

meol

# Biblische Notizen

Aktuelle Beiträge zur Exegese der Bibel und ihrer Welt

143

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 Berlin/D, József Zsengellér Budapest/H  
und  
Shimon Dar Ramat-Gan/ISR (Archäologie), Manfred Hutter Bonn/D, Heinz-  
Günther Nesselrath Göttingen/D, Mark Smith Oxford/GB

## Literaturinformation

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

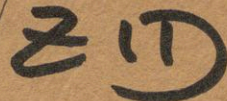
Neue Folge

n. 143 der ganzen Serie

ISDCL-Publishers Salzburg 2009

ISSN 0178-2967

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





# 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 max. 38.000 Zeichen inkl. Leerzeichen (≈ 20 Seiten, Zeilenabstand 1,5) werden laufend entgegengenommen und erscheinen, sofern sie formal und inhaltlich für eine Publikation in Frage kommen, sobald wie möglich.

Beiträge in deutscher, englischer oder französischer Sprache werden in elektronischer Form als word-Datei (als attachment per E-Mail oder auf Diskette) *und* als pdf-Dokument oder als Ausdruck erbeten.

Formale Richtlinien (zu bibliographischen Angaben, zur Verwendung von Fremdschriftarten etc.) unter: <http://www.uni-salzburg.at/pls/portal/docs/1/473512.PDF> (deutsch)  
<http://www.uni-salzburg.at/pls/portal/docs/1/473513.PDF> (englisch).

*Adresse für Zusendung von Beiträgen, Besprechungsexemplaren und Bestellungen*

Biblische Notizen – Neue Folge  
z.Hd. Univ.-Prof. Dr. Friedrich V. Reiterer  
Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte  
Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Austria

E-Mail: [friedrich.reiterer@sbg.ac.at](mailto:friedrich.reiterer@sbg.ac.at) oder [vinzenz.reiterer@sbg.ac.at](mailto:vinzenz.reiterer@sbg.ac.at)  
FAX: 0043-662-6389-2913  
Tel.: 0043-662-8044-2913

*Redaktionssekretärin:*  
Waltraud Winkler  
E-Mail: [biblische.notizen@sbg.ac.at](mailto:biblische.notizen@sbg.ac.at)  
Tel.: 0043-662-8044-2904

*Verwaltung und Abonnentenbetreuung:*  
Michaela Petra Sturm  
E-Mail: [vinzenz.reiterer@sbg.ac.at](mailto:vinzenz.reiterer@sbg.ac.at)  
Tel.: 0043-662-8044-2933

*Auslagenersatz (Preis) pro Nummer*

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

*Zahlungen / Method of payment*

(keine Schecks / no cheques)

VISA oder MasterCard oder Banküberweisung

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

Bank: Salzburger Landeshypothekenanstalt  
Bankleitzahl / Number of Bank: 55000  
Kontonummer / Account Number: 150 0000 9182  
IBAN: AT02 55000 150 0000 9182, BIC/S.W.I.F.T.: SLHYAT2S  
Kontowortlaut: ISDCL

© ISDCL-Publishers Salzburg 2009

ISDCL-Publishers, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Austria

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











## Inhaltsverzeichnis

Emmanuel O. Nwaoru Change of Garment: a Symbolic “Rite of Passage” in Joseph Narrative (Gen 37; 39; 41).....	5
Volker Wagner Gab es eine Fassung von Ex 12 ohne Pesach?.....	23
Norbert Clemens Baumgart Ein Gott, der Atem gibt. Zu intertextuellen Zusammenhängen im Pentateuch.....	45
Harald Schweizer Koranische Fortschreibung eines hebräischen Textes – Hermeneutische Überlegungen anhand der Gestalt Josefs .....	69
Miriam von Nordheim-Diehl Wer herrscht in der Scheol? Eine Untersuchung zu Jes 14,9.....	81
Wolfgang Schütte Hos 10,9 – Söhne der Ungerechtigkeit? .....	93
Juan Manuel Tebes The “Wisdom” of Edom .....	97
Meik Gerhards Die Selbstrechtfertigung des Prexaspes (Herodot III 62,3-4) als Zeugnis für den persischen Auferstehungsglauben .....	119
Buchvorstellungen .....	135





# Change of Garment: a Symbolic “Rite of Passage” in Joseph Narrative (Gen 37; 39; 41)

*Emmanuel O. Nwaoru*

## Introduction

The Joseph narrative (Gen 37-50) is very much distinguished from other narratives<sup>1</sup> in Genesis by its unique role. It provides generally the link between Genesis and Exodus – giving answers to the “why”, the “how”, and the “when” about Israel’s presence in Egypt and its exit from it. The chief protagonist and hero of the narrative, Joseph, the eleventh son of Jacob but first son of Rachel, Jacob’s second wife, is presented all through as a figure or rather a “sign” of contradiction. He is both a freeborn and slave / prisoner; he is beloved and hated; honoured and dishonoured; accepted and rejected; recognized and forgotten, promoted and demoted alike. He has benefactors as well as adversaries; vested with authority and divested of authority, etc. At the end, Joseph emerges as a Prime Minister in Egypt and the eponymous ancestor of Israel. He is buried among his fathers, the patriarchs, and his two sons, Manasseh and Ephraim, become two of the tribes of Israel. The Joseph story couldn’t have been so exciting and affecting without the use of “change of garment”<sup>2</sup> as both narrative and theological device. For the major events of the narrative play themselves out under this singular motif. According to Hendel, “The repeated images of Joseph’s clothing torn away present a series of symbolic ‘rites of passage’ from one state to another, from beloved son to foreign slave to prisoner.”<sup>3</sup> It is this succinct remark that has inspired the title of this article to seek to demonstrate that the motif of clothing and unclothing lies at the very centre of Joseph’s conflicting and contradictory life experiences. It will do so with the help of a few chapters (37, 39, and 41) of Genesis which we consider essential to the development of the theme.<sup>4</sup> It will also try to relate the pragmatic importance of this motif vis-à-vis Joseph experiences to the religious and social values placed on change of garment in certain other societies.

---

<sup>1</sup> For instance, the Abraham and Sarah story (11,27-25,18) and the Isaac and Jacob story (2,19-36,43).

<sup>2</sup> The expression “change of garment” is used here in a double sense. It applies interchangeably to putting on new garments and removing old ones.

<sup>3</sup> Hendel, Genesis, 937.

<sup>4</sup> Huddleston, *Divestiture*, 47-62.



### 1. Change of Garment: A Symbolic Language

For the Biblical world as well as in many other societies, garment or an item of clothing is not just a piece of stuff to cover nakedness. Garments have much to communicate on the social and religious status of an individual or group. Victor H. Matthews in his article, “The Anthropology of Clothing in the Joseph Narrative,” has demonstrated this fact.<sup>5</sup> He has shown that cloth and clothing could define identity of persons and groups and, in addition, “serve as a form of language which reflects the societal norms of beauty, modesty, fashion.”<sup>6</sup> This is well observed in many African societies where individuals and groups take pleasure in making not only their garment but also the colour and stuff of it reveal their social or religious stand. Our concern here is not on garment per se but on the act of clothing and unclothing (change of garment) which ritually symbolises a new status or condition of life.

Ordinarily, people are clothed or stripped of their clothing for various reasons. According to Biblical narrative, the first attempt made by humans to clothe themselves goes back to Adam and Eve in their bid to cover their nakedness and shame in the garden – “The eyes of both were opened, and they knew that they were naked; and they sewed fig leaves together and made themselves aprons (Gen 3,7; cf. 10; contrast Gen 2,25). Although this occurred within the context of punishment, God rewarded the effort by providing real garments for the man and his wife – “the LORD God made for Adam and for his wife garments of skins (עֹרֹת עָוֹר), and clothed them” (Gen 3,21). Therefore, one can say that making of garments and giving the same as gift originates from God. Literarily speaking, God provides and clothes his own, to cover their nakedness and shame. It is remarkable that God’s gift of garments here achieves more than mere covering of nakedness; it raises social condition of the man and his wife, from the use of aprons sewed from fig leaves to garments of skins. This has given the prophet a new understanding about his God as the One who clothes, an imagery that depicts God’s salvific act (Isa 61,10; cf. Isa 61,3; Ezk 16,10-13; also Ps 132,16), and his conferment of authority on someone (Isa 22,21). The contrary is also valid in the prophetic texts; God’s act of judgement and punishment is occasionally portrayed in terms of removal of garment - stripping naked (Hos 2,5[3], 11-12[9-10]; Isa 3,18-24; Jer 13,26; 49,10; Ezk 16,37; cf.; Isa 47,3; Jer 13,22; Ezk 16,39; 23,26).

On the human sphere, it is difficult to categorise always the motif behind change of garment. Although clothing or gift of garment and removal of garment (unclothing) evoke positive and negative ideas respectively, the former

<sup>5</sup> Cf. Matthews, *Anthropology*, 25-36.

<sup>6</sup> Matthews, *Anthropology*, 25; cf. Roach / Eicher, *Language*, 7.

may not always be a sign of favour or love, just as the latter may not all the time signify punishment and hatred. In other words, change of garment carries with it various motifs. As the story of the man Adam and his wife reveals the primary and most fundamental motive for one to clothe oneself or another is to protect the clothed from the shame of nakedness. The action of Shem and Japheth who covered Noah their father in his drunkenness with a garment comes ready to mind (Gen 9,23). Ironically, on the contrary, Jesus was arrayed in gorgeous garment just to mock and scorn him (Lk 23,11; Jn 19,2-3; cf. Mt 27,28; Mk 15,17). Nevertheless, the Joseph narrative, as we shall later come to discuss, betrays other reasons.

Apart from being a way of exposing a victim to shame, as is customary in dealing with thieves in some societies<sup>7</sup> and prisoners of war,<sup>8</sup> rending of garment has great significance in Biblical tradition. Rending one's garment is properly a sign of mourning or deep grief for the death of a loved one (Gen 37,34; Josh 7,5-6; 1Sam 4,12, 17; 2Sam 1,2; 13,31; Job 1,20; Jer 41,5; Ezra 9,3; cf. Esth 4,1), or for the loss of something precious to someone like the ark (1Sam 4,12) or virginity as in the case of Tamar, the king's daughter (2Sam 13,18-19). It could also be an expression of anger (2Kgs 5,7); of fear and despair (2Kgs 18,37 = Isa 36,22; 2Kgs 19,1); of loyalty (15,32); of desperation as in the case of Saul laying hands on Samuel's garment rendering it (1Sam 15,27), or of Reuben when he found that Joseph had been taken from the pit (Gen 37,29); or even of Joseph's brothers when the cup was found in Benjamin's sack (Gen 44,13). Stripping oneself could be a way to seal a covenant (1Sam 18,4), a sign of spirit-possession (1Sam 19,24), or even indignation (Mt 26,65). The "rite" of unclothing of a priest may symbolically signify the end of a career and transfer of office / authority (Num 20,28; cf. 2Kgs 2,12-13). We shall discover other reasons as we now proceed to consider change of garment in Joseph narrative, especially in Genesis 37,23; 39,12; 41,14).

## 2. Change of Garment: The Joseph Experience

One of the most compelling devices that would strike a close reader of the Joseph story is the use of garments as "textual signifiers" as Furman would brand it.<sup>9</sup> Today, many commentators would agree with Westermann that there is a garment motif in the Joseph story.<sup>10</sup> The change of garment here is not just

<sup>7</sup> For instance, it is a common practice to forcibly strip a thief or brigand publicly among the Igbo of Southern Nigeria. In the past, the stolen article was hung around the neck of the thief while he or she was paraded naked around the village.

<sup>8</sup> Cf. 2Sam 10,4 = 1Chr 19,4; Isa 20,3-4; Jer 13,26; Mic 1,11; also Rev 3,18.

<sup>9</sup> Furman, *Story*, 143-144.147; cf. Huddlestone, *Divestiture*, 51.

<sup>10</sup> Westermann, *Genesis*, 37; cf. Matthews, *Anthropology*, 28.



literary device; it is also a theological motif. Hence the literary and theological functions of change of garment complement each other in about eight occasions in which Joseph experiences change of garment. In five<sup>11</sup> instances he is clothed in new garments, and in three, his clothes are removed. Interestingly, Joseph in one of the occasions has to remove his robe himself and replace it with a new garment. The structure can be represented thus:

A Joseph gets a sleeved tunic (כְּתֹנֶת פְּסִים) from Jacob his father (is clothed) (Gen 37,3)

B He is stripped of his sleeved tunic by his brothers (Gen 37,23)

[A<sup>1</sup> Joseph receives (?) a garment (is clothed) in Potiphar's house (cf. Gen 39,12; also v.1, 4)]

B<sup>1</sup> He is stripped of his garment (הַ בְּגָדוֹ) by Potiphar's wife (Gen 39,12, 13)

[A<sup>2</sup> Joseph receives a prisoner's robe (cf. Gen 41,14; also 2Kgs 25,29)]

B<sup>2</sup> He removes his prisoner's robe (Gen 41,14)

A<sup>3</sup> Joseph dresses himself in a wrapper or mantle (שַׁמְלָה) (Gen 41,14)

A<sup>4</sup> Joseph is decorated by the Pharaoh in fine linen (בְּגֵדֵי שֵׁשׁ) (Gen 41,42).

The structure here indicates that the change of garment as Joseph experiences it is full of reversals, with his receiving a garment or being clothed changing hands with his being stripped. Nevertheless, the first and final clothing events (A<sup>1</sup>, A<sup>4</sup>) remain high points in the narrative. What begins within the family circle as a generous gesture of a father to his son (Gen 37,3) gradually evolves through several hurdles into and culminates in an international royal investiture (Gen 41,42). Even though garments may continue to play some vital role in the narrative (cf. Gen 45,22), the beginning and end point of the Joseph change of garment experience can be said to form an inclusio.<sup>12</sup> But the other instances in which Joseph changes garment are no less important, literally and theologically. They take their departure from events in Jacob's family and are oriented towards the events at the Pharaoh's court.

As Joseph's social conditions and status change because of his changing garment, so also does the semantic field of his garments. The Bible employs various words for items of clothing. They include, *k'fōnef* tunic, *begeḏ* garment, *šimlāh* wrapper / mantle, *šēš* linen, *taqaš* leather, *me'il* cloak, *lebūš* robe, *mad*

<sup>11</sup> Out of these, three are stated and two are derived from context. We shall place the derived ones in parenthesis.

<sup>12</sup> Cf. Matthews, *Anthropology*, 29.

cloth, etc. Only four of these, as shown above, are used in relation to Joseph. However, what is striking in the narrative structure is that each stage has its distinctive garment. For instance, as a beloved son of the Jacob's family Joseph has a sleeved tunic, *כְּתֹנֶת פָּסִים*, (Gen 37,3); as a slave in Potiphar's house in Egypt he is identified with an unspecified garment, *בְּגָד*, (Gen 39,12, 13, 15, 16, 18). In Egyptian prison Joseph has a wrapper or mantle *hl'm.fi* as clothing (Gen 41,14) while at the royal court the Pharaoh decorates him with garments of fine linen *בְּגָדֵי יִשְׁשׁ* as Egyptian Prime Minister (Gen 41,42). These are the four stages that will engage our discussion in this article. It is important to observe that not all the four types of garments mentioned in this narrative are worn by other individuals in the story. For instance, Joseph's first and last garments are strictly reserved for him. He may well share with others his garments in Potiphar's house and in prison but not the special sleeved tunic made for him by his father and the garments of fine linen given by the Pharaoh. In fact, the phrase *בְּגָדֵי יִשְׁשׁ* can only be found here; i.e., it is used only once in the Old Testament and in connection with Joseph. These two special garments delimit the framework within which we now consider in details Joseph experience in the narrative, as he changes garment at home, in Potiphar's house, in prison and in the Pharaoh's royal court.

## 2.1 At Home

Genesis 37,3 gives the prelude to all other episodes of change of garment in Joseph story thus: "Now Israel loved Joseph more than any other of his children, because he was the son of his old age; and he made him a long robe with sleeves" (RSV). The text indicates that the tunic with which Israel (Jacob) clothed Joseph is a distinctive garment, a sleeved tunic (*כְּתֹנֶת פָּסִים*), and that he did so for specific reasons. The garment is special for two basic reasons; for its stuff or material as well as its mode – a long robe with sleeves comparable to that worn by the king's daughter (cf. 2Sam 13,18). It is made from *kitū* linen, a stuff that is probably connected with the Akkadian *kitinnu* or *kitintu*, suggesting that it is a foreign material and, consequently, more expensive. The uniqueness of the tunic is further demonstrated by the fact that it is mostly used in royal and priestly families. Hence it is worn by royal men (2Sam 15,32; Isa 22,21; cf. Gen 3,21) and women (2Sam 13,18; Cant 5,3), and by priests (Ex 28,4; 29,5; 39,27; Lev 8,7; 10,5; Ezra 2,69; Neh 7,69).

The major reason for the special gift is the father's preferential love for the younger son "because he was the son of his old age." Surely, this reason may not be enough to explain why he loved him more than any other, even though the disappointing behaviour of Jacob's elder sons, especially Reuben could merit such a shift (cf. Gen 35,22; also 49,4; 1Chr 5,1; Lev 18,8; 20,11; Dt



27,20; 1Cor 5,1). Other reasons could be quite implicit; especially when we realize that Joseph was a long-awaited child that opened the womb after the mother's years of barrenness,<sup>13</sup> a son of a favourite mother on whose behalf Jacob laboured for Laban for extra seven years (Gen 29). Having lost his mother, Joseph's position in the family is that of a motherless lad among sons of the first wife. Jacob finds indeed every reason to love Joseph more who has now become the comfort of his declining years.<sup>14</sup> Without suppressing his feelings, Jacob made this exclusive tunic for Joseph as a sign of his love for Joseph and / or of his lingering affection for his beloved wife Rachael (cf. Gen 29,18.20.30). By this singular act Joseph is set apart from his siblings.

The resultant jealousies and hatred evoked by preferential love in a polygamous family are predictable. Already the narrative shows that even before the gift of sleeved tunic, Joseph has reported to his father the strange attitude of his brothers, especially the sons of Bilhah and Zilpah, towards him in the fields (Gen 37,2). The strong hatred was exacerbated by jealousy after the gift of the tunic to the extent that they (Joseph's brothers) "could not speak peaceably to him" (Gen 37,4; cf. v.11; Acts 7,9; also Gen 4,4-8; 1Sam 18,8-9.14-16.29-30; Eccl 4,4; Mt 27,18). This situation was further bedevilled by Joseph's dreams of supremacy and pre-eminence among his siblings (Gen 37,5-11). All this prepared the ground for the stripping of Joseph of this special garment by his infuriated and jealous brothers. But the occasion that provided the opportunity was a pitiable one, when Joseph went to establish the wellbeing of his brothers rearing cattle in the fields (Gen 37,12-14). Jacob's desire to hear from his sons and Joseph's willingness to go extra distance even at the risk of his life in search of them (v.15-17) demonstrate that Joseph loves his brothers as much as Jacob loves his other sons. The actions and reactions of the brothers to this bond of kinship go against the old adage that says: "One good turn deserves another!"

This gesture does not change the evil machinations of hateful brothers. This is evident in the first reactions of Joseph's siblings to eliminate him and conceal the crime, "Here comes this dreamer. Come on, let us kill him and throw him into one of the pits; then we shall say that a wild beast has devoured him, and we shall see what will become of his dreams" (v.19-20; cf. v.18). According to the narrative, the timely intervention of Reuben prevents the worse from happening (v.21-22). As alternative to killing Joseph physically his brothers

---

<sup>13</sup> The two possible etymologies of יוסף from which the name Joseph is derived convey the message. The name is either an expression of his mother's gratitude to God who has at last "'taken away, removed' my reproach" (Gen 30,23) or a wish that God "may 'add' another son to her" (Gen 30,24). In whichever case, the play on the word יוסף expresses an inner feelings of one time barren mother.

<sup>14</sup> Cf. Fausset, Fausset's Bible Dictionary, 2034.01.

“killed”<sup>15</sup> him symbolically. They “stripped him of his robe, the long robe with sleeves that he wore” (Gen 37,23), an act that suggests his emasculation, or aims at reversing the father’s deep affection for him and, consequently, the pre-eminent position Joseph could occupy in the family.<sup>16</sup> This is almost comparable to the systematic disrobing of Inanna as she descends to the underworld.<sup>17</sup> It would be difficult to establish that stripping Joseph instead of killing him was an afterthought on the part of the brothers who initially planned to kill him, as Redford suggests.<sup>18</sup> Perhaps, it would be more appropriate to perceive the so-called afterthought as part of the narrator’s ploy to use the change of garment rather than outright killing of Joseph to create complications that moves the story forward.

But where lies the hatred that prompts the plan to kill Joseph, on the dream or on the sleeved tunic he was wearing? The text gives the impression that it is on Joseph dreams (Gen 37,19-20). On the contrary, the action of the siblings indicates that the real source of contention is the tunic, except if one would suppose as we do here that a mixed motif is inherent in the stripping of Joseph. There is little doubt that the narrator implies that the father’s gift of special tunic intensifies the jealousy and hatred that Joseph dreams provoked among his siblings. In removing the garment from him, especially in a place where no rescue was in sight, the brothers supposed they also removed the pre-eminent position that Joseph dreams insinuated.

The depth of the hatred is further illustrated in the brothers’ implicit denial of any kinship with Joseph. Firstly, they threw him into a pit, signifying utter rejection and disavowal (Gen 37,24, cf. Jer 38,6; Lam 3,53), and then sat down to enjoy (?) the food Joseph brought (v.25). It would be unimaginable that true kinsmen could sit down to eat while “our brother, our own flesh” was in a pit. Secondly, the partial realisation of the bond of kinship with Joseph awakened by Judah’s plea waned immediately because of financial gain (Gen 37,26-27). Even at that, they sold him<sup>19</sup> to foreign merchants cheaper than the thirty pieces of silver, the price of a slave (v.28),<sup>20</sup> indicating clearly that Joseph’s life had

---

<sup>15</sup> We agree with King, Pattern, 51, that stripping Joseph could be a prelude to his murder. See also Matthews, *Anthropology*, 30.

<sup>16</sup> For Matthews, *Anthropology*, 31, it is “a reversal of the investiture ceremony in which his father clothed Joseph in his special robe.” Such a ceremony is far from being evident in the text.

<sup>17</sup> Cf. Pritchard, *ANET*, 52-57; also Wolkstein / Kramer, *Inanna*, 57-60; Matthews, *Anthropology*, 31.

<sup>18</sup> See Redford, *Study*, 142-43; also Matthews, *Anthropology*, 30-31.

<sup>19</sup> Later Jewish tradition considers the act of selling a human being a crime that merits death (Ex 21,16). More so is the selling of a brother (cf. Neh 5,8).

<sup>20</sup> For the prescribed price of a slave, see Ex 21,32; cf. Zech 11,12; Mt 26,15; 27,9.



little worth for them. Thirdly, given the value they placed on Joseph they had no scruples to exchange the blood of their brother for that of a goat, to cover their crime (Gen 37,31). The high point of the denial of kinship, however, was when they finally disassociated themselves with Joseph as Jacob's sons (Gen 37,32). Joseph who was initially recognised by Judah as "our" brother (v.26, 27) is now Jacob's ("your") son – "They sent the long robe with sleeves and brought it to their father, and said, 'This we have found; see now whether it is your son's robe or not'" (RSV). Joseph has to pay a painful price for the love his father bears for him and for his personal endowment in the hands of his elder brothers. That price is slavery which, according to later Biblical tradition, took place in spite of Joseph's plea to his brothers to spare his life (cf. Gen 42,21). Joseph's garment has been removed. As a slave he goes naked ahead of his foreign masters, in the way of all slaves, to a foreign land. Will he again ever be clothed? That will be the subject matter of the next subtitle.

## 2.2 In Potiphar's House

Having been stripped of his clothes it is likely that Joseph is brought like a captive to the "slave" market in Egypt without clothes (cf. Isa 20,3-4). In fact, there is no necessity for the Ishmaelite / Midianite traders to clothe him, since it is to their interest that Joseph appears full-bodied, to display his youthful vigour. The appearance of the seventeen year old Joseph (Gen 37,2) could not escape the eyes of Potiphar for his household chores. Joseph is sold to Potiphar "an officer of Pharaoh, the captain of the guard," by the Midianite traders (Gen 37,36; 39,1).

The events at the slave market begin a new phase of Joseph experience, now as a slave in the service of foreign master. It is a great reversal of his dignity and status; changing his personality from that of a beloved son, clothed in a special garment, to a slave without garment at the threshold of his master's house. Although the narrator is silent at this stage, later indications show that Potiphar clothed Joseph, otherwise it will be inconceivable to speak of a torn garment in Gen 39,12. By indicating that Joseph found favour before Potiphar (Gen 39,4) the narrator recalls the favour Joseph found before his father that was made manifest in a special garment (Gen 37,3). It is unlikely that the experience here will be different. Moreover, that Joseph's entry into Potiphar's service brought prosperity to his household presupposes a reciprocal gesture. Such a gesture is evidenced in Joseph's appointment as "overseer" (Gen 39,4-5) and as one conferred with authority.<sup>21</sup> This demonstrates that he is not only fully integrated

---

<sup>21</sup> It is important to remark that the phrase to put ... "into his hand" (בְּיָדוֹ) is a typical Hebrew phrase for conferment of power or authority (Gen 39,4, cf. v.8; also v.23;

into the household but also beloved. This appointment may also have been matched by some distinct garment to symbolise the new status and authority,<sup>22</sup> thus removing the sense of shame attached to his low status and powerlessness as slave.

The reversal is fascinating: the hated becomes the beloved; a Jewish slave becomes overseer in Egyptian household; the powerless obtains power and authority; the stripped is clothed, etc. At this stage, one can, contrary to Matthews' opinion, say that the narrative continues to employ its structural device – the change of garment<sup>23</sup> – to move the narrative to its climactic point. The contribution of this sub-unit as well as the subsequent one (Joseph's imprisonment) in the overall Joseph story must not be underrated. It is not a mere "embellishment of the narrative," and it does not just serve "as logical digressions which both heighten the tension in the narrative and provide a foundation for Joseph's introduction at pharaoh's court," as Matthews supposes.<sup>24</sup>

The favour and love Joseph experiences in Potiphar's family, just as in his own family, becomes the source of problem that leads to his being stripped and consequent demotion. Unlike in Joseph's family, this love does not breed hatred or jealousy; rather it stirs up self-indulgence in Potiphar's wife. In Gen 39,12 we read: "... she caught (תפשה) him by his garment (בגדו),<sup>25</sup> saying, 'Lie with me.' But he left (עזב) his garment in her hand, and fled and got out of the house." Ironically, it is through the hand (בְּיַד) of Potiphar's wife that Joseph is stripped of this garment. By this act she tends to forget all that the Lord has done for her household through the hands (*b<sup>e</sup>yad*) of Joseph (39,3) and ostensibly annuls what her husband placed into the hands (*b<sup>e</sup>yad*) of Joseph (v.4). Many

---

Judg 2,14; 4,2; 6,1; Dan 1,1-2; 2,37-38; 3,15,17; Ezra 5,12). See Huddleston, Divestiture, 59, in his survey of the use of this phrase and other important words in Gen 39.

<sup>22</sup> Cf. Matthews, Anthropology, 32.

<sup>23</sup> For Matthews, Anthropology, 29, "the garment motif is not explicit part of the [Joseph] story" but only "serves as an inclusio."

<sup>24</sup> This is the way Matthews, Anthropology, 29, perceives the section (Gen 39,1-41,23 [sic]) describing Joseph's time in Potiphar's service and his imprisonment. Huddleston, Divestiture, 48, considers the section to be 39,1-41,32). On our part, Joseph's imprisonment ends in Gen 41,13 and, therefore, marks the end of a sub-section.

<sup>25</sup> It is interesting to observe that Joseph's garment in Potiphar's house is referred to as *beged* (Gen 39,12-13,15- 16,18). Semantically, *beged* covers wears of any kind (cf. Gen 37,29; Joel 2,13), from the filthy clothing of the leper to the bridal dress (Gen 24,53) and holy robes of the (high) priests (Ex 28,2; Hag 2,12). It is the simplest covering of the poor (Job 22,6; cf. Ps 22,19), the widow (Dt 24,17) as well as the costly raiment of the rich and noble (Judg 8,26; 1Kgs 1,1; 2Chr 18,9; Ps 45,9; Isa 36,22; 37,1; cf. Esth 4,1, 4). Cf. Brown / Driver / Briggs, Lexicon, 94a.



propositions have been made with regard to how Joseph lost his garment.<sup>26</sup> The language of the text seems to suggest, contrary to many other views that the garment was forcefully removed and that Joseph reacted accordingly. The two verbs (חָפַשׂ) and (עָזַב) strongly imply that in the context. Although Huddleston does not allude to Joseph's reaction, his observation that "her [Potiphar's wife] act of grabbing the garment implies a forceful removal and thereupon reminds the reader of the shredded clothing of ch. 37" cannot be ignored.<sup>27</sup> Whatever, the act of Potiphar's wife prepares the narrative for another scene, namely Joseph's imprisonment for a crime he did not commit (cf. Gen 40,15). What happens to this silent sufferer who is not even given a chance to defend himself before his imprisonment? That will engage us next.

### 2.3 In Prison

Joseph is imprisoned by Potiphar, the master who once loved him and put everything he had in his hands because of the false reports of his wife (Gen 40,17-19). The name of Potiphar's wife is not given; nevertheless her role in the narrative as we already seen is not insignificant. Joseph comes into prison<sup>28</sup> without a garment (Gen 39,20) and the text is silent over his receiving a new one in prison. But there are indications in Gen 41,14 that he did receive a prisoner's garment, a wrapper or mantle (שִׁמְלֹתָא) like every prisoner to identify him as such (cf. 2Kgs 25,29). If so, the new garment would symbolise his passage into a prisoner's status. Thus he descends from a beloved servant to a prisoner.

<sup>26</sup> Some rabbinic exegetes have suggested that Joseph removed his garment voluntarily prior to his "change of heart" and subsequent flight. According to the Babylonian Talmud (b. Sot. 36b), the phrase "to do his work" in Gen 39,11 is to be understood as referring to Joseph's sexual intentions, although at the last minute an apparition of his father caused him to change his mind. Gen. R. 87.7 interprets "there was not a man in the house" in Gen 39,11 as an indication of Joseph's initial willingness which was followed by sexual impotence (alluding to the taut bow of Joseph in Gen 49,24). Cf. Neuner, Genesis, 235. For more on why and how Joseph lost his garment in Talmudic tradition, see Kugel, Potiphar's House, 94-98, also the anthology of texts in Kugel, Bible, 257-261 cited in Huddleston, Divestiture, 55 n. 23.

<sup>27</sup> Huddleston, Divestiture, 55.

<sup>28</sup> The word rendered "prison" here is the Hebrew *bôr* which actually means pit, cistern, well. It is likely that large empty pits or cisterns with their steep smooth sides were used as dungeon or place of imprisonment in the ancient Near East, including Israel as evidenced in the OT (cf. Ex 12,29; Isa 24,22; Zech 9,11; Lam 3,53). For instance, Joseph was found in two occasions in such a near-death condition, at home (Gen 37,20-29) and in Egypt (cf. Gen 40,15; 41,14); so also was Jeremiah (cf. Jer 37,16; 38,6). Cf. Keel, Symbolism, 69.

For all Joseph's changing of garment and its corresponding change of status, it is the events that took place in prison that provide the greatest platform for Joseph's definitive self-determination and liberation. Here Joseph takes his destiny in his own hand to determine his fate and status, which up till now have been determined by others. Experience has taught him not to rely much on human promotion, not even on his new position as a senior prisoner in charge of other prisoners (Gen 40,4), but on his God-given ability to interpret dreams. In prison Joseph graduates from being a "master" dreamer (cf. Gen 37,19) to "master" interpreter of dreams (Gen 40,12-13.18-19). It is the fulfilment of the interpretation of the dreams of the Pharaoh's chief butler and chief baker (40,21, 22) that invariably paves the way to definitive freedom and personal greatness in fulfilment of his own dreams at home (Gen 37,5-11). Notwithstanding the human element, which each time tends to make life arduous for Joseph,<sup>29</sup> his freedom is won and is symbolised by another change of garment. For the first time the narrator tells his hearers / readers in Gen 41,14 that Joseph himself removed his prison garment and put on a new garment that saw him out of prison. "Then Pharaoh sent and called Joseph, and they brought him hastily out of the dungeon; and when he had shaved himself and changed his clothes (שִׁמְלֹתָיו),<sup>30</sup> he came in before Pharaoh" (RSV). This self-unclothing and self-clothing "rite" marks the penultimate passage into full self-realisation. No wonder Westermann regards this verse as the climax of chapter 41.<sup>31</sup> The ultimate is yet to play itself out in the Pharaoh's court. Would it be marked with a change of garment?

#### 2.4 In the Pharaoh's Court

Fate or rather divine providence has always used people to bring Joseph to a certain height or depth of his life.<sup>32</sup> The narrator exemplifies this literary

<sup>29</sup> It is likely that Joseph's plea to the chief butler to help secure his freedom in prison waned shortly after the butler had won his own freedom (Gen 40,23; cf. v.14.15). This could have lengthened the duration of Joseph's imprisonment. We have earlier noticed how human elements such as the hatred and jealousy of his brothers and the self-indulgent love of his master's wife tried to change (for the worse) the course of events for Joseph.

<sup>30</sup> שִׁמְלֹתָיו is the general Hebrew word for clothes, but more specifically for outer garment such as wrapper or mantle (Gen 9,23; 44,13; 45,22; cf. Ex 22,26; Josh 7,6). It is used as covering in sleep, bed-covering; covering or receptacle for articles. Cf. Brown / Driver / Briggs, 971a; also Harris / Archer / Waltke, Wordbook, 2270a, b.

<sup>31</sup> Cf. Westermann, Genesis, 89.

<sup>32</sup> It has to be recalled that it was Joseph's brothers who sold him to the Midianite merchants out of envy and jealousy (37,28), and the Midianite merchants who



programme in Joseph's appearing before the Pharaoh through the agency of the ex-prisoner, Pharaoh's chief butler. The butler at last remembers Joseph's plea and mentions him to the troubled Pharaoh (41,9-13). Dreams and dream interpretation are the connecting factors between this episode and the preceding one.

Joseph comes out of prison with a garment other than prison garment to listen to and interpret the Pharaoh's dreams (41,14-32). Both his dream interpretation and his counsel to the Pharaoh regarding appropriate measures to avert the looming famine won favour in the eyes of the Pharaoh (41,33-38). Having found in Joseph the divine gem of the sages (v.39), he set him over his household, his people and, indeed, "over all the land of Egypt" (v.40.41). Except for the throne Joseph is made Pharaoh's equal (v.40). As usual, Joseph's change of status (now from a prisoner to Egyptian noble prince) is symbolised by a change of garment, only that the investiture here is distinct and elaborate, equal to none in the Biblical narrative (cf. Dan 5,29; Esth 8,2; 3,12; 8,8; Ex 28). In Gen 41,42-43 we read: "Pharaoh took his signet ring from his hand and put it on Joseph's hand, and arrayed him in garments of fine linen (*bigdê-šēš*), and put a gold chain about his neck; he made him to ride in his second chariot ..."<sup>33</sup> Unlike in other instances, Joseph is decorated in a more unique way; the four items in the decoration (signet ring, garment, gold chain, riding on Pharaoh's second chariot) underscore the fact. As if these were not enough, Joseph is further invested with extraordinary powers (v.44), a delegated sovereignty already signalled by transference of Pharaoh's signet ring (v.42); he is given a new (Egyptian) name Zaphenathpaneah (= "nourisher of the living one"<sup>34</sup>), and in marriage to a priestly family (v.45). Although change of garment has always marked Joseph's rite of passage to a new status, what is outstanding in

---

brought Joseph to Potiphar's household for commercial interest (Gen 39,1). Here the butler introduces Joseph to the Pharaoh as an act of gratitude.

<sup>33</sup> It has been observed that the description here is similar to those portrayed in the El Amarna tomb paintings of Meryra. See Davies, *Rock Tombs*, Plate XXX, 35-36, cited in Matthews, *Anthropology*, 33. Other striking descriptions are found in other ancient Near Eastern documents. For instance, Sargon II the king of Assyria (721-705 BC) in his historical inscriptions (CAD, 'B' 258) declared: "I clad him in garments with multi-coloured trim (and put rings on him)." Also from Ashurbanipal's inscriptions we read: "I made (a treaty) with him (protected by) oaths which greatly surpassed (those of the former treaty). I clad him in a garment with multi-coloured trimmings, placed a golden chain on him (as the) insigne of his kingship, put golden rings on his hands ..." Cf. Pritchard, *ANET*, 295a; also Matthews, *Anthropology*, 34.

<sup>34</sup> According to Sarna, *Understanding* (ad.loc.), the interpretation of the name is: "The god has spoken and he (the bearer of the name) shall live".

this episode is the nature of the garment changed. It is a garment of fine linen *בגדי־שש*, solely meant for Joseph.

The distinctiveness of Joseph's investiture here indicates that the Joseph story has reached its climax. By rising to the rank of Pharaoh's vizier Joseph reaches the peak of his career in Egypt,<sup>35</sup> a complete reversal of his past misfortune and a foretaste of the fulfilment of his own dreams (Gen 37,5-11), as the rest of the narrative would demonstrate. Our next concern is to examine the relevance of the Joseph change of garment for our context.

### 3. Hermeneutical Issues in Joseph Change of Garment for the African Reader

From antiquity many African societies are familiar with change of garment as a rite of passage from one status in life to another, especially in initiation, betrothal and mourning ceremonies. Individuals as well as groups are clothed or stripped of their garment as mark of honour and dishonour respectively. Thus in the African cultural setting there is always a correlation between change of garment and personal dignity, status, and mood. For instance, the investiture of traditional and religious rulers such as kings and queens, priests and priestesses, title holders, etc., is no mere change of the colour, stuff, and design of their garment but a true rite of passage into a royal or religious state.<sup>36</sup> In Baganda and Banyoro in Uganda, Amhara in Ethiopia and many other societies in Africa the king is dressed with a special robe at his coronation ceremony.<sup>37</sup> Unclothing and clothing is a unique rite associated with title taking in some places in Igboland and other societies in Nigeria. For instance, the man for ozo title is stripped of his clothes in a preliminal rite. This symbolises his total separation

---

<sup>35</sup> De Vaux, *History*, 297-301, acknowledges that not even what is known today about other Asiatics who like Joseph rose to position of power and authority in Egypt within a period of over five centuries could shed light on the precise functions of Joseph in Egypt. He however believes that "Joseph's promotion to a high position was historically possible."

<sup>36</sup> This is familiar to other Biblical narrative (cf. Dan 5,29; Lk 15,22). It is also observed in Christian ceremonies such as ordination of priests and religious profession. Among some religious congregations, the rite of passage is very pervasive as the candidates progress from postulancy to novitiate, first religious profession and final profession. Each stage is symbolised by a change of garment or clothing ceremony, just as dismissal at any stage is accompanied by divestiture. Also Clothing with white garment is a rite known to Christian baptism. While putting on the garment on the child the celebrant pronounces its name and says: "You have become a new creation, and have clothed yourself in Christ. See in this white garment the outward sign of your Christian dignity..... Cf. Pueblo Publishing, *Rite*, n. 63.

<sup>37</sup> Cf. Mbiti, *Religions*, 184.



from past mode of life and dressing, thus preparing him for a new status which is marked by an investiture with a new traditional ozo garment of cow skin among other paraphernalia.<sup>38</sup> It is also customary for women who take traditional titles to be clothed in a specific garment. In the same way, a titled person does not only lose his / her title for social misbehaviour but also the garment.

According to Sarpong, those who participate in puberty ceremonies in Fante and Ga in Ghana are mostly clad in green colour which symbolises “newness, fertility, vitality, and primeness in growth.” But the blue colour, “the colour for love and female tenderness” and a colour “likened to the serene appearance of the crescent moon in the sky,” signify the rule of the queen mothers.<sup>39</sup> Among the Efik of Nigeria, the young girls mark the end of confinement or fattening period that precede their marriage with a change of garment. They are dressed up “in costly robes” and painted “in white clay”.<sup>40</sup> In some societies in Igboland young men perform *iwa Akwa* (clothing) ceremony to symbolise their initiation into ripe adult age. By this rite of passage their dignity as well as their rights and responsibilities in society change. They can be said to be capable of leading an independent life and take socio-political and economical responsibilities. Similarly, newly married ladies change their maiden clothes to wrapper to symbolise the change of status after marriage. This change of garment is not just to distinguish them from unmarried women in society; it rather brings them truly into the world of womanhood / motherhood. Although the rite may be performed during the traditional marriage ceremony, *ima ogodo* (clothing) as it is called in some areas takes place as “pregnancy ritual” in the first pregnancy. Here the young pregnant lady celebrates her new status by putting on her best wrapper as she goes to the market. Indeed, it is the rite that incorporates “the new bride into the husband’s kindred.”<sup>41</sup>

These African cultural practices, which indicate that new status with its rights and additional responsibilities, can be ritually represented by change of garment, and they totally agree with Joseph experience. Hence African cultures are better equipped to appreciate the social and religious significance of change of garment in the Joseph story than any other. Joseph’s experience has hermeneutical consequences for the African reader. It offers a new insight into some traditional beliefs about change of garment, especially those that would always associate cause with effect – divestiture with personal crimes or misconduct. In the story of Joseph the change of garment reveals that persons or groups of

---

<sup>38</sup> Cf. Eboh, Gospel, 108.197.

<sup>39</sup> Sarpong, Ghana, 103.

<sup>40</sup> Ikenga-Metuh, Studies, 210.

<sup>41</sup> Cf. Ikenga-Metuh, Religions, 124-125.

persons can be stripped for reasons other than personal misbehaviour. Their being stripped may, like Joseph's, be motivated by hatred, jealousy, denial (of kinship), deception, false accusation, forgetfulness of one who should remember, etc. The stripped in this sense represent the "innocent sufferer," the defenceless and the voiceless, of the Biblical tradition, to which Joseph himself belongs (cf. Isa 53,8; Ps 105,18-19; also Dan 3,21).

The narrator of Joseph story could have employed this device to demonstrate the unfathomable depth of God's providence at work in Joseph. Through other human beings (including their failings) Joseph is made great and others are saved (Gen 45,5-8; 50,20). One must continue to wonder all through the narrative why Reuben was absent at the moment when his presence would have saved Joseph from being sold into slavery, or why the chief butler should forget to mention Joseph to Pharaoh earlier than he did. For the narrator, it was not accidental that Joseph married Asenath, the daughter of an Egyptian priest. She had to become the mother of Israel's two tribes Manasseh and Ephraim (Gen 46,20; cf. Ruth 4,17; 2Sam 11-12).

It has been rightly observed by V.H. Matthews and others that Joseph's physical transformation into an Egyptian makes him acceptable at the Egyptian court and reflects his own acceptance of a new identity within the power structure of a foreign culture.<sup>42</sup> That Joseph has totally integrated himself into foreign (Egyptian) culture, as demonstrated by his marriage and his style of life and administration, does not however make him lose sight of his roots. In his position of honour and wealth, Joseph remains faithful to the God of his fathers and professes his religion (Gen 42,18). He allows his religious beliefs to impact on others, including the Pharaoh (Gen 41,32.38.39). As Prime Minister of Egypt, Joseph does not conceive his powers and authority as those of an imperialist. He did not ascend unto power to "divide and rule." Instead he identified himself with the joys and fears of Egypt and went on to govern the nation as one would his own.

Perhaps the most compelling hermeneutical issue in the narrative is Joseph's indomitable spirit. Joseph does not allow the pains associated with his change of garment to dictate his future relationship with his brothers. Rather his own bitter experience taught him to reconcile and forgive his siblings who already out of fear had torn their garment (Gen 44,13). Joseph creates the forum for total reconciliation and forgiveness when he calms down their fears by inviting them to draw close to him and by revealing himself to them (Gen 45,3-5). The process is ratified by a joyful reversal: the brothers who stripped Joseph of his sleeved tunic are now clothed in new garments (wrapper) by Joseph (45,22), a symbol

---

<sup>42</sup> Cf. Matthews, *Anthropology*, 34; cf. Langdon, *Siona*, 16.



of forgiveness (Zech 3,4). This gesture apparently brings to an end the series of instances in which garments are changed in the narrative.

#### 4. Conclusion

At the end of this article one can rightly say that the motif, change of garment, in the Joseph narrative is more than a self-decoration or divestiture. For Joseph, it is a “rite of passage” into a new state of life (for honour or dishonour), just as it could be for persons and groups in other cultural settings. There are four strategic locations – Joseph’s home, Potiphar’s house, Egyptian prison, Pharaoh’s court – that confirm this reality in Joseph’s experience. However, the climactic end at the Pharaoh’s court, with Joseph ascending from Israelite slave prisoner to Egyptian Prime Minister, indicates that the change of garment motif has not only literary but also socio-cultural and theological functions in the Joseph narrative. Hence its hermeneutical values for societies such as those of Africa that mark change in social / religious status with change of garment.

#### Summary

The Joseph story couldn’t have been so exciting and affecting without the use of “change of garment” as both narrative and theological device. In about five instances Joseph is clothed in new garments and, in three, divested of them. These take place in four strategic locations, namely Joseph’s family circle, Potiphar’s house, Egyptian prison, Pharaoh’s court. But as Joseph’s social conditions and status change because of his changing garment, so does the stuff of his garments. This article examines the structure of the narrative and comes up with the view that the narrator intends to make change of garment a symbolic “rite of passage” to positions which mark turning points in Joseph’s life. It also relates the pragmatic importance of the motif vis-à-vis Joseph’s experience to the religious and social values placed on change of garment in certain societies in Africa.

#### Zusammenfassung

Die Josephsgeschichte wäre ohne den „Kleiderwechsel“ sowohl als poetische wie auch als theologische Einheit wohl kaum so aufregend und ergreifend wie sie es ist. In ungefähr fünf Fällen wird Joseph in neue Gewänder gekleidet und in drei Fällen derauf beraubt. Dieser findet an vier zentralen Orten statt, nämlich in Josephs Familie, in Potiphars Haus, in der ägyptischen Gefangenschaft und am Gerichtshof des Pharaos. Genauso wie Josephs soziale Bedingungen und Status sich ändern – angezeigt durch den Kleiderwechsel –, ändert sich auch das Material seiner Kleidung. Dieser Artikel untersucht die Struktur der Erzählung und kommt zu dem Ergebnis, dass der Erzähler den Kleiderwechsel zu einem symbolischen „Ritus“ in Situationen, die ein markanter Wendepunkt in Josephs Leben sind, macht. Es wird auch die konkrete Bedeutsamkeit des Motivs untersucht, wonach sich ein religiös und sozial bedingter Kleiderwechsel in bestimmten Gesellschaften Afrikas mit der Erfahrung Josephs vergleichen lässt.

## Bibliographic

- Brown, F. / Driver, S.R. / Briggs, C.A., *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament (BDB)*, Oxford 1907.
- Davies, N. de G., *The Rock Tombs of El Amarna. I. The Tomb of Meryra*, London 1903.
- de Vaux, R., *The Early History of Israel*, Philadelphia, PA 1978.
- Eboh, S., *The Gospel of Christ and African Culture Ozo Title Institution in Igboland*, (PUA), Munich / Kinshasa 1993.
- Fausset, A.R., *Fausset's Bible Dictionary*, in: Bushell, M.S. / Tan M.D., *BibleWorks LLC 6*, 1992-2003.
- Furman, N., *His Story Versus Her Story: Male Genealogy and Female Strategy in the Jacob Cycle*, in: Amihai, M. / Coats G.W. / Solomon, A.M. (Hg.), *Narrative Research on the Hebrew Bible (Semeia, 46)*, Atlanta, GA 1989, 141-49.
- Harris, R.L. / Archer, G.L. / Waltke, B.K., *The Theological Wordbook of the Old Testament (TWOT)*, in: Bushell, M.S. / Tan M.D., *BibleWorks LLC 6*, 1992-2003.
- Hendel, R.S., *Genesis, Book of*, in: ABD II, New York / London 1992, 937.
- Huddleston, J.R., *Divestiture, Deception, and Demotion: The Garment Motif in Genesis 37-39*, in: JSOT 98 (2002) 47-62.
- Ikenga-Metuh, E., *African Religions in Western Conceptual Schemes: The Problem of Interpretation*, Onitsha <sup>2</sup>1991.
- Ikenga-Metuh, E., *Comparative Studies of African Traditional Religions*, Onitsha 1987.
- Keel, O., *The Symbolism of the Biblical World*, translation Hallett, T.J., Winona Lake, IN 1997.
- King, J.R., *A Pattern for Making a Healthy Existence: An Interdisciplinary Examination of the Biblical Story of Joseph*, Florida 1977 (PhD dissertation).
- Kugel, J.L., *The Bible as it Was*, Cambridge, MA / London 1997.
- Kugel, J.L., *In Potiphar's House: The Interpretive Life of Biblical Texts*, San Francisco, CA 1990.
- Langdon, E.J., *Siona Clothing and Adornment, or You Are What You Wear*, in: Cordwell Cordwell J.M. / Schwarz, R.A. (Hg.), *The Fabrics of Culture: The Anthropology of Clothing and Adornment*, The Hague 1979.
- Matthews, V.H. *The Anthropology of Clothing in the Joseph Narrative*, in: JSOT 65 (1995) 25-36.
- Mbiti, J., *African religions and Philosophy*, London 1969.
- Neuner, J., *Genesis Rabbah the Judaic Commentary to the Book of Genesis III*, (BJS 106), Atlanta, GA 1985.
- Pritchard, J.B. (Hg.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (ANET 3)*, Princeton, NJ 1969.
- Pueblo Publishing, *Rite of Baptism for Children*, in: *The Rites of the Catholic Church*, New York 1976.
- Redford, D.B., *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50)*, Leiden 1970.
- Roach M.E. / Eicher, J.B., *The Language of Personal Adornment*, in: Cordwell J.M. / Schwarz, R.A. (Hg.), *The Fabrics of Culture: The Anthropology of Clothing and Adornment*, The Hague 1979.



- Sarna, N.M., *Understanding Genesis (The heritage of biblical Israel 1,5)*, New York 1978.
- Sarpong, P., *Ghana in Retrospect Some Aspects of Ghanaian Culture*, Accra-Tema 1974.
- Westermann, C. *Genesis 37-50 A commentary*, (trans. J.J Scullion), Minneapolis, MN 1986.
- Wolkstein D. / Kramer, S.N., *Inanna, Queen of Heaven and Earth: Her Stories and Hymns from Sumer*, New York 1983.

Dr. Emmanuel O. Nwaoru  
Department of Biblical Studies  
Catholic Institute of West Africa  
P.O. Box 499  
Port Harcourt  
Nigeria, NB.  
E-Mail: [conwaoru@yahoo.com](mailto:conwaoru@yahoo.com)

# Gab es eine Fassung von Ex 12 ohne Pesach?

*Volker Wagner*

Für die zahlreichen Versuche, einen frühen Ursprung und ertümlichen Sinn des Pesach aus dem Alten Testament und seinen Traditionen abzuleiten, betrachten die meisten Ausleger das Kapitel Ex 12 als geeignetes und zuverlässiges Quellenmaterial.<sup>1</sup> Dabei gilt es stillschweigend als ausgemacht, dass dieser Text in allen seinen Teilen immer schon vom Pesach gehandelt habe.

Für einige Abschnitte wird das gelten. Das Kapitel Ex 12 ist ja stilistisch nicht homogen, und schon daran, dass die Einzelteile nach dem Ende hin kleiner werden und sich häufen, als Ergebnis eines sukzessiven Wachstumsprozesses zu erkennen. Das Pesach wird allerdings lediglich in den Abschnitten 12,1-14 in V.11, 12,21-24<sup>2</sup> in V.21, 12,25-27a in V.27 sowie 12,43-49 in V.43 und V.48 erwähnt. Hiervon unterscheiden sich die beiden letztgenannten von den ersteren darin, dass sie nicht mehr im Erzählstrang von Ex 11-12 angesiedelt sind: Die V.12,25-27a und 43-49 setzen eine zeitlich entfernte zukünftige Situation voraus und wollen dafür einen Vorschlag für die Unterweisung der Jugend über das Pesach bzw. eine Regelung für die Teilnahme daran bieten. In beiden Abschnitten dürfte die Erwähnung des Pesach zum Grundtext gehören; da sie aber nur wenig Interesse an der geschichtlichen Verortung des Pesach zeigen, sondern ausschließlich zukunftsgerichtet sind, dürften sie sich gegen G. Lüling<sup>3</sup> und I. Willi-Plein<sup>4</sup> zur Suche nach der ursprünglichen Bedeutung des Pesach kaum eignen.

Anders ist die Lage bei den beiden Abschnitten Ex 12,1-14 und 21-24, wo im heute vorliegenden Text das Pesach nicht nur erwähnt, sondern sein Ursprung in die letzten Stunden des Aufenthaltes Israels in Ägypten gelegt und zugleich sein Name anhand der Vorgänge in jener Nacht gedeutet wird. Doch zeigen beide Texte und besonders 12,1-14 Zeichen sekundären Wachstums, und die Frage lässt sich nicht unterdrücken, ob denn nicht vielleicht auch die –

---

<sup>1</sup> Eine Ausnahme stellt Wagenaar, *Origin*, 51, dar, der sich bei seiner Deutung des Pesach als ursprünglichem Ritus am Stadttorheiligtum auf Dtn 16,5 bezieht.

<sup>2</sup> Der Abschnitt wird unterschiedlich abgegrenzt; dass 12,24 zu 21-23 hinzugehört, ergibt sich unten in der ersten Tabelle aus dem Vergleich mit 12,1-14.

<sup>3</sup> Lüling, *Passahlamm*, 131, geht von dem Verbot in Ex 12,46, die Knochen des zum Pesach geschlachteten Tieres zu zerbrechen, aus.

<sup>4</sup> Willi-Plein, *Opfer*, 118-119, wirft nebenbei die Idee in die Diskussion, beim Pesach „könnte es sich um ein altes Beschneidungsfest, einen rite de passage zum Eintritt der Knaben in die Männergesellschaft oder einen speziell mit den Erstgeborenen vollzogenen Ritus handeln“, und beruft sich dabei auf die Erwähnung der Beschneidung in Ex 12,44 und 48.



eigentlich doch eher marginale – Erwähnung des Pesach in 12,11 und 21 zu den späteren Zusätzen zu rechnen ist. Zur Beantwortung dieser Frage ist eine Methode zu suchen, die der speziellen Struktur von Ex 12 und vor allem dem Verhältnis der beiden Texte 12,1-14 und 21-24 zueinander gerecht wird.

1. Viele Autoren trennen Ex 12,21-24 quellenmäßig von 12,1-14 und halten den ersten Abschnitt für älter als den zweiten, wenn nicht gar für den ältesten Beleg zum Thema Pesach im Alten Testament überhaupt.<sup>5</sup> Die dafür beigebrachten Argumente erweisen sich aber beim näheren Hinsehen als nicht sehr stark.

1.1. Oft ist zu lesen, dass es sich bei 12,1-14 und 21-24 um Dubletten handle. Das sei im engeren Kontext auch kein Einzelfall, so dass C. Houtman aufzählen kann: „Passover, Matzoth and consecration of the firstborn are each cited twice. Passover in 12:1-14 and 21-27 (additionally also in 12:43-49); Matzoth in 12:15-20 and 13:3-10; the consecration in 13:1-2 and 13:11-16“, und zu dem Schluss kommt: „Apparently the author(s) drew from two streams of tradition.“<sup>6</sup> Mit dem Begriff Dublette ist jedoch die Struktur des umrissenen Textblockes nicht ganz zutreffend beschrieben, wie sich an den ihn gliedernden Redeeinleitungen zeigt: Der Pesachabschnitt 12,1-14 wird in 12,1 mit „יהוה sprach zu Mose und Aaron im Land Ägypten“ und der Pesachabschnitt 12,21-24 in 12,21 mit „Mose rief alle Ältesten Israels und sagte zu ihnen“ eröffnet. Der Mazzotabschnitt 12,15-20 hängt an der Redeeinleitung „יהוה sprach zu Mose und Aaron im Land Ägypten“ in 12,1, während der Mazzotabschnitt 13,3-10 in 13,3 durch „Mose sprach zum Volk“ eingeleitet wird. Der Erstgeburtsofferabschnitt 13,1-2 wird durch „יהוה sprach zu Mose“ in 13,1 eröffnet, wohingegen 13,11-16 von der Redeeinleitung „Mose sprach zum Volk“ in 13,3 abhängig ist. Im heute vorliegenden Text stehen sich also nicht wirklich Dubletten gegenüber, vielmehr werden יהוה-Reden an Mose (und Aaron) jeweils durch Mose an (die Ältesten bzw.) das Volk weitergegeben. Dass 12,15-20 und 13,11-16 keine eigenen Redeeinleitungen haben, weist auf den sekundären Charakter der heutigen Textstruktur: Für die Ausführungen des Mose in 13,3-10 und 11-16 mussten יהוה-Reden an ihn vorangestellt werden. Diese beiden zusätzlichen Abschnitte stören die thematische Stringenz, aber gerade das ist wohl ein Zeichen für den stilistischen Zwang, unter den sich der Redaktor gestellt hat. Das reine Strukturprinzip bietet allein das Nebeneinander von 12,1-14 und 21-24, und es kann durchaus sein, dass sich der Bearbeiter von diesem Beispiel leiten ließ. Die Vermutung, für die Herstellung der beschrie-

<sup>5</sup> Beispielhaft Rösel, Pesach, 232: „Konsens besteht darüber, daß Ex 12,21-23 ältester Teil der Pesach-Überlieferung ist.“

<sup>6</sup> Houtman, Exodus, 148. Von Dubletten sprachen z.B. auch schon Noth, Exodus, 71, und Laaf, Pascha-Feier, 19 mit Anm. 81.



benen Struktur seien Einzelstücke aus unterschiedlichen Traditionen verwendet worden, wird durch die Strukturanalyse des Endtextes natürlich nicht berührt. Die Absicht der Redaktion war aber offenbar nicht, sie der Vollständigkeit halber als Dubletten nebeneinanderzustellen, sondern mit ihrer Hilfe das von 12,1-14 und 21-24 vorgegebene Schema der יְהוָה-Rede und ihrer Weitergabe durch Mose auch auf die Themen Essen der Mazzot und Opferung der Erstgeburt auszudehnen.

1.2 Die Existenz von tatsächlichen oder scheinbaren Dubletten ist eines der Phänomene, das zur Quellenscheidung im Pentateuch geführt hat. Die Verfechter dieser Methode ordnen die Abschnitte Ex 12,1-14 und 21-24 auf Grund inhaltlicher und stilistischer Unterschiede im Ausschlussverfahren unterschiedlichen Quellen zu. Besonders deutlich ist das Verfahren bei G. Fohrers Beurteilung von Ex 12,21-23 zu beobachten: „... muß die in 12 21-23.27b erteilte Anordnung, das Passa zu schlachten und mit dem Blut den Türsturz und die Türpfosten zu bestreichen, aus N stammen. Denn P scheidet wegen seines anderen Stils und seiner anderen Anordnung in 12 1ff. aus. J kommt aus folgenden Gründen gleichfalls nicht in Frage: ... Ebenso wenig kann 12 21-23.27b von E stammen. Dagegen spricht zumindest: ... Will man also nicht ein jüngeres, nichtquellenhaftes Stück annehmen, wofür nichts spricht, so kommt nur die Zuweisung von 12 21-23.27b zu N in Frage.“ Doch in einer hieran angeschlossenen Anmerkung hatte G. Fohrer sein erstes Argument bereits stark entschärft, indem er konstatierte: „Charakteristische Ausdrücke einer Quellschrift finden sich infolge des singulären Inhalts nicht.“<sup>7</sup> Auch ist zu bedenken, dass die jeweils für eine Quelle zum Maßstab gesetzten Abschnitte in der Regel nicht mehr in der Originalversion, sondern sehr oft überarbeitet vorliegen, was die Quellenkritik nicht nur stark kompliziert, sondern auch ihre Ergebnisse in gewissem Maße ungewiss macht.

1.3 Sodann werden semantische Unterschiede in der Verwendung bestimmter Begriffe in Ex 12,1-14 und 21-24 als Argument für die Trennung der beiden Abschnitte ins Feld geführt. Das Paradebeispiel dafür ist die Diskussion über das Wort מִשְׁחִית.

So wies z.B. L. Schmidt auf die doppelte Bedeutung des Wortes hin: מִשְׁחִית im Sinne von „Verderben“ wie in 12,13 sei in P lediglich an dieser Stelle bezeugt, könne also nur aus 12,23 übernommen und abgewandelt worden sein, woraus zu schließen sei, dass P den Abschnitt 12,21-23.27b gekannt und dieser somit ein höheres Alter als die von ihm selbst verfassten Texte haben müsse.<sup>8</sup> Doch abgesehen davon, dass über das Verständnis von מִשְׁחִית in Ex 12,13 und

<sup>7</sup> Fohrer, Überlieferung, 82-83 mit Anm. 10.

<sup>8</sup> Schmidt, Darstellung, 175. Auf den semantischen Unterschied wies auch schon Beer, Exodus 60, hin: „23 הַמִּשְׁחִית, ‚der Verderber‘, nicht wie 13 מִשְׁחִית = ‚verderben‘“.



23 bis heute keine Einmütigkeit erzielt worden ist und die Übersetzungen an beiden Belegstellen zwischen „Verderber“ und „Verderben“ bzw. entsprechenden Ausdrücken schwanken, birgt Ex 12,23b $\beta$  ein syntaktisches Problem, das in der Forschung wohl noch nicht ausreichend behandelt worden ist. Die Übersetzungen fassen  $\text{הַמְשַׁחֵת}$  durchweg als Akkusativobjekt zu  $\text{יְהוָה}$  auf: Der Herr „wird ... dem Vernichter nicht erlauben, in eure Häuser einzudringen und euch zu schlagen.“<sup>9</sup> Woran aber ist zu erkennen, dass  $\text{הַמְשַׁחֵת}$  als Objekt fungiert? Während im Kapitel Ex 12 einundzwanzig determinierte Akkusativobjekte mit  $\text{אֵת}$  eingeführt werden, ist  $\text{הַמְשַׁחֵת}$  in 12,23b $\beta$  nicht in dieser Weise gekennzeichnet. Zwar gibt es daneben noch vier weitere Fälle ohne Akkusativpartikel, doch lässt sich dort ihr Fehlen in gewissem Maße verständlich machen: In 12,28 ist das  $\text{אֵת}$  vor  $\text{אֶת־הָרֶבֶךְ}$  nicht wiederholt worden, dürfte aber syntaktisch ausreichend nachwirken. In 12,10b, 12,21b $\gamma$  und 12,32a wäre ein  $\text{אֵת}$  zur Identifizierung der Akkusativobjekte  $\text{הַנִּתָּר}$ ,  $\text{הַפֶּסַח}$  und  $\text{גַּם־בְּקִרְכֶם}$  zwar wünschenswert, doch ist die Gefahr einer Verwechslung der Objekte mit den Subjekten der Sätze aufgrund der Inkongruenz zu den Prädikaten nicht gegeben. Diese Gefahr aber besteht in 12,23b $\beta$  durchaus:  $\text{הַמְשַׁחֵת}$  und  $\text{יְהוָה}$  kongruieren nicht nur in Numerus und Genus miteinander, sondern besetzen auch noch die für einen Verbalsatz üblichen Positionen des Subjekts und des Prädikats. Sollte  $\text{הַמְשַׁחֵת}$  als Akkusativ gedacht gewesen sein, hätte doch wohl um der Klarheit des Ausdrucks willen ein  $\text{אֵת}$  davorgesetzt werden müssen. Ist dies nun aber nicht geschehen, kann eine strikt nach den Regeln der biblisch-hebräischen Grammatik durchgeführte Übersetzung nur lauten: „und der  $\text{מְשַׁחֵת}$  wird nicht zulassen, in eure Häuser hineinzugehen um zu schlagen“. Ließe sich diese Aussage sicher auch irgendwie verstehen und auslegen, liegt es doch wohl näher zu vermuten, dass  $\text{הַמְשַׁחֵת}$  an dieser Stelle ein sekundärer Zusatz ist, und in 12,23b $\beta$  ursprünglich das Subjekt  $\text{יְהוָה}$  aus 23b $\alpha$  nachwirkte: „und er wird nicht gestatten, in eure Häuser hineinzugehen um zu schlagen.“

Für die – grammatisch nicht ganz saubere – Interpolation des  $\text{הַמְשַׁחֵת}$  lässt sich ein Grund leicht vorstellen: Dem Bearbeiter fiel es offenbar schwer,  $\text{יְהוָה}$  eine so grausame und auch ungerechte Handlung wie die Tötung der ägyptischen Erstgeborenen zuzuschreiben. Und so sieht H. Frey-Anthes sicher mit Recht, „dass der  $\text{מְשַׁחֵת}$  ähnlich wie der Satan als Entlastungsfigur für Jahwe

<sup>9</sup> So die Einheitsübersetzung und entsprechend alle gängigen deutschen und englischen Bibelübersetzungen sowie Kommentare. Laafs, Pascha-Feier, 147, Vermutung, das Objekt  $\text{הַדָּם}$  aus 12,23a $\beta$  könnte in V.23b $\beta$  als Subjekt nachwirken, rechnet mit einer so leserunfreundlichen Ausdrucksweise, dass man sie keinem Autor unterstellen sollte.

fungier[t]“.<sup>10</sup> Der Eintrag des  $\text{הַמְשַׁחִית}$  wurde formal dadurch leicht möglich, dass die Formulierung des oben rekonstruierten Textes in gewissem Maße offen lässt, wer denn die Häuser betreten könnte und daran gehindert werden soll.

Im übrigen ist auch die Wendung  $\text{נִגַּף לְמִשְׁחִית}$  in 12,13b diskussionswürdig.<sup>11</sup> Für  $\text{מִשְׁחִית}$  ist wohl hier ebenfalls die Übersetzung „Verderber“ anzusetzen, zumal das Wort als Partizip im aktiven Genus verbi eher an eine Person als an einen Sachverhalt denken lässt. Ein semantischer Unterschied zwischen dem  $\text{מִשְׁחִית}$  in 12,13 und dem von 12,23 ist eher nicht gegeben.

2. Neben der fast erdrückenden Übermacht der Stimmen, die Ex 12,1-14 und 21-23(24) als Dubletten betrachten und unterschiedlichen Quellen zuordnen, haben doch auch immer wieder Autoren die Zusammengehörigkeit der beiden Abschnitte betont und begründet. Hier ist vor allem auf J. van Seters zu verweisen, der bereits vor mehr als zwanzig Jahren dargelegt hat, dass sich die Sätze Ex 12,21-24 von 12,1-14 kaum mit gutem Gewissen literargeschichtlich voneinander trennen lassen. Ihm ist widersprochen worden<sup>12</sup>, doch ist auch mindestens ein anderer Autor zu ähnlichen Teilergebnissen gelangt<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Frey-Anthes, Unheilmächte, 279-280.

<sup>11</sup> Das wiederholt begegnende  $\text{לְמִשְׁחִית}$  „zum Verderben“ kann an dieser Stelle nicht vorliegen, da dieses stets adverbial verwendet wird, in Ex 12,13b jedoch ein Attribut zum Subjekt des Satzes darstellt. Bei der Konstruktion mit  $\text{ל}$  wird es sich um den Ersatz für eine Genitivverbindung handeln, und es ist zu fragen, warum man nicht einfach  $\text{נִגַּף מִשְׁחִית}$  gesagt hat. Gesenius / Kautzsch, Grammatik, 439 zu 1a, listen mehrere Gründe für solche Umschreibungen auf, wovon der erste, nämlich „wenn die Determination des Nomen regens durch den nachfolgenden determinierten Gen. vermieden werden soll“, hier eine plausible Erklärung liefern kann: Sollte die Determination von  $\text{מִשְׁחִית}$ , die sich in 12,23 durch den Artikel ausdrücken ließ, auch in 12,13 deutlich gemacht, zugleich aber  $\text{נִגַּף}$  als Ausdruck für jeden möglichen Schlag indeterminiert belassen werden – „ein Schlag des Verderbers“ –, bot sich die Umschreibung  $\text{נִגַּף לְמִשְׁחִית}$  an. Das war freilich im unvokalisierten Text nicht erkennbar und konnte deshalb von den Masoreten abweichend punktiert werden – versehentlich oder weil ihnen vielleicht die Adverbialbestimmung  $\text{לְמִשְׁחִית}$  als Leitbild diente.

<sup>12</sup> Siehe z.B. Gertz, Tradition, 50 mit Anm. 99.

<sup>13</sup> Siehe z.B. Bar-On, Analyse, 22-26, der van Seters Arbeit nicht nennt, aber auch auf seinem Wege zu der Erkenntnis gelangt, dass man Ex 12,1-14 (bzw. Teile davon) und – so seine Abgrenzung – 22-27a.28 nur schwerlich auf zeitlich sehr weit voneinander entfernte, etwa vor- und nachexilische literarische Schichten verteilen könne.



Überraschenderweise ist ein Argument J. van Seters in der Fachliteratur kaum gehört, mindestens aber nicht gründlich diskutiert worden<sup>14</sup>: 12,21-27 sei als Fortsetzung von 12,1-20 unabdingbar, weil „the Priestly Writer worked on the principle that all such rites had to be announced by God first before they were communicated to the people by Moses“, letzteres jedoch ohne 12,21-27 fehlen würde.<sup>15</sup> Dies ist ja auch, wie oben in 1.1 dokumentiert, das Zeugnis des Textes: Laut Ex 12,21 wird die göttliche Anweisung von 12,1-14 – wenn auch nicht in vollem Umfang des heutigen Textbestandes von 12,1-14 – von Mose in 12,21-23 weitergegeben. J. van Seters ließ allerdings die Frage offen, ob er sich dabei lediglich auf Ex 12,1-14 und 21-24 bezog oder seinen Satz als allgemeine Regel des priesterschriftlichen Stils und verwandter Texte verstanden wissen wollte. Eine Durchsicht des Pentateuchs zeigt, dass J. van Seters' Satz für die Priesterschrift nicht uneingeschränkt gilt, andererseits aber auch außerhalb dieser Textgruppe das Nebeneinander von göttlicher Anweisung und Weitergabe durch Mose durchaus zu finden ist.

2.1 Ein Großteil der rituellen Anordnungen etwa im Buch Levitikus werden wie in Kapitel 4 mit den Worten „**יהוה** sprach zu Mose: 2 ‚Sprich zu den Israeliten: ...‘“ oder mit entsprechenden, aber im Wortschatz abgewandelten, teils auch ein wenig weiter ausgestalteten Wendungen eingeführt, während am Abschluss des Rituals auf die Ausführung des Befehls in der Regel nicht Bezug genommen wird. Das Vorhandensein des Zitates impliziert aber natürlich die Vorstellung, Mose sei der Aufforderung zur Weitergabe nachgekommen. Nur wenige Stellen fügen wie Lev 21,16-24 eine entsprechende Ausführungsnotiz an: „**יהוה** sprach zu Mose: 17, Sprich zu Aaron: ... , ... Mose sprach [das] zu Aaron, zu seinen Söhnen und zu allen Israeliten.“ Dieselbe Struktur findet sich in Lev 24,10-23, hier verbunden mit einer praktischen Anordnung und deren Ausführung: „**יהוה** sprach zu Mose: ... 15 Und zu den Israeliten sollst du sprechen: ...‘ ... 23 Mose sprach [das] zu den Israeliten, ...“. Vergleichbar damit sind Lev 23,1-44; Num 9,1-4; 11,18-24; 17,16-21 sowie 28,1-30,1, womit das Angebot aber bereits erschöpft sein dürfte.

2.2 Doch gibt es auch zwei<sup>16</sup> Stellen, in denen die Weitergabe der Gottesrede durch Mose mehr oder weniger ausführlich wiedergegeben wird. So verweist C. Leonhard als stilistische Parallele zu Ex 12,2-20 und 21-27 auf Ex 19,10-13 und 15 als „Vermittlung der **יהוה**-Rede“<sup>17</sup>; allerdings ist 19,14 in die

<sup>14</sup> Blum, Studien, 39 Anm. 149, hält nur entgegen, dass die „Entsprechungen von ‚Anweisung‘ und ‚Ausführung‘ in priesterlichen Texten ... deutlich anders geartet [...]“ seien.

<sup>15</sup> van Seters, Place, 177.

<sup>16</sup> Ex 16 zeigt ähnliche Strukturen, die jedoch entweder nur ansatzweise durchgeführt oder durch Überarbeitungen des Textes undeutlich geworden sind.

<sup>17</sup> Leonhard, Erzählung 253, mit Anm. 67.

Gegenüberstellung mit einzubeziehen. In der folgenden Tabelle werden nur die sich entsprechenden Textteile übersetzt, während das die Struktur durchbrechende Material unübersetzt bleibt:

Ex 19,10-13: יהוה's Mitteilung an Mose	Ex 19,14-15: Moses Weitergabe an das Volk
<p>10 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵךְ אֶל־הָעָם וְקִדְשְׁתֶּם הַיּוֹם וּמָחָר וְכִבְּסוּ שְׂמֹלְתֵיכֶם:</p>	<p>14 וַיֵּרֵד מֹשֶׁה מִן־הָהָר אֶל־הָעָם וַיְקַדֵּשׁ אֶת־הָעָם וַיְכַבְּסוּ שְׂמֹלְתָם:</p> <p>Mose stieg vom Berg zum Volk herab (und) heiligte das Volk. Sie wuschen ihre Kleider.</p>
<p>11a וְהָיוּ נְכֻנִים לַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי</p>	<p>15a וַיֹּאמֶר אֶל־הָעָם הָיוּ נְכֻנִים לְשָׁלוֹשׁ יָמִים</p> <p>Er sagte zum Volk: „Seid bereit für drei Tage!“</p>
	<p>15b אֶל־חַנְּשֵׁי אֵל־אִשָּׁה:</p>
<p>11b כִּי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי יֵרֵד יְהוָה לְעֵינֵי כָל־ הָעָם עַל־הַר סִינַי:</p>	
<p>12a וְהִנְבַּלְתָּ אֶת־הָעָם סָבִיב לְאָמַר הַשְּׁמֵרוּ לָכֶם עֲלוֹת בְּהָר וּנְגַע בְּקַצְחוֹ</p>	
<p>12b כָּל־חַנְּנֵעַ בְּהָר מוֹת וּיָמָת:</p>	
<p>13aαβ לֹא־תִגַּע בּוֹ יָד כִּי־סָקוּל יִסְקַל אוֹיְרֵה יִיָּרֵה</p>	
<p>13aγb אִם־בְּהִמָּה אִם־ אִישׁ לֹא יִחַדּוּ בַמִּשְׁךְ הַיָּבֵל הַמָּה יַעֲלוּ בְּהָר:</p>	

Es ist nicht ohne Bedeutung, dass diejenigen Sätze, die in dem parallelen Teil keine Entsprechung haben, aus dem Sprachstil herausfallen und / oder inhaltliche Schwierigkeiten bereiten: 11b – „Denn am dritten Tag wird יהוה vor den Augen des gesamten Volkes auf den Berg Sinai herabsteigen.“ – ist immer schon als Ergänzung betrachtet worden, weil hier plötzlich von יהוה in der 3.



Person gesprochen wird.<sup>18</sup> Die V.12b und 13aa $\beta$  wie auch 13ayb hängen inhaltlich an 12a, sehen die Folgen einer Besteigung oder auch nur Berührung des Berges aber unterschiedlich: 12b – „Jeder, der den Berg berührt, soll unbedingt sterben gelassen werden.“ – meint wie auch an anderen Belegstellen der Formel מות יומת eine Tötung aufgrund menschlichen Urteils und durch menschliche Hand; 13ayb – „Tier [und] Mensch wird nicht leben, wenn sie beim Blasen des Horns auf den Berg steigen.“ – dagegen rechnet offensichtlich mit einer Tötung, die von dem Berg selbstwirkend und ohne menschliche Beteiligung ausgeht. 12b und 13 werden je für sich sekundäre Zusätze sein, die 12a in unterschiedlicher Weise begründen will. 15b schließlich – „Nähert euch keiner Frau!“ – bildet nur ein einzelnes Element der rituellen Heiligung, und es ist kein Grund zu erkennen, warum ausgerechnet nur der (normale) sexuelle Kontakt erwähnt und etwa die Berührung von Toten, der Umgang mit unreinen Tieren etc. verschwiegen wird. In Ex 19,11b-13 und 15b dürften also Texterweiterungen vorliegen, die durch die Markierung der ursprünglichen Struktur sichtbar gemacht werden.

Dieselbe Struktur findet sich in Num 16,23-26<sup>19</sup>:

Num 16,23-24: יהוה's Mitteilung an Mose		Num 16,25-26: Moses Weitergabe an die Gemeinde	
		25a וַיִּקַּם מֹשֶׁה וַיִּלְךְ אֶל־דָּתָן וְאַבִּירָם	
		25b וַיִּלְכוּ אַחֲרָיו זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל:	
23 וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:	יהוה sprach zu Mose:	26aa וַיְדַבֵּר אֶל־הָעֵדָה לֵאמֹר	Er sprach zur Gemeinde:
24 דַּבֵּר אֶל־הָעֵדָה לֵאמֹר הֲעֵלוּ מִסָּבִיב לְמִשְׁכַּן קְרַח דָּתָן וְאַבִּירָם:	„Sprich zur Gemeinde: Erhebt euch [weg] vom Umkreis der Wohnung Korachs, Datans und Abirams!“	26a $\beta$ סֹרוּ נָא מֵעַל אֲהָלֵי הָאֲנָשִׁים הָרָשָׁעִים הָאֵלֶּה	„Entfernt euch von den Zelten dieser schuldigen Menschen!“
		26ayb וְאַל־תִּגְעוּ בְּכֹל אֲשֶׁר לָהֶם כִּי־תִסְּפוּ בְּכֹל־תַּמְאָתָם:	

<sup>18</sup> So z.B. Noth, Exodus, 117.

<sup>19</sup> Die traditionelle Quellenscheidung spaltet allerdings den Textzusammenhang auf; vgl. etwa Seebass, Numeri, 176-178; Schmidt, Buch, 61.

Auch hier finden sich zwei Passagen, die außerhalb der Kongruenz zwischen יְהוָה-Rede und ihrer Weitergabe durch Mose stehen und sich als stil- und sachfremd erweisen: Während man die Schilderung des Ortswechsels Moses in 25a noch als notwendiges erzählerisches Motiv auffassen könnte, sind die Ältesten Israels in 25b schlicht deplatziert: Sie sind erst, aber auch nur für die Königszeit belegt und werden in der späteren Geschichtsschreibung in Erinnerung ihrer einstigen notariellen Rolle im Rechtsleben den Akteuren besonders wichtiger Ereignisse der Geschichte Israels beigegeben<sup>20</sup>, worunter der hier beschriebene marginale Fall aber kaum einzuordnen sein dürfte. 26ayb ist eine – als Erweiterung mit Ex 19,15b vergleichbare – Anordnung, die wie der Analogiezauber von der Vorstellung ausgeht, dass auch räumlich entfernter Besitz einer Person in deren Schicksal einbezogen ist. Dass diese magische „Gesetzmäßigkeit“ auf das Wirken Gottes angewendet wird, ist ungewöhnlich. Auch hier deutet das die literarische Struktur sprengende Material auf ein sekundäres Textwachstum hin.

2.3 J. van Seters' Satz "the Priestly Writer worked on the principle that all such rites had to be announced by God first before they were communicated to the people by Moses" beschreibt also keine allgemeine Gesetzmäßigkeit der priesterschriftlichen Textproduktion, jedoch ein im Pentateuch tatsächlich auffindbares Stilisierungselement, das sich methodisch verwerten lässt, um den Grundtext der betreffenden Abschnitte und deren literargeschichtliches Wachstum sichtbar zu machen.

3. Da nun das Textpaar Ex 12,1-14 und 21-24 dieselbe Stilisierung wie die oben besprochenen Passagen Ex 19,10-15 und Num 16,23-26 aufweist, können auch diese beiden Abschnitte mit gewisser Sicherheit einander zugeordnet und nach der oben angewandten Methode analysiert werden.<sup>21</sup> Sowohl in der יְהוָה-Mitteilung an Mose in 12,1-14 als auch in der Weitergabe durch diesen in 12,21-24 haben dann nur diejenigen Sätze einen Anspruch auf Ursprünglichkeit, die eine inhaltliche Entsprechung im Paralleltext besitzen. Dabei ist es letztlich gleichgültig, ob der Text diese Struktur von vornherein besessen hat oder sie ihm erst später redaktionell aufgeprägt worden ist; der für diese Stili-

<sup>20</sup> Siehe zuletzt Wagner, Älteste, 2.4.1 zu 2.

<sup>21</sup> Dass der Textbestand von Ex 12,1-14 und 21-24 erst über mehrere Ausbaustufen hinweg seine heutige Gestalt bekommen hat, ist unbestritten. Die herkömmlichen Analysen zur Erhellung der Literargeschichte gehen entweder von zwei parallelen Erzählfäden, die zusammengewoben wurden, so z.B. von Rad, Priesterschrift, 47, oder von einer Vorlage, „die bei und nach dem Einbau in die Priesterschrift ergänzt worden ist“, so z.B. Laaf, Pascha-Feier, 12-15, aus; die letztere Methode scheint sich in der Forschung durchgesetzt zu haben. Bei beiden gilt der Wechsel zwischen direkter Anrede in der zweiten Person und Anordnungen in der dritten Person als Kriterium für die Unterscheidung der literarischen Schichten.



sierung Verantwortliche wird in jedem Fall drauf bedacht gewesen sein, dass sich beide Teile inhaltlich so weit wie nur möglich entsprechen und keiner von beiden Einzelheiten enthält, die nicht vorgegeben sind beziehungsweise nicht weitergegeben werden.<sup>22</sup> Überschüssiges Material erweist sich dann als literar-geschichtlich sekundär und soll in der folgenden Tabelle unübersetzt bleiben.<sup>23</sup>

12,1-14: יהוה's Mitteilung an Mose und Aaron	12,21-24: Moses Mitteilung an ... <sup>24</sup> Israel		
1 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־אַהֲרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר:	sprach zu Mose und Aaron im Land Ägypten:		
2 הֲזֵה לָכֶם רֹאשׁ תְּחִלָּה הָיָה רֹאשׁוֹן הוּא חֲדָשִׁים לָכֶם לְחֲדָשֵׁי הַשָּׁנָה:			
3aα דַּבְּרוּ אֶל־כָּל־עַדְתֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר	Sprecht zur gesamten Gemeinde Israels:	21a וַיִּקְרָא מֹשֶׁה לְכָל־יִשְׂרָאֵל <sup>24</sup> ... וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם	Mose rief alle ... <sup>24</sup> und sprach zu ihnen:
3aβ בְּעֶשֶׂר לַחֹדֶשׁ תְּהִי			

Das Prädikat וַיִּקְחוּ in 12,3bα besitzt trotz der Einleitung mit der Kopula וַי keinen rückwärtigen Bezug. Nach 12,3a erwartet der Leser aber einen syntaktischen Neueinsatz, den וַיִּקְחוּ „und sie werden nehmen“ gerade nicht zu bieten vermag. So liegt die Vermutung nahe, dass hier ein Wort ausgefallen sein könnte und von 12,21-24 aus ergänzt werden sollte. An der Parallelstelle in 12,21bα findet sich vor der Aufforderung, ein Kleintierjunges zu „nehmen“, eine Imperativform von בָּשָׂךְ, die schon H. Holzinger als „immerhin unge-

<sup>22</sup> Dagegen wäre nach Schmitt, Exodus, 61-62, in 12,21-23 nur das für die Verscho-nung Israels Entscheidende aus der Pesachtradition 12,1-14 ausgewählt worden.

<sup>23</sup> Zwischen diese beiden Abschnitte ist eine Anordnung über das Mazzotessen inter-poliert worden, die nicht in die Darstellung von der Bewahrung in Ägypten, sondern vielmehr zum Thema des Exodus gehört.

<sup>24</sup> Warum Mose die Anordnung von יהוה an die Ältesten Israels und nicht an die gesamte Gemeinde weitergibt, ist zuweilen als Problem gesehen und unterschiedlich erklärt worden. Auch hier wird wohl die Praxis der jüngeren alttestamentlichen Geschichtsschreibung sichtbar, die Ältesten führenden Persönlichkeiten oder histori-schen Wendepunkten beizugesellen; siehe oben Anm. 20.

wöhnlich“ bezeichnet hat<sup>25</sup>: Einige Übersetzungen und Kommentare geben sie scheinbar wortwörtlich mit „zieht aus“ wieder<sup>26</sup> oder greifen zu dem neutraleren „geht“<sup>27</sup>; HAL setzt den Ausdruck in Parallele zu Wendungen mit קום und versteht ihn pleonastisch<sup>28</sup>; J.I. Durham sucht eine Deutung und Übersetzung, die dem Kontext der Kleinviehbeschaffung entspricht, und greift zu “separate” im Sinne von “drawing or ‘cutting out’ of the animal selected from the flock”<sup>29</sup>, wofür man freilich eher ein biblisch-hebräisches שָׁלַח<sup>30</sup> erwarten würde. Alle diese Wiedergaben implizieren nun aber eine Gemächlichkeit, die der Gefahrenlage der erzählten Situation kaum entspricht. Der kritischen Situation der Israeliten an jenem Tage wird allein die syrische Übersetzung mit einem „b<sup>c</sup>gl sbw = celeriter sumite“<sup>31</sup> gerecht. Nach H. Holzinger hat deshalb bereits ein gewisser Graetz<sup>32</sup> das מִשְׁכוּ von 12,21 in מְהֵרָה verbessert, was aber unnötig ist, da die Vorstellung der Eile durchaus in מִשְׁךָ gegeben ist: KBL schlug für מִשְׁךָ an dieser Stelle sowie für Ri 5,14 und 20,37 die Bedeutung „sich beharrlich zeigen, sich entschlossen an e. Sache machen“ vor.<sup>33</sup> In Ri 5,14b zwar scheint מִשְׁכִּים, das in Parallele zu מְהַקְקִים steht, irgendeine Rang- oder Funktionsbezeichnung zu meinen; Ri 20,37 jedoch bietet וַיִּמְשֶׁךְ in Parallele zu הִחִישׁוּ und legt damit sogar die noch stärkere Übersetzung „sich beeilen“ nahe.<sup>34</sup> Auch wenn HAL das nicht übernommen hat, ergibt diese Bedeutung für מִשְׁךָ hier in Ex 12,21b $\alpha$  und dementsprechend auch als Ergänzung in 12,3b $\alpha$  einen guten Sinn. Doch das genaue Gegenteil trat ein, als ein Bearbeiter des Textes die Beschaffung des Tieres in 12,3a $\beta$  auf den 10. des Monats und damit auf vier Tage vor den Schlachttermin vorverlegte. Nun rieb sich die angestrebte kalendarische Struktur mit dem Aufruf zur Eile und musste die ursprüngliche Forderung \*יִמְשְׁכוּ zwangsläufig verdrängen.

<sup>25</sup> Holzinger, Exodus, 38.

<sup>26</sup> So z.B. Noth, Exodus, 66 oder Propp, Exodus, 356: ”draw out”.

<sup>27</sup> So z.B. Beer, Exodus, 66, im Anschluss an LXX, oder Houtman, Exodus, 138: “go”.

<sup>28</sup> Köhler, מִשְׁךָ (HAL), 610 zu 4.

<sup>29</sup> Durham, Exodus, 160.

<sup>30</sup> Oder im Buch Exodus gemäß der Redeweise in 2,10 vielleicht auch מִשְׁחָה.

<sup>31</sup> So die Angabe in BHS, z.St. Anm. 21b-b.

<sup>32</sup> Leider nennt Holzinger, Exodus, 33, für seinen Gewährsmann keine Literaturangabe; vermutlich war der Judaist Graetz gemeint.

<sup>33</sup> Köhler / Baumgartner, מִשְׁךָ (KBL), 574 zu 3.

<sup>34</sup> Vgl. auch Ps 28,3, wo אֶל־תִּמְשְׁכֵנִי dem Kontext nach eine schnelle und gewaltsame Handlung ausdrückt; Kraus, Psalmen, 371, übersetzt entsprechend „raffe nicht“.



3b $\alpha\beta$ יִמְשְׁכוּ* וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית- אָבִתּוֹ	Sie sollen sich beeilen und sich jeder ein Kleintierjunges für (die) Familien nehmen,	מִשְׁכוּ וְקָחוּ לָכֶם 21b $\alpha\beta$ צֹאן לְמִשְׁפַּחְתֵּיכֶם	Beeilt euch und nehmt euch Kleinvieh für eure Großfamilien,
3b $\gamma$ שֶׂה לְבֵית:			
4 וְאִם־יִמְעַט הַבַּיִת מִהֵיִת מִשֶׂה וְלָקַח הוּא וְשָׁכְנוּ הַקָּרֵב אֶל־בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נִפְשׁוֹ אִישׁ לְפִי אָכְלוּ תִּכְסּוּ עַל־הַשֶּׂה:			
5 שֶׂה תָּמִיד זָכָר בְּרִשְׁנָה יְהִי לָכֶם מִן־הַקְּבָשִׁים וּמִן־הָעִזִּים תִּקְחוּ:			
6a וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אֲרִבְעָה עָשָׂר יוֹם לְחֹדֶשׁ הַזֶּה			

Das Objekt הַפֶּסַח in 12,21b $\gamma$  hat keine Entsprechung in der יהוה-Anordnung und kann deshalb nicht der Grundschrift zugewiesen werden. Dass der Begriff auch in 12,11b $\beta$  begegnet, ändert an diesem Urteil nichts, denn dort steht der Terminus an einer anderen Position des inhaltlichen Aufrisses. Noch wichtiger ist aber die unterschiedliche Bedeutung, in der das Wort jeweils verwendet wird: In 12,11b $\beta$  benennt Pesach die Zubereitungsart und Verzehrweise des Mahles, in 12,21b $\gamma$  dagegen entspricht es dem אִזֵּי von 12,6a $\alpha$  und bezeichnet insofern das zu schlachtende Tier. Dabei muss הַפֶּסַח in 21b $\gamma$  nicht einmal durch ein vermeintlich ursprüngliches אִזֵּי aus 12,6a $\alpha$  ersetzt werden: In den hebräischen Verbalformen ist die Satzergänzung oft unangezeigt dem Sinne nach enthalten, so dass וְשָׁחַטוּ als „und schlachtet (es)“ zur vollen Klarheit ausreicht, wie gleich das nachfolgende וְטָבַלְתֶּם „taucht (es)“ belegt.

6b וְשָׁחַטוּ אִזֵּי כָל קְהָל עַדְת־יִשְׂרָאֵל	sie, die gesamte Gemeinde Israels, sollen es schlachten,	21b $\gamma$ וְשָׁחַטוּ ...	und schlachtet (es) ...
6b $\beta$ <sup>fin</sup> בֵּין הָעַרְבִים:			
7a $\alpha$ וְלָקַחוּ מִן־הַדָּם וְנָתְנוּ עַל־שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת וְעַל־הַמִּשְׁקוֹף עַל־	von dem Blut nehmen und (es) auf die beiden Türpfosten und den Türsturz an	22a וְלָקַחְתֶּם אֲנֵדָת אֹזֵב וְטָבַלְתֶּם בָּדָם אֲשֶׁר־בַּסֶּף וְהִנַּעְתֶּם	nehmt ein Ysopbündel, taucht (es) in das Blut, das auf der Schwelle ist, (und)

	den Häusern geben ...	אל־הַמִּשְׁקָף וְאֶל־שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת מִן־הַדָּם אֲשֶׁר בַּבָּקָר	berührt den Türsturz und die beiden Türpfosten mit dem Blut, das auf der Schwelle ist.
7bβ אֲשֶׁר־יֹאכְלוּ אֹתוֹ בָּהֶם:			

Ex 12,22b hat keine Parallele in 12,1-14. Da der Satz aber weder als Zusatz, der sich aus der Vorstellung ergibt, dass das zu schlachtende Tier gegessen wird (12,3bγ; 7bβ-9 ohne וּמִצּוֹת in 8b; 11abα), noch als Ergänzung, die aus der Deutung folgt, dass es sich bei der Schlachtung und dem Verzehr des Tieres um das Schlachtopfer Pesach handelt (12,5, וּמִצּוֹת in 8b; 10), zu erklären ist, dürfte er zur Grundschrift zu rechnen sein.

		22b וְאַתֶּם לֹא תֵצְאוּ אִישׁ מִפֶּתַח־בֵּיתוֹ עַד־ בֹּקֶר:	Und was euch betrifft: Keiner soll bis zum Morgen aus der Tür des Hauses hinausgehen.
8 וְאֹכְלוּ אֹתוֹ הַבֶּשֶׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צֵלִי־אֵשׁ וּמִצּוֹת עַל־מְרִירִים יֹאכְלוּהוּ:			
9 אֶל־תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נֶאֱ וּבֶשֶׂל מִבֶּשֶׂל בְּפוּם פִּי אִם־צֵלִי־אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל־כִּרְעוּי וְעַל־קִרְבּוֹ:			
10 וְלֹא־תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד־בֹּקֶר וְהִתַּר מִמֶּנּוּ עַד־בֹּקֶר בְּאֵשׁ תִּשְׂרְפוּ:			
11 וְכַכָּה תֹאכְלוּ אֹתוֹ מִתְנַיִכֶם חֲגָרִים נְעִלְיֶכֶם בְּרַגְלֵיכֶם וּמִקְלָכֶם בְּיָדְכֶם וְאֹכַלְתֶּם אֹתוֹ בַּחֲפוּזָן פָּסַח הוּא לַיהוָה:			
12 וְעַבְרַתְּ בְּאַרְץ־מִצְרַיִם בַּלַּיְלָה הַזֶּה וְהִכִּיתִי כָל־ בְּכוֹר בְּאַרְץ מִצְרַיִם	Ich werde in dieser Nacht im Land Ägypten umherge-	23aα וְעַבַר יְהוָה לָנֶפֶץ אֶת־מִצְרַיִם	wird umhergehen, um Ägypten zu



מֵאֲדָם וְעַד־בְּהֵמָה וּבְכָל־אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֲעֲשֶׂה שְׁפָטִים אֲנִי יְהוָה:	hen und jeden Erst- geborenen im Land Ägypten erschlagen – von Mensch bis Tier. Und an allen Göttern Ägyptens werde ich, יְהוָה, Strafen vollziehen.		schlagen.
13aα וְהָיָה הַדָּם לָכֶם לְאֹת עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר אַתֶּם שָׂם:	Das Blut wird für euch als Zeichen an den Häusern sein, in denen ihr seid.		
13aβγ וּרְאִיתִי אֶת־הַדָּם וּפְסַחְתִּי עֲלֵכֶם	Ich werde das Blut sehen und an euch vorbeihinken.	23aββα וְרָאָה אֶת־הַדָּם עַל־הַמַּשְׁקוּף וְעַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת וּפְסַח יְהוָה עַל־הַפֶּתַח	Wenn er das Blut am Türsturz und an den beiden Türpfos- ten sieht, wird er an der Tür vorbeihinken
13b וְלֹא־יְהִיָּה בְכֶם נֶגֶף לְמַשְׁחִית בְּהַבְתִּי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם:	Und kein Schlag des Verderbers wird auf euch sein, wenn ich das Land Ägypten schlage.	23bβ וְלֹא יִתֵּן ... לְבֹא אֶל־בְּתֵיכֶם לְנֹכַח:	und nicht gestatten, eure Häuser zu betreten um zu schlagen.
14aα וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם לְזִכְרוֹן	Dieser Tag wird für euch zu einem Gedenktag werden.	24a וְשָׁמַרְתֶּם אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה	Bewahrt diese Sache!
		24b לְחֻק־לֶדֶד וּלְבְּנֵי־ עַד־עוֹלָם:	
14aβb וְחַנּוּתָם אִתּוֹ תִּגַּן לִיהוָה לְדֹרֹתֵיכֶם תִּקַּח עוֹלָם תַּחֲנִנְהוּ:			

4. Die Tabelle zeigt bereits bei einem flüchtigen Überblick, dass die Grundschicht von 12,1-14 weit stärker von sekundärem Ausbau betroffen ist als die Moserede 12,21-24. Doch kommen die in neuerer Zeit vorgelegten Hypothesen<sup>35</sup> für eine Rekonstruktion des Urtextes, die im Wesentlichen mit dem

<sup>35</sup> Laaf, Pascha-Feier, 33-34; Grünwaldt, Exil zusammenfassend 102; Weimar, Problem 17; Bar-On, Analyse, 19-21; Otto, Feste, 87 (z.B. von Köckert, Leben, 46 mit Anm. 70, als „im Anschluß an von Rads Analyse“ übernommen. So wohl auch Gertz, Tradition, 32, der jedoch seine Rekonstruktion nicht im Wortlaut darbietet.); Dahm, Opferkult, 140-141.

Wechsel zwischen direkter und indirekter<sup>36</sup> Rede als Trennungskriterium argumentieren und die Passagen in direkter Rede für sekundär halten<sup>37</sup>, zu einem durchaus vergleichbaren Ergebnis mit ähnlich geringem Bestand:

Grundschicht nach

oberiger Analyse	P. Laaf	K. Grünwaldt	P. Weimar	S. Bar-On	E. Otto	U. Dahm
12,1	...	12,1	12,1 ohne בְּאֵיזֶן מְעֻרָם	12,1	...	...
12,3αα	...	12,3αα ohne לְאִמּוֹר	12,3αα ohne לְאִמּוֹר	12,3αα	...	...
12,3b ohne שָׁה לְבַיִת	12,3b ohne שָׁה לְבַיִת	12,3b ohne שָׁה לְבַיִת	12,3b ohne שָׁה לְבַיִת	12,3b ohne לְבַיִת-אֵבֶת, aber mit שָׁה לְבַיִת	12,3b ohne שָׁה לְבַיִת	12,3b ohne שָׁה לְבַיִת
12,6b ohne בֵּין הָעַרְבִים	12,6 ohne בֵּין הָעַרְבִים	12,6 ohne בֵּין הָעַרְבִים	12,6b	12,6b ohne כָּל קָהָל עַדַת-יִשְׂרָאֵל	12,6b	12,6b ohne עַדַת
12,7αβγ	12,7	12,7	12,7a	12,7	12,7a	12,7
...	12,8	12,8	12,8 ohne וּמִצּוֹת	12,8	12,8a	12,8a
...	12,11bβ	...	...	...	12,11bβ	12,11bβ
12,12– 13αβγb	...	12,12–13	12,12 ohne מֵאֲדָם וְעַד- בְּהֵמָה	...	...	...
12,14αα	...	12,14αα	...	...	...	...

Die Unterschiede liegen – abgesehen von kleineren Abweichungen, die hier übergangen werden können – vor allem in der Zuordnung von 1. 12,7b-8 (Laaf,

<sup>36</sup> So die – vielleicht nicht ganz korrekte – Terminologie z.B. bei Laaf, Pascha-Feier, 12; Grünwaldt, Exil, 102; Bar-On, Analyse, 19.

<sup>37</sup> Laaf, Pascha-Feier, 12; Weimar, Problem, 3-11; Bar-On, Analyse, 19; Gertz, Tradition 32. Grünwaldt wendet dieses Kriterium zwar auch an, sucht jedoch darüber hinaus einen Grund für den Stilwechsel, Exil 89: „im Imperativ, in P dagegen in indirekter Rede, unpersönlich. Man kann daraus schließen, daß P den direkten Imperativ vermeidet. Warum? Wahrscheinlich hat die Priesterschrift die vorliegende Sprachform gewählt, um das Mißverständnis zu vermeiden, hier ergehe kultisch-rituelle Tora.“



Grünwaldt und Bar-On) oder Teilen davon (Weimar, Otto und Dahm) und von 2. 12,11b $\beta$  (Laaf und Otto) zur Grundschrift sowie andererseits in der Auslassung von 3. 12,14a $\alpha$  (Laaf, Weimar, Bar-On und Otto). Hiergegen ist die obige Analyse zu verteidigen:

4.1 12,7b $\beta$ -8 müsste zwar seiner Redeweise in der 3. Person Plural nach formal zur Grundschrift gerechnet werden, doch hat der Abschnitt in 12,21-24 keine Parallele. Gehörte die Frage, wie mit den Überresten des für den Blutritus zu schlachtenden Tieres zu verfahren sei, von vornherein zum Thema der יהודה-Rede, hätte Mose Entsprechendes zwingend weitergeben müssen. Wenn Rost den Verzehr des Tieres für selbstverständlich hielt<sup>38</sup>, sind dem die Beobachtungen der Religionswissenschaftler entgegenzuhalten, die sehr wohl auch von anderem Umgang mit den Resten von Riten zu berichten wissen<sup>39</sup>. 12,8 wird zusammen mit 3b $\gamma$ ; 7b $\beta$ ; 9 und 11ab $\alpha$  zu einer Ausbaustufe der Grundschrift zu rechnen sein, in der der gemeinsame Verzehr des für die Blutgewinnung geschlachteten Tieres empfohlen wurde. Ob man nun die aus dem Stil der Erweiterungen fallenden Verbalformen von 12,7b $\beta$ -8 textkritisch in Frage zieht und sie in תאכלי (zweimal) und תאכלהו emendieren möchte, wird davon abhängen, welches Gewicht dem Personenwechsel in Ex 12,1-14 für die Schichten-scheidung zuerkannt wird. Es ist durchaus denkbar, dass sich ein Überarbeiter unbewusst an die Redeweise seiner Vorlage anpasst, und das könnte hier durchaus der Fall gewesen sein: Der Bearbeiter hat sich beim Zusatz von 12,7b $\beta$  von dem unpersönlichen Stil seit V.6b beeinflussen lassen und hat erst in 9 zu seinem eigenen Stil der Anrede zurückgefunden.

4.2 Der Deutesatz 12,11b $\beta$  פסח הוא ליהודה ist eine sekundäre Glosse. Für diese Behauptung lassen sich mehrere Argumente beibringen:

4.2.1. Wie bereits in der ersten Tabelle gezeigt, besitzt Ex 12,11b $\beta$  in 12,21-24 keine Parallele.

4.2.2 In dem heute vorliegenden Endtext wird mit der Wendung פסח הוא ליהודה die in 12,8-11b $\alpha$  beschriebene Zubereitungsart und Verzehrweise als Pesach gedeutet. Nun werden aber 12,9-11b $\alpha$  mit Recht in den neueren Analysen nicht zur Grundschrift gezählt; E. Otto schließt davon noch 12,8b aus, und wie soeben begründet worden ist, kann auch 12,8a kaum mit gutem Gewissen zur ältesten Schicht gerechnet werden. Damit bezöge sich 12,11b $\beta$  im Grundtext nur noch auf 12,6b7b $\beta$ , d.h. auf das Schlachten des Tieres und die Markierung der Häuser mit dem auf diese Weise gewonnenen Blut. Warum aber sollte ein so alltäglicher Vorgang wie das Schlachten eines Tieres hier mit einem besonderen und sonst nicht üblichen Namen belegt werden? Und die Hausmarkierung

<sup>38</sup> Rost, Weidewechsel, 209.

<sup>39</sup> Zum Vergraben oder Wegwerfen der Überbleibsel siehe z.B. Kriss / Kriss-Heinrich, Volksglaube, 195; zum Verbrennen gleich Ex 12,10.

geschieht eher „gegen“ als „für יהוה“. In der Grundschrift von Ex 12,1-14 steht die Feststellung **הוּא לַיהוָה פֶּסַח** auf verlorenem Posten.

4.2.3. Nach U. Dahm schließt „der Opferritus (12,3ab-11) ... mit der üblichen Schlussformel (vg. Lev 1-7). Hier heißt sie **הוּא לַיהוָה פֶּסַח הוּא**“.<sup>40</sup> „Üblich“ ist eine Schlussformel in den Ritualen von Lev 1-7 allerdings nicht: Von den mehr als 40 Opferanweisungen bzw. rituellen Einzelanordnungen enthalten lediglich neun oder zehn<sup>41</sup> die vergleichbaren Wendungen **הוּא אֲשֶׁם הוּא**, **הַטָּאֵת הוּא**, **הַטָּאֵת הוּא**, **הַטָּאֵת הַקָּהָל הוּא**, **הוּא מִנְחָה הוּא** oder **עֲלֵה הוּא**. Davon sind aber auch nur sechs tatsächlich Schlussformeln<sup>42</sup>, die anderen vier stehen jeweils irgendwo in der Mitte der Apodosis<sup>43</sup>. Der Eindruck wird nicht täuschen: Diese Wendungen sind in Lev 1-7 sporadisch und unsystematisch eingesprengt worden, und darin gleicht ihnen Ex 12,11bβ. Schlussformeln gehören aber auch außerhalb von Lev 1-7 zur alttestamentlichen Gattung Ritual nicht.<sup>44</sup>

4.3 12,14αα spricht von einem bleibenden Andenken an den ereignisreichen Tag in Ägypten. Darin stimmt der Satz mit 12,24 überein, wo ebenfalls die Aufrechterhaltung der Erinnerung – dort an „diese Sache“, hier an „diesen Tag“ – angemahnt wird. Die Parallelität der beiden Sätze, die jeweils den Abschluss der Rede bilden, zwingt dazu, auch 12,14αα zur Grundschrift des Abschnittes zu rechnen.

5. Im Gegensatz zu den Abschnitten Ex 12,25-27a und 43-40 ist in der nach obiger Methode rekonstruierten Grundschrift von Ex 12,1-14 und 21-24 vom

<sup>40</sup> Dahm, Opferkult, 125. Auf Lev 1,9bβ.13bβ.17b als Parallelen verwies auch schon Laaf, Pascha-Feier, 13.

<sup>41</sup> In Lev 1,9 fehlt im bestüberlieferten Text das für die betreffenden Formel typische **הוּא**, vgl. BHS z.St., so dass man z.B. mit M. Noth, Leviticus 10, **עֲלֵה אִשֶׁה רִיח־בַּיְהוָה**, **הוּא לַיהוָה** in 9bβ auch adverbial mit „als ein Brandopfer, ein Feueropfer beruhigenden Duftes für Jahwe“ deuten und übersetzen könnte.

<sup>42</sup> Lev 1,9.13.17; 2,6; 4,21 und 5,19.

<sup>43</sup> Lev 2,15; 4,24; 5,11 und 7,5.

<sup>44</sup> Wird der Endtext von Ex 12,1-14 aber – wohl seit Rendtorff, Gesetze, 56-57 – als Ritual bezeichnet, so ist diese Gattungsbestimmung überhaupt zu hinterfragen. Bei den im Alten Testament überlieferten kultischen Ritualen werden Anlass oder Anwendungsmöglichkeit für die beschriebene Handlung stets am Anfang des Textes angegeben – sei es als Protasis eines Konditionalsatzes wie etwa in Lev 2,1 oder 5,15, sei es durch die Nennung des Opferterminus zu Beginn oder, indem der Opfertyp als Subjekt oder (vorangestelltes) Objekt eines Hauptsatzes wie z.B. in Lev 2,11 oder Lev 2,13 genannt wird. Bei den kultischen Ritualen weiß der Leser also von vornherein, was in der Agende beschrieben wird und für welche Fälle die Handlung vorgesehen ist. Im Gegensatz dazu wird er im heute vorliegenden Text von Ex 12,1-14 bis 12,11bβ im Unklaren darüber gelassen, welchem Zweck das angeordnete Unternehmen dienen soll – das ist für ein kultisches Ritual ganz ungewöhnlich.



Pesach noch keine Rede.<sup>45</sup> Vielmehr ordnet יהוה ein Verfahren an, das keinen Namen trägt und so stark auf die einmalige Situation der letzten Stunden Israels in Ägypten bezogen ist, dass es auch einen solchen nicht benötigt. Diese Anordnung gibt Mose ebenfalls ohne Benennung des Verfahrens weiter.

Das Schlachten der Tiere dient dazu, mit dem gewonnenen Blut die Hauseingangstüren der Israeliten zu markieren und damit יהוה den Eindruck zu vermitteln, hier sei schon Blut vergossen worden und sein Werk, die Erstgeburten in Ägypten zu töten, bereits vollzogen.<sup>46</sup> Auch wenn der Erzähler dies auf einen Befehl von יהוה selbst zurückführt kann man sein Gottesbild, das die Allwissenheit in Frage stellt, kritisieren<sup>47</sup>. Doch ist die hier aus Ex 12,1-4 und 21-24 herausgeschälte Grundschrift kein theologischer und, wie oben zu zeigen war, nicht einmal ein kultischer Text. Wir haben erzählende Literatur vor uns, die von der Bewahrung der Israeliten in Ägypten während der letzten Plage berichten will. Gegen z.B. D. Volgger<sup>48</sup> oder J.C. Gertz<sup>49</sup> fügt sich dieser Grundbestand – wenn auch nicht ganz reibungslos<sup>50</sup> – schon doch in die Erzäh-

<sup>45</sup> Bereits Rendtorff, Gesetze, 56 Anm. 3, mit Verweis auf Alt, stieß in konsequenter Anwendung seiner Analyseverfahren im Abschnitt Ex 12,1-14 auf eine Grundschrift, in der weder das Pesach erwähnt noch auch nur das Verb פָּסַח verwendet wird.

<sup>46</sup> Von all den im Laufe der letzten Jahrzehnte beigebrachten außeralttestamentlichen Parallelen ist allein das Verfahren wirklich vergleichbar, das Epiphanius, Haer. XVIII,3, aus dem Ägypten des 1. Jahrhunderts n.Chr. berichtet: Man bestreiche dort zur Zeit des Frühjahrsäquinoktiums Schafe und Bäume mit roter Farbe, weil einmal zu diesem Termin ein Feuer das Land zerstört habe; erstmals zum Vergleich herangezogen von Völter, Aegypten, 66-67. Epiphanius deutete diese Sitte als Erinnerung an das Pesach. Ob die Ableitung vom jüdischen Pesach kultgeschichtlich zutreffend ist, mag dahingestellt bleiben; jedenfalls liegt diesem Brauch dieselbe Vorstellung wie dem Ritus der Grundschrift von Ex 12 zugrunde: Wie das Blut an den Türrahmen der israelitischen Häuser יהוה zeigen soll, in diesem Gebäude sei bereits Blut vergossen worden, so hat wohl die rote Farbe an den Tieren und Bäumen die Aufgabe, das Feuer zu täuschen, sie brennten schon.

<sup>47</sup> Daum, Religion, 132: „Das mindeste, was man dazu sagen muß, ist, daß es sich hier um eine sehr seltsame Auffassung von Gott und seiner Erkenntnisfähigkeit handelt.“

<sup>48</sup> Wenn Volgger, Tora, 139, zu einer anderen Einschätzung gelangt, liegt das daran, dass er den primären Textzusammenhang auf 12,3-11 als eine „Opferagenda“ beschränkt. Für die Darbietung einer „Opferagenda“ aber besteht im gegebenen Erzählzusammenhang kein Anlass.

<sup>49</sup> Gertz's, Tradition, 32-33, Rekonstruktion z.B. verliert den Kontakt zur Exoduserzählung dadurch, dass er „die Redeanleitung und den Redeauftrag in den V.1.3a“ als zu der in direkter Anrede formulierten Schicht gehörig für sekundär hält.

<sup>50</sup> Nach Ex 11,7, wonach יהוה automatisch einen Unterschied zwischen Israel und den Ägyptern macht, hätte sich eine Markierung der israelitischen Häuser eigentlich erübrigen müssen; dieser Widerspruch regte Fohrer, Überlieferung, 82, und andere zur Quellenscheidung an. Keel, Erwägungen, 421, schließt aus diesem Widerspruch,

lung von der Unterdrückung der Mosegruppe in Ägypten und den Bemühungen um ihre Auswanderung ein und wird ursprünglich oder wenigstens schon ziemlich früh dazugehört haben. Und diese Erzählung ist im Blick auf ihr Gottesbild auch in sich durchaus stimmig: Das für die Bewegung von יהוה in 12,13a $\gamma$  und 23b $\alpha$  verwendete Verb פָּסַח verleiht der Szene einen fast grauenhaften Anstrich: יהוה ist von dem wutentbrannten Erschlagen der vielen menschlichen und tierischen Erstgeburten in dem großen Land Ägypten so erschöpft, dass er an den durch das Blut markierten israelitischen Häusern nur noch vorbei-*hinken*<sup>51</sup> kann.

Das Pesach spielte wohl in der Erzählung von der Bewahrung der Israeliten während der letzten Plage in Ägypten ursprünglich keine Rolle und dürfte erst im Laufe der sekundären Ausgestaltung von Ex 12 in den Text eingetragen worden sein. In diesem Ausbauprozess wird zunächst empfohlen worden sein, das zur Blutgewinnung geschlachtete Tier zu verzehren (Ex 12,12,3b $\gamma$ ; 7b $\beta$ -9 ohne וּמִצּוֹת in 8b; 11a $\alpha$ ). Dann wurde die Schlachtung einschließlich des Blutritus und des gemeinsamen Verzehrs des Tieres zum Schlachtopfer erklärt (Ex 12,5; וּמִצּוֹת in 8b; 10) und dieses Schlachtopfer schließlich als Pesach verstanden (Ex 12,11b $\beta$  und 21b $\gamma$ ).

Wenn die obige Analyse das Richtige trifft, muss die Suche nach Ursprung und Sinn des Pesach in oder hinter Ex 12 zwangsläufig ergebnislos bleiben. Von Interesse kann lediglich sein, aus welchem Grunde und zu welchem Zweck die in Ex 12 beschriebene Handlung samt ihrer sukzessiven Ausgestaltung später als Pesach bezeichnet worden ist.

### Summary

If the two sections Ex 12,1-14 and 21-24, according to the stylistic structure of the chapters Ex 12 and 13 and in analogy to comparable texts in Pentateuch, are understood to be an order of יהוה and the passing-on of this order through Moses, then the mentioning of Pesach in Ex 12,11b $\beta$  and 21b $\gamma$  proves to be literary historically secondary. The last night of Israel in Egypt was originally narrated without the carrying out of a sacrifice and not at all with the performance of Pesach.

---

„daß das Apotropaion bei dem mit der zehnten Plage verknüpften Pascharitus ursprünglich einer anderen Macht als Jahwe gegolten hat.“; so ähnlich auch Schmidt, Darstellung, 175; mit einem anderen Adressaten als יהוה aber fiele der Blutritus aus dem Themenkatalog der Plagenerzählung heraus, in deren Gefälle er durchaus seine Berechtigung hat.

<sup>51</sup> Köhler / Baumgartner, פָּסַח (KBL), 769, zu 2.; Köhler, פָּסַח (HAL), 893, zu 2. Ottos, פָּסַח, 666, Versuch, die Verwendung der Wurzel פָּסַח mit der Grundbedeutung „lahmen, hinken“ mit ihrem Gebrauch in Ex 12,13.23 und 27 in Einklang zu bringen, soll in einer Studie zur Bedeutung des Wortes Pesach ausführlich diskutiert werden.



### Zusammenfassung

Werden die beiden Abschnitte Ex 12,1-14 und 21-24 entsprechend der stilistischen Struktur der Kapitel Ex 12 und 13 und in Analogie vergleichbarer Texte im Pentateuch als Anordnung von **חידו** und Weitergabe dieser Anordnung durch Mose verstanden, erweisen sich die Erwähnungen des Pesach in Ex 12,11b $\beta$  und 21by als literargeschichtlich sekundär. Die letzte Nacht Israels in Ägypten war ursprünglich ohne die Durchführung eines Opfers und schon gar nicht etwa des Pesach geschildert worden.

### Bibliographie

- Bar-On, S., Zur literarkritischen Analyse von Ex 12,21-27, in: ZAW 107 (1995) 18-30.
- Beer, G., Exodus (HAT I/3), Tübingen 1939.
- Blum, E., Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189), Berlin / New York 1990.
- Dahm, U., Opferkult und Priestertum in Alt-Israel. Ein kult- und religionswissenschaftlicher Beitrag (BZAW 327), Berlin / New York 2003.
- Daum, W., Ursemitische Religion, Stuttgart u.a. 1985.
- Durham, J.I., Exodus (Word Biblical Commentary 3), Waco, TX 1987.
- Fohrer, G., Überlieferung und Geschichte des Exodus (BZAW 91), Berlin 1964.
- Frey-Anthes, H., Unheilmächte und Schutzgeister, Antiwesen und Grenzgänger. Vorstellungen von «Dämonen» im alten Israel (OBO 227), Fribourg / Göttingen 2007.
- Gertz, J.C., Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch (FRLANT 186), Göttingen 2000.
- Gesenius, W. / Kautsch, E., Hebräische Grammatik, Leipzig<sup>28</sup>1909.
- Grünwaldt, K., Exil und Identität. Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift (BBB 85), Frankfurt a.M. 1992.
- Holzinger, H., Exodus (KHC 2), Tübingen u.a. 1900.
- Houtman, C., Exodus Volume II (Historical Commentary on the Old Testament), Kampen 1996.
- Keel, O., Erwägungen zum Sitz im Leben des vormosaïschen Pascha und zur Etymologie von **פסח**, in: ZAW 84 (1972) 414-434.
- Köckert, M., Leben in Gottes Gegenwart. Zum Verständnis des Gesetzes in der priesterschriftlichen Literatur (JBTh 4), Neukirchen-Vluyn 1989.
- Köhler, L., u.a., **נמשך** (HAL), Leiden u.a.<sup>3</sup>1990 (1967).
- Köhler, L., u.a., **פסח** (HAL), Leiden u.a.<sup>3</sup>1990 (1967).
- Köhler, L. / Baumgartner, W., **נמשך** Lexicon in veteris testamenti libros (KBL), Leiden 1958.
- Köhler, L. / Baumgartner, W., **פסח** Lexicon in veteris testamenti libros (KBL), Leiden 1958.
- Kraus, H.-J., Psalmen. 1. Teilband Psalmen 1-59 (BK XV/1), Neukirchen-Vluyn<sup>6</sup>1989.
- Kriss, R. / Kriss-Heinrich, H., Volksglaube im Bereich des Islam II: Amulette, Zaubermeln und Beschwörungen, Wiesbaden 1962.
- Laaf, P., Die Pascha-Feier Israels, Bonn 1970.
- Leonhard, C., Die Erzählung Ex 12 als Festlegende für das Pesachfest am Jerusalemer Tempel, in: Ebner, M. u.a. (Hg.), Das Fest: Jenseits des Alltags (JBTh 18), Neukirchen-Vluyn 2003, 233-260.

- Lüling, G., Das Passahlamm und die altorientalische „Mutter der Blutrache“, die Hyäne, in: ZRGG 34 (1982) 130-147.
- Noth, M., Das zweite Buch Mose Exodus (ATD 5), Göttingen / Zürich <sup>8</sup>1988.
- Noth, M., Das dritte Buch Mose Leviticus (ATD 6), Göttingen <sup>5</sup>1985.
- Otto, E., פֶּסַח pāsah פֶּסַח pāsah, in: ThWAT VI, 1989, 659-682.
- Otto, E., Feste/Feiern II. Altes Testament, in: RGG III, <sup>4</sup>2000, 87-89.
- Propp, W.H., Exodus 1-18 (AncB II), New York u.a. 1999.
- Rendtorff, R., Die Gesetze in der Priesterschrift. Eine gattungsgeschichtliche Untersuchung (FRLANT 62), Göttingen 1954.
- Rad, von G., Die Priesterschrift im Hexateuch literarisch untersucht und theologisch gewertet (BWANT 65), Stuttgart / Berlin 1934.
- Rösel, M., Pesach I. Altes Testament, in: TRE XXVI (1996) 231-236.
- Rost, L., Weidewechsel und altisraelitischer Festkalender, in: ZDPV 66 (1943) 205-216.
- Schmidt, L., Das vierte Buch Mose Numeri (ATD 7), Göttingen 2004.
- Schmidt, L., Die vorpriesterliche Darstellung in Ex 11,1-13,6\*, in: ZAW 117 (2005) 171-188.
- Schmitt, R., Exodus und Passa. Ihr Zusammenhang im Alten Testament (OBO 7), Freiburg / Göttingen <sup>2</sup>1982.
- Seebass, H., Numeri 2. Teilband Num 10,11-22,1 (BK IV/2), Neukirchen-Vluyn 2003.
- van Seters, J., The Place of the Yahwist in the History of Passover and Massot, in: ZAW 95 (1983) 167-182.
- Völter, D., Aegypten und die Bibel. Die Urgeschichte Israels im Licht der ägyptischen Mythologie, Leiden 1903.
- Volgger, D., Verbindliche Tora am einzigen Tempel. Zu Motiv und Ort der Komposition von 1.2Kön (ATSAT 61), St. Ottilien 1998.
- Wagenaar, J.A., Origin and Transformation of the Ancient Israelite Festival Calendar (BZAR 6), Wiesbaden 2005.
- Wagner, V., Älteste: Internetlexikon WiBiLex, <<http://www.wibilex.de>>, Mai 2008.
- Weimar, P., Zum Problem der Entstehungsgeschichte von Ex 12,1-14, in: ZAW 107 (1995) 1-17.
- Wellhausen, J. Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin 2001 (= <sup>6</sup>1927).
- Willi-Plein, I., Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse (SBS 153), Stuttgart 1993.

Dr. Volker Wagner  
 Johannisallee 4  
 04317 Leipzig  
 Deutschland  
 E-Mail: drwagner40@hotmail.com





# Ein Gott, der Atem gibt.

## Zu intertextuellen Zusammenhängen im Pentateuch<sup>1</sup>

*Norbert Clemens Baumgart*

### 1. Einleitung

Die siebentägige Woche mit dem arbeitsfreien Wochenende scheint relativ stabil im öffentlichen Bewusstsein verankert.<sup>2</sup> Jedenfalls noch. Diese Stabilität wird meist auf die Wirkungsgeschichte der Bibel zurückgeführt. Freilich hat man dabei anzumerken, dass der Sonntag in seiner jetzigen Form den alttestamentlichen Sabbat beleiht. Denn in innerbiblischer Perspektive ist die Auferstehung Jesu am ersten Arbeitstag der Woche verortet. Dieser späterhin unter anderem Sonntag (*dies solis*) genannte Tag wurde im Laufe einer langen Entwicklung mit dem Charakter des arbeitsfreien Sabbats überschrieben.<sup>3</sup>

Die alttestamentlichen Wissenschaften haben sich der Siebentageweche und dem Sabbat ausführlich zugewandt. Eine der zentralen Fragestellungen bestand darin, wie die Zeitbestimmungen entstanden seien und wie sie sich entwickelt haben könnten. Dabei arbeitete die Exegese größtenteils religionsgeschichtlich und untersuchte das literarhistorische Anwachsen der entsprechenden alttestamentlichen Texte.<sup>4</sup> Vor allem bei Aussagen zu den Zeitbestimmungen innerhalb des Pentateuchs erkannte man Ähnlichkeiten, aber auch Modifikationen. Beide Beobachtungen zu den Pentateuchtexten überführten Exegetinnen und Exegeten in entstehungsgeschichtliche Thesen.

An den Untersuchungsergebnissen zu den Aussagen im Pentateuch wird dieser Beitrag ansetzen, jedoch das Untersuchungsverfahren verändern. Es geht

---

<sup>1</sup> Dieser Beitrag gibt leicht verändert meine Antrittsvorlesung im April 2009 an der Universität Erfurt wieder.

<sup>2</sup> Die Woche hat zunächst etwas Künstliches an sich. Weder Mond- noch Sonnenzyklus lassen die Wochensequenz plausibel erscheinen. Das war den Reformern des Kalenders während der Französischen Revolution bewusst. Sie versuchten – wohl aufgrund rationaler Überlegungen – eine Zehntageeinheit, die Dekade, zu etablieren; vgl. Vogtherr, *Zeitrechnung*, 103-114. In der Sowjetunion der Stalinzeit hat man anscheinend aus ökonomischen Gründen eine rollende Fünftageeinheit installiert; vgl. Vogtherr, *Zeitrechnung*, 114-116. Beides blieb ohne langfristigen Bestand.

<sup>3</sup> Hierzu Groß, *Sabbat*, 99-105, mit Literatur.

<sup>4</sup> Vgl. Bartelmus, *Sabbat*, 162-194; Groß, *Sabbat*, 92-99; Hartenstein, *Sabbat*, 103-107; Hossfeld, *Dekalog*, 33-57.247-252; Schmidt / Dekurt / Graupner, *Gebote*, 86-96.



also um Texte im Pentateuch zu Woche und Sabbat. Damit ist der Gegenstand der Erörterungen benannt.

Die Texte sollen aber auf der Ebene des kanonischen Endtextes gelesen werden. Untersucht wird, wie sich einzelne Texte synchron zueinander verhalten. Damit ist das Verfahren angedeutet. Es besteht in einer synchron-inter-textuellen Lektüre, in der Wahrnehmung des Echos von Texten in Texten.

Kanonisch gelesen, werden im Pentateuch die Zeitsequenzen Woche und Sabbat in Israel installiert. Wie können die Zeitbestimmungen im Geflecht der Texte wahrgenommen werden?

## 2. Pentateuchtexte zu Woche und Sabbat

Es ist angebracht, mit Ex 31,12-17 einzusteigen. Klaus Grünwaldt hat die Verse zu Recht als „Sabbat-Kompodium“ eingestuft.<sup>5</sup> Das Kompodium bündelt Aussagen und Motive zum Thema, die im Alten Testament und vor allem im Pentateuch vorkommen.

Ex 31: „12 Und JHWH sprach zu Mose folgendermaßen: 13 Und du sprich zu den Kindern Israels folgendermaßen:

Nur, meine Sabbate sollt ihr halten, denn er ist ein Zeichen zwischen mir und euch für eure Generationen, um zu erkennen, dass ich JHWH bin, der euch heiligt.

14 Und haltet den Sabbat, denn etwas Heiliges ist er für euch. Wer ihn profaniert, der soll gewiss getötet werden; denn jeder, der an ihm Werksarbeit verrichtet: Herausgeschnitten werde diese Person aus der Mitte ihrer Volksgemeinschaft. 15 Sechs Tage soll / mag Werksarbeit verrichtet werden, aber am siebten Tag ist Šabbat-Šabbātôn, etwas Heiliges für JHWH. Jeder, der Werksarbeit am Tag des Sabbats verrichtet, der soll gewiss getötet werden.

16 Und halten sollen die Kinder Israels den Sabbat, indem sie den Sabbat machen für ihre Generationen als ewigen Bund. 17 Zwischen mir und den Kindern Israels ist er ein Zeichen auf ewig, denn sechs Tage hat JHWH den Himmel und die Erde gemacht, aber am siebten Tag hat er aufgehört (שָׁבַת), und er hat so verschnauft (וַיִּנְפֹּשׁ).“

Das Kompodium besteht nach der Redeeinleitung aus drei Absätzen, die jeweils mit שָׁמַר und שָׁבַת (= den Sabbat halten) eingeleitet werden: Vers 13aβ.b, Verse 14-15 und Verse 16-17.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Grünwaldt, Exil, 179, lehnt sich an Köckert, Leben, 99 Anm. 108, an.

<sup>6</sup> Vgl. Hartenstein, Sabbat, 123. Für Jacob, Exodus, 842, korrespondiert die Verbindung von שָׁמַר und שָׁבַת mit den drei „Absätzen“, in welche „die Gottesrede ... zerfällt.“ Zum chiasmischen Aufbau des Textes Grünwaldt, Exil, 172; Köckert, Leben, 99

Das Augenmerk soll im Weiteren insbesondere auf das letzte Wort dieses Textes gerichtet werden. Es lautet וַיִּשְׁנָא: „Und er [= JHWH] verschnaufte.“ Denn diese Aussage ist originell. Im hebräischen Alten Testament wird nur hier davon gesprochen, dass Gott verschnaufte.

Wie kommt die Aussage innerhalb des Abschnittes in Ex 31 zu stehen? Die Verse 13 und 17 reden vom Halten des Sabbats als „Zeichen“.<sup>7</sup> Das Zeichen besteht zwischen JHWH und den Israeliten. Vers 13 stuft אֱלֹהִים als Erkennungszeichen ein. Erkannt<sup>8</sup> werden soll, dass JHWH die Israeliten in den Zustand der Heiligkeit<sup>9</sup> versetzt.<sup>10</sup> Im Heiligen sondert JHWH Israel aus und sich selbst zu.<sup>11</sup> Israels Zeitverhalten wird von Gott als Heiligendem künden.<sup>12</sup>

Das „Heiligen“ eröffnet im Text ein Gedankenfeld. In Vers 14 wird der Sabbat als etwas Heiliges für Israel ausgewiesen, in Vers 15 ähnlich mit demselben Wort קֹדֶשׁ als Heiliges für JHWH. Zugleich gehen die Verse 14-15 auf das Gegenteil zum Heilig-Gelten ein.<sup>13</sup> Die erste Formulierung hierzu ist bezeichnend. Sie spricht von denjenigen, die den Sabbat entweihen, und lautet:

mit Anm. 105; Negretti, *Giorno*, 226-227. Die Analysen des Chiasmus fallen im Detail unterschiedlich aus.

<sup>7</sup> Worauf sich der Singular הָיָה in Ex 31,13 bezieht, ist nicht sicher auszumachen (anders die Parallelen Ez 20,12.20). Nach Houtman, *Exodus*, 589-590, bezieht sich הָיָה auf „Sabbat“ im Plural zurück (mit Verweis auf KöSynt §251g). Ähnlich Baentsch, *Exodus*, 267; Dohmen, *Exodus*, 279; Wagner, *Profanität*, 105-107. Der Wechsel zwischen Singular und Plural kommt im Kompendium einige Male vor. Jakob, *Exodus* 843, geht von einem gezielten Wechsel vom Plural zum Singular aus. – Wäre der Sabbat schon für sich und ohne Einhaltung ein Zeichen? Kaum. Der Akzent in Ex 31,13-17 liegt darauf, das Halten des Sabbats einzuschärfen. – Einige Übersetzungen beziehen הָיָה auf den ganzen Satz „Haltet meine Sabbate“, so Noth, *Buch*, 197 (anders seine Erklärung); Grünwaldt, *Exil*, 170.179. Für Grünwaldt ist erst der „gehaltene“ Sabbat ein Zeichen (teilweise anders Grünwaldt, *Exil*, 170). Vgl. den Bezugstext in Gen 17,11 (hierzu Helfmeyer, אֱלֹהִים, 198-199).

<sup>8</sup> Ein Subjekt der Erkenntnis wird nicht expliziert. Für Grünwaldt, *Exil*, 179-180, soll alle Welt zur Erkenntnis kommen. Nach Wagner, *Profanität*, 106-107, hingegen werden nur die zur Erkenntnis kommen, die den Sabbat halten.

<sup>9</sup> Vgl. HALAT, 1004.

<sup>10</sup> Das Partizip besagt, dass JHWH stets die Kinder Israels heiligt; vgl. Grünwaldt, *Exil*, 180.

<sup>11</sup> Vgl. Wagner, *Profanität*, 95.

<sup>12</sup> Die Kinder Israels werden nicht erst dadurch heilig, dass sie den Sabbat halten. Der Sinn ist ein anderer. Indem die Israeliten den Sabbat begehen, wird erkannt, dass Gott sie heiligt; so mit Köckert, *Leben*, 100.

<sup>13</sup> Zum Gegensatz קֹדֶשׁ – חֵלָל vgl. Maass, *חֵלָל*, 572; Dommershausen, *חֵלָל*, 980; Kornfeld / Ringgren, *קֹדֶשׁ*, 1185.



„welche ihn [= den Sabbat] profanieren ...“ (מְחַלְלִים). Erst danach entfalten zwei Formulierungen, worin dieses Profanieren besteht: Es geschieht durch Arbeiten. So heißt es in Vers 14 parallel zum Profanieren: „Jeder, der an ihm [= dem Sabbat] Werksarbeit verrichtet“, und in Vers 15: „Jeder, der Werksarbeit am Tag des Sabbats verrichtet ...“<sup>14</sup>.

Eine neue Information in Vers 16 besteht darin, dass das Begehen des Sabbats als „ewiger Bund“ verstanden wird. Daran angelehnt erweitert Vers 17 die Dimension des Zeichens. Nun erscheint es „auf ewig“ angelegt. Zeichen und Bund werden so in Bezug auf den Sabbat parallelisiert.

Die letzte Begründung für Israels Zeitverhalten in Vers 17 greift Vers 15 auf, der die Woche und ihre Struktur entfaltet hatte: „Sechs Tage lang ... aber an dem siebenten Tag“. An diese Zeitstruktur hatte sich JHWH selbst bei seinem einmaligen Werk, bei der Erschaffung des Kosmos, gehalten. Israel folgt so dem Vorbild des Schöpfers.<sup>15</sup>

Die Todesdrohungen in den Versen 14 und 15 sind vom Duktus des Kompendiums her zu verstehen. Die Drohungen beziehen sich auf den Fall, dass der Sabbat nicht gehalten wird. Deutlich ergeht darüber Gottes Urteil. Aber keine der drei Formulierungen entfaltet, wer einen entsprechenden Delinquenten zu töten habe. Passivische Konstruktionen blenden ein entsprechendes logisches Subjekt aus. So heißt es: „wird getötet“, „wird herausgeschnitten“ und abermals „wird getötet“. Ebenso bleibt der Text stumm zum Verfahren, welches die Fälle rechtlich prüft.<sup>16</sup> Mit Thomas Hieke<sup>17</sup> darf man annehmen, dass ein solches Fehlen von Angaben kein Versehen ist. Straf- und Vollzugsverfahren kommen vermutlich absichtlich nicht in den Blick.

<sup>14</sup> Die Überlegungen von Wagner, Profanität, 93-98, gehen dahin, dass שָׁקַט in diesem Text den Sabbat nicht auf den Kult oder eine bestimmte Gottesdienstveranstaltung beziehe. Vielmehr gehe es darum, dass die Zeitsequenz „Sabbat“ Gottes Eigentum sei. Dieses Eigentum hätten die Kinder Israels durch Nichtstun zu respektieren. Sie dürften deshalb den „siebten Tag“ nicht für Arbeit nutzen. – Zu anderen Texten, in denen zum Sabbat Opfer, Kult usw. gehören, vgl. Hartenstein, Sabbat, 126-130; Kratz, Sabbat, 354-355.

<sup>15</sup> Auf den Kontext in Ex 25-31 und 35-40 bezogen, gilt dies selbst für die Zeit, während der am Sinai das Heiligtum für JHWH hergestellt wird. Vgl. Jacob, Exodus, 841.

<sup>16</sup> Vgl. den ähnlichen, aber auch anders gelagerten Fall in Num 15,32-36. Dort fällt JHWH selbst über einen konkreten Delinquenten, der am Sabbat Holz sammelte, das Urteil und bestimmt die, welche das Urteil vollstrecken (Num 15,35). „Mose, Aron und die ganze Gemeinde“ (Num 15,34) werden bei diesem Fall nicht von sich aus tätig.

<sup>17</sup> Hieke, Testament, 349-374.

Wie an einigen anderen Stellen im Alten Testament geht es auch in Ex 31 primär um die Brandmarkung von Tatbeständen, die auf keinen Fall vorkommen dürfen. Nach Ex 31 darf es keinesfalls passieren, dass die Beziehung und die Interaktion zwischen JHWH und Israel unterlaufen werden. Beziehung und Interaktionen realisieren sich im Zeitverhalten. Ohne dieses Zeitverhalten würde ein Kind Israels nicht Israel<sup>18</sup> repräsentieren, und JHWH mit seinem Einsatz könnte nicht erkannt werden (Ex 31,13).

Das Kompendium Ex 31 verwendet prominente Theologumena wie die „Gotteserkenntnis“, den „Bund“ und sein „Zeichen“. Ausgerechnet solch ein Text endet nun mit einer Notiz, die gewöhnlich als „anstößige[r]“<sup>19</sup> Anthropomorphismus kommentiert wird. Der biblische Gott werde menschenförmig dargestellt: „Er verschnaufte“ (וַיִּנְפֹשׁ).

Das Verb „verschnaufen“ kommt nur dreimal im hebräischen Alten Testament vor.<sup>20</sup> 2Sam 16,14 zeigt, in welchem Sinne das Verb zu verstehen ist. David und seine Leute fliehen vor Absalom zum Jordan.<sup>21</sup> Dort kommen sie ermattet (עֵיפִים) an. Von David heißt es dann: „Dort verschnaufte er“ (וַיִּנְפֹשׁ שָׁם). Ex 31,17 schreibt nun solch ein Wieder-Zu-Atem-Kommen nach einer Ermattung Gott zu.

Hans Walter Wolff sprach eine verbreitete Sichtweise zum Anthropomorphismus in Ex 31,17 aus. Der Schöpfergott hat sich während der sechs Tage verausgabt: „... er *muß* ruhen, er hat sich in seinem Schöpfungswerk erschöpft.“<sup>22</sup>

Bei solch einer Auslegung muss man nicht stehen bleiben. Jedenfalls dann nicht, wenn man das Gespräch von Texten untereinander beachtet. Der letzte Satz in Ex 31,17 ruft als Bezugstext Ex 23,12 wach. Nur dort ist im Pentateuch noch einmal von „verschnaufen“ die Rede. Der jeweilige Zusammenhang ist vergleichbar. Zwar taucht in Ex 23,12 der Begriff Sabbat nicht auf. Doch es geht ebenso um die Woche mit sechs Tagen Tätigsein und dessen Aufhören am siebten Tag.

Ex 23: „12 Sechs Tage sollst / magst du deine Arbeit verrichten, aber am siebten Tag sollst du aufhören (תִּשְׁבֹּת), damit dein Rind und dein Esel ruhen (יָנוּחוּ) und der Sohn deiner Sklavin und der Fremde verschnaufen (וַיִּנְפֹשׁ).“

<sup>18</sup> Vgl. den Begriff עַם in 31,14.

<sup>19</sup> So Köckert, *Leben*, 101 Anm. 118; siehe auch unten Anm. 81.

<sup>20</sup> Beim Verb handelt sich wahrscheinlich um eine Denomination von נָפַח (= Kehle, Hals, Atem); siehe Westermann, נָפַח, 71-72. Vgl. das akkadische napāšu(m); hierzu AHw 736-737.

<sup>21</sup> Hierzu Hertzberg, *Samuelbücher*, 285; Stolz, *Buch*, 256.

<sup>22</sup> Wolff, *Anthropologie*, 129 [Hervorhebung im Text].



Während das Kompendium Ex 31 Israel als eine Größe im Blick hat, setzt Ex 23,12 eine soziale Schichtung innerhalb Israels voraus. In Ex 23,12<sup>23</sup> wird ein freier Israelit angeredet, der über Besitz und Sklaven verfügt und von dem Fremde abhängig sind.

Entsprechend ist auch der Gedankengang in der Wochenregelung Ex 23,12 aufgebaut, den man in Anlehnung an Walter Groß<sup>24</sup> so beschreiben kann: Ex 23,12a weist den angeredeten Israeliten an, dass er sechs Tage lang arbeiten kann oder soll, aber am siebten Tag damit aufhören muss. Ex 23,12b unterbreitet dazu die „Zweckbestimmung“. Diese Bestimmung expliziert nicht, ob und wenn ja, wie das Arbeitsverbot dem freien Israeliten zugute kommt. Ausdrücklich zugute kommen soll das Verbot im ersten Satz von Ex 23,12b „Rind und Esel“, indem sie ruhen können. Im zweiten Satz bestehen die entfalteten Nutznießer aus „sozial und juristisch benachteiligte[n] Personen“. Neben dem Fremden wird der „Sohn deiner Sklavin“ genannt. Dieser Sohn ist „der hausgeborene echte Sklave“. Er ist „zuunterst der sozialen Stufenleiter ... angesiedelt“, „noch weit unter dem Schuldklaven“.

Somit wird einem Israeliten in der Wochenregelung geboten, seinen Dienenden und Schutzbefohlenen eine Auszeit zu ermöglichen. Letztere sind es nun, die dabei „verschnaufen“ können: שְׁנִיף.

Was ergibt sich nun aus diesen Beobachtungen für das Miteinander der Texte in Ex 23 und Ex 31? Beim Verschnaufen JHWHs in Ex 31,17 kann das Aufatmen des Sklaven und des Fremden von Ex 23,13 mitgehört werden. In diesem Fall verwandelt sich der Charakter der Darstellung in Ex 31,17: In ihr geht es dann nicht mehr isoliert und beziehungslos um das Verhalten JHWHs. Ex 31,17 besagt dann auch nicht einfach, dass sich Gott bei der Ersterschaffung des Kosmos bereits an ein Zeitverhalten gehalten hat, das sich Israel dann später in der Wochen- und Sabbatordnung zu eigen machen soll (vgl. Ex 16.20 usw.). Vielmehr kommt nun auch eine eigene Bezogenheit des Weltenschöpfers zu den sozial und rechtlich Niedrigstehenden innerhalb seines besonderen Volkes zu Gehör, das er heiligt.

<sup>23</sup> Ex 23,12 ist mit der Regelung zum Brachjahr in Ex 23,10-11 verwoben; so mit Dohmen, Exodus, 186. Die Rhythmen sind ähnlich: Sechs Jahre mit Aussaat und Ernte werden von einem siebten Jahr mit Brache abgelöst. Was im siebten Jahr dennoch wächst, werden Arme und Tiere nutzen. Diese „Armen des Volkes“ und „Tiere des Feldes“ in der Brachjahrregelung korrespondieren mit den Haustieren sowie mit dem Sklaven und Fremden am Ende der Wochenregelung in Ex 23,12b. Die Genannten werden in chiasmischer Abfolge erwähnt; so Sarna, Exodus, 144. Aus dem Aufbau in Ex 23,10-12 ergibt sich, dass die Regelungen gezielt diese Mitwelten des angeredeten Israeliten in Blick nehmen.

<sup>24</sup> Die in diesem Absatz folgenden Zitate stammen aus Groß, Sabbat, 93-94.

Diese Lesart wird beim Anthropomorphismus in Ex 31,17 nicht mehr nur assoziieren können, dass der Schöpfer nach sechs Tagen ermattet war. Der Anthropomorphismus wird zuerst und primär als schöpfungstheologische Verankerung des Rechtes vernommen, das selbst Sklaven und Fremden zusteht.<sup>25</sup> Für ihr erst viel späteres Zu-Atem-Kommen hatte JHWH bereits direkt nach der Schöpfung ein Zeitfenster dazu benutzt, dieses Luftholen vorzuprägen und chronometrisch zu platzieren.

Das Miteinander der zwei Texte dürfte auch den Sinn von Ex 23,12 erweitern. Erinnert sich eine Lektüre von Ex 31,17 an den Vers Ex 23,12 zurück, erscheint die Rolle des angesprochenen einzelnen Israeliten in neuem Licht. Die exegetische Tradition sprach in Bezug auf das wöchentliche Zeitverhalten im Pentateuch von einer imitatio dei, einer Nachahmung Gottes.<sup>26</sup> Das bedarf hier der Präzisierung. Die Kombination der Verben „aufhören“ und „verschnaufen“ im Kompendium und in Ex 23,12 ist zu beachten. Hört der angesprochene Israelit an siebten Tagen mit seinem Tun auf: הַשְׁבֹּתָ (Ex 23,12), so imitiert er selbst JHWHs Aufhören nach der Schöpfung: שָׁבַתָּ (Ex 31,17). Damit richtet dieser Israelit es ein, dass von ihm Abhängige das Durchatmen des Schöpfers nachahmen können. Die imitatio dei besteht hier somit in Zweierlei: zum einen selbst wie Gott zu handeln und zum anderen ein Verhalten wie Gott Dritten zu ermöglichen.

In Ex 23,12 ist die Aufmerksamkeit noch einmal auf die Aussage über Rind und Esel zu richten. Zu ihnen heißt es, dass sie ruhen: נִינְיָ. Zur Verwendung dieses Verbuns נִינְיָ im Qal lassen sich vergleichbare Beobachtungen machen wie zum Verb „verschnaufen“. Ein Bezugstext von Ex 23,12 ist zweifelsohne das Sabbatgebot des ersten Dekaloges Ex 20,8-11. Dort kam נִינְיָ (= ruhen) das letzte Mal vor (Ex 20,11).

Ex 20: „8 Gedenke des Tages des Sabbats, um ihn zu heiligen. 9 Sechs Tage sollst / magst du dienen und jegliche deiner Werksarbeit verrichten, 10 aber der siebte Tag ist Sabbat für JHWH, deinen Gott. Nicht sollst du irgendeine Werksarbeit verrichten: du und dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin und dein Vieh und dein Fremder, der innerhalb deiner Tore (weilt). 11 Denn sechs Tage machte JHWH den Himmel und die Erde, das Meer und alles, was in ihnen ist; aber er ruhte (נִינְיָ) am siebten Tag. Deshalb hat JHWH den Tag des Sabbats gesegnet und ihn geheiligt.“

Einige Bausteine des dekalogischen Gebotes kennt auch das Sabbatkompendium. Ähnlich wie in Ex 31 werden auch im Dekalog zweimal die sechs gleichförmigen Tage vom besonderen siebten Tag abgehoben: zunächst bei der

<sup>25</sup> Vgl. Köckert, *Leben*, 101-102.

<sup>26</sup> Vgl. Hartenstein, *Sabbat*, 125-126.



inhaltlichen Entfaltung des Gebotes in Ex 20,9-10 (vgl. Ex 31,15); dann bei seiner Begründung in Ex 20,11, welche wie Ex 31,17 die Schöpfung erinnert.

Wichtig für das Miteinander der Texte ist die Tatsache, dass in Ex 20,11 das Verb „ruhen“ in der Darstellung des Schöpfers auftaucht:  $\text{וַיָּנַח}$ , „und er ruhte“ am siebten Tag. So wird es möglich, dass auch bei der späteren Nennung des Ruhens der Haus- und Nutztiere am siebten Tag in Ex 23,12 schillernd das Ruhens des Schöpfers an diesem Tag mitgehört werden kann. Kommt dieser intertextuelle Bezug hinzu, erweitert sich der schöpfungstheologische Beiklang in der Zweckbestimmung von Ex 23,12b. Nicht nur das „verschmaufen“ der Niedrigstehenden war vom Schöpfer für den siebten Tag vorgeprägt, sondern auch das „ruhen“ von Rind und Esel. „Ruhens“ und „verschmaufen“ tauchen in den drei erwähnten Texten in paralleler Abfolge auf: Ex 20,11  $\text{וַיָּנַח}$  – Ex 23,12  $\text{וַיִּנְחֹם} / \text{וַיִּנְחֹם}$  – Ex 31,17  $\text{וַיִּנְחֹם}$ .

Sieht man von Gen 1 ab, so finden sich im Pentateuch schöpfungstheologische Begründungen des Sabbats nur im ersten Dekalog Ex 20 und im Sabbatkompendium Ex 31. Dazwischen geht allein das Bundesbuch in Ex 23,12 auf die Woche sowie ihre Arbeitszeit und Auszeit ein. Von der Themenkombination Wochenstruktur und Schöpfung doppelt flankiert, dürfte Ex 23,12 als deren Echokammer wahrzunehmen sein. Das nicht verbal ausformulierte Echo in Ex 23,12 kann bei aufmerksamer Lektüre in etwa so klingen: Der Schöpfer ruhte und verschmaufte am siebten Tag unter anderem, damit durch ‚dein‘ Zeitverhalten als Israelit am siebten Tag ‚dein Rind und dein Esel ausruhen und der Sohn deiner Sklavin und der Fremde verschmaufen“.

Auch innerhalb des Dekalogggebotes ist das Moment der Nachahmung Gottes offenkundig. Diese wird von der Struktur des Textes betont.<sup>27</sup> Seine inneren Rahmenteile bestehen in den gerade erwähnten Tagesangaben und deren inhaltlicher Füllung. So folgt der Israelit dem Zeitmanagement seines Gottes bei der Schöpfung. In den äußeren Rahmenteilern, in den Versen 8 und 11 findet sich das „heiligen“ ( $\text{קִדַּשׁ}$  im Piel). Der Israelit wird des Sabbats gedenken, „um ihn zu heiligen“, und so dem Schöpfer beim Sabbat folgen, der „ihn geheiligt hat“.

Das Zentrum des Gebotes bildet Ex 20,10b, also das ausformulierte Arbeitsverbot und die Liste derer, die das Verbot einzuhalten haben. Die Liste ist durch Syndese und Asyndese zweigeteilt.<sup>28</sup> Auf der einen Seite stehen drei Glieder – der Israelit und seine Kinder: „du und dein Sohn und deine Tochter“. Auf der anderen Seite erscheinen vier Glieder, und zwar die vom freien Israeliten Abhängigen – seine Dienenden und Schutzbefohlenen: „dein Sklave und deine Sklavin und dein Vieh und dein Fremder ...“. Die unterschiedlichen

<sup>27</sup> Hierzu Markl, Dekalog, 113.

<sup>28</sup> Vgl. Bartelmus, Sabbat, 177; Markl, Dekalog, 115 Anm. 422.

Gruppen werden nicht beim Gedanken an die Arbeit eingeblendet, sondern erst beim geforderten Nichtstun. Beim Nichtstun gibt es selbstredend kein Zu-Diensten-Sein. Die zwei Gruppen muten zumindest in dieser Beziehung gleichgestellt an.

Die beschriebene Liste aus dem Dekalog kann später in Vers Ex 23,12 und seiner Zweckbestimmung auf eigene Weise nachklingen. Denn die Zweckbestimmung nennt vier Glieder und bleibt dabei auf Seiten der sozial und rechtlich abhängigen Vierergruppe aus der dekalogischen Liste. Rind und Esel stehen nun exemplarisch für das Vieh im Dekalog (vgl. Dtn 5,14), statt Sklave und Sklavin ist jetzt der Sohn der Sklavin genannt; der Fremde wird wieder zuletzt erwähnt.

So kommt es durch den zweiten Text zu einer Verstärkung des sozialen Akzentes und einer Vertiefung des Respekts vor Tieren. Vom Dekalog zum Bundesbuch schreitend nimmt sich das folgendermaßen aus: Das eher unspektakuläre Gleichwerden im Hausstand beim Nichtstun wird in ein ausdrückliches Zugute-Kommen der zeitlichen Regelung für Abhängige sowie für Nutztiere überführt. Man kann so Ex 23,12 als pointierte Modifikation des Dekaloges hören. Von dessen Gleichmachen wird zum geforderten Einräumen schöpfungstheologischer Wohltaten durch einen Israeliten übergeleitet.

Es hat es sich bisher gelohnt, auf Gottes Vorabbilden und dessen Nachgestaltung in Israel zu achten und sich dabei auf Ausdrücke zu konzentrieren, die auf Gott und Stände in Israel sowie auf Tiere angewandt werden. Ein ähnliches Phänomen begegnet im Ausdruck „Werksarbeit verrichten“, dem nun die Aufmerksamkeit gelten soll: מְלָאכָה mit עֲשָׂה.<sup>29</sup>

Die Wendung „Werksarbeit verrichten“ steht dreimal im Sabbatkompendium (Ex 31,14-15) und zweimal im Dekalog (Ex 20,9-10), um auszusprechen, was sechs Tage erlaubt, aber am siebten Tag verboten ist. Parallel dazu wird angegeben, wie viel Zeit der Schöpfer für die Schaffung (עֲשָׂה) des Kosmos verwendete (Ex 31,17 und Ex 20,11).

Den Bezugstext hierzu bieten aus der ersten Schöpfungsdarstellung die Verse Gen 2,1-3<sup>30</sup>, die u.a. den siebten Tag nach der Schöpfung beschreiben.

Gen 2: „1 Und so wurden Himmel und Erde und all ihr Heer vollendet. 2 Und Gott vollendete am siebten Tag seine Werksarbeit, die er verrichtet hatte, und er hörte am siebten Tag mit all seiner Werksarbeit auf, die er verrichtet hatte. 3 Und Gott segnete den siebten Tag und heiligte ihn. Denn an ihm hörte er mit all seiner Werksarbeit auf, die Gott schuf, um zu verrichten.“

<sup>29</sup> Die Übersetzung von מְלָאכָה mit „Werksarbeit“ ist von Grünwaldt, Exil, 159 mit Anm. 12, übernommen und dient hier einem Wiedererkennungseffekt in den Texten.

<sup>30</sup> Zu Gen 2,1-3 vgl. Popović, Day, 633-653.



Die Verse Gen 2,1-3 setzen nicht den Begriff Sabbat ein. Der Sabbat ist im Pentateuch allein eine Angelegenheit für Israel.<sup>31</sup> Die Urgeschichte redet noch über jeden Menschen ohne ethnische Spezifizierung. Dennoch sind die beiden Verse Gen 2,2-3 mit einer Sabbat-Terminologie „gesättigt“.<sup>32</sup> So begegnen aus den besprochenen Texten die Verben „aufhören“ (Ex 23,12; 31,17), „segnen“ (Ex 20,11) und „heiligen“ (Ex 20,8.11).<sup>33</sup>

Für das Miteinander der Texte im Pentateuch ist es von Bedeutung, dass nun der Ausdruck „Werksarbeit verrichten“ auf Gott angewandt wird.<sup>34</sup> Der Ausdruck taucht in Gen 2,2-3 zum ersten Mal auf und macht erst im Nachhinein klar,<sup>35</sup> wie man Gottes sechstägiges Wirken an der Schöpfung in Gen 1 auch beschreiben kann. Damit kann eine Lektüre späterhin in Ex 20 und Ex 31 bei Israels Werksarbeit während der Woche das sechs Tage andauernde Arbeiten Gottes an der Schöpfung aus Gen 1-2 mithören. Das lässt sich als ein weiteres Signal für das beobachtete Wechselspiel zwischen Gott und Israeliten verstehen. Doch das Wechselspiel gestaltet sich diesmal komplex. Die Komplexität ist in zwei Schritten anzudeuten:

a. Die kurzen Erwähnungen der Schöpfung in Ex 20,11 und Ex 31,17 für sich genommen könnten den Eindruck erwecken, dass sich Gott bei seinem Schöpfungswerk den Sequenzen von sechs Tagen und einem siebten Tag untergeordnet hat und er gleichsam einer externen Satzung unterlag.<sup>36</sup> Solchem eventuellen Eindruck in Ex 20 und Ex 31 entzieht Gen 1 die Grundlage. Das wird schon beim ersten Werk Gottes in Gen 1,3-5 deutlich:

Gen 1: „3 Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es wurde Licht. 4 Und Gott sah das Licht, dass es gut war. Und Gott schied zwischen dem Licht und der Finsternis. 5 Und Gott nannte das Licht Tag, und die Finsternis nannte er Nacht. Und es wurde Abend, und es wurde Morgen: ein Tag.“

<sup>31</sup> Siehe hierzu Waschke, Sabbatgebote, 14; 21.

<sup>32</sup> So Köckert, *Leben*, 136 mit Anm. 93, dort auch die hier nicht erwähnten Belegstellen.

<sup>33</sup> Anders wird das Verb „heiligen“ in Ex 31,13 verwendet (siehe oben).

<sup>34</sup> Die Worte עָשָׂה und מְלָאכָה sind in Gen 2,2 syntaktisch anders gesetzt. Das Verb „verrichten“ steht dort stets im Relativsatz. Zweimal hebt ein Suffix hervor, dass es Gottes Arbeit war, von der berichtet wird. Der Akzent liegt auf „(all) seiner (!) Werksarbeit, die er verrichtet hatte“. Der Unterschied wird deutlich, wenn man beachtet, wie der Nachhall darauf in Ex 20,9 beginnt. Einem Israeliten wird für die Woche eingeräumt: „Du magst verrichten all deine (!) Werksarbeit.“ Zu Gen 2,3b siehe unten Anm. 54.

<sup>35</sup> Vgl. Jacob, *Genesis*, 64.

<sup>36</sup> So z.B. Dohmen, *Exodus*, 119.

Gott erschafft als Erstes „Licht“ und befindet es für gut (Gen 1,3-4a).<sup>37</sup> Gott scheidet dann das Licht von der Finsternis (Gen 1,4b) des Chaoszustandes (Gen 1,2). Wie in Gen 1,5 die Benennungen und die Zählformel zeigen, zielt die Scheidung nicht auf eine lokale Trennung: dort Licht, hier Finsternis (Gen 1,4b). Die Trennung bewirkt vielmehr einen Wechsel.<sup>38</sup> Aus dem Wechsel von dunkler Nacht und lichtem Tag wird ein voller Tag: erst Licht, dann Finsternis (Gen 1,5). Die Zählformel in Gen 1,5 verwendet nicht die Ordinalia „erster Tag“, sondern die Kardinalia „ein Tag“. <sup>39</sup> Dieser „eine Tag“ wird selbstredend iterativ gedacht. Seine Iteration kann dann im Folgenden in Gen 1 gezählt werden. Die Iteration wird so zur Bezugsgröße, alle weiteren Schöpfungswerke Gottes mit Hilfe der Ordinalia „zweiter“ bis „(der) siebte(r)“ Tag einzuordnen.

Jüngere Auslegungen sprechen beim ersten Werk Gottes von der ermöglichten Zeit<sup>40</sup> oder von der erschaffenen Zeit<sup>41</sup>. Diese Auslegungen lassen sich präzisieren. Gen 1 kennt keinen abstrakten Begriff „Zeit“. Zur angemessenen Interpretation lassen sich die Arbeiten des Soziologen Norbert Elias heranziehen.<sup>42</sup> Nach Elias stellt unser Wort „Zeit“ ein Symbol für ein altes Phänomen dar.<sup>43</sup> Das Symbol stehe für eine „Beziehung“, die zwischen einer regelmäßigen Wandlung und weiteren Geschehensabläufen hergestellt wird. Demnach fertigt der Schöpfer mit dem Tag eine regelmäßige Wandlung, die zum Maßstab und Bezugsrahmen für sein weiteres Schaffen und Verhalten erhoben wird.<sup>44</sup> In diesem eingeschränkten Sinn lässt sich von der Ermöglichung der Zeit durch den Schöpfer sprechen.

Gen 1-2 übermalt sodann die Eintönigkeit der regelmäßigen Wandlung „Tag“ und zeichnet ihr einen Rhythmus ein. Das deutet sich schon beim sechsten Tag an. Gott begutachtet nicht mehr wie zuvor ein einzelnes seiner Werke, sondern „alles, was er geschaffen hatte“ (Gen 1,31). Während sich einzelne

<sup>37</sup> Die Forschung stand lange vor der Frage, warum in Gen 1 das Licht vor den Lichtquellen, vor Sonne und Mond erschaffen wird (Gen 1,14-19). Das Licht sei als eigenständige „feinste Materie“ angesehen worden; siehe Ruppert, Genesis, 68, mit Verweis auf Ijob 38,19-20; hierzu die ältere Literatur bei Steck, Schöpfungsbericht, 112-113 Anm. 447, 161 Anm. 683, 173 Anm. 735. Eine seit langem akzeptierte Antwort setzt daran an, dass Gott das erschaffene Licht sogleich in eine Funktion einspannt; vgl. Steck, Schöpfungsbericht, 158-177.

<sup>38</sup> Hierzu Jacob, Genesis, 33-34.

<sup>39</sup> Vgl. Willi-Plein, Zeit, 154.

<sup>40</sup> So Seebass, Genesis, 67-68.

<sup>41</sup> So Dohmen, Exodus, 118.

<sup>42</sup> Elias, Zeit.

<sup>43</sup> Vgl. Elias, Zeit, 23.

<sup>44</sup> Vgl. hierzu Jacob, Genesis, 33.



Erschaffungen als „gut“ ausnahmen, nimmt sich sein Gesamtwerk als „sehr gut“ aus. Eine Art Abschluss ist damit erreicht. Doch dieser erste Abschluss reicht nicht aus. Ein zweiter Abschluss kommt hinzu.<sup>45</sup>

Zu diesem Zwecke lässt Gen 2,1-3 die bisherige Formelhaftigkeit beiseite und signalisiert so der Lektüre zusätzlich das Außerordentliche des „siebten Tages“. Der Vers Gen 2,1 als Rückbezug gelesen hebt heraus, dass dem Gesamtwerk Gottes „nichts mehr“ fehlt.<sup>46</sup> In der Art der bisherigen Erschaffungen hat Gott nichts mehr zu tun.<sup>47</sup> Entsprechend kennzeichnen die Verse Gen 2,2-3 Gott zweimal als „am siebten Tag“ mit seiner Arbeit Aufhörenden<sup>48</sup> (Gen 2,2b; „an ihm“ Gen 2,3b). Nur dieser Tag des Aufhörens wird direkt als Gottes Objekt, als Gegenstand seines Vorgehens ausgewiesen (Gen 2,3a). Gott segnet den siebten Tag und gibt ihm so Fortbestand. Der Segen ist in Einheit mit Gottes „heiligen“ zu verstehen.<sup>49</sup> Gott heiligt diesen siebten Tag und ordnet ihn sich selbst fortlaufend zu. Auf diese Weise erscheint Gott als Rhythmisierer derjenigen Zeit, die er als Schöpfer selbst ermöglicht hat.

Gen 1-2 gibt damit als Bezugstext den späteren Erwähnungen der Schöpfung in Ex 20 und Ex 31, die auf die Woche und den Sabbat eingehen, ein Vorzeichen und legt ihnen somit ein Vorverständnis nahe. Demnach unterlag der Schöpfer beim Erstellen des Kosmos nicht extern vorgegeben Zeitsequenzen und befolgte sie deshalb. Der Schöpfer hat vielmehr selbst die Woche mit ihrem außerordentlichen Tag grundgelegt und geformt. Israel spielt damit in seinem Zeitverhalten die *schöpferische Zeitgestaltung* Gottes nach.

b. Damit verbunden etabliert der Textzusammenhang im Pentateuch einen markanten Unterschied zwischen dem Aufhören des Schöpfers mit seiner Werksarbeit und dem Aufhören der Israeliten an siebten Tagen mit ihrer Werksarbeit. Der erwähnte Vers Gen 2,1 ist auch vorausbezogen auf die folgenden Verse zu lesen. Gen 2,1 hebt – wie angedeutet – die Tatsache hervor, dass die Schöpfung des Kosmos abgeschlossen ist. Das besagt das Pual וַיִּכְלֶה: „Vollendet wurden Himmel und Erde ...“<sup>50</sup>. Gen 2,2a führt dann weiter aus, dass der

<sup>45</sup> Sowohl in Bezug auf den sechsten als auch in Bezug auf den siebten Tag steht der Artikel. Das bewirkt eine dezente Verknüpfung beider Tage der Beschließungen, die sich ansonsten in der Darstellung recht unterschiedlich ausnehmen.

<sup>46</sup> Vgl. Jacob, Genesis, 64.

<sup>47</sup> So Seebass, Genesis, 87.

<sup>48</sup> Zum Verb שָׁבַת in Gen 2,2-3 Bartelmus, Sabbat, 163 Anm. 12; vgl. Hartenstein, Sabbat, 107.

<sup>49</sup> So Jacob, Genesis, 67; Steck, Schöpfungsbericht, 194-195.

<sup>50</sup> GK § 111k: Gen 2,1 sei „abschließende Zusammenfassung eines vorangegangenen Berichts.“ Schmidt, Schöpfungsgeschichte, 154, übersetzt: „So wurden vollendet ...“ Hingegen Jacob, Genesis, 64: „So waren vollendet ...“

Schöpfer selbst zudem noch eine Vollendung am siebten Tag vollzieht<sup>51</sup> – und zwar die seiner Werksarbeit. Das besagt das Piel וַיִּכְבֵּל: „Und Gott vollendete seine Werksarbeit ...“ In Gen 2,2a und Gen 2,2b sind aufgrund des Satzbaus Gottes „vollenden“ und sein „aufhören“ als eine Einheit anzusehen.<sup>52</sup> Gottes Aufhören mit „seiner“ Werksarbeit steht damit unter dem Signum ihrer Vollendung nach der Vollendung der Schöpfung.

Dieses Signum – Aufhören mit einer Vollendung – bleibt in den Textzusammenhängen das Proprium des Schöpfers. Das Verb „vollenden“ (כָּלָה) von Gen 2 kehrt in den Pentateuchtexten zu Wochenrhythmus und Sabbat nicht mehr wieder,<sup>53</sup> geschweige denn in Bezug auf Israels Werksarbeit. Israel wird stattdessen in der Logik der Texte an jedem ersten Tag der Woche die מְלָאכָה fortsetzen, mit der es am letzten sechsten Tag geendet hat. Aufhören ist damit nicht gleich Aufhören. Die Form, wie der Schöpfer aufhörte, hat bei unserem Thema ihre Unnachahmlichkeit.<sup>54</sup> Israel kann bezüglich der Werksarbeit in diesem Punkt Gott nicht nachahmen. Der Schöpfer *vollendete* seine kreative Arbeit am ersten siebten Tag. Israeliten hingegen *unterbrechen* nur ihre Werksarbeit im Wochenzyklus.<sup>55</sup>

Zugleich aber führt das im Pentateuchfaden zu einer schöpfungstheologischen Verhältnisbestimmung. Israels Zeitverhalten lebt so von dem Mehrwert in Gottes Aufhören, den Gott neben und zugleich in die fertige Schöpfung gelegt hat.<sup>56</sup>

<sup>51</sup> Oder Gott deklariert eine Vollendung; vgl. Ruppert, Genesis, 99.

<sup>52</sup> So Jacob, Genesis, 65.67. Steck, Schöpfungsbericht, 194, versteht das Verhältnis der Sätze „modal“. Kritik zu Steck kam von Seebass, Genesis, 88.

<sup>53</sup> Vgl. hierzu Millard, Genesis, 126, der Gen 2,1-3 und Ex 20,11 vergleicht. Das Verb „vollenden“ (כָּלָה) spielt jedoch auch beim Anfertigen des Heiligtums am Sinai eine Rolle; vgl. hierzu Janowski, Tempel, 232-240.

<sup>54</sup> Die „geschraubte[r]“ Formulierung (so Schmidt, Schöpfungsgeschichte, 156 Anm. 5) in Gen 2,3b wäre nach Knauf, Arbeit 27, so zu übersetzen: „denn an ihm [dem siebten Tag] hatte er [Elohim] (zum ersten Mal) von all seiner Arbeit geruht, die er geschaffen hat, um sie auszuführen (לַעֲשׂוֹת).“ Diese Aussage sei nach Knauf sowohl retrospektiv als auch prospektiv zu verstehen; mit dem Schöpfungssabbat setze sich Gott noch nicht zur Ruhe; er habe in der Geschichte noch sein „Tun“ auszuführen. – Davon abgesehen wird in Gen 2,2a,b durch gleichlautende Relativsätze mit dem Perfekt sicher gestellt, dass Gottes „Arbeit“ zunächst das Sechs-Tage-Werk meint: „(von) (all) seine(r) Werksarbeit, die er vollbracht hatte (אֲשֶׁר עָשָׂה).“

<sup>55</sup> Vgl. Köckert, Leben, 138.

<sup>56</sup> Der siebte Tag mit Gottes Vollenden und Aufhören ist der erste volle Tag des Menschen, der am sechsten Tag erschaffen wurde und Aufträge für die Schöpfung bekam; vgl. hierzu Meinhold, Menschsein, 16.



Dieses Wochen-Sabbat-Konzept mit schöpfungstheologischer Grundlegung hat im Pentateuch weitere Eigentümlichkeiten. Eine ergibt sich aus den Erzähltechniken des Pentateuch. Was es mit der Schöpfung und ihrer Zeitstruktur auf sich hat, bleibt weite Textpassagen nach Gen 1-2 allein das Wissen der Lesenden. In der erzählten Fabel hält sich zunächst niemand an den Rhythmus von Arbeit und Auszeit. Auch die ersten Repräsentanten Israels nicht. Die Form der Schöpfung – und das, was diese Form für das Zeitverhalten bedeuten kann – lässt sich in der erzählten Welt nicht erkennen oder erschließen. Erst in Ex 16<sup>57</sup> drängt Gott durch das Mannawunder Israel dazu, die Wochenstruktur und den Sabbat zu erkennen und zu befolgen. Sechs Tage lang kann Israel in der Wüste die Mannaspise sammeln, jedoch nicht am siebten Tag. Dafür steht am sechsten Tag so viel Manna zur Verfügung, dass es noch für den Sabbat zur Ernährung reicht. In der erzählten Welt von Ex 16 aber, bei den Kindern Israels, bei Mose und Aaron, wird nichts von der Schöpfungsdimension der Zeitstruktur bekannt. Nur für den Leseprozess rufen textliche Anklänge in Ex 16 einen Bezug zur Schöpfung wach.<sup>58</sup>

Eine entscheidende Frage besteht nun darin, wieweit in den Pentateuch hinein das bisher nachgezeichnete Wochen-Sabbat-Konzept für die Lesenden präsent sein kann. Setzen Texte für den Leseprozess Signale, den bisher skizzierten schöpfungstheologischen Faden zwischen Gen 1 und Ex 31 in einem noch weiterreichenden Bogen zu verfolgen? Einem möglichen weiterreichenden Bogen wird jetzt in einem letzten Beispiel nachgegangen. Das Beispiel überspringt Texte zum Thema Woche und Sabbat in den Büchern Exodus, Levitikus und Numeri, bezieht dafür aber die letzte Erwähnung des Sabbats im Pentateuch ein: das Sabbatgebot im Dekalog des Buches Deuteronomium.<sup>59</sup> Mit Dtn 5,12-15 ist jedenfalls ein äußerer Eckpunkt innerhalb des Pentateuchs erreicht.

Als Ausgangstext ist erneut das Sabbatkompendium zu nehmen, und zwar sein letzter Absatz in Ex 31,16-17. Wie angedeutet, expliziert dieser Absatz zum letzten Mal im Pentateuch die Begründung für die Woche und den Sabbat mit dem Schöpfungsgeschehen.

Zugleich schlägt der letzte Absatz in Vers 16 einen Ton an, der später das Buch Deuteronomium durchziehen wird. Der Ton wird erzeugt durch die deuteronomische Kombination der Verben שומר (= halten) und עשה (= machen),<sup>60</sup> – letzteres Verb auch in der Infinitivform לעשות (= um zu machen).<sup>61</sup>

<sup>57</sup> Zu Ex 16 vgl. Geller, Manna, 5-16.

<sup>58</sup> Vgl. z.B. Ex 16,15 mit Gen 1,29-30; Ex 16,26-27 mit Gen 1,3-2,3; Ex 16,30 mit Gen 2,2-3.

<sup>59</sup> Vgl. Markl, Dekalog, 214.

<sup>60</sup> Lohfink, Hauptgebot, 68-70, zählt für שומר + עשה 27 Belege in Dtn 5-28.

„Halten sollen die Kinder Israels den Sabbat, um den Sabbat zu machen“. Der Ausdruck „den ... Sabbat zu machen“ verwundert den Leser, da das Verb „machen“ auch bei der Arbeitserlaubnis (Ex 31,15) und beim Arbeitsverbot (Ex 31,14.15) vorkommt.<sup>62</sup> Der so augenfällige Ausdruck in Ex 31,16 „den ... Sabbat zu machen“ begegnet in der hebräischen Bibel nur noch einmal, nämlich im Sabbatgebot des zweiten Dekalogs, in Dtn 5,15.<sup>63</sup>

Dtn 5: „12 Halte den Tag des Sabbats (שָׁמוֹר אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת), um ihn zu heiligen, wie dir geboten hat JHWH, dein Gott. 13 Sechs Tage sollst / magst du dienen und jegliche deiner Werksarbeit verrichten, 14 aber der siebte Tag ist Sabbat für JHWH, deinen Gott. Nicht sollst du irgendeine Werksarbeit verrichten: Du und dein Sohn und deine Tochter und dein Sklave und deine Sklavin und dein Rind und dein Esel (וְשׁוֹרְךָ וְחֲמֹרְךָ) und dein ganzes Vieh und dein Fremder, der innerhalb deiner Tore (weilt), damit ruhe (לְמַעַן יָנוּחַ) dein Sklave und deine Sklavin wie du selbst. 15 Und du sollst dessen gedenken, dass du Sklave warst im Land Ägypten und JHWH, dein Gott, dich von dort mit starker Hand und ausgestrecktem Arm herausgeführt hat. Deshalb hat JHWH, dein Gott, dir geboten, den Tag des Sabbats zu machen (לַעֲשׂוֹת אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת).“

Ex 31,16 nimmt sogar den äußeren Rahmen des dekalogischen Sabbatgebots Dtn 5,12-15 vorweg. Die ersten drei Worte in Ex 31,16 „Halten sollen die Kinder Israels den Sabbat“ entsprechen der erste Sinneinheit im Dekaloggebot „Halte den Tag des Sabbats“; die zwei folgenden Worte in Ex 31,16 „indem sie den Sabbat machen“ entsprechen der letzten Sinneinheit im Dekaloggebot „zu machen den Tag des Sabbats“. Norbert Lohfink hat gezeigt, dass sich im zweiten dekalogischen Sabbatgebot der erste und der letzte Satz aufgrund der Affinität zwischen שָׁמוֹר und עָשָׂה gegenseitig rufen.<sup>64</sup> Erst beide Sätze zusammen – so Lohfink – stellen im „Sinne deuteronomischer Paränese“ eine „volle Aussage“ dar. Genau diese „volle Aussage“ stimmte schon das Sabbatkompendium in Ex 31,16 an.

So endet das Kompendium Ex 31 damit, prospektiv das dekalogische Sabbatgebot des Deuteronomium zu intonieren und dabei zugleich retrospektiv die Schöpfung und damit selbstredend das dekalogische Sabbatgebot im Exodusbuch zu erinnern.

<sup>61</sup> Veijola, Sklave, 356 mit Anm. 10, gibt für שָׁמוֹר + לעֲשׂוֹת(ר)ת(x) als Belege an: Dtn 5,12-15.32; 6,3.25; 8,1; 11,22.32; 12,1; 13,1; 15,5; 17,10.19; 19 (= bei Veijola unklar; gemeint ist wohl 19,9); 24,8(2x); 28,1.13.15.58; 31,12; 32,46.

<sup>62</sup> Vgl. Groß, Sabbat, 97.

<sup>63</sup> Vgl. Hartenstein, Sabbat, 124; Köckert, Leben, 101 Anm. 116.

<sup>64</sup> Lohfink, Dekalogfassung, 21-22; vgl. Veijola, Sklave, 355-356.



Werden nun diese Beobachtungen als lenkende Hinweise für eine Lektüre verstanden, laden sie Lesende ein, das Sabbatgebot in Dtn 5 in das bisher abgehorchte Gespräch der Texte zwischen Gen 1 und Ex 31 einzubeziehen.

Schaut man sich das Sabbatgebot in Dtn 5 selbst darauf hin an, so erkennt man, dass dieses Sabbatgebot auch noch einmal auf eigene Weise den Faden beim Thema Woche und Sabbat zwischen Gen 1 und Ex 31 aufnimmt. Denn Dtn 5 erinnert wie das Kompendium deutlich an das Bundesbuch und dessen Wochenregelungen in Ex 23,12. Allein das Kompendium übernahm das „verschnauften“ aus der Zweckbestimmung in Ex 23,12b. Nur Dtn 5 wiederholt aus dieser Zweckbestimmung die Wendung לִמְנוּחַי (= damit er[sie] ruhe[n]) (Dtn 5,14). Diese letzte Wendung findet sich in der hebräischen Bibel lediglich an den beiden Stellen. Dtn 5 verwendet auch die Rede von „dein Rind und dein Esel“ aus der Zweckbestimmung des Bundesbuches. Sie taucht in Dtn 5 in der Liste der vom Arbeitsverbot Betroffenen auf (Dtn 5,14).<sup>65</sup> In der Liste sind „Rind und Esel“ für Lesende auffällig, gehören sie doch zum sodann erwähnten „dein ganzes Vieh“<sup>66</sup> und bilden einen Überhang gegenüber der Liste des ersten Dekaloges (Ex 20,10). Kurz: Der beschriebene Faden zwischen Gen 1 und Ex 31 bildet für das Sabbatgebot in Dtn 5 nicht nur einen naheliegenden intertextuellen Hintergrund, sondern auch einen von Dtn 5 selbst eingespielten.

Innerhalb des Fadens spielten die Verben aus der Zweckbestimmung Ex 23 „ruhen“ und „verschnauften“ nun beim literarischen Wechselspiel zwischen Gott und Mensch eine zentrale Rolle. In dieses Wechselspiel kann sich der Dekalog von Dtn 5 einklinken.<sup>67</sup> Denn im Sabbatgebot Ex 20 ruhte noch der

<sup>65</sup> Die Rede von Rind und Esel (Dtn 5,14.21) hat im zweiten Dekalog eine kompositorische Funktion; vgl. Lohfink, Dekalogfassung, 23-24; Köckert, Gebote, 36-37; Veijola, Sklave, 359-360.

<sup>66</sup> Zum einmaligen „all“ in der Liste beim Vieh vgl. Lohfink, Dekalogfassung, 23 Anm. 24.

<sup>67</sup> Beziehen sich die Verweise „wie JHWH, dein Gott, dir geboten hat“ (Dtn 5,12 par. Dtn 5,16) und „deshalb hat JHWH, dein Gott, dir geboten ...“ (Dtn 5,15) auf Ex 20? Zur Einstufung der Verweise in der älteren Literatur siehe Hossfeld, Dekalog, 53-54; zur neueren Diskussion Braulik, Dekalog, 170-172. – Für Lohfink, Dekalogfassung, 28-31, zielen die Verweise auf eine ältere Fassung des Dekaloges, die Exodusfassung. Ähnlich wie Lohfink etwa Johnstone, Decalogue, 370; Köckert, Leben, 260; Rose, Mose, 429 (für Dtn 5,12); Veijola, Sklave, 357, mit Verweis auf Skweres, Rückverweise, 183. – Hossfeld, Dekalog, 56, sieht seiner literaturhistorischen These entsprechend (Dtn 5 sei älter als Ex 20) die Rückverweise auf Ex 23,12; 34,21 gehen. – Dohmen, Exodus, 100, gibt als Bezugstexte Ex 23,12; 31,12-17; 34,21; Lev 19,3 an. Für Dohmen, Wort, 43-56, hat das Volk in Ex 20 nur ein Sprechen Gottes vernommen, aber nicht den Dekalog verständlich gehört; vgl. Schwienhorst-Schönberger, Verhältnis, 80. – Zur rhetorischen Funktion der Verweise vgl. Markl, Dekalog, 181-184. – Braulik, Dekalog, 172-183, hebt in Bezug auf Dtn 5,12 (par. Dtn



Schöpfer (Ex 20,11 וַיִּנְחָא), im Sabbatgebot des Deuteronomiums hingegen ruhen Sklave und Sklavin sowie der angededete Israelit (Dtn 5,14 וַיִּנְחָא<sup>68</sup>). Intertextuell gelesen kann man von Ex 20,11 her eine imitatio dei in Dtn 5,14 mithören.<sup>69</sup> Ein Ruhen ähnlich wie das des Schöpfers soll erneut in Israel vollzogen werden. Diese Nachahmung lässt sich näher einordnen.

Beide dekalogischen Sabbatgebote fordern ein Erinnern (זָכַר), doch positionieren und gestalten sie dies unterschiedlich. Ex 20 leitet das Gebot damit ein: „Gedenke des Sabbattages, um ihn zu heiligen“ (Ex 20,8). Das „Ruhens“ fand sich im Schlussvers, in der Begründung mit כִּי (= denn; Ex 20,11). Die Begründung erwähnte mit keinem Buchstaben den ansonsten vom Dekalog angededeten Israeliten und nahm nur die im Kosmos geltende Zeitrhythmik in den Blick.<sup>70</sup> Nach dem Satz, dass JHWH am siebten Tag „geruht“ hat, ging es mit עַל-כֵּן (= deshalb) weiter: „deshalb hat JHWH den Tag des Sabbats gesegnet und ihn geheiligt.“ Israel antwortete in Ex 20 darauf – lediglich – mit dem Arbeitsstopp am Sabbat seines Gottes und mit dem Heiligen dieses Tages.

Das zweite dekalogische Sabbatgebot in Dtn 5 bietet die geforderte Erinnerung im letzten Vers, und hier begegnet wieder עַל-כֵּן (= deshalb).<sup>71</sup> Beides nimmt aber eine für das Buch Deuteronomium typische Form und Tonlage an (vgl. Dtn 15,15; 16,12; 24,18.22).<sup>72</sup> Dtn 5,15 fordert als Erstes, sich daran zu erinnern, „dass du Sklave warst im Land Ägypten“. Diese Erinnerung ist subtil vorbereitet. Dtn 5,14 listete auf, wer am Sabbat nicht arbeiten darf. Diese Liste stellt durch fortlaufende Syndese den angededeten freien Israeliten, seine Kinder und die von ihm Abhängigen sowie seine Haustiere in eine Reihe.<sup>73</sup> Vers 14 endet mit der „Zweckbestimmung“, die aus der Liste „dein Sklave und deine

---

5,16) auf die Kommunikationsebenen im Buch Deuteronomium ab und versteht den Vers als einen Vorverweis, vornehmlich auf Dtn 16,1-17 (Dtn 5,16 auf Dtn 16,18-18,22). Braulik, Dekalog, 170, unterscheidet zwischen der literarischen Funktion des Verweises in Dtn 5,12 und der des Verweises in Dtn 5,15; vgl. auch Braulik, Geschichtserinnerung, 165-183: Der Verweis in Dtn 5,15 sei auf das Sabbatgebot selbst zurückbezogen. Zu beachten ist, dass Braulik den Begriff „synchron“ so einsetzt, dass er ihm für das Deuteronomium operabel ist. – Für einen Leseprozess im Pentateuch scheint mir die Lösung von Dohmen, Wort, überlegenswert.

<sup>68</sup> Köckert, Leben, 132, und Markl, Dekalog, 216, verstehen das Verb „ruhen“ (Dtn 5,14 [Qal]) vom Buch Deuteronomium her: Gott lasse Israel im Land zur Ruhe kommen; vgl. Dtn 3,20; 12,10; 25,19 (Hifil).

<sup>69</sup> Anders zur imitatio dei in Dtn 5,12-15 Markl, Dekalog, 216.

<sup>70</sup> Diese Zeitbestimmung begründet Dtn 5 nicht, sondern setzt sie – synchron gelesen – aufgrund von Ex 20 voraus; so Markl, Dekalog, 216.

<sup>71</sup> Zum Vergleich zwischen Ex 20,8-11 und Dtn 5,12-15 siehe Prudký, Versions, 239-255.

<sup>72</sup> Hierzu Veijola, Sklave, 359-370; Braulik, Geschichtserinnerung, 167-175.

<sup>73</sup> Vgl. Bartelmus, Sabbat, 177.



Sklavin“ herausgreift. Sklaven ruhen wie der freie Israelit: „damit sie ruhen ... wie du (כְּמוֹדֶךָ).“ Der erste Inhalt in Vers 15, der zu erinnern ist, pickt nun das Stichwort עֶבֶד (= Sklave) heraus. Was der Sklave jetzt ist, das war der angeredete Israelit einst selbst: ein Sklave<sup>74</sup>. Der erste Erinnerungsinhalt deutet zusammen mit dem „wie du“ die Goldene Regel an, und Lesende mögen die Regel mitdenken. Die Regel wird aber nicht entfaltet.<sup>75</sup> Stattdessen geht es beim Zweiten, was zu erinnern ist, um Gottes Handeln. Nicht Israel hatte sich befreit, sondern es erfuhr seine Rettung durch Gott. Damit zieht Vers 15 die Präambel des Dekaloges (Ex 20,2 par. Dtn 5,6) und so die Grundsatzserklärung heran, auf der der Dekalog konzeptionell fußt.<sup>76</sup> Die Präambel bot ein Vorspiel für das Stichwort Sklave und sprach von Gottes Herausführung „aus dem Sklavenhaus“ Ägypten: מִבֵּית עֲבָדִים. Das Ende von Vers 15 interpretiert die geforderte Erinnerung so, dass sich aus ihr ein Appell ergibt, der begründet, warum Gott das Gebot einst verfügt hatte. „Deshalb hat JHWH, dein Gott, dir geboten, den Tag des Sabbats zu machen“: Israel solle den Sabbat in der Memoria halten, welche die Versklavung und die Befreiung vom Zu-Diensten-sein-Müssen<sup>77</sup> vergegenwärtigt.<sup>78</sup>

Das gibt der Durchführung des Sabbats und damit der imitatio dei einen neuen Akzent. Ein Ruhen wie der Schöpfer konnte Israel nicht von sich aus nachspielen. Israel musste durch den Befreiergott zur Nachahmung erst in die Lage versetzt werden. Dieser Akzent hebt hervor, was der erste Dekalog aufgrund der gleichlautenden Präambel mitdachte und was seit der Einführung des Sabbats in Israel nach dem Auszug aus Ägypten in Ex 16 unterschwellig mitschwang. Doch erst im zweiten dekalogischen Gebot tritt nun neben die einzuhaltende Arbeitspause und Heiligung des Sabbats ausdrücklich der Appell zur Erinnerung an die Geschichte Israels. Diese Geschichte kennt die Unmöglichkeit und die göttliche Ermöglichung des Zeitverhaltens und der Sabbatruhe. Die Potentiale in Gottes Schöpfung werden für Israel erst durch Gottes

<sup>74</sup> Vgl. Veijola, Sklave, 371-372.

<sup>75</sup> In Bezug auf Dtn 5,14-15 erwähnt Köckert, *Leben*, 132, mit Verweis auf Rücker, *Begründungen*, 8-10, und Hossfeld, *Dekalog*, 48, die „Goldene Regel“; vgl. auch Veijola, *Sklave*, 357; 371-72. Kritisch hierzu meines Erachtens zu Recht Braulik, *Geschichtserinnerung*, 173-174 mit Anm. 19 bis 21. Denn im Wortlaut handelt der freie Israelit nicht direkt am Sklaven und damit auch nicht explizit so, wie er es für sich selbst – wäre er noch Sklave – eventuell gewünscht haben mag.

<sup>76</sup> Zur Form, wie Dtn 5,6 in Dtn 5,15 aufgegriffen wird, vgl. Köckert, *Leben*, 258.

<sup>77</sup> Vgl. zum Nomen Sklave (עֶבֶד) auch das Verb עָבַד (= arbeiten), in Dtn 5,13 par. Ex 20,9. Eine Gleichsetzung von Arbeiten mit Sklavendasein scheint jedoch nicht intendiert zu sein; hierzu Köckert, *Leben*, 133-134 mit Anm. 82.

<sup>78</sup> So mit Prudký, *Versions*, 242.

geschichtlich-politischen Einsatz abrufbar. Wie im Lebenshaus Welt eigentlich gelebt werden kann, hängt von den geschichtlichen Verhältnissen ab, und diese Verhältnisse liegen nicht in Israels eigener Hand.

Damit geht eine Modifikation rund um das „Ruhem“ einher. Das Bundesbuch schrieb das Ruhem und Verschnaufen des Schöpfers so Tieren und Abhängigen zu (Ex 23,12b), dass bei solchem Nutznießen der Israelit als Adressat dieser Regelung ausgeblendet blieb. In Dtn 5 hingegen ist angesichts der Exodusmemoria zu vernehmen, dass Sklaven die Form des Zugute-Kommens mit dem freien Israeliten teilen. Die gestufte Sozialstruktur in Israel wird auch hier nicht umgestülpt. Doch der politisch befreite und sozial oben stehende Israelit erscheint nun als Gradmesser für das, was sich auch bei Sklaven ereignen soll. Sie ruhen am Sabbat „wie du“.

### 3. Fazit

Unter drei Stichworten sollen die Ergebnisse des Durchgangs eingeordnet werden:

*Diachronie:* Die Vorgehensweise in diesem Beitrag war synchron-intertextuell. Ihre Ergebnisse lassen sich in Thesen literarhistorischer Forschung widerspiegeln. Der hier gewählte Ausgangstext, das Sabbatkompendium Ex 31, macht seiner Bezeichnung alle Ehre. Das Kompendium ist fleißig im Zitieren und Sammeln. Einiges davon wurde hier angedeutet. Unerwähnt blieb, wie das Kompendium zusätzlich mit der priesterschriftlichen Bundestheologie, dem am Sinai erbauten Heiligtum, dem Heiligkeitgesetz, dem Buch Numeri, dem Buch Ezechiel und anderem mehr in Zusammenhang steht.<sup>79</sup> Aufgrund dieser Phänomene tendiert die Forschung mit Recht dahin, das Sabbatkompendium Ex 31 als relativ jungen Text einzustufen.<sup>80</sup>

Die Textproduktion im Kompendium lässt sich nach den Erörterungen thetisch beschreiben. Das literarhistorisch späte Sammeln zielte wohl nicht darauf ab, verschiedene Texte zu einem unkenntlichen Einerlei zu verrühren. Allein schon Ex 31,16-17 legt eher die Vermutung nahe, dass ein Brückentext umliegende Texte und deren Konzepte neuartig in einen Dialog überführen will. Dazu werden deutend Wegweiser in Richtung Bundesbuch, erster Dekalog und Gen 1, aber nicht zuletzt auch in Richtung zweiter Dekalog aufgestellt. M.E. steht das Kompendium beispielhaft für einen späten Text, der gezielt zum Mithören von Texten in Texten einlädt.

<sup>79</sup> Hierzu Groß, *Rezeption*, 45-56; Grünwaldt, *Exil*, 172-185; Köckert, *Leben*, 98-102; vgl. auch Olyan, *Exodus*, 201-209.

<sup>80</sup> Vgl. Hartenstein, *Sabbat*, 123-126; Groß, *Sabbat*, 98-99; Groß, *Rezeption*, 48; Grünwaldt, *Exil*, 178; 185; ferner Köckert, *Leben*, 98-102.



*Theologie:* Die vorgestellten Texte enthielten theologische Aussagen, welche viele Auslegungen als zu anthropomorph und „für Gott eigentlich völlig unpassend[e]“<sup>81</sup> gescholten haben. Neben Gottes „Ruhens“ (Ex 22,11) betraf dies vor allem sein „Verschnaufen“ (Ex 31,17).

Intertextuell gelesen sind beide Verben klanglich gefüllt. Auf Gott angewandt werden sie nur, wenn es um ihn als Schöpfer geht – aber erst dann, wenn der Schöpfer zugleich auch als der Gott Israels wahrgenommen wird. Die erste Schöpfungsdarstellung Gen 1-2 teilte den universellen Horizont der Urgeschichte. Hier wurde zwar die Zeit gestaltet und rhythmisiert, aber vom Schöpfer noch nicht gesagt, dass er ruhte und verschnaufte.

Solches wird erst vom Schöpfer ausgesagt (Ex 20,11; 31,17), als durch die Kontexte Israel mitgedacht werden muss und JHWH und Israel eng aufeinander bezogen erscheinen (vgl. Ex 20,2 par. Dtn 5,6; Ex 31,13.16-17 u.ö.). Grundgelegt ist diese Gemeinschaft durch die Hinwendung JHWHs zu Israel, und in dieser Hinwendung wird die Gemeinschaft durch koordiniertes Zeitverhalten förmlich ausgestaltet.

Im Lesefaden des Pentateuchs „ruhen“ noch vor dem angesprochenen israelitischen Partner JHWHs dessen Tiere und „verschnaufen“ dessen Sklave und Beisasse (Ex 23,12), und erst danach „ruht“ der Partner JHWHs, aber eben zusammen mit seinen Sklaven (Dtn 5,14). Das urzeitliche, schöpfungstheologische Ruhen und Verschnaufen rollt so in der Lektüre von unten her das Partnervolk und die Partnerwelt Gottes auf.

Das Beobachtete ermöglicht es, folgende These aufzustellen: Eine intertextuelle Lektüre kann das Anthropomorphe in der Gottesdarstellung als theologische Israelzugewandtheit verstehen. In diesem einen Punkt gilt für den Sabbat: Quod licet JHWH, licet Israel.

*Gemeinwesen:* Die Woche und der Sabbat sind keine Angelegenheit für einen isolierten Einzelnen. Wird ein Einzelner auf sie verpflichtet, sind seine Kinder, Arbeitskräfte, Fremde am Ort und Tiere im Blick. Oder die Zeitsequenzen werden Israel als Ganzes angeordnet. Die Gemeinschaft – die Gesellschaft – arbeitet oder ruht.

„Zeit“ und ihre organisierte Ausgestaltung sind in den letzten Jahren zu einem zentralen Thema in diversen Erörterungen und Debatten geworden. Das belegt nicht zuletzt die Fülle an Publikationen unterschiedlicher Disziplinen.<sup>82</sup> Wenn ich es recht sehe, machten die Diskurse u.a. eines deutlich: Zeitbestimmungen haben für soziale und gesellschaftliche Beziehungen orientierende, koordinierende und synchronisierende Funktionen, können aber auch in ein

---

<sup>81</sup> Waschke, Sabbatgebot; 20-21.

<sup>82</sup> Hierzu Becker, Sabbat; 11.

Gegenteil umschlagen. Eine Organisation von Zeit kann sich auch destruktiv auf den Einzelnen oder ein Gefüge auswirken.<sup>83</sup>

In der Pentateuchfabel kommen die Angeredeten aus Ägypten, aber die in den Geboten und Regelungen Gemeinten nicht.<sup>84</sup> Ägypten und Auszug sind für sie keine persönlichen Erfahrungen, sondern gehören zum literarischen Gedächtnis. Die gemeinte Welt und ihre Adressaten lassen sich kaum genauer fassen. Eine Frage drängt sich aber auf. Werden für das anvisierte Israel Konflikte mit den Zeitbestimmungen einkalkuliert? Das Sabbatkompendium spielt immerhin den Fall durch, dass einzelne in Israel am Sabbat Werksarbeit verrichten (Ex 31,14-15; vgl. Ex 35,2; Num 15,31-36; ferner Ex 16,27-29). Die eindringliche Brandmarkung dieses Falles im Kompendium präsupponiert den Aspekt, dass ein nicht synchrones Verhalten für ein „Individuum“ (הַיְחִידָה) und für „seine Gemeinschaft(en)“ (עֲמֻמָּה) zu einer Belastung werden kann (vgl. Ex 31,14). Der Pentateuch deutet zumindest so eine unvermeidbare Kehrseite im Konzept der Woche und des Sabbats an, die wohl seine Adressatenwelt betrifft. Die Kehrseite wird jedenfalls nicht gänzlich ausgeblendet.<sup>85</sup>

### Summary

The analysis of pentateuch texts on sabbath and the week, work and cessation of work (Gen 1,1-2,3; Exo 16; 20,8-11; 23,12; 31,12-17; Deut 5,12-15) shows how the conception of God and his acts prefigures and structures the organization of time in Israel. The anthropomorphism of God taking a breath and pausing on the day after creation (Exo 20,11; 31,17) evokes a multifaceted echo on the side of God's people (Exo 23,12; Deut 5,14). The anthropomorphism can thus be understood as witness to the Israel-relatedness of God. A theology of creation demonstrates the preconditions of this relationship and a theology of history shows the concrete realizations of its possibilities.

### Zusammenfassung

Die vorgelegte, synchron-intextuelle Analyse von Texten im Pentateuch zum Thema Woche und Sabbat, Arbeitserlaubnis und Arbeitsverbot (Gen 1,1-2,3; Ex 16; 20,8-11; 23,12; 31,12-17; Dtn 5,12-15) zeichnet nach, wie das dargestellte Wirken Gottes als Schöpfer und sein beschriebenes Verhalten das konkrete Zeitverhalten in Israel vor-

<sup>83</sup> Vgl. Becker, Sabbat; 11.

<sup>84</sup> Vgl. Veijola, Sklave; 371-372.

<sup>85</sup> Albertz, Exilszeit; 94, hebt schon zum Sabbat im Exil heraus: „Die regelmäßige Arbeitsruhe an einem bestimmten Tag in der geschäftigen babylonischen Welt ... war zugleich ein Bekenntniszeichen der jüdischen Volksgruppe nach außen, das auffiel, und ein Kontrollmechanismus nach innen, um *Abweichler*, die sich aus der jüdischen Volksgruppe ausklinken wollten, identifizieren und *unter Gruppendruck setzen zu können*.“ [Hervorhebung im Zitat durch N.Cl. Baumgart].



zeichnen und prägen. Das Anthropomorphe in der Rede über Gott, sein Ruhen und Verschnaufen am Tag nach der Schöpfung (Ex 20,11; 31,17), zielt auf ein vielschichtiges Echo im Gottesvolk ab (Ex 23,12; Dtn 5,14). Das Anthropomorphe lässt sich deshalb in den Textzusammenhängen als Israel-Zugewandtheit Gottes einstufen. In einer Schöpfungstheologie werden die Grundlagen dieser Zuwendung etabliert und in einer Geschichtstheologie die Ermöglichungen des schöpfungsgemäßen Verhaltens entfaltet.

### Bibliographie

- Albertz, R., Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v.Chr. (Biblische Enzyklopädie VII), Stuttgart 2001.
- Baentsch, B., Exodus-Leviticus-Numeri (HK I 2), Göttingen 1903.
- Bartelmus, R., Sabbat und Arbeitsruhe im Alten Testament, in: Bartelmus, R., Auf der Suche nach dem archimedischen Punkt der Textinterpretation. Studien zu einer philologisch-linguistisch fundierten Exegese alttestamentlicher Texte, Zürich 2002, 159-200.
- Becker, U., Sabbat und Sonntag. Plädoyer für eine sabbattheologisch begründete kirchliche Zeitpolitik, Neukirchen-Vluyn 2006.
- Braulik, G., Der unterbrochene Dekalog. Zu Deuteronomium 5,12 und 16 und ihrer Bedeutung für den deuteronomischen Gesetzeskodex, in: ZAW 120 (2008) 169-183.
- Braulik, G., Geschichtserinnerung und Gotteserkenntnis. Zu zwei Kleinformen im Buch Deuteronomium, in: Braulik, G., Studien zu den Methoden der Deuteronomiumsexegese (SBA 42), Stuttgart 2006, 165-183.
- Dohmen, Ch., „Es gilt das gesprochene Wort“. Zur normativen Logik der Verschriftung des Dekalogs, in: Frevel, Ch. / Konkel, M. (Hg.), Die Zehn Worte. Der Dekalog als Testfall der Pentateuchkritik (QD 212), Freiburg 2005, 43-56.
- Dohmen, Ch., Exodus 19-40 (HThK.AT), Freiburg 2004.
- Dommershausen, W., חֲלֵלִי I, in: ThWAT II, 1977, 972-981.
- Elias, N., Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie, II, Frankfurt a.M. 1988.
- Geller, S.A., Manna and Sabbath. A literary-theological reading of Exodus 16, in: Interp. 59 (2005) 5-16.
- Groß, W., „Rezeption“ in Ex 31,12-17 und Lev 26,39-45. Sprachliche Form und theologisch-konzeptionelle Leistung, in: Kratz R.G. / Krüger T. (Hg.), Rezeption und Auslegung im Alten Testament und seinem Umfeld. Ein Symposium aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck (OBO 153), Fribourg / Göttingen 1997, 45-64.
- Groß, W., Sabbat am Sonntag? Der Streit um die Sonntagsarbeit aus bibeltheologischer Sicht, in: Mieth, D. (Hg.), Christliche Sozialethik im Anspruch der Zukunft. Tübinger Beiträge zur Katholischen Soziallehre (SThE 41), Fribourg 1992, 91-105.
- Grünwaldt, K., Exil und Identität. Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift (BBB 85), Frankfurt am Main 1992.
- HALAT = Köhler, L. / Baumgartner, W., Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, III, Leiden 1983.
- Hartenstein, F., Der Sabbat als Zeichen und heilige Zeit. Zur Theologie des Ruhetages im Alten Testament, in: JBTh 18 (2003) 103-131.
- Helfmeyer, F.J., אָרְבַּח, in: ThWAT I, 1973, 182-205.
- Hertzberg, H.W., Die Samuelbücher (ATD X), Göttingen 1965.

- Hieke, Th., Das Alte Testament und die Todesstrafe, in: Bib. 85 (2004) 349-374.
- Hossfeld, F.-L., Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen (OBO 45), Fribourg / Göttingen 1982.
- Houtman, C., Exodus. 3. Chapters 20-40 (HCOT), Leuven 2000.
- Jacob, B., Das Buch Exodus, Stuttgart 1997.
- Jacob, B., Das Buch Genesis, Stuttgart 2000.
- Janowski, B., Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priester-schriftlichen Heiligtumskonzeption, in: Janowski, B., Gottes Gegenwart in Israel, Neukirchen-Vluyn 1993, 214-246.
- Johnstone, W., The Decalogue and the Redaction of the Sinai Pericope in Exodus, in: ZAW 100 (1988) 361-385.
- Knauf, E.A., „Seine Arbeit, die Gott geschaffen hat, um sie auszuführen.“ Syntax und Theologie in Gen 2,3, in: BN 111 (2002) 24-27.
- Köckert, M., Die zehn Gebote (Beck'sche Reihe), München 2007.
- Köckert, M., Leben in Gottes Gegenwart. Studien zum Verständnis des Gesetzes im Alten Testament (FAT 43), Tübingen 2004.
- Kornfeld, W. / Ringgren, H.: שָׁבֹט, in: ThWAT VI, 1989, 1179-1201.
- Kratz, R.G., Sabbat, in: HGANT (2006) 354-355.
- Lohfink, N., Zur Dekalogfassung von Dt 5, in: BZ 9 (1965) 17-32.
- Lohfink, N., Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11 (AnBib 20), Rom 1963.
- Maass, F., לֶלֶךְ, in: THAT I, 1984, 570-575.
- Markl, D., Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Ex 19-24 und Dtn 5 (HBS 49), Freiburg 2007.
- Meinhold, A., Menschsein in der Welt vor Gott. Alttestamentliche Perspektiven, in: Meinhold, A., Zur weisheitlichen Sicht des Menschen. Gesammelte Aufsätze (ABG 6), Leipzig 2002, 13-34.
- Millard, M., Die Genesis als Eröffnung der Tora. Kompositions- und auslegungsgeschichtliche Annäherungen an das erste Buch Mose (WMANT 90), Neukirchen-Vluyn 2001.
- Negretti, N., Il Settimo Giorno. Indagine critico-teologica delle tradizioni praesacerdotali e sacerdotali circa il sabato biblico (AnBib 55), Rom 1973.
- Noth, M., Das zweite Buch Mose. Exodus (ATD V), Berlin 1960.
- Olyan, S.M., Exodus 31:12-17. The sabbath according to H, or the sabbath according to P and H?, in: JBL 124 (2005) 201-209.
- Popović, A., The Seventh Day of Creation. Genesis 2:1-3. An Exegetical-Theological Analysis of the Seventh Day (Gen 2:1-3) of Creation (Gen 1:1-2:3), in: Anton. 81 (2006) 633-653.
- Prudký, M., The Two Versions of the Sabbath-Commandment. Struktur Similarities, in: Niemann H.M. / Augustin M. (Hg.), Stimulation from Leiden. Collected Communications to the XVIIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament (BEAT 54), Leiden 2004, 239-255.
- Rose, M., 5. Mose (ZBK-AT V 1/2), Zürich 1994.
- Rücker, H., Die Begründungen der Weisungen Jahwes im Pentateuch (EthSt 30), Leipzig 1973.



- Ruppert, L., Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar, I. Gen 1,1-11,26 (fzb 70), Würzburg 1992.
- Sarna, N.M., Exodus (JPSTC), Philadelphia 1991.
- Schmidt, W.H., Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift (WMANT 17), Neukirchen-Vluyn 1964.
- Schmidt W.H. / Delkurt H. / Graupner A., Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik (EdF 281), Darmstadt 1993.
- Schwiehorst-Schönberger, L., Das Verhältnis von Dekalog und Bundesbuch, in: Frevel, Ch. / Konkel, M. (Hg.), Die Zehn Worte. Der Dekalog als Testfall der Pentateuchkritik (QD 212), Freiburg 2005, 57-75.
- Seebass, H., Genesis, I. Urgeschichte (1,1-11,26), Neukirchen-Vluyn 1996.
- Skwers, D.E., Die Rückverweise im Buch Deuteronomium (AnBib 79), Rom 1979.
- Steck, O.H., Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1-2,4a (FRLANT 115), Göttingen 1975.
- Stolz, F., Das erste und zweite Buch Samuel (ZBK-AT IX), Zürich 1981.
- Veijola, T., „Du sollst daran denken, dass du Sklave gewesen bist im Lande Ägypten.“ Zur literarischen Stellung und theologischen Bedeutung einer Kernaussage des Deuteronomiums, in: Witte, M. (Hg.), Gott und Mensch im Dialog, FS Otto Kaiser (BZAW 345), Berlin 2004, 353-373.
- Vogtherr, Th., Zeitrechnung. Von den Sumerern bis zur Swatch (Beck'sche Reihe), München <sup>2</sup>2006.
- Wagner, V., Profanität und Sakralisierung im Alten Testament (BZAW 351), Berlin / New York 2005.
- Waschke, E.-J., Das Sabbatgebot und die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Überlegungen zu zwei verschiedenen Traditionen und ihrem theologischen Zusammenhang, in: Berlejung, A. / Heckl, R. (Hg.), Mensch und König. Studien zur Anthropologie des Alten Testaments, FS Rüdiger Lux (HBS 53), Freiburg 2008, 13-24.
- Westermann, C., נֶפֶשׁ, in: THAT II, 1984, 71-96.
- Willi-Plein, I., Zeit, Zeitlichkeit und die Geschichte der Zeit in der Bibel, in: BiKi 54 (1999) 150-155.
- Wolff, H.W., Anthropologie des Alten Testaments, Berlin <sup>3</sup>1977.

Prof. Dr. Norbert Clemens Baumgart  
 Windthorststr. 15  
 D-99096 Erfurt  
 E-Mail: [norbert\\_clemens.baumgart@uni-erfurt.de](mailto:norbert_clemens.baumgart@uni-erfurt.de)

# Koranische Fortschreibung eines hebräischen Textes

## Hermeneutische Überlegungen anhand der Gestalt Josefs

*Harald Schweizer*

### 1. Zugrundeliegender Synoptischer Vergleich

Dank der Textüberlieferungstradition in den monotheistischen Religionen ist es heute möglich, unmittelbare literarische Vergleiche von Texten durchzuführen, die offenkundig im selben *Textbildungsprozess* anzusiedeln sind. Wenn die Sure 12 derart ausführlich die Gestalt Josefs auftreten lässt, dann geht dies nur auf Basis der Kenntnis der gegebenen hebräischen Fassung. Sure 12 bietet so gesehen nichts wirklich Neues, Analogieloses, sondern knüpft derart ausführlich an Vorhandenes an, dass man ihr das nicht erst nachweisen muss. Offenkundig konnte(n) der / die Schöpfer des Korans so verfahren.

Hier sollen einige Reflexionen zu einem solchen Textvergleich angestellt werden. Es geht dabei sowohl um Methodenfragen wie um solche der Hermeneutik. Und schließlich soll der synoptische Vergleich in einigen Punkten ausgewertet werden. Alle drei Aspekte hängen öfters zusammen.

### 2. Ausgangsbedingungen<sup>1</sup>

Die Josefsgeschichte der hebräischen Bibel bildet dort die längste zusammenhängende Erzählung und hat aufgrund der originellen und anschaulichen Details, wie auch wegen der übergreifenden Thematiken (Familienkonflikt; Konfrontation von Hochkultur und Hirtenwelt), ihrer raffinierten, humorvollen Erzähltechnik in der Nachgeschichte eine vielfältige Rezeption erfahren. Etwa auch im Koran, wo ihr „die Ehre zuteil wird“, durch eine lange Sure, die zwölfte („Yusuf“), wiedergegeben zu werden. Der Vergleich beider Textfassungen wird Thema eines Beitrags im folgenden Heft sein.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Ich danke Herrn Kollegen Richter-Bernburg für die kritische Durchsicht des Manuskripts (auch schon des synoptischen Vergleichs) aus islamwissenschaftlicher Sicht und für weiterführende Diskussionen. – Die Verantwortung für den Inhalt bleibt natürlich ganz beim Autor.

<sup>2</sup> Sofern wörtliche Zitate einfließen, orientierten sie sich für den Koran an der Übersetzung von Henning bzw. an der Adaption, wie sie in der Synopse von Lingenberg vorliegt. Für den biblischen Text bildeten die eigenen Übersetzungen in Schweizer, Josefsgeschichte II, und Schweizer, Textinterpretation II, den Hintergrund. – Der Vergleich beider Textfassungen (AT - Koran) ist explizit nicht das Interesse von Johns. Er bietet eine „textimmanente“ Interpretation von Sure 12. Das ist eine



Flankierend soll aber bedacht werden, was es mit den zu vergleichenden Texten auf sich hat. Zu der Zeit, als die Sure 12 schriftlich fixiert wurde (7. nachchristliches Jh.) war die hebräische Bibel – sei es im jüdischen, sei es im christlichen Strang – schon ca. 8 bzw. 2 Jahrhunderte existent. Zur Orientierung dienen – uns interessiert das Buch Genesis – die in vorchristlicher Zeit angefertigte Übersetzung ins Griechische, die Septuaginta, oder die großen Pergamentcodices des 4. Jh. n.Chr.

Wer auch immer die Sure 12 aufgeschrieben hat, er konnte – vermittelt durch jüdische und / oder christliche Glaubensgemeinschaften im Nahen Osten – auf den vervielfältigten Bibeltext Bezug nehmen. Wahrscheinlich ist auch, dass es daneben diverse kommentierende Literatur gab. Das theologische Leben blühte: auf jüdischer Schiene denke man an die Midraschim, an die talmudische Literatur. Auf christlicher Seite handelte es sich um die Zeit der frühen Konzilien, auf denen zum Teil unter erbitterten Kämpfen die Weichen für die spätere Großkirche gestellt wurden – all dies unter begleitender umfangreicher Produktion von Fachliteratur.

Was genau dem Schreiber von Sure 12 außer dem biblischen Wortlaut zur Verfügung gestanden hat, wissen wir nicht. Es sollte nur auf den wahrscheinlichen größeren literarischen Kontext verwiesen werden. Aber was ist – aus heutiger Sicht – zum Zustand des biblischen Textes selbst zu sagen?

Der hebräische Wortlaut war in der Zeit des 7. nachchristlichen Jahrhunderts fixiert. Das kann man mit der Methode der *Textkritik* aufzeigen. Das würde dann abgeleitet auch von den Übersetzungen in andere Sprachen gelten. Wollten sie seriös und autoritativ sein, durften sie sich keine freien Abweichungen von der hebräischen Vorlage erlauben. Divergenzen waren nur im Fall schwieriger Verständnisprobleme denkbar.

Das führt zum eigentlich interessierenden Punkt: Zwar gibt es bei jeder Übersetzung Stellen, wo eine Wortbedeutung entweder nicht mehr bekannt oder mehrdeutig ist, wo eine grammatische Konstruktion Probleme aufwirft.<sup>3</sup> Darüber hinaus ist die Josefsgeschichte jedoch – das wird schon lange so gesehen – ein Musterbeispiel für das, was *literarisch* entsteht, wenn mehrere spätere Redakteure in einen schon vorliegenden Text kommentierend eingreifen. Sie beließen also (weitgehend) den tradierten, möglicherweise bereits ergänzten Text und fügten ihrerseits weitere Verdeutlichungen, Szenen, Listen ein. Die so

---

legitime, aber eben andere Zielsetzung. Wo es Berührungen gibt, wurden bzw. werden seine Beobachtungen zitiert.

<sup>3</sup> Aber für die hebräische Josefsgeschichte zeigt ebenfalls der Variantenvergleich der Textkritik, dass Schreiberversehen und Textentstellungen nur in sehr wenigen Fällen angenommen werden müssen, folglich zu korrigieren sind. Es ist ein Befund, der sich nicht von modernen Büchern unterscheidet, die immer noch ihre Druckfehler aufweisen.



entstehende (= wachsende) Textgestalt krankt also nicht primär an unbekanntem Bedeutungen oder unverständlichen Konstruktionen. Vielmehr hat man *stilistisch* den Eindruck, dass größere oder kleinere Textpassagen zwar in sich gut lesbar sind, jedoch zu ihrer Textnachbarschaft in Spannung stehen. Um derartige Schwierigkeiten sichtbar zu machen wurde die Methode der *Literarkritik* entwickelt.<sup>4</sup>

Es wird hier nun nicht von der Koransure 12 erwartet, sie müsse diese neuzeitliche wissenschaftliche Fragestellung samt ihren Ergebnissen auch schon beherzigen. Erwartet werden kann aber etwas anderes: Nachdem es sich gezeigt hat, dass der Endtext der Josefsgeschichte in der hebräischen Bibel zu mehr als 50 % Material enthält, das nicht zur „Ur-Josefsgeschichte“ gehört, ist es wahrscheinlich, dass die breite Übernahme des Textes im Koran immer wieder die gleichen erzählerisch-stilistischen Probleme des hebräischen Textes widerspiegelt, die heutzutage *literarkritisch* ausgewertet werden.

Aber man kann mit ihnen auch anders umgehen, indem man nämlich die Erzählung verändert, kürzt, kommentiert, irritierende Informationen der Vorlage eindeutig macht usw. Mit derartigem kann man im Koran rechnen. Wenn solche Reaktionen tatsächlich vorliegen sollten, wäre das ein Indiz, dass der Autor / Schreiber<sup>5</sup> sich gründlich mit der biblischen Vorlage auseinandergesetzt

---

<sup>4</sup> Die christlich-theologischen Exegeten arbeiten damit seit langem, entwickelten komplizierte, sich widersprechende, letztlich auch demotivierende Quellenhypothesen. Die Schwierigkeit lag darin, dass man viel zu lange das *Nachdenken über die Methode* unterließ. Die Kriterien wurden nicht reflektiert, auch nicht die stufenweise und kontrollierte Weiterverarbeitung der gewonnenen Ergebnisse. *Literarkritik* wurde somit zum Synonym für *geistreiche, aber opake Willkür*; vgl. Schweizer, Josefsgeschichte I, 1-7. – Das Buch von Paap ist vom Untertitel her irreführend: weder geht es ihr primär um die Gattungsfrage, noch konzentriert es sich auf die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts. Stattdessen – das ist informativ und abschreckend zugleich – werden die Hypothesen vorgestellt, die in den letzten 150 Jahren zur Erklärung der jetzigen Textgestalt der Josefsgeschichte entwickelt worden waren. Weder kann Paap auf Methodenreflexion zur Literarkritik in der Literatur verweisen, noch bemüht sie sich selbst um eine solche. Der unmittelbare Textwortlaut, um den es ständig geht, die dabei fassbaren Spannungen, und wie man sie schlüssig verarbeiten soll – all das kommt im gesamten Buch nicht vor. Vgl. stattdessen Schweizer, Impulse.

<sup>5</sup> In der Textfiktion ist als Mitteilender Allāh selbst am Werk; Muhammad, der die Offenbarungen empfangen haben soll, sei vergleichsweise ungebildet, ja des Schreibens unkundig gewesen – heißt es in islamischer Tradition. Das könnte auch ein stilistisches Mittel sein, um die „Objektivität“ der Offenbarungen zu signalisieren, damit ihren autoritativen Anspruch: keineswegs können sie „nur“ der Geisteswelt Muhammads entspringen sein. Wenn Muhammad historisch tatsächlich ein derart willenloses, ungebildetes Medium war – was eher nach Legendenbildung aussieht –, müsste es separat eine Schreiberfigur gegeben haben, der Muhammad diktiert hätte.



hat. Er würde Schriftgelehrsamkeit bekunden, kritisch mit seinem eigenen Text auf die immer wieder literarisch problematische Vorlage reagieren. Wie bewusst oder halb-, vor-, *unbewusst* er das tat, das muss nicht sortiert werden. Entscheidend ist das literarisch im Koran vorliegende Ergebnis seiner Adaption und was sich daran an gestaltenden Eingriffen erkennen lässt.<sup>6</sup>

### 3. Synopsis – methodisch betrachtet<sup>7</sup>

Ein synoptischer Vergleich beschäftigt sich mit *Texten*, weniger trivial gesagt: es geht um literarische Arbeit. Erste wissenschaftliche Daten fallen an, wenn man das Vorhandensein bzw. Nichtvorhandensein von Entsprechungen feststellt: der Quelltext hat mehr oder weniger genau Äquivalente im zweiten Text. Die möglichst genaue Befunderhebung (auch in dem Fall, dass zwei verschiedene Sprachen im Spiel sind) gehört zunächst der (*Ausdrucks-*)*Syntax* an.

Aber die in diesem Fall im Koran vorgefundene Wortkette (Sure 12) muss auch verstanden werden, zunächst im Wortsinn. Das ist Aufgabe der *Semantik*. Diese Ebene wird vorausgesetzt. Es wird keine ausführliche semantische Analyse durchgeführt. Vielmehr genügt der Rückgriff auf verbürgte / anerkannte Übersetzungen bzw. erläuternde Hinweise in der Kommentarliteratur.

Eigentlich spannend ist die Perspektive der *Pragmatik*. Die bisher gesammelten Befunde gilt es auch *erzähltechnisch* und bezüglich der *Denkstrukturen* in beiden Texten zu vergleichen. Wenn der spätere Text sich bei seinem Rückgriff Auslassungen und / oder Ergänzungen erlaubt, so ändert er sowohl den äußeren Ablauf der Erzählung (*story*) wie auch die innere (Erzähl-)Logik, die

---

– In dieses mythen- und legendengetränkte traditionelle Bild mischt sich vorliegender Beitrag nicht ein. Es interessiert, was der Text selbst von seinem literarischen Urheber erkennen lässt, wer immer das gewesen sein mag. Ob der im technischen Sinn auch der Schreiber war, wäre eine zweite Frage.

<sup>6</sup> Möglicherweise ergibt sich eine Querverbindung. Denn bezüglich des biblischen Textes war es möglich und geboten, die Motivation der nachträglichen Textergänzer sichtbar zu machen. Vgl. Schweizer, Textinterpretation 86-88. Ihre Interessenlage zeigt sich daran, wie sie den vorgegebenen Text bearbeiteten. Analoges kann jetzt erwartet werden: Welche eigenständigen Interessen offenbart der Urheber der Sure 12, indem er den vorgegebenen Text wiederverwendet und zugleich umformt? Inwiefern solche Umformungen genuines Werk des Surenautors sind oder ihm in seiner geistigen Tradition schon vorgegeben waren, kann hier aufgrund der Quellenlage nicht entschieden werden.

<sup>7</sup> Die in diesem Punkt benutzten Grammatikbegriffe, die – gemessen an der Standardgrammatik – entweder neu oder mit einem anderen Verständnis unterfüttert sind, kann man verifizieren über: <http://www.alternativ-grammatik.de>. Das an wikipedia angelehnte Tool ist zwar für die Ebene von Schulen gedacht, kann aber auch zum Nachschlagen für die hier geltende Hintergrundkonzeption dienen.



Motivation der beteiligten Akteure (*plot*). Und man muss noch einen Schritt weiter gehen: Solche Eingriffe zeigen eine spezifische Interessenlage, die eben andere Akzente setzt als der Autor des Bezugstextes (inkl. der weiteren Bearbeiter). Sollten die Veränderungen stark sein, stellt sich die Frage, warum der spätere Autor überhaupt auf den früheren Text zurückgriff. Wollte er von dessen Autorität profitieren? Wollte er durch seine Veränderungen Kritik üben und nun sozusagen das „richtige“ Verständnis dokumentieren?

Ein synoptischer Vergleich bewegt sich somit auf allen drei methodischen Ebenen. Alle drei sind wichtig. Sie liefern jeweils spezifische Einsichten, die durch solche der anderen Ebenen ergänzt werden. Ein sich abzeichnendes Gesamtbild der Textfortschreibung – das natürlich nie wirklich abgeschlossen sein kann – gehört in den Bereich der *Hermeneutik*, insofern es mit all den Daten nun – hoffentlich – leichter ist, die Interessenlage zu verstehen, die hinter der späteren Textvariante wirkt. Damit stößt man auf die Frage, ob heutige Leser der alten Texte prinzipiell anders reagieren als in der damaligen Zeit.

#### 4. Synoptischer Vergleich

Vgl. Biblische Notizen 144 (2010).

#### 5. Auswertung

Die Übernahme der Josefsgeschichte in den Koran, und dann noch in dieser ausführlichen Form, belegt das hohe Ansehen der Erzählung auch in den Kreisen, die für den entstehenden Islam verantwortlich zeichneten.

„Übernahme“ heißt zugleich: man wollte oder konnte es nicht dabei belassen, den Text, der ja allgemein zugänglich war, nochmals zu kopieren, oder ihn lediglich in eine andere Sprache, das Arabische, zu übersetzen. Vielmehr sollte der alte Text in veränderter Form übernommen werden, so dass er der neuen Weltansicht, der neu geschaffenen Religion entspricht, diese stützt und interpretiert. Die Integration der Josefsgeschichte in den Koran in veränderter Form signalisierte also, dass selbst derartige bekannte und bedeutende Texte – in diesem Fall der Juden – dann, wenn sie recht verstanden werden, dem Lobpreis Allāhs dienen. Folglich ist die erste und lückenlose Aktion die, dass der Gottesname ausgetauscht bzw. an vielen Stellen zusätzlich eingebaut wird.

Das Erzählgerüst, die *story*, der biblischen Erzählung wird rudimentär beibehalten – allerdings vorzeitig abgebrochen. Das „Beibehalten“ heißt auch, dass derart eine Reihe von Details erwähnt wird, dass man beim Surenautor „Schriftgelehrsamkeit“ unterstellen muss. Es liegt deutlich mehr vor als nur ein kursorisches Überfliegen / Erwähnen. Aber die Beschränkung auf das „Erzählgerüst“, die *story*, heißt zugleich: es wird benutzt, um in dieses Gerüst immer wieder eigene religiöse Aussagen über Allāh und sein Wirken „einzuhängen“. Insofern ist die Josefsgeschichte oft lediglich Vorwand, nicht mehr



ein Text mit eigener fiktionaler Welt, die zunächst einmal ihr Eigenrecht beanspruchen könnte.<sup>8</sup>

Höchst bemerkenswert bleibt, dass im Koran kein (oder fast kein) Äquivalent zu zwei biblischen Kapiteln steht (Gen 38; 44). Demnach wurde die biblische Vorlage kritisch gesichtet. Zur Motivation wird beim synoptischen Vergleich einiges angemerkt werden. Jedenfalls bleibt aufschlussreich, dass mit heutiger Literarkritik die selben Kapitel auszu-schließen sind.

Die *story* ist verzweckt. Die Kehrseite dieser Medaille sieht so aus, dass sehr vieles erzählerisch Raffinierte – sei es in Dialogen, sei es in weitsichtig angelegten Handlungsverknüpfungen – weggefallen ist. Der Surenautor verhindert konsequent, dass Leser sich an erzählerisch Gekonntem ergötzen. Auch im Sinn erzählerisch notwendiger Leserinformationen unterdrückt der Autor viele Informationen (Namen, Orte), er erzeugt dadurch öfters auch Konfusion.<sup>9</sup> Statt wie in der biblischen Version die Perspektive der Akteure einzunehmen, so dass diese ebenso wie die Leser sich überraschen lassen müssen, wie es weitergehen wird, wird im Koran häufig die übergeordnete, planende, allwissende Perspektive Allāhs betont.<sup>10</sup> Erzählerisch kann man es zwar nicht nachvollziehen, wie Gottes Eingreifen sich konkret ausgewirkt hat, aber *dass* Gott am Werk war, wird behauptet.

Der Wechsel Bibel zu Koran ist bei diesem Text gleichbedeutend mit dem Wechsel von textinterner Perspektive zu allwissender. Damit bringt sich der Schreiber in Schwierigkeiten, die vordergründig nur durch die Fiktion verdeckt werden können, dass „Wir“ Allāhs selbst spreche und erzähle. Dieses kann natürlich zu den eigenen Motiven Auskunft geben. Aber erzähltheoretisch handelt sich der Schreiber der Koran-Version die Frage ein, wie er das Wissen über die Motive Allāhs gewonnen habe, ob er sich – da beginnt die Paradoxie – mit seiner Darstellungsweise nicht über Allāh stelle. Die erzählerisch behauptete Gottunmittelbarkeit, die

<sup>8</sup> Bedeutung, 1007: „mehr eine Rekapitulation als eine Erzählung“. „Die koranische Geschichte ist demgegenüber weniger eine Erzählung als eine hochgeistige Predigt oder Allegorie, in der die scheinbaren Widersprüche im Leben erklärt werden, das dauerhafte Wesen der Tugend in einer ständig sich verändernden Welt, und das wunderbare Wirken des göttlichen Willens, der Seinen Plan vor uns in der Geschichte zur Entfaltung bringt.“

<sup>9</sup> Wenn Glassen, *Josephsgeschichte*, 170, schreibt, es würden „die eindeutigen historischen Bezüge“ weggelassen, hat sie ein falsches Adjektiv gewählt. Es geht nicht um „historisch“, sondern um „sprachlich-erzählerisch“. Bekommen die Leser Hörer ausreichende Informationen, um sich in der fiktionalen Welt zurechtzufinden?

<sup>10</sup> Glassen, *Josephsgeschichte*, 171: Josefs Schicksal dient als „Muster für Allāhs prädestinatorisches Verfahren.“



Behauptung göttlichen Ursprungs ist bei religiösen oder profanen Weltdeutungssystemen (nach Watzlawick) Kennzeichen ihres ideologischen Charakters, eines Wahrheitspostulats, das per se niemals eingelöst werden kann (weil man immer in einem infiniten Regress landet).

Damit steht der „Ton“ des Textes in starkem Kontrast zur biblischen Vorlage. Spannung, Irritation, Humor, literarischen Genuss – derartiges verhindert die Sprache der Sure weitgehend.<sup>11</sup> Stattdessen ist als neues Element breit verankert die moralisch-religiöse Adhortation. Leser werden nicht durch gekonnte literarische Gestaltung auf eine geistige Entdeckungsreise geschickt, bei der sie ihre eigenen Antworten und Schlüsse finden.<sup>12</sup> Vielmehr wird ihnen beständig im Klartext in direkter Ansprache oder verdeutlicht an Äußerungen einzelner Figuren vor Augen geführt, wie das Wirken Allāhs zu sehen ist, dass man sich um Rechtschaffenheit zu bemühen hat, dass Allāh zwar zu nichts gezwungen werden kann, er aber doch die Guten belohnt usw.<sup>13</sup>

Man könnte auf den Gedanken kommen – weil eben der biblische Autor sich die große Freiheit im Umgang mit den Lesern erlaubt –, dass er ihnen geistige Kapazitäten zutraut, dass er auch nicht am eigenen Glauben fundamental zweifelt. Er hat keinen engen missionarischen Drang, der das, was er zu sagen hat, auf einige Merksätze, die häufig wiederholt werden, reduziert. Er kann es sich erlauben, via Fiktion ein plastisches Szenario zu entwerfen, das unterschiedlichste Geisteskräfte beim Leser anspricht. Und der biblische Autor scheint überzeugt zu sein, dass gerade in dieser Vielfalt und Raffinesse seine *message* umso sicherer bei den Lesern Anklang findet. – Dagegen führt der Surenautor die Leser an viel kürzerer Leine, vielleicht weil er seine Adressaten als unentschlossener, wankelmütiger sieht. Oder weil er selbst sich seiner Mission (noch) nicht so sicher ist. Ob derartige Eindrücke berechtigt sind, können wir nicht überprüfen. Es lässt sich nur beschreiben, was ausgehend vom Text als innere Einstellung des Surenautors sichtbar wird. Jedenfalls fiel häufig auf, wie der Surenautor *literarisch* rabiat mit seiner Vorlage umging, oder – anders gesagt: wie er im Blick auf seine Leser Hörer erzählerische Schlüssigkeit vernachlässigte. Das kann man mit einem Mangel an Empathie gleichsetzen:

<sup>11</sup> Beispiele für Ausnahmen werden im Gefolge von Johns genannt werden. Sie gelten öfters für Redebeiträge mit ironischem Unterton. Uns interessiert – im Gegensatz zu Johns – der Befund im Vergleich zu biblischen Vorlage.

<sup>12</sup> Bei einem gut strukturierten, künstlerisch wertvollen Text – die Josefsgeschichte, vor allem in ihrer ursprünglichen Version, gehört sicher dazu – heißt das nie, dass die „Entdeckungsreise“ beliebige Ziele hätte. Vielmehr sorgt die kunstvolle Konstruktion dafür, dass unterschiedliche Leser zu durchaus ähnlichen Fragestellungen, auf die sie dann eine persönliche Antwort geben *müssen*, gedrängt werden.

<sup>13</sup> „Narratives Ausschmücken ist für eine göttliche Moral- und Lehrgeschichte nicht notwendig“, Moeller.



der Autor ahnt nicht, was Leser an Informationen benötigen, um einem Text innerlich folgen zu können. Dazu passt, dass – immer nur *literarisch* geurteilt – im Gegenzug das Plakative, die Merksätze, so etwas wie Katechismuswahrheiten, Einzug hielt. Beides gleichzeitig – kunstvolle Erzählung und Katechismus – kann nicht realisiert werden. Kein Wunder, dass folglich die kunstvolle Erzählung nur noch in rudimentären Resten übrigblieb.

In allgemeinerem Sinn zeigt der Textvergleich einen Prozess, der sich innerchristlich vielfältig genauso belegen ließe: es ist der Übergang von einer wunderbaren Erzählung zur Dogmatik. Sure 12 enthält erste Elemente davon, gibt sich insgesamt aber noch narrativ. Aber der Prozess der Abstraktion hat eingesetzt, das narrativ Interessante wird ausgemerzt, Konflikte werden dem Leser erspart, es nehmen die irgendwie immer gleich klingenden, daher von Langeweile bedrohten Charakterisierungen Allāhs zu. Wobei sich dabei ein Widerspruch auftut, dem aber jede Dogmatik unterliegt: zunehmend einförmig und bestimmt werden Aussagen über Allāh gemacht, darunter die, er sei unverfügbar (also: unbestimmt). Kann man bestimmt über Unbestimmtheit sprechen? Oder sollte man nicht sprachlich versuchen, die angezielte Unbestimmtheit auch in der eigenen Sprechweise für andere erfahrbar zu machen?

Explizites Wort und kommunikatives Verhalten widersprechen sich also.<sup>14</sup> Eine kunstvolle Erzählung wie die biblische Josefsgeschichte (möglichst sogar in ihrer ursprünglichen Fassung) entgeht diesem Dilemma. Indem sie die Leser vielschichtiger erreicht und affiziert, gewinnt sie leichter deren Interesse. Und eigenständige Überlegungen über die Wege Gottes können auf diesem Weg gründlicher, auch ins Unbewusste reichend, angestoßen werden.

Nach dieser Analyse hängt die in V.3 der Sure gegebene Ankündigung in der Luft, wonach „die schönste der Geschichten“ nun offenbart werde. Es muss ein völlig anderer Begriff von „Schönheit“ hinter dieser Aussage stehen.<sup>15</sup> Mit *erzählerischer* Stringenz und Raffinesse hat er nichts zu tun. Als Erzählung wird die Josefsgeschichte missbraucht und zerstört.<sup>16</sup> „Schönheit“ im stilistischen Sinn gibt es in Sure 12 nicht mehr.<sup>17</sup> Der Anreiz zur Wiederverwendung

<sup>14</sup> Das ist vergleichbar mit der Mitteilung an ein Kind, man liebe es – wobei dies aber in ärgerlichem oder wütendem Ton gesagt wird.

<sup>15</sup> Nach Nagel, Koran, 67-68, wurde die „Vorstellung, daß die Schönheit der koranischen Geschichten der Beleg für deren göttliche Herkunft sei und daß diese Schönheit anziehend wirken und von der Wahrheit des Vorgetragenen überzeugen müsse ... ein Kernthema der späteren islamischen Theologie.“

<sup>16</sup> Daher verstehe ich nicht die Meinung von Nagel, Koran 292: „In der 12. Sure ‚Josef‘ hat das koranische Menschenbild seine schönste dichterische Ausgestaltung gefunden.“ Nagel rekonstruiert zwar das „Menschenbild“, führt aber keine *literarische* Analyse durch.

<sup>17</sup> Es ist kein Argument zu sagen, damit würden unberechtigt *heutige* Maßstäbe angelegt, die dem nun schon alten Text nicht gerecht werden könnten. Die vermeintlich



lag allein in der inhaltlichen Konstruktion. Der zunächst gedemütigte Josef eignete sich als Identifikationsangebot für Muhammad und seine Getreuen in der Anfangszeit – so die Vermutung von Nagel, Koran 293-295 und Glassen. Zugleich konnte – offenbar ein weiteres Bedürfnis – die im biblischen Text schon angelegte negative Sicht der Frau übernommen und weiter ausgestaltet werden.

Johns, Presentation 38, betont die „beauty of the voice“. Demnach überzeugen die koranischen Texte gerade nicht auf der Basis von Analyse und Interpretation, sondern primär via Rezitation, Sprachklang und Melodie. Demnach – so wäre zu folgern – ist eine Untersuchung wie die obige unangemessen, wäre Zeugnis eines fremden kulturellen Zugangs, der dem Koran nicht gerecht werden kann.

Semiotisch, also zeichentheoretisch gesehen, läge dann auf beiden Seiten ein Missverständnis vor: auf *westlicher* Seite wird ganz sicher weitgehend die Ausdrucksseite, der Stimmklang, die Sprechmelodie und ihre Auswirkungen auf die Hörer missachtet bzw. unterschätzt. Im Fall des Koran fehlen – außer bei Spezialisten – Sprachkenntnis des Arabischen (gemeint sind speziell die Artikulationsmöglichkeiten, die sich deutlich von denen westeuropäischer Sprachen unterscheiden) und regelmäßige Hörpraxis.

Auf *islamischer* Seite – wenn so argumentiert wird, wie Johns es tut – besteht das Missverständnis darin, dass man übersieht: mit der Ausdrucksseite sind immer auch Bedeutungen verbunden. Es ist eine künstliche, geistige Selbstbeschränkung, Wert auf die Artikulationsebene zu legen und die Bedeutungsebene zu übergehen bzw. so herunterzustufen, dass eine analytische Beschäftigung mit ihr überflüssig erscheint. Die Lebenspraxis zeigt ja auch, dass die koranischen Bedeutungen inhaltlich sehr wohl aufgegriffen wurden und werden. Ansonsten ließen sich kein islamisches Gottesverständnis, kein Menschenbild, keine Verhaltensvorschriften usw. entwerfen. So gesehen könnte das überpointierte Herausstellen der Ausdrucksseite (Rezitation) auch ein Abwehrmechanismus sein, der unerwünschte Fragen verhindern soll.<sup>18</sup>

---

heutigen Maßstäbe können z. B. bei sehr vielen älteren Texten positiv fündig werden, man denke an die Erzähltechnik in 2Sam 11 („David und Batseba“) und vielen anderen Texten. Das heißt, das Gespür dafür, was erzählerisch schlüssig, „schön“, spannend, raffiniert, faszinierend usw. ist, hat sich über lange Zeit nicht stark gewandelt.

<sup>18</sup> Aber Johns korrigiert sich mit seinem Beitrag selbst, weil er sehr wohl eine Reihe von stilistischen Beobachtungen nennt, speziell solche zur Dialoganalyse. Dazu müssen immer auch die Bedeutungen, oft auch nur mitschwingende, gemeinte diskutiert werden. Das liegt auf einer ganz anderen Ebene als der bloße Sprachklang, die akustische Rezitation. – Erkenntnisse zum Verständnis der biblischen Josefs-geschichte sind frei zugänglich: Schweizer, Josefs-geschichte 2009.



### Summary

A synoptic comparison of two versions of a story has to be done on three different levels: *Syntax of expressions* compares the data, points to omissions or replacements, additions. *Semantics* deals with an adequate understanding of the literal meaning in both versions. Whereas *Pragmatics* tries to use insights of discourse analysis, compares the interests that can be detected behind both versions. And finally questions of *Herme-neutics* are implied. – In sum the koranic version of the Joseph story uses the hebrew *Vorlage* to transform it into a kind of catechism. Narrative logic is destroyed to a large extent. The pretended "beauty" of the Joseph story is not based on literary qualities.

### Zusammenfassung

Der synoptische Vergleich zweier Texte sammelt Daten auf allen drei methodischen Ebenen: (*Ausdrucks-*)*Syntax*, *Semantik*, *Pragmatik*. Es geht also um Vergleichsdaten auf Wortebene, im Rahmen der wörtlichen Bedeutung und hinsichtlich der Erzähltechnik, sowie der Denkfiguren, die zwischen Autor und Leser zum Einsatz kommen. *Herme-neutik* ist im Spiel, weil es letztlich darum geht, wie der eine wie der andere Text auf Leser wirkt (damals wie heute), bzw. weil es um die Frage geht, ob unsere heutigen Kriterien signifikant verschieden sind von denen damaliger Sprachteilnehmer. Hier wird die Meinung vertreten, dass auf literarischer Ebene die Unterschiede nicht allzu groß sein dürften.

### Bibliographie

- Bedeutung = Die Bedeutung des Korans, III: von Sure Yusuf bis Sure An-Nur. Sure 12 – 24, München 1996.
- Glassen, E., Die Josephsgeschichte im Koran und in der persischen und türkischen Literatur, in: Link, F (ed.): *Paradigmata: literarische Typologie des Alten Testaments*, Berlin 1989, 169-179.
- Henning, M., *Der Koran. Einleitung und Anmerkungen* von Annemarie Schimmel, Stuttgart 1970.
- Johns, A.H., The Quranic presentation of the Joseph Story. Naturalistic or formulaic language?, in: Hawting, G.R. / Shareef, A.-K. A. (eds.), *Approaches to the Qur'an*, London / New York 1993, 37-70.
- Lingenberg, G., [Synopsis von Josefsgeschichte und Sure 12]. <http://www.geli.de/bibislam-2.htm>.
- Moeller, M., Die Josephsgeschichte im Koran und in der Bibel. Ein Vergleich (Hausarbeit), 2001 [www] <http://www.geli.de/bibislam-2.htm>.
- Nagel, T., *Der Koran. Einführung – Texte – Erläuterungen*, München 1983.
- Paap, C., *Die Josephsgeschichte Genesis 37-50. Bestimmungen ihrer literarischen Gattung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (Reihe XXIII 534)*, Frankfurt a.M 1995.
- Schindele, M., Externe Syntax, in: Schweizer, H. (Hg.), *Computerunterstützte Textinterpretation. Die Josefsgeschichte beschrieben und interpretiert im Dreischritt: Syntax-Semantik-Pragmatik (THLI 7 / I)*, Tübingen 1995, 42-88.

- Schweizer, H., Alternativ-Grammatik 2008f: <http://www.alternativ-grammatik.de>.
- Schweizer, H., Weitere Impulse zur Literarkritik, in: BN 80 (1995) 73-99.
- Schweizer, H., Die Josefsgeschichte. Konstituierung des Textes, I: Argumentation, (THLI 4 / 1), II: Textband (THLI 4 / 2), Tübingen 1991.
- Schweizer, H., Josefsgeschichte 2009: <http://www-ct.informatik.uni-tuebingen.de/daten/jguebers.pdf>.
- Schweizer, H., Joseph. Urfassung der alttestamentlichen Erzählung (Gen 37-50). Mit Photocollagen von Jonas Balena, Tübingen 1993.
- Schweizer, H. (ed.): Computerunterstützte Textinterpretation. Die Josefsgeschichte beschrieben und interpretiert im Dreischritt: Syntax-Semantik-Pragmatik (THLI 7 / I-III), Tübingen 1995.
- Watzlawick, P., Die erfundene Wirklichkeit. Wie wir wissen, was wir zu wissen glauben. Beiträge zum Konstruktivismus, München / Zürich 1995.

Prof. Dr. Harald Schweizer  
Hilbgasse 13  
72116 Mössingen  
Deutschland  
E-Mail: [h.schweizer.moess@web.de](mailto:h.schweizer.moess@web.de)





# Wer herrscht in der Scheol?

## (| Eine Untersuchung zu Jes 14,9

Miriam von Nordheim-Diehl

### 1. Vorbemerkung

„Scheol“ ist in der Hebräischen Bibel die Bezeichnung für die Unterwelt. Doch welche Funktion und Rolle ihr zukommt, wird in der Forschung kontrovers diskutiert. Aus den Texten der Hebräischen Bibel geht nicht eindeutig hervor, ob die Scheol als bloßer Ort oder auch als eine personifizierte Gottheit, die an diesem Ort herrscht, gedacht wird. Des Weiteren lässt sich keine klare Aussage darüber gewinnen, ob JHWHs Handlungsbereich in die Unterwelt hineinreicht oder nicht: „Einige Passagen deuten an, dass YHWH sich für das Totenreich nicht interessiert, dass es eben ein Ort ist, der gerade durch Abwesenheit Gottes und YHWHferne charakterisiert ist (vgl. z.B. Ps 88,6). Andererseits sagen andere Stellen, dass YHWH auch Macht über die Scheol ausübt (vgl. z.B. Am 9,2; Ps 139,8).“<sup>1</sup>

So ist in der Forschung umstritten, 1) ob die Scheol tatsächlich personifiziert – als Gottheit – angesehen wurde<sup>2</sup>, und 2) ob, falls die Scheol in erster Linie als Ort gedacht wurde, JHWH die Herrschergewalt in der Scheol ausübt oder nicht. Um eine oder auch (mehrere) religionsgeschichtliche Entwicklung(en) in Bezug auf die Scheol aufzuzeigen, wird in der Forschung auf verschiedene Bibelstellen zurückgegriffen. Diese werden meist in eine relative Chronologie gestellt und schließlich religionsgeschichtlich ausgewertet.<sup>3</sup> Demgegenüber will der vorliegende Aufsatz keine *unterschiedlichen* Textstellen miteinander vergleichen, um eine religionsgeschichtliche Entwicklung des „Unterwelts-Glaubens“ aufzuzeigen, sondern es soll mit Blick auf *ein und dieselbe Stelle* und ihre Geschichte vom „Ersttext“ über die Qumran-Schriften, die Übersetzungen der Septuaginta und den Targum bis hin zum masoretischen Text nachgewiesen werden, dass und wie sich die Aussagen über die Macht der Scheol und über JHWHs

---

<sup>1</sup> Schöpflin, Blick, 300.

<sup>2</sup> So z.B. von Parker, Deities, 222-225. Zur Diskussion siehe Barstad, Sheol, 768-770. Darüber hinaus gibt es verschiedene Überlegungen zur Etymologie der Scheol – dies ist aber nicht Gegenstand dieses Aufsatzes (siehe dazu z.B. Görg, Scheol, 26-34).

<sup>3</sup> Darauf, dass es nicht eine einzige geradlinig verlaufende religionsgeschichtliche Entwicklung des Verhältnisses JHWH / Scheol gegeben hat, weist G. Eberhardt in ihrer Monographie „JHWH und die Unterwelt“ hin und diskutiert im Zuge dessen vier verschiedene Entwicklungsstränge.



Herrschergewalt in der Scheol verschieben. So lässt sich eine religionsgeschichtliche Entwicklung des Verhältnisses JHWH / Scheol in der Rezeption einer (einzigen) Bibelstelle zeigen. Der Akzent liegt also auf den verschiedenen Rezeptionsebenen *eines* Textes, hier Jes 14,9. Es wird der Versuch unternommen, wahrscheinlich zu machen, dass in Jes 14,9 zu verschiedenen Zeiten unterschiedliche Herrschergestalten in der Scheol gesehen wurden.

Mit Blick auf die Entstehungssituation des Textes soll hier nicht diskutiert werden, ob die Scheol beim *Autor* von Jes 14,9 tatsächlich als personifizierte *Gottheit* gedacht wurde oder ob diese Personifizierung die rhetorische Verwendung einer Metapher<sup>4</sup> ist. Vielmehr interessiert an dieser Stelle, wie die Übersetzer und Redaktoren – zu letzteren werden auch die Masoreten gezählt – diese Personifikation verstanden und weiter tradiert haben.

## 2. Die verschiedenen Textvarianten von Jes 14,9

### 2.1. Jes 14,9 in masoretischer Darstellung

V.9a	שָׂאוֹל מִתַּחַת רְגֹזָהּ לָהּ לְקִרְאָתָהּ בְּאָדָם
V.9ba	עוֹרֵר לָהּ רְפָאִים כָּל־עַתְוֵדֵי אֶרֶץ
V.9bβ	הַקִּים מִכְסֵּאוֹתֵם כָּל מַלְכֵי גוֹיִם:

#### *Grammatische Analyse:*

In V.9a wird die Scheol als handelndes Subjekt dem Satz vorangestellt: Die Scheol ist diejenige, die vor dem Kommen des babylonischen Königs erzittert. Die dazugehörige Verbform (רָגְזָהּ) ist klar als 3. Person feminin Singular zu erkennen. Ab V.9b ändern sich jedoch die Personenangaben in den Verbformen. In V.9ba folgt die Polel-Form עוֹרֵר, die – kontextlos betrachtet – entweder Infinitiv (oder auch Imperativ) oder 3. Person maskulin Sg. Perfekt von עוֹר II sein kann. Die meisten Übersetzungen nehmen hier einen Infinitiv an, sodass die Scheol weiterhin das handelnde Subjekt darstellt. Spätestens aber in V.9bβ treten mit der nächsten Verbform Probleme auf, durch die sich die meisten Übersetzer zum Konjizieren gezwungen sehen. הַקִּים kann nicht als Infinitiv angesehen werden, sondern ist in dieser Punktation eindeutig 3. Person Sg. maskulin im Perfekt: *Er lässt aufstehen von ihren Thronen alle Könige der (Fremd-)Völker*. Da in V.9bβ die Verbform als 3. Person maskulin Singular zu bestimmen ist, liegt dieser Schluss auch bei עוֹרֵר nahe. Nach diesen Überlegungen erhält man folgende Übersetzung des masoretischen Textes:

<sup>4</sup> Zu Letzterem vgl. Alonso Schökel, *Manual*, 123-125.

- V.9a Die Scheol da drunten erzittert vor dir, deinem Kommen entgegen,  
 V.9ba er erweckt deinetwegen<sup>5</sup> die Totengeister, alle Anführer der Erde,<sup>6</sup>  
 V.9bβ er lässt aufstehen von ihren Thronen alle Könige der (Fremd-) Völker.

### 2.2. Jes 14,9 in der Jesaja-Rolle von Qumran (1QIsa)<sup>7</sup>

- V.9a שאול מתחת רגזה לכה לקרת בואך  
 V.9ba ערה לכה רפאים כל עתודי ארץ  
 V.9bβ הקימה מכסאותם כל מלכי גוים:

#### *Grammatische Analyse:*

Auch hier ist die Scheol als handelndes Subjekt dem Vers vorangestellt. Im Gegensatz zum masoretischen Text aber ist sie *im gesamten Vers* die handelnde „Person“, da auch die folgenden Verbformen in der 3. Person Sg. feminin stehen. Zwar ist in V.9ba die Form von עורר verderbt, doch ist deutlich ein ה als Endung zu erkennen. Ebenso trägt das nächste Verb הקימה eine feminine Endung. Somit ist diese Stelle aus der Jesaja-Rolle wie folgt zu übersetzen:

- V.9a Die Scheol da drunten erzittert vor dir, deinem Kommen entgegen,  
 V.9ba sie erweckt deinetwegen die Totengeister, alle Anführer der Erde,  
 V.9bβ sie lässt aufstehen von ihren Thronen alle Könige der (Fremd-) Völker.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Das ׀ִי ist hier als kausale Relation anzusehen, vgl. Jenni, Präposition, 299.

<sup>6</sup> Zur Diskussion, wer unter den רַפְּאִים und den אֲרָזִים zu verstehen ist, siehe Loretz, Götter, 221-224. Anders als O. Loretz, der V.9b wie folgt übersetzt: *Es störten deinetwegen die Rāpi'ūma auf, alle Böcke [metaphorisch für Machthaber] der Unterwelt, es jagten auf von ihren Thronen alle Könige der Nationen* (Loretz, Götter, 233), sehe ich die Zuordnung von Verben und Substantiven in Jes 14,9. Da sowohl in רַפְּאִים, in אֲרָזִים als auch in גוֹיִם Pluralformen vorliegen, die Verben aber in der 3.m.Sg. stehen, ist die Übersetzung von Loretz mit Schwierigkeiten behaftet. Zur weiteren Diskussion des Subjekts von V.9 siehe im Folgenden.

<sup>7</sup> Dieser Konsonantenbestand ist klar auf dem Faksimile der Jesaja-Rolle zu erkennen.

<sup>8</sup> In 4Q59 fragm. 20-22 ist ebenfalls das Spottlied auf den König von Babel von Jes 14 belegt, doch ist dieser Text nur fragmentarisch erhalten, und es fehlen bei Vers 9 die entscheidenden Begriffe zwischen בואך und מַכְסָּאוֹתָם. Manche Herausgeber (z.B. Martin G. Abegg, Jr. für AcCordance) versuchen, den fehlenden Text zu rekonstru-



2.3. Jes 14,9 in der Septuaginta<sup>9</sup>

V.9a	ὁ ἄδης κάτωθεν ἐπικράνθη συναντήσας σοι
V.9ba	συνηγέρθησάν σοι πάντες οἱ γίγαντες οἱ ἄρξαινες τῆς γῆς
V.9bβ	οἱ ἐγείραντες ἐκ τῶν θρόνων αὐτῶν πάντα βασιλεῖς ἔθνῶν

*Grammatische Analyse:*

Die Septuaginta interpretiert diese Textstelle wieder auf eine andere Weise als die beiden vorgestellten hebräischen Textzeugnisse, indem sie die ersten zwei Verbformen als Passiva darstellt. Der Hades handelt in V.9a nicht selbst, sondern er *wurde* erbittert (ἐπικράνθη = 3. Person Sg. Aorist Passiv); ebenso *wurden* die Giganten zusammen aufgeweckt (συνηγέρθησάν = 3. Person Pl. Aorist Passiv), bzw. die Giganten *sind* gemeinsam gegen dich *aufgestanden* (der passive Aorist kann hier aktivisch mit „gegen jemanden aufstehen“ wiedergegeben werden<sup>10</sup>). Im griechischen Text bleibt die Person, die für das Erbittern zuständig ist, offen. In V.9bβ sind nun die Giganten diejenigen, die die Könige der Erde von ihren Thronen aufwecken bzw. entfernen (οἱ ἐγείραντες = Partizip Nominativ Plural mask. Aorist). Weder der Unterwelt wird an dieser Stelle eine aktive Rolle zugebracht, noch ist davon die Rede, dass Gott in der Unterwelt Aktionen ausführt.

Dieser Vers ist wie folgt zu übersetzen:

V.9a	Der Hades von unten her wurde erbittert bei der Be- gegnung mit dir,
V.9ba	alle Giganten, die die Erde beherrschten, <i>sind ge- meinsam gegen dich aufgestanden</i> ,
V.9bβ	<i>die aufstehen ließen</i> (wörtl.: die erweckten) von ihren Thronen alle Könige der Völker.

2.4. Jes 14,9 im Targum Jonathan<sup>11</sup>:

V.9a	שְׂאוּל מְלָרַע זַעַת לְךָ לְקַדְמוֹת מִיַּתֵּךְ
V.9ba	אֲעַרַת לְךָ גִּיבְרִין כָּל עַתִּירֵי נְכֹסִיאַ
V.9bβ	אֲקִימוּ מְכַרְסוֹתֵהוֹן כֹּל מְלָכֵי עַמְמֵיא:

ieren und fügen den Konsonantenbestand des MT ein. Es besteht meines Erachtens aber durchaus die Möglichkeit, den hebräischen Konsonantenbestand, wie er in 1QIs<sup>a</sup> vorliegt, auch in 4Q59 zu vermuten.

<sup>9</sup> Wenn im Folgenden von Jesajastellen der Septuaginta die Rede ist, wird auf den Text der Septuaginta Bezug genommen, der bei Ziegler, Isaias, abgedruckt ist. Auf Varianten bei Aquila, Symmachus und Theodotion wird extra verwiesen.

<sup>10</sup> Vgl. Liddell / Scott, Lexicon, 1704; Lust / Eynikel / Hauspie, Lexicon, 376, oder auch die Übersetzung von Pietersma / Wright, Translation, 835.

<sup>11</sup> Textgrundlage: Mikra'ot Gedolot 'Haketer'.

*Grammatische Analyse:*

Der Targum erkennt in den Verbformen זָעַת und אָעַרַת jeweils ein feminines Subjekt. זָעַת ist P<sup>ca</sup>-al Perfekt 3. fem. Sg. und bedeutet „sie zittert“; אָעַרַת ist ein Aph‘el Perfekt 3. Person feminin Sg. in der Bedeutung „sie weckt“. Somit wird der Scheol zuerkannt, dass sie sowohl „erzittern“ als auch „wecken“ kann. In der letzten Zeile des Verses wechselt allerdings das Subjekt, da אֶקְיַמִי eine Aph‘el-Form, Perfekt, in der 3. Person maskulin Plural ist, sodass „sie“ die Könige aufstehen lassen.

Dieser Vers ist wie folgt zu übersetzen:

- V.9a Die Scheol unterhalb zittert deinetwegen deinem Kommen entgegen  
 V.9ba sie weckt deinetwegen Helden, alle, die reich an Besitz sind<sup>12</sup>,  
 V.9bβ sie lassen aufstehen von ihren Thronen alle Könige der Völker.

## 3. Inhaltliche Analyse und Vergleich der Textstellen

Zunächst sollen die beiden hebräischen Textstellen einem Vergleich unterzogen werden. Hierbei ist zwischen der Jesaja-Rolle und dem masoretischen Text eine interessante Abweichung festzustellen: In der Qumran-Schrift sind alle Verbformen weiblich (הִגִּידָה, רָגַדָה und עָרַמָה), während der masoretische Text ein männliches Subjekt hinter dem „Erwecken“ und „Aufstehen Lassen“ erkennt, das nicht benannt wird. Dieser Subjektwechsel im masoretischen Text von weiblich zu männlich führt in der Forschung meist dazu, dass die Verbform הִקְיַם durch eine andere Punktierung geändert wird.<sup>13</sup> So sehen beispielsweise H. Wildberger und O. Kaiser hier einen masoretischen Punktierungsfehler und verstehen die beiden letzt genannten Verben als Infinitive, die weiterhin die Scheol zum Handlungsträger haben. Dementsprechend fassen sie עוֹרֵר ohne Konjektur als inf. abs. auf; in Anlehnung daran „wird הִקְיַם ebenfalls als inf. abs. (also הִקְיַם) zu vokalisieren sein.“<sup>14</sup> W.A.M. Beuken

<sup>12</sup> Wie es zu der Übersetzung „die reich an Besitz sind“ gekommen ist, erklärt die Aramaic Bible, (Chilton, Isaias, 32) wie folgt: „rich’ tyry derives from a word play on ‚he-goats‘ (‘twwym) in the MT, which is rendered as a metaphor in the RSV.“

<sup>13</sup> Holladay, Text, 639, konstatiert sogar, dass diese Änderung der masoretischen Punktierung „already generally accepted“ sei. Vorliegender Aufsatz wird zu beweisen versuchen, dass die Punktierung bewusst so gewählt wurde und nicht geändert werden muss.

<sup>14</sup> Wildberger, Jesaja, 534. So auch Kaiser, Prophet 26; sowie GesK 145t. Obwohl GesK auch die oben genannte Konjektur in der Punktierung präferiert, verweist er



übersetzt diese Stelle ohne Konjektur und gelangt so zu der Aussage, dass „er“ weckt und dass „er“ aufstehen lässt. So sieht Beuken in der Scheol zugleich einen Ort und „eine Art Personifikation im Sinne eines Herrschers mit der Verfügungsgewalt über die Schatten, die dort existieren.“<sup>15</sup> Er erklärt aber nicht die Inkongruenz der weiblichen (שְׁאוֹל) und männlichen Formen (עוֹרְר) und (הַקִּיִּם).<sup>16</sup>

Bevor man vermutet, dass die Masoreten einen Fehler in ihrer Punktierung gemacht haben, sollte eher gefragt werden, wie die Masoreten zu ihrer Punktation gelangt sind und welche Aussage sie mit ihrer Punktation intendierten. Mit Blick auf die Jesaja-Rolle aus Qumran liegt die Vermutung nahe, dass die Masoreten hier keinen Fehler begangen, sondern eine Interpretation vollzogen haben, die sich vielleicht im Laufe der Tradierung des Textes durchaus schon durchgesetzt hatte: Während in der qumranischen Jesaja-Rolle die Scheol als eigene Akteurin gedacht werden konnte<sup>17</sup>, tritt diese theologische Möglichkeit bei den anderen oben behandelten Traditionssträngen in den Hintergrund. Letztere vertreten stattdessen die theologische Ansicht, dass niemandem außer Gott selbst göttliche Funktionen zukommen. So wird die Scheol – später – als (bloßer) Ort in weiblicher Form beschrieben, der Herrscher *in* der Scheol mit männlichen Formen. Diese Zäsur mit einem wechselnden Subjekt wird im masoretischen Text durch den Atnach noch verstärkt. Da kein männliches Subjekt explizit benannt ist, ist davon auszugehen, dass hier JHWH

---

hinsichtlich Jes 14,9 auf die Möglichkeit, dass bei mehreren Prädikaten „nur das dem weibl. Substantiv zunächststehende als Fem. flektiert wird“ (GesK 145f). Als weiteres Beispiel dafür wird Jes 33,9 angeführt. Dabei ist allerdings zu bedenken, dass die qumranische Jesaja-Rolle (1QIs<sup>a</sup>) hinsichtlich Jes 33,9 denselben Konsonantenbestand wie der MT bezeugt, während bei Jes 14,9 dieser davon abweicht. Bei Jes 14,9 liegt demnach eine zu erklärende Abweichung in den hebräischen Versionen vor, sodass der im MT bezeugte Konsonantenbestand als mögliche Änderung betrachtet werden kann.

<sup>15</sup> Beuken, Jesaja, 86. Zu einem ähnlichen Vorschlag gelangt auch Tromp, Conceptions 186, wenn er übersetzt: “Sheol beneath is in commotion, awaiting your arrival; He (Sheol) arouses the shades because of you, all the leaders of the earth; He raises from their thrones all the kings of the earth.” Auch hier wird keine Erklärung über die Inkongruenz der Verbformen geliefert.

<sup>16</sup> Im MT gibt es ebenso Textstellen, die für das Subjekt „Scheol“ ein männliches Subjekt bezeugen, so z.B. Hi 26,6. In Jes 14,9 liegen aber weibliche und männliche Verbformen *in einem Vers* vor, sodass vor allem diese grammatische Inkongruenz und die Abweichung zwischen MT und 1QIs<sup>a</sup> zu klären sind.

<sup>17</sup> Dies stellt auch innerhalb der Qumranschriften eine Besonderheit dar – an den anderen Stellen, an denen von der Scheol die Rede ist, findet sich (bezüglich der Scheol und dem dazugehörigen Verb) der Konsonantenbestand des MT (oft allerdings in plene-Schreibung).

derjenige ist, der in der Scheol handelt. Die Scheol kann nicht selbst als Person Handlungen vollziehen, wie dies jedoch in der Jesaja-Rolle der Fall ist. Hier zittert die Scheol, *sie* erweckt Totengeister und *sie* lässt Könige aufstehen. Dass die Masoreten nicht allein ausschlaggebend für die Textänderung sind, sondern dass sich diese vermutlich schon früher durchgesetzt hatte, lässt sich einerseits aufgrund der anderen Textversionen und andererseits aufgrund des fehlenden ה vermuten. Die Masoreten greifen in der Regel nicht in den hebräischen Konsonantenbestand ein. Nimmt man die LXX-Version und den Targum noch in den Textstellen-Vergleich hinein, so erhärtet sich der Verdacht, dass Jes 14,9 schon früh (unterschiedliche) theologische Interpretationen erfahren hat. In der griechischen Version werden zunächst die mythischen Elemente in die griechische Welt transferiert: Die „Scheol“ wird mit „Hades“ wiedergegeben, die „Refaim“ werden zu „Giganten“.<sup>18</sup> Die Septuaginta-Übersetzer wählen an dieser Stelle „Hades“ und nicht „Thanatos“ als Übersetzung von הַשְׁאוֹל – dies ist zwar das Standardäquivalent, doch wird zudem deutlich gemacht, dass der „Hades“ als Ort verstanden wird. Obgleich in der griechischen Mythologie der „Hades“ sowohl ein Ort als auch ein Herrscher / Gott sein kann, wird „Hades“ in der Septuaginta gewöhnlich nur für einen Ort verwendet.<sup>19</sup> So bezeugen dies auch die Pseudepigraphen, in denen (nahezu) ausschließlich die Vorstellung des Hades als Ort begegnet, in den man hinab- oder (seltener) aus dem man hinaufsteigt, der geplündert wird (TestLev 4,1) oder wo man „die Ehre seines Hauses“ antreffen kann (TestHiob 43,7). Sehr deutlich wird die Vorstellung des Hades als bloßer Ort bei Phocylides (Phocyl. 112f.) beschrieben: „(Uns) allen ist der Hades gemeinsam als ewiges Obdach und Vaterland, gemeinschaftlicher Ort für alle, für Bettler wie für Könige.“<sup>20</sup> So handelt auch in Jes 14,9LXX nicht (mehr) die Unterwelt als Herrscherfigur. Die Septuaginta-Übersetzer umgehen dieses theologische Problem der personifizierten Scheol, indem sie passive Verbformen verwenden<sup>21</sup>: Der Hades *wurde erbittert* bei der Begegnung mit

<sup>18</sup> Beide griechischen Ausdrücke stellen das jeweilige Standardäquivalent der LXX dar. Während der „Hades“ meist als Übersetzung der „Scheol“ verwendet wird, dienen die „Giganten“ zur Übersetzung der הַעֲרִיִּים, der הַגִּבּוֹרִים, der הַנְּקִיטִים וְהַנְּקִיטִים und der הַנְּקִיטִים (vgl. Mussies, Giants, 343-344, sowie Bremmer, Hades, 382).

<sup>19</sup> Vgl. Bremmer, Hades, 383.

<sup>20</sup> Übersetzung nach Walter, Fragmente, 208.

<sup>21</sup> Dass aktive hebräische Satzkonstruktionen in JesLXX im Passiv wiedergegeben werden, ist bei Jes 14,9 kein Einzelfall (vgl. Seeligmann, Septuagint Version, 203 [56]). Warum die Übersetzer von ihrer hebräischen Vorlage abwichen und aktive Sätze passivisch wiedergaben, lässt sich nicht pauschal erklären (sei es als Liebe zu einem bestimmten griechischen Stil oder als Unkenntnis des Hebräischen vgl. auch



dir, alle Giganten *sind (selbständig) gemeinsam gegen dich aufgestanden* und haben schließlich die Könige der Erde von ihren Thronen aufstehen lassen. Dass die Septuaginta-Version an dieser Stelle eine andere Interpretation der Scheol bietet als der hebräische Text (MT wie auch 1QIs<sup>a</sup>), ist in Jes 14,9 nicht einzigartig. Auch in Jes 38,18LXX wird aus der Aussage des hebräischen Textes „die Scheol wird dich nicht preisen“ der Satz „die, die im Hades sind, werden dich nicht preisen“. Hier wird klar die Scheol als Ort bestimmt.

Im Targum begegnet mit Blick auf den letzten Teil dieses Verses eine ähnliche Variante zur Septuaginta. Die Scheol zittert und sie weckt – selbst – Helden auf, alle, die reich an Besitz sind. Die Könige in der darauf folgenden Zeile werden allerdings von den Helden aufgestellt. Der Scheol wird im Targum zwar noch eine gewisse Macht zugesprochen, aber im Hinblick auf die Könige hat sie keine Handlungsmöglichkeit.

#### 4. Schlussfolgerungen zur Text- und Religionsgeschichte von Jes 14,9

Man kann demnach festhalten, dass MT, 1QIs<sup>a</sup>, LXX und der Targum Jonathan jeweils unterschiedliche Jenseitsvorstellungen mit derselben Textstelle verbinden. Vermutlich repräsentiert die Qumran-Schrift den „Ersttext“ und ist somit in der mythischen Vorstellung verhaftet, die Scheol sei eine eigenständige Größe, die selbständig handeln kann. Dass solche mythischen Vorstellungen von anderen Göttern neben JHWH in poetischen Texten auch in hellenistischer Zeit tradiert wurden, braucht nicht zu verwundern. Dies zeigt beispielsweise Ps 110, der in einem „Ersttext“ von der „Gottheit Morgenröte“ spricht (dieser Psalm ist vermutlich in die frühhellenistische Zeit zu datieren<sup>22</sup>). Die LXX-Übersetzer und die Masoreten teilten aber die theologische Ansicht, dass die Scheol eine eigenständige Akteurin, womöglich sogar eine Gottheit, sei, nicht und stellten die Scheol (lediglich) als Ort der Toten heraus, an dem ein anderer Herrscher, vermutlich JHWH, die Herrschergewalt besitzt. Dass JHWH in Jes 14,9 der Machthaber in der Scheol ist, muss nicht erst eine mittelalterliche Lesart sein – den Masoreten kann durchaus bereits eine Textversion ohne die weiblichen Verbformen vorgelegen haben. Durch ihre Punktation haben sie allerdings diese eine Lesart festgelegt.

Karin Schöpflin hält in ihrem Aufsatz zu Jes 14,9 fest, dass hier noch ein Rest einer Vorstellung von einer Unterweltsgottheit wahrzunehmen sei.<sup>23</sup> Dieser Aussage kann man zustimmen, man muss sie allerdings mit Blick auf die verschiedenen Rezeptionsebenen modifizieren: Die Scheol als Unterweltsgott-

---

Seeligmann, Septuagint Version, 203 [56]) – jeder Fall sollte einzeln betrachtet und als mögliche Interpretation des Übersetzers ausgewertet werden.

<sup>22</sup> Siehe dazu von Nordheim, Morgenröte.

<sup>23</sup> Vgl. Schöpflin, Blick, 305.

heit, zumindest als eine eigenständig handelnde Person, findet sich vermutlich in einem „Ersttext“ von Jes 14,9 und in Qumran 1QIs<sup>a</sup>. (Spätestens) die Masoreten entfernten aber durch ihre Punktation diesen „Rest hebräischen Heidentums“<sup>24</sup> und stellten die Scheol als bloßen Ort heraus, an dem JHWH der einzige Akteur ist.

So lässt sich im Anschluss an T. Podella und M. Görg festhalten, dass auch in Jes 14,9 die religionsgeschichtliche Entwicklung spürbar ist, dass die strikte Trennung zwischen JHWH und der Scheol aufgebrochen wird.<sup>25</sup> JHWHs Handlungsbereich wird bis in die Unterwelt ausgedehnt und die Scheol zu einem bloßen Ort degradiert.

Dass sich jedoch nicht von einer geradlinigen Entwicklung von der „Akteurin Scheol“ hin zum „Ort Scheol“ sprechen lässt, sondern dass sich vielmehr verschiedene Traditionen herausgebildet haben mit mehr oder weniger großer Rezeptionsgeschichte und Wirkung, zeigen die Textvarianten, die bei Aquila und Theodotion überliefert sind: Beide sprechen – wie der Text der Jesaja-Rolle – davon, dass er/sie/es die Refaim deinetwegen erweckt (εξηγειρε σοι ραφαειμ<sup>26</sup>). Sie bezeugen demnach keine Passiv-Konstruktion wie die LXX; es ist im Griechischen allerdings nicht feststellbar, ob hinter der 3. Person Sg. ein männliches oder ein weibliches Subjekt zu sehen ist.

## 5. Schlussbemerkung

T. Podella hält in Bezug auf die Scheol fest: „Allem Anschein nach hat es nach dem kanonischen Textzeugnis eine personalisiert gedachte, eigenmächtige Unterwelt nicht gegeben.“<sup>27</sup> Kann man diesem Satz nach vorliegender Analyse zweifelsfrei zustimmen? Die Antwort steht und fällt mit dem Wort „kanonisch“. Welche Stufe in der Textgeschichte ist kanonisch? Betrachtet man den masoretischen Text der Hebräischen Bibel, so kann man T. Podella mit Blick auf Jes 14,9 recht geben: Auf dieser redaktionellen Ebene ist die Unterwelt keine personalisierte und eigenmächtige Größe – auch im Septuaginta-Text ist der Hades kein Akteur. Der masoretische Text bietet hier eine Lesart, die sich vermutlich schon früh in Abkehr vom „Ersttext“ herausgebildet hat. Dies untermauert die Lesart der Septuaginta, die sich wahrscheinlich ebenfalls vom „Ersttext“ distanziert hat. Für einen „Ersttext“ von Jes 14,9, gestützt durch die Jesaja-Rolle aus Qumran, kann man der These von T. Podella allerdings nicht

<sup>24</sup> Zu diesem Ausdruck vgl. Kratz, *Reste*.

<sup>25</sup> Vgl. Podella, *Scheol*, 471, sowie Görg, *Haus*, 148-149, und ausführlich zum Thema der Kompetenzausweitung JHWHs Eberhardt, *JHWH*.

<sup>26</sup> Vgl. Ziegler, *Isaias*, 174, siehe Anm. 8.

<sup>27</sup> Podella, *Grundzüge*, 89.



zustimmen. Hier ist die Scheol diejenige, die imstande ist, Könige aufzuwecken und von ihren Thronen zu stoßen.

### Summary

The underworld „Sheol“ is described differently in the texts of the Hebrew Bible: 1. it is a place in which JHWH is not present (so e.g. in Ps 88:6), 2. JHWH does act in the Sheol (e.g. in Am 9:2). Usually this is being recognized as a development in the history of ancient Israelite religion, which can be found in *different passages* within the text of the Hebrew Bible. This present study is devoted to *one single passage* (Is 14:9): its textual history demonstrates the shift from the power of Sheol to JHWHs reign in it.

### Zusammenfassung

Die Unterwelt „Scheol“ wird in alttestamentlichen Texten unterschiedlich beschrieben: Einerseits kann man in ihr einen Ort erkennen, zu dem JHWH keinen Zugang hat (so z.B. in Ps 88,6), andererseits wird JHWH in der Scheol Handlungsfähigkeit zugesprochen (z.B. in Am 9,2). Meist erkennt man daran eine religionsgeschichtliche Entwicklung, die sich an unterschiedlichen Textstellen der Hebräischen Bibel aufzeigen lässt. Im vorliegenden Aufsatz soll diese religionsgeschichtliche Entwicklung – von einer eigenmächtig handelnden Scheol hin zu einem bloßen Ort, an dem JHWH handelt, – an einer einzigen Textstelle und ihrer Textgeschichte (vom „Ersttext“ über die Jesaja-Rolle von Qumran, die Septuaginta, den Targum Jonathan bis zum Masoretischen Text der Biblia Hebraica) dargestellt werden. Man kann daran sehr schön sehen, dass und wie sich die Aussagen über die Macht der Scheol und über JHWHs Herrschergewalt in der Scheol verschieben.

### Bibliographie

- Alonso Schökel, L., *A Manual of Hebrew Poetics* (SubBi 11), Rom 1988.
- Barstad, H.M., Sheol שְׁאוֹל, in: DDD, <sup>2</sup>1999, 768-770.
- Beuken, W.A.M., *Jesaja 13-27* (HThK.AT), Freiburg / Basel / Wien 2007.
- Bremmer, J.N., Hades Ἅιδης, in: DDD, <sup>2</sup>1999, 382-383.
- Chilton, B., *Isaias* (The Aramaic Bible XI), Edinburgh 1987.
- Eberhardt, G., *JHWH und die Unterwelt. Spuren einer Kompetenzerweiterung JHWHs im Alten Testament* (FAT 2. Reihe XXIII), Tübingen 2007.
- Gesenius, W., *Hebräische Grammatik*, völlig umgearbeitet von Kautzsch, E., Hildesheim / Zürich / New York 1985 = Leipzig <sup>28</sup>1909.
- Görg, M., *Ein Haus im Totenreich. Jenseitsvorstellungen in Israel und Ägypten*, Düsseldorf 1998.
- Görg, M., „Scheol“ – Israels Unterweltbegriff und seine Herkunft, in: BN 17 (1982) 26-34.
- Holladay, W.L., *Text, Structure, and Irony in the Poem on the Fall of the Tyrant, Isaiah 14*, in: CBQ 61 (1999) 633-645.
- Jenni, E., *Die hebräischen Präpositionen. III. Die Präposition Lamed*, Stuttgart – Berlin – Köln 2000.

- Kaiser, O., *Der Prophet Jesaja. Kapitel 13-39 (ATD XVIII)*, Göttingen 1973.
- Kratz, R.G., *Reste hebräischen Heidentums am Beispiel der Psalmen (NAWG I. Philologisch-Historische Klasse Nr. 2)*, Göttingen 2004.
- Liddell, H.G. / Scott, R., *A Greek – English Lexicon, revised and augmented throughout by Sir H.S. Jones with the assistance of R. McKenzie, with a revised supplement*, Oxford 1996.
- Loretz, O., *Götter – Ahnen – Könige als gerechte Richter. Der „Rechtsfall“ des Menschen vor Gott nach altorientalischen und biblischen Texten (AOAT 290)*, Münster 2003.
- Lust, J. / Eynikel, E. / Hauspie, K., *A Greek – English Lexicon of the Septuagint. II. K – Ω*, Stuttgart 1996.
- Mikra'ot Gedolot 'Haketer'. A revised and augmented scientific edition of 'Mikra'ot Gedolot'. Based on the Aleppo Codex and early Medieval MSS. Isaiah, in: Cohen, M. (Hg.), *Mikra'ot Gedolot 'Haketer'. A revised and augmented scientific edition of 'Mikra'ot Gedolot'. Based on the Aleppo Codex and early Medieval MSS. Isaiah*, Ramat Gan 1996.
- Mussies, G., *Giants γίγαντες*, in: *DDD*, <sup>2</sup>1999, 343-345.
- Nordheim von, M., *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption (WMANT 117)*, Neukirchen-Vluyn 2008.
- Parker, S. B., *Deities, Underworld*, in: *IDBS (1976) 222-225*.
- Pietersma, A. / Wright, B.G. (Hg.), *A New English Translation of the Septuagint (NETS) and other Greek Translations traditionally included under that Title*, New York / Oxford 2007.
- Podella, T., *Grundzüge alttestamentlicher Jenseitsvorstellungen לַחַיִּים הַבְּאֵר*: BN 43 (1988) 70-89.
- Podella, T., *Scheol*, in: *Görg, M. / Lang, B. (Hg.), NBL III. O-Z*, Düsseldorf / Zürich 2001, 471-472.
- Schöpflin, K., *Ein Blick in die Unterwelt (Jesaja 14)*, in: *ThZ 58 (2002) 299-314*.
- Seeligmann, I.L., *The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of its Problems*, in: *Hanhart, R. / Spieckermann, H. (Hg.), Seeligmann, I.L., The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies (FAT 40)*, Tübingen 2004, 119-294 [1-121].
- Tromp, N.J., *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament (BibOr 21)*, Rom 1969.
- Walter, N., *Fragmente jüdisch-hellenistischer Epik (JSHRZ 4/3)*, Gütersloh 1983.
- Wildberger, H., *Jesaja. 2. Teilband 13-27 (BK X/2)*, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1989.
- Ziegler, J., *Isaias (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum XIV)*, Göttingen <sup>3</sup>1983.

Miriam von Nordheim-Diehl  
 Goethe-Universität Frankfurt a.M.  
 Grüneburgplatz 1  
 60323 Frankfurt  
 Deutschland  
 E-Mail: [M.von.Nordheim@em.uni-frankfurt.de](mailto:M.von.Nordheim@em.uni-frankfurt.de)





## Hos 10,9 – Söhne der Ungerechtigkeit?

Wolfgang Schütte

Der Text der Hoseaschrift gilt weithin als schwierig. Liegen philologische Probleme auf der Ebene des überlieferten Wortlautes vor oder sind es unsere inhaltlich begründeten Verständnisprobleme? Mit einem inhaltlich begründeten Verständnis von Hos 10,9 möchte ich ein weiteres Mal den zweiten Ansatz stark machen<sup>1</sup>.

מימי הגבעה חטאת ישראל שם עמדו לא־תשיגם בנבעה מלחמה על־בני עלוה:

Ἄπ' οὐ οἱ βουνοί, ἡμαρτεν Ἰσραηλ, ἐκεῖ ἔστησαν· οὐ μὴ καταλάβῃ αὐτοὺς ἐν τῷ βουνῷ πόλεμος ἐπὶ τὰ τέκνα ἀδικίας·

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

Die LXX übersetzt typischerweise Gibeas wörtlich die „Hügel“. Statt der hebräischen Anrede 2. Pers. masc. sing. חטאת liest sie 3. Pers. masc. sing. ἡμαρτεν. Den Satz schließt LXX mit einem Doppelpunkt<sup>2</sup>.

Das letzte hebräische Wort עלוה drückt LXX mit ἀδικία aus. Ebenso setzt Gesenius / Buhl עלוה mit עולה / „Ungerechtigkeit“ gleich; Gesenius / Meyer / Donner ergänzt einen Verweis auf G.R. Driver JThS 36, 294 (1935)<sup>3</sup>. Ist LXX im Textlaut unstrittig, so listet de Rossi<sup>4</sup> etliche hebräische Manuskripte mit עולה. Doch alte und gute Textzeugen (Codices Aleppo, Leningrad/Petersburg, Cairo, Reuchlin und Codex babylonicus petropolitanus<sup>5</sup>) lesen עלוה. Eine alte Masoraliste zu Hos 10,6-11<sup>6</sup> bestätigt Wortlaut und Masora von Kodex L/P (BHS) עלוה. Weil<sup>7</sup> schlüsselt die drei Belege Mm 3024 auf: Gen 36,40; 1Chr 1,51; Hos 10,9. Die beiden Parallelen zu Hos 10,9 sind sich inhaltlich ähnlich. Gen 36,40 lautet:

<sup>1</sup> Zu einem umfassenderen Versuch, die literarische Kommunikation der Hoseaschrift zu erschließen vgl. Schütte, *Gerechtigkeit*.

<sup>2</sup> Zu dieser doppelten Texttradition vgl. Schütte, *Textaneignung*.

<sup>3</sup> Gesenius / Buhl, *Handwörterbuch*, sub verbo עלוה; Gesenius / Meyer / Donner, *Handwörterbuch*, sub verbo עלוה.

<sup>4</sup> De Rossi, *Lectiones*, 178.

<sup>5</sup> Zu den Textvarianten dieser Kodizes vgl. Schütte, *Gerechtigkeit*.

<sup>6</sup> T.S. NS 287:21 aus der Taylor-Schechter Collection, Cambridge, nach Yeivin, *Introduction*, 127.

<sup>7</sup> Weil, *Massorah*, 335.



ואלה שמות אלופי עשו למשפחתם למקמתם ... אלוף עלוה ...

„Und dies sind die Namen der Häupter Esaus nach ihren Stämmen nach ihren Orten ... das Haupt Alwa ...“

In der Sache besteht also keine Notwendigkeit, in Hos 10,9 vormasoretisch eine metathesis von ל / ו oder mit Driver einen Aramaismus anzunehmen. Wie vielfach in der Hoseaschrift lässt sich auch hier von einer inhaltlich „dunklen Stelle“ ausgehen, deren Bezug (auf eine edomitische Bevölkerungsgruppe) einem Zeitgenossen verständlich war<sup>8</sup>.

Inhaltlich lassen sich die verschiedenen Bezugsgrößen von Hos 10,9 folgendermaßen aufschlüsseln<sup>9</sup>: in „den Tagen Gibeas“ sieht man gewöhnlich einen Bezug zu Jdc 19-21; der Bezugspunkt bleibt allerdings undeutlich. „Israel“ bezeichnet neben dem gesamten Volk wahrscheinlich auch die Oberschicht im Land. Das „sie“, im hebräischen Text ein Personenwechsel nach der „du“-Anrede Israels, bezeichnet insbesondere die Führungsschicht in Ephraim, der Zentralregion Israels. „Gibea“ ist auf der Sprechenebene von Hos 10,9 auch Ort der Handlung: „dort“ bleiben „sie“ verschont „von den Söhnen Alwas“. Dies darf man nach Hos 10,10 vielleicht als einen zeitlich begrenzten Vorbehalt Gottes ansehen. „Wider die Söhne Alwas (\*der Ungerechtigkeit\*)“ / על-בני עלוה wurde von A. Wünsche<sup>10</sup> als präpositionale Ergänzung zu שם עמדו / „dort haben sie den Söhnen des Frevels beigestanden“ interpretiert (vgl. Est. 8,11; 9,16 – andere präpositionale Bezüge erschließen 2Sam 1,9 oder Ex 18,13 oder Gen18,8; 2Sam 20,11). Die Deutung der Präposition על zur Nennung des Grundes oder der Ursache mit „wegen“<sup>11</sup> ist zwar möglich, doch stets im Kontext der Grundbewegung „auf etwas hin“. על / „erreichen auf ... hin“ ist nicht belegt. עלוה als Fragesatz ohne Fragepartikel gedeutet, übersetzen Andersen / Freedman „Indeed, war overtook them in Gibeah – beside the wicked ones“.<sup>12</sup> Diese Notlösung nimmt eine nicht angezeigte Frage an, weil sie die Satzergänzung עלוה על-בני nur auf den angesprochenen Adressatenkreis deutet.

Näher als ein durch einen zwischengeschobenen längeren Satz zerrissener Zusammenhang liegt der zusammenhängend verstandene Ausdruck מלחמה (למלחמה עליה / „Schlacht wider die Söhne Alwas“ (vgl. Jes 7,1) für die Annahme einer satzergänzenden Zusatzinformation „wider die Söhne

<sup>8</sup> Vgl. Crüsemann, ערה; Schütte, Gerechtigkeit, 19-22.194-196.

<sup>9</sup> Vgl. Schütte, Gerechtigkeit, 113.

<sup>10</sup> Wünsche, Hosea, zur Stelle.

<sup>11</sup> Vgl. Jeremias, Hosea, zur Stelle; Stuart, Hosea, zur Stelle.

<sup>12</sup> Andersen / Freedman, Hosea, 560, vgl. Jeremias, Hosea zur Stelle.

Alwas“ spricht neben deren Erwähnung in Gen 36,40; I. Chr 1,51 die Tatsache, das Auseinandersetzungen mit Edomitern z.B. zur Zeit Rezins v. Damaskus (und des syrisch-ephraimitischen Krieges) in 2Reg 16,6 erwähnt werden<sup>13</sup>. Offenbar unterstützte Rezin in seiner antijudäischen Koalition Edomiter und ermöglichte, dass diese das judäische Elat **היהוה היה** / „bis zu diesem Tag“ besiedelten. Ein denkbare historisches Szenario für Hos 10,9 könnte ein Kampf zwischen Judäern und den Leuten von Alwa sein, der die Oberschicht Israels nicht trifft, weil sie „auf der richtigen Seite“, der judafeindlichen Seite stehen. Will man mit diesem Szenario annehmen, dass in diesem kritischen Wort der Hoseaschrift Sympathien für Juda aufleuchten, so lässt sich das durchaus in einem umfassenderen Bild von dem Propheten verorten<sup>14</sup>.

### Summary

Hos 19,9 **בני עלוה** / sons of Alwa can be understood as a reference to people of Edom as elsewhere in OT, not as a single reference to a hebrew word like LXX  $\acute{\alpha}\delta\upsilon\kappa\acute{\iota}\alpha$  / „wickedness“.

### Zusammenfassung

Hos 10,9 soll **בני עלוה** / „Söhne Alwas“ entsprechend dem übrigen Vorkommen von **עלוה** als Bezugnahme auf eine feindliche edomitische Gruppe und nicht als hapax legomenon und Synonym für LXX  $\acute{\alpha}\delta\upsilon\kappa\acute{\iota}\alpha$  / „Ungerechtigkeit“ verstanden werden.

### Bibliographie

- Andersen, F.I. / Freedman, D.N., Hosea (AncB 24), New York 1980.  
 Cromwell, B.L., Nabonidus, as-Sila', And The Beginning of The End of Edom, in: BASOR Nov. 2007, 75-88.  
 Crüsemann, F., **ערה** – „Jetzt“. Hosea 4-11 als Anfang der Schriftprophetie, in: Zenger, E. (Hg.), „Wort JHWHs, das geschah ...“ (Hos 1,1), Studien zum Zwölfprophetenbuch, Freiburg 2002.  
 de Rossi, G.B., *Variae Lectiones Veteris Testamenti*, III, Parma 1786.  
 Gesenius, W., Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Buhl, F. (Hg.), Berlin<sup>17</sup>1962.  
 Gesenius, W., Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Meyer, R. / Donner, H. (Hg.), Berlin<sup>18</sup>1987ff.

<sup>13</sup> Vgl. auch andere Nachrichten in 2Chr 21,8-10; 25,14.19; 28,16. Unsere außerbiblischen Kenntnisse über Edom sind beschränkt. Von neuen Funden berichten Levy / Najjar, Edom. Eine (Literatur-)Übersicht bietet der Aufsatz von Cromwell, Nabonidus, und Lipiński, Skirts.

<sup>14</sup> Vgl. Schütte, Gerechtigkeit, 170 Anm. 59.



- Jeremias, J., *Der Prophet Hosea (ATD 24/1)*, Göttingen 1983.
- Levy, Th. / Najjar, M., *Edom & Copper*, in: *BAR July/Aug. 2006*, 24-31.70.
- Lipiński, E., *On the Skirts of Canaan in the Iron Age (OLA 135)*, Leuven 2006.
- Schütte, W., *Säet euch Gerechtigkeit (BWANT 179)*, Stuttgart 2008.
- Schütte, W., *Vormasoretische Textaneignung in der Hoseaschrift?*, in: *BN NF 142 (2009)*, 33-37.
- Stuart, D., *Hosea-Jonah (WBC 31)*, Waco, Texas 1987.
- Weil, G., *Massorah Gedolah, I*, Rom 1971.
- Wünsche, A., *Der Prophet Hosea*, Leipzig 1868.
- Yeivin, I., *Introduction to the Tiberian Masorah*, engl. Übersetzung von E.J. Revell, Missoula, MT 1980.

Wolfgang Schütte  
Geschwister Scholl Str. 16  
42897 Remscheid  
Deutschland  
E-Mail: [Wolfgang.Schuette@ekir.de](mailto:Wolfgang.Schuette@ekir.de)

# The “Wisdom” of Edom\*

Juan Manuel Tebes

## 1. Introduction

1.1. Among the most perplexing prophetic references to the biblical Edomites are the mention of the “wisdom” and “understanding” of Edom. These appear in two short quotations, one in Jer 49,7 that refers to the city / area of Teman and the other in Obad 7b-8 making reference to Edom and the mount of Esau:

Jer 49,7:

le'edôm kôh 'amar YHWH šeb 'āôt ha'ên 'ôd ḥokmâ bêtēmân  
'ābēdâ 'ēšâ mibbānîm nîsrēḥâ ḥokmâtām

Concerning Edom. Thus says the LORD of hosts: Is there no longer wisdom in Teman? Has counsel perished from the prudent? Has their wisdom vanished?<sup>1</sup> (NRSV)

Obad 7b-8:

'ên tēbûnâ bô  
hālô' bayôm hahû' nē'ûm YHWH  
vēha 'ābadî ḥākāmîm mē'ēdôm ûtēbûnâ mēhar 'ēšāw

There is no understanding of it.<sup>2</sup>

---

\* The research leading to this paper was made possible thanks to a Fulbright – Catholic University of Argentina Fellowship. My sincere thanks to Gary Knoppers for kindly reading drafts and providing comments and criticism; yet responsibility for the ideas expressed herein is mine alone.

<sup>1</sup> The LXX omits “of hosts” and the interrogative *ha*, and therefore is a simple statement (“there is no longer...”): Carroll, Jeremiah, 801; Holladay, Jeremiah, 370; McKane, Commentary, 1214; Lundbom, Jeremiah, Appendix VI. The Tg. and the Vg. present “children” instead of “prudent” (see discussion below).

<sup>2</sup> Raabe translates this sentence as “in which there is no understanding”, taking *bô* as a reference to either Esau or the term *māzôr* (traditionally “snare, trap, net”, but also “stead”) in the preceding clause: Raabe, Obadiah, 155-156; followed by Barton, Joel, 140. See also McCarter, Obadiah, 87-88. Early readings such as the LXX and the Tgs. interpret this verse as a reference to Edom; see Ben Zvi, Study, 90-96. Some



On that day, says the LORD, I will destroy the wise out of Edom, and understanding out of Mount Esau (NRSV)

1.2. These are texts that reward careful reading; ones that provide a unique glimpse into the biblical discourse concerning ancient Edom. Several questions arise when dealing with these passages: What do these biblical verses mean by referring to “wisdom” and “understanding”? Why do these references appear related to Edom? Scholars have struggled to capture the historical and ideological framework behind the composition of these verses. While these efforts are commendable, they have tried to understand the meaning of these allusions by references to the Hebrew Bible itself, thus leaving little room for analyses in the broader framework of the ancient Near East and beyond. In order to provide an adequate context for these passages, this paper will study the occurrence of similar references in the Hebrew Bible but also in contemporary ancient Near Eastern sources. Additionally, I will make reference to recent archaeological excavations in southern Jordan (the ancient land of Edom) that might shed new light on one of the possible meanings of Jer 49,7 and Obad 7b-8.

1.3. This paper is divided into four main parts. First, I will devote attention to the context in which Jer 49,7 and Obad 7b-8 are present in their respective books. The second part will compare Jer 49,7 / Obad 7b-8 with similar references in other biblical passages, as well as discuss analogous allusions to the presence of wisdom in other biblical peoples. Also I will review the meaning of the references to the wisdom, as well as the larger frameworks in which these terms occur, in non-Israelite sources, particularly Mesopotamian texts. Third, I will study previous explanations developed by biblical scholars concerning Jer 49,7 and Obad 7b-8, particularly focusing attention on how they were understood in the broader context of the oracles of Jeremiah, Obadiah and other prophets. Although a preliminary review of the evidence suggests that a definitive conclusion is not possible, I expect to provide some points that may give a glimpse into the ideological background of Jeremiah / Obadiah’s verses. As a result of the dearth of relevant epigraphic finds in the land of Edom, the survey that follows depend to a large extent on biblical parallels and also on the relevant conclusions that can be derived from ethnographic studies. In the fourth and last part I will elaborate a hypothesis in the line of those scholars that equate the “wisdom” of Edom with the skill of metalworking. For this purpose, I will make a survey of anthropological and ethnographic studies on ancient metallurgy’s ideological / magical background, literature that may give a broader framework for the references to the Edomite wisdom.

---

modern scholars follow Wellhausen in the idea that *'ên tēbûnâ bô* is a gloss; e.g. Pfeiffer, *Edomitic Wisdom*, 13 note 4; see also Allen, *Books*, 150 note 30.

## 2. The “Wisdom” of Edom in the oracles’ general context

2.1. Our starting point, from an analytical perspective, are the texts of Jeremiah and Obadiah themselves. The general background of the oracles against Edom as they appear in Jer (49,7-22) and Obad is generally believed to have taken place in the time of the fall of Jerusalem in 587/586 B.C.E. or slightly later, when Edom allegedly assisted the Neo-Babylonian army against the Judaean kingdom or at least profited from Judah’s defeat.<sup>3</sup> It is in these references that the accusation that the Edomites took part in the fall of the city appears for the first time, either as direct agents of the on-going destruction or as mere passive, though joyfully, spectators. These passages are very theatrical presentations in which the Edomites always play the “bad guys” character roles.

2.2. The prophecy against Edom in the Book of Jeremiah (49,7-22) is part of a larger composition traditionally known as the “prophecies against the nations” (Jer 46-51), and in itself stands between the oracles delivered to Moab and Ammon and those delivered to some Syrian cities and Arabian tribes. As is typical for the accusations against the Edomites, few specific, historically-grounded details (and in this case, not one) are mentioned pertaining to what Edom did in the past, whereas on the contrary a terrible fate is prophesized against this nation, such as the ruin of Esau (49,8), the destruction of his race (49,10) and of the Edomite capital Bozrah (49,13), and the sacking of their pastures (49,20). In this context, the references to the lack of “wisdom” and “counsel” in Edom serve as an introduction to the Edomites’ ignorance of their dreadful future. The judgment on the Edomites, both in Jeremiah and Obadiah, carries some irony, for these people are supposed to be wise but they do not see what is coming to them. In fact, this could be interpreted as an ironic reversal of the theme of Edom’s arrogance (“pride of your heart”: Jer 49,16; Obad 3).

2.3. The Book of Obadiah seems to have been composed at the same time or slightly later than Jeremiah’s and is almost entirely devoted to the Edomite “question”. The text under study here falls into what scholars generally believe are two different parts: the second (Obad 5-7) and third (Obad 8-11) oracles against Edom.<sup>4</sup> Overall, references to the Edomites’ behavior in 586 B.C.E. are particularly graphic: Edom is accused of violence against his brother (v.10), of staying aloof (v.11), feasting and gloating on the day of his brother’s misfortune (v.12-13a), looting his possessions (v.13b) and assassinating the fugitives (v.14a). The annihilation of the “wise men” and the “understanding” from Edom is but the logical divine punishment for this shameful behavior.

<sup>3</sup> For example, see Watts, Obadiah, 8-9; Raabe, Obadiah, 51-56. Against the idea of the Edomite participation in the fall of Jerusalem is Bartlett, Edom, 151-157.

<sup>4</sup> Bez Zvi, Study, 72-98.115-138; Barton, Joel, 139-147.



2.4. Similar diffuse memories are scattered through some prophecies and literary works accusing the Edomites of improper conduct toward their “brothers”, though any precise historical detail is again missing, such as in Ps 137,7; Amos 1,11; Joel 4,19; Ezek 25,12; 35,5 and 1 Esdras 4,45.

2.5. Now let us study in more detail the verses under consideration. In Jer 49,7 Yahweh addresses the Edomites with three rhetorical questions, with only one interrogative *h* assuming the function for the three colons.<sup>5</sup> Repetition of words in these three colons – wisdom (*ḥokmā*) + counsel (*’ēṣā*) + (their) wisdom (*ḥokmātām*) – is key for achieving an internal balance in the verse’s structure.<sup>6</sup> The term *bānīm* is most likely a *qal* participle from *bīn*, a reading that was already recognized by the LXX’s translation (*ek sunetōn*, “from the intelligent ones”) and the Peshitta.<sup>7</sup> The name Teman (*tēmān*, “south”), to which Jer 49,7 refers as not having “wisdom”, is a place-name located in the area of Edom. There has been some debate as to whether this name should be identified with a precise place – Glueck identified Teman with the Late Iron II site of Tawilan, in the Petra area<sup>8</sup> – or a region – de Vaux identified it with the area of southern Edom,<sup>9</sup> whereas others locate it in the northern Edomite plateau<sup>10</sup> –, the consensus leaning towards the latter view.

2.6. Obad 8 is an excellent example of parallelism, with a construction verb + object + prepositional phrase with *min*. The “wise” (*ḥākāmīm*) and “understanding” (*tēbūnā*) form a lexical word pair, the former in a masculine plural (concrete) form, the latter in a feminine singular (abstract) form.<sup>11</sup>

2.7. As already noted by some commentators, if we look closely at the texts under discussion we see that both passages share a very similar vocabulary and grammatical structure:

- 1) Beginning with an interrogative *h*;
- 2) Formula *’ēn* + noun + *b*;
- 3) Verb *’bd* + *min*;

<sup>5</sup> The LXX even does not show the first interrogative: Lundbom, Jeremiah, 328. In this regard, Holladay thinks that *ha* is a dittography after *YHWH*; Holladay, Jeremiah, 370.

<sup>6</sup> Lundbom, Jeremiah, 326-328.

<sup>7</sup> The Tg. and the Vg. translate the less likely rendition “from the children”; see Holladay, Jeremiah, 374-375; McKane, Commentary, 1214; Lundbom, Jeremiah, 328-329; Hayward, Targum.

<sup>8</sup> Glueck, Explorations, 82-83.

<sup>9</sup> de Vaux, Téman.

<sup>10</sup> Edelman, Edom, 10-11.

<sup>11</sup> Raabe, Obadiah, 8; Ben Zvi, Study, 120.

4) Root *ḥkm*;

5) ABA noun pattern: wisdom – counsel – wisdom (Jer); understanding – wise – understanding (Obad).<sup>12</sup>

2.8. The resemblance in both vocabulary and structure seems to indicate that one of the texts depends on the other. There is some agreement that one of the authors of these passages, most likely Obadiah’s, made use and adapted the other text for his own purpose.<sup>13</sup> Although the terminology and structure of both passages are very much similar, there is one element in Obadiah that is key for recontextualizing the whole composition. For whereas the verbs in Jeremiah appear in *qal* perf. 3<sup>rd</sup> sing (*’bd*) and *niphal* perf. 3<sup>rd</sup> sing (*srḥ*), Obadiah makes use of only *’bd* in *hiphil* waw consec. perf. 1<sup>st</sup> sing., thereby transforming three rhetorical questions into a proclamation about the divine punishment on Edom.<sup>14</sup> The result is a declaration with a stronger anti-Edomite meaning, which may parallel the growing anti-Edomite feelings among the Judaeen population in the post-exilic period.

### 3. “Wisdom” in the Hebrew Bible and the Literature of the Ancient Near East

3.1. Returning to the issue of the Edomite wisdom, one main question arises: Are the books of Jeremiah and Obadiah making use, or sharing the same meaning, of similar occurrences of the words “wisdom” and “understanding” that appear in other biblical passages and extra-biblical sources? In order to answer this question, I will reexamine the use of similar phraseology in the Hebrew Bible and the ancient Near East.

3.2. As already mentioned, the passages under discussion make use of a very similar vocabulary, in Jeremiah represented by the roots *ḥokmâ* (two times) and *bîn*; in Obadiah by the roots *ḥokmâ* (two times) and *tēbûnâ* (two times). In these and in other biblical passages the meaning of these roots is often analogous and more often than not they are used interchangeably as synonyms.

3.3. An important feature that precludes us from reaching the exact meaning of the occurrence of this vocabulary in Jer 8 / Obad 7b-8 is that in the Bible as well as in non-Israelite sources these words are used with a wide range of senses. It would be impossible to list here all occurrences of these words in the

<sup>12</sup> Dicou, Edom, 68-69; Raabe, Obadiah, 30-31.

<sup>13</sup> Dicou, Edom, 68-69; Raabe, Obadiah, 30-31; McKane, Commentary, 1214; see also Brueggemann, Theology, 154-156.

<sup>14</sup> As correctly pointed out by Ben Zvi, in the Hebrew Bible there are no occurrences of *’bd* in *hiphil* with direct objects *ḥākāmîm* or *tēbûnâ*, but we do have *ḥokmâ* with *’bd* in *qal* (Isa 29,14): Ben Zvi, Study, 121.



Hebrew Bible, but most of them can be grouped according to the context in which they appear. Several semantic fields can be identified for the use of these words in the Hebrew Bible: 1) nonspecific usage; 2) court wisdom, e.g. Solomon's wisdom as an author and as a judge (1Kgs 3,28; 5,9-12); 3) mantic wisdom, e.g. the (false) Babylonian divination tradition (Isa 44,25; 47,10); 4) magical wisdom, e.g. the Egyptian sorcerers confronting Aaron (Ex 7,11); and 5) artisans (see part 5).<sup>15</sup>

3.4. Some biblical peoples seem to have been famous because of the possession of wisdom. Most of the references allude to the regions to the east of Palestine, encompassing from southern Jordan to Northwestern Arabia. The passages under study fall, of course, in this category, but they are not the only ones. 1Kgs 5,11, for example, compares the wisdom (root *ḥokmā*) of King Solomon with that of the "sons of the East" and Egypt, this monarch being even wiser than Ethan the Ezrahite and the sons of Mahol, Heman, Calcol and Darda (identified by some scholars as Edomites<sup>16</sup>). The Greek Book of Baruch presents a long chapter dealing with the wisdom in Israel, remarking in passing the lack of wisdom in Teman, the children of Hagar and the merchants of Midian and Teman (Bar 3,22-23). There is agreement in that this text was written long after the books of Jeremiah and Obadiah, but nevertheless it may very well be grounded in a long-lasting tradition going back to the Iron Age, being therefore of help for unraveling the specific meaning of Jer 47,9 / Obad 7b-8.

3.5. My focus on the Edomite wisdom does not mean that the authors of the Hebrew Bible attributed this feature only to Edom. In particular, there are sparse references to the wisdom of the Phoenicians and Babylonians. Contrary to Jeremiah's and Obadiah's passages, biblical allusions to the wisdom of other peoples are very explicit about which kind of wisdom they are referring to. Yet all these references occur not because the biblical writers were avid of compiling ethnographic data about other peoples' cultural experience, but because they were used to make the point that foreign peoples' wisdom was annulled or made to seem foolish by divine action. In Ezek 27,8-9 the people of the cities of Sidon, Arvad, Tyre and Byblos and their "wise men" (root *ḥokmā*) are mentioned in connection with sailing activities; whereas Ezek 28,3-5 refers to the "wisdom" (root *ḥokmā*) and "understanding" (root *tēbūnā*) within the context of trading enterprises (cf. also the similar meaning in Zech 9,2). Isa 44,25 and 47,10 make allusion to Babylon, its "wise men" and "wisdom" (root *ḥokmā*) and "knowledge" (root *da'at*), which are direct references to the

<sup>15</sup> Müller, Chāqam, 373-379.

<sup>16</sup> Pfeiffer for example equates Ezrah with Edomite Zerah (Gen 36,13.17.33) and Ethan and Heman with modern topographic names in southern Jordan; Pfeiffer, Edomitic Wisdom, 13.

Babylonian divination tradition. Similar allusions for the Babylonian “wise men” (root *ḥokmā*) appear in Jer 50,35 and 51,57. Even though these peoples seemed to be “very wise” this did not prevent them from being condemned by God or from looking foolish after committing foreign policy blunders.

3.6. To complete this brief account of the wisdom literature in the Hebrew Bible it is necessary to note that, interestingly enough, allusions to the wisdom of Ammon or Moab are entirely absent. This absence may go unnoticed if not for the recurrent allusions about the “wisdom” of Edom and the peoples of the East. This divergence between Ammon / Moab and Edom may have to do with two facts. The first point to note is that Ammon and Moab were not included among the peoples of the East – as Edom was. Furthermore, Edom possessed a yet undiscovered attribute – which Ammon and Moab did not – that made the Edomites famous for their “wisdom”.

3.7. A survey of non-Israelite sources looking for the use of similar vocabulary and phraseology in the ancient Near East may help to better understand the passages of Jeremiah and Obadiah under discussion. The word for “wisdom” (*ḥokmā*) in Hebrew has cognates in other Semitic languages, although less widely used than their Hebrew counterpart: Ugaritic *ḥkm*, Neo-Assyrian Akkadian *ḥakāmu*, Imperial Aramaic *ḥkym*.<sup>17</sup> Sumerian *nam-kù-zu* and Akkadian *nēmequ* appear to have had a somewhat similar meaning, but again, nothing compared with the biblical use of the root *ḥokmā*.<sup>18</sup>

3.8. Mesopotamia did not possess a tradition of wisdom literature. This does not mean, however, that the concept of wisdom was absent in the Mesopotamian texts; however, it was present as a theme(s) rather than as a genre in itself. Wisdom thus was present in several literary genres, such as in unexpected texts like omen compositions or the Epic of Gilgamesh.<sup>19</sup> Consequently, Mesopotamian sources show a broad range of connotations for the use of the wisdom vocabulary that does not accommodate into the schemes that biblical scholars have traditionally constructed. Denning-Bolle has stressed a most important feature in the Mesopotamian literature: the boundary demarcation between a “practical” wisdom and an “abstract” wisdom does not appear to be suitable for classifying the Mesopotamian literary traditions. Many of the words in Akkadian that stand for technical skills, such as *mūdū*, “one who knows”, “expert in a craft”; *emqu*, “skilled, experienced, educated”; *apkallu*, an ante-diluvian sage; and *nēmequ*, “wise”, were meant to refer to wisdom in general sense but also to practical expertise.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Müller, Chāqam, 364-368.

<sup>18</sup> Beaulieu, Babylonian Wisdom Literature, 3-4.

<sup>19</sup> Bucellati, Wisdom; Beaulieu, Setting, 18.

<sup>20</sup> Denning-Bolle, Wisdom and Dialogue, 217.220.



3.9. The absence of a clear boundary between “practical” and “abstract” wisdom in the Mesopotamian literature has important ramifications for our study of Jer 49,7 / Obad 7b-8, for it considerably expands the range of possible meanings of the wisdom of Edom.

#### 4. The Wisdom of Edom in the scholarly literature

4.1. Using the issues discussed thus far, we can now return to the problem of the Edomite wisdom in a more specific manner. As with almost everything related to the Edomites, modern scholars are divided over the meaning and function of the references to the wisdom of Edom. A survey and reexamination of previous hypotheses developed by biblical scholars show at least three main of lines of reasoning for explaining the allusions to Edom’s wisdom: the existence of some (not yet discovered) Edomite sapiential writings; Edom’s political alliances in the face of the Neo-Babylonian invasion; and the Edomite mining and metalwork in the copper mines of Faynan. These points of views will now be examined in more detail to show how they have become thematic influences on the history of Edom in general.

4.2. Scholarly interest in the wisdom of Edom has been largely limited to the issue of the sapiential writings. In this literature, there is the common assumption that Jer 49,7 and Obad 7b-8 are allusions to Edomite sapiential writings, based mostly on references in the Book of Job but also in other biblical passages.<sup>21</sup> A pioneering textual overview of the Edomite influence on the Hebrew Bible was provided by R.F. Pfeiffer, who in the 1920s and 1930s wrote a series of articles in which he supported the idea that the Edomite tradition of wisdom had an enormous impact on the biblical authors, if not Edomite writers themselves were responsible for entire parts of the Hebrew Bible, such as Psalms, Proverbs, Job<sup>22</sup> and even parts of Genesis.<sup>23</sup>

4.3. An important point in Pfeiffer’s reasoning is that in the Edomite writings (particularly the Book of Job and Pfeiffer’s so-called Genesis Source S) God appears with very specific features that differed from those composed by

---

<sup>21</sup> The Book of Job is full of geographical allusions that indicate an Edomite or North-western Arabian background of the story. Job himself is said to have dwelled in the land of Uz (Job 1,1), and Uz in other biblical passages appears closely linked to Edom (Gen 36,28; Lam 4,21). Job’s friends also share the same geographical background. Eliphaz came from Teman (Job 2,11); in Gen 36 Eliphaz is portrayed as Esau’s son (v.4) who also bore his son Teman (v.11.15). Job’s second friend Bildad dwelled in Shuah (Job 2,11), also a name of a Midianite clan (Gen 25,2); whereas Elihu came from Buz (Job 32,2), probably in Arabia (Jer 25,23). See Day, Job, 392-395.

<sup>22</sup> Pfeiffer, *Edomitic Wisdom*; Pfeiffer, *Wisdom*, 95.

<sup>23</sup> Pfeiffer, *Source*.

the Judaeen authors. God, from the Edomite perspective, is a distant entity, who does not betray interest in the future of Israel, nor of any other nation; he is jealous and ready to punish, and he indeed inspires feelings of fear and pessimism; moreover, the Edomite writers made use of polytheistic sources.<sup>24</sup> One could even add that these features can be related to the names with which God is called in the Book of Job. As is well known, in the poetic dialogue section (Job 3-31), Job and his friends use general, universal names for the deity (*Elohim*, *Eloah*, *Shaddai*) when speaking to each other rather than the specific name of the God of Israel, *YHWH*. Yet the latter name is employed by the Judaeen writer/editor in the prose prologue (1-2) and epilogue sections (42,7-17) as well as in the narrative introductions in 3rd. person to the divine speeches.<sup>25</sup>

4.4. Although Pfeiffer largely overstated the case of the Edomite influence in the biblical tradition of wisdom, his works are so far the sole thorough analysis of the context of Jer 49,7 and Obad 7b-8, being repeatedly cited in more recent studies of the books of Jeremiah,<sup>26</sup> Obadiah, Job,<sup>27</sup> and wisdom in general.<sup>28</sup>

4.5. New epigraphic findings have given new life to the hypothesis of the “Edomite” sapiential books. Sasson has recently suggested that an inscription written on a bowl unearthed at Horvat ‘Uza, in the Northern Negev, largely thought to be a Judaeen literary work, is in fact a piece of Edomite wisdom literature. This inscription, Sasson defends, is a parallel version of Job 27,10-17 written in the Edomite language, and would point to the existence of *YHWH* worship in Edom.<sup>29</sup> Archaeological excavations in the Hellenistic site of Maresha might have provided further evidence of Edomite sapiential literature. Two ostraca found in this site, used for scribal exercises, contained small parts of wisdom literary texts written in Aramaic (with no direct parallels in any known text). Given that Maresha during Hellenistic times was included in Idumaeen territory, the editors of the inscriptions suggest that these are part of the lost

<sup>24</sup> Pfeiffer, *Wisdom*, 96-101; Pfeiffer, *Source*, 71-72.

<sup>25</sup> Although the topic of wisdom embraces the whole Book of Job, the most direct allusion to the existence of a wisdom tradition in Edom appears in Eliphaz the Temanite’s words: “I will show you; listen to me; what I have seen I will declare – what sages have told, and their ancestors have not hidden, to whom alone the land was given, and no stranger passed among them” (Job 15,17-19 NRSV).

<sup>26</sup> Lundbom, *Jeremiah*, 328.

<sup>27</sup> Day, *Job*, 392.

<sup>28</sup> Müller, *Chāqam*, 379. In the same vein stands Zeron’s study of the 1<sup>st</sup> century B.C.E. book “Biblical Antiquities of Pseudo-Philo” (*Liber Antiquitatum Biblicarum*), arguing that this is the product of an Edomite writer; see Zeron, *Swansong*.

<sup>29</sup> Sasson, *Text*.



Edomite wisdom tradition.<sup>30</sup> These three inscriptions, even if found outside the Edomite “heartland” and – in the case of the Maresha ostraca – very late in date, are likely indicators of the existence of a scribal school learned in the wisdom literature within the area of Edomite demographic and cultural influence.

4.6. According to a second line of reasoning, Jeremiah’s and Obadiah’s allusions to the Edomite wisdom are no more than references to Edom’s political and diplomatic acumen, thereby implying that the Edomites did not anticipate the day of their own downfall.<sup>31</sup> Thus, Ben Zvi points out that by referring to the wisdom of Edom, the author of the book of Obadiah is signaling the lack of astute political advising on the part of the Edomites, which betrays their lack of theological wisdom.<sup>32</sup> In other words, the political talent of the Edomites is no match for Judah having God’s strength on his side. Allen supports the related idea that Obadiah in this context alludes to the “wisdom” in military skill, even though this proves to be completely ineffective in the face of the action of God.<sup>33</sup>

4.7. The hypothesis of the “political” understanding may seem more straightforward, since it may have some support from the fact that Obadiah’s “wisdom” allusion appears just before the verses that – it is traditionally argued – describe the shameful behavior of the Edomites during the fall of Jerusalem in 587/586 B.C.E.:

On the day that you stood aside, on the day that strangers carried off his wealth, and foreigners entered his gates and cast lots for Jerusalem, you too were like one of them (Obad 11 NRSV)

Based on these passages, one could argue that the highest point of the political insight of the Edomites was the aggression against the Judaeans in the face of Nebuchadnezzar’s attack. The Edomite attack on Jerusalem – even if a literary construction – and the possible territorial gains of the Edomites following Judah’s downfall (particularly in the Negev area)<sup>34</sup> may have been seen as an Edomite “stab-in-the-back” of Judah not only because of the folklore linking the brothers Jacob – eponymous ancestor of Israel – and Esau – forefather of the Edomites –,<sup>35</sup> but also given that Edom seems to have been Judah’s political ally just before the Neo-Babylonian invasion (Jer 27,3) and even provided asylum to

---

<sup>30</sup> Eshel / Puech / Kloner, Exercises.

<sup>31</sup> Ben Zvi, Study, 121-122; Raabe, Obadiah, 163-164; Barton, Joel and Obadiah, 144; McKane, Jeremiah, 1215.

<sup>32</sup> Ben Zvi, Historical-Critical Study, 122; see also Raabe, Obadiah, 164.

<sup>33</sup> Allen, Books, 153.

<sup>34</sup> See Beit-Arieh, Rivalry.

<sup>35</sup> See Tebes, Edomite.

Judaean refugees after the fall of Jerusalem (Jer 40,11). In other words, the constant *renversement des alliances* of Edom may have led to the Judaean belief of an acute Edomite political wisdom, if nothing else because Judah was the most affected by Edom’s foreign policy.

4.8. The argument has been presented by some scholars that Edom’s “wisdom” is a reference to the knowledge of the skill of metalworking.<sup>36</sup> During the last years more attention has been paid to archaeological excavations in the Edomite lowland area of Faynan (the largest source of copper in the southern Levant) that have uncovered evidence of mining and metalwork from the Pre-Pottery Neolithic to the Early Islamic period. Impressive architectural remains – particularly a square fortress with four-room chamber at the site of Khirbet en-Nahas – and large piles of slag attest the magnitude of the copper mining activities during the Iron Age. These findings have led to some scholars to conclude that the “wisdom” of Edom is no more than knowledge of the craft of metalwork. In Knauf-Belleri’s words, “There is no need to invent another set of ‘lost books’ or to look for remnants of Edomite sapiential writings in the Hebrew Bible”.<sup>37</sup>

4.9. The three hypotheses have much to commend themselves and are not necessarily in opposition. There is evidence to suggest that when referring to the Edomite wisdom the biblical writers had many things in mind, maybe even beyond the boundary of the meanings we have studied so far. Yet of the three lines of reasoning presented above, the “metallurgy” hypothesis, though attractive, has never been fully explored. So in the last part of this article I would like to discuss this issue, developing further the idea by placing it in its historical and ideological context.

## 5. Copper Metalwork and the “Wisdom” of Edom

5.1. Suddenly the body of archaeological material available from the Faynan lowlands which is relevant to the understanding and analysis of metallurgy has assumed formidable proportions. However, it is surprising and disappointing that very little research has so far been devoted to elucidating the relationship between these discoveries and the wisdom of Edom.

5.2. The Wadi Faynan area, located 60 km. south of the Dead Sea at the eastern foothills of the Arabah valley (Jordan), has the distinction of being the largest source of copper ore in the southern Levant. It contains nodules of copper ore consisting mainly of malachite, chalcocite and chrysocolla, and in this respect is geologically very similar to the copper region of Timna valley,

<sup>36</sup> Knauf / Lenzen, *Copper Industry*, 87; Knauf-Belleri, *Edom*, 113 n. 77; followed by Raabe, *Obadiah*, 164.

<sup>37</sup> Knauf-Belleri, *Edom*, 113 n. 77.



located in the southern Arabah (Israel). Research made in Faynan has discovered evidence of exploitation since the Pre-Pottery Neolithic, which continued during the Chalcolithic Period, Early Bronze Age, Iron Age, and the Roman and Early Islamic Periods.<sup>38</sup> The mining of local copper ores during the Iron Age resumed after a hiatus in activity during the Middle and Late Bronze Ages. Archaeological research has demonstrated the existence, during the Iron Age, of a string of settlements extending along the major wadis of the area. The most important sites are Barqa el-Hetiye 2, the Wadi Fidan 40 cemetery, Khirbet en-Nahas and Khirbet al-Jariya. Despite the extensive wave of occupation during the Iron Age, only two of these settlements – Khirbet en-Nahas and Barqa el-Hetiye – have been excavated.<sup>39</sup>

5.3. The largest settlement dug so far in the area is Khirbet en-Nahas, measuring c. 10 ha. The site consists of over one-hundred building complexes and over thirty-four massive slag mounds. The most prominent feature is a large square fortress with a one four-chamber gate. Since 2002 part of the gate complex of this fortress was excavated (Area A), and a sequence of four main strata was established associated with evidence of copper production. Radiocarbon dates place its construction at the beginning of the 10th century and its end at the 9th century B.C.E. Excavation and radiocarbon dates from a nearby metalwork building (Area S) revealed a longer period of settlement, between the 12th and 9th centuries B.C.E.<sup>40</sup>

5.4. If, as some scholars suggest, the authors of Jer 49,7 and Obad 7b-8 are referring to the craft of metalwork, then the question arises as to what was the knowledge the biblical writers had with respect to the mines of Faynan. The biblical corpus covering this region is ambiguous. A perusal of the Hebrew Bible shows no explicit reference to the mining area of Faynan nor to Edomite smiths in general, although there are some probable indirect allusions. One of the stations in the Exodus is Punon (*pûnôn*), between Zalmonah and Oboth (Num 33,42-43), traditionally identified as modern Faynan. A parallel account of this list appears in Num 21,4-9, where the station between Zalmonah and Oboth is replaced by the incident of the bronze serpent, which therefore seems to have occurred at Punon – thus linking this site with a mining region.<sup>41</sup> More challenging are Aharoni's identification of "Calebite" Ir-Nahash (1Chr 4,12; *'îr nāḥāš*, lit. "city of serpent", notice the similarity with *nēḥōšet*, "copper /

<sup>38</sup> Hauptmann, Metallurgie.

<sup>39</sup> Tebes, Land, 74-77.

<sup>40</sup> Levy et al., Reassessing; Levy / Najjar / Higham, Iron Age.

<sup>41</sup> See also the name Pinon (*pînôn*) in the lists of Edomite "chiefs": Gen 36,41; 1Chr 1,52.

bronze”<sup>42</sup>) with Khirbet en-Nahas and Glueck’s identification of Kenizite Ge-Harashim (1Chr 4,14; *gê’ ħārāšīm*, “valley of craftsmen”) with the Arabah valley.<sup>43</sup>

5.5. The paucity of references concerning the Edomite copper metalwork extends also to contemporary Neo-Assyrian and Neo-Babylonian sources. Although Edomite kings are known to have paid tribute several times to the Assyrian empire, there are no textual references to consignments of copper.<sup>44</sup> Neo-Babylonian documents provide even less information, most of which concerns King Nabonidus’ campaign to Transjordan and the Hejaz, an event that most probably brought the downfall of the Edomite ruling dynasty, ca. 551 B.C.E.<sup>45</sup>

5.6. A significant point never explored in dealing with the Edomite metallurgical hypothesis is that in ancient societies the skill of metalwork was regarded as being intimately connected with magic knowledge, supernatural powers and cultic activities. We know that in ancient societies metal-making did not possess the scientific connotations that it does have in the industrial world, the various activities related to it being necessarily ritualized and symbolic. Ethnographic researches on metalwork activities, particularly in contemporaneous African societies, have shown that ritual contexts are usual in every stage of the production process. Given that smelting involves process of creation and transformation of raw materials, it is often metaphorically related to human reproduction and childbirth, cooking and fecundity; even the act of firing has ritual significance.<sup>46</sup> The activities of the artisans involve rites of purification, fasting, meditation, prayers, songs and sacrifices. The magical aspect embeds also the worker’s tools, which are thought to possess divine attributes and magical powers.<sup>47</sup>

5.7. More specifically, early metallurgy was often associated with politic-religious power and charisma. As Budd and Taylor put it, in the early metallurgy we can see the “copper smith, political leader and magician coinciding in one single person”.<sup>48</sup> Ancient mythology and contemporary African beliefs frequently portrays the metalworker as a central character in creation accounts and epics: the roles of Ptah in ancient Egypt, Ea (Enki in Sumerian) in Mesopota-

<sup>42</sup> Mitchell, *Evidence*, 272-273.

<sup>43</sup> See Bartlett, *Edom*, 50; Bartlett, *Wadi*, 152-154.

<sup>44</sup> Tebes, *Land*, 87-88.

<sup>45</sup> Crowell, *Nabonidus*.

<sup>46</sup> Collett, *Metaphors*; Schmidt, *Iron Technology*, 207-230; Schmidt / Mapunda, *Ideology*.

<sup>47</sup> McNutt, *Forging*, 45-46.

<sup>48</sup> Budd / Taylor, *Faerie Smith*, 139.



mia, Indra in ancient India, and Hephaestus in Greece, to name just some few examples, involve in some way or the other their link with the manufacture of metals.<sup>49</sup>

5.8. More reliable inferences may be drawn from the archaeological evidence. Although these findings are by no means easy to interpret, there is some archaeological evidence in Iron Age sites in Transjordan, the Negev and Sinai that may point to metallurgical activities associated with ritual contexts.<sup>50</sup> The presence of cultic places at Timna, in the southern Arabah valley, may have permeated some kind of cultic significance to the Egyptian copper metalworking at the site: in Site 2, next to a *bamah* (high place) remains of metallurgical operations were found; whereas in the Temple of Hathor's courtyard another workshop was discovered. It is quite probable that the copper processing activities were an integral part of the ritual.<sup>51</sup> Similarly, in Tel Masos (Beer-sheba valley), archaeologists unearthed a workshop for casting metals (House 314: Stratum II), which contained molded stones similar to the votive offerings found at Timna's Mining Temple, which would suggest a ritual context.<sup>52</sup> All of these data are also reinforced by the evidence from the turquoise mining operations at Serabit el-Kadim, in west-central Sinai. At Serabit, the Egyptians and the local workers built a large temple dedicated to the goddess Hathor, who among other epithets was known as the "Lady of the Turquoise".<sup>53</sup> To these examples we probably should add the case of Tell Deir 'Alla (Phase B) in central Jordan, where metal workers carried out their craft among and on the ruins of a Late Bronze shrine, which they rapidly restored.<sup>54</sup> Lastly, we should mention the recent discovery of cemetery Wadi Fidan 40, located at the heart of the region of Faynan. Here, archaeologists unearthed four graves that contained metal objects (copper and iron rings, anklets, bracelets and earrings), which may have had attached some sort of symbolic value.<sup>55</sup>

5.9. Much can also be learned from a reexamination of some relevant biblical passages. The Hebrew Bible provides examples of the relationship between the skill of metallurgy, "wisdom", supernatural powers and cultic activities. Among the diverse biblical allusions to wisdom one stands out as clearly being linked with mining activities. This is Job 28,1-12, a part of the speech of Job's friend Zophar in which he compares the search for wisdom with

---

<sup>49</sup> McNutt, Forging, 45-95; Beaulieu, Setting, 4.

<sup>50</sup> Tebes, Land, 72.

<sup>51</sup> Rothenberg, Researches, 158.171-172.

<sup>52</sup> Fritz / Wittstock, Areal, 40-41.

<sup>53</sup> Beit-Arieh, Years.

<sup>54</sup> van der Kooij / Ibrahim, Threads, 80-81; McNutt, Forging, 207-208.

<sup>55</sup> Levy / Adams / Shafiq, Project, 302.

the search for silver, gold, iron, and copper in mines dug in the earth.<sup>56</sup> After going into more details about these mining activities, the writer asks to himself

“But where shall wisdom (*Hokmā*) be found? And where is the place of understanding (*binā*)?” (Job 28,12 NRSV).

5.10. An interesting clue to the conception of craftsman current in the biblical world is offered by Exod 31,1-5. Here, Bezalel, son of Uri, son of Hur – a name strongly reminiscent of the Hurite lineage – of the tribe of Judah, the artisan that manufactured the ark, the tent of the meeting and other items, is mentioned as having been filled

with divine spirit, with ability (*hokmā*), intelligence (*tēbūnā*), and knowledge (*da’at*) in every kind of craft, to devise artistic designs, to work in gold, silver, and bronze, in cutting stones for setting, and in carving wood, in every kind of craft (Exod 31,1-5 NRSV)

This passage is striking in more than one aspect. Particularly, it explicitly intertwines two attributes that appear in Jer 49,7 / Obad 7b-8 (wisdom, understanding) with the craftsmanship and the spirit of God.

5.11. Another significant case is that of Hiram of Tyre, a bronze smith that assisted in building the temple of Jerusalem. 1Kgs 7,14 alludes to this person with a similar language to that of Bezalel:

he was full of skill (*hokmā*), intelligence (*tēbūnā*), and knowledge (*da’at*) in working bronze (1Kgs 7,14 NRSV)

The parallel account of this episode in 2Chr 2,13-14 names this artisan as Hiram-abi, and expands his abilities to other types of craft:

“I have dispatched Hiram-abi, a skilled artisan (*’iš hākām*), endowed with understanding (*yôdē’a binā*), the son of one of the Danite women, his father a Tyrian. He is trained to work in gold, silver, bronze, iron, stone, and wood, and in purple, blue, and crimson fabrics and fine linen, and to do all sorts of engraving and execute any design that may be assigned him, with your artisans, the artisans of my lord, your father David” (2Chr 2,13-14 NRSV)

The above cases of Bezalel and the Tyrian artisan illustrate the notion that the craft of metallurgy was associated, in the Hebrew Bible ideology, with the possession of wisdom and understanding, features that at least in the case of

<sup>56</sup> Knauf and Lenzen have suggested that the description of mining work in Job 28,1-12 matches the mining activities at Faynan; Knauf / Lenzen, *Industry*, 87.



Bezalel are said to have been given by God.<sup>57</sup> As correctly pointed out by Van Leeuwen, these passages should be related to the Mesopotamian genre of building inscriptions, in which the king is portrayed as building the palace or temple with the wisdom granted by the gods.<sup>58</sup>

5.12. The leitmotiv of the knowledge of metalwork given by God is also present in Num, 21,9. Here, Moses at the request of Yahweh made a bronze serpent (*nēḥāš nēḥōšet*) with magical powers: anyone who was bitten by a serpent and looked at the bronze serpent survived. Irrespective of its historical reliability, this passage does reflect a feature that I have already mentioned with regard to ancient metallurgy: Moses is not only acting as a craftsman of a bronze object, but also as a craftsman with supernatural powers. The magical nature of the making of this object is further reinforced by reference to 2Kgs 18,4, in which we are told that the Judaeans offered sacrifices to this bronze serpent – here called Nehushtan (*nēḥuštān*) – until King Hezekiah's reign.<sup>59</sup>

5.13. However, the character that best reflects the unique position of metalworkers in the Hebrew Bible is Cain (*qayin*, “smith”<sup>60</sup>). He is the ancestor of Tubal-Cain (*tūbal qayin*), “an instructor of every artificer in brass and iron” (Gen 4,22). As McNutt has pointed out, “Cain is a marginal and ambivalent figure in Israelite mythology”: he is the first murderer, yet Yahweh marks him so that none should kill him. McNutt makes the case that in this sense Cain shares many features with the smiths in African myths, in that they are seen as both human and divine, as people who live apart of conventional morality, who

---

<sup>57</sup> The relationship between metallurgy and cultic activities was also present in Mesopotamia. Cuneiform records show that the Neo-Assyrian foundry-workers of copper and bronze were under the divine patronage of Nergal, the god of mines and foundries. Yet it was Ea, under the epithet Nudimmud, who created the metal products; see Dalley, *Evidence*, 97-101. For the industry of the metalwork of copper / bronze in Mesopotamia, see Moorey, *Materials*, 250-278.

<sup>58</sup> For instance, among the several Mesopotamian parallels that Van Leeuwen cites there is an inscription of Tiglath-pileser III in which this king boasts to have constructed a cedar palace “with artistic wisdom and extensive skill, which the prince Nudimmud [i.e., Enki/Ea], the sage of the gods, had given me...”; see Van Leeuwen, *Cosmos*, 87-88.

<sup>59</sup> In relation to Num, 21,9, mention should be made to the discovery of a snake made of copper alloy with gold fold inlay in the Temple of Hathor in Timna (Rothenberg, *Timna*, 159, pls. 19.20), which may provide an adequate ideological context to the biblical passage.

<sup>60</sup> Hess, *Cain*, 806.

sacrifice something of themselves for the good of humankind, and act as creators / destroyers.<sup>61</sup>

5.14. In sum, there is strong evidence to argue that the references in Jer 49,7 and Obad 7b-8 to the “wisdom” and “understanding” of Edom are bound up in the ancient ideological framework that linked wisdom with the skill of metallurgy. Several points support this view. We begin with the central fact that the biblical authors had some knowledge of the Edomite mines of Faynan, and even if they did not possess precise data about the location of the mines, they nonetheless were loosely aware of the geographical setting of the Edomite copper mining. Second, archaeological and ethnographic data supports the assumption that in the Iron Age the metallurgy of copper was deeply embedded with ritual and supernatural connotations. Third, a reexamination of pertinent cases in the Hebrew Bible demonstrates that metalworkers (Bezalel, Hiram / Hiram-abi) or characters manufacturing metal objects (Moses, Cain / Tubal-Cain) were believed to have some unique “wisdom” and “understanding” conferred by God, and in some cases supernatural powers.

## 6. Conclusion

6.1. Only in the past few decades has it been possible to answer questions about the history of Edom. This is a result no so much of new textual sources supplementing the biblical account, but rather the growth of archaeology. Therefore there is much room for new knowledge about this people’s history, and this explains the wide array of views concerning Jeremiah’s and Obadiah’s allusions to the Edomite wisdom, not to say about the history of Edom in general.

6.2. In this paper I have reviewed the data and discussion about the possible meaning of the references of Jer 47,9 and Obad 7b-8 to the “wisdom” and “understanding” of Edom. After reexamining the available evidence, I have made a case of the identification of the craft of metalwork as a likely meaning of these allusions. The picture I have presented is not general and does not pretend by any means to close the discussion about the wisdom of Edom. As I have

---

<sup>61</sup> McNutt, *Forging*, 240-241; see also McNutt, *Shadow*. Not casually, Cain’s descendants have strong links with Edom. Lamech, father of Tubal-Cain, had two wives: Adah – also the name of Esau’s first wife – and Naamah – reminiscent of Naamath, the name of the home of Job’s friend Zophar (Job 2,11). In addition, Sawyer has suggested that the name Zillah – daughter of Lamech – is related to “Hurite” Hazzel-poni of 1Chr 4,3 (Sawyer, *Cain*, 159) thus making all these names somewhat related to the Edom area. Cain is the eponymous ancestors of the Kenites (*haqqèni*), who inhabited the southern part of Palestine, and who also are related to the Rechabites (1Chr 2,55) and Midianites (Judg 1,16; 4,11); see Tebes, *Edomite*, 15.



shown, the use of the term “wisdom” both in the Hebrew Bible and in non-Israelite sources encompasses a wide array of senses, and the puzzling aspect of Jer 47,9 / Obad 7b-8 resides in the fact that the references to Edom’s wisdom are so general that they may stand for whatever meaning one is able to find. Consequently, in dealing with these passages I have tried to stand as close as possible to the historical reality of Edom as we know from the textual and archaeological sources.

6.3. All this means that, even if my reconstruction of the historical and ideological background behind Jeremiah’s and Obadiah’s oracles is correct, this does not imply that it represents the whole picture. In fact, the non-specific evocations of the Edomite wisdom introduce an intended combination of general sense and definitional vagueness that works against an exact meaning. It can be postulated, for example, that the Edomites were primarily known because of their knowledge (“wisdom”) of the skill of metallurgy – the other significant feature being their residing in inaccessible mountains and caves –, and that this main meaning spread to other cultural traits such as the “wisdom” in political understanding and sapiential literature. I would suggest that the general statements in the books of Jeremiah and Obadiah reflect this (later) development while retaining some elements of the original metallurgical connotation. Admittedly, this development is seemingly hypothetical, but it should be stressed that the “metallurgy” hypothesis, as the only one supported by biblical examples, archaeological data and ethnographic parallels, is the sole scenario that can adequately elucidate by itself the meaning of the “wisdom” of Edom.

6.4. While it can be argued that much of the tradition of Edom’s wisdom is a construct attributed to the Edomites by outsiders, purportedly Edomite wisdom texts such as the Book of Job, and the Horvat ‘Uza and Maresha ostraca demonstrate that the wisdom folklore was an important component of Edom’s cultural experience. To be sure, the magic facet of the indigenous metallurgy industry was part of this wisdom experience, one of which the Edomites themselves, as well as their Judaeen archenemies, were well aware.

### Summary

This paper studies the possible meaning of the references of Jer 49,7 and Obad 7b-8 to the “wisdom” and “understanding” of Edom. A survey and reexamination of previous hypotheses developed by biblical scholars show at least three main lines of reasoning for explaining the allusions to Edom’s wisdom: the existence of some Edomite sapiential writings; Edom’s political alliances in the face of the Neo-Babylonian invasion; and the Edomite mining and metalwork in the copper mines of Faynan. After reexamining the biblical account, related ancient Near Eastern texts and the local archaeological evidence, a case is made of the identification of the craft of metalwork as a likely meaning of these allusions.

#1935

## Zusammenfassung

Dieser Artikel untersucht „Weisheit“ und „Verständnis“ von Edom in Jer 49,7 und Obad 7b-8. Die neuerliche Überprüfung der bisherigen Hypothesen zeigen mindestens drei Deutungsrichtungen von Edoms Weisheit: Es handelt sich um das Vorhandensein einiger edomitischer Weisheitsschriften, oder um politische Bündnisse Edoms angesichts der neubabylonischen Invasion, oder um Fertigkeiten im edomitischen Bergbau bzw. der Metallverarbeitung in den Kupferminen von Faynan. Nach nochmaliger Prüfung der biblischen Darstellung verwandter Texte aus dem Alten Orient und der archäologischen Befunde handelt es sich bei diesen Formulierungen wahrscheinlich um die Bezeichnung des Handwerks der Metallarbeit.

## Bibliography

- Allen, L.C., *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah* (NICOT), Grand Rapids, MI 1976.
- Bartlett, J., *Edom and the Edomites* (JSOT.S 77), Sheffield 1989.
- Bartlett, J., *The Wadi Arabah in the Hebrew Scriptures*, in: Bienkowski, P. / Galor, K. (ed.), "Crossing the Rift. Resources, Routes, Settlement Patterns and Interaction in the Wadi Arabah" (Levant Supplementary Series 3), Oxford 2006, 151-156.
- Barton, J., *Joel and Obadiah: A Commentary* (The Old Testament Library), Louisville, KY 2001.
- Beaulieu, P.-A., *The Social and Intellectual Setting of Babylonian Wisdom Literature*, in: Clifford, R.J. (ed.), "Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel" (SBL.SS 36), Leiden / Boston 2007, 3-19.
- Beit-Arieh, I., *Judean-Edomite Rivalry in the Negev*, in: Qad. 36 (2003) 66-76 (Hebrew).
- Beit-Arieh, I., *Fifteen Years in Sinai. Israeli Archaeologists Discover a New World*, in: BAR 10 (1984) 26-54.
- Ben Zvi, E., *A Historical-Critical Study of the Book of Obadiah* (BZAW 242), Berlin / New York 1996.
- Brueggemann, W., *The Theology of the Book of Jeremiah*, Cambridge 2007.
- Bucellati, G., *Wisdom and Not: The Case of Mesopotamia*, in: JAOS 101/1 (1981) 35-47.
- Budd, P. / Taylor, T., *The Faerie Smith Meets the Bronze Industry: Magic versus Science in the Interpretation of Prehistoric Metal-making*, in: World Archaeology 27/1 (1995) 133-143.
- Carroll, R.P., *Jeremiah: A Commentary*, Philadelphia, PA 1986.
- Collett, D.P., *Metaphors and Representations Associated with Precolonial Iron-Smelting in Eastern and Southern Africa*, in: Shaw, T. et al. (ed.), "The Archaeology of Africa-Food, Metals and Towns", London / New York 1995, 499-511.
- Crowell, B.L., *Nabonidus, as-Sila', and the Beginning of the End of Edom*, in: BASOR 248 (2007) 75-88.
- Dalley, S.D., *Neo-Assyrian Textual Evidence for Bronzeworking Centres*, in: Curtis, J. (ed.), "Bronzeworking Centres of Western Asia c. 1000-539 B.C.", London / New York 1988, 97-110.
- Day, J., *How Could Job be an Edomite?*, in: Beuken, W.A.M. (ed.), "The Book of Job". Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Leuven 1994, 392-399.



- de Vaux, R., Témán, ville ou région d'Édom?, in: RB 76 (1969) 379-385.
- Denning-Bolle, S.J., Wisdom and Dialogue in the Ancient Near East, in: Numen 34/2 (1987) 214-234.
- Dicou, B., Edom, Israel's Brother and Antagonist: The Role of Edom in Biblical Prophecy and Story (JSOT.S 169), Sheffield 1994.
- Edelman, D., Edom: A Historical Geography, in: Edelman, D.V. (ed.), "You Shall Not Abhor an Edomite for He is Your Brother: Edom and Seir in History and Tradition" (ABSt 3), Atlanta, GA 1995, 1-11.
- Eshel, E. / Puech, E. / Kloner, A., Aramaic Scribal Exercises of the Hellenistic Period from Maresha: Bowls A and B, in: BASOR 345 (2007) 39-62.
- Fritz, V. / Wittstock, A., Areal H, in: Fritz, V. / Kempinski, A., (ed.), "Ergebnisse der Ausgrabungen auf der H̱irbet el-Mšāš (Tēl Māsōš) 1972-1975", Wiesbaden 1983, 36-44.
- Glueck, N., Explorations in Eastern Palestine II (AASOR 15), New Haven, 1935.
- Hauptmann, A., Zur frühen Metallurgie des Kupfers in Fenan / Jordanien (Der Anschnitt Beiheft 11), Bochum 2001.
- Hayward, R., The Targum of Jeremiah: Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes (The Aramaic Bible XII), Wilmington, DE 1987.
- Hess, R.S., Cain, in: ABD I, 806-807.
- Holladay, W.L., Jeremiah 2: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 26-52. Hermeneia, Minneapolis, MN 1989.
- Knauf-Belleri, E.A., Edom: The Social and Economic History, in: Edelman, D.V. (ed.), "You Shall Not Abhor an Edomite for He is Your Brother: Edom and Seir in History and Tradition" (ABSt 3), Atlanta, GA 1995, 93-117.
- Knauf, E.A. / Lenzen, C.J., Edomite Copper Industry, in: Studies in the History and Archaeology of Jordan 3 (1987) 287-290.
- Levy, T.E. et al., Reassessing the Chronology of Biblical Edom: New Excavations and <sup>14</sup>C dates from Khirbat en-Nahas (Jordan), in: Antiquity 78 (2004) 863-876.
- Levy, T.E. / Adams, R.B. / Shafiq, R., The Jebel Hamrat Fidan Project: Excavations at the Wadi Fidan 40 Cemetery, Jordan (1997), in: Levant 31 (1999) 299-314.
- Levy, T.E. / Najjar, M. / Higham, T., Iron Age Complex Societies, Radiocarbon Dates and Edom: Working with the Data and Debates, in: Antiquo Oriente 5 (2007) 13-34.
- Lundbom, J.R., Jeremiah 37-52: A New Translation with Introduction and Commentary. (AB 21C), New York 2004.
- McCarter, P.K., Obadiah 7 and the Fall of Edom, in: BASOR 221 (1976) 87-91.
- McKane, W., A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah, Vol II. The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments, Edinburgh 1996.
- McNutt, P.M., The Forging of Israel: Iron Technology, Symbolism, and Tradition in Ancient Society. The Social World of Biblical Antiquity Series 8 (JSOT.S 108), Sheffield 1990.
- McNutt, P.M., In the Shadow of Cain, in: Semeia 87 (1999) 45-64.
- Mitchell, T.C., The Evidence of Bronzeworking in the West Semitic Texts, in: Curtis, J. (ed.), "Bronzeworking Centres of Western Asia c. 1000-539 B.C.", London / New York 1988, 271-284.

- Moorey, P.R.S., *Ancient Mesopotamian Materials and Industries: The Archaeological Evidence*, Oxford 1994.
- Müller, H.-P., chāqam, in: TDOT IV, 364-385.
- Pfeiffer, R.H., A Non-Israelitic Source of the book of Genesis, in: ZAW 48 (1930) 66-73.
- Pfeiffer, R.H., Edomitic Wisdom, in: ZAW 44 (1926) 13-25.
- Pfeiffer, R.H., Wisdom and Vision in the Old Testament, in: ZAW 52 (1934) 93-101.
- Raabe, P.R., *Obadiah: A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 24D)*, New York 1996.
- Rothenberg, B., *Archaeo-Metallurgical Researches in the Southern Arabah 1959-1990. Part 2: Egyptian New Kingdom (Ramesside) to Early Islam*, in: PEQ 131 (1999) 149-175.
- Rothenberg, B., *Timna: Valley of the Biblical Copper Mines*, London 1972.
- Sasson, V., An Edomite Joban Text. With a Biblical Joban Parallel, in: ZAW 117 (2006) 601-615.
- Sawyer, J.F.A., Cain and Hephaestus: Possible Relics of Metalworking Traditions in Genesis 4: Abr-Nahrain 24 (1986) 155-166.
- Schmidt, P.R., *Iron Technology in East Africa: Symbolism, Science, and Archaeology*, Bloomington, Ind. / Oxford 1997.
- Schmidt, P.R. / Mapunda, B.B., Ideology and the Archaeological Record in Africa: Interpreting Symbolism in Iron Smelting Technology, in: *Journal of Anthropological Archaeology* 16 (1997) 73-102.
- Tebes, J.M., “You Shall Not Abhor an Edomite, for He is Your Brother”: The Tradition of Esau and the Edomite Genealogies from an Anthropological Perspective, in: *Journal of Hebrew Scriptures* 6/6 (2006) 1-30.
- Tebes, J.M., “A Land whose Stones are Iron, and out of whose Hills You can Dig Copper”: The Exploitation and Circulation of Copper in the Iron Age Negev and Edom, in: *DavarLogos* 6/1 (2007) 69-91.
- van der Kooij, G. / Ibrahim, M.M. (ed.), *Picking up the Threads...A Continuing Review of Excavations at Deir Alla, Jordan*, Leiden 1989.
- Van Leeuwen, R.C., *Cosmos, Temple, House: Building and Wisdom in Mesopotamia and Israel*, in: Clifford, R.J. (ed.), “Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel”. (SBL Symposium Series 36), Leiden / Boston, MA 2007, 67-90.
- Watts, J.D.W., *Obadiah: A Critical Exegetical Commentary*, Grand Rapids, MI 1969.
- Zeron, A., The Swansong of Edom, in: *JJS* 31 (1980) 190-198.

Juan Manuel Tebes  
The Pennsylvania State University  
Weaver Building  
University Park  
PA, 16802  
USA  
E-Mail: [jmtebes@hotmail.com](mailto:jmtebes@hotmail.com)





# Die Selbstrechtfertigung des Prexaspes (Herodot III 62,3-4) als Zeugnis für den persischen Auferstehungsglauben

Meik Gerhards

Es ist seit langem allgemein bekannt, dass die biblische Hoffnung auf die Auferstehung der Toten im Zusammenhang einer friedlichen und gerechten Erneuerung der Welt<sup>1</sup> Parallelen im persischen Bereich hat<sup>2</sup>. Die vorrangig in der älteren Forschung viel verhandelte Frage einer möglichen Beeinflussung des biblischen Auferstehungsglaubens durch den persischen<sup>3</sup> stößt vor allem auf das Problem, dass die unstrittigen persischen Belege sich erst im Jüngeren

---

<sup>1</sup> „Auferstehung“ steht für ein spezielles Konzept der Todesüberwindung, nach dem Tote körperlich wieder belebt werden und wie vom Schlaf zu unvergänglichem neuen Leben aufstehen. Das Konzept ist „von anderen Vorstellungen postmortaler Existenzformen (wie Wiedergeburt, Seelenwanderung, Unsterblichkeit der Seele, Eingehen zu den Ahnen etc.)“ zu unterscheiden (so Ahn, Auferstehung, 913); ebenso besteht ein Unterschied zu Entrückungsvorstellungen, bei denen der Tod „nicht überwunden, sondern nur in Ausnahmefällen außer Kraft gesetzt“ wird, sowie zu Wundererzählungen über Totenerweckungen, bei denen „am Ende des neuen Lebens wiederum der Tod steht“ (Waschke, Auferstehung, 915). Zur Eingrenzung des Konzepts der Auferstehung („resurrection“) und seinen Voraussetzungen vgl. auch Ringgren, Resurrection, 344.

<sup>2</sup> Zum persischen Auferstehungsglauben vgl. die knappen Übersichten in: Ringgren, Resurrection, 345; Ahn, Auferstehung, 914; darüber hinaus: Windischmann, Studien, 231-259; Spiegel, Alterthumskunde, 158-167; Nötscher, Auferstehungsglauben, 64-82; König, Jenseitsvorstellungen, 121-141; Klimkeit, Auferstehungsglaube.

<sup>3</sup> Bertholet, Frage 51, stellt schon 1916 fest, dass „in dem leider noch so dunkeln Kapitel von den Beziehungen zwischen persischer und jüdischer Religion (...) wohl keine Frage so viel verhandelt worden [ist] wie die nach dem Verhältnis des beiderseitigen Auferstehungsglaubens“. Nach Klimkeit, Auferstehungsglaube 64, wurde „die zeitliche Vorrangigkeit der iranischen Auferstehungsidee von Iranisten ebenso nachhaltig vertreten (...), wie sie von einigen Judaisten abgelehnt wurde“. Die Aussagen von Stemberger, Auferstehung, 444, und Waschke, Auferstehung, 915, stehen für die Tendenz der judaistischen und theologischen Forschung, in erster Linie auf die kanaanäischen und innerisraelitischen Voraussetzungen des israelitischen Auferstehungsglaubens zu verweisen. Ahn, Auferstehung 914, hält fest: „Inwiefern dieses Konzept [=das persische Konzept der ‚Wunderbarmachung‘ der Welt einschließlich Auferstehung der Toten] auf jüd.-christl. A[uferstehungs]-Vorstellungen nachgewirkt hat, ist bislang ungeklärt“.



Awesta und dann in mittelpersischen Texten finden.<sup>4</sup> Allerdings kann der Auferstehungsglaube immerhin, wenn schon nicht als Bestandteil, so doch als konsequente Fortentwicklung der Eschatologie der Gathas betrachtet werden, also des ältesten Teils des Awesta, der üblicherweise auf Zarathustra selbst zurückgeführt wird<sup>5</sup>. Daneben sind die Zeugnisse griechischer Autoren bedeutsam, nach denen der Glaube an die Auferstehung schon im 4. und 5. Jh. v.Chr. bei den Persern vorhanden war. So hat Theopomp von Chios (378/77-nach 323)<sup>6</sup> mehreren antiken Gewährsleuten zufolge den Magern bzw. Zarathustra den Glauben an eine Auferstehung der Toten zu unvergänglichem Leben zugeschrieben.<sup>7</sup> Ein Jahrhundert weiter zurück führt die Erwähnung des Auferstehungsglaubens in Herodot III 62,3f. Auch wenn auf dieses Zeugnis schon vor langer Zeit hingewiesen wurde, zunächst wohl 1863 durch F. Windischmann<sup>8</sup>, dürfte es sich lohnen, die Bibelwissenschaft daran zu erinnern. Sollte es kritischer Prüfung standhalten, läge darin der älteste einigermaßen präzise datierbare Beleg<sup>9</sup> für das Vorhandensein des Auferstehungsglaubens im Orient biblischer Zeit vor.<sup>10</sup>

<sup>4</sup> Vgl. dazu Klimkeit, Auferstehungsglaube, 70-73.

<sup>5</sup> Vgl. dazu Klimkeit, Auferstehungsglaube, 69-70.

<sup>6</sup> Zu Theopomp vgl. Lesky, Geschichte, 671-672; Lendle, Einführung, 129-136.

<sup>7</sup> Zu Theopomps Zeugnissen über den persischen Auferstehungsglauben aus der Geschichte Philipps II. von Makedonien („Philippika“) vgl. Jacoby, Fragmente, 547-548. Dort werden unter Nr. 64 und 65 Diogenes Laertius, Aeneas von Gaza und Plutarch als antike Gewährsleute zitiert, die entsprechende Aussagen des verlorenen Werkes überliefert haben.

<sup>8</sup> Vgl. Windischmann, Studien, 236.

<sup>9</sup> Zur zeitgeschichtlichen Einordnung von Herodots Leben und Werk vgl. Lesky, Geschichte, 337-339; Lendle, Einführung, 36-41; als Einführung in Herodot vgl. auch Bichler / Rollinger, Herodot. – Auch wenn Rollinger in Bichler / Rollinger, Herodot, 111-113, eine Reihe von Streitfragen im Blick auf die Datierung des herodoteischen Werkes anspricht und zugleich eine „kritische“ Biographie des Geschichtsschreibers als Desiderat nennt, die nicht „auf der Prämisse einer positiven Einschätzung sowohl der herodoteischen Quellenangaben als auch der Informationen, die die antike Tradition bereithält“ beruht, besteht ein Konsens darüber, dass Herodots Werk im letzten Drittel des 5. Jh.s. v.Chr. vor und während des Peloponnesischen Krieges entstand. Bei praktisch allen alttestamentlichen Texten fehlt ein so weitgehender Konsens.

<sup>10</sup> Im persischen Bereich ist der Auferstehungsglaube wie erwähnt erst im Jüngeren Awesta sicher bezeugt, also in frühestens partherzeitlichen Texten, vgl. dazu Klimkeit, Auferstehungsglaube, 66.70. Der mutmaßlich älteste biblische Text, der – bildhaft – von einer Totenauferweckung spricht, ist Ez 37,1-14. Doch ist zum einen in der exegetischen Debatte über die Entstehung des Ezechielbuches nicht unstrittig, ob es sich hierbei tatsächlich um den Text eines Exilspropheten handelt; zum anderen ist

In Herodot III 61f. wird von dem Putsch zweier Mager, zweier Brüder, gegen den in Ägypten weilenden Perserkönig Kambyses erzählt. Dabei habe sich einer der beiden als Kambyses' Bruder Smerdis ausgegeben, der jedoch längst zuvor im Auftrag des Königs heimlich ermordet worden war (III 30). Während der Rückkehr aus Ägypten erreicht Kambyses die durch einen Herold verbreitete Nachricht von der Thronbesteigung des Smerdis. Als er seinen treuen Gefolgsmann Prexaspes, den er mit der Ermordung des Bruders beauftragt hatte, zur Rede stellt, rechtfertigt dieser sich folgendermaßen:

O Herr, das ist nicht wahr, dass Smerdis, dein Bruder, je gegen dich aufgewiegelt hat (ἐπανάστηκε), auch nicht, dass dir von jenem Mann irgendein Hader entstehen wird, sei er groß, sei er klein; denn nachdem ich selbst getan hatte, was du mir befohlen hattest, habe ich ihn mit diesen meinen Händen begraben. Wenn denn nun die Verstorbenen auferstanden sind (εἰ μὲν νῦν οἱ τεθνεῶτες ἀνεστήασι), dann erwarte, dass sich auch Astyages der Meder gegen dich erheben wird (ἐπαναστήσεται); wenn es aber so ist wie zuvor, dann blüht dir gewiss von jenem kein Umsturz (III 62,3-4).<sup>11</sup>

Windischmann kommentiert dazu: „Es ist wahr: Diese Worte beweisen nicht, daß Prexaspes an die Auferstehung der Toten geglaubt habe, ja eher das Gegenteil; daß aber überhaupt von der Auferstehung die Rede ist, welche hellenischen Begriffen so ferne lag, erklärt sich am ungezwungensten, wenn Herodot das persische Dogma kannte und sich seiner zur Colorierung der Rede eines persischen Mannes bediente“<sup>12</sup>.

In der Tat steht außer Zweifel, dass Herodot Kenntnisse über persische Überlieferungen und auch über die Religion besaß.<sup>13</sup> Für den Zusammenhang der zitierten Stelle ist das sogar besonders plausibel, liegt doch die Geschichte vom Aufstand des falschen Smerdis (pers. Bardiya-)<sup>14</sup> auch als persischer Originalbericht in der dreisprachigen Monumentalinschrift Dareios' I. aus

---

nicht zu vergessen, dass die Auferweckung der Toten in Ez 37,1-14 ein Bild der Wiederaufrichtung des exilierten Israel ist. Dieses Bild könnte ausgehend von der Gleichsetzung von Tod (Verwesung) und Hoffnungslosigkeit (V.11: „vertrocknet sind unsere Gebeine, und zu Grunde gegangen ist unsere Hoffnung“) geschaffen worden sein, ohne dass ein Wissen um den Auferstehungsglauben vorausgesetzt war.

<sup>11</sup> Übersetzt nach: Rosén, Herodotus, *Historiae*, I, 293.

<sup>12</sup> Windischmann, *Studien*, 236.

<sup>13</sup> Vgl. dazu schon Clemen, *Nachrichten*, 96-97, wonach Herodot, der Persien nicht selbst besucht hatte, auf andere Quellen und Dolmetscher angewiesen war, aber „sonst über persische Verhältnisse objektiv und zuverlässig“ berichtet.

<sup>14</sup> Zur Einbindung der Prexaspes-Geschichte in die Darstellung des Übergangs der Herrschaft von Kambyses zu Dareios vgl. Reinhardt, *Persergeschichten*, 344-345.



Bīsūtūn (Behistun) vor.<sup>15</sup> Herodots Erzählung stimmt mit der Darstellung der Inschrift in wesentlichen Punkten überein.<sup>16</sup> Da die Inschrift nicht nur am Felsen von Bīsūtūn angebracht, sondern auch in Abschriften und Übersetzungen im Perserreich verbreitet wurde<sup>17</sup>, war die von Dareios propagierte Darstellung der Ereignisse ausreichend bekannt, um auf Herodot einzuwirken. Zwar ist auf Grund deutlicher Unterschiede kaum an eine unmittelbare Abhängigkeit Herodots von der Darstellung der Bīsūtūn-Inschrift zu denken<sup>18</sup>, eine immerhin indirekte Abhängigkeit ist aber umso sicherer anzunehmen, wenn man sich auf die plausible Annahme einlässt, dass die Geschichte vom Aufstand des falschen Smerdis auf eine Propagandalüge des Dareios zurückgeht, der in Wirklichkeit selbst als Usurpator den echten, thronfolgeberechtigten Smerdis / Bardiya beseitigt hatte<sup>19</sup>. Wenn aber Herodot soweit auf persische Traditionen zurückgreift, dass er eine – wahrscheinlich – mündliche Tradition aufnimmt, die mit der Darstellung der Bīsūtūn-Inschrift zusammenhängt<sup>20</sup>, ist Windischmanns Vermutung keineswegs abwegig, dass er der Aussage des Prexaspes bewusst persisches Kolorit verleiht, indem er ihn von der Auferstehung der Toten sprechen lässt. Denkbar ist auch, dass die Aussage des Prexaspes in der bei Herodot bezeugten Form schon in einer persischen Tradition vorformuliert war. Dann spräche durch die Vermittlung des griechischen Geschichtsschreibers in der Aussage des Prexaspes eine originale persische Stimme zu uns.

In der älteren Literatur ist Windischmanns Interpretation unterschiedlich aufgenommen worden. So hat A. Bertholet unter Berufung darauf die Voraussetzung begründet, „daß persischer Auferstehungsglaube zeitlich hoch genug

---

<sup>15</sup> In deutscher Übersetzung ist die in Akkadisch, Elamisch und Altpersisch abgefasste Inschrift am leichtesten in der Bearbeitung von Borger / Hinz, Behistun-Inschrift, 419-450, zugänglich; eine kommentierte englische Übersetzung findet sich in Kuhrt, *Empire*, 141-158 (dort auch Angaben zu den Ausgaben der antiken Texte). Zur Besprechung der Inschrift vgl. auch Wiesehöfer, *Persien*, 33-43; zur Entstehungsgeschichte Koch, *Persien*, 4-10.

<sup>16</sup> Briant, *Histoire*, 111, nennt als entscheidende Übereinstimmungen (z. T. auch im Gegensatz zu anderen griechischen Quellen), „que le rebelle est un mage, qui a usurpé l'identité de Bardiya/Smerdis, frère de Cambyse; que Cambyse est le responsable de la mort de son frère, et que la disparition de Bardiya a été tenue secrète“.

<sup>17</sup> Es liegen akkadische Fragmente aus Babylon und aramäische Fragmente aus Ägypten vor, vgl. dazu Wiesehöfer, *Persien* 34; möglicherweise existierte auch eine dann wohl von der persischen Verwaltung in Kleinasien veranlasste griechische Version, vgl. dazu Briant, *Histoire*, 111-112.

<sup>18</sup> Vgl. dazu Briant, *Histoire*, 112.

<sup>19</sup> Vgl. dazu Briant, *Histoire*, 112-113; auch Demandt, *Darius*.

<sup>20</sup> So Flower, *Herodotus*, 279.

hinaufreiche, um den Glauben des vorchristlichen Judentums haben [*sic!*] beeinflussen zu [*sic!*] können“<sup>21</sup>: Unter diesen Umständen habe „es weniger gegen sich, wenn wir im obigen zum Vergleich des persischen und des jüdischen Auferstehungsglaubens ein so spätes Buch wie den Bundahish, der anerkanntermaßen alte Traditionen treu wiedergibt, stärker herangezogen haben“<sup>22</sup>.

Auch C. Clemen hat sich im Zusammenhang seiner These, dass Herodot bei den Persern bereits zoroastrische Religiosität vorgefunden hat, auf Windischmann berufen. Dabei wehrt er den von Lagrange erhobenen Einwand ab, dass es in der Selbstrechtfertigung des Prexaspes um den „babylonischen Glauben an die gelegentliche Wiedererscheinung eines Toten“ gehe. Dagegen spreche vor allem, dass Prexaspes ἐὶ μὲν νῦν οἱ τεθνεώτερες ἀνεστῆασι sagt: „Er denkt also an die Toten überhaupt“<sup>23</sup>.

F. Nötscher schließt sich diesen Voten an, wenn auch mit größerer Vorsicht, denn: „Es ist doch wohl möglich, daß Herodot etwas vom persischen Auferstehungsglauben wußte und darum dem Mann diese Bemerkung in den Mund legte. Die Wendung läßt sich freilich auch ohne diese Voraussetzung verstehen“<sup>24</sup>. Er weicht im Übrigen auch darin von Clemen ab, dass es seiner Ansicht nach „nicht um die allgemeine Auferstehung am Ende“ geht, „wie sie sicherlich später, im Parsismus ausdrücklich vertreten wird“<sup>25</sup>.

Skeptisch äußert sich F. König: „Der Sinn der Stelle dürfte der sein: So sicher wie die Toten nicht auferstehen, so sicher wird auch der von mir getötete Astyages [*sic!*] nicht mehr auferstehen. Der Wortlaut für sich allein spricht von einer Auferstehung. Der Zusammenhang aber zeigt, daß sie als unmöglich hingestellt wird“<sup>26</sup>.

In diese Richtung zielt auch der neuere Herodot-Kommentar von D. Asheri: „ἀνεστῆασι, il verbo è usato solo qui in Erodoto per la risurrezione dei morti. Ma questa credenza viene eliminata sbrigativamente, poiché il morto-risorto sarebbe il falso Smerdi, identico a quello vero nell’aspetto e nel nome (III 61,2)“<sup>27</sup>.

Es ist jedoch nicht sicher, ob in der Rede des Prexaspes die Unmöglichkeit der Auferstehung vorausgesetzt ist; aber auch wenn das der Fall sein sollte, ergäbe sich daraus noch nicht sogleich ein Einwand gegen den Quellenwert von

<sup>21</sup> Bertholet, Frage, 58.

<sup>22</sup> Bertholet, Frage, 58-59.

<sup>23</sup> Vgl. Clemen, Nachrichten, 122-123.

<sup>24</sup> Nötscher, Auferstehungsglauben, 73.

<sup>25</sup> Vgl. dazu Nötscher, Auferstehungsglauben, 74.

<sup>26</sup> König, Jenseitsvorstellungen, 130.

<sup>27</sup> Erodoto, Storie, 283-284.



III 62,3f. für das Vorhandensein eines persischen Auferstehungsglaubens im 5. Jh. v.Chr. Das ist jedenfalls dann nicht der Fall, wenn man Windischmann folgt, der einerseits selbst davon ausgeht, dass Prexaspes nicht als Anhänger des Auferstehungsglaubens dargestellt ist, andererseits aber annimmt, dass die Erwähnung der Auferstehung in einem Werk der griechischen Geschichtsschreibung am einfachsten mit einem Rückgriff auf ein persisches „Dogma“ zu erklären ist. Die Grundlage dieser Schlussfolgerung liegt für Windischmann darin, dass der Auferstehungsglaube „hellenischen Begriffen so ferne lag“. Herodot hätte die Vorstellung danach nicht aus seiner eigenen Tradition übernehmen können, wohl aber aus der persischen. Es bleibt jedoch zu prüfen, ob Windischmann damit im Recht ist, denn der Glaube an eine Auferstehung des Menschen liegt zwar „griech.-röm. Denken im ganzen fern“, aber es existieren in der griechischen Literatur durchaus Aussagen, die die Unmöglichkeit des Auf(er)stehens bzw. Aufweckens von Toten hervorheben.<sup>28</sup> Bei Homer wird etwa das Verbum ἀνίστημι im intransitiven Sinn für ein „Aufstehen“ von Toten als unerwartetes und unerwartbares Geschehen gebraucht. Die Selbstrechtfertigung des Prexaspes benutzt ebenfalls das intransitive ἀνίστημι. Wenn Prexaspes nun die Erwähnung der Auferstehung in den Mund gelegt sein sollte, um zu unterstreichen, dass Kambyses nichts mehr von Smerdis zu befürchten hat, besteht also grundsätzlich die Möglichkeit, seine Aussage ganz aus innergriechischen Vorgaben abzuleiten. Es wird aber zu zeigen sein, dass sich die Aussage des Prexaspes tatsächlich von den homerischen Belegen in einer Weise unterscheidet, dass es – wenn schon nicht geboten, so doch nahe liegend ist, sie als Zeugnis für das Vorhandensein eines persischen Auferstehungsglaubens im 5. Jh. v.Chr. auszuwerten.

Um die Argumentation in einen weiteren Horizont zu stellen, sei ein Blick auf den Gebrauch des intransitiven ἀνίστημι bei Herodot und anderen Autoren vorangestellt.

Bei Herodot findet sich das Verbum an anderen Stellen im allgemeinen Sinn von „aufstehen“<sup>29</sup> und spezieller in den Bedeutungen „von einer Krankheit aufstehen“, also „genesen“ (I 22,4), und „vom Schlaf aufstehen“ (I 31,5). Der zuletzt genannte Beleg gehört zur Geschichte von Kleobis und Biton, die sich im Heiligtum schlafen legen und nicht mehr „aufstehen“, weil sie gestorben

<sup>28</sup> Das Zitat aus: Oepke, Auferstehung, 931, der als Belege Aischylos, Eumeniden, 648, zitiert: „einmal gestorben, gibt es keine Auferstehung (ἀνάστασις)“. Darüber hinaus nennt er ohne ausführliches Zitat Homer, Ilias, 24.551; Aischylos, Agamemnon, 1360-1361; Sophokles, Elektra, 137-139, wo jeweils mit transitiver Verwendung von ἀνίστημι gesagt ist, dass Tote nicht mehr aufzuwecken sind.

<sup>29</sup> Herodotus, Historiae, I, 202,2 (zum Tanz aufstehen); Herodotus, Historiae, II, 60,2 (von Frauen, die aufstehen und die Kleider in die Höhe heben); Herodotus, Historiae, II, 64,1 (vom Beischlaf aufstehen).

sind. ἀνίστημι bedeutet an dieser Stelle also so viel wie „erwachen“, aber im Blick auf Leben und Tod, und das rein negativ: Der Tote ist dadurch charakterisiert, dass er nicht mehr „aufsteht“ = erwacht.

Auch bei anderen Autoren steht das intransitive ἀνίστημι in den bei Herodot belegten Bedeutungen. Homer verwendet es für das Aufstehen vom Beischlaf (Il. XIV 336) wie für das Aufstehen am Morgen (Od. XX 124). In der Pestschilderung des Thukydides (II 49,8) wird es für das Genesen von der Krankheit verwendet<sup>30</sup>, entsprechend in Platons „Laches“ (195c). Xenophon gebraucht die Vokabel unter anderem dafür, dass Hungrige wieder zu Kräften kommen: „Wenn sie essen, werden sie aufstehen“ (Anab. IV 5,8). An allen diesen Stellen ist nicht vom „Aufstehen“ bzw. von einer „Auferstehung“ der Toten die Rede. Allein der Beleg aus der Geschichte über das argivische Brüderpaar in Her I 31,5 rührt an diese Thematik, ist aber doch nur sehr begrenzt vergleichbar.

Interessanter sind die Stellen, an denen bei Homer vom „Aufstehen“ von Toten die Rede ist. In Il. XV 286-289 ruft Thoas aus, als Hektor nach einer schweren, durch Aias erlittenen Verletzung wieder auf dem Kampfplatz erscheint:

O weh! Das ist wahrlich ein großes Wunder, das ich da mit [*eigenen*] Augen  
 sehe,  
 wie doch wieder von neuem aufgestanden ist (ἀνέστη) den Todesgeschicken  
 entkommend  
 Hektor! Wahrlich das Herz eines jeden war voller Hoffnung, dass er  
 gestorben wäre unter den Händen Aias' des Telamoniden.

In Il. XXI 54-57 ruft Achilleus beim Anblick des Priamossohnes Lykaon aus, den er aus dem Garten des Vaters entführt und nach Lemnos verkauft hatte:

O weh! Das ist wahrlich ein großes Wunder, das ich da mit [*eigenen*] Augen  
 sehe,  
 wahrlich werden wohl die mutigen Troer, die ich getötet habe,  
 wieder aufstehen aus dem schattigen Dunkel,  
 wie doch auch dieser da gekommen ist dem grausamen Tag entfliehend.

Beide Stellen sind durch denselben Ausdruck des Staunens eingeleitet und setzen voraus, dass Tote nicht wieder aufstehen wie man nach Od. XX 124 vom Schlaf aufsteht oder nach den genannten Aussagen bei Thukydides, Platon und

<sup>30</sup> An der genannten Stelle heißt es: „Andere aber ergriff beim Aufstehen sofort ein Vergessen aller Dinge gleichermaßen, und sie erkannten weder sich selbst noch ihre Angehörigen“. Das „Aufstehen“ bezieht sich in diesem Zusammenhang darauf, dass die Pest als solche überstanden ist, also auf die Genesung. Danach wäre das „Vergessen“ ein Schaden, der von der Erkrankung zurückbleibt.



Xenophon von einer Krankheit „aufsteht“, also gesund wird, oder an Kräften gewinnt. Das Aufstehen der Toten wird als unrealistische Denkmöglichkeit herangezogen, um das Erstaunen auszumalen, das das Erscheinen Hektors auf dem Kampfplatz und das Wiedersehen mit Lykaon erregt. Nach Thoas entspricht die Rückkehr Hektors in den Kampf unmittelbar der Auferstehung eines Toten; Achilleus ist über das Wiedersehen mit Lykaon so erstaunt, dass es für ihn kein Wunder mehr wäre, wenn nun auch die Trojaner, die er nicht nur entführt und verkauft, sondern sogar getötet hat, von den Toten auferständen. In dieser Aussage scheint im Übrigen Ironie mitzuspielen, wofür die Formulierung steht, dass die getöteten Troer „aus dem schattigen Dunkel“ (ὑπὸ ζόφου ἠερόεντος) aufstehen: ζόφος heißt „Finsternis“ oder „Dunkelheit“, kann aber auch den Westen bezeichnen<sup>31</sup>, so dass die Doppeldeutigkeit der Vokabel eine gebrochene Gleichsetzung der Toten mit Lykaon erzeugt, der nach dem westlich gelegenen Lemnos verkauft worden war, von wo er überraschend wiedergekommen ist.<sup>32</sup> Die ironische Note unterstreicht, dass die Auferstehung von Toten an dieser Stelle nur als eine nicht ernsthaft zu erwägende Möglichkeit eingeführt wird.

Aus den homerischen Stellen ergibt sich aber nicht, dass die Selbstrechtfertigung des Prexaspes die Unmöglichkeit einer Totenaufstehung in analoger Weise heranzöge, um Kambyzes zu versichern, dass er von Smerdis nichts zu befürchten hat. Die Aussage des Prexaspes unterscheidet sich nämlich in doppelter Hinsicht von den Aussagen des Thoas und des Achill. Zum einen hat Clemen ganz zu Recht darauf hingewiesen, dass Prexaspes von den Toten (οἱ τεθνεώτες) allgemein spricht, während in Il. XV 286-289; XXI 54-57 nur von der Auferstehung bestimmter wirklich oder vermeintlich Toter die Rede ist, von Hektor oder von den durch Achilleus getöteten Troern. Der Umstand, dass von einer allgemeinen Auferstehung der Toten die Rede ist, ist aber für die Frage, ob der Grieche Herodot in der Rede des Prexaspes persische Tradition aufnimmt, von erheblicher Relevanz, denn die Auferstehung der Toten „als allgemeines Ereignis am Ende der Tage“ ist tatsächlich kein Gedanke der Griechen, sie bleibt ihnen vielmehr „völlig fremd“.<sup>33</sup> Zum anderen verwendet Prexaspes ἀνίστημι im Perfekt (εἰ μὲν νῦν οἱ τεθνεώτες ἀνεστήασι) und bringt somit einen Zustand zum Ausdruck, der durch die Tätigkeit bewirkt ist, für die das Verbum steht: „Wenn (= falls) nun die Verstorbenen auferstanden

<sup>31</sup> So etwa Il. XII 240; Od. III 335; X 190; XIII 241.

<sup>32</sup> Vgl. dazu auch Kirk / Richardson, *Iliad*, 58, wonach die Rede des Achilleus in XXI, 53-63, „full of mocking irony“ ist, was durch das genannte Wortspiel illustriert wird.

<sup>33</sup> So Oepke, *Auferstehung*, 932.

sind (...)“<sup>34</sup> Diesem als Möglichkeit eingeführten Zustand stellt er alternativ einen anderen gegenüber, der dem erstgenannten vorausgeht:  $\acute{\epsilon}\iota\ \delta'\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \acute{\omega}\sigma\pi\epsilon\rho\ \pi\rho\acute{\omicron}\ \tau\acute{\omega}\nu$  („wenn [= falls] es aber so ist wie zuvor“). Diese Gegenüberstellung fehlt an den besprochenen homerischen Stellen. Sie ist wohl am einfachsten vor dem Hintergrund der Vorstellung zu verstehen, dass auf die gegenwärtige Weltzeit, in der Tote nicht auferstehen, eine andere Zeit folgen wird, zu deren Beginn die Toten auferstehen werden, und zwar: *die* Verstorbenen ( $\acute{\omicron}\iota\ \tau\epsilon\theta\nu\epsilon\acute{\omega}\tau\epsilon\varsigma$ ) allgemein. Von daher ließe sich der Anfang des Satzes auch folgendermaßen übersetzen: „Wenn (= falls) es nun schon soweit ist, dass die Toten auferstanden sind“. Die Gegenüberstellung der beiden Zeiten, der künftigen, in der die Toten auferstehen werden, und der gegenwärtigen, in der es „so ist wie zuvor“, bedeutet aber nichts anderes als dass dem Perser Prexaspes eine Anspielung auf den Glauben an eine künftige Verwandlung der Welt einschließlich allgemeiner Totenaufstehung in den Mund gelegt ist, und damit eine Anspielung auf die in späteren persischen Quellen eindeutig belegte eschatologische Hoffnung.

Diese Interpretation wird dadurch unterstützt, dass sie der Selbstrechtfertigung des Prexaspes einen hintergründigen Ernst verleiht. Zwar ist zunächst vorausgesetzt, dass noch die gegenwärtige Weltzeit herrscht, in der Tote nicht auferstehen, so dass Kambyses in der Tat vorläufig nichts von Smerdis zu befürchten hat. Darüber hinaus verweist Prexaspes aber durch die Anspielung auf den Auferstehungsglauben auf eine künftige Gerechtigkeit. Indem er bemerkt, was geschähe, wenn jetzt schon die Toten auferstanden sind, deutet er an, was geschehen wird, wenn die Auferstehung tatsächlich eintritt. Für die Auferstehungszeit soll Kambyses damit rechnen, dass sich nicht nur Smerdis – den er zwar nicht ausdrücklich erwähnt, von dem aber im Zusammenhang die Rede ist –, sondern auch Astyages der Meder gegen ihn erheben wird. Das auf Astyages bezogene  $\acute{\epsilon}\pi\alpha\nu\alpha\sigma\tau\eta\sigma\epsilon\sigma\theta\alpha$  klingt so deutlich an das mit den Verstorbenen verbundene  $\acute{\alpha}\nu\epsilon\sigma\tau\acute{\epsilon}\alpha\sigma\iota$  an, dass der Zusammenhang zwischen der Auferstehung der Toten und dem Aufstehen der Opfer gegen die Täter von Unrecht und Gewalt nicht zu übersehen ist.<sup>35</sup> Die Auferstehungshoffnung

<sup>34</sup> In vielen gängigen Übersetzungen ist das Perfekt nicht angemessen wiedergegeben; vgl. aber die Übersetzung von Ley-Hutton in Brodersen, Herodot, Historien, III, 85: „Wenn jetzt die Toten auferstanden sind ...“.

<sup>35</sup> Asheri, in Erodoto, Storie III, 284, formuliert übervorsichtig: „ $\acute{\alpha}\nu\epsilon\sigma\tau\acute{\epsilon}\alpha\sigma\iota$  sembra costituire con  $\acute{\epsilon}\pi\alpha\nu\alpha\sigma\tau\eta\sigma\epsilon\sigma\theta\alpha$  di r. 14 un'allitterazione intenzionale“ scheint übertrieben, wenn man bedenkt, dass schon wenige Zeilen zuvor  $\acute{\epsilon}\pi\alpha\nu\acute{\epsilon}\sigma\tau\eta\kappa\epsilon$  in Bezug auf die vom Herold gemeldete Erhebung des Smerdis verwendet wurde. Diese Häufung an von  $\acute{\alpha}\nu\iota\sigma\tau\eta\mu\iota$  abgeleiteten Formen entspricht sicher bewusster Wortwahl.



gehört also sichtlich in den Zusammenhang des Glaubens an eine Erneuerung der Welt, in der die Opfer des gegenwärtigen Äons Gerechtigkeit einfordern – und zweifellos erhalten werden. Dabei geht es im konkreten Fall aber nicht nur um Gerechtigkeit für die, die Kambyses persönlich geschädigt hat wie Smerdis, sondern auch um Gerechtigkeit für die Geschädigten der Achämenidendynastie überhaupt. Die Herrschaft dieser Dynastie geht ja darauf zurück, dass Kyros im Bund mit Harpagos die Herrschaft des Astyages stürzte (I 123-130).

Die hintergründige Drohung, die Prexaspes gegenüber Kambyses ausspricht, indem er die künftige Auferstehungszeit ins Spiel bringt, ordnet sich hervorragend dem weiteren Zusammenhang ein, da sie zum einen der Klugheit des Prexaspes entspricht, die er etwa in III 63,4 unter Beweis stellt, wo er als erster die Hintergründe der Revolte des Smerdis durchschaut; zum anderen entspricht sie der Zerrissenheit des Prexaspes, den K. Reinhardt „eine tragische Gestalt“ genannt hat<sup>36</sup>. Die Tragik des Prexaspes sieht er darin, dass dieser zum einen Kambyses treu ergeben ist bis hin zur Ausführung des Mordes an Smerdis, während er zum anderen durch Kambyses' Abschiedsrede an die Perser (III 65) dazu gezwungen wird, die folgenschwere Lüge auf sich zu nehmen, Smerdis nicht getötet zu haben. Diese Lüge stützt aber die Ansprüche des falschen Smerdis, da sie den Verdacht untermauert, Kambyses habe den Mord an seinem Bruder erfunden, um die Perser gegen den – vermeintlich – echten Smerdis aufzuwiegeln (III 66-67). Vor diesem Hintergrund wird Prexaspes schließlich von den beiden Magern als natürlicher Bundesgenosse und geeigneter Propagandist für den Usurpator betrachtet. Allerdings nutzt er die Rede, die er im Auftrag der Mager von der Burgmauer herab zu den versammelten Persern halten soll, zu einer Art Befreiungsschlag: Er kehrt zur Wahrheit zurück, gesteht den Mord und ruft die Perser auf, den Usurpator zu beseitigen und die Herrschaft von den Magern wieder an die persische, achämenidische Dynastie zu bringen. Daraufhin stürzt er sich von der Mauer in den Tod (III 74-75), was Reinhardt als Sühne für die Lüge deutet.<sup>37</sup>

Die Zerrissenheit des Prexaspes ist aber kaum hinreichend beschrieben, wenn er als tragische Gestalt charakterisiert wird, die durch die Abschiedsrede des Königs, dem er bis zur Ausführung eines Mordes treu gedient hat, zu einer folgenschweren Lüge und damit in einen Konflikt gezwungen wird, aus dem ihm nur die Selbsttötung einen Ausweg zu bieten scheint. Immerhin betont Reinhardt zu Recht, dass der Konflikt „über Herodot hinaus“ erst vor einem zoroastrischen Hintergrund in seiner ganzen Tragweite bewusst wird, da die „Lüge“ in der persischen Religion und Kultur als schwere Sünde gilt. Er erinnert in diesem Zusammenhang an das Wahrheitspathos der Inschrift von

<sup>36</sup> Reinhardt, *Persergeschichten*, 345.

<sup>37</sup> Vgl. Reinhardt, *Persergeschichten*, 346.

Bīsūtūn.<sup>38</sup> Dieses zielt zwar auf die Achtung einer gerechten Weltordnung unter dem göttlich legitimierten König (Dareios), also nicht allein auf subjektive Ehrlichkeit<sup>39</sup>, allerdings betont Herodot das subjektiv-ehrliche Element der persischen Wahrheitsliebe, nennt er doch an einer bekannten Stelle „Reiten, Bogenschießen und die Wahrheit sagen“ als die drei einzigen persischen Erziehungsziele (I 136,2).<sup>40</sup> Was Prexaspes angeht, so gerät er nicht erst dadurch in einen Konflikt, dass Kambyses' Abschiedsrede ihn zum Lügen zwingt; er weiß schon lange vorher, was im Königshaus an Lüge, Mord und Totschlag praktiziert wird. Er hat sich durch die Ausführung des Mordes an Smerdis selbst an den Unsitten des Königshauses beteiligt, und er musste sie nach III 34-35 am Schicksal des eigenen Sohnes erfahren, den Kambyses durch einen gezielten Schuss ins Herz tötete, um zu beweisen, dass er kein Trunkenbold und nicht von Sinnen ist. Prexaspes erkannte zwar gerade daran den Wahnsinn des Königs, sah sich aber aus Furcht um sein eigenes Leben gezwungen, Kambyses mit einem höchst schmeichlerischen Kompliment zu dem Schuss zu gratulieren, der das Leben seines Sohnes gefordert hatte: „O Herr, ich glaube, dass nicht einmal der Gott selbst [=Apollo bzw. Mithras<sup>41</sup>] so gut treffen könnte“ (III 35,4). Im weiteren Zusammenhang der herodoteischen Darstellung gelesen geht es an dieser Stelle im Übrigen nicht nur um das väterliche Leid, das Prexaspes durch Kambyses erfahren musste, sondern auch um die Beeinträchtigung seiner Ehre, denn nach I 136,1 galt es bei den Persern gleich nach dem Kämpfen als wichtiger Ausweis männlicher Tüchtigkeit (ἀνδραγαθία), viele Kinder vorzuweisen. Indem Prexaspes in III 62,4 außerdem auf die Entthronung des Astyages durch Kyros anspielt, erscheint das zum Teil tödliche Ränkespiel nicht nur an die Person des Kambyses gebunden, sondern als Charakteristikum der Achämenidendynastie überhaupt.

Allerdings sind hierbei die Rollen von Täter und Opfer nicht eindeutig verteilt: Astyages wurde zwar zum Opfer des Putsches, den Harpagos und Kyros ins Werk setzten, zugleich ist er aber in der befohlenen Ermordung des Kyros, durch die er seine Macht vor dem eigenen Enkel schützen wollte (I 107-108), und in der Härte gegenüber dem medischen Volk (I 123,2) auch Täter. Es geht also in der hohen Politik des Perserreiches und seines medischen Vorgängerstaates nicht einfach um gut und böse, sondern um Verstrickungen in Schuld und Unrecht.

<sup>38</sup> Reinhardt, *Persergeschichten*, 346.

<sup>39</sup> Vgl. dazu Wiesehöfer, *Persien*, 58-59; Demandt, *Darius*, 11.

<sup>40</sup> Zu anderen griechischen Belegen und zum möglichen orientalischen Hintergrund dieser Formel vgl. den Kommentar von Asheri, in *Erodoto, Storie*, I, 345.

<sup>41</sup> Nach Asheri, in *Erodoto, Storie* III, 252, eröffnet die fehlende Erwähnung eines Namens diese beiden Möglichkeiten einer interpretatio Graeca oder Persica.



Sein ganzes Wissen um die Schattenseiten königlicher Macht verhindert aber nicht, dass Prexaspes sich seinem Königshaus zu treuen Diensten verpflichtet weiß. Daher ist er für Kambyses der vertrauenswürdigste Mann unter den Persern und wird gerade deshalb mit dem Mord an Smerdis beauftragt (III 30,3). Von der Treue zum Achämenidenhaus, dem die Perser so viel zu verdanken haben, ist schließlich auch die von den Magern veranlasste Ansprache des Prexaspes in III 75 bestimmt. Die Tragik des Prexaspes besteht also darin, dass es ihm auf Grund seiner Treue zum Königshaus bei aller Aufrichtigkeit, die ihm der Geschichtsschreiber in einer Art Nekrolog attestiert<sup>42</sup>, nicht gelingt, sich von Mord und Lüge fernzuhalten. Seine Selbsttötung erscheint damit nicht nur als Sühne für die wahrheitswidrige Bestreitung des Mordes an Smerdis und ihre Folgen, sondern auch als einziger Ausweg aus den Verstrickungen, in denen er als hochrangiger Gefolgsmann des Königshauses gefangen war.

In der Selbstrechtfertigung vor Kambyses von III 62,3-4 spiegelt sich die verfahrenere Situation des Prexaspes insofern, als der Verweis auf die Gerechtigkeit, die die Opfer des Kambyses und seiner Dynastie nach der Auferstehung der Toten einfordern werden, ihm die sonst nicht bestehende Gelegenheit gibt, die Praktiken des Königs zu kritisieren, ja, es bietet sich die Gelegenheit, dem unaussprechbaren Groll, den er durch den Verlust seines Sohnes persönlich gegenüber Kambyses empfinden muss, und den sich die Mager in III 74,1 zunutze machen wollen, wenigstens andeutungsweise Ausdruck zu verleihen. In deutlicher Sprache hatte er gegenüber dem König dazu nur die Gratulation von III 35,4 äußern können.

Das Ganze ist damit verbunden, dass Prexaspes indirekt eigene Schuld von sich weist: So hält er fest, dass er mit dem Mord an Smerdis einen Befehl des Kambyses befolgt hat, und er deutet an, dass nach der Auferstehung Astyages – und zweifellos auch Smerdis – gegen den König aufstehen werden; von sich selbst redet er, der den Mord ausgeführt hatte und damit zum Handlanger geworden war, dabei nicht.

Unmittelbar danach unterbreitet er den Vorschlag, den Herold zurückzuholen, der den Herrschaftsantritt des Smerdis verkündigt hatte, um ihn nach seinen Auftraggebern zu befragen. Wenn es daraufhin heißt: „Nachdem Prexaspes das gesagt hatte – es gefiel Kambyses nämlich – wurde der Herold sogleich eingeholt und kam“, so bezieht sich das „Gefallen“ des Kambyses allein auf den praktischen Vorschlag der Befragung des Herolds. Die Brisanz der vorhergehenden Aussage des Prexaspes scheint dem König nicht deutlich geworden zu sein.

---

<sup>42</sup> Nach III 75,3 rundet rundet die Selbsttötung des Prexaspes das Leben des Ehrenmannes (ἀνὴρ δόκιμος) ab.

Abschließend lässt sich also festhalten, dass ein genauerer Blick auf die Selbstrechtfertigung des Prexaspes in Her III 62,3-4 dafür spricht, dass hier anders als an den besprochenen Homerstellen die Auferstehung der Toten nicht als unrealistische Denkmöglichkeit eingeführt wird, um – im konkreten Fall – zu illustrieren, dass Kambyses von dem getöteten Smerdis nichts weiter zu befürchten hat. Die Aussage lässt sich durchaus als Verweis auf den Glauben an die künftige Auferstehung der Toten verstehen und daran, dass dann Gerechtigkeit für die Verfehlungen der gegenwärtigen Weltzeit geschaffen wird. Das bedeutet aber, dass dieser Glaube im Persien des 5. Jh. v.Chr. existiert haben muss. Er ist also für den iranischen Bereich eindeutig früher bezeugt als für Israel. Von daher scheint die alte Vermutung in der Tat plausibel, dass der Auferstehungsglaube ursprünglich aus Persien stammt und von dort nach Israel übernommen wurde. Dabei ist keineswegs zu bestreiten, sondern vielmehr sehr wahrscheinlich, dass diese Übernahme in Israel durch bestimmte Vorgaben vorbereitet war.<sup>43</sup> Weitere Klärungen sind von einem vergleichenden Studium der persischen und israelitischen Auferstehungstexte zu erwarten, durch das auch der Blick für Anliegen und Spezifika des israelitischen Auferstehungsglaubens geschärft werden dürfte, der wiederum die zentrale Hoffnung des christlichen Glaubens gespeist hat.

### Summary

The paper wants to show, that the self-justification of Prexaspes in Her III 62,3-4 includes an allusion to the Persian belief in resurrection. For this purpose it compares apparent analogous statements in Homer's Iliad and it suggests an interpretation of Prexaspes' declaration in the wider context of Herodot's Histories. In this way the statement of Prexaspes is justified as a testimony for the existence of the belief in resurrection in Persia during the 5<sup>th</sup> century BC.

---

<sup>43</sup> Waschke, Auferstehung, 915, dürfte grundsätzlich im Recht sein, wenn er für das späte Aufkommen des Auferstehungsglaubens keinesfalls eine „spontane Übernahme einer rel. Vorstellung aus Israels Umwelt“ verantwortlich machen will, „wie dies etwa mit Verweis auf den Parsismus versucht worden ist. Neben dem in Israels kanaan. Umwelt vorgegebenen Mythos vom sterbenden und wieder auferstehenden Gott (Baal) dürfte v.a. die kosmopolitische Erweiterung des Herrschaftsbereiches JHWHs und ein in spätnachexil. Zeit individualisiertes und darin verschärftes Theodizee-Bewußtsein für die Entstehung einer A[uferstehungs]hoffnung maßgebend gewesen sein“. Die von ihm genannten Voraussetzungen können aber die Übernahme einer religiösen Vorstellung aus dem persischen Bereich vorbereitet haben, die dann weniger „spontan“ gewesen wäre.



### Zusammenfassung

Der Aufsatz bemüht sich durch den Vergleich mit scheinbar analogen Aussagen aus Homers Ilias und eine Interpretation im weiteren Zusammenhang des herodoteischen Werkes um den Aufweis, dass in der Selbstrechtfertigung des Prexaspes in Her III 62,3-4 eine Anspielung auf den Auferstehungsglauben enthalten ist und dass die Stelle somit als Zeugnis für das Vorhandensein des Auferstehungsglaubens im Persien des 5. Jh.s v.Chr. gelten kann.

### Bibliographie

- Ahn, G., Auferstehung. I. Auferstehung der Toten. 1. Religionsgeschichtlich, in: RGG I, <sup>4</sup>1998, 913-915.
- Aischylos, siehe unter West, M.L.
- Bertholet, A., Zur Frage des Verhältnisses von persischem und jüdischem Auferstehungsglauben, in: FS Friedrich Carl Andreas, Leipzig 1916, 51-62.
- Bichler, R. / Rollinger, R., Herodot, Hildesheim <sup>2</sup>2001.
- Borger, R. / Hinz, W., Die Behistun-Inschrift Darius' des Großen, in: TUAT I, Gütersloh 1982-1985, 419-450.
- Briant, P., Histoire de l'empire Perse. De Cyrus à Alexandre, Paris 1996.
- Brodersen, K. (Hg.), übersetzt von C. Ley-Hutton, Herodot, Historien. Griechisch / Deutsch, III, (RUB 18223), Ditzingen 2007.
- Burnet, J. (ed), Platon, Laches, in: Platonis opera III (Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis), Oxford 1903, 178-201.
- Clemen, C., Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 17/1), Gießen 1920.
- Dawe, R.D. (ed.), Sophokles, Elektra, in: Sophoclis Tragoediae, 1. Bd., (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig 1975, 59-119.
- Demandt, A., Darius und der „falsche“ Smerdis 522 v. Chr., in: Demandt, A. (Hg.), Das Attentat in der Geschichte, Köln u. a. 1996, 1-14.
- Erodoto, Le Storie I. Libro I: La Lidia e la Persia. Testo e commento a cura di D. Asheri. Traduzione di V. Antelami, ohne Jahr [Mailand] <sup>4</sup>2001.
- Erodoto, Le Storie III. Libro III: La Persia, introduzione e commento di David Asheri, testo critico di Silvio M. Medaglia, traduzione di Augusto Fraschetti, ohne Ort [Mailand] <sup>3</sup>2000.
- Flower, M. Herodotus and Persia: Dewald, C. / Marincola, J. (Hg.), The Cambridge Companion to Herodotus, Cambridge <sup>2</sup>2007, 274-289.
- Herodot, siehe unter Brodersen, K. (Hg.)
- Herodot, siehe unter Rosén, H.B.
- Homer, Ilias, siehe unter West, M.L.
- Homer, Odyssee, siehe unter Thiel, H.
- Hude, C. (ed.) / Peters, J. (corr.), Xenophon, Anabasis, in: Xenophontis Exeditio Cyri (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teuberiana), Leipzig 1972.
- Jacoby, F. (ed.), Die Fragmente der griechischen Historiker II.B., Berlin 1929.
- Jones, H.S. (ed.), Thukydides, Historiae I-II (Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis), Oxford 1900/1901.

- Kirk, G.S. (Hg.) / Richardson, N. (Bearb.), *The Iliad. A Commentary. VI: books 21-24*, Cambridge 1993.
- Klimkeit, H.-J., *Der iranische Auferstehungsglaube: Klimkeit, H.-J. (Hg.), Tod und Jenseits im Glauben der Völker*, Wiesbaden 1978, 62-76.
- Koch, H., *Persien zur Zeit des Dareios (Kleine Schriften aus dem Vorgeschichtlichen Seminar der Universität Marburg 25)*, Marburg 1988.
- König, F., *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament*, Wien u. a. 1964.
- Kuhrt, A. (Hg.), *The Persian Empire. A Corpus of Sources from the Achaemenid Period, I-II*, London / New York 2007.
- Lendle, O., *Einführung in die griechische Geschichtsschreibung. Von Hekataios bis Zosimos*, Darmstadt 1992.
- Lesky, A., *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern / München <sup>2</sup>1963.
- Nötscher, F., *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglaube*, Darmstadt 1970 [Würzburg 1926].
- Oepke, A., *Auferstehung II (des Menschen)*, in: RAC I (1950) Sp. 930-938.
- Platon, Laches, siehe unter Burnet, J.
- Reinhardt, K., *Herodots Persergeschichten. Östliches und Westliches im Übergang von Sage zu Geschichte*, in: Marg, W. (Hg.), *Herodot. Eine Auswahl aus der neueren Forschung (WdF XXVI)*, Darmstadt 1962, 320-369.
- Ringgren, H., *Resurrection*, in: *EncRel (E) XII*, New York 1987, 344-350.
- Rosén, H.B. (ed.), *Herodotus, Historiae, I-II (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana)*, Leipzig 1987/1997.
- Sophokles, Elektra, siehe unter Dawe, R.D.
- Spiegel, F., *Eränische Alterthumskunde, I-III*, Leipzig 1871-1878.
- Stemberger, G., *Auferstehung. I. Auferstehung der Toten. I/2. Judentum*, in: TRE IV, 1979, 443-450.
- Thiel, H. v. (ed.), *Homeri Odyssea (Bibliotheca Weidmanniana)*, Hildesheim 1991.
- Thukydides, *Historiae*, siehe unter Jones, H.S.
- Waschke, E.-J., *Auferstehung. I. Auferstehung der Toten*, in: RGG I, <sup>4</sup>1998, 915-916.
- West, M.L. (ed.), *Aischylos, Agamemnon*, in: *Aeschyli Tragoediae (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana)*, Leipzig 1990, 187-273.
- West, M.L. (ed.), *Eumeniden*, in: *Aeschyli Tragoediae (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana)*, Leipzig 1990, 339-397.
- West, M.L. (ed.), *Homer, Ilias, I-II (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana)*, Leipzig u.a. 1998/2000.
- Wiesehöfer, J. *Das antike Persien. Von 550 v. Chr. bis 650 n. Chr.*, Düsseldorf / Zürich 1998.
- Windischmann, F., *Zoroastrische Studien. Abhandlungen zur Mythologie und Sagen-geschichte des alten Iran*, Berlin 1863.
- Xenophon, *Anabasis*, siehe unter Hude, C. / Peters, J.

Dr. Meik Gerhards  
Theologische Fakultät  
Schwaansche Straße 5  
18055 Rostock, Deutschland  
E-Mail: meik.gerhards@uni-rostock.de





## Buchvorstellungen

Michael Ernst, Salzburg: Gesamtkoordination und Neues Testament  
Karin Schöpflin, Göttingen: Altes Testament  
Stefan Schorch, Wuppertal: Zwischentestamentliche Literatur

Mitarbeiter:

Stefan Beyerle, Greifswald  
Johannes Diehl, Frankfurt  
Jan Dušek, Prag  
Kay Ehling, München  
Thomas Hieke, Mainz  
Fredrik Lindström, Lund  
Andreas Michel, Köln  
Friedrich V. Reiterer, Salzburg

Barbara Schmitz, Essen  
Stefan Schreiber, Münster  
Franz Sedlmeier, Augsburg  
Hans-Ulrich Weidemann, Siegen  
Michał Wojciechowski, Olsztyn  
Géza Xeravits, Budapest  
József Zsengellér, Budapest

Reinhard Müller, Jahwe als Wettergott: Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen (BZAW 387), Berlin / New York 2008, ISBN 978-3-11-020731-6.

Die Münchener Habilitationsschrift widmet sich dem Aspekt der Wettergottheit innerhalb der Konzeptualisierungen der JHWH-Darstellung. Textlich wird die Kultlyrik, darin insbesondere die JHWH-Königspsalmen, in Augenschein genommen. Die vor allem literar- und motivgeschichtlich orientierte Arbeit begründet ihre Hypothese, dass JHWH vorexilisch als königlicher Wettergott in Jerusalem – einschließlich eines alljährlichen Thronbesteigungsfestes (Sigmund Mowinckel) – verehrt wurde, an den Psalmen 18; 77; 29; 97; 93; 24; 98; 48; 36; 65 und 104. So deuteten die ursprünglichen Gebete auf einen JHWH-Mythos beim Neujahrsfest, der das Gott-Königtum erst in den späten Fortschreibungen universalisiert habe.

Die Studie setzt mit Ps 18 ein, der in seinem theophanen Kern (V.8-16\*) den in zahlreichen ugaritischen und mesopotamischen Vorstellungen sich spiegelnden „kämpfenden Wettergott“ beschreibe, der erst in den in V.4-20 deutlichen Fortschreibungen zum „Königsgott“ JHWH wurde. Während der alte Kern dem Neujahrsfest zuzuordnen ist, gehört die erweiterte Schilderung der Rettung des Einzelnen in den Tempelgottesdienst. Der ältere Bestand in Ps 77,17-20 knüpft motivisch an Ps 18 an und erinnert den Chaoskampf-Mythos, wie er in einem Mari-Brief (18. Jh. v.Chr.) belegt ist. Gegenüber Ps 18 und 77 fehlt im JHWH-Königspsalme 93 (V.3-5\*) das Kampfmotiv mit den Chaoswassern. Erst sekundär wurde das Chaos-Motiv zum Inthronisationshymnus angereichert. Beim Themasatz (V.1aa) präferiert M. die ingres-



siv-durative vor der stativischen Deutung: „JHWH ward König.“ Auch der stets in besonderer Weise der „kanaanäischen Mythologie“ zugeordnete Ps 29 nimmt in seinem älteren Mittelteil (V.3-9a\*) Motive vom „mächtigen Wettergott“ JHWH auf, während die fortschreibende Rahmung des Psalms diesen kultisch („Neujahrsfest“) einbindet. Die Interpretation des Zionsliedes Ps 65 schließt den ersten Hauptteil zu „Triumph und Inthronisation Jahwes“ ab.

Der zweite thematische Abschnitt („Jahwes Königsherrschaft“) setzt mit Ps 24 ein. Der Psalm zeige in der Ankunft des göttlichen Kriegers JHWH und der damit verbundenen Gründung des Weltengebäudes über Strömen und Meeren eine Motivausweitung, die den Weg vom Wettergott zum Schöpfergott ebne. Die „kosmische Erweiterung“ der Wettergott-Motivik aus Ps 24,1f ist dann auch in Ps 98,4-9 vorausgesetzt. Neben Ps 48 und 36,6-10 wird der Schöpfungspsalm 104 im zweiten Teil der Studie ausführlich behandelt. Im Anschluss an Matthias Köckert spielt der sonst häufig verglichene Sonnenhymnus Echnatons in der Deutung Müllers kaum eine Rolle. Vielmehr rekonstruiert Verf. ein Loblied des Einzelnen, das sich aus einer Reihe partizipialer Hymnen auf den Wettergott aufbaut.

Das Ergebniskapitel fasst zunächst die Befunde der Einzeltext-Untersuchungen zusammen, um anschließend systematisch die Motiventwicklung von der Wettergott-Theophanie über die „königs-“ und „schöpfungstheologischen“ Anreicherungen hin zur Vorstellung des alttestamentlichen JHWH nachzuzeichnen. Die Arbeit bietet in ihrer Darstellung des „Wettergottes JHWH“ (anders etwa Klaus Koch und Othmar Keel) eine vor allem in religionsgeschichtlicher Hinsicht hilfreiche Materialsammlung.

Stefan Beyerle, Greifswald

Jakob Wöhrle, Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches. Buchübergreifende Redaktionsprozesse in den späten Sammlungen (BZAW 389), Berlin / New York: Walter de Gruyter 2008, ISBN 978-3-11-020674-6, ISSN 0934-2575.

Die Frage nach der Entstehung des Dodekaprophetens bildet seit einigen Jahrzehnten einen Schwerpunkt in der Prophetenforschung. James Nogalski (1993), Erich Bosshard-Nepustil (1997) und Aaron Scharf (1998) haben mit ihren Studien zur Genese des Zwölfprophetenbuches wegweisend gewirkt. Hinsichtlich der Entstehung der frühen Sammlungen des Dodekaprophetens scheint sich ein gewisser Forschungskonsens abzuzeichnen, nicht hingegen in der Frage nach der weiteren Entwicklung dieses Textkomplexes bis hin zu seinem Abschluss.

In diesem Zusammenhang legt J. Wöhrle (= Vf.), der sich in seiner Dissertation bereits zu den „frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches“ (BZAW 360, 2006) geäußert hat, mit seiner an der Evangelischen Fakultät der Universität Münster eingereichten Habilitationsschrift „ein neues Modell zur Entstehung des Zwölfprophetenbuches“ (439) vor. Durch eine redaktionsgeschichtliche Analyse der Einzelbücher kann er seine Untersuchungen auf eine breite Materialbasis stellen und eine wachsende Vernetzung buchinterner und buchübergreifender Textbezüge aufzeigen.

Am Beginn der insgesamt 11-stufigen Entwicklung des Zwölfprophetenbuches steht das am Ende der Exilszeit entstandene Vierprophetenbuch Hosea-Amos-Micha-Zefanja (1). Unabhängig davon wurden in der ersten Hälfte des 5. Jh. die „Zwillingpropheten“ Haggai-Sacharja zu einem eigenen Textkorpus vereinigt (2). Etwa zur gleichen Zeit sei das exilische Vierprophetenbuch (1) dahingehend umgearbeitet worden, dass das Hoseabuch abgetrennt und eine eigens geschaffene Grundschrift des Joelbuches an den Anfang des nun „Joel-Korpus“ bezeichneten Werkes gestellt wurde (3).

In Fortführung seiner bisherigen Studien zu diesen frühen Sammlungen profiliert Vf. in der hier zu besprechenden Studie weitere acht Bearbeitungsphasen in der Genese des Dodekaprophetens. Das bereits bestehende Joel-Korpus (3) sei an der Wende vom 5. zum 4. Jh. mit dem Haggai-Sacharja-Korpus und den bisher für sich tradierten Büchern Nahum und Deuteriosacharja zum sog. Fremdvölkerkorpus I (4) ausgebaut worden (S. 23-171), einer Sammlung, in der dem exemplarisch für die Völkerwelt stehenden Feind Assur das göttliche Gericht angesagt wird. Zugleich erfolgte eine Bearbeitung der einzelnen Bücher, v.a. des Joel-Buches, das nach wie vor den Anfang des „Achtprophetenbuches“ Joel-Amos-Micha-Nahum-Zefanja-Haggai-Sacharja-Deuteriosacharja bildete. Zentrale Botschaft des Fremdvölkerkorpus I sei es, neben dem Versagen des Gottesvolkes die Verschuldung der Völkerwelt und das kommende Gericht über diese anzusagen und so zugleich eine Perspektive der Hoffnung für das Gottesvolk in der fortgeschrittenen persischen Zeit zu geben.

Als weitere Bearbeitungsschicht (5) seien im 4. Jh. die Davidsverheißungen (S. 173-189) in das entstehende Dodekapropheten eingefügt worden. Im verheißenen David werde das schon im vorgängigen Fremdvölkerkorpus I thematisierte göttliche Rettungshandeln hervorgehoben und weiter konkretisiert. Zugleich sei mit David ein Gegenbild zum untergegangenen Königtum entworfen: Der kommende David werde den universalen Frieden nicht mit militärischer Macht, sondern mit friedlichen Mitteln – durch sein Wort – verwirklichen.

Das Fremdvölkerkorpus II (S. 191-287), das die zehn Bücher Joel-Amos-Obadja-Micha-Nahum-Zefanja-Haggai-Sacharja-Deuteriosacharja-Maleachi umfasst, sei als weitere Bearbeitungsschicht (6) an der Wende vom 4. zum 3. Jh. entstanden. Das eigens hierfür geschaffene Buch Obadja, die Aufnahme eines schon bestehenden Buches Maleachi und Nachträge in den Büchern Joel, Amos, Deuteriosacharja und Maleachi dienten einer aktualisierenden Neuinterpretation des älteren Fremdvölkerkorpus I. Die nun konkret benannten Völker – Phönikier, Philister, Edomiter, Ptolemäer und Griechen – werden aufgrund ihrer Verschuldung (Plünderung der Stadt Jerusalem, Verkauf von Angehörigen des Volkes in die Schuldklaverei) unter das Gericht JHWHs gestellt, was zugleich Rettung für das bedrängte JHWH-Volk bedeutet.

Etwa zur gleichen Zeit – an der Wende vom 4. zum 3. Jh. – wurde das bereits vorliegende Habakukbuch in die Sammlung aufgenommen (S. 289-334) (Phase 7) und vermutlich „aufgrund der bereits bestehenden inhaltlichen und formalen Gemeinsamkeiten mit dem Nahumbuch an seinen jetzigen Ort gestellt“ (443).

Eine weitere, achte Phase in der Entstehung des Zwölfprophetenbuches stellt das in der ersten Hälfte des 3. Jh. entworfene Heil-für-die-Völker-Korpus (S. 335-361) dar. Die völkerfreundliche Bearbeitung, die in eine Zeit der Öffnung des Judentums für die



hellenistische Kultur und Weltanschauung gehöre, rechne auch für die Völker mit der Möglichkeit des Heiles, freilich erst jenseits des Gerichts und unter der Voraussetzung ihrer Hinkehr zu JHWH.

Diese differenzierte Verhältnisbestimmung zwischen Israel und den Völkern finde in einer weiteren, umfänglichen Bearbeitung (9), dem sog. Gnadenkorpus (S. 363-419), in der zweiten Hälfte des 3. Jh. eine inhaltlich-sachliche Weiterführung. Durch die Aufnahme des Jonabuches, das mit der Übernahme zugleich bearbeitet wird, entstehe erstmals ein „Zwölfprophetenbuch“. Das Geschick der Stadt Ninive, der nach dem Buch Jona Rettung gewährt wird, die nach dem Buch Nahum hingegen das göttliche Gericht erfährt, zeige exemplarisch auf, „dass die göttliche Vergebungsbereitschaft Grenzen hat, wenn die Zuwendung des Menschen nicht von Dauer ist“ (445). Das Gnadenkorpus reflektiere unter expliziter Bezugnahme auf Ex 34,6(.7) – in Joel 2,12-14 und Jona 2,4 als fast wörtliches Zitat, in Mi 7,18-20; Nah 1,2b-3a; Mal 1,9b durch Stichwortverweise – „die Voraussetzungen, die theologischen Hintergründe und die Grenzen der göttlichen Vergebungsbereitschaft“ (444).

In einer vorletzten Phase der Bearbeitung (10) wurden am Ende des 3. Jh. durch die beiden Nachträge Mal 3,22 und 3,23-24 nicht nur buch-, sondern kanonübergreifende Vernetzungen hergestellt (S. 421-427): Mal 3,23-24 verweise auf das Buch Joel (Tag JHWHs in Joel 2,11; 3,14) und auf die Elija-Erzählungen in 1Kön 17 – 2Kön 2 und deute das Zwölfprophetenbuch wie die Vorderen Propheten als einen großen Erzähl- und Sinnzusammenhang. Mal 3,22 spiele mit der Aufforderung, der Tora des Mose zu gedenken, sowohl auf das Ende des Pentateuchs (Dtn 34,10-12) wie auf den Beginn der Vorderen Propheten in Jos 1,7f. an. Mit diesen kanonübergreifenden Rückbezügen partizipiere das Zwölfprophetenbuch an der quasi-kanonischen Dignität, die die Tora für sich bereits in Anspruch nehmen konnte.

Die letzte Phase im Wachstumsprozess des Zwölfprophetenbuches (11) führt zur erneuten Voranstellung des Hoseabuches (S. 430-437). Anknüpfungspunkt hierfür waren die zahlreichen inhaltlich-sachlichen Übereinstimmungen mit dem Gnadenkorpus (9), das die Gesamtaussage des vorliegenden Werkes in seiner Endgestalt weitgehend prägte. Das Hoseabuch als neue Einleitung in das Dodekapropheton ließ den Weg vom Unheil zum Heil, der von der Vergebungsbereitschaft und dem gnädigen Wesen JHWHs getragen ist, noch deutlicher hervortreten. Zugleich wurde das nun überschließende Buch Deuteriosacharja mit Protosacharja zu einem einzigen Buch vereinigt.

Das abschließende Fazit (S. 439-446) bündelt nochmals die wichtigsten Ergebnisse der lesenswerten und ertragreichen Arbeit.

In Fortführung früherer Studien hat Wöhrle mit seiner Habilitationsschrift einen neuen, in sich kohärenten Gesamtentwurf zur Entstehung des Zwölfprophetenbuches vorgelegt. Neben den Buchüberschriften und den Buchrändern stützt er sich auf umfängliches Textmaterial, das er in redaktionskritischen Untersuchungen zu den einzelnen Büchern für die Fragestellung gewinnt. Die Wachstumsgeschichte der behandelten Einzelbücher und die damit verbundene Genese des Dodekaprophetons erscheinen als dramatischer Weg theologischer Reflexion und kritisch-produktiver Auseinandersetzung mit der jeweiligen Zeitgeschichte und ihren Herausforderungen, ausgehend vom babylonischen Exil bis in die hellenistische Epoche. Die vorgelegte Arbeit zeigt in überzeugender Weise, welche großen Verlust es bedeuten würde, sich

in der Auslegung biblischer Bücher mit der Endgestalt des Buches zu begnügen und die diachrone Fragestellung auszublenden. Die weitere Diskussion um die Entstehungsgeschichte des Zwölfprophetenbuches wird ergeben, wie belastbar das hier vorgelegte neue Entstehungsmodell ist. Zukünftige Arbeiten am Dodekapropheten werden am Entwurf Wöhrles kaum vorbeikommen.

Franz Sedlmeier, Augsburg

Yaron Z. Eliav / Elise A. Friedland / Sharon Herbert (eds.), *The Sculptural Environment of the Roman Near East: Reflections on Culture, Ideology and Power. Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 9*, Leuven / Dudley: Peters 2008, ISBN 978-90-429-2004-0.

This pioneering book seeks to accomplish an investigation of Roman sculpture in the Levant from different perspectives such as art, history, Archaeology, Classics, History, Folklore and Religion as stated by the editors in their introduction. The 28 papers written by distinguished researchers in their field of studies, cover a wide angle of the topics. The papers are arranged into six chapters, each chapter dealing with a special aspect of Roman sculpture discovered in the Levant.

The first chapter deals with Hellenism in the Roman Near East until Late Antiquity. A summary paper is contributed to Jews in the Roman world, and their adaptation to the Roman pagan culture.

The second chapter describes the origin, production and fate of the sculptures in Late Antiquity after the victory of Christianity.

The third chapter is dedicated to wall painting, mosaics and inscriptions on statues.

The fourth chapter deals with cults and deities in the pagan realm, and Christian desacralization of pagan cult.

The fifth chapter is dedicated to urban landscape and sculpture in its context.

The sixth and final chapter deals with symbols, allegories and the Jewish and Christian response to statuary.

The traditional way of describing Roman sculpture is via its artistic technical and iconographic value. But the papers in this volume concentrate on the cultural and physical context of the statues as viewed by the contemporary Roman citizen, whether pagan, Jew or Christian.

A welcome chapter is the research dedicated to the interrelations between paintings, mosaics and the statues. Inscriptions on sculpture contain a wealth of historical information for the modern scholar, and the paper dedicated to Judaea and the new discoveries from Caesarea Maritima, enrich our understanding of the honorific statues in Roman Palestine and its vicinity, until they disappeared in the fourth century A.D.

Caesarea Maritima, the capital and harbour of Roman and Byzantine Palestine for hundreds of years, was excavated in the last twenty years, and the rich, but mostly fragmentary sculptural find is dealt with piece by piece in its urban context. According to this method, there was a strong connection between space and sculpture in Roman Caesarea.



A couple of papers are dedicated to local or regional spot finds, such as the sculptors' studio at Aphrodisias, the sculpture from the Qasr al-Bint Temenos from Petra, and a summary of the new rich finds in Southern Syria from the Roman period, the statues of the sanctuary of Allat in Palmyra, and new discoveries in the temples of Dura-Europos.

The historical and religious aspects of sculpture are demonstrated in this book by many scholars. Pagan cults and the central part of statues in them, Jewish negative attitudes toward images and sculpture, and Christianity, which fought and destroyed the pagan cult and its material symbols – the Temples and statues – are dealt with from different points of view.

This short review cannot mention all the contributors to this important book, containing 678 pages, 72 pages of bibliography, a detailed index, and a list of figures and maps. The papers are illustrated by numerous black and white photographs, an indication of the high cost of colour plates in our digital period.

Shimon Dar, Ramat-Gan

Pancrätius C. Beentjes, „Die Freude war groß in Jerusalem“ (2Chr 30,26). Eine Einführung in die Chronikbücher (SEThV 3), Münster: LIT 2008; ISBN 978-3-8258-1628-5:

Im 3. Band der Reihe der Salzburger Exegetischen Theologischen Vorträge bietet Beentjes eine übersichtliche und informative Einführung in die Chronikbücher. Zunächst informiert er knapp über Buchtitel, hebräischen und griechischen Text, Autorschaft und Datierung sowie „Kanon und Akzeptanz“ (S. 1-9). Nachdem er sich dem dreiteiligen Aufbau (Genealogien; Saul – David – Salomo; die zwei getrennten Königreiche) der beiden Bücher sowie der Beurteilung der Schlussverse 2Chr 36,22f. gewidmet hat (S. 9-18), kommt er auf literarische Aspekte zu sprechen (S. 18-38): An zwei Beispielen (1Chr 10; 1Chr 14,8-12) illustriert er den Umgang von Chr mit seinen Quellen, denen er durch minimale Veränderungen der Erzählung eine eigene theologische Ausrichtung gibt. In Reden (z.B. 2Chr 13,4-12; 20,14-17.20) und Gebetstexten (z.B. 1Chr 29,10-20; 2Chr 30,18-19) – Letztere sind überwiegend eigene Schöpfungen – formuliert Chr sein theologisches Konzept. Außerdem nimmt er Psalmen oder Psalmteile in sein Werk auf, geprägte Texte also, deren Profil der neue Kontext verändert. Das Schwergewicht des Bändchens liegt auf „Theologischen Schwerpunkten und wichtigen Themen“ (S. 38-67). Hier behandelt Vf. chronistische Lieblingsmotive (ma'al; dāraš jhwh), die Frage der Vergeltung, der Behandlung des Nordreiches Israel, die Beziehungen zwischen Kult / Tempel und Königtum, „inspirierte Boten“ als Gruppierung neben Propheten und Sehern, Krieg, Deutung früherer Geschichte sowie eine Bewertung der Chronikbücher selbst als „Ideologie“ bzw. „Utopie“. Die ausführliche Bibliographie (S. 69-86) ist in allgemeine Literatur und ein Literaturverzeichnis für das weitere Studium unterteilt; Letzteres ist nach Themen gegliedert. Autoren- und Bibelstellenregister runden den Band ab, der sich sehr gut eignet, um insbesondere Studierenden einen ersten Einblick in die Chronikbücher zu geben und zu weiterer Beschäftigung mit ihnen einzuladen.

Karin Schöpflin, Göttingen

Jan Dušek, *Les manuscrits araméens du Wadi Daliyeh et la Samarie vers 450-332 av. J.-C.* (Culture and History of the Ancient Near East, 30), xxvi + 700 Seiten, Leiden / Boston: Brill 2007, ISBN 978-90-04-16178-8.

Das vorliegende Buch entstand als Dissertation des Vf. unter der Betreuung von André Lemaire an der École pratique des hautes études in Paris und wurde dort im Jahre 2005 verteidigt. Es besteht im wesentlichen aus drei gleichermaßen von der hohen Gelehrsamkeit und der wissenschaftlichen Sorgfalt ihres Verfassers zeugenden Teilen: Einer ausführlichen Forschungsgeschichte zu den Papyrusfunden aus dem Wadi ed-Daliyeh, den sogenannten Samariapapyri (5-62), einer detailliert kommentierten Edition und Übersetzung aller 37 aramäischen Papyri sowie einer Bulle aus dem Wadi ed-Daliyeh (65-437) und einer historischen Auswertung dieser Dokumente und weiterer Quellen zur Geschichte Samarias im 5.-4. Jh. v.Chr. (441-607).

Die zwischen 1962 und 1964 entdeckten Samariapapyri mit in aramäischer Sprache verfaßten Vertragstexten (meist zum Sklavenverkauf), die in den Zeitraum 375-332 v.Chr. datieren, bilden eines der bedeutendsten epigraphischen Textkorpora aus dem Palästina der vorchristlichen Zeit. Von besonderer Relevanz sind sie einerseits für die Rekonstruktion der Administrations- und Sozialgeschichte der persischen Provinz Samaria, werfen sie doch aufgrund ihrer Entstehung in deren Hauptstadt Samaria Licht auf eine Region, aus der ansonsten kaum Primärquellen erhalten sind. Andererseits sind diese Texte bedeutende Quellen der Rechtsgeschichte, insofern sie die Rekonstruktion der zugrundeliegenden Vertragsformulare und Rechtstermini mit ihren jeweiligen überlieferungsgeschichtlichen Verknüpfungen erlauben. Die zahlreichen in den Dokumenten erwähnten Eigennamen stellen zudem eine äußerst bedeutsame Quelle für die Onomastik und die Religionsgeschichte des perserzeitlichen Palästina dar.

Über die von Douglas M. Gropp besorgte und 2001 in DJD 28 erschienene „offizielle“ Ausgabe der Dokumente hinausgehend, welche sich lediglich auf die zwölf am besten erhaltenen Texte erstreckte, legt Dušek eine Edition aller 37 aramäischen Papyrusurkunden aus dem Wadi ed-Daliyeh vor. Dabei ergeben sich neben der rein quantitativen Vermehrung des edierten Materials auch bei den bereits publizierten Texten eine ganze Reihe neuer und verbesserter Lesungen, trotz der hohen wissenschaftlichen Qualität der Arbeiten von Frank Moore Cross und Gropp, auf denen Dušek aufbauen konnte. Hier wie auch bei der sprachlichen, literarischen und historischen Auswertung der Dokumente gelingt es dem Vf. durchweg, die jeweilige Quellenlage ebenso wie den bisherigen Diskussionsstand luzide darzustellen, weiterzuführen und zudem an vielen Stellen wohlbegründet eigene differierende Positionen zu entwickeln.

Höchste Beachtung gebührt auch Dušeks Versuch, im dritten Teil seines Buches aufgrund der bekannten materiellen und textlichen Quellen und in Auseinandersetzung insbesondere mit den Arbeiten von Cross, Hanan Eshel und Menahem Mor eine Synthese der Geschichte Samarias im 5.-4. Jh. v.Chr. zu bieten. Zentral ist dabei seine neue Rekonstruktion der Abfolge der samaritanischen Provinzialgouverneure: Sanballat (nach 445 bis 410-407 v.Chr.) – Delaya (Ende 5. Jh. bis 1. Drittel des 4. Jh. v.Chr.) – [Ha/An]anja (bezeugt 354 v.Chr.). Im Gegensatz zu Eshel und Cross verbindet Dušek demnach die verschiedenen Erwähnungen eines Gouverneurs „Sanballat“ mit nur einer



historischen Person (Eshel: Sanballat I.-II.; Cross: Sanballat I.-III.) und rechnet zudem für das 4. Jh. v.Chr. nicht mit einem Gouverneur namens „Yešua“. Im Hinblick auf den letzteren überzeugt die Argumentation des Vf.s., der sich auf eine eingehende Analyse der einzigen relevanten Quelle, des Wadi ed-Daliye Papyrus 11, stützt. Weniger sicher erscheint demgegenüber die Schlußfolgerung, es habe nur einen einzigen samaritanischen Provinzialgouverneur mit dem Namen Sanballat gegeben, denn die dabei maßgebliche Auswertung von Josephus' Ausführungen zum Tempelbau auf dem Garizim in Ant. XI ist nicht frei von spekulativen Elementen. Im Lichte der (vom Vf. nicht berücksichtigten) quellenkritischen Analyse des fraglichen Josephustexts durch Ferdinand Dexinger („Der Ursprung der Samaritaner im Spiegel der frühen Quellen“, in: Die Samaritaner / Hg. v. F. Dexinger; R. Pummer. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992, 67-140) legt es sich m.E. durchaus näher, neben dem durch das Nehemiabuch und die Elephantinepapyri bezeugten Sanballat des 5. Jh. einen weiteren Gouverneur dieses Namens im 4. Jh. v.Chr. anzusetzen.

Indes mindern die möglichen Anfragen den Wert von Dušeks Arbeit in keiner Weise, zumal ihr Autor sehr präzise markiert, wie sicher der Boden ist, auf dem er sich jeweils bewegt. Der Band wird hilfreich ergänzt durch ausgezeichnete Photographien der edierten Dokumente, Konkordanzanzen aller bezeugten aramäischen Lexeme, Personennamen, Toponyme und Monatsnamen, eine Tabelle der aramäischen Buchstabenformen (die Zahlzeichen sind leider nicht mit aufgenommen) sowie ausführliche Indizes.

Als sichere Grundlage und hoher Maßstab jeder weiteren Arbeit an den Samaria-papyri und zur Geschichte Samarias im 5.-4. Jh. v.Chr. stellt Jan Dušeks Buch ganz zweifellos ein Standardwerk dar.

Stefan Schorch, Halle

Michaela Hallermayer, Text und Überlieferung des Buches Tobit (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies, 3), ix + 209 Seiten, Berlin: Walter de Gruyter 2008, ISBN 978-3-11-019496-8.

Das vorliegende Buch ist die Druckfassung der Dissertation der Vf.n, die von Armin Schmitt betreut und an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg im Wintersemester 2005/2006 angenommen wurde.

Das wohl im 3. oder 2. Jh. v.Chr. entstandene Buch Tobit ist in einer hebräisch- und vier aramäischsprachigen Manuskripten aus Qumran, die in das erste vorchristliche und in das erste nachchristliche Jahrhundert datieren, sowie in drei verschiedenen griechischen Textfassungen (GI-III) überliefert; von Bedeutung im Hinblick auf die antike Textüberlieferung sind zudem die auf die griechische Textüberlieferung zurückgehenden lateinischen Subtradition, die Vetus Latina sowie die nach Hieronymus' eigener Nachricht aus einer aramäischen Vorlage übersetzte Vulgata. Im Verlauf der Forschungsgeschichte zum Tobitbuch wurden sowohl das Griechische als auch das Aramäische und das Hebräische als für die Abfassung der Schrift ursprünglich erwogen, wobei Alter und zeitliche Nähe der drei hauptsächlichen Textüberlieferungen zum vermuteten Entstehungszeitraum des Buches besonders bedeutsam

sind. Während diesbezüglich im Verlauf der wissenschaftlichen Diskussion zu den Qumranfunden der Vorrang des Griechischen unterdessen sehr unwahrscheinlich geworden zu sein scheint, besteht die alternative Präferenz von Aramäischem oder Hebräischem fort.

Die vorliegende Untersuchung von Michaela Hallermayer richtet sich auf die Bestimmung der Beziehungen und Abhängigkeiten zwischen den verschiedenen Textüberlieferungen und formuliert ihre Ausgangsfrage in ausdrücklicher Zuspitzung: „Welcher Text ist für die Auslegung des Buches Tobit heranzuziehen?“ (S. 6). Das Buch besteht aus drei Abschnitten: Im ersten Teil, „Die Tobiterzählung“ (S. 1-32) entwickelt die Vf.n die Fragestellung und bietet einen Überblick über die verschiedenen Textfassungen, im zweiten Teil präsentiert sie einen „Vergleich der Textformen“ (S. 33-165), welche schließlich im dritten Teil „Der Text des Buches Tobit“ (S. 166-185) charakterisiert werden. Es folgen eine kurze Zusammenfassung der Ergebnisse (S. 186f), Abkürzungs- und Literaturverzeichnis sowie Sach- und Stellenregister.

Der Schwerpunkt des Buches liegt auf den Textvergleichen des zweiten Abschnitts. Sie stellen den aus Qumran stammenden aramäischen und hebräischen Textfragmenten die entsprechenden Passagen der griechisch-lateinischen Textüberlieferung gegenüber. Dabei ergibt sich, daß die Fassung GII, repräsentiert durch den Codex Sinaiticus, am ehesten, jedoch keinesfalls vollständig, mit dem Qumranbefund korrespondiert. Auch zwischen der altlateinischen Überlieferung und dem Codex Sinaiticus besteht keine vollständige Äquivalenz. Eine Rekonstruktion des „Ur-Tobit“ erscheint auf dieser Basis nicht möglich: GII steht zwar der ältesten nachweisbaren Fassung des Buches nahe, ist allerdings textkritisch nur unzuverlässig überliefert.

Stefan Schorch, Halle

Robert J. Littman, Septuagint Commentary Series, Volume Tobit, The Book of Tobit in Codex Sinaiticus, Leiden / Boston: Brill 2008, ISBN 978-90-04-17107-7.

Aus der „Septuagint Commentary Series“ ist 2008 mit dem Kommentar des Buches Tobit ein neuer Band erschienen. Von der Tobiterzählung existieren heute unterschiedliche Textfassungen, die sich nicht nur in Länge und Charakter unterscheiden, sondern auch in neun Sprachen vorliegen. Angesichts der bis heute letztlich ungeklärten und komplexen Frage nach der Abhängigkeit der einzelnen Textfassungen konzentriert sich dieser Kommentar von Robert J. Littmann ausschließlich auf den Codex Sinaiticus, der Langversion der Tobiterzählung. Dabei wird der Text des Codex Sinaiticus mit einer Übersetzung ins Englische vollständig wiedergegeben (S. 2-41), der in Tob 4,7-19 um MS 319 und in Tob 13,6-10 um den Text aus dem Codex Vaticanus erweitert ist. Diese Texttradition wird anschließend kommentiert (S. 44-160). Zugleich wird der auf den Codex Sinaiticus spezialisierte Band durch die vollständige Wiedergabe des Codex Vaticanus abgeschlossen; die in dieser Handschrift befindliche Kurzversion der Tobiterzählung wird ebenso vollständig übersetzt, nicht aber kommentiert (S. 162-191).



Eingeleitet wird der Kommentar durch eine Einführung (S. xix-xxvii), in der zunächst die Situation der unterschiedlichen Textfassungen der Tobiterzählung erläutert wird, die nach Sprachtraditionen (griechisch, hebräisch / aramäisch, lateinisch und weitere) vorgestellt werden, um daraufhin die Frage nach der Originalsprache der Erzählung zu erörtern. Im Anschluss daran wird die Kanonizität der Erzählung erörtert. Klassische Einleitungsfragen nach Komposition, Ort der Entstehung und Autorschaft werden sehr knapp, aber informativ abgehandelt. Neben den Bezügen der Tobiterzählung zur Achikar- und Khonserzählung erläutert er desweiteren die Entwicklung des Koinegriechisch und der sprachlichen Besonderheiten der LXX. Littman verortet die Tobiterzählung in der Tradition der griechischen Romane, von der her „principal features“ der Erzählung, „adventures, perils and love“, zu verstehen seien. Besonderes Gewicht legt Littman auf das Motiv der „kinship“, also der familiären und verwandtschaftlichen Beziehungen. Über dieses Thema hat Littman im Kontext der Athener Politik von 600-400 v.Chr. 1990 eine eigene Monographie vorgelegt.

Der vorliegende Kommentar ist ein hilfreiches Arbeitsmittel, das knapp und konzentriert gehalten ist und auf diese Weise einen schnellen Zugriff auf die wichtigsten Informationen zu einzelnen Themen und Textstellen gewinnbringend ermöglicht.

Barbara Schmitz, Köln

Siegfried Ostermann, Die Münzen der Hasmonäer. Ein kritischer Bericht zur Systematik und Chronologie (NTOA 55), 89 S., 15 Abb., Fribourg / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, ISBN3-7278-1499-3.

In seinem libellus gracilis gibt Ostermann einen knappen Überblick über sieben seit 1967 erschienene Arbeiten und ein Internetprojekt zur jüdischen Numismatik. Vorgestellt und besprochen werden die vier zwischen 1967 und 2001 erschienenen Monographien von Y. Meshorer, die Bücher von J. C. Kaufman (1995/2004) und D. Hendin (1996/2001) sowie das seit Ende 2002 online befindliche Menorah Coin Project von J.-Ph. Fontanille. Der Schwerpunkt von Os. Ausführungen liegt auf dem Problem der Nummerierung und der Chronologie der hasmonäischen Münzen, ohne allerdings „im Detail darauf eingehen zu können“ (S. 2). Während sich ein Hauptproblem der hasmonäischen Münzchronologie durch Münzneufunde seit den 1980er Jahren geklärt zu haben scheint, nämlich das Datum des jüdischen Prägebeginns vor 110 v.Chr. unter Hyrkan I. (Jehochanan / Yehohanan), bleibt ein übersichtliches und für jedermann nachvollziehbares Nummerierungs- und Ordnungssystem der Münzen die wohl größte Schwierigkeit der jüdischen Numismatik. Es rührt daher, dass die Bestimmung von Ober- und Untertypen angesichts der enormen Zahl von Varianten äußerst problematisch ist. Die von O. gemachten Vorschläge für ein neues Nummerierungssystem (S. 47f.) könnten wegweisend sein; seine im Anhang gegebenen Konkordanzen zu den vier Meshorer-Büchern hingegen illustrieren eher das Ausmaß des Problems als das sie praktisch benützlich wären.

In jedem Falle lohnend ist ein Blick auf die etwas bunten Seiten des Menorah Coin Project, das von O. positiv besprochen wird: <http://www.menorahcoinproject.org/index.htm>. Insbesondere die Münzen Herodes' d. Gr. und die Kleinstmünzen (lepta)

des Pontius Pilatus sind dort mit vielen Varianten und Gegenstempeln dokumentiert. Zudem kann man dort die kürzlich von D. Hendin im *Israel Numismatic Journal* 15, 2006, S. 56-61 publizierte neue Kleinbronze des Herodes Antipas besichtigen.

Zum Schluss seien noch die hervorragenden Münzzeichnungen von Ulrike Zurkinds und das umfangreiche Literaturverzeichnis lobend erwähnt. Der kritische Überblick von O. macht deutlich, dass die Forschungen zur hasmonäischen bzw. biblischen Numismatik noch lange nicht an ein Ende gekommen sind.

Kay Ehling, Augsburg

Cilliers Breytenbach (Hg.), *Frühchristliches Thessaloniki* (STAC 44), 184 Seiten, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, ISBN 978-3-16-147858-1, ISSN 1436-3003.

Der Herausgeber präsentiert eine übersichtliche Auswahl von Aufsätzen zur frühchristlichen Geschichte Thessalonikis. Lediglich der erste Aufsatz von Koester spannt den Bogen von paulinischer Zeit in das 3. Jahrhundert und bespricht kritisch die Auswertung von archäologischen Funden für die erste christliche Gemeinde auf griechischem Boden. Er fordert dabei als *Desiderat* die verstärkte Zusammenarbeit zwischen Neutestamentlern und Archäologen sowie Forschern aus dem Bereich der Alten Geschichte.

Die weiteren sechs Aufsätze, die hier in der Übersetzung von Ingrid Behrmann, seit 1996 Dozentin für Neugriechisch an der Griechischen Kulturstiftung Berlin, vorliegen, beschreiben und werten die archäologischen Funde, die in das 3.-5. Jahrhundert datiert werden, aus.

Der erste Beitrag von E. Marki handelt vom kreuzförmigen Martyrion an der Septemvriou-Strasse in Thessaloniki. Einer genauen Beschreibung der Funde, folgt die Frage nach dem Märtyrer, dem dieses Martyrion geweiht ist. Dafür greift Marki auf die Viten der Heiligen von Thessaloniki, das Synaxar von Konstantinopel und die Viten der Heiligen aus Thessaloniki aus dem Menologion des Basileios zurück. Marki zitiert die entscheidenden Stellen und gibt immer eine Übersetzung bei.

Der zweite Beitrag bietet eine gute Übersicht über die Anlage und Verortung der ersten christlichen Friedhöfe. Es werden ein Ost- und Westfriedhof identifiziert, in denen sich verschiedene Martyria befinden.

Der dritte und vierte Beitrag, ebenfalls von E. Marki, beschreiben die Wandmalereien in den Gräbern, wobei der vierte Beitrag besonderes Augenmerk auf ein Doppelgrab in der Westnekropole legt, da Marki in diesem Fall eine Nachahmung der „großen weltlichen Malerei des vierten Jahrhunderts“ (S. 78) für christliche Motive feststellen kann.

Der fünfte Beitrag, verfasst von G. Gounaris, bespricht die Wandmalerei im Grab 18, das jeweils eine Darstellung aus dem Alten Testament einer aus dem Neuen Testament gegenüber stellt. Auf *Daniel unter den Löwen* folgt *Christus als Guter Hirt*, auf die *Heilung des Gichtbrüchigen* folgt *Noah, der die Taube empfängt*, auf die *Erweckung des Lazarus* folgt das *Opfer Abrahams*.



Der letzte Beitrag behandelt die Darstellung der Susanna-Erzählung in einem frühchristlichem Grab. Mit Hilfe von anderen Darstellungen desselben Themas kann Chr. Mavropoulou eine hervorragende Einbettung in den Kontext und eine Ausarbeitung der Eigenheiten bewerkstelligen.

Alle sechs griechischen Beiträge zeichnen sich durch eine sehr genaue Darstellung der Funde aus. Die Karten und Abbildungen (S. 114-184), auf die verwiesen werden, sind eine große Unterstützung bei der Lektüre, obgleich die Darstellungen allein ein sehr gutes Bild vermitteln.

Die Auswahl der Beiträge ermöglicht einen sehr guten Einblick in die Anlage und Ausgestaltung der Gräber im frühchristlichen Thessaloniki.

Christian Gruber, Salzburg

Christopher Steimle, *Religion im römischen Thessaloniki. Sakraltopographie, Kult und Gesellschaft 168 v.Chr. – 324 n.Chr. (STAC 47), 240 S., Tübingen: Mohr Siebeck 2008, ISBN 978-3-16-149410-9, ISSN 1436-3003.*

Der Vf. legt mit seiner 2005 eingereichten und hier veröffentlichten Dissertation ein bedeutendes Werk zu Religion (und Kult) im römischen Thessaloniki vor.

Nach einer kurzen Besprechung des Forschungsstandes bespricht er die Methode und Ziele. Er benutzt für die Untersuchung sowohl archäologische Funde als auch Inschriften aus Thessaloniki und Umgebung. Das Material gewährleistet nur selten eine Basis für systematische Darstellungen zur Religion und zum Kult in Thessaloniki, weil es oft zu verschiedenen Kulturen zu wenig Belege oder gar nur Einzelbelege gibt, sodass man die Kulte weder für die Stadt zusammenhängend darstellen kann noch die Belege für denselben Kult auf einer breiten Basis mit denen anderer Städte nicht vergleichen kann. Weil das Ziel nun nicht eine rein deskriptive Aufzählung der Funde und dazugehörigen Kulte ist, sondern darüber hinaus der Versuch unternommen wird, die Bedingungen für kultische Verehrung als auch die wechselseitigen Beziehungen zwischen den Kulturen systematisch darzustellen, begnügt sich der Vf. zum Teil mit Einzelbelegen. Der Vf. baut seine Untersuchung auf den archäologischen Funden auf, ordnet diesen Orten die epigraphischen Belege zu und kommt hierüber zu einer systematischen Darstellung.

Der Vf. vergisst dabei nie die historischen Kontexte Thessalonikis, die sich im Zeitraum der Untersuchung immer wieder stark verändert haben. Während Thessaloniki zu Beginn am Rand des hellenistischen Reiches liegt und immer wieder Einfällen ausgeliefert ist, so wird es mit der Einbeziehung in das römische Reich nach der Eroberung der Donauprovinzen in die Mitte des Reiches geholt und zu einem wichtigen Verkehrsknotenpunkt, sodass es gut gedeihen konnte, ein Faktum, das auch die Translokierung des Aphroditetempels von Aineia nach Thessaloniki erklären kann.

Der Vf. kommt nach getaner Untersuchung zu dem Schluss, dass die Religion Thessalonikis fünf wesentliche Charakteristika aufweist. (1) Religion kann nicht übergestülpt werden, sondern wird übernommen und am jeweiligen Ort neu gestaltet. (2) Die Einteilung religiöser Phänomene nach Volksgruppen ist zu hinterfragen, weil sie für den nachchristlichen Zeitraum in Thessaloniki nicht mehr durchführbar ist. (3)

Durch die verschiedenen Träger der Kulte war die Religion an verschiedene Situationen anpassbar. (4) Die verschiedenen Träger bedingen auch eine notwendige Wandlungsfähigkeit der einzelnen Kulte, müssen sie sich doch den verschiedenen Bedürfnissen anpassen. (5) Unbrauchbare Elemente werden ausgeschieden.

Schade ist jedoch, dass der Vf. keine Übersetzung der einzelnen inschriftlichen Belege angibt. Ansonsten gibt er eine gute Information und setzt sich kritisch mit früheren Hypothesen, wie zum Beispiel der Annahme einer „sacred area“ für Thessaloniki, auseinander.

Christian Gruber, Salzburg

Peter Wick, Paulus. Mit einem Beitrag von Jens-Christian Maschmeier (UTB basics), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, ISBN 978-3-525-03614-3

Schon vor dem Paulusjahr hat Peter Wick, Neutestamentler an der Ruhr-Universität Bochum ein Handbuch vorgelegt, das sich nicht nur an Studienanfänger richtet, sondern eine eigene Position zu Paulus bietet. Die vier Zugänge zu Paulus, die mit „Der Berufene“, „Der Wortgewaltige“, „Der Theologe“ und „Der Missionar“ (dieser Beitrag stammt von J.-Ch. Maschmeier) überschrieben sind, gehen – gut biblisch – davon aus, „dass Paulus seine Theologie im Dienst für seine Gemeindegemeinschaft entfaltet“ (S. 25). Was Wick und Maschmeier auf knapp 200 Seiten darlegen, vermittelt nicht nur Studierenden der Theologie das aktuelle bibelwissenschaftliche Basiswissen in kompakter Form, sondern wird auch manche „fortgeschrittene“ Vertreterinnen und Vertreter einer systematisch ausgerichteten Theologie sowie die in der kirchlichen Bildungsarbeit oder im Lehrberuf Tätigen bereichern (Grundsätze wie „Paulus war kein Theoretiker“ [S. 27] oder „Nicht Spekulation, sondern das Leben machte Paulus zum Briefe schreibenden Theologen“ [S. 28] verdienen noch viel mehr ernst genommen zu werden, als das oft geschieht). Die zu den einzelnen Kapiteln angebotenen Vertiefungen (mit Lösungsansätzen im Anhang) sind bewusst für die Arbeit zu zweit oder in einer kleinen Lerngruppe gedacht.

Das erste Kapitel „Der Berufene“ geht den Wurzeln des Paulus in der jüdischen Diaspora und überhaupt im Judentum nach (offenbar trägt auch das Umschlagbild der Jesaja-Rolle aus Qumran der Wichtigkeit dieses Themas Rechnung), widmet sich seinem Berufungserlebnis vor Damaskus (nicht „Bekehrung“, denn der Bruch durch die Berufung war kein Bruch mit dem Judentum!) und der daraus entspringenden Neuinterpretation der Wirklichkeit, durch die Paulus zu einem Anhänger einer neuen jüdischen Gruppierung wurde.

Den „wortgewaltigen“ Paulus stellt W. beispielhaft durch eine fortlaufende Auslegung des gesamten Philemonbriefes dar. Onesimus wird – entsprechend der traditionellen Auslegung – als entlaufener Sklave gesehen (auf neuere Literatur wird hier – wie auch bei allen anderen Kapiteln – verwiesen, sie wurde aber offenbar nur selektiv rezipiert).

Das dritte Kapitel ist dem „Theologen“ Paulus gewidmet, der seine Theologie aus der Praxis heraus für die Praxis der Gemeinden entwickelt und den Inhalt sorgfältig für



sie ausgewählt hat. Aus diesem Grund sagt er in seinen Briefen „theologisch nicht immer dasselbe“ (S. 130). Im Zentrum stehen Glaube, Hoffnung und Liebe, die in den bisherigen Gesamtdarstellungen paulinischer Theologie viel zu wenig beachtet wurden.

Im abschließenden Kapitel „Der Missionar“ bietet J.-Ch. Maschmeier Abrisse zu den zeitgeschichtlichen und biographischen Voraussetzungen paulinischer Mission. Auch hier wird das Grundlegende über treffende Beispiele erläutert (so z.B. die Reisemöglichkeiten im Imperium Romanum anhand des Fußmarsches des Paulus auf der Via Egnatia von Philippi nach Thessaloniki).

Info-Boxen (mit Register im Anhang), Merksätze und Landkarten sowie ein Literaturverzeichnis vervollständigen dieses empfehlenswerte Paulusbuch.

Peter Arzt-Grabner, Salzburg

Anton Grabner-Haider / Johann Maier, Kulturgeschichte des frühen Christentums. Von 100 bis 500 n.Chr., 232 S., geb., 39,90 €, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008, ISBN 978-3-525-54003-9.

Anton Grabner-Haider (\*1940) war nach seinem Studium der Theologie und seiner Habilitation für Philosophie viele Jahre als Verlagslektor des Styria-Verlages für den Bereich Religion tätig. Gleichzeitig lehrte er vergleichende Religionswissenschaften und Philosophie an der Universität Graz und ist Autor bzw. Herausgeber von diversen religionswissenschaftlichen und theologischen Büchern.

G.-H. versucht in diesem Buch, die Entstehung der christlichen Religion, Theologie und Kirche aus der Lebenswelt der antiken Kultur nachzuzeichnen und will dabei die christliche Lehre in postmoderne Lebenswelten zu übersetzen. Begonnen wird mit der Darstellung der religiösen Lebenswelt in der römischen Kaiserzeit. Dann wird die kaiserliche Religionspolitik vom 1.-5. Jh. dargelegt, gefolgt von einer Analyse der Kultur und Gesellschaft der Kaiserzeit und der Denklinien der verschiedenen philosophischen Schulen. Der zweite Teil des Buches befasst sich mit der Entwicklung des christlichen Glaubens und der Kirche in der Zeit ab Kaiser Konstantin. Dargestellt werden die Lehren der griechischen und lateinischen Theologen, die politischen Konzeptionen des „Reichstheologen“ Augustinus sowie die Verbreitung des Glaubens in den einzelnen Regionen; auch hier soll deutlich werden, dass die Lehren der Theologen die veränderte politische Situation spiegeln. In einem Anhang stellt schließlich der em. Kölner Judaist Johann Maier die jüdische Kultur im hellenistischen Diasporajudentum, im palästinischen Judentum und im Judentum Mesopotamiens dar. Eine Zeittabelle und weiterführende Literatur sowie ein Personenregister beschließen das Buch.

„Hier fühlt man Absicht, und man ist verstimmt“, lässt Goethe bekanntlich seinen Torquato Tasso sagen – genau dies war mein erster Eindruck beim Lesen dieses Buches, der beim genauen Recherchieren einzelner Daten nur bestätigt wurde. Überraschend viele Unsauberkeiten: z.B. S.20: Sueton „Vita Claudii 25,4“ statt „cap. 25“; S.21: beim Zitat von Tacitus, Ann. XV, 44 über die Schuld am Brand Roms fehlt die Erklärung des römischen Historikers, Nero selbst habe die Stadt angezündet und

die Christen nur vorgeschoben; nach der Darstellung von G.-H. S. 20f waren Christen wirklich die Brandstifter; S. 21: „damnatio memoriae“ (statt „moriae“); die Darstellung der sozialen Strukturen S. 30-32 ist völlig unzureichend und einseitig von den Sklaven her – was verwundert, ist doch das Standardwerk von G. Alföldy im Literaturverzeichnis angegeben (oder sollte die Tatsache, dass dort zweimal „Alföldy“ statt „Alföldy“ geschrieben ist, darauf hinweisen, dass G.-H. dieses Buch nie in der Hand hatte?). Bei der Darstellung der Jesuszeit und der Zeit des Urchristentums S. 59ff. hätte vielleicht ein Jesus-Buch wie das von G. Theißen / A. Merz geholfen, manche Unsachlichkeiten zu verhindern (seit wann wird „tekton“ mit „Wanderarbeiter“ übersetzt?). Dass die Auferstehung Jesu als „ekstatische Visionen“ der Jünger beschrieben wird, verwundert jetzt schon fast nicht mehr: „Denn sie hatten noch zu seinen Lebzeiten das ekstatische Gebet gelernt und ausgeübt.“ (S. 60).

Drei weitere Beispiele mögen genügen: Unter dem Stichwort „Durchsetzung der Reichskirche“ bespricht G.-H. S. 137ff zunächst den sog. Streit um den Victoria-Altar in der römischen Kurie (NB: da dies im Jahr 384 stattfand, hat Kaiser Gratian nicht mehr damit zu tun, da er bereits 383 starb). Weder die ergreifende Rede des nichtchristlichen Stadtpräfekten Symmachus, in der es u.a. auch um die materiellen Privilegien des heidnischen Priestertums geht, und schon gar nicht die beiden (!) glänzenden Antwortbriefe des Mailänder Bischofs Ambrosius werden korrekt zusammengefasst oder gar zitiert; es war, sagt dieser Bischof, vor allem jene praktische Hinwendung zu den Menschen in ihrer sozialen und wirtschaftlichen Not, wodurch die Christen in der Gesellschaft Anklang fanden – aber davon liest man G.-H. nichts! Da spielt es schon fast keine Rolle mehr, dass Hieronymus statt Rufinus zum Übersetzer der „Klosteregel“ (waren es nicht zwei?) des Basilius gemacht wird (S. 168) und dass das angehängte Personenregister innerhalb der einzelnen Buchstaben nach Seitenzahl statt nach dem Alphabet geordnet wurde ...

Nach J. Habermas ist bekanntlich jede Erkenntnis interessegeleitet. Da G.-H. der Meinung ist, dass die katholischen Bischöfe (spätestens seit Konstantin) einen Monopolanspruch auf den Glauben vertreten und dass dies „postmodern“ nicht mehr sein darf, versucht er dieses Buch, das wenigstens indirekt zeigt, dass Kulturgeschichte seiner Meinung nach nichts (mehr) mit Geschichte zu tun hat. Seltsam nur, dass ein so renommierter Verlag dieses Werk veröffentlichte!

Michael Ernst, Salzburg

Jörg Rüpke (Hg.), Gruppenreligionen im römischen Reich. Sozialformen, Grenzziehungen und Leistungen (STAC 43), Tübingen: Mohr Siebeck 2007, ISBN 978-3-16-149128-3.

Im Bewusstsein der Schwierigkeit von Klassifizierung und Typisierung antiker religiöser Praktiken widmet sich der Sammelband den „Gruppenreligionen“ im römischen Reich hinsichtlich ihrer Struktur, Verortung, Interaktion mit andern Gruppen und hinsichtlich ihrer Ausbreitung und Entwicklung. Die neun enthaltenen Beiträge gehen auf eine Tagung zum Thema „Römische Reichs- und Provinzialreligion“ zurück



und widmen sich diesem Thema sowie den oben genannten Teilspekten aus sehr unterschiedlichen Perspektiven. Dieser Eindruck einer *satira lanx* bestätigt sich bei der Lektüre.

Im ersten Beitrag von Celia Schultz, *Sanctissima femina: Gesellschaftliche Klassifizierung und religiöse Praxis von Frauen in der Römischen Republik*, wird die Rolle der Frau im öffentlichen religiös-kultischen Bereich beleuchtet. Dabei macht die Autorin deutlich, dass die soziale Stellung der Frau, insbesondere aber ihre sittliche Vorbildhaftigkeit – viel mehr als bei Männern in vergleichbaren Ämtern – wesentliche Faktoren bei der Einsetzung im kultischen Bereich, insbesondere Priesterschaften, ausschlaggebend waren. Über die möglichen Auswahlverfahren selbst kommt die Autorin schließlich zur Umsetzung der religiösen Beteiligung einzelner Frauen, die sich zwischen einer prunkvollen Selbstdarstellung und einer Form des weiblichen Euergetismus – eindrücklich belegt mit Inschriften – bewegen.

Der Beitrag von Hubert Cancik, *Haus, Schule, Gemeinde: Zur Organisation von „fremder Religion“ in Rom (1.–3. Jh. n.Chr.)*, widmet sich der Möglichkeit von religiöser Gruppenbildung anhand dreier ausgewählter „Orte“ bzw. „Personengruppen“, nämlich Hausgemeinschaft, Schule und Gemeinde. Dabei stellt Cancik jeweils eine „römische“ und „christliche“ Prägung gegenüber: Laren- und Penatenverehrung vs. Etablierung einer Hauskirche; die angeblich von religiösen Überzeugungen freie Schule vs. eine christliche *schola* als Ort religiöser Bildung; eine Gemeinde rund um den Isiskult vs. eine Gemeinschaft, die durch die Aufnahme Neugetaufter wächst. Dabei bleibt nach Cancik dennoch unklar, welchen Rechtsstatus die frühen christlichen Vereinigungen tatsächlich innegehabt haben. Inwiefern jedoch eine großartige Neuerung durch die „Christianer“ gekommen sein soll, die davor noch nicht im römischen Religionswesen anzutreffen war, wie der Autor behauptet, ist argumentativ nicht unmittelbar einsichtig.

In seinem Beitrag *„Boundary Markers in Early Christianity“* geht James Dunn der Frage nach Identität und Grenzen von Judentum und Christentum insbesondere in der Entstehungsphase eines eigenen Bewusstseins von „Christ-Sein“ nach. Er gibt dabei einen Überblick über wesentliche „boundary markers“ der jüdischen Zugehörigkeit (Tora, Monotheismus, Bewusstsein des Erwähltheits, Jerusalemer Tempel und rituelle Reinheit, Sabbat, Beschneidung) und führt über einige Diskussionspunkte der frühen Zeit hin zur Etablierung einer christlichen Grenzziehung gegenüber der jüdischen Tradition und schließlich zur Gestaltung einer eigenen christlichen Selbstdefinition.

Michael Bachmann analysiert in seinem Beitrag *„Zur Rezeptions- und Traditions-geschichte des paulinischen Ausdrucks  $\square\rho\gamma\alpha \nu\mu\omicron\upsilon$ : Notizen im Blick auf Verhaltensregeln im frühen Christentum als einer ‚Gruppenreligion‘“* die Bedeutung und Verwendung von  $\square\rho\gamma\alpha \nu\mu\omicron\upsilon$ , den Werken des Gesetzes, bei Paulus, den Deuteropaulinen und außerkanonischen Schriften wie dem Philipperbrief des Polykarp von Smyrna, dem Hirt des Hermas und den Schriften von Justin. Dies geschieht nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit J. Dunn und seiner Trennung von „boundary“ und „identity markers“. Methodisch entwirft Bachmann anhand der paulinischen Schriften einen Katalog von Merkmalen für die Wendung  $\square\rho\gamma\alpha \nu\mu\omicron\upsilon$ , dem dann die anderen Schriften gegenübergestellt werden. Abgerundet werden die Untersuchungen von einer möglichen hebräischen Parallele aus Qumran.



Ausführlich behandelt Johannes Woyke unter dem Titel *„Das Bekenntnis zum einzig allwirksamen Gott und Herrn und die Dämonisierung von Fremdkulten: Monolatrischer und polylatrischer Monotheismus in 1. Korinther 8 und 10“* die Frage nach dem Verzehr von Götzenopferfleisch. Mit dem methodischen Überbau der von J. Kunn eingeführten „identity“ bzw. „boundary markers“ der eigens geklärten Begriffe „ontologisch“, „archontologisch“ und „latreologisch“ nimmt Woyke die entsprechenden Stellen aus 1Kor unter die Lupe. Dabei berücksichtigt er eine alttestamentlich-jüdische Herkunft von Gedankengängen ebenso wie eine nichtjüdische und philosophische. Aus einer möglichen Synkresis dieser verschiedenen Einflüsse hält Woyke es schließlich für plausibel, dass ein wesentliches Missverständnis in der Frage des Götzenopferfleisches, gegen das sich Paulus in seinem Brief wende, darin besteht, zu meinen, man verehere gerade durch die anderen Götter hindurch den eigentlichen *einen* Gott. Dennoch fehlt, wie der Autor selbst zugibt, für entscheidende Argumente in seiner komplexen Hypothese bisher die „archäologische Bestätigung“.

In seinem Beitrag unter dem Titel *„Integrationsgeschichten: Gruppenreligionen in Rom“* stellt der Herausgeber Jörg Rüpke selbst knapp einige Gruppen vor, die sich etwa der Verehrung von Mithras, Sol, Iuppiter Dolichenus oder Christus widmen. Dabei beginnt er mit der Frage nach dem Verhältnis der Gruppen zueinander, spricht im Folgenden aber hauptsächlich von der jeweiligen Angliederungsmöglichkeit der einzelnen Kulte an den öffentlichen. Als eine Kernbeobachtung hält er fest, dass Instabilität und schnell wandelnde Institutionalisierungsformen der religiösen Gruppen auf eine (noch) nicht fixierte Institutionsform zurückgehen und die Kulte somit hauptsächlich von den Menschen geprägt sind, die ihn lokal ausüben.

In seinem umfangreichen Beitrag *„Mysteriengemeinde und Öffentlichkeit: Integration von Mysterienkulten in die lokalen Panthea in Gallien und Germanien“* kann Wolfgang Spickermann anhand von (zum Teil neuerdings gefundenen) Inschriften und Ausgraben aus dem Bereich Krefeld-Frankfurt-Mainz eindrucklich den Beginn der untersuchten Mysterienkulte (Mithras, Magna Mater; Isis Panthea) für Germanien bereits ins späte erste Jh. n.Chr. datieren. Die signifikant größere Anzahl an Bauten und Inschriften im Zusammenhang mit „orientalischen“ Gottheiten in „Obergermanien“ gegenüber „Niedergermanien“ wird ebenso thematisiert wie die Verbreitung im städtischen und ländlichen Bereich quer durch die verschiedensten Bevölkerungsschichten. Als große Eigenart der Mithrasverehrung in Germanien streicht Spickermann die Aufnahme anderer Gottheiten in die Mithräen hervor, sodass diese zu Repräsentationsorten des gesamten lokalen Pantheons werden. Bemerkungen zu Genese und Eigenart der Mithrasverehrung runden den Artikel ab.

Explizit den dionysischen Kultgemeinschaften widmet sich Alfred Schäfer in seinem Artikel *„Dionysische Gruppen als ein städtisches Phänomen der römischen Kaiserzeit“* am Beispiel der Stadt Ephesos und der Provinz Dakien. In seiner Darstellung von Ausgrabungen und Inschriften kann Schäfer neben der Vorstellung auch die Besonderheiten einzelner Kultorte deutlich machen. So ist etwa in Ephesos ein großes Interesse der religiösen Vereinigung festzustellen, im öffentlichen Raum und damit im Stadtbild präsent zu sein. Für die Latein sprechende Provinz Dakien sind neben den typischen Verehrungsmerkmalen (Opfer, Votivmonumente, Feste, Umzüge) als Eigenart eine ausgeprägte Ämterhierarchie und damit eine Fülle von Funktionsträgern nachweisbar. Obwohl der Dionysoskult ein reichsweites Phänomen darstellt,



bleibt der Kult mit seinen (privaten) Vereinslokalen, die mit ihrer Fülle an darin aufgestellten Weihegeschenken Zeugnis individueller Religionspraxis sind, stets an seine lokale Gemeinschaft gebunden. In einem Exkurs zusammen mit Alexandru Diaconescu und Ian Haynes widmet sich Schäfer abschließend dem Liber Pater Heiligtum von Apulum in Dakien und gibt damit ein weiteres Beispiel für die regionale Verankerung des Dionysoskultes.

Im letzten Beitrag des Sammelbandes „*Von der Initiation zum Familienritual: Der Saturnkult als Gruppenreligion*“, widmet sich Günther Schörner Nordafrika und dem der kosmischen Gottheit Saturn gewidmeten Kult. In Auseinandersetzung mit Marcel le Glay weist er dessen Interpretation des Saturnkultes als mysterienähnliche Gruppenreligion mit Initiationsritus, für den archäologisch und epigraphisch keine sicheren Hinweise vorhanden sind, zurück. Denn le Glay rekonstruierte ein komplexes Initiationsritual, indem er verstreute ikonographische Indizien mit singulären Inschriften verbinde. Insbesondere anhand zahlreicher Stelen, die nach le Glay Initiierte mit ihren Erkennungszeichen darstellen, entwirft Schörner mit weiterem Belegmaterial seine Neuinterpretation: Keine Initiierung, sondern ein Familienritual sei auf den Stelen verzeichnet, das nordafrikanische Eigenheiten in sich trage. Zur Frage nach einer Gruppenreligion des Saturnkultes merkt Schörner kritisch an, dass keinerlei Abgrenzungsverhalten zum öffentlichen Raum hin nachweisbar sei.

Am Ende der Lektüre erweist sich die eingangs erwähnte *satura lanx* an Beiträgen als ein inhaltliches Florilegium. Der Bogen der Untersuchungen ist weit gespannt und reicht vom Imperium als Ganzes bis hin zu lokalen Einzeluntersuchungen (Rom, Germanien, Nordafrika). Positiv sind zusätzlich die zahlreichen Abbildungen der letzten drei Artikel zu vermerken. Die angefügten Register sind hilfreich, insbesondere das Stellenverzeichnis gewährt einen Überblick über die Fülle an Belegtexten, die in die Überlegungen dieses Sammelbandes eingegangen sind. Wenngleich das Lesevergnügen nicht gemindert wird, so irritiert doch formal die Tatsache, dass über zehn Jahre nach der Reform der deutschen Rechtschreibung diese im vorliegenden Band nicht berücksichtigt worden ist.

Christina M. Kreinecker, Salzburg

