

Hilf

Biblische Notizen

Aktuelle Beiträge zur Exegese der Bibel und ihrer Welt

142

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. 142 der ganzen Serie

ISDCL-Publishers Salzburg 2009

ISSN 0178-2967

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

✓ 80

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

Auslagenersatz (Preis pro Nummer)

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

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

Zahlungen / Method of payment

(keine Schecks / no cheques)

VISA oder MasterCard oder Banküberweisung

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

Bank: Salzburger Landeshypothekenanstalt

Bankleitzahl / Number of Bank: 55000

Kontonummer / Account Number: 150 0000 9182

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

Kontowortlaut: ISDCL

© ISDCL-Publishers Salzburg 2009

ISDCL-Publishers, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Austria

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

Inhaltsverzeichnis

Michel Avioz What Happened at Megiddo? Josiah's Death as Described in the Book of Kings.....	5
Joachim Eck Bilden Jes 6,1-11 und 1Kön 22,19-22 eine Gattung? Ein umfassender exegetischer Vergleich <i>Teil 2</i>	13
Wolfgang Schütte Eine vormasoretische Textaneignung in der Hoseaschrift?	33
Beat Weber „Ein neues Lied“	39
Csaba Balogh שִׁיר or שְׁרִי? A Note on Isaiah 33,12	47
Thomas Elßner Eine problematische Übersetzung von Ester 8,11 und der Codex Sinaiticus	53
Manfred Görg Zur Edition einer Inschrift des Assyrer Königs Tukulti-Ninurta I.....	63
Martin Staszak Zu einer Lesart und dem historischen Hintergrund des Fragments B der Stele von Tel Dan.....	67
Anke Joisten-Pruschke Über den wissenschaftlichen Umgang mit den aramäischen Papyri und Ostraka von Elephantine.....	79

Markus Lau	
Entlang des Weges gesät – Doch nicht vergebens! Eine Notiz zu Mk 4,4 im Licht von Mk 10,46.....	99
Ulrich Kellermann	
Die Klage der Witwe. Anmerkungen zu möglichen sozialen und rechtlichen Hintergründen von Lukas 18,2-5	105
Rainer Schwindt	
Der Klageruf der Märtyrer. Exegetische und theologische Überlegungen zu Offb 6,9-11 <i>Teil 2</i>	119
Buchvorstellungen	131

What Happened at Megiddo?

Josiah's Death as Described in the Book of Kings

Michael Avioz

At the close of the account of the reign of King Josiah of Judah in 2Kgs 23,29-30, we read:

“In his days Pharaoh-Necho king of Egypt went up against the king of Assyria to the river Euphrates; and king Josiah went against him; and he slew him at Megiddo, when he had seen him.

And his servants carried him in a chariot dead from Megiddo, and brought him to Jerusalem, and buried him in his own sepulchre.”

Many researchers and commentators have pointed out that from this short account, it is difficult to know what circumstances underlay the conflict between King Josiah of Judah and Pharaoh-Necho king of Egypt in 609 BCE. In contrast, from the parallel account in 1Chr 35,20, it is clear that a battle took place between the two kings:

“After all this, when Josiah had prepared the temple, Necho king of Egypt went up to *fight* against Carchemish by the Euphrates; and Josiah went out against him.”

Later on in chapter 35 of 2 Chronicles, the Hebrew root לָחַם [“fight”] occurs three times: once in verse 21, and twice in verse 22.

Scholars who have studied this story discussed various questions that arise therefrom: Did a battle between Josiah and the king of Egypt take place also according to the account in Kings? Is the Chronicles version based on the Kings version, or is it taken from another source¹? To these must be added the problem of the fact that the story of Josiah's conflict with Necho is not documented in non-Biblical sources.

This article will deal solely with the first question. Our objective is to show that based on the account in Kings as well as Chronicles, Josiah died in battle. To that end, we propose a new analysis of the Kings account of Josiah's death, without discussing that in Chronicles².

¹ For a discussion of these questions, see the literature referred to Na'aman, Lists of Cities. This article was reprinted in English: Na'aman, Josiah. To this must be added Talshir, Deaths; Cline, Battles, 98-100; Delamarter, Death; Mitchell, Death.

² One claim heard against researchers seeking to reconstruct the history of the First Temple period based on a combination of Kings and Chronicles is that they harmonize them and they are not alert to differences between the books. See for example

The view according to which no battle between
Josiah and Pharaoh-Necho took place

Many scholars believe that no hint exists in Kings of an account of a battle between Josiah and Pharaoh-Necho³. So if not, then what did take place between the two kings? Some researchers believe that Pharaoh-Necho's purpose in coming to Judah was to demand Josiah's (vassal's) oath of loyalty. When Josiah did not take this oath as was accepted in those times, he was accused of disloyalty, and thus put to death⁴.

There are other proposals, all of which reject the possibility that a battle took place in Kings. Those who hold to these proposals argue that in Josiah's day, Judah was already under Egyptian rule, and there was no feud between Israel and Egypt at this time⁵.

The view according to which a battle between
Josiah and Pharaoh-Necho did take place

Another group of researchers believes that a battle did take place between Josiah and Necho at Megiddo. This group looks at the military logic of Josiah's actions. Malamet⁶ and others⁷ argued for a military logic behind Josiah's actions:

1. Egypt's previous defeats by Babylonia would have caused Josiah to view Necho's going to battle against Assyria as an opportune moment to defeat Egypt.
2. Movement in Wadi Ara would have been difficult for someone unfamiliar with the region's terrain, and Josiah would have exploited this to his advantage.
3. It was likely that Josiah feared that an Egyptian-Assyrian pact would lead back to a situation wherein Judah would be enslaved, and he hoped that his

Galil, Rereading. Because of this, we chose to ignore his testimony of Chronicles in order to refrain from expressing a similar claim against him.

³ Na'aman, Josiah, 65; Nelson, Kings, 353; Halpern, Manasseh, 503.

⁴ Welch, Death, 255; Cogan / Tadmor, Kings, 301; Na'aman, Josiah; Talshir, Deaths; Halpern, Manasseh; Sweeney, King, 46. Jones, Kings, 629, writes refuting this hypothesis, "There is no reason for supposing that Josiah had been summoned to meet Necho".

⁵ See Nelson, Realpolitik; Niehr, Reform, 42-47.

⁶ Malamet, Josiah's Bid, 277.

⁷ See Laato, Josiah, 79; Cline, Battles; Milgrom, Josiah; Weinfeld, Joshua, 148, n. 67 and 164; Seitz, Theology, 79-80; Galil, Chronology, 157.

expression of loyalty to Babylonia would bring about Judah's independence⁸.

4. The assumption that underlay the treaty between Josiah and Babylonia was not necessarily illogical. Such a treaty was signed between Hezekiah and Babylonia, as we read in 2Kgs 20⁹.

On the one hand, it appears that those taking the former (no battle) approach have not managed to prove beyond the shadow of a doubt that there is no account of a battle in 2 Kings. On the other hand, the latter (a battle did take place) approach is hardly based on the text, but rather on external findings. Therefore, we propose herein a close reading of the writings. In 2Kgs 23,29, we read:

“In his days Pharaoh-Necho king of Egypt went up against¹⁰ the king of Assyria to the river Euphrates; and king Josiah went against him; and he slew him at Megiddo, when he had seen him.”

While some researchers believe that 2 Kings contains no hint that a battle was waged between Josiah and Pharaoh-Necho, they ignore the fact that the phrase הלך לקראת (“went toward”) as used in Scripture usually indicates the beginning of a battle¹¹. For example, we read in Gen 32,7 what the messengers tell Jacob about Esau, who is about to attack him: “...he cometh to meet thee, and four hundred men with him.”¹² In 1Sam 17,48, we read about Goliath “...And it came to pass, when the Philistine arose, and came and drew nigh to

⁸ Cross / Freedman, Josiah's; Bright, History, 324-325; Oded, Judah, 468.

⁹ On this treaty, see Vargon, Hezekiah's, and the bibliography there. Compare Redford, Egypt, 448.

¹⁰ The beginning of the verse is difficult. The phrase “went up [against]” usually indicates battle, yet it is illogical for the pharaoh to be preparing for battle against the king of Assyria, as they are signatories to a pact. One possibility is to assume that the author of Kings erred in his account. Yet there exists another possibility, which is to assume that means אל, as expressed in many places in the Scriptures. See Hobbs, Kings, 340. Spieckermann relates briefly to the switching of al and 'al in the Scriptures. See Spieckermann, Juda, 143 n. 250; the phenomenon is in fact quite common. See 1Kgs 13,4; 17,21-22; 18,46; 20,43; 2Kgs 7,7; 8,3; 16,9; 22,8; and 2Kgs 22,20, in contrast to 2Kgs 22,16; Jer 18,11. This switch is particularly preponderant in Samuel.

¹¹ Cogan and Tadmor claim that הלך לקראת does not necessarily indicate military activity. Yet not only do they not specify what the occurrences were wherein this phrase does have military meaning; they do not even explain what the grammatical or compositional logic would be in 2Kgs 23 for understanding the phrase הלך לקראת in a military context. See Cogan / Tadmor, Kings, 301.

¹² On Gen 32,7, see Hamilton, Book, 322. Hamilton refers also to 2Kgs 23,29 in this context.

meet David, that David hastened, and ran toward the army to meet the Philistine.” Likewise, we read in 1Sam 23,28 that Samuel “...went against the Philistines”. In Ahab’s war in Aram, described in 1Kgs 20,27, we read that the children of Israel “...went against [the Arameans]; and ... encamped before them...”

In addition, there are many military connotations¹³ to the Hebrew word לקראת as can be seen in Num 20,20; 21,23; Jos 8,14; 16,20; Jud 7,24; 20,31; 1Sam 4,1-2; 17,2; 2Sam 2,9-10, 17; 18,6; and 2Kgs 9,21; 14,8, 16.

In order to support the view that we are actually reading an account of the swearing of an oath of loyalty by Josiah to Pharaoh-Necho, Talshir points out a parallel account in 2Kgs 16, according to which Ahaz was compelled to swear loyalty to the king of Assyria. Yet by the same token, it could be argued that the parallel from the wars of Amazia and Joash reveals the opposite:¹⁴

2Kgs 23,29

Josiah went to meet him; and Pharaoh Necho slew him at Megiddo, when he saw him

Other occurrences in the Book of Kings

“Come, let us look one another in the face (2Kgs 14:8).

And it came to pass, when the captains of the chariots saw... (1Kgs 22,32-33)

At this point, it is appropriate to bring in the account of the king’s burial. As we know, accounts of the burials of the kings of Judah are repeated throughout Kings, and are laden with meaning regarding the admiration for the kings of Judah on the part of the author¹⁵. It is difficult to imagine that the author of Kings would relate to Josiah’s having been put to death (as opposed to having died in battle) as one in whose wake the king’s servants would feel compelled to bury him in grandeur in the City of David¹⁶, as we read in 2Kgs 23,30: “[and his servants] brought him to Jerusalem, and buried him in his own sepulchre”.

Moreover, Josiah’s honorable burial is reminiscent of Saul’s burial after being killed by the Philistines in 1 Samuel 31, in contrast to what befell Ahab in 1Kgs 22,37-38:

¹³ Compare Montgomery, Commentary, 538.

¹⁴ Zmirin, Josiah, 102. On the historical background of this battle, see Na’aman, Background.

¹⁵ Regarding the last, see Na’aman, Death Formulae.

¹⁶ On this point, compare Frost, Death, 376. On the version in 2Chr 35,24, according to which Josiah was buried in his family sepulchre, see Bloch-Smith, Burial Practices, 118; Japhet, Chronicles, 1044. For parallels in the ancient Near East according to which a king who died in battle was entitled to an honorable burial, see Hamilton, Body, 145-182.

... And they washed the chariot by the pool of Samaria; and the dogs licked up his blood; the harlots also washed themselves there..."

Or King Ahaziah of Judah as described in 2Kgs 9,27-28¹⁷:

"...[and they smote him] at the ascent of Gur, which is by Ible'am. And he fled to Megiddo, and died there ... And his servants carried him in a chariot to Jerusalem, and buried him in his sepulchre with his fathers in the city of David."

The indirect evidence for the evidence of a battle between Josiah and the king of Egypt

Indirectly, it can be said that Kings tells of a battle between Josiah and the king of Egypt. If indeed what is narrated is an account of a battle between Judah and Egypt, then this should provide a theological explanation for the death of Josiah, who was a righteous king. Yet based on the text, Josiah died in sin, which was his failure to consult with the prophets before going into battle.

According to the practice described in Scripture and in the ancient Near East in general, kings would consult with the gods before going out to do battle. The fact that Josiah neither inquired of God nor consulted with a prophet before the battle with Pharaoh-Necho constituted a violation of a well-known custom¹⁸.

Conclusion

From reading the text, an unequivocal conclusion cannot be drawn that a battle between Josiah and Pharaoh-Necho occurred. Yet that such a battle took place is not impossible, as emerges from the re-reading of the account that we propose. Before discussing the extra-Biblical contexts of any Biblical account, we must begin with a precise analysis of the story, examine its Biblical parallels, and only afterwards study the extra-Biblical parallels.

In this article, we have set aside for the moment the account in Chronicles, with the objective of focusing solely on what is written in Kings. The fact that the account in Kings is not logical in a military sense does not rule out the possibility that at least based on the Biblical account, a battle did take place at Megiddo.

Summary

Scholars who have studied the story of Josiah's death in 2Kgs 23:29-30 discussed various questions that arise therefrom: Did a battle between Josiah and the king of Egypt

¹⁷ A particularly interesting parallel to Ahaziah, the account of whose death is also connected to Megiddo, can be found in 2Kgs 9,27.

¹⁸ See an expansion on this discussion in Avioz, Josiah's.

take place also according to the account in Kings? Is the Chronicles Version based on the Kings version, or is it taken from another source? This article deals solely with the first question. Our objective is to show that based on the account in Kings as well as Chronicles, Josiah died in battle. To that end, we propose a new analysis of the Kings account of Josiah's death, without discussing that in Chronicles.

Zusammenfassung

Wissenschaftler, welche die Geschichte des Todes Josias in 2Kön 23,29-30 analysiert haben, stellen auf Grunde dieser Diskussion folgende Fragen: Hat der Kampf zwischen Josia und dem König von Ägypten auch nach dem Bericht im Buch der Könige stattgefunden? Ist die Version in den Chronikbüchern auf Basis der Version im Buch der Könige geschildert oder schöpft sie aus einer anderen Quelle? Der vorliegende Artikel analysiert nur die erste Frage. Unser Ziel ist es zu begründen, dass sowohl nach der Beschreibung im Buch der Könige als auch im Buch der Chronik Josia im Kampf gefallen ist. Dafür bieten wir eine neue Analyse der Beschreibung Josias im Buch der Könige, ohne die Beschreibung in der Chronik zu berücksichtigen.

Bibliographie

- Avioz, M., Josiah's Death in the Book of Kings: A New Solution to an Old Theological Conundrum, in: ETL 83 (2007) 359-366.
- Bloch-Smith, E. Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead (JSOT.S 123), Sheffield 1992
- Bright, J.A History of Israel, Philadelphia, PA ³1981.
- Cline, E.H., The Battles of Armageddon, Ann Arbor, MI 2000.
- Cogan, M. / Tadmor, H., II Kings. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 10), Garden City, NY 1988.
- Cross, F.M. / Freedman, D.N., Josiah's Revolt Against Assyria, in: JNES 12 (1953) 56-57.
- Delamarter, S., The Death of Josiah in Scripture and Tradition: Wrestling with the Problem of Evil?, in: VT 54 (2004) 29-60.
- Frost, S.B., The Death of Josiah: A Conspiracy of Silence, in: JBL 87 (1968) 369-382.
- Galil, G., A Rereading of the Historical Accuracy of Chronicles, in: Avishiur, Y. / Deutsch, R. (eds.), Michael: Research in History in Epigraphs and Sources in honor of Prof. Michael Heltzer, Tel Aviv-Jaffa 1999, 55-62 (Hebrew).
- Galil, G., The Chronology of the Kings of Israel and Judah (SHCANE 9), Leiden 1996.
- Halpern, B., Why Manasseh Is Blamed for the Babylonian Exile: The Evolution of a Biblical Tradition, in: VT 48 (1998) 473-514.
- Hamilton, M.W., The Body Royal: The Social Poetics of Kingship in Ancient Israel, Leiden 2005.
- Hamilton, V.P., The Book of Genesis, Chapters 1-17 (NICOT), Grand Rapids, MI 1990.
- Hobbs, T.R., 2 Kings (WBC 13), Waco, TX 1985.
- Japhet, S., I & II Chronicles (OTL), Louisville, KY 1993.
- Jones, G.H., 1 and 2 Kings (NCB), Grand Rapids, MI / London 1984.
- Laato, A., Josiah and David Redivivus: The Historical Josiah and the Messianic Expectations of Exilic and Postexilic Times, Stockholm 1992.
- Malamet, A., Josiah's Bid for Armageddon, in: JANES 5 (1973) 267-278.

- Milgrom, Y., Did Josiah Control Megiddo? in: *Beit Mikrah* 16 (1971) 23-27.
- Mitchell, C., The Ironic Death of Josiah in 2 Chronicles, in: *CBQ* 68 (2006) 421-435.
- Montgomery, J.A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings (ICC)*, Edinburgh 1951.
- Na'aman, N., Death Formulae and the Burial Place of the Kings of the House of David, in: *Bib.* 85 (2004), 245-254.
- Na'aman, N., Lists of Cities in Judah and Benjamin and the Kingdom of Judah in the Days of Josiah, in: *Zion* 54 (1989) 17-71 (Hebrew).
- Na'aman, N., Josiah and the Kingdom of Judah, in: Grabbe, L.L. (ed.), *Good Kings and Bad Kings (European Seminar in Historical Methodology 5; LHBOT.S 393)*, London / New York 2005, 189-247.
- Na'aman, N., The Historical Background of the Account of War Between Amazia and Joash, Shnaton, in: *An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies* 9 (1988) 211-217 (Hebrew).
- Nelson, R.D., *First and Second Kings (Interpretation)*, Louisville, KY, 1987.
- Nelson, R.D., Realpolitik in Judah (687-609 BCE), in: Hallo, W.W. et al. (eds.), *Scripture in Context II: More Essays on the Comparative Method*, Winona Lake, IN 1989, 177-189.
- Niehr, H., Die Reform des Joschija, in: Groß, W. (ed.), *Jeremia und die "deuteronomistische Bewegung"* (BBB 98), Weinheim 1995, 33-55.
- Oded, B., Judah and the Exile, in: Hayes, J.H. / Miller, J.M. (eds.), *Israelite and Judaeon History*, London 1977, 435-488.
- Redford, R.B., *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, Princeton and Oxford 1992.
- Seitz, C.R., *Theology in Conflict. Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah (BZAW 176)*, Berlin / New York 1989.
- Spieckermann, H., *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit (FRLANT 129)*, Göttingen 1982.
- Sweeney, M.A., *King Josiah of Judah: The Lost Messiah of Israel*, Oxford 2001.
- Talshir, Z., The Three Deaths of Josiah and the Strata of Biblical Historiography (2Kgs XXIII 29-30; 2 Chronicles XXXV 20-5; 1Esd I 23-31), in: *VT* 46 (1996) 213-236.
- Vargon, S., Hezekiah's Sickness and the Visit of the Babylonian Delegation – Time of Occurrence, in: *Beit Mikra* 39 (1994) 289-305 (Hebrew).
- Weinfeld, M., *From Joshua to Josiah: Decisive Periods in the History of Israel*, Jerusalem 2002.
- Welch, A.C., The Death of Josiah, in: *ZAW* 43 (1925) 255-260.
- Zmirin, S., *Josiah and His Age*, Jerusalem 1952 (Hebrew).

Michael Avioz

Bar-Ilan University

52900 Ramat-Gan

ISRAEL

E-Mail: avioz4@bezeqint.net

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

Ein umfassender exegetischer Vergleich

Teil II

Joachim Eck

6. Einzelvergleich von Jes 6 und 1Kön 22,19-22

6.1 *Jes 6,1b-c und 1Kön 22,19b.* Jes 6,1b-c und 1Kön 22,19b weisen weitgehende sprachliche Parallelen auf. Beide Stellen beginnen mit einer Form der Wurzel ראה (sehen) und schildern das Gesehene aus Sicht eines Zeugen. An das Verb ראה schließt sich jeweils ein direktes Objekt (את) an, das mit אדני bzw. dem Tetragramm יהוה Jahwe selbst als den Geschauten angibt. Beide Visionen zeigen Jahwe als Thronenden (ישב על-כסא) in 1Kön 22,19 bzw. ישב על-כסא in Jes 6,1), wobei Jes 6,1c den Thron durch die Partizipien רם (hoch) und נשא (emporragend) noch näher beschreibt.

Die letztgenannten Attribute führen eine in 1Kön 22,19-22 nicht vorkommende räumliche Perspektive ein: Der Seher blickt von unten auf den hoch emporragenden Thron Jahwes, dessen herabwallendes Gewand mit seinen Säumen den Tempel füllt.¹ Im Gang der Erzählung erhebt sich sein Blick zunächst aus der vom Tod (V.1a) gezeichneten Sphäre nach oben auf die in unerreichbarer Höhe thronende göttliche Gestalt, um dann an deren Gewand entlang wieder bis zu den im Tempel befindlichen Säumen (V.1d) nach unten zu wandern. Danach blickt der Seher nach oben auf die „von oben hinzutretenden“ Seraphim (V.2a), deren Lobruf nach unten dringt und dort ein Beben auslöst (V.3-4). Der Wehe-Ruf des Sehers (V.5) steigt im Gegenzug nach oben und veranlasst die Abwärtsbewegung eines der Seraphim (V.6a). Mit der Entsündigung (V.6-7) scheint die räumliche Distanz zwischen dem Seher und der hoch oben befindlichen Sphäre Jahwes überwunden, da der Seher nun die Stimme des Herrn hört und mit ihm einen Dialog führen kann (V.8-11). 1Kön 22,19-22 enthält weder eine räumliche Perspektive noch spielt die Frage einer räumlichen Distanz zwischen Micha ben Jimla, dem Himmelsheer und Jahwe eine Rolle. Die Bedeutung der durch נשא רם ausgedrückten räumlichen Höhe des Gottesthrons wird durch einen Blick auf weitere Belegstellen deutlich. Die Kombination נשא רם findet sich im AT nur noch an drei weiteren Stellen, nämlich in Jes 57,15; 52,13, wo sie der Hervorhebung der Größe Jahwes bzw. seines geheimnisvollen Knechtes dient, und mehrfach in Jes 2,10.12-17, wo die

¹ Vgl. dazu Hartenstein, Unzugänglichkeit, 42-48.55-56.63-65.

beiden Partizipien verwendet werden, um alles Hohe und Erhabene (Jes 2,12) im Bereich von Natur (Berge, Hügel; Zedern, Eichen: Jes 2,13-14) und Mensch (vgl. Jes 2,12 iVm 2,15-17) zu beschreiben, das der Herr an seinem Tag als niedrig erweisen wird.² Für Jes 6,1c folgt daraus, dass die Wendung **רָם וְנִשָּׂא** hier den Gottesthron als Ort überlegener Herrschaftsausübung über den darunter liegenden Bereich von Natur und Mensch charakterisiert. Darüber hinaus verweisen die mit **רָם וְנִשָּׂא** einhergehenden altorientalischen Assoziationen von hohen Bergen als Götterwohnsitzen³ im Zusammenhang von Jes 6,1c auf die Vorstellung vom Zionsberg als Wohnort Jahwes und Zentrum seiner Herrschaft.⁴ Der Gedanke der Erhabenheit und Majestät Jahwes wird in V.1d durch die Erwähnung der Gewandsäume (**שׂוּלְיָיו**) weiter entfaltet. Denn das Gewand des Thronenden ist ausweislich V.5d (*König* יהוה צבאות – *הַמְלִיךְ יְהוָה*) ein Königsgewand. Jahwes Größe zeigt sich darin, dass schon seine Gewandsäume ausreichen, um den Tempel zu füllen.⁵ Der Tempel ist zwar der Ort, wo Jahwe anwesend ist (vgl. Ex 25,8.22), doch reicht er nicht aus, um auch nur einen Bruchteil seiner Größe aufzunehmen. Somit fungiert das Gotteshaus in V.1d als winzige irdische Basis des Gottesthrons, die aber doch vom irdischen Bereich aus einen Zugang zu dem in kosmischer Höhe thronenden Gottkönig schafft.⁶

In 1Kön 22,19-22 ragt dagegen Jahwes Thron nicht in kosmische Regionen empor, sondern steht am nicht näher charakterisierten Ort des Himmels (vgl. 1Kön 22,19c), der keine explizite Verbindung zum Tempel aufweist.⁷ Die Micha-Vision enthält keine Aussagen über die Höhe des Throns oder das Gewand des Gottkönigs. Vielmehr wirkt Jahwe in 1Kön 22,19 eher schlicht und bescheiden im Vergleich zu den beiden irdischen Königen von Israel und Juda, die ihre königlichen Gewänder angelegt haben, um auf ihren Thronen sitzend die Weissagungen der Hofpropheten entgegenzunehmen (1Kön 22,10). Auf diese Weise entspricht Jahwe dem Königsideal von Dtn 17,17: Er häuft nicht zu viel Silber und Gold an.

² Vgl. dazu ausführlich Hartenstein, Unzugänglichkeit, 42-44.

³ Vgl. Hartenstein, Unzugänglichkeit, 44.

⁴ Vgl. Hartenstein, Unzugänglichkeit, 44-55, zur Bedeutung von **רָם וְנִשָּׂא** in Jer 17,12; Ps 93; 46; 48; Jes 14,12f., und Hartenstein, Unzugänglichkeit, 45-51, zum Zusammenhang zwischen Gottesbergvorstellung, Tempelgebäude und Thron, sowie Hartenstein, Unzugänglichkeit, 52-54, zu den Motiven von Bergwohnsitz und Götterpalast in Ugarit und Phönizien.

⁵ Vgl. dazu Beuken, Jesaja, 169.

⁶ Vgl. Hartenstein, Unzugänglichkeit, 57-58.

⁷ Zum Verhältnis zwischen **הַיְקָל** und Himmel vgl. Hartenstein, Unzugänglichkeit, 57-62.

6.2 *Jes 6,2 und 1Kön 22,19c*. Jes 6,2 beschreibt als Seraphim (שֶׁרָפִים) bezeichnete Wesen, die sich in der Nähe des Throns aufhalten. Parallel dazu erzählt 1Kön 22,19c, dass das ganze Himmelsheer (כָּל-צְבָא הַשָּׁמַיִם) um Jahwes Thron versammelt ist. Bei Jes 6,2 ist zu fragen, was für Wesen man sich unter Seraphim vorzustellen hat, und ob diese Gruppe mit dem Himmelsheer von 1Kön 22,19c vergleichbar ist. Die bisherige exegetische Forschung hat hierzu herausgearbeitet, dass die Verwendung des Substantivs שֶׁרָף mit der Bedeutung „Schlange“ in Num 21,6-9; Dtn 8,15; Jes 14,29; 30,6⁸ und das im Qal mit „(ver)brennen“ zu übersetzende Verb שָׂרַף⁹ es nahelegen, sich die Seraphim als geflügelte Wesen mit Schlangenkörper und gefährlicher feuriger Ausstrahlung zu vorzustellen.¹⁰ Für diese Deutung sprechen auch in Palästina gefundene Stempelsiegel aus dem 9./8. Jh. v.Chr., die vierflügelige Uräen-Schlangen abbilden.¹¹ Diese ursprünglich in der ägyptischen Religion beheimateten Wesen waren damals in Juda offenbar allgemein bekannt und wurden als persönliche Schutzmächte verehrt. Biblisch wird diese Annahme durch die Zerstörung des Seraphbildes unter Hiskija (2Kön 18,14) gestützt, die durch eine verbreitete Uräenverehrung motiviert gewesen sein dürfte.¹² Allerdings tragen die Seraphim auch gewisse menschenähnliche Züge, da sie Gesicht und Füße verdecken (V.2c-d), eine menschliche Stimme (Verse 3b und 7b) und eine Hand haben (V.6b).¹³ Da sie in ihrem Ruf (V.3b) Gott als יְהוָה צְבָאוֹת (Jahwe der Heere) preisen, liegt die Annahme nahe, dass sie als Untertanen Jahwes in Heere eingegliedert sind.¹⁴ Somit ist Jahwe in Jes 6 ebenso wie in 1Kön 22,19b-22 von einer Gruppe wehrfähiger, zum Dienst verpflichteter Wesen umgeben.

Das Verhalten der Diener Jahwes wird in beiden Texten (1Kön 22,19c bzw. Jes 6,2a) mit einer Partizipialform des Verbs עָמַד (Qal: stehen) beschrieben, das

⁸ Vgl. Keel, *Jahwe-Visionen*, 71-74; Hartenstein, *Unzugänglichkeit*, 192-195.

⁹ Vgl. Gesenius, *Handwörterbuch*, Stichwort שָׂרַף.

¹⁰ Vgl. Beuken, *Jesaja*, 169-171; Hartenstein, *Unzugänglichkeit*, 184-195; Keel, *Jahwe-Visionen*, 74-79.

¹¹ Vgl. Beuken, *Jesaja*, 170; Keel, *Jahwe-Visionen*, 74-115.

¹² Vgl. Keel, *Jahwe-Visionen*, 108-110.

¹³ Zu dieser Frage siehe Keel, *Jahwe-Visionen*, 74-79; ferner Beuken, *Jesaja*, 171.

¹⁴ Zur traditionsgeschichtlichen Verortung des Namens יְהוָה צְבָאוֹת (Jahwe der Heere) im kanaanäischen bzw. ägyptischen Bereich vgl. Irsigler, *Gott* 135-136. Ohne den traditionsgeschichtlichen Hintergrund zu bestreiten, weist Irsigler, *Gott*, 137, zu Recht darauf hin, dass eine synchrone und kontextsemantisch orientierte Interpretation von יְהוָה צְבָאוֹת berücksichtigen muss, dass צְבָאוֹת sonst stets als Konkretum im Sinn von „Scharen, Heere“ gebraucht wird. יְהוָה צְבָאוֹת könne nicht nur als Namensapposition, sondern auch – und wohl ursprünglich – als Constructus-Verbindung aufgefasst werden.

die aufrechte, dienstbereite Haltung eines zum Befehlsempfang bereiten Untertanen ausdrückt.¹⁵ Da Jes 6,2e erwähnt, dass die שְׂרָפִים עֹמְדִים sich mit Hilfe ihrer Flügel in der Luft halten, ist von einem schwebenden Stehen der Seraphim in der Luft auszugehen.¹⁶ Dabei bezeichnet לוֹ מִמַּעַל (oben vor ihm) einen Standort oberhalb Jahwes. In 1Kön 22,19c schwebt das Himmelsheer nicht, sondern steht an einem festen Ort „über“ Jahwe (עָלָיו), d.h. das stehende Heer ragt über den thronenden Herrscher hinaus. Dieser nimmt hier wie dort eine sitzende, mit dem Verb יָשַׁב bezeichnete Haltung ein. Da die Verben עָמַד und יָשַׁב in Partizipialform stehen, ist das Stehen bzw. Sitzen ein andauerndes und gleichzeitiges Geschehen.¹⁷ In Jes 6 erscheinen die Seraphim aus der Perspektive des von unten nach oben blickenden Sehers als furchteinflößende Zeichen der Macht Jahwes. Oberhalb des Throns befindlich, sind sie jeder irdischen Macht unterhalb des Throns völlig entzogen und allein Jahwe ergeben. Diese durch die Perspektive implizierten Aspekte fehlen in 1Kön 22,19b-22.

Trotz der szenischen und sprachlichen Ähnlichkeiten sind die anwesenden Untertanen unterschiedlich charakterisiert. Das Himmelsheer in 1Kön 22,19b-22 ist eine anonyme Vielzahl, aus der nur eine einzige, namenlose Gestalt heraustritt, nämlich „der Geist“ (הַרוּחַ), der lediglich als Funktionsträger von Interesse ist. Die jesajanischen Seraphim haben dagegen einen eigenen Namen, mit dem sich die erwähnten Vorstellungen verbinden.¹⁸ Ausgehend von diesen Assoziationen, dank derer der Leser / Hörer die Seraphim einordnen kann, beschreibt der Seher in Jes 6,2 ihr Aussehen und Verhalten recht genau. In den nachfolgenden Versen werden sie durch ihren Ruf (V.3), dessen Auswirkungen auf den Tempel (V.4) und das Entsündigungsritual (V.6-7) weiter charakterisiert, so dass sie als Wesen mit besonderer Eigenart und Aufgabe erscheinen. Einer der Seraphim tritt in V.6-7 in direkten Kontakt mit dem Menschen. In 1Kön 22,19b-22 kann der Prophet Micha dagegen das Himmelsheer nur hören und sehen, es kommt aber zu keinem direkten Kontakt. Über Aussehen und Eigenart des Himmelsheers erfährt man nichts, über sein Verhalten und seine Aufgabe nur wenig. Die Angaben beschränken sich auf die Bezeichnung der Anwesenden als Heer (1Kön 22,19c), ihr Stehen beim Thron (1Kön 22,19b) und ihre Beratung über Jahwes Vorhaben gegen Ahab (1Kön 22,20b). Der in 1Kön 22,21 auftretende Geist zeigt sich auf Grund seines Vorschlags (1Kön 22,22a) als findig und wandelbar, bleibt aber insgesamt ein abstrakter Funktionsträger.

¹⁵ Vgl. Hartenstein, Unzugänglichkeit, 184.

¹⁶ Vgl. Hartenstein, Unzugänglichkeit, 184.

¹⁷ Vgl. Hartenstein, Unzugänglichkeit, 32-34.40.

¹⁸ Vgl. Keel, Jahwe-Visionen, 110.

6.3 *Jes 6,3-7 und 1Kön 22,20b*. Angesichts der unterschiedlichen Charakterisierung von Seraphim und Himmelsheer überrascht es nicht, dass es in Jes 6,3-7, wo die Seraphim eine maßgebliche Rolle spielen, nur wenige Entsprechungen zu 1Kön 22,19b-22 gibt. Dennoch fällt gleich zu Beginn von Jes 6,3a eine Gemeinsamkeit mit 1Kön 22,20b ins Auge. In beiden Versen kommt zweimal das Pronomen *זה* im Sinne von „der eine ... der andere“ in Verbindung mit dem Verb *אמר* vor. Beide Male wird ein Gewirr von Stimmen beschrieben, das sich unter den um Jahwes Thron versammelten Wesen erhebt. Der Zweck dieses Vorgangs ist jedoch unterschiedlich. Die formale Gestaltung von Jes 6,3a bzw. 1Kön 22,20b gibt hier einen ersten Hinweis. Betrachtet man Jes 6,3a bzw. *וַיֹּאמֶר זֶה אֶל־זֶה וְקָרָא זֶה אֶל־זֶה וַיֹּאמֶר*, so fällt der symmetrische Aufbau dieses Versteils auf, wobei das Wort *אל* als Achse fungiert. Bedenkt man, dass sich *אל* (Präposition „zu“) wegen der zur Zeit Jesajas üblichen unvokalisierten Schreibweise (*אל*) optisch nicht von *אל* (Gott) unterschied, so wird deutlich, dass das Schriftbild und die Satzstruktur die hier beschriebene Szene abbilden. In der Mitte steht Gott, rechts und links je einer der Seraphim, abgebildet durch *זה*. Ihr Lobgesang dringt auf beiden Seiten in den Kosmos hinaus, was durch die Verben *קרא* und *אמר* dargestellt wird. Das Stimmengewirr in 1Kön 22,20b (*וַיֹּאמֶר זֶה בְּכֹה וְזֶה אָמַר בְּכֹה*) ist anderer Art. Es wird im Unterschied zum Ruf der Seraphim, der keinen konkreten Auslöser hat, durch Jahwes Frage veranlasst, wer Ahab betören kann, so dass er nach Ramot-Gilead hinaufzieht und dort fällt (1Kön 22,20a). Daraufhin hebt eine lebhafte Diskussion unter den Mitgliedern des Himmelsheeres an. Für die von H. Wildberger vorgetragene Annahme, das Himmelsheer habe, wie die Seraphim in Jes 6, auch Jahwes Lob zu verkünden,¹⁹ enthält der Text keinen Anhaltspunkt. Auch in 1Kön 22,20a ist die sprachliche Gestaltung bemerkenswert. Der Versteil *וַיֹּאמֶר זֶה בְּכֹה* markiert durch das Imperfekt consecutivum das Einsetzen der Diskussion als zeitlich und logisch unmittelbare Folge²⁰ von Jahwes Frage, die zweite Hälfte des Satzes (*וְזֶה אָמַר בְּכֹה*) signalisiert durch das Partizip *אמר* das längere Anhalten der Debatte.

Der obige Vergleich von Jes 6,3a und 1Kön 22,20b macht einen weiteren Unterschied zwischen den Seraphim und dem Himmelsheer deutlich. Während das Himmelsheer eindeutig eine beratende Funktion wahrnimmt und deshalb mit Recht als Thronrat Jahwes oder himmlische Ratsversammlung²¹ bezeichnet wird, gibt es in Jes 6 keinen Hinweis darauf, dass die Seraphim die Aufgabe der Beratung haben. Zwar richtet sich Jahwes Frage „Wer wird gehen für uns?“ (Jes

¹⁹ Vgl. Wildberger, Jesaja, 236.

²⁰ Vgl. Neef, Arbeitsbuch, 93.

²¹ Vgl. Zimmerli, Ezechiel, 19; Wildberger, Jesaja, 236.

6,8b) allgemein an die Anwesenden,²² doch die Seraphim zeigen keine Reaktion auf diese Frage. Das Gespräch in V.8-11, das auf Grund der Fragen Jahwes (V.8b) und des Sehers (V.11a) Ansätze einer Beratung enthält, findet allein zwischen Jahwe und dem Seher ohne aktive Teilnahme der Seraphim statt. So ist es nicht zutreffend, wenn H. Wildberger meint, dass der Seher „gleich den himmlischen Wesen in den Kronrat Jahwes hineingenommen“²³ sei, da ein beratender Kronrat hier gar nicht vorhanden ist. An Stelle der in 1Kön 22,20b beschriebenen Diskussion des Himmelsheeres erschallt in Jes 6,3b der Lobruf der Seraphim. Kurz darauf vollzieht einer von diesen in Jes 6,6-7 am Seher, der in Reaktion auf die Verkündigung von Jahwes Heiligkeit die Unreinheit seiner Lippen bekennt (V.5), einen Akt der Entsündigung, der besonders aufgrund der Einbeziehung des offenbar im oder oberhalb des Tempels (הֵיכָל) befindlichen Altars als ein kultischer Ritus erscheint.²⁴ Dies zeigt, dass die Seraphim nicht als Berater, sondern als Kultdiener tätig sind, indem sie einerseits Jahwes Heiligkeit verkünden und andererseits durch reinigendes Feuer²⁵ Unreinheit und Sündenschuld tilgen. Die kultische Aufgabe der Seraphim hat keine Parallele in 1Kön 22,19-22, wo weder Unreinheit und Sündenschuld noch kultische Riten eine Rolle spielen.

Das in Jes 6,3-7 geschilderte Verhalten der Seraphim erlaubt Rückschlüsse auf ihre Position in Jahwes Herrschaftsordnung. Indem sie in Jes 6,3 Jahwe als den Dreimalheiligen lobpreisend verkünden, offenbaren sie sein Wesen und ordnen sich seiner Königsherrschaft unter, die die Fülle der ganzen Erde umfasst (מְלֵא כָּל-הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ). Der Begriff der Heiligkeit, im Hebräischen ausgedrückt durch die Wurzel קדש,²⁶ bezeichnet das transzendente und unnahbare Wesen Jahwes, das über allem Geschöpflichen steht. Die nach außen tretende Seite der Heiligkeit wird in Jes 6,3c mit dem Wort „Herrlichkeit“ (כְּבוֹד) umschrieben. כְּבוֹד kann sowohl das machtvolle, von oben her die Erde erfüllende Wirken einer Gottheit (kanaanäische Tradition, vgl. Ps 29,4-9) als auch – von unten nach oben gedacht – die Ehre bezeichnen, die Jahwe durch konkretes Tun (z.B. Halten der Gebote, vgl. Jos 7,19) oder Lobpreis dargebracht wird (israelitische Tradition, vgl. Ps 29,1-2).²⁷ Beide Traditionen sind im Kontext von Jes 6,3 relevant. Indem die Seraphim ihr Gesicht vor dem Glanz des Herrn verbergen und ihn gleichzeitig lobpreisen, tun sie genau das, was sie in Bezug

²² Vgl. Zimmerli, Ezechiel, 20.

²³ Wildberger, Jesaja, 236.

²⁴ Vgl. Kaiser, Buch, 130-131. Bei Procksch, Jesaja, 56, hat der Seraph eine „priesterliche Funktion“.

²⁵ Zur reinigenden Kraft des Feuers vgl. Num 31,22f.; Sach 13,9; Mal 3,3.

²⁶ Vgl. dazu Müller, קדש *qds*, 589-609.

²⁷ Zu den Deutungsmöglichkeiten von כְּבוֹד siehe Westermann, כבוד *kbd*, 794-812.

auf die „Fülle der ganzen Erde“ verkünden. Wie die Herrlichkeit des Herrn die Erde erfüllt, so wirkt sie auch auf die Seraphim machtvoll ein, und ebenso wie die „Fülle der ganzen Erde“ (מְלֵא כָּל-הָאָרֶץ), insbesondere die gesamte Vielfalt der auf der Erde wohnenden belebten Schöpfung,²⁸ die Herrlichkeit des Herrn darstellt, indem sie ihm dient und Lobpreis darbringt, so tun dies auch die Seraphim. Sie erscheinen als Wesen mit hohem Rang, die sich der lebenspendenden und ordnungsstiftenden Herrschaft Jahwes verdanken und diese durch Dienst und Lobpreis anerkennen und festigen.

Was die Stellung des Menschen in dieser Ordnung betrifft, so gibt es in Jes 6 mit dem Seher und dem Volk zwei verschiedene Größen. Dem Seher wird mit der unmittelbaren Schau Jahwes ein besonderes Privileg zuteil. In Bezug auf die Seraphim ist bemerkenswert, dass diese dem Seher als einem von Jahwe begnadeten Menschen durch Vollzug eines Entsündigungsrituals dienen. Daraus folgt, dass ein von Jahwe auserwählter Mensch, der sich auf seine Gnade einlässt und ihn als König anerkennt (vgl. Jes 6,5), ihm ähnlich nahe steht wie die Seraphim. Als negative Gegengröße steht dem Seher das Volk gegenüber (vgl. Jes 6,5.9-11). Bedenkt man, dass Israel in der Theophanie am Exodus (Ex 19-20) schon früher als der Seher eine mit dessen Gottesvision vergleichbare gnadenhafte Zuwendung Jahwes erfahren hat (man beachte dabei die mittels קול, עשן, ונע bzw. חרר hergestellten Stichwortbeziehungen zwischen Jes 6,4 und Ex 19,16-19; 20,18), dann wird deutlich, dass die Auserwählung, die in Jes 6 dem Seher als Einzelperson zuteil wird, bereits früher an das ganze Volk erging. Wie in Jes 6,8-9a der Seher als Gesandter in Jahwes Dienst und damit in ein besonderes Vertrauensverhältnis eintritt, so sollte nach Ex 19,5-6 das Volk Israel der besondere Schatz (סֵקֶלֶה) Jahwes sein und ihm als Reich von Priestern und heiliges Volk (בְּמִלְכַת כְּהֹנִים וְגוֹי קְדוֹשׁ) gehören, indem es seinen Bund hält und gleich dem Seher (Jes 6,8: וְנִאֲשָׁמַע אֶת-קוֹל אֲדֹנָי) auf die Stimme des Herrn hört (Ex 19,5: וְעַתָּה אִם-שָׁמַעְתָּ הַשְּׁמָעוּ בְּקוֹלִי). Wie der Seher eine Stellung unter Jahwes Dienern erhält, die aus der Gottes Herrlichkeit darstellenden Fülle der ganzen Erde (Jes 6,3: מְלֵא כָּל-הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ) herausragt, so sollte nach Ex 19,5-6 das ganze Volk Israel von seinem die ganze Erde umfassenden Besitz (Ex 19,5: בְּיָדֵי כָּל-הָאָרֶץ) durch eine einzigartige Gottesbeziehung unterschieden sein.²⁹

²⁸ Vgl. Hartenstein, Unzugänglichkeit, 83-86.

²⁹ Die synchron festgestellten Beziehungen zwischen Jes 6 und Ex 19,5-6.16-19; 20,18 führen zur Frage einer diachronen Bestimmung des Abhängigkeitsverhältnisses. Dies müsste in einer eigenen Untersuchung geschehen. Hier wäre zuerst zu klären, in welcher Richtung eine Abhängigkeit logisch möglich ist. Sachlich setzen die Rede von der Unreinheit der Lippen des Volkes (Jes 6,5cß), die Entsendung eines Verstockungspropheten und die verneinten Wurzeln בִּין und יָדַע in V.9-10 eine gestörte Bundesbeziehung des Volkes zu Jahwe voraus. Daher sind die zitierten Passagen aus

Diese besondere Sendung des Volkes ist laut Jes 6,5.7 in Folge von Sündenschuld und Unreinheit fehlgegangen. Da die Sünde Jahwes Willen entgegensteht, impliziert sie die Leugnung seines Königtums und macht das Volk unfähig, ihm zu dienen und ihn zu preisen – daher spricht V.5 von unreinen Lippen. Das Volk fällt so aus Jahwes Herrschaftsbereich heraus, der von den Seraphim bis zur Fülle der ganzen Erde alles Lebendige umfasst, und gleitet ab in die Sphäre des Todes, in der auch der Seher als Angehöriger seines Volkes zu Beginn der Vision seinen Standort hat (vgl. dazu das Stichwort *נִוֵּת* in V.1, den Gegensatz zwischen der von Jahwes Herrlichkeit erfüllten Erde in V.3 und dem unheilvoll von Rauch erfüllten Tempelhaus in V.4 sowie die Todesangst des Sehers in V.5³⁰). Indem der Seher seine Unreinheit bekennt und Jahwes Königtum durch den Majestätstitel *יְהוָה הַמֶּלֶךְ יְהוָה צְבָאוֹת* anerkennt (V.5), verlässt er den sündhaften Weg des von Jahwe verächtlich *הָהָם הָהָה* (V.9-10) genannten Volkes und erlangt durch das Entsündigungsritual die Reinigung von seiner Schuld (V.6-7). Damit kann in Bezug auf das Verhältnis zwischen Gott, Seraphim und Menschen festgehalten werden, dass die Seraphim in einem ungebrochenen, ranghohen Dienstverhältnis mit Jahwe stehen um ihn zu preisen und dem von

Ex 19-20 wahrscheinlich älter als Jes 6. Eine durchaus mögliche Variante wäre allerdings, dass der Autor von Jes 6 zwar eine ältere Bundestradition kannte, die Exodus-Passagen dagegen Formulierungen aus Jes 6 übernehmen, um hervorzuheben, dass die in Jes 6 beschlossene Verstoßung des Volkes, die sich in der Katastrophe des Exils realisierte, auf einem Bruch des Bundes mit Jahwe beruhte. Um eine Entscheidung zwischen beiden Hypothesen zu treffen, wäre die strittige Frage zu klären, welcher Redaktionsschicht die Passagen aus Ex 19-20 zugehören. Zur Diskussion der insbesondere auf Wellhausen, Bäntsch und Gressmann zurückgehenden älteren Forschung siehe Childs, Exodus, 344-351. Scharbert, Exodus, 7, geht davon aus, dass der Bundesschluss am Sinai, mit Ausnahme des Dekalogs, aus vom Jehovisten zusammengearbeiteten Texten von J und E bestehe. Ex 19,3-8 stamme vom Elohisten, Ex 19,6a aber aus exilisch / nachexilischer Zeit, Ex 20,18-21 bilde die sinnvolle Fortsetzung von Ex 19,16. (Scharbert, Exodus, 80-82). Die Entstehung von J setzt Scharbert, Genesis, 10-11, bald nach Salomos Tod (932 v.Chr.) an, die von E ca. 200 Jahre später (vor 722 v.Chr.). Dieser frühen Datierung von Ex 19,3-8 stehen andere Ansätze wie der von Ska, Parénèses, 307-313, gegenüber, der Ex 19,3-8 als nachexilische Neuinterpretation des Sinai-Bundes unter Zusammenführung deuteronomischen und priesterlichen Gedankengutes ansieht. Diese Skizze soll genügen, um die Bedeutung hervorzuheben, die das Verhältnis zwischen Jes 6 und Ex 19-20 für die Datierung von Jes 6, aber auch von Ex 19,3-8.16-19; 20,18 hat.

³⁰ *נִדְמִיתִי* wird hier im Sinn von „ich bin zu Grunde gegangen“ verstanden. Übersetzt man mit „ich muss schweigen“ (so z.B. Wildberger, Jesaja, 232-233; Kaiser, Jesaja, 120), so ergibt sich bei der hier vertretenen Deutung kein sachlicher Unterschied. Wer Jahwe nicht preisen bzw. dienen kann, verweigert die Anerkennung seiner ordnungs- und lebenspendenden Herrschaft und verfällt der Sphäre des Todes.

Jahwe begnadeten Menschen, der sich seiner Herrschaft unterstellt, mittels kultischer Entsündigung zu dienen. Der Mensch, der sich von Jahwe abwendet, steht weit unterhalb des Gottesthrons in der Sphäre des Todes und damit auch in absoluter Distanz zu den Seraphim.

Der Lobpreis und seine Wirkung auf „das Haus“ (V.3b-4), der Wehruf (V.5), das Entsündigungsritual (V.6-7) und die jeweils enthaltenen Aussagen über Jahwes Wesen und Herrschaft, die kosmische Ordnung und die Sünde haben keine Parallele in 1Kön 22,19-22. Mit der sprachlichen Ähnlichkeit zwischen Jes 6,3a und 1Kön 22,20b geht keine inhaltliche Entsprechung einher.

6.4 *Jes 6,8a-b und 1Kön 22,20a (Frage Jahwes nach einem Boten).* In 1Kön 22,19b-22 erzählt Micha ben Jimla nach der Beschreibung der Szene, dass Jahwe die Frage stellt, „wer Ahab beschwatzen wird, so dass er nach Ramot-Gilead hinaufzieht und dort fällt“ (V.20a): **מִי יַפְתֶּה אֶת־אַחָב וַיַּעַל וַיִּפֹּל**. In Jes 6 ertönt Jahwes Stimme erst nach dem Entsündigungsritual. Auch hier hat er eine Frage (V.8b): **וּמִי יֵלֶךְ־לָנוּ**. Beide Fragen beginnen mit **מִי** und richten sich allgemein an die Anwesenden. Jahwe sucht jeweils eine Person, die für ihn einen Auftrag ausführt. Seine Fragen weisen aber einen wesentlichen Unterschied auf. 1Kön 22,20a enthält gleich eine präzise Definition des Auftrags. Auftragsinhalt ist Ahab zu ‚beschwatzen‘ (**יַפְתֶּה**), damit er im Kampf um Ramot-Gilead zu Tode kommt. Im Gegensatz dazu enthält Jahwes Frage in Jes 6,8b überhaupt keinen Hinweis, um welche Art von Auftrag es sich handeln könnte. Offen bleibt auch, ob es sich um eine einmalige oder regelmäßige, eine kurzfristige oder lebenslängliche Entsendung handelt. Es geht allein darum, wen Jahwe senden wird (**אֲשַׁלַּח**), und wer für ihn und seinen Anhang gehen wird (**יֵלֶךְ־לָנוּ**). Der erste Teil der Frage (**אֶת־מִי אֲשַׁלַּח**) zielt darauf ab, dass zuerst Jahwe an (**אֵת**) seinem potentiellen Gesandten handelt, indem er ihn sendet, im zweiten Teil (**וּמִי יֵלֶךְ־לָנוּ**) geht es darum, wer bereit ist, dies an sich geschehen zu lassen und zu gehen. Gesucht wird jemand, der sich wie ein Diener seinem König bedingungslos zur Verfügung stellt, ohne Inhalt und Dauer seiner Aufgabe(n) zu kennen. Durch Jahwes Sendungsakt soll der gesuchte Bote in ein besonderes Dienstverhältnis treten, in dessen Rahmen er jeden Auftrag auszuführen bereit ist. In 1Kön 22,19c werden dagegen Sendung und Dienstbereitschaft in den Grenzen, die Jahwes Frage (V.20a) klar beschreibt, als selbstverständlich vorausgesetzt.

Fragt man nach dem Grund für diesen Unterschied, so fällt auf, dass in 1Kön 22,19b-22 die um den Thron versammelten Adressaten der Frage als Mitglieder des himmlischen Heeres allesamt bereits in einem Dienstverhältnis stehen, das sie zur Ausführung der Befehle Jahwes verpflichtet. Allein für Micha gilt dies nicht, der als unbeteiligter Zuschauer nicht in das Gespräch einbezogen ist. Dieser Umstand zeigt, dass Micha von vornherein nicht als

möglicher Auftragsempfänger in Betracht kommt. Zwei weitere Gesichtspunkte bestätigen diese Beobachtung. Der erste besteht darin, dass 1Kön 22 keine besondere Vorbereitung Michas auf einen aktiven Dienst in Jahwes unmittelbarer Nähe erwähnt. In Jes 6 ist dagegen eine solche Vorbereitung im Unreinheitsbekenntnis des Sehers (V.5) und der Entsündigung (Verse 6-7) deutlich erkennbar.³¹ Der zweite Gesichtspunkt ergibt sich, wenn man vergleicht, wie Micha bzw. der jesajanische Seher in ihren Visionsberichten Jahwes Frage einleiten (1Kön 22,20a bzw. Jes 6,8a). Indem Micha die schlichte Formulierung יהוה ויאמר (1Kön 22,20a) verwendet, nimmt er den Blickwinkel eines neutralen, unbeteiligten Beobachters ein. Wenn der Seher in Jes 6,8a dagegen erzählt, dass er selbst die Stimme des Herrn sprechen hörte (וַאֲשַׁמְעֵתִי קוֹל אֲדֹנָי אִמְרָה), dann betont er seine subjektive Betroffenheit auf dreifache Weise. Zum einen rückt er durch das Verb וַאֲשַׁמְעֵתִי sich selbst als den Hörenden, der sich angesprochen wusste, ins Zentrum der Aufmerksamkeit.³² Zum zweiten wird durch die Erwähnung der Stimme des Herrn (קוֹל אֲדֹנָי) eine Stichwortbeziehung zu Jes 6,4a hergestellt, wo die Stimme des Rufenden (מִקּוֹל הַקּוֹרֵא) die Pfostenvorsprünge der Schwellen erbeben ließ. Dies impliziert, dass die Stimme des Herrn den Seher innerlich ähnlich erschütterte wie diejenige der Seraphim das Haus in Jes 6,4b. Drittens wird das Sprechen Jahwes durch das Partizip אִמְרָה als länger andauernder Vorgang charakterisiert, was ein langes Nachhallen seiner Worte im Inneren des Hörers andeutet. Somit ist zu resümieren, dass der Seher sich in Jes 6,8 als unmittelbarer Adressat der Frage fühlt, während Micha ben Jimla in 1Kön 22,20a als möglicher Beauftragter gar nicht in den Blick kommt, sondern nur die Mitglieder des anwesenden Himmelsheeres, unter denen im Rahmen einer lebhaften Diskussion (1Kön 22,20b) derjenige ermittelt wird, der den Plan am besten ausführen kann.

Umgekehrt deutet in Jes 6,8 einiges darauf hin, dass Jahwe die Seraphim gerade nicht als mögliche Gesandte im Auge hat. Bereits die oben analysierte Formulierung seiner Frage (V.8b) zeigt, dass er eine Person sucht, die unabhängig von einem konkreten Auftrag grundsätzlich bereit ist, sich entsenden zu lassen. Die gesuchte Person kann also noch nicht auf Grund ihrer Zugehörigkeit zu Jahwes Dienerschaft verpflichtet sein, für den Herrn jeden Auftrag zu erfüllen. Würde Jahwe daran denken, einen seiner Diener zu entsenden, so wäre seine Frage in Jes 6,8b überflüssig, und er könnte wie in 1Kön 22,20a gleich den konkreten Auftrag nennen. Da der Seher als einziger der Anwesenden nicht

³¹ Kaiser, Buch, 125, bemerkt, dass „Jes 6 mit seinem Reinigungsakt initiatorischen Charakter besitzt“.

³² In diesem Sinne analysiert Sweeney, Isaiah, 133, V.8a: „The verb *wā'ešma'*, and I heard“, governs the syntax of the report of YHWH's question, which is introduced by the participle *'ōmēr*, „saying“.

zum Hofstaat gehört, kommt von Anfang an nur er als Bote in Betracht.³³ Dies wird durch eine weitere Beobachtung bestätigt. Indem Jahwe in Jes 6,8bß davon spricht, dass der Gesuchte „für uns“ (לָנוּ) gehen soll, deutet er an, dass diejenigen nicht in Frage kommen, die zu seinem Gefolge gehören, insbesondere nicht die Seraphim. Zwar könnte לָנוּ evtl. auch ein deliberativer Plural wie in Gen 1,26; 3,22; 11,7 sein.³⁴ Anders als diese Stellen bietet Jes 6,8b aber keinen Grund für diese Annahme, weil Jahwe hier nicht von sich allein im Plural spricht, sondern die Seraphim in seine Rede einbezieht.³⁵ Indem der Seher sich senden lässt, leistet er den anderen Anwesenden einen Dienst, da weder Jahwe noch ein Seraph, sondern nur ein Mensch einen prophetischen Verkündigungsauftrag (Jes 6,9-11) ausführen kann. Die Tatsache, dass in dem Satz אֶת־כִּי יִשְׁלַח וְכִי יֵלֶךְ לָנוּ („Wen werde ich senden? Und wer wird gehen für uns?“) das erste Verb im Singular steht, erklärt sich dadurch, dass nur Jahwe die Sendungsvollmacht hat, der Dienst des Gesandten aber auch seinem Gefolge zu Gute kommt.³⁶ Hinsichtlich der Gattungsfrage hat der Vergleich von 1Kön 22,20a und Jes 6,8a-b deutlich gemacht, dass in Jes 6 die Sendung des Sehers – anders als bei der Micha-Vision – offenbar seine Aufnahme in Jahwes Gefolge bedeutet und damit eine Lebensberufung darstellt.

6.5 *Jes 6,8c-9aa und 1Kön 22,21aß-22 (Sendung des Sehers bzw. Geistes).* Auf Jahwes Frage (Jes 6,8b) meldet sich der Seher freiwillig zum Dienst: הֲנִי שְׂלֵחִי (Jes 6,8c). Parallel dazu will auch in 1Kön 22,21aß ein als „der Geist“ bezeichnetes Wesen die Aufgabe der Betörung Ahabs freiwillig übernehmen: אֲנִי אֶפְתּוֹנֵי. Wie oben (6.4) festgestellt, lässt sich in Jes 6,8c der Seher im Vertrauen auf Jahwe auf ein unbekanntes Unternehmen ein. In 1Kön 22,21aß kennt der Geist dagegen den bereits beschriebenen und diskutierten (vgl. V.20b) Betörungsauftrag. Er meldet sich, weil er die notwendigen Fähigkeiten besitzt, um Ahab zu betören. Dass es Jahwe in 1Kön 22,20a vor allem darum geht, eine Person zu finden, die zur Auftrags Erfüllung fähig ist, zeigt auch seine Reaktion auf die Meldung des Geistes. Er stellt die prüfende

³³ Vgl. Rendtorff, Jesaja, 80, der feststellt, dass in Jes 6,8 die Frage „Wen soll ich senden?“ nach dem Kontext auf den Propheten zielt, und Wildberger, Jesaja, 253.

³⁴ So z.B. Beuken, Jesaja, 175 (Anm. 42); Kaiser, Buch, 132 (Anm. 70).

³⁵ Vgl. dazu Zimmerli, Ezechiel, 20: „In dem ‚Wer will uns gehen‘ ist das Sich-Beraten Jahwes mit einer Mehrheit von Ratgebern noch hörbar.“ und Wildberger, Jesaja, 253: „Jahwe spricht nie von sich im pluralis majestaticus und לָנוּ ist als Relikt der Vorstellung, dass Jahwe von einem Hofstaat dienender Geister umgeben ist und mit diesen zu Rate geht, aufzufassen.“ Wildberger ist insofern zu kritisieren, als in Jes 6 tatsächlich mit den Seraphim eine Art Hofstaat anwesend ist, so dass לָנוּ kein bloßes Relikt einer solchen Vorstellung ist.

³⁶ Abweichend von Westermann, Genesis, 200.

Frage **בְּמָה** („auf welche Weise?“). Der Vorschlag des Geistes, zu einem Lügengeist im Mund der Propheten Ahabs zu werden (1Kön 22,22a), überzeugt Jahwe (V.22b): „Du wirst betören und du vermagst es auch“ (**וְנִסְחָתְךָ**). Entscheidend ist die Eignung des Bewerbers zur Verwirklichung des Plans. Die vor der Meldung des Geistes stattfindende Diskussion (1Kön 22,20b) zeigt, dass der geeignete Bote innerhalb des Himmelsheeres unter vielen möglichen Kandidaten ausgewählt wird. Aus dieser Vielzahl tritt der Geist vor und stellt sich dienstfertig vor Jahwe hin (V.21a: **וַיֵּצֵא הַרוּחַ לְפָנַי יְהוָה**), um die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken und gehört zu werden.

In Jes 6,8 meldet sich dagegen der Seher unvermittelt ohne Diskussion zu Wort. V.8c beginnt mit einem schlichten „und ich sagte“ (**וְאָמַר**). Er braucht nicht vor Jahwe hinzutreten, um die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken. Der Blick Jahwes ruht offenbar bereits auf ihm. Deutlich wird dies auch durch die bei der Meldung des Sehers benutzte Wendung **הֲנִי** („hier bin ich“), da diese sonst meist Antwort auf einen namentlichen Anruf ist (vgl. Gen 22,1b; Ex 3,4b; 1Sam 3,4.5.6.8). Sobald sich der bereits auserwählte Seher in Jes 6,9a meldet, erwidert Jahwe dies sofort mit dem Sendungsbefehl „Geh!“ (**לֵךְ**). Anders in 1Kön 22,22b: Der Befehl „Geh hin und mach es so!“ (**צֵא וַעֲשֵׂה כֵן**) ergeht erst nach prüfender Rückfrage und zufriedenstellender Antwort (1Kön 22,21b-22a).

Die obigen Beobachtungen zeigen, dass Jes 6,8c-9aα und 1Kön 22,21aβ-22 zwar vom gemeinsamen Motiv der freiwilligen Meldung des Beauftragten ausgehen, dieses aber mit unterschiedlicher Zielrichtung in die Erzählung einfügen. Beim Seher in Jes 6,8c-9aα geht es um die Begründung eines Dienstverhältnisses, das Voraussetzung für die Erteilung des nachfolgenden Auftrags ist. Der Text erzählt vom Beginn eines neuen, ins Ungewisse führenden Weges mit Jahwe. Dies verbindet Jes 6 mit den Berufungserzählungen, die davon berichten, wie Gott einen Menschen dazu veranlasst, in seinem Namen zu wirken und ihm auf besondere Weise zu dienen. Die Nähe zu den Berufungserzählungen spiegelt sich auch in der Wortwahl von Jes 6,8b-9aα wieder, wo der Sendungsakt Jahwes mit **שְׁלַח** und der an den Seher gerichtete Sendungsbefehl mit **הֲלַח** ausgedrückt werden. Dieselben Verben finden sich in den Sendungsformeln z.B. der Berufungen Moses (Ex 3,10: **אֶל-פָּרְעֹה אֶל-פָּרְעֹה וְאֶשְׁלַחְךָ** – „geh und ich sende dich zum Pharao!“), Gideons (Ri 6,14: **לֵךְ בְּכַחַדְךָ זֶה** – „geh mit dieser deiner Kraft!“ ... **הֲלֹא שְׁלַחְתִּיךָ** – „habe ich dich etwa nicht gesandt?“) und Jeremias (Jer 1,7: **עַל-כָּל-אֲשֶׁר אֶשְׁלַחְךָ תֵּלֵךְ** – „überall, wohin ich dich sende, sollst du gehen“). In 1Kön 22,19b-22 fehlt dagegen eine aus **שְׁלַח** und **הֲלַח** bestehende Sendungsformel. Allerdings ist Jes 6 kein klassischer Berufungsbe-

richt. Jahwes Ruf ergeht nicht explizit an den Berufenen,³⁷ sondern der Seher selbst richtet seine Bereitschaftserklärung an Jahwe. Ebenso fehlt das sonst übliche Motiv des Zögerns und Zweifelns³⁸ angesichts der Schwierigkeit des Auftrags, oder es ist zumindest weitgehend reduziert, falls man es in der Nachfrage des Sehers „Wie lange, Herr?“ (Jes 6,11a) erkennen will.³⁹ Diese Einwände sprechen aber letztlich nicht dagegen, Jes 6 als Bericht des Sehers über den Anfang seines Wirkens als Gesandter Jahwes zu sehen.⁴⁰ Jahwes Anruf in Jes 6,8b wendet sich zwar nicht explizit, wohl aber implizit allein an den Seher, und Jahwes vorausgehende Initiative zeigt sich in seinem Erscheinen, der Offenbarung seiner Heiligkeit und der gewährten Entsendung. Die Berufung des Sehers wird in einer ganz eigenen Formensprache erzählt, die primär dem Bereich der Beauftragungsvisionen entstammt, aber auch Elemente der klassischen Berufungserzählung aufgreift. Dieser Sachverhalt wird durch den von H. Wildberger stammenden Begriff der Inauguralvision treffend erfasst.⁴¹

6.6 *Verstockungsauftrag und Betörungsauftrag* (Jes 6,9-11 und 1Kön 22,20-22). Nach ihrer freiwilligen Meldung erhalten der Seher bzw. Geist einen todbringenden Auftrag (Jes 6,8c.9-11 bzw. 1Kön 22, 21a.22b). Nach 1Kön 22,20a soll Ahab sterben: *וַיֵּלֶךְ יוֹאָחָז בְּרֵמֶת גִּלְעָד* Laut Jes 6,11b soll der Verstockungsauftrag bis zur Entvölkerung und Verödung des Landes dauern: *עַד אֲשֶׁר אִסְּאוּ אֲרָמִים מֵאֵין יוֹשֵׁב וּבָתִּים מֵאֵין אָדָם וְהָאֲדָמָה תִּשְׁאָה תִּשְׁמָמָה* Jedoch unterscheiden sich die Aufträge insofern, als es in 1Kön 22,19b-22 um den Tod des Königs, also einer einzelnen, wenn auch für das Volk bedeutsamen Person geht, während sich in Jes 6 der todbringende Auftrag gegen das ganze Volk und sein Land richtet. Was hat die Autoren von 1Kön 22 veranlasst, sich mit dem Schicksal eines Einzelnen zu befassen? Als König, der lange Jahre das Nordreich regierte, prägte Ahab Israels Geschichte mit, deren Ende die Katastrophe des babylonischen Exils ist (587 v.Chr.). Durch Beurteilung des Wirkens der einzelnen Könige versuchen die Königsbücher, rückblickend unter Anwendung theologischer Maßstäbe Licht in das Dunkel der geschichtlichen Wirrnisse zu bringen. Aus diesem Blickwinkel bezieht 1Kön 22 Stellung zu Ahabs Leben und Wirken sowie zu seiner Position gegenüber Jahwe. Um ein Urteil über seine Verantwortung für Israels Geschichtsverlauf fällen zu können, bedarf es objektiver Zeugen. Micha ben Jimlas Zeugenaussage über Jahwes Verhältnis zu

³⁷ Wie etwa in Jer 1,4f; Ex 3,4; Ri 6,12; vgl. dazu Wildberger, Jesaja, 239, mit Hinweis auf M. Kaplan.

³⁸ Vgl. z.B. Jer 1,6; Ex 3,11; Ri 6,15.

³⁹ So Habel, Form, 312.

⁴⁰ Vgl. Kaiser, Buch, 122-123.

⁴¹ Vgl. Wildberger, Jesaja, 239.

Ahab ist glaubwürdig, da er einerseits vom Hof des Königs unabhängig ist (vgl. 1Kön 22,7f), andererseits als Prophet Jahwe aus nächster Nähe kennt. Obwohl Vertrauter Jahwes, der das Geschehen in seinem Thronrat geschaut hat (vgl. Jer 23,18), ist er dennoch unabhängig, weil er in die Beratung nicht einbezogen war. Seine Glaubwürdigkeit wird noch dadurch erhöht, dass der König von Israel ihn nach der Verkündigung seiner Vision ins Gefängnis werfen lässt (1Kön 22,26f). Da über das weitere Geschick Michas nichts erzählt wird, ist diese Notiz nicht an seiner Person, sondern an der Hervorhebung seiner Zuverlässigkeit interessiert. Formal wird Michas Objektivität betont, indem in 1Kön 22,19b-22 außer im Einleitungssatz keine Verbform der 1. Pers. Sg. erscheint. Inhaltlich besagt Michas Zeugnis, dass der durch den Betörungsauftrag veranlasste Krieg um Ramot-Gilead Jahwe nur dazu dient Ahab persönlich zu besiegen. In der Tat bleibt dessen Betörung ohne Folgen für das Volk, weil der König von Aram befiehlt, niemanden außer den König von Israel anzugreifen (1Kön 22,31). Die Schlacht wird sofort nach dessen Tod abgebrochen, jeder wird nach Hause geschickt (1Kön 22, 35-36), wobei es offenbar keinen Sieger oder Verlierer gibt. Der Betörungsbeschluss richtet sich allein gegen Ahab und bringt sein Gottesverhältnis auf den Punkt: Jahwe will Ahabs Tod. Der Gegensatz zwischen beiden ist so scharf, dass die Nennung von Ahabs Namen (1Kön 22,20aß) als Grund ausreicht, um den tödlichen Plan und seine Ausführung mittels Verwandlung des Geistes in einen Lügengeist zu rechtfertigen. Dies zeigt, in welchem Licht die zuvor in 1Kön 16,27-22,18 berichteten Taten Ahabs zu sehen sind. Ein König, der stirbt, weil er Jahwes Todfeind ist, muss Unheil in Israels Geschichte bringen. Implizit enthält Jahwes überlegener Sieg über Ahab die Mahnung an zeitgenössische Mächtige, ihre Macht nie gegen Gott auszuspielen.

Demgegenüber zielt der Verstockungsauftrag (Jes 6,9b-10) nicht gegen einen Einzelnen, sondern gegen das ganze Volk. Der Seher ist kein unabhängiger Zeuge, sondern gibt Zeugnis als einer, dessen Leben durch das erzählte Geschehen gewandelt wurde. Weil er im Mittelpunkt des Interesses steht, ist Jes 6,1-11 in allen Abschnitten in Ich-Form gehalten.⁴² Seine Lebenswende besteht darin, dass er der drohenden Katastrophe entgeht, indem er sich von dem in der Sphäre des Todes lebenden Volk löst und in Jahwes Dienst eintritt. Diese Loslösung des Sehers beginnt mit dem durch die Vision ausgelösten Wehe-Ruf, der durch das doppelte Unreinheitsbekenntnis und die implizite Anerkennung von Jahwes Königtum (Jes 6,5) die Rückkehr unter Jahwes lebensförderliche Herrschaft ermöglicht. Mit der Entsündigung (Jes 6,6-7) und dem Eintritt in Jahwes

⁴² V.1b: „*ich sah*“; V.5: „*ich sagte*: Weh mir, denn *ich bin zugrunde gegangen*, denn [...] *ich* und [...] *wohne ich*, denn [...] *meine Augen*.“; V.6a: „*zu mir*“; V.7a: „*auf meinen Mund*“; V.8a: „*ich hörte*“; V.8c: „*ich sagte*: *sieh mich*, *sende mich*“; V.11a: „*ich sagte*“; V.7b-c -9-10 wenden sich explizit an den Seher.

Dienst (Jes 6,8-9a) wird diese Umkehr besiegelt, durch die sich der Seher vom Weg seines Volkes trennt. Die Entsündigung stellt dabei eine das Leben erhaltende rituelle Vorwegnahme des tödlichen Reinigungsgerichts dar, das der Verstockungsauftrag über das Volk bringt. Der vom Seher beschrittene Heilsweg ist kein außerordentliches Privileg, sondern die individuelle Umsetzung eines Heilswegs, den Jahwe seinem Gegner, dem Volk, bereits früher in der Exodus-Theophanie erfolglos angeboten hatte. Die in Jes 6 vollzogene Wandlung der Gottesbeziehung des Sehers hat keine Parallele in 1Kön 22. Michas Gottesverhältnis bleibt unverändert. Auch eine dem Heilsweg des Sehers vergleichbare Rettungserfahrung fehlt dort.

Der Inhalt der beiden Aufträge wird einerseits mit Betörung (1Kön 22,20aß: „Wer wird Ahab betören?“ מִי יַפְתֵּהוּ אֶת-אַחָב) und andererseits mit Verstockung (vgl. Jes 6,10aa: „Mach fett das Herz dieses Volkes da“ הַשְּׁמֵן לִבְהֵעָם הַזֶּה) umschrieben. Auch hier gibt es gewisse Gemeinsamkeiten bei noch weitergehenden Unterschieden. Gemeinsam ist beiden Aufträgen, dass der Betörte bzw. das verstockte Volk eine bevorstehende tödliche Gefahr nicht wahrnehmen und dadurch blind in sein Verderben laufen soll. Bei der Verstockung geschieht dies, indem der Seher das drohende Unheil dem Volk zwar verkündet (vgl. Jes 6,9), es aber gerade dadurch unfähig macht, die Botschaft zu verstehen und die erforderliche Umkehr zu vollziehen (vgl. Jes 6,10b). Die Betörung bewirkt, dass Ahab durch den in seinen 400 Hofpropheten wirkenden Lügengeist (vgl. 1Kön 22,22a) ein günstiges, aber unwahres Orakel erhält, das ihn in die Schlacht um Ramot-Gilead ziehen lässt, wobei er fällt (vgl. 1Kön 22,20a). Die Gegenüberstellung der geplanten Vorgehensweisen ohne Rücksicht auf den Kontext von 1Kön 22,19b-22 ergibt einen klaren Unterschied: Die Verstockung in Jes 6 wird durch wahre Unheilspredigt, die Betörung in 1Kön 22,19b-22 dagegen durch unwahre Heilspredigt bewirkt. Das Volk wird untergehen, weil es nicht glaubt, Ahab, weil er den Hofpropheten glaubt.

Dieser Unterschied relativiert sich, sobald man den Kontext von Micha ben Jimlas Jahwe-Vision mitberücksichtigt. Denn mit Micha tritt in 1Kön 22,13 ein einzelner Prophet auf, der den König von Israel durch die Verkündigung zweier Visionen (1Kön 22,17 und 22,19-22)⁴³ vergebens vor dem drohenden Unheil warnt. Indem er in 1Kön 22,19-22 ausdrücklich auf Jahwes Plan, den König zu betören, hinweist, setzt er nicht nur dem günstigen Orakel der Hofpropheten ein ungünstiges entgegen. Dafür hätte seine erste Vision 1Kön 22,17 bereits ausge reicht. Er verdeutlicht ferner, wie Jahwe selbst ein falsches Orakel der Hofpropheten herbeiführen kann, um den Tod des Königs zu erreichen. Dadurch warnt er nicht nur vor blindem Vertrauen in das zahlenmäßige Übergewicht der 400

⁴³ Zur literarkritischen Beurteilung beider Visionen siehe Würthwein, *Komposition*, 249-250, und Seebaß, *Micha*, 113-116.

Hofpropheten, sondern auch vor einem magischen Verständnis von Prophetie, das glaubt, der prophetische Verkündigungsakt könne die gewünschte Wirkung herbeizwingen, ohne nach Jahwes Willen zu fragen. Michas Warnung erscheint als angebracht, weil der König von Israel, hätte er allein den Willen Jahwes zu erkunden im Sinn, nicht 400, sondern nur einen Propheten wie Micha beschäftigen müsste, der zu allererst nach dem göttlichen Willen fragt (vgl. Jer 23,37) und an seiner Ratsversammlung teilgenommen hat (vgl. Jer 23,18). Eine Zahl von 400 Hofpropheten macht nur Sinn, wenn man an eine magische Kraft des Prophetenwortes glaubt, die sich durch die Zahl derer erhöht, die es mit beschwörender Zauberkraft aussprechen. Auch die Tatsache, dass Zidkija, der Sohn Kenaanas, sich eiserne Hörner anfertigt (1Kön 22,11), um seine prophetischen Worte kraftvoller vortragen zu können, deutet auf einen magischen Beschwörungsakt hin. Indem der König von Israel Prophetie als Magie versteht und sich eine große Schar von Hofpropheten hält, versucht er sich von Jahwe unabhängig zu machen. Micha weist Ahab auf die Sinnlosigkeit solchen Tuns hin, indem er in 1Kön 22,20-22 die Beschwörunskraft der Hofpropheten als bloßen Lügengeist entlarvt, der Jahwe ganz und gar untertan ist und seinen Plan vollstreckt. Da der König diese eindringliche Warnung nicht hören will, erweist er sich nicht nur als betört infolge des Orakels seiner Hofpropheten, sondern auch als im Herzen verstockt: Er hört die Wahrheit, nimmt sie aber nicht wahr (vgl. Jes 6,9b α). Hieraus ergibt sich eine Parallele zu Jes 6,9-10. Anders als bei Jes 6 ist allerdings diese Verstockung nicht explizit Teil von Jahwes Plan (vgl. 1Kön 22,20a,22a). Es erscheint als fraglich, ob Micha überhaupt im Auftrag Jahwes handelt, weil er zwar Wahres prophezeit und folglich nach Dtn 18,18.22 im Namen Jahwes spricht, nichtsdestoweniger aber durch seine Prophezeiung die Erfüllung von Jahwes Plan gefährdet. Somit steht dem göttlichen Verstockungsauftrag des jesajanischen Sehers die Verstockung Ahabs ohne spezifischen Auftrag gegenüber. In 1Kön 22 ergibt sich so hinsichtlich der Verstockung Ahabs ein ambivalentes Bild. Jahwe betört Ahab zwar, lässt aber immerhin zu, dass Micha in seinem Namen (vgl. 1Kön 22,19a) dem König diese Betörung offenlegt. Ahab verschließt sich dieser Warnung, weil er selbst sein Herz durch sein Unabhängigkeitsbestreben verstockt hat. Jahwes Handeln erweist sich als ausgewogen – er lässt Ahab eine faire Chance, sein Beschluss bleibt jedoch unabänderlich.

Der Verstockungsauftrag (Jes 6,9-10) zeigt keine solche Ausgewogenheit. Während bei Ahab eine Rettung durch Erkennen der Wahrheit möglich wäre, ist dies in Jes 6,9-10 ausgeschlossen, weil Jahwe eine Umkehr seines Volkes endgültig verhindert, indem er es durch Ankündigung des real drohenden Unheils unfähig zur Annahme dieser Wahrheit macht. Hält man sich die Härte dieses Beschlusses vor Augen, so stellt sich die Frage, warum Jahwe an seinem Volk so unerbittlich, an einem König, der in der Beurteilung des dtr. Redaktors

von 1Kön 16,30-34 äußerst negativ abschneidet, aber so ausgewogen handelt. Hier ist zu bedenken, dass gerade wegen der Ausgewogenheit von Jahwes Handeln an Ahab dessen Verstockung ganz auf ihn selbst zurückfällt und Ausdruck seiner endgültigen Trennung von Jahwe ist. Indem in Jes 6 Jahwe selbst die Verstockung Israels bewirkt, ist nun er für das sündige Tun des Volkes verantwortlich. Zwar führt er so sein Volk zu einem tödlichen Gericht, aber er nimmt gleichzeitig die Schuld von ihm weg. Darin liegt ein Keim von Hoffnung, der unauslöschlich ist, selbst wenn niemand die Katastrophe überlebt. Die Hoffnungsperspektive ist nicht konkret, aber die Entlastung des Volkes von Schuld schafft die Voraussetzungen für einen Neubeginn. Daher liegt es durchaus auf der Linie des radikalen Verstockungsauftrags von Jes 6,9-11, wenn spätere Redaktoren mit Jes 6,13b ein verhaltenes Zeichen der Hoffnung hinzugefügt haben.⁴⁴ So erscheinen auch die vielfältigen Bezugnahmen⁴⁵ von Jes 40,1-11 zu Jes 6 als Teil einer inneren Logik, die vom Verstockungsauftrag zur Heilshoffnung Deuterocesajas führt. Eine Hoffnungsperspektive, die durch die totale Katastrophe hindurchführt, kennt 1Kön 22 nicht.

Ein weiterer Unterschied zwischen Verstockungs- und Betörungsauftrag ist bedeutsam. Jahwe benennt in 1Kön 22,20a mit der Schlacht um Ramot-Gilead ein konkretes geschichtliches Ereignis, das Ahabs Tod verursachen soll. Jes 6,9-11 spricht dagegen nur davon, dass die aufgetragene Verkündigung zum aufmerksamen Hinhören und -sehen auffordern, gleichzeitig aber die Erfolglosigkeit dieses Bemühens ankündigen soll (Jes 6,9b), wodurch Augen, Ohren und Herz verstockt, Umkehr und Heilung aber verhindert werden sollen (Jes 6,10). Durch welches Geschichtsereignis es zur Verwüstung von Stadt und Land (Jes 6,11) kommt, bleibt offen. Anders als in 1Kön 22,19b-22 braucht Jahwe in Jes 6,9-11 nichts zu tun, um die Katastrophe herbeizuführen, sein Handeln beschränkt sich darauf, mit Hilfe seines Gesandten das Volk in seiner gegenwärtigen gottabgewandten Herzenshaltung zu verstocken. Wer in einer solchen Haltung verharrt, der entzieht sich aus Sicht der in Jes 6,1-7 entfalteten Theologie dem leben- und ordnungstiftenden Wirken der göttlichen Königsherrschaft und fällt in die von chaotischen Mächten beherrschte Sphäre des Todes. Während 1Kön 22,19b-22 Jahwes aktiv ausgeübte Herrschaft über die Geschichte betont, hebt Jes 6 die von seinem heiligen Wesen, seiner Gegenwart ausgehende lebensfördernde Macht hervor. Der Vergleich des jesajanischen Verstockungsauftrags mit der Betörung und Verstockung Ahabs in 1Kön 22 hat die unterschiedlichen Intentionen der Texte deutlich gemacht. Berührungspunkte bestehen lediglich im Ziel der Herbeiführung von Tod und Vernichtung und im Verstockungsmotiv, das jedoch auf unterschiedliche Weise entfaltet wird.

⁴⁴ Vgl. dazu Wildberger, Jesaja, 258.

⁴⁵ Vgl. Zapff, Jesaja, 229-231; Zapff, Jes 40, 358-365; Rendtorff, Jesaja, 79-81.

7. Abschließende Würdigung des Vergleichs

Jes 6 und 1Kön 22,19b-22 verwenden zur Schilderung von Vision und Auftragsvergabe gemeinsame, sprachlich ähnlich gefasste Bilder, die jedoch sehr unterschiedlich verarbeitet sind. In Jes 6 enthält die Vision des in der Höhe thronenden Gottkönigs und der dienenden Seraphim Aussagen über dessen heiliges Wesen und seine leben- und ordnungstiftende Herrschaft über die Erde. Das doppelte Unreinheitsbekenntnis charakterisiert Seher und Volk als ihrem Herrn entfremdete Untertanen, die ihren Standort in der Jahwe entgegengesetzten Sphäre des Todes haben. Durch die implizite Anerkennung Jahwes als König kann dem Seher Entsündigung gewährt werden, so dass er in Jahwes Herrschaftsbereich zurückkehrt und dessen Stimme hört. Jahwes allgemeine, aber den Seher treffende Frage nach einem Gesandten, die freiwillige Meldung und der Sendungsbefehl erzählen den Eintritt des Sehers in Jahwes besonderen Dienst, der den Charakter einer Lebensberufung hat. Der Verstockungsauftrag setzt den vom Seher im Vertrauen auf Jahwe gewählten Weg des Lebens in Kontrast zum Weg des Volkes, das trotz besonderer Auserwählung Jahwe nicht als König anerkennt. Jahwe offenbart sein Königtum, indem er das Volk in seiner Ablehnung endgültig verstockt, so dass es aus der von Jahwe beherrschten Sphäre herausfällt und ohne weiteres Zutun von chaotischen Todesmächten verzehrt wird. Während Jes 6 eine Berufungserzählung ist, die vielschichtige Fragen nach dem Verhältnis von Gott, Kosmos, Ich und dem Schicksal des Volkes stellt, ist 1Kön 22,19b-22 eine Beauftragungsvision mit dramatischer Zuspitzung auf eine geschichtliche Fragestellung: Wie ist Ahabs Königtum in den Augen Jahwes zu bewerten? Micha ben Jimla tritt als objektiver Zeuge auf, der auf Grund seines Einblicks in Jahwes Ratsversammlung aufzeigt, dass Ahab dessen Todfeind ist. Er stellt die Uneinholbarkeit und Effektivität von Jahwes Geschichtsherrschaft dar, der sich auch seine Gegner nicht entziehen können. Ahabs Bestrebungen, unabhängig von Jahwe mit Hilfe magisch agierender Hofpropheten seine Machterweiterungsgelüste durchzusetzen, erscheinen als eitle Nichtigkeiten, die mit tödlicher Wucht auf ihn selbst zurückfallen.

Insgesamt ist deutlich geworden, dass die inhaltlichen Gemeinsamkeiten von Jes 6 und 1Kön 22,19b-22 nicht ausreichen, um von einem gemeinsamen Schatz an Gedanken und Stimmungen zu sprechen. Die beiden Texte divergieren in Gedankenwelt und Grundanliegen, auch wenn sie tradierte Erzählmotive enthalten, die gattungsunabhängig in freier Weise mit je unterschiedlichen Intentionen verarbeitet werden können.⁴⁶ Dieser inhaltliche Befund entspricht der Tendenz, die sich bereits beim Vergleich der Form beider Texte abzeich-

⁴⁶ Vgl. dazu Hartensteins Vergleich von Jes 6 und 1Kön 22,19-22 mit der assyrischen Kummâ-Vision in: Hartenstein, Unzugänglichkeit, 207-215.

nete. Daher ist es aus formalen wie inhaltlichen Gründen nicht geboten, Jes 6 und 1Kön 22,19b-22 einer gemeinsamen Gattung zuzuordnen.⁴⁷

Summary

In spite of similarities on the surface, Is 6 and 1Kings 22,19-22 are not of the same genre as they substantially differ in form, structure and thoughts. 1Kings 22,19-22 is a commission account with an independent prophet's objective testimony about the antagonism between JHWH and Ahab. The vocation account of Is 6 is a personal testimony about JHWH's kingship, his people's fatal failure to acknowledge it and the prophet's salvation effected as he becomes JHWH's envoy to provoke fatal hardening.

Zusammenfassung

Trotz Ähnlichkeiten bilden Jes 6 und 1Kön 22,19-22 keine Gattung, da sie in Form, Struktur und Gedankenwelt deutlich divergieren. 1Kön 22,19-22 ist eine Beauftragungsvision und objektives Zeugnis eines unbeteiligten Propheten über die Feindschaft zwischen Jahwe und Ahab. Die Berufungsvision Jes 6 ist ein persönliches Zeugnis über Jahwes Königtum, die tödliche Weigerung des Volkes, dieses anzuerkennen, und den Weg des Sehers, der mit dem Eintritt in Jahwes Dienst gerettet ist, obwohl er tödliche Verstockung provoziert.

Bibliographie

- Becker, U., *Jesaja – von der Botschaft zum Buch* (FRLANT 178), Göttingen 1997.
 Beuken, W.A.M., *Jesaja 1-12* (HThKAT), Freiburg u.a. 2003.
 Childs, B.S., *Exodus. A Commentary* (OTL), London 1974.
 Gesenius, W. u.a., *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das AT*, Berlin u.a. ¹⁷1962.
 Gunkel, H., *Die Propheten*, Göttingen 1917.
 Habel, N., *The form and significance of the call narratives*, in: ZAW 77 (1965) 297-323.
 Hartenstein, F., *Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kultradition* (WMANT 75), Neukirchen-Vluyn 1997.
 Irsigler, H., *Gott als König in Berufung und Verkündigung Jesajas*, in: Reiterer, F. (Hg.), *Ein Gott, eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität*, FS Notker Füglistler OSB zum 60. Geburtstag, Würzburg 1991, 127-154.
 Kaiser, O., *Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1-12* (ATD XVII), Göttingen ⁵1981.
 Keel, O., *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4* (SBS 84/85), Stuttgart 1977.
 Kilian, R., *Jesaja 1-12* (NEB XVII), Würzburg 1986.
 Knierim, R., *The Vocation of Isaiah*, in: VT 18 (1968), 47-68.
 Müller, H.-P., *שָׂדֵשׁ קִדְשׁ* heilig, in: THAT II, München u.a. ³1984, 589-609.
 Neef, H.-D., *Arbeitsbuch Hebräisch*, Tübingen 2003.

⁴⁷ Vgl. Hartenstein, *Unzugänglichkeit*, 215.

- Procksch, O., Jesaja I (KAT IX), Leipzig 1930.
- Rendtorff, R., Jesaja 6 im Rahmen der Komposition des Jesajabuches, in: Vermeulen, J. (Hg.), *The Book of Isaiah*, Leuven 1989, 73-82.
- Scharbert, J., Exodus (NEB XXIV), Würzburg 1989.
- Scharbert, J., Genesis 1-11 (NEB V), Würzburg ²1985.
- Schmitt, H.-Ch., Arbeitsbuch zum AT, Göttingen 2005.
- Seebaß, H., Micha ben Jimla, in: *KuD* 19 (1973) 109-124.
- Ska, J.L., Ex 19,3-8 et les parénèses deutéronomiques, in: Braulik, G., u.a. (eds.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel*, FS Norbert Lohfink, Freiburg u.a. 1993, 307-313.
- Steck, O.H., Bemerkungen zu Jesaja 6, in: Steck, O.H., *Wahrnehmungen Gottes im AT. Gesammelte Studien*, München 1982, 149-170.
- Sweeney, M.A., Isaiah 1-39 (The Forms of the Old Testament Literature XVI), Grand Rapids, MI u.a. 1996.
- Westermann, C., כבד *kbd* schwer sein, in: THAT I, München u.a. ⁴1984, 794-812.
- Westermann, C., Genesis (BK I/1), Neukirchen-Vluyn 1974.
- Wildberger, H., Jesaja 1-12 (BK X/1), Neukirchen-Vluyn 1972.
- Würthwein, E., Zur Komposition von I Reg 22,1-38, in: Maass, F. (Hg.), *Das ferne und nahe Wort*, FS Leonhard Rost, Berlin 1967, 245-254.
- Zapff, B.M., Jes 40 und die Frage nach dem Beginn des deuterocesajanischen Corpus, in: Sedlmeier, F. (Hg.), *Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft*, FS Rudolf Mosis zum 70. Geburtstag, Würzburg 2003, 355-373.
- Zapff, B.M., Jesaja 40-55 (NEB XXXVI), Würzburg 2001.
- Zimmerli, W., Ezechiel 1-24 (BK XIII/1), Neukirchen-Vluyn 1969.

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

Literaturhinweis von Evangelia G. Dafni:

Dafni, E.G., רוח שקר und die falsche Prophetie in I Kön 22, in: *ZAW* 112 (2000) 365-385.

Eine vormasoretische Textaneignung in der Hoseaschrift?

Wolfgang Schütte

Die Hoseaschrift ist charakterisiert durch Anreden anonymer Adressaten und durch uneigentliche Anreden benannter Größen (sogenannte *Apostrophéen*). Die anonymen Adressaten lassen sich aus dem Kontext der Aussagen als homogene Gruppe identifizieren.¹

Die hebräische Textüberlieferung zeigt gegenüber der griechischen Tradition einige überschießende Verwendungen direkter Anreden. Aber auch die griechische Tradition kennt eine vergleichbare Abweichung. Hier möchte ich eine Erklärung für diese Divergenzen versuchen. Zu betrachten sind Hos 2,8.18.20; 9,10; 10,9.

Die ersten beiden Stellen stehen im Kontext von Hos 1-2. Dort wird in kunstvoll sich verknappender Rede die Geburt der Kinder Hoseas erzählt². Hos 2,1-3 zieht die ursprünglich israelorientierte, aber bereits durch Hos 1,5.6bβ.7 veränderte Aussagelinie deutlich in einen projudäischen Kontext³. Unter der Führung der Judäer sollen die Israeliten (aus dem Norden) (in Jerusalem?) Anerkennung finden. Die Hos 2,4-25 beschriebene Frau ist als allegorische Darstellung Israels⁴ verständlich (vgl. die „Jungfrau Israel“, Am 5,2). Die Eröffnung „streitet mit eurer Mutter“ (Hos 2,4), will schon nach rabbinischer Tradition⁵ das Verhältnis zwischen der vorigen und der folgenden jüngeren Generation thematisieren. Es geht um das kritische Ansehen der eigenen, nationalen (Nordreichs-) Geschichte, um das Lernen aus dem Versagen und dem Erkennen von Zukunft⁶. Das Possessivpronomen „eure“ (Mutter) in Hos 2,4 ist nur von Hos 1,9-2,3 her verständlich und verknüpft Hos 1,2-2,3 mit 2,4-25. Die „euch“-Anrede ist danach aufgegeben. Alsbald ist trotz „ich“-Rede (Gottes) Hos 2,5-17 von der Frau als „sie“ gesprochen, von „ihren Kindern“ und „deren“ Mutter. So überrascht Hos 2,8 der hebräische Text (MT):

¹ Vgl. Schütte, *Gerechtigkeit*.

² Vgl. Jeremias, *Prophet*, 29.

³ Vgl. dazu Schütte, *Gerechtigkeit*, 141-144.

⁴ Noch ist mir keine Untersuchung bekannt, wie der Übergang des Namens des Nordreiches nach 722 v. Chr. auf das Gemeinwesen im Süden vorzustellen ist. Oder verstand sich Juda immer schon als „Israel“?

⁵ Vgl. Wünsche, *Prophet*, 46-47.

⁶ Dieser Gedanke macht Hos 1-2 auch für den Umgang mit der neueren deutschen Geschichte bedeutungsvoll.

Darum siehe verzäune ich deinen [fem. sing.] Weg durch die Dornen; und ich werde mauern ihre Mauer und ihre Pfade trifft sie nicht mehr.

LXX liest⁷:

Darum siehe, ich verzäune ihren Weg ...

Der hebräische Wechsel in die direkte Anrede der Frau findet textlich Anhalt erst in Hos 2,18-22. Hos 2,4-15 beschreibt Gottes Strafgericht über die fremdgegangene Frau. Hos 2,16-25 beschreibt die Wende. Gott wendet sich der Frau in der Wüste erneut zu. Mit gleicher Einleitungsphrase wie die Texterweiterung Hos 1,5 spricht Hos 2,18.21f direkt zur Frau (MT):

- (18) Und es wird sein an diesem Tag, Spruch JHWHs, rufst du [fem. sing.]: „mein Mann“; und nicht rufst du [fem. sing.] zu mir länger: „mein Herr“ ...
 (21) Und ich werde dich [fem. sing.] mir verloben für ewig; ich werde dich [fem. sing.] mir verloben in Gerechtigkeit und Recht und Erbarmen.
 (22) Und ich werde dich [fem. sing.] mir verloben in Treue; und du [fem. sing.] wirst JHWH erkennen.

In dieser Zukunftsverheißung für Israel kommt es zu einer direkten Anrede, die sich in ihrer Fortsetzung jeweils auf eine Gruppe („sie“ masc. pl.) weitet. Hos 2,20.23f (MT):

- (20) Und ich werde für sie [masc. plur.] einen Bund schließen an diesem Tag mit den Tieren des Feldes und mit den Vögeln des Himmels und den Kriechtieren der Erde; und Bogen und Schwert und Kriegsgerät zerbreche ich aus dem Land weg und ich werde sie [masc. plur.] ruhen lassen in Sicherheit.
 (23) Und es wird sein an diesem Tag, da antworte ich, Spruch JHWHs, ich antworte den Himmeln; [masc. plur.], und sie antworten (PK) der Erde.
 (24) Und die Erde antwortet dem Korn und dem Most und dem Öl; und sie [masc. plur.], sie antworten Jesreel.

Sucht man eine Näherbestimmung dieser „sie“-Größe, so kann man die in Hos 2,1 mit „sie“ bezeichneten Söhne Israels darin erkennen. Hos 2,20 löst ein, was für Israel *und* Juda in der Texterweiterung Hos 1,6f angekündigt wurde (MT):

- (6) Wenn ich ihnen völlig vergebe, erbarme ich mich des Hauses Juda, und ich werde sie retten durch JHWH, ihren Gott; und nicht werde ich sie retten durch Bogen und durch Schwert und durch Schlacht, durch Pferde und durch Reiter.

Eine direkte Anrede der Frau hat hier in Verheißungen für Israel ihren Platz. LXX zeigt allerdings Hos 2,18.20.22 einen bemerkenswert abweichenden Text.

⁷ Zur Klarheit behalte ich die hebräische Verszählung nach MT (BHS) bei, wenn LXX abweichend zählt.

(18) Und es wird sein an jenem Tag, spricht der Herr, man wird mich rufen „mein Mann“ und wird mich nicht mehr rufen „Baalim“.

(20)... und Bogen und Schwert und Kriegsgerät zerbreche ich aus dem Land weg und ich werde dich [fem. sing.] wohnen lassen in Hoffnung.

(22) Und ich werde dich [fem. sing.] mir verloben in Treue und Erkenntnis des Herrn.

Der Wechsel von der 2. Pers. fem. sing. zur 3. Pers. masc. sing. in Hos 2,18 (LXX) kann darin theologisch begründet sein, dass man eine Gottesanrufung in Israel mit „mein Mann“ in später Zeit für ebenso unstatthaft hielt wie mit „mein Baal“. Hingegen schließt Hos 2,20 (LXX) mit einer direkten Anrede und bündelt die vorausgegangenen Aussagen an eine Gruppe („sie“ masc. pl.) in einer direkten Zusage an „dich“, die Frau (Israel). Damit wird einer Identifizierung von Gruppe und Frau im Zusammenhang von *Heilsaussagen* weiterer Vorschub geleistet. In Hos 2,22 (LXX) hat der Wandel des zweiten hebräischen Verbes („und du wirst erkennen“ 2. Pers. fem. sing.) zu einem Nomen in Hos 2,22 (LXX) keine große Auswirkung auf die Satzaussage.

Vergleicht man diese Bewegung des hebräischen Textes mit seiner Entwicklung in der LXX, so liegt es nahe, den scheinbar unmotivierten Einbruch der direkten Anrede der Frau in Hos 2,8 (MT) als textgewordenen Ausdruck einer sich verstärkenden Gesamtinterpretation von Hos 2,4-25 zu verstehen. In der Anrede der Frau mit „du“ soll sich der Hörer des Textes angesprochen fühlen. Er soll sich in die Geschichtsreflexion und Gottesverheißung hineinnehmen lassen⁸. Dieser Gedanke ist zwar bereits ursprünglich im Text angelegt, wird aber durch die direkte Anrede innerhalb der *strafenden* Rede Gottes zusätzlich verstärkt.

Diese aufgezeigte Linie läßt sich in den übrigen Beispielen wiederfinden. Es heißt Hos 9,10 (MT):

Wie Trauben in der Wüste habe ich Israel gefunden, wie ein Frühfeige an einem Feigenbaum, an ihrem Anfang (= als die erste), habe ich eure Väter gesehen; sie – sie sind nach Baal Peor gekommen und sie weihten sich der Schande, und sie wurden Scheusale wie ihre Liebschaft.

Statt des direkten Hörerbezuges formuliert Hos 9,10 (LXX):

... habe ich ihre Väter gesehen ...

Wie andernorts dargelegt⁹, fügt sich eine Bezugnahme auf die anonyme Adressatengruppe durch „eure Väter“ nur schwer in den Kontext vergleichbarer Stellen (Hos 4,13f; 5,13; 9,5; 10,12-15), die einen deutlich werbenden Ton

⁸ Durch diese Deutung der Funktion der allegorischen „Frau Israel“ werden meine Darlegungen in Schütte, *Gerechtigkeit*, 148-149 weitergeführt.

⁹ Vgl. Schütte, *Gerechtigkeit*, 86-87.

anschlagen. Auch läßt sich sprachlich הַמָּוֶה / „sie“ bedenken. Nach R. Meyer¹⁰ steht es als Demonstrativpronomen für das Fernerliegende („jene“) und fügt sich damit gut in den Sprachgebrauch für die kritisierte Oberschicht in Israel ein, während für die Adressaten eher ein Gebrauch des Demonstrativpronomens für das Naherliegende אֵלֶּה („diese“) zu erwarten wäre. Auch hier zeigt die besondere Texttradition des MT, dass ein direkter Hörerbezug in einer *hörerkritischen* Textaussage der Hoseaschrift geschaffen ist.

Es heißt Hos 10,9 (MT):

Seit den Tagen Gibeas hast du gesündigt, Israel; dort haben sie gestanden, es erreicht sie in Gibeas keine Schlacht wider die Söhne Alwas.

Statt einer direkten Anrede Israels formuliert LXX:

... hat Israel gesündigt ...

Die textliche Veränderung in der hebräischen Vorlage zur LXX braucht nur gering sein. An Stelle von MT הַמָּוֶה genügt ein הָמָוֶה. Auch der Verweis der BHS auf eine seltene Nomenbildung הַמָּוֶה in Handschriften schafft eine Verbindung zum griechischen Text. Inhaltlich gibt Hos 10,9 einige Fragen auf¹¹. Die Frage, ob MT oder LXX den „besseren“ Text bewahrt, kann derzeit nicht sicher entschieden werden. Zumindest in Hos 9,1 ist eine Anrede (*Apostrophé*) Israels sicher belegt. Auch ist es ein Kennzeichen aller *Apostrophéen*, unvermittelt und oft einmalig im Text der Hoseaschrift aufzutauchen. Bemerkenswert jedoch bleibt die Tatsache des Unterschiedes in beiden Traditionssträngen. Wie in den vorangegangenen Beispielen zeigt sich eine direkte Anrede in einem *hörerkritischen* Kontext. Auch ist ein Kennzeichen für die *Apostrophéen* der hebräischen Hoseaschrift. Doch passen Eigenart und spezielles Vorkommen zu Hos 2,8.18; 9,10 (MT).

Die Entstehung der griechischen Hoseaschrift (LXX) ist möglicherweise in der ersten Hälfte des 2. Jh. v.Chr. und vor die Makkabäerkriege anzusetzen¹². Die direkten Anreden des Hörers, die nur Hos 2,8.18; 9,10; 10,9¹³ (MT) bewahren, können als verstärkte Höraufrufe in bedrängender Zeit verstanden werden. Sie verstärken die Erinnerung an Schuld und Versagen. Damit können sie als Ausdruck einer verstärkten Textaneignung durch jüdische Rezipienten in Juda /

¹⁰ Meyer, Grammatik, § 31,1a.b.

¹¹ Dazu Schütte, Hos 10,9.

¹² Vgl. Harl / Dorival / Munnich, Bible, 93.97.111.

¹³ Beschreibt die *Apostrophé* „Israel“ in der Hoseaschrift ursprünglich wahrscheinlich eine vermögende und / oder leistungsstarke Führungsgruppe im Reich (Schütte, Gerechtigkeit, 54-60), so ist bei einer später eingearbeiteten Anrede Israels davon auszugehen, dass unter „Israel“ im Sinne der nachexilischen Literatur (Esr, Neh, 1/2 Chr) die Gesamtheit der Juden verstanden wurde.

Palästina verstanden werden. Hingegen zeigt die einzige nur der LXX eigene direkte Anrede des Hörers in Hos 2,20 eine Hoffungsaussage (für die Diaspora?), und so eine andere Motivation für eine verstärkende und verstärkte Aneignung des tradierten Hoseatextes.

Summary

In all addresses of Hosea there are only four (Hos 2,8.18; 9,10; 10,9) of MT not testified by LXX, but one (Hos 2,20) of LXX not testified by MT. Because of their special intentions these differences of tradition can be understood as an adaption of the written text of Hosea to the historical situation of jewish people in Palestine (MT) and abroad (LXX) in the last centuries BCE.

Zusammenfassung

Hos 2,8.18; 9,10; 10,9 zeigt MT abweichend von LXX eine direkte Anrede mit hörerkritischem Inhalt. Hos 2,20 zeigt LXX abweichend von MT eine direkte Anrede mit hoffnungweisendem Inhalt. Diese Unterschiede sollen als Ausdruck frühjüdischer Aneignung des überlieferten Textes in Israel bzw. der Diaspora verstanden werden.

Bibliographie

- Harl, M. / Dorival, G. / Munnich, O., La Bible Grecque des Septante, Paris 1988.
Jeremias, J., Der Prophet Hosea (ATD XXIV/1), Göttingen 1983.
Meyer, R., Hebräische Grammatik, Berlin 1992.
Schütte, W., Sät euch Gerechtigkeit (BWANT 179), Stuttgart 2008.
Schütte, W., Hos 10,9 – Söhne der Ungerechtigkeit? (im Druck).
Wünsche, A., Der Prophet Hosea, Leipzig 1868.

Wolfgang Schütte
Geschwister Scholl Str. 16
42897 Remscheid
Deutschland
E-Mail: Wolfgang.Schuette@ekir.de

„Ein neues Lied“¹

Beat Weber

Sieben Mal erscheint im hebräischen Alten Testament der Ausdruck שִׁיר חדש „ein neues Lied“ – stets indeterminiert –, nämlich einmal im Prophetenbuch Jesaja (Jes 42,10) und sechs Mal im Psalter (Ps 33,3; 40,4; 96,1; 98,1; 144,9; 149,1). Die Frage, was der Ausdruck bedeute, insbesondere, worin das Neue am „neuen Lied“ bestehe, ist nach wie vor ungeklärt.² Denkbar ist eine Neuheit der Form, der (liturgischen) Situation, der Aufführungsweise oder des Inhalts (als Ausdruck einer neuen Heilserfahrung) des damit bezeichneten poetischen Stücks. Die größte Akzeptanz hat die Ansicht gefunden, die Wendung auf den Inhalt zu beziehen und als „eschatologisches (Lob-)Lied“ oder Ähnliches zu verstehen.³

Der hier eingebrachte Vorschlag richtet sich nicht darauf, weitere Überlegungen zur „Neuheit“ des Lieds beizusteuern. Vielmehr stellt er zur Diskussion, ob nicht „rückwärtige“ Überlegungen weiterführen könnten. Im Blick auf die Semantik ist nämlich eine implizite Vergleichs- bzw. Referenzgröße im Spiel: „Neues“ (חדש) steht einer Größe bzw. einem Geschehen zeitlich und / oder qualitativ gegenüber, das man mit den Begriffen „alt / Altes“ (ישן), „früher / Früheres“ (רשונה) oder Ähnliches einkreisen kann (vgl. Lev 26,10; Jes 42,9; 43,18-19; Cant 7,14; Sir 9,10). So macht z.B. die Rede vom „Neuen Testament“ (vgl. den Ausdruck ברית חדשה in Jer 31,31) nur Sinn im Rückbezug auf das „Alte Testament“. Die jeweils mit „alt“ und „neu“ versehenen Entitäten bzw. Sachverhalte stehen nicht (zwingend) in einem Ausschließlichkeitsverhältnis. Vielmehr sind sie durch Analogien relationiert und damit in gewisser Weise miteinander verbunden. Das berühmte Diktum Kohelets: „Es gibt gar nichts Neues unter der Sonne!“ (Koh 1,9) legt Zeugnis davon ab, und auch dessen Kontext (Koh 1,9-11) erläutert, dass Neues mit bereits Geschehenem korreliert

¹ Die kleine Studie steht in Zusammenhang in Zusammenhang mit der Tätigkeit des Verfassers als „Research Associate“ des Department of Ancient Languages der University of Pretoria, Pretoria, South Africa. Den Kollegen Pfr. Dr. Edgar Kellenberger, Pfr. Dr. Daniel Schibler und Rev. Dr. Thomas Renz danke ich für Korrekturlesungen und fremdsprachige Zusammenfassungen.

² In einer eigens dieser Frage gewidmeten Studie hat Tames, Lord, kürzlich eine Reihe von Verstehensmöglichkeiten diskutiert. Sein Schluss, dass eine „variety of reasons“ die Verfasser darin bestärkte, ein neues Lied zu komponieren, hilft allerdings nicht wirklich weiter.

³ Vgl. etwa Witte, Lied, 535-536.

und dergestalt Altes im Zeitenlauf in gewisser Weise (modifiziert) wiederkehrt.⁴ Allerdings macht Jes 43,18-19 deutlich, dass durch JHWHs (ungewöhnliches) Handeln Kontinuitäten zwischen „früher – später“ bzw. „alt – neu“ auch aufgesprengt werden (sollen). Der Textbereich Jes 40ff., zu dem ein Beleg vom Singen eines neuen Lieds gehört, zeichnet sich dadurch aus, dass sowohl Kontinuität / Analogie als auch Diskontinuität / Kontrast zwischen Früherem und Neuem angesprochen wird.⁵ Diese angesichts eines komplexen Sachverhalts knappen Bemerkungen erweisen die Berechtigung, aufgrund der Redeweise vom Singen eines neuen Lieds nach einem früheren Lied (samt den darin ausgedrückten Inhalten) und der Art des Rückbezugs zu fragen. Dass eine derartige Referenzgröße tatsächlich im Spiel ist, soll in diesem kurzen Beitrag gezeigt werden.

Die These⁶ lautet: *Die je „neuen Lieder“ orientieren sich am „Urlied“ Israels, am Schilfmeerlied (Ex 15,1-18.21’)*. Ihr liegt als doppelte Voraussetzung einerseits die Vorzeitigkeit des Schilfmeerlieds⁸ gegenüber den genannten Texten, andererseits Bekanntheit und hervorgehobener Status des Schilfmeerlieds zugrunde. Die folgenden Indizien sprechen meines Erachtens für die Anciennität des Schilfmeerlieds: 1. die poetische Diktion ist als archaisch (nicht archaisierend) zu beurteilen;⁹ 2. das Siegeslied Moses und Israels nimmt einen derart prominenten Platz in Israels (Poesie-)Geschichte ein und spiegelt sich in einer Vielzahl von Texten der Bibel,¹⁰ dass von einer frühen, jedenfalls vorexilischen Ansetzung auszugehen ist.¹¹ Von der Vorzeitigkeit von Ex 15 als Quellentext

⁴ Zur Stelle Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 169-179.

⁵ Vgl. dazu Berges, Jesaja, 238-241.300-305.

⁶ Angedeutet, aber nicht ausgeführt und begründet habe ich diese Hypothese bereits in meiner Arbeit an den Psalmen (vgl. Weber, Werkbuch I, 161; Werkbuch II, 145.154.381-382).

⁷ Unter der Bezeichnung „Schilfmeerlied“ werden nachfolgend die Langvariante Ex 15,1-18 (Mose) und die Kurzvariante Ex 15,21 (Mirjam) subsumiert.

⁸ Die komplexen Datierungsfragen können hier nicht aufgerollt werden. Abgesehen von der bekannten Schwierigkeit, Psalmen zu datieren, findet sich im Blick auf Ex 15,1-18 in der Forschung ein großer Datierungsfächer zwischen „vorkönigszeitlich“ bis „(spät)nachexilisch“ (zum Teil unter Annahme einer gestaffelten Entstehung).

⁹ Vgl. Robertson, Evidence; Freedman, Pottery.

¹⁰ Hinweise auf innerbiblische Parallelen zu Ex 15 finden sich u.a. bei Gosse, Texte; Zimmermann, Tora, 259-262, und hinsichtlich der Asaph-Psalmen bei Weber, Asaph-Psalter, 125-126.

¹¹ Dazu Spieckermann, Heilsgegenwart, 113, für eine königszeitliche Ansetzung votierend: „Angesichts des literarischen Spektrums, in dem Ex 15 rezipiert worden ist, muß eine späte Entstehung des Textes als sehr unwahrscheinlich gelten.“ Für eine Ansetzung ab dem 5. Jh. v.Chr. spricht sich (unter Einbezug der Arbeiten von F.

bzw. Bezugsgröße gegenüber den sieben Belegen vom „neuen Lied“ ausgehend, geht es nun darum, in einem kurzen Durchgang den Zusammenhang zwischen dem prototypischen Siegeslied vom Schilfmeer und dem jeweils „neuen Lied“ aufzuweisen.

Der offenkundigste Vergleichsparameter besteht darin, dass die Wurzel שיר „singen“¹² im Schilfmeerlied sowie in den aufgeführten sieben Stellen mit nominalen (הַשִּׁיר הַזֶּה Ex 15,1; שִׁיר חֲרָשׁ übrige Belege) wie auch – mit Ausnahme von Ps 40 – mit verbalen Derivaten (im Koh 1 sg אֲשִׁירָה Ex 15,1; Ps 144,9, im Impt m pl שִׁירוּ Ex 15,21 [Mirjamlied]; Jes 42,10; Ps 33,3; 96,1-2; 98,1; 149,1) vorliegt. Ebenso ist an allen Stellen die Adressierung des Lieds an JHWH genannt (לַיהוָה Ex 15,1.21; Jes 42,10; Ps 96,1-2; 98,1; 149,1, in Ps 33,3 לוֹ לַיהוָה in V.2], in Ps 40,4 לַאֱלֹהֵינוּ, in Ps 144,9 לְךָ, zuvor Vokativ אֱלֹהִים). In sämtlichen Belegstellen geht es zudem um gesänglich vorgetragenes (gottesdienstliches) Lob, mit dem auf ein Heilswirken JHWHs geantwortet wird.

Angesichts des gegenüber den Psalmenstellen breiter vorliegenden Kontexts wird in Jes 42 am Deutlichsten ersichtlich, dass das „neue Lied“ auf das Exodusgeschehen reminisziert und dabei auch Ex 15 rezipiert und transformiert. Im größeren Buchkontext greift bereits das „Loblied der Erlösten“ (Jes 12) auf das Schilfmeerlied zurück (vgl. auch Jes 11,15-16). Im textlichen Vorfeld der Rede von einem „neuen Lied“ (Jes 42,10) schattet sich die Exodusbildung zudem in Jes 40,6.10.18.24-25; 41,3.13-14; 42,8 ab. Bernard Gosse bezeichnet Jes 42,10-13 als „un chant de victoire lié à la fin de l'exil“¹³. Dass sich dieses „neue Lied“, das Stichwort der „neuen Dinge“ (חֲדָשׁוֹת) aus dem Vorvers aufgreifend (vgl. auch Jes 43,18-19), am Schilfmeerlied als prototypischer Vorlage orientiert, ist insbesondere an den Rahmenversen 10 und 13 erkennbar.¹⁴ Die Rede von JHWH als מִלְחָמָה „Kriegsmann“ (Jes 42,13) hat unzweifelhaft ihren Haftpunkt in Ex 15,3. Zudem ist die an „Lobpreis“ bzw. „Ruhmestaten“ haftende Hymnik (Ex 15,11; Jes 42,10.12, ferner 42,8) beiden Liedern gemeinsam. Schließlich wirken auch im Nachfeld dieses jesaianischen Lieds Motive aus dem Schilfmeerlied nach (vgl. Jes 43,15-17).

Foresti, M.L. Brenner und B. Gosse) dagegen Fischer, Schilfmeerlied, 43, aus (dtr Theologie, narrativer Kontext älter).

¹² Die Hauptverbreitung liegt im Psalter sowie in Esr-Neh und 1/2Chr. Im Pentateuch ist neben Ex 15 namentlich Dtn 31-32 zu erwähnen.

¹³ Gosse, Texte, 267.

¹⁴ Dieser Umstand spricht dafür, Jes 42,13 nicht – wie Berges, Jesaja, 209.239-240.248-253, dies tut – von Jes 42,12 zu trennen und zu den nachfolgenden Versen zu ziehen.

Jes 42,10-13 nahe stehen die beiden, auch untereinander verklammerten JHWH-Königs-Psalmen 96 und 98.¹⁵ An das Moment des (immerwährenden) Königtums JHWHs, in welches das Lied vom Gottessieg am Meer hymnisch ausmündet (Ex 15,18), knüpfen die JHWH-Königs-Aussagen von Ps 96,10 und 98,6 in je unterschiedlicher Weise an. Das „Urlied“ bildet in gewandelter Zeit die Basis für die beiden „neuen Lieder“. In Ps 96 wird es transformiert („entmilitarisiert“) in Richtung Mission und Völkerhuldigung, in Ps 98 zudem kosmisch geweitet. Der hymnische Duktus, die Rede von JHWH als „Wundertäter“ (עֲשָׂה פִלְאָה Ex 15,11; [עֲשָׂה] Ps 96,3; 98,1), der kollektive Horizont sowie eine Reihe weiterer phraseologischer und motivlicher Berührungen¹⁶ machen eine Anlehnung der beiden Psalmen ans Schilfmeerlied wahrscheinlich.

Als das in Ps 144,9 angesprochene bzw. versprochene „neue Lied“ ist zunächst das hymnische Bekenntnis Ps 144,10 einzustufen, im Weiteren der komposite Psalm insgesamt.¹⁷ Der einst Israel zur Rettung (יְשׁוּעָה) gewordene und dafür im Schilfmeerlied gepriesene JHWH (Ex 15,2) wird im neuen Lied als Stifter von Rettung (תְּשׁוּעָה) für die Könige besungen. Spricht Ex 15,9 vom gezückten Schwert (חֶרֶב) des Feindes, so bekennt¹⁸ der Psalmist die Befreiung Davids – „Knecht JHWHs“ wie Mose (vgl. Dtn 34,5 und öfter) – vom bösen Schwert (Ps 144,10). Der davidische König, seine Kampfesfähigkeit, seine Zuflucht und Gnade bei JHWH (vgl. Ex 15,13-14 mit Ps 144,2) wird in nachexilischer Zeit zum Hoffnungstypus für die Angefeindeten.

Ps 149, ein nachexilischer Gemeinde-Hymnus, beginnt wie Ps 96 und 98 mit der Aufforderung zum kollektiven Einstimmen in „ein neues Lied“. Es richtet sich (ebenfalls) aus am „alten“ Lied, in welchem die das Heil Israels fundierenden Taten JHWHs am Schilfmeer gepriesen werden. Die Freude gilt der Königsherrschaft Gottes (Ps 144,2, vgl. Ex 15,18). Das Lob seines Namens (Ex 15,3) geschieht in der Weise der Frauen um Mirjam: mit Reigentanz, im Rhythmus der Handpauke (vgl. Ps 149,3 mit Ex 15,20). Was im Schilfmeerlied aus Feindesmund ergeht, nämlich das Wort von einer Beute-gierigen Kehle und

¹⁵ Ob man eine Beeinflussung Jes 40ff. => Ps 96/98 (so Hossfeld / Zenger, Psalmen, 668-669, 689-690) oder umgekehrt (so Berges, Jesaja, 240-241) anzunehmen hat, kann für unsere Fragestellung auf sich beruhen.

¹⁶ Vgl. unter anderem Ex 15,11 mit Ps 96,4 sowie Ex 15,8 mit Ps 96,11; 98,7 (und Jes 42,10).

¹⁷ Seybold, Formen, 284, erwägt Ps 145 (im Kontext des Psalters) als das in Ps 144,9 angezeigte „neue Lied“ aufzufassen.

¹⁸ Oder erbittet – unter der Annahme, dass רַעַב מִחֶרֶב zu פָּנִי zu ziehen und mit dem nachfolgenden Kolon zum Bikolon 10c.11a zu verbinden ist (vgl. Weber, Werkbuch II, 361).

einem gezückten, zur Ausrottung Israels bereiten Schwert (Ex 15,9), ist nun in Mund – transformiert zur Gotteserhebung – und Hand der Begnadeten des Gottesvolkes gegeben (Ps 149,6). Es dient zu (eschatologischer) Rechtsprechung und Gericht an den Nationen. Das alte Siegesgeschehen am Meer wird auf diese Weise ebenso transformiert wie neu antizipiert.

Im Hymnus Ps 33 erscheint die Wendung „ein neues Lied“ (V.3) im Kontext der eröffnenden Aufforderungen zum Lobpreis an die Gemeinde (Ps 33,1-3). Das nachfolgende Hauptstück bietet das Thema dar, nennt Anlass und Inhalt des Gotteslobs. Dieses „neue Lied“ ist charakterisiert durch eine Verbindung von JHWHs Wirken in Schöpfung und (Exodus-)Geschichte. Beide Wirkweisen werden als weiterhin relevant und anhaltend verstanden.¹⁹ Der Psalm speist sich aus Anspielungen (unter anderem) aus Gen 1 und Ex 15 und weist eine Nähe zu Jes 40-55 auf. Erstmals taucht in Ps 33,7-8 das Schilfmeerlied als Hintergrundfolie auf, wenn vom Sammeln der „Wasser des Meeres wie (mit) einem Damm (נַד)“ und den „Fluten“ (תַּהֲמוֹת) die Rede ist (vgl. Ex 15,8) und sich aufgrund von JHWHs Machtwirken Gottesfurcht bei den „Bewohnern“ (יֹשְׁבֵי) Kanaans (Ex 15,14-15) bzw. der Erde (Ps 33,8, vgl. 33,14) einstellt. Ist dort JHWHs Berg, Wohnung und Heiligtum (Ex 15,17) sein „Erbeil“ (נַחֲלָה), so hier das Volk, das er dazu erwählt hat (vgl. Ps 33,12). In Ps 33 ist der „Ort seines Wohnens“ nicht als auf dem Berg oder im Tempel (Zion), sondern als im Himmel beschrieben (vgl. Ps 33,13-14.18). Ein letztes Mal leuchtet hinter der militärischen Terminologie von Ps 33,16-17 das im Schilfmeer besungene Heilsgeschehen auf (vgl. חֵיל Ex 15,4; כַּח Ex 15,6; סוּס Ex 15,1.21). Deutlich ist die Umprägung vom Rettungshandeln des immerwährenden Königs in Ex 15 zur Negierung der Potenz des irdischen Königs und seiner Heeresmacht (und damit implizit der Reetablierung des Gottkönigtums JHWHs [auch] in der Gegenwart).

Im kompositen bzw. „liturgischen“ Ps 40, dessen Schlusstück V.14-18 weithin mit Ps 70 übereinstimmt, richtet sich der Aufruf zur Intonation in „ein neues Lied“ (Ps 40,4) für einmal nicht an die gottesdienstlich versammelte Gemeinde. Vielmehr bezeugt der Psalmist, ein solches – nämlich „ein Loblied für unseren Gott“ (תְּהִלָּה לַאֱלֹהֵינוּ) – von JHWH selbst empfangen zu haben.²⁰ Es scheint sich aus einer persönlichen Rettungserfahrung zu speisen (V.2-3) und dürfte damit (zugleich) den Charakter einer תּוֹרָה haben. Im Kontext des vor-

¹⁹ Witte, Lied, 534, spricht von einer „Verschränkung der Zeitebenen“ bzw. einem „inklusiven Zeitverständnis“, „das den Leser des Psalms herausfordert, geschichtliche Erfahrungen Israels mit Gegenwartserfahrungen und Zukunftshoffnungen zu verbinden“.

²⁰ Ob dieses Lied (auch) auf der Votiv-Schriftrolle (V.8) enthalten ist, wird nicht deutlich; allenfalls könnte das Reden vom „Sehen“ (V.4) darauf deuten.

liegenden Psalms erfolgt die Darbietung in V.6. Allenfalls ist die gesamte Passage Ps 44,6-11b²¹ – ein Bekenntnis, das Momente von (kollektivem) Hymnus (V.6) und (individuellem) Danklied (V.7ff.) aufnimmt – im Blick. Die Anspielungen auf Ex 15, die insgesamt nicht sehr distinktiv sind, konzentrieren sich auf V.6. Die Rede von Gottes „Wirken“ (עשה) von „Wunder(taten)“ (פלא / נפלאות), durch die sich JHWH als unvergleichlich erweist, hat einen Haftpunkt in der im Schilfmeerlied besungenen Exoduserfahrung (vgl. Ex 15,11 mit Ps 40,6). Allerdings ist nun von einer Vielzahl derartiger Erfahrungen (und Gottespläne) die Rede ist, und der Psalm wechselt anschließend (wieder) auf die persönliche Erfahrungsebene.

Nach diesem kurzen Durchgang kann ein Fazit gezogen werden: Das in seinem Umfang nicht immer genau eingrenzbar שיר חרש ist durchwegs hymnischer Art und gehört einem kollektiven bzw. gottesdienstlichen Setting an. Es ist realisiert bzw. eingefügt in Texte, die weithin als „komposit“ zu bezeichnen sind. Aufgegriffen werden verschiedene Themen und Traditionen, die aus unterschiedlichen Textquellen schöpfen und diese aktualisieren. Insbesondere ist eine enge Verschränkung von Gottes „Wirken“ (עשה) in Geschichte („Wunder[taten]“) und Schöpfung mit direkten Auswirkungen für Gegenwart / Zukunft festzustellen (vgl. Ex 15,11; Jes 42,16; 43,7; Ps 33,6; 40,6.9; 96,5; 98,1; 149,2.7.9). Bei der Reminiszenz auf die Heilsgeschichte ist stets die Exodusrettung (mit) im Blick. Der Rückgriff dieser poetischen Stücke auf das seinerseits poetisch verfasste Schilfmeerlied ist zwar nicht überall sehr dicht und direkt bzw. läuft zusätzlich über weitere Texte, die dieses bereits aufgenommen und verarbeitet haben. Dennoch ist Ex 15 als „Urlied“ und poetisches Erstzeugnis der fundierenden Rettungserfahrung und Konstituierung Israels als inhaltliche wie literarische Orientierungsgröße der „neuen Lieder“ anzunehmen. Aufgrund des Vortrags im Tempelgottesdienst und Bezugnahmen in einer Reihe weiterer (nationaler) Psalmen²² (sowie der Eintextung in den Pentateuch) darf es als bekannt gelten.²³ Wenn von „einem neuen Lied“ die Rede ist, dann drückt diese stehende Wendung daher ein Doppeltes aus: einerseits den Rückbezug auf *das* Lied schlechthin, andererseits den Neubezug auf Gegenwart und

²¹ Während der Beginn bei V.6 klar ist, ist das Ende unsicherer. Entgegen meiner früheren Auffassung (Weber, Werkbuch I 190.192), das Ende bei V.12 anzunehmen, tendiere ich mit Fokkelman, Psalms, 52, nun dahin, das Ende mit V.11b anzusetzen (die Beteuerung von 11c wäre dann mit dem Bittgebet von V.12 zu verbinden).

²² Vgl. u.a. Ps 18,16; 29,10; 44,3-5; 68,25-26; 74,2.11-12; 76,7-8; 77,11.14-17.21; 78,12-13.53-55; 81,2-3; 93,1-4; 99,1; 106,9-12; 118,14; 146,10.

²³ Zimmermann, Tora, 260.352, spricht davon, dass Ex 15 durch zahlreiche Parallelen in ein „Assoziationsnetz“ eingebunden sei und die „Initiation einer kultischen Gesangspraxis“ markiere.

Zukunft. Das alte Lied wird (im Verbund mit anderen Überlieferungen) adaptiert sowie transformiert und dient dazu, in neuen Worten und Gesängen zu veränderten Zeiten das bleibende Wirken des *Deus praesens* in Geschichte und Schöpfung²⁴ aus- bzw. anzusagen. In dem Sinn mag man das „neue Lied“ als eine Art Überschrift für eine „eschatologische Dichtung“²⁵ bezeichnen. Während das basale Rettungslied am Schilfmeer einzig bleibt, gibt es bezeichnenderweise eine Pluralität „neuer Lieder“. Dabei haben die Nachdichtungen bei der hebräischen Sprache und dem Kanon hebräischer Schriften nicht halt gemacht, wie die gräzisierten Wendungen ὕμνος καινός (Jdt 16,13; PsSal 3,1), ψαλμὸς καινός (PsSal 15,3) und ᾠδὴ καινή (Apk 5,9; 14,3) zeigen. Ob auch bei diesen Belegen ein Bewusstsein auf das prototypische Rettungslied Israels durchscheint, soll an dieser Stelle jedoch nicht mehr bedacht werden.

Résumé

L'expression שִׁיר חָדָשׁ „un chant nouveau“ paraît dans l'AT en Es 42,10; Ps 33,3; 40,4; 96,1; 98,1; 144,9; 149,1. Nous proposons qu'elle ne souligne pas la nouveauté du chant mais plutôt son aspect réfléchi. Ces „chants nouveaux“ renvoient tous à Ex 15,1-18,21 comme „chant originel“, par lequel Israël répond à l'œuvre salvatrice fondamentale. Celui-ci est adapté et transformé au fur et à mesure et chante ainsi la continuité de l'œuvre de YHWH en création et histoire.

Summary

The expression שִׁיר חָדָשׁ “a new song” occurs in the OT in Isa 42,10; Ps 33,3; 40,4; 96,1; 98,1; 144,9; 149,1. This contribution focuses not on the newness as such but on the contrast to an earlier song which the phrase may imply. It is argued that the “new songs” relate back to Ex 15,1-18,21, Israel's archetypical response to the primary act of redemption. This song has been adapted and transformed to celebrate the continuity of the acts of YHWH in creation and history.

Zusammenfassung

Der Ausdruck שִׁיר-חָדָשׁ „ein neues Lied“ erscheint im AT in Jes 42,10; Ps 33,3; 40,4; 96,1; 98,1; 144,9; 149,1. Im Beitrag wird das Augenmerk nicht auf die Neuheit, sondern den darin mit enthaltenen Aspekt der Rückbezüglichkeit gerichtet. Es wird die These entfaltet, dass sich die je „neuen Lieder“ auf Ex 15,1-18,21 als „Urlied“, in dem Israel auf das fundamentale Heilswirken antwortet, beziehen. Dieses wird adaptiert und transformiert und derart eine Kontinuität des Wirkens JHWHs in Schöpfung und Geschichte besungen.

²⁴ Diese Verbindung ist *in nuce* bereits in Ex 15 gegeben.

²⁵ Witte, Lied, 536.

Bibliographie

- Berges, U., Jesaja 40-48 (HThKAT), Freiburg / Basel / Wien 2008.
- Fischer, G., Das Schilfmeerlied Exodus 15 in seinem Kontext, in: *Bib.* 77 (1996) 32-47.
- Fokkelman, J.P., *The Psalms in Form. The Hebrew Psalter in its Poetic Shape*, Leiden 2000.
- Freedman, D.N., *Pottery, Poetry and Prophecy. Studies in Early Hebrew Poetry*, Winona Lake, IN 1980.
- Gosse, B., Le texte d'Exode 15,1-21 dans la rédaction Biblique: in: *BZ* 37 (1993) 264-271.
- Hossfeld, F.-L. / Zenger, E., *Psalmen 51-100 (HThKAT)*, Freiburg / Basel / Wien 2000.
- Robertson, D.A., *Linguistic Evidence in Early Hebrew Poetry (SBL.DS 3)*, Missoula, MT 1972.
- Schwienhorst-Schönberger, L., *Kohelet (HThKAT)*, Freiburg / Basel / Wien 2004.
- Seybold, K., Formen der Textrezeption in Psalm 144, in: Kratz, R.G. / Krüger, T. / Schmid, K. (Hg.), *Schriftauslegung in der Schrift, FS O.H. Steck (BZAW 300)*, Berlin / New York 2000, 281-289.
- Spieckermann, H., *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148)*, Göttingen 1989.
- Tomes, R., Sing to the Lord a New Song, in: Becking, B. / Peels, R. (eds.), *Psalms and Prayers (OTS 55)*, Leiden / Boston 2007, 237-252.
- Weber, B., Der Asaph-Psalter – eine Skizze, in: Huwyler, B. / Mathys, H.-P. / Weber, B. (Hg.), *Prophetie und Psalmen, FS K. Seybold (AOAT 280)*, Münster 2001, 117-141.
- Weber, B., *Werkbuch Psalmen I. Die Psalmen 1 bis 72*, Stuttgart / Berlin / Köln 2001.
- Weber, B., *Werkbuch Psalmen II. Die Psalmen 73 bis 150*, Stuttgart 2003.
- Witte, M., Das neue Lied – Beobachtungen zum Zeitverständnis von Psalm 33, in: *ZAW* 114 (2002) 522-541.
- Zimmermann, H., *Tora und Shira. Untersuchungen zur Musikauffassung des rabbinischen Judentums (Schweizerische Musikforschende Gesellschaft II/40)*, Bern u.a. 2000.

Dr. Beat Weber
 Evang. Pfarrhaus
 Birrmoosstr. 5
 3673 Linden BE
 Schweiz
 E-Mail: weber-lehnherr@sunrise.ch

שִׂיד or שְׂדֵי? | A Note on Isaiah 33,12

Csaba Balogh

The prophecy in Isa 33 deals with the destruction of the enemy of Judah without identifying by name the treacherous tyrant. According to Isa 33,11 the cruel actions of Judah's foe will prove to be short lived and ultimately self destroying. They will conceive hay (הֶשֶׁשׁ), they will bring forth straw (שֵׁשׁ), but their anger will be like fire which will consume them. This imagery of consuming fire is continued in v.12, closely relating the two verses. At the first sight the Massoretic Text (MT) and meaning of Isa 33,12 seems to be clear:

וְהָיוּ עַמִּים מְשָׂרְפוֹת שִׂיד The nations will be burnings of lime,¹
קוֹצִים כְּסוֹסְרִים בְּאֵשׁ יִצְתּוּ (Like) thorns cut down, they will be set on fire.

Yet at the same time it is striking that the metaphor of שִׂיד, “lime” diverges from the plant-images of both v.11 (הֶשֶׁשׁ, שֵׁשׁ) and v.12 (קוֹצִים). Nevertheless, reading שִׂיד with the MT is supported by the Peshitta² and the Vulgate.³ Although there is some uncertainty concerning especially the letter in the middle (with a horizontal stroke above it), it is also most likely שִׂיד which appears in 1QIsa^a as well. The MT is further confirmed in rabbinic exegesis, as a *midrash* to Hos 2,1 makes this clear:

Another exposition of the text, “*As the sand of the sea.*” Israel is compared to the sand and the other nations to lime; as it is said: *And the peoples shall be as the burnings of lime* [referring to Isa 33,12]. If you do not put sand into lime it lacks solidity. So without Israel, the other nations could not survive.⁴

¹ There are some variations in modern translations regarding the sense of the expression מְשָׂרְפוֹת שִׂיד, but it is common to all of them that they read and render שִׂיד, “lime”, in this verse. See, e.g., KJV, ASV: “as the burnings of lime”; NASB: “(will be) burned to lime” (cf. also Einheitsübersetzung and the Revidierte Lutherbibel: “zu Kalk verbrannt”; the TOB: “brûlés à la chaux”); NIV: “(will be) burned as if to lime”; NRSV: “(will be) as if burned to lime”; NAB: “as in a limekiln” (cf. Louis Segond: “[seront] des fournaises de chaux”).

² Cf. *mwqdyn* 'yk klš', “they will be burned like lime”. Syriac *kelšā*, “lime” translates שִׂיד also in Deut 27,2.4. In Am 2,1 שִׂיד is rendered by *saydā*, “lime”, with a variant reading *sirā*, “dust”. See Payne Smith, Dictionary, 216.374.376.

³ The Latin *quasi de incendio cinis*, “like the burning of ashes”, basically corresponds to the MT, even if it seems to be somewhat paraphrasing. Cf. *sicut lapides cineris adlisos* for כָּאֲבֵנֵי-גֶר מִנְפָצוֹת in Isa 27,9; לְשִׂיד [...] לְשִׂיד in Am 2,1 is translated by *incenderit [...] ad cinerem*; in Deut 27,2.4 שִׂיד is rendered as *calx*.

⁴ Slotki, *Midrash*, 55.

However, a different tradition concerning Isa 33,12 is represented by the Aramaic version of Isaiah. The expression corresponding to מִשְׂרֹפֹת שִׁיד in the Targum is נִירָת נֹר, “burning of fire”.⁵ Although in general, when it comes to textual reconstructions, the Targum is not the most reliable textual witness to the original text of Isaiah.⁶ It is here nevertheless remarkable that while all syntactical elements of the Hebrew text of v.12 reappear in the Aramaic version in literal translation, שִׁיד is seemingly a different case, being paralleled by נֹר, “fire”. The problem was obviously not the unfamiliarity of Targum with the meaning of שִׁיד.⁷ The construction יְקִידָה + נֹר reappears in the Targum to Isa 1,7; 9,18 and 64,10. In all these cases נֹר corresponds to אֵשׁ.⁸

There are two possibilities to explain the Aramaic version of Isa 33,12. One could presuppose that the Targum presents an interpretive rendition of the Hebrew text, probably because it considered the meaning of Isa 33,12 problematic. The other option is that נֹר stands here for a different Hebrew word.

To begin with the first, what could have caused the dilemma in Isa 33,12? As it was noted above, the imagery of “lime” used alongside three other metaphors taken from the plant world (hay, straw and thorn) is striking and distorts the parallelism of v.12. Those who accept the MT at this point, generally relate Isa 33,12a to Am 2,1.⁹ In the context of the prophecies concerning the nations, Am 2,1 proclaims judgment on Moab, לְשִׁיד מוֹלְךְ-אֲדוֹם, “because it burned the bones of the king of Edom to lime”. In accordance with this text, scholars assume that in Isa 33,12 YHWH announces his intentions to destroy the enemy by burning the nations to lime.

However, the parallelism between Am 2,1 and Isa 33,12 is not as evident as it looks to be initially. First, Am 2,1 speaks about burning bones or skeletons (עַצְמוֹת) to lime and not, as Isa 33,12, about burning nations (עַמִּים), i.e. incinerating corpses. The prophecy in Am 2,1 probably alludes to burning the *dead*, i.e. the desecration of royal graves, and not the burning of a living king of Edom. Destroying by fire the skeletons of royal ancestors was a humiliating act against the enemy, as well as an abominable sin in a world where ancestor worship was so important.¹⁰ Second, there is also a syntactic problem in relating Isa 33,12 to

⁵ Cf. also the Aramaic of Jer 34,5; 2Chr 16,14; 21,19.

⁶ See for instance the largely divergent rendering of Isa 33,11 in the Aramaic.

⁷ שִׁיד is rendered in Aramaic as נִיר (Am 2,1; cf. Isa 27,9) or סִיד (Deut 27,2,4).

⁸ In Isa 1,7 נִירָת נֹר stands for Hebrew שְׂרֹפֹת אֵשׁ (burning of the city), in 9,18 for אֵשׁ מֵאֲכָלָהּ (burning of the people), in 64,10 for שְׂרֹפֹת אֵשׁ (burning of the temple). See also Isa 9,4; 10,32; 37,19; 44,16,19.

⁹ E.g., Duhm, Buch, 243; Fohrer, Buch, 141; Young, Book, 415; Kaiser, Prophet, 274; Wildberger, Jesaja, 1301-1302; Oswalt, Book, 598; Beuken, Isaiah, 265.

¹⁰ This interpretation is followed in Am 2,1 by Andersen / Freedman, Amos, 288, who

Am 2,1, since the phrase ל שִׂיד שָׂרף, “to burn (bones) to lime” is syntagmatically different from שִׂיד מִשְׂרֹפֹת, “they will be (like) burnings of lime”.¹¹

An ancient witness to an alternative reading of the MT – that in my view also offers the solution to the problem – is the LXX. The Greek translators contract the two verse lines of Isa 33,12 as follows: καὶ ἔσονται ἕθνη κατακεκαυμένα ὡς ἄκαυθα ἐν ἀγρῷ ἐρριμμένη καὶ κατακεκαυμένη, “and the nations will be burned like thorns on the field are cast out and burned”. Similarly to the Targum, the LXX did not translate שִׂיד as “lime” here. Wildberger assumed that the Greek had no corresponding word for שִׂיד, presuming that the meaning of this word was unknown to the translators.¹² However, שִׂיד does not belong to the most exotic expressions of the Hebrew Bible.¹³ Was it not rather another word that the LXX translated in v.12?

The Greek text has an unparalleled expression in the MT, namely ἐν ἀγρῷ, “in the field”. This is not a freely inserted word on this place, but one that matches שִׂיד, which was, however, read here as שְׂדֵי, “field”.¹⁴ If that is true, in Isa 33,12 we have another example of transposing two letters inside one word,¹⁵ perhaps as an accidental error probably influenced by Am 2,1. The construction ἄκαυθα ἐν ἀγρῷ corresponds to the contracted reading of שְׂדֵי קִינִיִּים, “fields of thorns”. However, this vocalisation and verse division would result in a cumbersome Hebrew text. It is nevertheless possible to vocalise שְׂדֵי instead of

note that “when ‘bones’ are mentioned alone it is often a reference to a dead body, especially in the context of burial”. A similar suggestion also appears in Jeremias, Prophet 16, though this is not the explanation which Jeremias concurs with.

For the practice of burning the bones of the dead, see also 2Kgs 23,16-18. The exposure or scattering of the bones of the dead also appears as a form of punishment in Jer 8,1-2, and often in ancient Near Eastern literature. Cf. on this also Stavrakopoulou, *Placing*.

¹¹ מִשְׂרֹפֹת only appears once more in Jer 34,5 in the form of מִשְׂרֹפֹת אֲבוֹתַיךְ where מִשְׂרֹפֹת alludes to the burning of spices for the dead king Zedekiah, in the manner spices had been burned for his ancestors. A comparison of this place with 2Chr 16,14 and 21,19 suggests that מִשְׂרֹפֹת is the same as שְׂרֵפָה. שִׂיד מִשְׂרֹפֹת can then be compared to הַפְּרָה הַשְׂרֵפָה, “the burning of the heifer”, in Num 19,6 (also שְׂרֵפָה הַחֲזָאֵה in v.17).

¹² Wildberger, *Jesaja*, 1295.

¹³ Cf. κοιλία for שִׂיד in Deut 27,2,4; Am 2,1; see also Isa 27,9 and Job 28,4, where κοιλία translates Hebrew גֵּר, “lime(stone)”.

¹⁴ For ἀγρός as the translation of שְׂדֵי, cf. Deut 32,13; Ps 50,11; 80,14; 104,11; Isa 56,9; Jer 4,17; Lam 4,9; Hos 10,4; 12,12.

¹⁵ For other cases of metathesis in the Hebrew Bible, see Delitzsch, *Lesefehler*, 89-91 (§95a); Würthwein, *Text*, 120; Brotzman, *Old Testament*, 114.

שָׂדֵי. Isa 33,12a would sound then וְהָיוּ עַמִּים מְשֻׂרְפוֹת שָׂדֵי, “and the nations will be (like) burnings of field”, i.e. like when the fields are burned down.

It cannot be ruled out that שָׂדֵי was also the lexeme translated by the Targum actually. Aramaic נור is graphically very close to ניר. In Targumic Aramaic (as well as Biblical and Mishnaic Hebrew) the verb ניר means “to plough”, “to clear / break new ground”, and the nominal form, ניר, stands for “ploughing”; “newly broken ground”, “cleared land”, or “land to be ploughed”.¹⁶ It may be possible that נור is actually an inner Targumic development from ניר.¹⁷ יקידת נור could be translated as “the burning of the field (to be ploughed)”,¹⁸ where נור – like Greek ἀργός – would correspond to Hebrew שָׂדֵי.

The fact that the reconstructed retroversions of two independent textual traditions reflect the same Hebrew word, שָׂדֵי, suggests that the Greek and Aramaic translations of Isa 33,12 are not merely exegetical variants to the MT, but that they go back to an ancient Hebrew text containing the lexeme שָׂדֵי.

Burning fields or cutting thorns from fields to be ploughed and throwing them on fire are well-known practices in the agricultural world of Canaan (and beyond). When preparing a sowing area, or simply to clear fallow lying fields, the thorns and thistles were cut and burned. We have ample evidence, both ancient and modern, that as an efficient and time effective method of cleansing the cultivated area, entire fields dried up by the hot summer sun and winds were set ablaze.¹⁹

The Isaianic metaphor concerning the destruction of the enemy fits well

¹⁶ Cf. nominal ניר as the translation of Hebrew חָרִישׁ, “land to be ploughed”, in 1Sam 8,12. See further Jastrow, Dictionary II, 909; Sokoloff, Dictionary, 753. See also Jer 4,3; Hos 10,12; Prov 13,23.

¹⁷ The combination יקד + נור appears often, even in Isaiah (cf. note 8 above), so that יקידת נור can be explained as a scribal error, as a case of synchronisation. It is also possible that נור was influenced by the second cola of the parallelism in Isa 33,12b, in which it appears again.

¹⁸ The land from which thorns have been removed (הַשְׂדֵה שֶׁנִּתְקוּצָה) appears with ניר in *m. Sheb.* 4,2-3.

¹⁹ In the New Testament Heb 6,8 mentions the burning of fields which do not produce useful crops, but only thorns and thistles. Similar to this is the burning of the stubble and dry grass after harvest. In Joel 2,5 the sound of the approaching enemy is compared to the sound of fire devouring the stubble (לְהַב אֵשׁ אֹכֵלָה קֵשׁ). Nah 1,10 compares the wrath of YHWH to a fire which devours tangled thorns and dried stubble (בִּקֵּשׁ יֵבֶשׂ מְלֵא). See also Ex 15,7; 22,5; Isa 5,24; 33,11; 47,14; Ob 18; Mal 3,19. For the removal of thorns from fields, cf. also *m. Sheb.* 4,2; *b. Mo'ed Qat.* 13a; *b. Git.* 44b. A detailed discussion of this phenomenon is provided by Dalman, *Arbeit* 145.326-327.329.

this practice. Israel's foe is compared here to hay, straw, thorns and fields falling prey to fire, representing the judgment of YHWH. It is interesting to note that a similar comparison appears in Jer 51,25. In this text, Babylon – the enemy that is also supposed to figure behind the prophecy of Isa 33 – is compared to a “burned-out mountain” (הר שרפה), that is to say, a mountain with vegetation burned off.

To conclude, it is likely that in Isa 33,12 שׂיד, “lime”, should be emended to שׂדי, “field”. This reading is obviously followed by the LXX and it may have also been the variant that the Targum adopted originally. Reading שׂדי eliminates the problems related to the Massoretic שׂיד, namely the distortion of the imagery of this context and the parallelism of v.12 mentioning the burning of wild-growing-plants as a symbol for the annihilation of the enemy. Moreover, comparing the nations to the burnings of fields (משׂרפות שׂדי) would eliminate the problems related to the interpretation of שׂיד משׂרפות in this verse as presented above.

Summary

This article discusses the MT of Isa 33,12 and argues that the verse line “the nations will be burned to lime (שׂיד)” is difficult in its context and distorts the parallelism, describing the fall of the enemy of Judah with the help of plant-imagery. Although Am 2,1 is often mentioned in connection with Isa 33,12, closer analysis shows that there are differences between the two texts. It is suggested that the LXX should be followed here, which goes back to a Hebrew text reading שׂדי, “field”, “(agricultural) land” instead of שׂיד, “lime”. This emendation (metathesis) is most likely also supported by the independent tradition of the Targum, גיר, “field, land (to be ploughed)” < ניר). The metaphor of burning field not only fits its present context well, but it has biblical parallels and it is supported by agricultural customs known from the Near East.

Zusammenfassung

In dem vorliegenden Artikel über Jes 33,12 weist der Verfasser nach, dass die Lesart „die Völker werden zu Kalk (שׂיד) verbrannt“, wie V.12a übersetzt wird, schwierig in seinen jetzigen Kontext passt (und den Parallelismus zerstört), der den Fall der Großmacht mit Bildern aus der Pflanzenwelt beschreibt (V.11-12). Zwar wurde Am 2,1 oft als Parallele zu Jes 33,12 betrachtet, dies wird jedoch durch die wesentlichen Unterschiede zwischen den beiden Texten erheblich erschwert. Darum wird hier vorgeschlagen, bei Jes 33,12 der LXX-Lesart zu folgen, in deren Vorlage man statt שׂיד, „Kalk“ שׂדי, „Feld, Ackerland“ vorfand. Diese Emendation (Metathesis) wurde höchstwahrscheinlich auch durch eine andere, unabhängige Tradition des Targums unterstützt, גיר, „Feld, Ackerland“ < ניר). Die Metapher des verbrannten Ackerlandes hat biblische Bezüge und ist aus der Landwirtschaft des Nahen Orients bekannt.

Bibliography

- Andersen, F. / Freedman, D.N., *Amos (AncB XXIVa)*, New York 1989.
- Beuken, W.A.M., *Isaiah II, Chapters 28-39 (HCOT)*, Kampen 2000.
- Brotzman, E.R., *Old Testament Textual Criticism: A Practical Introduction*, Grand Rapids, MI 1994.
- Dalman, G., *Arbeit und Sitte in Palästina. Der Ackerbau II*, Gütersloh 1932.
- Delitzsch, F., *Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament*, Berlin 1920.
- Duhm, B., *Das Buch Jesaja*, Göttingen⁵1968.
- Fohrer, G., *Das Buch Jesaja II (ZBK)*, Zürich²1967.
- Jastrow, M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature II*, London 1903.
- Jeremias, J., *Der Prophet Amos*, Göttingen 1995.
- Kaiser, O., *Der Prophet Jesaja. Kapitel 13-39 (ATD XVIII)*, Göttingen 1973.
- Oswalt, J.N., *The Book of Isaiah: Chapters 1-39 (NICOT)*, Grand Rapids, MI 1986.
- Payne Smith, R., *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford 1902.
- Slotki, J.J., *The Midrash Rabbah: Numbers*, London 1977.
- Sokoloff, M., *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Ramat-Gan 2002.
- Stavropoulou, F., *Placing and Displacing the Dead in the Book of Kings (paper presented at the SBL meeting in San Diego, Nov. 2007)*, <<http://www.sbl-site.org/assets/pdfs/Stavropoulou.pdf>> (31.07.2008).
- Wildberger, H., *Jesaja. Kapitel 28-39 (BKAT X/3)*, Neukirchen-Vluyn 1982.
- Würthwein, E., *Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica*, Stuttgart⁵1988.
- Young, E.J., *The Book of Isaiah II*, Grand Rapids, MI 1969.

Csaba Balogh
 Protestant Theological Institute
 P-ta Avram Iancu 13
 400124 Cluj Napoca
 Romania
 E-Mail: csbalogh@proteo.cj.edu.ro

Eine problematische Übersetzung von Ester 8,11 und der Codex Sinaiticus

Thomas R. Elßner

1. Problemstellung

Obleich H. Striedl schon vor über siebzig Jahren darauf hinwies, dass man „das Buch Esther zu den Perlen der Weltliteratur gerechnet“¹ habe, und O. Kaiser vor mittlerweile vierzig Jahren zu recht feststellt, dass dieses Buch „zu den literarischen Kostbarkeiten der Bibel“ gehört, „die sich bei unvoreingenommener Begegnung auch heute noch dem Leser erschließen“², so können dennoch diese Aussagen nicht darüber hinwegtäuschen, dass christliche Bibelauslegung mit diesem Buch lange Zeit vor allem inhaltliche Schwierigkeiten hatte. Dies hängt weniger mit seinem so genannten „Gottesschweigen“³ zusammen, sondern es bezieht sich vielmehr darauf, dass „das Buch als nationalistisch, chauvinistisch, gewalttätig, ja unmoralisch“⁴ charakterisiert worden ist. Prominent ist Luthers Diktum: „Ich bin dem Buch (2 Makk, ThRE) und Esther so feind, daß ich wollte, sie wären gar nicht vorhanden; denn sie judenzen zu sehr und haben viel heidnische Unart.“⁵ Für W.M.L. de Wette (1780-1849) „athmet sie (die Estererzählung, ThRE) doch den Geist der Rachsucht und des Stolzes.“⁶ E. Reuß (1804-1891) urteilt von dem Verfasser des Buches Ester, den er einen „Pamphletisten“ nennt, dass er „seine Feder in Gift und Blut statt in Dinte“⁷ getunkt habe. Zudem sei dieses Buch „der Ausdruck eines gesteigerten Nationalhasses, dem das Gelingen der Rache in Aussicht gestellt wäre.“⁸ Von daher verwundert es nicht, wenn E. Reuß, der aber die Historizität der im Buch Ester berichteten Begebenheiten nicht zu unrecht bezweifelt, nur eines als wirklich wahr gelten lassen will: „das ist der unauslöschliche, blutdürstige Hass, der den Juden erfüllt gegen die feindselige, gewalthätige höhnende Heiden-

¹ Striedl, Untersuchung, 107.

² Kaiser, Einleitung, 157.

³ “The absence of the name of God in the text of the book posed an obvious problem for readers ever since antiquity”, Gordis, Studies, 43.

⁴ Zenger, Buch, 311.

⁵ Luther, Tischreden, 208.

⁶ De Wette, Lehrbuch, 275.

⁷ Reuß, Geschichte, 615.

⁸ Reuß, Geschichte, 610.

welt.“⁹ Und noch 1953 fällt C. Kuhl in Bezug auf das Buch Ester das harsche Urteil: „Es ist das Zeugnis eines engherzigen und fanatischen Nationalismus. Wir verstehen, daß Luther diese Schrift mit ihren ‚heidnischen Unarten‘ innerlich ablehnen mußte und ihr so feindlich gesonnen war, daß er am liebsten gewollt hätte, daß sie gar nicht vorhanden wäre.“ Kuhl versteigt sich zu dem lakonischen Urteil: „Dem Christen hat das Buch Esther religiös nichts zu sagen.“¹⁰

In den letzten Jahren hat sich auch vor dem Hintergrund der Shoa und der nunmehr erkannten vormals unheilvoll verengten Rezeption des Buches Ester die Bewertung der Estergeschichte seitens christlicher Theologie gründlich gewandelt. Beleg dafür sind im deutschsprachigen Raum beispielsweise Veröffentlichungen von R. Kossmann¹¹, M.-T. Wacker¹² und E. Zenger. Im entsprechenden Artikel seiner „Einleitung in das Alte Testament“ konstatiert Zenger: So „kann das Christentum aus dem Esterbuch lernen, dass der Gott Israels auch als der Verborgene seinem Volk die Treue hält, *weil* er ein Gott der Rettung ist. Weil und wenn dies für Israel gilt, ist diese Treue-Zusage auch für die Kirche wahr.“¹³ So wahr dieser Satz aus christlicher Sicht auch sein mag, so könnte dennoch vielleicht vor allem der letzte Satz, der mit einem Nebensatz eingeleitet wird, der ein Kausal- und Konditionalsatz zugleich ist, aus einer jüdischen Sicht mit einem Fragezeichen versehen werden.

Der Neubewertung des Buches Ester muss aber auch eine philologisch genaue Übersetzung korrespondieren. Denn die einst so negative Wertung im christlichen Bereich speiste sich unter anderem auch aus ungenügenden Übersetzungen. Selbst einem heutigen durchschnittlichen Bibelleser, der meist über eine Übersetzung Zugang zum Buch Ester findet, werden in der Esternovelle überwunden geglaubte antijudaistische / antisemitische Klischees teilweise begegnen: Töten Juden Kinder? Steht es tatsächlich so im Urtext? Daher gilt es auch vor dem Hintergrund einer bereits in Angriff genommenen Revision der Einheitsübersetzung besonders auf jene Textpassagen zu achten, die als bisher ungenau bzw. als missverständlich übersetzt anzusehen sind.

⁹ Reuß, Geschichte, 612.

¹⁰ Kuhl, Entstehung, 290. Ähnlich äußert sich noch Ringgren, Buch, 116: „Der religiöse Wert des Buches ist vielleicht gering. ... Die Grundstimmung ist aber nationalistisch und nicht religiös, obgleich diese beiden Begriffe für den Verfasser wohl unzertrennlich waren“.

¹¹ Vgl. Kossmann, Esthernovelle.

¹² Vgl. Wacker, Ester.

¹³ Zenger, Buch, 311.

2. Ester 8,11: Eine missverständliche Übersetzung – nicht nur in der Einheitsübersetzung

Anlass einer kritischen Überprüfung auch in Bezug auf die Einheitsübersetzung liefern die gängigen deutschsprachigen Übersetzungen von Est 8,11. R. Kessler hat unter Bezugnahme auf den von R. Gordis bereits 1976 erbrachten Nachweis¹⁴ darauf aufmerksam gemacht, dass die in Est 8,11 genannten „Frauen und Kinder“ in den allermeisten Übersetzungen als potentielle Opfer durch jüdische Täter erscheinen.¹⁵ So heißt es in der Einheitsübersetzung: „Mit diesem Erlaß gestattete der König den Juden in allen Städten, sich zusammenzutun, um für ihr Leben einzutreten, um in jedem Volk und in jeder Provinz alle ihre Gegner samt ihren Frauen und Kindern zu erschlagen, zu ermorden und auszurotten und ihren Besitz zu plündern.“ Unter Bezugnahme auf ähnliche Übersetzungen¹⁶ stellt Kessler die rhetorische Frage: „Die Juden als Kindes- und Frauenmörder?“ Da die bisherigen deutschsprachigen Übersetzungen von Est 8,11 in der Regel als problematisch eingestuft werden, besteht ein erster unerlässlicher Schritt darin, sich des Grundtextes, in diesem Fall des Hebräischen, von Est 8,11 zu vergewissern.

Unstrittig sagt der hebräische Text, dass im vom König autorisierten Schreiben den Judäern bzw. Juden¹⁷ unter anderem erlaubt wird (וְהָרַג) „zu erschlagen,

¹⁴ Vgl. Gordis, Studies.

¹⁵ Vgl. Kessler, Juden, 339-345.

¹⁶ Kessler, Juden, 340, macht auf das Verdienst Luthers aufmerksam, dass er sich in Bezug auf Est 8,11 „in seiner deutschen Übersetzung in der Ausgabe von 1545“ (sic!) eng an den hebräischen Text hält und sich vom Vulgatatext freimacht und eng am hebräischen Text bleibt: „... und zu vertilgen / zu erwürgen und umb zu bringen alle macht des Volcks und Landes / die sie engsteten, / sampt den kindern und weibern...“. Kessler verweist zudem darauf, dass spätere Revisionen den Luthertext wieder „eindeutig“ machen. So heißt es beispielsweise bei Luther 1984: „Darin gab der König den Juden, in welchen Städten sie auch waren, die Erlaubnis sich zu versammeln und ihr Leben zu verteidigen und alle Macht des Volks und Landes, die sie angreifen würden, zu vertilgen, zu töten und umzubringen samt den Kindern und Frauen und ihr Hab und Gut zu plündern.“

¹⁷ Wie andere deutsche Übersetzungen spricht auch die EÜ in Est durchgängig von „die Juden“. Dies ist zwar nicht falsch, aber auch nicht zwingend. So geben die hebräisch-aramäischen Wörterbücher der biblischen Sprache für den Begriff יְהוּדִים als erste Bedeutung „Judäer“ und „jüdisch“ an. Ohne die Frage an dieser Stelle in der gebotenen Gründlichkeit zu erörtern, ab wann man in den Kanongrenzen des Alten Testaments in Bezug auf die Angehörigen des Volkes Israel von Juden sprechen kann, assoziiert einerseits der Gebrauch des Ausdrucks „die Juden“ bei nicht wenigen durchschnittlichen Bibellesern eine direkte Verbindungslinie zu Vertretern und Vertreterinnen des gegenwärtigen Judentums. Damit droht die Distanz, die uns vom

zu ermorden und auszurotten“. Strittig ist, worauf bzw. wogegen sich diese Erlaubnis bezieht. Hierzu führt R. Kessler folgende Textbeobachtungen¹⁸ an: Auf jene Infinitivi constructi folgt die nota accusativi, die das Objekt anzeigt, worauf sich diese drei Infinitive beziehen: auf „jede Streitmacht von Volk und Provinz“. Mit dem auf diese beiden Objekte folgenden Partizip Plural (הַצְּרִימִים) wird „jede Streitmacht von Volk und Provinz“ dadurch näherbestimmt, was sie tut, und zwar „angreifen“. ¹⁹ Auf dieses Partizip folgt nochmals eine suffigierte nota accusativi, welche anzeigt, wer von einer solchen Streitmacht angegriffen wird, und zwar „sie“. Mit „sie“ sind die am Beginn von Est 8,11 genannten „Juden / Judäer“ gemeint. Zudem schließt sich auf „sie“ asyndetisch die Wendung „Kinder und Frauen“ (בְּנֵי וְנָשִׁים) an, so dass diese als ein in Apposition zu „sie“ stehendes erweitertes Objekt anzusehen sind: „sie, Kinder und Frauen“. Diesen Textbeobachtungen entsprechend müsste eine Übersetzung von Est 8,11 lauten: „dass der König den Juden / Judäern gestattete, welche in jeder einzelnen Stadt sind, sich zu versammeln und für ihr Leben einzustehen, und zwar zu vernichten, zu töten und umzubringen jede Streitmacht von Volk und Provinz, die im Begriff ist, sie, Kinder und Frauen, anzugreifen, und ihre Habe zu plündern.“ R. Kessler selbst übersetzt: „der König erlaubte den Juden ... sich zu versammeln und für ihr Leben einzustehen und zu vertilgen und zu töten und umzubringen jede bewaffnete Macht von Volk und Provinz, die sie angreifen würden samt Kindern und Frauen, und ihre Habe zu erbeuten“. ²⁰ Eine Stütze für diese Übersetzung sieht R. Kessler im vorangegangenen Erlass gegen die Juden / Judäer in Est 3,13. Dort folgt ebenfalls nach Verwendung der gleichen Infinitive („zu erschlagen, zu ermorden und auszurotten“) auf die nota accusativi und dem dazugehörigen Objekt „alle Juden / Judäer“ eine Apposition²¹: „vom Jüngling bis zum Greis, Kinder und Frauen“. Anstelle von „sie“ wie in Est 8,11 werden in Est 3,13 Juden / Judäer direkt genannt.

Werden des Buches Esters trennt, vorschnell aufgehoben zu werden. Andererseits kann aber der Ausdruck „die Juden“ im Kontext des Buches Ester verdeutlichen, dass, wie wir heute sagen, ein ideologisch grundierter Antijudaismus das Volk Israel bereits vor unserer Zeitrechnung in massive Bedrängnis bringen konnte.

¹⁸ Vgl. Kessler, Juden, 338-339.

¹⁹ Das Ptz. abs. Pl. hat hier auch in Verbindung mit der nota accusativi verbalen Charakter, vgl. G.K. § 113a; § 116f.

²⁰ Kessler, Juden, 338. Eine ähnliche Übersetzung schlägt auch Kossmann, Esthernovelle, 336, vor: „worin der König den Juden gestattete, sich in allen Städten zu versammeln und einzustehen für ihr Leben und zu töten, zu vernichten und auszurotten [und] alle Macht eines Volkes und einer Provinz, die sie bedrängen [samt] Kindern und Frauen und ihre Beute zu erbeuten“.

²¹ Vgl. Kessler, Juden, 338.

3. Griechische Parallelen

In seiner Untersuchung hat R. Kessler zwar bereits auch auf die Septuaginta und den Codex Sinaiticus hingewiesen²², aber dennoch lohnt sich abermals ein Blick auf diese griechischen Quellen.

3.1 Septuaginta

Der von A. Rahlfs edierte und somit letztlich hybride Text der Septuaginta, der im wesentlichen auf den Bibelhandschriften der Codices Alexandrinus, Sinaiticus und Vaticanus gründet, hat in Est 8,11 einen kürzeren, aber auch, wenn man so will, im Unterschied zur hebräischen Fassung, einen begrifflich abgerüsteteren Text. Dieser Vers lautet übersetzt: „wie man ihnen gebot, ihre Gesetze auszuüben in jeder Stadt, sowohl einander sich beizustehen als auch mit ihren Gegnern und mit ihren Widersachern so zu verfahren, wie sie wollten.“ Dreierlei fällt dabei im Vergleich mit dem hebräischen Text auf. Erstens finden sich in der Septuagintafassung keine entsprechenden Äquivalente der Infinitive „zu erschlagen, zu ermorden und auszurotten“; zweitens ist in diesem Vers weder von Kindern noch von Frauen und drittens ist auch nicht mehr vom Plündern die Rede. Dieser Befund lässt die Frage aufkommen, ob dieses Fehlen beabsichtigt ist? Im textkritischen Apparat wird dann auf den Codex Sinaiticus verwiesen, der mit Bezug auf den hebräischen Text scheinbar eine längere Textfassung bringt, in der von Kindern und Frauen die Rede ist, gegen die sich die Gewalt der Gegner der Juden / Judäer richtet. Auch R. Kessler weist darauf hin: „Lediglich ein Korrektor des Codex Sinaiticus und Origenes mit Asteriskus ergänzen nach dem Hebräischen...“²³

3.2 Codex Sinaiticus

Nachdem nun Teile des Codex Sinaiticus im Internet zugänglich gemacht worden sind, lässt sich eine Textstelle wie Est 8,11 sozusagen am Original noch einmal genauer prüfen.²⁴ Sieht man sich die entsprechende Textstelle im Sinaiticus an, so entspricht zwar dort der Befund insofern der von Rahlfs edierten Septuaginta, als jener in der Textkolumne weder die Infinitive, noch die Wendung „Kinder und Frauen“, noch etwas von Beute machen notiert. Sieht man sich aber nun die Folioseite des Sinaiticus mit Est 8,11 insgesamt an, so handelt es sich bei der so genannten Ergänzung „*πασαν δυναμιν λαου και χωρας τους θλιβοντας αυτους νηπια και γυναικας και τα σκυλα αυτων εις προνομην*“ letztlich nicht um eine Korrektur, sondern um eine – mit Bezug auf

²² Vgl. Kessler, Juden, 340.

²³ Kessler, Juden, 340.

²⁴ Vgl. www.codexsinaiticus.org.

den hebräischen Text – ergänzende Glosse. Denn bei einem „corrector“, so das Sigel in der Septuaginta (S^c), handelt es sich nach Auskunft der Rahlfschen Septuaginta um jemanden, „welcher einen ursprünglich in der Hs. vorhandenen und noch erkennbaren Text durch einen anderen Text ersetzt hat.“²⁵ Somit ist vielmehr jene Ergänzung, wie sie auch im kritischen Apparat jener Septuagintaausgabe zu Est 8,11 nachgelesen werden kann, im wahrsten Sinne des Wortes in Form einer Randnotiz angebracht worden und ist entsprechend zu werten. Sieht man sich die entsprechende Textkolumne im Sinaiticus ganz genau an, so sind hinter dem Wort ΒΟΥΛΟΝΤΑΙ zwei Zeichen erkennbar, die auf die am Foliorand vorgenommene Textergänzung hinweisen. Daher lässt sich zumindest soviel sagen, dass die Schreiber des Codex Sinaiticus bei Est 8,11 den Textpassus *πασαν κτλ.* nicht in die Textkolumne selbst aufgenommen haben. Über die Gründe kann spekuliert werden. Lag es an der hebräischen Vorlage? Haben sie den betreffenden Passus übersehen? Kannten sie ihn überhaupt oder wollten sie den Text in Est 8,11 gar „entschärfen“? In diesem Zusammenhang fällt auf, dass der von uns so genannte textergänzende Glossator nicht auf die drei in der hebräischen Textfassung stehenden Infinitive in irgend einer Weise hinweist, die an sich ansonsten im Hebräischen gut bezeugt sind, oder diese vergleichbar wie den Passus *πασαν κτλ.* am Seitenrand hinzugefügt hat. Dies könnte durchaus die Vermutung aufkommen lassen, dass jene Infinitive im Sinaiticus vielleicht deshalb sowohl in der Textkolumne als auch am Rand ausgespart oder unterlassen worden sind, weil sie kurz vor Beginn der Bekanntgabe des Erlasses, der in der Septuaginta und im Codex Sinaiticus auf Est 8,11 folgt, als den Tenor desselben störend angesehen worden sind (vgl. Est 8,12h.s). Einen Widerhall vielleicht finden jene Infinitive insofern in Est 8,12x, als es dort heißt: „Jede Stadt oder Provinz, alle zusammen, die nicht danach handelt, wird durch Schwert und Feuer mit Zorn aufgezerzt werden.“ Im Unterschied zum hebräischen Text von Est 8,11 ist in Est 8,12x jetzt von keiner Personengruppe wie Volk mehr direkt die Rede, gegen die sich die Gegenwehr der Juden / Judäer gegebenenfalls richte, sondern allein von unpersonlichen Größen wie Stadt und Provinz, wenngleich diese auch metaphorisch gemeint sind. Zumindest ist ein solcher Text gegenüber Est 8,11 (BHS) abgeschwächer.

²⁵ Rahlfs, Septuaginta, XVI.

4. Fazit

Die Untersuchung von R. Kessler, die sich auf die von R. Gordis gestützt hat, belegt, dass die Übersetzung von Est 8,11 in den meisten deutschsprachigen Übersetzungen – so z.B. auch in der Einheitsübersetzung – nicht korrekt und zudem sinnverkehrend ist. Eine Stütze für die von Kessler und auch für die in diesem Artikel vorgeschlagene Übersetzung bildet der Codex Sinaiticus. Ein Problem besteht jedoch darin, dass von den antiken griechischen Bibelübersetzungen allein der Codex Sinaiticus jene Übersetzungsvorschläge deckt. Zudem kommt erschwerend bei diesem so äußerst wichtigen antiken Textzeugen hinzu, dass es sich beim Passus $\pi\alpha\sigma\alpha\nu\ \kappa\tau\lambda.$ in Bezug auf Est 8,11 im strengen Sinne um keine Textkorrektur, sondern um eine ergänzende Glosse am Rand der betreffenden Textkolonne handelt, die vermutlich von späterer Hand mit Blick auf eine hebräische Vorlage hinzugefügt worden ist. Außerdem hat der Glossatorkreis die Infinitive „zu erschlagen, zu ermorden und auszurotten“ in keiner Weise berücksichtigt oder berücksichtigen können / wollen. Auch dies gilt es gleichermaßen zu notieren. Wer also zu recht die Glosse des Codex Sinaiticus zu Est 8,11 mit Bezug auf den hebräischen Text als frühen Beleg dafür anführt, dass „Kinder und Frauen“ nicht als potentielle Opfer der Juden / Judäer aufgelistet werden, der muss auch die im Sinaiticus bei Est 8,11 in keiner Weise verzeichneten Infinitive als Leerstelle benennen. Denn es könnte die Vermutung aufkommen, dass jene Infinitive ganz bewusst nicht aufgenommen worden sind, da sie den Tenor des Erlasses von Est 8,12a-x stören könnten. Dies ist zwar beim Passus $\pi\alpha\sigma\alpha\nu\ \kappa\tau\lambda.$ nicht der Fall, aber vielleicht wollten die Schreiber der Textkolonnen des Sinaiticus auch den Gegnern der Juden nicht unterstellen, dass jene „Kinder und Frauen“ zu töten beabsichtig(t)en – vielleicht auch wider besseres Wissen.

Vor dem Hintergrund schließlich, dass im Oktober 2005 die Deutsche Bischofskonferenz beschlossen hat, die Einheitsübersetzung einer Revision zu unterziehen, wird dabei nichts desto Trotz ebenso Est 8,11 einer „Revision zu unterziehen“ sein. Dies gilt letztlich aber auch für andere deutschsprachige Übersetzungen.²⁶

²⁶ Von den neuesten deutschsprachigen Bibelübersetzungen ragt in diesem Punkte die „Bibel in gerechter Sprache“ positiv hervor. In ihr wird Est 8,11 vor dem Hintergrund der hebräischen Textgrundlage wie folgt übersetzt: „dass der König den Jüdinnen und Juden in jeder einzelnen Stadt die Erlaubnis gab, sich zu versammeln und für ihr Leben einzutreten. Ihnen wurde genehmigt, alle Schlägertruppen von Volk und Provinz auszurotten, zu erschlagen und zu vernichten, die sie, Kinder und Frauen bedrängen würden, und ihre Habe zu plündern.“ Hingegen die neue Zürcher Bibel von 2007 reiht sich bezüglich Est 8,11 in herkömmliche Übersetzungen ein.

Summary

The study of R. Kessler had shown, that the translation of Est 8,11 isn't correct and moreover nonsensical in most of the German translations e.g. the so-called Einheitsübersetzung. As Kessler suggests, the Codex Sinaiticus should serve as a support for a correct translation. The problem consists in the fact that of all the other antique Greek translations only the Codex Sinaiticus confirms Kessler's suggestion.

To make matters worse, this section $\pi\alpha\sigma\alpha\nu\ \kappa\tau\lambda.$ of this antique document, which relate to Est 8,11, isn't a textual correction but a supplementary marginal note, obviously added later in regard of a Hebrew presentation. Besides this fact the circle of commentators (glossator) hadn't or couldn't take into consideration in any way the infinitive "to destroy, to slay, and to exterminate".

Therefore the presumption could arise, that these infinitives were not taken up deliberately because they could disturb the tenor of the decree, written in Est 8,12a-x, which isn't the fact in the passage $\pi\alpha\sigma\alpha\nu\ \kappa\tau\lambda.$

Zusammenfassung

R. Kessler hat gezeigt, dass die Übersetzung aus dem Hebräischen von Est 8,11 in den meisten deutschsprachigen Übersetzungen problematisch ist. Dies vermag der Codex Sinaiticus zu stützen, der aber diesbezüglich ein singulärer antiker griechischer biblischer Textzeuge ist. Näherhin aber handelt es sich beim Passus $\pi\alpha\sigma\alpha\nu\ \kappa\tau\lambda.$ in Bezug auf Est 8,11 nicht um eine Textkorrektur, sondern um eine Glosse, die vermutlich später hinzugefügt worden ist. Zudem fehlen im Sinaiticus die Infinitive „zu erschlagen, zu ermorden und auszurotten“. Es kann vermutet werden, dass diese Infinitive ganz bewusst nicht berücksichtigt worden sind, da sie im Kontext des Erlasses von Est 8,12a-x dessen Tenor stören könnten, was beim Passus $\pi\alpha\sigma\alpha\nu\ \kappa\tau\lambda.$ nicht der Fall ist.

Bibliographie

- Codex Sinaiticus <<http://www.codexsinaiticus.org>> (13.09.2008)
 de Wette, W.M.L., Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments, Berlin ³1840.
 Gordis, R., Studies in the Esther Narrative, in: JBL 95 (1976) 43-58.
 Kaiser, O., Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ereignisse und Probleme, Gütersloh 1969.
 Kessler, R., Die Juden als Kinder- und Frauenmörder? Zu Est 8,11, in: Blum, E. / Macholz, C. / Stegemann, E.W. (Hg.), Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte, FS Rolf Rendtroff, Neukirchen-Vluyn 1990, 339-345.
 Kossmann, R., Die Esthernovelle. Vom Erzählten zur Erzählung. Studien zur Traditions- und Redaktionsgeschichte des Estherbuches (VT.S 79), Leiden / Boston / Köln 2000.
 Kuhl, C., Die Entstehung des Alten Testaments (Sammlung Dalp 26), München 1953.
 Luther, M., WA.TR I, Weimar 1912.

Rahlfs, A., Septuaginta, Stuttgart ²1979.

Reuß, E., Geschichte der heiligen Schriften des Alten Testaments, Braunschweig ²1890.

Ringgren, H., Das Buch Esther, in: Ringgren, H. / Weiser, A. (Hg.), Das Hohe Lied, Klagelieder, Das Buch Esther (ATD XVI/2), Göttingen 1958.

Striedl, H., Untersuchung zur Syntax und Stilistik des hebräischen Buches Esther, in: ZAW 55 (1937) 73-108.

Wacker, M.-Th., Ester. Jüdin. Königin, Retterin, Stuttgart 2006.

Zenger, E., Das Buch Ester, in: Zenger, E. u.a. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart ⁶2006, 302-311.

Thomas R. Elßner

Von-Witzleben-Str. 17

56076 Koblenz

Deutschland

E-Mail: KathMilPfarramtKoblenzIII@bundeswehr.org

Zur Edition einer Inschrift des Assyrenkönigs Tukulti-Ninurta I.

Manfred Görg

Vor fast 20 Jahren habe ich eine bis dahin unbekannte komplette Fassung der sogenannten „Großen Inschrift Tukulti-Ninurtas zum Neuen Palast in Assur“ mit vorläufiger Transkription und Übersetzung sowie einer knappen Kommentierung veröffentlicht, zusammen mit zehn großformatigen Fototafeln mit dem Ziel, vor allem den Fachassyriologen und Vertretern der Nachbardisziplinen die weitere wissenschaftliche Bearbeitung des Textes zu ermöglichen¹.

In der Assyriologie ist diese Edition keineswegs unbeachtet geblieben, eine eingehende Behandlung und Auswertung des Gesamttextes über meine Beobachtungen hinaus ist jedoch bis in die jüngere Vergangenheit nicht geschehen. Erst soeben hat der Assyriologe M.P. Streck eine erheblich weiter greifende Kommentierung vorgelegt², die hinwieder eine Kurzanzeige in der Zeitschriftenschau der ZAW durch J. van Oorschot gefunden hat³. Da von Oorschot hier von einer „Neuedition nebst kritischer Korrektur der durch M. Görg 1989 besorgten Edition“ spricht, möchte ich mir erlauben, einige Bemerkungen meinerseits zur Klarstellung nachzutragen.

An keiner Stelle seiner begrüßenswerten Ausführungen spricht Streck von einer „Neuedition“, sondern von der „Edition Görg“, der er keine Neuausgabe der Inschrift entgegengesetzt hat. Stattdessen hat sich Streck mit gutem Grund nur auf die von mir publizierten Fototafeln der Inschrift einlassen können, ohne diese in einer eigenständigen Bestandsaufnahme des Originals näherhin beschreiben zu können. In einem Internet-Kommentar zu seinen Lehrveranstaltungen hat er sogar die ausgezeichnete Qualität der Aufnahmen hervorgehoben. Überdies hat er keineswegs eine vollständig neue Transkription des Textes vorgelegt, sondern lediglich die von mir vorgenommene und vorgeschlagene Lesung einzelner keilschriftlicher Zeichen bzw. Zeichengruppen korrigiert bzw. Alternativlesungen eingebracht. Dazu hat er eine sprachlich überarbeitete Wiedergabe der ganzen Inschrift gegeben, die sich von der von mir vorgenommenen primär dadurch unterscheidet, dass sie nicht an der Zeilenbrechung im Original orientiert ist, wie ich sie praktiziert und bereits im kritischen Blick auf die genuine Übertragungsweise von A. Kirk Grayson⁴ postuliert habe⁵, um

¹ Görg, *Zeitgenosse*, 197-225 (mit Tafel 31-40). Vgl. auch Görg, *Besprechung*, 275.

² Streck, *Inschrift*, 145-165.

³ van Oorschot, *Anzeige*, 442.

⁴ Grayson, *Rulers*, 231-239.271-312 (Microfiches 3/4.4/4).

dem Nicht-Assyriologen den Vergleich der Übersetzung mit dem Grundtext zu erleichtern. Gegen eine flüssig lesbare Übertragung der Inschrift im Anschluss an die zeilenorientierte und damit nach Möglichkeit unmittelbare Darbietung von Transliteration und Übersetzung habe ich natürlich keinerlei Einwendungen zu erheben.

Was nun die Originalität der Korrekturen durch Streck betrifft, die Oorschot „kritische Korrekturen“ (sic!) nennt, sei darauf hingewiesen, dass Streck zwar die nicht auf Einzelheiten eingehende grundsätzliche Stellungnahme von Röllig⁶ mit dessen Verbesserungsvorschlägen zu meiner Edition erwähnt, nicht aber die Korrekturen und Erwägungen von W. Schramm, die dieser innerhalb seiner Besprechung des oben genannten Werkes von Grayson im „Archiv für Orientforschung“ analog zum Verfahren von W. Röllig „versteckt“ hat⁷. Ein erheblicher Teil der von Streck eingebrachten Verbesserungen ist hier bereits vorgenommen worden, so dass sich eine Wiederholung erübrigt hätte. Die von Schramm und Streck unabhängig voneinander benannten Korrekturen zu meiner Präsentation des VIII Kolumnen mit insgesamt 280 (!) Zeilen umfassenden Keilschrifttextes seien hier nochmals zusammengestellt:

I,6 *ki-niš* statt *ki-niš*; I,7 *i-di-nu-šú* statt *i-di-nu-šu*; I,34 *šá-aḫ-ta-ku-ma* statt *šá aḫ-ra-tuš-šu*; I,35 *kúl-la* <at> statt *kúl-la*.

II,14 *ina šur MAN-ti-ia* statt *la i-šu-u Aš-šur MAN-ti-ia*; II,22 *ana IGI* statt *ana LIM*.

III,4 *ma-li-ki-šú* statt *ma-li-ki-šu* III,33.36 *GU.ŠUR* statt *gu-šur*. III,36 *šá-<a>-ra-mu* statt *šá a-ra-mu*.

IV,34 *pu-luḫ-ti-ia* statt *pa-luḫ-ti-ia*.

V,18 *Šá-si-lam(!)* statt *Šá-si-li*; V,28 *ši-di* statt *ID*; V,30 *ku-du-ur-ru(!)* statt *ku-du-ur-su*

VI,14 *ú-né-kir₆* statt *ú-né-kir*; VI, 28 *É EZEN-at* statt *É*; VI,32 *ú-šek-lil* statt *u-šek-qir*.

VII,7 *aš-ri* statt *aš-ri* VII,11 *e-ḫa-sa-sa-ma* statt *e-ḫa-sa-sa-ni-ma* VII,29f. *É.GAL ši-a-ti lem-né-ti il-te-ne'u* statt *É.GAL-li a-di ši-ni-ti il-te-ne'i*; VII,36 *te-še-e* statt *bu-še-e*; VII,38 *li-du-ú* statt *li gab-ú*.

VIII,12 *si-ni-sa-niš* statt *si-ni-sa-niš*.

Schramm und Streck bieten jeweils über diese gemeinsamen Verbesserungen, die ich dankbar zur Kenntnis nehme, noch einige weitere Vorschläge an, kommen aber dabei aber nicht zu einer deckungsgleichen Alternative. Es sei

⁵ Vgl. Görg, Besprechung, 274-276.

⁶ Röllig, Besprechung, 144-145.

⁷ Vgl. Schramm, Besprechung, 122-123, worauf ich in Görg, Besprechung, 275, eigens hingewiesen habe.

daher vorerst der Fachdiskussion überlassen, die nötige Klärung der Einzelfälle herbeizuführen. Von besonderem Wert sind jedoch die Beobachtungen Streck's (bzw. von Chr. Hess) zu den syntaktisch-semanticen Verhältnissen, zu den Assyriasmen, Mittelbabylonismen und Archaismen, die zur Feststellung eines „Nebeneinander“ der Sprachformen führen. Zur weiteren Interpretation gehört Streck's instruktive Behandlung des Bauberichtes und der sachlichen Probleme desselben wie auch das vergleichende Studium der meines Erachtens auch für die alttestamentliche Exegese bedeutsamen Fluchformulierungen in der Inschrift und in verwandten Texten.

Abschließend sei noch die Bemerkung erlaubt, dass bereits meine Edition nicht ganz „ohne Kommentar und Auswertung“⁸ ausgekommen ist, dass über meine einschlägigen Angaben⁹ hinaus ausdrücklich die Absicht erklärt wurde, weiterhin eigene „Detailbeobachtungen und Einzelkommentare“ zur ‚Großen Inschrift‘, aber auch „Studien zur Literaturgeschichte der

Königsinschriften des Assyrekönigs“ in den „Biblischen Notizen“ veröffentlichten zu wollen¹⁰. Über die zwischenzeitlich auch anderenorts erschienenen eigene Beiträge und Bezugnahmen auf meine Edition hinaus darf ich mir diese Intention weiterhin vorbehalten.

Summary

The newly presented studies concerning the “Great Inscription of Tukulti-Ninurta I from his New Palace in Assur” by M.P. Streck (in WdO) do not offer a new edition of the whole inscription but give further important philological and semantic explications together with corrections of readings that are to some extent well known, added to the first presentation of the extensive inscription (ed. by M. Görg).

Zusammenfassung

Die jüngst in WdO erschienenen Studien von M.P. Streck zu einer 1989 erstmals publizierten vollständigen Fassung der „Großen Inschrift Tukulti-Ninurtas I. vom Neuen Palast in Assur“ (ed. M. Görg) stellen nicht eine „Neuedition“ (J. van Oorschot) dar, sondern eine teilweise mit bekannten Korrekturen einzelner Lesungen verbundene und vor allem in sprachlicher und inhaltlicher Hinsicht innovative Kommentierung zu Teilen der umfassenden Inschrift.

⁸ So Streck, Inschrift, 145.

⁹ Vgl. Görg, Zeitgenosse, 197-201.

¹⁰ Görg, Zeitgenosse, 201. Vgl. auch Görg, Besprechung, 275.

Bibliographie

- Görg, M., Ein weiterer Zeitgenosse: Tukulti-Ninurta I. von Assur, in: Görg, M. (Hg.), Beiträge zur Zeitgeschichte der Anfänge Israels: Dokumente – Materialien – Notizen: Ägypten und Altes Testament, II, Wiesbaden 1989, 197-225 mit Tafel 31-40.
- Görg, M. Besprechung von Grayson, Assyrian Rulers, in: ZA 82 (1992) 274-276.
- Grayson, A.K., Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (to 1115 BC): The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian Periods Volume I, Toronto / Buffalo, NY / London 1987.
- Röllig, W., Besprechung von Grayson, Assyrian Rulers, in: WdO 25 (1994) 144-145.
- Schramm, W., Besprechung von Grayson, Assyrian Rulers, in: AfO 36/37 (1989/90) 129-124.
- Streck, M.P., Die große Inschrift Tukulti-Ninurtas I. Philologische und historische Studien, in: WdO 37 (2007) 145-165.
- van Oorschot, J., Anzeige von: Streck, Inschrift, in: ZAW 120 (2008) 442.

Prof. (em.) Dr.Dr. Manfred Görg
Jenaer Strasse 4
80992 München
Deutschland
E-Mail: manfred.goerg@web.de

Zu einer Lesart und dem historischen Hintergrund des Fragments B der Stele von Tel Dan

Martin Staszak

1. Einleitung

Seit den Funden von insgesamt drei Fragmenten einer aramäischen Inschrift auf dem Tel Dan in den Jahren 1993 und 1994 durch Avraham Biran und Joseph Naveh¹ hat es um diese Bruchstücke eine lebhaftige Diskussion gegeben. Es handelt sich dabei um das zuerst gefundene Stelenfragment A (=A), das auch das größte ist, und um die nachfolgend entdeckten Stelenfragmente B₁ und B₂ (=B), deren Zusammengehörigkeit außer Frage steht. Fast mehr noch als die Schilderung kriegerischer Ereignisse waren dabei von besonderem Interesse die offenbare Erwähnung des „Hauses David“ (A 9),² die allgemeine Nennung Israels bzw. des Königs von Israel (A 4. 8. 12) und zwei Namensreste (B 7-8), von denen das erste auf *-RM* und das zweite auf *-YHW* endet. Somit legte sich die begründete Vermutung nahe, ein Dokument in Händen zu halten, das nicht nur die erste außerbiblische Erwähnung Davids und seiner Dynastie darstellt, sondern auch sonst neben den betreffenden Erzählungen des AT Nachrichten aus der Zeit der Aramäerkriege enthält.

Da mit einigen Ergänzungen alle drei Fragmente ein Ganzes zu bilden schienen, ergab sich für die Entdecker und Erstherausgeber³ sowie für die meisten Forscher ein durchgehender Text, der von verschiedenen kriegerischen Auseinandersetzungen sprach und zugleich deren religiösen Deutungshorizont zu bieten schien. Historisch deutete der Text auf den Aramäerkönig Hasael als Autor der Stele und aufgrund der erwähnten Namensfragmente auf Joram von Israel und Ahasja von Juda als seine Zeitgenossen. Bedenken gegen diese Zu-

¹ Biran / Naveh, Stele Fragment, Biran / Naveh, Tel Dan.

² Von verschiedenen Autoren wurde bestritten, dass die Stele von Tel Dan David und sein Haus erwähne. Man dachte an einen Ortsnamen oder an ein Epitheton für Jahwe („der Geliebte“). Eine Zusammenfassung der Diskussion findet sich bei Dietrich, *dāwīd*.

³ Die Erstveröffentlichung der beiden B-Fragmente durch Biran / Naveh, Tel Dan, 10-13 mit Textergänzungen, die sich aufgrund ihrer Anordnung der Fragmente A und B nahe legten, war hier offenbar für die weitere Forschung von entscheidender Bedeutung.

ordnung der Stelenfragmente blieben vereinzelt,⁴ noch in der neuesten Auflage von KAI wird die weit verbreitete Zusammenschau vorgenommen.⁵

Die bisher umfangreichste Untersuchung zur Tel-Dan-Inschrift ist die Monographie von George Athas, die im Jahr 2003 erschienen ist. Eines ihrer wichtigsten Resultate ist eine neue Anordnung der Fragmente A einerseits und B₁ und B₂ andererseits, die dem materialen Befund gerecht wird.⁶ Es ist danach nicht mehr möglich, die Fragmente B als Fortsetzung des Textes von A zu verstehen; dies gilt unabhängig vom vertikalen Abstand, wie er nach Athas einmal zwischen A im oberen Teil und B gegen Ende der Stele bestanden haben soll (32 cm).

2. Zu den Verbformen in DAN B 3-5

Für die Übersetzung und Interpretation des Stelentextes hat diese neue Anordnung eine Reihe von Konsequenzen. In diesem Beitrag geht es um die Zeilen 3-5, die sich über die Fragmente B₁ und B₂ verteilen, teilweise sogar auf der Bruchstelle zwischen beiden liegen (Zeile 5). Diese Zeilen wurden bisher mit Zeilen 3-5 von Fragment A kombiniert, so dass ab B 3 gelesen wurde:

„Und es drang der König von I[s](4)rael vornweg ein in das Land meines Vaters. [Aber] Hadad machte m[ich] zum König, (5) ja mich! Und Hadad zog vor mir her, [und] ich brach auf vo[n] sieben [...]“⁷

⁴ Becking, *Inscription*, 24. Becking argumentierte zutreffend mit dem unterschiedlichen Zeilenabstand in den Fragmenten A und B, zog daraus jedoch die Schlussfolgerung, es lägen zwei verschiedene Inschriften vor. Nach der Untersuchung von G. Athas, die aufzeigen konnte, dass es sich um nur eine Inschrift handelt, revidierte Becking seine These (Becking, *Stele*, 19).

⁵ Donner-Röhling, *KAI I*, 76 (Nr. 310).

⁶ Die Ausführungen zu dieser Anordnung finden sich in Athas, *Tel Dan*, 189-191. Hagelia, *Tel Dan*, 52-53 geht auf Athas' und Beckings Argumentation nur unzureichend ein und entschließt sich für die herkömmliche Zuordnung der Fragmente A und B Seite an Seite.

⁷ Mittmann, *Rätsel*, 48. Die leicht abweichende Übersetzung von Kottsieper, *Inscription* 178, lautet: „Da drang der König von I[s]rael in QDM ein, das im Lande meines Vaters liegt. [Aber] Hadad machte [mich] zum König, ja mich! Und Hadad zog vor mir her [und] ich brach na[ch] siebe[n] Tage[n] meines Herrschens auf.“ Eine alternative Lesart für Zeile 5 bietet Margalit, *Inscription*, 318: “[Consequently] did I free-myself (lit. ‘exit’) from the (contractual) oat[h (of fealty)] to (lit. ‘of’) my overlord (lit. ‘king’)”. Die Erwähnung vom „*mlky*“ kommt bei Margalit ebenfalls durch die vermutete Fortsetzung des Textes durch Zeile 6 von Fragment A zustande. Interessant ist jedoch seine Deutung der Buchstaben *sb* als „Eid“, wodurch keine nominale Ergänzung für das Numerale „sieben“ notwendig ist. Das problematische *'nh* am Beginn von A 5 wird von Margalit, *Inscription*, 319-320 nicht als Em-

Doch kann nach Athas' neuer Anordnung der Fragmente keine Verbindung mehr von B 3 zu A 4 geschlagen werden, so dass trotz fehlenden Worttrenners „König von Israel“ gelesen werden könnte (*mlk ... r' l*). Ferner kann das Eindringen Israels in aramäisches Gebiet (A 4) nicht mehr mit der Erhöhung des Autors zum König durch den aramäischen Gott Hadad (B 4) in einen Zusammenhang gebracht werden. Und endlich erscheint in der bisherigen Lesung und Übersetzung das Vorgehen Hadads (A 5) gleichsam als göttliches Vorbild für das Handeln des Autors in Zeile 5 des Fragments B, weshalb man an einen Aufbruch Hasaels dachte. Athas kommt wegen der neuen Anordnung der Fragmente in seiner Übersetzung denn auch zu einer anderen Deutung von B 5 (*[m] 'pq m [n] šb[']*) und schreibt: "b]raver than seven [kings".⁸

Der Text von Fragment B wird ohne den Kontext von Fragment A noch schwieriger als er ohnehin schon war. Eine Möglichkeit, ihn einer Deutung zugänglicher zu machen, soll hier durch die alternative Lesung der Verbformen in den Zeilen 3 und 5 vorgeschlagen werden.

Dass in Zeile 4 eine Form des Kausativstamms steht, ist allgemein anerkannt.⁹ Dasselbe kann jedoch auch für die Zeilen 3 und 5 angenommen werden. Zeile 3 liest: *wy ' l mlky*, was übersetzt werden kann: "But my king, [Hadad.] would come".¹⁰ Doch ließe sich die Form ebenso gut kausativ lesen: „er ließ eintreten / kommen“, „er brachte“. ¹¹ Subjekt könnte „mein König“ sein, doch ließe sich auch an ein ungenanntes, im Fragment nicht erhaltenes Subjekt denken, was bedeuten würde, dass *mlky* Objekt wäre, also: „Und er ließ die Könige

phase des vorangehenden und ergänzten *'yt'* verstanden, sondern als adverbialer Ausdruck: opportune, timely.

⁸ Athas, Tel Dan, 194. Auf S. 236 leitet er *'pq* nicht von *npq* ab, sondern sieht darin das Partizip *Pa'el* (das Mem als erster Buchstabe sei weggebrochen) von *'pq* = to be brave, determined.

⁹ *hmlk* = er machte zum König. Vgl. dazu auch Athas, Tel Dan, 234-235. Tropper, Anmerkungen, 489, möchte zu *wyhmlk* ergänzen (so auch Topper, Aramäisches *wyqtl*, 633 und Hagelia, Tel Dan, 62.76), doch ist das wegen des zu vermutenden Worttrenners, der vor dem *h* steht, wenig wahrscheinlich (siehe dazu auch Athas, Tel Dan, 234, der zudem vor dem Worttrenner die Reste eines Gimel, Heh oder Samek ausgemacht haben will).

¹⁰ Athas, Tel Dan, 194. Athas spricht sich 232-233 für die Ableitung von *'ll* und gegen die Ableitung von *'ly* aus, das nur phönizisch, punisch und hebräisch belegt sei. Hoftijzer / Jongeling, Dictionary, 852-853 teilen diese Ansicht, während Becking, Inscription, 25.28 (mit Verweis auf Donner / Röllig KAI II, 222 B, Zeile 35) das Lexem *'ly/'lh* in Anschlag bringt und übersetzt: "My king rose". Zwar lässt sich die Frage nicht abschließend beantworten, doch gehe ich von dem Lexem *'ll* aus, da die Bedeutung „eintreten, kommen“ (bzw. der Kausativ) einen besseren Kontext ergibt und das Wort für „aufsteigen“ nach A 2 eher *slq* zu sein scheint (Athas, Tel Dan, 232).

¹¹ Belege bei Hoftijzer / Jongeling, Dictionary, 856-357.

von ... kommen“ bzw. „er brachte die Könige von ...“ Da es sich um einen offensichtlich kriegerischen Kontext handelt und in den Zeilen 7 und 8 die Namensfragmente zweier Könige vermutet werden können, würde sich dieser Constructus Plural besser in den Kontext fügen als die bisherige Deutung des Wortes *mlky* auf Hadad. Dies umso mehr, als in Zeile 4 offenbar Hadad selber den Stelenauteur zum König macht. Etwas Analoges gilt für [ʾ]sry in B 6 (s. die folgende Übersetzung).

In Zeile 5 liegt eher eine Form des Verbs *npq* als eine des Verbs *ʾpq* vor. Die vorliegenden Buchstaben *ʾpq* haben oft an eine Form der Präfixkonjugation in der 1. Person Singular des Qal (Grundstamms) denken lassen: „[und] ich ging hinaus“¹² bzw. „[und] ich brach auf“.¹³ Die Schwierigkeit besteht dann nur in der weiteren Übersetzung. Es muss regelmäßig ein Aufbruch von sieben Ausgangspunkten angenommen werden.¹⁴ Deutet man die Form als Präfixkonjugation des Kausativstamms, ergibt sich zumindest ein akzeptabler Sinn des Satzfragments: „[und] ich nahm von sieben / siebzig fort“.¹⁵

3. Notizen zur Präfixkonjugation des Kausativstamms im Altaramäischen

Die Durchsicht der Verbformen belegt, dass im frühen Aramäisch das Morphem *h* in der Präfixkonjugation des Kausativstamms teilweise elidiert wurde, teils jedoch auch nicht. Erhalten geblieben ist es eindeutig in der Form *yhga*^c von *ng*₁ (im Kausativstamm „fortnehmen, entfernen“),¹⁶ im Partizip *mhnht* von *nht*₁ (als Kausativ „niedersetzen, absenken“),¹⁷ in der 2. Person *wlthrm* (*w* und Negation *l*) von *rwm*₁ (nur als Kausativstamm belegt „erheben“)¹⁸ oder der suffigierten Form der 2. Person *thšbhm* bzw. der 1. Person *ʾhšb* von *šwb* (kausativ: „zurückkehren lassen, zurückbringen“).¹⁹

¹² So Tropper, Aramäisches *wyqt*, 633.

¹³ So Mittmann, Rätsel, 48, und Kottsieper, Inschrift, 178.

¹⁴ Kottsieper, Inschrift, 178 übersetzt temporal: „nach sieben Tagen meines Herrschens“.

¹⁵ Belege bei Hoftijzer / Jongeling, Dictionary, 742-743.

¹⁶ Donner / Röllig, KAI I, 202 B, Zeile 16.19 (Inschrift aus Afis); dazu Hoftijzer / Jongeling, Dictionary, 715

¹⁷ Donner / Röllig, KAI I, 309, Zeile 2 (Bilingue aus Tall Faḫāriye), Hoftijzer / Jongeling, Dictionary, 726 mit der akkadischen Parallele *mu-šá-az-nin*. Der Übersetzungsvorschlag zu dieser Stelle in Koehler / Baumgartner, HALAT, 1746, lautet anhand dieser Parallele zutreffend „ausschütten, herabschütten“.

¹⁸ Donner / Röllig, KAI I, 224, Zeile 5 (dritte Stele von Sfire).

¹⁹ Donner / Röllig, KAI I, 224, Zeile 6.20.

Andere Formen, in denen kein Kausativmorphem *h* vorkommt, werden als Grundstamm (Qal), als Doppelungsstamm (Pa'el) oder als Kausativstamm (Haph'el) gedeutet. Beispiele dafür sind: *yzkr* (von *zkr*₁) in dem Samal-Text der Panammuwa-Inschrift (KAI 214, Zeile 16-17), also „in Erinnerung bringen“²⁰. Der rituelle Kontext legt hier ein solches kausatives Verständnis näher als eine Qal-Form. In derselben Inschrift (Zeile 28) findet sich die Form *yqm*, die hier eindeutig der Kausativstamm von *qwm* ist, folglich mit „aufrichten“ übersetzt werden muss.²¹

Außerhalb der Samal-Texte des Altaramäischen findet sich in der zweiten Stele aus Sfire (KAI 223 B) in Zeile 8 die Wendung *wyb' wyzqn*. Für gewöhnlich wird die zweite Form von der Wurzel *zqn* abgeleitet, so dass übersetzt wird: „(einer meiner Söhne spricht: ich will mich auf den Thron meines Vaters setzen) denn er stammelt und ist alt“.²² Doch kann *nb'* („sprudeln“) durchaus, wie in Ps 94,4, als Hilfsverb aufgefasst werden, so dass das Zitat mit „setzen“ beendet wäre und ohne Subjektwechsel übersetzt werden könnte: „(einer meiner Söhne spricht: „ich will mich auf den Thron meines Vaters setzen“), und fügt mir frech Schaden zu“. *wyzqn* wäre jetzt die suffigierte (1. Person Singular) Präfixkonjugation des Kausativstamms von *nzq*₁ (Grundstamm „Schaden erleiden“, Kausativstamm „schädigen“).²³

Einige Belege der dritten Stele von Sfire (KAI 224) ergänzen das bisherige Bild: in Zeilen 2-3 kommen zwei Formen der 3. Person Singular und eine Form der 2. Person Singular der Präfixkonjugation des Kausativstamms des Lexems *skr*₁ mit erhalten gebliebenem *h* vor. Zwischen den beiden Vorkommen der 3. Person steht – ohne *h* – *yskr*, das im Kontext ebenfalls nur eine Haph'el-Form sein kann („er soll ausliefern“). Man wird hier weiterhin mit Segert von einem phonetischen Prozess sprechen können, der zur Elision des *h* geführt hat, zuerst in intervokalischer Stellung, die bei der Präfixkonjugation und beim Partizip ge-

²⁰ Übersetzung von Donner / Röllig, KAI II, 215.

²¹ Donner / Röllig, KAI II, 216.222. Die beiden Vorkommen von *yršy* in den Zeilen 27-28 („veranlassen, erlauben, Macht haben“) sind zu unsicher in ihrer grammatischen Zuordnung, als dass sie wirkliche Beweiskraft haben könnten (dazu auch Hoftijzer / Jongeling, Dictionary, 1086). Doch legt sich ein kausatives Verständnis zumindest nahe, wie denn auch Donner / Röllig, KAI II, 216, übersetzt: „Zerstörung veranlassen“. Wegen der unsicheren Worttrennung und Übersetzung in Zeile 22 der dritten Sfire-Stele (Donner / Röllig, KAI I, 224) bleibt hier das Verb *hlp*₁ unberücksichtigt (vgl. dazu Hoftijzer / Jongeling, Dictionary, 376).

²² Donner / Röllig, KAI II, 259.

²³ Hoftijzer / Jongeling, Dictionary, 339.724 (mit Angabe der Quelle für diesen Vorschlag). Es ist allerdings zuzugeben, dass es in der Bedeutung des Verbs *nzq* einige Unsicherheiten gibt (dazu auch Koehler / Baumgartner, HALAT, 1745).

geben ist.²⁴ Wahrscheinlich sollten in der Schrift die Formen durch *h* verdeutlicht werden, was in der gesprochenen Sprache nicht notwendig war. Der Schreiber vergaß in diesem einen Fall das Prinzip und schrieb, was er sprach. Für Zeile 17 kann bei der Form *y^c brnh* etwas Ähnliches angenommen werden („er will ihn beseitigen“). Durch die suffigiierte Form wird auch ohne *h* klar gestellt, dass es sich nicht um den Grundstamm mit der intransitiven Bedeutung „vorübergehen“ handeln kann.

So bleibt festzuhalten, dass im Altaramäischen die Grenzen fließend sind und sogar innerhalb desselben Dokuments (KAI 224) die Präfixkonjugation des Kausativstamms mit und ohne *h* erscheinen kann. Zwar wurde öfters der Eindeutigkeit der Formen mit *h* der Vorzug gegeben (im offiziellen Aramäisch ohnehin), doch konnte dieses Prinzip auch durchaus verlassen werden, so dass sich auch schriftlich niederschlug, was offensichtlich als phonetischer Prozess (partiell) im Gange war,²⁵ nämlich die Elision des Kausativmorphems *h*.

4. Übersetzung von Fragment B der Tel-Dan-Stele

1. Und [] schnitt / bestimmte
2. [Bei] seinem Kämpfen gegen/in
3. Und er ließ die Könige von [] kommen
4. Es machte Hadad [mich] zum König²⁶
5. [und] ich nahm von sieben / siebzig fort
6. mein Gefangener / meine Gefangenen / Gefangene von []
7. -RM, Sohn des []
8. -YHW, Sohn des []

²⁴ Segert, AAG, 120.

²⁵ Die Beobachtungen von Tropper, Kausativstamm, 15-16, über den Schwund des Kausativmorphems *h* in intervokalischer Stellung zeichnen die Sprachtypologie nach, von der der faktische Sprachgebrauch abweichen kann. Nach Tropper ist die Bildungsweise ohne *h* als die jüngere anzusehen, die mit *h* als die ältere, die sich im Aramäischen noch sehr lange gehalten habe. Dem ist durchaus zuzustimmen, doch scheinen mir für den etwas schwankenden Gebrauch des Kausativmorphems gerade im Altaramäischen neben den typologischen auch die erwähnten praktischen Gründe von Bedeutung zu sein, die auf eine Vereindeutigung der geschriebenen Sprache abzielen, die wohl durch den phonetischen Prozess der Elision notwendig wurde.

²⁶ Becking, Insription, 26 meint, dass in der Wortfolge *hmlk hdd* "for syntactical reasons" Hadad nicht das Subjekt, sondern das Objekt sein müsse (28: "he made Hadad king"). Doch lassen sich in dem Samal-Text der ersten Panammuwa-Inschrift von Zincirli Beispiele für eine variable Wortfolge finden. Donner / Röllig, KAI I, 214, Zeile 2: *wntn bydy hdd* (und es gab in meine Hände Hadad); Donner / Röllig, KAI I, 214, Zeile 8: *wntn hdd bydy* (Hadad gab in meine Hände); Objekt ist beide Male *htr* (Zepter).

5. Rekonstruktion der historischen Ereignisse

Der historische Kontext ist nur schwer zu bestimmen. Es ist an erster Stelle auffällig, dass erst gegen Ende der Stele, wo nach Athas Fragment B zu positionieren wäre, der Autor erwähnt, von Hadad zum König gemacht worden zu sein. Die in Fragment A erwähnten Taten (Tötung zweier Könige und eine Belagerung) müssten dann in die Zeit vor der Thronbesteigung des Autors verlegt werden, obwohl bereits in A 3 offenbar vom Tod seines Vaters berichtet wird. Eine andere Möglichkeit wäre, dass die Ereignisse nicht stringent in ihrer chronologischen Reihenfolge berichtet werden, sondern entweder repetitiv Geschehnisse, die einmal am Anfang der Stele erwähnt wurden und nicht mehr erhalten sind (Fragment A), gegen Ende des Stelentextes (Fragment B) nochmals erwähnt werden oder Probleme bei der Thronfolge und ihre Überwindung am Ende erwähnt werden, nachdem zuvor von Siegen gesprochen wurde. Klarheit wird man ohnedies erst durch das Auffinden weiterer Fragmente gewinnen können.

Zu rechnen ist auch mit einer dritten Möglichkeit: Dass sich der Stelenautor in A 3 auf seinen verstorbenen Vater beruft, dem er offenbar nachfolgte, ließ Athas zu Recht vermuten, es handle sich nicht um Hasael, der sich als Usurpator nicht auf seinen Vater hätte berufen können, sondern um dessen Sohn Bar Hadad II. Die von ihm besiegten Könige (A 6-9) wären dann Joahas in Israel und Joasch in Juda. Die Bedrückung durch die Aramäer Könige Hasael und seinen Sohn Ben-Hadad wird in 2Kön 12,18-19; 13,3 erwähnt. Der in 13,5 genannte Retter (ברושיט) wäre dann der Assyrer Adad-Narari III, der Bar Hadad Tribut auferlegte und dadurch das Aramäerreich schwächte (796 v.Chr.).²⁷ Bei einer Schlacht um Ramot-Gilead kam Joahas ums Leben, was in 1Kön 22 von Ahab berichtet wird, jedoch in diesen späteren Zusammenhang gehört.²⁸ Soweit wird man Athas in der Rekonstruktion der historischen Ereignisse folgen können.

²⁷ Darüber berichten die drei Inschriften Adad-nararis III, wobei der Aramäer König mit seinem als Eigennamen missverstandenen Ehrentitel „Mari“ genannt wird und deshalb anonym bleibt (Borger, TUAT I, 367-369).

²⁸ Zu den historischen Implikationen zusammenfassend Athas, Tel Dan Inscription, 289-292. Yamada, Aram-Israel, 618-619 kommt aufgrund der Zusammenschau der Fragmente A und B zu dem Schluss, dass kein Rückbezug zu Ahab hergestellt werden müsse, da *qtl* in der Stele nicht „töten“, sondern „to strike, defeat“ bedeute. Den Grund sieht er im Anschluss an Biran und Naveh in der Kombination, Lesung und Textergänzung von A 6 und A 8 mit B 8, in denen *qtl* vorkommt. Der Text heißt nach ihm: *w 'qtl [šb] 'n ml[kn]* = und ich tötete siebenzig Könige; beim zweiten Vorkommen des Lexems sei Ahasja das Objekt. Da die Tötung von siebenzig Königen unwahrscheinlich sei, sei nur die Verwundung und Besiegung gemeint, so dass Joram und Ahasja dann, dem biblischen Text entsprechend, von Jehu hätten getötet

Problematisch bleibt dann die späte Erwähnung, von Hadad zum König gemacht worden zu sein (B 4) und das Namensfragment in B 7, das zu keinem zeitgenössischen König weder in Israel noch in Juda passen will. Den sonst unbekanntem angeblichen Lokalfürsten Makbirram einzuführen, dessen Name auf Keramik von Hazor auftaucht, gleicht eher einer Verlegenheitslösung.²⁹

Angesichts der nur kleinen B-Fragmente können selbstverständlich in den Zeilen ab B 6 noch mehr Personennamen als nur die beiden erhaltenen Namensreste gestanden haben. Nimmt man für Zeile 7 den letzten Omriden, Joram, an, der laut 2Kön 8,28-29 mit Ahasja von Juda Ramot Gilead gegen Hasael verteidigt hat und dabei verwundet wurde, dann könnte in Zeile 8 eben jener Ahasja von Juda erwähnt sein; Zeile 2 könnte in irgend einer Form darauf Bezug nehmen. Es könnte auch ein späterer König gemeint sein, z. B. Amazja von Juda, wobei sich jedoch eine große Zeitspanne ergäbe (maximal 851-773). Es müsste sich in diesem Fall um eine Auflistung der feindlichen Könige über zwei Generationen (Hasael und Bar Hadad II) handeln.

Bleibt man für Fragment B jedoch innerhalb einer Generation, also bei Joram und Ahasja, dann wird man in die Zeit Hasaels verwiesen. Es könnte sich bei der Tel-Dan-Stele um einen Text handeln, der sich – wie viele andere Inschriften auch – über zwei Generationen erstreckt, diesmal jedoch nicht prospektiv (das Verhalten der Söhne), sondern retrospektiv. Nachdem Bar Hadad II seine Taten geschildert hat, wird gleichsam das Wort seinem Vater erteilt, dessen dubiose Machtergreifung dadurch gerechtfertigt wird. Dieser kann sich nicht, wie der Autor von A 2-3, auf seinen eigenen Vater berufen, sondern nimmt stattdessen in Anspruch, von Hadad zum König gemacht worden zu sein. 2Kön 8,7-15 könnte als eine Art „jahwisierte“ Version dessen angesehen werden, was der Aramäer von Hadad behauptet, wobei der getötete Vorgänger eher Hadad-*idri* als Ben Hadad hieß.³⁰ Elischas Besuch in Damaskus mit der ungeliebten „Königsproklamation“ zugunsten Hasaels, die im Zusammenhang der Jehu-Revolution steht, nimmt sich dann fast wie die biblische Version dessen aus, was sich in Zeile 3 andeutet: „Und er ließ die Könige von [] kommen“, wobei es sich um Klein- und Stadtkönige handeln kann und aus dem Stelentext nicht hervorgeht, ob das Kommen dieser Könige friedlich oder feindlich zu verstehen ist. Die Tel-Dan-Stele bietet in dieser Lesart einen Hinweis darauf,

werden können. Doch scheidet die Theorie bereits an der inzwischen überholten Anordnung der Textfragmente.

²⁹ Athas, *Inscription*, 292-293.

³⁰ Athas, *Inscription*, 289; diese Erkenntnis lässt sich jedoch bereits bei Würthwein, *Bücher*, 319 (mit Bezug auf M. Noth), nachlesen. Hentschel, 2 *Könige*, 36, denkt an einen Thronnamen Hadad-Esers.

dass es zu dem biblischen Text³¹ nicht nur einen akkadischen (Basaltstatue Salmanassars III),³² sondern auch einen aramäischen Hintergrundtext gab.

Weitere Konklusionen wird man aus dem sehr fragmentarischen Text ohnehin nicht ziehen können. Die vorgelegte Übersetzung und Interpretation wollte lediglich das Spektrum der möglichen Textdeutungen erweitern.

Summary

The two fragments B₁ and B₂ of the Tel Dan stele cannot be read together with the bigger fragment A as a coherent text but are parts from the lower edge of the stele, whereas A comes from its upper edge. While the translation and interpretation of DAN B becomes more difficult by this an approach to the text may be possible by the causativ reading of the two imperfect forms in lines 3 and 5 (“And he let come the kings of []”; “[and] I took away from seven / seventy”). Together with the fragments of two names which may be those of Joram and Ahaziah, we can conclude that in fragment B king Hazael justifies his coup d’état claiming that the god Hadad made him king, whereas in fragment A his son Bar Hadad II speaks. Thus the Tel Dan stele seems to refer to aramaic traditions which possibly could have influenced the biblical story about Elisha who “proclaimed” Hazael king during his visit to Damascus (2Kgs 8,7-15).

Zusammenfassung

Die beiden Fragmententeile B1 und B2 der Tel-Dan-Stele können nicht mit dem größeren Fragment A als ein zusammenhängender Text gelesen werden, sondern sind als Bruchstück aus dem unteren Teil der Inschrift anzusehen, während A aus dem oberen Teil stammt. Die Übersetzung und Deutung von DAN B wird dadurch zwar schwieriger, doch kann ein Verstehenszugang dadurch gewonnen werden, dass die beiden Formen der Präfixkonjugation in den Zeilen 3 und 5 kausativ gelesen werden („Und er ließ die Könige von [] kommen“; „[und] ich nahm von sieben / siebzig fort“). Zusammen mit den

³¹ In seiner jetzigen Form setzt sich 2Kön 8,7-15 aus einem Grundtext (7-10a. 14-15), der die Genesungsverheißung für „Ben-Hadad“ und den Mord durch Hasael berichtet, und zumindest einer Erweiterung (10b-13) zusammen; Würthwein, Bücher, 318, und Hentschel, 2 Könige, 35-36, nehmen zwei Erweiterungen an. Der Grundtext geht in etwa mit der akkadischen Parallele zusammen, während die Erweiterung mit Elischas Erklärung, Jahwe habe ihm Hasael als König über Aram gezeigt, auf die Tel-Dan-Stele bzw. entsprechende aramäische Traditionen Bezug nehmen könnte. Mit diesem Hinweis auf mögliche Verbindungen zwischen den auf der Tel-Dan-Stele erwähnten Ereignissen und 2Kön 8,7-15 wird die sehr allgemeine Vermutung bei Hagelia, Tel Dan, 223 (“Its connection is primarily to 2Kings 8-10, but also other biblical references could be made.”) wesentlich konkretisiert.

³² „Hadadeser verschwand auf immer. Hasael, Sohn eines Niemand, bemächtigte sich des Thrones.“ Zitiert nach Borger, TUAT I, 365.

Namensfragmenten, die auf Joram und Ahasja deuten, ergibt sich die Vermutung, dass in Fragment B König Hasael zu Wort kommt und seine Machtergreifung durch die Behauptung rechtfertigt, Hadad habe ihn zum König gemacht, während in Fragment A sein Sohn Bar Hadad II spricht. Damit scheint die Stele auf aramäische Traditionen hinzuweisen, die im Hintergrund des Besuchs Elischas in Damaskus und der „Königsproklamation“ 2Kön 8,7-15 stehen könnten.

Bibliographie

- Athas, G., *The Tel Dan Inscription. A reappraisal and a New Interpretation* (JSOT.S 360), Sheffield 2003.
- Becking, B., *The Second Danite Inscription. Some Remarks*, in: BN 81 (1996) 21-30.
- Becking, B., *Does the Stele from Tel Dan refer to a Deity Bethel?*, in: BN 118 (2003) 19-23.
- Biran, A. / Naveh, J., *An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan*, in: IEJ 43 (1993) 81-98.
- Biran, A. / Naveh, J., *The Tel Dan Inscription: A New Fragment*, in: IEJ 45 (1995) 1-18.
- Borger, R., *Historische Texte in akkadischer Sprache*, in: Kaiser, O. (Hg.), TUAT I. Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte, Gütersloh 1982-1985, 354-410.
- Dietrich, W., *dāwīd, dōd und bytdwd*, in: ThZ 53 (1997) 17-32.
- Donner, H. / Röllig, W., *Kanaanäische und aramäische Inschriften I (= KAI I)*, Wiesbaden ⁵2002.
- Donner, H. / Röllig, W., *Kanaanäische und aramäische Inschriften II. Kommentar (= KAI II)*, Wiesbaden ²1968.
- Hagelia, H., *The Tel Dan Inscription. A Critical Investigation of Recent research on Its Palaeography and Philology* (SSU 22), Upsala 2006.
- Hentschel, G., *2 Könige* (NEB 11), Würzburg 1985.
- Hoftijzer, J. / Jongeling, K., *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions. I. ʾ - L*, (Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung, Der Nahe und Mittlere Osten 21), Leiden / New York / Köln 1995.
- Hoftijzer, J. / Jongeling, K., *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions. II. M - T* (Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung, Der Nahe und Mittlere Osten 21, Leiden / New York / Köln 1995).
- Koehler, L. / Baumgartner, W., *HALAT II. 𐤇 - 𐤏*, Leiden / Boston, MA ³2004.
- Kottsieper, I., *Die Inschrift vom Tell Dan*, in: Kaiser, O. (Hg.), TUAT. Ergänzungslieferung, Gütersloh 2001, 176-179.
- Margalit, B., *The Old-Aramaic Inscription of Hazael from Dan*, in: UF 26 (1994) 317-320.
- Mittmann, S., *Zwei „Rätsel“ der Mēs^c-Inschrift. Mit einem Beitrag zur aramäischen Steleninschrift von Dan (Tell el-Qādi)*, in: ZDPV 118 (2002) 33-65.
- Segert, St., *Altaramäische Grammatik*, Leipzig ⁴1990.
- Tropper, J., *Aramäisches wayṭl und hebräisches wayyiqtol*, in: UF 28 (1996) 633-645.

- Tropper, J., Der ugaritische Kausativstamm und die Kausativbildungen des Semitischen. Eine morphologisch-semantische Untersuchung zum Š-Stamm und zu den umstrittenen nicht-sibilantischen Kausativstämmen des Ugaritischen (ALASP 2), Münster 1990.
- Tropper, J., Paläographische und linguistische Anmerkungen zur Steleninschrift aus Dan, in: UF 26 (1994) 487-492.
- Würthwein, E., Die Bücher der Könige. 1. Kön. 17 - 2. Kön. 25 (ATD XI/2), Göttingen 1984.
- Yamada, Sh., Aram-Israel Relations as Reflected in the Aramaic Inscription from Tel Dan, in: UF 27 (1995) 611-625.

Martin Staszak
Erwinstraße 25
79102 Freiburg
Deutschland
E-Mail: martin_staszak@web.de

Über den wissenschaftlichen Umgang mit den aramäischen Papyri und Ostraka von Elephantine

Anke Joisten-Pruschke

Der Beginn meiner wissenschaftlichen Beschäftigung mit den aramäischen Papyri und Ostraka aus Elephantine liegt mittlerweile mehr als zwei Jahrzehnte zurück. Faszinierende Einblicke in die kulturellen, religiösen und sozialen Verhältnisse der Juden von Elephantine sowie die politische Situation in Ägypten während der Achämenidenzeit gaben der Arbeit an diesen Dokumenten stets neuen Auftrieb. Erheblich behindert wurde die Arbeit allerdings durch die methodisch schwachen Editionen der Papyri und Ostraka im *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*¹ durch Bezalel Porten und Ada Yardeni, die mittlerweile als wissenschaftliche Standardeditionen der Papyri und Ostraka gelten und meist zitiert werden, ohne sie zu hinterfragen. In diesem Aufsatz werde ich daher folgende Themen besprechen:

- die methodischen Schwächen des *Textbook of Aramaic Documents*;
- damit zusammenhängend generelle Gedanken zur Textwiedergabe dieser Dokumente;
- desweiteren ist seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts durch Grabungen auf Elephantine (nach 1911) und Wiederentdeckungen von Textzeugen in Museen und Bibliotheken ein Textzuwachs zu verzeichnen. Gerade die Arbeit an den bis Anfang der 70er Jahre unveröffentlichten Fragmenten des Ägyptischen Museums Berlin (West), der Staatlichen Museen Berlin (Ost) und des Ägyptischen Museums Kairo hat in den letzten 37 Jahren maßgeblich zur Erweiterung des Textbestandes beigetragen. Offene Fragestellungen in Bezug auf den Textzuwachs werden in diesem Aufsatz angesprochen werden.
- Verblieb Cowley² bei der ersten Gesamtausgabe aramäischer Papyri aus Ägypten beim ursprünglichen Textbefund der Herausgeber der Texte, so haben Porten, Porten / Greenfield² und Porten / Yardeni² zahlreiche Fragmente neu zusammengesetzt oder bislang unabhängige Fragmente miteinander verbunden. Damit entstanden neue Texte und damit auch „neue“ Dokumente. Diese neuen Dokumente sind von Porten entweder in zahlreichen unabhängigen Einzelpublikationen besprochen worden und dann ohne Kommentar ins *Textbook of Aramaic Documents* übernommen oder generell unkommentiert im *Textbook of Aramaic Documents* publiziert wor-

¹ Vgl. Porten / Yardeni im Abkürzungsverzeichnis im Anschluss an den Aufsatz.

² Siehe Abkürzungsverzeichnis.

den. Diese Neuzusammenstellungen und Neuzusammensetzungen werden aufgelistet und daran anknüpfend einige kritische Anmerkungen angefügt werden.

- Abschließend soll am Beispiel von Sachau-Papyrus 18 – der Tempelsteuerliste – gezeigt werden, dass ein erneuter Blick auf die Originale in den Museen zu neuen Schlussfolgerungen führen können.

Ein besonderes Problem des *Textbook of Aramaic Documents* besteht in Ada Yardenis zeichnerischen Wiedergaben der Papyri. Anhand von Papyrus Kairo Nr. 3429 (= Sachau-Papyrus 4, Tafel 5 = Ungnad³ 5 = Cowley 17 = Porten / Yardeni A6.1) wird das Problem im Folgenden exemplarisch aufgezeigt. In Abb. 1 auf der folgenden Seite findet sich eine Kopie der Handzeichnung Yardenis zu Papyrus Kairo Nr. 3429, während Abb. 2 auf der nächstfolgenden Seite ein Foto des Papyrus gemäß der Sachau-Tafel zeigt. Aus dem direkten Vergleich der Handzeichnung Yardenis mit dem Foto der Sachau-Tafel ergeben sich folgende Schwachpunkte:

1. Hell- und Dunkelfärbungen des Papyrus werden in der Handzeichnung nicht wiedergegeben. Auch Verblässungen der Tinte und kleinste Risse, die verschiedene Lesungen möglich machen, lassen sich mit dieser Methode nicht übertragen.
2. Verblasste Buchstaben werden von gut erhaltenen Buchstaben nicht unterschieden.
3. Oberhalb von Z. 1 sind Strukturen zu sehen, welche Schriftspurenreste bzw. Abdrücke von Faltungen sein können, aber von Yardeni nicht wiedergegeben werden.
4. Zum Beispiel lesen Porten / Yardeni in der Mitte von Z. 2 טעם מנתא לם, und geben das ט von טעם, die ersten drei Buchstaben von מנתא und das ל von לם als durchweg erhalten an. Tatsache ist aber, dass zwischen dem ט von טעם und dem ל von לם eine deutliche Lücke im Papyrus vorliegt, sodass vom ט von טעם der Innenstrich sich nicht erhalten hat und von מנתא nur noch das obere Drittel der Schriftzeichen zu sehen ist. Mit לם hört die Lücke auf, jedoch ist vom ל nur der Unterbogen zu sehen. All dies wird in der Wiedergabe durch Yardeni nicht deutlich und wird auch nicht in der Textedition Porten / Yardeni diskutiert.
5. Besonders markant wird es in den Zeilen 5 und 6. Hier werden Schriftzeichen von Yardeni schwarz eingefärbt wiedergegeben, obwohl sie nur fragmentarisch erhalten oder verwischt sind, sodass jede Lesung schon zur Interpretation wird, d.h. eigentlich mit einem Fragezeichen oder auf eine andere Art gekennzeichnet werden müsste. Transliterationen dieser Zeilen

³ Siehe Abkürzungsverzeichnis.

von verschiedenen unabhängigen Epigraphen ergeben dementsprechend mehr oder weniger voneinander abweichende Texte. Erkennen Sachau und Ungnad beispielsweise in Z. 6 lediglich die letzten vier Wörter: חרוץ וכנותה, so liest Cowley davor noch: זי פרע..., während Porten / Yardeni meinen, das Folgende wiedergeben zu können: דינאי פטאסי וכנותה ספרי. דינאי פטאסי / נסונפרע / מדינת פמונפרע / נסונפרע. Dieser Textzuwachs spricht für sich selbst.

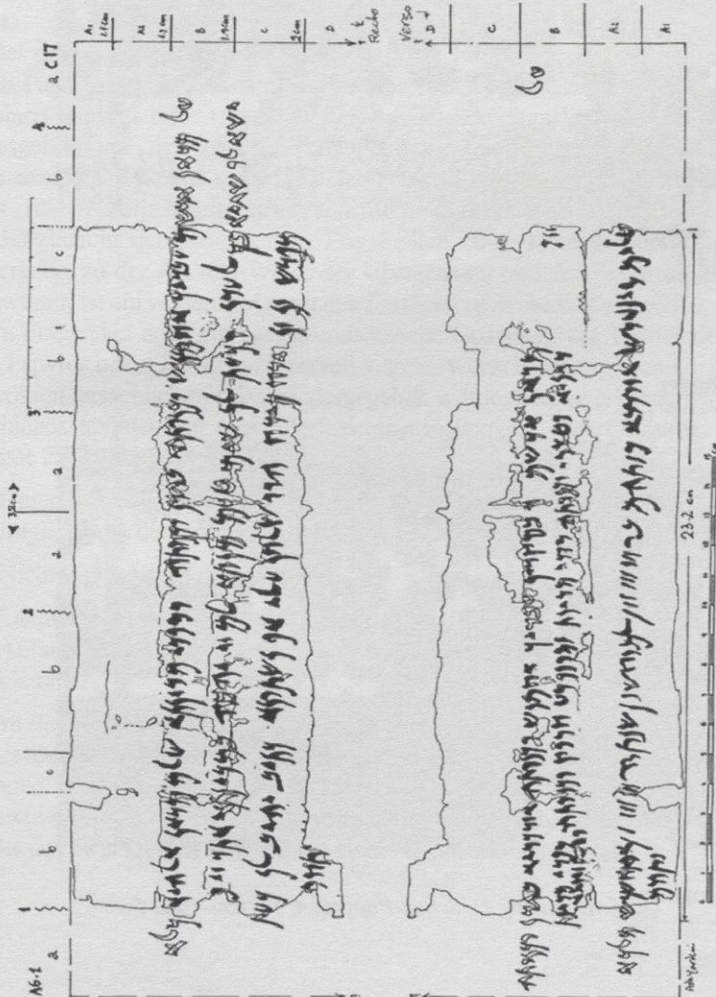
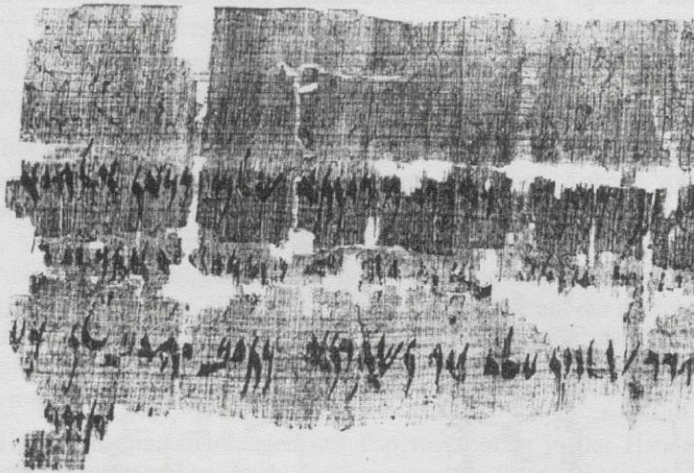


Abbildung 1: Sachau-Papyrus übertragen von Yardeni

P. 4 Vorderseite



P. 4 Rückseite

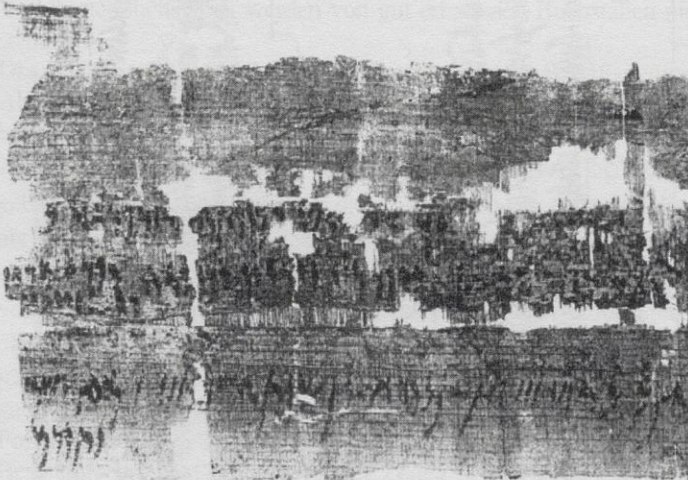


Abbildung 2: Schau-Papyrus 4, Sachau-Tafel 5

Damit wird deutlich, dass die Lesungen des *Textbook of Aramaic Documents* keine eigentlichen Transliterationen darstellen. Auch die zeichnerischen Textwiedergaben durch Ada Yardeni werden dem jeweiligen Papyrus bzw. dem Ostrakon nur unvollkommen gerecht. Sie geben den Text nicht objektiv wieder sondern stellen genau genommen die Wiedergabe der Interpretation der Dokumente, so wie Porten / Yardeni sie sehen dar. Damit wird jede wissenschaftliche Diskussion über die Papyri in erster Linie zu einer über die Interpretation der Textwiedergabe von Porten / Yardeni, und nicht über den Papyrus selbst.

Bei der Herausgabe eines Textcorpus wie beispielsweise bei den aramäischen Papyri und Ostraka von Elephantine müsste grundsätzlich ein Foto des einzelnen Papyrus bzw. Ostrakons der eigentlichen Transliteration des Textes vorausgehen, um die jeweilige Transliteration überprüfbar zu machen. Auch sollte man bei der Textwiedergabe nur das wiedergeben, was tatsächlich zu sehen ist. Weitergehende Textrekonstruktionen gehören meines Erachtens grundsätzlich in den Kommentar. Das Fehlen eines Kommentars zur Textwiedergabe, zu der Art und Weise der Übersetzung und zur Erklärung einiger Lehnwörter, ist ein weiterer Mangel des *Textbook of Aramaic Documents*.

Im Folgenden noch ein paar grundsätzliche Gedanken zur Textwiedergabe eines Papyrus oder Ostrakons: Generell wäre es wünschenswert, wenn bei einer Textedition tatsächlich nur das wiedergegeben würde, was zu erkennen ist. Darüberhinaus könnten zur Gesamterfassung des Papyrus oder Ostrakons noch folgende Zusatzzeichen verwendet werden:

- ⸈ Unterstrichene Schriftzeichen markieren Schriftzeichen, deren Lesung fraglich oder die beschädigt bzw. teilweise zerstört sind.
- ? Nicht lesbares Schriftzeichen.
- [] Lakune; wo die betreffende Zeile dauerhaft abreißt und ein Ende bzw. Anfang der Lakune nicht vorhanden ist, steht eine „offene“ Lakunenklammer.

Um die verschiedenen voneinander abweichenden Lesungen der Herausgeber der Dokumente und die in Aufsätzen vorgeschlagenen unterschiedlichen Lesungen und Ergänzungen zu dokumentieren, könnte man die folgende Art der Textwiedergabe benutzen. Als Beispiel dient hier Sachau-Papyrus 38 (Tafel 35), der aus zwei kleinen Fragmenten einer Heiratsurkunde besteht:

Fragment a:

1 בר זכור]?^a
2 משל] ??]?

Fragment b:

^bזי כתיב מן עלא ולא א[?]ן
^aברתך למלקחה לאנתו אנתן למחטיה[?]

Fragment a, Z. 1 a. Sachau, Ungnad, Cowley und Porten / Yardeni: ס. Z. 2. Für Sachau, Ungnad und Cowley ist Z. 2 der Anfang von Z. 3 = Fragment b, Z. 1. Porten / Yardeni:]° בר[ם]משל[ם .

Fragment b, Z. 1 a. Für Sachau, Ungnad und Cowley bildet Fragment a, Z. 2 den Anfang von Fragment b, Z. 1. Sachau und Ungnad: מנכל נכסיא. Cowley: מן כל כספא. Porten / Yardeni: זנה כספא. b. Porten / Yardeni: [את]ית על מפטחה[?]. Z. 2 a. Porten / Yardeni: [כסף כרשן].

Wie bereits eingangs erwähnt, ist durch Grabungen auf Elephantine (nach 1911) und Wiederentdeckungen von Textzeugen in Museen und Bibliotheken ein Textzuwachs zu verzeichnen. Eine detaillierte Auflistung dieser Papyri und Ostraka würde den Rahmen dieses Artikels überschreiten und ich verweise daher auf den Einleitungsteil meiner Dissertation⁴. Allerdings möchte ich auf einige ungeklärte Probleme hinweisen. In der 1918 auf Elephantine stattgefundenen Grabung des Päpstlichen Bibelinstituts unter der Leitung von Strazzulli wurden ein Inschriftenfragment und fünf Papyrusfragmente gefunden⁵. Letztere wurden in dem Ausgrabungsbericht durch o, o^I, o^{II}, o^{III}, o^{IV} gekennzeichnet. Diese Fragmente wurden von Kraeling³ mit den von Aimé-Giron⁶ als fragments araméens d'époque perse, mais dont l'origine exacte est inconnue⁷ publizierten Fragmenten Nr. 76-86 identifiziert. Die Nummern Aimé-Giron 76-86 umfassen 10 Papyrusfragmente, wobei Nr. 86 insgesamt 11 weitere, sehr kleine Fragmente beinhaltet. Porten / Yardeni Bd. 4⁸ übernehmen Kraelings Zuordnung und gehen ebenfalls von 10 Papyrusfragmenten für die Grabung von 1918 aus. Die Identifikation von Aimé-Giron 76-86 mit den Papyrusfragmenten der Strazzulli-Grabung ist mehr als fragwürdig. Umfasste der Fund 1918 fünf Papyrusfragmente, können daraus nur schwer 10 Zuordnungsnummern bei Aimé-Giron bzw. 20 Papyrusfragmente werden. Des Weiteren erwähnt Kraeling eine Fundliste der Grabung von 1918, die sich im Päpstlichen Bibelinstitut Rom befände, und wo neben den erwähnten Papyrusfragmenten noch drei aramäische Ostraka und statt einer zwei fragmentarisch erhaltene Inschriften, eine mit

⁴ Joisten-Pruschke, *Leben*.

⁵ Vgl. Strazzulli / Bovier-Lapierre / Ronzevalle, *Rapport*, 1-7.

⁶ Siehe Abkürzungsverzeichnis.

⁷ Aimé-Giron, *Textes*, 64.

⁸ Porten / Yardeni, *Textbook*, 4 S.V.

kanaanäischer Schrift, angegeben würden.⁹ Nach Auskunft des Pontificio Istituto Biblico Roma gibt es aber eine solche Liste nicht.¹⁰ Weitergehende Angaben zur Identifizierung der Fragmente der Grabung von 1918 konnten weder das Päpstliche Bibelinstitut noch das Ägyptische Museum in Kairo machen. Daraus ist zweierlei zu folgern: Zum Einen ist die Identifikation der Papyrusfragmente o-o^{IV} der Grabung von 1918 mit Aimé-Giron 76-86 zu verneinen und zum Anderen ist die Frage der Zuordnung der Papyrusfragmente o-o^{IV} und der Herkunft von Aimé-Giron 76-86 ungeklärt.

Des Weiteren gibt es eine Diskrepanz in der Angabe des Umfangs der Ostrakafunde der französischen Ausgrabungsexpedition auf Elephantine. Gleichzeitig mit der zweiten und dritten Kampagne der deutschen Ausgrabungen auf Elephantine war eine französische Ausgrabungsexpedition unter der Leitung von Charles Clermont-Ganneau in der Osthälfte des Koms von Elephantine tätig. Die dritte französische Kampagne fand unter der Leitung von Étienne Gautier im Winter 1908/1909 und die vierte unter der Leitung von Jean Clédat im Winter 1910/1911 statt. Von diesen Kampagnen sind keine Ausgrabungsberichte vorhanden.¹¹ Es wurden eine Menge an Ostraka, aber kein einziger aramäischer Papyrus gefunden. Die Ostraka gehören zur sog. Charles Clermont Kollektion, wobei nur eine geringe Anzahl der Ostraka bislang veröffentlicht worden ist. Auf dem 21. Internationalen Orientalistenkongress von 1948 in Paris hielt Dupont-Sommer einen Vortrag über: „La Collection des ostraca araméens recueillis par Clermont-Ganneau à Éléphantine“¹², worin er den Bestand der Kollektion Clermont-Ganneau auf 256 Ostraka bezifferte. Von diesen 256 Ostraka sind 17 vollständig erhalten und die restlichen 239 in fragmentarischem Zustand. Nach Porten / Yardeni wurden 1907 in der ersten Kampagne 125 Ostraka gefunden, von den vier bislang veröffentlicht sind: drei von Dupont-Sommer (Nr. 16, 44, 70)¹³ und eines von Lozachmeur (Nr. 125?)¹⁴. In der zweiten Kampagne waren es 75 Ostraka, wovon nur drei von Dupont-

⁹ Kraeling, Brooklyn, 16.

¹⁰ Der Brief von Stephan Pisano SJ des Päpstlichen Bibelinstituts Rom befindet sich als Appendix 1 im Anhang von Joisten-Pruschke, *Leben*.

¹¹ Von R. Dussaud erschien 1923 ein Artikel über das Werk Charles Clermont-Ganneaus, wo man auch einiges über seine Ausgrabungen auf Elephantine erfährt. Vgl. Dussaud, *Travaux*, 140-73. Weitergehendes auch bei Chabot, *Fouilles*, 87-92.

¹² Vgl. Dupont-Sommer, *Collection*, 109-111.

¹³ Nr. 16 (= Porten / Yardeni D7.7): Dupont-Sommer, *Ostraca*, 109-133.

Nr. 44 (= Porten / Yardeni D7.10): Dupont-Sommer, *Ostracon* (HSS), 53-58.

Nr. 70 (= Porten / Yardeni D7.21): Dupont-Sommer, *Synchrétisme*, 17-28.

¹⁴ Nr. 125 (= Porten / Yardeni D7.44): Lozachmeur, *Ostracon* (N. 248), 29-37.

Sommer publiziert wurden (Nr. 152, 169 und 186)¹⁵. Gautier brachte es in der dritten Kampagne auf 80 Ostraka, wovon bislang nur zwei in Zeitschriften besprochen wurden: eines durch Dupont-Sommer (Nr. 277)¹⁶ und eines durch Lozachmeur (Nr. 228)¹⁷. Über Ostrakafunde der vierten Kampagne durch Clédât erfahren wir nichts. Nach Porten / Yardeni käme man dann auf 280 Ostraka, gegenüber 256 nach Dupont-Sommer. Abgesehen von dieser Diskrepanz wäre es 100 Jahre nach den ersten Ostrakafunden durch die französische Ausgrabungsexpedition wünschenswert, eine Auflistung der Ostraka zu erhalten und die vollständige Publikation dieser Ostraka in die Wege zu leiten.

Sachau publiziert auf den Tafeln 57-61 insgesamt 77 Fragmente. Bei den Untersuchungen dieser Fragmente stieß Bezalel Porten im Ägyptischen Museum Berlin (Ost) auf drei weitere, bislang unveröffentlichte Tafeln mit 32 Fragmenten. In Porten / Yardeni Bd. 4 werden weitere, bislang unveröffentlichte „96 Fragmente“ benannt, die so allerdings nicht zugeordnet werden können. Handelt es sich dabei um weitere Fragmente aus dem Bestand des Berliner Museums? Stammen diese „96 Fragmente“ von den deutschen Ausgrabungen auf Elephantine und waren anderweitig aufbewahrt worden? Die Sache ist völlig unklar. Jedenfalls wurden vor Porten / Yardeni Bd. 4 von diesen „96 Fragmenten“ nur wenige veröffentlicht, und zwar hauptsächlich als Teile von Neuzusammensetzungen mit anderen Papyrusfragmenten. Über diese Neuzusammensetzungen gibt es nur vereinzelt Dokumentationen. Für eine seriöse wissenschaftliche Diskussion ist eine umfassende Dokumentation solcher Neuzusammensetzungen aber unverzichtbar.

Seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts wurden hauptsächlich von Bezalel Porten die bereits bekannten aramäischen Papyri neu untersucht und teilweise neu zusammengesetzt oder mit anderen Fragmenten verbunden. Die so entstandenen neuen Texte sind:

Neuzusammensetzung bzw. Neuzusammenstellung von Papyri	Publikation der Neuzusammensetzung bzw. Neuzusammenstellung
Sachau-Papyrus 15 (= Ungnad 16 = Cowley 34) zusammengesetzt mit Sachau-Papyrus 43 (= Ungnad 44 = Cowley 56). In diesem neuen Dokument bilden SP 43, 1-3 die Zeilen 1-3;	Porten / Greenfield 84-85 Porten / Yardeni A4.4 Porten B16

¹⁵ Nr. 152 (= Porten / Yardeni D7.16): Dupont-Sommer, Ostrakon (Sabbat), 29-39.

Nr. 169 (= Porten / Yardeni D7.2): Dupont-Sommer, Ostrakon (RES), 65-75.

Nr. 186 (= Porten / Yardeni D7.35): Dupont-Sommer, Ostrakon (N.186), 403-409.

¹⁶ Nr. 277 (= Porten / Yardeni D7.30): Dupont-Sommer, Bêl, 28-39.

¹⁷ Nr.228 (= Porten / Yardeni D7.5): Lozachmeur, Ostrakon (N. 228), 81-93.

Neuzusammensetzung bzw. Neuzusammenstellung von Papyri	Publikation der Neuzusammensetzung bzw. Neuzusammenstellung
SP 15, 1-7 die Zeilen 3-9 und SP 43,4 ist Z. 10.	
Berlin P.13445,1.2.3.5.6 = Sachau-Fragmente Tafel 61,1.2.3.5.6 = Cowley 66,1.2.3.5.6 verbunden mit Berlin P.13461,12 = Sachau-Fragment Tafel 59,12 = Cowley 68,12 und Nr. 88 von 96 Fragmenten.	Porten / Yardeni A4.6 Porten B18
AI 2 = RES 247 = Ungnad 90 = Cowley 80 verbunden mit AI 3-4 = RES 248.	Porten; Lettre 71-86 Porten / Yardeni A5.5
Kraeling 1 zusammen mit Kraeling 18,4. Diese Zusammensetzung wurde für Porten / Yardeni B3.2 angegeben. Da Porten / Greenfield bis auf einige abweichende Lesungen den gleichen Textbestand wiedergeben wie Porten / Yardeni, muss wohl schon für die Ausgabe Porten / Greenfield diese Zusammensetzung Grundlage gewesen sein. Porten / Szubin schreiben 1983 über den Zustand von Kraeling 1: "The document itself is fragmentary. An early attempt to open it, probably by the purchaser of the document, Charles Edwin Wilbour, miscarried, and it broke into pieces. The endorsement is completely missing. A visit to the Brooklyn Museum (by Porten) in 1970 and 1971 resulted in a replacement of fragments and further restoration of the text. Some of Kraelings restorations were confirmed (ʿpsl in line 9), while others had to be rejected (omit ly in line 8)." Außer dieser Anmerkung gibt es keinerlei detaillierte Beschreibung der Neuzusammenset-	Porten / Greenfield 36-37. Porten / Yardeni B3.2 Porten B35

Neuzusammensetzung bzw. Neuzusammenstellung von Papyri	Publikation der Neuzusammensetzung bzw. Neuzusammenstellung
zung bzw. Neuordnung der vorhandenen Fragmente, die zu den Lesungen in Porten / Greenfield und Porten / Yardeni führten.	
Kraeling 6: Die Fragmente wurden neu angeordnet und unveröffentlichte Fragmente des Brooklyn Museums hinzugefügt. Kraeling 6, 19-20 ist nun 6, 11-12; Fragment b = Z. 11 und Fragment e = Z. 19-20.	Porten / Szubin, Life Estate 29-45 Porten / Yardeni B3.7 Porten B40
Kraeling 7 mit Kraeling 15 und Kraeling 18,8.	Porten / Greenfield 52ff.
In Porten / Yardeni B3.8 wird Kraeling 7 mit Kraeling 15 und den Fragmenten Kraeling 18,1.3.8.13.18.19.22.26.30 zusammengesetzt.	Porten / Yardeni B3.8
Sachau-Papyrus 44, Tafel 38 = Ungnad 45 = Cowley 49 zusammengesetzt mit Berlin P.23104.	Porten, Contracts 49-51 Porten / Yardeni B4.1
Bodleian Library MS.Aram.c1: Neuzusammenstellung der Fragmente, sodass "altogether ten fragments have been relocated" (Porten).	Porten, Contracts 41-49 Porten / Yardeni B4.2 Porten B48
Berlin P.13476 = Sachau-Papyrus 35 (Tafel 34) = Ungnad 37 = Cowley 35 zusammen mit Fragment Nr. 69 von 96.	Porten / Yardeni B4.6 Porten B51
Berlin P.13444,3 = Sachau-Fragment Tafel 58,3 = Cowley 65,3 verbunden mit Berlin P.13448,3 und 5 = Sachau-Fragment Tafel 60,3.5 = Cowley 67,3.5. Einen kurzen Hinweis über diese Neuzusammensetzung findet sich bei Porten / Szubin. "The names Yethoma and Salluah appear in a later	Porten, / Szubin, Exchange 653 (Nur eine kurze Bemerkung zur Neuzusammensetzung.) Porten / Yardeni B5.2

Neuzusammensetzung bzw. Neuzusammenstellung von Papyri	Publikation der Neuzusammensetzung bzw. Neuzusammenstellung
<p>fragment (C 67,3). Visiting the Staatliche Museen zu Berlin, Porten has been able to join this fragment to the left of C 65,3. We thus have the right half of lines 2-4 (the first line is missing) of a contract drawn up by Mattan b. Yeshabiah who appears elsewhere as one of the addressees of a letter from ca. 410 B.C.E. (C 38,1)".</p>	
<p>Berlin P.13466 = Sachau-Papyrus 33 (Tafel 33) = Ungnad 35 = Cowley 43 verbunden mit Berlin P.13461,4 = Sachau-Tafel 61,4 = Cowley 68,4.</p>	<p>Porten / Yardeni B5.5</p>
<p>Kraeling 14 besteht aus einem größeren Fragment und vier kleineren Fragmenten, "whose connection with the larger piece he (Kraeling) was unable to ascertain" (Porten). Für Porten ergaben die Untersuchungen am Original, dass "fragment d should be attached to the beginning of fragment b. Since the space preceding the word מלכא on the now joined fragments d-b is too great for a letter space, it is likely that this piece came at the beginning of a line. It would fit nicely just below line 4, the last line preserved in the large fragment" (Porten).</p>	<p>Porten, Restoration 244-255. Porten / Greenfield, 114-115. Porten / Yardeni B6.1</p>
<p>Sachau-Papyrus 9 (Tafel 10) = Ungnad 9 = Cowley 36. Sachau-Papyrus 9 besteht aus vier Fragmenten (a, b1, b2 und c), wobei Fragment c von Cowley schon als "unimportant" gewertet wurde.</p>	<p>Porten, Restoration 257-261. Porten / Greenfield 118-119. Porten / Yardeni B6.2</p>
<p>In der Neuzusammensetzung der Fragmente durch Porten bildet Fragment a die Zeilen 4-7, Fragment b1</p>	

Neuzusammensetzung bzw. Neuzusammenstellung von Papyri	Publikation der Neuzusammensetzung bzw. Neuzusammenstellung
das Zeilenende von den Zeilen 1-2, Fragment b2 das Zeilenende von Zeile 8 und Fragment c blieb unberücksichtigt.	
P.13465 = Sachau-Papyrus 34 (Tafel 33) = Ungnad 36 = Cowley 18 = Porten / Greenfield S.116f. zusammen mit den Fragmenten Nr. 71+79 von 96 Fragmenten.	Porten / Yardeni B6.4
Berlin P.23128 mit Berlin P.23129 und Berlin P.23130 und Berlin P.23131 und Berlin P.23132 und Berlin P.23134.	Porten, Papyrus Fragments 32-41 Porten / Yardeni C3.9
Sachau-Tafel 53 = Cowley 63 zusammen mit Sachau-Tafel 55 = Cowley 61 und Sachau-Tafel 56,1-3.7.10.12-14.17.19-20 = Cowley 62,1-3.7.10.12-14.17.19-20.	Porten / Yardeni C3.13
1.Berlin P.13488 = Sachau-Papyrus 18 (Tafel 17-20) = Ungnad 19 = Cowley 22 zusammen mit Berlin P.23101.	1. Degen / Müller / Röllig, 72-73. Porten, Papyrus Fragments 23-26
2.Berlin P.13488 = Sachau-Papyrus 18 (Tafel 17-20) = Ungnad 19 = Cowley 22 zusammen mit Berlin P.23101 und den Fragmenten Nr. 64+76 von 96 Fragmenten.	2. Porten / Yardeni C3.15
Berlin P.13445D besteht aus den Fragmenten Nr. 4,7,8 und 10 von Berlin P.13445B.	Porten / Yardeni D1.13
Die Fragmente Berlin P.13461, 6 und 10 mit Berlin P.13445D:13445B/3 und 96/17.	Porten / Yardeni D1.26

Neuzusammensetzung bzw. Neuzusammenstellung von Papyri	Publikation der Neuzusammensetzung bzw. Neuzusammenstellung
Berlin P.13461,3 mit Fragment Berlin P.13461A:96/25.	Porten / Yardeni D1.28
Berlin P.13461A:13445B/12 mit 13.	Porten / Yardeni D1.29
Berlin P.23115 zusammen mit Berlin P.23116.	Porten / Yardeni D1.30
Berlin P.13445,12 mit Berlin P.13448,14 und Berlin P.13445D:96/35.	Porten / Yardeni D1.31
Die Fragmente Berlin P.13442,17.18.20.22.24.25.27. 29 und die Fragmente Berlin P.13445C:96/6.13.	Porten / Yardeni D1.33
Fragment Berlin P.13444,15 mit Berlin P.13444B:96/4.7.	Porten / Yardeni D2.2
Fragment Berlin P.13444B:96/51 mit Berlin P.13444B:96/53.	Porten / Yardeni D2.7
Fragment Berlin P.13461,2 mit Berlin P.13444C:96/94.	Porten / Yardeni D2.9
Berlin P.13444,17 mit den Fragmenten Berlin P.13445,7.13.14.15 und den Fragmenten Berlin P.13445B:96/10.14.33.37.46.81.	Porten / Yardeni D2.10
Berlin P.13445,4 mit den Fragmenten Berlin P.13448:96/84 und 96.	Porten / Yardeni D2.11
Berlin P.13444,6.10 mit den Fragmenten Berlin P.13444C:96/19.29.	Porten / Yardeni D2.14
Die Fragmente Berlin P.13445,11.16 und Berlin P.13461C:96/12.	Porten / Yardeni D2.21
Die Fragmente Berlin P.13444,7.8. 9.11.12 und Berlin P.13444A:96/5.59.	Porten / Yardeni D2.25
Berlin P.23112 mit Berlin P.23119 und Berlin P.23122.	Porten / Yardeni D3.2
Das Fragment Berlin P.13448,6 mit	Porten / Yardeni D3.3

Neuzusammensetzung bzw. Neuzusammenstellung von Papyri	Publikation der Neuzusammensetzung bzw. Neuzusammenstellung
Berlin P.13444D:96/20.	
Kairo SR 3941 = J. 98518 mit Kairo SR 3939 = J. 98516.	Porten / Yardeni D3.17
Berlin P.23109 mit Berlin P.23113c.	Porten, Papyrus Fragments 44-46 Porten / Yardeni D3.25
Berlin P.13461B:96/11 und 70.	Porten / Yardeni D4.6
Berlin P.13461C:96/2.3 und 78.	Porten / Yardeni D4.15
Berlin P.13445E:96/41 und 42.	Porten / Yardeni D5.3
Berlin P.13444,13 mit Berlin P.13444D:96/55.	Porten / Yardeni D5.25
Berlin P.13444B:96/50 und 52.	Porten / Yardeni D5.28

Durch Neuzusammensetzungen von Fragmenten bzw. dem Zusammenfügen bislang unabhängiger Fragmente wurden insgesamt 41 „neue“ Dokumente geschaffen. Von diesen sind 30 Dokumente erstmalig in den Editionen Porten / Yardeni Bd. 1-4 veröffentlicht worden, wobei es aber zu keinem dieser „neuen“ Texte einen Kommentar gibt, in dem erläutert wird, wie die Papyrusfragmente zusammengefügt wurden, noch wird ein Foto des „neuen“ Dokumentes angegeben. Damit ist eine wissenschaftlich fundierte Auseinandersetzung mit diesen Zusammensetzungen nicht möglich, sie können nur noch akzeptiert werden. Für die Zukunft der wissenschaftlichen Arbeit an den aramäischen Papyri und Ostraka wäre es allerdings ein Erfordernis, wenn solche Neuzusammenstellungen von Papyrusfragmenten bzw. Zusammensetzungen bislang unabhängiger Fragmente so publiziert werden, dass eine wissenschaftlich fundierte Diskussion über diese neuen Dokumente zustande kommen kann. Dazu gehören zumindest ein entsprechender Kommentar und Fotos.

Aber auch bei den gut dokumentierten Papyri lassen sich durch Ansicht des Originals bzw. durch auf dem neuesten Stand der Technik ausgeführte Fotos noch Entdeckungen machen. Beispielsweise war dies der Fall bei der sog. Tempelsteuerliste = Sachau-Papyrus 18 (Tafel 17-20). Dieser Papyrus hat eine Höhe von 28cm, eine Breite von 102cm und beinhaltet acht Spalten, wobei Spalte 8 auf der Rückseite zu finden ist. Im Anschluss an Spalte 7 sind demotische Zeichenreste zu sehen, die nach Spiegelberg die Reste einer demotischen Rechnung darstellen.¹⁸ 1974 konnte Degen das Fragment Berlin P.23101

¹⁸ Siehe Sachau, Papyrus, 85.

der 2. oder 3. Kolumne hinzufügen.¹⁹ Dieser Zuordnung stimmte Porten zu²⁰, wobei er dieser 1993 noch die Fragmente Nr. 64 und 76 von 96 beifügte.²¹ Inhaltlich stellt Sachau-Papyrus 18 eine Beitragsliste von Personen des jüdischen Heeres dar, die jeweils 2Š gezahlt haben. Die Zahlungen werden deutlich als Zahlungen für Gott Yhw angegeben, was durch die über Kol. 1 und 2 gestellte Überschrift zum Ausdruck gebracht wird. Dies steht aber im Widerspruch zu Kol. 7,1-6. Dort heißt es:

1	Das Geld, welches sich heute in der Hand des	כספא זי קם יומא הו ביד
2	Jedaniah, Sohn des Gemariah im Monat Phamenoth:	ידניה בר גמריה בירה פמנחתי
3	Silber Karsh 31, Schekel 8.	כסף כרשן 31 שקלן 8
4	Darunter für Yhw: Karsh 12, Schekel 8.	בגו ליהו 12 ש 8
5	Für לאשמביתאל: Karsh 7.	לאשמביתאל כרשן 7
6	Für ענתביתאל: Silber, Karsh 12.	ענתביתאל כסף כרשן 12

Herkömmlicherweise wird die Summe von 31 Karsh und 8 Schekel als Gesamtsumme der Einnahmen verstanden, die auf drei Götter, nämlich יהו, לאשמביתאל und ענתביתאל, verteilt werden. Der aus dieser Deutung resultierende Widerspruch zwischen Überschrift und dem Inhalt von Kol. 7,1-6 ist offensichtlich und bedarf keiner weiteren Ausführungen.

Ein weiteres Problem besteht in der Diskrepanz zwischen der Summe der Einnahmen von Kol. 1-8 und der Gesamtsumme von Kol. 7,3. Porten / Yardeni Bd. 3²² vermittelt einen guten Überblick über den Aufbau des Papyrus und seiner Kolumnen. Zählt man danach alle Geber der Liste zusammen, auch diejenigen, die nur noch rudimentär erhalten sind, so kommt man auf eine Gesamtzahl von maximal 122 Personen und eine Summe von 244 Schekel. Laut Kol. 7,3 wird aber ein Betrag von 31 Karsh und 8 Schekel eingenommen, was 318 Schekel entsprechen würde. Es hätten demnach 159 Personen jeweils einen Betrag von 2 Schekel geben müssen. Um zu diesem Betrag zu kommen, müsste man von mindestens zwei fehlenden Kolumnen ausgehen. Diese können nicht auf Kol. 7 gefolgt sein, da im Anschluss an Kol. 7 die demotische Rechnung folgt. Es könnte dann nur noch davon ausgegangen werden, dass „Kol. I nicht der Anfang des Papyrus ist, anders ausgedrückt: dass der Papyrus nach rechts hin ursprünglich größer war als jetzt“²³. Dem steht die Überschrift entgegen. Diese

¹⁹ Vgl. Degen / Müller / Röllig, Ephemeris, 72-73.

²⁰ Porten, Papyrus Fragments, 23-26.

²¹ Porten / Yardeni, C3.15.

²² Porten / Yardeni, Textbook 3, 227.

²³ Sachau, Papyrus, 82.

ist deutlich an den Beginn der Liste gesetzt und kann nicht einfach mitten im Verlauf des Textes eingepasst werden.

Sachau-Papyrus 18 wurde daraufhin von der Verfasserin im Original in den Staatlichen Museen Berlin eingesehen. Im Zuge der vor Ort getätigten Untersuchungen konnte in diesem Zusammenhang folgende Beobachtung gemacht werden. Kol. 7,1-6 ist deutlich sichtbar mit einem Rahmen versehen, den man den Abb. 3 und 4 entnehmen kann. In keinem der von mir eingesehenen Kommentare ist dieser Rahmen festgestellt worden. Nur Porten / Yardeni²⁴ gibt die waagerechten Linien unter Nichtberücksichtigung der senkrechten Linien an. Dieser Rahmen ist bewusst gesetzt worden. Auf dem Hintergrund der Diskre-



Abbildung 3: Sachau-Papyrus 18 Vorderseite

panzen zwischen Überschrift und dem Inhalt von Kol. 7,1-6, sowie der Diskrepanzen zwischen den Einnahmen und dem Betrag von Kol. 7,3, muss davon ausgegangen werden, dass Kol. 7,1-6 nicht zur Tempelsteuerliste dazugehörte. Da Sachau-Papyrus 18 auf der Rückseite weitergeht, der Papyrus selbst auf der Vorderseite nach Kol. 7 durch die demotische Rechnung fortgesetzt wurde, muss der Text Kol. 7,1-6 zeitlich vor der Niederschrift der Tempelsteuerliste geschrieben worden sein. Wie ist aber Kol. 7,1-6 als selbständiger Text

²⁴ Porten / Yardeni, Textbook 3, 227.

zu interpretieren und wie ist dann Sachau-Papyrus 18 in den religionshistorischen Kontext der Juden von Elephantine einzubetten? An dieser Stelle ist nicht mehr der Raum um diesen Fragen adäquat nachgehen zu können und verweise hiermit auf meine diesbezüglichen Gedankengänge in meiner Dissertation.



Abbildung 4: Ausschnittsvergrößerung SP 18 Vorderseite

Die Schwächen des *Textbook of Aramaic Documents*, die teils stark voneinander abweichenden Lesungen, die Frage nach der adäquatesten Textwiedergabe der Papyri und Ostraka, die noch offenen Fragen in Bezug auf den Textzuwachs und die zahlreichen ohne Fotos und ohne Kommentar publizierten Neuzusammensetzungen bzw. Neuzusammenstellungen hemmen den wissenschaftlichen Diskurs. Für die Zukunft wäre es wünschenswert, wenn eine Gruppe von Fachwissenschaftlern eine erneute Gesamtedition der Papyri und Ostraka mit Fotos und Kommentar anstreben und die zahlreichen noch offenen Fragen angehen würde.

Summary

In this essay the author reflects on Bezael Porten's approach to transcription in his *Textbook of Aramaic Documents* and – on this background – makes some general comments on the textual representation of the Papyri and Ostraca from Elephantine. In the following open questions concerning the Aramaic documents which have been discovered or re-discovered from the 1970s on. New combinations and re-arrangements of Papyrus fragments made by Bezael Porten are listed and supplied with critical notes. Finally, using the example of Sachau-Papyrus 18, it is demonstrated that another look at the originals in the museums may lead to new conclusions.

Zusammenfassung

In diesem Aufsatz reflektiert die Autorin die Transkriptionsweise des *Textbook of Aramaic Documents* von Bezael Porten und Ada Yardeni und macht auf diesem Hintergrund einige generelle Anmerkungen zur Textwiedergabe der Papyri und Ostraka von Elephantine. Im Weiteren werden offene Fragen im Zusammenhang mit den seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts entdeckten bzw. wiederentdeckten aramäischen Textzeugen angesprochen. Neuzusammenstellungen bzw. Neuzusammensetzungen von Papyrusfragmenten durch Bezael Porten werden aufgelistet und mit einigen kritischen Anmerkungen versehen. Zum Schluss wird am Beispiel von Sachau-Papyrus 18 gezeigt, dass ein erneuter Blick auf die Originale in den Museen zu neuen Schlussfolgerungen führen können.

Bibliographie

Benutzte Abkürzungen in alphabetischer Reihenfolge:

- | | |
|---------------------|--|
| Aimé-Giron | Aimé-Giron, N., <i>Textes araméens d'Égypte</i> , Kairo 1931. |
| Cowley | Cowley, A.E., <i>Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.</i> , Oxford 1923. |
| Kraeling | Kraeling, E.G., <i>The Brooklyn Museum Aramaic Papyri. New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine</i> , New Haven 1953. |
| Porten / Greenfield | Porten, B. / Greenfield, J.C., <i>Jews of Elephantine and Arameans of Syene. Aramaic Texts with Translation. The Hebrew University – Department of the History of the Jewish People, Text and Studies for Students</i> , Jerusalem 1980. |

- Porten / Yardeni Abkürzung für die vier folgenden Veröffentlichungen:
 Porten, B. / Yardeni, A., Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt Vol. 1: Letters. The Hebrew University – Department of the History of the Jewish People. Texts and Studies for Students, Winona Lake 1986.
 Porten, B. / Yardeni, A., Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt Vol. 2: Contracts. The Hebrew University – Department of the History of the Jewish People. Texts and Studies for Students, Jerusalem 1989.
 Porten, B. / Yardeni, A., Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt Vol. 3: Literature, Accounts, Lists. The Hebrew University – Department of the History of the Jewish People. Texts and Studies for Students, Winona Lake 1993.
 Porten, B. / Yardeni, A., Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt Vol. 4: Ostraca & Assorted Inscriptions. The Hebrew University – Department of the History of the Jewish People. Texts and Studies for Students, Winona Lake 1999.
- Sachau Sachau, E., Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine, Leipzig 1911.
- Ungnad Ungnad, A., Aramäische Papyrus aus Elephantine, Leipzig 1911.

Darüberhinaus benutzte Literatur:

- Chabot, J.-B., Les Fouilles de Clermont-Ganneau à Éléphantine, in: JS (1944) 87-92.
- Degen, R. / Müller, W.W. / Röllig, W. (Hg.), Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik II, Wiesbaden 1974.
- Dupont-Sommer, A., Bêl et Nabu, Šamaš et Nergal sur un ostracon araméen inédit d'Éléphantine, in: RHR 128 (1944) 28-39.
- Dupont-Sommer, A., La collection des ostraca araméens recueillis par Clermont-Ganneau à Éléphantine, in: IKO XXI (Paris 23.-31. Juillet 1948) (1949) 109-111.
- Dupont-Sommer, A., Le syncrétisme religieux des Juifs d'Éléphantine d'après un ostracon araméen inédit, in: RHR 130 (1945) 17-28.
- Dupont-Sommer, A., L'ostracon araméen du Sabbat (Collection Clermont-Ganneau N.152), in: Sem. 2 (1949) 29-39.
- Dupont-Sommer, A., Ostraca araméens d'Éléphantine, in: ASAE 48 (1948) 109-133.
- Dupont-Sommer, A., Un ostracon araméen inédit d'Éléphantine adressé à Ahutab, in: RES (1941-1945) 65-75.
- Dupont-Sommer, A., Un ostracon araméen inédit d'Éléphantine (Collection Clermont-Ganneau N.44), in: Thomas, D.W. / McHardy, W.D. (eds.), Hebrew and Semitic Studies presented to G. R. Driver in celebration of his seventieth Birthday 20. August 1962, Oxford 1963, 53-58.
- Dupont-Sommer, A., Un ostracon araméen inédit d'Éléphantine (Collection Clermont-Ganneau N.186), in: Scritti in onore di Giuseppe Furlani I, in: RSO 32 (1957) 403-409.

- Dussaud, R., Les travaux et decouvertes archéologie de Charles Clermont-Ganneau (1846-1923), in: *Syr.* 4 (1923) 140-173.
- Joisten-Pruschke, A., Das religiöse Leben der Juden von Elephantine in der Achämenidenzeit, Wiesbaden 2008.
- Lozachmeur, H., Un ostracon araméen d'Éléphantine (collection Charles Clermont-Ganneau, N.248), in: *Sem.* 39 (1990) 29-37.
- Lozachmeur, H., Un ostracon araméen inédit d'Éléphantine (Collection Clermont-Ganneau N.228), in: *Sem.* 21 (1971) 81-93.
- Porten, B., Aramaic Papyrus Fragments in the Egyptian Museum of West Berlin, in: *Orientalia* 57 (1988) 14-54.
- Porten, B., The Restoration of Fragmentary Aramaic Marriage Contracts, in: *Gratz College Anniversary Volume, Gratz College 1971*, 243-261.
- Porten, B., Two Aramaic Contracts without Dates: New Collations (C 11, 49), in: *BASOR* 258 (1985) 49-51.
- Porten, B., Une autre lettre araméenne à l'Académie des Inscriptions (AI 2-4): Une nouvelle reconstruction, in: *Sem.* 36 (1986) 71-86.
- Porten, B. / Szubin, H.Z., A Life Estate of Usufruct: A New Interpretation of Kraeling 6, in: *BASOR* 269 (1988) 29-45.
- Porten, B. / Szubin, H.Z., Exchange of Inherited Property at Elephantine (Cowley 1), in: *JAOS* 102 (1982) 651-654.
- Strazzulli, A. / Bovier-Lapierre, P. / Ronzevalle, S., Rapport sur les fouilles à Éléphantine de l'Institut Biblique Pontifical en 1918, in: *ASAE* 18 (1919) 1-7.

Anke Joisten-Pruschke

Lotzestraße 36

37083 Göttingen

Deutschland

E-mail: a.j-pruschke@t-online.de

Entlang des Weges gesät – doch nicht vergebens!

|| Eine Notiz zu Mk 4,4 im Licht von Mk 10,46

Markus Lau

1. Die Parabel vom Sämann (Mk 4,3-9.13-20): eine Hoffnungsgeschichte

Die Parabel¹ vom Sämann, der in etwas unglücklich wirkender Manier sein agrarisches Werk vollführt, wird in der Exegese häufiger als optimistische Hoffnungsgeschichte im Blick auf die Ausbreitung der Gottesherrschaft – auch durch das missionarische Bemühen von Christinnen und Christen der markinischen Gemeinde² – gelesen.³ Eine der dafür zentralen Textbeobachtungen erwächst aus der Kompositionsanalyse des Textes, präziser angesichts der äußerst differenziert erzählten vierfach unterschiedlich ausfallenden Aussaat des Samens. Fällt jeweils nur ein Samenkorn (V.4: ὁ μὲν; V.5: ἄλλο; V.7: ἄλλο) entlang des Weges, auf das Felsige oder unter die Dornen, so fällt der weitaus größere Teil (V.8: ἄλλα) auf gute Erde und bringt überragend viel Frucht: bis zum Hundertfachen der Ausgangsmenge.⁴ Die Geschichte will insofern Mut machen.⁵ Die Aussaat des Wortes Gottes, so die allegorische Ausdeutung des

¹ Die Gattungszuordnung für die Perikope ist umstritten. Vgl. dazu nur Mell, *Zeit*, 75-109 (Gleichnis) und Klauck, *Allegorie*, 188-191 (Parabel). Ich spreche vorsichtig von einer Parabel – die Gattungszuordnung ist für die hier vorzustellende notizhafte Beobachtung von untergeordneter Bedeutung.

² Einen mit Missionsbemühungen verbundenen Hintergrund für die Parabel und / oder ihre Deutung nehmen u.a. an: Dschulnigg, *Markusevangelium*, 138; Schenke, *Markusevangelium*, 130-131; Gnilka, *Evangelium*, 157.174-176; Pesch, *Markusevangelium*, 245-246; Eckey, *Markusevangelium*, 142; Mell, *Zeit*, 65; Erlemann, *Gleichnisauslegung*, 127.

³ Aus der Fülle an Sekundärliteratur zur Perikope greife ich nur exemplarisch einige Titel heraus, die diese Sicht des Textes (z.T.) auch vertreten. So etwa Weder, *Gleichnisse*, 108-111; eine äußerst differenzierte Darstellung legt Lohfink, *Gleichnisse*, 36-69, bes. 63.66; vor. Vgl. auch Limbeck, *Markus-Evangelium*, 62-68; Gnilka, *Evangelium*, 161; Erlemann, *Gleichnisauslegung*, 127. Zumindest angedeutet findet sich diese Perspektive auch im neuen *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, vgl. Dronsch, *Fruchtbringen*, 308: Eine „gelingende fruchtbringende Rezeption des Wortes wird nicht ideal vorausgesetzt, aber es wird hoffnungsvoll an ihr festgehalten“.

⁴ Auf das Spiel mit Singular und Plural machen u.a. aufmerksam: Schenke, *Markusevangelium*, 127-128; Dschulnigg, *Markusevangelium*, 133 Anm. 21.

⁵ Kertelge, *Markusevangelium*, 46: „Jesus macht den Jüngern mit diesem Gleichnis Mut.“ Vgl. auch Venetz, *Markusevangelium*, 104-106.

Aussaatvorgangs (Mk 4,14), hat in den allermeisten Fällen Erfolg. Der Glaube breitet sich aus – auch durch das Wirken urchristlicher Missionarinnen und Missionare. Jesus gewinnt dadurch weitere Anhängerkreise für seine Perspektive der Weltwahrnehmung, für seine Überzeugung vom angebrochenen Reich Gottes (Mk 1,15). Darauf können die Mitglieder der markinischen Gemeinde trotz einer vielleicht negativen Wahrnehmung der Ausbreitung des Gottesreiches und trotz scheinbaren missionarischen Misserfolgs vertrauen. Für eine solche Sicht der Lebenswelt will die Parabel werben.

Diese Interpretation der Parabel lässt sich meines Erachtens durch eine weitere Textbeobachtung erhärten, die zugleich das scheinbar negative „entlang des Weges Säen“ in ein anderes Licht rückt.

2. Bartimäus, der Glaubende am Wegesrand (Mk 10,46-52)

Folgt man nämlich durch *intratextuelle* Lektüre einem der zentralen Leitworte des Markusevangeliums, dem Begriff ὁδός,⁶ der in Mk 4,4.15 in augenscheinlich negativer Konnotation gebraucht wird, landet man unweigerlich bei der Heilungsgeschichte vom blinden Bartimäus (10,46-52). Nur hier findet sich eine wörtliche Entsprechung zur Formulierung von Mk 4,4.15: *παρὰ τὴν ὁδόν*. In Mk 10,46 ist es der blinde Bettler Bartimäus, der *παρὰ τὴν ὁδόν* sitzt. Leserinnen und Leser, die das Evangelium vom Beginn her lesen und die Formulierung aus Mk 4,4.15 noch im Ohr haben, müssten nun eigentlich erwarten, dass es um Bartimäus und das in ihn evtl. gesäte Wort nicht gut bestellt ist. Doch es kommt anders.

Bartimäus wird von Markus als ein paradigmatisch Glaubender stilisiert. Er ist eine der positiven kleinen Erzählfiguren innerhalb des Markusevangeliums, die als Vorbilder erscheinen.⁷ Es ist sein Glaube, den Jesus ihm ohne Umschweife zuerkennt und aufgrund dessen die Heilung geschieht (10,52); ein Glaube, der dadurch zum Ausdruck kommt, dass Bartimäus von Jesus gehört hat⁸ und unbedingt – auch gegen alle äußeren Widerstände – mit ihm in Kontakt

⁶ Auf die Bedeutung dieses Leitworts im Markusevangelium wurde verschiedentlich aufmerksam gemacht. Vgl. dazu exemplarisch die Untersuchungen von Manicardi, Cammino; Rhoads/Michie, Mark, 64-65; Koch, Gliederung, 149; Winter, Jesu, 73-88.

⁷ Dazu vgl. Williams, Followers; Ebner, Schatten, 56-76; Ebner, Kreuzestheologie, 163-165; Schenke, Markusevangelium, 253-254; Eckstein, Schlüsseltext, 33-50; Trummer, Augen, 103-114.

⁸ Erzähllogisch ist wohl davon auszugehen, dass Bartimäus bereits vor dieser Begegnung von Jesus gehört hat. Anders wäre seine Reaktion auf den Auftritt Jesu kaum verständlich: Nachdem Bartimäus innerhalb der Perikope nur gehört hatte, dass *Jesus, der Nazarener*, in seiner unmittelbaren Nähe auf dem Weg vorbei geht, er aber daraufhin sofort das *Erbarmen* des *Davidssonnes* erbittet, muss er über gewisse

treten will, ohne dass Jesus ihn dazu aufgefordert hätte oder andere ihn zu Jesus bringen (vgl. dazu 2,1-12; 8,22-26). Darin erscheint Bartimäus im Übrigen der gläubigen blutflüssigen Frau (5,25-34) und der Syrophönizierin (7,24-30), weiteren kleinen, aber sehr vorbildlichen Erzählfiguren, auffallend ähnlich.

3. Eine optimistische Umakzentuierung mit kleinem Seitenhieb

Das heißt: Wer ausgehend von der hoffnungsvoll-optimistischen Sämanns-Parabel das Markusevangelium weiter liest, der kann lernen, dass sogar ein an den Wegesrand gesätes Wort aufgehen kann, dass auch eine solche Saat nicht automatisch verloren ist – in korrigierendem Rekurs auf Mk 4,4.15. Insofern legt Markus in der Perspektive der Leserinnen und Leser noch nach. Nicht nur, dass die allermeiste Saat großartige Frucht trägt, sondern auch angesichts des wenigen, aber scheinbar Verlorenen lohnt sich ein zweiter Blick. Auch der Same am Wegesrand geht auf und trägt Frucht. *Vom ausgesäten Gotteswort geht so gut wie nichts verloren.* Der gläubende Bartimäus ist dafür ein Beispiel. Als Schüler Jesu muss und darf man also auch der scheinbar verlorenen Aussaat etwas zutrauen, ihr – um im Bild zu bleiben – die Chance zum Wachstum geben. Letzteres misslingt in der Bartimäusgeschichte fast. Die „Vielen“, die Jesus begleiten und zu denen wohl auch die Schüler Jesu gehören (V.46.48), wollen Jesus augenscheinlich für sich behalten und versuchen, den schreienden Bartimäus mundtot zu machen. Sie fahren ihn an (V.48: ἐπετίμων), ein Verhalten, das im Markusevangelium eigentlich nur Dämonen und den Chaosmächten gegenüber angebracht ist (1,25; 3,12; 4,39; 9,25).⁹ Das hatten die Schüler Jesu indes schon einmal vergessen, als sie auf dem Weg Kinder, die zu Jesus gebracht werden sollten, anführen (10,13).¹⁰ Im Licht von Mk 4,15 übernehmen damit die „Vielen“ die Rolle des Satans (vgl. auch Mk 8,33). Sie versuchen, das in Bartimäus Gesäte nicht zum Zuge kommen zu lassen. Aber ohne Erfolg – Bartimäus lässt sich durch die abwehrende Haltung der „Vielen“ nicht beirren. Die Saat entlang des Weges geht damit auf und trägt Frucht. Der Glaube des Bartimäus, durch die gelungene Heilung eindrücklich bestätigt (V.52), belegt es. Und mehr noch: Bartimäus wird zum Nachfolger Jesu auf dem Weg.

Dieser kleine Seitenhieb im Blick auf die Schüler und Begleiter Jesu könnte als Warnung für die christlichen Missionarinnen und Missionare gedacht sein: Vielleicht sind gerade sie es, die durch falsche Resignation im Blick auf den

„Vorinformationen“ verfügen – in der metaphorischen Sprache von Mk 4,1-9.13-20 ausgedrückt: Er hat bereits das ausgesäte Wort gehört.

⁹ Jesus selbst fährt nur in zwei Fällen Menschen an. Ironischerweise handelt es sich um die Schüler Jesu (8,30) bzw. Petrus (8,33), nachdem dieser seinerseits Jesus angefahren hatte (8,32).

¹⁰ Zur Kritik an den Schülern Jesu vgl. exemplarisch Ebner, Schatten, 56-76.

„Erfolg des Christentums“ evtl. unbemerkt an Jesus Interessierte daran hindern, zu Jesus zu gelangen – und dadurch das ausgesäte Wort nicht Frucht bringen lassen.

Mk 4,3-9.13-20 als hoffnungs- und vertrauensvolle Mutmachgeschichte im Blick auf die erfolgreiche Ausbreitung des Reiches Gottes zu lesen, dafür wirbt die Erzählung vom blinden Bartimäus am Wegesrand, der zum Nachfolger Jesu auf dem Weg wird.

Summary

The article points to the intratextual connection between Mk 4,4.15 and 10,46, which is established through the expression *παρὰ τὴν ὁδόν*. Against this backdrop, the parable of the Sower (Mk 4,1-9) is read as a story of hope with regard to the spread of God's word. According to Mk 10,46 even a grain sowed on the side of the way is not automatically doomed or lost (in contrast to the logic of Mk 4,4.15). The faithful Bartimäus sitting on the side of the way is the literary example of this.

Zusammenfassung

Der Beitrag weist auf die intratextuelle Verbindung von Mk 4,4.15; 10,46 hin, die durch die Stichwortverbindung *παρὰ τὴν ὁδόν* zustande kommt. Die Parabel vom Sämann (Mk 4,1-9) wird vor diesem Hintergrund als Hoffnungsgeschichte im Blick auf die Ausbreitung des Wortes Gottes gelesen. Selbst ein entlang des Weges gesätes Samenkorn ist in der Perspektive von Mk 10,46 nicht automatisch verloren (in Kontrast zur Logik von Mk 4,4.15). Der gläubige Bartimäus am Wegesrand ist dafür das literarische Beispiel.

Bibliographie

- Dronsch, K., Vom Fruchtbringen (Sämann mit Deutung), in: Zimmermann, R. (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 297-312.
- Dschulnigg, P., Das Markusevangelium (ThKNT II), Stuttgart 2007.
- Ebner, M., Im Schatten der Großen. Kleine Erzählfiguren im Markusevangelium, in: BZ NF 44 (2000) 56-76.
- Ebner, M., Kreuzestheologie im Markusevangelium, in: Dettwiler, A. / Zumstein, J. (Hg.), Kreuzestheologie im Neuen Testament (WUNT 151), Tübingen 2002, 151-168.
- Eckey, W., Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar, Neukirchen-Vluyn 1998.
- Eckstein, H.-J., Markus 10,46-52 als Schlüsseltext des Markusevangeliums, in: ZNW 87 (1996) 33-50.
- Erlemann, K., Gleichnisauslegung. Ein Lehr- und Arbeitsbuch (UTB 2093), Tübingen 1999.
- Gnilka, J., Das Evangelium nach Markus, Bd. I: Mk 1-8,26 (EKK II/1), Zürich / Neukirchen-Vluyn ⁵1998.

- Kertelge, K., Markusevangelium (NEB.NT II), Würzburg 1994.
- Klauck, H.-J., Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten (NTA NF 13), Münster²1978.
- Koch, D.-A., Inhaltliche Gliederung und geographischer Aufriss im Markusevangelium, in: NTS 29 (1983) 145-166.
- Limbeck, M., Markus-Evangelium (SKK.NT II), Stuttgart 1984.
- Lohfink, G., Das Gleichnis vom Sämann (Mk 4,3-9), in: BZ NF 30 (1986) 36-69.
- Manicardi, E., Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco. Schema narrativo e tema cristologico (AnBib 96), Rom 1981.
- Mell, U., Die Zeit der Gottesherrschaft. Zur Allegorie und zum Gleichnis von Markus 4, 1-9 (BWANT 144), Stuttgart 1998.
- Pesch, R., Das Markusevangelium, Bd. I: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1-8,26 (HThK II/1), Freiburg i.Br. ²1977.
- Rhoads, D. / Michie, D., Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel, Philadelphia, PA 1982.
- Schenke, L., Das Markusevangelium. Literarische Eigenart – Text und Kommentierung, Stuttgart 2005.
- Trummer, P., Daß meine Augen sich öffnen. Kleine biblische Erkenntnislehre am Beispiel der Blindenheilungen Jesu, Stuttgart 1998.
- Venez, H.-J., Er geht euch voraus nach Galiläa. Mit dem Markusevangelium auf dem Weg, Fribourg 2005.
- Weder, H., Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen (FRLANT 120), Göttingen 1978.
- Williams, J.F., Other Followers of Jesus. Minor Characters as Major Figures in Mark's Gospel (JSNT.S 102), Sheffield 1994.
- Winter, M., Jesu Weg und der Weg der Jünger. Zur literarischen und theologischen Bedeutung des Weges im Markusevangelium, in: WuD 28 (2005) 73-88.

Markus Lau

Seminar für Exegese des Neuen Testaments

Katholisch-Theologische Fakultät der Westfälischen

Wilhelms-Universität Münster

Johannisstr. 8-10

48143 Münster

Deutschland

E-Mail: markus.lau@uni-muenster.de

Die Klage der Witwe

Anmerkungen zu möglichen sozialen und rechtlichen Hintergründen von Lukas 18,2-5

Ulrich Kellermann

Der dem nach Sir 35,15ff ausgerichteten Gleichnis Lk 18,2-8 vorgegebene Erzählstoff entspricht einer in der Antike nicht ungewöhnlichen Erfahrung, dass ein gesellschaftlich Hochstehender von einem Armen durch Beharrlichkeit dahin gebracht wird, sich dessen Sache letztendlich doch anzunehmen¹. Wie oft in der Gleichnisrede Jesu ist hier wohl eine umlaufende Geschichte als Anknüpfungspunkt herangezogen, um die ihr zustimmenden Hörer mit einer unerwarteten Folgerung daraus zu überraschen. Kein Motiv weist darauf hin, dass diese unbedingt in jüdischem Milieu entstanden und tradiert sein müsste. Aber die Textgestalt der Jüngerunterweisung² im Kontext des Evangeliums verortet sie im jüdischen Alltag. Im Endtext Lk 18,1-8 mit seinen traditions- und redak-

Mit diesen Erwägungen grüße ich den verehrten Kollegen Prof. Dr. Hans Jochen Boecker, dessen wissenschaftliche Lebensarbeit besonders dem Recht in Israel verbunden bleibt, herzlich zur Vollendung seines 80. Lebensjahres am 28. März 2008.

¹ Vgl. bereits die altägyptische Erzählung aus der Zeit der 9./10. Dynastie (2155-2030 v.Chr.) vom Bauern, der hartnäckig beredt neunmal bei dem von ihm angerufenen Richter vorstellig wird und ihn auch des Rechtsbruches bezichtigt; Übersetzung bei Erman, *Literatur*, 157-159; dazu siehe ferner Schottroff, *Gleichnisse*, 252 Anm. 5. – In der Hebräischen Bibel vgl. 2Sam 14. – Im Oxyrhynchos Papyrus VIII 1120 aus dem 1. Jh. n.Chr. geht es um die Beschwerde einer schwachen Witwe, die bereits zuvor eine Eingabe gegen ihren Schwiegersohn wegen eines Übergriffs gemacht hatte. Ihr Gegner schafft es, die Unwirksamkeit der Petition zu erreichen. Sie lässt sich aber nicht davon abhalten, das alte Unrecht erneut zu benennen und gegen das neue wiederum zu klagen; Übersetzung bei Thierfelder, *Welt*, 63. – Nach Plutarch, *Regum*, 32, nötigt eine Frau König Philipp von Makedonien: „Eine arme alte Frau erbat von ihm, ihr Recht zu verschaffen. Und obwohl sie häufig hinlief, sagte er, er habe keine Zeit. Die alte Frau aber schrie laut: ‚Dann darfst du auch nicht König sein‘. Den aber verwunderte das Gesagte, so dass er nicht nur ihr, sondern auch den andern sogleich Gehör gab“; Übersetzung bei Berger / Colpe, *Textbuch*, 144. Die gleiche Begebenheit überliefert Plutarch, *Plutarchi*, 24 auch von König Demetrios Poliorketes (Übersetzung z.B. bei Bormann, *Recht*, 39).

² Lk 17,22.

tionsgeschichtlich gewachsenen Aussageintentionen³ dient das unbeirrbar Schreien der Witwe nach ihrem Recht wohl als Analogon zum Gebet der Gemeinde zu Gott „bei Tag und Nacht“⁴ (V.7), die Hauptperson bleibt jedoch der Richter, der durch die Hartnäckigkeit einer Witwe zur Veränderung seiner Verhaltensstrategie genötigt wird. In den folgenden Ausführungen interessieren nur die möglichen sozialen und rechtlichen Hintergründe der erzählten Welt des Gleichnisses als eines typischen Falls aus dem Alltag des Witwenlebens⁵.

(2) ... Da war ein Richter in einer Stadt, der Gott nicht fürchtete und vor keinem Menschen Respekt hatte. (3) Es gab nun auch eine Witwe in jener Stadt. Die kam immer wieder⁶ zu ihm und sagte: „Schaffe mir mein Recht gegen meinen Prozessgegner!“ (4) Doch eine ganze Zeit lang wollte der das nicht. Dann aber redete er sich selbst zu: „Wenn ich auch Gott nicht fürchte und vor keinem Menschen Respekt habe, (5) so will ich ihr doch Recht schaffen, weil diese Witwe da mich ständig belästigt. Nicht dass sie sonst am Ende noch hergeht und „mir (öffentlich) ins Gesicht springt“⁷.

Trotz ihrer vereinfachenden Typisierung spiegelt die Erzählung dieses Vorgangs Details rechtlicher und sozialer Gegebenheiten des jüdischen Witwendaseins.

1. Zum Stand des Verfahrens

Die Aufforderung der Witwe in V.3 „Schaffe mir mein Recht gegen meinen Prozessgegner!“ zeigt, dass das Verfahren bereits begonnen hat⁸.

Als Prozessgegenstand ist eine Vermögenssache vorausgesetzt, bei der die Witwe das ihr von einem männlichen Prozessgegner⁹ nicht anerkannte oder ihr genomme Recht selbst in die Hand nehmen muss. Viele Texte der Hebräischen Bibel und des Frühjudentums zeigen, dass die Nöte von Witwen vor allem im Bereich des Rechts lagen. Torabestimmungen¹⁰, Anklagen und Mah-

³ Vgl. dazu die einschlägigen Kommentare, Aufsätze und Monographien zum Gleichnis.

⁴ Zur Intensitätsformel als Gebetstopik in Witwentexten vgl. Lk 2,37; 1Tim 5,5.

⁵ Vgl. Schottroff, *Lydias Schwestern*, 152.

⁶ Iteratives Imperfekt.

⁷ So der Vorschlag einer meines Erachtens treffenden Übertragung von wörtlich „*ins Gesicht schlagen*“ bei Bindemann, *Ungerechte 957*. Gemeint ist wie z.B. in *ApG 23,2* eine Aktion öffentlicher Beschämung.

⁸ *Jeremias, Gleichnisse*, 153.

⁹ Zu *ἀντίδικος* vgl. Mt 5,25 par Lk 12,58.

¹⁰ Vgl. z.B. *Ex 22,21-23*; *Dtn 24,17*; *27,19*.

nungen der Propheten¹¹, weisheitliche Stimmen¹² im Alten Testament und paränetische Texte aus frühjüdischer Zeit¹³ lassen erkennen, dass sie als Frauen in einer patriarchalisch geprägten Gesellschaft schneller als andere Opfer von Unrecht wurden¹⁴. Die Anklagen der Propheten machen dieses Phänomen zum Paradigma für den Verfall der Solidargemeinschaft in Israel.

Die Witwe in der Erzählung bemüht hartnäckig das Gericht für die Wiederherstellung ihres Rechts und nötigt so den Richter zur Veränderung seines Verhaltens. Es ist in Vermögensangelegenheiten nach später bezeugtem rabbinischem Recht bei der Klage vor jüdischen Eigengerichten in der Synagogengemeinde durchaus die Entscheidung eines autorisierten Einzelrichters statt des allgemein üblichen Dreierkollegiums¹⁵ möglich. So wird in bSanh 4b eine Baraita überliefert: „Wenn einer als Rechtskundiger anerkannt ist, dann darf er auch als Einzelrichter entscheiden“¹⁶. Dabei geht es in der Geschichte um die Weiterführung eines bereits eröffneten zivilrechtlichen Verfahrens und nicht wie z.B. in Lk 12,13f um das Ersuchen an eine Schlichtungsautorität zur Erteilung eines Schiedsspruchs. Der Richter scheint hier aber eher im Rahmen städtischer Justiz¹⁷ wirksam zu sein, wie man sie sich in den 63 v.Chr. von Pompeius nach der hasmonäischen Unterwerfung wiederhergestellten Poleis in Palästina und im Ostjordanland und in den Polis-Gründungen des Herodes und seiner Söhne¹⁸ mit ihrer heidnisch-jüdischen Mischbevölkerung vorstellen kann. Dort überlagern sich jüdische, römische und ältere einheimische Rechtssysteme und -verhältnisse.

Man könnte dabei auch den Fall annehmen, dass eine jüdische Klägerin in zivilrechtlichen Angelegenheiten alternativ die Möglichkeit zur Anrufung des synagogalen Gerichts oder der kommunalen städtischen Gerichtsbehörde hatte und ihr Letzteres effizienter zu sein schien¹⁹. Das Bestehen solcher Alternativen setzt ja das rabbinische Verbot für Juden voraus, Recht gegenüber ihren

¹¹ Vgl. z.B. Jes 1,17.23; 10,2; Jer 7,6; 22,3; Ez 22,7; Sach 7,9f; Mal 3,5.

¹² Vgl. z.B. Ijob 24,3; Ps 94,6.

¹³ Vgl. z.B. Sir 35,17; Weish 2,10; Philo VitMos 2,240; CD 6,16; Sib II 265; III 242; TestHi 9,1; 10,2; sIHen 42,9; 50,6; 5Esr 2,20; ZephAp 11,4.

¹⁴ Vgl. dazu grundlegend Schottroff, Armut, 54-89.

¹⁵ Vgl. z.B. mSanh 1,1; auch bSanh 3a. 4b. 5a; bBM 32a.

¹⁶ Übersetzung Strack / Billerbeck, 364; vgl. auch z.B. bSanh 5a; ferner Mt 5,25f par. Lk 12,58.

¹⁷ Wie wohl auch in Mt 5,25f par Lk 12,58f.

¹⁸ Vgl. dazu z.B. Hengel / Schwemer, Jesus, 55-57.274-275.

¹⁹ Vgl. Derret, Law, 184-185.187.

Volksgenossen bei Nichtjuden zu suchen²⁰. Der älteste Beleg für diese Relementierung bleibt der Ausspruch des R. Tarphon um 100 n. Chr. nach einer Baraita zu bGit 88b²¹: „Überall, wo du Gerichtskollegien der Nichtisraeliten findest, auch wenn ihre Gerichte (Rechte, Rechtsverfahren, Rechtsentscheidungen) denen der Israeliten entsprechen, bist du nicht berechtigt, mit ihnen in Verbindung zu treten; denn es heißt: ‚Dies sind die Rechtssetzungen, die du ihnen vorlegen sollst‘ (Ex 21,1) –,ihnen‘ (den Israeliten) und nicht den ‚Fremden‘ (den Nichtisraeliten)“. Als analoger Fall wäre hier zu nennen die Klage der jüdischen (zeitweiligen) Witwe Babatha aus dem Dorf Mahoza / Mahoz Aglataim am Südufer des Toten Meeres nach römischem Recht gegen jüdische Gegner bei dem Gouverneur von Arabia im P. Yadin 15 (JDS 2) um 125 n. Sie findet sich in den Papyri von Nahal Ḥever unter den erhaltenen Dokumenten des Archivs dieser vermögenden Frau²².

Der nach jüdischer Tradition von der Witwe als *Rechtshelfer*²³ angerufene Stadtrichter schiebt trotz wiederholten Drängens die Weiterführung des Verfahrens auf die lange Bank, wo doch nach altem jüdischen Rechtsbrauch die Klage der Witwen eher vorrangig zu behandeln gewesen wäre²⁴. Er hat nach V.2.4 den üblen Ruf, der hier in gemeinantiker sprichwörtlicher Redeweise zum Ausdruck kommt²⁵, sich nicht an die Normen göttlichen Rechts gebunden zu wissen²⁶ und vor einem schlechten Leumund selbst in der Öffentlichkeit nicht zurückzuschrecken. Es gibt in der Erzählüberlieferung keinen direkten eindeutigen Anhaltspunkt dafür, dass das Verhalten des Richters in Sonderheit an den Maßstäben der Tora und der prophetischen Mahnung Israels gemessen wird. Er steht als „anti-hero“²⁷ im Gegensatz sowohl zum hellenistischen²⁸ als auch zum

²⁰ Vgl. z.B. auch bBK 113b; ebenso den Rat des jüdischen Schriftgelehrten Paulus zu (vermögensrechtlichen) Regelungen bei Auseinandersetzungen in der freilich überwiegend heidenchristlichen Gemeinde von Korinth 1Kor 6,5.

²¹ Die Parallele Tanch *Mischp* 93a führt das Wort auf R. Schim'on (um 150) zurück; vgl. ferner zum Verbot Tanch *Mischp* 91a; Mekh Ex 21,1 (81b); Texte alle bei Strack / Billerbeck, 362-363.

²² Nähere Hinweise dazu z.B. bei Cotton, *Recht*, 24-26.

²³ Die viermal im Text gebrauchte Wendung „Recht schaffen“ hat durch V.7 und V.8 in V.3 und 5 die spezielle Bedeutung „solidarische Hilfe“.

²⁴ So darf nach Maimonides, *Hilchot Sanhedrin* 21,6 eine Witwe bei Gericht den Anspruch stellen, vor allen anderen Parteien bei dem Richter zu erscheinen; Cohn, *Witwe*, 1467.

²⁵ Vgl. dazu z.B. Jos Ant 10,83; Philo *Specleg* III 209; Dionysios von Halikarnass, *Romanae Antiquitates* X 10,7; dazu Freed, *Parable*, 42.

²⁶ Vgl. zu dieser Beurteilung bes. 2Chr 19,6f.

²⁷ Daube, *Nuances*, 2340.

jüdischen²⁹ Sittlichkeitsideal, dessen Verwirklichung man von einem Richter einfordern sollte. Ob seine Charakterisierung auch Unbestechlichkeit einschließt, bleibt eher offen.

Mit Rücksicht auf den Prozessgegner wagt er es wohl nicht, das Verfahren zugunsten der Witwe abzuschließen³⁰. Ihre Darstellung im Text erweckt den Eindruck, dass sie zu unbedeutend ist, um sich gegen einen gesellschaftlich angesehenen Prozessgegner, zudem gegen einen Mann³¹, den Richter geneigt zu machen. Der Hartnäckigkeit seiner Weigerung entspricht aber ihr ebenso beharrliches Insistieren, das ihn an seiner Schwachstelle trifft: der Angst vor dauerhafter Belästigung und dramatischen öffentlichen Auftritten³² dazu noch einer Frau. Seine ironischen Erwägungen dienen mehr seiner eigenen Ruhe als seiner Sorge um die Gerechtigkeit.

2. Zur sozialen Situation der Klägerin

Der Erzählstoff knüpft wohl an Anschauungen und Erfahrungen der ärmeren Bevölkerung zur Zeit Jesu von der mangelnden Integrität eines Richters und vom Fortgang der zivilrechtlichen Angelegenheiten bei sozial Schwachen an. Er „ist ein Mann, wie die orientalischen Richter es zumeist sind“³³. Die zu Beginn der Erzählung angedeutete Problemlage trifft auf Zustimmung der Zuhörer. Die einzig wirksame Waffe des Armen bleibt in einem solchen Fall die Impertinenz.

Man kann zur Erhellung einer solch typischen Situation der Benachteiligung des Armen im Rechtswesen auch auf Mk 12,40 par. Mt 23,14; Lk 20,47 hinweisen. Im Rahmen der Spruchkomposition Mk 12,38-40 nimmt hier in V.40 Jesus in sarkastischer Redeweise die prophetische Klage über das Unrecht auf, das Witwen oft zugefügt wurde. Der Vers setzt ein geringes Eigentum bei Witwen voraus: das bescheidene Anwesen³⁴. Wenn die Erwähnung der Schrift-

²⁸ Daube, Nuances, 2340-2341; Bormann, Recht, 311. Der Richter nimmt eine Haltung ein, die bei Plato, *Politeia* 362d-367e; *Nomoi* 885b, unter Strafe gestellt wird (Hinweis bei Bormann, Recht, 311 Anm. 56). Vgl. auch Plutarch, *Demetrios*, 24: „Das, was König Demetrios (sc. Poliorketes) befiehlt, dies gelte den Göttern als fromm und den Menschen als gerecht“ (Hinweis bei Bormann, Recht, 38).

²⁹ Vgl. z.B. 1Sam 2,26; Spr 3,3f; Lk 2,52.

³⁰ Stählin, *Xήρα*, 438.

³¹ Bindemann, *Ungerechte*, 957.

³² Vgl. Daube, Nuances, 2339-2340.

³³ Klostermann, *Lukasevangelium*, 177 in Anlehnung an Loisy.

³⁴ Vgl. zum Hausbesitz der Witwe 1Kön 17,8-24; 2Kön 4,1-7; 8,3; Mi 2,9; zum Acker 2Kön 8,3; die Rechtsverhältnisse bei dem Besitz des Grundstücks in Rt 4,3 sind nicht ganz deutlich; dazu siehe Schottroff, *Armut*, 156.

(= Rechts-) Gelehrten in V.38 in den ursprünglichen Überlieferungszusammenhang gehört, ist hier möglicherweise mit der Anschuldigung „*die Häuser der Witwen aufessen*“ angespielt auf deren zunächst im Zeichen der Wohltätigkeit angebotenen Rechtsbeistand³⁵ in einem Rechtsstreit, wie ihn eben die Witwe von Lk 18,2-5 verfolgt. Die hier anvisierten Advokaten hätten dann nach einem Erfolg vor Gericht nachträglich die Forderung hoher Bezahlung erhoben, die das glücklich erstrittene Eigentum der Witwe³⁶ letztlich aufzehren würde³⁷. So weiß (freilich nicht *expressis verbis* auf die Schriftgelehrten bezogen) Ass Mos 7,6 (1. Jh. v.Chr.): „Der Armen Güter fressen sie, und sie behaupten, sie täten dieses nur aus Gerechtigkeit (das heißt Wohltätigkeit) ... (Sie sind) Vertreter ...“³⁸. Weil der Arme dem herangezogenen Rechtsbeistand das Honorar nicht zahlen kann, hält sich dieser an dem erstrittenen Eigentum schadlos und vertreibt ihn aus seinem Besitz.

Der Erzählstoff lässt zugleich erkennen, wie eine Frau der jüdischen Gesellschaft als Witwe ihre personale Unabhängigkeit auch in rechtlicher Hinsicht gewinnen kann. „Eine Frau erlangt ihre Freiheit auf zwei Weisen ... durch Scheidungsurkunde und durch den Tod des Ehemanns“ (mQid 1,1). Hatte z.B. ein Vater seine Tochter minderjährig verheiratet, so kehrt sie als Witwe, selbst im Fall noch bestehender Minderjährigkeit, nach rabbinischem Recht nicht mehr in die elterliche Gewalt zurück (mKet 4,2). Freilich ist diese Freiheit bei den sozial Schwachen mit dem Verlust der rechtlichen und ökonomischen Sicherheit verbunden, wie der Gleichnisstoff erkennen lässt. „Die gesellschaftliche Diskriminierung der Frau generell lässt sich am deutlichsten bei den Witwen aufzeigen“³⁹.

In der widerständigen Beharrlichkeit der Witwe liegt nach dem Frauenbild der damaligen jüdischen Gesellschaft klar eine Rollenüberschreitung vor⁴⁰, die für das Anliegen der Gleichnisrede Jesu natürlich die entsprechende Aufmerksamkeit erregt.

3. Mögliche Anlässe für den Rechtsstreit einer Witwe

Es lassen sich als Anlass zu dem anstehenden hinausgezögerten Rechtsstreit auf dem Hintergrund alttestamentlicher, frühjüdischer und rabbinischer Texte, besonders aber der Papyrusurkunden von Elephantine aus dem 5. Jh. v.Chr. und aus der Judäischen Wüste der zwanziger und dreißiger Jahre des 2. Jhs. n.Chr.

³⁵ Vgl. Jes 1,17; Sir 4,10.

³⁶ Vgl. auch 2Kön 8,2-6.

³⁷ Stählin, *Xῆρα*, 437.

³⁸ Zum Wortlaut der Übersetzung siehe Brandenburger, *Himmelfahrt*, 74 Noten zu 6.

³⁹ Krause, *Witwen II*, 253.

⁴⁰ Schottroff, *Lydias Schwestern*, 157; Schottroff, *Gleichnisse*, 253.

(Murabaat, Naḥal Hever), verschiedene Möglichkeiten von Rechtsbeugung vorstellen:

3.1 Angelegenheiten der üblichen Witwenversorgung

Die besonders durch das Elterngebot verpflichteten Kinder versuchen, die als Last empfundene Witwe und ihren durch die Ketubba (Hochzeitsvertrag) vertraglich oder nach dem Gewohnheitsrecht bestehenden Anspruch auf Versorgung wie Wohnung und Alimentierung⁴¹ im Hause des verstorbenen Mannes mit irgendetwelchen Druckmitteln, durch Schikanen oder Anwendung von Tricks loszuwerden⁴².

Die Erben des verstorbenen Mannes verweigern oder mindern der Witwe direkt und offen die ihr durch die Ehe zustehenden Vermögens- oder Versor-

⁴¹ Dazu vgl. z.B. Benoit / Milik / de Vaux, Grottes, 20,9-11; 21,14-16; 115,10ff; 116,9ff; Yadin u.a., Documents, 7,25 (JDS 3); mKet 4,12; 11,1; 12,3.

⁴² Vgl. dazu z.B. Codex Hammurabi § 172: „... wenn ihre Kinder, um sie aus dem Haus zu vertreiben, sie schikanieren, so sollen die Richter ihre Angelegenheit überprüfen und den Kindern eine Strafe auferlegen; diese Frau braucht aus dem Hause ihres Ehemanns nicht auszuziehen“. – Eine Mahnung in der ägyptischen Lehre des Ani (7,17-18,1) lautet: „Gib deiner Mutter doppelt so viel Nahrung, wie sie dir gegeben hat. Sie hatte eine schwere Last an dir, aber sie sagte nicht: „Fort mit dir! ...“; Übersetzung Brunner, Weisheit, 208. – In Spr 19,26 heißt es: „Wer dem Vater Gewalt antut, die Mutter verjagt – ein schandbarer und schändlicher Sohn ist er“; vgl. auch Ex 21,15.17; Lev 20,9; Dtn 27,16; Ez 22,7; Spr 20,20; 23,22; 30,11.17. – Die inhaltlich verzerrende judenchristliche Pharisäerpolemik in Mk 7,10-12 par Mt 15,4-6 spricht vom Missbrauch unmoralischer (dazu z.B. mNed 9,1) Gelübde, um gewissen Versorgungspflichten gegenüber Vater oder Mutter zu entgehen. – Der Talmud pSota 3,4 (19a) 32-38 überliefert einen konkreten Vorfall: „(Was ist unter der (in der Mischna) genannten Plage der Pharisäer (zu verstehen)? Wenn jemand Waisenkinder einen Rat gibt, wie man die Witwe um die Alimente bringen kann. Wie (zum Beispiel) bei der Witwe des Rabbi Shubbetai, die ihre Güter verschwendete. Die Waisenkinder kamen und brachten (die Angelegenheit vor) Rabbi El'azar. Er sprach zu ihnen: Was sollen wir für euch tun? Ihr seid töricht! Da kam der Schreiber herbei und sprach zu ihnen: Ich will euch einen Rat geben. Tut so, als ob ihr (eure Güter) verkaufen wolltet. Dann wird sie die Morgengabe einfordern und ihren Anspruch auf Lebensunterhalt verlieren. Und so taten sie. Noch am selben Abend kam sie in dieser Angelegenheit zu Rabbi El'azar (um die Ketubba von ihren Kindern einzufordern). Dieser sagte: Die Schläge der Pharisäer haben sie getroffen! (Unheil) möge über mich kommen, wenn ich das so beabsichtigt habe“; Übersetzung Hüttenmeister, Sota, 88.

gungswerte. Das kann z.B. auch die Auszahlung des Ketubba-Betrags im speziellen Fall ihrer Wiederverheiratung⁴³ einschließen.

Sie wollen der ansonsten mittellosen Witwe gegen ihren Willen die übliche karge Ketubbasumme auszahlen⁴⁴, um sie aus dem Haus zu bekommen. Diese reicht aber zum Überleben nur für den Zeitraum eines Jahres aus⁴⁵. Die Erben würden sie damit nun verantwortungslos (im wahren Sinne des Wortes) sozialem Elend aussetzen.

3.2 Vermögensangelegenheiten der Witwe

Man verweigert der Witwe die Verfügung über ihr eigenes Vermögen⁴⁶, das sie mit in die Ehe gebracht⁴⁷, bzw. bei oder nach der Heirat als Schenkung des Vaters⁴⁸ oder des Ehemannes⁴⁹ erhalten hatte.

Es liegt der für eine jüdische Witwe seltene und glückhafte Fall vor, dass der kinderlose Ehemann seine Ehefrau als Erbin eingesetzt hatte⁵⁰. Die Großfamilie weigert sich nun aber, das Erbe der nach herkömmlichem jüdischen Recht an sich nicht erbberechtigten Witwe auszuzahlen.

⁴³ Vgl. dazu den Gelehrtenstreit zwischen den Schulen Hillels und Schammais nach mJeb 15,3; mEd 1,12.

⁴⁴ Vgl. z.B. mKet 4,12; 12,3.

⁴⁵ Nach Ausweis des Ehevertrags Benoit / Milik / de Vaux, Grottes, 115, 5; 124 n., und rabbinischer Texte wie z.B. Ket 1,2; 5,1 beträgt die Pflichtsumme für eine Witwe, die als Jungfrau geheiratet hatte, 200 und für eine zuvor schon einmal verheiratete 100 Denare (100 Zuz = 1 Mine). Vgl. zu den Summen Ben-David, Ökonomie 292-293; Schottroff, Frauen 33-34.36. In bKet 105b wird deshalb der Terminus אֵלֶינָהּ (Witwe) gedeutet als אֵל מִנָּהּ (wegen der Mine). Eine solche Summe macht jedoch nur das nackte Überlebensgeld für eine Person während des Zeitraums von einem Jahr aus, und 200 Denare markieren die Armutsgrenze, wenn nach mPea 8,8 ein Besitzer von 200 Zuz kein Recht auf Nachlese und Armenzehnten mehr hat.

⁴⁶ Vgl. zu Immobilien oben Anm. 34; zum Barvermögen Ri 17,2f; 2Makk 3,10; auch Jes 3,25-4,1. Das Vermögen der wohlhabenden Witwen Judith (Jdt 8,7; 16,24) oder Babatha (dazu siehe oben Anm. 22) dürfte in diesem Zusammenhang nicht repräsentativ sein.

Vgl. z.B. Num 27,1-11; 36,1-9; Jos 15,18f; Ri, 1,14f; Sir 25,21. Zu römischen Verhältnissen vgl. Krause, Witwen II 47-49.

⁴⁸ Vgl. z.B. Elephantine Pap. Cowley, Papyri, 8; 9; 13; 14; 25; 28 und Kraeling, Brooklyn, 6; 9; 10; Yadin / Greenfield, Documents, 18; 19 (JDS 2).

⁴⁹ Vgl. z.B. Elephantine Pap. Kraeling, Brooklyn, 4; Benoit / Milik / de Vaux, Grottes, 20,6; 21,10; Yadin u.a., Documents, 7 (JDS 3); Yadin / Greenfield, Documents, 19 (JDS 2); Cotton / Yardeni, Texts /Se 64 (DJD 27, 129 n.).

⁵⁰ Vgl. Elephantine Pap. Cowley, Papyri, 15,17-19; Beispiele aus römischen Rechtsverhältnissen bei Krause, Witwen II, 83-85.

Die Erben sind bei ihren Verpflichtungen gegenüber der Witwe zahlungsunwillig und -unfähig, weil der verstorbene Ehemann das Vermögen oder die Ketubba seiner Ehefrau, für die er hypothekarisch haftete etwa zur Tilgung von Schulden⁵¹ aufgebraucht hatte.

3.3 Angelegenheiten in der Führung der Vormundschaft

Die Großfamilie verweigert der Witwe die Verwaltung des Vermögens der unmündigen Waisen⁵², um die sie sich aus Mißtrauen gegenüber den gerichtlich eingesetzten Vormündern (aram. אַפְטָרָא⁵³; griech. ἐπίτροπος⁵⁴; mischn. hebr. אַפְטָרָא) bemüht. So kämpft z.B. nach den Urkunden des Babatha-Archivs diese „Witwe“ derartig nachdrücklich darum, dass sie anbietet, ihr eigenes Vermögen als Sicherheit zu stellen⁵⁵.

Die Witwe wird von der Familie des Verstorbenen bei einem Versuch gehindert, etwas aus dessen Nachlass zur Sicherung ihres und ihrer Kinder Unterhalt – möglicherweise ohne Hinzuziehung des Gerichts⁵⁶ – aus Not zu verkaufen.

Es entsteht die Notwendigkeit einer Klage durch die Mutter in Vertretung der minderjährigen Kinder⁵⁷ zur Wahrung von deren Vermögensinteressen⁵⁸. Es könnten z.B. in der Vermögensverwaltung bei den Vormündern Versäumnisse oder fahrlässige Minderungen zum Schaden der Kinder gegeben haben, wie der Fall der Babatha für die Waisen aus ihrer ersten Ehe nach P. Yadin 15 (JDS 2)

⁵¹ Vgl. dazu Beispiele aus römischen Verhältnissen bei Krause, Witwen II, 59-60.108-110.

⁵² Vgl. z.B. 2Kön 8,1-6; mKet 9,7.

⁵³ Vgl. Yadin / Greenfield, Documents, 27,12 (JDS 2).

⁵⁴ Vgl. Yadin / Greenfield, Documents, 12,4; 14,6.24; 15,4f.20.29f; 24,1; 25,4; 27,4.7.18 (JDS 2).

⁵⁵ Yadin / Greenfield, Documents, 15 (JDS 2); dazu Cotton, Recht, 25-26. Die Mutter des Libanius lehnt es ab, einen Vormund zu akzeptieren nach Wolf / Gigon, Libanius, 4,7 (dazu siehe Schottroff, Frauen, 41).

⁵⁶ Zu einem solchen strittigen Fall vgl. z.B. mKet 11,2; bBM 32a (Texte bei Strack / Billerbeck, 364).

⁵⁷ Freilich war die Alleinvertretung der Waisen vor Gericht durch eine Frau, auch durch die Mutter, ohne Beistand eines Mannes nach römischen und jüdischem Recht normalerweise verboten; dazu siehe Ilan, Integrating 231-232. Im Fall der Babatha liegt der formelle Beistand eines Mannes vor (Yadin / Greenfield, Documents, 14-17.22.25.27 [JDS 2]). Eine Ausnahme von dieser Regel ist jedoch nach tannaitischem Recht gegeben, wenn der verstorbene Vater vor seinem Tode für die Witwe die Alleinvertretung der Kinder verfügt hat (tTer 1,11; tBB 8,17).

⁵⁸ Zu den späteren rabbinischen Bestimmungen vgl. Cohn, Waisenrecht, 425-426; Krause, Witwen III, 144.

zeigt⁵⁹. Auch bestünde die Möglichkeit, dass die Vormünder sich am Vermögen der Mündel bereichert hätten⁶⁰.

3.4 Angelegenheiten der Haftung

Ein Gläubiger hat eine bestehende Forderung an den verstorbenen Ehemann und macht die Witwe und die verwaisten unmündigen Kindern für die Schulden haftbar⁶¹. Solche Forderungen an die Waisen müssten nach talmudischem Waisenrecht zunächst auch nicht eingelöst werden⁶².

Es droht der verschuldeten Witwe eine Vertreibung durch den Gläubiger aus ihrem Besitztum wegen nicht begleichbarer Forderungen an sie selbst⁶³.

3.5 Widerrechtliche Fälle im Pfändungswesen aufgrund von Schuldtiteln

Es kann eine grundsätzlich widerrechtliche Pfändung von lebensnotwendigem Besitz der Witwe erfolgt sein⁶⁴ wie etwa dem von Nutztieren⁶⁵, ihrer Alltagskleidung⁶⁶, ihres Hauses⁶⁷.

Es liegt eine bösertige und unverantwortliche Übersteigerung des Pfandrechts wegen einer Lappalie vor⁶⁸.

Denkbar ist auch eine direkte bösertige Verweigerung der Zurückerstattung eines Pfandes oder gar einer Schuldsumme⁶⁹.

⁵⁹ Vgl. auch Yadin / Greenfield, Documents, 27,9 (JDS 2).

⁶⁰ Vgl. z.B. bGit 52b; Beispiele aus dem Bereich des römischen Rechts, besonders in den ägyptischen Papyri, bei Krause, Witwen III, 85-87.

⁶¹ Vgl. 2Kön 4,1; Mi 2,9f; auch Ijob 24,9; Beispiele aus dem Bereich römischen Rechts bei Krause, Witwen III, 140-142.

⁶² Gläubiger müssen bis zur Volljährigkeit von Waisen (mit 13 Jahren) warten, um Ansprüche aus dem Erbe an dem verstorbenen Vater geltend machen und zwangsvollstrecken zu können. Die mündigen Waisen haften in talmudischer Zeit für die Schulden des Vaters nur mit den im Nachlass vorhandenen Immobilien. Vgl. dazu Cohn, Waisenrecht, 425-426; Cohn, Waise, 1282.

⁶³ Vgl. AssMos 7,6f; Mk 12,40.

⁶⁴ Vgl. z.B. mBM 9,13: „Eine Witwe, ob arm oder reich, darf man nicht pfänden“; ferner Sifte Dtn § 22 zu 14,12f; § 281 zu 24,17.

⁶⁵ Vgl. Ijob 24,3.

⁶⁶ Vgl. zu deren grundsätzlichen Unpfändbarkeit (im Unterschied zu der in Dtn 24,12f begrenzten Regulierung bei anderen Armen) das Gebot Dtn 24,17.

⁶⁷ Vgl. vielleicht Mi 2,9.

⁶⁸ Vgl. Mi 2,9f.

⁶⁹ So Wiefel, Evangelium 314.

3.6 Widerrechtlich Aneignung des Eigentums der Witwe

Spr 15,25; 23,10 weiß z.B. vom heimlichen Versetzen der Grenzsteine unter dem Schutz des Dunkels der Nacht. Man kann sich in Anbetracht der typischen Wehrlosigkeit einer Witwe auch einen dreisten direkten Landraub⁷⁰ vorstellen⁷¹.

4. Fazit

Das Spektrum der Möglichkeiten einer widerrechtlichen Handlung an einer Witwe in Vermögensangelegenheiten erscheint damit sehr breit. Die Abstraktion von jeder Konkretisierung ihrer Gravamina entspricht dem typischen Bild im Frühjudentum von „dem bemitleidenswerten Unglück des Witwenloses von Frauen“ (Philo VitMos II 240), eben von der „armen Witwe“⁷², die als Opfer strukturellen Unrechts „viel zu klagen hat“ (Sir 35,17). In der Gleichniserzählung besteht dieses Unrecht in mehrfacher Weise, worauf vor allem L. Schottroff hingewiesen hat⁷³:

Sie ist als Frau Opfer der von Männern dominierten Gesellschaft bei der mutmaßlichen Haltung ihres Prozessgegners und dem Verhalten des angerufenen Richters. Letzteres betrifft sowohl die Verzögerung des Verfahrens als auch den Zynismus seines in V5b die bestehenden Machtverhältnisse verdrehenden Motivs, mit dem er sich in sexistischen Sarkasmus darüber äußert, wie eine Frau so gar nicht dem üblichen Frauenbild entsprechend handeln könnte.

Ihre wirtschaftliche Lebensgrundlage wird gefährdet durch das Verhalten des Prozessgegners und des angerufenen Richters.

Sie wird Opfer einer parteiischen Rechtsprechung ihrer Zeit, indem sie sich mit ihrem Rechtsanspruch zur Bittstellerin erniedrigen lassen muss⁷⁴ und nur durch Hartnäckigkeit zu ihrem Recht kommt.

Summary

The narrative of the parable Luke 18,2-8 mirrors in many details the typical social and legal situation of a widow in the time of Jesus having to fight for her rights. Numerous examples of the wrong done to her can be found in the Hebrew Bible and in texts of Early Judaism and Rabbinism.

⁷⁰ Vgl. 2Kön 8,2-6; Beispiele aus dem römischen Rechtsbereich bei Krause, Witwen II, 234-235.

⁷¹ Vgl. im Oxyrhynchos Pap VIII 1120 (Thierfelder, Welt 63) Raub einer Sklavin; dazu Schottroff, Frauen 41.

⁷² Vgl. Mk 12,42 par Lk 21,2.

⁷³ Schottroff, Lydias Schwestern, 152-153; Schottroff, Gleichnisse, 251.

⁷⁴ Vgl. ähnlich 2Sam 14,4-11; 2Kön 8,3-6; dazu Schottroff, Armut, 154-155.

Zusammenfassung

Der Erzählstoff des Gleichnisses Lk 18,2-8 spiegelt in vielen Details die typische soziale und rechtliche Situation einer Witwe zur Zeit Jesu, die um ihr Recht kämpfen muss. Für das ihr angetane Unrecht lässt sich aus alttestamentlichen, frühjüdischen und rabbinischen Texten eine Fülle von Möglichkeiten beibringen.

Bibliographie

- Ben-David, A., Talmudische Ökonomie, I, Hildesheim / New York 1974.
- Berger, K. / Colpe, C., Religionsgeschichtliches Textbuch zum NT (TNT I), Göttingen / Zürich 1987.
- Bindemann W., Ungerechte als Vorbilder? Gottesreich und Gottesrecht in den Gleichnissen vom „ungerechten Verwalter“ und „ungerechten Richter“, in: ThLZ 120 (1995) 955-970.
- Bormann L., Recht, Gerechtigkeit und Religion im Lukasevangelium (StUNT 24), Göttingen 2001.
- Brandenburger, E., Himmelfahrt Moses (JSHRZ V 2), Gütersloh 1976.
- Brunner, H., Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben, Zürich 1988.
- Cohn M., Witwe, in: Jüdisches Lexikon IV 2, Königsstein 1982 (Berlin 1927) 1466-1467.
- Cohn, M., Jüdisches Waisenrecht, in: ZVRW 37 (1920) 417-445.
- Cohn, M., Waise, in: Jüdisches Lexikon IV 2, Königsstein 1982 (Berlin 1927) 1281-1283.
- Cotton, H.M., Recht und Wirtschaft. Zur Stellung der jüdischen Frau nach den Papyri aus der judäischen Wüste, in: ZNT 6 (2000) 23-30.
- Daube, D., Neglected Nuances of Exposition in Luke-Acts, in: ANRW II 25,3, Berlin / New York 1985, 2329-2356.
- Derret, J.D.M., Law in the New Testament: The Parable of the Unjust Judge, in: NTS 18 (1971/1972) 178-191.
- Erman, A., Die Literatur der Ägypter: Gedichte, Erzählungen und Lehrbücher aus dem 3. und 2. Jahrtausend v. Chr., Hildesheim 1971 (Leipzig 1923).
- Freed, E.D., The Parable of the Judge and the Widow (Luke 18.1-8), in: NTS 33 (1987) 38-60.
- Hengel, M. / Schwemer, A.M., Jesus und das Judentum, Tübingen 2007.
- Hüttenmeister, F.G., Sota (Übersetzung des Talmud Yerushalmi III/2) Tübingen 1998.
- Ilan, T., Integrating Women into Second Temple History (TSAJ 76), Tübingen 1999.
- Jeremias, J., Die Gleichnisse Jesu, Göttingen⁹ 1977.
- Klein, H., Das Lukasevangelium (KEK XIII),¹⁰Göttingen 2006.
- Klostermann, E., Das Lukasevangelium (HNT V), Tübingen³1975.
- Krause, J.-U., Witwen und Waisen im Römischen Reich, I-IV, Stuttgart 1994/1995:
 – II. Wirtschaftliche und gesellschaftliche Stellung von Witwen (HABES 17), Stuttgart 1994.
 – III. Rechtliche und soziale Stellung von Waisen (HABES 18), Stuttgart 1995.
- Plutarch, Demetrios, in: Ziegler, K. / Gärtner, H. (Hg.), Plutarchi Vitae Parallelae Bd. 3 Fasc. 1, Stuttgart / Leipzig 1996.

- Plutarch, Regum et Imperatorum Apophtegmata, in: Fuhrmann, F. (Hg.), Plutarque, Oeuvres Morales Bd. 3, Paris 1988.
- Schottruff, W., Die Armut der Witwen, in: Crüsemann, M. / Schottruff, W. (Hg.), Schuld und Schulden. Biblische Traditionen in gegenwärtigen Konflikten (KT 121), München 1992, 54-89, = Schottruff, W., Die Armut der Witwen, in: Crüsemann, F. / Kessler, R. / Schottruff, L. (Hg.), Gerechtigkeit lernen. Beiträge zur biblischen Sozialgeschichte (ThB 94 Altes Testament), Gütersloh 1999.
- Schottruff, L., Frauen und Geld im Neuen Testament. Feministisch-theologische Beobachtungen, in: Schottruff, L., „Geld regiert die Welt“. Reader der Projektgruppenbeiträge zur Feministisch – Befreiungstheologischen Sommeruniversität 1990, Kassel 1991, 27-56.
- Schottruff, L., Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2005.
- Schottruff, L., Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums, Gütersloh 1994.
- Stählin, G., *χῆρα* in: ThWNT 9, Stuttgart u.a. 1973, 428-454.
- Strack, H.L. / Billerbeck, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch III, München⁵1969.
- Thierfelder, H., Unbekannte antike Welt, Gütersloh 1963.
- Wiefel, W., Das Evangelium nach Lukas (ThHK III), Berlin 1987.
- Wolf, P. / Gigon, O. (Hg.), Libanius Autobiographische Schriften, Zürich 1967.

Papyri-Texte:

- Benoit, P., / Milik, J.T. / de Vaux, R. (eds.), Les Grottes de Murabba'at (DJD 2), Oxford 1961.
- Cotton, H. / Yardeni A., Aramaic, Hebrew and Greek Documentary Texts from Nachal Chever and other Sites (DJD 28), Oxford 1997.
- Cowley, A., Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C., Oxford 1923 (= Pap. Cowley).
- Kraeling, E.G., The Brooklyn Museum Aramaic Papyri. New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine, New Haven 1953.
- Yadin, Y. / Greenfield J.C. (eds.), The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters I. Greek Papyri, in: Lewis, N. (ed.), Aramaic and Nabatean Signatures and Suscriptions (JDS 2), Jerusalem 1989.
- Yadin, Y. / Greenfield, J.C. / Yardeni, A. / Levine, B.A. (eds.), The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters. Hebrew, Aramaic and Nabatean-Aramaic Papyri (JDS 3), Jerusalem 2002.

Prof. Dr. Ulrich Kellermann
 Dinnendahls Höhe 5
 45470 Mülheim a.d. Ruhr
 Deutschland
 E-Mail: bruenhilde.kirchner@online.de

Der Klageruf der Märtyrer

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

Teil II 2 =

Rainer Schwindt

3. Vertiefende Reflexion

Wie die Offenbarung des Johannes im Ganzen sind auch die wenigen Verse, in denen die Öffnung des fünften Siegels beschrieben wird, von explosiver Kraft. Jeder Leser fühlt sich in die existentielle Spannung, unter der die Märtyrer stehen, unweigerlich hineingedrängt. Ihre bohrende, an Gott gerichtete Frage nach dem Kommen des Gerichtes, von welchem allein die Auflösung aller Fragen und Bedrängnisse zu erwarten ist, wird durch die dem Seher offenbarte Vision, die das Geschaute auf die Erde holt, zur Sache aller Jesuszeugen in Bedrängnis.

Wie die traditionsgeschichtlichen Seitenblicke zeigen, stehen die Rufe nach Strafe, Vergeltung oder Rache allermeist in Kontexten, die über das eigene Leid hinaus die Gottesherrschaft bzw. Gott selbst in seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit in den Blick nehmen. Der Zorn Gottes ist genuiner Teil israelitischer Glaubensgeschichte. Während altorientalische Texte den Zorn der Götter oft als „irrationale Götterlaune“¹ beschreiben, die zu Chaos und Vernichtung führt, lässt sich der Zorn des atl. Gottes als integrales und positives Element israelitischer Theologiegeschichte verstehen.² Wie Eckart Otto betont, überwindet die prophetische Überlieferung Israels die neuassyrische Staatsideologie, die die Gottheit als urzeitlich triumphalen Sieger über die Chaosmächte begreift und den König als dessen Werkzeug, von ihm mit der konstitutiven Aufgabe betraut, Kriege zu führen.³ „An die Stelle des triumphalen Chaoskämpfers tritt der sich selbst überwindende Gott, der in der Dialektik von Zorn und Liebe seinen Zorn überwindet.“⁴ Vor dem Hintergrund des altorientalischen Poly-

¹ Lehnert, Gott, 15, mit Beispielen. – Vgl. aber die Gleichsetzung der ägyptischen Göttin Tefnut, der weiblichen Personifizierung des Gotteszorns, mit Ma'at, der Göttin der Gerechtigkeit, auf die Assmann, Theologie, 87-88 hinweist.

² Vgl. neben den in den Anm. 35.46 genannten Arbeiten Baumann, Gottesbilder; Lehnert, Gott, 16-18.

³ Otto, Krieg, 152-153.

⁴ Otto, Krieg, 153.

theismus lässt sich Gottes Zorn auch als Kampf um das erste Gebot beschreiben, der von der Verletzung von Gottes Eiferheiligkeit seinen Ausgang nimmt.⁵ Gottes Zorn wird immer dann zu einem aktuellen Geschehen, wenn Israel oder die Völker seine Liebe zurückweisen und seine Heiligkeit schänden (vgl. nur Ex 32-34). Ist im AT vom Zorn Gottes oder seinem gewaltsamen Einschreiten die Rede, geschieht dies fast durchgängig aus Sicht derer, die selbst Opfer von Gewalt sind.⁶ Es sind die Ohnmächtigen, die Gott als Herrn der Welt anrufen und sich von ihm Schutz vor Feinden oder Rettung aus Bedrängnis und Tod erhoffen. Diese Delegation ist fundamental gerade auch für diejenigen Klagerufe, die Gott um blutige Strafen und Vergeltung bitten. Das eigene Leid wird begriffen als Teil eines grundsätzlichen Widerstandes der Welt gegen Gottes universale Königsherrschaft. In prophetisch-apokalyptischer Überlieferung geht die Rettung der Frommen und Gerechten daher notwendig mit einem universalen Gericht Gottes einher, das das personalisierte, mitunter auch mythologisch gefasste Böse vernichtet.

Nach dem heutigen Verständnis von Rache, das in der Aufklärungszeit seine Wurzeln hat, eignet ihr wesentlich ein emotionales Moment abseits eines Rechtsrahmens. Rache wird als willkürliche und unangebrachte Weise des Sich-selber-Recht-verschaffen-Wollens verstanden. Es muss daher konstatiert werden, dass sich antikes und heutiges Rache-Verständnis wesentlich unterscheiden. Die moderne Pathologisierung von Rache, die sie „von einem Handeln auf ein Gefühl reduziert“⁷, hat die biblische Vorstellung, nach der Rache als eine legitime Form der Konfliktbewältigung gilt, weitgehend verdrängt.

Vor diesem Hintergrund wird der Klageschrei der Seelen in der Offb recht gut verständlich. Der Ruf nach dem Gericht Gottes, der Vernichtung der Bösen und der Rettung der Frommen, durchpulst alle Offenbarungen und Gesichte des Johannes. Der Zorn Gottes stellt darin ein dynamisch vorwärtsdrängendes Element der Scheidung dar, die die gebrochene Welt unter Gottes Richten und Herrschen stellt. Die Einsicht, dass es bis zum Schluss noch Unversöhnte gibt, die sich Gottes „Eiferheiligkeit“ entzogen haben (20,15), treibt den Zorn Gottes und des Lammes (6,16) schon unmittelbar nach dem Gerichtsaufruf der Märtyrer zur ersten Vollstreckung des Vernichtungsgerichtes an den Mächtigen der Erde (6,15). Die Knechte Gottes dagegen werden mit Gottes Siegel bezeichnet (7,1-8), während sich der Vernichtungszorn Gottes gegen ihre Feinde noch weiter steigert. Der von Gott mit der Ausgießung der sieben Schalen geführte „Rachekrieg“ intensiviert den dem Schrei nach Vergeltung zugrundeliegenden Basisgedanken, dass das Heil ein vom Zorn Gottes getragenes Vernichtungs-

⁵ So besonders von Rad, *Theologie*, 216-225.

⁶ Betont von Baumann, *Gottesbilder*, 157.

⁷ Leutzsch, *Gewalt*, 9.

handeln zur Voraussetzung hat.⁸ Da es innerweltlich keine Gerechtigkeit gibt, muss Gott dafür sorgen.⁹ Nach der Vernichtung der Feinde preisen die 24 Ältesten in einem Psalmengebet (LXX-Ps 98,1) die Zeit des göttlichen Zorns als die Zeit des Lohnes für die Knechte, Heiligen und Propheten (11,18). Zu beachten ist auch die Bildlogik des herrscherlichen Thronsaales, vor dessen Kulisse das Gericht stattfindet und den Zorn des thronenden Gottes nicht als leidenschaftlich blinden Zornesrausch, sondern als Ausdruck seiner herrscherlichen Souveränität erscheinen lässt.¹⁰ Dieser Zug majestätischer Überlegenheit gibt der Zornesschilderung eine paränetisch-provokative Note, wie der wiederholte Hinweis auf die Menschen, die sich trotz allem nicht bekehrten (16,9.11), andeutet.¹¹ Die Drastik der Gerichtsbilder dient dem pädagogischen Ziel der Umkehr. Es ist daher nicht verwunderlich, dass der Bekehrungsruf noch im Schlusskapitel der Offenbarung in Gestalt gehäufter Parusieankündigungen (21,7.12.20) erklingt.

Wenn Gott also der Bitte der Märtyrer um den Vollzug des Gerichtes an ihren Feinden nicht gleich stattgibt, ist dies Ausdruck der Zuversicht, dass ein drohendes Vernichtungsgericht wenigstens einige noch umkehren lässt. Erst von daher enthüllt der von Gott gesetzte *numerus martyrum* seinen ganzen heilsgeschichtlichen Sinn. Das Leiden der Mitknechte und Brüder führt sie zusammen mit den bereits Getöteten nicht nur zum geschlachteten Lamm, dem gekreuzigten und erhöhten Christus, sondern begreift das kommende Gericht in seiner fürchterlichen Gewalt als bis zum Schluss aufrechterhaltenes, wenn auch drängendes Heilsangebot Gottes an die Welt. In diese Richtung weist auch die positive Aufnahme des Motivs der Völkerwallfahrt in der Vision des himmlischen Jerusalem 21,24.¹² Die Könige, die sonst als Repräsentanten der untergehenden Welt erscheinen (vgl. 6,15; 19,18), wandeln im Lichte des Lammes und in der Herrlichkeit Gottes.¹³ Dies wird man zwar nicht als Apokatastasis interpretieren können, hellt die von dem Seher beschworene Düsternis

⁸ Vgl. Miggelbrink, Zorn, 330.

⁹ Mit Giesen, Offenbarung, 184.

¹⁰ Zur Differenzierung zwischen ὁ θυμὸς τοῦ θεοῦ als dem leidenschaftlichen Zorn Gottes und ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ als dem Gerichtszorn Gottes siehe Miggelbrink, Zorn, 334-337. Nach Miggelbrink steht der θυμὸς mehr für die subjektive Erregung des Zürnenden als die ὀργή. Dennoch erscheint der θυμὸς „eher als die Zorneswut derer, die von Gott gestraft werden, denn als eine emotionale Bewegung in Gott selber“ (335).

¹¹ Mit Lehnert, Gott, 21.

¹² Vgl. Karrer, Johannesoffenbarung, 280.

¹³ Vgl. Herms, Apocalypse, 241-246; Jochum-Bortfeld, Stämme, 210-228; Müller-Fieberg, Jerusalem, 117-119.

einer endgültigen Verwerfung jedoch auf.¹⁴ Umgekehrt wird man allerdings ebensowenig von einem Desinteresse des Apokalyptikers an Vergeltung und Aufrechnung reden können.¹⁵ Nur wenn der Aussage 20,15, dass die Bösen im letzten Gericht in den Feuersee geworfen würden, Realität zukommt, haben die Visionen von Heil und Unheil missionarische Kraft. Die Forderung der Märtyrer nach Sühne der Blutschuld wird von Gott denn auch nicht zurückgewiesen, aber doch in die Zeit und den Raum seines Bewährungsgerichtes gestellt, was die Zahl der Leidenden, aber auch der Umkehrenden „vollwerden“ lässt.

Wichtig für ein Verständnis der Märtyrerklage und Gerichtsforderung ist auch die Kultmetaphorik, die sich durch die ganze Offenbarungsschrift zieht. An zahlreichen Stellen finden sich kultische Motive und Begriffe, besonders gehäuft in der Thron- und Tempelszene der Kapitel 4 und 5, welche mit der Übergabe des Buches an das inthronisierte Lamm die nachfolgenden Gerichtssequenzen einleitet.¹⁶ Kultische und gerichtliche Elemente wechseln sich in den Visionen ab, überschneiden sich aber auch, wie gerade bei der fünften Siegelöffnung. So geschieht der Schrei der Märtyrer nach Bestrafung ihrer Mörder im Raum des himmlischen Heiligtums, näherhin unterhalb des Altares, wo ihr vergossenes Blut gesammelt ist. Diese Situierung bringt die Blutzeugen nicht nur in die Nähe Gottes und des Lammes, sondern verleiht ihrem Klageruf einen kultischen Gebetscharakter, ähnlich der Szene 8,3-5, wo die Heiligen als Beter und Bittsteller vor Gott in den Blick kommen. Während hier jedoch dem Rauchopfer sogleich das Strafgericht folgt,¹⁷ wird den Märtyrern dort beschieden, dass sie auf das Endgericht noch warten müssen. Gleichzeitig werden sie jedoch in einem quasikultischen Akt mit weißen Gewändern als Unterpand ihrer Heilsvollendung bekleidet. Mit dieser kultischen Rahmung des Vergeltungsrufes steht Offb 6 in der Tradition des Frühjudentums, das die Hoffnung auf göttliche Vergeltung an den Feinden vornehmlich in der Liturgiefeier des Großen Versöhnungstages situierte. Da dort neben Gott auch die Engel als Vertreter seines Hofstaates angerufen werden und das Gericht als himmlischer Kampf zwischen ihnen und den Geistern des Teufels gedacht ist, bildet das Gericht wie in der Offb den Teil eines überweltlichen Geschehens, an dem die Beter schon als Klagende und um Rechtfertigung Bittende teilhaben.

¹⁴ Vgl. Rissi, *Zeit- und Geschichtsauffassung*, 136-137.

¹⁵ So aber Miggelbrink, *Zorn*, 338.

¹⁶ Vgl. Jörns, *Evangelium*, 75.

¹⁷ Nach Kraft, *Offenbarung*, 135, stehen sich hier zwei Bewegungen gegenüber: „Nach oben dringt der Rauch mit den Gebeten. Als Antwort darauf wirft der Engel das Feuer auf die Erde“.

Die für den Schrei der Märtyrer konstitutive Verbindung von Gericht und Kult kann in ihrer Bedeutung durch grundsätzliche Überlegungen zum himmlischen Kult als Wirklichkeitskonstruktion, wie sie jüngst Franz Tóth erarbeitet hat,¹⁸ noch weiter erhellt werden. Die Textwelt der *Offb* erschließt die Wirklichkeit im Wechsel von irdischen und himmlischen Bildern, die den Leser in die Welt Gottes aufsteigen und von dort das Irdische überschauen lässt.¹⁹ Die zwei Zeitdimensionen von Gegenwartszeit und historischer Zeit, von Alltagsleben und kulturellem Gedächtnis, werden durch die ihm eröffnete kultisch-transzendente Wirklichkeit um eine dritte Dimension bereichert. Im Klageruf der Märtyrer verdichtet sich in besonderer Weise diese Transzendierung der Gegenwartszeit, indem deren Negativität einerseits den Anlass zur Klage bietet, die Einsicht in die himmlische Heilswirklichkeit und die Notwendigkeit des Gerichtes andererseits den Vollzug des göttlichen Vernichtungsgerichtes erbiten lässt. Die die johanneischen Christengemeinden zerreißenen Alltagserfahrungen römischen Götzentums „sieht“ die visionäre Theologie des Johannes in der Teilhabe am himmlischen Kult „aufgehoben“. Diese kühne Sinnkonstruktion zur Identitätssicherung ist am ehesten vor dem zuletzt von Jan Assmann erhobenen Hintergrund eines antiken Welt Denkens zu verstehen, welche die Ordnung nicht einfach als vorgegeben, sondern als der rituellen Inszenierung und der mythischen Artikulation bedürftig ansieht.²⁰ Neben der linearen Zeitstruktur des alltäglichen Lebens existiert demnach eine rituelle bzw. kultische Zeitstruktur, die in ihrer zyklischen Bewegung Identität stiftet.²¹ Assmann knüpft hierbei an das Paradigma der „Zweiseitigkeit des Zeitgetriebes“ von Wolfgang Kaempfer an: „Die reversible, wiederkehrende, die zyklisch verlaufende Zeitbewegung sichert die Erhaltung / Selbsterhaltung der Systeme und hat die Form der Welle oder Schwingungen, die irreversible Zeitbewegung bzw. -richtung dagegen hat die Form des Zeitpfeils und kann nicht wiederkehren. Während die eine Zeitform, die Geschichtszeit, nicht wiederkehren kann, muß die andere Zeitform, muß die reversible Zeitbewegung wiederkehren

¹⁸ Tóth, Kult, 493-510. Tóth definiert Kult als „ein aktionales und kognitiv-emotionales Erfahrungs-, Deutungs- und Orientierungsfeld, in dem durch Konzipierung und transpersonale Verfestigung tradierteter Symbole, Handlungsanweisungen (Riten) und Raum- und Zeitstrukturen die individuellen und gesamtgesellschaftlichen Kontingenzen wie auch die (unverfügbare) Gottespräsenz in der Konstruktion der (heiligen / sozialen / transzendenten) Wirklichkeit in personaler Verarbeitung und interpersonaler Vermittlung sinn- und handlungsrelevant bewältigt werden“ (19; im Original kursiv).

¹⁹ Vgl. Tóth, Kult, 495.

²⁰ Assmann, Gedächtnis, 143.

²¹ Assmann, Mensch, 17, spricht auch von „Alltagszeit und Festzeit“.

können, wenn sie die Stabilität, die Homöostase der Systeme sichern soll.²² Interessant ist nun, dass Assmann diese Zeiten als reversible „Erneuerungszeit“ und als irreversible „Rechenschaftszeit“ deutet und damit in seiner Theorie des kulturellen Gedächtnisses zu einer Zeitdifferenzierung kommt, die offensichtlich gerade für die Offenbarung des Johannes konstitutiv scheint.²³ Die Konflikt- und Bewährungsgeschichte der Zeugen Christi strebt linear und irreversibel auf das Ziel eschatologischer Erlösung zu, wird aber in den die Geschichte transzendierenden Bildern des Sehers in ein kosmisches Ordnungsgefüge gehoben, in dem sich Zeiträume der kultischen Heilsgewissung und -partizipation mit solchen der menschlichen Verpflichtung und des göttlichen Gerichtes abwechseln.²⁴ Vor diesem Hintergrund erweist sich der Ruf der Märtyrer als eine Schlüsselstelle für die Soteriologie und Geschichtstheologie der Offenbarung. Die Märtyrerklage wirft die Frage auf, wie sich aus der Perspektive des geöffneten Himmels das Verhältnis von linearer und zyklischer Zeit bestimmt. Der Aufschub des Endgerichts verweist zunächst auf ein Weiterlaufen beider Zeitströme. Das Anlegen weißer Gewänder ist ein Zeichen, dass die Märtyrer in die zyklische Zeit der hymnisch-kultischen Gottesverehrung nun voll integriert sind. Der Lauf der linearen Zeit wird damit auf eine zeitlose Ewigkeit hin transzendiert, erfährt jedoch gleichzeitig eine Beschleunigung und Intensivierung, da im Anschluss an den göttlichen Bescheid, dass das eschatologische Maß noch nicht erfüllt sei, sogleich das göttliche Strafgericht in immer neuen und heftigeren Schüben über die Welt hereinbricht.²⁵ Diese Vorwärtsdynamik wird freilich nicht nur von Gott, sondern auch von den Menschen getragen. Dem Impetus des göttlichen Zornes entspricht dabei aber nicht der Impetus der menschlichen Gerichtsforderung, sondern der der Zeugenbereitschaft, die sich in der Nachfolge des geschlachteten Lammes bewähren muss.

Summe: Der Schrei der Blutzengen nach Bestrafung ihrer Mörder ist wesentlich dem alttestamentlichen Paradigma einer von Gott gesetzten Lebensordnung verpflichtet, deren Verletzung Gott selbst betrifft, sein Gottsein und seine Heiligkeit. Strafe ist daher immer „gerechte“ Strafe, die die Ordnung wiederherstellt und Heilung bringt. Die Bestrafung der Gewalttäter dient der Herstellung der Gottesherrschaft. Für den Seher Johannes ist sie eine Notwendigkeit. Das Bedürfnis nach Rache stellt für ihn geradezu einen Gradmesser der Gottesunmittelbarkeit dar, wenn die, welche am meisten gelitten haben, am

²² Kaempfer, *Zweizeitigkeit*, 149.

²³ Vgl. Assmann, *Zeit*, 173-175.

²⁴ Vgl. Tódt, *Kult*, 497-510.

²⁵ Diese intensiv entfaltenen Gerichtsvisionen setzen im Übrigen einer Interpretation Grenzen, die wie etwa diejenige von Tóth, *Kult*, 509, den Kult als umfassendes Deutungskonzept für die apokalyptische Heils- und Unheilserwartung begreift.

heftigsten auf Vergeltung sinnen. Nach ihm kommt Gottes Gerichtszorn erst dann zur Ruhe, wenn alle Bösen und der Tod vernichtet sind (20,14f): *καὶ πᾶν κατάθεμα οὐκ ἔσται ἔτι* (22,3).

Alles in allem aber entziehen sich die Gerichtstexte der Offenbarung einer rational-wissenschaftlichen Eindeutigkeit, sofern es offen bleiben muss, ob der doppelte Gerichtsausgang Gottes letztes Wort sein wird. Das sich bis zum Ende durchziehende Vergeltungdenken mit einem ständigen Wechsel von Unheils- und Heilsbildern führt zu kaum aufzulösenden Spannungen, die darauf hindeuten, dass der Autor der Offb mit der Frage nach dem Schicksal der Feinde Gottes noch nicht abgeschlossen hat. Eine Übertragung der dualistischen Geschichtserfahrung auf Gottes Gerichtshandeln birgt jedenfalls die Gefahr sozialpsychologischer Ressentiments, wenn ihr nicht Jesu und Gottes Versöhnungshandeln als Urparadigma christlicher Ethik zur Seite tritt.²⁶ Die Interpretation der Gerichtsvisionen als rhetorische Provokation, die die Möglichkeit der Umkehr bis zuletzt aufrechterhält, kann wohl nur einen Teil ihres semantischen Gehalts erfassen.²⁷ Mit der dezidierten Ausrichtung aller Lobhymnen und Bittgebete auf Gott und das Lamm gibt der Seher Johannes aber die entscheidende Prämisse menschlicher Weltbewältigung und Gottesrede vor. Gott allein ist es, der richten darf und retten kann.²⁸ So eignet der Erwartung des kommenden Gerichtszorns Gottes sogar etwas Befreiendes. Eigene Vollstreckungsgelüste gerinnen im Angesicht des heiligen Gottes.²⁹ Eindrücklicher als in den Hymnen und Jubelgesängen der Offenbarung ist dies vielleicht nirgends je formuliert worden:

„5b Gerecht bist du, der du bist und der du warst, du Heiliger; denn damit hast du ein gerechtes Urteil gefällt. 6 Sie haben das Blut von Heiligen und Propheten vergossen; deshalb hast du ihnen Blut zu trinken gegeben, so haben sie es verdient. 7 Und ich hörte eine Stimme vom Altar her sagen: Ja, Herr, Gott und Herrscher über die ganze Schöpfung. Wahr und gerecht sind deine Gerichtsurteile“ (16,5b-7; vgl. auch 19,1-2).

²⁶ Vgl. Karrer, *Johannesoffenbarung*, 281, im Anschluss an das kritische Verdikt von Collins, *Persecution*, 746-747.

²⁷ Mit Lehnert, *Gott*, 23.

²⁸ Dies zeigt sich in der Offb auch darin, dass der eschatologische Kampf nur von Gott, dem Lamm und den Engeln, nicht aber von den Märtyrern geführt wird. Das betont besonders Klassen, *Vengeance*.

²⁹ Ganz ähnlich auch Paulus in Röm 12,19: „Rächt euch nicht selbst, meine Lieben, sondern gebt Raum dem Zorn Gottes; denn es steht geschrieben: ‚Die Rache ist mein; ich will vergelten, spricht der Herr‘ (Dtn 32,35)“.

Summary

The cry of the souls to God in Rev 6,10 to avenge their sheltered blood on the murderer disturbs the context of the preaching of love to the enemies and of unconditional reconciliation in the New Testament. Its biblical past history points to the paradigm of a divine order of life, whose violation concerns the holiness of God. The cry of vengeance of the witnesses of blood is part of the history of conflict and probation contextualized by a cosmic structure by means of images transcending history. In this structure the times of the cultic reassurance and participation of salvation alternate with times of human engagement and divine judgement. Against this background the cry of the martyrs is a key of understanding the soteriology and the history of theology in Rev.

Zusammenfassung

Im Kontext der neutestamentlichen Verkündigung von Feindesliebe und unbedingter Versöhnung irritiert der an Gott gerichtete Bitruf der Seelen in Offb 6,10, ihr vergossenes Blut an den Feinden zu rächen. Seine biblische „Vorgeschichte“ weist auf das Paradigma einer von Gott gesetzten Lebensordnung, deren Verletzung Gottes Heiligkeit betrifft. Der Racheruf der Blutzugehenen ist Teil einer Konflikt- und Bewährungsgeschichte, die mittels geschichtstranszendierender Bilder in ein kosmisches Ordnungsgefüge gehoben wird, in welchem sich Zeiträume der kultischen Heilsgewissung und -partizipation mit solchen der menschlichen Verpflichtung und des göttlichen Gerichtes abwechseln. Vor diesem Hintergrund erweist sich der Ruf der Märtyrer als eine Schlüsselstelle für die Soteriologie und Geschichtstheologie der Offenbarung.

Bibliographie

- Assmann, J., Der zweidimensionale Mensch: das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses, in: Assmann, J. / Sundermeier, T. (Hg.), *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt (Studien zum Verstehen fremder Religionen 1)*, Gütersloh 1991, 13-30.
- Assmann, J., *Zeit der Erneuerung, Zeit der Rechenschaft. Mythos und Geschichte in frühen Kulturen*, in: Huber, J. / Müller, A.M. (Hg.), „Kultur“ und „Gemeinsinn“, Basel / Frankfurt, 1994, 171-194.
- Assmann, J., *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München ⁴2002.
- Assmann, J., *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, München ³2006.
- Aune, D.E., *Revelation 6-16 (Word Biblical Commentary 52B)*, Nashville, TN 1998.
- Aune, D.E., *Stories of Jesus in the Apocalypse of John*, in: Aune, D.E., *Apocalypticism, Prophecy and Magic Christianity. Collected Essays (WUNT 199)*, Tübingen 2006, 190-211.
- Aune, D.E., *The Apocalypse of John and Palestinian Jewish Apocalyptic*, in: Aune, D.E., *Apocalypticism, Prophecy and Magic Christianity. Collected Essays (WUNT 199)*, Tübingen 2006, 150-174.
- Bachmann, M., *Der erste apokalyptische Reiter und die Anlage des letzten Buches der Bibel*, in: *Bib.* 67 (1986) 240-275.

- Bauckham, R., *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh 1993.
- Backhaus, K., *Die Vision vom ganz Anderen. Geschichtlicher Ort und theologische Mitte der Johannes-Offenbarung*, in: Backhaus, K. (Hg.), *Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung* (SBS 191), Stuttgart 2001, 10-53.
- Bauer, T.J., *Das tausendjährige Messiasreich der Johannesoffenbarung. Eine literar-kritische Studie zu Offb 19,11-21,8* (BZNW 148), Berlin / New York 2007.
- Baumann, G., *Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen*, Darmstadt 2006.
- Beale, G.K., *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids, MI u.a. 1999.
- Berger K. / Colpe, C., *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament* (NTD. Textreihe 1), Göttingen 1987.
- Bonner, M., *Märtyrer VII. Islam* (RGG V), Tübingen ⁴2004, 871-872.
- Bousset, W., *Die Offenbarung des Johannes* (KEK XVI), Göttingen ⁶1906.
- Christ, H., *Blutvergießen im Alten Testament. Der gewaltsame Tod des Menschen untersucht am hebräischen Wort *dâm** (ThDiss 12), Basel 1977.
- Collins, A.Y., *Persecution and Vengeance in the Book of Revelation*, in: Hellholm, D. (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen 1983, 729-749.
- Deissmann, A., *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen 1923.
- Dietrich, W., *Erwägungen zu einem alttestamentlichen Thema*, in: *EvTh* 36 (1976) 450-472.
- Dietrich, W. / Link, C., *Die dunklen Seiten Gottes. Band 1: Willkür und Gewalt*, Neukirchen-Vluyn ⁴2002
- Dittenberger, W., *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, II, Leipzig 1900.
- Emmendorffer, M., *Der ferne Gott. Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur* (FAT 21), Tübingen 1998.
- Feuillet, A., *Les martyrs de l'humanité et l'Agneau égorgé*, in: *NRTh* 99 (1977) 189-207.
- Filippini, R., *La forza della verità. Sul concetto de testimonianza nell'Apocalisse*, in: *RivBib* 38 (1990) 401-449.
- Giesen, H., *Die Offenbarung des Johannes* (RNT), Regensburg 1997.
- Günther, H.W., *Der Nah- und Enderwartungshorizont in der Apokalypse des heiligen Johannes* (FzB 41), Würzburg 1980.
- Hannah, D.D., *Michael and Christ: Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity* (WUNT 2,109), Tübingen 1999.
- Harnisch, W., *Verhängnis und Verheißung der Geschichte. Untersuchungen zum Zeit- und Geschichtsverständnis im 4. Buch Esra und in der syr. Baruchapokalypse* (FRLANT 97), Göttingen 1969.
- Heil, J.P., *The Fifth Seal* (Rev 6,9-11) *as a Key to the Book of Revelation*, in: *Bib.* 74 (1993) 220-243.
- Heinze, A., *Johannesapokalypse und johanneische Schriften. Forschungs- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen* (BWANT 142), Stuttgart u.a. 1998.

- Hengel, M., Die Throngemeinschaft des Lammes mit Gott in der Johannesapokalypse, in: ThBeitr 27 (1996) 159-175.
- Hergelegiu, M.-E., Siehe, er kommt mit den Wolken! Studien zur Christologie der Johannesoffenbarung (EHS.T 785), Frankfurt u.a. 2004.
- Hermis, R., An Apocalypse for the Church and for the World. The Narrative Function of Unusual Language in the Book of Revelation (BZNT 143), Berlin / New York 2006.
- Hossfeld, F.-L. / Zenger, E., Psalmen 51-100 (HThK.AT), Freiburg u.a. 2000.
- Huber, K., Einer gleich einem Menschensohn. Die Christusvisionen in Offb 1,9-20 und Offb 14,14-20 und die Christologie der Johannesoffenbarung (NTA.NF 51), Münster 2007.
- Janowski, B., JHWH der Richter – ein rettender Gott. Psalm 7 und das Motiv des Gottesgerichts (1994), in: Janowski, B., Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2, Neukirchen-Vluyn 1999, 92-124.
- Janowski, B., Dem Löwen gleich, gierig nach Raub. Zum Feindbild in den Psalmen, in: Janowski, B., Die rettende Gerechtigkeit, Neukirchen-Vluyn 1999, 49-67.
- Jochum-Bortfeld, C., Die zwölf Stämme in der Offenbarung des Johannes. Zum Verhältnis von Ekklesiologie und Ethik (Münchener Theologische Beiträge), München 2000.
- Jörns, K.-P., Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung (StNT 5), Gütersloh 1971.
- Kaempfer, W., Die Zweizeitigkeit des Zeitgetriebes, in: Huber, J. / Müller / A.M. (Hg.), „Kultur“ und „Gemeinsinn“, Basel / Frankfurt, 1994, 149-170.
- Karrer, M., Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort (FRLANT 140), Göttingen 1986.
- Kiddle, M., The Revelation of St. John (MNTC VXII), London ⁵1952.
- Klassen, W., Vengeance in the Apocalypse of John, in: CBQ 28 (1966) 300-311.
- Klauck, H.-J., $\theta\sigma\iota\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ – eine Berichtigung, in: ZNW 71 (1980) 274-277.
- Koch, K., Der Spruch „Sein Blut auf seinem Haupt“ und die israelitische Auffassung vom vergossenen Blut, in: VT 12 (1962) 396-416.
- Kowalski, B., „... sie werden Priester Gottes und des Messias sein; und sie werden König sein mit ihm – tausend Jahre lang.“ (Offb 20,6). Martyrium und Auferstehung in der Offenbarung, in: SNTU.A 26 (2001) 139-163.
- Kraft, H., Die Offenbarung des Johannes (HNT XVIa), Tübingen 1974.
- Lee, M.V., A Call to Martyrdom: Function as Method and Message in Revelation, in: NT 40 (1998) 164-194.
- Lehnert, V.A., Wenn der liebe Gott ‚böse‘ wird – Überlegungen zum Zorn Gottes im Neuen Testament, in: ZNT 9 (5/2002) 15-25.
- Leutzsch, M., Gewalt und Gewalterfahrung im Neuen Testament. Ein vergessenes Thema der neutestamentlichen Wissenschaft?, in: ZNT 17 (9/2006) 3-13.
- Lohmeyer, E., Die Offenbarung des Johannes (HNT 16), Tübingen ²1952.
- Maier, J., Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer, Die Texte der Höhlen 1-3 und 5-11, I, München / Basel 1995.
- Mealy, J.W., After the Thousand Years. Resurrection and Judgement in Revelation 20 (JSNT.S 70), Sheffield 1992.

- Miggelbrink, R., *Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten Tradition*, Freiburg u.a. 2000.
- Miggelbrink, R., *Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition*, Darmstadt 2002.
- Müller, U.B., *Die Offenbarung des Johannes* (ÖTBK 19), Gütersloh 1984.
- Müller-Fieberg, R., *Das „neue Jerusalem“ – Vision für alle Herzen und alle Zeiten? Eine Auslegung von Offb 21,1-22,5 im Kontext von alttestamentlich-frühjüdischer Tradition und literarischer Rezeption* (BBB 144), Berlin / Wien 2003.
- Musvosvi, J.N., *Vengeance in the Apocalypse* (AUS Doctoral dissertation series 17), Berrien Springs, MI 1993.
- Otto, E., *Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient. Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne* (ThFr 18), Stuttgart u.a. 1999.
- Peels, H.G.L., *The Vengeance of God. The Meaning of the Root NQM and the Function of the NQM-Texts in the Context of Divine Revelation in the Old Testament* (OTS 31), Leiden u.a. 1995.
- Rad, G. von, *Theologie des Alten Testaments. Band I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München 1966.
- Reddish, M.G., *Martyr Christology in the Apocalypse*, in: JSNT 33 (1988) 85-95.
- Rigger, H., *Siebzig Siebener. Die „Jahrwochenprophetie“ in Dan 9* (TThSt 57), Trier 1997.
- Rissi, M., *Was ist und was geschehen soll danach. Die Zeit- und Geschichtsauffassung der Offenbarung des Johannes* (AThANT 46), Zürich / Stuttgart 1965.
- Rissi, M., *Die Hure Babylon und die Verführung der Heiligen. Eine Studie zur Apokalypse des Johannes* (BWNT 136), Stuttgart u.a. 1995.
- Roloff, J., *Die Offenbarung des Johannes* (ZBK XVIII), Zürich 1984.
- Roose, H., *„Das Zeugnis Jesu“. Seine Bedeutung für die Christologie, Eschatologie und Prophetie in der Offenbarung des Johannes* (TANZ 32), Tübingen / Basel 2000.
- Roose, H., *Eschatologische Mitherrschaft. Entwicklungslinien einer urchristlichen Erwartung* (NTOA 54), Göttingen / Fribourg 2004.
- Rosenthal, F., *Intihâr*, in: EI(F) III, 1971 1278-1280.
- Sänger, D., *„Amen, komm, Herr Jesus!“* (Apk 22,20). Anmerkungen zur Christologie der Johannes-Apokalypse, in: Horn, F.W. / Wolter, M. (Hg.), *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung*, FS O. Böcher, Neukirchen-Vluyn 2005, 70-92.
- Satake, A., *Christologie in der Johannesapokalypse im Zusammenhang mit dem Problem des Leidens der Christen*, in: Breytenbach, C. / Paulsen, H. (Hg.), *Anfänge der Christologie*, FS: F. Hahn, Göttingen 1991, 307-322.
- Schimanowski, G., *Die himmlische Liturgie in der Apokalypse des Johannes. Die frühjüdischen Traditionen in Offenbarung 4-5 unter Einschluss der Hekhalotliteratur* (WUNT 2,154), Tübingen 2002.
- Scholtissek, K., *„Mitteilhaber an der Bedrängnis, der Königsherrschaft und der Ausdauer in Jesus“* (Offb 1,9), in: Backhaus, K. (Hg.), *Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung* (SBS 191), Stuttgart 2001, 172-207.
- Schreiner, J., *Das 4. Buch Esra* (JSHRZ V,4), Gütersloh 1981.
- Schrenk, G., *Art. ἐδικέω κτλ.*, in: ThWNT II, 440-444.

- Seidensticker, T., Die Transformation des christlichen Märtyrerbegriffs im Islam, in: Ameling, W. (Hg.), Märtyrer und Märtyrerakten (Altertumswissenschaftliches Kolloquium 6), Stuttgart 2002, 137-147.
- Seybold, K., Die Psalmen (HAT I/15), Tübingen 1996.
- Söding, T., Gott und das Lamm. Theozentrik und Christologie in der Johannesapokalypse, in: Backhaus, K. (Hg.), Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung (SBS 191), Stuttgart 2001, 77-120.
- Spina, F.A., The „Ground“ for Cain's Rejection (Gen 4): *ʿdāmāh* in the Context of Gen 1-11, in: ZAW 104 (1992) 319-332.
- Stökl Ben Ezra, D., The Impact of Yom Kippur on Early Christianity. The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century (WUNT 163), Tübingen 2003.
- Stuckenbruck, L.T., Angel Veneration and Christology. A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John (WUNT 2,70), Tübingen 1995.
- Stuhlmann, R., Das eschatologische Maß im Neuen Testament (FRLANT 132), Göttingen 1983.
- Taege, J.-W., Johannesapokalypse und johanneischer Kreis. Versuch einer traditionsgeschichtlichen Ortsbestimmung am Paradigma der Lebenswasser-Thematik (BZNW 51), Berlin 1989.
- Tertullian, De anima. Mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar von Waszink, J.H., Paris 1933.
- Tóth, F., Der himmlische Kult. Wirklichkeitskonstruktion und Sinnbildung in der Johannesoffenbarung (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 22), Leipzig 2006.
- Uhlig, S., Das Äthiopische Henochbuch (JSRZ V,6), Gütersloh 1984.
- Westermann, K., Genesis I (BK I/1), Neukirchen-Vluyn 1974.
- Witulski, T., Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian. Studien zur Datierung der neutestamentlichen Apokalypse (FRLANT 221), Göttingen 2007.
- Zager, W., Gericht Gottes in der Johannesapokalypse, in: Horn, F.W. / Wolter, M. (Hg.), Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung, FS O. Böcher, Neukirchen-Vluyn 2005, 310-327.
- Zenger, E., Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen (Biblische Bücher 1), Freiburg u.a. 1994.
- Zenger, E., Rache II. Biblisch-theologisch, in: LThK, ³1999, 791-792.
- Zimmermann, C., Die Namen des Vaters. Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont (AJEC 69), Leiden / Boston 2007.

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	Barbara Schmitz, Essen
Johannes Diehl, Frankfurt	Stefan Schreiber, Münster
Kay Ehling, München	Franz Sedlmeier, Augsburg
Thomas Hieke, Mainz	Hans-Ulrich Weidemann, Siegen
Fredrik Lindström, Lund	Michał Wojciechowski, Olsztyn
Andreas Michel, Köln	Géza Xeravits, Budapest
Friedrich V. Reiterer, Salzburg	József Zsengellér, Pápa

Akira Satake, Die Offenbarung des Johannes. Redaktionell bearbeitet von Thomas Witulski (KEK 16), 1. Aufl. 2008, 429 S., geb., 79,90 € [D], bei Abnahme der Reihe: 71,90 € [D], Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ISBN 978-3-525-51616-4.

Der Vf., em. Prof. für Neues Testament in Tokio, geht bei seiner Interpretation der Offenbarung von der Prämisse aus, dass deren Verfasser zunächst als jüdischer Apokalyptiker gewirkt und die Traditionen und Vorstellungen der jüdischen Apokalyptik in seine spätere christliche Verkündigung eingearbeitet habe. Dementsprechend legt er die Offenbarung konsequent auf dem Hintergrund der alttestamentlich-frühjüdischen Überlieferung aus und weist in der Exegese immer wieder traditions-geschichtliche Verbindungen und Berührungen damit auf. Darüber hinaus gelingt es ihm, die Darstellungsstruktur der Offenbarung nachvollziehbar herauszuarbeiten und den argumentativen Fortschritt innerhalb dieses „Buches mit sieben Siegeln“ offen zu legen.

Indem er die kompositorischen Klammern und die sachlichen Bezüge zwischen den einzelnen Texten innerhalb des Buchs herausstellt, vermag er dem Leser einen interpretatorischen Schlüssel für dieses so oft als unzugänglich empfundene Werk anzubieten.

Der Kommentar beginnt mit einem 20-seitigem Literaturverzeichnis, gefolgt von einer etwa 80seitigen Einleitung; der eigentliche Kommentarteil beträgt also etwa 300 Seiten (inkl. 18 durchschnittlich einseitigen Exkursen). Das ist in Zeiten überbordender, oft mehrbändiger Kommentare eine Wohltat, und man kann den Verlag

nur bitten, an dieser Politik festzuhalten. Natürlich wird jeder Rezensent ihm wichtige Literatur möglicherweise vermissen – mir fehlt zum Beispiel der Kommentar von Pablo Richard (Luzern 1996), der die Hymnen der Offenbarung als Schlüssel sieht. Ich vermisse auch immer wieder eine mögliche bis notwendige Auseinandersetzung mit der Literatur, vor allem mit Positionen anderer großer Kommentare – es ist mir aber auch bewusst, dass dieser Wunsch sich ganz schnell mit der anfangs gelobten Kompaktheit schlagen kann.

Da Bilder und Symbole oft mehrdeutig sind, ist es klar, dass es auch in der Auslegung vieler Verse Widersprüche zu Satakes Darstellung gibt – bei diesem biblischen Buch vielleicht mehr als bei anderen. Zwei Beispiele, die meine Kritik illustrieren sollen: (1.) in der Beauftragungsvision hat der einem Menschensohn Ähnliche in 1,16 „sieben Sterne“ in der Hand – das Bild wird nicht erklärt (nach Kraft: der sog. kleine Wagen mit dem Polarstern und damit die Himmelsachse); (2.) in dem zentralen Kapitel 12 fehlt bei der Erklärung jeder Hinweis auf mögliche astrologische Hintergründe der Bilder (Sternbilder der Jungfrau und der Wasserschlange) samt der Konsequenzen solcher Beobachtungen; die „Frau“ wird einseitig nur ekklesiologisch gedeutet; in 12,7f wird Michael im Sinne jüdisch-apokalyptischer Traditionen mit dem Messias = Christus identifiziert (was ich vom Kontext her für unmöglich halte); und in 12,18-13,1 fehlt ein Hinweis auf das religionsgeschichtlich wahrscheinliche Motiv von der Spiegelung als Instrument einer Selbstschöpfung (vgl. wieder Kraft).

So bleibt ein widersprüchlicher Eindruck: die starke Betonung der jüdischen apokalyptischen Traditionen unter gleichzeitiger Vernachlässigung sonstiger religionsgeschichtlich möglicher Traditionen und Motive ergibt meines Erachtens eine nicht immer korrekte Auslegung. Dennoch ist das Buch immer wieder spannend zu lesen!

Michael Ernst, Salzburg

Søren Holst, Verbs and War Scroll. Studies in the Hebrew Verbal System and the Qumran War Scroll, *Studia Semitica Upsaliensia* 25, 178 p., Uppsala: Uppsala University Library 2008, ISBN 978-91-554-7245-0.

This book is a revised version of the author's doctoral dissertation, defended in 2004 at the University of Copenhagen. Its aim is to make a contribution to the analysis of the verbal system of ancient Hebrew. Although the study is based on a corpus limited to the War Scroll from Qumran, the author is clearly interested in elaborating an adequate approach to verbal syntax in general and to the verbal system of Biblical Hebrew in particular.

The first chapter provides a survey of recent work on the War Scroll, on the nature of Qumran Hebrew, and on theories of the Hebrew verbal system. The more traditional analyses of verbal functions in terms of tense, *Aktionsart*, aspect and mood are presented alongside the more recent text-linguistic approach. An important question addressed in the book is whether, and to what extent, text-linguistic analysis is compatible with the older theories.

The second chapter contains a discussion of the use of the different verbal forms in the War Scroll: *weqatal*, *yiqtol*, *weqatälti*, *qatal*, *wayyiqtol*, *w+yiqtol*, the imperative, the participle and the infinitives. The author pays close attention not only to temporal and modal nuances, but also to issues like text-type and discourse continuity. He argues, wisely, that the text-linguistic approach cannot solve all problems and that the temporal-aspectual-modal approach should not be wholly discarded.

The third chapter proposes an analysis of verbal syntax in a biblical text, Exodus 25-30, belonging to the same general text-type as the War Scroll (“instructional discourse”), for comparative purposes. It is concluded that the verbal system of Biblical Hebrew functions almost entirely according to the same principles as that of Qumran Hebrew.

Generally speaking, the approach developed in this study is sensitive and sophisticated. The author is aware that it is difficult to define the function of verbal forms in reference to one single category. Many factors determine verbal usage in ancient Hebrew. At the same time, the author does not shrink from drawing specific conclusions, even when they are counterintuitive. Notably, he observes that in the War Scroll as in Ex 25 – 30, *weqatal* and *x-yiqtol* are different only in regard to word order, not in regard to tense-aspect-mood, nor in regard to textual prominence or continuity.

By way of criticism, it is to be observed that the study is very brief and that some important matters are passed over rather quickly. The discussion on the nature of Qumran Hebrew covers a mere page and a half. Occasionally the author seems to be insufficiently informed. Thus the form *wtqymh*, “and you upheld (or: established) it”, in 1QM 13:7, second person *yiqtol* followed by the bare third person feminine singular suffix, represents the short form of the prefix conjugation: the long form would normally have been *wtqymnh*, with the suffix attached by means of the *num*. Also, the short form *wt’s*, “and may you do”, in 1QM 11:9 is not necessarily to be regarded as a volitive – it may have to be translated as “and you will do” (see E. Qimron in *JQR* 77 [1987], p. 151-153).

On the whole, however, this is a worthwhile contribution to the study of Qumran Hebrew syntax – a discipline still in its infancy.

Jan Joosten, Wasselonne

Martin Vahrenhorst, *Kultische Sprache in den Paulusbriefen* (WUNT I/230), XI + 420 Seiten, Leinen 99,00 €, Tübingen: Mohr Siebeck 2008, ISBN 978-3-16-149714-8.

Der Vf. gibt Antwort auf die Frage, welche Bewandnis es mit kultischer Sprache in den Paulusbriefen hat.

Zu diesem Zweck definiert er Kult „als rituell gestaltete Begegnung mit dem Heiligen, wie sie sich vorwiegend in einem Heiligtum vollzieht.“ (S. 2). Er verlagert seine Untersuchung auf die Begriffspaare rein / unrein und heilig / profan, führt sie einer genauen Abgrenzung zu und klärt ihr Zusammenspiel.

Der Vf. analysiert in Kapitel 2 die kultische Sprache in jüdischen und in Kapitel 3 in paganen Kontexten, wobei er streng gemäß der beiden Begriffspaare vorgeht und so

nicht zu einer umfassenden Analyse kultischer Sprache gelangt, d.h. er bespricht zum Beispiel das Wortfeld „opfern“ nicht. Wie der Vf. in den einzelnen Teilen und vor allem in der Auswertung aber zeigen kann, sind diese Koordinaten, d.h. rein / unrein und heilig / profan, eine hinreichende Basis für die Analyse, da er so in den Paulusbriefen nicht nur die kultische Sprache und damit die Vorstellung von der christlichen Gemeinde als Tempel beziehungsweise als Ort, an dem der heilige Geist weht, erfasst, sondern auch die damit verbundenen ethischen Konsequenzen, wie sie Paulus zieht, erklären kann.

Der Vf. kann mit Hilfe dieser Wortfelder des Paulus für heutige Leserinnen und Leser oft befremdlich wirkenden Konsequenzen wie beispielsweise für die Sexualmoral einsichtig erklären, da diese Frage in allen Reinheitsvorschriften sowohl der paganen Texte (der Vf. zählt hierzu die literarischen Texte und unter den epigraphischen Texten die *Leges Sacrae*) als auch der jüdischen (der Vf. geht auch der Frage einer schwer fassbaren pharisäischen Auffassung zur Reinheit nach) eine zentrale Rolle spielt. Es handelt sich dabei immer um einen verunreinigenden Faktor, der die Kultausübung verunmöglicht, sodass es einer Reinigung bedarf, um die Kultfähigkeit wiederherzustellen.

Er nimmt aus Sicht der Untersuchung auch Stellung zu Einleitungsfragen, wenn er sich zum Beispiel in der Frage nach der Einheitlichkeit des 2Kor vorsichtig gegen Teilungshypothesen ausspricht, weil er zumindest für die Verwendung kultischer Sprache einen durchgehenden roten Faden feststellen kann, indem er festhält: „Alles in allem kann man also sagen, dass kultische Terminologie auf allen argumentativen Ebenen des 2. Korintherbriefes eine bedeutende Rolle spielt, was diesen Brief zumindest hinsichtlich seiner Verwendung kultischer Begrifflichkeit als erstaunlich einheitliches Dokument erscheinen lässt.“ (S. 226)

Die Bewandnis ist eine mehrfache, aber zwei zentrale Punkte sind die Notwendigkeit, dass Paulus seine Leser und Leserinnen dort abholt, wo sie stehen und der Gebrauch der kultischen Sprache als Vehikel für die Anliegen des Apostels, denn „kultische Begrifflichkeit dient Paulus unter anderem dazu, den Statuswechsel des Menschen zu beschreiben, der aus der Gottesferne herausgeholt und auf die Seite Gottes versetzt wird.“ (S. 346)

Der Vf. legt mit dieser Habilitationsschrift eine interessante und bereichernde These vor, die für die Forschung zu den Paulusbriefen einen entscheidenden Schritt zum Verständnis beiträgt.

Christian-Jürgen Gruber, Salzburg

Ryan O'Dowd, *The Wisdom of Torah: Epistemology in Deuteronomy and the Wisdom Literature* (FRLANT 225), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, ISBN 978-3-525-53089-4.

O'Dowd möchte mit dieser revidierten Fassung seiner Liverpoolscher Dissertation dem hebräischen Erkennen auf die Spur kommen. Ausgangspunkt ist die Rezeption alttestamentlicher Texte mit den Augen einer durch westlich-aufklärerisches Schauen geprägten und kontrollierten Wahrnehmung. Differenzkriterium einer „hebräischen

Epistemologie“ sei die mythische, narratologische und poetische Ausrichtung von „Erkenntnis“. Das zweite Kapitel führt über Gen 1-11 und Ex zur Tora im Deuteronomium, die in den folgenden drei Kapiteln erörtert wird. Die Tora ist innerhalb der von Dtn 4,1 bis 31,23 reichenden Rechtsrede für Israel das Mittel, um Gottes Nähe und Transzendenz erfahrbar zu machen. Entsprechend sei dann auch „Tora“ keine Aneinanderreihung von Geboten, sondern durch den aktiven Gehorsam Israels Sorge sie für die Aufrechterhaltung der Beziehung des Volkes zu JHWH – so die Folgerungen des dritten Kapitels, das sich dem Rahmenwerk des Dtn widmet. Im vierten Abschnitt steht der dtn Kern im Fokus. Die Erkenntnis sei in Dtn 12-26 geleitet durch das unmittelbar symmetrische Verhältnis von Gottesrede im Dekalog und Moserede in den dtn Geboten. O’Dowd nimmt hier eine These unter anderem von G. Braulik auf, ohne dies eigens zu kennzeichnen. Mit Blick auf die „Epistemologie“ des Kern-Dtn wird die Erwählung Israels und des Ortes des Heiligtums durch JHWH im Konzert der Fremdvölker betont. Entsprechend verweisen die sog. Ämtergesetze auf die auch in der Zukunft gültige Tora, die den Kern der „Erkenntnis“ darstellt. Während also im vorderen Rahmen (Dtn 1-11) „Geschichte“ zur Vergegenwärtigung JHWHs in der Zukunft und im Gesetzeskern (12-26) die Tora der ebenfalls zukünftigen Gewährung der Abkehr des Volkes Israel von den Fremdkulturen diene, zeuge der hintere Rahmen (27-34) von der Erneuerung des Horebbundes (vgl. Dtn 5). Der entscheidende erkenntnistheoretische Aspekt des hinteren Rahmens liegt im Übergang von der (Mose-)Rede zur Schrift, so dass auch zukünftige Generationen Anteil haben an der Tora.

Die beiden folgenden Kapitel wenden sich der Erkenntnislehre in der altisraelitischen Weisheit zu, wobei das sechste Kapitel zunächst das Sprüchebuch behandelt. Auch die Interpretation der Weisheit ist orientiert an einem kanonischen Entwurf, der die älteren Passagen von Prov 10ff. im Lichte der jüngeren, *expressis verbis* die Schöpfung thematisierenden Sammlungen in Prov 1-9 interpretiert. Diese legen zusammen mit Kap. 31 einen Rahmen um Prov 10-29, wodurch eine Hermeneutik zum Tragen komme, die die Heilsgeschichte (JHWHs) mit der Schöpfungsordnung (Elohims) kombiniere. Da auch die weisheitliche Erkenntnis sich an der „Liminalität“ der Einsicht (i. e. „Furcht“) Gottes ausrichte, sei sie – wie die „Erkenntnistheorie“ der Tora – ontologisch begründet. Zuletzt behandelt das siebte Kapitel Kohelet und Hiob: Bei Kohelet sei die innere Zerrissenheit des Subjekts erkennbar, die in Ironie münde, was O’Dowd an Koh 1,12-2,26 zeigt. Insgesamt werden Sprüchebuch, Kohelet und Hiob einer gemeinsamen „Weltsicht“ zugeordnet, die, orientiert an der göttlichen Schöpfung, der menschlichen Wahrnehmung von Welt Grenzen setzt und in der „Gottesfurcht“ einen Fluchtpunkt ausweist.

Das abschließende achte Kapitel fasst die Ergebnisse zusammen, indem es in historischer Perspektive die „Epistemologie“ in Tora und Weisheit aufeinander bezieht. Literaturverzeichnis und Bibelstellenregister beschließen eine Studie mit interessanter Fragestellung, deren exegetische Folgerungen jedoch nicht immer überzeugen.

Angelo Passaro / Giuseppe Bellia (Eds.), *The Wisdom of Ben Sira. Studies on Tradition, Redaction, and Theology, Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 1, XIII* + 411 Seiten, geb. 88,00 €, 141,00 \$, Berlin / New York: Walter de Gruyter 2008, ISBN 978-3-11-019499-9.

Der Band eröffnet die zweite monographische Reihe der im Jahr 2002 gegründeten *International Society for the Study of the Deuterocanonical and Cognate Literature*. Herausgegeben von den beiden römisch-katholischen Bibelwissenschaftlern Friedrich Vinzenz Reiterer (Salzburg) und Tobias Nicklas (Regensburg) und der protestantischen Exegetin Beate Ego (Osnabrück), bilden die *Studien*, wie das seit 2004 erscheinende *Yearbook* (DCLY) dieser Gesellschaft, ein Sprachrohr der internationalen Forschung zu den nichtkanonischen jüdischen und christlichen Schriften aus hellenistischer und römischer Zeit. Ähnlich wie das 2005 erschienene und gleichsam von Angelo Passaro und Giuseppe Bellia (beide Palermo) edierte *Jahrbuch zur Weisheit Salomos* geht DCL.St 1 im wesentlichen auf Italienisch publizierte und bei *Città Nuova Editrice* (Rom) verlegte Vorträge zurück, die im Rahmen einer internationalen Tagung an der Universität Palermo gehalten und jetzt ins Englische übersetzt wurden. Der vorgelegte Band enthält nun 15 Beiträge zu grundlegenden hermeneutischen, textgeschichtlichen, historischen, kompositionellen, traditionsge- schichtlichen, thematischen und theologischen Fragen des Buchs Ben Sira.

Maurice Gilbert ("Methodological and hermeneutical trends in modern exegesis on the Book of Ben Sira", 1-20) thematisiert die sich aus der Textgeschichte des Sirachbuchs ergebenden hermeneutischen Fragen und plädiert für ein weites Konzept von Kanonizität, demzufolge auch die antiken Übersetzungen als Wort Gottes zu verstehen seien. *Jeremy Corley* ("Searching for structure and redaction in Ben Sira. An investigation of beginnings and endings", 21-47) vergleicht die Komposition des Sirachbuchs mit dem Aufbau der Proverbien, des Hiobbuchs, des Papyrus Insinger, der Sentenzensammlung des Theognis von Megara und der vormakkabäerzeitlichen Passagen in 1Henoch, schlägt eine Gliederung in acht Hauptteile (Sir 1,1-4,10; 4,11-6,17; 6,18-14,19; 14,20-23,27; 24,1-32,13; 32,14-38,23; 38,24-43,33; 44,1-50,24) mit einem Anhang (50,25-51,30) vor und entwickelt anhand formaler Kriterien eine fünfstufige Wachstumsgeschichte des Buchs (A: 1,1-23,17 + 51,13-30; B: + 24,1-32,13; C: + 32,14-38,23; 51,1-12; D: + 38,24-43,33; E: + 44,1-50,24; 50,25-26; 50,27-29). *Giuseppe Bellia* ("An historico-anthropological reading of the work of Ben Sira", 49-77) interpretiert mittels einer sozialgeschichtlich und kulturanthropologisch ausgerichteten Analyse Ben Sira als Beleg für den fundamentalen religiösen Wandel im antiken Judentum hinsichtlich der Vorstellung, wie der göttliche Wille an den einzelnen vermittelt werde. *Émile Puech* ("Ben Sira and Qumran", 79-118) widmet sich dem Phänomen, dass neben den hebräischen Fragmenten des Sirachbuchs aus Qumran und Masada im qumranischen Schrifttum Zitate aus Ben Sira (vgl. 4Q525 2ii2) und Anspielungen auf Ben Sira nachweisbar sind, unterzieht Ben Sira und den qumranischen Weisheitstext 4QInstruction einem Vergleich und diskutiert, wie das Sirachbuch auf essenische Texte eingewirkt hat und selbst in essenischen Kreisen tradiert, kopiert und dabei punktuell redigiert wurde. *Núria Caldach-Benages* ("The hymn to the creation [Sir 42:15-43:33]: a polemic text?", 119-138) vergleicht Sir 42,15-43,33 mit biblischen und paganen griechischen Kosmologien, u.a. mit den

Phainomena des Aratos von Soloi. *Pancratius C. Beentjes* (“‘Full Wisdom is from the Lord’. Sir 1:1-10 and its place in Israel’s Wisdom literature”, 139-154) präsentiert das bisher noch nicht auf Hebräisch nachgewiesene Eröffnungsgedicht Sir 1,1-10 als einzigartiges Beispiel jüdischer Weisheitstheologie. *Angelo Passaro* (“The secrets of God. Investigation into Sir 3:21-24”, 155-171) analysiert den traditionsgeschichtlichen und erkenntnistheoretischen Hintergrund von Sir 3,21-24. *Silvana Manfredi* (“The true sage or the Servant of the Lord [Sir 51:13-30 Gr]”, 173-195) zeichnet Aufbau, Form, Semantik und Kontext der als integralen Bestandteil des Sirachbuchs angesprochenen Komposition Sir 51,13-30 nach und zeigt am Beispiel des griechischen Textes und seiner Bezüge zur Jeremia-Septuaginta sowie zur griechischen Fassung von Jes 50,4-9, wie sich das Selbstverständnis des Weisen vor dem Hintergrund des Motivs vom leidenden Propheten verändert. *Jan Liesen* (“A common background of Ben Sira and the Psalter. The concept of תורה in Sir 32:14-33:3 and the Torah Psalms”, 197-208) beschreibt den schillernden Gebrauch des Begriffs Tora im Sirachbuch und in den Psalmen 1, 19, 78 und 119, wobei er als möglichen textlichen Hintergrund – zumindest von Sir 32,14ff. – Jes 8,11-21 wahrscheinlich zu machen versucht. *Friedrich V. Reiterer* (“The interpretation of the Wisdom tradition of the Torah within Ben Sira”, 209-231) klassifiziert die Belege für תורה und νόμος im hebräischen und im griechischen Sirachbuch in semantischer, traditionsgeschichtlicher und thematischer Hinsicht und stellt die theologische, soteriologische, ethische, paränetische und didaktische Funktion der „Tora“ bei Ben Sira dar. *Alexander A. Di Lella* (“Ben Sira’s doctrine on the discipline of the tongue. An intertextual and synchronic analysis”, 233-252) bietet eine ausführliche Exegese von Sir 5,9-6,1 (H), 23,7-15 (G) und 28,12-16 (G) vor dem Hintergrund der alttestamentlichen Parallelen zur Symbolik und Funktion der „Zunge“, der „Lippe“ und des „Mundes“. *Antonino Minissale* (“The metaphor of ‘falling’: hermeneutic key to the Book of Sirach”, 253-275) erläutert die Bedeutung der Metapher vom „Fallen“ im theologischen System Ben Siras, für das die Vorstellung einer universalen, von Gott gesetzten Harmonie kennzeichnend sei, und weist exemplarisch an dieser Metapher kulturgeschichtlich bedingte Differenzen zwischen H und G auf. *Giovanni Rizzi* (“Christian interpretations in the syriac version of Sirach”, 277-308) unterzieht die Hauptthesen zur Entstehung der Sirach-Peshitta in jüdischen und / oder unterschiedlichen christlichen Milieus einer kritischen Revision und tritt selbst für eine Herleitung aus dem syrischen Christentum des 4. Jh. ein, das ähnlich wie Aphrahat und Ephraim mit jüdischer Exegese und Haggada vertraut war. *Rosario Pistone* (“Blessing of the sage, prophecy of the scribe: from Ben Sira to Matthew”, 309-353) identifiziert in einer breit angelegten biblisch-theologischen Skizze Ben Sira als Zeugen der Verschmelzung weisheitlichen und prophetischen Selbstverständnisses und charakterisiert den Evangelisten Matthäus als einen Schüler Ben Siras. Abschließend lassen die Herausgeber des Bandes unter dem Titel “Sirach, or the metamorphosis of the sage” (355-373) nochmals die einzelnen Aufsätze Revue passieren und überführen deren Hauptsätze zu einer Beschreibung der an Ben Sira und seinem Werk ablesbaren Transformation der weisheitlichen Tradition des antiken Israel.

Umfangreiche Autoren-, Stellen- und Sachregister sind der lesenswerten Aufsatzsammlung beigegeben.

Richard Klein, *Zum Verhältnis von Staat und Kirche in der Spätantike. Studien zu politischen, sozialen und wirtschaftlichen Fragen (= Tria Corda. Jenaer Vorlesungen zu Judentum, Antike und Christentum Bd. 3), XI+176 Seiten, Broschur 19,00 €, Tübingen: Mohr Siebeck 2008, ISBN 978-3-16-149819-0.*

Die hier vorgelegten Studien des 2006 verstorbenen Althistorikers der Universität Erlangen-Nürnberg, dessen wissenschaftlicher Werdegang im Vorwort von Meinolf Vielberg skizziert wird, betreffen, wie es Titel und Untertitel korrekt besagen, politische, soziale und wirtschaftliche Fragen der sogenannten Spätantike, bei denen die frühe Kirche sich als Anwältin der Schwachen verstand.

In der 1. Studie „Zur staatlichen Dimension des Bischofsamtes seit Konstantin dem Großen“ (S. 1-42) behandelt Klein die Ursprünge der vielfältigen Verschränkungen von Staat und Kirche in der Spätantike und erörtert, wie es dazu kam, dass staatliche Funktionen von Bischöfen übernommen werden konnten und wie sich die staatlichen Verhältnisse unter dem Einfluss des Christentums veränderten. Dabei stellt er nicht nur die Vorteile dar, die sich aus dieser Kooperation ergaben, sondern er berührt auch die Gefahren, die eine zu enge Verbindung von Staat und Kirche mit sich brachte. In der 2. Studie (S. 43-80) wird untersucht, wie christliche Kaiser für die Bevölkerung des Reichs sorgten: ob die Modi paganer *liberalitas* unter neuen Vorzeichen einfach nur weiterwirkten oder ob nicht vielmehr, da die zu Begünstigten nun christlicher *caritas* gemäß nach ihrer Bedürftigkeit bestimmt wurden, gerade besonders Bedürftige Unterstützung erhielten.

Mit der Frage nach dem sozialen Wirken der Kirche (S. 81-122) werden in der 3. Studie die Verlautbarungen und Maßnahmen in den Blick genommen, die von den Angehörigen der Kirche selbst ausgingen, um den geistigen und gesellschaftlichen Wandel zu erklären, der sich unter dem Einfluss des Christentums zwischen dem dritten und sechsten Jahrhundert vollzog. Die 4. Studie „Ennodius von Pavia und die Sklaverei. Eine Fallstudie an der Wende vom Altertum zum Mittelalter“ (S. 123-164) verdeutlicht an dem gelehrten Bischof von Pavia, wie christliche Denker und Politiker zu einer humaneren Behandlung der Sklaven beizutragen vermochten. Allgemeine Bemerkungen zur Sklaverei im Ostgotenreich Theoderichs des Großen in Italien unterstreichen andererseits, dass die ökonomischen Grundlagen des spätantiken Staates dadurch nicht in Frage gestellt wurden; in Abgrenzung von Positionen auch der marxistischen Geschichtswissenschaft betont Klein vielmehr, dass die antike Sklaverei in Grundzügen nicht nur im Mittelalter, sondern bis in die frühe Neuzeit fortexistierte. Dem Programm der Reihe gemäß sind die lateinischen und griechischen Zitate des Textes übersetzt worden; auch Schlüsselbegriffe und -texte der Anmerkungen wurden ins Deutsche übertragen.

Ein in allen seinen Teilen äußerst lesenswertes Buch!

Michael Ernst, Salzburg

Reinhard G. Kratz / Hermann Spieckermann (Hg.), *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity* (FAT II 33), Tübingen: Mohr Siebeck 2008, ISBN 978-3-16-149820-6.

Der Sammelband geht auf ein Symposium im Rahmen des Göttinger Graduiertenkollegs „Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder“ zurück. Auf einen einleitenden Artikel von Hermann Spieckermann, „Wrath and Mercy as Crucial Terms of Theological Hermeneutics“, 3-16 [Vf. kontrastiert beispielhaft zwei Konzeptionen miteinander: Während die babylonischen Götter unberechenbar sind und Menschen Gebet und Ritual dazu nutzen, den göttlichen Zorn in Grenzen zu halten, bildet der Zorn von Israels Gott die Ausnahme von seiner grundsätzlich gütigen Haltung.], folgt eine Reihe von Beiträgen zum Alten Orient: Louise Gestermann, „Zorn und Gnade ägyptischer Götter, 19-43 [Zorn ist eine Seite der Doppelnatur ägyptischer Götter; in Kult und Ritus gilt es, die göttlichen Kräfte zu Gunsten des Menschen im Gleichgewicht zu halten; dafür scheint in frühen Epochen Pharaos als Mittler verantwortlich zu sein. In älteren Texten befindet sich der Tun-Ergehen-Zusammenhang in Geltung, der dann zunehmend aufgehoben wird mit dem Ergebnis, dass der freie göttliche Wille menschliches Schicksal willkürlich bestimmt, ohne menschliches Handeln zu berücksichtigen.] – Manfred Krebernik, „Wo einer in Wut ist, kann kein anderer ihm raten.' Zum göttlichen Zorn im Alten Orient“, 44-66 [Einige altorientalische Gottheiten besitzen besondere Affinität zum Zorn. Der gewöhnliche Sterbliche ist – durchaus auch Generationen übergreifend – dem Zorn einer persönlichen Schutzgottheit ausgesetzt, dem er durch Gebet und divinitorische Ursachenforschung zu begegnen sucht. Das Beispiel des Erra-Mythos illustriert Entwicklung, Auswirkung und Überwindung göttlichen Zorns.] – Billie Jean Collins, „Divine Wrath and Mercy in the Religions of the Hittites and Hurrians“, 67-77 [Götterzorn ist Reaktion auf menschliches Verhalten. Deshalb schützt rechtes, vor allem kultisches, Verhalten vor göttlichem Zorn, der sich in mythischen Darstellungen in negativer Auswirkung auf die Fruchtbarkeit des Landes manifestiert.] – P. Kyle McCarter, „When the Gods Lose Their Temper. Divine Rage in Ugaritic Myth and the Hypostasis of Anger in Iron Age Religion“, 78-91 [Teil 1: Im ugaritischen Mythos wird Götterzorn als „Krankheit“ beschrieben, die eine Gottheit unberechenbar und gefährlich macht. Teil 2 betrachtet JHWHs Zorn und schildert dessen fortschreitende Hypostasierung von Ex 32,7-14 über Ps 78,49-50 und Num 20 bis zu 2Sam 24.] – Reinhard G. Kratz, „Chemosh's Wrath and Yahweh's No. Ideas of Divine Wrath in Moab and Israel“, 92-121 [Mescha-Stele und 2Kön 3 werden vergleichend als zwei Versionen desselben Geschehens gelesen und dabei in 2Kön 3 eine Grundfassung herausgeschält, die der Inschrift inhaltlich gleicht. Eine prophetische Bearbeitung verband die militärische Niederlage Israels mit einem Konflikt zwischen JHWH und Israel bzw. anderen Göttern in Israel. In der Schriftprophetie wendet sich JHWHs Zorn erstmals unabwendbar gegen sein eigenes Volk. Liegen in den älteren Schichten der Schriftprophetie noch bedingte Gerichtsansagen vor, entstehen diese unbedingten Gerichtsansagen bei der fortschreitenden Genese schriftprophetischer Bücher im Rahmen einer theologischen Bewältigung von Krisenerfahrungen.] – Karl William Weyde, „Has God Forgotten Mercy, in Anger Withheld his Compassion? Names and Concepts of God in the Elohistc Psalter“, 122-139 [widmet sich ganz den Gottesbezeichnungen in Ps 42-83.]

Eine weitere Sektion behandelt die Antike: Michael Bordt SJ, „Platon über Gottes Zorn und seine Barmherzigkeit“, 143-152 [Platon hebt hervor, dass die Götter anders sind, als Dichter wie Homer sie darstellen; denn da sie Prinzipien, Ideen sind, können sie logischerweise keine Emotionen haben.] – Peter Schenk, „Darstellung und Funktion des Zorns der Götter in antiker Epik“, 153-175 [Durch eine Ehrverletzung provozierter Zorn setzt den Handlungsverlauf in der Ilias (Achill) und Odyssee (Poseidon) in Gang. Poseidons Zorn, der Odysseus verfolgt, wird als Triebfeder des Geschehens zum Vorbild der späteren Epik: Junos Zorn in der „Aeneis“ (dem Vergil allerdings die *fata* kritisch hinterfragend entgegengesetzt); den Zorn verschiedener Götter nutzt Ovid in den „Metamorphosen“ mit spielerisch-humorvollen Zwischentönen; hinzu kommt schließlich noch Valerius Flaccus' Epos „Argonautica“.] – Markus Witte, „Barmherzigkeit und Zorn Gottes' im Alten Testament am Beispiel des Buchs Jesus Sirach“, 176-202 [Als systematisierendes Compendium biblischer Theologie führt das Buch aus, dass Erbarmen *und* Zorn bei Gott sind (Sir 5,6; 16,11), d.h. von Gott lässt sich nur dialektisch reden, wenngleich er letztlich der Barmherzige ist (Sir 50,19).] – Jörg Frey, „'God is Love'. On the Textual Tradition and Semantics of a Core Expression of the Christian Notion of God“, 203-227 [Zum spezifischen Profil johanneischen Schrifttums gehört die Aussage, Gott offenbare sich in Jesus Christus als Liebe. Letztlich in Rückbindung an spät- und postdr. Theologie wird Gott als Quelle der Liebe gesehen. Die ihm wesenhaft eigene Liebe überschreitet seinen Zorn bei weitem.]

Der dritte Teil befasst sich schließlich mit der Spätantike: Aharon Shemesh, „An Offer God Can't Refuse. The Punishment of Flagellation in Rabbinic Theology“, 231-238 [zur rabbinischen Auslegung der Bestrafung durch Geißelung nach Dtn 25,1-4.] – Gunnar af Hällström, „The Wrath of God and His Followers. Early Christian Considerations“, 239-247 [Die Betonung der Liebe Gottes führt zur Diskussion seines Zornes als theologischem Problem etwa bei Marcion, Origenes, Laktanz, Dionysius Areopagites.] – Todd Lawson, „Divine Wrath and Divine Mercy in Islam. Their Reflection in the Qur'ān and Quranic Images of Water“, 248-267 [Das Universum wird im Islam als Manifestation göttlicher Gnade verstanden. Gottes Zorn definiert als Abwesenheit seines Erbarmens trifft Menschen, die bestimmte Vergehen begangen haben. Das Überwiegen der Gnade zeigt sich an den Gottesbezeichnungen „der Gnädige“ und „der Barmherzige“. Wasser dient als Symbol sowohl der Gnade als auch des Zornes Gottes.]. Autoren- und Sachregister sind beigegeben.

Karin Schöpflin, Göttingen

Anja Klein, Schriftauslegung im Ezechielbuch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Ez 34-39 (BZAW 391), 451 S., Berlin / New York: Walter de Gruyter 2008, ISBN 978-3-11-020858-0; ISSN 0934- 2575.

K. füllt mit ihrer bei Reinhard G. Kratz in Göttingen verfertigten Dissertation über die selten zum Gegenstand einer gemeinsamen Untersuchung gewählten, thematisch und literarisch sehr gemischten und bildreichen Kapitel Ez 34-39 eine forschungsgeschichtliche Lücke. Sie arbeitet literar- und redaktionskritisch und kann dabei vielfach mit guten Gründen die wachsenden Ezechieltexte als Ergebnis innerbiblischer

Rezeption bzw. Schriftauslegung von älteren Texten beschreiben, die sich insbesondere im Jeremiabuch, aber auch außerhalb des Prophetencorpus finden.

Nach einer Einführung in den Stand der Forschung und einer methodischen Grundlegung (S. 1-23) bildet Ez 34 in Kapitel II der Arbeit den Aufhänger der detaillierten Untersuchungen (S. 24-80). Darin bespricht K. kenntnisreich die text- und literarkritischen Probleme, plausibilisiert die Grundschrift Ez 34,1-2.5-6.9-10 als Auslegung von Jer 23,1-2 beziehungsweise gegebenenfalls 23,1-4 und identifiziert weitere Bezüge der beiden Texte im Wachstumsprozess. Sie erläutert dann, merkwürdigerweise im Rahmen von Kap. II, Ez 36,23b β -38, weil im alten Septuaginta-Papyrus 967 fehlend, als sehr jungen, erst protomasoretischen Textzuschuss in Ez 34-39 und vertritt mit Papyrus 967 und gegen die masoretische Textform die These, ursprünglich sei Ez 37 als Abschluss auf Ez 38-39 gefolgt.

Das umfangreiche Kapitel III widmet sich danach methodisch gleichlaufend den restlichen Texten in Ez 34-39 und ihrer internen Verknüpfung mit dem Ezechielbuch insgesamt, insbesondere mit Ez 34, und mit außerezechielischen Vorlagen. Im Grundsatz geht K. dabei die Literargeschichte rückwärts durch, beginnt also mit dem im Kern jüngsten Text: 1. der neue Bund Ez 36,23b β -38 mit seinen Prätexten in Jer 32,37-41; 31,31-34 und 24,6-7 (S. 81-111); 2. die Zerschlagung Gogs in Ez 38-39 mit den Jeremia-Prätexten vom „Feind aus dem Norden“ (S. 111-140); 3. der heilige Name Jhwhs in Ez 36,16-23ba und 39,23-29, die besonders Ez 20 im Blick haben (S. 140-169); 4. der Heilsbund in Ez 34,25-30 und 37,25-28, wobei doppelt auf Lev 26,3-13 zurückgegriffen wird (S. 169-210); 5. die Zeichenhandlung in Ez 37,15-24, en passant mit Besprechung aller (!) wesentlichen messianischen Texte der Schriftprophetie (S. 211-270); 6. die Vision von der Wiederbelebung der toten Gebeine in Ez 37,1-14, bei der zwar eine Vielzahl von Motiven, aber als literarische Vorlage tatsächlich nur Jer 8,1-3 im ohnehin sekundären Text Ez 37,11-13 verarbeitet worden sein soll (S. 270-300); 7. die Heilsworte für die Berge Israels in Ez 35,1-36,15 als Gegenstück zur Unheilsansage in Ez 6,1-7 (S. 300-348).

Das abschließende Kapitel IV „Redaktion als Rezeption“ (S. 349-409) bietet zunächst ein differenziertes Bild für das Gesamtwachstum von Ez 34-39 bis zur masoretischen Textform in acht (!) Stufen mit einer summarischen Tabelle (S. 409), die gleichwohl die vorausgegangenen Differenzierungen nicht alle wiedergeben kann. Dabei wird auch ein Ausblick auf das zu postulierende Wachstum des Ezechielbuches insgesamt gewagt, mit der These, „dass das Ezechielbuch bereits in seiner anfänglichen Kompositionsgestalt als golaorientiert zu verstehen ist“ (S. 399), dabei erst „zwischen das ausgehende 5.Jh. und das mittlere 4.Jh. v.Chr.“ (S. 403) zu datieren sei. Danach runden 22 Seiten Literaturverzeichnis und 19 Seiten Stellenregister die Arbeit ab.

Die Arbeit gewinnt durch die komplexe Durcharbeitung eines weitgreifenden Zusammenhangs an Plausibilität. Sie verstärkt einen Trend der Propheten- und speziell der Ezechielforschung im Blick auf die Dignität später Fortschreibungen. Ob es von der Basis Ez 34-39 aus gelingen kann, das ostentative Desinteresse am historischen Ezechiel argumentativ ausreichend zu stützen, wird die weitere Diskussion noch zeigen müssen.

Olof Bäckcrsten, *Isaiah's Political Message. An Appraisal of His Alleged Social Critique* (Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe 29), viii + 231 Seiten, 54,00 €, Tübingen: Mohr Siebeck 2008, ISBN 978-3-16-149637-0.

Die an der Universität Lund eingereichte Dissertation wollte ursprünglich die prophetische Sozialkritik des Jesaja untersuchen und so einen Beitrag zur alttestamentlichen Ethik leisten. Die Auseinandersetzung mit den einschlägigen Texten des Jesajabuches brachte Bäckcrsten (=Vf.) jedoch zu einer Neuausrichtung seiner Arbeit, da die in dieser Reihe für die prophetische Sozialkritik des historischen Jesaja angeführten Spitzentexte nach Meinung des Vf.s primär außenpolitische Fragestellungen behandeln, eine für das Verständnis des Jesaja nicht ganz unwesentliche Korrektur.

Die Dissertation besteht aus neun Kapiteln, die in drei Teile gegliedert sind. Der erste einführende Teil (1-46; Kap. 1 und 2) behandelt im ersten Kapitel (4-19) die Aufgabenstellung und das methodische Vorgehen. Dabei wird die übliche sozialkritische Deutung der sog. Weherufe Jes 5,8-24; 10,1-4 kurz vorgestellt und kritisch hinterfragt: „it makes more sense if a critique of Judah's anti-Assyrian policy is implied“ (18). Im zweiten Kapitel (20-46) untersucht Vf. beispielhaft Jes 28,1-4, ein gegen das Nordreich Israel gerichtetes Wort, das er in die Zeit vor dem Untergang Samarias datiert (37). Die Metapher der Trunkenheit ziele dabei nicht auf moralisch verwerflichen Lebenswandel, sondern charakterisiere das Nordreich Israel als eine Nation, die aufgrund ihrer Aufstandspolitik gegen Assur am Ende sei, „a nation on the verge of ruin“ (35). Hier zeige sich die politische Sicht des historischen Jesaja, der auf das Scheitern der Aufstandspolitik Israels verweise und Juda vor einem Beitritt zur antiassyrischen Koalition warne: Jes 28,1-4* „remains a celebration of Judah's fortunate escape, but it also becomes a warning“ (41). Diese politische Sicht des historischen Jesaja stünde nicht in Opposition zu der des Ahas (37), sondern vielmehr zur späteren Aufstandspolitik des Hiskija. In den ersten beiden Kapiteln entwickelt der Vf. somit die neue Fragestellung seiner Arbeit.

Der zweite, umfangliche Teil der Arbeit (47-191, Kap. 3-8) bringt in sechs Kapiteln Analysen der Weherufe 5,8-10 (47-84), 5,11-17 (85-103), 5,18-19 (104-115), 5,20-21 (116-118), 5,22-24 (119-134) und 10,1-4 (135-160) mit dem Ziel, deren außenpolitische Zielsetzung während der Zeit der Aufstandspolitik des Hiskija (715-700 v.Chr. [197]) und ihre argumentative Frontstellung gegen diese Politik plausibel zu machen. Ein abschließendes neuntes Kapitel „Outlook“ (161-191) bezieht noch weitere Texte in die Diskussion ein (5,1-7; 28,7-8; 3,1-4,1; 1), um dann Jes 5-12 insgesamt in den Blick zu nehmen. Während in Jes 1 explizit Sozialkritik geäußert werde, dominiere in Jes 2-39 die Frage nach der Stellung der Staaten Israel und Juda im Horizont der Völker. Dieser Völkerperspektive entspreche auch die ursprüngliche Buchüberschrift in Jes 2,1 mit der Vision einer im Frieden lebenden Völkerwelt (2,2-5). Die sozialkritischen Äußerungen in Jes 1 verwiesen hingegen auf tritojesajanische Texte wie Jes 58,1-12; 59,1-8,9-15 und Jes 65f, ggf. auf späte Texte aus Protojesaja (33,14-16; 25,1-5; 26,1-11; 29,17-21; 32,1-8) und seien in der Nachexilszeit entstanden: „this social-critical account of the Assyrian / Babylonian crisis (Isaiah 1) has an obvious bearing on the postexilic situation“.

Der dritte, abschließende Teil der Arbeit bringt eine Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse (193-202). Eine Bibliographie (205-219), ein ausgewähltes Bibel-

stellenregister (221-223), ein Autoren- (224-227) und ein Sachregister (228-231) schließen die Arbeit ab.

Der Rezensent hat die vorliegende Arbeit mit großem Interesse und mit viel Gewinn gelesen. Vf. gelingt es, die politische Aussageabsicht der einschlägigen Wehrrufe auf gut nachvollziehbare Weise zu erschließen und für ein Neu-Verständnis der jesajanischen Botschaft auszuwerten. Aufgrund häufiger Wiederholungen wirkt die Lektüre bisweilen etwas ermüdend. Kritisch bleibt nachzufragen, ob sich das Ergebnis der Untersuchung nicht weitgehend der Vorentscheidung verdankt, dass Sozialkritik als exklusiv innenpolitische Angelegenheit gesehen wird („what I will call a social-critical reading is characterized by an *exclusive* focus on the internal affairs of a nation“ [6]), wohingegen der außenpolitische Diskurs inklusiv auch soziales Fehlverhalten umfassen kann („a foreign-political reading may still involve the condemnation of the elite“ [6]). Die Sozialgestalt des Gottesvolkes ist aber keine rein interne Angelegenheit, sondern sie ist von politischer Relevanz. Prophetische Kritik an der deformierten Sozialgestalt des JHWH-Volkes trägt immer auch eine politische Dimension in sich – bis hin zur Möglichkeit der Ankündigung des Endes der staatlich verfassten Größe Israel (Am 8,1f). Bäckersten hat eine neue und anregende These vorgelegt. Die Diskussion muss zeigen, ob seine Neuinterpretationen Bestand haben.

Franz Sedlmeier, Augsburg

Barbara Schmitz, Prophetie und Königtum. Eine narratologisch-historische Methodologie entwickelt an den Königsbüchern, FAT 60, Tübingen: Mohr Siebeck 2008, ISBN 978-3-16-149665-3.

Die für den Druck leicht bearbeitete Studie wurde im Wintersemester 2007/2008 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg als Habilitationsschrift angenommen – Vfn. nimmt sich vor, Fragen nach Kommunikationsprozessen und unterschiedlichen Perspektiven in biblischen Texten nachzugehen. Es ist ihr erklärtes Ziel, „eine narratologisch-historische Methodologie [zu entwickeln], mit der eine Brücke von der ahistorisch wahrgenommenen Erzähltextanalyse zu historisch-kritischen Zugängen geschlagen wird.“ (S. 3). Im Kapitel I (S. 5-108) entfaltet Vfn. breit ihren methodischen Ansatz. Aus literaturwissenschaftlichen narratologischen Modellen übernimmt sie als Schlüsselkategorien Erzählstimme, Fokalisierung, Figurenperspektive sowie Autorfunktionen.

Einbezogen werden zudem die textexternen Ebenen von Autor und Lesenden. Insbesondere hier nimmt Vfn. Modifizierungen vor, um die literaturwissenschaftlichen Modelle auf die Bibellektüre anzuwenden: sowohl auf der Produktions- als auch auf der Rezeptionsseite sei eine Pluralisierung notwendig, um der Besonderheit der Hebräischen Bibel als Traditionsliteratur gerecht zu werden. Nicht zuletzt die vorliegenden masoretischen Texte bildeten eine „Mischung aus alter Textproduktion und jüngerer Lektüretradition, in denen Lesespuren hinterlassen wurden.“ (S. 103). Die vorbereitenden „Lektüren in den Königebüchern“ (Kap. II, 109-116) skizzieren knapp Strukturen, in die die exemplarischen Untersuchungsgegenstände 1Kön 13 und 22 eingeordnet werden. Eine eingehende Textlektüre von 1Kön 13 (Kap. III, 117-225) und

1Kön 22 (Kap. IV, 227-334) als „close reading“ nimmt den Hauptteil der Studie in Anspruch. Dabei wendet Vf. auch die eingangs vorgestellten Kategorien an. Als wichtiger Ertrag ergibt sich, dass es in 1Kön 13 nicht um einen Konflikt zwischen wahrer und falscher Prophetie geht, sondern um die Frage des Umgangs mit verschiedenen Gottesworten und deren Authentizität. Die Lesenden müssen sich zu den Wertungen der Erzählstimme positionieren, so dass sich die Frage auf textexterner Ebene wiederholt. Außerdem erweist sich 1Kön 13 als geschlossene, einheitliche Erzählung, die durch die Übergangverse 1Kön 12,33-34 und 13,33-34 in den Kontext eingeschrieben wurde und deren offenes Ende einen Bogen hin zu 2Kön 23,15-20 spannt. Für 1Kön 22 wird festgestellt, dass auch hier nicht einfach zwei Lager einander gegenüber stehen, sondern drei verschiedene Typen der in Israel bekannten Prophetie (die 400, Zidkija, Micha). Da die Erzählstimme mit keinem der drei sympathisiert, müssen die Lesenden Stellung beziehen. Prophetie brauche ein geschultes Gegenüber, und die Prophetiefrage erweitere sich zu einer Theologie des Hörens. Textgenetische Risse deuten auf eine Grunderzählung über Krieg und Tod des Königs (1Kön 22,1-4.29-34.37-40) und eine Prophetenerzählung (22,5-28.35-36).

Ein letzter Abschnitt (Kap. V, 343-395) widmet sich den Funktionen der beiden Kapitel in der Gesamtstruktur der Königsbücher. 1Kön 20,35-40 wird als Brücke zwischen 1Kön 13 und 22 identifiziert; außerdem werden kompositorische Spannungsbögen und Bezugsstrukturen der beiden Kapitel im Rahmen von 1Kön 12-2Kön 17 einerseits und im Blick auf 2Kön 18-25 andererseits aufgedeckt. Zwei Erzählinien und zwei Autorfigurationen ergeben sich, so dass zwei Stufen eines auch historisch vertorbaren Entstehungsprozesses erkennbar werden: 1Kön 13; 22,1-4.29-34.37-40; 2Kön 23,15-20 bilden eine erste Stufe, die an einer Rechtfertigung Joschijas interessiert und somit frühestens joschijanisch ist; diese wird exilisch ergänzt um 1Kön 22,5-28.35-56 und 2Kön 25. Das sich abzeichnende Entstehungsmodell weist insofern Konvergenzen zur Hypothese von F.M. Cross auf. - Der Anhang bietet den segmentierten hebräischen Text von 1Kön 13 und 22 nebst einer Übersetzung. Ein ausführliches Literaturverzeichnis und Stellenregister sowie ein Register von Namen und Sachen in Auswahl sind beigegeben.

Die detaillierte Untersuchung, die bisweilen ein wenig redundant geraten ist, beschreitet in eigener Ausprägung einen Weg, der, einst von Wolfgang Richter angebahnt, inzwischen z.B. von C. Hardmeier oder H. Utzschneider in je eigener Weise beschritten wurde. Inwieweit sich dies hier in der Darstellung relativ aufwändige Verfahren an anderen Texten der Bibel bewährt, wird zu erproben sein.

Karin Schöpflin, Göttingen