדֶשׁ*<sup>17</sup> (holy, holy thing, sometimes also holy offer-

<sup>15</sup> Cf. Lev 6:15; Deut 13:17; 33:10; Judg 20:40 and Ps 51:21, where *כליל* isn't used as an adjective but standing alone as a noun without mentioning a kind of offering, cf. *מנחה* (Lev 6:16) or *עלה* (1Sam 7:9); not mentioned in Reiterer, *Opferterminologie* 371-374.

<sup>16</sup> Cf. the phrase *ריח ניהורח* in Exod 29:18; Lev 6:8; 23:13; Num 15:3; 28:2, 8, 13; 29:8, 13, 36; Ezek 6:13 (= 11x)

*ריח ניהורח* in Lev 1:9, 13, 17; 2:2, 9; 3:5; 6:14; 23:18; Num 15:7, 10, 13, 14; 28:24 (= 13x)

*ריח ניהורחיהם* in Ezek 20:28 (= 1x)

*לְרִיחַ נִיחֹחַ* in Exod 29:25, 41; Lev 2:12; 3:16; 4:31; 8:28; 17:6; Num 15:24; 18:17; 28:6, 27; 29:2, 6; Ezek 16:19 (= 14x)

*אֶת־רִיחַ הַנִּיחֹחַ* in Gen 8:21 (= 1x)

*בְּרִיחַ נִיחֹחַ* in Ezek 20:41 (= 1x)

*בְּרִיחַ נִיחֹחַכֶּם* in Lev 26:31 (= 1x)

*לְרִיחַ־נִיחֹחַ* in Lev 8:21 (= 1x). These bits of evidence proof the phrase as a coined phrase in cultic language.

<sup>17</sup> Cf. different contexts like Sir 4:14a (serve the Holy One); 26:17a (like the light which shines above the holy lampstand); 39:35b (bless the name of the Holy One) – the Hebrew text is damaged); 45:10a (The sacred vestments of gold, of violet, and of crimson); 45:12b (On his turban the diadem of gold, its plate wrought with the insignia of holiness); 45:15b (anointed him with the holy oil); 47:10c (So that when the Holy Name was praised); 49:6a (Who burned the holy city); 49:12c (They erected the holy temple) (NAB).

ing) is with σωτήριον (peace offering) in 47:2a<sup>B</sup> not translated in an usual way. – תְּרוּמָה (offering which is lifted, dedicated = tribute, contribution) in 7:31c<sup>A</sup> can be found within the phrase וְתְרוּמָתָם, whereby the second part is reconstructed. The Greek words δόσιν βραχιόνων<sup>18</sup> (δόσις – gift, giving and βραχίων arm) at first sound strange in cultic terminology. In 7:31d<sup>A</sup> there appears וְתְרוּמַת שְׂדֵה קִדְשׁ, which is also a phrasal construction and reflects ἀπαρχὴν ἀγίων (ἀπαρχή means the first fruits).

The differences between Ben Sira's Hebrew sacrifice terminology and the grandson's translation into Greek give the impression, that perhaps the grandson only had a limited knowledge of the Hebrew language. On the other hand one can presume that he was not able to fully comprehend the traditional content of the Hebrew cultic terms. Ben Sira still knew and practised the cult in Jerusalem, but not his grandson, who lived in the diaspora.

### 3. Ben Sira's sacrifice terminology compared to the Greek of the Septuagint

The following passage checks the 14 sacrifice terms of the book of Ben Sira within the framework of the Hebrew proto-canon. The usual translation into the Septuagint is to be compared with the translation of Sira's grandson. A detailed comparison is still lacking but the tendencies are apparent.

Total <sup>19</sup>	BHS	LXX	Significant sacrifice context
7	תְּרוּמָה	μημηδόνων ἀνάμνησις	6: Lev 2:2, 9, 13; 5:12; 6:8; Num 5:26 1: Lev 24:7
65	אֶשֶׁה	κάρπωμα  δλοκαύτωμα  θυσία θυσίασμα κάρπωσις καρπώω πρόκειμαι πῦρ	35: Exod 29:25, 41; Lev 2:9, 10, 16; 3:3, 5, 9, 11, 14, 16; 6:10, 11; 7:5, 25, 30, 35; 8:21, 28; 10:12, 13, 15; 22:27; 23:37; Num 15:10, 13, 14, 25; 18:17; 28:2, 3, 13, 24; 29:13; 18:1 10: Exod 30:20; Lev 4:35; 5:12; 23:8, 25, 27, 36 (2x); Num 15:3; 28:19 9: Lev 1:9, 13, 17; 2:2, 3; 21:6, 21; 23:13, 18 1: Exod 29:18 1: Lev 22:22 1: Lev 2:11 1: Lev 24:7 1: 1Sam 2:28
11	דָּשֵׁן	πιότης	1(3): Judg 9:9; 1Ksg 13:3, 5 fatty ashes

<sup>18</sup> Cf. Reiterer, Gott 161, writes that: „δόσιν βραχιόνων zwar innersirazidischem Sprachgebrauch folgt, nicht jedoch dem geprägten Übersetzungssus der LXX“. – NRSV translates correctly “the gift of the shoulders.”

<sup>19</sup> Total bits of evidence of the terms.

		σποδιά	(2): Lev 4:12 (2x) <i>fatty ashes</i>
		κατακάρπωσις	(2): Lev 6:3.4 <i>fatty ashes</i>
		σποδός	(1): Lev 1:16 <i>fatty ashes</i>
174	זָבַח	θυσία	56: Gen 31:54; Exod 12:27; Lev 3:1; 4:10, 26, 31; 7:11, 12, 13, 15, 16, 21, 29; 9:18; 17:8; 19:5; 22:21, 29; 23:37; Num 6:17, 18; 7:88; 15:3, 5, 8; 1Sam 1:21; 2:19; 9:12; 20:6, 29; 1Kgs 8:62, 63; 2Kgs 10:19; 16:15; 2Chr 7:5, 12; Ps 40:7; 50:5; 51:18; 116:17; Prov 15:8; 21:27; Qoh 4:17; Ezek 39:17 (2x); Hos 3:4; 6:6; 8:13; Jonah 1:16; Isa 19:21; 34:6; 57:7; Jer 46:10; Zeph 1:7.8; Dan 9:27
		θύμα	3: Exod 34:25; 2Chr 7:4; Ezek 46:24
		θύω	1: 1Sam 2:13
		θυσιάζω	1: Lev 7:16
		θυμίαμα	1: Exod 34:25
		θυσίασμα	1: Judg 16:23
93	לֶחֶב	στεαρ	70: Gen 4:4; Exod 23:18; 29:13 (2x), 22 (3x); Lev 3:3 (2x), 4, 9 (2x), 10, 14 (2x), 15, 16, 17; 4:8 (3x), 9 (2x), 19, 26 (2x), 31 (2x), 35 (2x); 6:5; 7:3 (2x), 4, 23, 24, 25, 30, 31, 33; 8:16 (2x), 25 (2x), 26; 9:10, 19, 20 (2x), 24; 10:15; 16:25; 17:6; Num 18:17; Deut 32:14 (2x), 38; 1Sam 2:15, 16; 15:22; 1Kgs 8:64; 2Chr 7:7 (2x); 29:35; Isa 1:11; 34:6 (2x), 7; 43:24; Ezek 39:19; 44:7, 15
		ἀπαρχή	5: Num 18:12 (2x), 29, 30, 32
		ὀλοκαύτωμα	1: 2Chr 35:14
7	קָלִיל	ὀλόκαυτος	1: Lev 6:16
		ἄπας	1: Lev 6:15
20	לִבְנוֹת	λίβανος	20: Exod 30:34; Lev 2:1, 2, 15, 16; 5:11; 6:8; 24:7; Num 5:15; Neh 13:5, 9; Isa 43:23; 66:3; Jer 6:20; 17:26; 41:5
		λιβανωτός	1: 1Chr 9:29
211	מִנְחָה	θυσία	146: Gen 4:3, 5; Exod 29:41; 30:9; Lev 2:1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 14 (2x), 15; 5:13; 6:7, 8 (2x), 13, 14 (2x); 7:9, 10, 37; 9:17; 10:12; 14:10, 20, 21, 31; 23:13, 16, 18, 37; Num 4:16; 15:15 (2x), 18 (2x), 25 (2x), 26; 6:15, 17; 7:13, 19, 25, 31, 37, 43, 49, 55, 61, 67, 73, 79, 87; 8:8; 15:4, 6, 9, 24; 16:15; 28:5, 8, 20, 26, 28, 31; 29:3, 6 (2x), 9, 11, 14, 16, 18, 19, 21, 22, 24, 25, 27, 28, 30, 31, 33, 34, 37, 38, 39; Josh

			22:29; Judg 6:18; 13:19, 23; 1Sam 2:17, 29 (2x); 3:14; 26:19; 1Kgs 8:64 (2x); 18:29; 2Kgs 3:20; 16:13, 15 (3x); 1Chr 21:23; 23:29; Ezra 7:17; 9:4, 5; Neh 10:34; Ps 20:4; 96:8; 141:2; Isa 57:6; 66:20; Jer 14:12; Ezek 42:13; 44:29; 45:15, 17 (2x), 24; 46:5; Dan 2:46; 9:21; Joel 1:9, 13; 2:14; Am 5:22, 25; Zeph 3:10; Mal 1:10, 11, 13; 2:12, 13; 3:3, 4
		δῶρον	4: Gen 4:4; 1Chr 16:29; 2Chr 32:23; Isa 66:20
		μεινα	4(6); 2Kgs 8:8, 9 not clear; Neh 13:5; Ezek 46:7, 14 (2x)
		σεμίδαλις	3: Lev 9:4; Isa 1:13; 66:3
		θυσίασμα	2: Lev 2:13; Num 18:9
		προσφορά	1: Ps 40:7
		σπονδή	1: Dan 9:27
		ὀλοκαύτωμα	1: Josh 22:23
31	מַעֲשֵׂר	ἐπιδέκατος	6: Num 18:21, 26 (3x); 2Chr 31:6 (2x)
		δέκατος	4: Gen 14:20; Lev 27:30, 32; Neh 13:12
		ἐκφόριον	1: Mal 3:10
6	מִדְּבָר	δόμα	5: Exod 28:38; Lev 23:38; Num 18:29; Ezek 20:26, 31
		δῶρον	1: Ezek 20:39
45	נִחְוָה	εὐδωία	43: Gen 8:21; Exod 29:18, 25, 41; Lev 1:9, 13, 17; 2:2, 9, 12; 3:5, 16; 4:31; 6:8, 14; 8:21, 28; 17:6; 23:13, 18; Num 15:3, 7, 10, 13, 14, 24; 18:17; 28:2, 6, 8, 13, 24, 27; 29:2, 6, 8, 13, 36; Ezra 6:10; Ez 6:13, 19; 20:28, 41
		σπονδή	1: Dan 2:46
		θυσία	1: Lev 26:31
287	חֶזֶק	ὀλοκαύτωμα	160: Exod 18:12; 20:24; 24:5; 29:18; 30:28; 32:6; Lev 1:3, 6, 10; 3:5; 4:7, 24, 25 (2x), 29, 30, 33; 5:7, 10; 6:18; 7:2, 8, 37; 8:18, 21, 28; 9:2, 7, 12, 13, 14, 16, 17, 22, 24; 10:19; 12:6, 8; 14:19, 20, 22, 31; 15:15, 30; 16:3, 5; 17:8; 22:18; 23:12, 18, 37; Num 6:11, 16; 7:15, 21, 27, 33, 39, 45, 51, 57, 63, 69, 75, 81; 8:12; 10:10; 15:8, 24; 23:6; 28:6, 10, 11, 14, 23, 24, 27, 31; 29:2, 6 (2x), 8, 13, 36, 39; Deut 12:6, 11, 13, 14, 27; 27:6; Josh 8:31; Judg 6:26; 11:31; 13:16, 23; 1Sam 15:22; 2Sam 6:17; 24:22, 24; 1Kgs 18:34, 38; 2Kgs 3:27; 5:17; 10:24; 1Chr 6:34; 16:1, 2, 40 (2x); 21:26, 29; 23:31; 29:21; 2Chr 2:3; 4:6; 7:1, 7 (2x); 8:12;

			13:11; 23:18; 29:7; 30:15; 35:16; Ezra 8:35; Neh 10:34; Ps 20:4; 40:7; 50:8; 51:18; 66:13, 15; Isa 1:11; 56:7; Jer 6:20; 7:21, 22; 14:12; 17:26; Ezek 40:42 (2x); 43:18, 24, 27; 44:11; 45:15, 17 (2x), 23, 25; 46:2, 4, 12 (2x), 13, 15; Hos 6:6; Am 5:22; Mic 6:6
		όλοκαύτωσις	75: Exod 29:25; Lev 4:34; 6:2 (2x), 3, 5; 7:8; Num 6:14; 7:87; 15:5; 23:17; 28:3, 10, 15, 23; 29:11, 16, 19, 22, 25, 28, 31, 34, 38; Judg 20:26; 21:4; 1Sam 6:14, 15; 7:9, 10; 10:8; 13:9 (2x), 10, 12; 2Sam 6:18; 24:25; 1Kgs 3:4, 15; 8:64 (2x); 9:25; 10:5; 2Kgs 10:25; 16:13, 15 (3x); 1Chr 21:23, 24, 26; 22:1; 2Chr 1:6; 24:14; 29:18, 24, 27 (2x), 28, 31, 32 (2x), 34, 35 (2x); 31:2, 3 (2x); 35:12; Ezra 3:2, 3, 4, 5, 6; 8:35
		κάρπωμα	14: Exod 30:9; 40:6, 10, 29; Lev 1:4, 9, 13, 14, 17; Num 28:19; Josh 22:26, 27, 28, 29
		όλοκάρπωσις	10: Gen 8:20; 22:2, 3, 6, 7, 8, 13; Lev 9:3; Isa 40:16; 43:23
469	שָׁרֵף	ἅγιος	58: Exod 29:33; 30:10, 35, 36 (2x); Lev 2:3 (2x), 10 (2x); 6:10 (2x), 18 (2x), 22 (2x); 7:1 (2x), 6 (2x); 10:12 (2x), 17 (2x); 14:13 (2x); 19:24; 22:10 (2x), 12, 14 (2x); 23:20; 24:9 (2x); 27:9, 10, 21, 23, 28 (2x), 30, 32, 33; Num 6:20; 18:10, 17, 19; Josh 6:19; 1Sam 21:5; 1Chr 23:13 (2x); 2Chr 31:6; Ezra 8:28 (2x); Isa 23:18; Jer 11:15; Ezek 36:38; Hag 2:12
		ἀγίασμα	2: Exod 29:34; 30:37
		ἄρτος	1: 1Sam 21:7
		πρόθεσις	
47	חֵלֶב חֵלְבֵי	δόση	42: Gen 8:21; Exod 29:18, 25, 41; Lev 1:9, 13, 17; 2:2, 9, 12; 3:5, 16; 4:31; 6:8, 14; 8:21, 28; 17:6; 23:13, 18; 26:31; Num 15:3, 7, 10, 13, 14, 24; 18:17; 28:2, 6, 8, 13, 24, 27; 29:2, 6, 8, 13, 36; Ezek 6:13; 16:19; 20:28, 41
76	חֲבֵרָה	ἀπαρχή	40(41): Exod 25:2 (2x), 3; 35:5; 36:6; Lev 22:12; Num 5:9; 18:8, 11; 31:29; Deut 12:6, 11, 17; 2Sam 1:21; 2Chr 31:10, 12, 14; Ezra 8:25; Neh 10:40; 12:44; 13:5; Ezek 20:40; 44:30 (2x); 45:1, 6, 7 (2x), 13, 16 to Israel's rulers; 48:8, 9, 10, 12, 18 (2x), 20 (2x), 21 (2x); Mal 3:8
		ἀφαίρεμα	29: Exod 29:27, 28 (3x); 35:5, 21, 24 (2x);

36:3; Lev 7:14, 32, 34; 10:14, 15; Num 6:20;  
15:19, 20 (2x), 21; 18:19, 24, 26, 27, 28 (2x),  
29; 31:41, 52; Ezek 44:30

εἰσφορά 3: Exod 30:13, 14, 15

#### 4. The Grandson's Differing Greek Translation

The following passage examines the grandson's Greek translation in relation to the proto-canon. Where does the translator deviate from the Hebrew text? In which passages does he vary? Where does he use well known elements and combine them with unusual terminology?<sup>20</sup>

Sir 38:11a<sup>B</sup>

The section "Sickness and Death" in Sir 38:1-23 has a subsection beginning with the typical "My child" in the verses 9-15. The damaged cola 38:11a<sup>B</sup> shows only the single word: **אִזְכָּרָה**. A sick person should pray and ask a doctor for help. In the end only God decides who can be healed. The conditions for this are however that the ill person no longer commits wrongdoings and stops opposing public standards (**עוֹל** / *πλημμέλειαν καὶ εὔθυνον χεῖρας*). He has to avoid all sins (**פְּשָׁעִים** / *πάσης ἀμαρτίας*) and a biased standpoint (**פְּנִים הַקְּרָה** – *οὐμωχ*) and to purify his heart (**לֵב טָהוֹר** / *καθάρισσον καρδίαν*), the center of his being. His behavior should reflect his inner self/attitude and he should become active on a cultic level by offering a memorial sacrifice (**אִזְכָּרָה**, *Βμ* **אִזְכָּרָתָה**). In a short formula one can state: Sacrifice joins with prayer.<sup>21</sup>

The incomplete Hebrew text can only be interpreted in Greek. "Offer a sweet-smelling sacrifice, and a memorial portion of choice flour." Ben Sira's grandson did fully realize the meaning of a memorial and translated correctly with *μνημόσυνον*<sup>22</sup>, but he added *σεμίδαλις* to make clear the intention of a meal-offering in Hebrew. Quantity and quality of the sacrifice is also determined by an imperative: "Pour oil on your offering, as much as you can afford." Hebrew and Greek texts use similar terms **רִשְׁן** / *λιπαίνω*. However the Hebrew alludes to sacrifice with **עֲרַךְ** (G participle pass.), whereby the Greek uses *προσφορά* which is a common expression for an offering often used in the

<sup>20</sup> The sequence of text passages depends on the alphabetical order of the offering terms (see 2.) and on the treated passages.

<sup>21</sup> Vgl. Skehan / Di Lella, *Wisdom* 442.

<sup>22</sup> **אִזְכָּרָה** (7x) with the translation into the LXX: 6x *μνημόσυνον* and 1x *ἀνάμνησις*.

book of Ben Sira.<sup>23</sup> This segment ends by saying that he who sins (חוטא / ἁμαρτάνω) against his Creator requires the help of a doctor.

אזכרה in 45:16c<sup>B</sup> is translated commonly, so the text must not be dealt with (see above).

Sir 50:13b<sup>B</sup>

In 45:21a<sup>B</sup> (probably also in 45:22c<sup>+B</sup>) and in 50:13b<sup>B</sup> there is the same Hebrew phrasal construction אֲשֵׁי יָי. The first text is translated with the common θυσίας κυρίου<sup>24</sup> and does not require further explanation. Probably in the context of the “Fathers’ Praise” dealing with Aaron, the first high priest (45:6-22), traditional terminology is maintained (cf. Lev 2:3, 10; see below).

In comparison, 50:13b<sup>B</sup> is translated with προσφορά κυρίου<sup>25</sup> which is typical for Ben Sira’s grandson again. The text can be found in the subsection 50:1-24 which deals with a different high priest, Simon II (219-196 B.C.), a contemporary of Ben Sira. In the first four verses his work of restoring the Temple (50:1c הִבִּיתָ; d הִיכַל) is described. Afterwards his outstanding appearance, especially his ornate garments, is portrayed using comparisons out of nature and cosmos<sup>26</sup> within the verses 5a-11b.

In verse 9a the analogies change to sacrifice terminology which I want to mention here. The Hebrew text compares Simon’s appearance with fire and frankincense on a meal offering (וּכְאֵשׁ לְבוֹנָה עַל הַמִּנְחָה). At first the Greek text seems to follow the Hebrew: “With fire and incense”. However these elements are not placed on a meal offering but in a coal pan or a censer (ἐπί πυρέλου), which is, according to both text versions, an artfully-manufactured vessel out of gold (9b). Then comparisons out of nature are to be read again (v.10). Ben

<sup>23</sup> προσφορά has only 13 bits of evidence in the LXX: 1Kgs 7:34 Heb. and Gk. differ; Ps 39:7 (וּמִנְחָה); Sir 14:11 (רִשׁוֹן); 34:18-19; 35:1, 5; 38:11 (רִשׁוֹן); 46:16; 50:13 (אֲשֵׁה), 14 (זִבַח); Dan 3:38; 4:37. The 9 bits of evidence only in Ben Sira are remarkably.

<sup>24</sup> Cf. the coined phrase אֲשֵׁה לַיהוָה in Exod 29:18, 41; 30:20; Lev 2:11, 16; 3:3, 9, 11, 14; 7:5, 25; 22:27; 23:8, 13, 25, 27, 36 (2x), 37; 24:7, 9; Num 15:3, 25; 28:6, 13; 29:6 (= 26x)

יהוָה מֵאֲשֵׁי יְהוָה in Lev 2:3, 10; 6:11; 7:35; 10:12, 13 (= 6x)

יהוָה אֲשֵׁי יְהוָה in Lev 4:35; 5:12; 7:30; Deut 18:1; Josh 13:14 (= 5x)

יהוָה אֶת־אֲשֵׁי יְהוָה in Lev 21:6, 21 (= 2x) and other combinations

אֲשֵׁה לְרִיחַ נִיחַח כְּלִי־חֶלֶב in Lev 1:9, 13, 17; 2:2, 9; 3:5, 16 (לַיהוָה); 23:13, 18; Num 15:10, 13-14; 18:17; 28:8, 24; 29:13, 36 (= 17x; cf. Sir 45:16c<sup>B</sup>).

<sup>25</sup> Cf. 14:11c προσφοράς κυρίω; 50:14b προσφοράν ὑψίστου.

<sup>26</sup> Klawans, Purity 114 (cf. 122), mentions in this context „cosmic symbolism to the priestly vestments – the implication, though, is that the garb casts a cosmic appearance”.

Sira's grandson located the original material of מִנְחָה<sup>27</sup> on a coal pan, which perhaps again emphasizes the handling of a meal offering.

Further on Simon's cultic acts<sup>28</sup> are accompanied by music and concluding with blessings given twice (v.11c-15d). The final verses 22-24 contain a call for a praise of God. The acknowledged position of the high priest is emphasized by the mention of his offspring, who aid him in his cultic tasks (v.12c-13c).

At that time the Seleucids defeated the Ptolemaic dynasty and occupied Syria and Palestine in 198 B.C. In the ever worsening political circumstances it was not self-evident that the sons acknowledged and complied with their father's traditions. They were all considered to be "sons of Aaron" who sacrifice burnt offerings for Yahweh (יְהוָה וְאִשִּׁי) with their own hands. The Temple has not yet been desecrated and the offering for Zeus (Διὸς Ὀλυμπίου; 2Macc 6:2) have not yet taken place.

Sira's grandson translates this text in the singular προσφορά κυρίου and uses an expression for offering which is not clearly defined, and is most likely of his own creation.

Sir 14:11c<sup>A29</sup>

Within the sequence of "The Use of Wealth" in Sir 14:3-19 one finds a subsection in the v.11-19 starting with "My child". This text has often been categorized under the topic of "Carpe diem"<sup>30</sup>. Whenever there is something fitting people should use it for themselves (v.11a, 14). But one should not forget the Lord. The person who reads or hears this words should offer him (לֵאלֹהִים) fat (הַדֶּשֶׁן). What does the text mean?

דֶּשֶׁן is proofed in the proto-canon 10x<sup>31</sup> within the context of sacrifice. In Judg 9:9, in the "The Parable of the Trees", fat as πῖστης is mentioned indirectly as a sacrifice. The olive tree questions to sway (reign) over the other trees, so it refuses to give up its fat, the oil of the olive, which is used to honor (כַּבֵּד) gods and people.

Furthermore דֶּשֶׁן one can find in "The Book of Good News" in Jer 31:14 within a speech of God. He as a shepherd wants to set Jacob free, and the priests

<sup>27</sup> Skehan / Di Lella, Wisdom 552, describe in following words: "a cereal offering on which frankincense and oil were placed; part of this combination was then burned on the altar (Lev 2:1-2; 6:7-8)".

<sup>28</sup> Probably it is a description of the Tamid offering (cf. Sir 45:14 the daily Whole-Offering); so Skehan / Di Lella, Wisdom 553; Hayward, Temple 390.

<sup>29</sup> Sir 14:11c is ignored by most of the commentaries: Skehan / Di Lella, Wisdom 257-258; Sauer, Jesus 125-126; in opposite Peters, Buch 123; Snaith, Ecclesiasticus 73.

<sup>30</sup> Kaiser, Diem 191-194.

<sup>31</sup> Cf. Lev 1:16; 4:12 (2x); 6:3-4; Judg 9:9; 1Kgs 13:3, 5; Jer 31:14, 40.

should be sufficiently doused with fat. The verb  $\text{רָוַה}$  shows that the text refers of olive oil, too. – There is no equivalent to be found in the Septuagint ( $\mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\upsilon\sigma\omega$  καὶ μεθύσω τὴν ψυχὴν τῶν ἱερέων υἱῶν Λευι). The other evidence of  $\text{רָוַה}$  only speak of ashes of a burnt offering.

Sir 14:11c shows  $\text{רָוַה}$  (sg.), which the grandson translates typically with προσφορά (but in plural). He orders to offer these as worthy sacrifices to the Lord (προσφορὰς κυρίῳ). Because no one knows when death is waiting and then there is no more enjoyment possible (v.12, 15, 16b, 17-19). Before someone dies he should be good to the person he loves ( $\text{בְּחַיָּוָה}$  / φίλος; v.13). The relationship of brothers should be balanced in giving and receiving (v.16a).

The Greek version of Ben Sira realizes clearly that  $\text{רָוַה}$  is a sacrifice term which is related to God. However “fat”, the material of this offering as olive oil in the Greek text no longer occurs. Fat as an offering was reserved only to God. This material has with  $\text{חֵלֶב}$  a different basis in the Hebrew Bible, where it is forbidden to consume blood and fat punishable by death (compare Lev 3:16-17; 7:23, 25).

Sir 45:14a, 16b, 16c, 21b<sup>B32</sup>

Within the “Praise of the Fathers” (Sir 44:1-50:24) the sequence 45:6-22 deals with the high priest Aaron<sup>33</sup>. The relevant sacrifice terms are to be found in the verses 14a, 16b, 16c, 21b.

Aaron is placed next to Moses (45:1-5)<sup>34</sup>, but he is treated more extensively. After Aaron’s descent and choosing (v.6-7) we find a description of the high priest’s appearance in his ornate garments (v.8-12; cf. 50:11) according to the texts in the book of Exodus 28. Afterwards there is a brief note regarding the transmission of traditions to Aaron’s sons alone (v.13). The verses 14-17 describe Aaron’s functions as a priest: presenting sacrifices, keeping the covenant with God, benedictions, legislation and teaching. Then the text contains a reference to Dathan’s and Abiram’s revolt (v.18-19).

The rest of the sequence (v.20-22) deals with the material support of priests. The main topic of interest in the chosen context is the presentation of sacrifices. V.14 says that Aaron’s meal offering is to be burnt ( $\text{קָטַר}$ ) as a whole offering.  $\text{מִנְחָה}$  ( $\text{חֲחֹה}$  [...]) is to be assumed at the incomplete beginning of the verse. Normatively  $\text{מִנְחָה}$  is translated with  $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$  with 146 examples in the LXX. Further this evidence of  $\text{כִּלְיִל}$  appears only 7x and is translated with the adjectives

<sup>32</sup> Cf. Sir 45:16b with the common translation  $\sigma\tau\acute{\epsilon}\alpha\rho$  in 47:2a<sup>B</sup>, and 45:32b see above in 50:13b.

<sup>33</sup> Cf. the analogies to tractate *Tamid* 6,3-7,3.

<sup>34</sup> Cf. the extensive mentioning of further priests like Phinehas (Sir 45:23-26) and Simon (Sir 50:1-24), as well as the Samuel’s offerings in Sir 46:16.

ὄλοκαυτος and ἄπα, but never with the verb ὀλοκαρπύομαι. Considering this, Ben Sira's grandson tells us that Aaron's sacrifice consists of fruits which were then completely burnt.

Repeatedly the grandson defines the material of sacrifice for his contemporaries; cf. Lev 2:14-15 <sup>14</sup> *If you bring a grain offering (בִּנְחָה) of first fruits to the LORD, you shall bring as the grain offering (בִּנְחָה) of your first fruits coarse new grain from fresh ears, parched with fire.* <sup>15</sup> *You shall add oil to it and lay frankincense on it; it is a grain offering (בִּנְחָה).*

In verse 14b the ritual procedure of this offering is reported to take place twice a day (יָוֵם תָּמִיד פַּעַמַּיִם / καθ' ἡμέραν ἐνδεδλεχῶς ὀίς). This reminds to the daily so called "Tamid offering" (cf. Lev 6:12-16)<sup>35</sup>.

Verse 15 interrupts the sacrificial theme with Aaron's ordination by Moses. In Lev 8-9 there is a description of the ordination of Aaron as the first high priest. With this text in mind one can recall the different offerings on the first and eighth day of ordination.

The following v.16 tells us that Aaron was chosen from among all living people to present burnt offerings (עֹלָה – κάρπωσις) and pieces of fat (חֶלֶב – in Greek text omitted; 16b)<sup>36</sup> and – in a parallel construction – to present incense and a pleasing odor (רייח ניחח – θυμίαμα καὶ εὐωδία) as a memorial offering (אֶזְכְּרָה – μνημόσυνον; 16c). – The grandson's translation in 16b differs greatly from that of Ben Sira. A burnt offering becomes a fruit offering for the Lord (κάρπωσις κυρίῳ) and the pieces of fat, which are the best part of an animal offering (cf. Deut 32:14; Ps 63:6; Ezek 39:19), are not even mentioned. The latter is probably because slaughtered animals were no longer offered at the time of Ben Sira's grandson, which causes him to vary from the Hebrew basis.

Verse 16d states the purpose of the mentioned sacrifices: they should cause atonement for the people of Israel (cf. Lev 9:7) without telling why.

Verse 17 points out the legislative function of Aaron and his duty to teach all the people. In the verses 18-19 the rebellion of Dathan and Abiram is cited.

Next the support of the priesthood is referred to in v.20. Aaron's heritage (נַחֲלָה / κληρονομία; 20b), his food most probably consisted of the "holy first fruits" (שֶׁנֶּתַן לֹוֹ לֶחֶם) <sup>37</sup> [.....]. The first part of the text in the manuscript is mis-

<sup>35</sup> Cf. a description of about the same time in the Temple Scroll recently by Volgger, Opferkalender 27-36. Heger, Prayer 215-216, tells that the Tamid offering could be replaced by prayer, however the determined time for the Daily Offering is to be kept.

<sup>36</sup> Cf. a further bit of evidence in Sir 47:2a<sup>B</sup>, where the LXX translates with the common στέαρ.

<sup>37</sup> Peters, Liber: קִדְשׁ [רַחֲמַיִם] סִפּוֹר; קִדְשׁ תָּן לֹוֹ לֶחֶם. The facsimile shows only ש[- -]. On the right side of ש paper is broken away.



On the one hand people should “fear” God deep down as compared to “respect” in Greek (פחד / εὐλαβέομαι). They should love (אהב / ἀγαπάω) their Creator with all their strength, and praise him, respectively fear him (רדפ / φοβέω) in Greek.

On the other hand God’s “ground crew”, his priests should be sanctified or hallowed (קדש / θαυμαάζω). – One cannot decide whether the texts refer to ordination or to separate the priests from profane label. – The Greek text requires the reverence of priests.

Further is written not to ignore God’s servants (שרת / λειτουργός), and finally one should praise (הדר / δοξάζω) the priests. The following cola of v.31 explain what is meant. The priests should get their justified portion (חֶלֶק; 42 לקם[ח] ות[ח] / ות[ח] / τὴν μερίδα αὐτῶ; 31b) of the strong people’s bread, like the Hebrew text says (43 לחם אברים). The Greek text shows ἀπαρχὴν καὶ περὶ πλημμελείας, what can be translated as “the first fruits and the guilt offering”. The priests should also receive their portion of the hand’s wave-offering (44[- - -] 45 ותרומת / δόσιον βραχιούων; 31c) and the holy wave-offerings (תרומת קדש / ἀπαρχὴν ἁγίων; 31d).

Due to the abundance of sacrifice terms I only want to present לחם אברים / ἀπαρχὴν καὶ περὶ πλημμελείας in 31c and with reservations זרק צדק / θυσίαν ἁγιασμοῦ in 31d.

Reiterer already noted that לחם אברים is a: “religiös bedeutsamen, aber schwer deutbaren bzw. beabsichtigt mehrdeutigen, für den Kult aber keineswegs zentralen Ausdruck”.<sup>46</sup> This phrase has only one further example in Ps 78:25, in the proto-canon (לחם אברים אכל איש). The text is an allusion to the “Bread from Heaven” in Exod 16, and here proof v.16 לקטו ממנו איש לפי (אכלו) and 35 (ובני ישראל אכלו את-המון ארבעים שנה). There are not only related contexts but also an assonance between them (לחם אברים and המון ארבעים). The forty years of starving people are perhaps related to starving priests at Ben Sira’s time.

<sup>42</sup> Peters, Liber: ות[ח] לקם[ח] ות[ח]; Beentjes, Book: ות[ח] לקם[ח], and in the footnote ות[ח] לקם[ח]; the facsimile shows only [ - - - ].

<sup>43</sup> Peters, Liber: אברים; Smend, Weisheit: אש[ח]ים; Beentjes, Book: אברים.

<sup>44</sup> The facsimile shows only traces of two letters (accordingly Beentjes, Book: [..], but in the footnote יד: ספר: יד).

<sup>45</sup> ותרומת is to be written according to the microfilm; on the facsimile there is in front of the first ת only a rest of one letter, which can’t be identified.

<sup>46</sup> Reiterer, Gott 146.

In spite of their inappropriate behaviour, the Israelites receive meat (i.e. quails) and bread (i.e. manna) from God in the desert. Sir 7:31b-d demands the same things for cultic servants. The priests should be supported with bread and meat, i.e. probably זֶבֶח. If one considers the context of the following sequence in Sir 7:32-35 with the miracle of manna no one can ignore the references to underprivileged groups of the society. These are (the poor – לְאֵבִיבִים [additional groups: people alive – כָּל חַי, dead people – מִנֵּת], people who wander around – מְבֹרָכִים, mourning people – מְבֹרָכִים and starving people – מְבֹרָכִים), who are not able to help themselves.

Because of this background the priests seem to be in a desperate situation, too; (cf. also Deut 26:12-14 <sup>12</sup> *When you have finished paying all the tithe of your produce in the third year (which is the year of the tithe), giving it to the Levites, the aliens, the orphans, and the widows, so that they may eat their fill within your towns, <sup>13</sup> then you shall say before the LORD your God: "I have removed the sacred portion from the house, and I have given it to the Levites, the resident aliens, the orphans, and the widows, in accordance with your entire commandment that you commanded me; I have neither transgressed nor forgotten any of your commandments: <sup>14</sup> I have not eaten of it while **in mourning**; I have not removed any of it while I was unclean; and I have not offered any of it to the **dead**.* – Just the opposite one can read in Sir 7:33b).

לֶחֶם אֲבִירִים is translated into Greek with the phrase ἀπαρχήν καὶ περὶ πλημμυλείας. Here, the offering of the first fruits and the offering for sin or error are not suitable equivalents. The Hebrew originals of ἀπαρχή are traditional תְּרוּמָה<sup>47</sup> (a contribution what is lifted) and תְּרִשִׁית<sup>48</sup> (first fruits), but never לֶחֶם.

πλημμύλεια comes from אֲשָׁפ (offense, guilt, trespass-offering)<sup>49</sup> in the proto-canon. Within 11 texts the offering material is noted with κριοῦς (ram) or ἀμνός (lamb); 10 times the term is used analogous to Ben Sira alone. The last two bits

<sup>47</sup> Cf. Exod 25:2 (2x), 3; 35:5; 36:6; Lev 22:12; Num 5:9; 18:8, 11; 31:29; Deut 12:6, 11, 17; 2Sam 1:21; 2Chr 31:10, 12, 14; Ezra 8:25; Neh 10:40; 12:44; 13:5; Ezek 20:40; 44:30 (2x); 45:1, 6, 7 (2x), 13, 16 to the princes of Israel; 48:8, 9, 10, 12, 18 (2x), 20 (2x), 21 (2x); Mal 3:8 (= 40x).

<sup>48</sup> Cf. Exod 23:19; Lev 2:12; 23:10; Num 15:20, 21; 18:12; Deut 18:4 (2x); 26:2, 10; 33:21; 1Sam 2:29; 2Chr 31:5; Neh 10:38; Ps 78:51; 105:36; Ezek 20:40; 44:30 (= 18x). – Other Hebrew Vorlagen are תְּלוּבָה in Num 18:12 (2x), 29, 30, 32 (5x), ever 1x תְּרוּמָה (tribute, contribution) in Ezek 48:12, תְּנוּפָה (wave-offering, an offering waved toward the altar) in Exod 38:24 and מְלֵאָה (full yield) in Exod 22:28.

<sup>49</sup> Cf. Lev 5:15, 16, 18, 25; 6:10; 7:1, 2, 5, 7, 37; 14:12, 13, 14, 17, 24, 25 (2x), 28; 19:21 (2x), 22; Num 5:7; 6:12 (= 23x). – Further there are Vorlagen in the BHS מַעַל (defraudation of sacrifices) with 2 bits of evidence (Josh 7:1; 22:20) and חַטָּאת (sin offering) with 1 bit of evidence in 2Kgs 12:17.

of evidence mention individual guilt of a person. These texts show that originally אֲשָׁף / πλημμύελλεια wanted to portray a handing over of animals as a trespass-offering. So the Greek phrase ἀπαρχὴν καὶ περὶ πλημμυελλείας mentions fruits and animals as common offerings to the priests, but that is not the intention of the Hebrew wording לָהֶם אֲבִירִים.

The following phrase יד תרומה in Sir 7:31c appears only 3x in the proto-canon, in the book of Deuteronomy<sup>50</sup> within sacrifice terminology. The translation into Greek is ἀπαρχή or ἀπαρχὰς τῶν χειρῶν. Hereby Ben Sira's grandson's choice of words is uncommon. One never finds δόσις as a translation of תְּרוּמָה, however ἀπαρχή, ἀφαίρεμα and εἰσφορά. In addition δόσις emphasizes the voluntary nature of a gift. The character of a duty, which still exists in תְּרוּמָה has been lost. If the grandson had wanted to translate 1:1 he should have used χείρ, but not βραχιόνων. His wording wants to refer to the material of a wave-offering in the proto-canon, which is a leg – often the right leg – of an animal. The common basis in Hebrew is שׁוֹק הַיְמִין / τὸν βραχιόνα τὸν δεξιόν 3x (Exod 29:22; Lev 8:25, 26). In these texts there is no mention of any kind of sacrifice. On the other hand in 7 other texts one can read שׁוֹק + תְּרוּמָה / translated with ἀφαίρεμα (a portion taken away as the choice part for sacrifice or consecration)<sup>51</sup>, respectively once שׁוֹק + מְנָה / μερίς (part of a whole that has been chosen or divided up / share, portion)<sup>52</sup> and once שׁוֹק + תְּנוּפָה (wave-offering, an offering waved toward the altar) translated again as ἀφαίρεμα<sup>53</sup>. These constructions with ἀφαίρεμα probably want to clear the handling of offering, namely the waving.

Therefore Ben Sira's grandson chooses his wording carefully. He wants to express with δόσιον βραχιόνων, that the leg of an animal is a voluntary gift, which has to be waved by the priest during the sacrifice in front of the altar. The Greek text explains the material *and* the handling of the wave-offering mentioned in the Hebrew proto-canon.

Sir 7:31d<sup>A</sup>

The Hebrew basis of this damaged and therefore incomplete colon was probably זָבַח יְדָיִם (right sacrifices). This phrase can be found 3x in the proto-canon within sacrifice contexts (Deut 33:19; Ps 4:6; 51:21), which is always translated with θυσία + δικαιοσύνη. The LXX shows 56 instances of זָבַח

<sup>50</sup> Cf. Deut 12:6 תְּרוּמַת יְדָיִם / τὰς ἀπαρχὰς ὑμῶν, 11 וְתְרוּמַת יְדָיִם / τὰς ἀπαρχὰς τῶν χειρῶν ὑμῶν, 17 וְתְרוּמַת יְדָיִם / τὰς ἀπαρχὰς τῶν χειρῶν ὑμῶν.

<sup>51</sup> Cf. Exod 29:27; Lev 7:32, 34; 10:14, 15; Num 6:20; 18:18.

<sup>52</sup> Cf. Lev 7:33.

<sup>53</sup> Cf. Lev 9:21.

traditionally translated as θυσία. But it is not clear how to interpret צִדָּקָה. Either it is a sacrifice validly offered or it is a sacrifice entitled to priests by law. Sir 7:31b seems to emphasize the latter. The priest should get his legal (צִדָּקָה) portion (חֶלֶק).

More common would be the following wording: חֶלֶק pl.<sup>54</sup> st.cs + שְׁלָמִים (peace offering), which is translated into the Septuagint with θυσία + σωτήριον (7x)<sup>55</sup> or twice<sup>56</sup> with θυσία + εἰρηνικός and once<sup>57</sup> with θύμα (sacrifice, offering) + σωτήριον.

Sira's grandson again goes his own way. He translates צִדָּקָה with θυσίαν ἁγιασμοῦ (sacrifice of sanctification). However in Hebrew one should be able to find the root קדש.

In the proto-canon there are only two proofs of ἁγιασμός. Within a speech of God in a historical review Amos 2:11 tells us, that God has called some young Israelites to become prophets and some others to become nazirites (לְנַזִּירִים / εἰς ἁγιασμόν). God's vocation singled the men out of a profane environment.

In a description of the "Holy District" in Ezek 45:1-8 the author states in v.4, that the priests should get an area for their houses within the holy district and a separate place for the Temple (מִקְדָּשׁ לְמִקְדָּשׁ / τόπος εἰς οἶκους ἁφωρισμένους τῶ ἁγιασμῶ αὐτῶν).

Therefore one can presume, that Ben Sira's grandson mentions offerings, which are removed from a profane use and belong to a holy environment. However this is such a trivial remark that it is to suppose that the topic of sacrifice, especially slaughtered sacrifice, requires too much on the part of the reader or perhaps the grandson only wants to shape his Greek text analogue to the Hebrew one to show his skills in the Greek language. No one knows for sure.

In the second part of 7:31d one can read ותרומת קדש / ἀπαρχὴν ἁγίαν, which is interpreted as "wave-offering for the Temple" or "wave-offering for the Holy One". The proto-canon shows this phrase 14x<sup>58</sup> mostly in the book of Ezekiel. It is common use to combine ἀπαρχή with the adjective ἅγιος; Num 5:9 und 18:18 connect ἀπαρχή with the verb ἁγιάζω and in Num 18:19 one can read ἀφάιρμα combined with ἅγιος. Ben Sira's grandson took over a well known

<sup>54</sup> Cf. חֶלֶק sg. st.cs + שְׁלָמִים: Lev 3:1, 3, 6, 9; 4:10, 26, 31, 35; 7:11, 18, 20, 21, 29 (2x), 37; 9:18; 19:5; 22:21; 23:19; Num 6:17, 18; 7:17, 23, 29, 35, 41, 47, 53, 59, 65, 71, 77, 83, 88; 1Kgs 8:63; = 35x.

<sup>55</sup> Cf. Lev 7:32, 34; 10:14; 17:5; Num 10:10; Josh 22:23; 2Chr 30:22.

<sup>56</sup> Cf. 1Sam 10:8; Prov 7:14.

<sup>57</sup> Cf. Exod 29:28.

<sup>58</sup> Cf. Exod 36:6; Lev 22:12; Num 5:9; 18:8, 19; Ezek 45:6, 7 (2x); 48:10, 18 (2x), 20, 21 (2x).

phrase only without using articles. So I only want to refer to Reiterer's interpretation in his article "Opfer und Gott."

## 5. Conclusion

One can presume that Ben Sira had a close connection to ritual because of his extensive vocabulary of sacrifice. It is not clear whether he himself was a priest. Sira was well acquainted with cultic language, common at his time. However he often preferred rare phrases which require a detailed knowledge of the Hebrew Bible on the part of his scholars<sup>59</sup>.

At a first look what does the priests' support in form of offerings in Sir 7:29-31 have to do with the miracle of manna in the book of Exodus 16? The mentioned keywords lead to deeper dimensions of the texts with long-lasting effects. Further research is necessary for better understanding and interpretation.

In comparison Ben Sira's grandson is less familiar with the cultic language. He uses sacrifice terminology, but apparently does not follow the usual procedures for translation and seems to apply his own linguistically high style as his grandfather did. At least it seems he was able to sense which offering material was contained in the Hebrew terminology.

So he tries to put this in concrete terms, for example in 38:11a with אֶזְכְּרָה / μνημόσυνον σπειδάλεως or in 7:31c with יָד תְּרוּמָה / δόσον βραχιόνων. First the grandson gets the memorial offering straight as a meal-offering out of wheat flour of the best quality. Second he clears up with βραχιόνων that the wave-offering of the hand could also be a gift of a sacrificial animal (right) leg.

The translation also shows a change of subjects. The Hebrew text speaks of a person's hand that gives the sacrifice, whereby in the Greek text it is not clear whether it is the arms of the receiving priest who handles the offerings in front of the altar or the legs of sacrificial animals as translated.

Perhaps this represents the grandson's attempt to increase the appreciation of sacrifice for his generation. The people of his time and context (probably in Egypt) had neither experience in cultic practice of the Temple nor did they know anything of offerings. In this way the grandson includes information of the sacrifice material as well as information of the handling.

---

<sup>59</sup> Different Knibb, Temple 403: "... what is said in Sirach specifically about sacrifice has a parallel in the Hebrew Bible ..." and in relation to Sir 24:10-11: "But there is one element that is different. ... Wisdom then states that she ministered (*leitourgein*) before the Creator in the tabernacle and thereafter was established in Jerusalem, by implication in the Jerusalem Temple".

To understand the situation in Egypt better, one has to take in account the Jewish temple of Leontopolis<sup>60</sup> (Λεόντων πόλις), which was built by the Zadoqite high priest Onias IV<sup>61</sup> in the 2nd century B.C. (169 B.C.<sup>62</sup>) with the permission of Ptolemy VI Philometor and his sister / wife Cleopatra II.

Sure there took place a development of special traditions. However this temple of the diaspora in the Nile delta was regarded neither as legitimate nor illegitimate by the rabbis<sup>63</sup>. One had agreed to give offerings at the temple of Leontopolis and at the same time to carry the prescribed contributions to the temple of Jerusalem. This discussion is reported in the Talmud (*Menaḥot* 109a). It is questioned whether one fills his duty when he offers burnt-offerings (עולה) in the “house of Onias” (בית חוניי). Further it is said that priests of Leontopolis are not allowed to serve at Jerusalem, however they should be supported with their part of the holy contributions there. They have the same status as handicapped priests (cf. Lev 21:16-23).

It is of interest that “Alexandrian Jewish literature does not mention Onias’ temple, and even in Palestinian Jewish texts there is no explicit or even

<sup>60</sup> Josephus, *A.J.* xiii 62-63, cites Isa 19:19: On that day there shall be an altar to the LORD in the land of Egypt, and a sacred pillar to the LORD near the boundary (NAB); cf. Hayward, *Jewish Temple* 429-433, who quote the sources; already Delcor, *Temple d’Onias*. – One can find a description of the temple of Leontopolis in Josephus, *B.J.* vii 421. – Cowey, *Judentum* 25, cites Bohak, *Joseph* 27-29. – A different Jewish temple was built already in Elephantine in the 5<sup>th</sup> century B.C., which was a sanctuary for the god *Yāhō* (Frey, *Temple* 171). People presented “meal, incense and burnt offerings to *Yāhō*”. 410 B.C. the temple was destroyed by a Persian general (176). The Persian instances permitted the reestablishment, but mentioned in the framework of sacrifices no more burnt-offerings, which they probably wanted to be limited to the temple to Jerusalem (177-178). About at the same time as in Leontopolis there existed two further temples, one named *’Araq el-Emir* in the region of Transjordan, in *Qaşr el’Abd*, and the rival sanctuary at Mt. Garizin (172.180-186).

<sup>61</sup> One can find also Onias III in the literature, like Klinzing, *Umdeutung* 21; cf. the problem at Frey, *Temple* 188-191.

<sup>62</sup> The year is concluded out of Josephus (cf. Cowey, *Judentum* 41).

<sup>63</sup> Cf. *Menaḥot* 109a. – Scholars often discuss whether there was a temple in Qumran and whether Jews had a sacrificial cult there; Kinzling, *Umdeutung* 22, neglects; also Frey, *Temple* 172: “The Essenes did not start a sacrificial cult in the desert while the Zadoqite Onias VI and some priests went to Egypt and built a temple there”; and 191: “But the Essenes did not build a schismatic sanctuary or install a new sacrificial cult. They seem to have ‘spiritualized’ important aspects of the Temple cult. ... This is the striking difference between two contemporary Zadoqite leaders, the Teacher of Righteousness and Onias IV, and their respective groups.”

polemic reference to the temple of Onias.”<sup>64</sup> However there is a possible allusion to the diaspora community of Leontopolis in 2Macc 1:1-9 and 1:10-2:18.

243 years later – Josephus writes erroneously 343<sup>65</sup> (*B.J.* vii 436) – in 73(4) A.D. there is reported of the locking of the temple in Leontopolis by the Romans<sup>66</sup>.

Looking back on the researched material I would like to supplement Reiterer’s theory: “Opfer sind also ein Beitrag zur Erhaltung der Priester und für die individuelle Heiligung da und nicht für Gott.”<sup>67</sup> – Especially in reference to Sir 7:29-31 it can be noted, that his theory surely is appropriate in Ben Sira’s time. The grandfather seemed to know about the takeover of the Seleucids in Jerusalem in 198 B.C. He probably foresaw the serious changes in cult. At this time it was in the public and religious interest to admonish the support of the priesthood.

However two generations later and living in the diaspora the grandson had a different view and other problems. He had to familiarize the people of his time with a strange cultic language and its contents and he did this conscientiously.

In my point of view his translation from Hebrew into Greek is more a matter of practice and adaptation than a matter of spiritualization of understanding sacrifices as for example Kaiser wrote in a similar context<sup>68</sup>.

This is the starting point to think about separate translations of the Hebrew and the Greek text of Ben Sira and about separate commentaries. All standard translations offer mixed texts, which do not distinguish between the intentions of grandfather and grandson.

### Summary

One may assume that Sira was very familiar to the cult because of his extensive offering vocabulary.

Whether he could have belonged to the cult personnel or not, cannot be decided. Sira knew the shaped language of cult, selected however often rare references, which presuppose a founded knowledge of Israel’s literature. What looks at a first sight as the material supply of priests with offerings in Sir 7:29-31 may be related to the miracle of manna in Exod 16. These reference connections open a depth dimension of the texts, which have to be traced still for a long time.

Sira’s grandson is however no longer so completely common to the language of cult. He often takes well known terms from the context of sacrifice, but apparently doesn’t

---

<sup>64</sup> Frey, Temple 194.

<sup>65</sup> Frey, Temple 190 footnote 112, assumes a symbolic number (7 x 7 x 7=343).

<sup>66</sup> Cf. Josephus, *B.J.* vii 421-422.

<sup>67</sup> Cf. Reiterer, Gott 163-164.

<sup>68</sup> Cf. Kaiser, Sühne 154.

know the usual practice of translation or he uses consciously – like his grandfather – own ways in art-fullest Greek. Thus he creates to Sira's rare Hebrew new phrases, whereby he seems to sense, which material of sacrifice is hidden behind the Hebrew words. In addition he tries specify this.

Conside examples we find in Sir 38:11a with  $\text{אֶזְכְּרָה} / \mu\eta\mu\acute{o}\sigma\upsilon\nu\omicron\nu \sigma\epsilon\mu\iota\delta\acute{\alpha}\lambda\epsilon\omega\varsigma$  or in 7:31c with  $\text{תְּרוּמַת יָד} / \delta\acute{o}\sigma\iota\nu \beta\rho\alpha\chi\acute{\iota}\omicron\nu\omega\nu$ . On the one hand the grandson explains that a memorial offering is a sacrifice out of wheat flour of best quality. On the other hand he clarifies that the offering which is lifted with the hands means a gift of thighs ( $\beta\rho\alpha\chi\acute{\iota}\omega\nu$ ) of the offered animal. That may be an attempt of Sira's grandson to the readers of his generation, who lived abroad without the experience of sacrifices at the Temple of Jerusalem, to make them familiar by telling the offering material and a reference to the practice.

### Zusammenfassung

Es ist zu vermuten, dass Sira aufgrund seines umfangreichen Opfervokabulars einen engen Bezug zum Kult pflegte. Ob er selbst zum Kultpersonal gehört haben könnte, lässt sich nicht entscheiden. Sira kannte die geprägte Kultsprache, wählte aber oft selten belegte, am Rande stehende Stichworte, die beim Hörer bzw. Leser eine fundierte Kenntnis des israelitischen Schrifttums voraussetzen. Denn, was hat auf den ersten Blick die materielle Versorgung der Priester durch Opfergaben in Sir 7,29-31 mit dem Manna-Wunder in Ex 16 zu tun? Diese Stichwortverbindungen eröffnen eine Tiefendimension der Texte, denen man noch lange wird nachspüren müssen.

Siras Enkel ist die Kultsprache hingegen nicht mehr so ganz geläufig. Er verwendet zwar größtenteils Termini aus dem Opferkontext, kennt aber scheinbar die gängige Übersetzungspraxis nicht oder geht bewusst wie sein Großvater eigene Wege in kunstvollstem Griechisch. So kreiert er zur – zugegebenermaßen seltenen hebräischen Vorlage Siras neue Phrasen, wobei er z.T. noch zu ahnen scheint, welche Opfermaterie hinter den hebräischen Worten steckt. Diese versucht er zusätzlich zu konkretisieren. Hervorstechende Beispiele sind in 38,11a mit  $\text{אֶזְכְּרָה} / \mu\eta\mu\acute{o}\sigma\upsilon\nu\omicron\nu \sigma\epsilon\mu\iota\delta\acute{\alpha}\lambda\epsilon\omega\varsigma$  zu finden oder in 7,31c mit  $\text{תְּרוּמַת יָד} / \delta\acute{o}\sigma\iota\nu \beta\rho\alpha\chi\acute{\iota}\omicron\nu\omega\nu$ . Zum einen klärt der Enkel, dass es sich beim Gedächtnisopfer um ein Speiseopfer aus feinstem Weizen gehandelt hat, zum anderen, dass die Hebe der Hand die Gabe von Schenkeln ( $\beta\rho\alpha\chi\acute{\iota}\omega\nu$ ) der Opfertiere beinhalten konnte. Das mag ein Versuch von Siras Enkel darstellen, den Lesern seiner Generation, die sich im Ausland befinden und keine Jerusalemer Tempel- bzw. Opferkulturfahrung mehr mitbringen, das Verständnis durch zusätzliche Angabe der Opfermaterie und durch einen Hinweis auf die Praxis zu vermitteln.

### Bibliographie

- Beentjes, P.C., *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (V.T.S 68), Leiden 1997.
- Boccaccio, P. / Berardi, G., *Ecclesiasticus. Textus hebraeus secundum fragmenta reperta*, Roma 1986.

- Bohak, S.G., *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis* (SBL Early Judaism and Its Literature 10), Atlanta 1996.
- Cowey, J.M.S., *Das ägyptische Judentum in hellenistischer Zeit – neue Erkenntnisse aus jüngst veröffentlichten Papyri*, in: Kreuzer, S. / Lesch, J.P. (Hg.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel 2* (BWANT 161), Stuttgart 2004, 24-43.
- Delcor, M., *Le Temple d'Onias en Égypte*, in: RB 75 (1968) 188-203.
- Egger-Wenzel, R., 'Faith in God' Rather Than 'Fear of God' in Ben Sira and Job: A Necessary Adjustment in Terminology and Understanding, in: Corley, J. / Skemp, V. (Hg.), *Intertextual Studies in Ben Sira and Tobit: Essays in Honor of Alexander A. Di Lella, O.F.M.*, in: CBQ, MS 38 (Washington 2004), 211-226.
- Frey, J., *Temple and Rivel Temple – The Cases of Elephantine, Mt. Gerizim, and Leontopolis*, in: Ego, B. / Lange, A. / Pilhofer, P., (Hg.), *Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum* (WUNT 118), Tübingen 1999, 171-203.
- Hayward, R.C.T., *The Jewish Temple at Leontopolis: A Reconsideration*, in: JJS 33 (1982) 429-443.
- Hayward, R.C.T., *Understandings of the Temple Service in the Septuagint Pentateuch*, in: Day, J. (Hg.) *Temple and Worship in Biblical Israel*, London / New York 2005, 385-400.
- Heger, P. *Did Prayer Replace Sacrifice at Qumran?*, in: RdQ 86 (2005) 213-233.
- Kaiser, O., *Carpe diem und Memento mori bei Ben Sira*, in: Dietrich, M. / Loretz, O. (Hg.), *dubsar anta-men. Studien zur Altorientalistik*, FS W.H.Ph. Römer (AOAT 253), Münster 1998, 185-203.
- Kaiser, O., *Kultische und Sittliche Sühne bei Jesus Sirach*, in: Diehl, J.F. / Heitzenröder, R. / Witte, M. (Hg.), *Einen Altar aus Erde mache ich mir ...*, FS D. Conrad (Kleine Arbeiten zu Altem und Neuen Testament 4/5), Waltrop 2003, 151-166.
- Klawans, J. *Purity, Sacrifice, and the Temple. Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*, Oxford 2006.
- Klinzing, G., *Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament* (StUNT 7), Göttingen 1971.
- Knibb, M.A., *Temple and Cult in Apocryphal and Pseudepigraphal Writings from before the Common Era*, in: Day, J. (Hg.), *Temple and Worship in Biblical Israel*, London / New York 2005, 401-416.
- Peters, N., *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus* (EHAT 25), Münster 1913.
- Peters, N., *Der jüngst wiederaufgefundene hebräische Text des Buches Ecclesiasticus, untersucht, herausgegeben, übersetzt und mit kritischer Note versehen*, Freiburg 1902.
- Peters, N., *Liber Iesu Filii Sirach sive Ecclesiasticus hebraice secundum codices nuper repertos vocalibus adornatus addita versione latina cum glossaria hebraico-latino*. Freiburg 1905.
- Reiterer, F.V., *Gott und Opfer*, in: Egger-Wenzel, R. (Hg.), *Ben Sira's God. Proceedings of the International Ben Sira Conference Durham – Ushaw College 2001* (BZAW 321), Berlin / New York 2002, 136-179.

- Reiterer, F.V., Opferterminologie in Ben Sira, in: Egger-Wenzel, R. (Hg.), Ben Sira's God. Proceedings of the International Ben Sira Conference Durham – Ushaw College 2001 (BZAW 321), Berlin / New York 2002, 371-374.
- Reiterer, F.V. u.a., Zähl-synopse zum Buch Ben Sira (FoSub 1), Berlin / New York 2003.
- Sauer, G., Jesus Sirach / Ben Sira übersetzt und erklärt (ATD Apokryphen 1), Göttingen 2000.
- Schechter, S. / Taylor, Ch., The Wisdom of Ben Sira. Portions of the Book Ecclesiasticus, from Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection Presented to the University of Cambridge by the Editors, Cambridge 1899 = Amsterdam 1979.
- Skehan, P.W. / Di Lella, A.A., The Wisdom of Ben Sira (AncB 39), New York 1987.
- Snaith, J.G., Ecclesiasticus or the Wisdom of Jesus Son of Sirach (CNEB), Cambridge 1974.
- ספֿר בֿן סִירָא / The Book of Ben Sira. Text, Concordance and an Analysis of the Vocabulary, The Historical Dictionary of the Hebrew Language, Jerusalem 1973.
- Smend, R. (Hg.), Die Weisheit des Jesus Sirach Hebräisch und Deutsch. Mit einem hebräischen Glossar, Berlin 1906.
- Volgger, D., Der Opferkalender der Tempelrolle. Eine Untersuchung zu 11Q19 Kolumne 13-30 (ATSAT 79), St. Ottilien 2006.

Univ.-Prof. Dr. Renate Egger-Wenzel  
Universität Salzburg, Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte  
Universitätsplatz 1  
5020 Salzburg  
Austria  
E-Mail: [renate.egger@sbg.ac.at](mailto:renate.egger@sbg.ac.at)



# Alles Auslegungssache

## Methodisch-hermeneutische Erwägungen zur Kontextualisierung biblischer Auslegung

*Thomas Hieke\**

### 1. Kommunikation ist Auslegungssache

„Du, die Ampel ist grün“ – dass dieser Satz unter gewissen Umständen schwere Ehekrisen auslösen kann, weiß man entweder aus eigener Erfahrung oder von Friedemann Schulz von Thun, dem Kommunikationstheoretiker<sup>1</sup>: Er hat das Modell entwickelt, dass menschliche Kommunikation über vier Ebenen geht – bildlich gesprochen: dass man mit vier Ohren hört (und entsprechend mit vier Schnäbeln spricht).

Wenn also der Beifahrer sagt, „Die Ampel ist grün“, meint er damit auf der Sachebene zunächst nur, dass die Lichtzeichenanlage auf „grün“ umgeschaltet hat. Zugleich gibt er möglicherweise von sich kund, dass er es eilig hat. Darüber hinaus steckt darin etwas über die Beziehung zwischen den Kommunikationspartnern: Vielleicht hält der Sprecher nicht viel von den gebotenen Autofahrkünsten. Und am Ende steckt in dem Satz womöglich ein Appell: Fahr doch endlich weiter. Wenn nun der angesprochene Fahrer – im schlimmsten Fall ist es seine Ehefrau – mit dem „falschen“ Ohrinhört, kann es tatsächlich zu einem Streit kommen: „Immer nörgelst du an meiner Fahrerei herum, fahr doch du das nächste Mal, und außerdem bist du schuld, dass wir zu spät kommen, weil du getrödelt hast ...“

Aus diesem simplen, aber eindrucksvollen Beispiel aus dem Alltag lernen wir, dass menschliche Sprache immer der Auslegung bedarf. Kommunikation ist Auslegungssache. Wie gut, wenn man im Alltag von diesen vier Ebenen weiß, da kann man notfalls nachfragen: „Wie hast du das gemeint?“. Schwieriger wird es bei schriftlichen Nachrichten. In der Regel ist der Verfasser nicht greifbar, auch hört man den Satz nicht gesprochen – bekanntlich macht ja der Ton die Musik! Damit ist ein schriftlicher Text noch anfälliger für Missver-

---

\* Überarbeitete Fassung meiner Antrittsvorlesung an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz am 8. Mai 2008, die damals den Untertitel „Warum Exegese etwas fürs Leben ist und warum es immer Exegese geben wird ...“ trug. Ich danke meinen Mitarbeiterinnen Dr. Andrea Klug und Monika Müller sowie allen Hilfskräften für die großartige Unterstützung. Die Vortragsfassung wurde im Wesentlichen beibehalten.

<sup>1</sup> Schulz von Thun, Miteinander 1 25-68; Schulz von Thun, Miteinander 2 19-27; Internet: <http://www.schulz-von-thun.de>.

ständnisse – oder, positiver gesagt, er bedarf noch mehr der Auslegung und ist damit ein mehrdimensionaler Akt der Kommunikation. Viel, wenn nicht sogar alles, hängt von den Leserinnen und Lesern ab: Sie sind es, die im Vorgang der Lektüre aus Buchstaben aus Druckerschwärze oder Linien aus Tinte – „Sinn machen“. Lesen ist also nicht nur ein „rezeptiver“ Vorgang, bei dem man etwas aufnimmt, sondern auch ein „produktiver“: Man produziert Sinn. Man legt aus. Kommunikation ist Auslegungssache.

## 2. Gottes Wort in Menschenwort

Das gilt auch für die Kommunikation mit Gott. Selbst wenn gewisse religiöse Gruppen Anderes behaupten: Die „Wahrheit“ über Gott ist nicht objektiv zugänglich. Wir wissen nicht, wie Gott wirklich ist. Die Wahrheit über Gott ist nur im Zeugnis der Offenbarung zugänglich – und die Offenbarung Gottes geschah und geschieht in seinem Wort. Dabei brüllt aber der Herr nicht vom Zion her – Solches haben allenfalls die Propheten Joel und Amos erfahren (Joel 4,16; Am 1,2). Gottes Wort ergeht vielmehr im Menschenwort. Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese Wahrheit mit dem Prinzip der Inkarnation, der Menschwerdung Gottes verbunden: »Gottes Worte, durch Menschenzunge formuliert, sind menschlicher Rede ähnlich geworden, wie einst des ewigen Vaters Wort durch die Annahme menschlich-schwachen Fleisches den Menschen ähnlich geworden ist« (DV 13). Die Päpstliche Bibelkommission hat das in ihrem Papier „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ von 1993/1996 so formuliert: »Das Wort Gottes hat sich im Werk menschlicher Autoren ausgedrückt. Gedanken und Worte sind von Gott und vom Menschen zugleich, so dass alles in der Bibel gleichzeitig von Gott und vom inspirierten Autor stammt. Daraus darf man jedoch nicht schließen, Gott hätte der geschichtlichen Erscheinungsweise seiner Botschaft einen absoluten Wert gegeben. Seine Botschaft ist der Interpretation und Aktualisierung fähig, das heißt sie kann von ihrer geschichtlichen Bedingtheit wenigstens teilweise losgelöst werden, um auf die gegenwärtigen geschichtlichen Bedingungen sinnvoll bezogen zu werden. Die Exegese bereitet die Grundlagen zu diesem Unterfangen ...«<sup>2</sup>.

Die Bibel selbst betont immer wieder, dass Gott an sich in menschlichen Begriffen nicht zu begreifen ist<sup>3</sup>. Zwei Beispiele seien angedeutet: (1) Nach langen Klagen über das erbärmliche menschliche Schicksal und das persönliche Leiden des Ijob kommt Gott im Ijob-Buch selbst zu Wort. Man würde nun erwarten, dass sich Gott erklärt und zu den Vorwürfen Stellung nimmt. Nichts dergleichen erfolgt jedoch. In den Gottesreden des Ijob-Buches verweist Gott auf die Größe und die Wunder der Schöpfung, die der kleine Mensch nicht

<sup>2</sup> Päpstliche Bibelkommission, Interpretation 96.

<sup>3</sup> Siehe dazu z.B. auch die Ausführungen von Dohmen, Gegenwart 6-12.

verstehen, geschweige denn beherrschen kann: »Wo warst du, als ich die Erde gegründet? Sag es denn, wenn du Bescheid weißt« (Ijob 38,4). Die langen Reden verweisen auf eine größere, dem Menschen nicht zugängliche Wirklichkeit. Diese Unbegreiflichkeit Gottes und die Größe des Kosmos, die der Mensch nur erahnen kann, führen Ijob zu einer neuen Einsicht, zu einer vertieften Gotteserkenntnis, die ihn aufatmen und Trost finden lässt (Ijob 42,6). Begriffen hat Ijob deswegen Gott nicht (und auch nicht sein unsägliches Leiden), aber er hat sich von der Wirklichkeit Gottes ergreifen lassen. In eine ähnliche Richtung argumentiert auch der Weisheitslehrer Ben Sira (Sir 18,1-14): Der Mensch kann die großen Taten Gottes nicht begreifen und Gottes Wunder nicht ergründen. Der Mensch kann ihnen nichts hinzufügen oder von ihnen etwas wegnehmen; wenn er meint, er habe etwas (an Gott) vollständig verstanden, merkt er nur, wie sehr er am Anfang allen Begreifens steht – hält er inne oder gibt er die Suche auf, endet er in Ratlosigkeit.

(2) Ein zweites Beispiel ist die Thronvision des Propheten Jesaja, in der der Dreimal-Heilig-Ruf der Serafim vorkommt, der im Sanctus auch Eingang in die Heilige Messe gefunden hat<sup>4</sup>. In dieser Vision deutet Jesaja die Größe Gottes an: „Im Todesjahr des Königs Usija sah ich den Herrn. Er saß auf einem hohen und erhabenen Thron. Der Saum seines Gewandes füllte den Tempel aus“ (Jes 6,1). Man müsste sich heute wohl den Petersdom in Rom vorstellen – und dann einen Thronenden, dessen Mantelsaum allein schon diesen gesamten riesigen Raum ausfüllt. Obwohl es so konkret klingt, entzieht sich das Bild doch schon wieder jeglicher menschlicher Vorstellungskraft. Aber dieser riesige, kaum vorstellbare Gott will sich mitteilen. Gott fragt: „Wen soll ich senden? Wer wird für uns gehen?“ (Jes 6,8). Und so lässt sich der Mensch Jesaja in göttlichen Dienst nehmen: „Hier bin ich, sende mich!“.

Dies ist die Grundkonstellation göttlicher Offenbarung: Gott nimmt Menschen in den Dienst, das göttliche Wort, sei es Mahnung, Warnung oder Trost, in menschlicher Sprache zu verkünden. Solche Menschen sind zum Beispiel Mose und Jesaja – aber auch der menschgewordene Gott, Jesus von Nazaret. Immer erfolgt Gottes Selbstmitteilung in menschlicher Sprache. Damit aber unterliegt sie dem eingangs erwähnten Grundprinzip, nämlich dass menschliche Kommunikation immer der Auslegung bedarf. Greifbar wird das beispielsweise im erzähltechnischen Rahmen des Buches Levitikus: Das Volk Israel befindet sich nach dem Auszug aus Ägypten am Sinai, das Zelt der Begegnung ist errichtet, aber noch fehlen die Anweisungen für den Gottesdienst. Nach Darstellung der Tora offenbart Gott selbst die Wege, wie das Volk mit Gott in Kontakt treten soll. Dabei setzen die Gottesreden immer wieder neu an mit einer gestuften Einleitungswendung: »Und JHWH rief Mose zu und sprach zu ihm

---

<sup>4</sup> Vgl. u.a. ten Kate, Origine 193-201; Weise, Lesen 382-399; Beuken, Jesaja 158-182.

vom Zelt der Begegnung her: Sprich zu den Israeliten und sag ihnen: ...« (Lev 1,1-2b). JHWH spricht Mose an und trägt ihm auf, was er den Israeliten weiter-sagen soll. Die Offenbarung ist vermittelt, der direkte, unmittelbare Kontakt des Volkes mit Gott ist nicht möglich.

Wie das nach dem Tod des Mose weitergehen soll, regelt Gott in Lev 10, wenn er Aaron direkt anspricht (Lev 10,8-11)<sup>5</sup>: „Und JHWH sprach zu Aaron: <sup>9</sup>Wein und berauschendes Getränk trinke nicht – du und deine Söhne mit dir –, wenn ihr zum Zelt der Begegnung kommt, damit ihr nicht sterbt – eine ewige Satzung (sei dies) für euere Generationen –<sup>10</sup> und auf dass ihr unterscheiden könnt zwischen heilig und profan und zwischen unrein und rein <sup>11</sup>und auf dass ihr die Israeliten in allen Satzungen unterweisen könnt, die JHWH zu euch durch Mose gesprochen hat.“

Die Priester in der Nachfolge Aarons haben die Aufgabe, das Volk in den wichtigen Fragen des Kultes und in allen Satzungen JHWHs zu unterweisen (s. dazu auch Ez 44,23). Die göttliche Weisung bedarf der Auslegung, der Lektüre, des Unterweisens, des Lernens – sie bedarf der Exegese. Davon spricht auch das achte Kapitel des Nehemiabuches, in dem der Prototyp eines Wortgottesdienstes geschildert wird<sup>6</sup>. Zunächst heißt es: »Das ganze Volk versammelte sich geschlossen auf dem Platz vor dem Wassertor und bat den Schriftgelehrten Esra, das Buch mit der Tora des Mose zu holen, die der Herr den Israeliten vorgeschrieben hat« (Neh 8,1). Die Bitte um Unterweisung geht also vom Volk aus. Esra holt das Buch der Tora und beginnt mit einem Lobpreis Gottes, das Volk antwortet darauf mit „Amen, amen“ und einer Proskynese (sie werfen sich nieder). Esra liest vor, und die Leviten (sie werden sogar namentlich genannt) »verkärten dem Volk die Weisung (Tora). Man las aus dem Buch, der Weisung (Tora) Gottes, vor, gab dazu Erklärungen und legte den Sinn dar, so dass die Leute das Vorgelesene verstehen konnten« (Neh 8,7-8). Auf der Seite der Offenbarung gibt es damit eine Traditionskette: Von *JHWH* geht die Offenbarung aus, *Mose* gibt sie den *Israeliten* am Sinai weiter, Generationen später trägt *Esra* die Weisung auf Bitten des Volkes vor, und *die Leviten* legen sie aus. Die Szenerie in Nehemia 8 berichtet ja kein einmaliges Ereignis, sondern steht als idealer Prototyp da – und alle, die mit der Auslegung der Weisung Gottes betraut sind, dürfen sich in der Rolle der Leviten wiederfinden. Auf der Seite der Tätigkeiten gibt es folgende Kette: Lesen (קרא) – Erklären (פרש) – den Sinn darlegen (שיים שכל) – *verstehen* (בין). Das Ziel ist klar: Die Menschen sollen die Weisung Gottes verstehen. Da sie aber in Menschenwort ergangen ist und als

<sup>5</sup> Vgl. u.a. Achenbach, Versagen; Ruwe, Reden 184-186; sowie die einschlägigen Kommentare.

<sup>6</sup> Vgl. u.a. Steins, Inszenierung; Venema, Reading Scripture.

solches vorgetragen wird, bedarf Gottes Wort im Menschenwort der Auslegung, der Exegese.

### 3. Auslegung (Exegese) und Kontextualisierung

Damit stellt sich die Frage, was Exegese in diesem Sinne ist. Ein ganz wesentlicher Teilbereich der Exegese ist die Erforschung der Entstehungsgeschichte und der Entstehungshintergründe der biblischen Texte. Diese „Literar- oder Literaturgeschichte“ ist deswegen so bedeutsam, weil Gottes Wort nicht in einer geschichtslosen Zeit vom Himmel gefallen ist, sondern sich immer schon an eine bestimmte geschichtliche Epoche, an einen bestimmten geographischen Raum und an bestimmte Personen gebunden hat: an die tausend Jahre der Geschichte Israels vor Christus, an das Land des Vorderen Orients und Palästinas, an die Israeliten und Mose, David, die Propheten usw.; an die Epoche des Neuen Testaments, an Jesus von Nazaret, an Paulus, die Apostel, usw. Immer hat Gott in eine konkrete Zeit hineingesprochen – und zugleich geht dieses Wort Gottes über diese Zeit hinaus. Daher ist es zunächst einmal wichtig, die Zeit der Entstehung der biblischen Bücher wenigstens annäherungsweise zu kennen. Exegese kann sich aber nicht auf die Vergangenheit beschränken. Denn wenn man weiß, wann und wie ein Text *entstanden* ist, hat man ihn noch nicht unbedingt *verstanden*. Ein weiterer wesentlicher Teilbereich der Exegese (und vielleicht sogar ihr Hauptziel) ist es, das *Verstehen* der biblischen Texte zu befördern<sup>7</sup>.

Die historisch-kritische Exegese hat mit ihren wichtigen Erkenntnissen in den vergangenen 200 Jahren ganz wesentliche Fortschritte gemacht, um die Literaturgeschichte der Bibel zu erhellen. An dieser Stelle muss weitergearbeitet werden. Aber es gilt auch, die Ergebnisse der neueren Literaturwissenschaft aufzugreifen, die über eine rein geschichtliche Betrachtungsweise hinausgeht. Eines der großen Schlagworte, das in diesem Zusammenhang immer fällt, ist der Begriff der Intertextualität. Aber dieser Terminus ist mittlerweile so weit gefasst, dass er fast nicht mehr brauchbar erscheint. Daher sei hier ein neutralerer Begriff vorgeschlagen, mit dem ein Schlüssel für das Verstehen biblischer Texte formuliert werden kann und sich zugleich Anknüpfungspunkte für andere Fächer der Theologie und andere Wissenschaften ergeben. Das Verstehen biblischer Texte wird wesentlich durch „Kontextualisierung“ befördert. Im zwischenmenschlichen Gespräch ist der „Kontext“ einer Aussage entscheidend: Mimik, Gestik, Körpersprache, Tonfall. Bei schriftlichen Texten, etwa einer Rede, ist für den einzelnen Satz der Kontext entscheidend – mit aus dem Kontext gerissenen Aussagen kann man viel Unheil anrichten. So ist auch bei biblischen Texten der „Kontext“ für die „Sinnproduktion“ durch aktuelle

---

<sup>7</sup> Vgl. Hieke, Verstehen.

Leserinnen und Leser ganz entscheidend. Die Weite und die Ebenen dieses „Kontextes“ können unterschiedlich konfiguriert sein.

#### 4. Privilegierter Kontext: Die Bibel selbst

Der erste, wichtigste und privilegierte Kontext eines biblischen Textes ist die Bibel selbst. Das Programm, biblische Texte als Texte der Bibel, also immer schon als Teile eines gewachsenen größeren Ganzen auszulegen, hat der jüdische Religionsphilosoph und Bibelübersetzer Martin Buber formuliert<sup>8</sup>. Von diesem Ansatz gibt es mittlerweile verschiedene Schattierungen. Georg Steins z.B. spricht von „kanonisch-intertextueller Lektüre“<sup>9</sup>: Das Lektürepradigma setzt das Verstehen bei der Rezeption durch den Leser, nicht bei der Produktion durch den Autor an. Diese Lektüre geschieht innerhalb eines Kanons Heiliger Schriften durch Interpretation von wahrnehmbaren und beschreibbaren Text-Text-Relationen. Da der Begriff „Kanon“ ähnlich problematisch ist wie „Intertextualität“, sei wiederum eine andere Terminologie vorgeschlagen: Mit Christoph Dohmen spreche ich von „biblischer Auslegung“<sup>10</sup>, die leserorientiert („Lektüre“) und textzentriert ansetzt<sup>11</sup>. Biblische Texte werden als vernetzte Teile eines größeren Ganzen, der Bibel, gelesen. Dabei muss geklärt sein, welche Bibel als Kontextrahmen herangezogen wird: die jüdische oder die christliche Bibel, die hebräische oder die griechische Bibel; bei den christlichen Bibeln stellt sich noch die Frage, ob man den Kanonumfang der protestantischen Tradition (Lutherbibel, Zürcher Bibel) oder den umfangreicheren Bestand der katholischen Tradition (mit deuterokanonischen / apokryphen Schriften) heranzieht. Ist der Bezugsrahmen geklärt, so wird man rasch feststellen, dass einzelne biblische Texte ungeheuer an Sinnvielfalt gewinnen, wenn man sie mit anderen biblischen Texten korreliert, zu denen sich auf sprachlicher Ebene eine wie auch immer geartete Analogie entdecken lässt. Martin Buber spricht von der „gewaltigen Synoptik der Bibel“<sup>12</sup> – mit Synoptik meint er die Zusammenschau mehrerer Bibelstellen. Buber sah als Jude diese Synoptik schon zwischen Tora und Propheten, Tora und Schriften, Propheten und Schriften usw. – also innerhalb der jüdischen Bibel ohne Neues Testament. Auf christlicher Ebene ergibt sich dann ein zusätzliches ungeheuer spannendes Forschungsfeld: die Frage nach den Bezügen zwischen Altem und Neuem

<sup>8</sup> Vgl. Buber, Hinweis, 314-315.

<sup>9</sup> Vgl. Steins, Bindung, sowie zahlreiche weitere Publikationen von ihm, v.a. auch den Sammelband von Ballhorn / Steins, Bibelkanon.

<sup>10</sup> Vgl. Dohmen, Auslegung 174-191; Hieke, Verstehen; Nicklas, Leitfragen 45-61. Siehe auch <http://www.biblischeauslegung.de> (weitere Literatur).

<sup>11</sup> Zum Begriffspaar „leserorientiert“ und „textzentriert“ vgl. Hieke / Nicklas, Worte 5-8.

<sup>12</sup> Buber, Verdeutschung 3; siehe auch Hieke, Texte 337.

Testament. Viele neutestamentliche Aussagen gewinnen ihr Profil erst vom alttestamentlichen Bezug her; als Christinnen und Christen lesen wir das Alte Testament neu mit Blick auf das Christusereignis – ohne jedoch auch nur eine Sekunde daran zu zweifeln, dass die jüdische Leseweise ohne Christusbezug bis heute ihre ureigene und gültige Berechtigung hat. Eine solche doppelte Lektüre<sup>13</sup> der Hebräischen Bibel / des Alten Testaments durch Juden und Christen ist möglich, weil aus der Leserperspektive ein Text niemals nur einen Sinn hat, sondern ein Sinnpotential, das sich durch die Interaktion von Text und Lesern je nach Kontext neu erschließt. So kann Gott auf geheimnisvolle Weise durch die gleichen alten Texte zu Juden und Christen je unterschiedlich sprechen.

### 5. Kontextualisierung über die Bibel hinaus

Die Kontextualisierung kann aber über die Bibel hinaus ausgedehnt werden, und zwar in räumlicher und zeitlicher Richtung. In zeitlicher Hinsicht kommt nun wieder die historische Dimension in den Blick: Es gilt, die kulturelle und religionsgeschichtliche Enzyklopädie auszuloten, in der die biblischen Texte ihren entstehungsgeschichtlichen Ort haben. Man klärt also die möglichen Wissensvoraussetzungen, Einflüsse, Analogien, wenn man historisch vor die Entstehung der Bibel zurückgeht. Hier ergeben sich Brücken zur Erforschung des Alten Orients und des Alten Ägypten (Altorientalistik, Ägyptologie) sowie zur Archäologie des Vorderen Orients und insbesondere Palästinas. Die Bibel zeigt sehr viele Einflüsse aus dem Alten Ägypten und dem Zweistromland (Mesopotamien), so dass eben auch diese Räume in den Blick genommen werden müssen. Für die späteren Schriften des Alten Testaments und für das Neue Testament sind Kenntnisse der hellenistischen Kultur, Religion und Philosophie sehr wichtig.

Fragt man historisch nach der Zeit *nach* der Entstehung der biblischen Schriften, so kommt man in die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte hinein. So wird die Bibel mit ihren frühen Rezipienten kontextualisiert. Zuerst wird da die Historische Theologie bezeugt, die unter anderem die Bibelauslegung der Kirchenväter, die Interpretationen im Mittelalter usw. untersucht. Sodann ist auch der Brückenschlag in die systematische Theologie möglich und nötig: Die Frage der Bibelhermeneutik, nach dem grundlegenden Verständnis der Bibel, ist ein gemeinsames Feld von Exegese und Fundamentaltheologie; die Rolle der Bibel in der Geschichte der Entwicklung der kirchlichen Lehre verbindet Exegese und Dogmatik. Die ethische Gestaltung des menschlichen Lebens des Einzelnen und des Zusammenlebens der Menschen reflektieren die Moraltheologie und die Christliche Sozialethik – und dabei behandeln sie Fragen, die

---

<sup>13</sup> Siehe dazu besonders Dohmen, Konzept 211-213.

bereits in der Bibel durchdiskutiert werden. So verspricht das Gespräch dieser Disziplinen mit der Exegese ebenfalls fruchtbare Ergebnisse.

Eine geradezu „natürliche“ Verbindung der Exegese besteht zur Liturgiewissenschaft: In der Liturgie, gleich welcher Couleur oder Konfession, wird die Bibel von Anfang an mehr als nur gelesen. Sie wird *vorgelesen*, zur Aufführung gebracht, wird gefeiert und verehrt, als „Wort des lebendigen Gottes“ kommt die tote Druckerschwärze in der feiernden Gemeinde zum Leben und bricht so in die Kontexte der versammelten Menschen ein. Auch das ist Auslegung der Heiligen Schrift, und zwar nicht nur durch Lesung und Predigt, sondern auch durch Lied, Musik und Tanz. Dieser Vorgang, der in der Geschichte eine ungeheure kulturelle Vielfalt entwickelt hat, muss wissenschaftlich-theologisch begleitet und reflektiert werden, und das ist ein großes gemeinsames Projekt von Exegese und Liturgiewissenschaft.

Aber nicht nur im Christentum, sondern auch im Judentum entfaltet sich eine breite Kultur der Schriftauslegung. Daher ist zugleich die Judaistik ein wesentlicher Gesprächspartner: Mischna und Talmud sind bekannte Größen in der jüdischen Literatur, aber auch die halachischen und haggadischen Midraschim sowie die Gebetsliteratur (Siddurim, Machzorim) sind als Zeugnisse der Schriftinterpretation stets zu würdigen.

## 6. Kontextualisierung mit der Gegenwart

Neben der Kontextualisierung mit der Vergangenheit muss natürlich auch die Kontextualisierung mit der Gegenwart erfolgen. Eine Größe, die für das Konzept der „biblischen Auslegung“ konstitutiv ist, wurde bisher noch nicht ausdrücklich angesprochen, stand aber immer schon im Hintergrund: Auslegung ist ja nicht eine Sache von Maschinen, auch wenn sich die Computer als ungemein hilfreich erweisen, sondern von Menschen. Exegese, Auslegung, Schriftinterpretation geschehen immer in einer Auslegungsgemeinschaft, in einer *community of faith and practice*.<sup>14</sup> Wenn man auf die Geschichte schaut, begibt man sich in die Auslegungsgemeinschaft mit den gläubigen Jüdinnen, Juden, Christinnen und Christen der Vergangenheit – und wird hier eine ganze Menge Anregungen finden. Bis heute geschieht Bibelauslegung immer in

<sup>14</sup> Sowohl die Auslegungsgemeinschaft (mit einem freien Diskurs ohne Herrschaft und Unterdrückung durch Meinungsmache oder Gewalt) als auch die innerbiblische Kontextualisierung (siehe oben, Punkt 4., Privilegierter Kontext) sind wichtige und entscheidende Kriterien, um dem Problem willkürlicher und / oder falscher Auslegungen entgegenzutreten. Gegenseitiger, öffentlicher, nachvollziehbarer Austausch in Auslegungsgemeinschaften, die als offene Prozesse strukturiert sind, sowie aufmerksames Hören auf den innerbiblischen Kontext sind entscheidende Leitplanken, die die Grenzen der Interpretation markieren. Vgl. dazu u.a. Hieke, *Horizonte* 73-74, mit Verweis auf Eco, *Grenzen* 51, und Alkier, *Verstehen* 53-54.

Gemeinschaft. Ein unmöglicher Extremfall wäre ein Pfarrer einer Gemeinde, der nie etwas liest, sondern seine Predigt immer nur im stillen Kämmerlein vorbereitet, dann vorträgt und nie irgendeine Rückmeldung aus der Gemeinde erhält. Eine derart monologische Einbahnstraße kann nicht gelingen, und das wird es auch nicht geben, weil Menschen bis heute in vielfältiger Weise den Kontakt mit der Bibel suchen: in Bibelkreisen, bei Vorträgen in der Erwachsenenbildung, in Exerzitien und Werkwochenenden, durch eigenes Studium in Bibelkursen und die Lektüre von Kommentaren, aber auch durch die gemeinschaftliche Feier der Liturgie mit Lesung und Lied sowie durch den kulturellen Genuss geistlicher Musikwerke, die auf Bibel und Liturgie aufbauen. Anknüpfungspunkte für die Exegese ergeben sich hier zur schon genannten Liturgiewissenschaft, zur Religionspädagogik und zur Pastoraltheologie: Auf der einen Seite geht es um die Frage der Vermittlung biblischer Inhalte und biblischer Botschaften an Kinder, Jugendliche und Erwachsene in Katechese und Verkündigung, in Religionsunterricht und Kirche; auf der anderen Seite aber geht es auch darum, wie die heutige Erlebniswelt der Menschen auf das Verständnis der Bibel zurückwirkt, wie die heutige Kultur, oder besser: die weltweite Vielfalt an Kulturen und Religionen die Fragestellungen der Exegese und das Verstehen der Bibel beeinflusst. – Im Kreis der praktischen Fächer der Theologie darf das Kirchenrecht nicht fehlen: Es steht wohl außer Frage, wie auslegungsbedürftig das Kirchenrecht ist, und insofern arbeiten Exegese und Kirchenrecht mit ähnlichen Werkzeugen an unterschiedlichen Textkorpora.

### 7. Weisheit ist das Mittel, der Zweck ist das Leben

Bei so viel Wissenschaft und Weisheit stellt sich die Frage: Wozu ist das alles gut? Geht es nur um das Wissen an sich, aus reiner Freude am Gegenstand? Oder ist Wissenschaft, näherhin die Bibelwissenschaft, die Exegese des Alten Testaments, etwas fürs Leben? Hier regt ein Ausschnitt aus dem Film „Yentl“ (USA 1983) mit Barbra Streisand das weitere Nachdenken an. Yentl, eine junge Frau in der jüdischen Welt in Osteuropa um die Wende zum 20. Jahrhundert, ist sehr interessiert an der jüdischen Geisteswelt, am Studium von Tora, Mischna und Talmud. Für eine Frau war das unmöglich, aber ihr Vater, ein Rabbiner, der ihre Gelehrigkeit erkennt, unterrichtet sie. Als ihr Vater stirbt, verschwindet Yentl aus dem Dorf. Sie verkleidet sich als junger Mann, nennt sich Anshel und bittet als Talmudschüler um Aufnahme in eine berühmte Jeschiwe. Im Aufnahmegespräch mit dem dortigen Rabbiner entspinnt sich folgendes Gespräch:

*Rabbi:* „Nein, Anshel, das Hauptziel des Unterrichts ist, euch beizubringen, wie man lebt, nicht nur, wie man lernt.“

*Anshel (Yentl):* „Wieso?“

*Rabbi:* „Wieso? Schon wieder ‚Wieso‘?“

*Anshel (Yentl):* „Mein Vater pflegte da immer Hillel zu zitieren – darf ich?“

*Rabbi:* „Hillel sagte: ‚Darf ich?‘“

*Anshel (Yentl):* „Nein, ich meine, darf ich Hillel zitieren?“

*Rabbi:* „Tu’s, tu’s!“

*Anshel (Yentl):* „Also, Hillel sagt, ‚Wer an Weisheit wächst, veredelt das Leben‘; demnach ist also die Weisheit das Wichtigste.“

*Rabbi:* „Doch nur als Mittel zum Zweck: Die Weisheit ist das Mittel, der Zweck ist das Leben.“

Bei aller Freude an Weisheit und Gelehrsamkeit darf Yentl eines nicht übersehen: Weisheit ist das Mittel, der Zweck ist das Leben. Bringt tatsächlich das Studium der alttestamentlichen Wissenschaften etwas fürs Leben? Es geht hier nicht darum, das Fach „Alttestamentliche Exegese“ in einer unter dem Effizienzdruck stehenden Universitätslandschaft zwanghaft zu rechtfertigen – ein solches Unterfangen muss von vorne herein scheitern: Die modernen Menschen suchen ihr Heil heute in dieser Welt, und daher stehen Wissenschaften hoch im Kurs, die diese Suche bedienen und neue medizinische Heilverfahren, neue, effizientere Unternehmens- und Wirtschaftsmanagementsysteme entwickeln, die immer tiefer Mensch und Natur analysieren usw. Die Theologie hingegen ist eine Wissenschaft, die zu beweisen versucht, dass das Leben in dieser Welt allein nicht aufgeht, dass Leben immer noch mehr ist als die Summe allen Wissens und aller Rechenleistung. Vielleicht ist schon das ein Argument für die Existenzberechtigung der Theologie an der Universität. Darüber hinaus gibt es viele Argumente, die jetzt aber nicht angeführt werden müssen.

Es seien vielmehr im Folgenden einige Überlegungen genannt, wie das Studium der alttestamentlichen Wissenschaften den Horizont so erweitert, dass der Zweck, das Leben, gefördert wird.

(1) Texte verstehen und auslegen zu können, ist für das Leben ungemein wichtig. Lesen lernt man nicht nur in der ersten Klasse der Grundschule. Es gilt, intensives, genaues Lesen zu lernen, Textstrukturen zu erfassen, poetische Tiefendimensionen wahrzunehmen, Zwischentöne zu erkennen – und im Blick auf das Programm der „biblischen Auslegung“ auch Bezüge zwischen Texten festzustellen und interpretatorisch auszuwerten. Der Professor für Alttestamentliche Wissenschaften ist hier der Assistent der Studierenden beim Lesen biblischer Texte. Es gibt einen Trend, das genaue Lesen zu verlernen: Dazu trägt die auflagenstarke Tageszeitung mit den großen Buchstaben ebenso bei wie das Internet und die Flut der Fernsehbilder. Komplexe Sachverhalte werden auf Bildschirmgröße, Schlagzeile und 30-Sekunden-Videoclip zusammengestaucht. Solche Komprimierung geht – das weiß man aus der Digitalfotografie – mitunter auf Kosten der Qualität. Bestimmte Dinge lassen sich nicht in 30 Sekunden sagen, daher enden Politikerduelle oft in der Absurdität. Genaues Lesen komplexer Zusammenhänge, auch größerer Texteinheiten mit Verknüpfungen zwischen Abschnitten und Teileinheiten – das will gelernt sein, und das

lernt man vor allem auch an der Bibel. Nur am Anfang des Proseminars Altes Testament sind die Studierenden erstaunt, dass sie sich ein Semester lang mit zwanzig Versen eines Psalms beschäftigen und darüber eine Arbeit mit 15 Seiten schreiben sollen. Im Laufe des Seminars wird schnell deutlich, was in einem solchen Text an Feinheiten steckt – und am Ende hat man Mühe, die Seitengrenze nicht zu überschreiten. Wer einmal oder mehrmals biblische Texte so intensiv gelesen und bearbeitet hat, wird auch andere Texte, seien es Sachtexte oder Belletristik, mit mehr Gewinn wahrnehmen und verstehen – und er wird in der Lage sein, komplexe Sachverhalte systematisch geordnet und methodisch reflektiert, plausibel und nachvollziehbar zu beschreiben.

(2) Neben der Methodik ist natürlich der Inhalt gefragt: Das Alte Testament wie die Bibel insgesamt sind ein Schatz an Stimmungen und Stimmen des Lebens. Hier kristallisieren Gottes- und Lebenserfahrungen von Generationen zu Literatur. Es gilt diesen Schatz zu heben und für das eigene Leben fruchtbar zu machen. Warum sollte man nicht aus den Lebenserfahrungen der biblischen Figuren und Autoren lernen? Die Bibel ist allerdings kein Rezeptbuch und schon gar keine Notfall-Anweisung, so dass man sie in einen Glaskasten mit der Aufschrift „Im Notfall Scheibe einschlagen“ stecken könnte. Ich habe ein Buch herausgegeben mit dem Titel „Tod – Ende oder Anfang? Was die Bibel sagt“<sup>15</sup>. Ich würde dieses Buch niemals einem todkranken Krebspatienten geben oder einem trauernden Angehörigen, der gerade einen lieben Menschen verloren hat. Dieses Buch stellt einfach zusammen, wie facettenreich die Bibel über den Tod reflektiert – und das ist kein Trostpflaster im Fall der Fälle. Vielmehr verstehe ich dieses Büchlein und damit auch die Bibel als eine Einladung, sich – gewissermaßen am „grünen Tisch“ – gedanklich mit dem Thema Tod zu befassen, ohne gerade selbst betroffen zu sein. Die Bibel behandelt auch viele andere Lebenssituationen und existenzielle Fragen, über die sich das Nachdenken lohnt. Wer nie über den Tod, das Leben, den Sinn, die Liebe usw. nachgedacht hat, wird früher oder später von den Wechselfällen des Lebens kalt erwischt – und läuft dann Gefahr, in die Kuschecken weltanschaulicher Spinner (von der Esoterik bis zu den Fundamentalisten) zu geraten. Die Bibel selbst, insbesondere das Alte Testament, stellt immer wieder Gedankenexperimente für Extremsituationen vor: Denk dir mal, es würde alles Leid der Welt über dich hereinbrechen – wie reagierst du dann? Das Buch Ijob spielt genau diesen Fall durch und zeigt einen gangbaren, realistischen Weg, der nichts beschönigt und nichts verdrängt. Das Buch Ijob ist nicht als Erzählung eines einmaligen, womöglich historischen Ereignisses zu lesen, sondern als Gedankenexperiment. An einem fiktiven „Fall“ wird durchgespielt, wie weit traditionelle Antworten auf die Frage nach dem Leid und nach Gott angesichts des

---

<sup>15</sup> Hieke, Tod.

Leids tragen – und wie jeder Mensch seinen eigenen Weg finden muss und finden wird. – Die Bibel ist voller Lebensentwürfe, Gelingen und Scheitern liegen eng beieinander, alles darf an- und ausgesprochen, bisweilen – in den Klagepsalmen – auch herausgeschrien werden. Diesen Schatz an Stimmungen und Stimmen des Lebens gilt es zu heben.

(3) Das Stichwort „Kontextualisierung“ trifft natürlich auch für das eigene Leben zu: Jede/r Einzelne von uns ist vernetzt, kontextualisiert in vielfältigen Zusammenhängen von Familie, Gesellschaft, Religion. Die eigene Identität zu finden und zu leben wird nur gelingen, wenn man dies reflektiert und zumindest den eigenen kulturellen Kontext kennt, und noch besser ist es, auch andere kulturelle und religiöse Entwürfe in Geschichte und Gegenwart wahrzunehmen. Die alttestamentlichen Wissenschaften erweitern hier den eigenen Horizont erheblich: Die Bibel hat unsere eigene, westlich-christliche Kultur wesentlich geprägt – wer die Bibel nicht kennt, verliert so die eigenen Wurzeln. Die Bibel prägt auch andere Kulturen und religiöse Strömungen, seien sie positiv, neutral oder negativ konnotiert. Es gilt, hier wenigstens in den wesentlichen Punkten Bescheid zu wissen. Zugleich ist die Bibel Zeugnis für das Aufeinanderprallen und das Verschmelzen unterschiedlicher Kulturen und Lebensweisen – dies zu erforschen, setzt einen Lernprozess in Gang, der auch für die drängenden Fragestellungen der jüngsten Moderne Denkstrukturen aufzeigt, um auf den ersten Blick beunruhigende Phänomene gezielt einschätzen zu können. Die Verschmelzung von Politik, Religion, Kultur und Alltag mit den entsprechenden Konfliktpotentialen, die sich daraus ergeben, erstaunt nur die, die das Alte Testament nicht kennen und so nicht ahnen, wie stark die rational so klar getrennten Bereiche im wirklichen Leben interagieren. Insofern nehmen die alttestamentlichen Wissenschaften innerhalb der *universitas* der kultur-, religions- und sprachgeschichtlichen Forschungen einen unverzichtbaren Platz ein.

Aus der hier skizzierten Landschaft von alttestamentlicher Wissenschaft bzw. Exegese wird auch deutlich, warum es sie immer geben wird. Das Stichwort „Kontextualisierung“ tut ein Übriges dazu. Gesetzt den Fall, man wollte alttestamentliche Exegese darauf einschränken, den ursprünglichen Textsinn, den der Autor des Bibeltexes hineinlegen wollte (Intention des Autors), herauszufinden – dann würde man mit Recht annehmen, dass diese Aufgabe angesichts des doch begrenzten Textkorpus irgendwann bewältigt sein müsste (zumal weltweit in ungezählten Universitäten und Colleges, Forschungseinrichtungen und Instituten seit über 200 Jahren daran gearbeitet wird). Exegese ist aber mehr als das – sie spürt als biblische Auslegung mit leserorientierter und textzentrierter Perspektive den Kontextualisierungen nach. Sie fragt nach der Intention *des Textes* – und die wird erst im Lektürevorgang sichtbar. Damit kommen aber immer neue Kontexte in den Blick, und selbst innerhalb des privilegierten Intertextes der Bibel können immer wieder neue Bezüge entdeckt

und ausgewertet werden („die gewaltige Synoptik der Bibel“, wie Martin Buber sagt). Daher ist der Vorgang der Exegese schon prinzipiell nie abgeschlossen. Zwar sind Seminararbeiten, Dissertationen, Bücher, Kommentare und Artikel irgendwann einmal zu Ende, aber mit dem Bibeltext selbst ist man nie „fertig“.

Die Auslegung (Exegese) der Bibel ist auf Erden ein unabgeschlossener Vorgang, ein fortwährender Lernprozess, der auch einen gewissen Fortschritt an Humanisierung und ethisch-moralischer Lebensgestaltung bringt und weiter bringen wird. Ist das eine Art Endlosschleife, oder ist doch ein Ende, ein Ziel erkennbar? Die Bibel selbst formuliert eine Utopie (im positiven Wortsinne), die das Ende der Auslegung bedeutet. An einer einzigen Stelle ist im Alten Testament vom „neuen Bund“ die Rede, und es ist sehr spannend, wie dieser neue Bund beschrieben wird. Es ist ein später Text im Jeremiabuch<sup>16</sup>:

Siehe, Tage kommen – Spruch des HERRN –, da werde ich mit dem Haus Israel und dem Haus Juda einen neuen Bund schließen, 32 nicht wie der Bund war, den ich mit ihren Eltern geschlossen habe, als ich sie bei der Hand nahm, um sie aus Ägypten herauszuführen. Diesen meinen Bund haben sie gebrochen, obwohl ich ihr Gebieter war – Spruch des HERRN. 33 Vielmehr wird das der Bund sein, den ich nach diesen Tagen mit dem Haus Israel schließe – Spruch des HERRN: Ich habe zwar meine Weisung (Tora) in ihre Mitte gegeben, aber ich werde sie nunmehr auf ihr Herz schreiben<sup>17</sup>. Ich werde ihr Gott sein und sie werden mein Volk sein. 34 Keiner wird mehr den andern belehren, man wird nicht zueinander sagen: Erkennt den HERRN!, sondern sie alle, Klein und Groß, werden mich erkennen – Spruch des HERRN. Denn ich verzeihe ihnen die Schuld, an ihre Sünde denke ich nicht mehr. (Jer 31,31-34).

Für eine umfassende Auslegung dieser sehr tiefgründigen Stelle ist hier kein Raum mehr – nur auf einen Aspekt sei im Blick auf die Frage nach der Auslegung hingewiesen: Das Kennzeichen des neuen Bundes wird sein, dass Gott seine Weisung (Tora) den Menschen auf ihr Herz schreiben wird. Das

<sup>16</sup> Vgl. neben den Kommentaren u.a. Otto, Bund; Theobald, Gottes-Gelehrtheit; Schenker, Neue; Finsterbusch, Tora (mit Literaturangaben); Groß, Zukunft 134-152.

<sup>17</sup> Die Verbalform des ersten Versteils ist eindeutig eine vergangenheitliche Form (יָתַתִּי, „ich habe gegeben“). Die in sehr vielen Übersetzungen (auch in den antiken Versionen) üblich gewordene Angleichung des ersten Teils des Parallelismus an das eindeutige Futur im zweiten Teil (אֲכַתְּבֶנּוּ, „ich werde ... schreiben“) ist nicht nötig. Man kann den ersten Teil als Rückblick lesen: „Ich hatte meine Tora in ihre Mitte (gemeint ist: mitten in das Volk Israel und Juda als Kollektiv) gegeben“. Der zweite Teil ist dann adversativ aufzufassen: „nun aber werde ich sie auf ihr Herz schreiben“. Siehe dazu Schenker, Neue 26-31; Finsterbusch, Tora 88; anders Groß, Zukunft 135-137, der mit vielen Handschriften („mlt Mss“, siehe die Biblia Hebraica Stuttgartensia zur Stelle) eine futurisch zu interpretierende *w-qatal*-Form zu lesen vorschlägt.

Herz ist in alttestamentlicher Anthropologie der Ort des Verstandes und der Vernunft, der Ort der reflektierten Entscheidungen über Gut und Böse. Wenn Gottes Weisung auf dem Herzen der Menschen geschrieben steht, dann bedarf es keiner gegenseitigen Belehrung mehr, dann bedarf es keiner Auslegung, keiner Predigt, keiner Vorlesung mehr – weil jede und jeder selbst sofort erkennt, was der Wille Gottes ist<sup>18</sup>. Dann sind keine sittlichen Güterabwägungen mehr nötig, keine langwierigen Entscheidungen, kein Studium der Heiligen Schriften, um Hinweise für eine begründete Stellungnahme zu einem ethischen Zweifelsfall zu finden – dann ist alles sonnenklar, dann ist Gottes lebensspendende und lebensförderliche Weisung allen unmittelbar zugänglich, und alle befolgen das Gute von sich aus, von innen heraus, aus dem Herzen (siehe auch Ez 36,26-28). Das ist eine große Hoffnung, die Juden und Christen gemeinsam ist. Aber weil diese Hoffnung noch nicht erfüllt ist, bedarf es weiterhin der Auslegung von Gottes Wort, das in Menschenwort ergangen und unversiegelt in der Heiligen Schrift zugänglich ist. Und damit bedarf es auch weiterhin der alttestamentlichen Wissenschaften.

### Summary

The experiences of everyday life teach that communication is a matter of interpretation. As God communicates the divine revelation through human beings, the words of God, expressed in human language, always need interpretation, exegesis. The understanding of biblical texts, however, is fostered by contextualization, i.e., by including the context of the Bible itself, the history of its reception, and the belief of the community of faith and practice in the present. In this process the scholarly analysis of the biblical texts in Old Testament exegesis is not an end in itself, but it also cultivates "life" in a variety of aspects. Finally, one must emphasize that in view of the many dimensions of contextualization the mission of biblical exegesis is basically unaccomplished.

### Zusammenfassung

Die Alltagserfahrung lehrt, dass Kommunikation stets Auslegungssache ist. Wenn nun die Offenbarung Gottes durch Menschen ergangen ist, so bedarf dieses „Gotteswort in Menschenwort“ immer der Auslegung, der Exegese. Das Verstehen biblischer Texte wird wiederum wesentlich durch „Kontextualisierung“ befördert: im Kontextrahmen der Bibel selbst, in der Rezeptionsgeschichte, in der Gegenwart der Auslegungsgemeinschaft. Dabei ist die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Texten in der alttestamentlichen Exegese kein reiner Selbstzweck, sondern begünstigt in vielerlei Hinsicht „das Leben“. Gerade aufgrund der Kontextualisierung ist damit die Exegese ein prinzipiell unabgeschlossener Vorgang.

---

<sup>18</sup> Vgl. Schmidt, Bund 193.

## Bibliographie

- Achenbach, R., Das Versagen der Aaroniden. Erwägungen zum literarhistorischen Ort von Leviticus 10, in: Augustin, M. / Niemann, H.M. (Hg.), „Basel und Bibel“. Collected Communications to the XVIIth Congress of the International Organization for the study of the Old Testament, Basel 2001 (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 51), Frankfurt a.M. u.a. 2004, 55-70.
- Alkier, S., Fremdes Verstehen – Überlegungen auf dem Weg zu einer Ethik des Interpretation biblischer Schriften, in: ZNT 11 (2003) 48-59.
- Ballhorn, E. / Steins, G. (Hg.), Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Beispiele exegesen und Methodenreflexionen, Stuttgart u.a. 2007.
- Beuken, W.A.M., Jesaja 1-12 (HThKAT), Freiburg i.Br. u.a. 2003.
- Buber, M., „Ein Hinweis für Bibelkurse“, in: Buber, M. / Rosenzweig, F. (Hg.), Die Schrift und ihre Verdeutschung, Berlin 1936, 310-315.
- Buber, M., Zur Verdeutschung des letzten Bandes der Schrift. Beilage zu „Die Schriftwerke“, Köln / Olten 1962.
- Dohmen, C., Biblische Auslegung. Wie alte Texte neue Bedeutungen haben können, in: Hossfeld, F.-L. / Schwienhorst-Schönberger, L. (Hg.), Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments, FS für E. Zenger (Herders biblische Studien 44), Freiburg i.Br. u.a. 2004, 174-191.
- Dohmen, C., Das Konzept der doppelten Hermeneutik, in: Dohmen, C. / Stemberger, G. (Hg.), Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments, Stuttgart u.a. 1996, 211-213.
- Dohmen, C., Gottes unerkennbare Gegenwart. Der Spannungsbogen zwischen Offenbarung und Mysterium, in: BiKi 63,1 (2008) 6-12.
- Dohmen C. / Frevel, C. (Hg.), Für immer verbündet. Studien zur Bundestheologie der Bibel (SBS 211), Stuttgart 2007.
- Eco, U., Grenzen der Interpretation, München 1992.
- Finsterbusch, K., „Ich habe meine Tora in ihre Mitte gegeben“. Bemerkungen zu Jer 31,33, in: BZ 49 (2005) 86-92.
- Groß, W., Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den neuen Bund (SBS 176), Stuttgart 1998.
- Hieke, T., „Biblische Texte als Texte der Bibel auslegen“ – dargestellt am Beispiel von Offb 22,6-21 und anderen kanonrelevanten Texten, in: Ballhorn, E. / Steins, G. (Hg.), Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Beispiele exegesen und Methodenreflexionen, Stuttgart u.a. 2007, 331-345.
- Hieke, T., Neue Horizonte. Biblische Auslegung als Weg zu ungewöhnlichen Perspektiven, in: ZNT 12 (2003) 65-76.
- Hieke, T., Tod – Ende oder Anfang? Was die Bibel sagt, mit Beiträgen von Christoph Dohmen und Tobias Nicklas, Stuttgart 2005.
- Hieke, T., Vom Verstehen biblischer Texte. Methodologisch-hermeneutische Erwägungen zum Programm einer „biblischen Auslegung“, in: BN 119 / 120 (2003) 71-89.
- Hieke, T. / Nicklas, T., „Die Worte der Prophetie dieses Buches“. Offenbarung 22,6-21 als Schlussstein der christlichen Bibel Alten und Neuen Testaments gelesen (BThSt 62), Neukirchen-Vluyn 2003.

- Nicklas, T., Leitfragen leserorientierter Exegese. Methodische Gedanken zu einer „Biblisches Auslegung“, in: Ballhorn, E. / Steins, G. (Hg.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Beispielsexegesen und Methodenreflexionen*, Stuttgart u.a. 2007, 45-61.
- Otto, E., Welcher Bund ist ewig? Die Bundestheologie priesterlicher Schriftgelehrter im Pentateuch und in der Tradentenprophetie im Jeremiabuch, in: Dohmen, C. / Frevel, C. (Hg.), *Für immer verbündet*, Stuttgart 2007, 161-169.
- Päpstliche Bibelkommission, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115)*, Bonn 1994.
- Ruwe, A., Das Reden und Verstummen Aarons vor Mose. Leviticus 9-10 im Buch Leviticus, in: Lubs, S. et al. (Hg.), *Behutsames Lesen. Alttestamentliche Exegese im interdisziplinären Methodendiskurs (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 28)*, Leipzig 2007, 169-196.
- Schenker, A., Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten. Jer 31 in der hebräischen und griechischen Bibel, von der Textgeschichte zu Theologie, Synagoge und Kirche (FRLANT 212), Göttingen 2006.
- Schmidt, W.H., Der „neue Bund“ als Antwort auf Jeremias kritische Einsichten, in: Dohmen C. / Frevel, C. (Hg.), *Für immer verbündet. Studien zur Bundestheologie der Bibel. (SBS 211)*, Stuttgart 2007, 187-193.
- Schulz von Thun, F., *Miteinander reden 1, Störungen und Klärungen*, Reinbek-Hamburg 1981.
- Schulz von Thun, F., *Miteinander reden 2, Stile, Werte und Persönlichkeitsentwicklung*, Reinbek-Hamburg 1989.
- Steins, G., Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre. Mit einer Spezialbibliographie zu Gen 22 (HBS 20), Freiburg i.Br. 1999.
- Steins, G., Inszenierung des Lesens und Lernens in Neh 8,1-12, in: Ego, B. / Merkel, H. (Hg.), *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung (WUNT 180)*, Tübingen 2005, 83-97.
- ten Kate, A.A.S., L'origine du Sanctus, in: EThL 83,1 (2007) 193-201.
- Theobald, M., „Gottes-Gelahrtheit“ (1 Thess 4,9; Joh 6,45) – Kennzeichen des neuen Bundes?, in: Dohmen, C. / Frevel, C. (Hg.), *Für immer verbündet*, Stuttgart 2007, 249-260.
- Venema, G.J., *Reading Scripture in the Old Testament. Deuteronomy 9-10; 31 – 2 Kings 22-23 – Jeremiah 36 – Nehemiah 8 (OTS 48)*, Leiden u.a. 2004.
- Weise, U., Behutsames Lesen, Auslegen und Predigen. Ein exegetisch-homiletischer Selbstversuch anhand von Jes 6,1-11, in: Lubs, S. et al. (Hg.), *Behutsames Lesen. Alttestamentliche Exegese im interdisziplinären Methodendiskurs (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 28)*, Leipzig 2007, 382-399.

Univ.-Prof. Dr. Thomas Hieke  
Sägemühle 7  
91275 Auerbach-Michelfeld  
Deutschland  
E-Mail: [thieke@uni-mainz.de](mailto:thieke@uni-mainz.de)

# Maßarbeit im Markus-Aufbau. Stichometrische Analyse und theologische Interpretation $\cup; \cup$

Teil 1  $\cup$

Friedrich Gustav Lang

Professor Dr. Martin Hengel zum 80. Geburtstag am 14. Dezember 2006\*

„Dem Verfasser sei die Lektüre antiker, hoher Literatur‘ empfohlen“ – so vor 30 Jahren das knappe Verdikt zum Versuch, die literarische Qualität der Markuskomposition aufzuzeigen,<sup>1</sup> in einer Sammelrezension von H. Conzelmann.<sup>2</sup> Die Analyse von damals lässt sich in zwei Thesen zusammenfassen:

1. Das Buch des Markus bildet formal eine durchkomponierte Einheit mit symmetrischen Strukturen und harmonischen Proportionen, die anhand der Zeilenzahlen rechnerisch darstellbar sind.
2. Inhaltlich entspricht der Aufbau dem Handlungsablauf eines klassischen Dramas, die fünf Hauptteile entsprechen sozusagen fünf Akten.

Die Analogie zum Drama, die zweite These, haben damals gleichzeitig auch G. Bilezikian und B. Standaert herausgestellt,<sup>3</sup> unabhängig voneinander<sup>4</sup> jeweils mit Rückgriff auf Aristoteles. Danach sind für Tragödie und Epos gleichermaßen konstitutiv: „Peripetien, Erkenntnismomente und Leidensgeschicke“,<sup>5</sup> Elemente, die auch den Markus-Aufbau bestimmen. In der exegetischen Diskussion blieb der Rückgriff auf die spezifisch<sup>6</sup> aristotelische Dramentheorie umstritten.<sup>7</sup>

---

\* Eine erste Fassung wurde dem Jubilar bei der akademischen Feier am 14.12.2006 überreicht.

<sup>1</sup> Lang, Kompositionsanalyse 14. 22.

<sup>2</sup> Conzelmann, Literaturbericht 22.

<sup>3</sup> Bilezikian, Gospel 55; Standaert, Évangile 64-67. Vorgänger: Burch, Action 346.

<sup>4</sup> Standaert (Évangile 24 Anm. 1) kann noch nachtragen, dass einige seiner Ergebnisse durch den stichometrischen Ansatz des Verfassers bestätigt werden.

<sup>5</sup> Aristoteles, Poet. 24,2: καὶ περιπετειῶν δὲ καὶ ἀναγνωρίσεων καὶ παθημάτων.

<sup>6</sup> Unspezifischer Begriffsgebrauch z.B. bei Lumby, Character 273.283: „dramatic vividness“ des Erzählstils als Hinweis auf Augenzeugenschaft; Moser, Mark's 529: „dramatic structure“ nach Aristoteles, aber nichts zu Peripetie oder Anagnorisis; France, Gospel 11-15: „Drama in Three Acts“ (1,14-8,21 Galiläa, 8,22-10,52 Weg nach Jerusalem, 11,1-16,8 Jerusalem) mit „a ‚dramatic‘ quality in the careful deve-

Immerhin hat sich M. Hengel dieser Analyse inhaltlich voll angeschlossen und die wesentlichen Sätze wörtlich übernommen:<sup>8</sup>

„Bis 8,21 wissen weder Gegner noch Jünger, wer Jesus wirklich ist; in 8,27-30 erfolgt dann unvermittelt wenigstens durch die Jünger die sog. Anagnorisis, die Erkenntnis Jesu: Stilgemäß ... werden erst die irrtümlichen Meinungen über Jesus referiert (V.28), darauf bekennt Petrus die wahre Identität Jesu (V.29), und daraus ergibt sich für die Jünger eine neue Situation, indem sie als Mitwisser Jesu auf Verschwiegenheit verpflichtet werden (V.30), was eine neue Spannung erzeugt, die erst im Selbstbekenntnis Jesu vor dem Synedrium (14,61-62) zur Auflösung kommt. Bis 8,21 hat Jesus außerdem äußeren Erfolg, sichtbar in Machttaten und Massenzulauf; 8,31-33 bringt ebenso unvermittelt die Peripetie,<sup>9</sup> die plötzliche Wendung zum ‚Unglück‘: Nach allen Regeln der Kunst ... enthält die Leidensankündigung das Moment der Notwendigkeit (V.31) und zugleich das Moment der Überraschung, indem Petrus dagegen Protest einlegt (V.32-33), und ausdrücklich reduziert Jesus sein zahlreiches Gefolge auf diejenigen, die zur Kreuzesnachfolge bereit sind (V.34-36).“

Die erste These, die formale Bestätigung der inhaltlichen Gliederung durch die Berechnung von Proportionen, hat demgegenüber wenig Verständnis gefunden.<sup>10</sup> Im Aufsatz von 1977 wurden die Zeilen von Nestle-Aland<sup>25</sup> zugrunde gelegt. Zugegeben, das ist ein willkürliches Zeilenmaß. Aber ganz gleich, welche Zeilenlänge man als Maßeinheit verwendet, zwischen den entsprechen-

---

lopment of the plot“ (10), aber ohne Nachweis an Einzeltexten; Klauck, Vorspiel 113.115: „Theatermetaphorik“, aber mit Rückgriff auf Goethe statt Aristoteles.

<sup>7</sup> Kritisch u.a.: Gnlika, *Evangelium I* 31 mit Anm. 41: Die Gliederung „analog zu einem antiken Drama“ sei „recht künstlich“, dennoch nennt er das Petrusbekenntnis 8,27-30 „die Peripetie“; Breytenbach, *Markusevangelium* 141-144: Mit Berufung auf Aristoteles betont er den Unterschied zwischen Epos und Tragödie, nämlich die Vielzahl der Episoden, übersieht aber, was beiden gemeinsam ist. Vgl. Lüderitz, *Rhetorik* 198: „Aufbau ... episodenhaf“, dennoch „Eindruck von Geschlossenheit und dramatischer Entwicklung“.

<sup>8</sup> Lang, *Kompositionsanalyse* 20-21; ausführlich zitiert bei Hengel, *Probleme* 227-228 (engl. in Hengel, *Studies* 35-36). Vgl. Pokorný, *Markusevangelium* 2003: „dramatische Handlung“ mit Anagnorisis und Peripetie; Zwick, *Montage* 195; Smith, *Tragedy* 214-216.

<sup>9</sup> Anders Cancik, *Gattung* 101 mit Anm. 82: „Die Passion als Peripetie“ (also erst Mk 14-15), wobei er den Begriff unspezifisch verwendet, das heißt allgemein historiographisch und nicht nach Tragödienart. Dazu kritisch: Dormeyer, *Markusevangelium* 110-111: „Die Passion Jesu ist keine Peripetie im tragischen Sinn“ – ein Missverständnis sowohl Canciks als auch der Gattungsbestimmung in Analogie zum Drama.

<sup>10</sup> Ausnahmen: Menken, *Techniques* 8-9; Iersel, *Mark* 74 Anm. 11.

den Textblöcken werden sich dieselben Proportionen ergeben.<sup>11</sup> Der Aufweis von inhaltlichen Zäsuren und konzentrischen Strukturen hat methodisch Vorrang. Die Stichometrie kann nachrechnen, aber nicht begründen.<sup>12</sup>

Der Verfasser hat sich seither eingehend mit antiker Literatur befasst, speziell zur Frage: Welche Hilfsmittel standen einem antiken Autor zur Verfügung, um den Umfang seiner Texte zu berechnen und bei der Gliederung auf genaue Proportionen zu achten? Die Antwort heißt Stichometrie. Den Umfang von Prosatexten hat man mit einer Maßzeile bemessen, dem sog. Stichos. Entsprechend dem Durchschnittshexameter hat er eine Länge von 15 oder 16 Silben, wobei ersteres das ursprünglich griechische Maß zu sein scheint, letzteres eher das lateinische Maß, das später auch auf griechische Texte angewandt wurde.<sup>13</sup> Eine eingehende Analyse der einschlägigen Belege hat ergeben, dass die Zeilenzahlen nicht nur im antiken Verlags- und Bibliothekswesen wichtig waren, um Buchumfang und Buchpreis zu kalkulieren. Vielmehr hat man auch im Rhetorikunterricht darauf geachtet, also beim Abfassen von Texten.<sup>14</sup> Unter der Voraussetzung, dass das Arbeiten mit dem Stichos bei den antiken Autoren üblich war, ist es nicht abwegig, auch die Schriften des Neuen Testaments stichometrisch zu analysieren. Für die Exegese bedeutet dies methodisches Neuland. Eine entsprechende Studie wurde erstmals für den Epheserbrief vorgelegt.<sup>15</sup>

Der folgenden Analyse des Markusevangeliums liegt jetzt ebenfalls der originale Stichos als Maßzeile zugrunde, nicht mehr die Nestle-Zeile. Seit 1979, seit der 26. Auflage von Nestle-Aland, sind die Zeilenzahlen der 25. Auflage sowieso überholt. Seither hat der Nestle-Text wesentlich mehr Absätze, also mehr unvollständige Zeilen, weshalb er sich fürs Zeilenzählen weniger eignet. Zunächst wurde stattdessen mit dem Greek New Testament (GNT) weitergearbeitet,<sup>16</sup> das denselben international anerkannten Text enthält wie Nestle-Aland<sup>26</sup>, aber in der Absatzgestaltung eher überzeugt. Seit es jedoch möglich ist, den griechischen Text am Bildschirm zu formatieren und in Stichoï abzuteilen, lassen sich unschwer die exakten Stichoï-Zahlen erheben, mit denen der Autor –

<sup>11</sup> Gegen die Kritik von Breytenbach, Nachfolge 49 Anm. 350.

<sup>12</sup> Gegen das Missverständnis, die stichometrische Betrachtung führe zu „Gewaltsamkeiten“, bei Koch, Gliederung 147 mit 160 Anm. 18.

<sup>13</sup> Vgl. Lang, Schreiben 42-43.

<sup>14</sup> Vgl. Lang, Schreiben 43. 51-54.

<sup>15</sup> Vgl. Lang, Ebenmaß 143-163.

<sup>16</sup> Aland u.a., New Testament. In der 4. Auflage haben die Absätze trotz anderer Schrifttype mit wenigen Ausnahmen denselben Zeilenumfang.

so jedenfalls die Hypothese – einst selber gearbeitet hat.<sup>17</sup> Als Zeilenmaß im Neuen Testament wird dabei der 15-Silben-Stichos vorausgesetzt.<sup>18</sup>

Eine zweite Hypothese zum schriftstellerischen Handwerk: Zur Disposition wird ein *modulus* verwendet, der bei Markus 34 Stichoi umfasst. Zwar ist dieses Verfahren in der Antike explizit nicht belegt. Doch hat folgende Beobachtung auf die Spur geholfen: Beim Durchgliedern etwa der Apostelgeschichte haben sich immer wieder Absätze mit 18 GNT-Zeilen ergeben, und deren Silbenzahl ließ sich umrechnen in 21 Stichoi zu 15 Silben.<sup>19</sup> Nun gehört die Zahl 21 in die sog. Fibonacci-Reihe der Näherungswerte zum Goldenen Schnitt,<sup>20</sup> als Summe von 8+13 und als Teil von 34 (= 13+21). Der *modulus* baut sich jeweils aus Einheiten von 21, 13, 8 etc. Stichoi auf, wie die detaillierte Analyse zeigen wird. Aufgrund der originalen Stichoi-Zahlen kann man auf diese Weise versuchen, die ursprüngliche Disposition rechnerisch nachzuzeichnen, dem Autor sozusagen heute noch über die Schulter zu gucken. Je mehr neutestamentliche (und überhaupt antike) Bücher mit entsprechendem *modulus* analysiert werden, desto mehr dürfte diese Hypothese an Plausibilität gewinnen.

Der Verfasser sieht also trotz Conzelmanns Einspruch keinen Anlass, die inhaltliche Gliederung von 1977 aufzugeben. Sie bildet die Grundlage der stichometrischen Feinarbeit. Beide Ansätze, die inhaltliche und die formale Analyse, bestätigen sich gegenseitig. Im Folgenden wird dies zuerst im Blick auf die Gesamtkomposition und ihre Hauptteile dargestellt,<sup>21</sup> danach im Blick auf die einzelnen Hauptteile je für sich. Abschließend wird die Frage der literarischen Qualität des Markusevangeliums noch einmal explizit aufgegriffen, wodurch auch die theologische Leistung des Evangelisten neu in Blick kommt.

---

<sup>17</sup> Trotz mehrfachem Durchgang durch den Text sind Zählfehler nicht auszuschließen. So ist die Tabelle zum Epheserbrief (Lang, Ebenmaß 152) an zwei Stellen zu korrigieren: 10:14 Stichoi (statt 10:12) für 5,15-20; 27:09 (statt 27:10) für 6,10-20 (freundlicher Hinweis von Dr. Manfred Kuntz, Neuweiler bei Calw, dessen eigene Zählung zum Epheserbrief die übrigen Stichoi-Zahlen der Tabelle bestätigt).

<sup>18</sup> Zur Begründung vgl. Lang, Ebenmaß 149.

<sup>19</sup> Vgl. Lang, Ebenmaß 150.

<sup>20</sup> Jede Zahl ist die Summe der beiden Zahlen davor: 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, 55 usw.; das Verhältnis von zwei benachbarten Zahlen nähert sich zunehmend dem irrationalen Wert 0,6180339... Vgl. Lang, Schreiben 55-56, mit Hinweisen auf Platon, Isokrates und Lukian.

<sup>21</sup> Vgl. Larsen, Structure 153.155: Obwohl im Forschungsbericht auch Standaert und Lang angeführt werden, ist die Gliederung in Analogie zum Drama nicht erwähnt.

### 1. *Stichometrie der Gesamtkomposition*

Ausgangspunkt für die formale Disposition sind die Hauptzäsuren des inhaltlichen Aufbaus. Was lässt sich zum Zeilenumfang der großen Sektionen beobachten, in welchem Verhältnis stehen sie zueinander und zur Gesamtzeilenzahl des Markusevangeliums, die sich daraus ergibt? Wie verhält sich diese Stichoï-Summe zu den überlieferten stichometrischen Angaben? Und wie ist der Umfang der übrigen Hauptteile davon abzuleiten? Solche Fragen zu stellen wird vielen befremdlich erscheinen. Doch kann sich vom Ergebnis der Sinn dieses Ansatzes erschließen.

#### 1.1 Die Hauptzäsuren im Verhältnis zum ganzen Evangelium

Bei der Gliederung einer Erzählung ist (wie bei einem Drama) der Wechsel von Ort, Zeit und handelnden Personen zu beachten. Danach bildet im Markusevangelium die geographische Notiz 10,1 einen wesentlichen Einschnitt. Denn jetzt wird Galiläa, Schauplatz noch in 9,30-50, endgültig verlassen: „Und er machte sich von dort auf und ging in das Gebiet von Judäa, und zwar jenseits des Jordans.“<sup>22</sup> Dem entspricht die Zäsur in 1,14, zu Beginn von Jesu öffentlichem Auftreten: „Nachdem Johannes gefangen gesetzt war, ging Jesus nach Galiläa ...“ Der Prolog mit Jesu Taufe (1,1-13) spielt am Jordan, wo er durch die Wüste fließt, also im Süden. Durch ausdrückliche Nennung von Ort (Galiläa), Zeit (nach Johannes) und Person (Jesus) ist der Einschnitt deutlich markiert.<sup>23</sup>

Die Stichometrie bestätigt diese beiden Zäsuren. Denn der Prolog 1,1-13 zählt 34 Stichoï, die Galiläa-Sektion 1,14-9,50 hat einen Umfang von 884, die Judäa-Sektion 10,1-16,8 einen von 714 Stichoï. Im Prolog ist anscheinend der *modulus* vorgegeben,<sup>24</sup> die beiden Sektionen verhalten sich rechnerisch wie  $26 \times 34$  zu  $21 \times 34$ . Man beachte, dass es sich bei diesen Zahlen jeweils um Produkte aus der Fibonacci-Reihe handelt ( $26 = 2 \times 13$ ).

Noch größeres Gewicht als die geographische Zäsur bei 10,1 hat für den Handlungsverlauf die inhaltliche Zäsur, die mit dem Petrusbekenntnis 8,27-30

<sup>22</sup> Judäa ist Ziel (ἔρχεται εἰς „gehen nach“), Route über Peräa, wie es den geographischen Gegebenheiten entspricht; vgl. Lang, Sidon 146 Anm. 4.

<sup>23</sup> Trotzdem nehmen nicht wenige Kommentatoren 1,14-15 noch zum Prolog, vgl. Klauck, Vorspiel 20 (mit Belegen zur Diskussion). Aus Gründen der Erzähltechnik überzeugt das nicht; vgl. Smith, Tragedy 219 Anm. 19.

<sup>24</sup> Vgl. Joh 1,1-18; Apg 1,1-11; Röm 1,1-15: ebenfalls je 34 Stichoï. Ähnlich Lk 1,1-4: 8 Stichoï als Teil-*modulus* zur Untergliederung von 1,5-4,13 ( $12 \times 34 = 51 \times 8 = 408$  Stichoï).

gesetzt ist.<sup>25</sup> Bis dahin sind Jünger wie Gegner über Jesu Identität im Unklaren, zuletzt und ausdrücklich in 8,10-21, während die Leser und Jesus selbst schon seit dem Prolog informiert sind (1,1.11). Jetzt erfolgt der dramatische Umschwung: Dass Jesus der Christus ist, kann Petrus selber sagen (8,29); dass er Gottes Sohn ist, wird dem engeren Jüngerkreis offenbart (9,2-13). Die Blindenheilung 8,22-26, die sich in zwei Stufen vollzieht, dient als Auftakt zu dieser doppelten Anagnorisis,<sup>26</sup> so dass die Zäsur schon bei 8,22 zu setzen ist.<sup>27</sup> Der Umschwung zeigt sich auch in einer Änderung der Bewegungsrichtung: Bis 8,21 bewegt sich Jesus sozusagen zirkular in Galiläa und rings um das Galiläische Meer; ab 8,22 geht's erst nach Cäsarea Philippi in den Norden, dann sozusagen linear nach Süden bis Jerusalem.

Auch diese Zäsur wird durch die stichometrische Betrachtung bestätigt. Dabei überrascht, dass sich dieselben Zahlen ergeben wie bei der geographischen Hauptzäsur, nur in umgekehrter Reihenfolge: Die „Schürzung des dramatischen Knotens“ (wenn man so sagen darf)<sup>28</sup> in 1,14-8,21 zählt ebenfalls 714 = 21x34 Stichoi, die „Lösung des Knotens“ in 8,22-16,8 ebenfalls 884 = 26x34 Stichoi.

Es fällt schwer, diese Übereinstimmungen für Zufall zu halten. Eher scheinen sie zu belegen, dass der Evangelist seine formale Disposition bewusst gestaltet und genau kalkuliert hat. Die kompositorische Mitte bildet der Peripetie-Teil 8,22-9,50, in dem sich Galiläa-Sektion und „Lösungs“-Sektion überlappen. Zwar ist im ausgeführten Markusevangelium die Zäsur bei 10,1 (wie noch zu zeigen) gegenüber dem Einschnitt bei 10,45 sozusagen zurückgestuft. Aber die Symmetrie der dargestellten Stichoi-Zahlen ist nicht zu bestreiten, auch nicht, dass man sie aus der Fibonacci-Reihe ableiten kann. Dahinter wird die Idee eines Dispositionsschemas erkennbar, das an der Dramatik der Erzählung orientiert ist und der weiteren Ausarbeitung zugrunde liegt:<sup>29</sup>

1,1-13	Prolog	1x34 =	34	(31:10)
1,14-8,21	Schürzung des dramatischen Knotens	21x34 =	714	(692:14)
8,22-9,50	Peripetie mit Anagnorisis	5x34 =	170	(165:14)

<sup>25</sup> „Inhaltliche Gliederung“ und „geographische(n) Aufriß“ verbindet auch Koch, Gliederung 157-158: „insgesamt zweiteiliger Aufbau mit einer vorgeschalteten Einleitung“, nämlich 1,1-13 / 1,14-8,26 Galiläa / 8,27-16,8 Jerusalem samt Weg dorthin.

<sup>26</sup> Vgl. Burch, Action 352: „twofold recognition scene“; Lang, Mk 8,22-26, 129.

<sup>27</sup> Vgl. Lang, Kompositionsanalyse 7. 20-21. So auch Schweizer, Evangelium 87 (anders noch <sup>1</sup>1967!); Hahn, Theologie I 494.

<sup>28</sup> Vgl. Bilezikian, Gospel 55: „The first half of the Gospel constitutes the complication, the recognition at Caesarea Philippi is the crisis, and the remainder of the Gospel is the denouement.“

<sup>29</sup> In Klammer die exakte Stichoi-Zahl (mit Restsilben), also jeweils ohne Absätze gerechnet.

10,1-16,8	Lösung des dramatischen Knotens	21x34 = 714	(697:13)
1,1-16,8	<i>Gesamtes Markusevangelium</i>	48x34 = 1632	(1588:06) St.

## 1.2 Die überlieferte Stichometrie des Markusevangeliums

In vielen Bibelhandschriften ist am Ende der einzelnen Bücher die Sticho-Summe notiert, ebenso ist sie in einigen alten Kanonslisten überliefert.<sup>30</sup> Leider sind die Zahlen nicht einheitlich. Doch muss ein Zusammenhang bestehen zwischen den überlieferten Zahlen und der Zählung anhand des GNT-Texts. Im Folgenden wird versucht, die Zahlen aufeinander zu beziehen.

Die letzte brauchbare Zusammenstellung stammt von T. Zahn und ist bald 120 Jahre alt. Seine Tabelle enthält zu Markus drei offensichtlich gerundete Zahlen,<sup>31</sup> denen sich die genaueren Zahlen zuordnen lassen, die sich in einigen griechischen Codices finden:<sup>32</sup>

- die Zahl 1600 in einer großen Gruppe von griechischen Handschriften und im *Catalogus Claromontanus*,<sup>33</sup> und dazu gehören, wie gleich zu zeigen ist, die Zahlen 1506 und 1550;
- die Zahl 1700 im *Canon Mommsenianus*, in einer Reihe von *Vulgata*-Handschriften und in einer anonymen Kanonsliste,<sup>34</sup> dazu die genauen Zahlen 1606 und 1616;
- die Zahl 2000 in einer stichometrischen Liste bei Nikephoros, und dazu passen die Zahlen 1819 und 2006.

Nun hat die Zählung auf der Grundlage des GNT-Texts genau 1632 = 48x34 Stichoï (zu 15 Silben) ergeben,<sup>35</sup> allerdings ohne den unechten

<sup>30</sup> Die sogenannte „Totalstichometrie“; vgl. Lang, Schreiben 46-47.

<sup>31</sup> Zahn, *Geschichte* II/1 394-395; einschlägig sind die Spalten: 2 (große Anzahl von Codices); 4 (Nikephoros); 5 (*Catalogus Claromontanus*; vgl. *NTApo* I<sup>6</sup>, 30); 6 (*Canon Mommsenianus*); 7/8 (zwei Gruppen von *Vulgata*-Codices); 10 (anonyme Liste der biblischen Bücher).

<sup>32</sup> Zahn, *Geschichte*, 393 Anm. 2 zu Sp. 2; vgl. Zuntz, *Evangelium* 60: Zahl 1616 auch in Familie 13.

<sup>33</sup> Vgl. Zuntz, *Evangelium* 53: zu Cod. 50; Lüdtker, *Stichometrie* 219: Kanonsliste (armenisch).

<sup>34</sup> Dieselbe runde Zahl auch in einigen griechischen Handschriften (vgl. Klostermann, *Analecta* 82) sowie in der stichometrischen Liste von Anastasius dem Sinaiten, vgl. Serruys, *Anastasiana* 201.

<sup>35</sup> Unvollständige Zeilen am Absatzende sind als volle Stichoï gezählt, kolometrisch gesetzte Zitate (vgl. Mk 1,2-3 und zehn weitere Stellen) als fortlaufender Text. Gelegentlich weicht die Absatzgestaltung vom GNT ab, selten die Textfassung (vgl. die Einzelanalyse unten).

Markusschluss, der 29 Stichoi zählt. Einschließlich Mk 16,9-20 beträgt die Summe der gezählten Stichoi 1661. Wie passen dazu die überlieferten Stichoi-Zahlen? Folgendes ist zu berücksichtigen:

- Die genauen Stichoi-Angaben sind ohne Absätze berechnet. Zu vergleichen ist also die exakte Zahl von  $1588:06 + 27:13 = 1616:04$  gezählten 15-Silben-Stichoi;<sup>36</sup> sie ist faktisch identisch mit der überlieferten Zahl 1616.
- In den neutestamentlichen Codices werden die sog. *nomina sacra* regelmäßig abgekürzt. Die wichtigsten der insgesamt 15 Begriffe sind θεός, Ἰησοῦς Κύριος Χριστός. Sie sind (fast) immer mit ΘΣ, ΙΣ, ΚΣ, ΧΣ (bzw. ΧΥ, ΧΩ etc., gelegentlich mit ΙΗΣ, ΧΡΣ) wiedergegeben. Sofern man für die Abkürzung jeweils 1 Silbe zählt, reduziert sich der Markus-Umfang bei diesen vier Begriffen um 256 Silben oder 17:01 Stichoi. Das ergibt genau 1599:03 Stichoi.<sup>37</sup>
- Andererseits wird sich die überlieferte Stichometrie auf den byzantinischen Mehrheitstext beziehen, der gegenüber dem GNT-Text einige zusätzliche Verse enthält; sie haben einen Umfang von 6:14 Stichoi.<sup>38</sup> Damit kommt man silbengenau gerechnet auf 1606:02 Stichoi.

Die überlieferte Zahl 1606 dürfte demnach das Ergebnis exakter Zählung sein,<sup>39</sup> und zwar auf der Basis des 15-Silben-Stichos. Zu den überlieferten Zahlen der ersten Gruppe gelangt man dann durch einfache Umrechnung in den 16-Silben-Stichos:

- 1606 Stichoi zu 15 Silben entsprechen genau 1505:10, also 1506 Stichoi zu 16 Silben.
- Ebenso entspricht die gerundete Zahl von 1700 Stichoi zu 15 Silben rechnerisch 1593:12 Stichoi zu 16 Silben, also rund 1600.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> Siehe unten die Tabellen 2 und 4.

<sup>37</sup> Vgl. Lang, Ebenmaß 157-158; Trobisch, Endredaktion 17-20. Bei 1-2 Silben pro Beleg macht das für die vier Begriffe:  $49 + 2 \times 82 + 2 \times 18 + 7 = 256$  Silben; vgl. Aland, Konkordanz 1-305 (Wortstatistik).

<sup>38</sup> Nämlich: 7,16; 9,44,46; 11,26; 15,28 mit  $13 + 2 \times 18 + 33 + 22 = 104$  Silben.

<sup>39</sup> Die Silbenreduzierung durch die übrigen *nomina sacra* einerseits und die längeren Lesarten im sonstigen byzantinischen Text andererseits scheinen sich die Waage zu halten.

<sup>40</sup> Die Zahl 1550 hat Zahn aus Tischendorf, NT I 410; dort (leider ohne Quellenangabe) nicht in Ziffern, sondern in Zahlwörtern geschrieben, was ungewöhnlich ist und an Rundung denken lässt.

- Dagegen sind die Zahlen der dritten Gruppe (1819, 2000, 2006) nicht aus den gezählten Stichoi-Zahlen zu erklären und wohl als verderbt auszuscheiden.<sup>41</sup>

Ergebnis: Die überlieferten Angaben zur Stichometrie werden (von Ausnahmen abgesehen) durch die moderne Zählung bestätigt, sofern man voraussetzt, dass neben dem Sticho mit 16 Silben einst auch das 15-Silben-Maß verwendet wurde.<sup>42</sup> Doch ist zu beachten, dass sich diese Angaben auf die antike Buchedition beziehen und nicht auf die Disposition des Autors. Dass der Evangelist sein Buch auf  $48 \times 34 = 1632$  (15-Silben-)Stichoi<sup>43</sup> berechnet hat, ist zunächst eine Hypothese, die sich im folgenden freilich mehr und mehr bewähren wird.

### 1.3 Disposition der Hauptteile

Über die wichtigsten Zäsuren, aus denen sich die Hauptteile des Markusevangeliums ergeben, besteht weitgehend Konsens.<sup>44</sup> Sie sind zunächst inhaltlich zu begründen, ehe ihre formale Disposition erschlossen werden kann. Dabei wird sich zeigen, dass die jeweiligen Stichoi-Zahlen nicht mehr unmittelbar aus dem *modulus* 34 abzuleiten sind. Vielmehr scheint der Autor auf die Teil-*moduli* 21, 13 und 8 zu wechseln.<sup>45</sup> Der Versuch einer Rekonstruktion ist in den beiden Tabellen 1 und 2 zusammengefasst:

- einerseits die inhaltliche Gliederung, die sich am Schema einer klassischen Tragödie orientiert (Tabelle 1),<sup>46</sup>
- andererseits die stichometrische Analyse mit dem Ergebnis der Stichoi-Zählung<sup>47</sup> und mit den GNT-Zahlen zum Vergleich sowie mit den Proportionen, die aufgrund der Fibonacci-Zahlen berechnet sind (Tabelle 2).

<sup>41</sup> Vielleicht wurde ‚ $\overline{AX}$ ‘ (alphabetisches Zahlzeichen für 1600) irrtümlich als  $\overline{XX}$  gelesen („dekadisch“ für 2000). Zu den beiden Ziffernarten vgl. Lang, Schreiben 46; Folkerts, Zahlzeichen 675.

<sup>42</sup> Ebenso das Ergebnis zum Eph: Lang, Ebenmaß 157-158 mit Anm. 39.

<sup>43</sup> Die Zahl ist indirekt belegt im Cod. B (Vaticanus): Sofern in Halb-Stichos-Zeilen geschrieben (vgl. Zahn, Geschichte 391-392 mit Anm. 4; 395, Sp. 12), entsprechen die 3265 Zeilen für Mk (ohne 16,9-20!) genau 1632,5 (15-Silben-)Stichoi. Allerdings sind die genannten vier *nomina sacra* abgekürzt und kaum Absätze gesetzt (nur bei 1,21.31; 13,1; 14,53); vgl. Bibliorum 1277-1303.

<sup>44</sup> Zur (immer noch aktuellen) Diskussion vgl. Lang, Kompositionsanalyse 1-2.

<sup>45</sup> Dasselbe Verfahren wurde bei der Analyse des Epheserbriefs aufgezeigt, dort allerdings mit dem *modulus* 21 als Ausgangspunkt; vgl. Lang, Ebenmaß 159-161.

<sup>46</sup> Die Fünffzahl der Hauptteile (ohne Prolog und Epilog) stimmt mit der Zahl der „Akte“ überein, die Horaz empfiehlt (Ars 189); vgl. Lang, Kompositionsanalyse 20; kritisch dazu: Smith, Tragedy 224. Zur Bezeichnung „Katastrophe“ für den Schlussteil vgl. Lausberg, Handbuch §§ 1194,3; 1197.

Markus Kapitel	Teile	Inhalt	Stichoi
<b>1,1–16,8</b>	<b>0.–6.</b>	<b>Das Jesus-Drama als Anfang des Evangeliums</b>	<b>1632</b>
1,1–13	0.	Prolog am Jordan: Taufe des Gottessohns durch Johannes	34
<b>1,14–8,21</b>	<b>1.–2.</b>	<b>Schürzung des dramatischen Knotens in Galiläa</b>	<b>714</b>
1,14–3,6	1.	Exposition: Jesu erstes Auftreten in Galiläa	168
3,7–8,21	2.	Entfaltung: Jesu Heilswirken rund um das Meer von Galiläa	546
<b>8,22–16,8</b>	<b>3.–6.</b>	<b>Lösung des Knotens auf der Reise und in Jerusalem</b>	<b>884</b>
8,22–10,45	3.	Peripetie: Offenbarung von Jesu Wesen und Weg auf der Reise	282
10,46–13,37	4.	Zuspitzung: Auseinandersetzungen am Tempel in Jerusalem	301
14,1–15,47	5.	Katastrophe: Jesu Passion am Passafest	280
16,1–8	6.	Epilog am Ostermorgen: Auferstehungsbotschaft aus dem Grab	21

Tabelle 1: Inhaltliche Gliederung der Gesamtkomposition

In der „Schürzungs“-Sektion 1,14-8,21 ist mit dem Summarium 3,7-12 ein Einschnitt markiert, der dem Summarium 1,14-15 entspricht. Der Ausgangspunkt der Handlung bleibt Galiläa. Aber ab jetzt rückt ausdrücklich das „Meer“ (3,7) ins Zentrum, und der Aktionsradius kann von dort bis in die Dekapolis und nach Phönizien reichen.<sup>48</sup> Der Kreis der handelnden Personen wird auf die „große Menge“ ausgeweitet, die Jesus nicht nur aus Galiläa folgt, sondern überhaupt von Süd und Nord und von beiden Seiten des Jordans (3,7-8). Und zum Fortschritt des Dramas gehört die Notiz, dass nun immerhin die unreinen Geister über Jesu wahre Identität Bescheid wissen (3,11). Das Summarium bildet die Überschrift über den ganzen Hauptteil bis 8,21; er wird unter anderem durch ein Requisit zusammengehalten: durch das Boot, das sich Jesus in 3,9 bereitstellen lässt und das immer wieder Schauplatz ist, zuletzt in 8,10-21.<sup>49</sup>

Die beiden Hauptteile 1,14-3,6 und 3,7-8,21, die zusammen einen Umfang von  $21 \times 34 = 714$  Stichoi haben, zählen je für sich 168 und 546 Stichoi. Aufgelöst als Produkte aus Fibonacci-Zahlen sind das  $8 \times 21$  und  $26 \times 21$ , zusammen also  $34 \times 21$  Stichoi. Man hätte sich denken können, dass Markus beim *modulus* 34 bleibt, unschwer zu realisieren durch eine geringe Verschiebung der Stichoi-Zahlen:  $5 \times 34 = 170$  und  $16 \times 34 = 544$ . Der 2. Hauptteil hätte dann einen Umfang von exakt einem Drittel des ganzen Buchs.<sup>50</sup> Doch die tat-

<sup>47</sup> Die 1. Zahl der Spalte „Gezählte Stichoi“ enthält jeweils am Absatzende unvollständige Zeilen, die 2. Zahl ist silbengenau (also ohne Absätze); dazu ist die Zahl der Absätze angegeben.

<sup>48</sup> Vgl. Cancik, Gattung 101: „geographische Ausweitung“ als Stilmittel.

<sup>49</sup> Vgl. Klinghardt, Boot 188. Also kein neuer Hauptteil bei 6,6b oder 6,14. Anders z.B. Schweizer, Evangelium 66: 6,6b als kleines Summarium wie 1,14-15; 3,7-12.

<sup>50</sup> Vgl. Lang, Kompositionsanalyse 13: „haargenau“ 505 von 1515 Nestle<sup>25</sup>-Zeilen.

Markus Kapitel	Teile	GNT- Zeilen	Gezählte Stichoï				Berechnete Proportionen					
			= IST	Abs.			x34	x21	x13	x8	x5	x3 = SOLL
1,1–16,8	0.–6.	1381	1632	1588:06	111	48x34						= 1632
1,1–13	0.	27	34	31:10	4	1x34						= 34
1,14–8,21	1.–2.	605	714	692:14	47	21x34 = 34x21						= 714
1,14–3,6	1.	145	168	161:12	12		8x21					= 56x3 = 168
3,7–8,21	2.	460	546	531:02	35		26x21					= 546
8,22–16,8	3.–6.	749	884	863:12	60	26x34						= 884
8,22–10,45	3.	238	282	275:05	22	8x34				+ 2x5		= 282
10,46–13,37	4.	257	301	295:05	18	8x34 + 1x21				+ 1x8		= 301
14,1–15,47	5.	237	280	272:08	19	8x34				+ 1x8 = 56x5		= 280
16,1–8	6.	17	21	20:09	1		1x21					= 21

Tabelle 2: Stichoimetrie der Gesamtkomposition

sächlichen Stichoï-Zahlen weichen leicht davon ab, vermutlich nicht aus Ungenauigkeit, sondern mit Absicht. Aus Beobachtungen an verschiedenen neutestamentlichen Schriften lässt sich nämlich schließen, dass man für kleinere Einheiten lieber mit einem kleineren *modulus* gearbeitet hat.<sup>51</sup> Außerdem lassen sich Abschnitte, die mit dem *modulus* 21 gebaut sind, exakt durch 3 teilen ( $168 = 3 \times 56$ ).

Auch so ergibt sich zwischen 1. Hauptteil und halbem 2. Hauptteil ein Verhältnis des Goldenen Schnitts ( $8 \times 21 : 26/2 \times 21$ ), ebenso zwischen dem ganzen 2. Hauptteil und allem, was in 8,22-16,8 folgt ( $2 \times 13 \times 21 : 2 \times 13 \times 34$ ).

Die inhaltliche Gliederung der „Lösungs“-Sektion 8,22-16,8 ergibt sich aus Einschnitten, die durch Ortswechsel und Zeitangaben markiert sind:

Zwar verlässt Jesus in 10,1 Galiläa in Richtung Judäa, aber zunächst reist er noch durch Peräa. Erst 10,46 kommt er durch Jericho und befindet sich damit auf judäischem, westjordanischem Gebiet; und 11,1 nähert er sich Jerusalem. Das heißt: 10,1-45 gehört noch zum Bericht über die Nord-Süd-Reise, die in 8,22 beginnt. Trotz der Zäsur bei 10,1 bildet 8,22-10,45 eine Einheit, und die Einzelanalyse wird zeigen, wie sorgfältig dieser 3. Hauptteil aufgebaut ist, mit der doppelten Offenbarung von Jesu Identität und der dreifachen Ankündigung seines Leidenswegs.

Die Blindenheilung 10,46-52 bildet soz. den Auftakt<sup>52</sup> zum Jerusalem-Aufenthalt. Der doppelte Bittruf „Sohn Davids, erbarme dich meiner“ (10,47+48) präludiert, was dann in der „Stadt Davids“ geschehen wird, interpretiert womöglich schon insgeheim den Tod am Kreuz als Tat der Barmherzigkeit. Geographisch und inhaltlich gehört die Perikope zu Jerusalem.

Im Mittelpunkt des folgenden Hauptteils steht der Tempel als Schauplatz der Auseinandersetzungen (11,27-12,44). Die Teile davor und danach beziehen

<sup>51</sup> Dasselbe Verfahren auch im Epheserbrief, vgl. Lang, Ebenmaß 151-154.

<sup>52</sup> Vgl. Burger, Jesus 63.

sich jeweils darauf: Einzug (11,11) und Tempelreinigung (11,15-17) ebenso wie die Endzeitrede, die Jesus ausdrücklich im Angesicht des Tempels hält (13,1-4). Darin hat der 4. Hauptteil, in dem sich der Konflikt mit den Hohenpriestern und Schriftgelehrten tödlich zuspitzt, seine thematische Einheit. Inhaltlich besteht deshalb kein Anlass, c.13 als eigenen Teil für sich zu nehmen.<sup>53</sup>

Jedenfalls bringt 14,1 einen Neueinsatz mit der Zeitangabe „zwei Tage vor Passa“ und mit der konkreten Tötungsabsicht. Zwar kann man von da zurückrechnen<sup>54</sup> und aus 11,12.20 erschließen, dass c.11-13 an den ersten drei Tagen der Passionswoche spielen (Sonntag bis Dienstag) und c.14-15 an den drei folgenden (Mittwoch bis Freitag).<sup>55</sup> Aber erst 14,1 fällt das Stichwort „Passa“, und darauf beziehen sich mit Passamahl (14,12-25) und Fest-Amnestie (15,6) wesentliche Stationen der folgenden Leidensgeschichte. So bildet dieser 5. Hauptteil unter dem Thema „Passion an Passa“ eine wohlgestaltete Einheit.

Die Ostergeschichte 16,1-8 könnte man mit dem Bericht von der Grablegung 15,42-47 zusammennehmen, wegen der Einheit von Ort (Grab) und handelnden Personen (Frauen, wie schon 15,40-41).<sup>56</sup> Betont ist jedoch die zeitliche Zäsur: nach dem Sabbat, also am 3. Tag nach Jesu Tod. Außerdem bildet die Botschaft aus dem Grab mit ihrem inhaltlichen Gewicht das Gegenstück zur Himmelsstimme bei Jesu Taufe im Prolog am Jordan (1,11). So ist der Abschnitt als Epilog zu verstehen.

Zum Zeilenumfang dieser Teile folgende Beobachtungen:

- Der Epilog ist mit 21 Stichoi so groß wie der Teil-*modulus*, der für 1,14-8,21 vorauszusetzen ist.
- Der 5. Hauptteil mit 280 (=  $35 \times 8 = 56 \times 5$ ) Stichoi steht zum 1. Hauptteil mit 168 (=  $21 \times 8 = 56 \times 3$ ) Stichoi genau im Verhältnis 5 : 3.
- Der 4. Hauptteil ist mit 301 Stichoi so groß wie die Summe von 5. Hauptteil und Epilog.
- Der 3. Hauptteil mit 282 Stichoi ist ebenfalls als Summe zu verstehen aus 170 (=  $5 \times 34$  für 8,22-9,50) und 112 (für 10,1-45).
- Die letztgenannte Teilsumme 112 (=  $14 \times 8 = 56 \times 2$ ) verhält sich zum 5. Hauptteil (=  $56 \times 5$ ) wie 2 : 5, zum 1. Hauptteil (=  $56 \times 3$ ) wie 2 : 3.

<sup>53</sup> Anders z.B. Pesch, Naherwartungen 54-55; vgl. Lang, Kompositionsanalyse 3 mit Anm. 10.

<sup>54</sup> Vgl. Cancik, Gattung 101: „Verlangsamung der Zeit: ... Mit dem Einzug ... werden die Zeitangaben immer häufiger und dichter, die Maßeinheiten immer kleiner.“

<sup>55</sup> Vgl. Schenke, Markusevangelium 255: Der „Erzählbogen“ 11,1-15,47 als Einheit, entsprechend der (kunstvoll-künstlichen) Hypothese: „Der Autor gliedert seinen Erzählstoff ab 1,14 in sieben Erzähleinheiten, die jeweils eine Woche abbilden“ (15).

<sup>56</sup> So Lang, Kompositionsanalyse 4.

Wenn man von den 21x34 Stichoï für 10,1-16,8 ausgeht, lässt sich der Zeilenumfang der einzelnen Hauptteile folgendermaßen ableiten, und eine solche Rechenoperation ist unter Voraussetzung des stichometrischen Ansatzes sogar einem disponierenden Evangelisten zuzutrauen: Von den 34x21 Stichoï zieht der Autor zuerst 2x21 ab, je 21 für den Epilog und zur Aufstockung des 4. Hauptteils. Die restlichen 32x21 sind sodann als 84x8 aufzulösen; davon bilden je 35x8 (= 280) den Grundstock des 4. Hauptteils und den 5. Hauptteil. So bleiben 14x8 (= 112) Stichoï als Teilsumme für den 3. Hauptteil, und das sind 2/5 von 280.

Aus all diesen Beobachtungen und Berechnung ergibt sich, wie sorgfältig und einheitlich das Markusevangelium als ganzes disponiert ist. Übergreifende Elemente sind z.B. die Einleitungen der Hauptteile, die jeweils den Charakter von Überschriften haben. Bei den ersten zwei Hauptteilen handelt es sich um Summarien der Wirksamkeit Jesu, bei den nächsten zwei um Blindenheilungen. Nur beim letzten Hauptteil geht es, um die Dramatik zu erhöhen, ohne Einleitung sofort in die Handlung. Eine Klammer bilden auch Prolog und Epilog, nicht nur inhaltlich,<sup>57</sup> sondern auch durch die Fibonacci-Zahlen des Zeilenumfangs (34 und 21 Stichoï), die näherungsweise im Verhältnis des Goldenen Schnitts stehen.

Folgende Doppelseite:

*Tabelle 3: Inhaltlicher Aufbau des Markusevangeliums*

*Tabelle 4: Stichometrie des Markus-Aufbaus*

---

<sup>57</sup> Vgl. Iersel, Markus 286-290.

Markus Kapitel	Teile	Inhalt	Stichoi
<b>1,1–13</b>	<b>0.</b>	<b>Prolog am Jordan: Taufe des Gottessohns durch Johannes</b>	<b>34</b>
<b>1,14–3,6</b>	<b>1.</b>	<b>Exposition: Jesu erstes Auftreten in Galiläa</b>	<b>168</b>
1,14–15	1.0	Summarium der Evangeliums-Predigt	6
1,16–20	1.1	Berufung der ersten Jünger	12
1,21–45	1.2	Drei Heilungsszenen: Vollmacht über unreine Geister und Unreinheit	56
2,1–12	1.3	Heilung des Gelähmten: Konflikt um Vollmacht zur Sündenvergebung	30
2,13–28	1.4	Drei Streitgespräche: Freiheit gegenüber dem Gesetz	49
3,1–6	1.5	Sabbatheilung mit erstem Todesbeschluss	15
<b>3,7–8,21</b>	<b>2.</b>	<b>Entfaltung: Jesu Heilswirken rund um das Meer von Galiläa</b>	<b>546</b>
3,7–12	2.0	Summarium der Wirksamkeit Jesu	16
<b>3,13–6,6a</b>	<b>2.1</b>	<b>Das Meer als Aktionszentrum</b>	<b>265</b>
3,13–19	2.11	Berufung der zwölf Jünger	14
3,20–35	2.12	Auseinandersetzung um Vorwurf der Besessenheit	37
4,1–34	2.13	Gleichnispredigt vom Boot aus	78
4,35–41	2.14	Stillung des Sturms	17
5,1–20	2.15	Besessenheilung auf der Dekapolis-Seite	46
5,21–43	2.16	Glaubensheilung und Totenerweckung auf der Galiläa-Seite	55
6,1–6a	2.17	Unglaube in Jesu Vaterstadt	18
<b>6,6b–8,21</b>	<b>2.2</b>	<b>Erweiterter Aktionsradius</b>	<b>265</b>
6,6b–13	2.21	Aussendung der zwölf Jünger	17
6,14–29	2.22	Herodes über Jesus mit Bericht vom Tod des Täufers	46
6,30–46	2.23	Speisung der 5000 in einsamer Gegend	40
6,47–52	2.24	Jesu Wandel auf dem Meer	15
6,53–7,23	2.25	Auseinandersetzung über pharisäische Reinheitsgebote	65
7,24–8,9	2.26	Reise durchs Heidenland mit Heilungen und Speisung der 4000	56
8,10–21	2.27	Zeichenforderung der Pharisäer und Unverständnis der Jünger	26
<b>8,22–10,45</b>	<b>3.</b>	<b>Peripetie: Offenbarung von Jesu Wesen und Weg auf der Reise</b>	<b>282</b>
8,22–26	3.0	Einleitung: Blindenheilung in Betsaida	13
8,27–9,1	3.1	Petrusbekentnis mit 1. Leidensankündigung in Cäsarea Philippi	39
9,2–13	3.2	Offenbarung des Gottessohns auf dem Berg der Verklärung	31
9,14–29	3.3	Heilung des besessenen Knaben mit Gespräch über den Glauben	37
9,30–50	3.4	2. Leidensankündigung und Gespräch über Jüngerfragen in Galiläa	50
10,1–16	3.5	Streitgespräch über Ehescheidung mit Kindersegnung in Peräa	32
10,17–31	3.6	Lehrgespräch über Reichtum und Reich Gottes	41
10,32–45	3.7	3. Leidensankündigung und Lehrgespräch über Rangfragen der Jünger	39
<b>10,46–13,37</b>	<b>4.</b>	<b>Zuspitzung: Auseinandersetzungen am Tempel in Jerusalem</b>	<b>301</b>
10,46–52	4.0	Einleitung: Blindenheilung bei Jericho	18
11,1–25	4.1	Einzug in Jerusalem, Tempelreinigung, Feigenbaum (Sonntag bis Dienstag)	64
11,27–12,12	4.2	Streitgespräch im Tempel über Vollmachtsfrage und Winzergleichnis	47
12,13–34	4.3	Streitgespräche über Zensus, Auferstehung und höchstes Gebot	60
12,35–44	4.4	Jesu Anfragen zu Davidssohn, schriftgelehrtem Verhalten und Geldopfer	26
13,1–37	4.5	Rede über die Endzeit auf dem Ölberg gegenüber dem Tempel	86
<b>14,1–15,47</b>	<b>5.</b>	<b>Katastrophe: Jesu Passion am Passafest</b>	<b>280</b>
14,1–11	5.1	Todesbeschluss, Salbung in Bethanien, Verrat des Judas (Mittwoch)	28
14,12–26	5.2	Vorbereitung und Feier des Passamahls (Donnerstag)	37
14,27–52	5.3	Jesu Gebet und Gefangennahme im Garten Gethsemane	58
14,53–72	5.4	Prozess vor dem Synedrium mit Todesurteil und Verleugnung des Petrus	52
15,1–20a	5.5	Übergabe an Pilatus mit Kreuzigungsbeschluss und Verspottung (Freitag)	42
15,20b–41	5.6	Kreuzigung und Tod auf Golgatha mit Verspottung und Bekenntnis	47
15,42–47	5.7	Jesu Grablegung am Freitagabend	16
<b>16,1–8</b>	<b>6.</b>	<b>Epilog am Ostermorgen: Auferstehungsbotschaft aus dem Grab</b>	<b>21</b>
16,9–20	7.	Sekundärer Markusschluss: Erscheinungen des Auferstandenen	29

Markus Kapitel	Teile	GNT- Zeilen	Gezählte Stichoi			Berechnete Proportionen						
			= IST	Abs.		x34	x21	x13	x8	x5	x3 =SOLL	
1,1-13	0.	27	34	31:10	4	1x34						= 34
1,14-3,6	1.	145	168	161:12	12	8x21						= 56x3 = 168
1,14-15	1.0	5	6	5:04	1							2x3 = 6
1,16-20	1.1	11	12	11:12	1							4x3 = 12
1,21-45	1.2	49	56	54:07	3			7x8				= 56
2,1-12	1.3	24	30	28:10	3				6x5			= 30
2,13-28	1.4	42	49	47:04	3			3x8	+ 5x5			= 49
3,1-6	1.5	14	15	14:05	1				3x5			= 15
3,7-8,21	2.	460	546	531:02	35	26x21=42x13						= 546
3,7-12	2.0	13	16	15:01	1			2x8				= 16
3,13-6,6a	2.1	223	265	257:14	17	20x13			+ 1x5			= 265
3,13-19	2.11	12	14	13:14	1			1x8		+ 2x3		= 14
3,20-35	2.12	30	37	35:07	3			1x13	+ 3x8			= 37
4,1-34	2.13	68	78	76:14	5			6x13				= 78
4,35-41	2.14	14	17	16:09	1				1x8		+ 3x3	= 17
5,1-20	2.15	39	46	44:08	3				5x8		+ 2x3	= 46
5,21-43	2.16	45	55	52:14	3			4x13			+ 1x3	= 55
6,1-6a	2.17	15	18	17:08	1			1x13		1x5		= 18
6,6b-8,21	2.2	224	265	258:02	17	20x13			+ 1x5			= 265
6,6b-13	2.21	14	17	16:04	1				1x8		+ 3x3	= 17
6,14-29	2.22	37	46	44:12	3			2x13		+ 4x5		= 46
6,30-46	2.23	35	40	39:02	3				5x8			= 40
6,47-52	2.24	13	15	14:13	1					3x5		= 15
6,53-7,23	2.25	56	65	64:00	3			5x13				= 65
7,24-8,9	2.26	47	56	54:07	3				7x8			= 56
8,10-21	2.27	22	26	24:09	3			2x13				= 26
8,22-10,45	3.	238	282	275:05	22	8x34				+ 2x5		= 282
8,22-26	3.0	10	12	11:09	1				1x13			= 13
8,27-9,1	3.1	33	39	38:03	3				3x13			= 39
9,2-13	3.2	26	31	30:03	3			1x21		+ 2x5		= 31
9,14-29	3.3	32	38	37:04	3			1x21		+ 2x8		= 37
9,30-50	3.4	43	50	48:10	3			2x21		+ 1x8		= 50
10,1-16	3.5	27	32	31:06	3				4x8			= 32
10,17-31	3.6	35	41	39:12	3				4x8		+ 3x3	= 41
10,32-45	3.7	32	39	38:03	3				3x8		+ 3x5	= 39
10,46-13,37	4.	257	301	295:05	18	8x34 + 1x21			+ 1x8			= 301
10,46-52	4.0	15	18	17:09	1				1x13		+ 1x5	= 18
11,1-25	4.1	55	64	62:05	3				8x8			= 64
11,27-12,12	4.2	40	47	46:02	3				3x13		+ 1x8	= 47
12,13-34	4.3	50	60	58:08	3				4x13		+ 1x8	= 60
12,35-44	4.4	23	26	25:09	3				2x13			= 26
13,1-37	4.5	74	86	85:02	5				6x13		+ 1x8	= 86
14,1-15,47	5.	237	280	272:08	19	8x34			+ 1x8 = 56x5			= 280
14,1-11	5.1	24	28	27:11	1				1x8		+ 4x5	= 28
14,12-26	5.2	31	37	36:00	3				4x8		+ 1x5	= 37
14,27-52	5.3	52	58	56:12	3				6x8		+ 2x5	= 58
14,53-72	5.4	43	52	50:07	3				4x8		+ 4x5	= 52
15,1-20a	5.5	34	42	40:01	3				4x8		+ 2x5	= 42
15,20b-41	5.6	40	47	45:13	5				4x8		+ 3x5	= 47
15,42-47	5.7	13	16	15:09	1				2x8			= 16
16,1-8	6.	17	21	20:09	1	1x21						= 21
16,9-20	7.	26	29	27:12	3	1x21			+ 1x8			= 29

## 2. Stichometrische Analyse der einzelnen Hauptteile

Weitere Zäsuren ergeben einen überschaubaren, klaren Aufbau der einzelnen Hauptteile. Die Zeilenzahlen bestätigen jeweils die konzentrische Struktur, die zunächst inhaltlich begründet ist. Allerdings gibt es nicht wenige konkurrierende Versuche, weitere Zäsuren zu setzen, also einzelne Szenen zusammenzufassen. Die stichometrische Betrachtung kann die hier vorgeschlagene Untergliederung zwar nicht begründen, ihr aber zusätzlich Plausibilität verleihen – sofern man sich darauf einlassen mag. Das Ergebnis, das im Folgenden erläutert wird, ist zusammengefasst in den beiden Tabellen 3 und 4, wieder mit der Gegenüberstellung von inhaltlicher und stichometrischer Gliederung.

### Prolog am Jordan (1,1-13)

Auch die kleineren Einheiten sind anscheinend wie die Gesamtkomposition mit Bedacht proportioniert. Nimmt man die Überschrift für sich (1,1 = 2 Stichoï),<sup>58</sup> bleiben von 34 noch 32 Stichoï (= 4x8), nämlich 20 (= 4x5) für Johannes (1,2-8) und 12 (= 4x3) für Jesus (1,9-13). Der Prolog führt die Hauptperson ein: erst indirekt durch die Ankündigung der Schrift (1,2-4 = 8 Stichoï) sowie des Täufers (1,5-8) – sie bildet mit der Notiz über seine Taufstätigkeit und Lebensweise einen mittleren Absatz von ebenfalls 12 Stichoï;<sup>59</sup> danach explizit durch die geheimnisvolle Himmelsstimme: Seit seiner Taufe ist Jesus als Gottessohn identifiziert und mit dem „Heiligen Geist“ verbunden.

### 1. Hauptteil: Exposition (1,14-3,6)

Freunde und Feinde werden eingeführt, das heißt *dramatis personae*, dazu die Streitfrage, um die es geht. Auf das einleitende Summarium (1,14-15) folgt die Berufung des engsten Jüngerkreises, der im ganzen Buch eine besondere Rolle spielt (1,16-20). Und bei Jesu erstem öffentlichen Auftritt werden die Gegner benannt (1,22: „Er lehrte mit Vollmacht und nicht wie die Schriftgelehrten“).

Sie treten dann in fünf Konfliktszenen auf, die gern als Einheit zusammengefasst werden.<sup>60</sup> Doch ist zu differenzieren: 2,1-12 und 3,1-6 sind zugleich Heilungsgeschichten (Gelähmter und verdorrte Hand); im Blasphemievorwurf der Schriftgelehrten (2,7) und im Todesbeschluss der Pharisäer und Herodesleute (3,6) kündigt sich zudem schon das tragische Ende an, was beiden Szenen ein eigenes Gewicht gibt. Die drei Szenen dazwischen (2,13-28) gehören inso-

<sup>58</sup> Zur Diskussion vgl. Klauck, Vorspiel 27-29 (doch gliedert er: 1,1-3.4-8).

<sup>59</sup> Also anders als GNT: Absatz vor 1,5; kein Absatz vor 1,12.

<sup>60</sup> Vgl. z.B. Schweizer, Evangelium 28; Schenke, Markusevangelium 81.

fern zusammen, als sie vom Essen handeln (Zöllnermahl, Fastenfrage, Ährenraufen am Sabbat), und jeweils sind die Jünger in den Konflikt einbezogen.<sup>61</sup>

Im fünfteiligen Aufriss der Exposition haben sie ihr Gegenstück in den drei Heilungsszenen 1,21-28.29-38.39-45,<sup>62</sup> in denen unreine Geister und Unreinheit (Aussatz) als Jesu überirdische Antagonisten fungieren. Im Bereich des Geistes kann er seine Vollmacht erweisen, dort kennt man schon seine göttliche Identität (1,24.34). Die Menschen dagegen wundern sich (1,27). Denn „auf Erden“ ist die Vollmacht des Menschensohns zur Sündenvergebung und dem Gesetz gegenüber noch umstritten (2,10.28), wie das weitere Drama entfaltet.

Die Stichometrie bestätigt die Mittelstellung von 2,1-12 und die achsensymmetrische Entsprechung der Teile davor und danach. Aus den  $8 \times 21 = 168$  Stichoï ist durch Dreiteilung und durch die Proportionen 8:13 und 5:8 der Umfang der (inkl. Einleitung) sechs Teile abzuleiten:

- Teil 1.2 (1,21-45) zählt  $56 = 7 \times 8$  Stichoï, das ist ein Drittel des Hauptteils.
- Die korrespondierenden Teile 1.2 und 1.4 haben zusammen  $5 \times 21 = 105$  Stichoï, Teil 1.4 für sich also  $105 - 56 = 49$  Stichoï.
- Die Zäsur bei 2,13 teilt den Hauptteil in  $13 \times 8$  und  $8 \times 8$  Stichoï; von den 64 Stichoï der Teile 1.4 + 1.5 bleiben  $64 - 49 = 15$  für Teil 1.5.
- Für die restlichen Teile 1.0 + 1.1 + 1.3 + 1.5 bleiben  $3 \times 21 = 63$  Stichoï.
- Davon entfallen 21 (= 1/3) auf 1.0 + 1.5, also  $21 - 15 = 6$  auf Teil 1.0.
- Die Teile 1.1 + 1.3 mit 42 Stichoï (= 2/3) stehen im gleichen Verhältnis zueinander wie  $1.0 / 1.5$ , haben damit  $2 \times 6 = 12$  und  $2 \times 15 = 30$  Stichoï.

## 2. Hauptteil: Entfaltung (3,7-8,21)

Auf die Einleitung folgen zwei gleich große und gleich gebaute Halbtteile. Die relativ kurzen ersten, mittleren und letzten Szenen bilden soz. die Knotenpunkte:<sup>63</sup> Wie im 1. Hauptteil steht jeweils eine Jüngerszene am Anfang (3,13-19: Berufung; 6,6b-13: Aussendung) und am Ende die Ablehnung (6,1-6a: Unglaube in Nazareth; 8,10-21: Unverständnis von Pharisäern und Jüngern); in der Mitte die Jünger im Boot (4,35-41: Sturmstillung; 6,47-52: Seewandel). Jeweils sind dazwischen Blöcke mit zwei wesentlich längeren Teilen eingefügt, sodass jeder Halbtteil in sich siebenteilig ist. Diese längeren Teile bestehen meistens aus drei Absätzen,<sup>64</sup> nur Teil 2.13 (4,1-34) aus fünf.<sup>65</sup> Die szenische Einheit

<sup>61</sup> Vgl. Lang, Kompositionsanalyse 10; Lang, Mk 2,23-28, 149.

<sup>62</sup> Anders als GNT: Absatz vor 1,39 (statt 1,40) und vor 2,6.12; kein Absatz vor 1,35; 2,21.

<sup>63</sup> Ausführlich zur inhaltlichen Struktur: Lang, Kompositionsanalyse 7-10.

<sup>64</sup> Jeweils Ringkomposition: 3,20-21.22-30.31-35; 5,1-5.6-13.14-20; 5,21-24.25-34.35-43; 6,14-16.17-20.21-29; 6,30-34.35-43.45-46; 6,53-56.7,1-13.14-23; 7,24-30.

ist meist durch den Ort gegeben; Teil 2.22 (6,14-29) wird durch Herodes zusammengehalten, Teil 2.26 (7,24-8,9) durch die Reiseroute ins Heidenland<sup>66</sup> und Teil 2.27 (8,10-21) durch das Boot<sup>67</sup>.

Im 1. Halbtel ist der Stoff systematisch zusammengefasst: erst der Block mit Jesu Worten (3,20-35: Vorwurf der Besessenheit; 4,1-34: Seepredigt), jeweils ausdrücklich als Gleichnisrede (3,23; 4,2.33-34), dann der Block mit den Wundertaten (5,1-20: Besessenenheilung am Dekapolis-Ufer; 5,21-43: Heilung vom Blutfluss und Auferweckung des Mädchens). Im 2. Halbtel sind die Blöcke parallel gebaut: jeweils erst die Konfliktszenen (6,14-29: Ermordung des Täufers; 6,53-7,3: Streit über die Speisegebote), danach die Wundertaten (6,30-46: Speisung der 5000; 7,24-8,9: zwei Heidenheilungen und Speisung der 4000). Beide Halbtel unterscheiden sich im Blick auf den Aktionsradius: erst nur die Bootsfahrt auf die andere Seite des Sees (5,1), später eine Landreise in weitem Bogen (7,24.31). Dem entspricht die Ausweitung von dem einen Heiden (5,2) und der einen Frau (5,25) auf die vielen, die sein Gewand berühren (6,56) und geheilt werden (7,37). Ebenso beim Thema Essen: erst kommt man ohne aus, ausdrücklich zwischen 3,21 („sodass sie kein Brot essen konnten“) und 5,43 („sie sollten ihr zu essen geben“), nachher handelt jede Szene davon, nicht nur die beiden Speisungswunder<sup>68</sup> (vgl. 6,21: Festmahl des Herodes; 7,2: Essen mit ungewaschenen Händen; 7,27: Brot für Kinder und Hunde; außerdem 6,8: Aussendung „ohne Brot“; 8,14: zu wenig Proviant im Boot).

Die dramatische Verwicklung schreitet fort. An den Knotenpunkten des 1. Halbtels wird nach Jesu Identität gefragt (4,41: „Wer ist dieser?“; 6,2: „Woher hat er das?“), an denen des 2. Halbtels wird beklagt, dass die Jünger noch nichts verstehen (6,52; 8,17: „Herz verhärtet“). Dazwischen werden Antworten gegeben: falsche von den Seinen und den Gegnern (3,21-22: „Er ist von Sinnen“) und von Herodes (6,16: „Johannes ... ist auferstanden“), richtige vom unreinen Geist (5,7: „Gottes Sohn“) und von den Heiden (7,37: „Er hat alles wohl gemacht“, wie der Schöpfergott). Die Gegner kommen zweimal aus Jerusalem angereist: die Schriftgelehrten, wo's um unreine Geister (3,22), die Pharisäer, wo's um Reinheit geht (7,1). Die tödliche Konsequenz des Konflikts zeigt sich in der nachgetragenen Passion des Täufers (6,14-29). Und am Schluss sind

---

31-37.8,1-9; also Absätze gegen GNT: vor 3,22; 5,6.14 (statt 5,11); 5,25; 6,17.21; 6,35.47.

<sup>65</sup> Ringkomposition aus öffentlicher Gleichnisrede (4,1-9 und 4,26-34) und dreiteiliger Jüngerbelehrung (4,10-12.13-20.21-25); also gegen GNT kein Absatz vor 4,24.30.33.

<sup>66</sup> Zur geographisch-theologischen Einheit der Reise vgl. Lang, Sidon 154-159.

<sup>67</sup> Dreiteilig: 8,10-12.13-15.16-21; also Absätze gegen GNT: vor 8,10.13.16 (statt 8,11.14).

<sup>68</sup> Dabei ist 6,30-46 als Juden-, 8,1-9 als Heiden Speisung zu verstehen; vgl. Lang, Sidon 157-159; Klinghardt, Boot 197-198.

Pharisäer und Herodes zusammengebunden (8,15: „Hütet euch vor ihrem Sauerteig!“), was den dramatischen Knoten sozusagen vollendet.

Was ergibt die Stichometrie? Für den gesamten 2. Hauptteil mit seinen 26x21 Stichoï liegt die Zäsur nach dem Goldenen Schnitt bei 5,21: Die Teile danach (bis 8,21) haben  $338 = 26 \times 13$ , die davor (3,7-5,20)  $208 = 26 \times 8$  Stichoï; und davon entfallen auf die Gleichnisrede (4,1-34)  $78 = 26 \times 3$ ,<sup>69</sup> auf den Rest  $130 = 26 \times 5$ .

Die beiden Halfteile für sich (abzüglich 16 Stichoï Einleitung) haben exakt denselben Umfang von je 265 Stichoï.<sup>70</sup> Ausgangspunkt für die weitere Berechnung ist anscheinend der Zeilenumfang von Halbtteil + halber Einleitung, also jeweils  $273 = 13 \times 21$  Stichoï. Die einzelnen Teile lassen sich unterschiedlich zu Teilsommen zusammenordnen, die Proportionen aus Fibonacci-Zahlen ergeben, jeweils mit *modulus* 13 und 21, wobei 21 durch 3 teilbar und dann als  $8+(7+6)$  darstellbar ist. Auf eine Ableitung des Umfangs aller Einzelteile ist verzichtet, doch sei folgendes hervorgehoben, zunächst für den 1. Halbtteil:

- Genau ein Drittel bilden die Teile zum Thema Dämonenaustreibung (2.12 + 2.15 + halber Teil 2.0) mit  $37 + 46 + 8 = 91 = 7 \times 13$  Stichoï.
- Zusammen mit der Gleichnisrede (Teil 2.13 mit  $78 = 6 \times 13$  Stichoï) haben diese Teile  $169 = 13 \times 13$  Stichoï, die übrigen Teile (2.11 + 2.14 + 2.16 + 2.17) haben  $14 + 17 + 55 + 18 = 104 = 8 \times 13$  Stichoï.
- Die Summe der Teile 2.13 + 2.14 + 2.16 + 2.17 (mit  $78 + 17 + 55 + 18$ ) beträgt  $168 = 8 \times 21$  Stichoï, die der übrigen (halber Teil 2.0 + 2.11 + 2.12 + 2.15 mit  $8 + 14 + 37 + 46$ ) beträgt  $105 = 5 \times 21$  Stichoï.
- Die Teile 2.14-2.17 (4,35-6,6a) haben zusammen einen Umfang von  $136 = 4 \times 34$  Stichoï.
- Die vier größeren Teile des 1. Halbtteils (2.12 + 2.13 und 2.15 + 2.16) zählen zusammen 216 Stichoï, das ist die Kubikzahl von 6, die schon den Pythagoräern wichtig war.<sup>71</sup>

Entsprechend ist im 2. Halbtteil zu beobachten:

- Die beiden Teile mit den Speisungswundern samt halber Einleitung (Teil 2.23 + 2.26 + 2.0/2) zählen  $40 + 56 + 8 = 8 \times 13$  Stichoï, Teil 2.23<sup>72</sup> für sich  $8 \times 5$ .

<sup>69</sup> Von  $26 \times 3 = 6 \times 13$  Stichoï entfallen  $6 \times 8$  auf 4,1-20,  $6 \times 5$  auf 4,21-34!

<sup>70</sup> Die Differenz beträgt (ohne Absätze gerechnet) nur 4 Silben: 257:14 und 258:03 Stichoï!

<sup>71</sup> Vgl. Lang, Schreiben 56 mit Anm. 90 (Zitat aus Vitruv).

<sup>72</sup> Will man nicht zweimal auf einen Absatz verzichten (etwa vor 6,45; 8,1), ist der GNT-Text an 2 Stellen zu ändern: In 6,44 [τοὺς ἄρτους] tilgen mit  $\text{Ϝ}^{45}$   $\text{N D W}$  gegen

- Teil 2.25 (Reinheitsgebot) und Teil 2.27 (Zeichenforderung / Jünger-unverständnis) mit  $65 + 26 = 91 = 7 \times 13$  bilden ein Drittel des 2. Halbtails.
- Die Teile 2.21 (Aussendung), 2.22 (Täufertod)<sup>73</sup> und 2.24 (Seewandel) haben  $17 + 46 + 15 = 78 = 6 \times 13$  Stichoï, zusammen mit den beiden vorgeannten Teilen ergibt sich die Teilsumme  $169 = 13 \times 13$  Stichoï.
- Die beiden Teile 2.23 (Speisung) und 2.25 (Reinheitsgebot) mit  $40 + 65$  Stichoï entsprechen sich achsensymmetrisch und in den Proportionen:  $5 \times 8 + 5 \times 13 = 5 \times 21$  Stichoï.
- Die übrigen Teile des 2. Halbtails samt halbem Teil 2.0 zählen dann zusammen  $8 \times 21 = 168$  Stichoï.

### 3. Hauptteil: Peripetie (8,22-10,45)

Der 3. Hauptteil hat (nach dem Auftakt mit Blindenheilung) einen sieben-teiligen Aufbau. Anfang, Mitte und Ende (Teile 3.1, 3.4 und 3.7) gehören inhaltlich zusammen: als Szenen, in denen Jesus den Jüngern sein Leidensgeschick ankündigt und sie über die Nachfolge belehrt. Sie befinden sich auf der Reise nach Jerusalem, erst in Cäsarea Philippi (8,27-9,1), dann in Galiläa und Kapernaum (9,30-50), schließlich unterwegs in Peräa (10,32-45). Von den vier Teilen dazwischen haben je zwei eine inhaltliche Verbindung: In Teil 3.2 und Teil 3.5 geht es christologisch um Jesu Verhältnis zu „Elia mit Mose“ (9,4) und zum Mose-Gesetz (10,3), in Teil 3.3 und Teil 3.6 soteriologisch um Befreiung von ungueten Geistern (9,14-29) und Empfang ewigen Lebens (10,17-31).<sup>74</sup>

Der Umschwung im Drama (Peripetie) kommt dadurch, dass die Jünger in Jesu wahre – zunächst noch geheime – Identität eingeweiht werden (Anagnorisis) und ebenso in das tragische Ende seines Wegs. Der engere Jüngerkreis darf Jesus als Gottessohn erkennen (9,2-13) und braucht dennoch eine spezielle Einweisung in die Leidensnachfolge (8,33; Petrus; 10,38-40; Jakobus und Johannes). Die Gegner sind zweimal präsent: die Schriftgelehrten eher beiläufig in Teil 3.3 beim Streit um Jesu Wundervollmacht (9,14), die Pharisäer in Teil 3.5 beim Disput übers Gesetz (10,2). Außerdem werden „Hohepriester und Schriftgelehrte“ zweimal ausdrücklich als Todfeinde benannt (8,31; 10,33).

---

A B  $\mathfrak{M}$ ; dadurch 22 Stichoï für 6,35-44 (genau 22:01 statt 22:04, das heißt ausnahmsweise 16 Silben am Absatze) und 40 Stichoï für 6,30-46. In 7,35 [εὐθὺς] streichen mit  $\mathfrak{B}$  Nestle<sup>25</sup>, vgl. Greeven / Güting, Textkritik 391-392; dadurch 17 Stichoï (genau 16:14 statt 17:02) für 7,31-37 und 56 Stichoï für 7,24-8,9.

<sup>73</sup> Auch der Absatz 6,14-16 ist als 8 Stichoï gezählt (genau 8:01), also mit 16 Silben am Ende.

<sup>74</sup> Die Teile 3.3 und 3.6 sind kompositorisch und inhaltlich aufeinander bezogen, vgl. Lang, Gratia 335-337.

Die Stichometrie deckt wieder erstaunliche Proportionen auf, zunächst für die  $170 = 5 \times 34$  Stichoï bis 9,50:

- Die Teile 3.0 + 3.1 + 3.4 (Einleitung und die beiden ersten Leidensankündigungen) haben  $13 + 39 + 50 = 102 = 3 \times 34$  Stichoï.
- Entsprechend haben die Teile dazwischen (3.2 und 3.3: Verklärung und bessener Knabe)  $31 + 37 = 68 = 2 \times 34$  Stichoï.

Sodann der ganze Hauptteil: Die 282 Stichoï sind als  $6 \times 34 + 6 \times 13 = 6 \times 47$  aufzulösen.<sup>75</sup> Vorausgesetzt ist dabei, dass die sieben Teile (ohne Einleitung) je drei Absätze haben,<sup>76</sup> an wenigen Stellen wurden Text und Zeilenzahlen etwas angepasst.<sup>77</sup> Dabei ist bemerkenswert:

- Die achsensymmetrisch korrespondierenden Leidensankündigungen (Teile 3.1 + 3.7) zählen je  $39 = 3 \times 13$ , zusammen  $6 \times 13$  Stichoï.
- Von den übrigen  $6 \times 34$  Stichoï haben die soteriologischen Teile 3.3 + 3.6 (mit  $37 + 41 = 78$ ) ebenfalls  $6 \times 13$  Stichoï.
- Für den Rest bleiben damit  $6 \times 21$  Stichoï, und zwar je  $3 \times 21$  Stichoï für die Teile mit Elia und Mose ( $3.2 + 3.5$  mit  $31 + 32 = 63$ ) und für mittleren Teil + Einleitung ( $3.0 + 3.4$  mit  $13 + 50 = 63$ ).
- Anfang, Mitte und Ende (die drei Leidensankündigungen einschließlich Einleitung) haben mit  $3 \times 34 + 3 \times 13 = 6 \times 47 = 141$  Stichoï genau den halben Umfang des Hauptteils.
- Dasselbe gilt für die vier Teile dazwischen (9,2-13.14-29; 10,1-16.17-31).

#### 4. Hauptteil: Zuspitzung (10,46-13,37)

Auf die einleitende Blindenheilung,<sup>78</sup> die noch bei Jericho spielt (10,46-52), folgen fünf Teile, davon die ersten vier mit je drei Absätzen, die lange End-

<sup>75</sup> Auch die Summe von jeweils übernächsten Fibonacci-Zahlen ergibt eine Reihe mit Näherungswerten des Goldenen Schnitts: z.B.  $3+8=11$ ,  $5+13=18$ ,  $8+21=29$ ,  $13+34=47$ .

<sup>76</sup> Anders als GNT: Absatz vor 8,34; 9,5; 9,17.28; 10,2; 10,28; 10,41; kein Absatz vor 9,42.

<sup>77</sup> Der Absatz 10,23-27 ist um 2 Silben auf 13:00 Stichoï gekürzt (in 10,25 [τῆς] 2x gestrichen mit **Ν** A C gegen B), im Absatz 10,35-40 hat die Schlusszeile ausnahmsweise 16 Silben. Für Teil 3.0 mit 11:09 Stichoï sind 13 gerechnet, für Teil 3.3 mit 37:04 entsprechend nur 37. In 8,26 (Teil 3.0) könnte der Zusatz *μηδὲ εἰπης τιμί ἐν τῇ κώμῃ* (10 Silben) ursprünglich sein (mit A C **℞** gegen **Ν** B), trotz breiter Ablehnung der Fachleute, vgl. Greeven / Güting, Textkritik 420-423; Umfang dann 12:04 Stichoï. Entsprechend ließe sich Teil 3.3 an verschiedenen Stellen unschwer um 4 Silben kürzen, aber wo genau bleibt unsicher.

<sup>78</sup> Sie fungiert als Auftakt wie 8,22-26; so auch Hahn, Theologie I 495.

zeitrede am Schluss mit fünf Absätzen.<sup>79</sup> Zentraler Schauplatz ist der Tempelbezirk. Dort finden die Streitgespräche statt, die in den drei mittleren Teilen den Konflikt zuspitzen: erst die mit der Gesamtgruppe der Gegner (11,27-12,12), dann die Anfragen der Pharisäer, Sadduzäer und des Schriftgelehrten je für sich (12,13-34), zuletzt Jesu Gegenfragen (12,35-44). Davor kommt Jesus dreimal von Bethanien über den Ölberg zum Tempel, drei Tage voll Dramatik mit triumphalem Einzug, Tempelreinigung und verfluchtem Feigenbaum (11,1-25). Danach blickt er aus der Distanz des Ölbergs auf den Tempel und kündigt das Ende an (13,1-37).

Das Fanal der Tempelreinigung provoziert die Gegner; zweimal ist ihre Tötungsabsicht berichtet (11,18; 12,12). Aber sie trauen sich nicht, gegen Jesus vorzugehen, denn das Volk steht auf seiner Seite (11,8-10.18.32; 12,12.37). Der Streit geht zum einen um Tempel und Gesetz, und immerhin kann er einen der Schriftgelehrten überzeugen (12,32). Zum andern geht es um die christologische Frage nach Jesu Vollmacht (11,28) und Sohnschaft (12,6; 12,35). Das Winzergleichnis spricht implizit vom Tod des Gottessohns (12,8), und genau in der Mitte wird über die Auferstehung diskutiert (12,18-27).

Wie entsprechen der Symmetrie im inhaltlichen Aufbau<sup>80</sup> die formalen Proportionen? Die Zeilensumme 301 lässt sich nicht als Produkt aus Fibonacci-Zahlen ableiten, sie entspricht in der Gesamtkomposition der Summe von 5. Hauptteil und Epilog:  $280 + 21 = 7 \times 40 + 7 \times 3 = 7 \times 43$ . Dazu folgende Beobachtungen:

- Der Hauptnenner 43 ist in den Teilen 4.0-4.2 (10,46-12,12 mit  $18 + 64 + 47 = 129$  Sticho) dreimal, in den Teilen 4.3 + 4.4 (12,13-44 mit  $60 + 26 = 86$  Sticho) und in Teil 4.5 (13,1-37 mit ebenfalls 86 Sticho) je zweimal enthalten.
- Die Teile 4.2-4.4 (11,27-12,44: Streitgespräche mit  $47 + 60 + 26 = 133$  Sticho) und die Teile davor (10,46-11,25 mit  $18 + 64 = 82$  Sticho) stehen in einem Verhältnis des Goldenen Schnitts ( $133 = 9 \times 13 + 2 \times 8$ ,  $82 = 9 \times 8 + 2 \times 5$ ).
- Dasselbe gilt – ohne die Streitgespräche – für das Verhältnis von Teil 4.1 (Einzug/Tempelreinigung mit  $64 = 8 \times 8$  Sticho) zu den Teilen 4.0 + 4.5 (Auftakt + Endzeitrede mit  $18 + 86 = 104 = 8 \times 13$  Sticho).

<sup>79</sup> Anders als GNT: kein Absatz vor 11,15; 13,3.32; Absatz vor 13,5. In 12,37 ist [ὁ] zu streichen mit ✕ D gegen B ℳ, dadurch 8:00 Sticho für 12,35-37 (oder Endzeile mit 16 Silben).

<sup>80</sup> Weitere Hinweise dazu: vgl. Lang, Kompositionsanalyse 4-6.

## 5. Hauptteil: Katastrophe (14,1-15,47)

Eine Einleitung fehlt, die Ereignisse überstürzen sich sozusagen *attacca*. Zeit- und Ortsangaben ergeben eine klare Gliederung mit sieben Szenen.<sup>81</sup> Die „Passion an Passa“ beginnt am Mittwoch mit der Salbung in Bethanien, die von Todesbeschluss und Judasverrat eingerahmt ist (14,1-11). Am Donnerstag folgt das Passamahl (14,12-26), anschließend die Nacht am Ölberg mit Gebet und Gefangennahme (14,27-52). In der Mitte dann der nächtliche Prozess vor dem Synedrium, verklammert mit der Verleugnung des Petrus (14,53-72). Am Karfreitag frühmorgens die Pilatus-Szene im Prätorium (15,1-20a), danach von der dritten bis zur neunten Stunde Kreuzigung und Tod auf Golgatha (15,20b-41)<sup>82</sup> und abends die Grablegung (15,42-47). Die beiden Szenen vor der Mitte werden durch die Jünger zusammengehalten, mit denen Jesus durchgehend zusammen ist, die beiden danach durch die Soldaten. Ebenso entsprechen sich achsensymmetrisch die Salbung zum Begräbnis in der ersten und das Begräbnis ohne Salbung in der letzten Szene.<sup>83</sup>

Im Zentrum steht die Szene, in der die Dramatik kulminiert: Nachdem die Gegner bisher immer noch im Ungewissen sind, fragt der Hohepriester als ihr Wortführer Jesus direkt nach seiner Identität. Sein Selbstbekenntnis zu Messianität und Gottessohnschaft, als Blasphemie gewertet, begründet das Todesurteil (14,61-64). In den Szenen davor kündigt Jesus nochmals das unausweichliche Geschick des Menschensohns an (14,21.41). Die Szenen danach sind vom Christus-Titel „König der Juden“ bestimmt (15,2.9.12.18.26.32), der das doppelte „Kreuzige ihn!“ provoziert (15,13-14). In Teil 5.2 beim Abendmahl deutet Jesus seinen Tod vorweg soteriologisch (14,24), und in Teil 5.6 antwortet der heidnische Hauptmann auf seinen Tod mit der Gottessohn-Prädikation (15,39). So ist der Hauptteil nach Inhalt und Dramaturgie äußerst sorgfältig und konsequent durchgestaltet.

Dasselbe gilt für die Stichometrie. Die Summe von 280 Stichoi lässt sich auf drei Arten näherungsweise nach dem Goldenen Schnitt teilen: als Produkt der

<sup>81</sup> Vgl. Lang, Kompositionsanalyse 3-4. 22-24. Die Teile 5.1 und 5.7 haben nur einen Absatz, die Teile 5.2-5.5 je drei, Teil 5.6 fünf Absätze. Also gegen GNT: Absatz vor 14,18; 14,55; 15,20b (statt 20a); 15,29; 15,39; 15,40; kein Absatz vor 14,3; 14,10; 14,51.

<sup>82</sup> Die Szene bildet eine 5-teilige Ringkomposition: Im Zentrum Jesu Tod (15,33-38), mit Finsternis und Tempelvorhang als Rahmen für letztes Wort und letzten Schrei (15,34.37); dem Spott der Juden entspricht das Bekenntnis des Heiden (15,29-32; 15,39); mit Namen genannt sind zu Beginn der Kreuzträger, am Ende die Nachfolgerinnen (15,21; 15,40-41).

<sup>83</sup> Anders Lescow, Markuspassion 93: 14,27-53a als mittlerer von fünf Akten; 14,53b-15,15 trotz Wechsel von Ort und Zeit zusammen als 4. Akt; Begriff Tragödie übrigens ohne Anagnorisis und Peripetie.

Fibonacci-Zahlen 8 oder 5 ( $35 \times 8$  oder  $56 \times 5$ ) oder ausgehend von der Summe aus zwei solchen Produkten ( $5 \times 34 + 2 \times 55$ ), wobei sich aus den einzelnen Teilen in unterschiedlicher Zuordnung bemerkenswerte Teilsommen ergeben:

- Die Zäsur bei 15,1 setzt die Ereignisse des Karfreitags von den vorhergehenden ab und teilt den Hauptteil im Verhältnis 5:3; die vier Teile davor zählen  $28 + 37 + 58 + 52 = 175 = 35 \times 5$ , die drei Teile danach  $42 + 47 + 16 = 105 = 35 \times 3$  Stichoï.
- Die drei mittleren Teile 5.3-5.5 samt Teil 5.7 haben  $58 + 52 + 42 + 16 = 168 = 56 \times 3$  Stichoï, die übrigen Teile 5.1 + 5.2 + 5.6 haben  $28 + 37 + 47 = 112 = 56 \times 2$  Stichoï.
- Davon sind die Teile 5.2 und 5.6 mit  $37 + 47 = 84 = 28 \times 3$  Stichoï halb so groß wie die erstgenannte Gruppe, Teil 5.1 mit 28 Stichoï halb so groß wie der Hauptnenner 56.
- Die Ableitung aus der Summe  $5 \times 34 + 2 \times 55 = 280$  ergibt  $5 \times 21 + 2 \times 34 = 173$  Stichoï, realisiert in den Teilen 5.3 + 5.6 (mit  $58 + 47 = 105$ ) und 5.4 + 5.7 (mit  $52 + 16 = 68$ ), sowie  $5 \times 13 + 2 \times 21 = 107$  Stichoï, realisiert in den Teilen 5.1 + 5.2 (mit  $28 + 37 = 65$ ) und 5.5 (mit 42 Stichoï).
- Weil von den relativ hohen Fibonacci-Fahlen 34 und 55 abgeleitet, kommt das Verhältnis  $107/173$  mit  $0,6184971\dots$  dem arithmetischen Goldenen Schnitt sehr nahe:  $0,6180339\dots$

#### Epilog am Ostermorgen (16,1-8)

Der Markus-Schluss kann wie der Prolog als Beispiel dafür dienen, wie auch beim Ausformulieren (*elocutio*) auf die Proportionen geachtet ist. Der fünfteilige Abschnitt hat zwei Schwerpunkte, die je 6 der 21 Stichoï einnehmen: die Entdeckung des geöffneten Grabs in 16,2-4 (genau 5:09 Stichoï) und die Himmelsbotschaft aus dem Grab heraus in 16,6-7 (6:03 Stichoï). Eingerahmt sind sie vom Bericht über die Frauen: über Salbungsabsicht, Begegnung im Grab und Flucht in 16,1.5.8, jeweils mit rund 3 Stichoï (3:07, 2:12 und 2:08).

(Folgerungen für die Gesamtinterpretation und das Literaturverzeichnis folgen im *Teil 2*)

Dr. Friedrich Gustav Lang  
 Eduard-Pfeiffer-Str. 22  
 70192 Stuttgart  
 Deutschland  
 E-Mail: [fumca@t-online.de](mailto:fumca@t-online.de)

## Buchvorstellungen

Michael Ernst, Salzburg: Gesamtkoordination und Neues Testament  
Karin Schöpflin, Göttingen: Altes Testament  
Stefan Schorch, Wuppertal: Zwischentestamentliche Literatur

Mitarbeiter:

Ulrich Berges, Münster	Barbara Schmitz, Essen
Stefan Beyerle, Greifswald	Stefan Schreiber, Münster
Johannes Diehl, Frankfurt	Franz Sedlmeier, Augsburg
Kay Ehling, München	Hans-Ulrich Weidemann, Siegen
Thomas Hieke, Mainz	Géza Xeravits, Budapest
Andreas Michel, Köln	József Zsengellér, Pápa
Friedrich V. Reiterer, Salzburg	

Peter Franz Mittag, Antiochos IV. Epiphanes. Eine politische Biographie (KLIO Beihefte 11), 429 S., Berlin: Akademie Verlag 2006, ISBN 978-3-05-004205-3.

Schon in der Einleitung deuten sich jene Interpretationselemente an, die im Laufe der Untersuchung klarer herausgearbeitet werden: Es geht um eine *historisch-politische* Darstellung des Auftretens Antiochos' IV. Mittag präsentiert *seine* Bewertung der literarischen Quellen, die u.a. neben den wertvoll ausgewerteten Münzen zu den Hauptquellen seiner Darstellung zählen. Nicht nur Antiochos IV., sondern Antiochos III., Ptolemaios II., seinen Neffen, vor allem Ptolemaios VI. und dessen beide Geschwister, ordnet er material- und informationsreich in seine jeweilige Zeit ein. Die Zeit als Geisel in Rom hatte das Verständnis für die römischen Denkkategorien vermittelt, deren Berücksichtigung sowohl bei der Kriegsplanung in den beiden Feldzügen gegen Ägypten, bei seiner Reaktion gegenüber dem nach dem römischen Sieg über die Makedonier provokant auftretenden C. Popilius Lenas wie bei der großen Festlichkeit in Daphne sichtbar wird.

Innerhalb seines Reiches sicherte er seine Herrschaft durch verschiedene Maßnahmen: z.B. er adoptierte den Sohn seines Bruders, der später vielleicht sogar mit seinem Zutun ermordet wurde, er reformierte die Wirtschaft (Münzen), er griff in religiöse Organisationen ein, u.a. in Babylon durch die – nur in kleinem Maße nachweisbaren – Namensänderungen von Städten, durch das Religionsedikt in Juda – das in Mittags Untersuchung vor allem auf die Mitwirkung des Hohenpriesters Menelaos zurückgeführt wird, und durch den Zug durch die östlichen Teile seines riesigen Reiches (*anabís*). Wenn das Wort Machtpolitik auch nicht in den Mund

genommen wird, bestimmt sie seine Aktionen. Inwieweit die stufenweise Einführung – und interessanterweise dann in anderer Reihenfolge gebotenen – Epitheta *epiphanes* und dann zusätzlich *theos* – die kombiniert mit der umfassenden Funktion von Zeus jedem Münzennutzer (S. 132) als religiöse Botschaft oder einfache Information („Antiochos – erscheinener Gott“) entgegentraten – das Selbstbewusstsein Antiochos IV. und sein Verhalten prägten, wird nicht hinterfragt, ist aber für das Verständnis der Vorgänge in Juda äußerst bedeutsam.

Trotz der spürbaren Zurückhaltung verrät die sprachliche Darstellung, dass der Autor bemüht ist, Antiochos IV. in einem „objektiv-günstigen“ Licht zu zeichnen. Besonders ist dies z.B. im Kontext der mit vielen Konjunktiven und relativierenden Füllwörtern präsentierten Fragestellungen über den „Tempelraub“ beobachtbar. Einesteils habe sich nach Mittags Interpretation Antiochos IV. immer bemüht, die indigene Bevölkerung zu respektieren, ja zu fördern – Texte über Verfolgung aufgrund der Religionszugehörigkeit werden durchwegs nicht berücksichtigt –, andererseits rechnet der Autor mit der Entnahme von Wertgegenständen aus Tempeln, sowohl in Jerusalem, wie auch im östlichen Reichsgebiet. Diese stünden ihm aber faktisch zu, da z.B. Menelaos vorher versprochene bzw. auferlegte Abgaben nicht abgeliefert habe. Sollte der Zahlungsrückstand richtig sein, steht aber nach dem religiösen Selbstverständnis zumindest in Jerusalem weder dem Hohenpriester noch einem seleukidischen Regenten das dem Tempel zugeeignete Gold und Silber zu. Der Autor lässt einmal anklingen, dass hier die Kompetenzen überschritten seien, doch werden religiöse Fragestellungen – von Mittag zumeist als äußerlich „kultische“ bezeichnet – nicht näher behandelt.

Ungeachtet der gerade aus der Feder eines dermaßen umfassend informierten Wissenschaftlers noch wünschenswerten Ausführungen ist das Werk mehr als lesenswert. Es würde allerdings dem eigenen Urteil des Lesers helfen, wenn bei schwierigen Fragestellungen öfter Originalzitate angeführt worden wären. Herauszustellen sind aber die Diskussionen in den Fußnoten, die weit über die behandelte Fragestellung hinaus *wertvollste* Informationen bieten. Umfassende Verzeichnisse (Literatur 342-402, Literarische Quellen 403-415, Personen-, Sachregister 416-429) sind eine weitere Fundgrube.

Friedrich V. Reiterer, Salzburg

Gianattilio Bonifacio, *Personaggi minori e discepoli in Marco 4-8. La funzione degli episodi dei personaggi minori nell'interpretazione con la storia dei protagonisti* (Analecta biblica 173) Roma: Ed. Pontificio Ist. Biblico, 2008, 293 S., ISBN 978-88-7653-173-6 [Diss., Pontificia Università Gregoriana, Roma 2007].

Der Vf. legt hier seine am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom 2007 approbierte Dissertation zum Thema „Nebenfiguren und Jünger in Markus 4-8“ vor; er lehrt zur Zeit Exegese des Neuen Testaments am „Istituto San Zeno“ und am „Istituto San Pietro Martire“ in Verona.

Die Arbeit stellt die Funktion und die narrative Rolle der „Nebenfiguren“ im Markusevangelium vor, speziell in ihrer Beziehung zu Jesus und zu den Jüngern als den „Hauptfiguren“ des Evangeliums. Dazu analysiert der Vf. ausführlich die Perikopen vom Besessenen von Gerasa, vom Synagogenvorsteher Jairus und der blutflüssigen Frau, von der Syrophönizierin und dem Taubstummen bis hin zum Blinden von Betsaida. Parallel dazu wird die „Steigerung“ in der Charakterisierung des Protagonisten Jesus bis hin zum ersten Höhepunkt des Mk-Ev, dem Messiasbekenntnis des Petrus, aufgezeigt.

Als ein Ergebnis seiner Arbeit zeigt der Vf., dass es die Absicht des Markus ist, das Unverständnis der Jünger speziell im Vergleich mit solchen „Nebenfiguren“ zu disqualifizieren. Deren Anwesenheit in den einzelnen Erzählungen hat also auch eine erklärende („epexegetische“) und illustrative Funktion im Verlauf des Evangeliums. So sind die Jünger die wirklichen „Gegen-Teile“ für den Leser, den der Erzähler zur richtigen Würdigung der Worte und Taten Jesu hinführen will, damit er die Konsequenzen für sein eigenes Leben daraus ziehen kann.

Michael Ernst, Salzburg

Ephraim Stern et al. (ed.), *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land, Supplementary Volume 5*, Jerusalem: Israel Exploration Society & Carta 2008, ISBN 0132762889.

A Treasure of Archaeological Knowledge: The fifth volume of the New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land is a scientific achievement of the first grade.

The initiators and editors deserve full credit from the archaeological world interested in the Levant.

This volume is a supplementary one to the four volumes which were published in 1992 in Hebrew, and in 1993 in English. The book is updated till 2005, and serves as a show case of the Israeli Archaeology studies which are over 100 years old.

The supplementary volume contains over 140 entries of excavated sites in western Palestine, and 90 sites in Jordan. Over 160 Archaeologists from Israel and other countries contributed to the volume. The book contains over 1000 photographs, 32 full colour plates, numerous plans, and maps of the sites. The appendices add to the richness of the volume. They include chronological tables of periods and sites, map reference points of the sites, selected list of rulers, a wide glossary, and indices of persons and places. The bibliographic appendix by Nira Naveh is a real treasure for everyone who will use the Encyclopedia for research.

Volume 5 contains many new entries, which have not been published previously. Some of the excavations are major sites like: El Ahwat in the Nahal Iron vicinity; Tel Ashkelon on the southern Mediterranean coast of Israel; Belmont Crusader Castle (Suba) in the west of Jerusalem; Betsaida (Et-Tell) to the northeast of the Sea of Galilee, which has emerged as an Iron Age fortified city with Aramean material culture.

Small scale excavations are numerous. For example: A church complex in Anab El-Kebir in the Hebron Hills; Khirbet Beit Sila – a church building to the north of Jerusalem; Betar, Roman siege works of the second revolt southwest of Jerusalem; Bethlehem of Galilee, a church and monastery situated on western fringes of Jezreel valley; Burj El-Ahmar (The Red Tower), a Crusader site and Village in the Sharon plain; Deir Aziz synagogue on the Golan Heights; and from the Eilat region – sites from Prehistory to Crusader and Mameluke periods.

No less important are the updates, which include new information from many sites explored previously until 1993, like Baniyas, Beth-Shean, Caesarea, Dan, Dor, En-Gedi, Tel Esur, Jerusalem, to mention but a few. Some of the entries will remain the final reports of excavations, which for different reasons will not be published again.

The major chapter on the over the 90 excavations in Jordan deserves special thanks for the writers and editors. West and East Palestine were historically neighbours, and the Archaeology should be studied together. Now, we possess a real overview of the region, and can compare sites and periods from both sides of the Jordan River.

To sum up, the supplementary volume No. 5 of the New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land is a real achievement of editors and publishers in Israel and abroad. The Israel Exploration Society has demonstrated once again its leading place in publishing and interpreting the Archaeology of the Levant.

Shimon Dar, Ramat-Gan

Markus Mühling (Hg.), *Biblische Personen damals und heute* (Grundwissen Christentum Bd. 1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008, ISBN 978-3-525-56968-9.

Der Band geht auf eine Veranstaltung in Heidelberg zurück, die sich nicht in erster Linie an Fachleute wandte, sondern – wie das vorliegende Bändchen – jenen, „die mit den biblischen Geschichten und ihrer Bedeutung nicht mehr sicher vertraut sind oder die sich ihrer Kenntnis vergewissern wollen“ (S. 9), eine Hilfestellung zu geben anstrebt bzw. anstrebt. Um eine Beschränkung des Umfangs zu erreichen, wählten die drei Autoren – Markus Mühling (Systematik), Jürgen Kegler (Altes Testament) und Michael Nüchtern (Praktische Theologie) – den Zugang über beispielhafte biblische Gestalten aus dem Alten und Neuen Testament. Behandelt werden: Adam und Eva, Abraham und Sarah, Joseph, Mose, Elija und Elischa, David und Batseba, Jeremia, und Hiob sowie Maria, Johannes der Täufer, Jesus, Petrus und Paulus.

Grob betrachtet sind die einzelnen Kapitel gleich aufgebaut: Neben eine Schwarz-Weiß-Abbildung einer Darstellung der betreffenden Person(en) aus der bildenden Kunst treten im ersten Abschnitt Ausführungen zur Bedeutung der biblischen Gestalt in der Kulturgeschichte. Im Mittelteil „werden die biblischen Geschichten um diese Gestalten nebst ihres historischen Gehalts vorgestellt, um letztlich auf die Bedeutung dieser Gestalten für den christlichen Glauben einzugehen.“ (S. 10). Im Einzelnen fallen die Kapitel – durchaus von den Verfassern beabsichtigt – recht unterschiedlich aus. Als kulturgeschichtlicher Einstieg wird z.B. zu Mose auf Freud, das Spiritual „Go Down Moses“ und Ernst Blochs „Prinzip Hoffnung“ verwiesen; zu Jeremia finden sich Zitate

aus Kap. 6 und 18 von Werfels Jeremiaroman (S. 110-113); auf Maria wird mit dem Beatles-Song „Let it be“, Goethes Faust I und Ausschnitten aus einem Novalis-Gedicht eingestimmt. Die Präsentationen des biblischen Materials sind teils bibelkundlich (Abraham), teils bereits stark auslegend (Adam und Eva) präsentiert. Die Abschnitte zur christlichen theologischen Rezeption befassen sich entweder mit Teilaspekten (Elija/ Elischa und das Himmelfahrtsmotiv), bieten bisweilen persönliche Deutungen des Verfassers (Hiob – Umgang mit sinnlosem Leid; Auslegung der Gottesreden mittels altorientalischen Bildmaterials: Gott als Herr der Tiere und der Verkörperungen des Bösen) oder geben, insbesondere bei den neutestamentlichen Gestalten, Einblicke in christliche Dogmatik (Johannes der Täufer: Taufe; Jesus: Trinität und Heilsgesehen).

Die Entscheidung der Autoren für einen Zugang über biblische Gestalten bringt es mit sich, dass ein größerer Teil biblischer Schriften ausgeblendet bleibt – die geschichtliche Überlieferung der „Vorderen Propheten“ ebenso wie gesetzliches Material, weitere Schriftpropheten, Psalmen, Megillot, Proverbien und Kohelet, aber auch die Offenbarung des Johannes. Doch vermisst man auch einige zentrale Gestalten wie Jakob, Samuel, Salomo, Daniel oder den Seher Johannes. Der Umfang der einzelnen Kapitel schwankt ebenso stark (8 Seiten für David und Batseba – 35 Seiten für Jesus) wie die Umfungsverhältnisse innerhalb der Einzelkapitel. Manches muss notgedrungen skizzenhaft bleiben, insbesondere im Bereich der kulturgeschichtlichen Wirkung wird vieles nur angerissen. Trotzdem sind in dem Band einige durchaus lesenwerte Betrachtungen zu biblischen Personen zu finden.

Karin Schöpflin, Göttingen

Mareike Verena Blischke, *Die Eschatologie in der Sapientia Salomonis* (FAT II / 26), Tübingen: Mohr Siebeck 2007, ISBN 978-3-16-149459-8; ISSN 1611-4914.

Die Autorin bringt am Anfang ihrer Untersuchung einen hervorragenden Überblick über die Zeitgeschichte, über die Forschungsgeschichte mit einem Schwerpunkt auf die Entstehung des Buches. Für Blischke ist die Sapientia Salomonis ein in vier Phasen entstandenes Werk, wobei die Eschatologie in den verschiedenen Entwicklungsstufen unterschiedliche Bedeutsamkeit besitzt.

Der Gattung nach gehört das Buch der Weisheit zum *logos protreptikos*, d.h. einer Werbeschrift, und besonders der erste Teil (1,1-6,21) ist von diesem Genre geprägt. Die Weiterentwicklungen des Werkes verschieben die Fragestellungen des Basisteiles ohne eine grundsätzliche Gegenposition einzunehmen. Besonders der 3. Teil (11,9-15,19) konzentriert die Fragestellung auf innerjüdische Schwerpunkte, hier vor allem auf δικαιοσύνη und νόμος, und verlässt damit die teilweise zuvor vertretene Offenheit gegenüber den hellenistischen Vorstellungen.

Besonderes Gewicht legt die Autorin, und dieses Element durchzieht die ganze Untersuchung wie eine Folie, auf δικαιοσύνη als umfassendes Gedankenkonzept. Die gesamte eschatologische Diskussion der Sapientia Salomonis dient der Plausibilisierung des Aufrufes zur Liebe zur Gerechtigkeit, die vor allem in der Individualiescha-

tologie Gewicht erhält. Sie wird zur Norm beim Tod und beim Ergehen im Gericht. Hier bekommen die Bereiche der *ἀθανασία* und der *ἀφθαρσία* ihr besonderes Gewicht.

Wer sich im Leben an die Gerechtigkeit gehalten hat, wird den Lohn empfangen und die Gottlosen werden bestraft. Die Wirkungen der zuvor gehenden Lebensentscheidungen werden aber erst im Eschaton voll entfaltet. Am Beispiel der Kinderlosigkeit oder einem frühen Tod von *gerechten* Menschen zeigt sich z.B. die völlige Umkehr der Verhältnisse wie sie im realen Leben erfahrbar gewesen waren, da für Lebende sowohl Kinderlosigkeit als auch Tod als Übel anzusehen sind, jetzt allerdings das Entscheidungskriterium die Gerechtigkeit geworden war, sodass die genannten Übel keine über den Tod hinaus entscheidend negative Funktion besitzen.

Die Weisheit als die Basis zur Liebe zur Gerechtigkeit zeigt der zweite Teil des Buches und der dritte Teil entwickelt die Rolle der Gerechtigkeit im geschichtstheologischen Kontext: am rettenden und erziehenden Verhalten Gottes an seinem Volk und den Gegnern, den Ägyptern, kann man diese Dynamik ablesen.

Das Böse zu wählen und sich damit willentlich gegen den Schöpfer zu stellen, geht auf die Schlange zurück. Besonders bedeutsam ist die biblische Anthropologie in diesem Kontext, da die Unsterblichkeit der Seele nicht im platonischen Sinn aufzufassen ist. Die *ψυχή* beschreibt die Ganzheit des Menschen und wird auch für den Toten verwendet. Der Mensch ist zwar für den physischen, aber nicht den ewigen Tod geschaffen. Er unterliegt am Ende dem Gericht, wobei Gottes Milde und Güte das richtende Handeln Gottes bestimmt.

Im Vergleich zwischen ägyptischen, in denen eine gewisse Hoffnung über den Tod hinaus belegbar ist, und griechisch-jüdischen Grabinschriften, wo die Klage über die Ausweglosigkeit des Todes vorherrscht, gibt es relativ wenige Hinweise, wonach die eschatologische Hoffnung der Sapientia Salomonis vertreten wird und diese breitenwirksam geworden wäre. – Die interessante und materialreiche Untersuchung geht von einem nicht immer überzeugenden Übergewicht der Gerechtigkeit aus, bringt ihrerseits eine Fülle von Detailinformationen, verarbeitet die gegenwärtige Literatur (271-292) hervorragend und wird für jede Nutzerin und jeden Nutzer Gewinn bringen.

Friedrich V. Reiterer, Salzburg

Werner H. Schmidt, Das Buch Jeremia. Kapitel 1-20 (ATD 20), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008, ISBN 978-3-525-51243-2.

Im Vorwort führt S. Jeremia ein als einen Propheten, der seine Aufgabe und ihre Auswirkungen auf seine Person bedenke, dessen Lebensführung symbolisch zu verstehen sei und der als der Prophet im AT hervortritt, von dem am meisten Persönliches überliefert sei. Ausgewählte Literaturhinweise schließen sich an (S. XI-XVII).

In der Einleitung stellt S. vier Wirkperioden Jeremias und damit historische Hintergründe dar (S. 1-7), widmet sich kurz der Person des Propheten (S. 7-9) und dessen „geistiger Heimat“, die er als „Überlieferungsraum“ charakterisiert: Jeremia stehe in einer Geschichte der Schriftprophetie, nehme Material von den Vorgängern auf und wandle es ab (S. 9-12). Nachdem S. im Buch anzutreffende Redeformen (S. 12-16) vorgestellt hat, gibt er einen Abriss von Themen jeremianischer Verkündigung,

die insgesamt durch Querbezüge und Verbindungen innerhalb des Buches als Einheit zu begreifen sei (S. 16-28). S. skizziert schließlich folgendes Modell der Entstehungsgeschichte des Buches (S. 28-41): Jer 36 birgt für ihn Erinnerungen an die früheste Phase, die bereits zwischen Empfang und mündlicher Verkündigung des Wortes sowie seiner Niederschrift unterscheiden. Die schriftliche Komposition komprimiere und verschärfe die Botschaft, sei zunächst für Zeitgenossen und nahe Zukunft bestimmt gewesen, d.h. vor der Erfüllung der Worte fixiert worden und setze den Propheten der Überprüfbarkeit aus. Das Wachstum des Buches erklärt S. nicht mit der Annahme von ehemals selbständigen Quellen, sondern als allmähliche Anreicherung und Fortschreibung. Der Werdegang des Buches beginne mit dem Kern von Jer 1-6, der „Urrolle“ bzw. deren Zweitfassung; 2-6 bildeten dabei einen großen Zusammenhang mit einem Achtergewicht in 6,27-30. Auf einer zweiten Stufe traten weitere Sammlungen hinzu, zunächst Jer 8-9/10 als kleinere Ergänzung des Kerns, dann der Grundbestand von 11-20, d.h. die Konfessionen, die schon frühzeitig mit erläuternden Ich-Berichten in Gestalt der Symbolhandlungen in Kap. 13, 16 und 19 verknüpft waren. Kap. 20 bildet Einschnitt und Nahtstelle: 20,1-6 liefert den ersten der Er-Berichte, die die Folgen des prophetischen Auftrags für Jeremia zeigen, seine zunehmende Verfolgung und Gefährdung. Diese Texte – eine dritte Stufe – würden gern auf Baruch zurückgeführt. Als viertes kommt schließlich eine umfangreiche Redaktion hinzu, die knappe Einschübe (36,3.7.31) vornimmt, aber auch Prosareden einfügte (z.B. Kap. 7; 11), die sich an Dtn und ihm nahe stehende Literatur anlehnen. Diese „jerdtr“-Schicht ist in sich gestaffelt und vielfältig. Weiter kamen hinzu: weisheitlich-verallgemeinernde Zusätze (z.B. 9,22f.; 23,18); Ergänzungen aus dem Gottesdienst (z.B. 3,25; 10,23-25); post-dtr Nachträge (Götzenpolemik Jer 10) sowie die Völkersprüche (46ff.). Im Blick auf die Unterschiede zwischen MT und LXX folgt S. der Devise, „jeweils im Einzelfall zu vergleichen und abzuwägen. Diese für die Entstehung des *Jeremiabuches* wichtige Frage ist allerdings für die Rückfrage nach Jeremias Verkündigung weniger erheblich.“ (S. 41).

Die Übersetzung der in Sinneinheiten untergliederten Kapitel ist durchgehend fett gedruckt und bietet somit keinerlei Hinweise auf literarkritische Unterscheidungen. Jeder Abschnitt wird zunächst fein gegliedert und dann kommentiert. Die mit zahlreichen Anmerkungen und vereinzelt Exkursen versehene Kommentierung schließt entstehungsgeschichtliche Hinweise ein. Ein besonderes Anliegen dabei ist es, Querbezüge zu biblischen Überlieferungen, insbesondere Verbindungen zu Prophetentraditionen aufzudecken.

Karin Schöpflin, Göttingen

Martin Meiser, Galater. (Novum Testamentum Patristicum 9), , 373 S., geb., 89,00 € [D], bei Abnahme der Reihe: 80,10 € [D], Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, ISBN 978-3-525-53988-0.

Der Vf., wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Fakultät für Geschichts- und Kulturwissenschaften an der Universität des Saarlandes und apl. Professor für Neues Testament an der Universität Erlangen-Nürnberg, legt hier den ersten Band der neuen

Reihe *Novum Testamentum Patristicum* vor, in der die Auslegung des Neuen Testaments in der altkirchlichen Literatur umfassend dokumentiert wird. Wer sich dafür interessiert, wie die Kirchenväter einen bestimmten Vers des Neuen Testaments ausgelegt haben, konnte dies bislang höchstens mit Hilfe komplizierter Hilfsmittel ausfindig machen. Der in den Bibelwissenschaften sich anbahnende Paradigmenwechsel hat nun die Rückkehr der patristischen Exegese in die Theologie begünstigt.

Meiser kommentiert den Galaterbrief in Katenenform, d.h. Vers für Vers (in einigen Fällen auch perikopenweise), und referiert die entsprechende Auslegungsgeschichte der ersten sechs bis acht Jahrhunderte. Damit öffnet dieser Kommentar über die reine Information hinaus den Blick für die in den Texten liegende Dynamik, und schafft darüber hinaus ein Bewusstsein für die historische Vielfalt altkirchlicher Hermeneutik. Dankenswerterweise hat er als Einleitung den Galaterbrief in der altkirchlichen Rezeption dargestellt, detailliert die vornizänische Zeit und im Überblick die Zeit nach 325: die dogmatischen Kontroversen, die Kommentare und die Einleitungsfragen in der antiken Diskussion. Ein ausführliches Literaturverzeichnis (S. 323-358) und sorgfältige Register beschließen das Buch, für das dem Vf. der Wissenschaftspreis »Papst Benedikt XVI.« verliehen wurde (ausgezeichnet werden damit hochrangige wissenschaftliche Arbeiten, die sich mit Fragestellungen beschäftigen, die dem Papst und seiner theologischen Reflexion besonders wichtig sind).

Ich kann dem Kommentar nur wünschen, dass er vielfach und gerne benutzt wird und dass sich viele auch anregen lassen, anhand der Verweisstellen vielleicht sogar den jeweiligen Kontext nachzulesen – und ich wünsche den weiteren Bänden der Reihe NPT, dass sie die hohe Latte, die Meiser gelegt hat, ebenfalls erreichen!

Michael Ernst, Salzburg

Magne Saebø, *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. Volume II: From the Renaissance to the Enlightenment* (ed., in co-operation with Michael Fishbane and Jean Louis Ska), 1248 p., 169 €, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008, ISBN 978-3-525-53982-8.

After two comprehensive volumes treating various aspects of the interpretation of the Old Testament in the Antiquity and the Middle Ages (published in 1996 and 2000), the monumental project of exploring the reception-history and the interpretation of the Old Testament through the past two millennia – directed by Magne Saebø of Oslo – produced a vast new volume in 2008. It deals with the hermeneutics and the exegesis of the time span between the early 14th and the late 18th century.

The material is arranged chronologically, and has three main parts. The eleven essays of the first part analyse the “Scriptural Interpretation in the Context of Renaissance” (pages 49-291). The authors treat themes from Nicholas of Lyra to the Complutensian Polyglott, and introduce the intellectual history of the late middle ages, a period that prepared the way for the scriptural interpretation and for the theology of the Reformation. The second part that comprises fourteen papers, deals with the “Scriptural Interpretation in Church Reforms and in Reformation” (pages 295-662). This part is devoted mainly to the sixteenth century, which testifies to the flourishing

of various theological and exegetical paradigms, and the parting the ways between the main bodies of Western Christianity. Finally, the eighteen essays of part three are about “Scriptural Interpretation between Orthodoxy and Rationalism and the Establishing of a Historical-Critical Study of the Hebrew Bible / Old Testament in the Seventeenth and Eighteenth Century” (pages 665-1063). These papers explore the impact of the great theological controversies, the natural sciences, and the philosophical rationalism to the interpretation of the Scripture; and also investigate the emergence of the critical methods of exegesis. The volume ends with comprehensive indices (which cover more than 150 pages).

The reader is really impressed by the vast scope of the material collected into this volume, and also by the lucid style and reliable evaluations of the authors – values which have characterised the entire project since its beginning. The only critique which can be formulated here is the complete lack of interest towards the exegetical literature of Eastern Christianity. The attention of the volume is directed exclusively toward the Western European intellectual tradition, but, if one really comprehensively wants to explore the broad topic of the title of the project and this volume, one would not restrict the interest only to those fringes of the Jewish-Christian intellectual world that are traditionally present in the Western World.

Géza Xeravits, Budapest

Frank Ueberschaer, *Weisheit aus der Begegnung. Bildung nach dem Buch Ben Sira* (BZAW 379), Berlin / New York: Walter de Gruyter 2007, ISBN 978-3-11-020064-5; ISSN 0934-2575.

Der Autor untersucht die Entwicklung der Bildung im Alten Orient und in der Levante und stellt die Lehre Ben Siras, für den er eine lesenswerte Darstellung der jüngeren Forschungsgeschichte bietet, in diesen Zusammenhang. Vom Anfang an sieht er zu Recht die lebensrelevanten Seiten der Ausbildung und Bildung, sodass die Darstellung der politischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten zur Zeit Ben Siras mehr sind als nur kulturhistorische Informationen.

In einem grundlegenden Vergleichsteil beschreibt Ueberschaer das Schulsystem bei den Babyloniern und dessen altorientalischen Kontext, mit dessen vielen Schreibübungen und Lernphasen, wie auch den Bereich der Schule in Ägypten, untergliedert in Altes, Mittleres, Neues Reich und die Spätzeit. Anschließend stellt der Autor die kontroverse Diskussion über das Schulwesen in Israel vor, für welches es nur Andeutungen, aber keine Curriculumsbeschreibung oder Ähnliches gibt. In der hellenistischen Zeit ändert sich die Situation grundlegend, wie sich vor allem in der Entwicklung des Gymnasiums und der Einteilung der heranwachsenden Generation (παῖδες, ἐφηβοὶ und νέοι; 127), allerdings mehr mit dem Schwerpunkt auf körperliche Ertüchtigung als es der Autor darstellt, ablesen lässt.

Im Abschnitt „Weisheit und Bildung“ (135-391) zeigt der Autor, dass Ben Sira die vorher dargestellte Entwicklung wie die Ausbildungs- und Lehrmodelle kennt, von dort Anregungen übernimmt aber einen durchaus eigenständigen Weg entwickelt.

In sieben Schritten beschreibt er die Lehrschwerpunkte Siras. (1) Er zeigt die anthropologische Position Siras, wonach der Mensch geschaffen, sterblich, begrenzt und Gott ebenbildlich ist. (2) Der Autor stellt die Unterrichtsziele Siras heraus, basierend auf der vermuteten familiären und finanziellen Situation der Schüler und beschreibt die Berufsperspektiven und die gesellschaftliche Stellung des in der Weisheitsschule Ausgebildeten. In (7) greift er u.a. diese Thematik in deren praktischen Anwendungen wieder auf. (3) Im dritten Abschnitt behandelt der Autor verschiedene Aspekte der Unterrichtsmethodik und der Einarbeitung überkommener Elemente wie z.B. der Psalmen, der Tora, aber auch anderer theologisch bedeutsamer Bereiche wie z.B. der Geschichte Israels, der Gottsuche und Kindererziehung. (4) Die Rolle der Weisheit stellt dieser Abschnitt unter dem Gesichtspunkt des Bildungsgeschehens heraus. (5) Im nächsten Untersuchungsschritt wird Siras Rolle als Lehrer und das Selbstverständnis Siras behandelt, worauf (6) die Grenzen der Weisheit und die unabdingbaren Voraussetzungen (religiöse und ethische Einstellung) dargestellt werden. (7) Die konkreten Qualifikationen stellt Ueberschaer heraus, indem er den Weisen als Lehrer und Vermittler der altüberkommenen Traditionen, als Ratgeber in der Gesellschaft und seine Arbeitsmöglichkeiten im Dienst der gesellschaftlich-politischen Entscheidungsträger darlegt. Wichtig ist die vom Autor sehr gut gesehene gesellschaftliche Bedeutung („weise für das Volk“).

Die Untersuchung greift sehr weit aus, präsentiert die einschlägigen Texte und schafft es, den immensen Bereich in sehr reifer Form darzustellen. Die methodisch vorbildlich gearbeitete Darlegung und umfassende Literaturverarbeitung (400-430) führt zu einem sehr lesenswerten Untersuchungsergebnis.

Friedrich V. Reiterer, Salzburg