

Neol

Biblische Notizen

Aktuelle Beiträge zur Exegese der Bibel und ihrer Welt

141

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. 141 der ganzen Serie

ISDCL-Publishers Salzburg 2009

ISSN 0178-2967

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

ZID

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

Redaktionssekretärin:

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

Verwaltung und Abonnentenbetreuung:

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

Auslagensatz (Preis) pro Nummer

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

Zahlungen / Method of payment

(keine Schecks / no cheques)

VISA oder MasterCard oder Banküberweisung

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

Bank: Salzburger Landeshypothekenanstalt

Bankleitzahl / Number of Bank: 55000

Kontonummer / Account Number: 150 0000 9182

IBAN: AT02 55000 150 0000 9182, BIC/S.W.I.F.T.: SLHYAT2S

Kontowortlaut: ISDCL

© ISDCL-Publishers Salzburg 2009

ISDCL-Publishers, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Austria

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

Inhaltsverzeichnis

Paul Kruger Nonverbal Communication and Narrative Literature: Genesis 39 and the Ruth Novella.....	5
Carsten Ziegert Das Altargesetz Ex 20,24-26 und seine kanonische Rezeption	19
Karin Schöpflin Naaman. Seine Heilung und Bekehrung im Alten und im Neuen Testament	35
Joachim Eck Bilden Jes 6,1-11 und 1Kön 22,19-22 eine Gattung? Ein umfassender exegetischer Vergleich <i>Teil 1</i>	57
Martin Leuenberger Blessing in Text and Picture in Israel and the Levant. A Comparative Case Study on the Representation of Blessing in Ḥirbet el-Qom and on the Stela of Yehiawmilk of Byblos <i>Teil 2</i>	67
Nicolae Roddy Perforated Tripodal Vessels at Iron II Bethsaida-Tzer	91
Friedrich Gustav Lang Maßarbeit im Markus-Aufbau. Stichometrische Analyse und theologische Interpretation <i>Teil 2</i>	101
Rainer Schwindt Der Klageruf der Märtyrer. Exegetische und theologische Überlegungen zu Offb 6,9-11 <i>Teil 1</i>	117
Buchvorstellungen	137

CONTENTS

Paul Kruger
 Historical Commission and Historical Research Council of the
 High Council

1. Introduction
 The purpose of the 2011-12 and 2012-13 financial years

2. Objectives
 Historical Commission and Historical Research Council of the
 High Council

3. Financials
 Budget for 2011-12 and 2012-13 and 2011-12 and 2012-13
 expenditure

4. Main activities
 History of the Commission and the Council of the High Council
 Case Study on the Management of the Commission of the High Council
 on the basis of the Commission of the High Council

5. Other matters
 Financial Report of the High Council

6. Other matters
 Other matters

7. Other matters
 Other matters

8. Other matters
 Other matters

9. Other matters
 Other matters

10. Other matters
 Other matters

11. Other matters
 Other matters

12. Other matters
 Other matters

13. Other matters
 Other matters

14. Other matters
 Other matters

15. Other matters
 Other matters

16. Other matters
 Other matters

17. Other matters
 Other matters

18. Other matters
 Other matters

19. Other matters
 Other matters

20. Other matters
 Other matters

21. Other matters
 Other matters

22. Other matters
 Other matters

23. Other matters
 Other matters

24. Other matters
 Other matters

25. Other matters
 Other matters

26. Other matters
 Other matters

27. Other matters
 Other matters

28. Other matters
 Other matters

29. Other matters
 Other matters

30. Other matters
 Other matters

31. Other matters
 Other matters

32. Other matters
 Other matters

33. Other matters
 Other matters

34. Other matters
 Other matters

35. Other matters
 Other matters

36. Other matters
 Other matters

37. Other matters
 Other matters

38. Other matters
 Other matters

39. Other matters
 Other matters

40. Other matters
 Other matters

41. Other matters
 Other matters

42. Other matters
 Other matters

43. Other matters
 Other matters

44. Other matters
 Other matters

45. Other matters
 Other matters

46. Other matters
 Other matters

47. Other matters
 Other matters

48. Other matters
 Other matters

49. Other matters
 Other matters

50. Other matters
 Other matters

51. Other matters
 Other matters

52. Other matters
 Other matters

53. Other matters
 Other matters

54. Other matters
 Other matters

55. Other matters
 Other matters

56. Other matters
 Other matters

57. Other matters
 Other matters

58. Other matters
 Other matters

59. Other matters
 Other matters

60. Other matters
 Other matters

61. Other matters
 Other matters

62. Other matters
 Other matters

63. Other matters
 Other matters

64. Other matters
 Other matters

65. Other matters
 Other matters

66. Other matters
 Other matters

67. Other matters
 Other matters

68. Other matters
 Other matters

69. Other matters
 Other matters

70. Other matters
 Other matters

71. Other matters
 Other matters

72. Other matters
 Other matters

73. Other matters
 Other matters

74. Other matters
 Other matters

75. Other matters
 Other matters

76. Other matters
 Other matters

77. Other matters
 Other matters

78. Other matters
 Other matters

79. Other matters
 Other matters

80. Other matters
 Other matters

81. Other matters
 Other matters

82. Other matters
 Other matters

83. Other matters
 Other matters

84. Other matters
 Other matters

85. Other matters
 Other matters

86. Other matters
 Other matters

87. Other matters
 Other matters

88. Other matters
 Other matters

89. Other matters
 Other matters

90. Other matters
 Other matters

91. Other matters
 Other matters

92. Other matters
 Other matters

93. Other matters
 Other matters

94. Other matters
 Other matters

95. Other matters
 Other matters

96. Other matters
 Other matters

97. Other matters
 Other matters

98. Other matters
 Other matters

99. Other matters
 Other matters

100. Other matters
 Other matters

Nonverbal Communication and Narrative Literature: Genesis 39 and the Ruth Novella¹

Paul Kruger

1. Introduction

In a world driven by verbal and written communication we easily tend to forget that there is also another way of communicating. This non-spoken, non-written medium is sometimes even more important than the written or verbal. Unfortunately this channel of communication has for a long time been the founding child of the social sciences. According to Farnell the relative neglect of this fundamental form of communication is cultural and stems “from a long-standing bias against the body in the Western philosophical and religious traditions ...”². In this Western model the mind was regarded as the locus of rationality, while the body was seen as the “material locus for physical expression of irrationality, feeling and emotion.”³ Bodily practices were therefore seen as “primitive” and “uncivilised.”

In remarks on gestural language in the Hebrew Bible of a century or two ago one still detects a bias towards this mode of expression. Mackie, for example, notes at the end of the 19th century: “Gesture is much resorted to by Orientals in the communication of their thoughts and expression of their feelings. ... Where we control our feelings, *they are controlled by them*.”⁴ This notion of “primitivism” as far as this type of communication is concerned, is also evident in Vorwahl’s remark on Oriental gestural language: “... am ausgeprägtesten findet sie sich bei den Völkern Asiens, *die sich nicht scheuen, ihren Gefühlen freien Lauf zu lassen*.”⁵

That this medium of communication was of fundamental importance in the ancient world, however, is clear from an observation made by Petermann, a traveller to the ancient Near East in the 19th century:

„Bei der Begrüssung wie beim Ausdruck des Dankes fahren sie mit der rechten Hand nach unten, gleichsam um Staub von dem Boden zu nehmen, dann nach der Brust, dem Mund und der Stirn, und die Untergebenen ergreifen die Rechte des Höheren, küssen sie und legen sie dann zum

¹ This contribution is an adapted version of an article published in the Journal of Northwest Semitic Languages 24/1 (1998), 141-164.

² Farnell, *Gesture* 536.

³ Farnell, *Gesture* 537.

⁴ Mackie, *Gestures* 162 (my emphasis).

⁵ Vorwahl, *Gebärdensprache* 5.

Zeichen der Unterwürfigkeit auf ihren Kopf ... wenn sie etwas bejahen wollen, so schütteln sie mit dem Kopfe ... wollen sie bemerklich machen, dass sie keinen Anteil an einer Sache haben, so greifen sie mit der rechten Hand an den oberen Rockzipfel und schütteln ihn.“⁶

Note that this manner of communicating testifies to a total absence of speech.

If one glances through the indexes and tables of contents of Hebrew Bible encyclopaedias, however, one usually searches in vain for an entry on “non-verbal communication”/“gesture”/ „Gebärden“.⁷ Yet the phenomenon of non-verbal communication is such a fundamental ingredient of human nature that no culture, including that of the Hebrew Bible, can be fully comprehended without also taking cognisance of this central characteristic. Very often one comes across the description of some or other kind of nonverbal behaviour. Already at the beginning of the Hebrew Bible, where the story of creation is recounted, a certain emotion is expressed in a nonverbal fashion (Gen 3:8). A little later (Gen 4) we hear that Cain became very angry and again this inner feeling is manifested in a nonverbal manner: “his face fell” (v.5).⁸ Fortunately the subject of nonverbal communication has gained in popularity in recent decades, especially in the social-scientific disciplines of psychology and anthropology⁹ and this also has a positive impact on the study of the similar evidence in the ancient Mediterranean/classical and ancient Near Eastern worlds.¹⁰

One of the first landmark investigations on the study of this phenomenon in the ancient Mediterranean world is the one by Sittl¹¹ (1890). At more or less the same time Goldziher (1886) conducted an investigation into the gesture and sign language of the ancient Arabs¹² and placed special emphasis on the fact that gestural language was the normal and not the exceptional means of expression for that part of the world. Half a century later Vorwahl (1932)¹³ published his study, which is limited to the ancient Israelite culture. In the course of time the focus of attention became broader, but also more and more specific. Gruber

⁶ Goldziher, *Geberden* 370.

⁷ See, however, the fine contribution by Burke, *Gesture*.

⁸ For the nonverbal expression of emotions, cf. Kruger, *Emotions, with literature*.

⁹ See especially the studies by Poyatos, particularly *Poyatos, Perspectives, and Poyatos, Communication*.

¹⁰ For the former, see e.g. Botha, *Gesture, with literature*, and more recently Boegehold, *Gesture*.

¹¹ Sittl, *Gebärden*.

¹² Goldziher, *Geberden*.

¹³ Vorwahl, *Gebärdensprache*.

(1980)¹⁴ restricts his examination to only one sphere of life, viz. the emotional-expressive side. The advantage of his work is that semantic parallels from Mesopotamia and Ugarit are likewise taken into account. With regard to the provenance of law, the fine studies of Viberg (1990, on the Hebrew Bible)¹⁵ and Malul (1988, on Mesopotamia)¹⁶ may be mentioned. Malul continued his research along the same lines and in 2002 produced his *magnum opus*,¹⁷ which should be compulsory reading for anyone interested in the cultural-symbolic fundamentals underlying the ancient Near Eastern and Hebrew Bible worlds. This (physically heavy) monograph is exemplary in the sense that it traces, amongst other things, the significance of any piece of symbolic evidence in the minutest details of Hebrew Bible narratives.¹⁸

The exploration of nonverbal information in iconographic sources, likewise, did not lag behind and one of the first investigations on this topic was by Müller (1937)¹⁹. It was taken further by, amongst others, Keel in his pioneering iconographic study on the conceptual and symbolic world of the peoples of the ancient Near East, and especially the Bible world (1972, first edition).²⁰

The more modest aim of this contribution is to illustrate, on the basis of only two examples from the Hebrew Bible (Gen 39 and the Ruth novella), the interesting perspectives that may be opened up if the explicit focus is directed to some (sometimes apparently insignificant) nonverbal-symbolic details in these narrative accounts, which, in the traditional way of reading/exegesis, are mostly overlooked.

2. The significance of legal symbolic acts in narrative literature

In many so-called pre-industrial societies (sometimes also called “performative cultures”)²¹ the weakness of literacy explains the importance of symbolic acts. Legal results were not written, but symbolically “acted;” as Maine aptly remarks: “Gestures and words took the place of written technical phra-

¹⁴ Gruber, Aspects.

¹⁵ Viberg, Symbols.

¹⁶ Malul, Studies.

¹⁷ Malul, Knowledge.

¹⁸ Besides these contributions, cf. also the seminal study by Kilmer, Gestures. See also Kruger, Hem; Kruger, Significance; Kruger, Acts.

¹⁹ Müller, Darstellungen.

²⁰ Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik. For more recent contributions along the same lines, cf. Dominicus, Gesten, and Choksky, Reverence.

²¹ See Hibbits, Senses.

seology.”²² It was only in the thirteenth century, when state bureaucracies started to grow and helped to spread literacy, that this situation changed.²³

One of the areas in the ancient Near East where “symbolic acts” played an important role was in establishing or dissolving agreements or relationships.²⁴ Viberg,²⁵ referred to above, explores the significance of various of these “acts” in the Hebrew Bible context. If one glances through his Table of Contents, it is interesting to note that the overwhelming majority of instances he lists focus on the constitution of relationships, such as “shaking the hand,” “anointing the head with oil,” “transferring the mantle,” “sharing a meal,” “piercing the ear of a slave,” “covering the prospective wife with a mantle” and “putting the child on the knee.” In the case of the opposite, viz. the dissolution of an association, only one example is supplied, viz. “the removal of the sandal.” In this connection he could have included a couple more rituals representative of the legal nuance of dissociation, like (i) “the washing of the hands” (Deut 21:6-7);²⁶ (ii) “the shaking of the fold of the robe” (Neh 5:13); (iii) “the stripping of the garment” (Ezek 26:16; Hos 2:5-12); (iv) “the symbolic activity of driving someone out into the street;” and (v) “leaving the garment in someone’s hand” (Gen 39:12). The first four examples have been discussed elsewhere²⁷ and I will not elaborate on them further. I will deal only with the last example (Gen 39:12), the legal significance of which is usually overlooked in exegetical expositions.

2.1 Leaving the garment in another’s hand (Gen 39:12)

The item of clothing, being an extension of the bearer’s personality, was of the utmost importance in the ancient Near Eastern legal sphere.²⁸ In Genesis 39 we come across another survival of such a legal rite relating to clothing, but, as mentioned above, it is not commonly regarded in this light. The legal meaning of the ritual is confirmed by the appearance of a similar one in comparable circumstances in the Wisdom Book of Ahiqar (see below). The episode in Genesis recounts the encounter between Joseph and the wife of Potiphar and how he managed to escape her advances. At the beginning her designs on him

²² Maine, Law 286. See also Schmidt-Wiegand, *Gebärdensprache*.

²³ Schmitt, *Rationale* 59.

²⁴ See Munn-Rankin, *Diplomacy*; Kruger, *Acts*; Hillers, *Rite*, and more recently Malul, *Idioms*.

²⁵ Viberg, *Symbols*.

²⁶ He refers to this act, but does not discuss it further for he regards it as a borderline case: “legal acts within cultic law” (Viberg, *Symbols* 4).

²⁷ See Malul, *Studies* 97-100.335-337, and Kruger, *Acts* 166-168.

²⁸ Petschow, *Gewand(saum)* 318-319.

were merely of a “nonverbal” nature (“she looked up at him,” literally: “raised her eyes to him,” v.7a), but it was not long before she started enticing him with her verbal propositions (“lie with me,” v.7b, 10). And when all these attempts failed, she went over to calculated action. This happened one day while Joseph was busy with his royal duties in his master’s house: “She grabbed him by his cloak and said: ‘lie with me.’ But he left his cloak in her hand and fled out of the house” (v.12).

Two distinct gestures are described, each signifying a different intention: the first one is performed by Potiphar’s wife and the second one by Joseph. The first one (“to grab”: **שָׁפַט**) not only has a definite sexual connotation,²⁹ but at the same time has a clear juridical nuance pointing to a „*zeichenhafte(r) Besitzanspruch*“.³⁰

Joseph’s gesture, on the other hand, is likewise not an automatic reflex in order to elude her grasp. That Potiphar’s wife must have been cognisant of the juridical significance of Joseph’s gesture becomes evident when one listens carefully to her version of the story to her household. She manipulates an important piece of evidence in her favour. Instead of saying that he left the cloak “in her hand” (v.13), she makes the claim that he left it “near” (**אֵצֶל**) her (v.15) so as to shift the blame to Joseph and make it appear that he was the initiator.³¹ That Joseph’s action could not have been accidental, but was invested with specific juridical content, becomes apparent when comparing it with a parallel ritual in similar circumstances in the Wisdom Book of Ahiqar (Saying 77).³² The text runs as follows:

If a wicked man grasps the fringe of your garment,
leave it in his hand.
Then join³³ Shamash,
he (will) take what is his and will give it to you.

As in the case of the Joseph narrative, the *dramatis personae* each performs a separate rite: the wicked man resorts to a gesture (“grasping the fringe of the garment”) which is widely attested in different ancient Near Eastern social and

²⁹ See e.g. Prov 7:13 and Kottsieper, El 32.

³⁰ Liwak, *ips* 735.

³¹ Hamilton, Book 467.

³² Lindenberg, Proverbs 174. Designated by Kottsieper, El 36, and Cowley, Papyri 225 as Column xii:13-14, and Sayings 171-172, respectively.

³³ This rendering stems from Kottsieper, El 36, who connects the root with the GT of *dnh* in Syriac and Mandaic. Lindenberg, Proverbs 174, suggests “appeal” and Cowley, Papyri 225, “approach” (with a question mark). See also the recent translation of Niehr, Aḥiqar 45, who opts for “Zuflucht nehmen.”

religious contexts as having varying significations.³⁴ In line with Ugaritic texts such as Ugaritic KTU 1.6 II 9-11, Hebrew Bible passages such as 1 Sam 15:27 and Zech 8:23, such a gesture could be regarded as an act of supplication in order to persuade someone to hearken to a plea.³⁵ Our passage is not explicit on the specific content of the petition, but viewed in the light of Gen 39:12 and Prov 7:13 it most probably points to a sexual connotation.³⁶ This, according to the proverb, the victim should resist with all power. To signal that he is serious in his intention to do so, he is summoned “to leave the fringe of his garment” in the hand of the adversary.

The possession of someone’s hem could, however, have a negative connotation. This is known from several Mari letters where the “prophet” puts himself under the domination and authority of another (in that case the king) by presenting a piece of his garment and a lock of his hair.³⁷ Westermann explains the Genesis passage (v.13) in the same vein. He writes: „Jetzt sieht sie sein Gewand; sie nimmt wahr dass er es in ihrer Hand zurückgelassen hatte. ‘In meiner Hand’, d.h. im Hebräischen auch: ‘in meiner Gewalt’“.³⁸ This could be the significance when viewed from the perspective of the antagonist, but definitely not from that of the protagonist. A much closer parallel is found in ancient Near Eastern treaty texts, where various rituals were performed by the contracting parties on the occasion of the establishment of these pacts, such as “to bind the hem of the garment”, “to hold the hem” and “to seize the hem of the garment of X.”³⁹ While the “seizing of the hem of the garment” hints at a gesture of submission (usually the subject was the vassal and the object the Great King), the precise opposite, viz. “the abandoning of the hem of the garment of X”, functions as a ritual of defection.⁴⁰

If we now consider the Ahiqar and Genesis passages against this background, it is important to note that the gesture of “the leaving of the garment in the hand,” like “the abandoning of the hem,” marks the conclusion of a certain process. It juridically communicates the final spatial separation from a potentially negative sphere. In the Ahiqar example the nuance of finality is even more distinct: only when the intention of dissociation is given public (and juridical) expression by the performance of the ritual, then (note the temporal

³⁴ Kruger, Significance.

³⁵ Kruger, Significance.

³⁶ See e.g. Kottsieper, El 36-37.

³⁷ Ellermeier, Prophetie 102-103.

³⁸ Westermann, Genesis 37-50.63.

³⁹ See Munn-Rankin, Diplomacy 91-92, and Kruger, Significance.

⁴⁰ Munn-Rankin, Diplomacy 91-92; McCarthy, Treaty 89.

“then”[אָדער]: “*then* join Shamash”) the victim may deem himself fit to constitute a new alliance, this time with the sacred sphere.⁴¹

3. Some aspects of nonverbal communication in the Ruth novella

The Ruth novella has been painstakingly explored from various literary angles: syntactically, semantically, rhetorically, structurally, etc. The equally vital source of nonverbal information is mostly neglected or not adequately attended to. In the study of classical literature more attention has thus far been devoted to this theme and many positive results have been obtained through such analyses.⁴²

If it is borne in mind (according to the expert on nonverbal communication, Poyatos) that

- (i) a substantial part of any narrative text is aimed at describing nonverbal activity;
- (ii) that the author, by so doing, acknowledges the limitation of a written-typographical presentation; and
- (iii) that the ratio between verbal and nonverbal activities must be an indication of certain characteristics of the writers,⁴³

then the investigation of any narrative from this perspective, including Hebrew Bible accounts, can be most rewarding and fruitful. Especially profitable are those aspects which are “produced by the human body as a socializing organism.”⁴⁴ Subjects of enquiry could be the following: physique and personal appearance, bodily signals (gestures, postures, bodily movements), facial expressions and bodily contact (e.g. territoriality, spatial behaviour / proxemics).⁴⁵ This type of information is present in any narrative text to a lesser or greater degree, depending on the overall artistic design of the writer.

Most of the categories relating to nonverbal communication are also present in the Ruth story and likewise merit a detailed investigation. It is not my objective here, however, to investigate them all. What I will do in this section is to make a few observations on the representation of the category “proxemics” (spatial behaviour) in this novella, and more specifically on Chapters 2 and 3, where the first encounter between the main characters, Boaz and Ruth, is

⁴¹ See Kottsieper, El 36.

⁴² See e.g. Poyatos, Forms; Lateiner, Communication; Holoka, Communication; Boegehold, Gesture. For similar investigations regarding the Joseph and David stories in the Hebrew Bible, cf. Matthews, Anthropology, and Prouser, Throne, respectively.

⁴³ Poyatos, Forms 296-297.

⁴⁴ Poyatos, Forms 297.

⁴⁵ See Holoka, Communication, who investigates these categories in classical literature.

recorded. Proxemics in these two chapters reveals a lot about the inner emotional stances of the characters.

Hall defines proxemics as the “interrelated observations and theories of man’s use of space as a specialized elaboration of culture.”⁴⁶ He further holds that “Writers, like painters, are often concerned with space. The success in communicating perception depends upon the use of visual and other clues to convey *different* degrees of closeness.”⁴⁷ One of Hall’s most important contributions is his discrimination of four distance zones: intimate, personal, social and public. It is important, he says, “to recognise these various zones of involvement and the activities, relationships, and emotions associated with each.”⁴⁸ The *intimate distance*, for example, begins with a close phase (“the distance of love-making and wrestling, comforting and protecting”),⁴⁹ and a far phase where “heads, thighs, and pelvis are not easily brought into contact but hands can reach and grasp extremities.”⁵⁰ The next “zone of involvement” is *personal distance*. In the close phase interactants can reach out and touch each other, but at the far phase they can do so only if they extend their limbs. The physical location signals the nature of the relationship: the closer, the more involved. In *social distance* the important social interactions are the modalities of hearing and seeing. In far social distances social interactions can be terminated or initiated without rudeness. Finally, he also distinguishes a *public distance* domain where the mandatory recognition of the others is no longer socially required.⁵¹

An examination of Ruth 2 and the first part of Chapter 3 in terms of these “zones of involvement” reveals much about the inner motivations and emotions of the characters. It appears that there is a subtle interplay between the different social distances. At the beginning the characters maintain a public distance, but as the relationships develop there is a distinct movement through social to personal space and a final culmination in the invasion of intimate space. These shifts are communicated by gestures and nonverbal actions which are skilfully co-ordinated with the politeness in speech.⁵²

When Boaz and Ruth see each other for the first time (Ruth 2:3), it is on the level of *public distance*. Ruth is one of those (according to the Levitical regulation in Lev 19:9-10 dealing with the poor and foreigners) who are allowed to

⁴⁶ Hall, Dimension 1.

⁴⁷ Hall, Dimension 94.

⁴⁸ Hall, Dimension 129.

⁴⁹ Hall, Dimension 110.

⁵⁰ Hall, Dimension 111.

⁵¹ See also Harper / Wiens / Matarazzo, Communication 246-247.

⁵² For a study of the latter phenomenon, see Ehlich, *Historicity*.

gather ears of grain behind the reapers. For Boaz she is part of the public domain; therefore he refrains from addressing her directly. He inquires through his foreman about her identity (“To whom does this young lady [הַנְּעִרָה] belong”?, v.5).

When he addresses her for the first time (v.8), she is promoted to his *social space*. Indicative of this new status is the manner in which he addresses her: “my daughter” (בְּרִי). Ehlich⁵³ regards such a form of address as acceptance into the clan. Being part now of Boaz’s social space, she is consequently allowed to share his water sources and to be placed under his protection (v.9). Commenting on this “informal status” granted to her here (v.8), Hubbard remarks: “... here she stepped from ‘outside’ Israel to the outer edge of the ‘inner’ circle.”⁵⁴

In a subsequent move she is drawn into his *personal zone* of involvement. This happens when she is invited to their communal meal (v.14). Compare Sasson’s insightful remark in this respect: “It is to be noted that this act of sitting on the same side as the reapers must certainly have implied acceptance in the ‘familia.’ Beyond receiving water promised her in verse 9, she is now to share in the communal meal. Furthermore, Boaz himself introduces her in the circle of his family by presenting her with the first handfuls of roasted grain ... It is not impossible that this act of Boaz was ceremonial, perhaps quasi-legal, in nature.”⁵⁵

The invasion of *intimate space* is reported at the beginning of Chapter 3 in the well-known scene of the threshing floor. The vocabulary of these verses contains a number of words with *double entendre*, and I will not comment upon this further.⁵⁶ What is of interest here, however, is the manner in which Ruth intrudes on Boaz’s intimate space. This takes place in two stages. With the first move she comes within “the distance of love-making” (Hall). That happens when she quietly at midnight “bares the region of his legs and lies down” (v.7). Whatever the precise nature of this activity, or its exact locus (“at the feet” / “beside him”),⁵⁷ it was at close enough physical distance to disturb him in his slumber.

Having invaded Boaz intimate sphere, she also assumes a new social role definition: “She takes egalitarian role labels while rejecting subservient ones,” as Berquist quite correctly remarks.⁵⁸ This becomes evident when one takes note of how she presents herself in this new situation. At the initial meeting

⁵³ Ehlich, *Historicity* 82.

⁵⁴ Hubbard, *Book* 156.

⁵⁵ Sasson, *Ruth* 55.

⁵⁶ See the commentary by Bush, *Ruth*.

⁵⁷ For this rendering, see Bush, *Ruth* 158, and Zenger, *Ruth* 67. See also Sasson, *Ruth* 93.

⁵⁸ Berquist, *Role dedifferentiation* 30.

between her and Boaz she was still regarded as a foreigner (2:6), a little later she is upgraded to a “slave-girl” (שפחה; 2:13) and here in Chapter 3:9 she speaks of herself as a “servant” (אמה), which is appreciably higher on the social ladder than a “slave-girl.”⁵⁹ By referring to herself in this manner, she identifies herself as a woman “who might be taken as a concubine or as a wife.”⁶⁰ She then accordingly challenges Boaz to take the final (proxemic) step: “Spread your robe over your maidservant” (v.9). “The spreading of the hem of the garment over the wife” refers to a marriage proposal.⁶¹ By accepting this invitation, which he (according to Chapter 4) formally does, he extends his intimate sphere to enfold hers. With this gesture he solemnly declares his willingness to protect, to comfort and to sustain her and through this he acts as the new provider, the role Ruth has been fulfilling for both herself and Naomi up to that moment.

4. Concluding remarks

I have touched only on two exemplary cases of the much larger field of “nonverbal” communication in the Hebrew Bible. There still remain very interesting aspects to explore. The whole field of religious symbolism, as evidenced in especially the cultic texts in the Pentateuch, still awaits thorough investigation.⁶² Another interesting theme could be nonverbal communication as indicator of social values. A volume of essays edited by Bremmer and Roodenburg⁶³ investigating this aspect in the classical, medieval and the modern worlds, has shown what interesting insights can be gained through such analyses.

Summary

This contribution draws the attention anew to the relative neglect of the phenomenon of nonverbal communication in Hebrew Bible encyclopaedias. After a short survey of the most important studies published thus far on this topic in the fields of ancient Near Eastern and Hebrew Bible studies, a passage in the Joseph story (Gen 39:12) and some indicators of the nonverbal category “proxemics” (spatial behaviour) in the Ruth novella are selected as cases in point. This illustrates what interesting perspectives may be gained if the explicit focus is directed to some of these (apparently insignificant) nonverbal-symbolic details in these narrative accounts.

⁵⁹ Sasson, Ruth 80.

⁶⁰ Sasson, Ruth 81.

⁶¹ Kruger, Hem; Viberg, Symbols 136-137; Malul, Knowledge 224 n. 283.

⁶² See e.g., Wright, Disposal; Gorman, Ideology, and Klingbeil, Study.

⁶³ Schmitt, Rationale. See e.g. also Kruger, Indications, and Choksky, Reverence, for references relating to the ancient Near Eastern world.

Zusammenfassung

Dieser Aufsatz lenkt die Aufmerksamkeit erneut auf die relative Missachtung des Phänomens nonverbaler Sprache in Lexika der hebräischen Bibel. Nach einem kurzen Überblick über die wichtigsten Studien, die auf diesem Gebiet publiziert worden sind, werden eine Passage in der Josef-Geschichte (Gen 39:12) und einige Anzeigen der nonverbalen Kategorie „proxemics“ (Räumlichkeit) in der Ruth-Novelle als typische diesbezügliche Beispiele gewählt. Es wird angezeigt, welche interessanten Perspektiven gewonnen werden können, wenn einige dieser (scheinbar unbedeutenden) nonverbalen symbolischen Einzelheiten in diesen Erzählungen besondere Beachtung finden.

Bibliographie

- Berquist, J.L., Role of differentiation in the Book of Ruth, in: *JSOT* 57 (1993) 23-37.
- Boegehold, A.L., When a gesture was expected. A selection of examples from archaic and classical Greek literature, Princeton 1999.
- Botha, E., 1996. Exploring gesture and nonverbal communication in the Bible and the ancient world: some initial observations, in: *Neotest* 30 (1996) 1-19.
- Burke, D.G., Gesture, in: Bromiley, G.W. (ed.), *The international standard Bible encyclopedia*, II, Grand Rapids 1982, 449-457.
- Bush, F.W., *Ruth, Esther* (Word Biblical Commentary 9), Dallas 1996.
- Choksy, K., In reverence for deities and submission to kings: a few gestures in ancient Near Eastern societies, in: *IrAnt* XXXVII (2002) 7-29.
- Cowley, A., *Aramaic papyri of the fifth century B.C.*, Oxford 1923.
- Dominius, B., *Gesten und Gebärden in Darstellungen des Alten und Mittleren Reiches*, Heidelberg 1994.
- Ehlich, K., On the historicity of politeness, in: Watts, R.J. / Ide, S. / Ehlich, K., (eds.), *Politeness in language*, Mouton 1992, 71-107.
- Ellermeier, F., *Prophetie in Mari und Israel*, Herzberg 1968.
- Farnell, B., Gesture and movement, in: Levinson, D. / Ember, M. (eds.), *Encyclopedia of cultural anthropology*, II, New York 1996, 536-541.
- Goldziher, I., Ueber Geberden- und Zeichensprache bei den Arabern, in: *ZVPs* 16 (1886) 369-386.
- Gorman, F.H., The ideology of ritual: space, time and status in the priestly theology (*JSOT.S* 91), Sheffield 1990.
- Gruber, M.I., *Aspects of nonverbal communication in the ancient Near East*, Rome 1980.
- Hall, E.T., *The hidden dimension*, New York 1966.
- Hamilton, V.P., *The book of Genesis 18-50 (NICOT)*, Grand Rapids 1995.
- Harper, R.G. / Wiens, A.N. / Matarazzo, J.D., *Nonverbal communication: the state of the art*, New York 1978.
- Hibbits, B.J., "Coming to our senses": communication and legal expression in performance cultures, in: *Emory Law Journal* 41 (1992) 873-960.
- Hillers, D.J., Rite: ceremonies of law and treaty in the Ancient Near East, in: Firmage, E.B. (ed.), *Religion and law. Biblical-Judaic and Islamic perspectives*, Winona Lake, IN 1990, 351-364.

- Holoka, J.P., Nonverbal communication in the classics: research opportunities, in: Poyatos, F. (ed.), *Advances in nonverbal communication: sociocultural, clinical, esthetic and literary perspectives*, Amsterdam 1992, 237-254.
- Hubbard, R.L., *The book of Ruth (NICOT)*, Grand Rapids 1988.
- Keel, O., *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament, Neukirchen-Vluyn*³ 1980.
- Kilmer, A.D., Symbolic gestures in Akkadian contracts from Alalakh and Ugarit, in: *JAOS* 94 (1974) 177-183.
- Klingbeil, G.A., A comparative study of the ritual of ordination as found in Leviticus 8 and Emar 369, *Lewiston / Lampeter* 1998.
- Kottsieper, I., El – ferner oder naher Gott? Zur Bedeutung einer semitischen Gottheit in verschiedenen sozialen Kontexten im 1. Jtsd. v. Chr., in: Albertz, R. / Otto, S. (ed.), *Religion und Gesellschaft (AOAT 248)*, Münster 1997, 25-74.
- Kruger, P.A., “Nonverbal communication” in the Hebrew Bible: a few comments, in: *JNSL* 24/1 (1998) 141-164.
- Kruger, P.A., On emotions and the expression of emotions in the Old Testament: a few introductory remarks, in: *BZ* 48 (2004) 213-228.
- Kruger, P.A., Some further indications of rank symbolism in the Baal epic, in: *Ugarit-Forschungen* 27 (1995) 169-175.
- Kruger, P.A., Symbolic acts relating to Old Testament treaties and relationships, in: *JSem* 2/2 (1990) 156-170.
- Kruger, P.A., The hem of the garment in marriage. The meaning of the symbolic gesture in Ruth 3:9 and Ezek 16:8, in: *JNSL* XII (1984) 79-86.
- Kruger, P.A., The symbolic significance of the hem in 1Sam 15:27, in: Claassen W (ed.), *Old Testament and Semitic Studies for F. C. Fensham*, Sheffield 1988, 105-116.
- Lateiner, D., Nonverbal communication in the Histories of Herodotus, in: *Arethusa* 20 (1987) 83-119.
- Lindenberger, J.M., *The Aramaic Proverbs of Ahiqar*, Baltimore 1983.
- Liwak, R., חֶפֶץ *tps*, in: Botterweck, G.J. / Ringgren, H. (ed.), in: *ThWAT* VIII, 1996, 732-741.
- Mackie, G.M., Gestures, in: Hastings, J. (ed.), *A dictionary of the Bible*, II, Edinburgh 1899, 162-163.
- Maine, H.S., *Ancient law*, London 1916 (1861).
- Malul, M., *Knowledge, control and sex: studies in biblical thought, culture and worldview*, Tel Aviv 2002.
- Malul, M., Some idioms and expressions in Biblical Hebrew originating in symbolic acts in the realm of treaty-making, in: *Haivrit Weah̄yoteha* 4-5 (2004-5) 189-208 (Hebrew).
- Malul, M., *Studies in Mesopotamian legal symbolism (AOAT 221)*, Neukirchen-Vluyn 1988.
- Matthews, V.H., The anthropology of clothing in the Joseph narrative, in: *JSOT* 65 (1995) 25-36.
- McCarthy, D.J., *Treaty and covenant: a study in form in the ancient oriental documents and in the Old Testament*, Rome 1978.
- Müller, H., Darstellungen von Gebärden auf Denkmälern des Alten Reiches, in: *MDAIK* 7 (1937) 57-118.

- Munn-Rankin, J., Diplomacy in Western Asia in the early second millennium BC, in: *Iraq* 18 (1956) 68-110.
- Niehr, H., Aramäischer Aḥiqar, in: Lichtenberger, H. / Oegema, G.S. (ed.), *Weisheitliche, magische und legendarische Erzählungen (JSHRZ 2)*, Gütersloh 2007, 1-52.
- Petchow, H., Gewand(saum) im Recht, in: Weidner, E. / Von Soden, W. (ed.), *Reallexikon der Assyriologie*, III, Berlin 1971, 318-322.
- Poyatos, F., *Cross-cultural perspectives in nonverbal communication*, Toronto 1987.
- Poyatos, F., Forms and functions of nonverbal communication in the novel: a new perspective of the author-character-reader relationship, in: *Semiotica* 21 (1977) 295-336.
- Poyatos, F., *Nonverbal communication across cultures*, Amsterdam 2002.
- Prouser, O.H., Suited to the throne: the symbolic use of clothing in the David and Saul narratives, in: *JSOT* 71 (1996) 27-37.
- Sasson, J.M., *Ruth: a new translation with a philological and a formalist-folklorist interpretation*, Baltimore 1979.
- Schmidt-Wiegand, R., Gebärdensprache im mittelalterlichen Recht, in: *Frühmittelalterliche Studien* 16 (1982) 363-379.
- Schmitt, J-C., 1991. The rationale of gestures in the west, in: Bremmer, J. / Roodenburg, H. (eds), *A cultural history of gesture: from antiquity to the present day*, Cambridge 1991, 59-70.
- Sittl, C., *Die Gebärden der Griechen und Römer*, Leipzig 1890.
- Viberg, A., *Symbols of law (C.OT 34)*, Stockholm 1992.
- Vorwahl, H., *Die Gebärdensprache im Alten Testament*, Berlin 1932.
- Westermann, C., *Genesis 37-50 (BKAT I/3)*, Neukirchen-Vluyn 1982.
- Wright, D.P., *The disposal of impurity. Elimination rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian literature (SBLDS 101)*, Atlanta 1987.
- Zenger, E., *Das Buch Ruth (ZBK 8)*, Zürich 1986.

Prof. Dr. Paul Kruger
Dept of Ancient Studies, University of Stellenbosch
Private Bag X1,
Matieland 7602
South Africa
E-Mail: pak@sun.ac.za

Das Altargesetz Ex 20,24-26 und seine kanonische Rezeption

Carsten Ziegert

1. Einleitung

Das Altargesetz Ex 20,24-26, das das Bundesbuch Ex 20,22-23,19(33) einleitet, steht in kaum übersehbarer Spannung zu anderen Anweisungen im Pentateuch. Im Bundesbuch wird der Bau eines Altars aus Erde bzw. aus unbearbeiteten Steinen geboten (V.24a.25), während in Ex 27,1-8 Holz und Bronze für den Altarbau vorgeschrieben sind. Das Altargesetz scheint eine Menge von Kultorten zuzulassen, an denen Gott sich offenbart (V.24b), während in Dtn 12,12-14 der Jahwekult auf einen Ort beschränkt wird. Ein Stufenaltar wird in Ex 20,26 mit der Begründung verboten, dass der Opfernde „seine Blöße aufdecken“ könnte, doch wird in Ex 28,42 für den Priester eine Hose „zum Bedecken der Blöße“ vorgeschrieben (vgl. Lev 6,3). Hinzu kommt, dass Ez 43,13-17 ausdrücklich von einem Stufenaltar spricht und dass der in 2Chr 4,1 genannte Altar des salomonischen Tempels mit seiner Höhe von zehn Ellen wohl ebenfalls Stufen hatte.¹

Diese Spannungen versuchte man literarkritisch zu lösen.² *D. Conrad* wollte in seiner Studie anhand des Altargesetzes die These von *M. Noth* bestätigen, der Sinn der apodiktischen Rechtssätze sei die Abgrenzung von fremdkulturellen Praktiken.³ Der ursprüngliche Kern des Gesetzes bestehe aus den Anweisungen V.24a.25a und 26a, deren Intention darin bestehe, eine kultische Ordnung zu errichten und gegen fremde Einflüsse abzusichern; alles andere seien spätere Hinzufügungen.⁴ Folgerichtig ist dann die weitere Konzentration auf den so herausgearbeiteten Kern des Textes. Den Erdaltar aus V.24 hält Conrad für einen Altar aus ungebrannten Lehmziegeln, was er mit einer Wortstudie zu

¹ Vgl. Houtman, Bundesbuch 69-70; Crüsemann, Tora 15, spricht bzgl. Bundesbuch, deuteronomischem Gesetz und Heiligkeitgesetz von „einem prinzipiell gleiche[n] Aufbau mit einander stark widersprechenden Altargesetzen“.

² Seit Wellhausen wird davon ausgegangen, dass Ex 20,24-26 die frühe JE-Schicht repräsentiert, in der eine Verbreitung vieler Heiligtümer vorausgesetzt wird, während die Forderung nach einer Kultzentralisation in Dtn 12 der Zeit Joschijas entstammt und die Priesterschrift mit der Beschreibung der Stifftshütte und ihrer Geräte der Zeit nach dem Exil. Siehe dazu Houtman, Pentateuch 108.

³ Conrad, Altargesetz 2-4.

⁴ Conrad, Altargesetz 18-20. Zu den aktuell diskutierten Datierungen der einzelnen literarischen Schichten vgl. die Diskussion bei Schmitt, Altargesetz 271-272.

ארמיה belegt und durch archäologische Funde bestätigt sieht.⁵ Folglich sind für ihn die Bestimmungen von V.24 und V.25 miteinander vereinbar.⁶ Dort werden Altäre mit bearbeiteter Oberfläche verboten, z.B. solche mit Napflöchern.⁷ V.26a richte sich gegen die kultische Handlung des Besteigens eines Tempelaltars oder eines Höhenheiligtums (במדה) in der Umwelt Israels.⁸ Betrachtet man nur den von Conrad postulierten ursprünglichen Kern des Altargesetzes, so entfallen die Gegensätze zu Dtn 12 und zum Gebot, die „Blöße“ mit Beinkleidern zu bedecken.

Im Gegensatz dazu gab es einige Versuche, das Altargesetz mit der Zentralisationsforderung zu harmonisieren. So meint *J. Ridderbos*, Dtn 12 vertrete ein Ideal, dessen Voraussetzung die in Dtn 12,10 genannte „Ruhe“ sei, die erst unter der Regierung Davids eintrat. Das Altargesetz, ursprünglich für die Zeit vor der Stiftshütte gedacht, sei darüber hinaus bis zum Eintritt dieser Ruhe gültig gewesen.⁹ In ganz ähnlichem Sinne meint *M.J. Paul*, Dtn 12 müsse kein Verbot lokaler Altäre beinhalten, da diese dort nicht erwähnt werden. Er unterscheidet ausdrücklich zwischen einem nationalen, zentralisierten Heiligtum und lokalen Kultstätten, die allerdings in der Königszeit zum Götzendienst missbraucht worden seien.¹⁰

J. Schaper vertritt die These, die Autoren von Dtn 12,13-19 hätten das Altargesetz sprachlich verarbeitet. Zentrale Begriffe seien kontextualisiert und die Syntax sei angepasst worden (vgl. בכל-המקום in Ex 20,24 mit בכל-מקום in Dtn 12,13 bzw. במקום in Dtn 12,14), um die ursprüngliche Aussage im Sinne einer Kultzentralisation umzudeuten.¹¹ Der Widerspruch zwischen Altargesetz und Kultzentralisation sei nicht von allen Lesern als Widerspruch empfunden worden, da die mehrdeutige Formulierung aus Ex 20,24 (vgl. dazu Abschnitt 2.3) in Dtn 12 eindeutig gemacht werden konnte, so dass „die Innovation ... im Gewand der Tradition“ auftrat.¹²

⁵ Conrad, Altargesetz 26-31.

⁶ Conrad, Altargesetz 41.

⁷ Conrad, Altargesetz 45.48.

⁸ Conrad, Altargesetz 101.

⁹ Ridderbos, Deuteronomy 16-17.

¹⁰ Paul, Punt 367-368. Ältere Harmonisierungsversuche behaupten, Dtn 12 verlange gar keine Kultzentralisation, sondern eher eine Kultreinigung oder aber, dort gehe es um ein Zentralheiligtum, während Ex 20 von Laien- oder Privataltären oder von Nebentälären zur Entlastung des in Ex 27 beschriebenen Bronzealtars spreche. Siehe dazu Houtman, Pentateuch 290-294.

¹¹ Schaper, Schriftauslegung 121-122.

¹² Schaper, Schriftauslegung 125-126.

In dieser Studie soll nun das Altargesetz unter kanonischer Perspektive untersucht werden. Der Schwerpunkt des Interesses liegt also nicht in der Entstehungsgeschichte des Textes, sondern in der Auslegung des Textes in der vorliegenden „Endgestalt“. Vorausgesetzt wird dabei, dass der kanonische Text die Grundlage für die jüdische und die christliche Glaubensgemeinschaft bildet und als solcher „seine eigene Aussage zu machen hat“.¹³ Folgerichtig ist dann eine synchrone Auslegung, die danach fragt, wie der Verfasser des Endtextes und seine intendierten Leser den Text verstanden.¹⁴ Ein Beispiel für eine synchrone Betrachtung des Bundesbuches liefert *J. Sprinkle*.¹⁵ Er betont, dass der Redaktor des Exodusbuches keinen Widerspruch zwischen Ex 20 und Ex 27 gesehen habe. Das gleiche gelte für den Redaktor des Deuteronomiums und etwaige Widersprüche zwischen Dtn 12 und den Anweisungen in Dtn 27,5-6, die Ex 20 entsprechen.¹⁶ Das Verbot von behauenen Steinen sieht *Sprinkle* darin motiviert, dass keine Altäre von exzellenter handwerklicher Qualität in Konkurrenz zum Bronzealtar aus Ex 27 gebaut werden sollen.¹⁷ Im Stufenverbot findet er gegen Conrad keinen Hinweis auf eine anti-kanaanäische Motivation, da der Text nur den Hinweis auf die Genitalien des Opfernden gebe. Da die Priester beim Kultvollzug Hosen anhatten, spreche dies für einen Laienaltar.¹⁸

Im Folgenden gehen wir über den Ansatz von *Sprinkle* hinaus, indem wir das Altargesetz im gesamtbiblischen Kontext betrachten. Dabei vergleichen wir seine Anweisungen mit der Opferpraxis in Israel, wie sie vom kanonischen Endtext dargestellt wird. Wir untersuchen insbesondere Texte, die das Altargesetz ausdrücklich rezipieren, aber auch solche, die stillschweigend von der Umsetzung seiner Anweisungen berichten. Kohärenz wird damit nicht nur für den Text des Altargesetzes oder für das Bundesbuch vorausgesetzt, sondern auch für den durch den kanonischen Endtext definierten Makrokontext. In Abschnitt 2 werden zunächst einige exegetische Beobachtungen am Text des Altargesetzes vorgenommen. Abschnitt 3 versucht, der Umsetzung des Altargesetzes in der vom Endtext als nachsinaitisch beschriebenen Zeit nachzuspüren, wobei zum Vergleich auch die Patriarchenzeit kurz in den Blick kommt. In Abschnitt 4 werden dann die Ergebnisse zusammengefasst.

¹³ Rendtorff, *Theologie* 282-283.

¹⁴ Rendtorff, *Theologie* 287-288.

¹⁵ *Sprinkle*, Book 36-37.

¹⁶ *Sprinkle*, Book 43. Mit ähnlicher Intention fordert Olson, *Cliffs* 257, Spannungen im Text nicht wegzuerklären, sondern sich durch sie zu differenzierten theologischen Einsichten leiten zu lassen.

¹⁷ *Sprinkle*, Book 45.48.

¹⁸ *Sprinkle*, Book 49.

2. Exegetische Beobachtungen am Altargesetz

2.1. Kontext und Struktur

Das Altargesetz steht im Kontext einer durch Mose vermittelten Gottesrede am Sinai (Ex 20,22a) im Rahmen von Theophanie (Ex 19; vgl. 20,22b) und Bundesschluss (Ex 24). Es folgt direkt dem Verbot, goldene und silberne Götter „neben“ Jahwe zu stellen (Ex 20,23) und gibt konstruktive Anweisungen für die wahre Gottesverehrung. Damit greift es indirekt auf das Bilderverbot des Dekalogs (Ex 20,3-6) zurück, konkretisiert dabei jedoch den Ort des Kultes.¹⁹

Das Altargesetz bildet den Beginn des Bundesbuchs (Ex 20,22-23,19[33]), für das *J. Halbe* eine Ringstruktur postuliert hat. Gemäß dieser Ringstruktur werden die in Ex 21,1 beginnenden משפטים von kultischen Bestimmungen (Ex 20,22-26 und 23,13-19) gerahmt.²⁰ Das Altargesetz bildet somit zusammen mit den in Ex 23,13-19 genannten Festen die kultische Grundlage für die Rechts-satzungen Jahwes im Rahmen des sinaitischen Bundes.

Das Altargesetz besteht aus zwei Geboten und einem Verbot, die jeweils in der 2. Person Singular ausgesprochen werden. Die Verwendung des Singulars muss nicht notwendigerweise individuell gemeint sein, da z. B. in Ex 23,17 der Singular eindeutig kollektiv gebraucht wird.²¹ Es liegt nahe, den Singular in den V.24-26 ebenfalls kollektiv aufzufassen, da die einleitenden Anweisungen in den V.22b-23 im Plural geäußert werden.²² Aus der Verwendung des Singulars kann man folglich nicht schließen, dass der Text von Privataltären spreche.

Die Gebote und das Verbot werden jeweils durch Motivsätze begründet (V.24b.25b.26b).²³ Die Konjunktion ו in V.25a erinnert an einen Unterfall in kasuistischen Rechtssätzen, doch handelt es sich hier nicht um Kasuistik, da kein mit ו eingeleiteter Hauptfall existiert.²⁴ Versteht man ו in V.25a streng adversativ,²⁵ so bildet der Steinaltar eine erlaubte Alternative zum Erdaltar. Dies ist inhaltlich jedoch nicht ganz befriedigend, da V.24 eine direkte Anweisung enthält, die noch dazu durch die Frontstellung des Objekts betont wird. Versteht

¹⁹ Houtman, Bundesbuch 68.

²⁰ Halbe, Privilegrecht 421-422.

²¹ Nach McConville, Address 24-25, entspricht dies der theologischen Ausrichtung des Bundesbuchs: Israel als Ganzes ist für die Einhaltung des Gesetzes verantwortlich.

²² Nach van Seters, Laws 325, muss ein Numeruswechsel noch keine literarische Schichtung implizieren. Uitti, Motive Clause 86-87, weist darauf hin, dass ein Numeruswechsel keinen Bruch im Text bedeuten müsse, da uns die sprachlichen Gewohnheiten der Semiten in dieser Hinsicht weitgehend unbekannt seien.

²³ Uitti, Clause 22.

²⁴ Liedke, Rechtssätze 31-34.

²⁵ Joüon / Muraoka, Grammar II, §172a.

man dagegen V.25 als Umstandsangabe im weiteren Sinne,²⁶ so kann V.25 als Parenthese zu V.24 aufgefasst werden. אֲרָמִים (V.25) wäre dann eine Spezifizierung von אֲרָמִים (V.24). Das passt recht gut zu der eben beschriebenen durch אֲרָמִים assoziierten Ähnlichkeit mit Unterfällen kasuistischer Rechtssätze. Andererseits ist es unter syntaktischem Blickwinkel nicht ganz überzeugend, V.25 als Umstandsangabe zu betrachten, da es sich bei V.24 und V.25 um Befehlssätze handelt. Syntaktisch ist die Frage also nicht eindeutig zu beantworten. Die semantische Analyse im nächsten Abschnitt berücksichtigt weitere Aspekte.

2.2. Die Baumaterialien im Altargesetz

In Jes 45,9 bedeutet אֲרָמִים „Tonerde“²⁷ für Ex 20,24 wurde die Bedeutung „luftgetrocknete Erdballen“ vorgeschlagen.²⁸ Interessant ist die Bitte des Syrers Naeman in 2Kön 5,17, man möge ihm zwei Maultierladungen אֲרָמִים geben, da er von nun an Jahwe anbeten will. Diese Bemerkung scheint auf das Baumaterial des Altargesetzes anzuspielen.²⁹ Offensichtlich ist die Intention von Ex 20,24 die Verwendung von „Erde“ aus Israel, von Jahwes Grund und Boden, was wiederum impliziert, dass das Material selbst eine weniger große Rolle spielt. Was natürlicherweise vorhanden ist, soll als Baumaterial dienen, soweit es feuerfest ist, jedoch nur unter der Bedingung, dass es in seinem natürlichen Zustand belassen wird (V.25). Es handelt sich bei V.25 demzufolge wohl weniger um eine Alternativenweisung zu V.24, sondern eher um eine Zusatzbedingung für den Fall, dass die „Erde“ aus Steinen besteht. Die „Materialbezeichnung“ אֲרָמִים schließt die Verwendung von Steinen nicht aus, sondern wird als *pars pro toto* für natürliche und unbearbeitete Baustoffe verwendet.³⁰ Damit steht der Altar aus (Ton-) Erde oder Stein in starkem Kontrast zu den in V.23 verbotenen Götterbildern aus Silber oder Gold. Da Jahwe der Eigentümer des verheißenen Landes ist, das Israel lediglich zur Nutzung überlassen wird,³¹ betont das Baumaterial „Erde“ als materieller Teil dieses Landes die Abhängigkeit der Kultgemeinde von Jahwe allein.

²⁶ Joüon / Muraoka, Grammar II, §159a,e.

²⁷ Gesenius, Handwörterbuch I, 16. Andere Stellen mit der Bedeutung „Ton als Werkstoff“ sind: Jes 30,14; Ps. 22,16; Spr 26,23; Ijob 2,8; 41,22; 1Kön 7,46; 2Chr 4,17; vgl. Plöger, אֲרָמִים, 97.

²⁸ Plöger, אֲרָמִים, 101.

²⁹ Hobbs, 2 Kings 66.

³⁰ So auch Sprinkle, Book 38.

³¹ Rendtorff, Theologie 43; vgl. auch von Rad, Theologie 312.

In V.25 wird verboten, die Steine zu גזית zu verarbeiten. Mit diesem Wort werden Quadersteine bezeichnet.³² Das Verbot wird damit begründet, dass die Bearbeitung durch ein Eisenwerkzeug³³ die Steine entweihen würde. Es unterstreicht die Forderung, den Altar aus natürlichen Materialien herzustellen und dadurch die Abhängigkeit von Gott auszudrücken.

2.3. בכל-המקום

Besondere Aufmerksamkeit verdient der Ausdruck בכל-המקום in Ex 20,24b. Gewöhnlich wird die Stelle distributiv übersetzt: „an jedem Ort“. In der hebräischen Syntax lässt sich jedoch die folgende Verwendung beobachten: Wenn auf כל ein determiniertes Substantiv im Singular folgt, so wird eine Gesamtheit ausgedrückt, manchmal auch eine Art Exaktheit wie z. B. in Dtn 5,33 („auf genau dem Weg“).³⁴ כל ohne Artikel dagegen ist distributiv im Sinne von „jeder“ zu verstehen.³⁵ Aus diesem Grund wurde der Artikel in Ex 20,24b für eine spätere dogmatische Korrektur im Sinne von Dtn 12 gehalten.³⁶ Andererseits ist jedoch festzustellen, dass כל auch mit determiniertem Substantiv distributiv gemeint sein kann (Gen 20,13; Ex 1,22; Dtn 11,24).³⁷

Der Ausdruck כל in Ex 20,24b ist folglich mehrdeutig, wurde jedoch in den alten Übersetzungen eindeutig gemacht: Da sich das griechische πᾶς ähnlich verhält wie das hebräische כל,³⁸ kann die Septuaginta mit ἐν παντὶ τόπῳ übersetzen, deutet also den hebräischen Ausdruck distributiv. Auch die Peschitta und die Targumim übersetzen ohne Artikel. Der Samaritanus dagegen hat ein determiniertes Substantiv, verzichtet jedoch auf כל und meint damit „den Ort“, nämlich den Garizim, so dass die Spannung zu Dtn 12,14 aufgehoben ist. Der masoretische Text ist jedoch sicher ursprünglich, da seine Lesart die Variante des Samaritanus besser erklärt als umgekehrt.

Ein distributives Verständnis ist folglich syntaktisch möglich. Auch die Übersetzer der alten Versionen haben בכל-המקום mehrheitlich distributiv verstanden. Das Altargesetz aus syntaktischen Gründen mit der Zentralisationsformel aus Dtn 12 zu harmonisieren, ist demnach verfrüht, da בכל-המקום nicht

³² Gesenius, Handwörterbuch I, 210.

³³ Hier als חרב, in Dtn 27,5, Jos 8,31 und 1Kön 6,7 als ברזל bezeichnet, vgl. Abschnitt 3.

³⁴ Joüon / Muraoka, Grammar II, § 139e.

³⁵ Joüon / Muraoka, Grammar II, § 139h.

³⁶ Gesenius / Kautzsch / Bergsträsser, Grammatik § 127e.

³⁷ Joüon / Muraoka, Grammar II, § 139g, vgl. auch Schaper, Schriftauslegung 120.

³⁸ Bornemann / Risch, Grammatik § 153. Die entsprechend dem dort angegebenen Beispiel theoretisch ebenfalls mögliche Übersetzung „ein ganzer Ort“ ergibt inhaltlich keinen Sinn.

im Sinne von „genau der Ort“ verstanden werden muss. Abschnitt 3 wird zeigen, dass in der kanonischen Rezeption des Altargesetzes der Ausdruck ebenfalls im Sinne mehrerer Kultorte interpretiert wurde.

2.4. Das Aufdecken der Blöße

Das Stufenverbot in Ex 20,26 wird mit einer Warnung begründet: „... damit deine Blöße nicht auf ihm aufgedeckt wird.“ ערוה zusammen mit גלה im Nifal kann einerseits die Entblößung der Genitalien bedeuten, andererseits auch eine Bloßstellung im allgemeinen Sinne.³⁹ Auch der übertragene Wortgebrauch hat eine sexuelle Konnotation, wie die Beispiele Jes 47,3 und Ez 23,10 (letzteres mit גלה im Piel) zeigen.

Der Gedanke, dass sich der Opfernde auf einem Stufenaltar bloßstellen könnte, ist schwer nachvollziehbar und höchstens mit der Höhe des Altars zu erklären, auf dem er sich der Kultgemeinde und auch der Gottheit zur Schau stellt. Plausibler ist es, dass der Text von einer tatsächlichen Entblößung der Genitalien spricht. Dabei muss man davon ausgehen, dass der Opfernde nur leicht bekleidet ist, beispielsweise mit einem Lendenschurz wie in 2Sam 6,14-16.20, und dass durch das Betreten der Stufen der Blick auf den Genitalbereich erleichtert wird.⁴⁰ In Ex 28,42 wird eine spezielle Priesterkleidung angeordnet, die gerade dem Zweck dienen soll, die „Blöße zu bedecken“. Das Altargesetz dagegen ordnet eine solche Kleidung nicht an. Geht man mit einer kanonischen Perspektive von Kohärenz in den Kapiteln Ex 20-31 aus, so ist zu fragen, wie der Verfasser des Endtextes und seine Leser den Text verstanden. Die Diskrepanz zwischen Ex 20,26 und 28,42 kann auf zwei Arten aufgelöst werden. Das Altargesetz kann einerseits als zeitlich begrenzte Instanz bis zur Errichtung der Stiftshütte und zur Etablierung des Priestertums angesehen werden. Andererseits bietet sich die Lösung an, dass das Altargesetz keine Priester als Opfernde im Blick hat. Damit wäre zumindest denkbar, dass im Rahmen des Altargesetzes auch Laien Opfer darbringen. Die kanonische Rezeption von Ex 20,24-26 geht davon aus, dass auch nach der Etablierung des Priestertums Opfer nach den Vorschriften des Altargesetzes dargebracht wurden (siehe Abschnitt 3).

3. Umsetzung des Altargesetzes

Wir beschreiben nun den Altarbau entsprechend der Darstellung im kanonischen Endtext. Dabei beschränken wir uns auf solche Altäre, die nicht im Rahmen von Stiftshütte oder Tempel gebaut werden, auf solche also, die nicht

³⁹ Gesenius, Handwörterbuch IV, 1012.

⁴⁰ Houtman, Bundesbuch 70.

mit dem levitischen Kult assoziiert sind. Die hier benutzte Periodisierung soll vor allem der besseren Übersicht dienen.

3.1. Altarbau vor dem Altargesetz

Bereits Noach und die Patriarchen bauen Altäre (Gen 8,20; 12,7; 26,25; 33,20 u.ö.). Anlass ist oft eine Gotteserscheinung (Gen 12,7; 26,24-25; 35;1.7). Auch im Altargesetz wird vorausgesetzt, dass Jahwe den Altarbau initiiert, indem er an bestimmten Orten „seinem Namen Gedenken verschafft“ (Ex 20,24b). Folglich steht das Altargesetz in der Tradition der Patriarchen.⁴¹ Manchen der Altäre wird ein Name gegeben (Gen 33,20; 35,7), ihr Zweck ist also neben dem Opfer die Erinnerung an eine Gottesoffenbarung oder ein anderes wichtiges Ereignis. Auch der Altar von Rephidim, den Mose zum Gedächtnis an den Sieg über die Amalekiter baut und der ebenfalls einen Namen bekommt (Ex 17,15), fällt in diese Kategorie, insbesondere deshalb, weil er aufgrund seines Standorts nicht zur dauerhaften Benutzung gedacht ist.

Was die Beschaffenheit der Altäre in der Patriarchenzeit betrifft, so ist der Bericht über die Akedah aufschlussreich. Denn hier wird nur erwähnt, dass Abraham Brennholz und Feuer transportiert, das Baumaterial muss also vor Ort vorhanden sein (Gen 22,7.9). Das spricht dafür, dass die Altäre der Patriarchenzeit bewusst einfach gehalten sind.

3.2. Altarbau im Kontext des Altargesetzes

In der Komposition des Exodusbuches folgt auf das Bundesbuch die Bundeschlusszeremonie (Ex 24,1-11). Im Rahmen dieser Zeremonie wird berichtet, dass Mose zwölf Gedenksteine und einen Altar baut (V.4). Auf dem Altar opfern die „jungen Männer Israels“ die Opfer des Altargesetzes, nämlich עלוה ושלמים (V.5).⁴² Die Zugehörigkeit zu einer Priesterklasse wird bei den Opfernden nicht explizit vorausgesetzt, es ist also denkbar, dass es sich hier um Laien handelt. Das entspricht der Tatsache, dass im Altargesetz keine

⁴¹ Houtman, Bundesbuch 72, vgl. auch Rendtorff, Theologie 163.

⁴² Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Bundesbuch 295-296, wo behauptet wird, dass der deuteronomistische Redaktor die Spannung zwischen Ex 20,24b und Dtn 12,12-14 bemerkt und daraufhin in Ex 20,24a dieselben Opferarten eingefügt habe, die auch schon in Ex 24,4-5 zu finden seien. Dadurch habe er das Altargesetz zu einer einmaligen Anweisung an Mose herabgestuft. Dagegen behauptet Schmidt, Israel 173, der Bearbeiter, der das Bundesbuch in die Exodusschrift einfügte, habe die Unvereinbarkeit des Altargesetzes mit der Kultzentralisation in Dtn 12 *nicht* erkannt. Unter kanonischem Blickwinkel kann, von den Theorien zur Entstehung der Texte abstrahierend, festgestellt werden, dass in Ex 20,24 und Ex 24,5 dieselben Opferarten genannt sind. Zu fragen ist dann nach der vom Autor des Endtextes intendierten Bedeutung dieser Tatsache.

Priesterkleidung vorausgesetzt wird, die die „Blöße“ der Opfernden verhüllen würde (Ex 20,26). Da durch das Opfer zusammen mit der Verlesung des Bundesbuches (Ex 24,7) und mit dem anschließenden Mahl (V.9-11) der Bund ratifiziert wird (V.7b-8), ist das Opfer kein privates, es ist vielmehr konstitutiv für den sinaitischen Bund. Dass die Opfer des Altargesetzes dargebracht werden, legt die Vermutung nahe, dass auch die Bauweise des Altars der in Ex 20,24-26 entspricht. Damit wird der Bundesschluss deutlich vom regelmäßigen Kult, der durch den in Ex 27 beschriebenen Altar repräsentiert ist, abgehoben.

Interessant ist auch der Bericht über die Anbetung des goldenen Kalbs (Ex 32,1-6). Einmal hergestellt, wird es als Gott des Auszugs aus Ägypten bezeichnet (V.4b). Aaron baut am selben Tag einen Altar und identifiziert das Kalb mit Jahwe (V.5).⁴³ Auf dem Altar werden dann die Opfer des Altargesetzes dargebracht (V.6a). Auch bei einer Praxis, die der Intention des Altargesetzes eindeutig widerspricht (Ex 20,23), gibt es folglich Gemeinsamkeiten. Denn der Rückgriff auf den Exodus als Handeln Jahwes stellt den hier gebauten Altar als Gedächtnisaltar in die Tradition der Patriarchen. Ein direkter Bezug entsteht darüber hinaus dadurch, dass die Opferarten des Altargesetzes erwähnt werden. Offensichtlich hat also das Altargesetz bzw. die dahinter stehende Patriarchen-tradition auch auf dieses Ereignis einen Einfluss gehabt.

3.3. Altarbau in der Landnahmezeit

In der Landnahmezeit wird deutlich auf das Altargesetz Bezug genommen. Nach der Eroberung der Stadt Ai wird auf dem Berg Ebal ein Altar gebaut (Jos 8,30-35). Dabei wird ausdrücklich angemerkt, dass es sich um einen Altar aus unbehauenen Steinen handelt und dass kein Eisenwerkzeug benutzt wird (V.31a). Auffällig ist, dass *עליות* und *שלמים*, die Opfer des Altargesetzes, auch auf diesem Altar dargebracht werden (V.31b). Es folgt eine Verlesung des Gesetzbuches durch Josua, wobei das ganze Volk anwesend ist (V.32-35). Bei der Beschreibung des Altars wird erwähnt, dass er entsprechend dem Gesetzbuch Moses gebaut wurde (V.31a). Diese Bemerkung bezieht sich vorrangig auf Dtn 27,1-8, wo ein Altarbau ausdrücklich für die Zeit nach dem Überschreiten des Jordan geboten wird. Denn sowohl in Jos 8,31 als auch in Dtn 27,5-6 wird das nicht zu benutzende Eisenwerkzeug als *ברזל* bezeichnet anstelle von *חרב* wie in Ex 20,25. Beide Stellen verlangen „unbehauene“ Steine (*שלם*), während Ex 20,25 Quadersteine (*גזית*) verbietet. Und schließlich führen beide Texte die Anweisung auf Mose zurück, während das Altargesetz eine

⁴³ Dass Aarons Ankündigung eines Festes für Jahwe nicht als Opposition gegen das Stierbild, sondern als Identifikation gemeint ist, ergibt sich aus der Tatsache, dass Aaron den Altar in direkter Nähe des goldenen Kalbs (*לפניו*) baut, vgl. auch Durham, Exodus 421-422.

durch Mose vermittelte Gottesrede wiedergibt (Ex 20,22). Doch auch wenn Jos 8,31 vorrangig Dtn 27,1-8 rezipiert und nur indirekt das Altargesetz, so wird letzteres inhaltlich doch vollständig umgesetzt.

In Jos 8,32 wird erwähnt, dass das Gesetz „auf die Steine“ geschrieben wird. Dabei mag man zunächst an die Steine des Altars denken, doch eine Beschriftung unbearbeiteter Steine ist wohl kaum denkbar. Plausibler ist die Möglichkeit, dass, wie in Dtn 27,2-4.8 geboten, zusätzliche Steine aufgerichtet werden.⁴⁴ Durch die Abschrift des Gesetzes wird die zweite Generation an den Bund erinnert und auf ihn verpflichtet. Wie schon in Ex 24 resultiert der Altarbau direkt aus dem Bund, hier allerdings im Rahmen einer Bundesbestätigung für die zweite Generation.

Jos 22,9-34 berichtet vom Altarbau der Ostjordanstämme. Der Altar wird als groß und nicht zu übersehen beschrieben (V.10), und seine Errichtung am Jordan wird von den übrigen Stämmen als Abfall von Jahwe interpretiert (V.16). Sie verstehen den Altar als Konkurrenz zu dem „Altar Jahwes, unseres Gottes“ (V.19). Hier stellt sich die Frage, ob der Bronzealtar der Stiftshütte gemeint ist oder der auf dem Ebal errichtete Altar (Jos 8,30-32). Für die erste Option spricht, dass der Priester Pinhas die Führung der neuneinhalb Stämme übernommen hatte (Jos 22,13), dem sicher ein starkes Interesse an der Reinhaltung des mit der Stiftshütte assoziierten Kultes zugestanden werden kann. Außerdem grenzen die Ostjordanstämme in ihrer Verteidigungsrede ihren Altar von dem „Altar vor Jahwes Wohnung“ ab (V.29), womit natürlich der Altar der Stiftshütte gemeint ist. Im Rahmen einer kanonischen Interpretation ist jedoch interessant, dass Pinhas schon bei anderer Gelegenheit seinen Eifer für Jahwe unter Beweis gestellt hatte, ohne dass es da speziell um die Belange der Stiftshütte gegangen wäre (Num 25,7-8). Das Auftreten eines Priesters muss also nicht notwendig mit dem levitischen Kult assoziiert sein. Außerdem geschieht die Abgrenzung des neuen Altars vom Altar der Stiftshütte nicht ohne Grund, da die zweieinhalb Stämme damit gleichzeitig das Missverständnis abwehren können, sie wollten einen regulären Opferkult etablieren.

Für die zweite Option, also für den Altar auf dem Ebal als Muster, spricht die in Jos 22,10 betonte Größe des Altars, der sich dadurch schon äußerlich von dem nur drei Ellen hohen Altar der Stiftshütte (Ex 27,1) signifikant unterscheidet. Und da in Jos 22,28 der Altar als „Abbild von Jahwes Altar“ (תבנית) bezeichnet wird, liegt es nahe, von einer äußerlichen Ähnlichkeit auszugehen und als Original den Altar auf dem Ebal anzusehen.⁴⁵

⁴⁴ Boling, Joshua 248.

⁴⁵ Gegen Butler, Joshua 249, der mit Ex 25,9.40 תבנית auf den Altar der Stiftshütte bezieht.

Die Ostjordanstämme beteuern, dass sie nicht von Jahwe abfallen wollen (V.22), vielmehr sei der von ihnen gebaute Altar nicht zum Opfern gedacht (V.23.26.28-29). Sie bezeichnen den Altar als „Zeugen“ für ihre Zugehörigkeit zum Bund (V.27), und nach erfolgreicher Beilegung des Konflikts geben sie ihm einen Namen (V.34). Hier wird also die Zeichenhaftigkeit des Altars betont: Sein Zweck ist nicht das Opfer, vielmehr dient er als Denkmal für die Zugehörigkeit der Ostjordanstämme zum Bund Jahwes mit Israel. Dieser Bund war bereits auf dem Ebal durch einen Altarbau für die Generation der Landnahme, die den Jordan überschritten hatte, bekräftigt worden. Der hier gebaute Altar soll die Bundeszugehörigkeit auch derjenigen Stämme ausdrücken, die sich östlich des Jordan angesiedelt hatten.

3.4. Altarbau in der vorstaatlichen Zeit

In Ri 6,24 wird berichtet, dass Gideon aufgrund einer Gottesoffenbarung einen Altar baut. Eine direkte Verbindung zum Altargesetz wird nicht genannt, doch steht der Altar durch den besonderen Anlass in der Tradition der Patriarchen. Direkt im Anschluss (Ri 6,25-27) baut Gideon einen weiteren Altar, nachdem er den lokalen Baalsaltar zerstört hat. Auch hier liegt kein direkter Bezug zum Altargesetz vor. Es ist jedoch nicht zu übersehen, dass Gideons Altarbau einen symbolischen Charakter hat. Denn seine Tat geschieht aufgrund eines göttlichen Befehls und stellt eine Polemik gegen den Baalskult dar. Ausgedrückt wird die Einzigartigkeit Jahwes gemäß Ex 20,4-6 (vgl. Ex 20,23). Es handelt sich hier nicht um Altäre für den regelmäßigen Gebrauch wie im levitischen Kult. Eine Ähnlichkeit zum Altargesetz lässt sich aufgrund der Nähe zur Patriarchentradition und der durch den Altarbau ausgedrückten Bundestreue feststellen.

Nach der nahezu vollständigen Ausrottung des Stammes Benjamin bauen die übrigen Israeliten einen Altar in Bethel (Ri 21,1-4). Auf diesem Altar werden *עליות* und *שלמים* dargebracht (V.4). Der Tag vor dem Altarbau war ein Tag der kollektiven Klage über die (selbst verschuldete) Ausrottung der Benjaminer gewesen (V.2-3). Der Altar steht deutlich in der Tradition des Altargesetzes: Die Opferarten sind dieselben, und das Opfer wird nicht privat, sondern vom ganzen Volk vollzogen. Hinzu kommt eine kollektive Rückbesinnung auf die von Jahwe gewollte und im sinaitischen Bund bestätigte Konstitution Israels als Zwölfstämmevolk (Ex 24,4).

3.5. Altarbau in der staatlichen Zeit

In der staatlichen Zeit Israels finden wir weitere Hinweise auf den Einfluss des Altargesetzes. Nach dem Sieg über die Philister baut König Saul einen Altar (1Sam 14,35). Um seine Leute von Profanschlagung und Blutgenuss abzuhalten, lässt er einen großen Stein bringen, der als Schlachstätte dienen soll (V.32-

34). Die Möglichkeit, einen einzelnen Stein als Altar zu benutzen, finden wir schon beim Bericht über die Rückführung der Bundeslade aus dem Land der Philister (1Sam 6,14).⁴⁶ Die Notiz über Sauls Altarbau, den der Erzähler im Gegensatz zu dem Opfer in 1Sam 13,9 nicht negativ bewertet, zeigt, dass zu besonderen Anlässen ein Altarbau für das kollektive Opfer möglich war.

In 1Kön 18,30 wird berichtet, dass Elia den Altar Jahwes *wieder* aufbaut (רפא, Piel).⁴⁷ Man kann also davon ausgehen, dass an der Stelle schon ein Jahwealtar gestanden hatte, dieser war möglicherweise auf Isebels Veranlassung abgerissen worden.⁴⁸ Im Anschluss (V.31-32) wird erwähnt, dass Elia einen Altar aus zwölf Steinen baut, was eine Spezifikation der allgemeineren Aussage von V.30 darstellen kann.⁴⁹ Auffällig ist hier folgendes: Obwohl der Tempelkult schon lange etabliert ist, existiert ein Jahwealtar auf dem Karmel. Dieser wird im Rahmen einer Kulturneuerung wieder aufgebaut. Dass diese Erneuerung im Rahmen des sinaitischen Bundes stattfindet, zeigt die Integration der zwölf Steine, wobei ausdrücklich auf die Zahl der Stämme Israels Bezug genommen wird (V.31). Zwölf Steine in Verbindung mit einem Altar finden wir auch bei der Bundesschlusszeremonie am Sinai (Ex 24,4). Und sowohl hier wie dort handelt es sich bei den Opfern nicht ausdrücklich um Angehörige der levitischen Priesterklasse. Man kann also durchaus annehmen, dass der Altar auf dem Karmel ebenfalls nach den Anweisungen des Altargesetzes gebaut wurde.

1Chr 21,18-22,1 schließlich berichtet vom Altarbau Davids auf dem späteren Tempelplatz. Diesen Altar baut David nicht aus eigener Initiative, sondern aufgrund eines ausdrücklichen göttlichen Gebotes (V.18). Das Opfer auf dem Altar hat lediglich den Zweck, die Plage einzudämmen und wird wohl nur einmalig durchgeführt (V.22-23). Dabei handelt es sich wieder um עלות und שלמים, die Opfer des Altargesetzes (V.26).⁵⁰ Der neu gebaute Altar wird mit dem Brandopferaltar der Stiftshütte kontrastiert (V.29). Dadurch wird schon angedeutet, dass diese ersetzt wird; die neue Wohnung Gottes befindet sich an

⁴⁶ Vgl. Klein, 1 Samuel 139. Wir interpretieren die Form ירבן in 1Sam 14,35 nicht temporal, sondern im Sinne einer Zusammenfassung, siehe dazu Joüon / Muraoka, Grammar II, §118i.

⁴⁷ Koehler / Baumgartner, HALAT IV, 1188.

⁴⁸ Cogan, 1 Kings 442, vgl. 1Kön 19,10.

⁴⁹ Cogan, 1 Kings 442.

⁵⁰ Dass in V.26 Feuer „vom Himmel“ (בן־השמים) fällt, könnte eine Anspielung auf Ex 20,22 sein, doch tritt der Ausdruck beim Chronisten auch im Tempelweihgebet Salomos (2Chr 6) gehäuft auf, während die Fassung im Königebuch (1Kön 8) השמים bevorzugt.

der Stelle von Davids Altar (1Chr 22,1),⁵¹ nicht an dem aktuellen Standort der Stifftshütte. Hinzu kommt Folgendes: Im Altargesetz wird die Verwendung von Quadersteinen (גזית) verboten (Ex 20,25). Diese werden vielmehr beim Tempelbau benutzt (1Kön 5,31; vgl. 1Chr 22,2). Allerdings werden die Steine bereits im Steinbruch zu Quadern verarbeitet,⁵² so dass auf der Tempelbaustelle kein Eisenwerkzeug mehr verwendet werden muss (1Kön 6,7).⁵³ Hier scheint eine Kontextualisierung des Altargesetzes vorzuliegen. Denn in Ex 20,25 wird das Verbot von Quadersteinen damit begründet, dass die Bearbeitung durch ein Eisenwerkzeug die Steine und somit den Altar entweihen würde. Beim Tempelbau werden die Steine nun tatsächlich mit Metallwerkzeugen zu Quadern verarbeitet, doch die im Altargesetz genannte Gefahr der Entweihung wird auf den Tempelplatz übertragen.

Bei der Beschreibung des Tempelbaus wird das Altargesetz demnach auf zweifache Weise rezipiert: Erstens wird eine gewisse Diskontinuität zur Stifftshütte konstruiert, und zwar dadurch, dass der Tempel nicht am Ort der Stifftshütte, sondern am Ort von Gottes Erscheinen errichtet wird, wie es das Altargesetz verlangt. Und zweitens wird dem Altargesetz dadurch Rechnung getragen, dass die verwendeten Steinquadern nicht auf der Baustelle hergestellt werden, um eine Entweihung des Tempelplatzes zu vermeiden. Theologisch wird dadurch ausgedrückt, dass sogar der Tempel in der Tradition des Altargesetzes steht, er konstituiert geradezu einen „symbolischen Altar“ gemäß Ex 20,24-26. Dass Salomo dann bei der Tempeleinweihung einen Teil des Vorhofs zum „Altar“ weiht, um die großen Mengen der Opfer (עלויות, שלמים, aber auch מנחה) darzubringen (2Chr 7,7; vgl. 1Kön 8,64), erscheint folgerichtig und der Maßnahme Davids entsprechend, wird im Text allerdings mit dem Bedürfnis nach praktischer Durchführbarkeit begründet.

4. Folgerungen

Die Spannung, in der das Altargesetz zu anderen Anweisungen des Pentateuch steht, lässt sich unter Verwendung eines kanonischen Interpretationsrahmens als theologische Bereicherung verstehen. Setzt man Kohärenz für den Text von Ex 20,24-26 selbst sowie für den Makrokontext voraus, in dem das

⁵¹ Besonders deutlich wird das durch die betonte Verwendung des doppelten Demonstrativpronomens זה הוא, das in dieser Bedeutung auch in 1Sam 16,12 („dieser ist es“) auftritt.

⁵² Das Adjektiv שלם bedeutet in 1Kön 5,31 – ganz anders als in Dtn 27,6 und Jos 8,31 – „fertig bearbeitet“, siehe dazu Fritz, 1. Könige 70. 1Chr 22,2 spricht eindeutiger von אבני גזית.

⁵³ Hier wie in Dtn 27,5 und Jos 8,31 wird das Werkzeug als ברזל, in Ex 20,25 dagegen als חרב bezeichnet.

Altargesetz rezipiert wird, so lässt sich aus der Sicht von Autor und intendiertem Leser des Endtextes die folgende Interpretation herausarbeiten:

Das Altargesetz steht im Kontext des Bundesschlusses am Sinai. Entgegen der Kultzentralisation des Deuteronomiums ist hier eine Vielzahl von Altären an verschiedenen Orten im Blick, womit an die Patriarchentradition angeknüpft wird. Eine priesterliche Verwendung der zu errichtenden Altäre ist nicht vorausgesetzt, da eine Exposition der Genitalien des Opfernden nicht durch eine besondere Kleidung, sondern durch das Verbot von Stufen verhindert wird. Die vorgeschriebenen Baumaterialien sind wie schon bei den Patriarchen bewusst einfach. Diese Einfachheit und Ursprünglichkeit des Materials unterstreicht die Abhängigkeit der Kultgemeinde von Jahwe als dem Besitzer des Landes, dem Erde und Stein entnommen sind.

Im kanonischen Endtext wird das Altargesetz auf vielfache Weise rezipiert. Die gesamtbiblische Darstellung lässt das Bild eines Bundesschluss- und -erneuerungsaltars entstehen. Meist implizieren die Texte eine nur einmalige Benutzung der Altäre. Oft wird wie in der Patriarchentradition das Gedenken an die Taten Gottes betont. Das Altargesetz wird als unabhängig von der in Dtn 12 geforderten Kultzentralisation beschrieben. Letztere scheint sich lediglich auf den regelmäßigen Kult zu beziehen. Dieser wird durch den in Ex 27 beschriebenen und nur in Stiftshütte und Tempel vorhandenen Bronzealtar repräsentiert. Das Altargesetz dagegen repräsentiert eine Erinnerung an Gottes Handeln im sinaitischen Bundesschluss, bei dem Israel als Gottesvolk auserwählt wurde.

Die Rezeption des Altargesetzes erstreckt sich vom Bundesschluss in Ex 24 bis zum Tempelbau in 1Kön 5-6 bzw. dessen Vorbereitung in 1Chr 21. Dabei entsteht das Bild mehrfacher Zeremonien der Bundeserneuerung an bestimmten Wendepunkten in der Gesamtdarstellung. Kanonischer Höhe- und Schlusspunkt ist dabei die Vorgeschichte zum Tempelbau in 1Chr 21. Hier wird der Tempelbau als (symbolischer) Altarbau interpretiert. Der von David geplante salomonische Tempel, dessen Bau Teil des davidischen Bundes ist (1Chr 17,11-12), wird dadurch im sinaitischen Bund verankert.

Summary

There is an obvious tension between the altar-law in Ex 20,24-26 and the other instructions in the Pentateuch that regulate place and manner of the sacrifice. Using a canonical approach, these tensions turn out to constitute a theological enrichment. In the immediate context, the altar-law is presented as a regulation for the conclusion of the Sinaitic Covenant. The building materials mentioned in the text refer to patriarchal traditions. Simplicity of design emphasizes dependence on Yahweh. In the canonical reception from Ex 24 up to 1Chr 21, the regulations of the altar-law are applied to the renewal of the Covenant. The latter is independent from the cultic centralization described in Dtn 12 and happens at certain turning points in the canonical plot.

Zusammenfassung

Das Altargesetz Ex 20,24-26 steht in einer offensichtlichen Spannung zu anderen Anweisungen im Pentateuch, die den Ort und die Art und Weise des Opfers regeln. Unter Verwendung eines kanonischen Ansatzes erscheinen diese Spannungen allerdings als theologische Bereicherung. Im direkten Kontext wird das Altargesetz als eine Regelung für den Bundesschluss am Sinai dargestellt. Die vorgeschriebenen Baumaterialien greifen die Patriarchentraditionen auf, die Einfachheit der Bauweise betont die Abhängigkeit von Jahwe. In der kanonischen Rezeption von Ex 24 bis 1Chr 21 werden die Vorschriften des Altargesetzes auf die Situation der Bundeserneuerung angewandt. Letztere geschieht unabhängig von der in Dtn 12 genannten Kultzentralisation an Wendepunkten in der kanonischen Gesamtdarstellung.

Bibliographie

- Boling, R.G., Joshua. A New Translation with Notes and Commentary (AB 6), New York 1982.
- Bornemann, E. / Risch, E., Griechische Grammatik, Frankfurt a.M. ²1978.
- Butler, T.C., Joshua (WBC 6), Waco, TX 1983.
- Cogan, M., 1 Kings. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 10), New York 2001.
- Conrad, D., Studien zum Altargesetz: Ex 20:24-26, Marburg 1968 (Diss.).
- Crüsemann, F., Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, Gütersloh ³2005.
- Durham, J.I., Exodus (WBC 2), Waco, TX 1987.
- Fritz, V., Das erste Buch der Könige (ZBK.AT 10.1), Zürich 1996.
- Gesenius, W., Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Meyer, R. / Donner, H. (Hg.), Berlin ¹⁸1987-2007.
- Gesenius, W. / Kautzsch, E. / Bergsträsser, G., Hebräische Grammatik, Hildesheim ²⁸1929.
- Halbe, J., Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10-26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordedeutonomischer Zeit (FRLANT 114), Göttingen 1975.
- Hobbs, T.R., 2 Kings (WBC 13), Waco, TX 1985.
- Houtman, C., Das Bundesbuch. Ein Kommentar (DMOA 24), Leiden 1997.
- Houtman, C., Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 9), Kampen 1994.
- Joüon, P. / Muraoka, T., A Grammar of Biblical Hebrew (SubBi 14), Rom 1991.
- Klein, R.W., 1 Samuel (WBC 10), Waco, TX 1983.
- Koehler, L. / Baumgartner, W., Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Leiden ³1967-1996.
- Liedke, G., Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze. Eine formgeschichtlich-terminologische Studie (WMANT 39), Neukirchen-Vluyn 1971.
- McConville, J.G., Singular Address in the Deuteronomic Law and the Politics of Legal Administration, in: JSOT 97 (2002) 19-36.
- Olson, D.T., The Jagged Cliffs of Mount Sinai. A Theological Reading of the Book of the Covenant (Exod. 20:22-23:19), in: Inter 50:3 (1996) 251-263.

- Paul, M.J., *Het Archimedisch Punt van de Pentateuchkritiek. Een historisch en exegetisch onderzoek naar de verhouding van Deuteronomium en de reformatie van koning Josia (2 Kon 22-23)*, 's-Gravenhage 1988.
- Plöger, J.G., אֲדָמָה, in: ThWAT I, 1973, 97-105.
- Rad, G. von, *Theologie des Alten Testaments, I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen*, München ⁴1962.
- Rendtorff, R., *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf, II. Thematische Entfaltung*, Neukirchen-Vluyn 2001.
- Ridderbos, J., *Deuteronomy*, Grand Rapids 1984.
- Schaper, J.L., *Schriftauslegung und Schriftwerdung im alten Israel. Eine vergleichende Exegese von Ex 20,24-26 und Dtn 12,13-19*, in: ZABR 5 (1999) 111-132.
- Schmidt, L., *Israel und das Gesetz. Ex 19,3b-8 und 24,3-8 als literarischer und theologischer Rahmen für das Bundesbuch*, in: ZAW 113 (2001) 167-185.
- Schmitt, H.-C., *Das Altargesetz Ex 20,24-26 und seine redaktionsgeschichtlichen Bezüge*, in: Diel, F.J. u.a. (Hg.), *Einen Altar von Erde mache mir ...*, FS D. Conrad (Kleine Arbeiten zum Alten und Neuen Testament 4/5), Waltrop 2003, 269-282.
- Schwienhorst-Schönberger, L., *Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie (BZAW 188)*, Berlin / New York 1990.
- Seters, J. van, *Cultic Laws in the Covenant Code and their Relationship to Deuteronomy and the Holiness Code*, in: Vervenne, M. (Hg.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction, Reception, Interpretation*, Leuven 1996, 319-345.
- Sprinkle, J.M., *The Book of the Covenant. A Literary Approach (JSOT.S 174)*, Sheffield 1994.
- Uitti, R.W., *The Motive Clause in Old Testament Law*, Chicago 1973 (Diss.).

Carsten Ziegert
 Association SIL
 B.P. 4214
 N'Djaména
 Tschad
 E-Mail: carsten_ziegert@sil.org

Naaman // Seine Heilung und Bekehrung im Alten und im Neuen Testament

Karin Schöpflin

Die um 1250 entstandenen Malereien im östlichen Deckengewölbe des romanischen Gotteshauses St. Maria Lyskirchen in Köln zeigen je vier Szenen aus dem Alten und dem Neuen Testament, die zueinander in Beziehung gesetzt werden. Das westliche Feld stellt der Taufe Jesu das siebenmalige Eintauchen Naamans im Jordan auf Befehl des Elisa an die Seite¹, so dass die Reinigung des vornehmen Aramäers von seinem Hautleiden als Typologie zum neutestamentlichen Taufgeschehen an der Person Jesu dargestellt wird. Die Wahrnehmung dieser Gegenüberstellung mag überraschen, aber auch zum Nachdenken über die Frage anregen, ob die Erzählung in 2Kön 5 Spuren und Nachwirkungen im NT hinterlassen hat. Diese Spurensuche soll im Folgenden stattfinden. Doch bevor dies geschehen kann, gilt es, die Geschichte der Heilung und Bekehrung des Aramäers Naaman in ihren wesentlichen Zügen und Eigenheiten wahrzunehmen. Dabei werden vor allem inhaltlich-sachliche Probleme, die narrative Anlage und die daraus ersichtliche(n) theologische(en) Intention(en) des / der Verfasser im Mittelpunkt stehen². Ein Schlaglicht soll zudem auf die mögliche Datierung des Kapitels und seine religionsgeschichtliche Stellung fallen.

1. 2Kön 5 – eine Interpretation

Das erste Wort des Kapitels, der Name Naaman („der Schöne“), markiert einen deutlichen Neuanfang nach der kurzen Erzählung von einer wundersamen Brotmehrung im Umkreis Elisas (4,42-44). Naaman, der in 5,1 als erfolgreich und angesehen, aber an einer Hautkrankheit leidend eingeführt wird, ist die eine Hauptperson in 2Kön 5; er kommt in allen Teilen des Kapitels vor, das sich in mehrere Abschnitte gliedern lässt: 1-7 schildern die Vorgeschichte, die die Begegnung zwischen Naaman und Elisa vorbereitet. In 8-14 geht es um die Heilung Naamans, die ohne direkten Kontakt zu Elisa erfolgt, 15-19a bieten

¹ Vgl. die Abbildung bei Schäfke, Kirchen 168. Vgl. den Ausschnitt Abb. 1 im Anhang mit Angabe der schwer entzifferbaren Bibelreferenzen.

² Demgegenüber tritt die Diskussion um die Einheitlichkeit oder sukzessive Entwicklung der Erzählung ebenso in den Hintergrund wie die formgeschichtliche Einordnung, ihre Stellung im Zusammenhang der unmittelbar benachbarten Geschichten über Wundertaten Elisas und darüber hinaus im Kontext des Erzählzyklus über Elisa (und Elia) insgesamt. – Detaillierte Auskünfte zu Einzelfragen bietet Baumgart, Gott.

dann einen Dialog zwischen Naaman und Elisa, in dem die Bekehrung Naamans zu JHWH zum Ausdruck kommt. 19b-27 schließlich nehmen das Motiv der anerkennenden Belohnung für die Heilung aus 15b-16 auf und erzählen, wie Elisas Diener Gehasi sich Lohn erschleicht und dafür bestraft wird, indem er nun von „Ausatz“ befallen wird.

Insbesondere dieser Schlussabschnitt wird von vielen Auslegern als eine Fortschreibung angesehen, etwa von Würthwein, der sie durch die gleichfalls als Einschübe bewerteten Verse 5,5b und 5,15b-16 vorbereitet sieht³. Dafür, zumindest 5,19bff. als sekundär anzusehen⁴, wird geltend gemacht, dass die Gestalt des Gehasi hier anders charakterisiert ist als noch in 4,8-36 und dass die Episode in Kap. 5 in 8,1-6 spurlos an ihm vorübergegangen zu sein scheint. Allerdings wird durchaus auch die Einheitlichkeit der gesamten Erzählung vertreten⁵.

Die zweite Hauptperson ist Elisa, der entscheidend am Geschehen beteiligt ist, wenngleich von ihm weniger die Rede ist. Außer Naaman und Elisa wird als dritte Gestalt nur noch Gehasi namentlich erwähnt – dies jedoch lediglich im Schlussteil. Alle übrigen Beteiligten bleiben namenlos, selbst die Könige von Aram und Israel, die im Vorspiel auftreten⁶. Dadurch sind Naaman und Elisa besonders profiliert.

5,1 charakterisiert Naaman, der im *Tanak* nur in 2Kön 5 vorkommt. Er wird als ein Mann in sehr gehobener gesellschaftlicher Position und als erfolgreich dargestellt: Als Oberbefehlshaber des Heeres des Königs von Aram ist er ein großer Mann vor seinem Herrn, dem König, und genießt Ansehen. Als Begründung dafür gibt eine Erzählerstimme an, dass JHWH den Aramäern unter Naamans Führung „Rettung“ geschenkt habe. Das Kriegsglück der Aramäer beruht somit auf JHWHs Wirken. Diese Bemerkung ist – etwa von Würthwein⁷ – als ein Einschub betrachtet worden, ob zu recht, sei zunächst dahin gestellt. Der begründende Satz hält jedenfalls fest, dass Israels Gott auch Macht über Nachbarvölker hat und damit die kriegerische Bedrängung Israels durch diese bewirkt, ein Motiv, das etwa auch aus dem Richterbuch geläufig ist.

Ein Wermutstropfen trübt Naamans Glück: Er leidet an einer Hautkrankheit. Eine medizinische Präzisierung seines Leidens ist nicht möglich, weil der he-

³ Würthwein, Bücher 298. Zu verschiedenen Modellen eines mehrstufigen Wachstums der Erzählung vgl. Baumgart, Gott 209-210.

⁴ Vgl. Schmitt, Elisa 78; Gray, Kings 508; Hentschel, Heilung 11-12; Bergen, Elisha 113.

⁵ Rehm, Buch 61; Stipp, Elischa 319.

⁶ Diese Namenlosigkeit der Könige ist auch in den benachbarten Wundergeschichten gegeben.

⁷ Würthwein, Könige 296.

bräusche Begriff מצרע, der meistens mit „aussätzig“ wiedergegeben wird, nach Lev 13f., der so genannten „Aussatz-Torah“ eine ganze Palette von menschlichen Krankheitsbildern (Schuppenflechte, Vitiligo), aber auch ungute Veränderungen an Kleidern und Häusern bezeichnen kann. Die LXX-Übersetzung λελεπρωμένος (von λεπράομαι) mag die – sicher verfehlt – Assoziation schaffen, es handle sich um „Lepra“⁸, die Hansen-Krankheit. Gleichgültig, an welcher Hautkrankheit Naaman leidet, nach den Maßstäben von Lev 13f. müsste er abgesondert leben. Genau das ist aber offenkundig nicht der Fall: Naaman bleibt in seiner gewohnten häuslichen Umgebung und hat Zutritt zu seinem König. Ja mehr noch: Er reist mit einem Gefolge umher und sucht später sogar den israelitischen Königshof auf. Manche Ausleger haben wegen Naamans fortbestehender Sozialkontakte an eine nicht ansteckende Krankheit wie Schuppenflechte⁹ gedacht. Aber die Reinheitsgebote in Lev differenzieren nicht in dieser modernen Weise, so dass nur zwei Schlüsse bleiben: Bei den Aramäern als Nicht-Israeliten gilt die Aussatz-Torah eben nicht¹⁰. Oder wahrscheinlicher: es geht hier nicht um eine stimmige Behandlung der kultischen Reinheitsgebote im Sinne von Lev, vielmehr soll der Leserschaft der Eindruck vermittelt werden, dass der aramäische Oberbefehlshaber an einer schwerwiegenden, schwerlich heilbaren Krankheit leidet.

Sodann wird Naamans Reise nach Israel begründet: In seinem Haushalt lebt ein aus Israel nach Aram verschlepptes junges Mädchen als Dienerin von Naamans Gattin. Im Vergleich zu Naaman steht die Israelitin am unteren Ende der sozialen Leiter: Sie ist jung – vielleicht noch ein Kind –, weiblichen Geschlechts und eine Sklavin. Und doch ist sie am Wohl des Hausherrn interessiert, da sie ihrer Herrin mitteilt, dass der Prophet in Samaria Naaman heilen könnte. Ihr Hinweis wird ernst genommen. Stillschweigend setzt V. 4 voraus, dass die Frau Naaman davon berichtet hat, denn dieser sucht nun seinen König auf¹¹, der seinem Feldherrn die Reise nach Israel genehmigt und ihm einen Brief mitgibt, in dem er den König von Israel bittet, dass er Naaman von seiner Krankheit heilen möge (V. 6b). Der Umgang zwischen Aramäern und Israeliten macht bis hierher einen erstaunlich unkomplizierten Eindruck, wenn man bedenkt, dass die umgebenden Kapitel von kriegerischen Auseinandersetzungen handeln.

⁸ Vgl. dazu Baumgart, Gott 25, Anm. 9.

⁹ Würthwein, Bücher 299; Gray, Kings 504.

¹⁰ Vgl. Bergen, Elisha 112.

¹¹ Auch hier ist die Kürze des Erzählstils auffällig: Der Erzähler lässt Naaman die Rede der Israelitin nicht wiederholen, sondern nur mit כזאת וכזאת für die Leserschaft rückverweisend erwähnen.

Beim König von Israel ruft die Anfrage des Aramäerkönigs nun aber eine heftige Reaktion – das Zerreißen der Kleider drückt seine Bestürzung aus¹² – und höchste Empörung hervor, so dass man diplomatische oder gar kriegerische Verwicklungen befürchten könnte. Dies Motiv verfolgt die Erzählung jedoch nicht weiter, sondern lässt es auf sich beruhen. So entsteht die Frage, wozu dieses Vorspiel bei Hofe dient¹³, zumal da die junge Israelitin in Naamans Haushalt ja auf den Propheten hingewiesen hatte. Die entscheidende Bedeutung kommt hier der rhetorischen Frage des Königs von Israel zu: „Bin ich denn Gott/ eine Gottheit (אלהים), dass ich töten und lebendig machen könnte, dass dieser zu mir schickt, damit ich einen Mann von seiner Hautkrankheit befreie?“ Vielfach wird angenommen, die altorientalische Vorstellung von königlichen Heilkräften, die der Aramäer unterstelle, solle hier ebenso diskreditiert werden wie später Naamans Erwartung eines magisch anmutenden Heilungsrituals¹⁴. Zudem ist daraus geschlossen worden, dass der Aussatz wie Num 12,12 einem Gestorben-Sein entspreche und die Heilung vom Aussatz einer Totenerweckung gleich käme. Wichtiger aber ist: der König erklärt hier, dass Leben, Sterben und auch Gesund-Machen in göttlicher Hand liegen. Dass ihm dergleichen zugetraut wird, erachtet er als Gotteslästerung; deshalb zerreißt er seine Kleider und nimmt damit einen Selbstminderungsritus vor, der Bestandteil des Bußrituals ist. Mit der (rhetorischen) Frage des Königs ist die für die Erzählung zentrale These in den Raum gestellt, dass nur Gott zu heilen vermag.

Erst mit V.8 kommt Elisa namentlich explizit ins Spiel. Er ergreift die Initiative, indem er Naaman gewissermaßen zu sich einlädt. Naaman soll nämlich erkennen, dass es einen Propheten in Israel gibt¹⁵. Hier mag man sich fragen, wie dieser Begriff hier inhaltlich zu füllen ist. Vor dem Hintergrund der Exposition und der Aussage der jungen Israelitin wird der Prophet mit der Fähigkeit zu heilen in Verbindung gebracht (5,3). Die aufgebrachte Frage des Königs in der Hofszene (5,7) weist diese Kompetenz allein Gott zu, so dass der Prophet deutlich nur als Beauftragter und Vermittler heilend zu wirken vermag. Der Prophet verkörpert somit Gottes Gegenwart und Handeln¹⁶.

¹² Vgl. Baumgart, Gott 62-66.

¹³ Hentschel, Heilung 18, sieht im Umweg über den Königshof ein altes retardierendes Moment.

¹⁴ Vgl. Würthwein, Bücher 299. Daher rührt die Gattungsbezeichnung „Spottlegende“, vgl. Schmitt, Elisa 78; Hentschel, Heilung 14.

¹⁵ Inhaltlich gleicht diese Erkenntnisansage Ez 2,5 und 33,33, sie ist aber anders formuliert.

¹⁶ Elisa nimmt in diesem Kapitel ganz klar nicht die Aufgabe eines Unheilsverkündigers, Umkehrpredigers oder Mahners wahr.

Wieder setzt der Erzähler nun stillschweigend einiges voraus: Israels König schickt Naaman zu Elisa, der in V.9 bereits mit großem Gefolge vor Elisas Haustür eintrifft. Und erneut stillschweigend vorausgesetzt ist, dass Elisa die Ankunft bemerkt. Anders als Naaman – und vermutlich auch die Leserschaft, soweit sie mit den vorangehenden Wunderhandlungen Elisas und Elias, namentlich den Reanimationen in 1Kön 17 und 2Kön 4, vertraut ist – nun erwartet, tritt Elisa nicht aus dem Haus, sondern lässt Naaman lediglich eine Anweisung ausrichten, die noch dazu recht simpel ist: sieben Mal soll er sich im Jordan waschen (קִרְיָ 5,10). Empört entfernt sich Naaman von Elisas Haus und macht seiner Enttäuschung Luft (5,11): Er hatte erwartet, dass Elisa ein Ritual an ihm vollziehen würde unter Anrufung seines Gottes – das Tetragramm wird bisweilen aufgrund seines Fehlens in Teilen der Textüberlieferung angezweifelt – und einem Handeln: das Schwingen der Hand ist gedeutet worden als ein Bewegen über der befallenen Stelle¹⁷ oder als ein (Gebets)Gestus in Richtung auf das Heiligtum oder die Stelle, wo Naaman steht¹⁸. Zudem erscheint Naaman der Jordan als minderwertig im Vergleich zu den heimischen Gewässern (5,12). Erst aufgrund des Zuredens seiner Diener (5,13) befolgt er Elisas Anweisung und wird geheilt (5,14). Bemerkenswert ist, dass LXX das Eintauchen (hebr. טָבַל) mit dem Verb βαπτίζω („eintauchen“) wiedergibt. Ungewöhnlich an dieser Heilung im Rahmen der Elia- und Elisageschichten ist allerdings, dass von dem Kranken selbst eine Aktion erwartet wird, die seine Heilung ermöglicht. Damit setzt die Heilung eine Eigeninitiative des Kranken voraus, die er nur dann ergreifen wird, wenn er darauf vertraut, dass die Maßnahme Erfolg verspricht; und das heißt, dass er Elisa als Propheten anerkennt und dessen Gott heilsames Wirken zutraut. Dazu ist Naaman zunächst nicht bereit. Er mag der Wirksamkeit der Anweisung nicht vertrauen. Wie die Rede seiner Diener nahe legt, erscheint ihm die Maßnahme zu banal, um Erfolg versprechend sein zu können. Erst die Überredungskünste seiner Dienerschaft vermögen ihn umzustimmen.

Diejenigen, die eine ältere Wundererzählung als Grundstock des Kapitels annehmen¹⁹, meinen, die Erzählung könnte mit der Genesung des Aramäers zu Ende sein, und betrachten die anschließende Reaktion Naamans als Fortschreibung. Wengleich die meisten Erzählungen von Wunderhandlungen Elias und Elisas recht abrupt enden, indem das Wunder keine explizite Resonanz erfährt, gibt es doch auch Analogien, wo vom Wunder Betroffene zum Gesche-

¹⁷ Gegen diese Auffassung argumentiert Würthwein, Bücher 297, Anm. 8.

¹⁸ Gray, Kings 506, verweist auf diese von Šanda bzw. Kittel vorgetragenen Erläuterungen. Er selbst hält es für möglich, dass trotz des bestimmten Artikels ein unbestimmter Ort gemeint sei als Ziel des Exorzismus. Es ist nicht auszuschließen, dass die hier angedachte „heidnische“ Vorstellung bewusst undeutlich gehalten wird.

¹⁹ Würthwein, Bücher 297.300; Schmitt, Elisa 78-80. Vgl. auch von Rad, Naaman 57.

hen Stellung nehmen²⁰. Jedenfalls sucht Naaman nun das Gespräch mit Elisa – er tritt vor ihn hin – und spricht seine neu gewonnene Erkenntnis aus: Es ist kein Gott auf der ganzen Erde außer in Israel. Damit schreibt er seine Heilung eben diesem Gott Israels zu. Diese Erkenntnis reicht also noch über das Erkennen des Vorhandenseins eines Propheten in Israel hinaus. Allerdings geht beides Hand in Hand: Ein Prophet in Israel setzt Gottes Gegenwart dort voraus²¹. Die Erkenntnis Naamans führt zu seinem Bekenntnis zu diesem Gott. Seine Worte machen zudem explizit, dass er die Heilung auf Gott zurückführt. Diesen Aspekt betont auch die Weigerung Elisas, von Naaman Geschenke anzunehmen – und die Gehasi-Episode wird dies noch weiter untermauern. Denn Elisa stellt sich als Diener JHWHs hin (V.16a „vor dem ich stehe“), d.h. er ist das Instrument, durch das Gott gewirkt hat. Dies erhellt auch das Prophetenverständnis: Vorausgesetzt wird offenkundig, dass Gott durch den Propheten handelt, und zwar durch ein Wort, nämlich die Anweisung zur siebenmaligen Waschung im Jordan. Da Elisa ein Prophet ist, wird selbstverständlich vorausgesetzt, dass er diese Anweisung von Gott hat. Weil es nicht zu einem Kontakt zwischen dem Kranken und dem Propheten kommt, erscheint Naamans Genesung wie eine Fernheilung. Auch insofern fällt diese Heilungsgeschichte aus dem sonst in den Elisa- (und Elia-) Wundergeschichten üblichen Rahmen, da der Gottesmann sonst in direkten Kontakt mit dem Erkrankten zu treten pflegt²². Die genannten ungewöhnlichen Aspekte der Heilungsgeschichte dürften ein Indiz für ihre relativ späte Entstehung sein.

Hinzu kommt ein weiterer Aspekt: Dass ein wunderhaftes Eingreifen von Israels Gott Nicht-Israeliten zur Erkenntnis der Macht und des Gott-Seins JHWHs bewegt, findet sich nicht nur hier in 2Kön 5. Das Motiv begegnet etwa auch in Jona 1, 9.14-16 und den Daniellegenden (Dan 3,29b; 6,27f., vgl. auch 2,47)²³. Die Wunderheilungsgeschichte wird durch Naamans Bekenntnis zu

²⁰ Vgl. 1Kön 17,24; 2Kön 4,37.

²¹ Würthwein, Bücher 300, betont, dass kein expliziter Hinweis auf die göttliche Mitwirkung bei der Heilung vorliege. Doch dürfte eher Aucker, Prophet 13-14, zuzustimmen sein, der Elisa als Repräsentanten Gottes versteht: „who heals, by implication, manifests divine qualities“ (13). Zum Handeln Gottes durch Prophetenwort vgl. Ez 37,1-11; 11,13.

²² In dem Ritual 1Kön 17,19b-21 und 2Kön 4,29-35 hat Overholt, Elijah 104-111, Reste schamanischer Vorstellungen gesehen.

²³ Schult, Naamans, führt außerdem an: Dan 3,29,32; Jos 2,9-14; Ex 18; 2Chr 33,11-13; Est 8,17; Judit 14,10; 2Makk 3,24ff.; 19,17.

einer Bekehrungsgeschichte²⁴. Diese Kombination sucht in dieser Form Ihresgleichen im AT²⁵.

Naaman ist offenkundig entschlossen, seinen JHWHGlauben in seiner Heimat zu praktizieren. Deshalb richtet er an Elisa zwei Fragen (17f.²⁶), die die Problematik der Glaubenspraxis in der Fremde illustrieren – dabei mag es sich durchaus um Fortschreibungen handeln. Denn 5,19a ließe sich problemlos an das Bekenntnis Naamans in 5,15a anschließen: Elisa entließe den Geheilten dann mit dem Zuspruch: „Geh hin in Frieden / Heil“.

In der Endgestalt des Kapitels hat Elisas Antwort (19a), die die unorthodoxen Wünsche Naamans zu billigen scheint, Anlass zu Diskussion gegeben, weil diese Genehmigung der Bitten Naamans schlecht mit dtr Konzeptionen vereinbar ist. Vor diesem Hintergrund müsste es aber auch erstaunen, dass von Naaman weder Beschneidung, noch Sabbat-Halten oder überhaupt Gesetzesobservanz verlangt wird²⁷. Hier sei es dahingestellt, ob hier drängende Fragen der Diaspora angesprochen werden und ob hier Stimmen laut werden, die in Opposition zur „Hauptlinie jüdischer JHWHverehrung“²⁸ stehen.

Ob man so weit gehen kann, Naamans Reise als eine Vorabschattung einer Völkerwallfahrt zu interpretieren, sei dahin gestellt. Deutlich ist: Naaman kommt nach Israel, um Heil(ung) zu suchen. Er wird geheilt und kehrt als Geheilte und Bekehrte nach Aram zurück. Man mag erwägen, ob seine Heilung von der Krankheit noch mehr impliziert, ob sie auch sinnbildlich zu verstehen ist als Indiz eines umfassenderen Heils. Als Bekehrungsgeschichte eines Nicht-Israeliten und auf Grund einiger unüblicher Züge dieser Heilungserzählung wird das Kapitel jedenfalls spät anzusetzen sein, sicher nachexilisch, vermutlich in hellenistischer Zeit²⁹, vielleicht im 4./ 3. Jh.³⁰.

²⁴ Daher sieht von Rad, Naaman 57, den Höhepunkt der Erzählung jenseits der Heilung.

²⁵ So auch Cohn, Form 171. Hentschel, Heilung 15, vergleicht zur Kombination von Wunder und Bekehrung 1Kön 18.

²⁶ V.18 wird gelegentlich (vgl. Marinković, Frieden 11) als sekundär gegenüber V.17 verstanden. Würthwein, Bücher 302, beurteilt 5,17-19* als eine späte, nachexilische Erweiterung.

²⁷ Vgl. Marinković, Frieden 14. Aucker, Prophet 2, sieht Wundergeschichten insgesamt als nachdtr.

²⁸ Marinković, Frieden 15; er vermutet, „daß 2 Kön 5 als Lehrbeispiel gegen Tendenzen in Juda angehen will, die die Entwicklungen im Nordreich nach dessen Fall kritisch bis ablehnend betrachteten.“ Die Erzählung wolle sagen: „Es gibt auch noch andere Lösungsmöglichkeiten für eine legitime Umsetzung des monotheistischen Bekenntnisses zu JHWH, dem Gott Israels, als die des DtrG bzw. des Esra und Nehemia“ (15).

²⁹ Von Rad, Naaman 53, datiert ins 9. Jh.; Rofé, Stories ins 8./7. Jh.; Otto, Jehu 232-233, datiert vor der dtn Reform, noch ins Nordreich um 750 v.Chr. in die „Zeit des aufkeimenden Monotheismus“; Baumgart, Gott 279, sieht sie (ohne 5,1b.18) vor der

Festzuhalten bleibt: 2Kön 5 kombiniert die Wunderheilung eines Nicht-Israeliten mit dessen Bekehrung. Als Lösung für das Problem der Krankheit Naamans kommt zuerst der Prophet (5,3), dann Gott selbst (5,7) in den Blick. Das Wundergeschehen wird vom Geheilten selbst in seinem Bekenntnis (5,15b) letztlich auf Gott zurückgeführt, der sich dazu selbstverständlich des Propheten bedient hat. Damit das Wunder sich vollziehen konnte, bedurfte es allerdings auch des Vertrauens und der gehorsamen Initiative des zu Heilenden. Gott selbst tritt in der Erzählung explizit nicht in Erscheinung, sondern bleibt ganz im Hintergrund – ähnlich wie etwa in der Josefsnovelle oder im Estherbuch, wo seine Gegenwart dennoch spürbar vorausgesetzt wird³¹. Gott handelt hier durch seinen Beauftragten, den Propheten, der ein heilsames Wort an den Kranken übermittelt. Das Wunder führt zur Bekehrung, zu der Erkenntnis, dass nur der Gott Israels Gott ist, d.h. der einzige Gott für alle Völker. Dies ist eine klar monotheistische Aussage³² mit universalistischer Ausrichtung, die wiederum eine Datierung in nachexilische Zeit nahe legt.

Da zwei³³ unterschiedliche inhaltliche Momente in dieser Erzählung kombiniert werden, eine historische konkrete Ausgestaltung nicht vorliegt und die

Kultzentralisation, d.h. vor 622 entstanden; Marinković, Frieden 13, plädiert für nachexilische Entstehung; Schult, Namaans 13, geht bis ins 2. Jh. hinunter.

³⁰ Reizvoll wäre es, die literarische Machart der Erzählung noch genauer zu betrachten (vgl. dazu Cohen, Form; Baumgart, Gott). Z.B. spielt der Text mit dem Verb לעמד, das „sich hinstellen, stehen“ bedeutet, aber in Verbindung mit der suffigierten Präposition לפני „dienen“ heißt. Auch die Beziehungen zwischen Herr (יְהוָה) und Diener spielen eine besondere Rolle in dieser Geschichte, zumal da sich hier Veränderungen vollziehen (z.B. Naaman erwartet, dass Elisa vor ihn tritt; nach der Heilung tritt er vor Elisa). Unter narratologischen Gesichtspunkten wären die Leerstellen und die Frage des Spannungsaufbaus und der Gestaltschließung ein lohnender Gegenstand. Nicht zuletzt durch die relativ große Menge an beteiligten Personen haben wir ein komplexes Gebilde vor uns. Auch die Stellung der Erzählung im engeren (Aucker, Prophet, betrachtet 2Kön 2-8; Stipp, Elischa 368, sieht enge Parallelen zu 6,8-23* und erachtet beide Passagen als „Prophet-Elischa-Sammlung“) und weiteren Kontext wäre zu bedenken; so ist Naaman, der kranke Fremde, der Heilung in Israel sucht, als Gegenbild zum israelitischen König Ahasja gesehen worden, der Heilung beim Baal von Ekron (2Kön 1) sucht. Darin zeichnet sich ein königskritischer Akzent ab (Aucker, Prophet, sieht diesen schon in 2Kön 5 gegeben, während Bergen, Elisha, ein prophetenkritisches Moment wahrnimmt).

³¹ So hier bereits eingangs in der Bemerkung 5,1b.

³² Manche Ausleger – vor allem diejenigen, die eine relativ frühe Datierung des Kapitels vornehmen – sprechen hier vorsichtiger von einer monotheistischen Tendenz oder Haltung, vgl. dazu Otto, Jehu 232 mit Anm. 353 und 354.

³³ Die Gehasi-Episode in 5,19b-27 kann als eigener lehrhafter Strang angesehen werden, etwa im Sinne einer „Jüngerbelehrung“.

Hauptpersonen auch als Typisierungen aufgefasst werden können, mag man erwägen, ob man 2Kön 5 insgesamt als theologische Lehrerzählung einstuft³⁴.

2. Deuterokanonische und zwischentestamentliche Literatur

Die Erwähnungen Elis as in diesem Literaturbereich sind noch dünner gesät als die Elijas³⁵. Sir 48,12-14 hebt auf die Wundertaten Elis as ab. Der Geist Elias erfüllt ihn, und er tut doppelt so viele Zeichen wie sein unmittelbarer Vorgänger (48,12). Dabei ist die Formulierung interessant, dass die Worte aus dem Mund Elis as zu Wundern werden; denn gerade dies trifft für die Naaman-Heilung in besonderer Weise zu. Die *Vitae Prophetarum* XXII zählen die Wundertaten Elis as auf und erwähnen dabei auch Naamans Heilung: „Naiman, der Syrer, wurde durch ihn vom Aussatz gereinigt.“³⁶ Josephus, *Ant.* 8,319-9,185, bietet Nacherzählungen der Elia- und Elis ageschichten. Entsprechungen zu 2Kön 4,8-6,8 fehlen allerdings darin. Josephus, *Bell.* 4,460, erwähnt lediglich Elis as Wundertat von der Heilung einer Quelle in der Nähe von Jericho. Insofern bietet dieser Literaturbereich soweit ersichtlich keine neuen Deutungen der Geschichte aus 2Kön 5.

3. Nachwirkungen von 2Kön 5 im Neuen Testament

3.1. Das Heilungswunder

3.1.1. Die Heilung eines Aussätzigen (Mk 1,40-45 par.)

Die einzige Aussätzigenheilung bei Markus hat auf den ersten Blick keine Gemeinsamkeiten mit 2Kön 5. Ein namenloser Aussätziger (*λεπρός*³⁷) geht von sich aus auf Jesus zu und erbittet seine Hilfe. Dass er dabei vor Jesus niederfällt, unterstreicht einerseits den Bittgestus, andererseits macht er damit deutlich, dass er sich der Macht Jesu bewusst ist und diese anerkennt³⁸. Das Anliegen des Aussätzigen geben die drei Synoptiker im selben Wortlaut wieder: „Wenn du

³⁴ Marinković, *Frieden* 9; vgl. Cohn, *Form* 183, und bereits von Rad, *Naaman* 61. Als ein lehrhaftes Element mag man auch mit Aucker, *Prophet* 21, die Hinwendung des Fremden zum Gott Israels ansehen, die als vorbildlich für Israel und damit als implizite Kritik am Gottesvolk gemeint sei.

³⁵ Vgl. dazu Öhler, *Elia* 12-29, sowie Öhler, *Elia* 186.

³⁶ Schwemer, *Vitae* 553, nimmt an, dass die Aufzählungen der Wunder im Text sekundär seien; Elias und Elis as Wunder seien ursprünglich als bekannt vorausgesetzt gewesen (*Vitae* 550).

³⁷ Der Begriff ist vom selben griechischen Stamm hergeleitet wie die einschlägigen Ausdrücke in der LXX-Version von 2Kön 5.

³⁸ Die Mt-Fassung unterstreicht dies durch die Wahl des Verbums *προσκύνω*; Mt und Luk lassen den Kranken Jesus zudem mit *κύριε* anreden.

willst, kannst du mich rein machen.“ Dieser Appell an den Willen Jesu, welcher geradezu mit seiner Macht gleichgesetzt wird, ist einzigartig in den neutestamentlichen Heilungsgeschichten. Der Kranke zeigt also die Unterwürfigkeit und das Vertrauen in den Heiler, die Naaman zunächst vermissen lässt. Ein Ritual, wie Naaman es erwartete, findet hier statt: Jesus berührt den Kranken³⁹ – verletzt damit streng genommen die Reinheitsvorschriften⁴⁰ – und spricht dazu ein Macht-Wort, das ebenfalls bei allen drei Synoptikern gleich lautet: *θέλω, καθάρισθητι* (Mk 1,41). Im unmittelbar anschließenden Satz konstatieren die drei Erzähler, dass die Heilung⁴¹ sich sofort vollzieht. Daraufhin erteilt Jesus dem Mann ein Schweigegebot – bei Markus schickt er ihn noch dazu ausdrücklich weg –; er soll sich lediglich dem Priester zeigen. Insofern macht Mark 1,44 unmissverständlich klar, dass der Geheilte ein Jude ist, der der Aussatz-Torah (Lev 13,49; 14,2-32) gemäß an die Priester verwiesen wird, um die Heilung und damit seine Re-Integration in das Gottesvolk bestätigen zu lassen und das übliche Opfer zu vollziehen. Dieser vom Aussatz Geheilte ist also kein Fremder in Israel. Jesu Bemerkung *εἰς μαρτύριον ὑποῖς* „ihnen zum Zeugnis“ (1,44) lässt sich unterschiedlich interpretieren: bezeugt wird durch die Vorstellung des Geheilten bei den Priestern die Heilung als solche, die Gesetzestreue Jesu oder die Vollmacht Jesu. Nur Mk 1,45 konstatiert, dass der Mann das Schweigegebot missachtet⁴².

Die Berührung dieser Heilungsgeschichte mit 2Kön 5 beschränkt sich oberflächlich betrachtet auf die vorliegende Krankheit, den „Aussatz“, dessen Heilung als „Rein-Werden“ beschrieben wird. Betrachtet man jedoch Jesu Fähigkeit, einen Aussätzigen zu heilen, vor dem Hintergrund der alttestamentlichen Erzählung, so gewinnt seine Person an Profil. Wie der Prophet in Israel (2Kön 5,3.8) vermag Jesus Aussatz zu heilen. 2Kön 5,7.15 schreiben das Heilen Gott allein zu; der Prophet, der die (göttliche) Anweisung dem Kranken übermittelt, ist Gottes Instrument. Im Falle Jesu ist unmissverständlich klar, dass er selbst es ist, der die Heilung vollzieht, d.h. er ist nicht nur göttlicher Mit-

³⁹ Nur Mk 1,41 bietet im überwiegenden Teil der Textüberlieferung (ein Teil benennt lediglich explizit den Subjektwechsel mit *ὁ δε Ἰησους*) einen erzählenden Hinweis auf die Gemütsverfassung Jesu: manche Handschriften bieten *σπλαγχνισθεῖς*, manche *ὀργισθεῖς*, so dass Jesus entweder mitleidig oder zornig reagiert.

⁴⁰ Pesch, Jesu 61, weist darauf hin, dass der Aussätzige sich nach Lev 13,45f. Jesus nicht hätte nähern dürfen.

⁴¹ Mk und Mt verwenden dabei das Verb *καθαρίζω*, das auch in 2Kön 5 LXX als Bezeichnung für den Heilungsvorgang begegnet.

⁴² Lukas 5,15 begnügt sich (in Anlehnung an Mark 1,45) mit der summarischen Bemerkung, dass Jesus als Heiler ungeheurem Zulauf ausgesetzt ist. Matthäus bietet dazu kein Äquivalent. Wie auch in anderen Fällen haben Lukas, noch stärker Matthäus die markinische Wundergeschichte gekürzt.

telsmann, sondern selbst Gott. Insofern qualifiziert der Vergleich mit Elisa Jesus als einen Propheten, der Elisa übertrifft, weil er selbst göttlich ist⁴³.

Als Sondergut bietet Lukas 17,11-19 eine weitere Heilung von Aussatz durch Jesus. Der Abschnitt ist zweiteilig und schildert zunächst die Heilung (17,12-14): Auf der Reise durch Samarien und Gailäa (17,11) begegnen Jesus zehn Aussätzige, die sich ihm aber nicht nähern, sondern ihn von weitem um Hilfe bitten. Auch hier reagiert Jesus mit der Aufforderung, dass sie sich den Priestern zeigen sollen. Als sie sich auf den Weg machen, werden sie unterwegs rein, d.h. geheilt. Jesus begnügt sich hier mit einem Wort, einer Aufforderung, die wiederum nahe legt, dass die so Angeredeten jüdischen Glaubens sein müssen. Ein zweiter Teil führt einen von den Geheilten als Vorbild an, da nur dieser Jesus anbetend dankt. Nicht nur dadurch, dass er Dankbarkeit zeigt, fällt dieser Mann aus dem Rahmen der zehn Aussätzigen; er unterscheidet sich von ihnen auch dadurch, dass er ein Samariter (so der Erzähler 17,16), ein Fremder (*ἀλλογενής*, so Jesus in seiner Rede 17,18) ist. Da für die Samaritaner der Pentateuch das grundlegende Glaubensdokument bildet, gilt die Aussatztorah auch für diesen Aussätzigen, auch er kann sich die Reinheit von Priestern bestätigen lassen. Doch ist er aus Sicht der maßgeblichen Institutionen in Jerusalem ein Außenseiter, ein nicht Rechtgläubiger. Trotzdem ist er der einzige unter den Geheilten⁴⁴, der Glauben an Jesus zeigt. Das Detail, dass der Ausgegrenzte sich als gläubig erweist, dürfte wohl lukanischer Herkunft sein. Anbetung und Dank des „Fremden“ an die Adresse des heilenden Jesus entsprechen in gewisser Hinsicht der Bekehrung Naamans. Dass Lukas eine Assoziation in Richtung 2Kön 5 beabsichtigt, ist insofern wahrscheinlich, als er sich an anderer Stelle explizit auf die Naamanerzählung bezieht⁴⁵.

3.1.2. Die Täuferanfrage (Mt 11,2-6 // Luk 7,18-23)

Als Johannes der Täufer durch abgesandte Jünger Jesus nach seiner Identität fragen lässt, antwortet Jesus ihm mit Verweisen auf alttestamentliche Prophetie. Da die direkte Rede Jesu bei Matthäus und Lukas wörtlich übereinstimmt⁴⁶, darf man davon ausgehen, dass diese Antwort Jesu der Logienquelle ent-

⁴³ Kollmann, Jesus 225, liest Mk 1,40-45 als eine christologische Adaption und Überbietung von 2Kön 5, die Jesus als eschatologischen Propheten zeichne.

⁴⁴ Deshalb wird man annehmen dürfen, dass die übrigen Aussätzigen Juden waren.

⁴⁵ Dazu siehe unten 3.1.3.

⁴⁶ Lediglich das Tempus in dem von dem zweiten einleitenden Imperativ abhängigen Objektsatz ist unterschiedlich (Mt 11,4 Präsens; Luk 7,22 Aorist).

stammt⁴⁷. Jesus verweist auf die wahrnehmbaren Ergebnisse seines Tuns, indem er Zitate aus dem Jesajabuch miteinander kombiniert, vornehmlich Jes 35,5f. und 61,1. Die Heilung von Blinden, Lahmen, Tauben (zuzüglich der Heilung von Stummen) bildet in Jes 35 ein Zeichen der anbrechenden Heilszeit, während das Verkündigungsmotiv aus Jes 61 stammt⁴⁸. Totenerweckungen und Aussätzigenheilungen – zwei gleichermaßen schwierige Unterfangen⁴⁹ – gehen über die bei Jesaja benannten Heilserfahrungen der Endzeit hinaus und vervollständigen diesen (nachösterlichen) Wunderkatalog⁵⁰. Auch diese beiden Phänomene fußen jedoch auf alttestamentlicher prophetischer Tradition: Elia und Elisa bewirken je eine Totenerweckung (1Kön 17,17-24 und 2Kön 4,18-37). Allerdings nur von Elisa wird eine Aussätzigenheilung (2Kön 5) überliefert, so dass er Elia in dieser Hinsicht noch übertrifft⁵¹. Jesus seinerseits übertrifft Elisa; denn nach Mt 11,5 (Luk 7,22) bündeln sich in ihm die im Alten Testament prophetisch verkündigten Zeichen des Anbruchs der Heilszeit und die prophetischen Heilstaten. Damit erhält das heilende Wirken Jesu die Funktion, ihn als endzeitlichen Heilsbringer zu legitimieren. Heilungswunder aus alttestamentlichen Prophetenerzählungen tragen hier erkennbar bei zur Ausformung des Bildes Jesu als eines Endzeitpropheten⁵².

Dass Jesus seine Identität Johannes dem Täufer gegenüber ausgerechnet mit Verweisen auf prophetische Worte und Taten aus dem Alten Testament definiert, setzt insofern einen prägnanten Akzent, als Johannes selbst als Repräsentant alttestamentlicher prophetischer Tradition im Neuen Testament fungiert. Überdies wird Johannes der Täufer vor allem mit Elia in Verbindung gebracht⁵³. Indem Jesus in seiner Antwort verschiedenes prophetisches Gut in seiner Person vereint, überbietet er Johannes auch in dieser Hinsicht.

⁴⁷ Zu literarisch unabhängig von der Täuferanfragenperikope umlaufenden jüdischen (4Q 521 Fragm 1, II 8-12) und christlichen Wunderkatalogen vgl. Kollmann, Jesus 218, sowie bereits Brooke, Luke-Acts 75-76.

⁴⁸ Jes 42,7 Blindenheilung; Jes 26,19; 29,18 sprechen vom Sieg über den Tod.

⁴⁹ Vgl. dazu rabbinische Betrachtungen, Billerbeck / Strack, Kommentar IV 745.

⁵⁰ Vgl. Pesch, Jesu 42; Kollmann, Jesus 219.

⁵¹ Vgl. dazu Kissling, Characters.

⁵² Vgl. Pesch, Jesu 41. Das Jesusbild überschreitet jüdische Erwartungen. Zwar erhoffte man jüdischerseits, dass im neuen Äon Krankheit und Not verschwinden (Jes 35,5f), doch gibt es keine jüdischen Texte, denen zufolge der Messias heilt; vgl. dazu Billerbeck / Strack, Kommentar I 594.

⁵³ Vgl. dazu Öhler, Elija 190-196.

3.1.3. Elisas Aussätzigenheilung im Rahmen der ersten Predigt Jesu bei Lukas (Luk 4,24-27)

Den einzigen expliziten Verweis auf Elisas Aussätzigenheilung (und Elias wundersame Speisemehrung) bietet Lukas im Rahmen von Jesu erster Predigt, die er im Synagogengottesdienst seiner Heimatstadt Nazareth hält (4,16). Die Tatsache, dass er dort predigt, findet sich auch bei Markus (6,1-2) und Matthäus (13,54). Auch das Wort von der Ablehnung des Propheten in seiner Heimat ist bei allen Synoptikern in diesem Kontext angesiedelt⁵⁴, doch hat Lukas diese Begebenheit insgesamt in ganz eigener Weise gestaltet. Zunächst ist dieser Auftritt Jesu programmatisch für sein weiteres Wirken. Dann gibt Lukas Jesu Schriftlesung wieder. Dazu hat der Evangelist zwei verschiedene Zitate aus dem Jesajabuch – Jes 61,1-2 und 58,6 – eigenwillig miteinander kombiniert⁵⁵ und lässt Jesus diese Aussagen auf sich beziehen: in ihm habe sich das gehörte Wort erfüllt (4,21). Schließlich konstatiert Jesus, dass der Prophet im eigenen Lande nichts gilt (Luk 7,24). Daran knüpft er zwei seinerzeit sicher bekannte Beispiele aus dem Alten Testament an: Elia, der während der andauernden Hungersnot nicht zu den vielen Witwen in Israel gesandt wurde, sondern nur zu einer, nämlich der in Sarepta bei Sidon (1Kön 17,8-16), d.h. zu einer Nicht-Israelitin; und zur Zeit Elisas wurden nicht die vielen Aussätzigen in Israel rein / geheilt, sondern nur einer, der Syrer Naaman (2Kgs 5,1-14). Damit hat Gott „gerade nicht das eigentlich Nächstliegende getan“⁵⁶, so gesehen also die israelitischen Erwartungen enttäuscht. Ebenso wenig erfährt ein Prophet das Nächstliegende, denn er wird in der Heimat, wo man ihn kennt, eben nicht als solcher akzeptiert. Jesus sieht offenkundig voraus, dass man ihn in Nazareth um Wundertaten bitten könnte, und kommt diesem möglichen Anliegen zuvor. So dient der Verweis auf die beiden Beispiele zunächst im unmittelbaren Kontext als Begründung dafür, weshalb Jesus in Nazareth keine Wunder tut⁵⁷. Heilshandeln Jesu setzt nämlich den Glauben an die göttliche Vollmacht Jesu voraus. Außerdem sind die Ausführungen Jesu zugleich offen für ein Verständnis hin auf die Öffnung des Gottesvolkes für die Heiden⁵⁸. Damit erschiene das Heil nicht als

⁵⁴ Mk 6,4; Mt 13,57; Luk 4,24.

⁵⁵ Vgl. dazu Albertz, Antrittspredigt; Siker, Gentiles 76-79; und vor allem Wolter, Lukasevangelium 191-193.

⁵⁶ Wolter, Lukasevangelium 195.

⁵⁷ Vgl. dazu Wolter, Lukasevangelium 197-198. Für Siker, Gentiles 83-85, stellen 4,25-27 den Schlüssel zum Verständnis des Abschnitts Luk 4,16-30 dar.

⁵⁸ Diesen Aspekt macht Öhler, Elija 188, stark: „Um die Folgen dieser Ablehnung zu dokumentieren, verweist er auf seine Vorgänger [...]. Lukas verweist damit über die Ereignisse in Nazaret hinaus: Der Prophet Jesus bzw. seine Botschaft wird – wie

exklusiv Israel vorbehalten; es kann auch Fremden außerhalb Israels zugewandt werden⁵⁹. Jesus stellte sich damit auf eine Stufe mit den alttestamentlichen Propheten, die gerade an Nicht-Israeliten heilsam gehandelt haben.

3.1.4. Schülerbelehrung (Mt 10,7-8)

Verwiesen sei noch auf die Aussendungsrede Jesu in der matthäischen Fassung, die über die markinischen und lukanischen Versionen hinausgeht. Jesus trägt den Jüngern darin nicht nur auf, zu verkündigen, sondern auch zu heilen. Der summarische Verweis auf Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen rahmt die Erwähnung von der Behandlung Aussätziger und von Totenerweckungen, also die im Alten Testament als prophetische Taten Elias und Elisas vorgeprägten Wunderheilungen⁶⁰. Die Schlussentenz „Umsonst habt ihr’s empfangen, umsonst gebt es.“ verbietet den Jüngern, sich solche Wundertaten bezahlen zu lassen. Dies Verbot legt – zumindest den schriftkundigen Rezipienten – nahe, sich an die Gehasi-Episode in 2Kön 5,19b-27 zu erinnern, wo dies Thema ebenfalls in offenkundig lehrhafter Absicht angeschnitten wird.

3.2. Bekehrung eines Fremden (Apg 8,26-40)

Aus dieser Erzählung, die eine eigene ausführliche Betrachtung verdiente, können hier nur einige Aspekte herausgegriffen werden. Die Erwähnung des Engels (8,26) stellt zunächst sicher, dass Gott die Begegnung des Philippus mit dem Kämmerer herbeiführt. Der Schauplatz ist die Straße von Jerusalem nach Gaza hinunter – der Blickwinkel weist also bereits weg von Jerusalem. Der namenlose Fremde wird ausführlich vorgestellt: Als Schatzmeister der äthiopischen Königin ist er gesellschaftlich hochgestellt; die Herkunft aus Äthiopien, einem sprichwörtlich fernen Land, impliziert, dass er dunkelhäutig ist. Außerdem ist er ein Eunuch⁶¹ (8,27.34.36.38.39 – was die deutschen Übersetzungen meistens verbergen). Als Nicht-Israelit in gehobener Position bei Hofe, der mit Wagen und Gefolge nach Israel reist, ist er Naaman vergleichbar. Wie Naaman streng genommen durch seine Hautkrankheit der Zugang zum Gottesvolk Israel verwehrt sein müsste, so auch dem Eunuchen aufgrund seines körperlichen Defektes, jedenfalls wenn man Deut 23,2 bedenkt. Natürlich hat der Äthiopier

seine Vorbilder – über Israel hinausgehen. Das Evangelium, das von den Juden abgelehnt werden wird, wird zu den Heiden gebracht werden.“

⁵⁹ Vgl. Pesch, Jesu 47.

⁶⁰ Pesch, Jesu 45, beurteilt Mt 10,8 als sekundär gegenüber Mt 11,5.

⁶¹ Dies ist einhellige Meinung in der jüngsten Forschung, vgl. Schreiber, Beobachtungen 56; Lindemann, Eunuch 123; Schmidt, Bekehrung 192. Der Begriff bezeichnet hier also nicht einfach einen Hofbeamten. Avemarie, Tauferzählungen 289, sieht darin lediglich eine Bereicherung des orientalischen Kolorits.

keine Heilung seines physischen Zustands zu erwarten; aber indem er trotzdem in die christliche Gemeinschaft aufgenommen wird, erfüllt sich Jes 56,3-7 an ihm. Über den religiösen Status des Äthiopiens ist viel nachgedacht worden, ob er als Jude, Proselyt, Gottesfürchtiger anzusehen sei. Denn er reist ja nach Jerusalem, um dort anzubeten. Die neuere Forschung ist sich indessen recht einig, dass er ein Heide⁶² ist, der sich vom Judentum angezogen fühlt⁶³, einer, der Gott sucht⁶⁴.

Während der Heimfahrt liest er das Jesajabuch – vielleicht hat er die Schrift in Jerusalem erworben, und zwar offenkundig in der LXX-Fassung, die in 8,32f. zitiert wird. Die Lektüre gibt Philippus wiederum auf göttlichen Anstoß hin Gelegenheit, den Reisenden darauf anzusprechen und ihm ausgehend von Kernsätzen des 4. Gottesknechtsliedes (Jes 53,7-8) das Evangelium von Jesus Christus zu verkündigen. Wie in 2Kön 5 spielt auch hier das Prophetenwort eine wichtige Rolle, das hier bereits schriftlich vorliegt. Der Äthiopier will sich darauf einlassen, benötigt aber die Auslegung und Predigt eines von Gott dazu Berufenen, Philippus. Wenn der Kämmerer im Anschluss an die Verkündigung des Philippus die Taufe begehrt, liegt die Initiative zu dem Wasser-Ritual bei ihm. Der Taufwunsch dürfte stillschweigend den Glauben voraussetzen⁶⁵, doch hat spätere Überlieferung diesen Aspekt ausdrücklich klargestellt durch Einfügen von V. 37 („Philippus sprach: Wenn du von ganzem Herzen glaubst, kann es geschehen. Er antwortete und sprach: Ich glaube, dass Jesus Christus Gottes Sohn ist.“). Philippus tauft den Kämmerer – hier erscheint das Verb βαπτίζω, das in 2Kön 5 LXX das Tauchbad bezeichnete, als *terminus technicus* des christlichen Rituals. Es impliziert eine Aufnahme in die christliche Gemeinschaft. Im Vergleich zu anderen Taufgeschichten gibt es hier noch Besonderheiten: Es ist nicht von einer Geistverleihung in der Taufe die Rede – auch hier hat die Überlieferung durch einen Zusatz in V. 39 nachgebessert („der heilige Geist fiel auf den Eunuchen“⁶⁶). Es handelt sich zudem um eine Einzeltaufe, die das Gefolge nicht einbezieht.

Seine Heimreise setzt der Äthiopier voller Freude fort. Diese ist ausgelöst durch das Hören des Evangeliums und die Taufe, durch die dieser Fremde in die christliche Gemeinschaft aufgenommen wird. Die Erzählung will offenkundig

⁶² Schmidt, Bekehrung 192-193.

⁶³ Vgl. Avemarie, Tauferzählungen 281; Lindemann, Eunuch 127.132; Schreiber, Beobachtungen 52, verweist auf die lukan. Tendenz, hochgestellte Heiden offen für das Evangelium zu zeichnen

⁶⁴ Vgl. Schreiber, Beobachtungen 58.

⁶⁵ Vgl. Lindemann, Eunuch 132.

⁶⁶ Durch diesen Zusatz wird nun auch ein Engel Gottes eingeführt, der Philippus ent-rückt, statt des Geistes Gottes in der älteren Textfassung.

deutlich machen, dass das Christentum bis ins fernste Länder ausstrahlt. Wie in 2Kön 5 sucht und findet auch hier ein Fremder Heil in Israel. Sowohl Naaman als auch der Äthiopier bleiben nicht in Israel, sondern kehren in ihre Heimat zurück⁶⁷. Das Heil geht aber unmissverständlich von Israel aus – in 2Kön 5 vom Gott Israels, dem einzigen Gott, vermittelt durch Elisa, seinen Propheten; in Apg 8,26-40 wird einem Fremden das Heil auf dem Weg weg von Jerusalem, vermittelt durch einen Apostel, der das Wort von Jesus Christus, dem Gottesknecht, der aus Israel stammt, verkündigt.

4. Ausblick und Fazit

Mit der Taufe des äthiopischen Kämmerers kehren wir zurück zur Malerei des christlichen Abendlandes. Apg 8,26-40 wurde in der Malerei aufgegriffen. Das Motiv war Anfang des 17. Jh.s in den nördlichen Niederlanden die am häufigsten dargestellte Szene der bis dahin weniger üblichen Themen des NT⁶⁸ (gefolgt von den Emmaus-Jüngern, d.h. es ging um die Illustration der zwei in den reformatorischen Kirchen verbliebenen Sakramente). Ein Beispiel stammt von dem Niederländer Pieter Lastman (1583-1632), Die Taufe des Kämmerers (1608)⁶⁹.

Im Zentrum des Gemäldes stellt Lastman den Kämmerer und Philippus dar. Der Kämmerer ist dunkelhäutig dargestellt, als Mohr mit einem Perlenohrgehänge, nur mit einem weißen Lendenschurz bekleidet, der seine dunklere Hautfarbe noch betont. Bis zu den Knöcheln steht er in einem schmalen, offensichtlich fließenden Flüsschen, das im Hintergrund noch durch einen Wasserfall, der unter einem Viadukt hervorquillt, gespeist wird. In demütig gebeugter Haltung steht er da wie empfangsbereit. Ihm gegenüber und ihm zugewandt steht Philippus barfußig auf einem Felsbrocken, der vom Ufer her ins Wasser hineinragt. Dadurch ist seine Position gegenüber dem Äthiopier leicht erhöht. Daher hält er den Kopf leicht gesenkt, um den Blick auf den Täufling vor ihm zu richten. Die Gestalt des Philippus sticht farblich sehr hervor durch seine Kleidung: Über ein dunkelblaues (Farbe des Himmels) Untergewand hat er einen langen leuchtend roten (Farbe des Feuers, des Heiligen Geistes) Überwurf

⁶⁷ In diesem Zug haben Schmidt, Bekehrung, und zuvor Avemarie, Tauferzählungen, Anspielungen auf das Motiv der Völkerwallfahrt gesehen. Avemarie, Tauferzählungen 282, meint, dass die äthiopische Herkunft (vgl. dazu Zef 3,10; Jes 18,7) und die Wallfahrt nach Jerusalem aus dieser Tradition als fiktive Elemente in die Geschichte der Bekehrung eines Fremden eingearbeitet worden sein könnten. Schmidt, Bekehrung 200, hingegen erblickt hier eine Diskreditierung der Völkerwallfahrt, die sich aufgrund des Christusereignisses erübrigt habe.

⁶⁸ Sitt, Pieter 56.

⁶⁹ Berlin, Staatliche Museen zu Berlin, Gemäldegalerie; vgl. Anhang, Abb. 2.

gelegt. Da sein Haar bis auf einen Haarkranz gelichtet ist, reflektieren seine Kopfhaut und sein Gesicht das Licht, das vom Himmel aus der linken oberen Bildecke kommt: dort reißt der sonst wolkenverhangene, bedrohlich düstere Himmel auf. Dieses Licht beleuchtet zwar die Taufszene insgesamt, konzentriert sich aber am stärksten auf Philippus als den Gottgesandten. Philippus hat seine Rechte über das Haupt des Kämmerers erhoben. Eingefangen ist der Augenblick, wo er die mit Wasser gefüllte Handfläche wendet, so dass Wasser auf den Kopf des Mohren trieft. Mit seiner Linken hält er einen schweren in Leder gebundenen Folianten – eine Bibel (die also sicher mehr als nur das Jesajabuch⁷⁰ umfasst). Am Ufer im Rücken von Philippus beobachtet das Gefolge des Kämmerers das Geschehen: Ein hellhäutiger Kutscher mit weißem Turban hält auf dem Kutschbock des leichten Reisewagens die Zügel der zwei Pferde; ein dunkelhäutiger Page hält die abgelegten Kleider des Kämmerers, ein weiterer, blond gelockter Page hat seinen gefiederten roten Hut abgelegt und kniet betend, den Blick auf seinen Herrn und Philippus gerichtet. Der Weg, auf dem sie gekommen sind, steigt auf zunächst hellem, gelblichem Felsen hinter dem Kämmerer nach links hin an. In der Ferne sind einige Reisende auf dem Weg zu erkennen. Sie befinden sich ebenso im Dunkel wie die Landschaft im Hintergrund oberhalb der zentralen Szene: steile Felsen, teils bewaldet, mit zwei Gebäuden in der Höhe. Das größere von beiden befindet sich in der Mitte fast am oberen Bildrand, ein Rundtempel mit einem seitlichen Turm, der einen Sakralbau assoziiert. Jedenfalls wird dies Gebäude bereits vom Licht, das die Wolken durchbricht, angestrahlt. Überdies scheint der Wasserfall dort seinen Ausgangsort zu haben. Auf dem Fels oberhalb des Gefolges erkennt man zwei weitere Beobachter der Szene; auf der Höhe des Gefolges kommen von rechts zwei weitere dazu; ihnen mag auch der Hund gehören, der vom rechten Bildrand aus der Taufe zusieht.

Die Darstellung der Taufe des Kämmerers weist einige Ähnlichkeit auf mit der – wenngleich seltener als Apg 8,26-40 in der Malerei umgesetzten – Szene, wie Naaman sich im Jordan wäscht. Als Beispiel sei hier „Die Waschung des Naaman“ (1520), Mitteltafel eines Triptychons von Cornelis Engelbrechtsen (1468-1533) genannt⁷¹.

In der unteren Bildhälfte steht im Zentrum der Tafel der unbedeckte Naaman fast bis zu den Knien im Wasser eines schmalen Flusses, der sich nach einer Biegung im Rücken des Syrers weiter in den Hintergrund schlängelt und sich jenseits einer Brücke verliert. Links in Naamans Rücken ist auf einer Landzunge, die in dreieckiger Form in den Fluss hineinragt, sein Gefolge andeutungsweise zu erkennen (drei Männer und Kopf und Vorderbeine eines stolzen

⁷⁰ Diese dürfte der Äthiopier ja in Form einer Schriftrolle vor sich gehabt haben.

⁷¹ Kunsthistorisches Museum Wien; vgl. Abb. 3.

Schimmels mit prächtigem Zaumzeug). Naaman und die Seinen müssen die zweibögeige steinerne Brücke überquert haben, die zu einem mehrstöckigen Torbau führt, welcher die obere Mitte des Bildes dominiert. Seine obere Kuppel lenkt den Blick weiter nach oben auf eine weiße Festung und einen kegelförmigen weißen Berg dahinter, die farblich fast mit dem hell bewölkten Himmel verschmelzen. Dies dürfte Tempel und Gottesberg darstellen. Den Weg dorthin deutet der Maler an: Reisende bewegen sich auf dem Ufer rechts im Rücken Naamans, nachdem sie durch den Torbau an der Brücke gegangen sind. Dieser Weg setzt sich weiter bergan führend oberhalb dieser Reisenden weiter ansteigend fort und führt auf eine zweite, hellere Toranlage zu, jenseits derer sich die Straße den Blicken des Betrachters entzieht. Weitere Reisende, darunter auch ein Wagen, sind unterwegs auf dem linken Flussufer im Hintergrund, von wo aus sie sich der Brücke nähern. Man gewinnt den Eindruck regen Zustromes zu der mit den beiden mächtigen Toren so wohl gesicherten Festung. Farblich ist diese gesamte Szenerie recht gedämpft in bläulichen, gräulichen, grünlichen und gelblichen Tönen gemalt. Farblich sticht nur eine Gestalt im Vordergrund am rechten Bildrand hervor. Dieser bärtige Mann erscheint im Profil. Er trägt ein dunkelblaues Gewand und einen leuchtend roten Überwurf sowie rote Schuhe und Strümpfe. Auf dem Kopf hat er einen bräunlichen Turban. Er blickt auf den im Fluss stehenden Naaman von seiner erhöhten Position aus herunter und hält ein dunkles Tuch in den Händen, in das er den gebadeten Naaman offenkundig einzuhüllen gedenkt. Dieser Mann dürfte kein anderer sein als Elisa. Nach christlicher ikonographischer Tradition weisen die Farben seiner Kleidung ihn als Gottesboten (vgl. Philippus bei Lastman), der Turban als alttestamentlichen Propheten aus. Hinter Elisa ist ebenfalls im Profil noch ein weiteres, bartloses Männergesicht mit dunkler Kappe zu erkennen – dabei wird es sich um Gehasi handeln.

Christliche Malerei kennzeichnet den alttestamentlichen Propheten und Gottesmann durch seine Kleidung in gleicher Weise wie den neutestamentlichen Apostel und Verkündiger. Die Figurenkonstellation – der Gottesgesandte am Ufer, der Heide im Wasser, das Gefolge des begüterten Heiden in wartend-beobachtender Haltung am Ufer – ähnelt sich in 2Kön 5 und Apg 8,26-40 außerdem. So können Naamans Bad im Jordan und die Taufe des Äthiopiens einander in der Malerei recht nahe kommen. Wie es auch die typologische Gegenüberstellung des Bades Naamans im Jordan mit der Taufe Jesu in St. Maria Lyskirchen zeigt, wird Naamans Reinigung im Wasser mit der christlichen Taufe in Verbindung gebracht, die Heil schenkt. Die Taufe eines Erwachsenen konnte sowohl im 13. als auch im 17. Jh. in Europa nur bedeuten, dass der Taufbewerber nicht-christlicher, „heidnischer“ Herkunft war. Das heißt, dass die Erwachsenentaufe selbstverständlich die Bekehrung dieser betreffenden Person umgreift. Beide Aspekte sind im Grunde vom Neuen Testa-

ment her angelegt, auch wenn Naaman und Elisa dort nur einmal explizit vorkommen. Beide Motive – Heilung und Bekehrung – sind klare Bestandteile der Naamanerzählung in 2Kön 5.

Summary

The story of the curing of Naaman's leprosy is exceptional among the healings effected by prophets as it is prompted by an order given by the prophet *sc.* in the name of God. This means that the non-Israelite Naaman has to trust in the word's effectiveness and act according to it. Therefore, this story combines curing and conversion. Within the NT Elisha and Naaman are explicitly mentioned only by Luke (4:27); however, the synoptic gospels characterize Jesus' divine authority and power by alluding to 2Kgs 5. Also by implication the episode of the Ethiopian eunuch being baptized by Philippus includes references to the OT story, offering at the same time similar and contrasting traits.

Zusammenfassung

2Kön 5 bildet eine außergewöhnliche Wunderheilung im AT, weil sie durch ein anweisendes Gotteswort ins Werk gesetzt wird, und zwar unter der Voraussetzung, dass der ausländische Kranke diesem Wort Wirkung zutraut und dementsprechend handelt. So wird die Kombination von Heilung und Bekehrung möglich. Im NT werden Elisa und Naaman zwar nur in Luk 4 explizit erwähnt, doch profilieren die synoptischen Evangelien mehrmals die Gestalt Jesu in ihrer göttlichen Vollmacht durch implizite Anspielungen auf die Naamangeschichte. Die Taufe des äthiopischen Kämmerers in Apg 8 weist charakteristische Gemeinsamkeiten und Unterschiede zur Naamanerzählung als Bekehrungsgeschichte auf.

Bibliographie

Primärtexte:

Schwemer, A.M. (Hg.), *Vitae Prophetarum*, in: JSHRZ I,7, Gütersloh 1997, 539-658.

Forschungsbeiträge:

Albertz, R., Die „Antrittspredigt“ Jesu im Lukasevangelium auf ihrem alttestamentlichen Hintergrund, in: ZNW 74 (1983) 182-206.

Aucker, W.B., A Prophet in King's Clothes: Kingly and Divine Re-presentation in Kings 4 and 5, in: Rezetko, R. et al. (Hg.) *Reflection and Refraction*, FS A.G. Auld, Leiden 2007, 1-25.

Avemarie, F., *Die Täuferzählungen der Apostelgeschichte*. Theologie und Geschichte (WUNT 139), Tübingen 2002.

Baumgart, N.C., *Gott, Prophet und Israel. Eine synchrone und diachrone Auslegung der Naamanerzählung und ihrer Gehasiepisode (2 Kön 5)* (EThS 68), Leipzig 1994.

Bergen, W.J., *Elisha and the End of Prophetism* (JSOT.S 286), Sheffield 1999.

Billerbeck, P. / Strack, H.L., *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, I und IV, München ²1956.

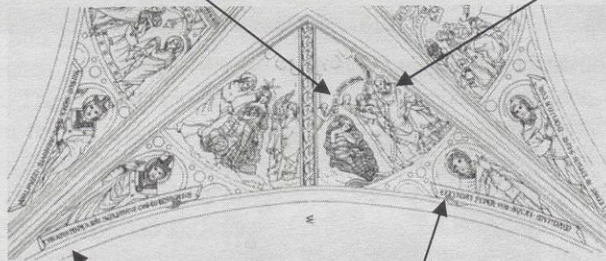
- Bovon, F., Das Evangelium nach Lukas (EKK III), Zürich / Neukirchen-Vluyn 1989.1996. 2001.2009.
- Brooke, G.J., Luke-Acts and the Qumran Scrolls: The Case of MMT, in: JSNT.SS 116 (1995) 72-90.
- Cohn, R.L., Form and Perspective in 2 Kings V, in: VT 33 (1983) 171-184.
- Gnilka, J., Das Evangelium nach Markus (EKK 2), Zürich / Neukirchen-Vluyn 1978/1979.
- Gray, J., I & II Kings (OTL), London ³1977.
- Hentschel, G., Die Heilung Naamans durch das Wort des Gottesmannes (2 Kön 5), in: Ruppert, L. / Weimar, P. / Zenger, E., Kunder des Wortes (FS J. Schreiner), Würzburg 1982, 11-21.
- Hentschel, G., 2 Könige (NEB 11), Würzburg 1985.
- Hobbs, T.R., 2 Kings (WBC), Dallas 1985.
- Kissling, P.J., Reliable Characters in the Primary History. Profiles of Moses, Joshua, Elijah and Elisha (JSOT.S 224), Sheffield 1996.
- Kollmann, B., Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum (FRLANT 170), Göttingen 1996.
- Lindars, B., Elijah, Elisha and the Gospel Miracles, in: Moule, C.D.F., Miracles. Cambridge Studies in their Philosophy and History, London 1966, 63-79.
- Lindemann, A., Der „äthiopische Eunuch“ und die Anfänge der Mission unter den Völkern nach Apg 8-11, in: Breytenbach, C. / Schröter, J. (Hg.), Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung, FS E. Plumacher, Leiden 2004, 109-133.
- Long, B.O., 2 Kings (FOTL 10), Grand Rapids 1991.
- Luz, U., Das Evangelium nach Matthäus (EKK 1), Bd. I u. II, Zürich / Neukirchen-Vluyn 1985/1990.
- Marinkovi, P., „Geh in Frieden“ (2 Kön 5,19), in: Feldmeier, R. / Heckel, U. (Hg.), Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden (WUNT 70), Tübingen 1994, 3-21.
- Moore, R.D., God Saves. Lessons from the Elisha Stories (JSOT.S 95), Sheffield 1990.
- Öhler, M., Elia im Neuen Testament (BZNW 88), Berlin / New York 1997.
- Öhler, M., Elia und Elischa, in: Öhler, M. (Hg.), Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur Biblischen Theologie, Darmstadt 1999, 184-203.
- Otto, S., Jehu, Elia und Elisa (BWANT 152), Stuttgart 2001.
- Overholt, T.W., Elijah and Elishah in the Context of Israelite Religion, in: Reid, S.B. (Hg.), Prophets and Paradigms, FS G.M. Tucker (JSOT.S 229), Sheffield 1997, 94-111.
- Pesch, R., Die Apostelgeschichte. 1. Teilband Apg 1-12 (EKK V/1), Zürich / Neukirchen-Vluyn 1986.
- Pesch, R., Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage, (QD 52), Freiburg i.Br. 1970.
- Rad, G. von, Naaman. Eine kritische Nacherzählung, in: Steck, O.H. (Hg.), Gottes Wirken in Israel, Neukirchen-Vluyn 1974, 53-64.
- Rehm, M., Das zweite Buch der Könige. Ein Kommentar, Würzburg 1982.
- Rof, A., The Prophetic Stories, Jerusalem 1988.
- Schäfke, W., Kölns romanische Kirchen. Architektur, Geschichte und Ausstattung, Köln 1996.
- Schmidt, K.M., Bekehrung zur Zerstreuung. Paulus und der äthiopische Eunuch im Kontext der lukanischen Diasporatheologie, in: Bib 88 (2007) 191-213.
- Schmitt, H.-C., Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie, Gütersloh 1972.

- Schreiber, S., „Verstehst du denn, was du liest?“ Beobachtungen zur Begegnung von Philippus und dem äthiopischen Eunuchen (Apg 8,26-40), in: SNTU A 21 (1996) 42-72.
- Schult, H., Naamans Übertritt zum Yahwismus (2 Kön 5,1-19a) und die biblischen Bekehrungsgeschichten, in: DBAT 9 (1975) 2-20.
- Siker, J.S., “First to the Gentiles”: A Literary Analysis of Luke 4:16-30, in: JBL 111 (1992) 73-90.
- Sitt, M. (Hg.), Pieter Lastman – In Rembrandts Schatten? München 2006.
- Stipp, H.-J., Elischa – Propheten – Gottesmänner (ATS 24), St. Ottilien 1987.
- Wolter, M., Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008.
- Würthwein, E., Die Bücher der Könige: 1. Kön 17- 2. Kön 25 (ATD 11/2), Göttingen 1984.
- Zeller, D., Wunder und Bekenntnis, in: BZ 25 (1981) 204-222.

Prof. Dr. Karin Schöpflin
Georg-August-Universität Göttingen
Theologische Fakultät
Platz der Göttinger Sieben 2
37073 Göttingen
Deutschland
E-mail: karin.schoepflin@theologie.uni-goettingen.de

vade lavare septies (2Kön 5,10)

vere non est Deus in terra nisi in Israhel (2Kön 5,15)



cum Christo per baptismo sepultimur et cum eo resurgemus (Kol 2,12 + 1Kor 15,51)

effundam super vos aquam mundam (Ez 36,25)

Abb. 1 Gewölbemalerei aus St. Maria Lyskirchen, Köln

Die NT-Szene (links) präsentiert Christi Taufe durch Johannes (links) in Anwesenheit zweier Männer (Engel?, rechts), die Jesu Kleider halten. Jesus selbst umfängt das Wasser wie ein Mantel. Das von einem Bischof gehaltene Spruchband kommentiert die Szene mit einer Zitatkombination, die den Sinn der Taufe knapp zusammenfasst.

Die AT-Geschichte ist in Szenen aufgliedert. Links wird Naaman im Wasser gezeigt, das auch ihn wie ein Schutzmantel einhüllt. Links über ihm ist im Profil die Gestalt eines bartlosen, das heißt jungen Mannes zu erkennen, das heißt ein Diener, dessen Spruchband Elisabs Aufforderung zum siebenmaligen Waschen enthält. In der Szene

rechts daneben steht Naaman, dem Wasser entstiegen und in einen Umhang gehüllt, dem Propheten Elisa gegenüber und spricht sein Bekenntnis. Die dem Bischof korrespondierende Prophetengestalt hält ein Zitat aus Ez 36, das auf die gottgegebene, reinigende Kraft des Wassers verweist.



Abb. 2 Pieter Lastman, Die Taufe des Kämmerers (1608)



Abb. 3 Cornelis Engelbrechtsen, Die Waschung des Naeman (1520)

Bilden Jes 6,1-11 und 1Kön 22,19-22 eine Gattung?

Ein umfassender exegetischer Vergleich.

Teil 1

Joachim Eck

1. Zwei vieldiskutierte Texte

Die in knappen, bedeutungsschweren Worten erzählte jesajanische Jahwe-Vision (Jes 6,1-11) handelt von einem außergewöhnlichen Ereignis, einem Blick des Sehers auf den Gottkönig und Urheber aller kosmischen Ordnung, der weitreichende Folgen für den Schauenden selbst und sein Volk hat. Dieser Text hat Generationen von Lesern und Exegeten immer neu zur Auseinandersetzung herausgefordert. Er hat sich als Quelle eines Gesprächs erwiesen, das angesichts der vom Text gestellten existentiellen Fragen nicht abreißt. In den letzten Jahrzehnten nahm in dieser Diskussion die Frage nach der Gattung des Textes breiten Raum ein. Viele Autoren wiesen auf die Ähnlichkeiten zwischen Jes 6 und der Vision des Propheten Micha in 1Kön 22,19-22 hin.¹ In der Tat erzählen sowohl Jes 6 als auch 1Kön 22,19-22 von einer Jahwe-Vision (vgl. Jes 6,1-4 mit Scharniersvers 5² und 1Kön 22,19b) mit anschließender Beauftragung (vgl. Jes 6,9-11 und 1Kön 22,20-22). Neben der Szenerie des thronenden, von Dienern umgebenen Gottkönigs finden sich auch einige Formulierungen in beiden Texten. Diese Ähnlichkeiten wurden bisher vielfach beachtet, über ihre Deutung im Rahmen der Gattungsdiskussion gab es jedoch unterschiedliche Meinungen. Eine von N. Habel³ vertretene Auffassung erkennt in Jes 6 die wesentlichen Elemente⁴ des klassischen Berufungsschemas wieder, das unter anderem in Ex 3,1-4,17 (E und J); Jer 1,4-10 dokumentiert ist. Die Szenerie, die den Propheten Jahwe in der himmlischen Ratsversammlung bzw. im Tempel schauen lässt, sieht Habel als Merkmal an, das aus einer zweiten, erstmals in 1Kön 22,19-22 belegten Tradition stamme. W. Zimmerli⁵ und H. Wildberger⁶ be-

¹ Vgl. Becker, Jesaja 66-68; Habel, Form 309-310; Hartenstein, Unzugänglichkeit 207-216; Kaiser, Buch 124; Sweeney, Isaiah 134f; Wildberger, Jesaja 234-236; Zimmerli, Ezechiel 18-20.

² Zu dieser Gliederung vgl. Hartenstein, Unzugänglichkeit 39-40.

³ Vgl. Habel, Form 309-314; ebenso Kilian, Jesaja 47.

⁴ Laut Habel, Form 297-314, sind dies *divine confrontation*, *introductory word*, *commission*, *objection*, *reassurance* und *sign*.

⁵ Vgl. Zimmerli, Ezechiel 18-20.

⁶ Vgl. Wildberger, Jesaja 234-236.

trachten dagegen Jes 6 und 1Kön 22,19-22 als Belege einer zweiten Gattung von Berufungs- oder Sendungserzählung, deren charakteristisches Merkmal eine Vision des göttlichen Königs inmitten seines Hofstaates mit prophetischer Wortbeauftragung sei. Demgegenüber ordnet O.H. Steck⁷ Jes 6 und 1Kön 22,19-22 zwar ebenfalls einer eigenen, vom klassischen Berufungsschema unabhängigen Gattung zu, die aus den Elementen Thronszene mit Beschlüssen, Suche eines Abgesandten, Bereitschaftserklärung eines Teilnehmers der Szene und Auftragserteilung bestehe, doch sei diese Gattung „mitnichten eine Berufungsgattung“,⁸ sondern beschreibe eine außergewöhnliche Auftragsvergabe in himmlischer Thronversammlung. Weil diese Gattung nicht für sich stehe, sondern geprägter Teil eines Berichts sei, der auch die Auftragsausführung wiedergebe,⁹ seien 1Kön 22,19-22 und Jes 6 von vornherein für den größeren Kontext des Kapitels 1Kön 22 bzw. der Jesaja-Denkschrift (Jes 6,1-8,18) verfasst.¹⁰ Der jesajanische Bericht über die Ausführung des Verstockungsauftrags schließe in der als Abschlusserklärung zu interpretierenden Passage Jes 8,16-18.¹¹ Daher sei der Verstockungsauftrag (Jes 6,9-11) auf die historische Situation des syrisch-ephraimitischen Krieges beschränkt. Dieses Ergebnis widerspricht Ansätzen, die Jes 6 als Berufsbericht und den Verstockungsauftrag als programmatisch für das gesamte Wirken des Propheten ansehen. Angesichts der weit reichenden Schlussfolgerungen, die aus der Verwandtschaft zwischen Jes 6 und 1Kön 22,19-22 gezogen wurden, überrascht es, dass keine der hier berücksichtigten Arbeiten einen detaillierten exegetischen Vergleich enthält, der nicht nur Gemeinsamkeiten, sondern auch Unterschiede sorgfältig herausarbeitet. Um in der Gattungsfrage größere Klarheit zu gewinnen, soll dies nun geschehen. Zuvor seien jedoch die Voraussetzungen des Gattungsbegriffs in Erinnerung gerufen.

2. Vorüberlegung zum Gattungsbegriff

Nach den in der Psalmenforschung erarbeiteten Kriterien setzt der Gattungsbegriff einen gemeinsamen Schatz von Gedanken und Stimmungen, den gleichen Sitz im Leben und eine übereinstimmende Formsprache voraus.¹² Diese Kriterien gelten grundsätzlich auch für die prophetische Literatur. Besonders deutlich wird dies bei den Grundgattungen der Prophetensprüche (Droh-

⁷ Vgl. Steck, Bemerkungen 153-155; ihm folgend: Kaiser, Buch 123-125.

⁸ Steck, Bemerkungen 154-155.

⁹ Vgl. Steck, Bemerkungen 155-156.

¹⁰ Vgl. Steck, Bemerkungen 155-156 und 161-165.

¹¹ Vgl. Steck, Bemerkungen 165.

¹² Vgl. Schmitt, Arbeitsbuch 417.

wort, Scheltwort, Mahnwort und Heilswort).¹³ Jede dieser Gattungen umfasst Texte, deren Schatz von Gedanken oder Stimmungen aus typischen Arten von Drohung, Mahnung, Schelte, Heilshoffnung, Klage, usw., besteht, deren Sitz im Leben die ursprünglich mündliche prophetische Verkündigung¹⁴ ist, und deren Formensprache sich in poetischer Formung, einer vorgegebenen Struktur und festen Wendungen¹⁵ zeigt.¹⁶ Um zu ermitteln, ob Jes 6 und 1Kön 22,19-22 derselben Gattung angehören, sind die Texte auf diese Kriterien hin zu untersuchen. Letztlich entscheidend ist, ob der anhand von Form- und Inhaltsanalyse ermittelte Gesamtduktus auf eine zu Grunde liegende tradierte Form hinweist.

3. Synopse des hebräischen Textes von 1Kön 22,19-22 und Jes 6,1-11

Jes 6	1Kön 22
בשנת־מות המלך עזיהו (1a)	וַיֹּאמֶר לְכֵן שָׁמַע דְּבַר־יְהוָה (19a)
וַאֲרָאָה אֶת־אֲדֹנָי (1b)	רְאִיתִי אֶת־יְהוָה (19b)
יֹשֵׁב עַל־כִּסֵּא רָם וְנֹשֵׂא (1c)	יֹשֵׁב עַל־כִּסְאִי
וְשׁוֹלֵיוֹ מִלְּאִים אֶת־הַיִּכָּל: (1d)	
שְׂרָפִים עֹמְדִים מִמַּעַל לִי (2a)	וְכִצְבָּא הַשָּׁמַיִם עֹמֵד עָלָיו (19c)
	מִימִינוֹ וּמִשְׂמֹאלוֹ:
שֵׁשׁ כְּנָפַיִם שֵׁשׁ כְּנָפַיִם לְאֶחָד (2b)	
בְּשִׁתַּיִם יִכְסֶּה פָּנָיו (2c)	
וּבְשִׁתַּיִם יִכְסֶּה רַגְלָיו (2d)	
וּבְשִׁתַּיִם יַעֲרֹף: (2e)	
וְקָרָא זֶה אֱלֹהִים וְאָמַר (3a)	
קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ יְהוָה צְבָאוֹת (3b)	
מִלֵּא כָּל־הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ: (3c)	
וַיִּנְעֻוּ אַמּוֹת הַסָּפִים מִקּוֹל הַקּוֹרָא (4a)	
וַהֲבִית יִמְלֵא עֵשֶׂן: (4b)	

¹³ Vgl. Schmitt, Arbeitsbuch 304-305.

¹⁴ Zu den Formen mündlicher prophetischer Verkündigung siehe Gunkel, Propheten 110-111.

¹⁵ Beispiele solcher Wendungen wären לְכֵן bzw. הִנֵּה beim Drohwort oder אֶל־תִּירָא beim Heilsorakel.

¹⁶ Vgl. Schmitt, Arbeitsbuch 304.

- (5a) וַאֲמַר
 (5bα) אוֹלֵלִי
 (5bβ) כִּי־נִדְמִיתִי
 (5cα) כִּי אִישׁ טָמֵא־שִׁפְתִים אָנֹכִי
 (5cβ) וּבִתְוֹךְ עַם־טָמֵא שִׁפְתִים אָנֹכִי יוֹשֵׁב
 (5d) לִי אֶת־הַמֶּלֶךְ יְהוָה צְבָאוֹת רָאוּ עֵינַי:
- (6a) וַיַּעַף אֵלַי אֶחָד מִן־הַשְּׂרָפִים
 (6b) וּבִידּוֹ רֹצֵפָה
 (6c) בְּמִלְקָחִים לָקַח מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ:
- (7a) וַיַּגַּע עַל־פִּי וַיֹּאמֶר
 (7b) הִנֵּה נָגַע זֶה עַל־שִׁפְתֶיךָ
 (7c) וְסָר עֵינֶיךָ וְחֹטְאָתְךָ תִּכְפֹּר:
- (8a) וַאֲשַׁמְעֵ אֶת־קוֹל אֲדָנָי אֹמֵר
 (8b) אֶת־מְנִי אֲשַׁלַּח וּמִנִּי יִלְדֶּ־לָנוּ
- (20aα) וַיֹּאמֶר יְהוָה
 (20aβ) מִי יִפְתָּה אֶת־אֲחָאָב
 (20aγ) וַיַּעַל וַיִּפֹּל בְּרַמַּת גִּלְעָד
 (20b) וַיֹּאמֶר זֶה בְּכֹה וְזֶה אֹמֵר בְּכֹה:
 (21aα) וַיֵּצֵא הָרוּחַ וַיַּעֲמֵד לִפְנֵי יְהוָה וַיֹּאמֶר
 (21aβ) אֲנִי אֶפְתְּנִי
 (21b) וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלָיו
 בְּמָה:
 (22a) וַיֹּאמֶר
 אֲצַא וְהִיִּיתִי רוּחַ שָׁקֶר בְּפִי כָּל־נְבִיאָיו
- (9a) וַיֹּאמֶר לְךָ
 (22b) וַיֹּאמֶר
 תִּפְתָּה וְנִסְּ־תוֹכֵל צָא וַעֲשֵׂה־כֵן:
- וַאֲמַרְתָּ לָעָם הַזֶּה
 (9bα) שְׁמַעוּ שְׁמוֹעַ וְאַל־תִּבְיִנוּ
 (9bβ) וְרָאוּ רָאוּ וְאַל־תִּרְעוּ:
- (10a) הַשָּׁמֶן לִבְהֻעָם הַזֶּה
 וְאֹזְנֵי הַכֹּבֵד
 וְעֵינָיו הַשֹּׁעַ
 (10b) פֶּן־יִרְאֶה בְּעֵינָיו
 וּבְאֹזְנָיו יִשְׁמַע
 וּלְכַבּוֹ יִבִּין וְשֵׁב וּרְפֵא לּוֹ:

וְאָמַר (11a)
 עַד־מָתַי אֲדַנִּי
 וְאָמַר (11b)
 עַד אֲשֶׁר אִם־שָׂאוּ
 עֵרִים מֵאִין יוֹשֵׁב
 וּבָתִּים מֵאִין אָדָם
 וְהִאֲדָמָה תִּשָּׂאָה שְׂמֹמָה:

4. Grundlegende formale Beobachtungen

Formal fällt zuerst auf, dass Jes 6 ein mit sprachlichen Mitteln verdichteter Text ist, der Elemente von Prosa und Poesie kunstvoll verbindet, während 1Kön 22,19-22 ganz in Prosa gehalten ist. Jes 6 enthält mehrere Inklusionen. V.1b und 5d sind durch Formen der Wurzel ראה, nämlich וַאֲרָאָה (ich sah) und רָאִי עֵינַי (meine Augen haben gesehen), sowie durch das Wort מִלֶּךְ miteinander verbunden. Jahwes Majestätstitel in V.5d (יְהוָה נְבָאוֹת) bildet eine Brücke zur in der Abschnittsmitte (V.3b) besungenen Heiligkeit Jahwes. Das Wort אֲדַנִּי (Allherr) stellt eine Inklusion zwischen V.1a, 8a und 11a her. Die in V.1b und 5d auf den Seher bezogene Wurzel ראה erscheint nochmals in V.9b als Aufforderung zum intensiven, aber nutzlosen Hinsehen, und in V.10b in negierter Form. Auf diese Weise wird das Volk mit formalen Mitteln als negativer Gegenpol zum Seher dargestellt.

Auf Grund parallel oder chiasmisch aufgebauter Satzstrukturen und Wortwiederholungen zeigen viele Verse einen eleganten Wechsel zwischen Zweier- und Dreiergruppierungen. Diese Strukturen sind nur teilweise nach den Prinzipien des Parallelismus membrorum als Bikolon oder Trikolon ausgestaltet.¹⁷ Häufiger werden sie durch Wiederholung von Signalwörtern gebildet, so z.B. in V.5 durch ein dreimaliges כִּי. Ähnlich ergibt sich in den Versteilen 2a und 2b durch die Wiederholung der Präposition ל eine Zweiergruppe, in der die Seraphim zuerst in ihrer Abhängigkeit von Jahwe (עֹמְדִים מִמֶּעַל לוֹ) und dann in ihrem Erscheinungsbild als Geschöpfe Jahwes (שֵׁשׁ כְּנָפִים לְאַחַד) betrachtet werden. Die daran anschließende Dreiergruppe (Versteile 2c-e) erhält ihre dreigliedrige Struktur durch die Wiederholung von בְּשִׁתָּיִם, die dreimalige Verwendung einer Verbform der Präfixkonjugation (jeweils 3. Pers. Sg. m.) sowie durch eine parallele Satzstruktur (Instrumentalis – Prädikat einschließlich Subjekt – [Objekt]). Innerhalb der Dreiergruppe von V.2c-d bilden die Versteile 2c und 2d ein Paar, das durch die Wiederholung der Verbform יִכְסֶה und ein folgendes Objekt gekennzeichnet ist. V.3 zeigt ähnlich wie V.2 eine intensive formale

¹⁷ Vgl. Beuken, Jesaja 40-41.

Gestaltung, die dem Text einen poetischen Charakter gibt. Er besitzt eine dreigliedrige Struktur, die aus der Beschreibung der Aktivität der Seraphim (3a), der Verkündigung von Jahwes Heiligkeit (3b) und der Kundgabe des Verhältnisses von Jahwes Herrlichkeit (כְּבוֹדוֹ) zum irdischen Dasein (3c) besteht. Unter diesen drei Gliedern steht der Versteil 3a als Szenenbeschreibung, die in sich symmetrisch aufgebaut ist (Verbform – Pronomen הָ – Präposition אֶל als Symmetrieachse – Pronomen הָ – Verbform), den Versteilen 3b-c gegenüber, die eine wörtliche Rede bilden. V.3b sticht durch das dreimalige שְׂרָפִים und den zweigliedrigen Gottesnamen besonders hervor. V.4 ist zweigliedrig, aber weder streng parallel noch streng chiasmisch strukturiert und besteht aus der Beschreibung des Bebens (4a) und des sich ausbreitenden Rauchs (4b). Die eben skizzierte Anordnung der Versteile in Zweier- bzw. Dreiergruppen ergibt insgesamt ein chiasmatisches Schema: V.2a-b – V.2(c-d)+e – V.3a+(b-c) – V.4a-b, also: Zweiergruppe – Dreiergruppe (2+1) – Dreiergruppe (1+2) – Zweiergruppe. Der so geformte Teil der Erzählung (Verse 2-4) umfasst inhaltlich die Schilderung der Seraphim, ihres Tuns und der dadurch ausgelösten Wirkung. Obwohl auch V.5 noch eine Wirkung des Rufs der Seraphim beschreibt, ist er gleichzeitig ein Neueinsatz, weil hier der Seher nicht mehr nur auf der Ebene der Erzählzeit als Augenzeuge berichtet, sondern sich erstmals als Betroffener auf der Ebene der erzählten Zeit zu Wort meldet. In der gerade erläuterten Szene der Seraphim hebt sich V.4 von den Versen 2-3 ab, weil er keine intensive sprachlich-stilistische Formung aufweist. Dasselbe gilt auch für V.1. Als Erklärung dieses Befunds bietet sich an, dass die Verse 1 und 4 in der irdischen Sphäre, die Verse 2 und 3 dagegen in der Sphäre Jahwes spielen. So wird schon durch die formale Gestaltung die irdische Sphäre als chaotisch (und somit todesnah), die Sphäre Jahwes jedoch als kosmisch geordnet charakterisiert. Im übrigen Text finden sich viele weitere Ausgestaltungen der beschriebenen Art. Das Ausgeführte genügt als Beispiel, um die poetische Formung zu veranschaulichen, die Jes 6 als hoch verdichtete Kunstprosa oder Prosagedicht ausweist.

1Kön 22,19b-22 verwendet dagegen keine poetische Formensprache, sondern betont den Fluss und die Dramatik des Geschehens. Anstatt kunstvoller Textverdichtung zeigt die Vision Micha ben Jimlas eine Tendenz zur dramatischen Zuspitzung. Die vorherrschende Textform ist der Dialog, der nach der Beschreibung des „Bühnenbildes“ (V.19b) einsetzt. Entsprechend häufig, nämlich siebenmal, erscheint in 1Kön 22,20-22 die Wurzel אָמַר. Eine große Zahl von Verben unterstreicht die Dramatik und Dynamik des Geschehens. Insgesamt finden sich in V.19b-22 nicht weniger als 22 Verbformen, jeder dieser Verse beginnt mit einer Verbform. Während die einleitende Szenenbeschreibung (V.19b) noch zwei Partizipien enthält (עֹמֵד und יֹשֵׁב), findet sich nach Einsetzen der Handlung nur noch ein weiteres. Die dynamischen Verbformen

der Präfixkonjugation und, in V.22, des Imperativs dominieren. Die Handlung enthält dramentypische Elemente wie das Auftreten eines Heeres, die Planung einer tödlichen Intrige im Kontext kriegerischer Auseinandersetzungen, eine Beratung vor Jahwes Thron mit Auftragsvergabe. Daher lässt sich 1Kön 22,19b-22 als dramatische Prosa charakterisieren.

Jes 6 und 1Kön 22,19b-22 unterscheiden sich nicht nur in der Textsorte, sondern auch in der Erzählperspektive. Die Erzählung Jes 6,1-11 ist in der ersten Pers. Sg. gehalten und gibt die Sicht des von Jahwe beauftragten Propheten wieder (prophetischer Selbstbericht in der Ich-Form¹⁸). 1Kön 22,19-22 ist dagegen eine wörtliche Rede innerhalb der Erzählung 1Kön 22, deren Sprecher der am Visionsgeschehen unbeteiligte Zeuge Micha ist.

Der obige Vergleich hat die trotz manch wörtlicher Parallele bestehenden formalen Unterschiede zwischen beiden Texten verdeutlicht. Jes 6 ist Kunstprosa von unerhört komplexer Architektur, 1Kön 22,19b-22 trägt dagegen die Züge einer sprachlich schlicht gestalteten Dramenminiatur, die in eine Prosaerzählung eingeflochten ist. Im Hinblick auf die Gattungsfrage ist festzuhalten, dass die formale Gestaltung beider Texte eher wenig Anhaltspunkte für eine gemeinsame Formensprache enthält. Die beobachteten Unterschiede schließen jedoch die Annahme einer gemeinsamen Gattung nicht gänzlich aus, da prophetische Schriftsteller überkommene Erzähltraditionen, die sie aufgriffen, häufig kreativ verarbeiteten.¹⁹ Dies kann sich im Grad der poetischen Formung des Textes niederschlagen. Eine gattungstypische Formensprache müsste dann innerhalb der Textstruktur zu finden sein.

5. Die Struktur der beiden Texte

Sucht man in den Texten nach Ähnlichkeiten, die nicht nur enthalten sind, sondern auch in derselben Reihenfolge erscheinen, so ergibt sich ein Schema mit fünf Punkten:

- Vision des thronenden Gottes (Jes 6,1b und 1Kön 22,19b) und
- der in Thronnähe bereitstehenden dienenden Wesen (Jes 6,2a und 1Kön 22,19c);
- Frage Jahwes nach einer Person, die zur Sendung bzw. Auftragsübernahme bereit ist (Jes 6,8a-b und 1Kön 22,20aα-β);
- freiwillige Meldung eines der Anwesenden (Jes 6,8c und 1Kön 22,21a);
- Sendung bzw. Beauftragung dieser Person durch Jahwe (Jes 6,9a und 1Kön 22,22b).

¹⁸ Vgl. Wildberger, Jesaja 234.

¹⁹ Vgl. Gunkel, Propheten 109-110.

Darüber hinaus enthalten beide Texte Elemente ohne Entsprechung im jeweils anderen Text sowie weitere inhaltliche Ähnlichkeiten, die je unterschiedlich ausgestaltet oder an unterschiedlicher Stelle eingefügt sind und so auf strukturelle Unterschiede, d.h. eine abweichende Form, hinweisen. Keine Entsprechung in 1Kön 22,19b-22 hat die Datierung in Jes 6,1a, die das Erzählte als für sich stehendes Ereignis charakterisiert. 1Kön 22,19b-22 ist dagegen als wörtliche Rede wesentlich enger mit dem Kontext verflochten als Jes 6. Beide Texte schildern eine Vision, in Jes 6 ist aber der Visionär selbst Jahwes Beauftragter, während er in 1Kön 22,19b-22 unbeteiligter Zeuge, der Beauftragte dagegen ein Geist des Himmelsheers ist. Dieser Unterschied in der Konstellation hat inhaltliche Konsequenzen. Indem der Seher in Jes 6 nicht nur die Vision hat, sondern auch von Jahwe einen Auftrag empfängt, soll er als zunächst unreiner Mensch in Jahwes Sphäre hinein genommen werden (vgl. Jes 6,8-9a), die durch absolute Heiligkeit gekennzeichnet ist (vgl. Jes 6,3b). Dies macht eine Reinigung erforderlich (vgl. Jes 6,5-7). Da er nicht nur Verkünder, sondern Ausführender von Jahwes Plänen ist (vgl. Jes 6,9b-11), hat das neu begründete Dienstverhältnis zu Jahwe eine besondere Qualität. Demgegenüber ist Micha ben Jimla ausschließlich Verkünder der göttlichen Pläne, die durch den beauftragten Geist und, rein mechanisch, durch Ahabs Hofpropheten ausgeführt werden. Bei dieser Konstellation kommt der Gegensatz zwischen Jahwes Heiligkeit und menschlicher Unreinheit nicht in den Blick. Die unterschiedliche Konstellation beider Texte erklärt somit den augenfälligsten Unterschied in der Struktur beider Texte, nämlich den Einschub Jes 6,2b-7, der sich zwischen der Vision Jahwes inmitten seines Gefolges (Jes 6,1-2a bzw. 1Kön 22,19b) und seiner Frage nach einem geeigneten Gesandten (Jes 8a-b bzw. 1Kön 22,20a-β) befindet.

Die Auftragsvergabe und das Auftragsziel erscheinen in beiden Texten an unterschiedlicher Stelle. In Jes 6 wird der Auftrag erst nach der Sendung des Sehers, das Ziel der Verwüstung des Landes erst auf seine Rückfrage hin genannt (Jes 6,11b). In 1Kön 22,19b-22 sind dagegen Auftrag und Ziel schon in Jahwes Frage enthalten, wer Ahab betören wird, damit er im Krieg fällt (1Kön 22,20a). Dieser Unterschied bedeutet inhaltlich, dass Jahwe in Jes 6 eine Person sucht, die sich ohne Rücksicht auf einen bestimmten Auftrag senden lässt, während in 1Kön 22,19b-22 die Sendung von vornherein an den konkreten Auftrag gekoppelt ist (Näheres dazu unter 6.4 und 6.5). Ferner erheben die um den Thron versammelten Wesen ihre Stimmen (Jes 6,3 und 1Kön 22,20b) an einer je unterschiedlichen Stelle in der Erzählstruktur, nämlich in Jes 6 vor der Frage nach einem geeigneten Gesandten, um Jahwes Heiligkeit zu verkünden, in 1Kön 22,19b-22 dagegen erst nach der entsprechenden Frage zum Zweck der Beratung. Die damit verbundenen inhaltlichen Konsequenzen werden unter 6.3 dargestellt.

Ein weiterer struktureller Unterschied zwischen Jes 6 und 1Kön 22,19b-22 besteht darin, dass die Rückfrage Jahwes in 1Kön 22,21b (בְּמַה – auf welche Weise?), mit der er auf die Meldung des zur Auftragsübernahme bereiten Geistes reagiert, und die Antwort des Geistes (1Kön 22,22a) mit dem Vorschlag, zu einem Lügegeist im Mund von Ahabs Propheten zu werden, keine Entsprechung in Jes 6 haben. Dieser Unterschied beruht darauf, dass Jahwe in 1Kön 22,19b-22 prüft, welches der vielen Mitglieder des Himmelsheeres seinen Plan am besten ausführen kann, während in Jes 6 eine solche Prüfung entfällt, weil nur der Seher als der einzige anwesende Mensch einen prophetischen Verkündigungsauftrag erfüllen kann (siehe dazu unter 6.4). Umgekehrt findet sich ausschließlich in Jes 6 eine Rückfrage des Sehers in Reaktion auf den befremdlichen Auftrag Jahwes (V.11a: עַד-כִּמָּוֶה אֲדִירָי – wie lange, Allherr?). Die Frage ist dadurch motiviert, dass Jahwe in Jes 6,9-10 den Seher beauftragt, als Verstockungsprophet zu wirken, ohne das damit verfolgte Ziel zu nennen. In 1Kön 22,19b-22 stellt Jahwe dagegen einen bestimmten Auftrag mit vorgegebenem Ziel vor, um dessen Ausführung sich Mitglieder des Himmelsheeres mit konkreten Vorschlägen bewerben können.

Die Gegenüberstellung der strukturellen Gemeinsamkeiten und Unterschiede zeigt, dass einerseits die fünf gemeinsamen Elemente eine aus den Abschnitten Thronvision und Beauftragung bestehende Grundstruktur ergeben, die hinreichend kohärent ist, um eine Erzählform zu bilden. Andererseits belegen die Unterschiede in Konstellation und Aufbau, dass diese Form strukturell je nach Erzählstoff erheblich variieren kann. Dieser Befund deutet insgesamt weniger auf eine Gattung im strengen Sinn als auf eine variable Erzählform hin, in der formfremde Motive und Elemente kreativ verarbeitet sein können. Ob sich diese Tendenz bei den kleineren Texteinheiten bestätigt, wird nun durch einen Einzelvergleich ermittelt.

Dipl.-Theol. Joachim Eck
Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt
Lehrstuhl für Alttestamentliche Wissenschaft
Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6
85072 Eichstätt
Deutschland
E-Mail: joachim.eck@ku-eichstaett.de

Blessing in Text and Picture in Israel and the Levant

A Comparative Case Study on the Representation of Blessing in Hirbet el-Qom and on the Stela of Yehawmilk of Byblos*^{U;U}

Teil 2 _U

Martin Leuenberger

2.2 The Stela of Yehawmilk of Byblos

The second primary source to discuss here has been chosen precisely because it reveals an analogous state of affairs in the Levantine area some three centuries later: The Phoenician temple consecration inscription of Yehawmilk of Byblos (which since 1967 resides in the Louvre [AO 22368]). The limestone stela with the dimensions of 114 x 55 cm. was found in 1869, but only 50 years later, around 1920, the bottom corner of the right side, the so-called connecting piece, was recovered by Maurice Dunand¹. Both parts date approximately from the late 5th century BCE and were probably discovered – the circumstances remain somewhat doubtful – in the courtyard of the large temple of the Lady of Byblos, the stela standing between two stone lions made of the same material as the stela. The front side contains a pictorial composition covering the upper third of the stela; below a double dividing line, an inscription is incised.

* The following study was written at the Warburg Institute, London, where I enjoyed the privilege of spending several months during 2006 as a Henri Frankfort fellow; parts of earlier drafts have been presented there and at the SBL Annual Meeting in Washington. That it is concerned to a considerable extent with the relevance of pictures or iconographic constellations seems not inappropriate at a place founded by Aby M. Warburg, one of the originators of the (later so-called) iconic turn (cf. only Gombrich, *Aby* 312-317; Didi-Huberman, *Préface*; Michaud, *Aby*, esp. 73-77.238-239).

¹ Cf. Dunand, *Stèle 57-59*; Dunand, *Fouilles 56-57*; Vogüé, *Stèle 24-26*.

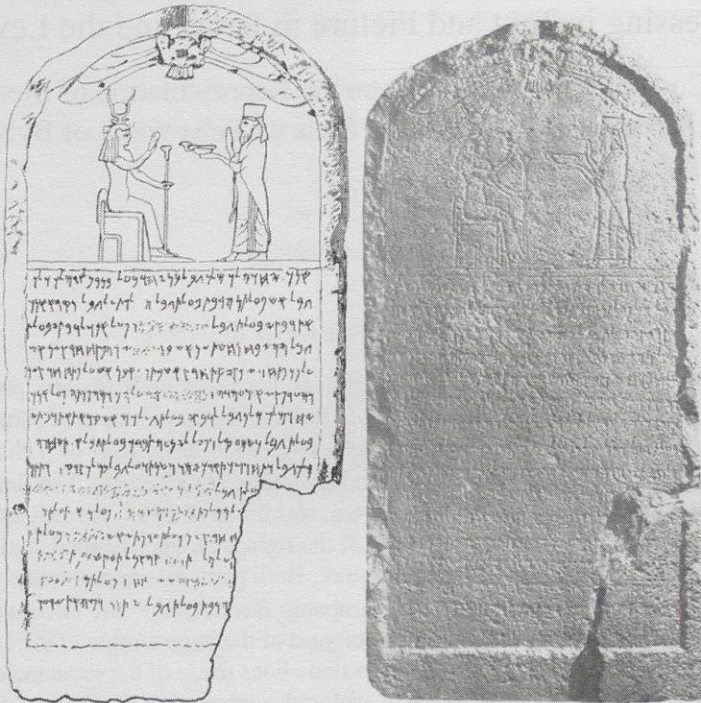


Fig. 3: Drawing and Photography of the Stela of Yehawmilk of Byblos²

2.2.1 Blessing in the Temple Consecration Inscription

The inscription belongs to the genre of temple consecration inscription while, with respect to the theme, blessing is the central issue. This temple consecration and blessing-inscription is incised below the double dividing line, and it is with 16 lines comparably long. As mentioned, due to the heavy weathering, the text can no longer be fully deciphered; nevertheless, the following reconstruction seems to me the most probable one, and the text certainly allows for an interpretation of the relatively well-preserved and barely disputed blessing-passages, which will suffice in the present context.

² The drawing is taken from de Vogüé, *Stèle 28-29*, the photography from Dunand, *Stèle Pl. V* (see Dunand, *Byblos 33*; Gubel, *Art 65* [P. Bordreuil / E. Gubel]; Jidejian, *Byblos Fig. 104*; CIS 1 / *Tabulae*, Pl. 1; ANEP, Fig. 477). The picture's quality is moderate, but due to the stela being so weathered, the legibility of the picture and particularly the text anyway is limited and quite delicate.

- 'nk yhwmlk mlk gbl bn yhrb'l bn bn 'rmlk mlk* (1) I <am> Yehiawmilk, king of Byblos, the son of Yahiarba'al, the grandson of Urimilk, king of
- gbl 'š p'ltm hrbt b'lt gbl mmlkt³ 'l gbl wqr⁴ 'nk* (2) Byblos: Me made the mistress, the Lady of Byblos king over Byblos. And as I called
- 't rbty b'lt gbl wšm⁵ [h']⁵ q'l wp'l 'nk lrbty b'lt* (3) my mistress, the Lady of Byblos, [she] heard (my) call. And I made for my mistress, the Lady of
- gbl hmzbnh nhst zn 'š bhs[sr]n⁶ z whpth⁷ hrs zn 'š* (4) Byblos, this altar of bronze, which <stands> in this cou[rtyard], and this gate of gold, which
- 'l pn pthiy z wh'p⁸ hrs 'š btk⁸ 'bn 'š 'l pth hrs zn* (5) <is> in front of this gate of mine, and the winged solar disc of gold, which <is set> in the midst of the stone, which <is> above this gate of gold,
- wh'rpt z' w'mdh whk[p]m⁹ 'š 'lhm wmspth p'l 'nk* (6) and this portico and its pillars and the L[io]ns, which <are> upon them, and its roof. I made <these things>,

³ The affirmative form often possesses a concrete meaning: 'king, ruler' (cf. Krahmal'kov, Dictionary 293; Tomback, Lexicon 184).

⁴ It remains unclear whether this form is an affirmative conjugation or, more probably, an absolute infinitive (cf. Friedrich / Röllig, Grammatik § 170; so Dupont-Sommer, Inscription 38; even a participle is assumed by de Vogüé, Stèle 32; CIS 1 / 1, 5).

⁵ So with Gubel, Art 65 (Bordreuil / Gubel); TUAT 2/4 587 (Butterweck), while Dunand, Stèle 74 reads: [k šm't 't q]l (similarly also KAI 2,13; Fecht, Metrik 194); cf. for the content I.8.

⁶ With CIS 1 / 1, 5.7; de Vogüé, Stèle 28,32-33; Dupont-Sommer, Inscription 39; ANET³, 656; Gubel, Art 65 (Bordreuil / Gubel); against this reading KAI II,12-13; Fecht, Metrik 194 (without a positive proposal), and Dunand, Stèle 74-76, opts for bh[l]wn z: 'dans ce sanctuaire'.

⁷ Probably deriving from pth I: 'door, gate' (see Tomback, Lexicon 273), not pth II: 'engraving, inscription' (which would presuppose another inscription [so ANET³, 656; Krahmal'kov, Dictionary 409]); so with Wagner, Einfluss 16 with note 5; Fecht, Metrik 196; TUAT 2/4 587 (Butterweck); Gubel, Art 65 (Bordreuil / Gubel), against KAI II,12.

⁸ So Dunand, Inscription 74.77-78; KAI I,2; II,12.14; Dupont-Sommer, Inscription 39-40; Puech, Remarques 161; Fecht, Metrik 194; Gubel, Art 66 (Bordreuil / Gubel); differently Yeivin, 'Édüth 18-19 reading wh'dt, which he interprets as a headdress of the king.

⁹ So Dunand, Stèle 74.79-80; Gubel, Art 65 (Bordreuil / Gubel); differently KAI I,2; II,12.14; Dupont-Sommer, Inscription 40; Fecht, Metrik 194 whk[t]m: 'und die

- yhwmlk mlk gbl lrbty b'lt gbl kn's qr't 't rby* (7) Yehawmilk, king of Byblos, for my mistress, the Lady of Byblos: As I called to my mistress,
- b'lt gbl wšm' ql wp'l ly n'm tbrk b'lt gbl 'yt yhwmlk* (8) the Lady of Byblos, she heard (my) call and rendered me peace. The Lady of Byblos will / may bless Yehawmilk,
- mlk gbl wthww wt'rk ymw wšntw 'l gbl k mlk šdq h' wtn* (9) king of Byblos, and she will / may keep him alive, and she will / may prolong his days and years over Byblos, for he is a righteous king. And will / may give
- [lw hrbt b] 'lt gbl hn l'n 'lnm wl'n 'm 'rs z whn 'm 'r¹⁰* (10) [him the mistress, the L]ady of Byblos favour in the eyes of the gods and in the eyes of the people of this land and favour <for> the people of this la-
- s z¹¹ [qnmy 't]¹² kl mmlkt wkl 'dm 'š ysp lp'l ml'kt 'lt mz* (11) nd. [Whoever you are,] every king and every man who continues to do work on this
- bh zn [w'lt pt]h hrs zn w'lt 'rpt z' šm 'nk yhwmlk* (12) altar [and on] this [gat]e of gold and on this portico – my name, Yehawmilk,
- mlk gbl [tšt 't]k¹³ 'l ml'kt h' w'm 'bl tšt šm 'tk w'm is* (13) king of Byblos [you should put with you]rs upon that work. And if you do not put (my) name with yours, and if you re-

Kapitüle (?) (similarly Wagner, Einfluss 16.22; TUAT 2/4 587 [Butterweck]; Hartenstein, Angesicht 111; CIS 1 / 1, 7f for *wh[r'šm]*).

¹⁰ Effacing the redundancies and reading with Dupont-Sommer, Inscription 40-41; KAI II,12.15: *whn l'n 'm 'rs z*: 'und Gnade / Gunst in den Augen des Volks dieses Landes' remains very much open to doubt.

¹¹ For the first 7-8 letters of l.11-16 see the connecting piece; since it remains missing, we still depend on the edition of Dunand, Fouilles 56-57.

¹² With Dunand, Stèle 74.80; ANET³ 656; TUAT 2/4 588 (Butterweck); Gubel, Art 65 (Bordreuil / Gubel) exactly following the parallel formulations in the Ešmun'azar-inscription 1.4 (different still are KAI I,2; II,12.15: [*whn l'n*] *kl mmlkt*: 'und <Gnade> vor allen Königen').

¹³ So do complete most editors – based on the continuation of the line (e.g. Dupont-Sommer, Inscription 42-43; differently Dunand, Stèle 74.81: [*pn bkl y]p'l*: 'je tournerai ma face contre quiconque fera', Halevy, Inscription 191-192.196-197: [*k 'nk] p'l*: 'car je suis l'auteur', and Clermont-Ganneau, Stèle 8.34: [*qnmy l]p'l ml'kt h'*: 'j'adjure l'auteur du travail susdit').

- $\overset{\circ}{r} \overset{\circ}{m}[l']kt z^{\circ 14} [wts]g^{15} 't h[...]z^{\circ} dl ysdh^{16}$ (14) move this w[or]k [and trans]fer this
 'lt mqm z wigl [stela (?)] with its base from this place
 and uncovers
 $\overset{\circ}{m}strw \overset{\circ}{sr}h[w]^{17} hrbt b'lt gbl 'yt h'dm h'$ (15) its hideout, (then) will / may the
 wZR 'w mistress, the Lady of Byblos destroy
 [him,] that man and his seed,
 't pn kl 'ln g[bl] (16) before all the gods of Byblos.

A short recapitulation of the course and the sequel of the inscription's statements highlights the *relevance of blessing*, in which the temple consecration inscription obviously reaches its climax as the textual strategy of time and content prove:

- The inscription starts – after a self-introduction in l.1-2 – with a retrospect on Yehawmilk's prayers and their fulfilment by the Lady of Byblos. This experience causes the following temple construction resp. renovation accomplished by Yehawmilk, thanking the Goddess for making him king over Byblos ($p'ltm hrbt b'lt gbl mmlkt 'l gbl$, l.2) and answering his prayers (l.2-7). The retrospect concludes with the summarising declaration that $wp'l ly n'm$: 'and the Lady of Byblos rendered me peace / benefaction' (l.8)¹⁸.
- Shifting consequently to present and future, the temple consecration inscription culminates in the well-founded plea or wish (or declaration)

¹⁴ Against Dunand, Stèle 74.82.85: $w'm tr / b m[l']kt z'$: '(et) si tu agran / dis cet ouvrage (là)' (see Dunand, Fouilles 56: l.14: $b b[m]wt zn$).

¹⁵ With Dupont-Sommer, Inscription 43; Fecht, Metrik 194. Gubel, Art 65 (Bordreuil / Gubel) omit in their transliteration (not in the translation) the *w* and read only $[ts]g$. – Puech, Remarques 162, reads differently: $w[t]str hpth hrs lysdh$: 'et / ou que tu caches la sculpture en or à sa fondation'.

¹⁶ In l.14, the reconstruction meets its limits. At least $ysdh$: 'its base, fundament' (see Krahmalkov, Dictionary 211) is related to a previous feminine substantive and probably refers to the inscription (Dupont-Sommer, Inscription 43; TUAT 2/4 588 [Butterweck]; Gubel, Art 65 [Bordreuil / Gubel]).

¹⁷ Differently Dunand, Stèle 74.83: $kl hsr h'lt mqm z [wk]l / hstrw tpr[hw]$: 'quiconque enlèvera ce qui est au-dessus de cet endroit là ou quiconque / le cachera' (see Dunand, Fouilles 56: l.15: $.t trw \cdot bb$). – In the context of blessing (and therewith cursing) we may state more precisely that srh means 'destroy, extinguish', but not literally 'curse' (with Dupont-Sommer, Inscription 44; see Krahmalkov, Dictionary 348-349: 'make stink, render offensive'; see also below after note 19).

¹⁸ For this spectrum of meaning cf. Kronholm, 𐤊𐤍𐤏 500-502; Krahmalkov, Dictionary 331, s.v. II,3; Tomback, Lexicon 216, s.v. III,2a (kindness); Hartenstein, Angesicht 107-108.111.

for present und future blessing: *tbrk b 'lt gbl 'yt yhwmlk*: ‘The Lady of Byblos will / may bless Yehawmilk’ (1.8), *k mlk sdq h*: ‘for he is a righteous king’ (1.9). With respect to content, this wish means a long life: *wthww wt 'rk ymw wšntw 'l gbl*: ‘And she will / may keep him alive, and she will / may prolong his days and years over Byblos’ (1.9) as well as favour from gods and people: *wttw lw hrbt b 'lt gbl hn l'n 'lmm wl'n 'm 'rs z*: ‘And the mistress, the Lady of Byblos, will / may give him favour in the eyes of the gods and in the eyes of the people of this land’ (1.9-10).

- Finally, the inscription concludes with remarks securing the temple renovated by Yehawmilk and ‘cursing’ any possible destroyer of the building (1.11-16).

Based on this outline of the inscription’s composition¹⁹, which establishes blessing as the main and central theme, we are now in a position to describe the *specific constellation of blessing*.

- *Linguistically*, the blessing-statement is formulated rather succinctly, not revealing any distinct formulaic structure. The verbal clause in affirmative conjugation may represent an indicative statement (in the future) or a jussive wish (again in the future)²⁰. So, the context becomes decisive, however giving no stringent clue either; nevertheless, according to my view, it favours a jussive wish.
- With regard to *content*, as we saw, the endurance and quality of life is central as is dominion (over Byblos) and favour before the gods (resp. the main goddess of the city: *hrbt b 'lt gbl*) and the people of Byblos. While focusing on the life span is common in the Ancient Near East, the second accent on (public) favour seems to reflect the official position of King Yehawmilk, which fits to the stela’s character as an official document of state religion.
- *Causing* the blessing is the Mistress, the Lady of Byblos (*hrbt b 'lt gbl*), appearing in this stereotypical form of title – her proper name is unknown to us – repeatedly in the text. As other sources testify, she possessed in Byblos a temple nearly since the foundation of a proper city, i.e. since ca. 3000 BCE, and acquired in certain times an inter-

¹⁹ Interestingly enough, as I learn only now, this analysis of the sequence of tenses corresponds to ANET³ 656 beginning a new paragraph in 1.1, 8, 11 (for 1.8 see already Clermont-Ganneau, Stèle 7).

²⁰ Cf. for the morphological indistinguishability of imperfect and jussive Friedrich / Röllig, *Grammatik* § 261.263-264; Harris, *Grammar* 40-41.

national reputation²¹. Covering a wide range of competence, she acted – notably also during the 1st Millennium BCE – as “the leading dynastic deity of that city [sc. Byblos, M.L.]”²². In our artefact, she appears exactly in this function. While she possibly “is to be equated with the great Canaanite goddess Asherah, this deity could have been a syncretistic deity that combined some of the aspects of Asherah, Ashtarte, and Anath”²³. Therefore, providing blessing stands in complete accordance with this character of hers: Our inscription takes it for granted that she is concerned with blessing, neither giving a reason for it nor exposing a problematisation. The Lady of Byblos, representing the only acting deity in the text²⁴, provides blessing and also sort of intermediates the blessing for Yehawmilk securing favour before the gods and the people of Byblos (l.10-11).

- The *receiver* of blessing obviously is Yehawmilk, king of Byblos²⁵. Since he acts as the official representative of the city-state within the Persian empire’s satrapy Syria, blessing – establishing the central theme in one of his central inscriptions – constitutes a basic factor of the official state religion of the Persian time Byblos (of Yehawmilk).
- Despite Yehawmilk being given unconditioned blessing, the wish (or, less probably, the declaration) of blessing receives a *justification*: In actual fact, the blessing roots in and bases on the former conduct of Yehawmilk as the textual strategy makes clear. Additionally, an explicit reason for the blessing is given: *k mlk šdq h’*: ‘for he is a righteous king’ (l.9). The present and future blessing intended for Yehawmilk is thus justified by his former conduct, including his temple renovation activities and culminating in his being a righteous king.
- At this point, the *context of excavation* and, associated therewith, the *pragmatic function* would have to be included. But since the former is identical for text and picture (and in addition not determinable beyond any doubt), it will be treated within the analyses of the overall composition (see below 2.2.3).

²¹ See e.g. Dunand, Byblos 62-64; Halevy, Inscription 203-205; Deshayes, Byblos 1557.

²² Mullen, Baalat 139; see also Niehr, Religionen 85-86.121-122; Görg, Byblos 360; Lipiński, Byblos.

²³ Mullen, Baalat 139.

²⁴ This feature becomes evident when compared to the other gods (l.11) resp. all gods of Byblos (l.16).

²⁵ Up to the present, we have no other information about him (see the above mentioned Lit.).

Striking a short balance, blessing obviously is of central relevance in Yehawmilk's temple consecration inscription, representing official state-religion of the Persian time Byblos. Correspondingly, the blessing-constellation focuses on the Lady of Byblos, providing the king with endurance and quality of life as well as favour before the gods and the people of Byblos.

2.2.2 Blessing in the Pictorial Audience Scene

The picture is located above the double dividing line covering the upper third of the stela. It shows an enthroned goddess and a man standing before her, both of them greeting / blessing each other with the raised right hand: Obviously, it depicts an audience scene, which is characterised by a specific *pictorial blessing-constellation*:

- On the left side, a *goddess* is sitting on an Egyptian styled throne, her feet resting on a small pedestal; she is holding a sceptre (possibly with a lotus flower) in the left hand and raising her right hand, greeting and blessing the person opposite her²⁶. The depiction designs her as a goddess of the Isis-Hathor-type as is revealed by the horned crown with a solar disc on her head, the hairstyle and the tight-fitting, long-cut garment. This type of goddess covers a wide range of competence, containing notably protection for women (and female beings in general) and therewith fertility: "Hathor creates and sustains life"²⁷. Taking the inscription into account, she can be labelled as Lady of Byblos (see below 2.2.3).
- In front of the goddess, at the same height, is standing a bearded *man resp. king*, dressed with a cylindrical tiara and a coat in the Persian style²⁸; he is offering a double-handled sacrifice bowl with the left hand and greeting / blessing the goddess with his right²⁹ hand. Whether he is approaching the goddess in this manner or answering her in return to her gesture, the picture does not allow (nor want) to decide. Again, the

²⁶ Additionally, Gubel, *Représentation 267-268* hazards the guess that the deity is accompanied by a small messenger-bird, possibly a dove, transmitting good news. Despite only minimal traces being visible on the photography, an analogous scene (see below note 31) points to this possibility, which would complete the overall audience scene.

²⁷ Heerma van Voss, *Hathor 385*.

²⁸ See only Jidejian, *Byblos 92-93* with references.

²⁹ The pictorial depiction – as it is preserved – is not really conclusive, but in analogy to the goddess's gesture, this solution is the more probable one (so with e.g. Clermont-Ganneau, *Stèle 5*, who assumes an invocation gesture).

inscription informs us that his name is Yehawmilk, king of Byblos (see below 2.2.3).

- Above the two persons described hovers *a large winged solar disc* with tail feathers, symbolising in common Ancient Near Eastern tradition the divine order of protection and justice under which the encounter of goddess and king takes place. In its centre, there is a hole, which the text will help us to interpret (see below 2.2.3).
- All in all, we face an *audience scene*³⁰ as indicate the enthroned goddess, the vis-à-vis each other located persons, the offering and the gesture of greeting / blessing. Possibly, there is a correspondence between sceptre and sacrifice bowl (see below 2.2.3); but mainly, the scene is dominated by the mutual gesture of greeting and blessing between goddess and human ruler (which again corresponds excellently to the inscription underneath), so that communication between goddess and king is pivotal.
- Therefore, the pictorial scene undoubtedly can be subsumed under the *𐤆𐤇𐤃-basic constellation*³¹: The scene is dominated by the reciprocal gesture of greeting / blessing. Varying from the inscription, the process of communication does not take place one-sided, declining from goddess to king, but is depicted as a mutual bestowing of blessing – despite the enthroned goddess of course vouchsafing Yehawmilk an audience. Therefore, goddess and king each cause and receive blessing, and a temporal sequence can only be surmised by including textual information. Also, the content of the blessing receives no specification at all, not even a pictorial representation of the content occurs, but rather it seems sufficient to depict the blessing-communication itself – as a dynamic process of reciprocal imparting of life securing and increasing welfare-strength (see below 2.2.3).
- For the picture's *context and pragmatic*, see below 2.2.3.

2.2.3 The Overall Composition: Combined of Text and Picture

So far, we have – due to methodical reasons – analysed text and picture independently as two separate categories of communication on the stela, and we have intentionally ignored any nexus or connection between them. Evidently, that is not what the stela expects her potential viewer(s) to do: The arrangement

³⁰ The term is borrowed from Hartenstein, Angesicht 112-114.

³¹ This conclusion is corroborated by an analogous motive-constellation on a clay plaque from the same era (see Gubel, Représentation 264; Lipiński, Dictionnaire 309) as well as on a younger consecration-inscription for Aštarte from Tyre (see TUAT 2/4 595 [Butterweck]).

of picture and text within one and the same frame (being divided only by the double line) and several correlations already hinted at make it obvious that picture and text are to be interpreted together in order to understand the overall composition of the stela: There is a “*Sinnzusammenhang von Textzeugnis und ikonographischer Konstellation*”³². So, we try in a methodically reflected procedure to catch up with and substantiate interpretations usually done in a more intuitive way of ‘reading’ the pictorial-textual composition of the stela. Then, text and picture shed light on each other as follows:

- Starting with the enthroned *goddess* in the picture, the text again provides her name: She is the mistress, the Lady of Byblos (*hrbt b'lt gbl*), acting in the text as the goddess who is – in the tradition of Ašerah and Aštarte – concerned with Yehawmilk’s kingship, protection and blessing. Conversely, the picture supplies the Lady of Byblos with the capacious background of a Hathor-typed goddess³³ creating and sustaining life, so that it can safely be concluded: “she [sc. Hathor, M.L.] is also the ‘Lady of Byblos’”³⁴. In textual and pictorial representations, she possesses a broad range of competence with similar focal points (see above); both categories of communication thus converge in their depiction of the Hathor-typed Lady of Byblos, which is well-known through other inscriptions and pictorial depictions: As goddess of the city, she provides not only protection and order but is also responsible for fertility and blessing.
- The text as well informs us that the pictured *man resp. king* is called Yehawmilk and that he serves as ruler of the Persian time Byblos, conducting several activities. At least of equal importance, though, seems the fact that the picture depicts him as a pious worshipper offering the Lady of Byblos sacrifice and blessing. The picture therefore provides a concentrated perspective for the reading of the inscription.
- It is highly probable that the *winged solar disc* at the top of the picture is also connected with the inscription since the expression *h'pt hrs 'š btk 'bn*: ‘the winged solar disc of gold, which is set in the midst of the stone’ in I.5 seems to refer to the winged solar disc on the picture, which contributes an important aspect to the pictorial composition (see above).

³² Hartenstein, Angesicht 114 (his italics; see also 113-114); see already Clermont-Ganneau, Stèle 5: “texte et image s’éclaircissent alors d’une vive lumière”; see also KAI II, 11-12; TUAT 2/4 587 (Butterweck); Al-Ghul, Aufbau 48. – For parallel audience scenes see in particular Hartenstein, Angesicht 112-114.

³³ According to the oldest known representation on a cylinder seal from the 3rd Millennium BCE (see Jidejian, Byblos, Fig. 15).

³⁴ Heerma van Voss, Hathor 386.

In addition, there is a cut out diameter in the centre of the pictured solar disc, to which once probably a *golden plaque* was affixed, splendidly representing the solar disc³⁵. If this was indeed the case, then the winged solar disc of gold would even be more important and obviously also affect the pragmatic function of the whole artefact (see below).

- Taking the *audience scene* as a whole into account, the picture evidently is much more concrete than the text. While the latter wishes King Yehawmilk – as official political representative – in general blessing from the Lady of Byblos, the former provides a specific setting for the blessing: It is bestowed in a royal audience scene which the king is granted before the goddess. Additionally, the picture emphasises the reciprocity of blessing, depicting the gesture of goddess and king in an almost identical manner. In sum, the inscription and its blessing-constellation gain a plausible overall setting by the royal audience scene on the picture.

In the pictorial composition, possibly not only the mutual blessing-gestures correspond to each other, but also the *sceptre* and the *sacrifice bowl*. If this assumption is correct, then – including the textual information – the pictorial scene is readable as a sequence: The goddess's sceptre, symbolising the dominion which the city-goddess holds and delegates to Yehawmilk (according to the inscription [1.2]), may correspond with the sacrifice bowl which Yehawmilk offers the goddess in return, thanking for the protection she provided answering his prayers (1.2-8). Read in this manner, the corresponding sceptre and sacrifice bowl in the picture illustrate the temporal sequence of the textual events. (If that is correct, we have here an example of the first type of relation between picture and text³⁶.) This interpretation remains, of course, somewhat risky as it does not methodically cross-check text and picture but instead adds them up, but can nevertheless, in my opinion, claim some plausibility.

In any case, it is clear that the overall audience scene focuses on the *reciprocal gesture of greeting and blessing* between goddess and human ruler – which corresponds excellently to the inscription underneath. Thus, the comprehensive communication process of the inscription as well as of the picture possesses its centre in the blessing-constellation (specifically accentuated in text and picture).

³⁵ So convincingly e.g. Clermont-Ganneau, *Stèle 4*; Gubel, *Art 65* (Bordreuil / Gubel).

³⁶ See Leuenerger, *Blessing*, 64 with note 7.

- The *excavation context* and the *pragmatic function* of the stela seem to corroborate this interpretation: Despite the above-mentioned uncertainties advising us to be careful with conclusions that are too far-reaching, the most probable context of the stela is a location within the courtyard of the temple of the Lady of Byblos, where the stela may have been standing between two (guarding) lions of the same material³⁷. This position would confirm the identification of the goddess as well as the reading as a blessing dominated audience scene (possibly realised in the temple cult for the goddess supplied by King Yehawmilk). Pragmatically, it is evident that text and picture on one and the same artefact act together. Thereby, the picture – and especially the golden sticker supposedly affixed to the cut out diameter in the stela – manifestly causes the deeper impression than the inscription below, which might provide the interested (and literate!) expert with relevant details. Therefore, the stela as a whole, probably was designed as an official representation of state religion, splendidly depicting the mutual blessing between the city-goddess Lady of Byblos and the ruler Yehawmilk (representing the Persian time Byblos). And going one last step further, one may surmise, “que la stèle de *yehawmlk* par son contenu soit à situer dans les débuts du règne de ce roi comme action de grâces à la divinité pour les bienfaits accordés”³⁸.

Providing a *short summary* of the above analysis, we evidently face again – as is undeniable on the grounds of the picture’s content – a correlation and convergence of picture and text, i.e. of the epigraphic and iconographic layer of the artefact (see also above note 88). (1) Comparing, correlating and combining the epigraphic and iconographic layer has led, in my opinion, to an impressive *overall (blessing) composition*: The inscription allows for a notional naming of the goddess (as Lady of Byblos) and the king (as Yehawmilk) in the picture, while conversely, the picture generates specifications of the textual figures by presenting the Lady of Byblos as Hathor-typed goddess bestowing life, increasing fertility and blessing, and Yehawmilk as pious worshipper offering the goddess sacrifice and blessing. (2) Thematically, the epigraphic temple consecration inscription as well as the iconographic audience scene possess their centre in the *blessing-constellation* which is specifically accentuated in text and picture: The epigraphic blessing wishes that the Lady of Byblos provides Yehawmilk with endurance and quality of life as well as favour before the gods and the people of Byblos; the iconographic depiction focuses on the reciprocal

³⁷ Cf. Dunand, *Stèle 57-58.62* (map); de Vogüé, *Stèle 25-26*; Gubel, *Représentation 271-272*.

³⁸ Puech, *Remarques 167* (see also 160).

blessing between goddess and human king. (3) Therefore, the epigraphic and iconographic composition constitutes a representation of the *772-basic constellation*: The overall composition of the stela, combining textual / epigraphic and pictorial / iconographic representation, forms an official, religious-political document of state religion in which the city-goddess Lady of Byblos bestows King Yehawmilk blessing (who, on the pictorial layer, in return offers her reciprocal blessing).

3. Comparison of both Blessing-Artifacts

As explained in the introduction, it was decisive for selecting the two artefacts (1) that they both contain an overall composition combining textual and pictorial layers and categories, and (2) that they stem from the rough cultural entity of the Levant of the 1st Millennium BCE allowing for a promising comparison (without having to accept too many presuppositions). Therefore, the above descriptions, analyses and interpretations enable us to develop a substantiated comparison of the blessing-constellations represented on the two artefacts³⁹.

- Concerning the *language*, the blessing-statements refer to present and future, formulating their wish (or, less probably, their declaration) in indicative-jussive openness. While Qom 3:2 has (as have other Hebrew inscriptions) a formulaic nominal clause (i.e. a participle construction), the stela of Yehawmilk of Byblos (in the following: SYB) uses a succinct verbal clause (1.8).
- With respect to the *content* of blessing, both artefacts can be subsumed under the general definition as life securing and increasing welfare-strength (see above 2.1). Qom 3 focuses on protection and saving, implicitly including a material aspect (see 1.1), whereas SYB (in its inscription) emphasises life's endurance / quality, dominion and favour before gods and people (1.8-11), adding in the picture the reciprocal bestowing of blessing. Both artefacts differ not so much in the proper contents of blessing, but rather in assigning them to different domains: to the realm of death in Uriyahu's private tomb resp. to the temple cult of the official state religion of Yehawmilk's Byblos.
- *Causing* blessing is in both cases the central deity: Yhwh (limiting Ašerah's field of competence and excluding her from blessing-activities) resp. the mistress, the Lady of Byblos. (The pictorial layer of SYB adds reciprocally King Yehawmilk.) This similar structure of the blessing-process highlights an interesting aspect: As we have seen (above 2.2),

³⁹ For more detailed descriptions and specific reasons concerning the following positions, see Leuenberger, Blessing 66.

the Lady of Byblos displays essential features of Hathor resp. of Ašerah and Aštarte; so, it is exactly the type of goddess banned in Qom 3 from blessing which some centuries later executes the blessing in SYB (l.8)! As there are in SYB absolutely no traces of a similar process, the described development within the blessing-constellation, which took place in pre-exilic Israel (as document beside Qom 3 notably the silver blessing-amulets from Ketef Hinnom⁴⁰) and was – at the latest – completed at the beginning of the post-exilic Persian time, constitutes a specific Israelite / Judean development, obviously reflecting internal discussions, argumentations and transformations.

- *Receiving* blessings are, of course, the deceased Uriyahu and King Yehawmilk (resp. the Lady of Byblos). Therefore, apart from the iconographic audience scene on SYB, blessing often and typically designates a process with a decline from the causing deity to the human receiver.
- With regard to the *argumentative structure* in which blessing is embedded, our artefacts proclaim *unconditioned* blessing (marking a significant difference e.g. to many biblical statements, particularly in Deuteronomy⁴¹). But interestingly enough, both inscriptions (being much more suitable for expressing such aspects than pictures) provide a *justification* for blessing: Each blessing-statement, referring to the present and future welfare of the respective receiver, is essentially based on events in the past: in Uriyahu's saving experience during his lifetime, which is extrapolated (in)to the 'other world' of death (Qom 3:2-3), resp. (implicitly) in Yehawmilk's past temple renovation activities (SYB, l.2-8) and explicitly his being a righteous king (SYB, l.8-10, especially l.9: *k mlk šdq h'*: 'for he is a righteous king').
- Taking finally also the *excavation context* and the *pragmatic function* into account, the artefacts converge in their aim to secure in present and future the welfare of the deceased Uriyahu resp. of King Yehawmilk (during his dominion but also after his death). As already remarked, differences occur on the grounds of the respective context: In Uriyahu's tomb we possess a reference of elevated private religion in Juda of the Iron Age IIC whereas Yehawmilk's temple consecration inscription in the courtyard of the temple of the Lady of Byblos documents the official religious symbol-system of Byblos of that time.

⁴⁰ See hereto Leuenberger, Segen 113-178 (with additional references to passages in secondary sources, i.e. the OT / Hebrew Bible).

⁴¹ Cf. Leuenberger, Segen 301-375 (Lit.).

So, despite all differences in detail, the overall text and picture combining compositions of both artefacts converge principally in their basic constellations of בָּרַךְ: The central deity in each case bestows the human receiver blessing consisting in life securing and increasing welfare-strength (i.e. protection, saving, life endurance, dominion, favour before gods and people) for a deceased private individual or for a reigning king (whereas the latter in return reciprocally blesses the deity on the pictorial layer of SYB). Divergences involve this constellation and its content only marginally, rather they concern specific transformations resulting from different contextual settings, to which the temporally and spatially wide ranging blessing-theme was adapted.

4. Conclusions and Perspectives

Having substantiated a comparison of both blessing-artefacts in view of convergences and divergences, some further reaching *conclusions* and a few specific *perspectives* regarding the blessing-constellations in text and picture may be outlined.

The comparative case study carried-out in an exemplary manner leads to some *conclusions* advancing key issues and problems in blessing-research in general (and beyond).

- With respect to *content*, the insights summarised in the above comparison have resulted (and been clearly explained) and need not be repeated here.

But it may be stated again that against the international background of the Ancient Near East, where blessing appears as a widely spread phenomenon of primary religion, our analysis of two specific blessing-artefacts allowed for quite *a concrete and precise description of the two blessing-constellations* as they are perceivable in their different localisations in two religious symbol systems. In these examples, blessing appears as a basic and characteristic factor of religion in the Levant of the 1st Millennium BCE.

Broadening the source basis, one could derive conclusions for a more general depiction of blessing-constellations in Ancient Israel and the Levant – of course only as far as it can be validated by the respective source basis. Considering the distribution in time and space as well as other factors (such as the genre, the sociological context etc.), it would become possible to ‘map’ the blessing-constellations and to depict their transformations in time and space etc.⁴². For the understanding of a

⁴² For such an investigation of the Old Hebrew blessing-inscriptions, see Leuenberger, Segen 113-178. Their distribution, compared to the totality of known primary sources, proves the importance and relevance of the blessing-concept in the Ancient

culture as a whole, it might be of interest that blessing in several cases is represented in pictures – and therefore as art (being more or less rich in content): In the Levant of the 1st Millennium BCE – already at that time in a millennia old tradition – religion and art undergo a close symbiosis and since then have, in combination with other forces, moulded occidental tradition and society.

- With respect to *method*, the analysed artefacts indeed prove to represent a coherent overall composition in which the constellations of blessing in text (epigraphic layer) and picture (iconographic layer) mutually correspond to and interpret each other.

(1) This relation implies, as argued above in 1.2, that one has to combine in an adequate manner both types of representation in order to perceive and describe the בִּרְךְ-basis constellation as well as the blessing-phenomenon as a whole. This approach can achieve a *synergy effect* out of text and picture that goes beyond a mere addition of both media, as Fig. 4 very tersely illustrates:

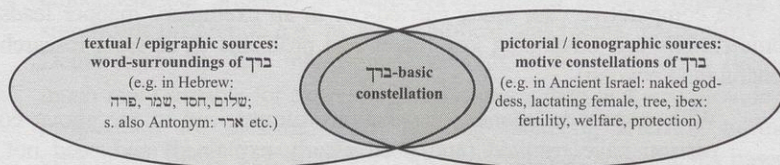


Fig. 4: בִּרְךְ-Basic Constellation in Relation to Textual and Pictorial Sources

(2) Concerning the sources, the elaborated paradigmatic analyses distinctly emphasise the importance and potential of the so-called *primary sources* – particularly in the context of religious-historical research in the field of the OT / Hebrew Bible and Ancient Israel.

(3) Especially, and this statement is made again in the light of recent discussions in research on the OT / Hebrew Bible and Ancient Near East, the *relevance of pictures* in addition to and in combination with texts becomes evident and, in my opinion, quite indisputable. Certainly, this outcome demands further methodological reflections and clarifi-

Israel of the monarchic period: It functioned as one of the dominant idea-complexes of the religious symbol-systems. It goes without saying that the different functions, contexts and states of preservations have to be considered; nevertheless, a rough 'coordinate system' of blessing-constellations and transformations can be plotted (e.g. against Crawford, Blessing 231-232, denying changes in the concept of blessing).

cations than could be outlined above in 1.2⁴³, but changes nothing in regard to the fundamental importance of pictorial sources.

The few conclusions just summarised imply some *specific perspectives for blessing-research*. Denoting only the three most important ones, continuing research on the phenomenon of blessing is, according to my judgement, strongly advised:

- to focus on *blessing-constellations* as they appear in representations combining text and picture,
- to elaborate methodically controlled the manifold relations of *picture and text*, particularly in primary sources, which still deserve more meticulous attention,
- and, additionally, to include also the *pragmatic functions* of overall blessing-compositions in their respective context.

So, the present investigation paradigmatically demonstrates, by means of a comparative case study of two selected examples, the relevance of the blessing-concept in two different religious symbol-systems from the Levant of the 1st Millennium BCE. Thereby, it may contribute a tiny piece to a progressive understanding of the Levantine cultures of that time. In certain cases – at least certainly in the two examples treated above –, a methodically reflected combination of textual / epigraphic and pictorial / iconographic blessing-representations prove to be indispensable for accurately describing, analysing and interpreting the בִּרְךְ-basis constellations as a whole, since a highly significant synergy effect of text and picture can be achieved that surpasses a mere addition of both layers categorically.

Summary

The present article elaborates the relevance of the topic of blessing in the Levant of the 1st Millennium BCE on the basis of an exemplary case study on two primary sources: The Hīrbet el-Qom-inscription (Qom 3) and the stela of Yehawmilk of Byblos consist of text and picture. In a methodically reflected procedure, both artefacts are compared in order to depict and interpret in an adequate manner the בִּרְךְ-basis constellation, which is based on a significant synergy effect of text and picture.

⁴³ Cf. the preparative remarks in Leuenberger, Segen 66-74; but in fact, a monographic elaboration of the hermeneutics of pictures / pictorial sources would be required.

Zusammenfassung

Der vorliegende Beitrag arbeitet die Relevanz der Segenthematik in der Levante des ersten Jtsd. v.Chr. anhand einer exemplarischen Fallstudie zu zwei Primärquellen heraus: Die *Hirbet el-Qom*-Inscription (Qom 3) und die Stele *Yehawmilks* von Byblos umfassen je eine Bild- und eine Textebene. Beide gilt es methodisch reflektiert miteinander zu kombinieren, um die auf einem signifikanten Synergieeffekt von Text und Bild beruhende *ברך*-Grundkonstellation angemessen beschreiben und interpretieren zu können.

Bibliographie

- Ackroyd, P.R., Hand, in: NBL II, 25-27.
- Aitken, J.K., *The Semantics of Blessing and Cursing in Ancient Hebrew* (ANES.S 23), Louvain et al. 2007.
- Ahituv, S., *Handbook of Ancient Hebrew Inscriptions. From the Period of the First Commonwealth and the Beginning of the Second Commonwealth* (Hebrew, Philistine, Edomite, Moabite, Ammonite and the Bileam Inscription) (The Biblical Encyclopedia Library 7), Jerusalem 1992.
- Al-Ghul, O., *Der Aufbau der nordwestsemitischen Weihinschriften* (vom 10.-4. Jh. v.Chr.), Tübingen 1991 (Diss. phil. [masch.]).
- Ancient Near Eastern Pictures Relating to the Old Testament*, Ed. J.B. Pritchard, 2nd Ed. with Supplement, in: Princeton 1969 (quoted as: ANEP).
- Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Ed. J.B. Pritchard, 3rd Ed. with Supplement, Princeton 1969 (quoted as: ANET³).
- Angerstorfer, A., *Ašerah als "consort of Jahwe" oder Aširtah?*, in: BN 17 (1982) 7-16.
- Berlejung, A., *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik* (OBO 162), Freiburg et al. 1998.
- Berlejung, A., *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Israeliten. Ein ausgewählter Aspekt zu einer Metapher im Spannungsfeld von Leben und Tod*, in: Janowski, B. / Ego, B. (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (FAT 32), Tübingen 2001, 465-502.
- Binger, T., *Ašerah. Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament* (JSOT.S 232 / Copenhagen International Seminar 2), Sheffield 1997.
- Butterweck, Ch. / Müller, H.-P. / Roschinski, H.P., *hönizische Grab-, Sarg- und Votivinschriften*, in: TUAT 2 / 4, 1988, 582-620.
- Catastini, A., *Note di epigrafia ebraica I-II*, in: *Henoch* 6 (1984), 129-138.
- Clermont-Ganneau, C., *Stèle de Byblos*, in: Clermont-Ganneau, C., *Études d'archéologie orientale*, 1, Paris 1880, 1-36.
- Corpus Inscriptionum Semiticarum*, Paris 1881ff (quoted as: CIS).
- Crawford, T.G., *Blessing and Curse in Syro-Palestinian Inscriptions of the Iron Age* (AUS 7/120), New York et al. 1992.
- Davies, G.I., *Ancient Hebrew Inscriptions. Corpus and Concordance*, Cambridge et al. 1991.
- Deshayes, J., *Byblos*, RGG³ 1, 1557-1558.

- Dever, W.G., Ashera, Consort of Yahweh? New Evidence from Kuntillet 'Ajrūd, in: BASOR 255 (1984) 21-37.
- Dever, W.G., Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel, Grand Rapids et al. 2005.
- Dever, W.G., Iron Age Epigraphic Material from the Area of Khirbet el-Kôm, in: HUCA 40-41 (1969-1970) 139-204.
- Dever, W.G., Qôm, Khirbet el-, in: NEAEHL 4, 1233-1235.
- Didi-Huberman, G., Préface, in: Michaud, P.-A., Aby Warburg et l'image en mouvement. ... Préface de G. Didi-Huberman, Paris 1998, 7-20.
- Dijkstra, M., I Have Blessed you by YHWH of Samaria and his Asherah: Texts with Religious Elements from the Soil Archive of Ancient Israel, in: Becking, B. et al. (ed.), Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah (BiSe 77), Sheffield 2001, 17-44.
- Dunand, M., Byblos. Son histoire, ses ruines, ses légends, Beyrouth 1963.
- Dunand, M., Encore la Stèle de Yehavmilk, Roi de Byblos, in: BMB 5 (1941) 57-85.
- Dunand, M., Fouilles de Byblos, 1. 1926-1932. Texte – Atlas (BAH 24), Paris 1939.
- Dupont-Sommer, A., L'inscription de Yehiawmilk, Roi de Byblos, in: Sem. 3 (1950) 35-44.
- Dobbs-Allsopp, F.W. et al., Hebrew Inscriptions. Texts from the Biblical Period of the Monarchy with Concordance, New Haven et al. 2005.
- Fecht, G., Metrik des Hebräischen und Phönizischen (ÄAT 19), Wiesbaden 1990.
- Frankfort, H., Ancient Egyptian Religion. An Interpretation, New York 1948.
- Frankfort, H., Cylinder Seals: A Documentary Essay on the Art and Religion of the Ancient Near East, London 1939.
- Freedman, D.N., Yahweh of Samaria and his Asherah, in: Huddlestun, J.R. (ed.), Divine Commitment and Human Obligation. Selected Writings of D.N. Freedman, 1. History and Religion, Grand Rapids et al. 1997, 403-408.
- Frettlöh, M.L., Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen, Gütersloh 1998.
- Frevel, C., Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion 1-2 (BBB 94/1-2), Weinheim 1995.
- Friedrich, J. / Röllig, W., Phönizisch-punische Grammatik, 3. Aufl., neu bearbeitet von Amadasi Guzzo, M.G., unter Mitarbeit von Mayer, W.R. (AO 55), Rome 1999.
- Garbini, G., Su un'iscrizione ebraica da Khirbet el-Kom, in: AION 38 (1978) 191-193.
- Geertz, C., Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture, in: Geertz, C., The Interpretation of Cultures. Selected Essays, New York 1973, 3-30.
- Gombrich, E.H., Aby Warburg. An Intellectual Biography. With a Memoir on the History of the Library by F. Saxl, Leiden 1970.
- Görg, M., Byblos, in: NBL 1, 359-360.
- Gubel, E. (ed.), Art Phénicien. La sculpture de tradition phénicienne, Paris 2002.
- Gubel, E., Une nouvelle Représentation du Culte de la Baalat Gebal?, in: Bonnet, C. / Lipiński, E. / Marchetti, P. (ed.), Religio Phoenicia: Acta Colloquii Namurcensis habiti diebus 14 et 15 mensis Decembris anni 1984 (Studia Phoenicia 4 / Collection d'études classiques 1), Namur 1986, 263-276.

- Hadley, J.M., *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah. Evidence for a Hebrew Goddess* (UCOP 57), Cambridge 2000.
- Hadley, J.M., *The Khirbet El-Qom Inscription*, in: VT 37 (1987) 50-62.
- Halevy, M.J., *L'inscription de Byblos*, in: JA 7/13 (1879) 173-214.
- Harris, Z.S., *A Grammar of the Phoenician Language* (AOS 8), New Haven 1936.
- Hartenstein, F., *Das „Angesicht Jhwhs“*. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32-34, Marburg 2000 (Habil. theol. [masch.]).
- Heerma van Voss, M.S.H.G., *Hathor*, in: DDD², 385-386.
- Heide, M., *Die theophoren Personennamen der Kuntillet-‘Agrūd Inschriften*, in: WdO 32 (2002) 110-120.
- Holladay, J.S., *Kom, Khirbet el-*, in: ABD 4, 97-99.
- Janowski, B., *Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis*, in: Avemarie, F. / Lichtenberger, H. (Hg.), *Auferstehung – Resurrection. The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium Resurrection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity* (Tübingen, September, 1999) (WUNT 135), Tübingen 2005, 3-45.
- Janowski, B., *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2003.
- Jaroš, K., *Inschriften des Heiligen Landes aus vier Jahrtausenden* (CD-ROM), Mainz 2001.
- Jaroš, K., *Hundert Inschriften aus Kanaan und Israel. Für den Hebräischunterricht bearbeitet*, Freiburg (Schweiz) 1982.
- Jaroš, K., *Zur Inschrift Nr. 3 von Hirbet el-Qôm*, in: BN 19 (1982) 31-40.
- Jeremias, J. / Hartenstein, F., *„JHWH und sein Aschera“*. „Offizielle Religion“ und „Volksreligion“ zur Zeit der klassischen Propheten, in: Janowski, B. / Köckert, M. (Hg.), *Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte* (VWGTh 15), Gütersloh 1999, 79-138.
- Jidejian, N., *Byblos through the Ages. With a Foreword by M. Dunand*, Beirut 1968.
- KAI = Donner, H. / Röllig, W., *Kanaanäische und aramäische Inschriften I-III*, Wiesbaden 2002 (1964-1971).
- Keel, O., *Das Recht der Bilder, gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode und Interpretation altorientalischer Bilder* (OBO 122), Freiburg et al. 1992.
- Keel, O., *Iconography and the Bible*, in: ABD 3, 358-374.
- Keel, O. / Uehlinger, C., *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*. Translated by T.H. Trapp, Edinburgh 1998.
- Keel, O. / Uehlinger, C., *Jahwe und die Sonnengottheit von Jerusalem*, in: Dietrich, W. / Klopfenstein, M.A. (Hg.), *Ein Gott allein? Jahweverehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (OBO 139), Freiburg 1994, 269-306.
- Köckert, M., *Wandlungen Gottes im antiken Israel*, in: BThZ 22 (2005) 3-36.
- Kramahlkov, C.R., *Phoenician-Punic Dictionary* (OLA 90 / Studia Phoenicia 15), Leuven 2000.
- Kronholm, K., *𐤊𐤍𐤁*, in: ThWAT V, 1986, 500-506.
- Lemaire, A., *Les Inscriptions de Khirbet el-Qôm et l’Asherah de YHWH*, in: RB 84 (1977) 595-608.
- Lemaire, A., *Who or What Was Yahwe’s Ashera?*, in: BAR 10 (6/1984) 42-51.

- Leuenberger, M., Blessing in Text and Picture in Israel and the Levant. A Comparative Case Study on the Representation of Blessing in H̱irbet el-Qom and on the Stela of Yehiawmilk of Byblos, in: BN 139 (2008) 61-77.
- Leuenberger, M., „Deine Gnade ist besser als Leben“ (Ps 63,4). Ausformungen der Grundkonstellation von Leben und Tod im alten Israel, in: Bib. 86 (2005) 343-368.
- Leuenberger, M., Segen und Segenstheologien im alten Israel. Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen (AThANT 90), Zürich 2008.
- Liess, K., Der Weg des Lebens. Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen (FAT 2/5), Tübingen 2004.
- Lipiński, E., Byblos, in: RGG⁴ 1, 1928-1929.
- Lipiński, E. (ed.), Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique, Turnhout 1992.
- Loretz, O., Aschera, die Gattin von El-Jahwe – Die Entwicklung des bildlosen jüdischen Kults im Lichte der ugaritischen Texte sowie der Inschriften aus Khirbet el-Qôm, Kuntillet 'Ajrud und Tell Miqne, in: Dietrich, M. / Loretz, O., „Jahwe und seine Aschera“. Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel. Das biblische Bilderverbot (UBL 9), Münster 1992, 77-172.
- Margalit, B., Some Observations on the Inscription and Drawing from Khirbet el-Qôm, in: VT 39 (1989) 371-378.
- Margalit, B., The Meaning and Significance of Asherah, in: VT 40 (1990) 264-297.
- McCarter, P.K., Aspects of the Religion of the Israelite Monarchy: Biblical and Epigraphic Data, in: Miller, P.D. / Hanson, P.D. / McBride, S.D. (ed.), Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of F.M. Cross, Philadelphia 1987, 137-155.
- Michaud, P.-A., Aby Warburg et l'image en mouvement. ... Préface de G. Didi-Huberman, Paris 1998.
- Mitchell, C.K., The Meaning of BRK "to bless" in the Old Testament (SBL.DS 95), Atlanta 1987.
- Mittmann, S., Das Symbol der Hand in der altorientalischen Ikonographie, in: Kieffer, R. / Bergman, J. (Ed.), La Main de Dieu. Die Hand Gottes, Tübingen 1997.
- Mittmann, S., Die Grabinschrift des Sängers Uriahu, in: ZDPV 97 (1981) 139-152.
- Mullen, E.T., Baalat, in: DDD², 139-140.
- Müller, H.-P., Kolloquialsprache und Volksreligion in den Inschriften von Kuntillet 'Agrūd und H̱irbet el-Qôm, in: ZAH 5 (1992) 15-51.
- Müller, H.-P., Segen im Alten Testament. Theologische Implikationen eines halb ver-gessenen Themas, in: ZThK 87 (1990) 1-32.
- Müller, H.-P., Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie (BZAW 109), Berlin 1969.
- Naveh, J., Graffiti and Dedications, in: BASOR 235 (1979) 27-30.
- Niehr, H., Religionen in Israels Umwelt. Einführung in die nordwestsemitischen Religionen Syrien-Palästinas (NEB.Erg 5), Würzburg 1998.
- Nöth, W., Handbuch der Semiotik, 2., vollständig neu bearbeitet und erweiterte Auflage mit 89 Abbildungen, Stuttgart et al. 2000.
- O'Connor, M., The Poetic Inscription from Khirbet el-Qôm, in: VT 37 (1987) 224-230.
- Puech, E., Palestinian Funerary Inscriptions, in: ABD 5, 126-135.
- Puech, E., Remarques sur quelques inscriptions phénicienne de Byblos, in: RSFen 9 (1981) 153-168.

- Renz, J., Der Beitrag der althebräischen Epigraphik zur Exegese des Alten Testaments und zur Profan- und Religionsgeschichte Palästinas. Leistung und Grenzen, aufgezeigt am Beispiel der Inschriften des (ausgehenden) 7. Jahrhunderts vor Christus, in: Hardmeier, C. (Hg.), *Steine – Bilder – Texte. Historische Evidenz außerbiblischer und biblischer Quellen (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 5)*, Leipzig 2001, 123-158.
- Renz, J., Dokumentation neuer Texte, in: ZAH 12 (1999) 238-245; 13 (2000) 106-120; 14 (2001) 86-98; 15/16 (2002/2003) 176-194.
- Renz, J. / Röllig, W., *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, 1. Text und Kommentar, 1995; 2/1. Zusammenfassende Erörterungen, Paläographie und Glossar, 1995; 2/2. Materialien zur althebräischen Morphologie. Siegel und Gewichte, 2003; 3. Texte und Tafeln, 1995, Darmstadt (quoted as Renz, HAE 1-3).
- Schelske, A., Die kulturelle Bedeutung von Bildern. Soziologische und semiotische Überlegungen zur visuellen Kommunikation, Wiesbaden 1997.
- Schmid, K., Differenzierungen und Konzeptualisierungen der Einheit Gottes in der Religions- und Literaturgeschichte Israels, in: Oeming, M. / Schmid, K. (Hg.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel (AThANT 82)*, Zürich 2003, 11-38.
- Schmidt, B.B., *Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition (FAT 11)*, Tübingen 1994.
- Schmitt, R., *Magie im Alten Testament (AOAT 313)*, Münster 2004.
- Scholz, O.R., *Bild, Darstellung, Zeichen. Philosophische Theorien bildlicher Darstellung*, 2., vollständig überarbeitete Auflage, Frankfurt a.M. 2004.
- Schroer, S., *Ikonomie*, Biblische, in: NBL 2, 219-226.
- Schroer, S., Beobachtungen zur Aktualisierung und Transformation von Totenweltmythologie im alten Israel. Von der Grabbeigabe bis zur Rezeption ägyptischer Jenseitsbilder in Mal 3,20, in: Irsigler, H. (Hg.) *Mythisches in biblischer Bildsprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen*, Freiburg et al. 2004, 290-317.
- Schroer, S., *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74)*, Freiburg (Schweiz) et al. 1987.
- Schroer, S., Zur Deutung der Hand unter der Grabinschrift von Chirbet el Qôm, in: UF 15 (1983) 191-199.
- Shea, W.H., The Khirbet El-Qom Tomb Inscription again, in: VT 40 (1990) 110-116.
- Smelik, K.A.D., *Historische Dokumente aus dem alten Israel. Mit zahlreichen Abbildungen im Text (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1528)*, Göttingen 1987.
- Spronk, K., *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East (AOAT 219)*, Neukirchen-Vluyn 1986.
- Stolz, F., Monotheismus in Israel, in: Keel, O. (Hg.), *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt. Mit Beiträgen von B. Hartmann, E. Hornung, H.-P. Müller, G. Pettinato, F. Stolz (BiBe 14)*, Freiburg (Schweiz) 1980, 143-189.
- Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, 1. Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte, 1982-1985; 2/1. Orakel, Rituale, Bau- und Votivinschriften, Lieder und Gebete, 1986-1991; 2/2. Religiöse Texte, 1988; 3. Weisheitstexte, Mythen und Epen, 1990-1997; *Ergänzungslieferung*, 2001, Kaiser, O. (Hg.), Gütersloh (quoted as: TUAT 1-3 / Erg.).

- Tomback, R.S., *A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages* (SBL.DS 32), Missoula 1978.
- Tropper, J., *Der Gottesname *YAHWA*, in: VT 51 (2001) 81-106.
- Vogüé, M. de, *Stèle de Yehawmelek, Roi de Gebal*, in: CRAI 4/3 (1875) 24-49.
- Wagner, A., *Sprechakte und Sprechaktanalyse im Alten Testament. Untersuchungen im biblischen Hebräisch an der Nahtstelle zwischen Handlungsebene und Grammatik* (BZAW 253), Berlin et al. 1997.
- Wagner, P., *Der ägyptische Einfluss auf die phönizische Architektur* (Habelts Dissertationsdrucke, Reihe Klassische Archäologie 12), Bonn 1980.
- Waltke, B.K. / O'Connor, M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, IN 1990.
- Weippert, H., *Palästina in vorhellenistischer Zeit. Mit einem Beitrag von L. Mildenberg* (HdA 2/1), München 1988.
- Yeivin, S., 'Édūth, IEJ 24 (1974), 17-20.
- Zevit, Z., *The Khirbet el-Qôm Inscription mentioning a Goddess*, in: BASOR 255 (1984) 39-47.
- Zevit, Z., *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallactic Approaches*, London et al. 2001.

Prof. Dr. Martin Leuenberger
Erlengrund 187
48308 Senden
Deutschland
E-Mail: leuenberger@uni-muenster.de

Perforated Tripodal Vessels at Iron II Bethsaida-Tzer¹

Nicolae Roddy

In July, 1997, excavations in and around the newly discovered Iron IIB four-chambered gate complex (Fig. 1) at Bethsaida-Tzer (Level 5) revealed a stepped cultic installation integrated into the outer face of the gate's northern tower, as well as an iconic basalt stela representing a Mesopotamian lunar deity (Fig. 2), which once stood before the *bamah*'s recessed altar.² Inside this shallow basalt tray two perforated, tripodal cup-shaped vessels with handles (Fig. 3) were recovered *in situ*, effectively sealed by two large chunks from the base of the shattered stela. A third cup (Fig. 4) was later recovered from Chamber 4, located directly behind the cultic place, on the other side of the roughly twenty-foot thick main wall. Additionally, four diagnostic shards which had been found a few seasons earlier in the vicinity of the *bît hilāni*-style palace (Level 5) were recorded as "strainers or possibly incense burners" and may also be of this type.³ Operating under the assumption that the vessels found at the *bamah ha-sha'ar* served sacerdotal purposes, excavators tentatively identified them as probable incense burners (Fig. 5).⁴

Figure 2.



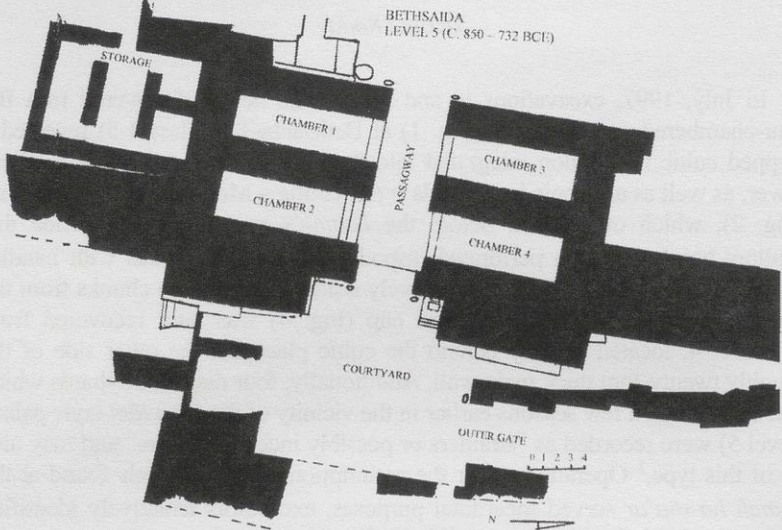
¹ A form of this paper was presented at the SBL International Meeting, Vienna, July 24, 2007.

² Bennett / Keel, Mond 22-44.

³ London / Shuster, Bethsaida 177.

⁴ Arav, History 20.

Figure 1.



Based on suspicions arising from the fact that neither of the vessels found sealed in the basalt tray showed any evidence of charring,⁵ C. Haunton conducted a series of replicative experiments that cast additional doubt on their use as censers, suggesting that the vessels may have been used in libation rituals performed before the stela.⁶ More recently, C. Clarke has drawn iconic connections with Mesopotamian lunar deity Nanna / Sin.⁷ Building on both of these studies, R. Arav also attempts to argue that libation rituals took place at Bethsaida-Tzer in the context of Mesopotamian religion.⁸

It is not the purpose here either to refute or discount the presence of libation ritual activity at the gate, whether Mesopotamian or otherwise, but rather to: 1) identify the problems involved in identifying these perforated tripod vessels either as thuribles or libation bowls, and 2) propose a more plausible function for their use. In the absence of the conclusive evidence a simple pollen wash

⁵ The vessel recovered from Chamber 4 was thoroughly charred inside and out from the conflagration that engulfed the main gate area during Tiglath-Pileser's campaign in 732 BCE, which even melted bricks from the upper story.

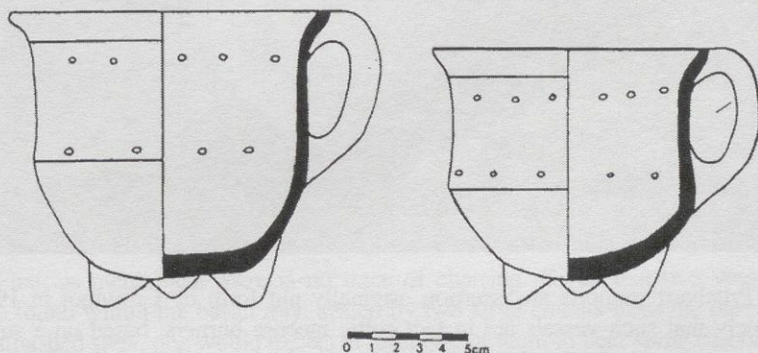
⁶ Haunton, *Archaeology*; and Haunton, *Tripod Vessel*.

⁷ Derived from personal exchanges in connection with preparing these notes. Clarke's work is ongoing.

⁸ Arav, *Evidence*; and Arav, *Fresh Water*.

would have provided, the present paper argues that the perforated tripodal cups at Bethsaida served an intermediary stage of ritual purpose, holding and dispensing any number of naturally-occurring aromatic herbs and spices for enhancing the aroma of a sacrifice. The case is constructed upon a critical appraisal of the vessel's functional attributes; an appreciation for the restored role of the human sense of smell especially in religious experience; and a cursory examination of examples of sacrifice in the Hebrew Bible, with the fair assumption that these practices are not altogether unique to Israel but find parallels among its neighboring societies like Geshurite Bethsaida-Tzer.

Fig. 3



Macalister identified a similar vessel from Tell Gezer (1912) as a strainer of “moderately frequent” type. Since that time over a hundred tripod cups, with and without holes, have been found throughout the Jordan Valley region.⁹

Apart from the basic size and shape of the cup, the tripodal base is the feature that consistently prevails and by which its type is identified. The three-footed design, which is also common in larger vessels, is easily explained in that it serves an effective stabilizing function governed by the simple human principle: As many supports as necessary; as few as possible. The variable factors associated with the tripod cup include the arrangement or absence of perforations, the absence or number of handles, as well as the quality of materials, firing, and workmanship. In terms of function, the general tendency has been to identify tripodal cups as incense burners, whether or not they were found in sacred contexts.

⁹ Pritchard, Use 127.

Figure 4.

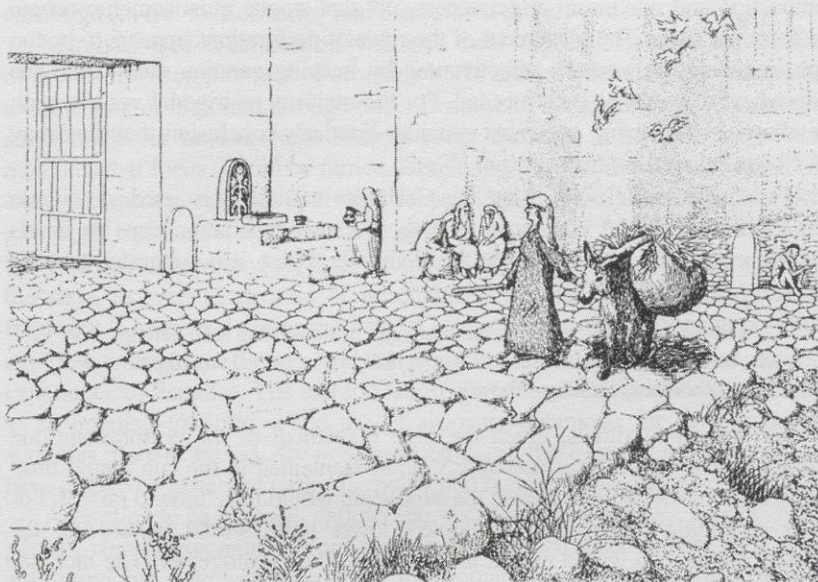


Pritchard supports an assertion originally put forth by Crowfoot in 1940, namely that such vessels are in fact cultic incense burners, based on a single specimen recovered *in situ* at Tell es-Sa'idiyeh, Jordan (Level 4, 8th century BCE), surrounded by charcoal and ashes and lying atop an altar with similar vessels discovered nearby.¹⁰ But a problem arises in identifying all such vessels as cultic incense burners, for association of these vessels with ritual activity fails to take into account specimens drawn from other contexts, especially domestic and funerary, ignoring the fact that incense was used widely for reasons other than cultic. To be sure, the use of incense in the Near East, and so censers, has ranged from curing disease to purifying the air; from marking rites of passage from birth to death, to warding off insects; and from sealing oaths to fumigating hair.¹¹ While it is almost certainly the case that Pritchard's specimen from Tell es-Sa'idiyeh is best interpreted as a cultic incense burner, along with similar vessels exhibiting charring and found in apparent cultic contexts, one cannot conclude that all perforated tripod vessels were used as such. In any case, serious problems stand in the way of interpreting the Bethsaida vessels as burners.

¹⁰ Pritchard, Use 129-130.

¹¹ Fowler, BA Guide 184.

Fig. 5



First, as mentioned, there is no trace of charring. Given that two vessels were found within the basalt tray, sealed by two large chunks from the base of the smashed stela, one would expect at least one of them to bear some carbonic residue from use.¹² Moreover, this peculiarity is not limited to Bethsaida. The generalization advanced by Pritchard and others is unsupported by the material record, for many of the so-called incense burners found at various sites in Palestine show no evidence of combustion whatsoever.¹³ Thus it is not simply that the Bethsaida vessels show no signs of charring; rather, it appears to be the norm.

Second, replicative experiments carried out by Haunton demonstrated that the size, number, and placement of the perforations precludes effective use of the Bethsaida vessels as incense burners, largely on the basis that without lids (there is nothing to indicate these vessels were lidded), the updraft prevents smoke from escaping from the holes (see note 3/6). This writer agrees with Haunton's conclusion, but for different reasons. The fact that smoke does not exit the perforations fails to argue against the identification of these vessels as

¹² The fragmented specimen found in Chamber 4 was completely charred inside and out, like everything else affected by the conflagration inside the main gate; thus it is of no use for this study.

¹³ Fowler, BA Guide 185.

thuribles; for it is the case that air must be drawn into the censer for proper combustion and maximum effectiveness, not that smoke must somehow come out from the sides. The placement of the rows of perforations appears to be too high, reducing the vessel's effectiveness by keeping aeration away from the base where it would be most needed. For the majority of tripod vessels, with the absence of charring one must consider Fowler's conclusion that they may have been enjoyed a variety of uses.¹⁴

If one rejects the notion that the Geshurite vessels were used as incense burners, one finds the hypothesis that they served as libation cups or bowls equally problematic. According to the Bethsaida report, it is suggested that the vessels

... were presumably dipped in the basin full of liquid, and then perhaps were elevated and the liquids (such as water, milk, wine, or oil) would pour out of the perforations, creating a shower.¹⁵

For sprinkling rituals, given the high placement of the perforations one would suppose that the surface of any liquid contained in the cup would drop below the top row of holes before the supplicant would have time to raise it. For either sprinkling or straining of liquids, lower holes would be needed; for pouring rituals, one would expect an absence of holes altogether. The fact that the holes completely surround the vessel would seemingly require the supplicant to get wet, assuming that the libation can be lifted rapidly enough. If the ritually prescribed method involves simple pouring, then a number of holes, roughly the back two-thirds of each row, suddenly become useless. The perforations on the vessel are too high to make any ceremonial pouring, dribbling, or sprinkling practical. Having said all of this, on the basis of Haunton's experimental archaeology the point becomes moot, for the gravitational influence upon liquid as thin as watered-down milk was not sufficient to draw it freely through the perforations. (see note 3/6) Instead, the liquid dribbles weakly down the sides of the vessel until the surface of the fluid drops below the perforations and runs down and off the feet of the cup. In sum, the perforations appear to be superfluous for use in any type of libation ritual. There is no reason to suppose that these vessels were intended to hold or catch any liquid at all.

Ostensibly, the roughly 100 cm x 60 cm basalt tray before the stela could be used to collect liquids poured above it, but at roughly 10 cm deep it would hardly have been practical for scooping out liquid, thus requiring an additional reservoir. The overall design seems better suited as a kind of holding tray for the collection of dry materials, grain most likely, perhaps enhanced with spices and heaped as a meal offering in homage to the deity before which it lay. Excava-

¹⁴ Fowler, BA Guide 186.

¹⁵ Arav, History 20.

tions in Chamber 3, near the locus where the cultic artifacts were found, indicated that several tons of barley had been stored there.

Materials used in connection with such meal offerings included any number of dry or oil-based mixtures of aromatic herbs and powdered spices indigenous to the region or imported through trade. Because of the significance the sense of smell holds for ancient Near Eastern cultic contexts, it is upon these other materials that focus should be turned. Here one finds that the sense of smell can allow the spirit access to the divine. Second Enoch (MS J) states that the Lord gave sight to the eyes, while smell he gave to the spirit.¹⁶ Fourth Ezra states that the third day of creation saw fruit in endless abundance and of varied appeal to the taste, as well as flowers of inimitable color and odors of inexpressible fragrance.¹⁷ In several places the Tree of Life is said to offer a fragrant perfume, along with fragrant flowers and sweet grasses, also providing the sensory experience of Paradise. The cultural landscape of the Near East today witnesses to an ongoing tradition in the use of aromatic botanicals for various human activities. Pure or mixed, dry or suspended in oil, these specimens for centuries have enjoyed a variety of uses – domestic and medicinal, as well as cultic.

According to M. Zohary, various species of aromatic grasses, especially the genus *Cymbopogon martinii* (or Sweet Calamus) mentioned earlier, were available, providing a pleasant atmosphere and aromatic oils.¹⁸ Although used domestically in perfume, cosmetics, and medicinal tonics, *qaneh*, as this grass is known in Hebrew, served cultic purposes throughout the region (e.g., Jer 6.20).

Several other plants and plant by-products were used in non-cultic and cultic contexts throughout the Levant. Chief among them *Boswellia sacra*, the biblical *lebneh*, commonly known as frankincense, which is a gum-resin used medicinally, mixed with oil and other spices to create a strong perfume, and burned as incense for cultic use (see Neh 13.5).¹⁹ *Ladanum* (*Cistus incanus*), also known as *labdanum* (biblical *loth*), is sometimes erroneously translated, along with *mor*, as myrrh (*Balsamodendron Myrrh*) in the biblical text. This distinctive brownish resin is used medicinally around the Mediterranean basin; its distinctively pungent odor is found in perfumes and it is still used today in some mixtures of incense used in the Eastern Orthodox Church.²⁰ Other perfumes, for which the Hebrew Bible possesses a specialized vocabulary (e.g., *roqeah*, *raqah*, *qetoret*, *bosem*), were derived from a host of herbs and spices, many of which were also used in anointing oil (Exod 25:5-7; 35:8), as well as the

¹⁶ Anderson, 2 Enoch 150.

¹⁷ Metzger, Ezra 536.

¹⁸ Zohary, Plants 196.

¹⁹ Zohary, Plants 197.

²⁰ Zohary, Plants 194.

making of incense (Exod 30:34-35).²¹ The priestly Chronicler's account of the death of King Asa provides a rare biblical insight into the use of aromatics in funerary rituals.

They buried him in the tomb that he had hewn out for himself in the city of David. They laid him on a bier that had been filled with various kinds of spices prepared by the perfumer's art; and they made a great fire in his honor" (2Chr 16.14, NRSV).

The perfumer's art was a specialized profession (*maaseh roqeah*) and the mixing of aromatics in various amounts a specialized science. Fowler observes that to use the term *incense* indiscriminately, with its cultic overtones, conceals the variety of use to which various spices and the like were put to use.²²

Haran's thorough analysis of the use of incense in ancient Israelite ritual as described in the Hebrew Bible identifies three uses of aromatic herbs and spices: 1) the *qetoret hasammim*, described in the Priestly tradition as a type of *tamid* offering in which altar incense is burnt at regular intervals inside the sanctuary on the special altar of gold; 2) a separate offering, identified in the Priestly source by the noun *qetoret* and referring to a powder made up of mixed spices, usually *leboneh*, i.e., frankincense, but also *qaneh hatov*, the Sweet Calamus grass mentioned earlier; and, 3) the use of spices as a powdered aromatic supplement to the meal offering, usually added as part of the "memorial portion" (*azekah*) of the *minhah* and thus eventually offered upon an altar.²³ It is the last of these that seems best to satisfy the practical demands of the Bethsaida tripod design, suggesting that an offering of dry goods (e.g., flour, spice additives, or a mixture of both) would have been added to the regular meal offering, just as at other altars priests would shake powdered aromatics over burnt animal offerings, blending their aroma with the burning flesh in order to create a pleasing odor.

In sum, the ritual use of powdered spices in the religious practices in the region, seems to find its complement in the perforated tripod cup. The overall design of the vessel suggests that the shaking, sprinkling, and/or pouring of a dry, pulverized mixture of aromatic spices, and possibly flour, would be its most plausible function, strongly supported by experimental archaeology in ways not satisfied by any previously suggested. This conclusion awaits support from palynological analysis, a method which for various reasons – partly econo-

²¹ Haran, Uses 113-129.

²² Fowler, BA Guide 186.

²³ Haran, Uses 114-129.

mical, partly attitudinal – is largely under-utilized by archaeology.²⁴ Until then, reasoned speculation such as this will have to suffice.

Summary

During the past few years a debate has ensued over the possible function of perforated, tripodal cups found *in situ* at the cultic installation at the city gate of Iron II Bethsaida (Stratum 5). Discussion has been polarized over whether the vessels served as thuribles (i.e., incense burners) or as libation cups. The present paper argues on a number of counts that neither side is correct. In the absence of the conclusive evidence a simple pollen wash would have provided, the paper argues that the perforated tripodal cups at Bethsaida served an intermediary stage of ritual purpose in holding and dispensing any number of naturally-occurring aromatic herbs and spices for enhancing the aroma of meal offerings at the gate.

Zusammenfassung

In den letzten Jahren ist eine Debatte über die mögliche Funktion eines durchlöcherten dreibeinigen Bechers entbrannt, der *in situ* in einer Kultstätte beim Stadttor Iron II Bethsaida (Stratum 5) gefunden wurde. Zur Diskussion stehen vor allem die Nutzung entweder als *thuribles*, d.h. Weihrauchbecher, oder als Trankopferbecher. Die vorliegende Arbeit zeigt mit mehreren Argumenten auf, warum keiner der beiden Standpunkte korrekt ist. Angesichts des Mangels an schlüssigen Beweisen, die etwa eine einfache Pollenanalyse erbracht hätte, argumentiert die vorliegende Arbeit, dass der durchlöcherte dreibeinige Becher für eine rituelle Zwischenstufe genutzt wurde. In ihm wurde eine Vielzahl von Kräutern und Gewürzen aufbewahrt, mit dem die am Stadttor angebotenen Mahlzeiten gewürzt wurden.

Bibliographie

- Anderson, F.I., 2 Enoch, in: J. Charlesworth (ed), OTP I, Garden City, NY 1983, 91-221.
 Arav, R., Evidence for Fresh Water Rituals at Bethsaida, presented at the 8th Annual Batchelder Biblical Archaeology Conference, Omaha, NE, November 10-11, 2006.
 Arav, R., Fresh Water Rituals at Bethsaida, presented at the SBL International Meeting, Vienna 2007.
 Arav, R., Toward a Comprehensive History of Geshur, in Arav, R. / Freund, R. (eds.), Bethsaida: A City by the North Shore of the Sea of Galilee III, Kirksville, MO 2004, 1-48.
 Bennett, M. / Keel, O., Mond, Stier, und Kult am Stadttor: Die Stele von Bethsaida (et-Tell) (OBO 161), Freiburg 1998, 22-44.

²⁴ I am in agreement with Schoenwetter / Geyer that the “failure to collect and curate pollen samples [...] amounts to unethical destruction of a form of archaeological data,” Implications 63.

- Fowler, M.D., BA Guide to Artifacts: Excavated Incense Burners, in: BA 47.3 (1984) 183-86.
- Haran, M., The Uses of Incense in the Ancient Israelite Ritual, in: VT 10 (1960) 113-129.
- Harvey, S.A., Scenting Salvation: Ancient Christianity and the Olfactory Imagination, Berkeley, CA 2006.
- Haunton, C., Experimental Archaeology: What was the Function of the Tripod Vessel? presented at the ASOR Annual Meeting in Washington, D.C., Nov. 15-18, 2004.
- Haunton, C., The Tripod Vessel: Another Look, presented at the AAR/SBL/ASOR Rocky Mountain/Great Plains Regional Meeting, Provo, UT, March 26-27, 2004.
- London, G. / Shuster, R., Bethsaida Iron Age Ceramics, in Bethsaida: A City by the North Shore of the Sea of Galilee, in: R. Arav and R. Freund (ed.), II. Kirksville, MO 1999, 175-221.
- Metzger, B.M., 4 Ezra, in: Charlesworth, J. (ed.), OTP 1, Garden City, NY 1983, 516-559.
- Pritchard, J.B., An Incense Burner from Tell es-Sa'idiyeh, Jordan Valley, in: Wevers W. / Redford, B., Studies on the Ancient Palestinian World (TSTS II), Toronto 1972, 3-17.
- Pritchard, J.B., On Use of the Tripod Cup, in: Ugaritica 6 (1969) 127-134.
- Schoenwetter, J. / Geyer, P.S., Implications of Archaeological Palynology at Bethsaida, in: Israel. Journal of Field Archaeology 27.1 (2000) 63-73.
- Van Beek, G.W., Frankincense and Myrrh, in: BA 23.3 (1960) 69-95.
- Zevit, Z., The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallaxic Approaches, London 2001.
- Zohary, M., Plants of the Bible: A Complete Handbook, Cambridge 1982.

Prof. Dr. Nicolae Roddy
Theology Dept. – HC 133
Creighton University
Omaha, NE 68178
USA
E-Mail: nroddy@creighton.edu

Maßarbeit im Markus-Aufbau. Stichometrische Analyse und theologische Interpretation _{□ ; □}

Teil 2 _{=/}

Friedrich Gustav Lang

3. Folgerungen für die Gesamtinterpretation

Das Ergebnis der stichometrischen Analyse hat Konsequenzen im Blick auf die literarische Qualität des Buchs, das theologische Verständnis von „Evangelium“ und die Verfasserfrage. Dazu die folgende Skizze einer Gesamtinterpretation.

3.1 Das Markusevangelium als literarisches Kunstwerk

In Konsequenz des formgeschichtlichen Ansatzes hat Bultmann einst dekretiert: „Mk ist eben noch nicht in dem Maße Herr über den Stoff geworden, daß er eine Gliederung wagen könnte“; für alle Evangelien gelte, „daß sie nicht über die für die hohe Literatur ausgebildete Kompositionstechnik verfügen“.¹ Die hier vorgelegte Analyse hat dagegen ergeben, dass Markus seine Komposition kunstvoll durchgestaltet hat, mit konzentrischen Strukturen zwischen den Hauptteilen und vielfach bis in die einzelnen Abschnitte hinein. Es ist ein Evangelium aus einem Guss,² wie die Stichometrie eindrücklich bestätigt, durch Nachweis sowohl von gleichem Umfang korrespondierender Buchteile³ als auch von ausgewogenen Proportionen des Goldenen Schnitts. Beweist das nicht die hohe literarische Qualität?

Wenn man dem Buch die Kategorie „hohe Literatur“ trotzdem abspricht, dann wegen des schlichten Erzählstils.⁴ Zwar spricht die ausgefeilte Disposition

¹ Bultmann, *Geschichte* 375.397.

² Vgl. Cancik, *Vorwort IV: Begriff „unitarische“ Option*“, das heißt die Vermutung, „das zweite Evangelium zeige eine von einem Autor (Markus) herrührende ... ‚Einheit‘ des Textes“; Theiß, *Entstehung* 86: „kleines Kunstwerk“. Anders z.B. Shiner, *Memory* 164: „Mark as an Orally developed Written Gospel“, durch häufiges Erzählen langsam gewachsen.

³ Nämlich: 1,14-8,21 = 10,1-16,8 = 714 Sticho; 3,13-6,6a = 6,6b-8,21 = 265 Sticho; 10,46-13,37 = 14,1-16,8 = 301 Sticho (silbengenau: 295:05 und 293:02).

⁴ Vgl. Norden, *Kunstprosa* 480.485. Kritisch dazu: Reiser, *Stellung* 21.23. Zur Stilanalyse vgl. Lüderitz, *Rhetorik* 201: „Nach den in den Rhetorenschulen gelehrt

für einen gebildeten Autor. Aber warum schreibt er nicht auf „höherem“ Niveau? Kann er nicht? Will er nicht? Wenn Markus aus Jerusalem stammt, wie die Tradition sagt, so hat er Griechisch nicht als Muttersprache, sondern vor allem mit der Septuaginta gelernt. Das könnte die nicht-attische Art seines Stils erklären.⁵ Zum andern hat er „nicht für ein gebildetes Publikum“ geschrieben, „sondern für urchristliche Missionsgemeinden“.⁶ Er kann durchaus komplexe Sätze formulieren.⁷ Hat er womöglich absichtlich den simplen Stil gewählt, weil er sich besser fürs öffentliche Vorlesen eignet⁸ – Zeichen also nicht von Unbedarftheit, sondern von Stilsicherheit?⁹

Unter Voraussetzung eines literarischen Anspruchs stellt sich neu die Frage der literarischen Gattung. Nach antiken Kategorien gehört das Markusevangelium hinsichtlich der Art der mimetischen Darstellung zum gemischten Typ, in dem das *genus* der Erzählung und des Dramas (indirekter Bericht und direkte Rede) verbunden sind,¹⁰ hinsichtlich des Inhalts entweder zur Vorgangs- oder zur Personenerzählung (*negotia* oder *personae* betreffend).¹¹ Nach modernen Kategorien wird entsprechend diskutiert, ob es sich um Historiographie¹² oder Biographie¹³ handelt. Außerdem wird unterschiedlich beantwortet, ob das Buch eher abgrenzend oder aufbauend, eher nach innen oder nach außen gerichtet ist,

Regeln richtet sich Markus ... nicht“, andererseits sei das Buch „reich an rhetorischen Figuren“.

- ⁵ Vgl. Quintilian, Inst. XII 10,16.18: „Asianische“ und „rhodische“ Stilart führen manche auf ungenügende Fremdsprachenkompetenz zurück bzw. auf den Einfluss des betreffenden Volkscharakters; Agamben, Zeit 14: Nach E. Staiger schreibe Paulus griechisches „Jiddisch“.
- ⁶ Lang, Kompositionsanalyse 14 Anm. 26.
- ⁷ Vgl. Lausberg, Minuscula (zu 1,2-4); Lang, Gratia 334 (zu 10,28-30). Lausberg (70) klassifiziert den Stil des Markus insgesamt als „vehement“ (δελνός).
- ⁸ Vgl. Lausberg, Handbuch § 1058: *aptum* einer Rede; § 1079,1: *genus subtilis elocutionis*. Ebenso Hengel, Probleme 256: „für die lectio solemnis im Gottesdienst abgefaßt“; vgl. dazu Hartmann, Markusevangelium 147-171.
- ⁹ Vgl. Zwick, Montage 629: „Hinter dieser vordergründigen Schlichtheit verbirgt sich ... eine überlegene literarische Leistung.“
- ¹⁰ Aristoteles, Poet. 3,2; vgl. Lausberg, Handbuch § 291; Lang, Kompositionsanalyse 19.
- ¹¹ Auct. ad Herennium (1. Jh. v.Chr.), I, 8,13; vgl. Lausberg, Handbuch § 290; Lang, Kompositionsanalyse 19 Anm. 42. Nach Auerbach, Mimesis 48-49, besteht in der Art der „Verwendung der direkten Rede“ (etwa im kurzen Zwiegespräch 14,66-70) ein wesentlicher Stilunterschied zur antiken Geschichtsschreibung (sowohl historio- als auch biographisch).
- ¹² Vgl. Becker, Markus-Evangelium 400: „Beginn christlicher Geschichtsschreibung“.
- ¹³ Vgl. z.B. Roskam, Purpose 236: „Of all the genres of Graeco-Roman literature, the Gospel has most in common with that of ancient biography“.

also eine polemische¹⁴ oder apologetische¹⁵ bzw. eine gemeindebezogene¹⁶ oder missionarische¹⁷ Zielsetzung hat. Wobei dies weniger von der Gattung abhängt als von der Rekonstruktion des pragmatischen Kontexts.

Nun hat die stichometrisch untermauerte Analyse des Markus-Aufbaus ergeben, dass die ganze Darstellung zielgerichtet unter der doppelten Leitfrage steht: Wer ist Jesus? Und: Warum wurde er gekreuzigt? Der Blick fürs Ganze (καθόλου) ist nach Aristoteles typisch für die Sichtweise der Poesie, was die Anwendung auf historische Gegenstände nicht ausschließt, wogegen die Historiographie eher die Einzelheiten darstellt (καθ' ἑκάστων).¹⁸ Während Lukas nach 1,1-4 programmatisch dem καθ' ἑκάστων verpflichtet ist, kommt Markus auch nach dieser Unterscheidung in die Nähe des antiken Dramas. Der Titel Mk 1,1 nennt als Thema des Buchs zuerst den „Anfang des Evangeliums“, also die Zeitepoche eines geschichtlichen Vorgangs, und erst danach die Person, um die es geht. So verstanden hat Markus eine Vorgangserzählung verfaßt, nach dem Prinzip καθόλου und in Analogie zu einer griechischen Tragödie.

Markus hat sich damit am höchsten literarischen Maßstab orientiert.¹⁹ Seine einmalig gute Geschichte will er auch in formaler Hinsicht optimal erzählen. Günther Zuntz hat ihn „den christlichen Aischylos“ genannt, also mit dem großen Tragiker verglichen, der „der mythischen Überlieferung seines Volks die endgültige und vorbildliche Gestalt“ gab; als „christliche Tragödie“ sei das zweite Evangelium ein „Meisterwerk von erstaunlicher Originalität“.²⁰ Seine Intention entspricht der des jüdisch-hellenistischen Tragicers Ezechiel, der den Exodus-Stoff nachweislich nach dem Tragödienmodell des Euripides dramatisiert hat: „Das Mose-Drama soll in Konkurrenz zu den paganen Dramen

¹⁴ Vgl. Weeden, Heresy 145-158; Kelber, Kingdom 64: „Mark was engaged in an internal Christian struggle, opposing what appeared to be a Jewish-Christian identity.“

¹⁵ Vgl. Roskam, Purpose 238: „apologetic tract in biographical form“, „to show that Jesus was not an anti-Roman rebel“; Theißer, Entstehung 86: „eine Variante der flexiblen antiken Gattung des antiken Bios“, als „Konsens in der Forschung“.

¹⁶ Vgl. schon Marxsen, Evangelist 77: „Verkündigung ... in die Gemeinde seiner Zeit hinein“.

¹⁷ Vgl. Kee, Community 176: „guidebook for the community whose members travelled as itinerant charismatics, carrying forward the tasks of preaching and healing inaugurated by Jesus“.

¹⁸ Aristoteles, Poet. 9,3. Vgl. Lausberg §§ 1167-1170; Lang, Kompositionsanalyse 19.

¹⁹ Vgl. Aristoteles, Poet. 26,15: Überlegenheit der Tragödie gegenüber dem Epos.

²⁰ Zuntz, Heide 222 (wobei er freilich zu Aischylos einen „gehörigen Abstand“ konstatiert).

stehen, sie sogar überbieten“.²¹ Handelt es sich beim Exodus um Israels Ur-Geschichte, so bei Jesus um den „Ursprung des Evangeliums“. Als Pionier für die Darstellung der Jesus-Geschichte konnte Markus noch nicht auf eine spezielle Gattung zurückgreifen. Aber bei den Nachfolgenden hat sein Modell Schule gemacht, die Gattung Evangelium wurde sein Geschenk an die Kirche.

3.2 Der Markus-Aufbau als theologische Leistung

Die theologische Leistung ist nicht geringer einzuschätzen als die literarische. Auf die eine Leitfrage, warum Jesus gekreuzigt wurde, antworten im mittleren Hauptteil die drei Leidensankündigungen (8,31; 9,31; 10,33-34): Es muss und wird so kommen. Wie schon oft beobachtet, sind sie strukturell verwandt mit der vorpaulinischen Bekenntnisformel 1Kor 15,3-5:²²

- Einleitung mit ὅτι-*recitativum* (je einmal bei Mk bzw. viermal in 1Kor 15)
- Titulare Rede von „Menschensohn“ bzw. „Christus“ in 3. Person
- Zweigliedrigkeit „getötet werden / auferstehen“ bzw. „gestorben / auferweckt“
- Zeitangabe „nach drei Tagen“ bzw. „am dritten Tag“

Außerdem wird δέι (Mk 8,31) durch 9,12; 14,21 interpretiert im Sinn von „nach den Schriften“ (1Kor 15,3+4). Und „für unsre Sünden“ als Begründung für Jesu Tod (1Kor 15,3) findet sich ähnlich in Mk 10,45 („Lösegeld für viele“) und 14,24 („für viele vergessen“). Die Gegner (in 8,31 und 10,33 ausdrücklich genannt) klagen Jesus zweimal der Blasphemie an: 2,7 und 14,64. Dabei handelt es sich im ersten und letzten Hauptteil jeweils um die mittlere Szene; am Anfang geht es soteriologisch um den Zuspruch der Sündenvergebung, am Ende christologisch um Jesu wahre Identität. Diese beiden theologisch zentralen Gesichtspunkte sind wohl mit Bedacht stichometrisch jeweils genau in der Mitte der beiden Hauptteile platziert.²³

Auf die andere Leitfrage, wer Jesus ist, antwortet gleich der Buchtitel (1,1) mit der doppelten Auskunft: „Christus, Gottessohn“. Dem entspricht in der Mitte die Doppelung von Christus-Bekenntnis bei Cäsarea Philippi (8,29) und Gottessohn-Offenbarung bei der Verklärung (9,7), ebenso am Ende die Doppelfrage des Hohenpriesters, die Jesus bejaht (14,61): „Bist du der Christus, der Sohn des Hochgelobten?“ Beide Titel sind zu differenzieren. Wie der Blinde

²¹ Becker, Markus-Evangelium 189. Vgl. Käppel, Ezechiel 1844: Die von Clemens Alexandrinus und Euseb überlieferten Fragmente, ungefähr 240-100 v.Chr., bilden das „größte erhaltene Stück griech. Tragödie nach Euripides“.

²² Vgl. Becker, Markus-Evangelium 172 (mit ausführlicher Diskussion: 169-176).

²³ Mittlerer Stichos in 2,5 und 14,63 (für 14,1-16,8). Vgl. Scott, Structure 19 (blasphemy).

von Betsaida (8,22-26) kommen anschließend die Jünger in zwei Stufen zur klaren Erkenntnis. Aber worin besteht der Unterschied?

Die „Zweistufen-Christologie“²⁴ im Bekenntnisfragment Röm 1,3-4²⁵ enthält die Lösung. In der zweigliedrigen Aussage wird unterschieden zwischen:

- Davididenwürde und Gottessohnschaft
- irdischem und geistlichem Aspekt (κατὰ σάρκα / πνεῦμα ἁγιωσύνης)²⁶
- verborgener und „in-Kraft“-gesetzter Herrschaft als Gottessohn
- Zeit seit der Geburt und Zeit seit der Auferstehung vom Tod

Dabei bezeichnet die Herkunft von David den Messias, den König über Israel. Überboten wird diese Funktion durch die des Gottessohns. Der Titel weist einerseits, auf alttestamentlichem Hintergrund, zurück auf Gottes Adoptionszusage, die dem Davididen gilt (2Sam 7,14), und dessen Herrschaftsanspruch wird auf die Völkerwelt ausgedehnt (Ps 2,7-8); in diesem Sinn ist Jes 11,10 (LXX) in Röm 15,12 zitiert. Andererseits ist der griechische Titel²⁷ θεοῦ υἱός (artikelloser Singular)²⁸ vorchristlich ausschließlich als Kaisertitel belegt,²⁹ und zwar erstmals und vor allem für Augustus,³⁰ nämlich als Übersetzung von *Divi filius* = Sohn des Göttlichen (sc. Cäsars),³¹ was ebenfalls den Anspruch im-

²⁴ Begriff erstmals 1957 bei Schweizer, Glaube 11.

²⁵ Vgl. dazu die ausführliche Diskussion bei Burger, Jesus 23-33.

²⁶ Vgl. Theobald, Juden 113: zwei gegensätzliche, aber komplementäre Aspekte.

²⁷ Die Vorstellung von Söhnen des Zeus, des Apollon etc. ist vielfach belegt, vgl. Braun, Sinn 255-256. Aber der absolute Begriff θεοῦ υἱός fehlt; vgl. Hengel, Sohn 49 mit Anm. 57.

²⁸ Der Begriff υἱός θεοῦ in Weish 2,18 bezieht sich nicht-titular auf den „Gerechten“ allgemein und ist deshalb schwerlich die Basis für den einzigartigen Gottessohn der markinischen Christologie; gegen Lührmann, Markusevangelium 32.

²⁹ Vgl. Deissmann, Bibelstudien 167; Deissmann, Licht 294-295; Wülfing v. Martitz, υἱός 336,30-32; Kim, Anarthrous 225-238; Yarbro Collins, Mark 94-96.

³⁰ Vgl. Bureth, Titulatures 23-24.28: 32x für Augustus, 1x Tiberius; Ehrenberg / Jones, Documents: 14x für Augustus, 2x Tiberius (87 Nr. 102[a],4 [unsicher]; 93 Nr. 115[b]), 1x Drusus (96 Nr. 136). Doch sind zwei Dokumente daraus, die Yarbro Collins, Mark 95 Anm. 50.53, anführt, keine Belege für θεοῦ υἱός: Nr. 134 (96) ist gewidmet Τιβέριωι ... θεοῦ Σεβαστοῦ υἱῶι (Tiberius als *Divi Augusti filius*); in Nr. 320(a)+(b) (147) ist Germanikus „des Augustus sc. Tiberius Sohn, des Gottes Augustus Enkel“ (jedoch nicht „son of the god Augustus [Tiberius]“): Σεβαστοῦ υἱός θεοῦ Σεβαστοῦ υἱωνός.

³¹ Vgl. Mattingly, Coins: Inschrift *Divi filius* für Augustus *passim* (bes. 77-112); für Tiberius nur beim Gold-Quinarius (121-123 Nr. 12-24), sonst *Divi Augusti filius* (120-145). Griechische θεοῦ-υἱός-Belege auf Provinzialmünzen nach Burnett, RPC I: 6 für Augustus (Nr. 1626. 3841, 4087, 4150, 5001/02); 2 für Nero (4174/75); nach



Älteste Münze mit „Gottessohn“ als Kaisertitel³²

pliziert, über die Völkerwelt zu herrschen.³³ So thematisiert dieses doppelgliedrige Bekenntnis die Bedeutung Jesu sowohl für Israel als auch für die Heiden. Paulus nimmt im Präskript christologisch vorweg, was der Brief dann soteriologisch entfaltet.³⁴

Dieselbe Unterscheidung wird bei Markus vorliegen:³⁵ Der Christus ist der König Israels (15,32); Jesus wird irdisch als solcher erkannt (von Petrus) oder abgelehnt (von Hohenpriestern und Schriftgelehrten). Als Gottessohn wird er vom Himmel her offenbart, exakt in der stichometrischen Mitte des Buchs, bei der Verklärung (9,7),³⁶ man erkennt ihn als solchen in der Geister- und der Völkerwelt (3,11; 5,7; 15,39), und das bestätigt die kosmische und universale Bedeutung des Titels. Ist es Zufall, dass der unreine Geist, der ihn so anredet, „Legion“ heißt und der erste Mensch, der ihn so nennt, ein „Centurio“ ist? Beim Militär, dessen lateinische Begriffe hier übernommen sind, denkt man bei „Sohn Gottes“ wohl eher an den Kaiser in Rom als an den Judenkönig.³⁷ Noch steht der universale Anspruch unter dem Geheimnisvorbehalt, der erst mit Jesu Auferstehung aufgehoben wird (9,9). Dem entspricht eine doppelte Differen-

RPC II: 73 für Domitian, davon 11 Cilicia (252.255-256), 52 Alexandria (333-337), 10 Ober- und Unterägypten (340-341); Mowery, Son 104: einzelne Tiberius-, Nero- und Titus-Inschriften.

³² Kupfermünze für Oktavian aus Amphipolis (RPC I, 1626), datierbar auf 31-28 v. Chr. (nach Sieg bei Actium, vor Ernennung zum „Augustus“); Abb. bei Head / Poole, Catalogue 52 Nr. 73.

³³ Vgl. den Titel „Vater des Vaterlands und des gesamten Menschengeschlechts“ (πάτηρ τῆς πατρίδος καὶ τοῦ σὺμπαντος τῶν ἀνθρώπων γένους), bei Buckler, Auguste 180; sowie „Herrscher über alles Land und alles Meer“ (ὁ πάσης γῆς καὶ πάσης θαλάσσης ἄρχων), bei Ehrenberg / Jones, Documents 102 Nr. 171.

³⁴ Vgl. Theobald, Juden 113.

³⁵ Ähnlich zu Matthäus: Konrad, Sendung 423 (ebenfalls mit Verweis auf Röm 1,3-4).

³⁶ Mittlerer Stichos in 9,8 („außer Jesus allein“); vgl. Scott, Structure 18: 9,7 „as the very center“ (berechnet nach Wörtern).

³⁷ Trotz Wortfolge υἱὸς θεοῦ: ohne Artikel 1,1; 15,39; Röm 1,4; mit Artikel 3,11; 5,7; 14,61.

zierung im Messias-Begriff: Christus hat einerseits noch zu leiden, gemäß göttlicher, aber entgegen menschlicher, ja satanischer Denkweise (8,33);³⁸ andererseits ist seine Davidssohnschaft fraglich, weil er nach Ps 110,1 Davids „Herr“ ist, der sich zur Rechten Gottes setzen soll, um seine Feinde zu unterwerfen (12,35-37).³⁹ Insgeheim kommt schon die Herrschaftsfunktion in Blick, in die er dann an Ostern eingesetzt wird, analog zur Aussage in Röm 1,4.

Die beiden Bekenntnisformeln führt Paulus als „Evangelium“ (1Kor 15,1) und „Evangelium Gottes“ (Röm 1,1) ein. Beide sind zweigliedrig gebaut, mit Unterscheidung der Zeit vor und nach Ostern. Beide betonen, dass in Jesus die Schriften erfüllt sind (Röm 1,2 in der Einleitung; 1Kor 15,3-4 zweimal im Text). Das „Evangelium“ in diesem Verständnis setzt Jesu Auferstehung voraus. Markus beschreibt in seinem Buch die Zeit davor, auf die sich jeweils der erste Teil der Formel bezieht: Jesu irdisches Wirken begründet und deutet seinen Weg ans Kreuz. Aber die Darstellung des Markus zielt schon auf den zweiten Teil: Der designierte Gottessohn wird in drei Etappen insgeheim schon eingesetzt. Die Schlüsselstellen am Anfang, in der Mitte und am Schluss, die durch Himmelsstimme und kosmische Zeichen als „dramaturgische“ Höhepunkte der Komposition“ gestaltet sind, folgen einem Inthronisationschema, das auch in urchristlichen Hymnen (Phil 2,9-11; 1Tim 3,16) zu belegen ist:⁴⁰

- Adoption 1,11: „Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen“
- Proklamation 9,7: „Dies ist mein geliebter Sohn; auf den sollt ihr hören“
- Akklamation 15,39: „Wahrlich, dieser Mensch ist Gottes Sohn gewesen“⁴¹

Erst erfährt Jesus selbst, wer er ist, nur die Geisterwelt teilt sein Wissen; dann wird der engere Jüngerkreis in sein Geheimnis eingeweiht, bis er sich vor dem Synedrium selber offenbart; schließlich spricht der Centurio unter dem Kreuz als erster das Bekenntnis aus, allerdings in der Vergangenheitsform, eine postume Apotheose im Stil eines Nachrufs.⁴² Am Kreuz ist seine wahre Identität

³⁸ Zur Antithese *οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων* (8,33b) vgl. Röm 8,5: *οἱ ... κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν, οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα τὰ τοῦ πνεύματος.*

³⁹ Vgl. Burger, *Jesus 52-58.64-70: Verständnis von 12,35-37 nach Röm 1,3-4.*

⁴⁰ Vielhauer, *Erwägungen 212-213 mit Anm. 46a.* Vgl. Theißen, *Wundergeschichten 215-216*; etwas modifiziert: Theißen, *Entstehung 73* (*Engelsepiphanie 16,6 als 3. Schritt statt 15,39*). Zu Phil 2,9-11 vgl. außerdem z.B.: Gnllka, *Philippbrief 126*; zu 1Tim 3,16: Roloff, *Brief 207.*

⁴¹ Der Dreischritt des Schemas folgt der Logik des Herrschaftsantritts (Einsetzung, Ausrufung, Huldigung), auch wenn er kein altägyptisches Zeremoniell abbildet. Kritisch dazu: Friedrich, *Struktur 137-150*; Frenschkowski, *Offenbarung 205-210.*

⁴² Vgl. Yarbrow Collins, *Mark 94.* Begriff „Nachruf“ bei Schenke, *Präexistenzchristologie 62.*

tität noch verhüllt. Erst am Ostermorgen wird aus dem Grab heraus das Evangelium angesagt, zweigliedrig formuliert wie in der Evangeliumsformel 1Kor 15: „der Gekreuzigte – er wurde auferweckt“ (16,6). Der Bericht davor c.1-15 ist Vorgeschichte, im Buchtitel (1,1) präzisiert als „Anfang des Evangeliums“, wobei die Inhaltsangabe „Jesus der Christus, der Gottessohn“ ebenfalls zweigliedrig ist, analog zur Evangeliumsformel Röm 1.⁴³

Das Evangelium aus dem Grab heraus enthält eine weitere Botschaft, nämlich zur Frage, wo der Auferstandene zu finden ist. Zwar ist er nicht hier am Ort der Bestattung, aber er lässt seinen Jüngern ausrichten: „Er wird vor euch hingehen nach Galiläa; dort werdet ihr ihn sehen“ (16,7). Tatsächlich wird Mt 28,16 von einer Erscheinung Jesu in Galiläa berichtet, ebenso Joh 21. Aber bei Markus? Zweifellos verlangt der offene Schluss nach einer Fortsetzung. Auch die Beobachtung, dass die drei Frauen (in 15,40-41.47; 16,1) Zeuginnen sind der drei Stationen Tod, Begräbnis und Auferstehung aus 1Kor 15,3-4,⁴⁴ verlangt eigentlich als viertes Element die Ostererscheinungen. Aber die These, der ursprüngliche Schluss sei abgebrochen,⁴⁵ ist aus Gründen der formalen Disposition höchst unwahrscheinlich: Die stichometrische Analyse hat für 1,1-16,8 eine in sich geschlossene Komposition aufgedeckt, mit ausgewogenen Proportionen auf der Basis von 48x34 Stichoï. Ein zusätzlicher Abschnitt würde das harmonische Bild sprengen. Deshalb die Vermutung, dass Markus seine Leser zu einer *relecture* auffordern will:⁴⁶ Die Erscheinungen des Auferstandenen finden sich in der ganzen Darstellung, wenn man sie von Ostern her nochmals liest. Jetzt ist das Geheimnis aufgehoben. Auch den Frauen, die Jesus schon in Galiläa begleitet haben (15,41), erscheint er dort nun auf neue Weise: im Osterlicht.

Nach diesem Verständnis hat der Evangelist sein ganzes Buch doppelbödig konzipiert. Es ist zu lesen einerseits als „Anfang des Evangeliums“, also als die dramatisierte Geschichte des irdischen Jesus von der Taufe bis zu Kreuz und Grab, andererseits als „Evangelium“ im eigentlichen Sinn, das heißt als die Verkündigung des Erhöhten und seiner Gegenwart zwischen Ostern und Parusie.⁴⁷ Die erste Lektüre steht noch unter dem Geheimnisvorbehalt, beim

⁴³ Vgl. Baarlink, Evangelium 291-293 (zu 1,1). Die beiden Evangeliums-Formeln Röm 1 und 1Kor 15 sind aufs Markusevangelium bezogen auch bei Theißen, Entstehung 88 mit Anm. 43.

⁴⁴ Vgl. Hengel, Maria 246.

⁴⁵ Vgl. z.B. Schweizer, Evangelium. Zu Rekonstruktionsversuchen vgl. z.B. Schmitz, Evangelium 715.

⁴⁶ So schon Horstmann, Studien 132; vgl. Studenovský, Weg 541; Schenke, Markusevangelium 353.

⁴⁷ So schon Lang, Kompositionsanalyse 21 Anm. 46.

zweiten Durchgang ist das Inkognito des Gottessohns aufgehoben. Was Lukas in zwei Büchern auseinander nehmen wird, die Zeit Jesu und die Zeit der Kirche, hier ist es in einem Buch zusammengebunden. In der Auslegung sind jeweils die beiden Ebenen zu berücksichtigen: So ist die Taufe Jesu (1,9-11) Modell der christlichen Taufe, die Heilungswunder haben zugleich eine soteriologische Bedeutung, und die beiden Speisungswunder (6,35-44; 8,1-9) bilden insgeheim die sakramentale Gemeinschaft der Juden- und der Heidenchristenheit ab.⁴⁸ Jeder einzelne Abschnitt ist auf seinen vor- und seinen nachösterlichen Sinn hin zu befragen. Dabei geht es nicht um einen sekundären „geistlichen“ Sinn, der aus homiletischen Gründen in den Text eingetragen würde. Vielmehr ist der vom Autor intendierte *sensus literalis* als solcher ein zwiefacher Schriftsinn. Wie die beiden Ebenen sich gegenseitig durchdringen, irdischer Jesus und lebendiger Herr, wäre im Einzelnen zu entfalten. Jedenfalls ist die theologische Reflexion des Markus ebenso konsequent wie die literarische Disposition.

3.3 Markus als Autor?

Wer ist in der Lage, ein derart elaboriertes *opus* zu verfassen? Die hier vorgelegte Analyse setzt voraus, dass der Evangelist im Judentum aufgewachsen ist und zugleich eine gründliche griechische Bildung genossen hat. Einerseits kennt er Aramäisch und Hebräisch⁴⁹ und ebenso die Septuaginta, andererseits ist er in griechischer Grammatik und Rhetorik geschult, mit den literarischen Kategorien der griechisch-römischen Antike vertraut, und selbst das stichometrische Kompositionsverfahren wendet er souverän an. Als christlicher Theologe ist er von einem Verständnis des Evangeliums inspiriert, wie wir es von Paulus kennen,⁵⁰ und er beweist in seiner pointierten Unterscheidung zwischen Gott und Mensch, Glaube und Unglaube eine theologische Urteilskraft, die an den großen Apostel erinnert.⁵¹ Ein solcher Autor war gewiss kein Anonymus. Er war ein namhafter „theologischer Lehrer, der selbst ein Meister des Wortes und eine urchristliche Autorität gewesen sein muß“.⁵²

Woher kommt er? Wann schreibt er? Aus einigen geographischen Angaben wird vielfach geschlossen, dass er das Land nicht aus eigener Anschauung

⁴⁸ Vgl. Lang, *Gratia* 328; Lang, *Sidon* 158-159. Ähnlich Theißen, *Religion* 240-241.

⁴⁹ Vgl. Hengel, *Probleme* 242-243; Rüger, *Aramaismen* 84.

⁵⁰ Bei der guten Kommunikation zwischen den frühen Gemeinden (vgl. die Grußliste Röm 16,1-16) wäre es seltsam, wenn der Evangelist keinen der Paulusbriefe gekannt hätte.

⁵¹ Vgl. Lang, *Gratia* 337: mit Verweis auf 9,24; 10,27a sowie 8,33; 14,36.38.

⁵² Hengel, *Probleme* 256; vgl. Hengel, *Petrus* 70.

kenne. Aber zwingend ist dies nicht,⁵³ eine Herkunft aus Jerusalem scheint möglich. In der Darstellung ragt Simon Petrus aus dem Kreis der Zwölf heraus, mehr als in den anderen Evangelien, was auf eine Nähe gerade zu diesem Apostel hindeuten kann.⁵⁴ Dass der Evangelist ein solches Meisterwerk mitten in der akuten Bedrängnis des Jüdischen Kriegs geschrieben habe, ist eher unwahrscheinlich.⁵⁵ Die gründliche theologische Reflexion, die sorgfältige literarische Konzeption samt stichometrischer Berechnung, das passt besser in die Zeit der Neubesinnung nach 70, zumal die Zerstörung von Jerusalem und Tempel mehrfach angesprochen ist (12,9; 13,2; 14,58; 15,29).⁵⁶

Wer von den namentlich bekannten Apostelschülern könnte in Frage kommen? Papias in seiner bei Euseb überlieferten Notiz weiß davon, dass Markus der Verfasser sei: Als „Dolmetscher des Petrus“ habe er das über Jesus Gehörte später in literarische Form gebracht. Allem nach ist Johannes Markus aus Apg 12,12 gemeint.⁵⁷ Wer sonst unter den bekannten Namen, wenn nicht er?

Summary

Mark's Gospel is structured analogous to an ancient tragedy. An elaborate formal disposition can be reconstructed by means of stichometry. Prologue (1:1-13) and epilogue (16:1-8) are framing five "acts": 1:14-3:6; 3:7-8:21; 8:22-10:45; 10:46-13:37; 14:1-15:47. By using a "stichos" of 15 syllables (the ancient standard measure of Greek prose) the total size amounts of $48 \times 34 = 1632$ stichoi; the Galilee-section (1:14-8:21) and the Judea-section (10:1-16:8) e.g. each comprise exactly $21 \times 34 = 714$. The tabulated outline reveals several concentric structures and proportions of the golden mean. This shows literary ambitions. The author (John Mark?) seems theologically very sophisticated when he distinguishes between "Christ" (King of Jews) and "Son of God" (universal lordship), between pre-Easter "Beginning of the Gospel" and "Gospel" proper which was proclaimed on Easter morning. Through relecture Galilee becomes the place where the Risen One appears.

⁵³ Vgl. Lang, Sidon 145-146 Anm. 4; Lüderitz, Rhetorik 192 Anm. 67; Theißen, Lokalkolorit 256 (260: „im südlichen Teil Syriens entstanden“).

⁵⁴ Vgl. Hengel, Probleme 253-254 mit Anm. 72; Hengel, Petrus 67.

⁵⁵ Anders z.B. Hengel, Entstehungszeit 43: „in der politisch brisanten Zeit ... etwa zwischen dem Winter 68/69 n.Chr. und dem Winter 69/70 n.Chr.“

⁵⁶ Vielleicht hat erst das Ende des Opferkults dazu genötigt, Jesu Tod neu als „Evangelium“ zu interpretieren: nicht nur vor dem Hintergrund der Sühnopfer (vgl. 14,24), sondern als Konsequenz von Jesu Leben und Lehre (vgl. 10,45). Vgl. Theißen, Religion 239: „Die Tempelzerstörung hat gewiss die Entstehung des ältesten Evangeliums mit angeregt.“ Zur Entstehung nach 70 vgl. u.a. Becker, Markus-Evangelium 405.

⁵⁷ Positiv dazu: Hengel, Probleme 244-252; Hengel, Petrus 58-78 – allerdings „gegen einen kritischen Konsens“ (Theißen, Entstehung 80 Anm. 33).

Zusammenfassung

Der Markus-Aufbau ist äußerst kunstvoll gestaltet: inhaltlich analog einer antiken Tragödie, formal mit ausgefeilter, stichometrisch rekonstruierbarer Disposition. Prolog (1,1-13) und Epilog (16,1-8) rahmen fünf „Akte“: 1,14-3,6; 3,7-8,21; 8,22-10,45; 10,46-13,37; 14,1-15,47. Mit dem 15-Silben-Stichos als Maßzeile beträgt der Umfang insgesamt $48 \times 34 = 1632$ Stichoi; davon entfallen z.B. auf Galiläa (1,14-8,21) und Judäa (10,1-16,8) jeweils genau $21 \times 34 = 714$. Die Gliederung in Tabellenform zeigt im Einzelnen vielfach Ringkompositionen sowie Proportionen des Goldenen Schnitts, was literarischen Anspruch erkennen lässt. Theologisch höchst reflektiert unterscheidet der Autor (Johannes Markus?) zwischen Christus (König Israels) und Gottessohn (universale Herrschaft), zwischen vorösterlichem „Anfang des Evangeliums“ und österlichem „Evangelium“, wobei Galiläa – via *relecture* – zum Ort der Ostererscheinungen wird.

Bibliographie

- Agamben, G., Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt a.M. 2006.
- Aland, K. (Hg.), Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament (ANTT 4) II, Münster 1978.
- Aland, K. u.a. (Hg.), Novum Testamentum Graece, Stuttgart²⁷1993.
- Aland, K. u.a. (Hg.), The Greek New Testament, New York u.a.³1975, Stuttgart⁴1993.
- Auerbach, E., Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur (Sammlung Dalp 90), Bern²1959.
- Baarlink, H., Anfängliches Evangelium, Kampen 1977.
- Becker, E.-M., Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie (WUNT 194), Tübingen 2006.
- Biborium sacrorum Graecorum Codex Vaticanus B, Rom 1999 [Faksimile-Ausgabe].
- Bilezikian, G.G., The Liberated Gospel. A Comparison of the Gospel of Mark and Greek Tragedy, Grand Rapids 1977.
- Braun, H., Der Sinn der neutestamentlichen Christologie (1957), in: Braun, H., Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Tübingen 1962, 243-282.
- Breytenbach, C., Das Markusevangelium als episodische Erzählung, in: Hahn, F. (Hg.), Der Erzähler des Evangeliums. Methodische Neuansätze in der Markusforschung (SBS 118/119), Stuttgart 1985, 137-169.
- Breytenbach, C., Nachfolge und Zukunftserwartung nach Markus (AThANT 71), Zürich 1984.
- Buckler, W.H., Auguste, Zeus Patroos, in: Revue de philologie 9 (1935) 177-188.
- Bultmann, R., Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 29), Göttingen⁵1961.
- Burch, E.W., Tragic Action in the Second Gospel. A Study in the Narrative of Mark, in: JR 11 (1931) 346-358.
- Bureth, P., Les Titulatures impériales dans les papyrus, les ostraca et les inscriptions d’Égypte (30 a.C. - 284 p.C.), Brüssel 1964.
- Burger, C., Jesus als Davidssohn (FRLANT 98), Göttingen 1970.

- Burnett, A. / Amandry, M. / Ripollès, P.P., *Roman Provincial Coinage I/II*, London / Paris 1992/99.
- Cancik, H., *Die Gattung Evangelium*, in: Cancik, H. (Hg.), *Markus-Philologie* (WUNT 33), Tübingen 1984, 85-113.
- Cancik, H., *Vorwort*, in: Cancik, H. (Hg.), *Markus-Philologie Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium* (WUNT 33), Tübingen 1984, II-V.
- Conzelmann, H., *Literaturbericht zu den Synoptischen Evangelien*, in: *ThR NF* 43 (1978) 3-51.
- Deissmann, A., *Bibelstudien*, Marburg 1895.
- Deissmann, A., *Licht vom Osten*, Tübingen ⁴1923.
- Dormeyer, D., *Das Markusevangelium*, Darmstadt 2005.
- Ehrenberg, V. / Jones, A.H.M., *Documents Illustrating the Reigns of Augustus & Tiberius*, Oxford ²1955.
- Folkerts, M., *Zahlzeichen und Zahlensysteme*, in: *DNP* 12/2, 2002, 670-676.
- France, R.T., *The Gospel of Mark* (NIGTC), Grand Rapids 2002.
- Frenschkowski, M., *Offenbarung und Epiphanie II* (WUNT 2/80), Tübingen 1997.
- Friedrich, G., *Die formale Struktur von Mt 28,18-20*, in: *ZThK* 80 (1983) 137-183.
- Gnilka, J., *Das Evangelium nach Markus I/II* (EKK 2/1.2), Zürich u.a. 1978/79.
- Gnilka, J., *Der Philipperbrief* (HThK 10/3), Freiburg ⁴1987.
- Greeven, H. / Güting, E., *Textkritik des Markusevangeliums*, Münster 2005.
- Hahn, F., *Theologie des Neuen Testaments I/II*, Tübingen 2002.
- Hartmann, L., *Das Markusevangelium, „für die lectio solemnis im Gottesdienst abgefaßt“?*, in: Lichtenberger, H. (Hg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion*, FS Martin Hengel III, Tübingen 1996, 147-171.
- Head, B.V. / Poole, R.S., *A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum V, Macedonia etc.*, London 1879.
- Hengel, M., *Der Sohn Gottes*, Tübingen 1975.
- Hengel, M., *Der unterschätzte Petrus*, Tübingen ²2007.
- Hengel, M., *Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums*, in: Cancik, H. (Hg.), *Markus-Philologie* (WUNT 33), Tübingen 1984, 1-45.
- Hengel, M., *Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen*, in: Betz, O. / Hengel, M. / Schmidt, P. (Hg.), *Abraham unser Vater*, FS Otto Michel (AGSU 5), Leiden 1963, 241-256.
- Hengel, M., *Probleme des Markusevangeliums*, in: Stuhlmacher, P. (Hg.), *Das Evangelium und die Evangelien* (WUNT 28), Tübingen 1983, 221-265.
- Hengel, M., *Studies in the Gospel of Mark*, London 1985.
- Horstmann, M., *Studien zur markinischen Christologie* (NTA NF 6), Münster 1969.
- Iersel, B.M.F. = van Iersel, B.M.F., *Mark. A Reader-Response Commentary* (JSNT.S 164), Sheffield 1998.
- Iersel, B.M.F. = van Iersel, Markus. *Geographie und Bedeutung*, in: van Iersel, B.M.F., *Markus. Kommentar*, Düsseldorf 1993, 272-300.
- Käppel, L., *Ezechiel (Tragiker)*, in: *RGG* ⁴II (1999) 1844.
- Kee, H.C., *Community of the New Age. Studies in Mark's Gospel*, London 1977.
- Kelber, W.H., *The Kingdom in Mark*, Philadelphia 1974.

- Kim, T.H., The Anarthrous ὁὸς θεοῦ in Mark 15,39 and the Roman Imperial Cult, in: *Bibl.* 79 (1998) 221-241.
- Klauck, H.-J., Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog (BThSt 32), Neukirchen-Vluyn 1997.
- Klinghardt, M., Boot und Brot. Zur Komposition von Mk 3,7-8,21, in: *BThZ* 19 (2002) 183-202.
- Klostermann, E., *Analecta*, Leipzig 1895.
- Koch, D.-A., Inhaltliche Gliederung und geographischer Aufbau im Markusevangelium, in: *NTS* 29 (1983) 145-166.
- Konradt, M., Die Sendung zu Israel und zu den Völkern im Matthäusevangelium, in: *ZThK* 101 (2004) 397-425.
- Lang, F.G., Ebenmaß im Epheserbrief. Stichometrische Kompositionsanalyse, in: *NT* 46 (2004) 143-163.
- Lang, F.G., Kompositionsanalyse des Markusevangeliums, in: *ZThK* 74 (1977) 1-24.
- Lang, F.G., Schreiben nach Maß. Zur Stichometrie in der antiken Literatur, in: *NT* 41 (1999) 40-57.
- Lang, F.G., Sola gratia im Markusevangelium. Die Soteriologie des Markus nach 9,14-29 und 10,17-31, in: Friedrich, J. / Pöhlmann, W. / Stuhlmacher, P. (Hg.), *Rechtfertigung*, FS Ernst Käsemann, Tübingen / Göttingen 1976, 321-337.
- Lang, F.G., 12. Sonntag nach Trinitatis. Markus 8,22-26, in: *GDP A* 5/4 (1988) 127-129.
- Lang, F.G., 20. Sonntag nach Trinitatis. Markus 2,23-28, in: *GDP A* 5/4 (1988) 148-151.
- Lang, F.G., „Über Sidon mitten ins Gebiet der Dekapolis“. Geographie und Theologie in Markus 7,31, in: *ZDPV* 94 (1978) 145-160.
- Larsen, K.W., The Structure of Mark's Gospel. Current Proposals, in: *CBR* 3 (2004) 140-160.
- Lausberg, H., *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München²1973.
- Lausberg, H., *Minuscula philologica* III. Die proömiale Periode des Evangeliums nach Markus (1,2-4), in: *NAWG.PH* 1979, 69-77.
- Lescow, T., Die Markuspassion: eine antike Tragödie, in: *BN NF* 127 (2005) 91-104.
- Lüderitz, G., Rhetorik, Poetik, Kompositionstechnik im Markusevangelium, in: Cancik, H. (Hg.), *Markus-Philologie* (WUNT 33), Tübingen 1984, 165-203.
- Lüdtke, W., Die Stichometrie der Bibel nach Ananias von Širak, in: *ZfB* 30 (1913) 216-220.
- Lührmann, D., *Das Markusevangelium* (HNT 3), Tübingen 1987.
- Lumby, J.R., The Graphic and Dramatic Character of the Gospel of St. Mark, in: *Exp.* 2 (1875) 269-284.
- Marxsen, W., *Der Evangelist Markus* (FRLANT 67), Göttingen²1959.
- Mattingly, H., *Coins of the Roman Empire in the British Museum* I, London 1923.
- Menken, M.J.J., *Numerical Literary Techniques in John* (NT.S 55), Leiden 1985.
- Moser, T., Mark's Gospel: A Drama?, in: *Bible Today* 80 (1975) 528-533.
- Mowery, R.L., Son of God in Roman Imperial Titles and Matthew, in: *Bibl.* 83 (2002) 100-110.
- Nestle, E. / Aland, K. (Hg.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart²⁵1963.
- Norden, E., *Die antike Kunstprosa* II, Leipzig / Berlin³1915.
- Pesch, R., *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13*, Düsseldorf 1968.

- Pokorný, P., Das Markusevangelium. Literarische und theologische Einleitung, in: ANRW II 25.3 (1985) 1969-2035.
- Reiser, M., Die Stellung der Evangelien in der antiken Literaturgeschichte, in: ZNW 90 (1999) 1-27.
- Roloff, J., Der erste Brief an Timotheus (EKK 15), Zürich 1988.
- Roskam, H.N., The Purpose of the Gospel of Mark in its Historical and Social Context (NT.S 114), Leiden 2004
- Rüger, H.P., Die lexikalischen Aramaismen im Markusevangelium, in: Cancik, H. (Hg.), Markus-Philologie (WUNT 33), Tübingen 1984, 73-84.
- Schenke, L., Das Markusevangelium, Stuttgart 2005.
- Schenke, L., Gibt es im Markusevangelium eine Präexistenzchristologie?, in: ZNW 91 (2000) 45-71.
- Schmithals, W., Das Evangelium nach Markus (ÖTBK 2/1+2), Gütersloh 1979.
- Schweizer, E., Das Evangelium nach Markus (NTD 1), Göttingen ⁴1975.
- Schweizer, E., Der Glaube an Jesus den „Herrn“ in seiner Entwicklung von den ersten Nachfolgern bis zur hellenistischen Gemeinde, in: EvTh 17 (1957) 7-21.
- Scott, M.P., Chiasitic Structure. A Key to the Interpretation of Mark's Gospel, in: BTB 15 (1985) 17-26.
- Serruys, D., Anastasiana, in: MAH 22 (1902) 157-207.
- Shiner, W., Memory Technology and the Composition of Mark, in: Horsley, R.A. u.a. (Hg.), Performing the Gospel: Orality, Memory, and Mark, FS Werner Kelber, Minneapolis, MN 2006, 147-165.
- Smith, S.H., A Divine Tragedy. Some Observations on the Dramatic Structure of Mark's Gospel, in: NT 37 (1995) 209-231.
- Standaert, B., L'Évangile selon Marc. Composition et genre littéraire, Zevenkerken / Brugge 1978 (²1984).
- Studenovský, Z., „Dort werdet ihr ihn sehen“ (Mk 16,7). Der Weg Jesu nach Galiläa bei Johannes und Markus, in: Frey, J. / Schnelle, U. (Hg.), Kontexte des Johannesevangeliums (WUNT 175), Tübingen 2004, 517-558.
- Theißen, G., Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem (SHAW.PH 40), Heidelberg 2007.
- Theißen, G., Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh ³2003.
- Theißen, G., Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien (NTOA 8), Fribourg 1989.
- Theißen, G., Urchristliche Wundergeschichten (StNT 8), Gütersloh 1974.
- Theobald, M., „Dem Juden zuerst und auch dem Heiden“. Die paulinische Auslegung der Glaubensformel Röm 1,3f. (1981), in: Theobald, M., Studien zum Römerbrief (WUNT 136), Tübingen 2001, 102-118.
- Tischendorf, C., Novum Testamentum graece. Editio octava critica maior I, Leipzig 1869.
- Trobisch, D., Die Endredaktion des Neuen Testaments (NTOA 31), Freiburg (Schweiz) 1996.
- Vielhauer, P., Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums (1964), in: Vielhauer, P., Aufsätze zum Neuen Testament (TB 31), München 1965, 199-214.
- Weeden, T.J., The Heresy that necessitated Mark's Gospel, in: ZNW 59 (1968) 145-158.

- Wülfing v. Martitz, P., υἱός A., in: ThWNT VIII, 1969, 335-340.
- Yarbro Collins, A., Mark and His Readers. The Son of God among Greeks and Romans, in: HThR 93 (2000) 85-100.
- Zahn, T., Geschichte des Neutestamentlichen Kanons II/1, Erlangen 1890.
- Zuntz, G., Ein Heide las das Markusevangelium, in: Cancik, H. (Hg.), Markus-Philologie (WUNT 33), Tübingen 1984, 205-222.
- Zuntz, G., Wann wurde das Evangelium Marci geschrieben?, in: Cancik, H. (Hg.), Markus-Philologie (WUNT 33), Tübingen 1984, 47-74.
- Zwick, R., Montage im Markusevangelium (SBB 18), Stuttgart 1989.

Dr. Friedrich Gustav Lang
Eduard-Pfeiffer-Str. 22
70192 Stuttgart
Deutschland
E-Mail: fumca@t-online.de

Der Klageruf der Märtyrer

|| Exegetische und theologische Überlegungen
zu Offb 6,9-11 ; U

Teil 1

Rainer Schwindt

In bedrückender Weise werden wir heute fast täglich mit Selbstmordattentätern konfrontiert, die im Namen Allahs und seines Heiligen Krieges die Tötung anderer Menschen nicht nur in Kauf nehmen, sondern bewusst zum Ziel haben. Von ihren Anhängern werden sie als Märtyrer verehrt, als Blutzeugen im Kampf gegen die Ungläubigen. Auch wenn das Märtyrertum in der islamischen Tradition durchaus unterschiedliche Gewichtungen erfahren hat, wird ein Selbstmord verurteilt, da dem Menschen, wie zahlreiche Koranverse feststellen, kein Verfügungsrecht über Leben und Tod zusteht.¹ Ein Selbstmörder (arab. intihari) wird nach islamischer Tradition mit ewiger Verdammnis in der Hölle bestraft. Auch der Umstand, dass Selbstmordattentäter meist auch das Leben von Glaubensbrüdern gefährden, ist den Weisungen des Korans entgegengesetzt. So wird jedem, der einen Gläubigen vorsätzlich tötet, mit der ewigen Verdammnis gedroht (4:93). Umgekehrt kennt die islamische Tradition kein generelles Verbot der Tötung Ungläubiger. Der Gedanke des Dschihad hat ihn sogar eher beflügelt.²

Auch das christliche Märtyrertum steht im Kontext der Auseinandersetzung zwischen eigenen Glaubensüberzeugungen und einer Gegenwelt, die diese nicht teilt bzw. sogar bekämpft.³ Der Sitz im Leben ist freilich nicht Krieg und Eroberung, sondern Verfolgung, im frühen Christentum näher hin der Konflikt

¹ Ein direktes Verbot des Selbstmordes ist im Koran allerdings nicht belegt. Eine Minderheit der Koranausleger deutet zwar 4,29 („und tötet euch nicht“) in diesem Sinne, eine reziproke Lesung ist aber wahrscheinlicher. Näheres zur islamischen Auffassung über den Suizid bei Rosenthal, Intihār.

² Der Heilige Krieg bestimmt den Islam seit seiner frühesten Geschichte. Seit der Schlacht von Badr 624 gilt die Vorstellung, als Gefallener ins Paradies zu kommen, als ein mächtiger Anreiz zum Krieg. Der „Zeuge“ (schahid) ist nicht durch sein Zeugnisgeben, sondern durch seine göttliche Belohnung definiert. Der Märtyrer ist allerdings auch ein Modell für Eroberung und steht für einen freiwilligen Einsatz in der Gemeinschaft. Vgl. Bonner, Märtyrer 871.

³ Zum Verhältnis von christlichem und islamischem Märtyrerbegriff vgl. nur Seidensticker, Transformation 137-147.

mit dem Kaiserkult und dessen Absolutheitsanspruch, der dem Zeugnis über den Kyrios Christus entgegenstand. Als heutiger Christ ist man gegenüber dem Islam leicht geneigt, auf weitere identity markers des christlichen Märtyrers zu verweisen: so auf die Vorstellung vom Märtyrer als eines unschuldig Leidenden und eines solchen, der in der Nachfolge Christi seinen Schächern vergibt, statt ihnen Rache wünscht. Wenn er seinen „Leib hingibt, dass er verbrannt werde“, so nur „aus Liebe heraus“, wie Paulus in 1Kor 13,3 hervorhebt.

Dass hier jedoch genauer differenziert werden muss, zeigt schon die letzte Schrift des Neuen Testaments, die Offenbarung des Johannes, eine der frühesten christlichen Schriften, die vom Blutzugnis der Christen handelt. Bemerkenswert ist etwa die kurze Szene Offb 6,9-11, die von der Öffnung des fünften Buchsiegels durch das geschlachtete und inthronisierte Lamm handelt:

⁹ Und als es [sc. das Lamm] öffnete das fünfte Siegel, sah ich unter dem Altar die Seelen der Geschlachteten wegen des Wortes Gottes und wegen des Zeugnisses, das sie festhielten.

¹⁰ Und sie schrien mit lauter Stimme, sagend: Bis wann, heiliger und wahrhaftiger Gebieter, richtest du nicht und rächst (?) (ἐκδικεῖς) unser Blut an den auf der Erde Wohnenden?

¹¹ Und gegeben wurde ihnen einem jeden ein weißes Gewand und gesagt wurde ihnen, dass sie sich beruhigen sollten noch kurze Zeit, bis vollzählig seien (πληρωθῶσιν) auch ihre Mitknechte und ihre Brüder, die getötet werden sollten wie auch sie.

Der Text irritiert ob seines vermeintlichen Racherufs, der keine Vergebung zu kennen scheint. Auch sonst wirft er Fragen auf:

Wer sind die Seelen, die des Wortes Gottes und ihres Zeugnisses wegen getötet wurden? Um welches Zeugnis handelt es sich? Wer ist ὁ δεσπότης, an den sich ihre Klage richtet? Falls es Jesus Christus ist, stellt sich die Frage nach dessen Vorbildfunktion in Leid und Martyrium der Christen. Schließlich: was ist mit der „kurzen Zeit“ gemeint, bis die getöteten Mitknechte und Brüder vollzählig sind? Die Exegese wird zeigen, dass es sich hier um grundsätzliche Fragen zur ekklesiologischen und geschichtstheologischen Gesamtkonzeption der Johannesapokalypse handelt.

1. Kontext

Die Vision von der Öffnung des fünften Siegels gehört zum Hauptteil der Apokalypse, die mit der Eröffnungsvision von Gott und seinem himmlischen Hofstaat in Kap. 4 einsetzt und mit dem siebenfach versiegelten Buch und dem Lamm, das die Siegel der Reihe nach öffnet, fortfährt.⁴ Das Lamm wird in 5,6

⁴ Vgl. Schimanowski, Liturgie.

als am Thron „stehend“ und doch „wie geschlachtet“ (ἀρνίου ἐστηκός ὡς ἐσφαγμένον) beschrieben, womit seine herrschaftliche Würde einerseits, seine Lebenshingabe andererseits in paradoxer Bildlichkeit ausgesagt wird. Seine einzigartige Stellung ergeht weiter aus dem Engelwort 5,3, nach dem kein Geschöpf würdig ist, das Buch zu öffnen, woraufhin das Lamm in den Blick rückt, das aus der Hand Gottes das Buch empfängt und von dem Hofstaat als würdig, es zu öffnen, begrüßt wird (5,9). Alle Geschöpfe im Universum erweisen schließlich Gott und dem Lamm Lob und Ehre und preisen ihre Herrlichkeit und Kraft (5,13). Die Vision stellt den gekreuzigten Christus somit als den erhöhten Throngenossen Gottes dar, dem mit der Verfügungsgewalt über das himmlische Buch eine universale Welt- und Geschichtsherrschaft zukommt.

Mit dem Öffnen der Siegel beginnt die Endzeit, in der sich Gottes Herrschaft im Kampf gegen das Böse endgültig durchsetzt. Es sind freilich drei Siebenerreihen von Plagen zu bestehen, die sich über die Textblöcke 6,1-8,1; 8,6-11,19 und 15,9-16,21 erstrecken und in ihrer sich steigernden Bedrohung deutlich machen, dass die Bewohner der Erde nicht zur Umkehr zu bewegen sind.⁵ Das Vernichtungsgericht Gottes ist daher nur eine Frage der Zeit.

Auch die apokalyptischen Reiter, die mit dem Öffnen der vier ersten Siegel des Buches erscheinen, sind weitgehend als Unheilszeichen zu deuten. Während sich mit den Reitern zwei bis vier Unheil in Gestalt von Schwert, Hunger und Tod verbindet, ist der erste Reiter, der auf einem weißen Pferd daherkommt, als Siegergestalt beschrieben. Da das Siegel für diese Reitervision vom Christuslamm geöffnet wird, ist eine christologische Deutung trotz der Ähnlichkeit mit der Christusgestalt in 19,11-16 aber kaum wahrscheinlich.⁶ Die weiße Farbe des Pferdes, der Bogen des Reiters und das Siegesmotiv dürften eher allgemeiner die Handlungsführerschaft im folgenden Gerichtsgeschehen Gottes symbolisieren.⁷ Während in Ez 5,16f die Pfeile Gottes zu Hunger, Blutvergießen und Schwert führen, teilt der Seher diese Elemente auf die folgenden Reiter auf.⁸ Die einzelnen Plagen sind traditionelle Bildspender für den Kampf Gottes mit den widergöttlichen Mächten. Die dreifach gewählte Form des *passivum divinum* hebt nachdrücklich hervor, dass die Vollmacht der Reiter tatsächlich von Gott herrührt. Da die Christen in der sechsten Siegelvision ausdrücklich von den Plagen ausgenommen werden – nach 7,3 sind sie gegen Schädigungen auf der Stirn versiegelt –, stellt sich ihnen das Plagengericht als Segen dar. Vor diesem Hintergrund geraten nun mit der Öffnung des fünften Siegels die christlichen Märtyrer ins Bild.

⁵ Vgl. Giesen, Offenbarung 51.

⁶ Gegen Bachmann, Reiter 240-275, und andere.

⁷ Vgl. Herghelegiu, Wolken 175-186.

⁸ Mit Giesen, Offenbarung 176.

2. Exegese von Offb 6,9-11

Dass die fünfte Siegelvision sich in mancherlei Weise von den übrigen unterscheidet, zeigt schon die kleine syntaktische Besonderheit zu Anfang, welche das Zahlwort nicht wie in den übrigen Fällen vor, sondern nach das Wort *σφραγίς* setzt. Noch auffälliger ist, dass der Seher nach der Öffnung der ersten vier Siegel zuerst „hört“, bei der Öffnung des fünften Siegels dagegen zuerst „sieht“.⁹ Anders als das Erscheinen der Reiter, das die Endzeit einleitet und dynamisch fortschreibt, führt die Öffnung des fünften Siegels zu einer Zustandsschau, die dem Seher den gegenwärtigen *salus status* der Märtyrer unter dem himmlischen Altar, ihr sehnsüchtiges Warten auf die Heilsvollendung, vor Augen führt. Im visionären Bild gewinnt die die Gemeinden bedrängende Frage nach dem Heil der Blutzegen eindruckliche Gestalt. Wie bei den anderen Siegeln öffnet das Lamm letztlich nicht das Buch, sondern den Himmel, was zu einer Verschränkung von Erde und Himmel, von irdischer Geschichte und himmlischer eschatologischer Wirklichkeit führt.¹⁰

So wird als Ort der toten Seelen der himmlische Altarraum anvisiert, der aber nur vom irdischen Tempel her gedeutet werden kann. Welcher Altar ist mit *θυσιαστήριον* gemeint? Steht die Vokabel, die in Offb 8-mal belegt ist und jüdisch-christlicher Sondersprache zugehört,¹¹ für den Brandopferaltar im inneren Vorhof des Tempels oder für den Rauchopferaltar im Vorhof des Allerheiligsten? Dies ist nicht einfach zu entscheiden. Die unter dem Altar versammelten Märtyrer könnten auf den Altar als Stätte des Brandopfers weisen, da unterhalb desselben das Blut der Opfertiere gesammelt wird.¹² Die textliche und inhaltliche Anbindung an die siebte Siegelöffnung, die in 8,3-5 von einem Räucheropfer am Altar handelt, spricht dagegen für eine Deutung als Rauchopferaltar.¹³ Beachtenswert ist in 8,3-5, dass auch hier die Heiligen als Beter und Bittsteller vor Gott in den Blick kommen und das Rauchopfer mit einem Strafgericht abschließt, wie es die Märtyrer in 6,10 offenbar fordern.

Der engere Kontext unserer Perikope ist auch für die Charakterisierung der Märtyrer wichtig. So lässt ihr Aufenthaltsort unter dem Altar nicht nur an ihren Opfertod, sondern auch an die unmittelbare Nähe zum Gottesthron denken, dessen Szenerie von Johannes in den Kap. 4 und 5 ausführlich geschildert

⁹ Mit Heil, Seal 222.

¹⁰ Dazu instruktiv Backhaus, Vision 37-39.

¹¹ Vgl. Klauck, *θυσιαστήριον*.

¹² So z.B. Günther, Nah- und Enderwartungshorizont 86; Müller, Offenbarung 170; Aune, Revelation 405.

¹³ So z.B. Musvosvi, Vengeance 184; Rissi, Hure 26, und jüngst Huber, Menschensohn 255, Anm. 111.

dert wird.¹⁴ Die geschlachteten Seelen sind daher auch keine anderen als jene Menschen, deren Erlösung im Hymnus auf das Lamm besungen wird (5,9f). Mit dem Blut des Lammes sind sie für Gott erkaufte, zu Königen und Priestern gemacht und sogar zur Herrschaft über die Erde eingesetzt. Noch freilich sind sie nicht erlöst, was schon durch die Kennzeichnung der Märtyrer als Seelen deutlich wird.

Der Seelenbegriff weist zwar auf hellenistischen Einfluss, doch dürfte hier kaum an eine dichotome Anthropologie gedacht sein. Da sie sichtbar sind, einen Ort einnehmen, eine Stimme haben und bekleidet werden, sind sie nicht körperlos. Tertullian denkt daher an diejenige Sicht einer körperlichen Seele, wie sie beispielsweise die Stoiker und der ephesische Arzt Soranus in seinem Werk *Περὶ ψυχῆς* lehrten (De anima 6-8)¹⁵. Dennoch ist der Seelenbegriff des Sehers Johannes auch nicht einfach mit der alttestamentlichen Vorstellung der *שׁפּוּל* als Prinzip des Lebens identisch. „Seele“ steht eher für das den Tod überdauernde Dasein des Menschen mit seiner je eigenen Lebens- und Handlungsgeschichte, die ihn in Verantwortung vor Gott weiß und dessen Gericht untersteht – ein Gericht, das die Märtyrerseelen als Heil erwarten.¹⁶

Wer aber sind genauer „die Seelen, die hingeschlachtet worden waren wegen des Wortes Gottes und des Zeugnisses, an dem sie festhielten“? Der Umstand, dass nicht vom Zeugnis Jesu die Rede ist, hat manche Ausleger an alttestamentliche Heilige denken lassen.¹⁷ In der späteren Gerichtsszene 20,4 jedoch werden die getöteten Seelen ganz ähnlich charakterisiert und das „Zeugnis“ wird auch als *μαρτυρία Ἰησοῦ* qualifiziert, so dass an der christlichen Iden-

¹⁴ Dies wird auch dadurch nahe gelegt, dass die frühjüdische Apokalyptik nur den Gottesthron und nicht den Altarbereich als Stätte für die Seelen der Gerechten kennt (vgl. Günther, Nah- und Enderwartungshorizont 86). Meines Wissens sind erst in der rabbinischen Literatur beide Vorstellungen geläufig. Vgl. Aboth R. Natan 26: „R. Akiba sagte ...: Wer im Lande Israels begraben wurde, der ist als wäre er unter dem Altar begraben, und wer unter dem Altar begraben wurde, der ist als wäre er unter dem Thron der Herrlichkeit begraben“ (zit. nach Lohmeyer, Offenbarung 204).

¹⁵ De anima 8,5: Est adeo alteri quid invisibile, alteri non, quod non ideo incorporale sit, quia non ex aequo vis valet. Sol enim corpus, siquidem ignis; sed quod aquila confiteatur, neget noctua, non tamen praeiudicans aquilae; tantundem et animae corpus, invisibile carni, si forte, spiritui vero visibile est. Sic Joannes in spiritu dei factus animas martyrium conspicit (zit. nach Waszink).

¹⁶ Vgl. Kraft, Offenbarung 119: „Die Seele ist als das Subjekt menschlichen Handelns aufzufassen“.

¹⁷ So etwa Kraft, Offenbarung 119, der weitgehende Identifizierungen mit den Propheten aus Mt 23,35 und der Prophetenwolke aus Hebr 12,1 vornimmt; ferner Feuillet, Martyrs 191-196; Kiddle, Revelation 119, und Mealy, Years 111.

tität der Märtyrer kein Zweifel bestehen kann.¹⁸ Der Ruf nach Rache kann also nicht auf alttestamentliche Blutzeugen abgeschoben werden, was die anfangs genannte Problematik leicht auflösen würde.¹⁹

„Das Wort Gottes und das Zeugnis Jesu“, für die die Christen ihr Leben ließen, rückt der Seher schon zu Beginn seiner Offenbarungsschrift in den Blick, indem er sie als Inhalt seiner irdischen und himmlischen Gesichte vorstellt. Des Sehers Zeugnis des Zeugnisses Christi ergibt „prophetische Worte“ (λόγοι τῆς προφητείας), die von ihm im Buch der Offenbarung niedergeschrieben sind. Schon dieser Hinweis des Johannes auf sein eigenes Zeugnisgeben macht deutlich, dass der Martyria-Begriff nicht auf das Blutzeugnis reduziert werden kann. Ist der „treue Zeuge“ Jesus Christus dennoch nicht auch immer der Märtyrer-Christus? Die einleitende Grußformel mit der christologischen Bekenntnisformel 1,5 könnte darauf schließen lassen:

„Gnade sei mit euch ...
 von Jesus Christus,
 welcher ist der treue Zeuge,
 der Erstgeborene von den Toten,
 der Herr der Könige der Erde,
 der uns geliebt und uns von unseren Sünden durch sein Blut erlöst hat.“

Die Forschung ist uneins, ob Jesus Christus hier vor allem als Erhöhter oder als Irdischer im Blick ist, ob sein Zeugesein in der Offenbarung dessen, was Johannes aufzeichnen soll, oder in seinem Erlösungstod gegründet ist.²⁰

Hanna Roose etwa kritisiert an letzter Deutung, die im Zeugen Jesu den leidenden Irdischen sieht, dass überall, wo von der μαρτυρία Ἰησοῦ die Rede sei (1,2,9; 12,17; 19,10; 20,4), die Offenbarertätigkeit des Erhöhten gemeint sei. Daher müsse auch in 1,5 vom Erhöhten die Rede sein.²¹ Auf christologischer Seite falle damit der Leidensgedanke aus. In Anbetracht der im Zentrum der Apokalypse stehenden Lammchristologie, die die Inthronisation gerade eines geschichteten Lammes ins Bild bringt, vermag dies nicht ganz zu überzeugen. Es ist richtig, dass der Zeugnis- und Zeugenbegriff nicht auf das Blutzeugnis eingeschränkt werden kann, doch hat er darin seine inhaltliche Spitze. Nicht

¹⁸ Lohmeyer, Offenbarung 63, vermutet, dass der Wegfall des Ἰησοῦ zugunsten von ἦν εἶχον aus Gründen des Rhythmus geschehen sei.

¹⁹ Vgl. Günther, Nah- und Enderwartungshorizont 78-79: „Die Vorstellung, daß es sich hier in 6,9 um alttestamentliche Märtyrer handelt, läßt sich, wenn auch unbewußt, von dem Gedanken leiten, daß ein solcher Racheschrei nicht mit der ntl. Botschaft vereinbar sei ... und deshalb christlichen Märtyrern nicht zugemutet werden könnte“.

²⁰ Vgl. die Liste bei Söding, Gott 94, Anm. 35.

²¹ Roose, Zeugnis 36.

zufällig steht im wichtigen Christusbekenntnis der Einleitung der Erlösungstod Jesu Christi betont am Ende. Die Theologie des Todes Jesu ist zwar nicht differenziert entfaltet, aber wohl doch vorausgesetzt, wie die Blut- und Lamm-metaphorik nahe legt (vgl. auch 2,13; 11,8).²² Im Bild des geopfertem Lammes ist der Gekreuzigte mit dem Erhöhten eins.²³

Die nähere Charakterisierung des Zeugnisses der getöteten Seelen als μαρτυρία ἢν εἶχον (6,9c) deutet auf die Ausdauer in der Bedrängnis.²⁴ Trotz des Leidens „hielten sie an dem Zeugnis fest“. Auch wenn nur ein Blutzeuge namentlich genannt wird, Antipas in dem Sendschreiben an die Gemeinde von Pergamon (2,13), ist wohl vor allem an frühere Märtyrer der kleinasiatischen Gemeinden gedacht. An zwei Stellen in den Sendschreiben wird denen, die „haben“ und an dieser Habe „festhalten“, das Kommen Christi in Aussicht gestellt: „Doch was ihr habt, das haltet fest, bis ich komme“ (2,25; daneben 3,11). Da dieses „Haben“ in den Gaben Christi besteht, die er, wie es vorher heißt, „entsprechend der Werke“ ausgibt (2,23), ist freilich ein Zeugnisbegriff impliziert, der über das Martyrologische hinausgeht. Das „Festhalten“ schließt das Ausharren in der Bedrängnis und ein Blutzeugnis sicher nicht aus, kann darauf aber nicht reduziert werden.²⁵ Überhaupt ist den Kritikern einer Märtyrer-Christologie in Offb trotz der aufgezeigten martyrologischen Akzente zuzugestehen, dass die μαρτυρία Ἰησοῦ zunächst das Zeugnis meint, das Jesus ablegt und, da eine nähere inhaltliche Bestimmung fehlt, allgemein als „Offenbarung Jesu Christi, die Gott ihm gegeben hat“ (1,1), verstanden werden muss. Die Präzisierung des Zeugnisses als λόγος τοῦ θεοῦ, die in der Einleitung ebenso wie in 6,9 begegnet, weist gleichfalls auf Gott als Urheber und Inhaltsgeber jeder Offenbarung hin.

Das Verhältnis zwischen Gott und Christus bzw. dem Lamm ist nicht leicht zu bestimmen. So ist bezeichnenderweise nicht ohne weiteres ersichtlich, wer der Adressat der Märtyrerbitte nach der Öffnung des fünften Siegels ist? Die Frage nach dem Zeitpunkt des Gerichtes richten die Bittfleher an den ὁ δεσπότης ὁ ἄγιος καὶ ἀληθινός (6,10b). John Paul Heil²⁶ sieht vier Gründe, die für Christus als δεσπότης sprechen: (1) In der Thronszene 5,8-14 gelte die Verehrung vornehmlich dem Lamm. (2) Das Gebet der Seelen sei ein repräsentatives Beispiel für „die Gebete der Heiligen“ und die Huldigung des Lammes

²² Mit Söding, Gott 92. Zu den martyrologischen Aspekten der Offb vgl. auch Lee, Call; Reddish, Christology; Filippini, Forza; Satake, Christologie.

²³ Vgl. Hengel, Throngemeinschaft 165.

²⁴ Zu weitergehenden Implikationen vgl. Heinze, Johannesapokalypse 303.

²⁵ Gegen eine exklusive Deutung der Seelen als Blutzeugen Beale, Book 390-391; Kowalski, Priester 150. Anders zuletzt wieder Aune, Stories 202.

²⁶ Heil, Seal 227, Anm. 22.

durch die vier Lebewesen und die 24 Ältesten in 5,8. (3) Die Präzisierung des δεσπότης als ἅγιος καὶ ἀληθινός entspricht der Selbstvorstellung des erhöhten Christus an die Gemeinde von Philadelphia (3,7). (4) Es macht Sinn, dass die „geschlachteten Seelen“ ihre Klage an „das geschlachtete Lamm“ richten, das ihr Schicksal vorweggenommen hat. So weit die Überlegungen Heils. Als weiteres Argument könnte man die Mittlerfunktion des Lammes zwischen Gott und der Heilsgemeinde anführen, symbolisiert durch seinen Platz in der Mitte des Thrones und die Vollmachtsübertragung, das versiegelte Buch zu öffnen. Dennoch bleibt ein exklusiv christologisches Verständnis schwierig, da der unmittelbare Kontext Christus oder das Lamm nicht nennt und umgekehrt die δεσπότης-Bezeichnung in der LXX und im Frühjudentum recht häufig für Gott verwendet wird.²⁷ Das Lamm als angesprochenes Subjekt müsste bei einer theologischen Lesart nicht einmal ausgeschlossen sein, da Johannes die Throngemeinschaft des Lammes mit Gott in größter Handlungseinheit zeichnet.²⁸ Als Auslöser des Gerichtsgeschehens gelten denn auch beide, Gott und das Lamm. Es ist nach 6,17 „ihr *beider* Zorn, dem niemand entrinnen kann“²⁹.

Gott bleibt dennoch der erste Adressat des Klagerufes, da ihm eindeutig das Primat im Gerichts- und Heilsgeschehen zukommt. Er ist der παντοκράτωρ, der Herr der Geschichte und der König des Alls (1,8; 11,17; 19,6 u.ö.); er ist der Richter am Jüngsten Tag (20,11-15) und der Vollender des Heils (21,1-8).³⁰ Auf eine wichtige Konnotation der δεσπότης-Titulatur weist das *Nunc dimittis* des greisen Simeon in Lk 2,29 hin: „Nun entlässt du deinen Knecht, Gebieter (νῦν ἀπολύεις τὸν δούλον σου, δέσποτα), nach deinem Wort in Frieden“. Im Angesicht des Todes stellt er sich vor Gott hin, bekennt sich als dessen Knecht und preist ihn als seinen Gebieter, der ihm in der Gestalt des Jesuskindes Rettung bringt. Wie in Todesepiklesen des hellenistischen Judentums weist die Ansprache Gottes als δεσπότης auf dessen Macht über Leben und Tod.³¹ Weiter ruft Johannes damit sein und der Christen Sklavesein vor Gott auf, das er des Öfteren betont (z.B. 1,1; 2,20; 7,3; 22,3.6), auch hier in 6,11. Im Kontext der Auseinandersetzung mit dem Herrschaftsanspruch der römischen Kaiser ist mit

²⁷ Belege gibt Aune, Revelation 407.

²⁸ Vgl. den Nachweis von Hengel, Throngemeinschaft.

²⁹ Sänger, Amen 87. – Zum Zorngericht des Lammes; siehe auch im selben Aufsatzband Zager, Gericht 313-319.

³⁰ Zur Theozentrik in Offb siehe Söding, Gott 100-101.

³¹ Belege gibt Zimmermann, Namen 305.

der Anrede sicher auch ein politischer Akzent intendiert.³² Nicht der römische Imperator, sondern allein Gott ist der Herr über das Leben.³³

Anders als *δεσπότης* ist die Wendung *ἄγιος καὶ ἀληθινός* in der frühjüdischen und frühchristlichen Literatur nirgends belegt, die Einzelprädikationen *ἄγιος* und *ἀληθινός* aber häufiger.³⁴ Die erste Prädikation begegnet in Offb vor allem als Bezeichnung der Erlösten (5,8; 8,3 u.ö.) und des himmlischen Jerusalem (21,2.10; 22,19) als Stätte des eschatologischen Heils, die zweite besonders in Verbindung mit Gottes gerechtem Gericht (16,7; 19,2) und mit seinen Worten, die den Menschen Offenbarung und Zeugnis sind (19,9; 21,5). Es sind die Seiten Gottes, die er aus Sicht der Märtyrer nun an ihnen zeigen soll, damit sie zur Erlösung finden.

Mit einem lauten Schrei bringen die Märtyrer ihre ungeduldige Frage Gott und dem Lamm vor: *ἕως πότε, ὁ δεσπότης ... οὐ κρίνεις καὶ ἐδικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν ἐκ τῶν κατοικούντων ἐπὶ τῆς γῆς;* (6,10). In ntl. Kontext könnte man zuerst an das Wort des ungerechten Richters an die Witwe in Lk 18,7 denken: „Gott aber, wird er nicht Recht verschaffen (*ποιήσῃ τὴν ἐκδίκησιν*) seinen Auserwählten, die zu ihm Tag und Nacht rufen, und sollte er bei ihnen noch lange zögern?“ Jesus reagiert also durchaus positiv auf eine ungeduldige Bitte an Gott, Recht alsbald wiederherzustellen. Auch wenn das Beispiel von Witwe und Richter von einer Rechtsprechung im Alltag handelt, verleiht die vorhergehende Endzeitrede Jesu der Szene eine eschatologische Note.

Bekannt ist die Frage „wie lange noch?“ vor allem aus der alttestamentlichen Überlieferung.³⁵ In den Psalmen weisen die Bitten auf Lebenslagen seelischer Erschütterung, auf innere wie äußere Bedrängnisse (vgl. Ps 6,3f; 13,1f; 35,17). Nicht selten rufen die Psalmen Gott zur Vergeltung und Rache des erlittenen Unrechts auf (Ps 7,7ff; 35,1ff; 55,16; 58,7ff; 69,28f u.ö.).³⁶ Bemerkenswerte Parallelen bietet besonders Ps 79, eine Klage über die Zerstörung Jerusalems und die Entweihung des Tempels durch die Heiden.³⁷ Die Vernichtungs- und Exilserfahrungen Israels stellen die Beter in einen völkerrechtlichen und theologischen Zusammenhang, der den Zorn Gottes als Folge heidnischer, aber auch eigener generationenübergreifender Sünden deutet. Die Bis-wann-

³² Vgl. Zimmermann, Namen 310-311.

³³ Nach Flavius Josephus, Bell 7,323.410-419; Ant 18,23 erlitten die jüdischen Sikarier lieber Folter und Tod, als sich dem *δεσπότης*-Anspruch des römischen Kaisers zu unterwerfen.

³⁴ Belege wieder bei Aune, Revelation 407.

³⁵ Zum Ganzen vgl. Peels, Vengeance; Musvosvi, Vengeance 35-131.

³⁶ Vgl. Zenger, Gott; Janowski, Löwen.

³⁷ Mit Beale, Book 393.

Frage in V.5 will den Zorn Gottes auf die Heiden lenken, damit Israel überleben kann und die Ehre des göttlichen Namens gewahrt bleibt.³⁸

Auch andernorts im AT begegnet das Motiv geforderter, mitunter blutiger Ahndung geschehenen Unrechts. So wenden sich Menschen in Erzählung und Prophetie hilflos an Gott und erbitten „Rache“: Ri 16,28; 2Sam 3,28f; 2Kön 1,10; Jer 11,20; 15,15; 20,12 und öfter. Der apokalyptische Horizont der Offb lässt weiter an das Danielbuch und dessen Visionen vom Kampf Gottes mit den satanischen Mächten denken. Auch hier kommt aus dem Kreis der Heiligen die bange Frage: „Wie lange noch (עַד־מָתַי) gilt dieses Gesicht vom täglichen Opfer und vom verwüstenden Frevel und vom Heiligtum, das zertreten wird?“ (Dan 8,13). In dieser Klage spiegelt sich die bittere Erfahrung mit dem Diabolischen, wie sie auch in der Johannesoffenbarung allenthalben durchscheint (2,9f.13) und besonders in den höllischen Tieren aus dem Abgrund Gestalt gewinnt (11,7; 13,1-18).³⁹ Diese Dämonisierung des Bösen ist in der biblischen Tradition aber stets an die Sünden des Menschen rückgebunden.

Schon im Alten Testament werden Rachegedanken vor allem von Mordtaten ausgelöst. Der Frevel vergossenen Menschenblutes ist bereits in der Urgeschichte zentrales Thema. So schreit nach der Mordtat Kains an Abel das vergossene Bruderblut zum Himmel: „Der Herr sprach [sc. zu Kain]: Was hast du getan? Das Blut deines Bruders schreit zu mir vom Ackerboden“ (Gen 4,10). Dass das Blut, das für ein schuldhaft getötetes Leben steht,⁴⁰ zu Gott schreit, schließt die Möglichkeit des Mordes als gelungene Tat grundsätzlich aus.⁴¹ Das vergossene Blut ruft seinen Schöpfer auf den Plan, das Unrecht und die Unordnung, die das Morden der Welt gebracht hat, als Sünde zu brandmarken und den Sünder zu richten (ohne ihn freilich zu töten)⁴². Die Bluttat schafft eine Art dingliche, objektive Unordnung in der Schöpfung, die beseitigt werden muss. Der Feststellung der Tat folgt daher sogleich Gottes Fluch, die den Verbrecher in der Bearbeitung eines von Mordblut fruchtlos gewordenen Ackers sühnen

³⁸ Vgl. Emmendorffer, Gott, bes. 156-157; Seybold, Psalmen 315; Peels, Vengeance 212-214, und Hossfeld / Zenger, Psalmen 450: In den Bitten V.10-12 geht es „nicht um ungezügelter ‚Rache‘ ..., sondern um die leidenschaftlich-kämpferische Durchsetzung von Recht und Gerechtigkeit“.

³⁹ Witulski, Johannesoffenbarung 143-237, identifiziert die beiden Tiere jüngst mit Kaiser Hadrian und dem aus der Provinz Asia stammenden Rhetor Antonius Polemon.

⁴⁰ Zur Vorstellung des vergossenen Blutes vgl. Christ, Blutvergießen, bes. 79-82; Koch, Spruch, bes. 407.

⁴¹ Vgl. Westermann, Genesis 415.

⁴² Anders als in altorientalischem und israelitischem Recht (Ex 21,12) verhängt Gott hier nicht die Todesstrafe. Vgl. dazu Dietrich / Link, Seiten 152-153; Peels, Vengeance 68.

lässt (Gen 4,11f).⁴³ Dass vergossenes Menschenblut gen Himmel schreit, ist ein verbreiteter Topos in biblischer und frühjüdischer Literatur (2Makk 8,3; 2Esr 15,8; Sib 3,313). In äthHen 22,5-7 wird der Geist eines verstorbenen Menschenkindes, der klagend zum Himmel schreit, als Geist, der von Abel ausgeht, gedeutet: „... und er (Abels Geist) klagt gegen ihn (Kain), bis dass seine ganze Nachkommenschaft von der Erdoberfläche vertilgt sein wird ...“ (22,7). In Ps 9,13 ist die Rolle Gottes noch stärker prononciert. Er ist der שׁוֹמֵר דַּם אֲדָמָה, der vergossenes Blut selber rächt und den Notschrei der Armen nicht vergisst.

Im Ganzen zeigen die alttestamentlichen Texte, dass weit mehr als Menschen Gott selbst als Rächer in den Blick kommt. Damit erscheint Gott letztlich „als der einzige absolut zuverlässige Garant dafür, dass Unrecht nicht ungesühnt bleibt“⁴⁴. Die Kontexte, in denen Gott als Rächer beschworen wird, ordnen sein Rächerhandeln der Ausübung der Königsherrschaft zu, die Israel Recht und Gerechtigkeit bringt (Lev 26,25; Jes 1,24; 59,17).⁴⁵ Es geht um das Ganze der Schöpfung und der Geschichtsplanung Gottes, die in menschlichen Sünden Gott selbst verletzt sieht und sein Gerichtshandeln einfordert.

Auch die Rede von Gottes „Zorn“ ist hier einzuordnen. Nach Jan Assmann ist Gottes Zorn „ein spezifisch politischer Affekt. Er wächst Jahwe zu mit der Königsrolle, die er in Bezug auf Israel übernimmt.“⁴⁶

Nicht zufällig entsprechen der Fokussierung auf Gott als Rächer Veränderungen im politisch-sozialen Bereich, die straffere staatliche Strukturen entwickelten, die der „Privatrache“ im Sippenverband Schranken setzte.⁴⁷ Doch dürften auch äußere Bedrängnisse durch Besatzungsmächte eine Hinwendung zu Gott als Richter- und Retterinstanz befördert haben.

Dies ist auch der Hintergrund, vor dem der Ruf der Märtyrer nach Vergeltung in Offb 6,10 ergeht. Die den Heiligen vor der Entsiegelung des Buches verheißene königliche und priesterliche Herrschaft (Offb 5,10) und das durch

⁴³ Zur Bedeutung des seit der Ursünde Adams verfluchten Ackerbodens vgl. Spina, Ground 319-332.

⁴⁴ Dietrich, Erwägungen 458.

⁴⁵ Vgl. Zenger, Rache 791-792; Janowski, JHWH, bes. 121-124.

⁴⁶ Assmann, Theologie 85-86. Schon Laktanz betone gegenüber dem stoischen Monismus, „daß der Zorn nicht zum Wesen (natura), sondern zur Rolle, zum imperium bzw. dominium Gottes gehört und eine Form seiner erhaltenden, rettenden, Gerechtigkeit schaffenden Weltzuwendung darstellt“. – Eine extensive Aufarbeitung des Motivs von Gottes Zorn bietet Miggelbrink, Zorn; Miggelbrink, Gott.

⁴⁷ Vgl. Dietrich, Erwägungen 459. Kritisch gegenüber dem Entwicklungsgedanken aber Peels, Vengeance 296.

die Buchöffnung in Gang gesetzte Gerichtsgeschehen machen deren klagende und fordernde Ungeduld leicht verständlich.⁴⁸

Die Bilderreden aus dem äthiopischen Henochbuch bieten in 47,1-4 eine Dan 7 verwandte Gerichtsszene am Thron Gottes, die weitgehende, über Dan hinausgehende Parallelen zu der Thronvision und Siegelöffnung in Offb zeigt:

1 Und in jenen Tagen wird das Gebet der Gerechten und das Blut der Gerechten von der Erde aufsteigen vor den Herrn der Geister. 2 In diesen Tagen werden die Heiligen, die oben in den Himmeln wohnen, gemeinsam mit einer Stimme Fürbitte halten, beten, preisen, danken und rühmen den Namen des Herrn der Geister wegen des Blutes der Gerechten, das vergossen worden ist und (wegen) des Gebetes der Gerechten – dass es nicht vergeblich sein möge – vor dem Herrn der Geister, dass für sie Gericht gehalten werde und ihre Geduld nicht ewig währen muss. 3 In jenen Tagen sah ich das Haupt der Tage, wie es sich auf den Thron seiner Herrlichkeit setzte und die Bücher der Lebenden vor ihm geöffnet wurden, und sein ganzes Heer, das oben in den Himmeln und rings um ihn ist (oder: und seine Ratsversammlung), vor ihm stand. 4 Die Herzen der Heiligen wurden voll von Freude, weil die Zahl der Gerechtigkeit erreicht und das Gebet der Gerechten erhört und das Blut der Gerechten vor dem Herrn der Geister zurückgefordert (= gesühnt) ist.⁴⁹

Bezieht man auch den Kontext der Kapitel 46-48 mit der Schilderung des Menschensohnes, seiner Throngemeinschaft und seines richterlichen Eingreifens mit ein, lassen sich vier gemeinsame Grundelemente zwischen den beiden Thronvisionen benennen: Gottes Richterthron, die Throngemeinschaft mit einer Mittler- und Richtergestalt, die geöffneten Bücher und die Gebete der Gerechten um ein baldiges Gericht. Der Vision der fünften Siegelöffnung eignet damit ein szenisch-dramaturgischer Rahmen, angelehnt an Vorgaben frühjüdischer Apokalyptik.⁵⁰

Was die Forderung nach Gericht und Strafe für das vergossene Blut angeht, scheint der Klageschrei der Seelen aus der Offb das Gebet der Gerechten im äthHen jedoch an Eindringlichkeit und Rachedurst zu übertreffen. Dass es hier um „Rache“ geht, suggeriert die Mehrheit der Ausleger jedenfalls schlicht durch die Übersetzung des Verbums ἐκδικεῖν mit „rächen“. Sprachgeschichtlich ist der Befund jedoch keineswegs eindeutig. So begegnet das Verb im NT nur sechsmal, neben Offb 6,10; 19,2 und Lk 18,3,5 auch 2Kor 10,6 und Röm 12,19. Bezeichnend für die Hermeneutik der älteren Forschung ist die Argumentation von Gottlob Schrenk im ThWNT.⁵¹ Während „Lukas, der Hellenist“ sich in

⁴⁸ Vgl. Tóth, Kult 254-264.

⁴⁹ Übersetzung nach Uhlig, Henochbuch 589-590 (mit neuer Rechtschreibung).

⁵⁰ Einen ausführlichen Vergleich auch mit anderen apokalyptischen Texten bietet Bauckham, Climax 48-56.

⁵¹ Schrenk, Art. ἐκδικέω 441-442.

18,3,5 „dem forensischen Tagesgebrauch seiner Zeit“ anschließe, greife die Offb in 6,10 und 19,2 auf das LXX-Vorbild zurück und greife daher das alttestamentliche Motiv der Rache auf. Dieses Verdikt geht zwar nicht ganz fehl, suggeriert jedoch die falsche Alternative von „rächen“ und „Recht verschaffen“. Wie der Überblick über den alttestamentlichen Umgang mit (Blut-)Schuld, Strafe, Gericht und Rache zeigte, ist das fordernde Begehren nach „Rache“ an den Feinden meist Gott, seiner Herrschaft, Heiligkeit und Gerechtigkeit, zugeordnet. Dass Offb 6,10 dieser Bedeutungsrichtung verpflichtet ist, zeigen die Kennzeichnung Gottes als ἄγιος καὶ ἀληθινός sowie das dem ἐδικεῖν vorangestellte κρίνειν, welches jenes als Teil des göttlichen universalen Gerichts begreift.⁵²

Daneben ist eine kultische Konnotation zu bedenken. Hierzu ist auf zwei um 100 v. Chr. datierte Grabsteine von der Insel Rheneia zu verweisen. Die Epitaphsteine, denen zwei erhobene Hände eingeritzt sind, gedenken zweier ermordeter Mädchen und stoßen Rachegebete gegen die unbekanntenen Mörder aus:

Ich rufe an und bitte den höchsten Gott und den Herrn der Geister und alles Fleisches auf die, die mit List mordeten oder vergifteten die unglückliche jugendliche Heraklea. Sie haben ungerecht ihr unschuldiges Blut vergossen. Es soll denen, die sie mordeten oder vergifteten und ihren Kindern ebenso ergehen! Herr, der du alles überblickst und die Engel Gottes – vor dem jede Seele am heutigen Tage sich demütigt mit Flehen (ὡὶ πᾶσα ψυχὴ ἐν τῇ σήμερον ἡμέραι ταπεινοῦνται μεθ' ἱκετείας): Strafe das unschuldige Blut (ἐγδικήσης τὸ αἷμα τὸ ἀναίτιον), fordere es, und zwar sehr schnell (ζητήσεις καὶ τὴν ταχίστην)!⁵³

Die alttestamentlichen Bezüge des Gebetes sind evident. Im Hintergrund steht das *ius talionis*, wie es im Bezug auf Mord und Blutschuld in Gen 9,6 oder Dtn 19,10-13 formuliert ist. Im Gebet von Rheneia bilden der initiale Bittruf und die finale Strafforderung den Rahmen für die Schilderung des Deliktes, die Feststellung der Unschuld und die Forderung nach Vergeltung. Entscheidend für die Interpretation dieses Textes ist die Wendung ὡὶ πᾶσα ψυχὴ ἐν τῇ σήμερον ἡμέραι ταπεινοῦνται μεθ' ἱκετείας. Was ist mit „Demütigung an eben diesem Tag“ gemeint? Um welchen Tag handelt es sich? Schon Wilhelm Dittenberger vermutete 1900, dass es sich um einen Festtag handeln müsste.⁵⁴ Adolf

⁵² Vgl. auch Musvosvi, Vengeance 228-232.

⁵³ In Anlehnung an Berger / Colpe, Textbuch 321, die ἐγδικήσης allerdings mit „räche!“ übersetzen. Griechischer Text nach Deissmann, Licht 352-353.

⁵⁴ Dittenberger, Sylloge 677: Quinam potissimum dies festus intelligendus sit, ... diiudicandum relinquo.

Deissmann fand wenige Jahre später eine überzeugende Zuordnung.⁵⁵ Da die Tat der Selbstminderung an einen festen Tag gebunden ist, an dem *πῦσα ψυχῆ*, also alle die Hände erheben, kann nur der Große Versöhnungstag gemeint sein, an dem dieser Ritus eine wichtige Rolle spielt. “The three elements of supplication, affliction and omniscience, which appear here in the context of ‘this day’, are frequently found connected to Yom Kippur in later texts.”⁵⁶ Die Vergeltungsbitte der Grabestexte ist also in die Feier des großen Versöhnungstages eingebunden. Die existentielle Frage der unschuldig Ermordeten wird dem Versöhnungshandeln des Richter Gottes überantwortet. Doch steht Gott als Adressat nicht allein. Indem auch die Engel angerufen werden, begreifen die Klagenden ihr Widerfahrnis als Teil eines überweltlich kosmisch-universalen Geschehens, an dem die himmlische Welt beteiligt ist.⁵⁷ Wider den ersten Anschein geht es weniger um persönliche Genugtuung, zumal die Inschrift nicht von den Mädchen selbst stammt, sondern um die Ahnung, dass der Bund Israels mit Gott geschädigt ist und dieser durch einen Akt des Rechtschaffens geheilt werden muss.

Auch in Gebeten Qumrans zum Versöhnungstag finden sich Bitten um Vergeltung für erlittenes Unrecht. Interessant sind diese Texte durch ihre Verbindung von Kult und Eschatologie, bezogen auf einen kosmischen Kampf, der zwischen den „Söhnen Gottes und den „Männern des Loses des Malkizedek“ auf der einen Seite und „Belial und den Geistern seines Loses“ auf der anderen Seite stattfindet. In dem Fragment 11Q13 II,6-25⁵⁸ wird das Gericht

⁵⁵ Deissmann, Licht 357-359.

⁵⁶ Stökl Ben Ezra, Impact 48, Anm. 172.

⁵⁷ Zur kultischen Bedeutung der Engel hier vgl. Stuckenbruck, Veneration 184-185.

⁵⁸ 11Q13 II,6-25: „(6) [...] Und er ruft für sie Freilassung aus, um ihnen nachzulassen [die Last aller ihrer Verschuldungen. Und er macht] die Sache (7) in der ersten Jahrwoche des Jubiläums, des zehnten, (8) um an ihm zu entschuldigen alle die Söhne] Gottes und die]Männ[er des]Loses des Mal[kizedek ... über sie gemäß] ihren [...], denn (9) das ist die Zeit für das Jahr des Wohlgefallens (vgl. Jes 61,2) für Malkizedek, [und um zu erhöhen im Gericht Gottes die Heiligen zu einer Herrschaft von Recht wi]e es geschrieben steht (10) über ihn in den Liedern Davids [zitiert Ps 82,1; 7,8-9]. Und wenn es he[ißt] (Ps 82,2): Bis wann wollt ihr Unrecht richten und das Angesicht von Frevlern erheben? Se]lah – (12) (so geht) seine Deutung auf Belial und die Geister seines Loses, di[e] alle jene waren, die da rebellierten in ihrem Abweichen von den Vorschriften Gottes, um Frevl zu verursachen.] (13) [Und Malkizedek vollzieht die Ra[che] der Gerichte Got[tes] an diesem Tag und rettet sie aus der Hand Belial(s) und aus der Hand aller Geister seines Loses.] ... (25) [-- sie retten wird aus der Hand Belials. Und wenn es heißt (Lev 25,9): Und lasst hindurchschallen ein Schofarhorn-Blasen – im ganzen Lande,]“ (Übers. nach Maier, Qumran-Essener 362).

und die Befreiung der von Belial gefangenen Gerechten verkündet. Die Mittlergestalt des Malkizedek vollzieht am Satan und seinen Geistern das eschatologische Strafgericht. In dieser durch den kultischen Kontext gegebenen priesterlichen Funktion rückt er in nächste Nähe zum Erzengel Michael, mit dem frühjüdische Texte einen Kampf gegen Gottesfeinde (Dan 10,13.21; 12,1; 1QM 17,5-8) und ein Priestertum (äthHen 68,2-5; 40,6; grBar 11,1-16,4; TestAbr 14,12ff) assoziieren.⁵⁹

Der Kampf Michaels mit dem Satansdrachen stellt eine der in der Johannesoffenbarung geschilderten Auseinandersetzungen mit den widergöttlichen Mächten dar (Offb 12). Dieser Sieg über den Drachen wird ausdrücklich als Sieg der Märtyrer gedeutet: „Und sie haben ihn besiegt durch das Blut des Lammes und durch das Wort ihres Zeugnisses, und nicht haben sie ihr Leben geliebt bis hin zum Tod“ (12,11). Das Gericht über den Satan, der nicht nur durch den Drachen, sondern auch durch andere Tiere repräsentiert wird, vollzieht sich jedoch in mehreren Schüben, so dass das Schicksal der Blutzeugen bis zum Ende der Schrift hin immer wieder aufgegriffen und weitergeführt wird. Die bittende Frage der Seelen nach dem Zeitpunkt des Gerichtes wird also nach der Öffnung des fünften Siegels nicht sofort eingelöst. So wird ihnen zwar ein weißes Gewand gegeben, das ihre Überwindung des Bösen symbolisiert und die Anwaltschaft auf Vollendung festschreibt, doch bleibt diese noch im Werden. Anders als in Lk 18,6-8 vermag die unaufhörlich drängende Bitte die Zeit der Erhörung nicht zu verkürzen. Dies unterscheidet Offb auch von äthHen 47, wo die Bitte sogleich erhört wird. Stattdessen ergeht an sie die nachdrückliche Aufforderung „noch kurze Zeit zu warten, bis auch ihre Mitknechte und ihre Brüder vollzählig seien, die wie sie getötet werden sollten“.

Schon die frühen Abschreiber dieses Verses scheinen mit der etwas kryptischen Rede von dem „Füllen“ oder „Vollwerden“ ihre Schwierigkeiten gehabt zu haben.⁶⁰ Dementsprechend tauchen in der handschriftlichen Überlieferung verschiedene Verbformen von πληρώω auf, die sich allerdings inhaltlich nicht wesentlich voneinander unterscheiden, da die Stelle letztlich nur Sinn macht, wenn man die Zahlkategorie ergänzt. In der Textkritik entscheidet man sich heute mehrheitlich für die *lectio difficilior*, die passive Lesart πληρωθῶσιν, die unter anderem von A, C, der Minuskel 2344 und der gesamten lateinischen Überlieferung bezeugt wird.⁶¹

⁵⁹ Vgl. Hannah, Michael 42-45.60-75.

⁶⁰ Vgl. Hannah, Michael 159-161; Aune, Revelation 385, und Beale, Book 395.

⁶¹ Der Mehrheitstext und \aleph notieren dagegen den Konjunktiv Aorist Aktiv πληρωῶσιν und einige Minuskeln das (Indikativ) Futur Aktiv πληρώσουσιν. Eine inhaltliche Differenz zwischen beiden Lesarten ist nicht gegeben. Bei intransitivem Gebrauch ergäbe sich die Übersetzung „bis sie (in ihrer Anzahl)

Auch die Parallele äthHen 47 enthält einen Zahlenhinweis als Antwort auf die Bitte der Heiligen um ein Strafgericht: „Die Herzen der Heiligen wurden voll von Freude, weil die Zahl der Gerechtigkeit erreicht und das Gebet der Gerechten erhört und das Blut der Gerechten vor dem Herrn der Geister zurückgefordert ist“ (47,4).⁶² Die Wendung „Zahl der Gerechtigkeit“ dürfte auf die Prophezeiung Dan 9,24 zurückgehen, wonach Israel nach 70 Wochen der Empfang „ewiger Gerechtigkeit“ verheißen wird.⁶³ Demnach wird die „Zahl der Gerechtigkeit“ in äthHen kein *abstractum pro concreto*, keine Umschreibung für die „Zahl der Gerechten“ sein, sondern ein eschatologisches Zeitmaß ausdrücken.⁶⁴ Auffällig ist weiter, dass das Gebet der Gerechten gleich erhört und die Ermordeten gleich gerächt werden. Das eschatologische Maß aus äthHen ist mit dem aus Offb 6,11 also nur bedingt vergleichbar.

Eine engere Parallele bietet aber ein Passus aus 4Esr 4,33-37:

„33 Ich antwortete und sagte: Wie lange noch? Und wann wird das sein? Unsere Jahre sind ja so kurz und böse. 34 Er [der Erzengel Jeremiel] antwortete mir und sagte: Eile nicht mehr als der Höchste! Du hast nämlich nur Eile deinetwegen, der Höchste aber für viele. 35 Haben nicht schon die Seelen der Gerechten in ihren Kammern diese Fragen gestellt, als sie sagten: Wie lange soll ich noch so warten? Wann kommt die Frucht auf der Tenne unseres Lohnes? 36 Darauf hat der Erzengel Jeremiel geantwortet und gesagt: Dann, wenn die Zahl derer voll ist, die euch ähnlich sind. Denn er hat die Welt auf der Waage gewogen, 37 mit dem Maß die Zeiten gemessen, nach der Zahl die Epochen abgezählt. Er setzt nicht in Bewegung und weckt nicht auf, bis das festgesetzte Maß erfüllt ist (usque dum impleatur praedicta mensura).“⁶⁵

Während äthHen 47 das eschatologische Maß mittels einer *mensura temporum* beschreibt, liegt hier nun ein Offb 6 eher entsprechender prästablierter *numerus iustorum*⁶⁶ vor. Der Gerichtstermin wird über das Vollwerden der Zahl der Gerechten bestimmt, das heißt über die von Gott im Voraus festgelegte Anzahl. Freilich sind beide Maße eng verknüpft, ja kongruent, sofern die wachsende Zahl der Seelen im Himmel die Zeitspanne bis zum Gericht verkürzt. Das Diktum Gottes, des Höchsten, dass der Mensch nicht mehr eilen solle als er selbst,

vollständig sind“, bei transitivem Gebrauch wäre „bis sie die Zahl gefüllt haben“ zu lesen.

⁶² Vgl. Aune, Apocalypse 158-159.

⁶³ Zur theologischen Bedeutung der Jahrwochenprophetie in Dan 9 vgl. Rigger, Siebener, bes. 185-211.257-258.

⁶⁴ Stuhlmann, Maß 116, sieht konkret die 70 Jahrwochen aus Dan ausgesagt. Die „Zahl der Gerechtigkeit“ wäre wohl dann ein bewusste Verschlüsselung für das in Dan 9,24 beschriebene eschatologische Maß.

⁶⁵ Übersetzung nach Josef Schreiner, Esra 320-321.

⁶⁶ Bezeichnung von Harnisch, Verhängnis 281.

der um der vielen willen zögere (4Esr 4,34), beschränkt die menschliche Einflussnahme auf den Endtermin und erweist das eschatologische Maß als Gottes souveräne Setzung (vgl. auch die Fortsetzung 4,36f). Ein eigenes Zutun der Gerechten zur „Füllung der Zahl“ wird damit aber sicher nicht abgelehnt.⁶⁷

Offb 6,11 lässt die *mensura temporum* allein von dem *numerus martyrum* bestimmt sein. Der Seher setzt damit offensichtlich einen paränetischen Akzent, sofern das Leiden der Erfüllung der Verheißung dient.⁶⁸ Die Negativverfahren bekommt so einen heilsgeschichtlichen Sinn. Das Leiden führt nicht fort von Gott, sondern hin zu ihm. Symbolisiert wird dieses Leidensverständnis durch das geschächtete Lamm, den gekreuzigten Kyrios (11,8), der nur als solcher bevollmächtigt ist, die Siegel des Buches zu öffnen und die Endzeit einzuleiten, so wie es von den gemarterten Seelen ja erbeten wird. Nach der Textwelt der Thronvisionen wurde die Klage der Seelen erst durch die Siegelöffnung des geschächteten Lammes ermöglicht. Der Sinn ihres Leidens wird damit christologisch und sühnetheologisch verankert (1,5).

Für die johanneischen Gemeinden bedeutet dies die Erwartung weiterer *notwendiger* Leiden. Mit den „Mittägen“⁶⁹ und den „Brüdern“ sind vermutlich nicht zwei Gruppen im Blick, sondern einfach all die, deren Zeugnis bis ins Martyrium führt. Trotz einer akuten Bedrängnis der Christen Kleinasiens und aktueller Erfahrungen von Blutzugnissen erwartet der Seher keine unmittelbar bevorstehende Heilsvollendung. Diese Spannung von eschatologischer Gegenwart und Zukunft hält Johannes bis zum Ende seiner ἀποκάλυψις hin durch.

Die Johannesoffenbarung ist durchgehend von einer gespannten Endzeiterwartung geprägt, die um das kommende Heil weiß, sich aber den bleibenden Bedrängnissen der Gegenwart durch die Satansmächte ausgesetzt sieht.⁷⁰ Diese Ambivalenz zeigt sich z.B. nach dem Sturz des Drachen aus dem Himmel auf die Erde. Er führt zu Jubel im Himmel, aber Bedrängnis auf der Erde: „... der Teufel ist zu euch hinab gekommen; sein Zorn ist groß, wissend, dass ihm nur eine kurze Frist bleibt“ (12,12c). Der Wechsel von Heils- und Gerichtsaussagen bricht die lineare Zeitschiene auf, so dass der Seher Ereignisse als schon geschehen darstellen kann, bevor er sie überhaupt schildert. So kündigt er in 17,1 das Gericht über Babylon erneut an, obgleich er es zuvor in 16,19-21 schon berichtet hat. Dies ist letztlich nur Ausdruck dafür, dass die verbleibende Zeit unaufhaltsam abläuft. Darauf deutet auch die dreimalige Verwendung des

⁶⁷ Zur Diskussion über die Möglichkeit menschlicher Einflussnahme auf das eschatologische Maß vgl. Harnisch, Verhängnis 280-282.

⁶⁸ Vgl. Stuhlmann, Maß 161-163.

⁶⁹ Zum Leitwortcharakter des Terminus σύνδουλος in der Offb vgl. Scholtissek, Mitteilhaber 189.

⁷⁰ Vgl. Giesen, Offenbarung 61-64.

Siebener schemas in den Siegel-, Trompeten- und Schalenvisionen.⁷¹ Mit der Sieben ist das Maß der ablaufenden Zeit fast voll. Johannes gibt an mehreren Stellen auch genau an, wie groß die letzte Zeitspanne bemessen ist.⁷² Alle Angaben gehen auf das Danielbuch zurück. So stammen die 10 Tage der Bedrängnis, mit der der Satan die Gemeinde in Smyrna angeht (1,10), aus Dan 1,12.14, wo sich dieselbe Spanne auf die Bedrohung der Juden durch ihre heidnische Umwelt bezieht. Hier wie dort ist es eine von Gott bestimmte Zeit der Prüfung.

Auch die weiteren Angaben sind von den Danielprophetien bestimmt. Nach Offb 11 geschieht die Entweihung des Tempels 42 Monate lang. 42 Monate werden die Heiden die heilige Stadt zertreten und 1260 Tage werden zwei Zeugen Gottes im Bußgewand auftreten und prophezeien (11,2f). Auf dieselbe Spanne ist die kurze Zeit der Drachenherrschaft terminiert, in welcher die Himmelsfrau von Gott vor dem Ungeheuer verborgen und ernährt wird. Nach 12,6 sind es 1260 Tage, nach 12,14 „eine Zeit und zwei Zeiten und eine halbe Zeit“, also dreieinhalb Zeiten, was dreieinhalb Jahren entspricht und offensichtlich mit den 1260 Tagen übereinstimmen soll. Die Angabe der dreieinhalb Zeiten ist wörtlich aus LXX-Dan 12,7 übernommen und weist auf vergleichbare zeitgeschichtliche Verhältnisse. So hat Dan die Jahre 167-164 v. Chr. im Blick, in denen die Juden unter dem Hellenisierungsdruck und der Schreckensherrschaft des Antiochus IV. Epiphanes zu leiden hatten. Wenn es in Dan 7,25f heißt, dass die Heiligen ihm für diese Zeit ausgeliefert sind, dann aber Gericht gehalten wird, sind die dreieinhalb Jahre als eschatologisch ausgerichtete Zeitspanne qualifiziert.⁷³ Johannes greift dieses Zeitschema daher auf, um seine Zeit, die Zeit der Kirche, ebenfalls als eine Spanne dämonischer Bedrängnis mit Finalcharakter zu kennzeichnen. Eine nähere zeitgeschichtliche Konkretisierung ist nicht möglich und von dem Seher wohl auch nicht intendiert. In 13,5 greift Johannes diesen Zeitraum noch ein weiteres Mal auf, wenn er das Tier aus dem Meer, das das Imperium Romanum repräsentiert, 42 Monate Lästerungen gegen Gott aussprechen lässt. Wie die Zeit des Drachen bildet die Herrschaft des Tieres im Grunde nur die mythologische Fortspinnung der Aussage 11,2 über den heidnischen Götzendienst in Jerusalem.⁷⁴

Dass der Apokalyptiker Johannes keinen enthusiastischen Naherwartungsglauben propagiert, ergeht auch aus der Vorstellung vom Tausendjährigen Reich in Offb 20,1-6, die die obige Zeitspanne nochmals um eine Dauer von

⁷¹ Zu den traditionsgeschichtlichen Ursprüngen des eschatologischen Siebener schemas, insbesondere in Dan, vgl. Stuhlmann, Maß 22-37.

⁷² Stuhlmann, Maß 50-52.

⁷³ Ähnlich Roloff, Offenbarung 114.

⁷⁴ Vgl. Stuhlmann, Maß 52.

1000 Jahren ergänzt, bis dass das endgültige Gericht stattfinden kann.⁷⁵ Das Paradigma vom Tausendjährigen Reich ist als eine Kombination zweier frühjüdischer Eschatologien verstehbar: der Vorstellung eines irdisch-nationalen Messias- und Friedensreichs sowie der universal geprägten Erwartung einer von Gott herbeigeführten gänzlich neuen Welt.⁷⁶ Der Satansdrache wird von einem Engel überwältigt, für 1000 Jahre gebunden, dann aber endgültig besiegt werden (20,2f.7-10). Die enthaupteten Seelen, denen nach 6,11 schon weiße Gewänder gegeben waren, werden lebendig und herrschen mit Christus in dieser Zwischenzeit (20,4).⁷⁷ Ihr endgültiges Heil erfahren die Märtyrer und alle Christen aber erst nach dem letzten Gericht, wenn es zur allgemeinen Auferstehung kommt (20,11-15) und sie im neuen Äon und im neuen Jerusalem ewiglich regieren (22,5).⁷⁸

Von einer drängenden Naherwartung kann in Offb also nicht die Rede sein. Die in mehreren Schüben sich entfaltende Endzeit erlaubt zwar eine frohe Zuversicht, aber keinen pneumatischen Gegenwartsenthusiasmus, wie er etwa im Umkreis paulinischer Gemeinden auftritt. Auch die wiederholten Parusieankündigungen ἔρχομαι ταχύ (2,16; 3,11; 22,7.12.20) sind weniger Zeitaussagen als Paränesen.⁷⁹ So stehen sie etwa im Schlusskapitel im Kontext des

⁷⁵ Jüngst dazu Bauer, Messiasreich.

⁷⁶ Vgl. Müller, Offenbarung 335.

⁷⁷ Nicht eindeutig ist, ob in 20,4 nur Märtyrer oder auch andere Christen gemeint sind. Das Relativpronomen καὶ οἵτινες könnte auf eine zweite Gruppe von Christen weisen (so z.B. Bousset, Offenbarung 437; Giesen, Offenbarung 433-434). Schwierig ist aber, dass diese Christen vielleicht nicht zu denen gehören, die zusammen mit Nicht-Christen nach 20,11-15 gerichtet werden (so Roose, Mitherrschaft 186-187; vgl. Bauer, Messiasreich 177).

⁷⁸ Zu dem in der Offb wichtigen Motiv der eschatologischen Mitherrschaft vgl. Roose, Mitherrschaft 169-209.

⁷⁹ Vgl. Taeger, Johannesapokalypse 147-149.

Gerichtes, im Angesicht dessen den Adressaten eine Zeit der Orientierung gegeben ist, in der Böse, Unreine und Gerechte ihre Werke tun, nach denen ihnen dann vergolten wird (22,11f).

PD Dr. Rainer Schwindt
Jesuitenstr. 13
54290 Trier
Deutschland
E-Mail: schwindt@uni-trier.de

Buchvorstellungen

Michael Ernst, Salzburg: Gesamtkoordination und Neues Testament

Karin Schöpflin, Göttingen: Altes Testament

Stefan Schorch, Wuppertal: Zwischentestamentliche Literatur

Mitarbeiter:

Stefan Beyerle, Greifswald

Johannes Diehl, Frankfurt

Kay Ehling, München

Thomas Hieke, Mainz

Fredrik Lindström, Lund

Andreas Michel, Köln

Friedrich V. Reiterer, Salzburg

Barbara Schmitz, Essen

Stefan Schreiber, Münster

Franz Sedlmeier, Augsburg

Hans-Ulrich Weidemann, Siegen

Michał Wojciechowski, Olsztyn

Géza Xeravits, Budapest

József Zsengellér, Pápa

Robert Jewett, Romans. A Commentary (Hermeneia), LXX + 1140 Seiten, geb., Minneapolis: Fortress Press 2007, ISBN 978-0-8006-6084-0.

Robert Jewett (= J.) legt einen großen wissenschaftlichen Kommentar in der renommierten Hermeneia-Reihe vor, der das ganze methodische Spektrum einer historischen, sozialgeschichtlichen und rhetorischen Exegese aufgreift. Das Werk gliedert sich in Einleitung und Kommentar, voran stehen umfangreiche Literaturangaben (xxxv-lxx). Die ausführliche Einleitung (1-91) legt die Leitlinie der Auslegung offen: Paulus sucht bei den römischen Gemeinden Unterstützung für die geplante Spanienmission; dazu müssen jedoch Spaltungen in den Gemeinden überwunden werden (61.87f.). Als ausschlaggebend erkennt J. das System von "honor and shame" als soziale Tiefenstruktur der römischen Gesellschaft, das auch für das Selbstverständnis der römischen Christus-Gemeinden den Rahmen bildet (49-51). Dass Gott in Christus dieses gängige System der Ehre völlig umkehrt, prägt die gesamte Auslegung; so werde in Röm 3,21-31 deutlich, dass die neue Beziehung der Ehre in Christus neue soziale Realitäten schafft und Gruppengrenzen zwischen Heiden und Juden, Griechen und Barbaren überwindet (272-291).

Ein Schwerpunkt liegt bereits in der Einleitung auf der rhetorischen Analyse (23-46), die den Röm als Rede liest (was nicht unumstritten ist) und genau auf rhetorische Mittel der Gestaltung wie Diatribe oder Zitat achtet. Bei der Darstellung der römischen Gemeinden fällt auf, dass J. spezielle „tenement churches“ (Mietshausgemeinden) unterscheidet, die sich in Räumen von insulae treffen und eine egalitäre Leitungsstruktur, d.h. stathomogene Gruppenzusammensetzungen, zeigen (64-69). Bemer-

kenswert: J. wirft auch einen Blick auf die kulturelle Situation in Spanien, worauf sich ja die Missionsabsicht richtet (74-79).

Die Kommentierung verfährt perikopenweise und folgt einem einheitlichen Schema: Übersetzung, Textkritik, Analyse (Form, Gestaltung, Tradition), rhetorische Feingliederung und Vers-für-Vers-Exegese. Dabei zeichnet sich die Auslegung durch eine Fülle an historischen und exegetischen Informationen, erhellendes Material aus der griechisch-römischen bzw. jüdischen Welt und umfangreiche Literaturdiskussion aus. Einige Schlaglichter: Zur *propositio* über die „Gerechtigkeit Gottes“ in Röm 1,16f. hält J. Grundlegendes fest: Der Röm ist kein theologischer Traktat über die Lehre der Rechtfertigung; Gerechtigkeit ist im biblischen Kontext ein Beziehungsbegriff und zielt auf „the establishment of faith communities“ – der Fokus liegt also auf dem sozialen Kontext des Heils; das wiederum impliziert eine politische Bedeutung (141-143).

Die Einsichten der *New Perspective on Paul* werden für die Auslegung der Rechtfertigungs-Perikope Röm 3,21-31 nur insofern aufgenommen, als J. nicht das Individuum, sondern die kosmische und soziale Ordnung im Blickpunkt sieht (273.291); wenn J. das „Rühmen“ des Menschen mit dem römischen Leitbegriff der „Ehre“ verbindet (295f.), erneuert er auf einer anderen soziologischen Basis im Grunde die lutherische Deutung der „Werke“ als allgemein-menschliche religiöse Leistungen (281). Ausgesprochen anregend sind die vielfachen Bezugnahmen auf antike Verhältnisse, z.B. auf das rhetorische Mittel der *Prosopopöie* zur Erklärung des „Ich“ in Röm 7,7-25 (441-445) oder auf die römische Ideologie vom Goldenen Zeitalter als Hintergrund für eine politisch-kritische Lesart von Röm 8,18-30 (509-520). Zu diskutieren wäre die Auslegung von Röm 13,1-7: Die unterwürfige Zustimmung des Paulus zum römischen Imperium wird rein pragmatisch mit der Vorbereitung der Spanienmission begründet – was sich den inneren Widerspruch einhandelt, dass Paulus am Ende seine gesamte Kritik am römischen honor-System aufgibt und römische Unterdrückung schlicht verharmlost.

Stefan Schreiber, Münster

Max Küchler, Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt (= Orte und Landschaften der Bibel, Band 4/2), XIV + 1266 Seiten mit 650 Abb., geb., 99,00 € [D]; bei Abnahme der Reihe: 91,10 € [D], Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, ISBN 978-3-525-50170-2.

„Jerusalem ist eine Stadt, mit der niemand zu Rande kommt.“ Mit diesem Satz beginnt Max Küchler das Vorwort zu diesem Buch mit seinen über 1200 Seiten und 650 Abbildungen, das hier natürlich nur ganz kurz vorgestellt und empfohlen werden kann. Allein das detaillierte Inhaltsverzeichnis umfasst mehr als 25 Seiten!

Das Buch folgt im Aufbau der Logik der beiden vorliegenden Bände „Orte und Landschaften der Bibel“, dass nämlich Lage, Name und Geschichte eines Monuments erarbeitet sein müssen, bevor eine Besichtigung des heutigen Befunds richtig Sinn macht. Und so kann man das Buch nicht nur als Reiseführer an Ort und Stelle benutzen, sondern alle Informationen auch zu Hause sich gleichsam „kostend“ zu

Gemüte führen. So kann man z.B. beim Besuch der Hagia Sion-Kirche im Kap. 9 quasi eine Stufe „höher“ steigen und findet sich im Gebiet des Südwest-Hügels, oder man kann eine Stufe „tiefer“ steigen zum Besuch des Abendmahlssaals. Vor dessen Besichtigung (S. 636-639) werden dann sowohl die durch verschiedene Ausgrabungen und/oder alte Texte nachweisbare Baugeschichte und schließlich auch noch genau die Bezüge zu den verschiedenen ntl. Texten geboten – in diesem Fall also sowohl die Texte der Traditionen des Letzten Mahles Jesu als auch die des ersten Pfingstfestes.

Gerade diese Diskussionen sind für einen Bibliker äußerst interessant; generell gilt es ja, dass zu allen Interpretationen biblischer Texte die Ergebnisse (oder manchmal auch nur: Forschungshypothesen) aus dem Bereich der Archäologie wesentlich stärker zu berücksichtigen sind, als dies in den vergangenen Jahren mit ihrer Fixierung auf die reine Textinterpretation durch die sog. historisch-kritische Methoden üblich war – hier bahnt sich seit einiger Zeit aber glücklicherweise ein Umdenken an. Auch dafür ist dieses Buch eine unschätzbare Hilfe! Und über 100 Seiten Anhänge (Register usw.) zeigen auch, dass mit diesem Buch ein Arbeitsinstrument vorgelegt wird!

Wenn Max Kühler schreibt: „Dieses Buch ist aus Begeisterung für diese einzigartige Stadt entstanden und will Begeisterung für sie wecken“, dann spürt man die Wahrhaftigkeit dieses Satzes auf jeder Seite. Diese Begeisterung kommt aus den archäologischen und schriftlichen Primärquellen, die hier neben weiteren, oft späteren Traditionen wissenschaftlich verantwortet und doch immer ehrfurchtsvoll ausgelegt werden – ohne lokale Einzeltraditionen der verschiedenen Religionen oder Parteien zynisch kommentieren zu müssen. Auch dies einfach eine Wohltat!

Ich wünsche dem Buch, dass es trotz seines Gewichts vielen Menschen als Reise-führer dient – und dass es darüber hinaus von vielen Menschen einfach gelesen wird!

Michael Ernst, Salzburg

Géza G. Xeravits / József Zsengellér (eds.), *Studies in the Book of Ben Sira. Papers of the Third International Conference on the Deuterocanonical Books, Shime'on Centre, Pápa, Hungary, 18-20 May, 2006*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 127, XIII + 267 Seiten, geb., 99,00 € / 158,00 \$, Leiden / Boston: Brill 2008, ISBN 978-90-04-16906-7.

Mit dem Band liegen die Vorträge der dritten den deuterokanonischen Schriften gewidmeten Jahrestagung des Shime'on Zentrums an der Reformierten Theologischen Akademie zu Pápa vor, das sich immer mehr zu einem der wichtigsten Foren für die internationale Forschung der jüdischen Literatur aus der hellenistischen Zeit entwickelt. Nach der Behandlung des Buchs Tobit im Jahr 2004 (dokumentiert in JSJ.S 98 [2005]) und der Makkabäerbücher im Jahr 2005 (dokumentiert in JSJ.S 118 [2007]) stand im Mittelpunkt der Konferenz des Jahres 2006 das Buch Ben Sira. Aufgeteilt in die drei Themenkreise (1.) Einleitungsfragen, (2.) weisheitliche Lehre und (3.) Lob der Väter enthält der Band zwölf Beiträge römisch-katholischer und protestantischer Bibelwissenschaftler aus Europa und den USA.

Maurice Gilbert ("The Vetus Latina of Ecclesiasticus", 1-9) stellt einleitend die selten untersuchte altlateinische Übersetzung des Sirachbuchs vor und würdigt diese

als eine Version, die auf einen erweiterten griechischen Text zurückgeht, der dem hebräischen Text Ben Siras näher als die klassische griechische Sirachübersetzung steht. *Frank Feder* (“The Coptic Version[s] of the Book of Jesus Sirach”, 11-20) beschreibt die sahidischen Manuskripte, die das Sirachbuch bzw. Teile davon enthalten, die Sirachperikopen des bohairischen Lektionars für die Heilige Woche und ein achmimisches Sirachfragment aus dem 4. Jh. n.Chr. *Gabriele Boccaccini* (“Where Does Ben Sira Belong? The Canon, Literary Genre, Intellectual Movement, and Social Group of a Zadokite Document”, 21-41) interpretiert das Sirachbuch als eine prozadokitische, antihenochitische Schrift, die mit einer innovativen Synthese von priesterschriftlichen und weisheitlichen Traditionen sowohl die skeptische Weisheit (vgl. Kohelet) als auch apokalyptische Ideen (vgl. 1Henoch) kritisierte. *Stefan Schorch* (“The Pre-eminence of the Hebrew Language and the Emerging Concept of the ‘Ideal Text’ in Late Second Temple Judaism”, 43-54) zeigt, wie sich im Verlauf des 2./1. Jh. v.Chr. im Judentum die Vorstellung von der heiligen Sprache und vom heiligen Text als Vorstufe eines Kanonsbegriffs entwickelt und korreliert das sich im Prolog zum griechischen Sirachbuch zeigende Übersetzungsverständnis mit Übersetzungstheorien in Platons *Kratylos* und in der Stoa. *Armin Lange* (“‘The Law, the Prophets, and the Other Books of the Fathers’ (Sir, Prologue). Canonical Lists in Ben Sira and Elsewhere?”, 55-80) deutet die im griechischen Prolog 8-11 vorliegende Reihe „das Gesetz, die Propheten und die übrigen Schriften“ nicht als Hinweis auf einen (im Entstehen befindlichen) dreigeteilten Kanon, sondern unter Berufung auf den Aristeebrief 121 als eine formale und inhaltliche Kategorisierung der jüdischen Literatur; ähnliches gelte auch für die Reihen in 4QMMT C 10-11 und in Philo Schrift *De vita contemplativa* 25: Nach Vorstufen in IV Makk 18,10-19 und Act 13,15 zeige sich erst bei Josephus, *Contra Apionem* I,138-140, eine echte Kanonsliste.

Den einzelnen Themen gewidmeten Teil des Sammelbandes eröffnet *Núria Calduch-Benages* (“Cut Her Away your Flesh. Divorce in Ben Sira, 81-96”) mit einer Analyse der drei Sirachtexe, in denen die Frage der Ehescheidung angesprochen wird (Sir 7,26[H]; 25,26[G]; 28,15[G]): dass für Ben Sira – im Gegensatz zu jüdischen Urkunden aus Elephantine (EP 15,23; 9,8f.) und einer Scheidungsurkunde aus dem Nahal Se’ elim (Pap. Se’ elim 13) – Scheidung nur von seiten des Mannes möglich sei (vgl. bSanh 100b), entspreche dessen negativem Frauenbild. *Friedrich Vinzenz Reiterer* („Das Verhältnis der חכמה zur תורה im Buch Ben Sira. Kriterien zur gegenseitigen Bestimmung“, 97-133) plädiert auf der Basis einer systematischen Untersuchung aller Belege für „Weisheit“ und „Gesetz“ im Sirachbuch hinsichtlich des Weisheitsbegriffs für eine Differenzierung zwischen „Grundlagenweisheit“ und „angewandter Weisheit“ und hinsichtlich der Verwendung von תורה bzw. νόμος für eine Unterscheidung zwischen der Bezeichnung für die „Innenstruktur des Geschaffenen“, die „Offenbarung als Ganzes“, das „Gesetz des Mose“, den „Pentateuch“ (so bei G) und die „Lehren des Weisen“. Die in der Forschung weit verbreitete These von der durch Ben Sira vollzogenen Identifikation der Weisheit und der Tora lasse sich so nicht belegen. *József Zsengeller* (“Does Wisdom Come from the Temple? Ben Sira’s Attitude to the Temple of Jerusalem”, 135-149) demonstriert, wie Ben Sira als erster jüdischer Weisheitslehrer Weisheit und Kult zusammenführt und in der Linie der exilisch-nachexilischen Tempeltheologien Ezechiels und der Deuteronomisten mit klarer antisamaritanischer Tendenz die Vorstellung von dem einen legitimen Jahwetempel in

Jerusalem als Ausgangspunkt und Aufbewahrungsort von Weisheit und heiliger Schrift entwickelt.

Dem in jüngster Zeit mehrfach in Einzelstudien und Aufsätzen behandelten Lob der Väter (Sir 44-50) sind schließlich fünf Beiträge gewidmet. *Jeremy Corley* ("Sirach 44:1-15 as Introduction to the Praise of the Ancestors", 151-181) analysiert den Prolog zum Väterlob im Blick auf seine Vernetzungen mit den in 44,16-50,24 vorliegenden Einzelminiaturen, erhebt das besondere Verständnis Ben Siras hinsichtlich des Fortlebens der Väter in der Erinnerung, das sich zumindest bei Elia (Sir 48,9) und Henoch (Sir 49,14) zur Vorstellung eines Lebens nach dem Tod weite, und deutet Sir 44-50 insgesamt nicht nur als eine Form der historischen Erinnerung, sondern auch als eine auf die zeitgenössischen Adressaten Ben Siras zielende Rede, die ihren Ort vielleicht am Tempel zu Rosh Haschanah hatte. *Benjamin G. Wright III* ("The Use and Interpretation of Biblical Tradition in Ben Sira's Praise of the Ancestors", 183-207) zeigt am Beispiel der Miniaturen zu Noah (Sir 44,17f.), Mose (Sir 44,23-45,5), Aaron (Sir 45,6-22) und David (Sir 47,2-11), wie Ben Sira die biblische Tradition reproduziert, wie er diese auf schöpferische Weise vernetzt und wie er sie als Bausteine für seine eigenen Vorstellungen verwendet. Die so beschriebene Form und Funktion des Schriftgebrauchs verdeutlichen auch *Pancratius C. Beentjes* ("Ben Sira 44:19-23. The Patriarchs. Text, Tradition, Theology", 209-228) mittels einer detaillierten textkritischen, strukturalen und traditionsgeschichtlichen Analyse der Sequenzen zu Abraham (Sir 44,19-21), Isaak (44,22) und Jakob/Israel (44,23) und *Matthias Weigold* ("Noah in the Praise of the Fathers: The Flood Story in Nuce", 229-244), der Sir 44,17-18 als Ben Siras eigene Auslegung von Gen 6,5-9,17 vor dem Hintergrund der Rezeption der Noahfigur im jüdischen Schrifttum der hellenistischen Zeit veranschaulicht.

Beigegeben sind dem nicht nur für die Sirachforschung wichtigen Band ein Autoren- und ein ausführliches Stellenregister sowie zwei Abbildungen koptischer Fragmente zu Ben Sira.

Markus Witte, Frankfurt a.M.

Hans Josef Klauck, Die apokryphe Bibel. Ein anderer Zugang zum frühen Christentum (= Tria Corda. Jenaer Vorlesungen zu Judentum, Antike und Christentum Bd. 4), X + 393 Seiten, Broschur, 29,00 €, Tübingen: Mohr Siebeck 2008, ISBN 978-3-16-149686-8.

Der bekannte, seit 2001 an der Divinity School der University of Chicago wirkende Neutestamentler legt hier die im Juni 2007 in Jena im Rahmen der „Tria-Corda-Reihe“ gehaltenen Vorträge vor. Dass der Vortragscharakter dabei im Wesentlichen beibehalten wurde, dient sicher einem „lebendigeren“ Lesen. Das ganze Buch mit seinen ca. 400 Seiten zeigt immer wieder, dass der Vf. auch einfach Spaß und Freude an diesen Texten hat – und er kann dies seinen Leserinnen und Lesern auch vermitteln!

Nicht zuletzt aufgrund der geschickten Vermarktung der frühchristlichen Apokryphen in den Medien ist ein zunehmendes Interesse an diesen Schriften in weiteren Kreisen der Öffentlichkeit zu verspüren. Es fehlt aber oft eine solide Information, die auch den Kriterien der Wissenschaft entspricht. Diese Lücke schließt das vorliegende

Buch. Den äußeren Rahmen geben Textgattungen vor, die wir auch im NT finden. Am Anfang steht daher die Beschäftigung mit Evangelien, die erst in den letzten Jahrzehnten ans Tageslicht kamen und teils hohe Erwartungen wecken, nämlich das Judasevangelium, das Thomasevangelium und das sog. Geheime Evangelium nach Markus (Kap. 1: Endlich die volle Wahrheit? Neue apokryphe Evangelien: S. 11-93). Es folgt eine Übersicht über das Auftreten von Tieren in den Apostelakten (Kap. 2: Von Menschen und anderen Tieren: Zoologisches in den apokryphen Apostelakten: S. 95-138). Als Beispiele für Apokalypsen dienen zwei Werke, die dem Apostel Paulus zugeschrieben werden (Kap. 3: Mit Paulus durch Himmel und Hölle: Zwei apokryphe Apokalypsen; Anhang: Übersetzung der griechischen Fassung der Paulusapokalypse: S. 139-198). Die Briefliteratur wird von der Korrespondenz zwischen Seneca und Paulus vertreten (Kap. 4: Wenn Seneca an Paulus schreibt: Ein apokrypher Briefwechsel: S. 199-228). Weniger bekannt sind die Pseudo-Clementinen, in denen der Petrus-schüler (und spätere Papst) Clemens u. a. von einem Wettkampf zwischen Petrus und Simon Magus berichtet (Kap. 5: Simon Petrus und Simon Magus: Ihr Zweikampf in den Pseudoclementinen: S. 229-266; – Kap. 6: Epistolographie und frühchristliche Literatur: Briefliche Rahmung und Briefeinlage in den Pseudoclementinen: S. 267-302). Den Abschluss bildet eine längere thematische Abhandlung zur Vielgestaltigkeit der Figur des Erlösers Jesus Christus in frühchristlichen Schriften. Sie bietet eine erstaunliche Fülle von einschlägigem Material teils zum ersten Mal in ausführlicher Form dar (Kap. 7: Christus in vielen Gestatten: Die Polymorphie des Erlösers in apokryphen Texten: S. 303-374; dieses Kapitel war ursprünglich ein Gastvortrag an der Theol. Fakultät der Universität Zürich im Dezember 2007). Eine Bibliographie sowie Stellen-, Namen- und Sachregister (S. 375-393) beschließen das Buch.

Ein Buch, das wie alle Klauck'schen Bücher eine Fülle von neuen Aspekten bietet und selbst Bekanntes spannend zu erzählen weiß!

Michael Ernst, Salzburg

Daniel R. Schwartz, *2 Maccabees (= Commentaries on Early Jewish Literature)*, Berlin / New York: Walter de Gruyter 2008, ISBN 978-3-11-019118-9.

Daniel R. Schwartz, Professor am Department of Jewish History an der Hebräischen Universität Jerusalem, hat einen umfangreichen Kommentar zum Zweiten Makkabäerbuch vorgelegt.

Eingeleitet wird der Kommentar durch eine ausführliche, klare und informative Einleitung (3-96). Besonders erwähnenswert ist Schwartz Frühdatierung des Zweiten Makkabäerbuchs (16-37). Aufgrund der von ihm rekonstruierten Entstehungsgeschichte geht Schwartz davon aus, dass das Zweite Makkabäerbuch seine heute vorliegende Form um 143/142 v.Chr. erhalten habe. Diese, in der derzeitigen Forschungslandschaft eher ungewöhnliche Datierung hat zur Folge, dass das Zweite Makkabäerbuch älter als das Erste Makkabäerbuch ist, welches nicht vor 135/134 entstanden sein kann. Durch diese Frühdatierung rückt das Zweite Makkabäerbuch in große zeitliche Nähe zu den Ereignissen selbst, weswegen Schwartz die historische Zuverlässigkeit der geschilderten Ereignisse als hoch einschätzt. Das Zweite Makkabäerbuch sei sowohl damit

Zeugnis für “Jewish diasporan historiography”, als auch charakteristisch für “Jews of the Hellenistic diaspora” (45), die selbstverständlich in der griechischen Welt und Kultur zu Hause seien.

Nach einem informativen Kapitel zum Zweiten Makkabäerbuch zwischen der biblisch-hebräischen und der griechischen Literatur (57-66) schließt sich eine Analyse zur Sprache des Zweite Makkabäerbuchs an, die sich vor dem Hintergrund der LXX als wahre Fundgrube seltener Ausdrücke erweist (67-84). Abgeschlossen wird die Einleitung durch ein Kapitel zu “Reception and Text” (85-96).

Schwartz zeichnet in der detaillierten Einzelkommentierung ein umfassendes Bild des Zweiten Makkabäerbuchs (129-515). Sein Kommentar ist erhellend, punktgenau und weiterführend und ermöglicht einen schnellen, zuverlässigen und informativen Zugriff auf einzelne Erzählzusammenhänge oder Stellen.

Beschlossen wird der Kommentar durch ein Stellen-, Autoren- und Sachregister sowie durch elf Anhänge, in denen einzelne Fragen abschließend diskutiert werden. Unter ihnen befindet sich ein erstmals ins Englische übersetzter und bislang unpublizierter Text aus dem Nachlass von M. Stern zu “The Battle Against the Galatians (2Makk 8:20) ”.

Kurzum: Ein ausgezeichnete Kommentar.

Barbara Schmitz, Köln

Innocent Himbaza / Adrian Schenker (eds.), *Un carrefour dans l’histoire de la Bible. Du texte à la théologie au II^e siècle avant J.-C.* (Orbis Biblicus et Orientalis 233), 151 p., Fribourg: Academic Press 2007, ISBN 978-3-7278-53033-7; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, ISBN 978-3-525-1614-7; Orbis Biblicus et Orientalis, ISSN 1015-185.

The period of the 2nd century BCE is without doubt very important for the formation of the Masoretic text. In this regard the editors of the book, Innocent Himbaza and Adrian Schenker, have prepared an interesting contribution to the debate. The book is a publication of most of the contributions from the international conference held in November 4 and 5, 2004 at the University of Fribourg.

More than half of the book was written by two authors who are also editors: I. Himbaza and A. Schenker. Each of them has published two studies and they are also both authors of the final synthesis (p. 131-142). The authors of the other studies are Stefan Schorch, Jean Daniel-Macchi and Ariane Cordes.

The studies of I. Himbaza and A. Schenker follow a similar methodology. The starting point defining their methodological framework seems to be sketched in Schenker’s study “Est-ce que le livre de Jérémie fut publié dans une édition refondue au 2^e siècle? ...” (p. 58-74). In this study Schenker analyses the problem of two versions of the book of Jeremiah recorded in the Masoretic text and the LXX. These two versions correspond to two different *official editions* of the book which coexisted in the 3rd and 2nd centuries BCE and which served for the production of the *private copies*. The LXX reflects the 1st Hebrew edition of the book, the Masoretic version a revised 2nd edition.

The other studies in the book written by A. Schenker and I. Himbaza are essentially based upon the discussion of variants between the two *official editions*, supported by other available evidence (Minor Prophets from Naḥal Ḥever, Peshet of Habakkuk, etc.).

The study of three texts and their variants (Psalm 110 [109], 3 [p. 112-130] analyzed by A. Schenker; Malachi 3,23-24 [p. 21-44] and Habakkuk 1,5a [p. 45-57] analyzed by I. Himbaza) point out to intentional theological and literary modifications of the Hebrew *Vorlage* of the LXX during the 2nd century BCE. These later modifications are recorded in the Masoretic text and are dated – at least for Ps 110 (109), 3 and Mal 3,23-24 – to the 2nd century BCE.

S. Schorch develops a concept of *culture of reading* in the study “La formation de la communauté samaritaine au 2^e siècle avant J.-C. et la culture de lecture du Judaïsme” (p. 5-20). The second half of the 2nd century was, according to S. Schorch, a period of the transition of the *written* transmission of the Torah by the elites to the *reading* of the texts of the Torah by the community. The formation of the Samaritan community in the 2nd century BCE is the first important result of this revolution, which probably continued until the 1st century BCE.

Jean-Daniel Macchi (“Les textes d’Esther et les tendances du Judaïsme entre les 3^e et 1^{er} siècles avant J.-C.”, p. 75-92) presents three versions of the book of Esther (Masoretic text, LXX and the Alpha text). He summarizes the distinctive features of each of these versions and suggests an approximate date: the Hellenistic period for the Alpha text, the Maccabean period for the Masoretic text, and the time of the Hasmonean rule for the LXX.

In her study “Sans la loi ou contre la loi? ...” (p. 112-111) A. Cordes analyses the meaning of the Greek words *paranomia*, *paranomos* and *paranomeo* in LXX Psalms. She compares the meaning of these words to *anomia*, *anomos* and *anomeo* and analyses the difference of meaning and the use by the Greek translator.

In sum, the authors sketch some important features of the process of redaction of the Hebrew Bible in the 2nd century BCE. They illustrate these features by a deep and interesting analysis of specific textual variants.

Jan Dušek, Prague