

theol

L BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 98

München 1999

Hinweise der Redaktion:

Zur Veröffentlichung gelangen in erster Linie NOTIZEN, die nach Möglichkeit nicht mehr als 7 Textseiten umfassen sollen. Für ABHANDLUNGEN, die vor allem exegetische Grundlagendiskussion betreffen, ist ein angemessener Platz reserviert.

Reproduktionsfähige Textfassungen werden bevorzugt publiziert.
Korrekturen werden in der Regel nicht versandt.
Jeder Autor erhält 30 Sonderdrucke.

Preis des Heftes im Abonnement: DM 7.-- (zuzüglich Versandkosten)
(Auslagenersatz)

Zahlungen bitte an: Biblische Notizen - Prof.Dr.Dr.M.Görg
Dresdner Bank - München-Moosach
Kt.-Nr.: 85 870 203 00
BLZ: 700 800 00

Beiträge (nach Möglichkeit in deutscher, englischer oder französischer Sprache) sowie Bestellungen bitte an folgende Anschrift:

Biblische Notizen
Redaktion
Institut für Biblische Exegese - AT
Geschwister-Scholl-Pl. 1
80539 München

ISSN 0178-2967

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 98

München 1999

Herausgeber: Prof. Dr. Dr. Manfred Görg

Redaktion: Dr. Augustin R. Müller

Druck: Druckerei u. Verlag K. Urlaub GmbH, Bamberg

Inhalt

Notizen

M. Gerhards	Die beiden Erzählungen aus 2. Kön. 20 und 2. Kön. 20,18 als Ankündigung der Begnadigung Jojachins (2 Kön. 25,27-30).....	5
M. Görg	Altägyptische Religion im Abendland	13
B. Gosse	L'écriture de Gn 3, le serpent dualité de la femme et de l'homme	19
P. Guillaume	Miracles miraculously repeated	21
H.-G. von Mutius	Ein jüdisches Rechtsgutachten aus gaonäischer Zeit als Quelle für eine nichtmasoretische Textfassung von Genesis 1-3	24
K. F. Ulrichs	Some Notes on Ears in Luke-Acts especially in Lk. 4.21	28
A. L.H.M. van Wieringen	Notes on Isaiah 36-37	32
W. Zwickel	Pflanzennamen als Ortsnamen	36

Abhandlungen

J. Becker	Zur „Ich bin“-Formel im Alten Testament	45
B. R. Knipping	Die Wortkombination „Land, fließend Milch und Honig“	55
Chr. Spaller	Wenn zwei das Gleiche lesen, ist es doch nicht dasselbe!	72
B. M. Zapff	Die Völkerperspektive des Michabuches als „Systematisierung“ der divergierenden Sicht der Völker in den Büchern Joël, Jona und Nahum ?	86

**Die beiden Erzählungen aus 2.Kön.20 und 2.Kön.20,18 als Ankündigung der Begnadigung
Jojachins (2.Kön.25,27-30)**
von Meik Gerhards (Marburg/Lahn)

In BN 94 (1998), 52-67, ist ein von mir verfaßter Aufsatz über die Notiz 2.Kön.25,27-30 erschienen, die am Schluß des Deuteronomistischen Geschichtswerkes (=DtrG) die Begnadigung Jojachins berichtet. Es war mir daran gelegen zu zeigen, daß diese knappe Episode entgegen einer verbreiteten Auslegungstradition¹ nicht als hoffnungsvoller Ausblick für Israel am Ende des DtrG steht. Vor allem zwei Gründe sind m.E. gegen diese häufig vertretene Interpretation geltend zu machen:

- 1) Die Begnadigung, die Jojachin durch den babylonischen König Ewil Merodach/Amel Marduk² erfährt, besteht ja nicht darin, daß er wieder zum regierenden Monarchen eingesetzt wird - und sei es auch nur als babylonischer Vasall - vielmehr besteht sie lediglich darin, daß er vom Staatsgefangenen³ zum Höfling in Babel befördert wird, wenn er auch eine hervorgehobene Stellung am Hof bekommt⁴. Der Text berechtigt also schon von dem her, was er bei genauerem Hinschauen eigentlich nur sagt, gar nicht zu der oft vertretenen weitgehenden Interpretation.⁵
- 2) Der Text gehört nach meiner Auffassung über die Entstehung der Königebücher, die von den Beobachtungen von Cross u.a.⁶ ausgeht, zur zweiten Ausgabe der Königebücher. Der zweite Herausgeber (Dtr₂) vertritt aber ohne zu differenzieren die Ansicht, daß alle judäischen Könige - auch Jojachin (2.Kön.24,9) ! - nur Schlechtes getan hätten, wie man aus den von ihm geschaffenen Einführungen zu den letzten vier Königen von Juda ersehen kann.⁷ Wie sollte gerade er in der Begnadigung eines Königs einen hoffnungsvollen Neuanfang für Israel sehen?

Eher scheint mir Dtr₂ mit der kurzen Notiz über die Begnadigung Jojachins zeigen zu wollen, daß die davidische Dynastie, deren letzter Hoffnungsträger Jojachin war, an ein Ende gekommen ist, nachdem dieser zum Höfling in Babylon geworden war - und zwar schrieb der zweite Herausgeber diese Notiz sicherlich auch als Reaktion auf Äußerungen des ersten Herausgebers (Dtr₁), denen zufolge die davidische Dynastie um Davids willen nicht untergehen sollte.⁸

Eine Stütze meiner Interpretation scheint mir 2.Kön.20,18 zu bieten⁹, wo Jesaja Hiskia ankündigt, daß man einige seiner Nachkommen nehmen werde und sie Höflinge im Palast des Königs von Babel würden. Diese Ankündigung und ihr Kontext sollen an dieser Stelle einmal näher betrachtet werden, zumal man an den beiden Erzählungen von 2.Kön.20 bestimmte Anliegen der beiden Herausgeber der Königebücher - Dtr₁ und Dtr₂ - zeigen kann.

¹ Vgl. dazu BN 94 (1998), 55 Anm.16.

² Vgl. zu Ewil Merodach a.a.O., 52 Anm.2.

³ Zur Gefangenschaft Jojachins vgl. a.a.O., 54 Anm.9 sowie den Anhang a.a.O., 64-66.

⁴ Ewil Merodach/Amel Marduk erhob seinen Stuhl über die Stühle der anderen Könige, die bei ihm in Babel waren (2.Kön.25,28), vgl. zur Interpretation dieser Bemerkung a.a.O., 53 Anm.8.

⁵ Vgl. a.a.O., 55 Anm.17.

⁶ Vgl. F.M.Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge (Mass.) 1973, 274-289; *The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History*; vgl. auch BN 94 (1998), 56 Anm.20.

⁷ Es handelt sich um die Einführungen von Joahas (2.Kön.23,32), Jojakim (2.Kön.23,37), Jojachin (2.Kön.24,9) und Zedekia (2.Kön.24,19); zu den Königsbeurteilungen von Dtr₂ im Vergleich mit denen von Dtr₁ vgl. BN 94 (1998), 56f.

⁸ Vgl. BN 94 (1998), 61f.

⁹ Vgl. a.a.O., 62f.

2.Kön. 20,1-19 enthält zwei Erzählungen, in denen Hiskia und Jesaja im Mittelpunkt stehen. Die erste (20,1-11) berichtet von einer ersten Erkrankung Hiskias und seiner Genesung, die zweite (20,12-19) vom Empfang einer Gesandtschaft des babylonischen Königs bei Hiskia und der Reaktion Jesajas.

a) Zu 2.Kön.20,1-11

Hiskia ist auf den Tod erkrankt. Jesaja kündigt ihm zunächst an, daß er sein Haus bestellen solle, weil er im Sterben liege und nicht mehr gesund werde¹⁰ (v.1). Nach einem von bitterlichem Weinen begleiteten Gebet Hiskias (v.2f.) wird der Prophet, der schon vom König weggegangen war, von Jahwe wieder zu diesem zurückgeschickt, um ihm anzukündigen, daß Jahwe ihn heilen und ihm fünfzehn weitere Lebensjahre schenken werde, und daß er ihn darüberhinaus aus der Gewalt des Königs von Assyrien retten werde (vv.4-6). Zusätzlich zur Verkündigung des Gotteswortes wird auf Jesajas Anweisung hin ein Feigenklumpen¹¹ auf das Geschwür Hiskias gelegt¹², und der König wird wieder gesund (v.7). Danach gewährt Jahwe dem König ein Zeichen dafür, daß die von Jesaja verkündigten Worte wahr würden (vv.8-11).¹³

Die Erzählung enthält Hinweise darauf, daß sie literarisch nicht aus einem Guß ist. Die Bitte Hiskias um ein Zeichen und ihre Gewährung wie in den vv.8-11 berichtet kommt nach v.7 zu spät. V.7

¹⁰ חיה ולא תהיה - „leben“ für „genesen“ oder „gesund werden“ vgl. etwa 2.Kön.1,2, wo Ahasja Boten zum Baal Zebul nach Ekron schickt, damit diese dort erfragen „אִם-יִחְיֶה הַמֶּלֶךְ יְהוֹאָחָז“ (dieselbe Frage in 2.Kön.8,8 vonseiten Ben Hadads).

¹¹ Jesaja verordnet eine דבֶּלֶת תאנים. Das Wort דבֶּלֶת kommt von einer Wurzel, die auch im Arabischen belegt ist, wo dabl^m im medizinischen Bereich „Geschwür“ oder „Beule“ heißt. Von daher legt es sich nahe an eine Art Klumpen aus Feigen zu denken. (Vgl. auch 1.Sam.25,18, wo דבֶּלֶת i.d.Regel mit „Feigenklumpen“ übersetzt wird.) Vgl. auch C.Fr.Keil, Die Bücher der Könige, Giessen/Basel³1988 (Neudruck der 2.Aufl. von 1876), 381. Keil denkt bei dem hebräischen Begriff an „eine aus gepreßten Feigen bestehende Masse“. Zur antiken Verwendung von Feigen, Feigenblättern und Feigenholz in unterschiedlichster Art und Weise zur Behandlung verschiedener Geschwüre vgl. Plinius d.Ä., nat.hist. XXIII 63/64.

¹² V.7 ist der religionsgeschichtlichen Beachtung wert: Dem Propheten werden hier heilkundliche Kenntnisse zugeschrieben, die er einsetzt, um das von ihm verkündigte Gotteswort Wirklichkeit werden zu lassen. Medizinisches Wissen und Religion gehen hier ineins. Die in unserem Denken tief verwurzelte Trennung zwischen Religion und/oder Magie und Medizin ist dem Alten Orient überhaupt fremd. Man sollte daher nicht literarkritisch zwischen der medizinischen Anweisung Jesajas von v.7 und seiner vorangehenden Wortverkündigung trennen, weil die erste Jesaja als „großen Wundertäter“, die zweite als „Verkündiger des an ihn ergangenen Jahwewortes“ darstelle, wie es Würthwein, Die Bücher der Könige. 1.Kön.17-2.Kön.25 (ATD 11/2), Göttingen 1984, 433f. möchte. Die beiden Aspekte gehören für die Erzählung zusammen.

¹³ Zur Bekräftigung eines Jahwewortes durch ein von Jahwe erbetenes Zeichen vgl. auch Jes.7,11ff. Art und Weise sowie tieferer Sinn des Zeichens von vv.8-11 kann von der Schilderung her rekonstruiert werden. Jesaja fragt den König wohl eher rhetorisch, ob der Schatten zehn Stufen gehen (הלך) oder zehn Stufen zurückkehren (שב) soll (v.9). Dem „Gehen“ entspricht ein Sich-Ausstrecken (במה) des Schattens (v.10), bzw. ein „Hinabgehen“ (ירד) auf den Stufen (v.11). Das Sich-Ausstrecken des Schattens über zehn Stufen hält Hiskia für ein Leichtes, es entspricht offenbar dem natürlichen Lauf der Dinge. Er wünscht sich daher, daß der Schatten sich nach hinten (שב אחריני) zurückwende (v.10). Jahwe bewirkt dies dann auf Jesajas Gebet hin (v.11). Die Art und Weise des Zeichens geht vom Längerwerden eines Schattens auf den Stufen einer bestimmten Treppe, der „Treppe des Ahas“ (מעלה אהז), v.11), aus. Im Laufe des Nachmittags, wo die Schatten natürlicherweise länger werden, streckt sich ein Schatten über diese Treppe von oben nach unten. Am Längerwerden des Schattens erkennt man, wie der Tag zur Neige geht. (Vgl. Würthwein, ATD 11/2 [vgl. die vorige Anmerkung], 434f. Würthwein hält es mit Recht für problematisch, an eine Sonnenuhr zu denken, wie die Übersetzung der Vulgata nahelegt.) Das Besondere des Zeichens besteht darin, daß Jahwe den Schatten entgegen dem natürlichen Lauf nicht länger, sondern kürzer werden läßt. Die Art und Weise des Zeichens ist nicht beliebig gewählt, sondern hat im Zusammenhang einen tieferen Sinn, wie in der Auslegung Keils anklingt, nämlich „daß Hizkija's (sic!) Lebenszeit, welche natürlicher Weise (sic!) bereits an ihrem Ende angekommen war, durch ein Wunder der göttlichen Allmacht zurückgestellt (sic!) werden sollte (sic!), um noch eine Reihe von Jahren fortgehen zu können“, Keil, Die Bücher der Könige (vgl. oben Anm.11), 383.

berichtet, daß wohl Leute aus der Umgebung des Königs - die Subjekte werden nicht ausdrücklich genannt - den von Jesaja verordneten Feigenklumpen auf das Geschwür Hiskias gelegt hätten, und daß Hiskia daraufhin wieder gesund geworden sei. Damit schließt sich der Kreis der Erzählung von v.1 her. Die Krankheit des Königs, mit der die Geschichte beginnt, ist besiegt. Die Bitte um ein Zeichen dafür, daß Jahwe ihn heilen wird, wie sie Hiskia in v.8 äußert, macht nach der Heilung keinen Sinn mehr. Wahrscheinlich hat die Erzählung also ursprünglich einmal mit v.7 geschlossen.

Auffällig ist auch, daß das Gebet Hiskias, wie es in v.3a wiedergegeben ist - „Ach, Jahwe, gedenke doch daran, daß ich vor dir in Beständigkeit und mit ungeteiltem Herzen gewandelt bin, und daß ich getan habe, was gut ist in deinen Augen.“ - in einer Sprache formuliert ist, die von Dtr₁ stammen könnte.¹⁴

Weiterhin ist auffällig, daß die Verheißungen Jahwes an Hiskia, die wir in v.6 finden, in v.8 in der Frage des Königs nach einem Zeichen nicht genannt werden. Der König fragt dort nur nach einem Zeichen dafür, „daß Jahwe mich heilen wird, und daß ich am dritten Tag in das Haus Jahwes hinaufgehen werde“, also nur nach einem Zeichen für das, was ihm nach v.5b verheißend wurde. Das scheint ein Indiz dafür zu sein, daß v.6 literarisch später ist als v.8, der ja seinerseits schon zu einem Zusatz gehört.

Von den Verheißungen aus v.6 ordnet die erste, daß Jahwe Hiskia fünfzehn weitere Lebensjahre schenken werde (v.6a α), die Erzählung in die Chronologie des Dtr₁ ein. Nach dieser Chronologie regierte Hiskia insgesamt neunundzwanzig Jahre (2.Kön.18,2), in deren vierzehntem Jahr Sanherib Juda angriff (18,13).¹⁵ In dieses Jahr fielen nach der Zeitangabe am Beginn von v.1 im jetzigen Kontext auch die Ereignisse um Krankheit und Genesung Hiskias. Mit den in v.6a α verheißenen weiteren fünfzehn Lebensjahren wird damit die Regierungszeit von neunundzwanzig Jahren voll. V.6a α scheint daher der Hand des Dtr₁ anzugehören.

Die Verheißung von V.6a β .b fällt insgesamt thematisch aus dem Zusammenhang. Sie gliedert sich in zwei Teile: erstens „aus der Hand des Königs von Assyrien will ich dich und diese Stadt retten“ und zweitens „ich will diese Stadt (weiterhin) beschützen um meinestwillen und um meines Knechtes David willen“. Im Zusammenhang geht es aber allein um die ernste Krankheit Hiskias und seine Genesung. Die Assyrerbedrohung kommt gar nicht vor¹⁶ und auch sonst nichts, was eine Schutzverheißung für Jerusalem motivieren könnte. Im zweiten Teil dieser Verheißung, in der es um einen (dauerhaften) Schutz für Jerusalem „um meinestwillen (למעני) und um meines Knechtes David willen (למען דוד)“ geht, kommt ein Gedanke vor, der an Stellen von Dtr₁ anklängt, an denen gesagt ist, daß Jahwe trotz der Sünde eines jüdischen Königs Jerusalem oder Juda um Davids willen nicht untergehen ließ, weil er David die Dauerhaftigkeit seiner Dynastie verheißend hatte.¹⁷ Wahrscheinlich hat also Dtr₁ auch v.6a β .b in die Erzählung eingefügt.

¹⁴ Zu dem „ungeteilten Herzen“ (שלב לבב), das sich Hiskia in Bezug auf Jahwe zuschreibt vgl. 1.Kön. 15,3; 15,14. Wenn Hiskia von sich sagt, er habe getan, „was gut ist in deinen (=Jahwes) Augen (רצונם בעיניך)“ klingt das an die Wendung von ידוה בעיני ידוה (N.N.) די'יש'ני an, die Dtr₁ in einigen Königsbeurteilungen benutzt, u.a. bei Hiskia in 2.Kön.18,3. (vgl.auch 1.Kön.15,11; 2.Kön.12,3;14,3;15,3;15,34;22,2).

¹⁵ Die Datierung des Sanherib-Feldzuges von 18,13 bietet zwar ein chronologisches Problem im Verhältnis zu den Synchronismen zwischen Hiskia und dem nordisraelitischen König Hosea (vgl. dazu V.Fritz, Das zweite Buch der Könige (ZBK.AT 10,2), Zürich 1998, 123). Dieses Problem soll hier aber außer Betracht bleiben. Eindeutig ist, daß die fünfzehn weiteren Lebensjahre, die Jesaja Hiskia verheißt, an die in 18,2 genannten neunundzwanzig Regierungsjahre und die in 18,13 vertretene Chronologie anknüpfen (so auch Fritz ebd.).

¹⁶ Um die Assyrerbedrohung geht es zwar in 2.Kön.18,13-19,37. Sie wird dort aber schließlich beendet. In 2.Kön.20,1-11 stellt sie jedenfalls thematisch einen Fremdkörper dar.

¹⁷ Vgl. 1.Kön.15,1ff.: Obwohl Abiam wie schon sein Vater Rehabeam tat, was in den Augen Jahwes böse ist, bestrafe Jahwe die Davididen nicht: „Ja, um Davids willen (למען דוד) gab Jahwe, sein Gott, ihm eine Leuchte in Jerusalem, um seinen Sohn nach ihm aufstehen zu lassen und um Jerusalem bestehen zu lassen“ (15,4). Vgl. auch 2.Kön.8,16ff: Obwohl es zur Zeit König Jorams in Juda zuzugewandelt wie im Nordreich unter Ahab, wollte Jahwe Juda nicht vernichten „um seines Knechtes David willen (למען דוד עבדו), wie er ihm gesagt hatte, ihm eine Leuchte zu geben und seinen Söhnen allezeit“ (8,19). Zur Erwählung Davids und Jerusalems als Thema von Dtr₁ vgl. Cross, Canaanite Myth (vgl.oben Anm.6), 281ff.

Der erste Herausgeber der Königebücher setzte v.3a (einschließlich des לֹא־בָרַךְ am Schluß von v.2) sowie den ganzen v.6 einer ihm vorliegenden quellenhaften Erzählung hinzu, als er diese in den Zusammenhang der Königebücher übernahm. Die Dtr₁ vorliegende Erzählung war in sich schon nicht aus einem Guß, sondern bereits um die vv.8-11 erweitert worden. Diese Erweiterung muß vor der Aufnahme durch Dtr₁ geschehen sein, da v.8 die von diesem eingefügten Verheißungen aus v.6 offenbar noch gar nicht kennt. Die Zeitangabe בְּיָמֵינוּ zu Beginn von v.1 deutet darüberhinaus an, daß die Erzählung vor ihrer Aufnahme in die Königebücher nicht allein stand, sondern bereits in einem weiteren literarischen Zusammenhang.

Festzustellen ist auf Grund der Zusätze von Dtr₁, daß der erste Herausgeber ein sehr positives Bild Hiskias vertritt. Das zeigt sich in v.3a wie schon in der Einführung Hiskias in 2.Kön.18.1ff. Hiskia wird nach dem von Dtr₁ erweiterten Zusammenhang von der schweren Erkrankung geheilt, weil er Jahwe seinen frommen, untadeligen Lebenswandel vorhält. Die Krankheit und Genesung Hiskias ist damit in das Schema eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs gestellt.

Weiterhin ist festzustellen, daß der erste Herausgeber die Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier sicherlich noch nicht im Blick hat, denn sonst hätte er die Verheißung von v.6aß.b wohl nicht eingefügt. Wahrscheinlich nahm er die Erzählung von Krankheit und Genesung Hiskias auf, um durch sie in der von ihm erweiterten Fassung die Schutzverheißung für Jerusalem gewissermaßen zu „transportieren“.

Dtr₁ ist am ehesten mit Cross in der Zeit Josias anzusetzen¹⁸. Von daher muß man davon ausgehen, daß er den ersten Teil der Verheißung von v.6aß.b, daß Jahwe Hiskia und Jerusalem aus der Hand des Königs von Assyrien retten werde, als vaticinium ex eventu eingefügt hat. Während der Regierungszeit Josias ging das assyrische Reich zugrunde, und Juda hatte damit eine lange als unüberwindlich erfahrene Bedrückermacht überlebt, und Assyrien war eine Bedrückermacht - so sehr es gewiß Judäer gab, die es sich gerne unter assyrischer Vorherrschaft einrichteten. In diesem Überstehen der Assyrerbedrückung hatte sich für Dtr₁ Jahwes Schutz gezeigt. Das vaticinium ex eventu soll die Rettung Jerusalems vor Sanherib zur Zeit Hiskias als Tat Jahwes deutlich machen, die aber im zeitgeschichtlichen Kontext des Dtr₁ sicherlich als pars pro toto für die Befreiung Judas und Jerusalems aus assyrischer Bedrückung überhaupt steht. Es ist der Verheißung bleibenden Schutzes für Jerusalem vorangestellt, um die bereits erlebte Befreiung von Assyrien als Zeichen oder Unterpfand dieses bleibenden Schutzes der Stadt durch Jahwe zu deuten.

Der von Dtr₁ aufgenommenen Erzählung ging es wohl darum zu zeigen, daß das ehrliche Gebet eines Kranken vor Jahwe nicht vergebens ist. Deutlich wird das in den Worten, mit denen Jesaja seine Verheißungen an Hiskia einleiten soll: „Ich habe dein Gebet gehört, ich habe deine Tränen gesehen“ (v.5). Der untadelige Lebenswandel Hiskias und die Vorstellung eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs ist dabei nicht relevant. Möglicherweise spielt es aber eine Rolle, daß es gerade ein König ist, also der höchste und nach menschlichen Maßstäben mächtigste Repräsentant einer Gemeinschaft, der hier an seine Grenzen geführt wird und erfährt, daß sein Leben in der Hand Gottes liegt, so daß er sich diesem nur noch im Gebet anvertrauen kann. Einer Überschätzung oder Selbstüberschätzung des Königs, also einer Gefahr, die dieses Amt ständig mit sich bringt, wird damit eine Absage erteilt.

b) Zu 2.Kön.20,12-19

In 2.Kön.20,12-19 finden wir eine Erzählung über eine Gesandtschaft des babylonischen Königs Merodach Baladan¹⁹/Marduk-apla-iddina²⁰ an Hiskia. Der Babylonier sendet Beamte²¹ und ein

¹⁸ Vgl. Cross, Canaanite Myth (vgl. oben Anm.6), 284: das Werk des ersten Herausgebers sei ein „propagandist work of the Josianic reform and imperial program“.

¹⁹ Nach der Lesart des Codex Leningradensis heißt dieser König בְּרֹאדֶךְ בַּלְאָדָן. Das ist aber zweifellos ein Schreibfehler, den man aus der Ähnlichkeit von b und m in der hebräischen Quadratschrift erklären kann. Die Parallelüberlieferung in Jes.39 hat die richtige Lesart מַרְדֻּךְ בַּלְאָדָן (Jes.39,1).

²⁰ Die Identifizierung des Merodach Baladan mit dem chaldäischen Fürsten Marduk-apla-iddina II., der den Sargoniden von 721-710 und noch einmal für neun Monate im Jahre 703 die Herrschaft über Babylonien abzwang, ist - jedenfalls soweit ich sehe - unbestritten. Zur Wiedergabe von „Marduk“ mit מַרְדֻּךְ oder מַרְדֶּךְ

Geschenk, weil er gehört hat, daß Hiskia krank war (v.12). Hiskia zeigt den babylonischen Beamten alle seine Schätze (v.13). Danach kommt Jesaja zu ihm und fragt ihn, was diese Männer gewollt hätten und woher sie gekommen seien. Hiskia antwortet ihm offenbar nicht ohne Stolz, daß sie aus dem fernen Babel kamen (v.14). Auf Jesajas Frage, was die Männer in seinem Hause alles gesehen hätten, antwortet Hiskia, es gebe nichts unter seinen Schätzen, das er ihnen nicht gezeigt hätte (v.15). Daraufhin kündigt Jesaja dem König kommandes Unheil an. Seine Schätze würden restlos nach Babel gebracht, und von seinen Söhnen werde man einige nehmen, und sie würden Höflinge im Palast des Königs von Babel (v.17f.). Hiskia akzeptiert das Wort (v.19).

Auch dieser Text bietet Hinweise dafür, daß er literarisch nicht einheitlich ist. Wir werden sehen, daß er an zwei Stellen Einfügungen enthält, die dem zweiten Herausgeber der Königebücher (Dtr₂) zuzuschreiben sind. Somit wird der zweite Herausgeber diese Erzählung aus einer Quelle übernommen und in den Zusammenhang der Königebücher eingefügt haben.

Man könnte zunächst fragen, ob v.12b, wo die Gesandtschaft damit begründet wird, daß Merodach Baladan/Marduk-apla-iddina von Hiskias Erkrankung erfahren hatte, eine Glosse ist, die die zweite Erzählung von 2.Kön.20 mit der ersten verbinden soll. Das kann man zwar vom Inhalt her vermuten, jedoch bietet die Erzählung dafür keine weiteren literarkritischen Argumente. Wenn es keine Glosse ist, wird man davon ausgehen müssen, daß die Grunderzählung von 2.Kön.20,12-19 aus derselben Quellschrift stammt wie die Grunderzählung von 2.Kön.20,1-11. Dann hätten beide Herausgeber dieselbe Schrift vorliegen gehabt, aus der Dtr₁ die erste der beiden Erzählungen in die Königebücher übernahm, Dtr₂ die zweite.

Dies ist immerhin denkbar, da der erste Herausgeber ja von einem durch Jahwe gewährten dauerhaften Schutz Jerusalems um Davids willen ausgeht, wie an seinem Einschub von v.6aβ.b zu sehen ist. Mit der Vorstzung dieses Schutzes läßt sich die Ansage eines Gerichtes, bei dem die Schätze Hiskias weggeführt werden - wie sie die zweite Erzählung schon in der Quellschrift enthielt²² - aber kaum vereinbaren. Dtr₁ hat die Erzählung über die Gesandtschaft aus Babylon wohl in seiner Quelle gefunden, aber aus theologischen Gründen kein Interesse gehabt sie aufzunehmen. Deshalb blieb es Dtr₂ überlassen, sie in den Zusammenhang der Königebücher zu stellen.

Als literarischer Zusatz ist aber mit einer gewissen Sicherheit v.18 zu bezeichnen. Die Unheilsansage, die Jesaja in v.17 über die Schätze ausspricht, endet mit der Abschlußformel **אמר יהוה**. Nach diesem Abschluß wirkt die darauf folgende Unheilsansage über die Söhne Hiskias wie ein Nachtrag, der das angekündigte Gerichtshandeln Jahwes über den Besitz des Königs hinaus auf seine Familie ausweiten soll. Diese Einschätzung von v.18 wird dadurch unterstützt, daß die Ankündigung der Wegführung der Nachkommen inhaltlich weniger gut in den Zusammenhang paßt als v.17. In der Erzählung ist ja vorher berichtet worden, daß Hiskia den Babyloniern seine Schätze zeigt, und die Ansage von v.17 ist genau darauf bezogen.²³ Die Nachkommen Hiskias spielen dagegen außerhalb von v.18 nirgendwo eine Rolle.

Die nähere literarische Einordnung des Zusatzes v.18 soll später vorgenommen werden.

Sollte unsere Bewertung von v.18 richtig sein, schloß v.19a in der ursprünglichen Erzählung also direkt an v.17 an. Hiskia akzeptiert das Gerichtswort: „Und es sagte (**ויאמר**) Hiskia zu Jesaja: Gut ist das

vgl. Jer.50,2 sowie die Wiedergabe von „Amel Marduk“ als „Ewil Merodach“ in 2.Kön.25,27 (vgl. dazu BN 94 (1998), 52 Anm.2). Zu Marduk-apla-iddina II. vgl. den Artikel von J.A.Brinkman in RLA 7, 375.

²¹ Statt dem **ספרים** des Masoretischen Textes ist in v.12 besser **ספרים** - „Schreiber“, „Beamte“ zu lesen. Es ergibt sich dadurch ein verständlicher Bezug für das Suffix von **ויראם** in v.13.

²² Die Ansage des Gerichtes kann durchaus schon in einer vorexilischen Quellschrift gestanden haben und muß also kein vaticinium ex eventu sein, wie man es in der Literatur zu unserer Stelle öfters findet, vgl. etwa Fritz, ZBK.AT 10,2 (vgl. oben Anm.15), 124. Schließlich datiert man ja auch nicht alle Gerichtsworte der Unheilspropheten als vaticinium ex eventu in die Exilszeit.

²³ V.17 ist nicht nur thematisch, sondern auch sprachlich fest im Zusammenhang verankert, vgl. die Aussage Hiskias aus v.15 **ראו את כל אשר בביתי** mit der Ankündigung **ביתך** **אשר** **בביתך** aus v.17. Vgl. auch die Phrase **לא יראה** **אשר** **לא יראה** **דבר** aus v.13, Hiskias Aussage **לא יראה** **אשר** **לא יראה** **דבר** aus v.15 und die Ankündigung **לא יראה** **דבר** aus v.17.

Wort Jahwes, das du gesprochen hast²⁴. Es zeigt sich, wenn man bis hierher liest, eine fromme Haltung des Königs, der sich demütig unter das Wort Gottes beugt. V.19b bringt nun allerdings eine bemerkenswerte Begründung dafür, warum Hiskia das Wort Jahwes akzeptiert: „Und er sagte (וַיֹּאמֶר): Ist es nicht so, daß Friede und Beständigkeit in meinen Tagen sein werden?“ Die Wiederholung des וַיֹּאמֶר am Anfang von v.19b fällt auf. Der Anschluß des zweiten Halbverses an den ersten wirkt nicht glatt. Es sieht so aus, als wolle v.19b v.19a modifizieren. Die Frömmigkeit des Königs, die sich in 19a gezeigt hatte, wird umgebogen. Hiskia akzeptiert das von Jesaja verkündigte Wort nicht deshalb, weil er sich demütig unter Gottes Wort beugt, sondern weil er weiß, daß ihm persönlich nichts mehr passieren kann. Das Wort ist für ihn gut, weil es keine Strafe ansagt, die ihm selbst widerfahren soll.

V.19b ist allerdings nur verständlich, wenn ihm v.18 vorangeht, denn nur dort ist ja die Rede davon, daß das Gericht erst die Nachkommen Hiskias treffen wird. Von daher legt es sich nahe, v.18 und v.19b derselben Zusatzschicht zuzuordnen. Diese Zusatzschicht wird auf Dtr₂ zurückgehen. Ausschlaggebend für diese Zuweisung ist das sehr negative Bild Hiskias, das v.19b zeichnet. Dieses ist mit dem positiven Hiskiabild des Dtr₁, das wir in seiner Einführung Hiskias in 2.Kön.18,1-6 wie in seinem Zusatz von v.3a finden, wie auch mit dem ebenfalls positiven Hiskiabild der Grunderzählung über die babylonische Gesandtschaft, auf das wir in v.19a stoßen, nicht vereinbar. Wie Dtr₂ das sehr positive Bild Josias, das Dtr₁ in 2.Kön.22,2;23,25 zeichnet, dadurch indirekt trübt, daß seiner Darstellung nach Josias Sohn Joahas tat, was böse war in den Augen Jahwes „nach allem, was seine Väter - (also auch Josia!) - getan hatten“ (2.Kön.23,32), so trübt er durch den Einschub von v.19b unmittelbar das positive Bild Hiskias. Was ist nun die Intention der Erzählung von 2.Kön.20,12-19?

Der Anlaß für die Gesandtschaft Merodach Baladans/Marduk-apla-iddinas an Hiskia war nach der Erzählung Hiskias Erkrankung²⁴. Hiskia zeigt ihnen alles, was er hat, und deshalb wird ihm die Wegführung aller seiner Schätze nach Babel angekündigt. Nach der quellenhaften Erzählung verläutet von Hiskias Nachkommen nichts, und der König erkennt das Gotteswort wohl in echter Demut an.

Was diese Grunderzählung kritisiert, ist wohl die Selbstdarstellung des Königs. Der König hat sich stolz als reicher Potentat präsentiert - aber der Grund seines Stolzes soll ihm genommen werden. Gedanklich steht die quellenhafte Erzählung der vv.12-19 damit der Grunderzählung der vv.1-11 nahe. Wurde in dieser der Überschätzung oder Selbstüberschätzung des Königs eine Absage erteilt und gezeigt, daß auch der König auf Gott angewiesen ist, so wird nach jener der König für seine Selbstpräsentation bestraft, in der die Erzählung offenbar eine Spielart von Gottvergessenheit sieht. Diese gedankliche Nähe läßt neben der Verbindung durch v.12b einmal mehr vermuten, daß die beiden Erzählungen auch schon vor ihrer Aufnahme in den Zusammenhang der Königebücher im selben literarischen Zusammenhang standen. Vielleicht enthielt die Quelle, aus der sie jeweils von einem Herausgeber der Königebücher übernommen wurden, eine Art Regentenspiegel am Beispiel Hiskias. Wie die Zeitangabe am Beginn von 20,1 zeigt, muß in dieser Quelle noch mindestens eine Erzählung gestanden haben, die der Erzählung über Krankheit und Genesung Hiskias voranging.

Zu beachten ist allerdings, daß die zweite quellenhafte Erzählung zwar Hiskias Selbstdarstellung kritisiert, daß sie aber dennoch zum Schluß, in v.19a, ein positives, frommes Bild des Königs zeichnet. Offenbar war es in der Tradition so fest verankert, daß Hiskia ein gottesfürchtiger Mann war, daß auch eine hiskiakritische Erzählung darüber nicht hinwegsehen konnte. Erst Dtr₂ rückt von diesem Bild ab und wendet sein undifferenziert schlechtes Bild der jüdischen Könige auch auf Hiskia an.

Man kann an die quellenhafte Erzählung die Frage stellen, warum die Schätze Hiskias ausgerechnet nach Babel gebracht werden sollen, wie es das Gerichtswort von v.17 ankündigt. Babel erscheint in der

²⁴ Der Alte Orient kannte solche Gesandtschaften, deren Zweck es war, die Verbundenheit unter Königen in persönlichem Leid oder persönlicher Freude auszudrücken. Vgl. als alttestamentliches Beispiel die Gesandtschaft Davids an den Ammoniterkönig Hanun in 2.Sam.10,2. Vgl. als freilich deutlich älteres außertestamentliches Zeugnis den Amarnabrief EA 7, in dem der babylonische König Burraburiaš sich beim Pharo Amenophis IV. beklagt, daß dieser ihn nicht durch eine Gesandtschaft getröstet hätte, als er krank war, obwohl Amenophis von seiner Krankheit gehört haben mußte (bei J.A.Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln. Erster Teil: Die Texte, Leipzig 1915, S.80f.).

Erzählung doch bis dahin als befreundete Macht. Möglicherweise stammt diese Nennung Babels aber aus einer überlieferungsgeschichtlichen Vorstufe der quellenhaften Erzählung, in der der politische Hintergrund noch sichtbar war, den die Gesandtschaft Merodach Baladans/Marduk-apla-iddinas an Hiskia in Wirklichkeit sicherlich gehabt hat. Beide Herrscher sind aus der Geschichte als Gegner der Assyrer bekannt. Von daher ist es glaubhaft, daß beide den jeweils anderen für sich als Bündnispartner gegen Assur gewinnen wollten.²⁵ In diesem bündnispolitischen Zusammenhang wollte sich Hiskia durch die Vorführung aller seiner Schätze als mächtiger und finanzstarker Partner darstellen. Das von Jesaja verkündigte Gerichtswort, wonach seine Schätze nach Babel geführt werden sollten, zeigt dagegen die Gefahr auf, die in einem solchen Bündnis steckt. Babylon würde sich Juda wohl bedienen, solange es diesen Bündnispartner brauchte, es würde sich aber später, wenn es ihn nicht mehr brauchte, als ebenso tyrannische Macht herausstellen wie Assyrien. Dahinter steht sicher die aus protojesajanischen Texten bekannte Auffassung, daß Juda sich überhaupt nicht auf politische Bündnispartner verlassen soll, sondern allein auf seinen Gott, und daß politische Bündnisse - jedenfalls wenn sie ohne Weisung Jahwes geschlossen werden - sein Gericht nach sich ziehen.²⁶ Die anzunehmende Vorstufe der quellenhaften Jesajaerzählung von 2.Kön.20,12-19 steht somit gedanklich Protojesaja nahe.²⁷

Die von Dtr₂ aufgenommene Erzählung selbst ist anders als ihre vermutete Vorstufe an Bündnispolitik und ihrer religiösen Problematik nicht mehr interessiert. Jedenfalls thematisiert sie diese politischen Zusammenhänge nicht. Wahrscheinlich stammt sie aus einer Zeit, in der die Frage eines antiassyrischen Bündnisses nicht mehr aktuell war, aber königliches Selbstbewußtsein und königliche Prachtentfaltung in Jerusalem erlebt wurden, an welcher sie sich stößt.

Welches Interesse verfolgte aber der zweite Herausgeber der Königebücher mit der Aufnahme dieser Quelle? Die Kritik an prachtvoller Selbstdarstellung der Könige wird er wohl geteilt haben. Sie wird für ihn wie für seine Quelle Gottvergessenheit ausdrücken und somit in den Bereich dessen gehören, was in den Augen Jahwes schlecht ist, also in den Bereich, in dem sich seiner Ansicht nach das Wirken aller jüdischen Könige bewege.

Am wichtigsten scheint für Dtr₂ bei der Übernahme der Erzählung aber nicht die Kritik als solche, sondern die Gerichtsankündigung gewesen zu sein. Dtr₁ hatte - wie wir an v.6aß,b gesehen haben - solchen Ankündigungen nicht geglaubt. Er schrieb vor der Katastrophe Judas und glaubte daran, daß das Königreich Juda, die Stadt Jerusalem und die davidische Dynastie unter einem dauerhaften Schutz Jahwes ständen. Das Ende der assyrischen Vorherrschaft über Juda war für ihn ein Zeichen dieses dauerhaften Schutzes. Dtr₂ hat dagegen die Katastrophe hinter sich. Er will sie verarbeiten²⁸ und ist von daher an Botschaften interessiert, die das Ende schon vorher angekündigt hatten. Die Gerichtsankündigung der Quelle von 2.Kön.20,12-19 hat er noch um v.18, die Ankündigung der Wegführung der Nachkommen des Königs, erweitert.

Dtr₂ nimmt aber nicht nur die Erzählung mit den Gerichtsankündigungen in den Zusammenhang der Königebücher auf, sondern berichtet später auch das Eintreffen des Gerichts. Jedenfalls findet die Ankündigung der Wegführung der Schätze von v.17 in 2.Kön.24,13 ihre Erfüllung: „Und er (=der König von Babylon) brachte alle Schätze des Hauses Jahwes von dort weg und alle Schätze des Hauses des Königs (...)“²⁹, wie Jahwe gesagt hatte³⁰. Von hier aus ist aber zu fragen, wo denn die Ankündigung von v.18 „Und von deinen Nachkommen“³⁰, welche von dir kommen werden, die du zeugen wirst³¹, wird

²⁵ Zum möglichen historischen Hintergrund der Gesandtschaft Marduk-apla-iddinas an Hiskia vgl. Würthwein, ATD 11/2 (vgl. oben Anm 12), 436.

²⁶ Vgl. etwa Jes.30,1-5.7; 31,1-3.

²⁷ Ohnehin mögen die hier besprochenen Jesajaerzählungen in Kreisen tradiert worden sein, die Protojesaja nahestanden, vgl. auch die Parallele der Zeichenforderung zwischen 2.Kön.20,8 und Jes.7,11ff (siehe oben Anm.13).

²⁸ Vgl. zu Zeit und Intention von Dtr₂ Cross, Canaanite Myth (vgl. oben Anm.6), 285-287.

²⁹ 2.Kön.24,13bα scheint mir eine Glosse zu sein, durch die die Aussage von 13aα übertroffen werden soll.

³⁰ Hebr. „בְּיָמָיו“, gemeint sind aber nicht „Söhne“ im strengen Sinne. Dtr₂ berichtet nichts über eine Wegführung direkter Söhne Hiskias.

man welche nehmen, und sie werden Höflinge (סְרִיסִים)³² im Palast des Königs von Babel sein“ ihre Erfüllung findet. Da Dtr₁ diese Ankündigung von eigener Hand seiner Quelle hinzugesetzt hat, ist kaum zu erwarten, daß er gerade ihre Erfüllung nicht dargestellt hätte.

M.E. bietet sich allein die Notiz über die Begnadigung Jojachins in 2.Kön.25.27-30 an, als Schilderung der Erfüllung von 20,18 aufgefaßt zu werden. Nur in dieser Notiz wird nämlich ein Davidide in den Palast des Königs von Babylon aufgenommen und bekommt einen Status, den man mit der Vokabel סְרִיס - „Höfling“ bezeichnen kann. An den übrigen Stellen, wo berichtet wird, daß Davididen nach Babel geführt werden - 2.Kön.24.15 von Jojachin und seiner Familie, 2.Kön.25.7 von Zedekia - werden diese als Gefangene dorthin gebracht.

Man könnte gegen die hier vertretene Interpretation einwenden, daß es Jojachin nach 25.27-30 doch am babylonischen Hof gutging, und daß seine Begnadigung durch Amel Marduk somit gar nicht nach der Erfüllung einer Gerichtsankündigung aussieht. Aber man kann die Begnadigung aus zweierlei Perspektive sehen: sie ist zwar eine Verbesserung der Lage Jojachins, wenn man bedenkt, daß er vorher Gefangener war; bedenkt man aber, daß er in Jerusalem König war, dann ist die Tatsache, daß er sein Brot am Tisch eines anderen Königs ißt und von einer Rente lebt, die dieser ihm gewährt - daß er also von der Gunst eines anderen Monarchen abhängig ist - eine Degradierung. Ein Mann, der ehemals selbst König war, und der aus dem königlichen Haus stammt, das ungefähr vierhundert Jahre in Jerusalem regiert hat, ist hier zum Höfling geworden - so sehr es ihm dabei auch gut ergehen mag.

Weiterhin könnte man auf den Plural סְרִיסִים וְדוּוּ in der Ankündigung von 20,18 verweisen und dagegenhalten, daß in 25.27-30 nur von Jojachin die Rede ist. Der Plural in 20,18 zeigt aber an, daß Dtr₂ das Gericht nicht auf Jojachin allein bezog, sondern auf seine ganze Familie und wahrscheinlich auf die gesamte auf Josias Frau Sebuda zurückgehende Linie des Davididenhauses.³³ Mit Jojachin, dem letzten König aus dieser Linie, geriet die Linie als Ganze in den Status babylonischer Höflinge. Das bedeutete aber das Ende des Davididenhauses als Ganzem, da die andere Linie dieses Hauses, die auf Josias Frau Hamutal zurückging, bereits mit der Gefangennahme Zedekias in 25.7 untergegangen war.

Die Unheilsankündigung von 2.Kön.20,18 ist also als Ansage der in 2.Kön.25.27-30 berichteten Begnadigung Jojachins zu lesen, und die Notiz am Schluß des DtrG ist von daher nicht als hoffnungsvoller Ausblick für Israel zu verstehen, sondern als Darstellung der Erfüllung des Gerichts am davidischen Königshaus.³⁴

(Abgeschlossen am 15.April 1999)

³¹ Das אֲשֶׁר תוֹלִיד ist möglicherweise eine Glosse, vgl. Würthwein, ATD 11/2 (vgl. oben Anm.12), 435 Anm.3. Es könnte sich vielleicht aber auch um eine rhetorische Dublette zu אֲשֶׁר יֵצֵאוּ מִמֶּךָ handeln, die das enge Verhältnis Hiskias zu denen, über die hier gesprochen wird, ausdrücken soll.

³² Die Vokabel סְרִיס bezeichnet jemanden, der eine Stellung bei Hofe hat und dem König nahesteht. So sagt v.18 ja auch an, daß die Nachkommen Hiskias סְרִיסִים im Palast des Königs von Babel werden sollten. Vgl. etwa auch 2.Kön.24.12, wo Jojachin, als er sich Nebukadnezar ergibt, mit seiner Mutter, seinen Knechten (עֲבָדָיו), Ministern (שָׂרִים) und seinen סְרִיסִים aus dem belagerten Jerusalem hinausgeht. Die סְרִיסִים gehörten demnach zum engeren Umkreis des Königs. In Jes.56.3f. bezeichnet die Vokabel mit ziemlicher Sicherheit einen Eunuchen. Sollte dies auch die Grundbedeutung von סְרִיס sein, muß man die Vokabel in 20,18 dennoch nicht im strengen Sinne dieser Bedeutung auffassen, so daß angekündigt wäre, daß die erwähnten Nachkommen Hiskias wirklich entmannt werden sollten. Es kann hier auch als abwertende Bezeichnung für „Höfling“ gemeint sein. Die Auffassung von סְרִיסִים als „Eunuchen“ im strengen Sinne würde eine Beziehung von 2.Kön.20.18 auf 25.27-30 natürlich problematisch machen. (Würthwein übersetzt in ATD 11/2 [vgl. oben Anm.12], 435, „Hofbeamte“ und bemerkt a.a.O., 437, daß das Wort auch im Sinne von „Eunuch“ verstanden werden kann.)

³³ Zu den beiden Linien des davidischen Königshauses nach Josia vgl. BN 94 (1998), 60f. und Anm.30.

³⁴ Freilich ist die Notiz über die Begnadigung Jojachins was ihr Verständnis angeht nicht restlos mit dem Schema von Ankündigung in 2.Kön.20,18 und Erfüllung in 25.27-30 zu erfassen. Es werden mit dieser Notiz noch andere Konnotationen und Textbezüge intendiert sein, vgl. etwa BN 94 (1998), 61f.

Altägyptische Religion im Abendland*

Manfred Görg - München

Lassen Sie mich beginnen mit einem scheinbar völlig sachfremden Ereignis der jüngeren Vergangenheit. Die Fußball-Weltmeisterschaft in Frankreich hatte viele in ihren Bann gezogen und die Medien beschäftigt. Die Austragungsorte, vor allem Paris selbst, konnten sich darstellen wie selten sonst. In der Hauptstadt fiel der Blick nicht zuletzt auf den Place de la Concorde, dessen Mitte ein Obelisk schmückt. Dieser Obelisk war wie auch der Arc de Triomphe aus Anlaß der Ereignisse zeitweise auf mehr oder weniger sinnige Weise dekoriert worden. Man nutzte das wohlbekannte Denkmal, um eine aktuelle Botschaft ins Publikum zu tragen.

Der Vorgang ist bezeichnend. Der Obelisk, neben den Pyramiden wohl das best bekannte Wahrzeichen des Alten Ägypten, bekommt eine neue Verkleidung, da seine eigentliche Funktion unzeitgemäß, obsolet geworden ist, nicht mehr verstanden wird, zumal man die eingemeißelten Hieroglyphenzeichen im allgemeinen trotz zwischenzeitlicher Entzifferung für Relikte einer längst vergangenen Kultur, noch dazu außerhalb Europas, hält.

Nicht viel anders ist es jenem mindestens ebenso bekannten Obelisken ergangen, der in der Mitte des Petersplatzes in Rom steht. Millionen von Rompilgern machen dort Station und richten ihren Blick in erster Linie auf ein Fenster im Vatikanpalast, den allerwenigsten sagt der Obelisk irgendetwas. Bestenfalls ist es das Kreuz, das nunmehr die Spitze des Obelisken zielt. Zweifellos haben diejenigen, die unter Sixtus V. 1586 den Obelisken auf dem Petersplatz aufrichten ließen, ihrer Vorstellung vom Sieg des Christentums über die Religionen der Antike Ausdruck geben wollen, ein Zeichen des Triumphes über die scheinbare Gottlosigkeit, das sogenannte Heidentum. Auch den teilweise attraktiveren Obelisken in Rom, etwa dem lateranischen, dem flaminischen oder pamphylichen Obelisken¹ hatte man keine andere Perspektive abgewonnen. Niemand hat sich seinerzeit Gedanken gemacht über die ursprüngliche Symbolik dieses Wahrzeichens, so ist es in christlichen Kreisen weithin bis heute.

Der Obelisk auf dem Place de la Concorde gehört dort nicht hin. Sein eigentlicher Platz ist der Platz vor dem berühmten Tempel des Gottes Amun in Luxor, Oberägypten, wo sein östliches Gegenstück, ebenfalls aus Rosengranit, noch steht und von wo er seit 1836 als Geschenk des Regenten Muhammad Ali an die französische Regierung nach Paris gelangte. Als Gegengeschenk hatte Frankreich lediglich einen quadratischen Uhrenturm zu bieten, der an der West-Galerie der Moschee des Mohammed Ali zu sehen ist. Auch ein bezeichnendes Phänomen: Das Abendland

*Wortlaut eines öffentlichen Vortrags anlässlich der Kulturwoche der Universitäten Kairo und Ulm im Juli 1998. Auf die Wiedergabe des damals gegebenen Bildkommentars wird hier verzichtet.

¹ Zu den römischen Obelisken vgl. L. HABACHI, Die unsterblichen Obelisken Ägyptens, Kulturgeschichte der Antiken Welt 11, Mainz 1982, 145-196. Eine der frühesten, schon unter dem Eindruck der Pionierarbeiten CHAMPOLLIONS des Jüngeren (1822) entwickelte Behandlung und Beschreibung der römischen Obelisken findet sich in dem fast vergessenen Lexikonbeitrag von G. RATHGEBER, Obelisken, in: Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste, Sektion 3/1, 1830, 29-49.

bietet ein Zeugnis der Chronometrie gegen den Empfang eines zeitlosen Denkmals altägyptischer Religion.

Schon um die Antwort der Römer und der Antike auf das überkommene Erbe des Alten Ägypten steht es nicht besser. Dazu kommt, daß die Römer die Zeugnisse altägyptischer Würde sich selbst zueigneten, die römischen Kaiser sich als Nachfahren der Pharaonen wählten mit dem Anspruch, deren Machtsymbole mit Fug und Recht zur eigenen Machtdarstellung nutzen zu dürfen. Auch die religiösen Sachwalter des römischen Zentralismus, die sich Pontifices nennenden Inhaber des Stuhls Petri, wollten keinen Gedanken daran verschwenden, ihrerseits wenigstens ein Geschenk der Dankbarkeit Ägypten gegenüber ins Auge zu fassen, in Dankbarkeit dafür, daß ihnen eine überaus reiche Tradition an Bildern zugeflossen ist, auf die keine religiöse Sprache verzichten kann und darf. Immerhin steht der Obelisk auf dem Petersplatz nicht rein zufällig im sakralen Einzugsbereich. Seine Position könnte eine neue Dimension gewinnen, wenn man nur seine Symbolik neu zu verstehen lernte. Er böte die Chance, daß die Religionen des Abendlandes sich auf eine ihrer Wurzeln besinnen.

Die Hinterlassenschaft altägyptischer Kultur auf dem antiken Territorium Europas ist respektabel. Auch Zeugnisse religiöser Sprache des Alten Ägypten gab es seit der Antike im Abendland in großer Fülle. Großkunst und Kleinkunst bezeugen die Attraktivität ägyptischer Kulturschöpfungen. Stempelsiegel und Skarabäen in unbemessener Zahl haben den Weg in das westliche Mittelmeergebiet gefunden, von Haus aus Amulette mit dem Bedürfnis behaftet, Schutz zu erlangen und Böses abzuwehren, Zeichen der Verbundenheit und Anhänglichkeit an das Leben also. Osirisstatuetten und andere Wahrzeichen der Verehrung von Göttern des Isis-Osiris-Kreises, vor allem des Serapis, Manifestationen des ägyptischen Glaubens an eine Fortsetzung des irdischen Lebens auf einer anderen Ebene im Jenseits konnten bis in die Mitte Europas gelangen. Eine Besuch etwa im Römisch-Germanischen Museum in Köln macht uns mit römischen Inschriften die Namen der Götter Serapis und Isis enthaltend vertraut. Aber mehr als bloße Kunde einer eher fernen, exotischen und unverstandenen Kultur vermochten all diese Stücke nicht zu geben.

Kehren wir zurück zu den monumentalen Wahrzeichen. Seit dem Beginn der Ägyptologie als Wissenschaft, der Entzifferung der Hieroglyphen 1822 durch den jüngeren Champollion und seiner deutschen Rezeption durch den weithin unbekanntenen Greifswalder Kosegarten², seit dem kometenhaften Anstieg des Sammelinteresses an ägyptischen Altertümern in den einschlägigen Museen im 19. und noch laufenden Jahrhundert weiß man mehr über die Bedeutung der Obelisken als fast zweitausend Jahre zuvor. Ein Obelisk ist ein religiöses Monument, ein „Garantsymbol des Lebens“, äußerlich eine steingewordene, manifeste und bleibende Bündelung der Kräfte, die von der Sonne als Lebensspender ausgehen und die Verehrer des Sonnengottes in ihren Bann ziehen³. Von Haus aus an Grabeingängen aufgestellt symbolisieren sie ursprünglich den Weg über den Tod hinaus, die Teilhabe an einem dauernden Leben, das der Sonnengott auch den Toten verbürgt. Der Obelisk kombiniert in meinen Augen die zyklische Zeitauffassung vom immer wiederkehrenden Sonnenlauf und die räumliche Idee von der bleibenden Zeit. Dies sind zugleich elementare Bestandteile eines Glaubens, der diese Welt mit einer anderen verbindet, der über den Raum des greifbar Irdischen hinausschaut und sich am Ewigen

² Vgl. dazu zuletzt M. GÖRG, Die Hieroglyphen: kein Krypto-Hebräisch. J.G.L. KOSEGARTEN und die Anfänge der deutschsprachigen Ägyptologie, in: Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion 91, 1998, 20-28.

³ Zur religionsgeschichtlichen Dimension der Obelisken vgl. K. MARTIN, Ein Garantsymbol des Lebens. Untersuchung zu Ursprung und Geschichte der altägyptischen Obelisken bis zum Ende des Neuen Reiches, Hildesheimer Ägyptologische Beiträge 3, Hildesheim 1977. Ders., Obelisk, in: Lexikon der Ägyptologie (Hg. von W. HELCK und W. WESTENDORF), IV, Wiesbaden 1982, 542-545.

orientiert. Dem Christen sind solche Erwägungen keineswegs fremd. Man sollte erwarten, daß gerade ein religiöser Mensch unmittelbar Zutritt zu Vorstellungen solcher Dimensionen hätte.

Das alte Ägypten ist jedoch den abendländischen Christen weitestgehend fern geblieben. Die religiöse Dimension, so scheint es, war und ist ihnen weithin verborgen. Wie die Obelisken ihre Symbolik für sich behielten, haben es auch die Kunstwerke in den Museen und Ausstellungen, die gerade in den letzten Jahrzehnten in außerordentlicher Zahl und mit spektakulärem Echo veranstaltet wurden, noch nicht recht vermocht, die Besucher daran zu erinnern, daß es elementare religiöse Fragen gewesen sind, die den Christen, auch den aufgeklärten Menschen bewegen und letztlich mit dem Ägypter verbinden. Selbst die staunenswerte Zahl der Ägyptenreisenden im laufenden Jahrhundert geht noch immer an den Kulturschöpfungen mit Neugier und Wissensdurst vorbei, ohne das wahrzunehmen, was sie selbst angeht, was zur Substanz menschlichen Fragens nach dem Sinn und Verbleib des Lebens gehört. Ägypten ist auch noch immer eher das Land der Fremde und der Exotik, eine zwar faszinierende, aber doch letztlich unheimliche Kulturzone, mit der der religiöse Mensch unserer Tage nicht allzuviel anzufangen weiß.

Das Abendland hat die religiöse Kultur der Ägypter in der Tat einer Vergessenheit anheimfallen lassen. Die offizielle Ägyptenvergessenheit nimmt mit der Etablierung des Christentums als Staatsreligion und mit der Verchristlichung großer Teile Europas ihren Lauf. Dazu hat gewiß beigetragen, daß die Bibel als das Grunddokument der christlichen Religion gerade nicht ein Zeugnis von Ägyptophilie zu sein scheint, sondern im Gegenteil immer wieder zum Ausdruck bringt, wie fern und feindselig doch die Ägypter dem auserwählten Volk gegenüberstehen. Die Erinnerungen an den sogenannten Exodus, den Auszug aus Ägypten, lassen den halsstarrigen und brutalen Pharaon im Hintergrund agieren, der erst nach göttlichem Eingriff vorerst nachgibt, das fliehende Volk aber nicht in Ruhe ziehen läßt. Die Propheten, wie der berühmte Jesaja, können nicht genug tun, um ihrer Aversion gegen eine Annäherung, oder gar ein Bündnis mit Ägypten Luft zu machen. Gerade diejenigen, die nach dem babylonischen Exil ein reformiertes Israel proklamierten, konnten allem Anschein nach mit einer positiven Sicht Ägyptens nicht operieren. So scheint es in der Tat, als wenn den Anhängern der Heiligen Schrift nicht anderes übrig blieb, als den Antipathisanten zu folgen.

Bei alledem war man nahe daran vollständig zu übersehen, daß die Bibel auch Zeugnisse unverkennbarer Sympathie mit Ägypten enthält. Da ist die bekannte Josefsgeschichte, die den Aufstieg des Josef zum hohen Staatsbeamten und Günstling des Pharaon feiert, Signal einer deutlichen Wertschätzung des Nachbarlandes, da ist die idyllische, aber letztlich hochpolitische Erzählung von der Auffindung des kleinen Mose im Nilwasser, wo die levitische Mutter gegenüber der Tochter Pharaos, die sich des Kindes annimmt, gar nicht gut aussieht. Die Tochter Pharaos als humane Persönlichkeit, deren Engagement dem Ahnherrn Israels und dem Empfänger der Tora zugute kommt! Und da ist auch das Hohelied, das die menschlichen Beziehungen zweier Partner preist, palästinisches Kolorit verrät, aber doch altägyptischen Liebesliedern nachgebildet ist. Möglicherweise öffnet sich gerade in dieser Liedersammlung der Blick auf eine gelungene, wenn auch nicht spannungsfreie Nachbarschaft, wie sie von Zeit zu Zeit in Palästina/Israel erlebt werden dürfte, als ein Traum unter dem Bild der menschlichen Partnerschaft, vielleicht in Vergegenwärtigung einer Beziehung, wie sie dem sagenhaften Salomo und der ägyptischen Prinzessin nachgesagt worden ist.

Gleichwohl hat sich das ägyptenfreundliche Bild im Abendland nicht durchgesetzt. Ägypten blieb das Land, wie es die Weisheit Salomos sah, das Land der Vielgötterei, des abgöttischen Tierkults, des Widerstands gegen das Bekenntnis zum einen und einzigen Gott. Man fragt sich, wo jenes andere Ägyptenbild verblieben ist, das offenbar verdrängte, jenes, das so ganz anders

von der Liebe zur Schöpfung, den über den Tod hinaus tragenden Sehnsüchten, und von der vielfältigen göttlichen Wirklichkeit zu künden mußte.

Frau Aleida ASSMANN hat vor kurzem versucht, das Nachwirken einer kulturellen Überlieferung außerhalb der bewußt gestalteten Tradition auch in einem „Speichermedium“ auszumachen, das seinen Platz im kollektiven Unbewußten habe⁴. Sie entdeckt zwei tiefgeschichtete Überlieferungswege, von denen eine erste sich an den Exodus erinnert, der „jedweder oppressiven Macht nachträglich die Züge der ägyptisch-pharaonischen Tyranis einzeichnet“. Ein anderer Urstrom, nur bei Plutarch faßbar, aber von den Kirchenvätern rezipiert und gedeutet, habe den Tod des Großen Pan als Geschichte des Endes der Dominanz der heidnischen Götter zum Gegenstand. Trotz dieser nachträglichen Verdrängung hätten die ägyptischen Götter in einem „Zustand der Latenz“ weiterexistiert. Ihre „kryptische Existenz“ in der Zone des kollektiven Unbewußten verbinde sich mit der Gestalthaftigkeit des Fremden und Exotischen überhaupt und trage verborgene Empfindungen der Angst und des Schreckens. Die „Träume“ oder „Traumata der europäischen Kultur“ vergegenwärtigten die distanzierte Wirklichkeit, die Nachtseite offenbare das, was der Tag nicht mehr wahrhaben wolle, „die Verwandlung, wo keine Grenze gilt und alles in etwas anderes übergehen kann“. Die Kultur, „die in ihrem Tagesbewußtsein die wissenschaftliche Objektivität entwickelt hat, wird nächtens heimgesucht von Bildern der Verstrickung, Verfolgung, und Ausgesetztsein“.

Die Götter Ägyptens, abgedriftet in die „Unterwelt“ des abendländischen Bewußtseins? Wenn sie dort ihr Dasein fristen, wie machen sie sich bemerkbar? Sollte es ein Versteck geben, in dem sie sich aufhalten, ohne auf Dauer mundtot gemacht werden zu können?

Auch die Geschichte der abendländischen Religion, die Theologiegeschichte ist von einer signifikanten Disparität, einer gewissen Spaltung des Bewußtseins nicht frei. Die Theologiegeschichte des Abendlands ist weithin beherrscht von dem Bestreben der bewußten Reflexion, der Systematisierung und Dogmatisierung von Wahrheiten des Logos, der logischen Durchdringung geoffenbarten Glaubensgutes. Die Theologenschulen des Mittelalters, insbesondere die Scholastik mit ihren vor allem von der Philosophie des Aristoteles getragenen Distinktionen ließen der Entfaltung der Bilder von Gott wenig Chancen. Bildaussagen über Gott wurden als Relikte des Mythos disqualifiziert. Der Logos hat den Mythos vereinnahmt, ausgebeutet und zu verdrängen gesucht. Die Kunstgeschichte sollte sich nur der vom Logos katalysierten Ausdrucksweise annehmen, ist aber zum Glück eigene und phantasievolle Wege gegangen. Auch die Mystik, genährt von der platonisch-augustinischen Illuminationsidee, vermochte Bildvorstellungen Einlaß zu geben. Aber es waren nicht mehr jene Bilder des Mythos, in denen man bewußt auf das Erbe der Alten schaute.

Machen wir uns also auf die Suche nach den Göttern Ägyptens und nach dem Umfeld ihrer Vorstellungen. Gibt es in den Lebensäußerungen abendländischer Religiosität Orte, wo sie sich versteckt halten, ohne dem aktuellen Bewußtsein der Glaubenden gegenwärtig zu sein?

Schauen wir noch einmal die beiden Obelisk an, die vor dem Tempel in Luxor ihren ursprünglichen Platz hatten und jetzt auf Paris und Luxor verteilt sind. Beide sind mit hieroglyphischen Inschriften reich dekoriert, beide künden von der besonderen Position des Pharaos vor den Göttern Ägyptens, von denen drei eine Spitzenstellung im Pantheon einnehmen. In seinen Königsnamen (jeder Pharaos hat deren fünf aufzuweisen) führt Ramses II. den Namen

⁴ Vgl. A. ASSMANN, *Ex oriente nox*. Ägypten als das kulturelle Unbewußte der abendländischen Tradition, in: E. STAEHELIN/B. JAEGER (Hg.), *Ägypten-Bilder*. Akten des „Symposiums zur Ägypten-Rezeption“, Augst bei Basel, vom 9.-11. September 1993, *Orbis Biblicus et Orientalis* 150, Freiburg/Schweiz-Göttingen 1997, 173-186.

des Stadtgottes von Theben, Amun, den Namen des Sonnengottes Re. Beide zentralen Gottheiten sind in dem Hoheitstitel „Amon Re-König der Götter“ (ägyptisch: Amonrasothen) zu einer besonderen Einheit verbunden. Dazu tritt der Königsgott Ptah, von dem sich der Pharao mit einer eigenen Prädikation eine Bestandgarantie für sein Königtum erwartet. Wer diese Götternamen auf den Obelischen las, verband damit auch den Gedanken an die sogenannte ramesseidische Reichstriade, bestehend aus dem höchsten Gott Re als Vater der Schöpfung, dem leibhaftigen Gott Ptah, der durch sein Wort schafft und als Gottheit mit dem menschlichen Gesicht gilt, und dem luftigen Gott Amun, der als Repräsentant des Geistigen und Spirituellen verehrt worden ist. Alle drei Götter als Spiegelungen der erhabenen göttlichen Oberhoheit über alles Bestehende sind die Instanzen, die das Schöpfungsgeschehen initiieren und in Gang halten. Sie sind die Basis des Kosmos. Selbst noch der erste biblische Schöpfungstext profitiert von den kosmogonischen Vorgaben der Ägypter, indem er nach einem uralten Modell die Chaosituation am Anfang von der Verwirklichung eines Lebensraumes und der Erstellung einer Lebenszeit trennt, um dem Menschen eine Heimstatt zu schaffen. In der Bibel und im Koran sind es allerdings nicht mehr die Schöpfungsgötter, sondern allein und einzig der absolute Schöpfergott, der die Welt ins Leben gerufen hat.

Die erhabene Einheit vom Schöpfergott Re mit dem Wort-Gott Ptah und dem Geistgott Amun, Ur-Bilder und Vor-bilder einer Vorstellung, die wir als Glaubensidee des dreifaltigen Gottes kennen. Sie steht der Überzeugung vom einen Gott nicht zwingend im Wege, wie ja auch die alten Ägypter der Vielfalt in der Einheit gehuldigt haben. Selbst der altägyptische Anwalt des einen und einzigen Gottes konnte und wollte sich der Einsicht nicht entziehen, daß in der Wirklichkeit Gottes Einheit und Vielheit verborgen sind. Dem „Einen, der sich zu Millionen gemacht hat“, galt sein Bekenntnis, das auch die Nachwelt nicht widerrufen hat.

Der Pharao selbst nennt sich „Sohn des Re“, d.h. Sohn des höchsten Gottes. Mit dieser mythologischen Legitimation ist das Pharaonentum seit dem Alten Reich behaftet, selbst die Ptolemäer und römischen Kaiser mochten von ihr nicht lassen, im Gegenteil sie schmückten sich mit den erhabenen Titeln der Pharaonenzeit. Die Christen, die den Königstitel „Sohn Gottes“ auch aus der „Älteren“, d.h. jüdischen Bibel kannten (vgl. u.a. Ps 2,7), legten ihn ihrem Hoffnungsträger Jesus bei, den sie für den wahren und eigentlichen König der Könige hielten, weil er ohne äußere Machtansprüche daher kam. Im Gefolge der göttlichen Sohnschaft standen in Ägypten detaillierte Vorstellungen über eine wunderbare Geburt, eine Geburt aus der Jungfrau, eine Idee ohne jede biologische Konnotation, aber auch über einen nicht weniger wunderbaren Tod, der den irdischen Leib zu einem verklärten Leib werden ließ. Gerade die altägyptischen Erwartungen einer gottgewirkten, aber präparierbaren „Ewigkeit“ königlicher Existenz sind für die Entwicklung des Auferstehungsglaubens verantwortlich; das Christentum konnte sich bei seinem Bekenntnis zur Auferweckung des Jesus von Nazaret über sein vom Judentum erworbenes Bekenntnis zur Lebensrettung des Erwählten hinaus einschlägiger Vorgaben aus dem alten Ägypten bedienen.

Allmählich wird uns klarer, wo das Versteck ist, in dem sich die altägyptischen Ideen von der grundlegenden Gottesbeziehung des Menschen verborgen halten. Zentrale Bekenntnisse der altägyptischen Religion führen in der unverstandenen und unverständbaren Bilderwelt des Credo der Christen ein Leben im Untergrund. Das ökumenische Credo, das sogenannte Apostolicum, geboren aus der Begegnung zwischen biblischen Erinnerungen und hellenistischer Symbolsprache, hat den Kontakt zum Mythos auch gegen den Widerstand des Logos gehalten⁵. Die Patriarchen Athanasios und Kyrillos von Alexandria - wahrscheinlich über das ihnen ergebene Mönchtum vertraut mit Grundelementen altägyptischer Glaubensideen - haben

⁵ Vgl. dazu auch M. GÖRG, Mythos, Glaube und Geschichte. Die Bilder des christlichen Credo und ihre Wurzeln im alten Ägypten, 3. Auflage, Düsseldorf 1998.

bekanntlich auf den frühen Konzilien in Sachen Christologie und Trinitätslehre entscheidende Impulse vermittelt.

Das große Credo, das sog. Nicäno-Constantinopolitanum trägt gleichwohl unverkennbar auch die Spuren allmählicher Überfremdung durch abendländische Distinktionen. Immer wieder wurde und wird der Versuch gemacht, die altehrwürdigen Bilder zu dogmatisieren und in ein systematisches Korsett zu pressen. Die Gottesbilder geben jedoch dem christlichen Credo sein unverwechselbares Gepräge, gerade weil die mythologischen Vorstellungen unserem rationalen Bewußtsein und unserem Hang zu kontrollierbarer Wirklichkeit weiterhin radikal zuwiderlaufen. Die Bilder von der schöpferischen Urkraft, der einen und dreifaltigen Wirksamkeit Gottes, dem Wunder von Geburt und Tod des Erwählten, der lebensspendenden Rolle des Geistes, all dies für den scheinbar selbstbewußten modernen Menschen rational und selbst im guten Glauben schwer nachvollziehbare Vorstellungen, haben ihren Grund im Untergrund, im Unbewußten, sie lassen sich letztlich nicht verdrängen, weil sie im Lebenstraum der Menschen verwurzelt sind. Sie wollen ja nichts anderes als jene Grundidee der Menschheit ins Bild setzen, daß das Leben zwar immer wieder gegen den Tod ansteht, letztlich aber unzerstörbar ist, weil es seine Substanz aus einer anderen Welt bezieht.

Altägyptische Religion im Abendland?

Das Kreuz an der Spitze der römischen Obelisken gewinnt auf diese Weise einen ungewohnten Hintersinn. Nicht als Zeichen des Sieges oder der radikalen Ablösung des Alten durch ein Neues, sondern als Signal der Beziehung auf den immensen tragenden Untergrund, den vom Alten Ägypten her rührenden Unterbau, von dem unser abendländisches religiöses Leben seine Grundnahrung bezieht. Nicht umsonst haben ja auch die Kopten, die christlichen Ägypter, das hieroglyphische Zeichen für Leben, das äußerlich der Form des Kreuzes nahesteht, zum besonderen Ausdruck ihres Glaubens an den lebendigen Gott gewählt.

Aus dem Bewußtsein ursprünglicher Nähe zu den religiösen Erwartungen der alten Ägypter sollte den Abendländern Dankbarkeit gegenüber den Nachfahren erwachsen. Es ist eine Dankesschuld, die in Respekt vor der großartigen Traditionen des Landes getragen werden muß und sich nicht nur in der Rolle eines Geberlandes erschöpfen oder gar gefallen darf. Die Geschichte des Abendlandes, insbesondere seine Geistes- und Religionsgeschichte, ist ohne die Lebensentwürfe des alten Ägypten nicht denkbar. Das heutige Ägypten, nicht zuletzt in seiner religiösen Vielfalt, in den kontrastiven Erscheinungen des religiösen Lebens, ist vor die Herausforderung gestellt, seine tiefliegenden religiösen Schätze zu heben, sie in einer religiösen Streitkultur zu durchdringen und der Menschheit anzubieten. Dafür gebührt ihm unser besonderer Respekt und herzlicher Wunsch.

L'écriture de Gn 3, le serpent dualité de la femme et de l'homme

Bernard Gosse - Antony

Les études sur Gn 3 sont extrêmement nombreuses, elles témoignent d'un grand intérêt pour la signification et l'interprétation de ce texte. Mais prennent-elles suffisamment en compte le mode d'écriture du texte? Le texte de Gn 3 n'invite-t-il pas lui-même à un décryptage?

Le thème de la connaissance de Gn 3,5,7, est lié à celui de l' "ouverture des yeux". Or cette "ouverture des yeux" ne doit-elle pas concerner également la manière de lire le texte, en référence à la manière dont celui-ci a été écrit? La dualité représentée par le rôle du serpent, dualité qui sert à révéler à l'homme et à la femme leur propre réalité, ne renvoie-t-elle pas à des possibilités de double lecture du texte? Le scénario même du texte repose sur cette double lecture. Jean de Fraine, a déjà publié un article au titre évocateur: "Jeux de mots dans le récit de la chute" ¹. Il souligne l'ambiguïté du sens du texte à diverses reprises, avec des possibilités de double compréhension. Par exemple à propos de la négation de Gn 3,1*: "Vous ne mangerez pas de tous les arbres du jardin", la négation peut être comprise comme portant sur le fait que tous les arbres sont prohibés, ou au contraire sur le fait qu'il n'y en a qu'un seul de prohibé, comme le prévoit le récit de Gn 2.

Mais à la suite de Jean de Fraine, il faut encore relever un autre type d'ambiguïté du langage, ambiguïté qui renvoie au rôle du serpent dans son rapport à l'homme et à la femme. En Gn 2,25, l'homme et la femme sont dits "nus" (*ʕwmyym*), et l'usage de ce terme apparaît d'autant plus volontaire que, dans la suite du récit de Gn 3, pour exprimer la même réalité c'est le terme *ʕrm* qui est utilisé aux versets 7.10.11.

En écho au terme *ʕwmyym* de Gn 2,25, en Gn 3,1 le serpent est dit "rusé" (*ʕwm*). Or cette assonance de termes n'est nullement anecdotique, mais rend compte parfaitement du projet d'écriture du texte. En effet le serpent "rusé" (*ʕwm*), est celui qui permet à l'homme et à la femme d'ouvrir les yeux sur leur "nudité" (*ʕwmyym*). Cf. Gn 3,7a: *wtpqłnh ʕny ʕnyhm wydʕw ky ʕrmm hm*. Ainsi l'usage même du vocabulaire souligne le caractère réflexif du serpent, qui fait découvrir à l'homme et à la femme leur propre condition.

Mais la "ruse" du serpent, est aussi celle qui va introduire dans le récit la logique de la "malédiction". Le rapprochement de la construction des textes est très clair entre Gn 3,1a: *whnhš yhy ʕwm mkl ʕyt hšdh ʕsr ʕh yhw ʕlhy* et Gn 3,14a: *wyʕmr yhw ʕlhy ʕl-hnhš ky ʕyt ʕt ʕrwr ʕh mkl-hbhmh wmkł ʕyt hšdh*.

¹ J. de Fraine, "Jeux de mots dans le récit de la chute", In: Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert, Paris, 1957, pp. 47-58. P. 47: "Il semble que tout ait été dit sur les chapitres 2 et 3 de la Genèse." P. 57: "L'expression 'ouvrir les yeux' a nettement une signification double. Elle peut se référer à l'acquisition d'une science merveilleuse (c'est le sens suggéré par le tentateur: Gn., 3,5), ou bien à l'action de dessiller les yeux après l'expérience du mal moral (c'est le sens véritable aux yeux de Yahweh: Gn. 3,7)." Dans notre article nous appliquons au propre texte de Gn 3, le thème de la "science merveilleuse", dans la continuité des six points mentionnés p. 53, à commencer par le rapprochement entre *ʕwmyym* et *ʕwm*.

La ruse (*rwm*) apparaît donc également comme préparant l'introduction du thème de la malédiction (*rwr*) dans le récit. Là encore on voit que le choix des termes souligne les grandes lignes de signification du texte en jouant sur les assonances.

D'autres jeux de mots et d'assonances, en lien direct avec la signification du récit ont déjà été proposés. Ainsi le *šb* de Gn 3,16 et le *šbwn* de Gn 3,16,17, qui se rapportent aux "peines" infligés à la femme et à l'homme, semblent bien faire référence à l'"arbre" (*š*), dont l'interdit a été enfreint². Les "peines" apparaissent comme la conséquence de cette infraction. Là encore le choix du vocabulaire et les assonances, soulignent les lignes de forces du texte.

Nous avons déjà relevé le rôle réflexif de la "ruse" (*rwm*) du serpent à l'égard de la "nudité" (*rwmym*) de l'homme et de la femme au début du récit. Cette dépendance étroite entre le serpent d'une part, et l'homme et la femme d'autre part, ne se rencontre-t-elle pas également au stade des malédictions? En Gn 3,15b pour des raisons de traduction le double emploi du verbe *šwp* est souvent rendu de deux façons différentes. Cf. la Bible de Jérusalem (1998): "Il t'écrasera la tête et tu l'atteindras au talon", mais dans le texte hébreu le caractère réciproque du verbe *šwp* apparaît clairement:

hw' yšwpk rš w'th tšwpmw šqb

Le double emploi du verbe *šwp* souligne le maintien du lien étroit entre le serpent d'une part et la femme et l'homme d'autre part, jusque dans la malédiction. Mais cette marque de vocabulaire est-elle la seule à souligner le lien étroit entre le sort du serpent et celui de l'humanité? On peut relever que l'usage du verbe *šwp* comme celui du terme *tšwqh* en 3,16 ne sont ni fréquents ni évident³. Or du double usage du verbe *šwp* en 3,15b, et surtout du caractère réciproque du second, on peut encore rapprocher la racine *šwq* de 3,16b: *w'l yšk tšwqtk whw' ymšl-bk*, et encore la racine *šwb* de 3,19b: *ky-šr 'th w'l-šr tšwb*. La déclinaison des racines *šwp*, *šwq*, *šwb*, souligne les liens étroits qui unissent les trois protagonistes, dans les conséquences de leurs rôles respectifs dans la transgression de l'interdit de l'arbre. De plus si on prend en compte le *tšwpmw* de 3,15b, lui correspond le *tšwqtk* de 3,16b et le *tšwb* de 3,19b, et nous retrouvons donc les trois fois le préfixe *t*. Et en 3,15b, nous pouvons encore relever *tšwpmw šqb*, or à partir de la racine *šwp*, les deux dernières lettres de *šqb*, substituées à la dernière lettre de *šwp*, nous donnent *šwq* et *šwb*. Nous voyons donc que le vocabulaire et ses assonances apparaît là encore particulièrement choisi pour souligner les significations du texte.

L'interdépendance destructrice du serpent, de la femme et de l'homme est ainsi clairement soulignée. La clé de cette série de termes est bien entendu à découvrir dans l'usage du verbe *šwb* en Gn 3,19. Il s'agit du retour de l'homme à la poussière, ce qui revient à une annulation de la création de celui-ci. Les expressions *tšwpmw* et *tšwqth* ont été choisies en fonction du *tšwb* de Gn 3,19. Vu le rôle déjà relevé du vocabulaire de Gn 3,15b, on peut encore souligner que le *r* et le *š* de *rš*, correspondent aux premières lettres successives des sons *rwm* (*rwm*), *rwr* (*rwr*), puis *šwp* (*tšwpmw*), *šwq* (*tšwqtk*), et finalement *šwb* (*tšwb*). Ainsi *rš* et *šqb*, semblent bien renvoyer également aux premières et dernières lettres de ces différentes assonances.

² V.P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1-17*, Grand Rapids/Michigan, 1991. Sur le verbe *šwp*, voir pages 197-198; sur *tšwqh*, voir pages 201-202.

³ G.J. Wenham, *Genesis 1-15*, WBC 1, Waco /Texas, 1987, p. 81: "Neither the word used here for 'pain', *šb*, nor the earlier one, *šbwn*, is the usual one for the pangs of childbirth. Cassuto plausibly suggests this term has been deliberately chosen by way of a pun on 'š tree', as if to say the tree brought trauma."

Miracles miraculously repeated

// Gospel Miracles as duplication of Elijah-Elisha's.

Philippe Guillaume - Geneva

While the Gospel of Thomas doesn't contain any miracle and the Q source only held the healing of the Capernaum centurion's servant¹, Mark's Gospel records over fifteen individual miracles and several miracle summaries (1,34; 3,10-11; 6,13). The evangelist insists on presenting Jesus as thaumaturge, and yet, each of the miracles described in his Gospel seems to come from the Elijah-Elisha cycle in I and II Kings. As for Matthew and Luke, although they don't insist so much on Jesus' miraculous powers, they, miracle of miracles, also follow the list of I and II Kings.

After presenting a list of parallels in Elijah's, Elisha's and Jesus' ministries, we will analyse a few of those parallels to see how the evangelists treated their model.

Synopsis of Elijah's, Elisha's and Jesus' ministries.

I Kings	Mark	Matt.	Lk.
13,4-7 Jeroboam's hand paralysed and healed	3,1-6 Healing a paralysed hand	#	#
13,10 Return by another way	0 Maggis departed another way	2,12	0
13,30 Layed his body in his own grave	0 <i>Idem</i>	27,60	0
17,2-7 Fed by the ravens in the desert	1,13 In wilderness with beasts	0	0
17,8f Widow's oil and flour multiplied	6,36f Multiplication of bread	14,16	#
17,16 τὶ ἐμοὶ καὶ σοί;	5,7 <i>Idem</i> (+ John 2,4)	8,29	8,28
17,17f Raising the Widow's son	5,21f Jairus' daughter	#	#
	0	0	7,11 Nain
19,4-7 Cake and water for dying prophet	14,18 Last supper ?	#	#
19,8f Theophany	9,2f Transfiguration	#	#
19,19-21 Calling of Elisha	1,20 Calling disciples	#	#+9,62;14,26
II Kings			
1,8 A hairy man girt with a leather belt	1,6 John had a leather belt	3,6	0
1,9f Soldiers send to arrest Elijah	14,43f Arrest at Gethsemane	#	#
2,4f I will not leave you	0 I will follow you wherever ...	8,19	9,57
2,18 Crossing Jordan dryfoot	6,45 Walking on the lake	#	0
2,11 Taken up in a whirlwind	0 Ascension	0	24,51
2,14 Magical coat	5,28 + 6,56 Healing coat	#	#
2,15 Spirit of Elijah resting on Elisha	16,14f Spirit of John on Jesus	#	#
2,19f + 4,38-41 Healing spring and pottage	9,50 Salt of the earth	#	#
2,23f Two she bears tore children to pieces	10,13f Let children come to me	#	#
3,16f Trenches filled with red water	14,22 This is my blood?	#	#
4,1-7 Multiplication of the widow's oil	8,4 Second multiplication	16,34	0
4,8-10 A great woman from Shunem	0 Women ministered unto him	0	8,3
4,18-37 Raising the Shunamite's son	1,30 Mother-in-law's fever	#	#
4,29 Take my staff...salute not	6,8 Take nothing save a staff	0	10,4 Salute not
4,41-44 Multiplication of breads	6,30-44 <i>Idem</i>	#	#
5,1-19 Naaman's leprosy	1,40 Lepers	#	#
5,9-27 Guehazi's leprosy	0 Ananias and Saphira	0	Acts 5
6,6 An axe head floating	6,48 Walking on the sea	#	0
6,19 Follow me !	1,17 Come after me !	#	0
6,17-20 Eyes opened	0 Paul's eyes opened	0	Acts 9,18
6,32 The King sent for Elisha's head	6,27 Herod sent for John's head	#	0

There is nothing new in this table. Most of the parallels are duly recorded in the margins of Nestle-Aland's *Novum Testamentum Graece*. But a few examples will illustrate how the "Old" Testament can enlighten the New. Being aware of the model underlying a Gospel story allows

¹Cf. KLOPPENBORG, J., *Q Parallels*, Polebridge Press, 1988, p.50.

the interpreter to pinpoint the redactional activity of the evangelist, what was left behind, what was transformed, in order to get a deeper understanding of the author's intention.

1 Puzling details: Why was Jesus with wild beasts during his temptation? Because Elijah was fed by ravens at the Kerith brook.

Why weren't the seventy disciples of Lk.10,4 allowed to greet anyone on their way? Because, their mission, like Guehazi's, could suffer no delay.

Why could the twelve disciples in Mk. 6,8 take a staff while Matthew and Luke forbid every kind of gear for the journey, even staves? Because Mark remembered that the staff was not a walking stick or a protection against highwaymen but the symbol of Elisha's healing power to be placed on the child's face to anticipate the prophet's arrival. Mt. and Lk. may have had to drop the stick in order to avoid confusion with the disciples of the cynic philosophers².

Why couldn't the disciples heal the lunatic (Mt.17,16)? Because they played Guehazi's part who could not bring the Shunamite's son back to life (II Kings 4,31).

Why are we told to close the door of our room before praying (Mt.6,6)? Because Elisha compelled the son of the prophets' widow to shut the door before pouring the oil (I Kings 4,4-5). Miracles and prayer are nobody else's business.

2 The doublets riddle:

Why did Mark record two very similar multiplications of bread? He found in his model not only the multiplication of the barley loaves (II Kings 4,42f) which he copied, but also two multiplications of flour and oil (I Kings 17,16; II Kings 4,6). By multiplying the multiplications of bread, he thus made sure to identify Jesus with both Elisha and Elijah. But he didn't record two raising of dead children while Luke, who avoids the repetition of the multiplication of breads, compensates by duplicating this miracle in 7,11-17 (Widow of Nain's son) and 8,51 (Jaïrus' daughter). He felt entitled to do so as he found it duplicated in I Kings 17,22 and II Kings 4,35.

Therefore, all the synoptics felt compelled to stick fairly closely to the number of miracles indicated by their pattern. The main novelty in the gospels is the addition of exorcisms (five or six per gospel) to their list of miracles. But, surprisingly, in spite of this addition, the total number of miracles and exorcisms (around twenty per gospel) comes close to the twenty-five miracles in I and II Kings. In this way, the evangelists stressed that Jesus was as strong as Elijah and Elisha put together.

3 Facelifted miracles and nonmiraculous items:

But there are limits to this identification process, some of Elia's and Elisha's mighty deeds became unacceptable in christian times:

Jesus healed a man who's hand was already dried while Elijah first paralysed Jeroboam's hand before healing it.

Instead of calling fire from heaven to consume the soldiers coming to arrest him (II Kings 1,9-12), Jesus heals the cut off ear of the high priest's servant and rebukes the Boarneges for their too literal reading of Elijah's life (Mk.3,17; Lk.9,54).

The two she-bears tearing up forty two children from Bethel were completely out of fashion. Therefore Mark depicted Jesus blessing children and scolding his disciples for their boorish manners. There, Jesus is seen as an anti-Elijah.

Floating axe-heads didn't seem to impress anyone anymore, therefore Jesus had to grind his own axe on the sea of Galilee.

These instances reveal the limits of the identification of Jesus as a new Elijah.

4 A non-dogmatic reading of the Eucharist:

We could reassess our understanding of the communion cup in light of II Kings 3,9-23: a providential cup for a dying army, a spring gushing out a trench dug in the desert, turning red as blood to defeat the enemy. Not serious enough for dogmaticians, but spiritually refreshing.

²Cf. THEISSEN, G., *Histoire sociale du christianisme primitif*, Labor et Fides, Genève, 1996, p.32.

5 Escaping activism:

Understanding Jesus' "Δότε αὐτοῖς φαγεῖν" (Mk.6,37) as a straight repetition of II Kings 4,42 would limit the misuse of this text. Jesus merely repeats Elisha's command to his disciples in order to reveal their inadequacy for the task, before performing the miracle himself. He is not asking us to feed the world in spite of all the humanitarian activists justifying their ideology with this text.

The image of Jesus as miracle worker goes against another trend within the Gospels themselves which shows Jesus' resistance to his contemporaries' thirst for miracles³. The fact that the Gospel of Thomas contains no miracles and that Q only relates one, seems to confirm this resistance, or at least reveals the presence of different ways to understand Jesus' ministry. According to Theissen,

"The miracle stories are not permeated by the ethos of the primitive Christian wandering charismatics, they lack the idea of discipleship and the ethical demands connected with it"⁴.

Even if we refuse Gospel of Thomas' and Q's historical antecedence, we are forced to admit the sharp divergence between their portrait of Jesus and the synoptics'. Theissen puts forward the hypothesis that belief in miracle-workers could have been a reaction of subjugated eastern cultures:

"The politically inferior proclaims and propagates his superiority on the level of miraculous activity"⁵.

The 1st century BC witnessed a general increase in the intensity of belief in miracles⁶ related to the concentration of power in Rome. Historically, we can postulate the existence of at least two parties. One ignoring or resisting this intensification on the miraculous by putting in Jesus' mouth a sharp criticism of the attachment to miracles. Another party is accepting this general increase of the miraculous by presenting Jesus as thaumaturge. Naturally, Mark turned to the best Old Testament miracle collection for his model. He just had to show that Jesus was greater than Elijah and Elisha put together.

Whether or not Jesus performed miracles remains an open question. We can easily imagine that the stress on the miraculous depended on the audience. But the literary faithfulness of the evangelists towards their «Old» Testament model is striking. If the evangelists did use Elijah's and Elisha's miracles as literary pattern, New Testament scholars would be wise to display the same attention to the Old Testament. Studying New Testament miracle-accounts in isolation from their Old Testament model is an attitude similar to the Bethel's children: Elisha cursed them in the name of the Lord and two she bears came out of the woods to tear forty two of them.

RELATED ARTICLE

BRODIE, Thomas L., *Not Q but Elijah: the Story of the Life-giving Command (Luke 7:1-10) as systematic Adaptation of I Kings 17:1-16*, Aquinas Institute of Theology, St Louis in 1990 SBL Abstracts /345

³Cf. Mk 8,11f; Mt 12,38ff; 16,1ff; Lk 11,16ff.

⁴THEISSEN, G., *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, T. & T. Clark Limited, Edinburgh, 1983, p.262.

⁵Idem, p.257.

⁶Idem, p.274.

Ein jüdisches Rechtsgutachten aus gaonäischer Zeit als Quelle für eine nichtmasoretische Textfassung von Genesis 1-3

Hans-Georg von Mutius - München

Zu den bedeutendsten Rechtsgelehrten des 10. Jahrhunderts im Judentum der mediterranen Welt gehörte ein gewisser Moses Ben Henoch, der aus Süditalien ins ummayyadische Spanien auswanderte und nach 950 in Cordoba den Höhepunkt seiner Wirksamkeit entfaltete.¹ Unter seinen erhalten gebliebenen halachischen Gutachten findet sich ein Dokument, das zur Struktur des Richterkollegiums bei Strafprozessen mit todeswürdigen Vergehen und bei der Verhängung der Todesstrafe im speziellen Stellung nimmt. Es sei dahingestellt, ob die darin geschilderte Prozedur nur von theoretischer oder auch von praktischer Bedeutung war. Was an dem Dokument hier in diesem Zusammenhang interessiert, ist der Hinweis auf die ersten drei Kapitel der Genesis mit einer vom masoretischen Textus receptus offenkundig abweichenden Überlieferungsgestalt. Das Responsum lautet in seinem entscheidenden Ausschnitt folgendermaßen:

שאלה זו מרב משה בר חנוך ז"ל. וששאלתם על דיני נפשות ועל דיני ממונות - תשובה. דיני ממונות בשלשה ודיני נפשות בכ"ג. ומפני מה דיני נפשות בכ"ג? לפי שמתחלת יצירתו של עולם עד זכר יצירתו של אדם וייצר אלהים את האדם עשרים ושלשה אזכרות יש בו. ומפני מה דנין אותו בכ"ג דינים ואין הורגין אותו אלא בע' לפי שמתחילת ברייתו של עולם ועד שנתגרש אדם מגן עדן ע' אזכרות שיש בו בין אלא ובין אלהים ובין יי'.²

(= Diese Frage wurde vom Meister Moses Bar Henoch seligen Andenkens [beantwortet]: Und zu eurer Anfrage bezüglich [der Handhabung] schwerer Strafdelikte und zivilrechtlicher Streitigkeiten sei [euch das als] Antwort gegeben: Zivilrechtliche Streitigkeiten werden durch drei Personen entschieden; über schwere Strafdelikte wird durch dreiundzwanzig Personen geurteilt. Und weswegen wird über schwere Strafdelikte durch dreiundzwanzig Personen geurteilt? Weil vom Beginn der Welterschaffung bis zur Erwähnung von Adams Erschaffung [in dem Vers:] וייצר אלהים את (Gen.2,7) dreiundzwanzig Erwähnungen [Gottes]³ im Text vorkommen. Und

¹ Hierzu H.G.von Mutius: Rechtsentscheide jüdischer Gesetzeslehrer aus dem maurischen Cordoba, Frankfurt a.M. u.a., 1990, (Judentum und Umwelt 28) S.V mit Anmerkungen.

² Text in: תשובות הגאונים, hrsg. von S.Asaf, Jerusalem, 1926/27, S.45. Die beiden Fragezeichen stammen von mir.

³ Das Wort אזכרה fungiert im rabbinischen Hebräisch als spezieller Terminus technicus für die Anführung des Tetragramms יהוה, aber auch allgemeiner für die Nennung Gottes mit anderen Bezeichnungen.

weswegen urteilt man über den Angeklagten mit dreiundzwanzig Richtern, tötet ihn aber nur aufgrund [der Entscheidung] von siebenzig Personen? Weil es vom Beginn der Welterschöpfung bis zur Vertreibung Adams aus dem Garten Eden siebenzig Erwähnungen [Gottes] gibt, die im Text vorkommen, sei es in Form von אָל, sei es in Form von אֱלֹהִים, oder sei es in Gestalt des Tetragramms.)⁴

Die gravierenden halachischen Probleme, die das Rechtsgutachten in Sachen Strafprozeßordnung aufwirft,⁵ müssen hier nicht behandelt werden, weil sie vor ein anderes Forum gehören. Entscheidend sind die Zahlen der beiden Richterkollegien und ihre biblisch-exegetische Begründung. Das Dreiundzwanzigerkollegium wird damit gerechtfertigt, daß von Gen.1,1 bis Gen.2,7 Gott dreiundzwanzigmal im Bibeltext vorkomme, und das Siebzigerkollegium wird mit der siebenzigmaligen Erwähnung Gottes von Gen.1,1 bis Gen.3,24 begründet. Das Problem dabei ist, daß beide Zahlen nicht stimmen, wenn man den masoretischen Text zugrundelegt.⁶ Bis Kap.2,7 weist der masoretische Text einundvierzig Erwähnungen Gottes auf, wenn man אֱלֹהִים und יהוה getrennt zählt und dann zusammenaddiert. Auch wenn man ab Kap.2,4 das Kompositum אֱלֹהֵי יהוה als Einheit ansehen würde, ergäben sich bei Zugrundelegung des masoretischen Textes bis Kap.2,7 immer noch achtunddreißig Erwähnungen. Bis Kap.3,24 gibt es im masoretischen Text von Kap. 1,1 an gerechnet insgesamt neunundsiebenzig Erwähnungen, wenn man die beiden Gottesbezeichnungen getrennt zählt und zusammenaddiert. Faßt man אֱלֹהִים und יהוה an den vorkommenden Stellen als Einheit auf, ergeben sich zusammen mit den Passagen, an denen das Wort אֱלֹהִים allein erscheint, von Kap.1,1 bis Kap.3,24 neunundfünfzig Erwähnungen. Von Kap. 2,8 bis Kap.3,24 erscheinen im masoretischen Text die beiden Namen אֱלֹהִים und יהוה getrennt gezählt und zusammenaddiert achtunddreißigmal. Nach der Zählung des Responsums müßten im zweiten Teilabschnitt siebenundvierzig Nennungen Gottes auftauchen. Höchst auffällig ist die Erwähnung des altkanaanäischen Hochgottnamens אֱל. Die Gottesbezeichnung אֱל kommt im masoretischen Text der Urgeschichte gar nicht vor, sondern erst in der Melchisedek-Episode von Genesis 14,18ff. Es kann natürlich nicht mit allerletzter Sicherheit ausgeschlossen werden, daß der Respondent diese Gottesbezeichnung nur aus quasi lexikalischen Vollstän-

⁴ Deutsche Erstübersetzung des Textes bei H.G.von Mutius, a.a.O., S.34.

⁵ Nach mischnisch-talmudischem Recht kann ein Kollegium von 23 Personen mit einer qualifizierten Mehrheit von mindestens zwei Stimmen den Täter zum Tode verurteilen. Reicht die Mehrheit nicht aus, so wird das Kollegium solange um jeweils zwei Personen aufgestockt, bis eine qualifizierte Mehrheit für die Todesstrafe vorhanden ist oder der Tatverdächtige freigesprochen wird. Maximal kann das Kollegium bis auf 71 Richter vergrößert werden. Siehe speziell dazu Mischna Sanhedrin V,5. Hier sieht es so aus, daß ein todeswürdiges Delikt zunächst von dreiundzwanzig Richtern behandelt wird und das Kollegium bei Absehbarkeit der Todesstrafe sich in einem Schritt auf siebenzig erweitert, um in diesem Kreis die schwerwiegende Entscheidung pro oder contra zu fällen.

⁶ Dies ist natürlich schon dem Hrsg. aufgefallen, der das Phänomen jedoch nicht erklären konnte.

digkeitsgründen in seine Gottesnamenliste aufgenommen hat.⁷ Bei unbefangener Würdigung der Aussage des Responsums kommt man aber um die Annahme nicht herum, daß Moses Ben Henoch mit mehr als neunzigprozentiger Wahrscheinlichkeit einen Text der Welschöpfungserzählung und der Paradiesgeschichte vor sich liegen hatte, in dem der Name אֱלֹהִים tatsächlich vorkam. Dieser Umstand wirft nicht nur literarkritische Fragen auf; er ist auch religionsgeschichtlich nicht ganz bedeutungslos. Bei der Zitierung von Gen. 2,7 in Form von וַיִּצַר אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם fällt die Abweichung vom masoretischen Text ins Auge, der יהוה אֱלֹהִים als handelndes Subjekt nennt. Daß der Wegfall des Tetragramms keineswegs auf ungenauer Zitierweise beruhen muß, dafür spricht der Septuagintatext, der hier καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον formuliert⁸ und das Wort κύριος wegläßt. Auch in den vorangehenden Versen 4 und 5, wo der masoretische Text von אֱלֹהִים יהוה spricht, erscheint in der griechischen Bibel nur ὁ θεὸς als handelndes Subjekt.⁹ Im Ganzen ergibt sich der Eindruck, daß der Bibeltext, den Moses Ben Henoch vor sich liegen hatte, bis Kap.2,7 kürzer als der masoretische Text gewesen sein muß, und daß er zwischen Kap. 2,8 und 3,24 ausführlicher formuliert hat. Schaut man sich den Textus receptus von Genesis 1 auf den dort allein vorkommenden Gottesnamen אֱלֹהִים an, so finden sich in der Tat Verse, in denen אֱלֹהִים entbehrlich wäre. So könnte das Wort אֱלֹהִים zum Beispiel in Vers 4b und in Vers 5 hintereinander wegfallen, ohne daß die Klarheit und Stringenz der Gedankenführung dadurch irgendeine Beeinträchtigung erleiden würde. Auch andere Verse von Genesis 1 könnten ohne das ständig wiederholte Wort אֱלֹהִים auskommen.¹⁰ Die Annahme, daß Moses Ben Henoch bis Kap. 2,7 mit einer derartig beschaffenen hebräischen Textvorlage zu tun hatte, hat also einiges für sich. Umgekehrt gibt es von Kap.2,8ff bis Kap.3,24 etliche Stellen, in die der Doppelname יהוה אֱלֹהִים (oder auch nur אֱלֹהִים bzw. אֱל) gut eingefügt werden kann. So könnte zum Beispiel in Kap. 3,11, wo die zweite Verhörfrage Gottes an Adam mit den Worten וַיֹּאמֶר מִי הָיִיתָ eingeleitet wird, ohne weiteres ein יהוה אֱלֹהִים hinter das Verb eingefügt werden. So verfährt schon ein Teil der Textüberlieferung der Septuaginta, der hier καὶ εἶπεν αὐτῷ κ(ύρι)ος ὁ θε(ὸ)ς formuliert¹¹ und וַיֹּאמֶר לוֹ יהוה אֱלֹהִים gelesen haben muß. Dasselbe gilt für die Vertreibung des Menschen aus dem Paradies in Kap.3,24, wo der masoretische Text bloß אֶת הָאָדָם וּיְגִישׁ schreibt. Ein Teil der Septuagintaüberlieferung hat auch hier die Gottesbezeichnung zusätzlich und übersetzt: καὶ ἔξέβαλεν

⁷ Ich danke Herrn Dr. Augustinus Müller von der BN-Redaktion für seine diesbezüglichen Überlegungen.

⁸ Text nach der Ausgabe von J.W. Wevers: Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum ... vol. I: Genesis, Göttingen, 1974, S.84.

⁹ Siehe die Ausgabe Wevers, a.a.O., S.83.

¹⁰ Zum Beispiel der Vers 17.

¹¹ Siehe die Ausgabe Wevers, a.a.O., S.91 Haupttext und Anmerkungsapparat.

κ(ύριος)ς ὁ θε(ὸς)ς τὸν Αδ(αμ).¹² Er muß also hier יגַרְשׁ יְהוָה אֱלֹהִים אֲדָם (ה) gelesen haben. Daß Moses Ben Henoch von Kap.2,7 bis Kap.3,24 einen gegenüber dem Textus receptus mit Gottesbezeichnungen erweiterten hebräischen Sondertext vor sich liegen hatte, das darf man aufgrund des ansatzweisen Zeugnis eines Teils der Septuagintaüberlieferung mit Fug und Recht vermuten. Da der größte Teil von Kapitel 2 und das ganze Kapitel 3 einer anderen Quellenschicht als Kapitel 1 zugehören, bildet die gegenläufige Häufigkeit der Gotteserwähnungen in den beiden vom Respondenten genannten Segmenten keine unüberwindliche Schwierigkeit, um die Existenz der von ihm vorausgesetzten hebräischen Textvorlage als gegeben anzunehmen.

Um die Mitte des 10.Jahrhunderts neigte sich die normierende Tätigkeit der Masoreten von Tiberias und im Irak langsam ihrem Ende zu. Doch der von beiden Gelehrtengruppen erstellte Text war damit in der übrigen Judenheit noch längst keine verbindliche Norm. Er mußte sich in der Folgezeit erst mehr oder minder mühsam durchsetzen, sei es in seiner palästinensischen, sei es in seiner babylonischen Spielart. Die seit der Spätantike im westlichen Mittelmeerraum vorhandenen jüdischen Gemeinden verwendeten bis zur allgemeinen Anerkennung der Masora eigene hebräische Bibeltexte, die sicherlich altpalästinensischen Ursprungs waren, die aber keineswegs mit dem späteren masoretischen Texttyp kongruiert haben müssen. Das Zeugnis Moses Ben Henochs spricht für das Vorhandensein solcher hebräischen Diasporabibeltexte, die vom masoretischen Text erheblich abwichen und aufgrund ihrer Herkunft die Vielfalt der palästinensisch-jüdischen Bibeltextüberlieferung aus der Zeit vor dem Mittelalter widerspiegeln.¹³

¹² Siehe die Ausgabe Wevers, a.a.O., S.94f Haupttext und Anmerkungsapparat.

¹³ Die Genesisfragmente aus der Qumrantextüberlieferung liefern kein Belegmaterial für die hier erschlossenen Sachverhalte.

Some Notes on Ears in Luke-Acts, especially in Lk. 4.21

by Karl Friedrich Ulrichs – Siegen

Both in the gospel according to Luke and the Acts of the Apostles some remarkable references about ears¹ can be found. The question, however, arises whether these are idiomatic phrases or theological figures.

Some ear passages in the third gospel are due to the Marcan tradition: The *Weckformel* Lk. 8.8 (as a *Wanderlogion* in 14.35)² is already found in Mk. 4.9. This set phrase is not treated in this essay.

In the story of Jesus' arrest the Marcan *ὠτάριον* (14.47) is changed by Luke to *οὖς* (Lk. 22.50). Not only a rather enigmatic answer to the disciples [Lk. 22,51a,b] but also the healing of the soldier's ear (*ὠτίον*) cut off by one of Jesus' disciples is related (Lk. 22.51c an addition to Mk. 14.47). Jesus seems to be (like) the one who »planted the ear« and who therefore grants human requests (Ps. 94.9a)³ as shown in Jesus' answer to the co-delinquent in Lk. 23.43.

The second passion announcement (cp. Mk. 9.30-32) in Lk. 9.43b-45 is considerably redacted. The Lucan Jesus introduces the actual announcement by the challenge: »Put into your ears these words: ...« (v. 44) – instead of the plain imperative *ἀκούετε*.⁴ The verb *τιθέναι* can also be used with *ἐν τῇ καρδίᾳ* (Lk. 1.66) and *ἐν ταῖς καρδίαις* (Lk. 21.14) in a similar sense. Heart and ear belong together in receiving the divine word as is mentioned in Acts 28.27 quoting Jes. 6.10.

Lk. 12.3b is borrowed from Q (cp. Mt. 10.27): *ὁ πρὸς τὸ οὖς ἐλαλήσατε ἐν τοῖς ταμείοις κηρυχθήσεται ἐπὶ τῶν δωματίων* (italics for Lucan wording). Luke improves the frequently used (semitic) prepositional expression *εἰς τὸ οὖς* in Q (and also in Mt.) with *πρὸς* although he himself leaves this, but with the plural *ὄτα*, in an other

¹ Lk. 1.44; 4.21; 8.8; 9.44; 12.3; 14.35; 22.50; Act. 7.51,57; 11.22; 28.27 (*bis*): *οὖς/ὄτα*; Lk. 22.51 *ὠτίον* (cp. Mt. 26.56; Jn. 18.26); the diminutive term *ὠτάριον* (Mk. 14.47; Jn. 18.10) is lacking in Luke-Acts (also already in the Septuagint).

² Cp. Rev. 2.7,11,17,29; 3.6,13,22 and 13.9.

³ Cp. Ps. 40.7; Prov. 20.12.

⁴ Cp. Ex. 17.14 (*διδόναι εἰς τὰ ὄτα*).

tradition (1.44) and in an own text (9.44; cp. Act. 11.22). And he keeps Q's (also in classical Greek occurring⁵) λαλεῖν altered by Matthew to ἀκούειν (cp. Act. 11.22) and he adds ἐν τοῖς ταμίαις, another antonym to ἐπὶ τῶν δομάτων. It's not about the rather banal fact people hear by means of the ears, but about the disciples' task: to confess privately (12.3) and publicly (12.11,12).

In adopted texts (from Mk. and Q) Luke obviously handles the ear motif deliberately.

The *Antrittspredigt* in Lk. 4.16-30 is one of the most important texts in the gospel. Jesus recites the *haftara* Jes. 61.1,2 adding Jes. 58.6.⁶ Only the initial sentence of his sermon is related (Lk. 4.21): »Today this scripture has been fulfilled in your ears.«⁷ A rather peculiar expression – and somewhat surprising, for the preceding sentence refers to the audience's *eyes* turning to Jesus. What is the meaning of this ear-fulfilment? Does »in your ears« paraphrase an *adverbiale temporis* meaning »now« or »in your presence«?⁸ But then there is a certain redundancy putting »now« and »today«⁹ side by side. – Ulrich Busse suggests that only »die endzeitliche Verwirklichung des Schriftwortes« by Jesus' words is at stake and Jesus' deeds are not.¹⁰ But the latter ones are touched by the *haftara*, and v. 23d proves the deeds of Jesus

⁵ E.g. Euripides, *Orest* 616-617; Sophokles, *Aias* 148-149 in the sense »to whisper (directly) into somebody's ear« (J. HORST, οὖς: ThWNT 5, 1954, 543-557: 544).

⁶ Cp. Act. 13.27: The *haftaroth* read in the synagogue service and Jesus.

⁷ Jesus' words and the fulfilment of scripture are combined also in Lk. 24.44.

⁸ HORST, οὖς 546 n. 31. Joseph A. FITZMYER comments by »as you sit listening« (The Gospel According to Luke [I-IX], *AncBib* 28, Garden City/NY 1981, 534); but why this solemn formulation in Luke instead of a simple *genitivus absolutus* as the Septuagint translates שָׁמַעְתְּ in Gen. 23.10 (see below at n. 16) and as Luke likes to write (W. RADL, *Das Lukas-Evangelium*, EdF 261, Darmstadt 1988, 19)?

⁹ σήμερον is expressive in Luke in conjunction with faith and salvation (2.11; 13.32,33; 19.5,9; 23.43).

¹⁰ U. BUSSE, *Das Nazareth-Manifest Jesu. Eine Einführung in das lukanische Jesusbild nach Lk 4,16-30*, SBS 91, Stuttgart 1978, 37; cp. E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Lukas*, NTD 3, Göttingen 1982, 58 (»daß Menschen das Wort Jesu als Heil erfahren können« [italics Schweizer's]) and W.J. HOUSTON, »Today, in Your Very Hearing«: Some Comments on the Christological Use of the Old Testament: L.D. HURST/N.T. WRIGHT (eds.), *The Glory of Christ in the New Testament. Studies in Christology in Memory of George Bradford Caird*, Oxford 1987, 37-47: 47 (»it was fulfilled as it was read« [performative]).

have already changed into words (ὅσα ἠκούσαμεν γενόμενα).¹¹ – François Bovon characterizes Jesus' Nazareth sermon as the audible fulfilment, Jesus' baptism (Lk. 3.21-22) as the visible fulfilment.¹² But why this partition? – Bart-J. Koet in his thorough essay on the *Antrittspredigt* reduces the ear motif to »a sign of openness to God's Word«. ¹³ But what is the very idea of that? The audience, nevertheless, is found to be not open for the divine word (v. 28-29). – All these scholars understand the phrase »in your ears« as a restriction.¹⁴

In what way is this phrase of any importance? Does it define Jesus (Busse and Bovon) or rather his audience (Koet)?¹⁵ Considering that the wording ἐν τοῖς ὠσίν is a characteristically Lucan Septuagintism – as a literal translation of the Hebrew שְׁמָעוּ¹⁶ – we have a clue to an answer. This syntagm evokes at least three connotations: According to Jdc. 17.2; 2Sam. (Reg.) 18.12; 2Kgs. (4Reg.) 18.26; Iob 33.8; Jer. 26 (33).¹¹, it denotes ear witness(es) or less to the point somebody's presence (1.). Combined with ἀκούειν the phrase ἐν τοῖς ὠσίν sometimes refers to God's laws in Dt. 5.1, his great deeds in Ps. 44 (43).², or to his promises in 2Sam. (2Reg.) 7.22 (cp. 1Chr. 17.20) – both are also treated in the Lucan *Antrittspredigt* (2.). And finally the phrase

¹¹ Note that the Baptist's disciples are called to inform John of what they have seen as well as heard (Lk. 7.22b).

¹² F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas* (Lk 1,1-9,50), EKK 3/1, Zürich and Neukirchen-Vluyn 1989, 213. Cp. M. RESE, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas*, StNT 1, Gütersloh 1969, 147: »Das beschriebene Heil wird im Predigen Jesu offenbar; im Predigen, denn diese Schriftstelle wird ἐν τοῖς ὠσίν ὑμῶν erfüllt, über das Sehen wird ... geschwiegen«.

¹³ B.-J. KOET, »Today this Scripture has been fulfilled in your ears«. Jesus' explanation of Scripture in Luke 4,16-30: *Bijdr.* 47, 1986, 368-394: 380 (reprinted in his *Five Studies on Interpretation of Scripture in Luke-Acts*, SNTA 14, Leuven 1989, 24-55: 38).

¹⁴ Manfred Korn, finally, understands the fulfilment as »an das anredende und treffende Wort gebunden, das durch Jesus ermöglicht wird«; thus the »Historisierung und Verobjektivierung« of the σήμερον is excluded (M. KORN, *Die Geschichte Jesu in veränderter Zeit. Studien zur bleibenden Bedeutung Jesu im lukanischen Doppelwerk*, WUNT 2,51, Tübingen 1993, 79).

¹⁵ Gabriel Kyo-Seon Shin similarly distinguishes two possibilities of understanding: with emphasis either on the »Heilsanbruch« or on »die Betroffenheit und Entscheidung der Menschen« (G. K.-S. SHIN, *Die Ausrufung des endgültigen Jubeljahres durch Jesus in Nazaret. Eine historisch-kritische Studie zu Lk 4,16-30*, EHS.T 378, Bern u.a. 1989, 189).

¹⁶ P. JOÛON, *Notes de Lexicographie Hébraïque: Mélanges de la Faculté orientale* (Université Saint-Joseph Beyrouth) 6, 1913, 160-212: 160-162.

ἐν τοῖς ὧσιν expresses even the revelation – God addressing man directly – as in 1Sam. (Reg.) 3.17 (3.).¹⁷

It's these aspects – and in particular the latter two – Luke wants to be heard: The obvious parallel Lk. 24.44 mentions Jesus' former association with the disciples (ἐτι ὦν σὺν ὑμῖν).¹⁸ Lk. 4.21 (by the phrase ἐν τοῖς ὧσιν ὑμῶν) is pointing also to the audience's presence and association with Jesus (1.). But in addition to that simple fact – that is the gist of the present paper – in the service at the Nazareth synagogue Jesus' contemporaries have heard Jesus' words about his own deeds (2.) quoting scripture and qualifying both as divine (3.). Jesus is indeed the man in whom the Lord's spirit is (v. 18a), and who preaches the gospel to the poor (v. 18c). The Nazarenes thus acknowledge – at first – Jesus' words to be οἱ λόγοι τῆς χάριτος (v. 22a). And also Theophilus as the addressee and first reader of Luke's διήγησις (Lk 1.1,3) and all Christians will in their services in Rome and elsewhere hear ›in their ears‹ Jesus' words and deeds as scripture in which salvation actually will happen.¹⁹ The solemn wording of Lk. 4.21 leads readers to an insight into Jesus' divine dignity.

An instructive example proving the present interpretation of the *Antrittspredigt* is the Council's reaction to Stephen's vision of the open heaven and the Son of Man standing at God's right hand Acts 7.57: The ear witnesses of Stephen's words »stopped their ears« and similar to the Nazarenes who tried to harm Jesus (Lk. 4.28-29), they stoned Stephen (Act. 7.58-59).

¹⁷ Cp. Is. 22.14 (but different in the Septuagint); Ez. 9.1; 40.4. The phrase ἐν τοῖς ὧσιν and the verb ἀναγιγνώσκειν (like Lk. 4.16!); 2Kgs. (4Reg.) 23.2 (cp. 2Chr. 34.30); Neh 13.1; Jer. 36 (43).6b,10,14; Bar 1.3-4 (with εἰς Jer 29 [36].29; 36 [43].6a,15).

¹⁸ SHIN, 70-71.

¹⁹ Similar W. ELTESTER, Israel im lukanischen Werk und die Nazarethperikope: E. GRÄSSER/A. STROBEL/R.C. TANNEHILL (eds.), Jesus in Nazareth, BZBW 40, Berlin 1970, 76-147: 140-141 (with reference to Origen's explanation in his homilies on Luke [32.181-184]); cp. KORN 79-80: »Das ›Heute‹ des Heils in der Synagoge von Nazareth ist im Sinne des Lukas die grundsätzliche Ermöglichung eschatologischer Heilserfüllung in der christlichen Gemeinde.«

NOTES ON ISAIAH 36-37

— Archibald L.H.M. van Wieringen —
 — Katholieke Universiteit Nijmegen —

The narrative chapters 36-39 in the prophetic book Isaiah are composed of a dual story about the siege of Jerusalem by Sennacherib in the days of Hezekiah in 36:1-22 and 37:1-38, both introduced by the opening-signal **וַיְהִי**¹, and two elaborations in 38:1-22 and 39:1-8, both initially marked by respectively the elaboration-signal **בַּיָּמִים הָהֵם** and **בַּעַת הַהוּא**.

Although the Isaiah-exegesis is mainly concentrated on the parallelity between Isaiah and the Books of Kings/Chronicles,² the text itself already raises many questions of concern to the exegete. In this article, I would like, from a text-linguistic point of view (especially text-syntactic and text-semantic), to shed a new light on some of these for Isa 36-37, supported by some text-critical observations.

The first problematic verse is Isa 36:5. The meaning of this verse is far from undisputed. This interpretation-problem is caused by the controversial verbal form **אָמַרְתִּי** (first person), instead of which many exegetes³ like to read **אָמַרְתָּ** (second person).⁴ The question, whose direct speech is introduced by this verbal form, however, has to be discovered from the context. In the speech **אֲדַבְרֶנּוּ שְׂפָתַיִם עִצָּה**

¹ See: W. SCHNEIDER, Und es begab sich ... Anfänge von Erzählungen im Biblischen Hebräisch, *BN* 70 (1993) 62-67-68, 76-78.

² Generally, the tradition of the Book of Kings/Chronicles is considered to be older than the Isaian tradition. On the basis of the Hebrew characteristics of the text in the Book of Isaiah, I however believe it is the other way round.

³ For instance: G. BRUNET, *Essai sur l'Isaïe de l'histoire. Étude de quelques textes notamment dans Isa. VII, VIII & XXII*, Paris 1975; O. KAISER, Die Verkündigung des Propheten Jesaja im Jahre 701, *ZAW* 81 (1969) 308; ID., *Der Prophet Jesaja. Kapitel 13-39* (ATD 18), Göttingen 1973, 293: "sinnlose Lesart"; H. WILDBERGER, *Jesaja. Kapitel 28-39* (BKAT X/3), Neukirchen-Vluyn 1982, 1378. Other exegetes leave undecided who is speaking in verse 5, as M.A. SWEENEY, *Isaiah 1-39* (fotl 16), Grand Rapids — Cambridge 1996, 466.

⁴ Possibly on the basis of a harmonisation with 2 Ki 18:20, Qumran reads the verbal form **אָמַרְתָּ**. The Vulgate, too, seems to read a second person, although the translation of this verse is paraphrasing: *aut quo consilio vel fortitudine rebellare disponis*. The Septuagint contains a paraphrase as well. The translation **אָמַרְתִּי** by the Pešitta can be interpreted both as a second person and as a first person. D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament* (OBO 50/2), Fribourg — Göttingen 1986, 248 is inclined to read a second person as well.

וּגְבוּרָה לְמַלְחָמָה, the nominal phrase דְּבִרְ-שְׁפָתָיִים forms a negative expression⁵, strengthened by the particle אִךְ⁶. This means that, because it is not plausible that Hezekiah repudiates his own attitude, the perspective from which the situation is considered, is located in Assur. The reading of the first person, therefore, is correct.⁷

The meaning of the verb עֲרַב *hitpa'el* in 36:8 (הִתְעַרְבַּה) is controversial.⁸ Usually, *to bet* is translated.⁹ Some dictionaries create the interpretation *to bet* especially for this text.¹⁰ A lot of text-semantic disadvantages, however, adhere to this translation: what is the betting issue and what will the party losing the bet, do in return?¹¹ *In concreto*: does the bet concern the question whether Jerusalem has a cavalry, or is the cavalry the stake of the bet?¹²

Besides this translation *to bet*, the interpretation *to associate oneself with* occurs as well. This meaning is supported by the *versiones*: the Septuagint translates $\mu\epsilon\iota\chi\theta\eta\tau\epsilon\ \tau\omega\varsigma\ \kappa\upsilon\rho\iota\acute{\omega}\varsigma\ \mu\omicron\upsilon$, the Vulgate *et nunc trade te domino meo* and the Pešitta , $\text{ܘܝܬܪܝܢܟܝܡܝܢܝܠܗܘܢܟܝܡܝܢܝܠܗܘܢܝܢܝܠܗܘܢܝܢ}$ ¹³. Because of this interpretation, a coherent text comes into being. Rab Šaqeh comes forward as a negotiator (assisted by a threatening army) and, therefore, should have some freedom to negotiate.¹⁴ This 'exchange' comes up in verse 8. In the narrated situation, Rab Šaqeh's action makes no sense to Hezekiah, if he cannot offer some 'honourable' capitulation to Hezekiah.¹⁵ Rab Šaqeh, therefore, offers a position in the Assyrian army to Hezekiah. Condition, however, is that Hezekiah himself supplies the horsemen. This implies nothing less than inserting his own army into Assur's army. Thus, the dismantlement of Jerusalem would be a fact. Rab Šaqeh urges: being part of an invincible army must be much more attractive and better than

⁵ Confer: Ps 59:13; Prov 14:23.

⁶ Confer: D.J.A. CLINES (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, Vol. 1, Sheffield (1993) 238-239.

⁷ See for this reading also the Targum that renders אִמְרֵי.

⁸ The interpretation of the verb עֲרַב in the Targum (אִתְעַרְבִּי) has the same problems; confer: M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, Philadelphia 1903 (reprint: New York 1985 = 1971) 1110.

⁹ Thus: A. SCHOORS, *Jesaja* (BOT 9), Roermond 1972, 209; KAISER (1973) 293; WILDBERGER (1982) 1378. SWEENEY (1996) 461.466-467 speaks about a 'contest'.

¹⁰ Thus: KB, 732; HAL 3 (1983) 830. A meaning, especially devised for only one text, is suspicious, of course. G. GESENIUS, *Thesaurus philologicus criticus linguae Hebraeae et Chaldaeae Veteris Testamenti*, Lipsiae 2 (1840) 1603, who rightly — see henceforth — translates עֲרַב with "contulit se cum aliquo in societatem", unexpectedly describes Isa 36:8 with "certamen iniiit". Confer also: F. DELITZSCH, *Biblischer Commentar über den Propheten Jesaja* (BC III/1), Leipzig 1879³, 356.

¹¹ See also: W. VON SODEN, *Hebräische Problemwörter*, UF 18 (1986) 341-342.

¹² WILDBERGER (1982) 1401 correctly remarks that, by the way, a cavalry is not a necessary army unit for a besieged city like Jerusalem.

¹³ Confer the expression הַבַּחֲרָה הַגְּדוּלָה הַבְּחָרָה, mentioned by J. PAYNE SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith*, Oxford 1903 (= 1979), 143.

¹⁴ Pace: VON SODEN (1986) 342 who interprets verse 8 as a "höhnisches Angebot".

¹⁵ Pace: KAISER (1973) 309.

being so weak that one will lose to even the smallest servant of Assur's king! Rab Šaqeh has a capitulation-proposal to the people on the wall in the offering as well, namely in 36:16: עֲשׂוּ אֶתִּי בְרִכָּה. In this verse, it is not necessary to translate the word בְרִכָּה with *capitulation*, for the only time in the Hebrew bible.¹⁶ Rab Šaqeh wishes to convince the people, not to deter them. For that purpose, he uses words, which are semantically close to Gen 12:1-3. However, the land which he promises to his audience, seems to be more beautiful than it in fact is (*confer*: Dt 33:28; Jer 5:17; Mi 4:4).

The mention of Tirhaqah in Isa 37:9 raises both historical and *literarkritische* questions. A number of exegetes considers this verse as a gloss or a secondary addition from the 'parallel' story in the Books of Kings.¹⁷ In my view, the verse has a literary function in the story.

Using the ironic expression [מֶלֶךְ אַשּׁוּר] נִעְרִי,¹⁸ Isaiah predicts the deliverance of Jerusalem by the Lord in Isa 37:6-7. This prediction contains three elements: the King of Assur will hear a rumour (וְשָׁמַע שְׂמוּעָה), he will return to his own country (וְיָשָׁב אֶל-אֶרְצוֹ) and he will be killed in his own country (וְהִפְלִיתוּ בְּחַרְבַּי בְּאֶרְצוֹ). The following verse 8 seems to be an implementation of this prophecy with the verbal forms וְיָשָׁב and שָׁמַע. Subject, however, is not the King of Assur, but Rab Šaqeh, who moreover does not return to Mesopotamia, but joins the royal army which, because of the capture of Lachish and the siege of Libnah, has drawn closer to Jerusalem. The actual implementation occurs successively in the verses 9 (וְיָשָׁמַע), 37 (בְּנִיגוּהָ¹⁹) and 38 (וְיָשָׁב וְיָשָׁב בְּחַרְבַּי).

Tirhaqah, therefore, has something to do with the predicted rumour. He pops up in the story quite suddenly and surprisingly and immediately disappears from it. In this way, Tirhaqah answers to that which has to be understood by a rumour. Who counted on Tirhaqah? Assur did not. Nevertheless, it sends a second mission to Jerusalem, but it avoids mentioning Tirhaqah, rating the rumour at its true value. Hezekiah and/or Jerusalem did not count on Tirhaqah. After all Tirhaqah as מֶלֶךְ כּוּשׁ is not simply the fulfilment of Isa 36:6.9, where Rab Šaqeh spoke about מְצַרִּים.

The suffix masculine plural to the word אֶרְצָם in verse 18 is controversial²⁰: what is

¹⁶ Pace: KB, 155; HAL 1 (1967) 154. See for a survey: WILDBERGER (1982) 1382-1383. The *versiones* do not translate *capitulation* either, but maintain the notion *blessing*: the Septuagint translates Εἰ βούλεσθε εὐλογεῖσθαι, the Vulgate *facite mecum benedictionem* and the Pešitta *בבנה גבר כוונתא*.

The Targum, however, translates שלמא.

¹⁷ *Confer*: WILDBERGER (1982) 1376.

¹⁸ Thus already: J.A. ALEXANDER, *Commentary on the Prophecies of Isaiah*, Vol. II, s.l. 1875² (= Grand rapids 1976), 55; DELITZSCH (1879) 360.

¹⁹ This information does not form a tautology with the preceding *wayyiqtol*-form, because it indicates that Assur not only returns, but also does not come again any more.

²⁰ S. TALMON, A Case of Faulty Harmonization, *VT* 5 (1955) 207 explains אֶרְצָם from 2 Ki

the antecedent?

The phrase **אֶת־כָּל־הָאָרְצוֹת** cannot be the antecedent of the suffix to **אֶרְצָם**, because **אֶרֶץ** is a feminine word.²¹ The nearest masculine plural is **מְלָכֵי אַשּׁוּר**.²² The expression **וְאֶת־אֶרְצָם**, therefore, has to be understood as a sarcastic remark about the enemy:²³ the Assyrian kings have placed all countries under a ban including their *own*.²⁴

19:17. WILDBERGER (1982) 1417 considers **וְאֶת־אֶרְצָם** as a gloss.

²¹ Nevertheless, the Vulgate follows this solution with the translation *terras et regiones earum*. The Pešitta reads the words **אֶת־כָּל־הָאָרְצוֹת** into verse 19 so that they become the subject in that verse:

יִבְרַח מִלְּפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ אֶת־כָּל־הָאָרְצוֹת וְאֶת־כָּל־הָאֱמֻלִּים וְאֶת־כָּל־הָאֲרָמִים וְאֶת־כָּל־הָאֲרָמִים וְאֶת־כָּל־הָאֲרָמִים.

²² Thus also the Targum **יְהִי מַדְיִנְתָּא וִית אֲרַעֲהוֹן** and the Septuagint γὰρ ἡρήμωσαν βασιλείς Ἀσσυρίων τὴν οἰκουμένην ὅλην καὶ τὴν χώραν αὐτῶν.

²³ This interpretation is only briefly mentioned by BARTHÉLEMY (1986) 253.

²⁴ I would like to thank Drs. Maurits J. Sinninghe Damsté (Amsterdam) for the correction of the English of this article.

Pflanzennamen als Ortsnamen und ihre Bedeutung für die Rekonstruktion der Vegetation in biblischer Zeit

Wolfgang Zwickel, Mainz

In seiner dünnen, aber überaus materialreichen und für alle Untersuchungen zum Ortsnamensbestand der Bibel unverzichtbaren Arbeit "Die alten Ortsnamen Palästinas"¹ hat W. Borée in § 36b all jene Ortsnamen zusammengestellt, die als Namensbestandteil einen Pflanzennamen enthalten. Nach Pflanzengattungen geordnet handelt es sich um folgende Ortsnamen,² wobei - soweit möglich - eine Identifizierung der Orte mit modernen Ortslagen und eine Angabe der Koordinaten beigegeben ist:

Akazie (אֶשְׁתָּו):

Abel-Schittim, Schittim (Num 25,1; 33,49; Jos 2,1; 3,1; Mi 6,5)

Tell el-Kafrēn (Koord. 210.139)

Bet-Schitta (Ri 7,22)

Šaṭṭa (Koord. 190.217)

Apfelbaum (?; תַּפּוּחַ):

Bet-Tappuach (Jos 15,53)

Taffūh (Koord. 154.105)

¹ W. Borée, Die alten Ortsnamen Palästinas, Leipzig 1930 = Hildesheim 21968 (um Namensregister und Nachträge erweitert).

² Einige Abweichungen in der Wiedergabe der hebräischen Wörter wurden ohne besonderen Vermerk entsprechend der Erkenntnisse der modernen Lexikographie übernommen. Textkritisch problematische Ortsnamen sowie Ortsnamen, deren Verbindung mit einem Pflanzennamen von der gegenwärtigen Forschung nicht mehr akzeptiert wird, werden nicht aufgeführt.

En-Tappuach (Jos 17,7)

Yāsūf (Koord. 172.168)

Tappuach I (Jos 15,34)

in der nördlichen Schefela gelegen

Tappuach II Jos 12,17; 16,8; 17,8; 1 Makk 9,50)

Tell Šēḥ Abū Zarad (Koord. 172.167)

Baka-Sträucher (בכא; botanische Bestimmung unsicher)

Bakatal (Ps 84,7)

Lokalisierung unsicher

Brombeere (סנה)

Senne (1 Sam 14,4)

im *Wādī eṣ-Šuwēnit* (Koord. 175.141)

Dattelpalme (תמר)

Palmenstadt (Dtn 34,3; Ri 1,16; 3,13; 2 Chr 28,15)

Tell es-Sulṭān (Koord. 192.142)

Dornengestrüpp, Stechdorn (שמיר, צן, אטר)

Goren-Atad (Gen 50,10f.)

im südlichen Ostjordanland gelegen

Schamir I (Jos 15,48)

im südlichen Gebiet Judas gelegen

Schamir II (Ri 10,1f.)

auf dem Gebirge Efraim gelegen

Zin (Nu 13,21; 20,1; 27,14; 33,36; 34,3f.; Dtn 32,51; Jos 15,1.3)

auf der Sinaihalbinsel gelegen

Eiche, Terebinthe bzw. allg. großer Baum (אֵיל oder אֵלֶה II)

Elat bzw. Elot (Dtn 2,8; 1 Kön 9,26; 2 Kön 14,22; 16,6; 2 Chr 8,17; 26,2)³

Tell el-Ḥulēfi (Koord. 147.884)

Terebinthental (1 Sam 17,2.19; 21,10)

Wādī es-Sanṭ (Koord. 120.138-150.123)

³ Die Ableitung von אֵיל I »Widder« ist allerdings auch möglich.

Granatapfel (רמון)

En Rimmon (Jos 19,7; 15,32; Sach 14,10; Neh 11,29; 1 Chr 4,32)

Tell el-Huwēlife (Koord. 137.087)

Rimmon in Benjamin (Ri 20,45.47; 21,13)

Rammūn (Koord. 178.148)

Gat-Rimmon (Jos 19,45; 21,24f.; 1 Chr 6,54)

Tell el-Ġerīše (Koord. 132.166)

Rimmon in Sebulon (Jos 19,13; 21,35; 1 Chr 6,62)

Hirbet er-Rūma bei *Rummāne* (Koord. 177.243)

Rimmon-Perez (Num 33,19f.)

auf der Sinaihalbinsel gelegen?

Mandelbaum (לוז)

Lus (Gen 28,19; 35,6; 48,3; Jos 16,2; 18,13; Ri 1,23.26)

Bēlīn (Koord. 172.148)

Pistazie (בטנה)

Betonim (Jos 13,26)

Hirbet Baṭne (Koord. 216.156)

Rohr, Schilfrohr (סוף, קנה)

Kana I in Ascher (Jos 19,28)

Qānā (Koord. 178.290)

Kana II in Galiläa (Joh 2,1.11; 4,46; 21,2)

Hirbet Qāna (Koord. 178.247)

Kana III (Tal, Jos 16,8; 17,9)

Wādī Qāna (Koord. 174.172-139.170)

Suf (Dtn 1,1)

im Jordantal gelegen

Wacholder (ערער)

Aroer I (Num 32,34; Dtn 2,36; 3,12; 4,48; Jos 12,2; 13,9.16; Ri 11,26; 2 Sam 24,5; 2 Kön 10,33; Jer 48,19; 1 Chr 5,8)

Hirbet ‘Arā‘ir (Koord. 228.097)

Aroer II (Jos 13,25; Ri 11,33)

Hirbet Udēnā (Koord. 233.152)

Aroer III (Jos 15,22; 1 Sam 30,28)

Hirbet 'Ar'ara (Koord. 148.062)

Wald (יער)

Gebirge Jearim (Jos 15,10)

Gebiet westlich von Kirjat Jearim

Kirjat Jearim (Jos 9,17; 15,9.60; 18,14f.28; Ri 18,12; 1 Sam 6,21; 7,1f.; 1 Chr 2,50.52f.; 13,5; 2 Chr 1,4; Esr 2,25; Neh 7,29; Jer 26,20)

Dēr el-Azhar (Koord. 159.135)

Wein (אשכול »Weintraube«, ענב »Weintraube«, שרק »Traube«)

Anab (Jos 11,21; 15,50)

Hirbet 'Unnāb es-Şegīre (Koord. 145.091)

Eschkol (Num 13,2f.; 32,9; Dtn 1,24)

bei Hebron (Koord. 160.103) gelegen

Masreqa (Gen 36,36; 1 Chr 1,47)

im nördlichen Gebiet Edoms gelegen

Sorektal (Ri 16,4)

Tal zwischen Jerusalem (Koord. 172.131) und Bet

Schemesch (Koord. 147.128)

Da man davon ausgehen kann, daß ein Pflanzename in einem Ortsnamen einen typischen Bewuchs in der Umgebung widerspiegelt, ergeben diese Angaben einen Anhaltspunkt über den charakteristischen Pflanzenbewuchs einer Region in biblischer Zeit. Die Ortsnamen bieten somit eine gute Möglichkeit, die Verbreitung von Pflanzen in biblischer Zeit zumindest teilweise zu erheben, zumal sich diese im Verlauf der letzten 2000-3000 Jahre durch menschlichen Eingriff oft erheblich geändert hat.

Schilfrohr, wovon besonders die Art *Phragmites australis* Trin. in Palästina beheimatet ist, benötigt zum Wachstum seichte Seen und träge fließende Gewässer (vgl. 1 Kön 14,15). Die westlichen Abhänge Obergaliläas, wo das ascheritische Kana lag, scheinen

demnach im Altertum stärker bewässert gewesen zu sein als heute. Das Tal von Bet Netofa/*Sahl Battōf*, an dessen nördlichen Rand das neutestamentliche Kana liegt, ist ohne natürlichen Abfluß und verwandelt sich in regenreichen Wintern in einen großen See. Die Bewohner des etwas oberhalb und damit geschützt gelegenen Kana könnten sich auf den Handel mit Rohr spezialisiert und daher diesen Ortsnamen gewählt haben. Die Küstenregion nördlich von Tel Aviv, in die auch das Tal Kana mündet, war im Altertum stark versumpft und damit ein idealer Standort für Schilfrohr. Einige Schilffarten vertragen salzige Böden und sind z.B. heute im Bereich von *‘Ain Fešha* am Toten Meer belegt. Die Ortschaft Suf, deren genaue Lage bislang nicht bestimmt werden kann, könnte demnach irgendwo im Randbereich des Toten Meeres gesucht werden.

Die **Brombeere** ist noch heute im mittleren und nördlichen Teil Palästinas vornehmlich an Flußläufen anzutreffen; die Benennung einer Felszacke nach dieser Pflanzenart in einem Wadi kann daher nicht verwundern.

Dorngestrüpp unterschiedlichster Art ist heute, wohl ebenso wie im Altertum, im ganzen Land verbreitet.

Von den diversen **Akazienarten** liefert nur *Acacia raddiana* Savi ein brauchbares Bauholz. Heute ist diese Art nur noch im Arabatal und in Teilen der Sinaihalbinsel belegt. In biblischen Zeiten muß es ausweislich der Ortsnamen aber auch Bestände im Jordangraben gegeben haben.

Der phönizische **Wacholder** (*juniperus phoenicia* L.) ist heute noch in den Bergen der nördlichen Sinaihalbinsel und im südlichen Ostjordanland anzutreffen. Auch hier scheint sich in biblischen Zeiten das Verbreitungsgebiet weiter nach Norden erstreckt zu haben; offenbar wuchs er auch im mittleren Ostjordanland und im südlichen Negev. Daß der Wacholder den Menschen zur Zeit des

Alten Testaments durchaus vertraut war, belegt das Vergleichswort in Jer 17,6.

Die Verbreitung von (z.T. einzeln freistehenden) *Eichen* und *Terebinthen* im ganzen Land ist durch biblische Texte hinlänglich belegt (vgl. z.B. Gen 35,4.8; Jos 24,26; Hos 4,13).

Daß das Gebiet des mittleren Palästina zur Spätbronzezeit mit reichlich *Wald*bewuchs versehen war, geht schon aus Jos 17,18 hervor. Das südliche Juda dürfte dagegen nicht bewaldet gewesen sein. Der Ortsname Horescha (1 Sam 23,15f.18f.), der im südlichen Juda in der Nähe von *Tell Zif* (Koord. 162.098) gesucht werden muß, ist wohl kaum von חֶרְשׁ I »Waldgebiet« (nur Jes 17,9 (?); Ez 31,3; 2 Chr 27,4) abzuleiten, da die Umgebung des Ortes ausdrücklich als Steppe oder Wüste charakterisiert wird (V. 15).

Im gesamten Kulturland verbreitet war der *Granatapfel*, wie die geographisch weitgestreuten Belege für Ortsnamen mit dem Namensbestandteil *rimmōn* eindrücklich belegen.

Bemerkenswert ist, daß biblische Ortsnamen, die mit dem *Wein*-anbau in Verbindung stehen, nur für Juda (und Edom) belegt sind, obwohl in ganz Palästina der Weinanbau verbreitet war. Das Sorektal und die benachbarten Abhänge sowie das südliche Juda dürften erst im späten 8. Jh. v.Chr. stärker für den Weinanbau genützt worden sein. Dies belegen z.B. die archäologischen Untersuchungen der Terrassierungen im westlichen Bereich der Abhänge des jüdischen Berglandes. Außerbiblisch sind für das Gebiet des Nordreichs die (möglichen) Ortsnamen כרם החל und כרם יהועלי in den Samaria-Ostraka⁴ belegt.

⁴ Vgl. J. Renz/W. Röllig, Handbuch der althebräischen Epigraphik. Band 1. Die althebräischen Inschriften. Teil 1: Text und Kommentar (Darmstadt 1995), 88.

Die Identifizierung von תפוח mit dem *Apfelbaum* ist noch immer umstritten.⁵ Statt des Apfelbaums wurde vor allem eine Gleichsetzung mit dem Aprikosenbaum erwogen. Die entsprechenden Ortsnamen belegen eine Verbreitung des Baumes im südlichen und mittleren Palästina.

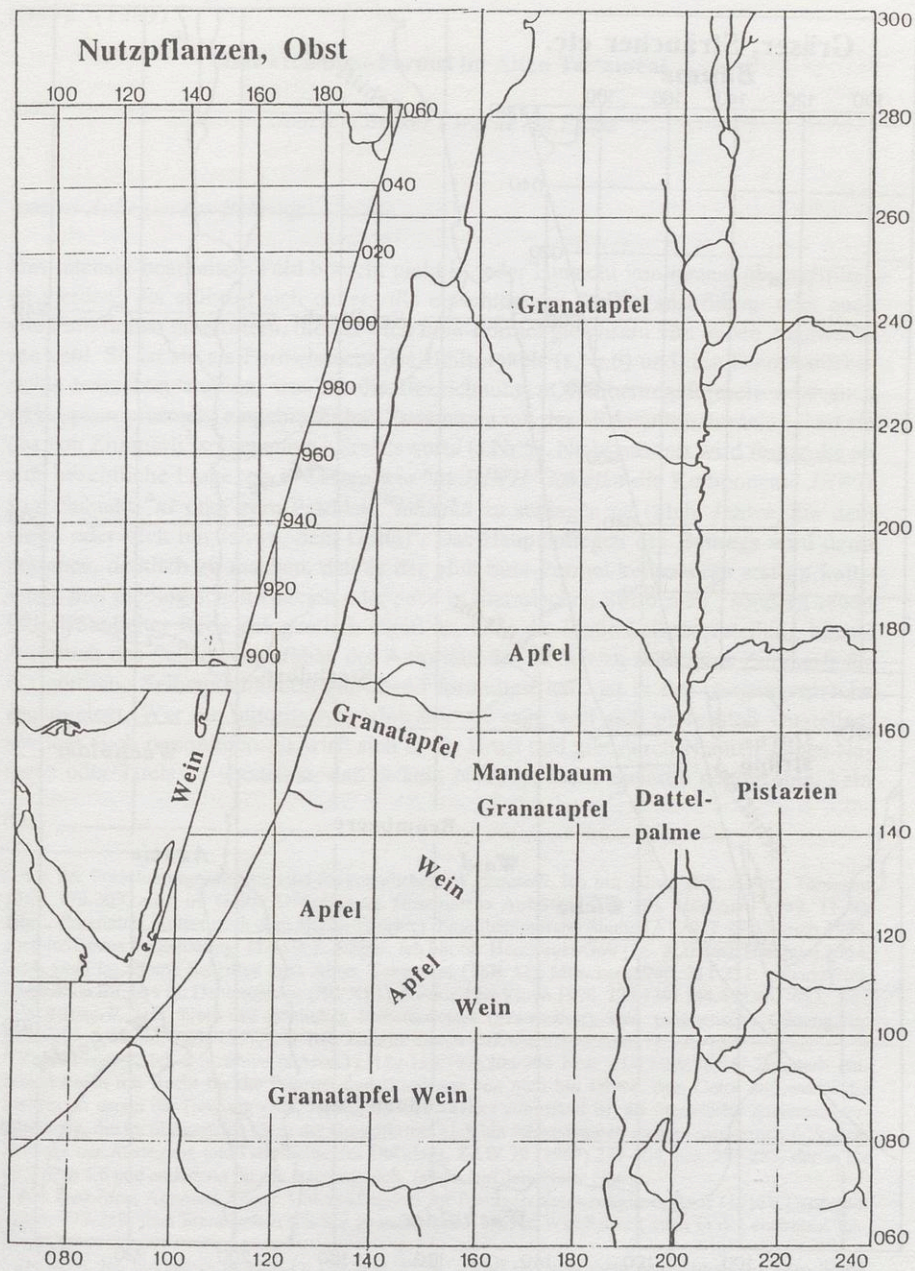
Eine relativ geringe wirtschaftliche Bedeutung scheint, wie die wenigen diesbezüglichen archäologischen Belege⁶ zeigen, der *Mandelbaum* gehabt zu haben. Daher dürften einige Pflanzungen dieser Art schon genügt haben, um einem Ort seinen charakteristischen Namen zu geben.

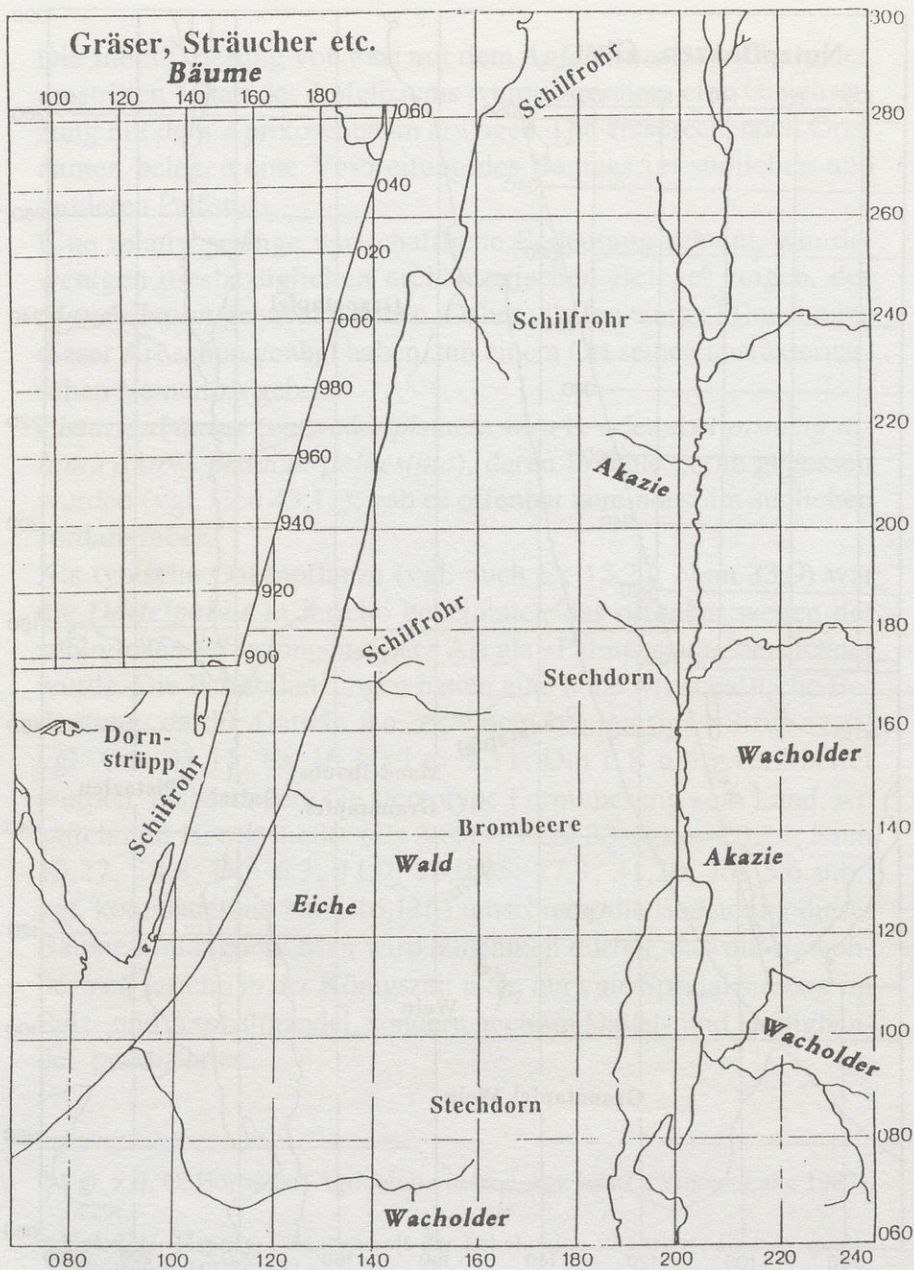
Pistazienbäume (entweder *pistacia vera* L. oder aber *pistacia atlantica* bzw. *pistacia palaestina*), deren Früchte gerne gegessen wurden (vgl. Gen 43,11), gab es offenbar zumindest im südlichen Jordangraben.

Als typische Oasenpflanze (vgl. auch Ex 15,27; Num 33,9) war die *Dattelpalme* in Jericho beheimatet, das offenbar wegen der zahlreichen Pflanzungen dieser Art als »Palmenstadt« bezeichnet wurde. Die Palmpflanzungen hatten eine hohe wirtschaftliche Bedeutung, da die Datteln u.a. zu einem honigartigen Sirup (דבש; vgl. Gen 43,11; Ex 16,31; Lev 2,11; Dtn 6,8 u.ö.) verarbeitet wurden. Insbesondere die stereotype Formulierung »ein Land, wo Milch und Honig fließt« (Ex 3,8.17; 13,5; 33,3; Lev 20,24; Num 13,27; 14,8; Dtn 6,3; 11,9; 26,9.15; 27,3; 31,20; Jos 5,6 u.ö.; vgl. kontrastierend Num 16,13f.) umschreibt die Bedeutung dieser Bäume hinlänglich. Man wird annehmen dürfen, daß die Bewohner von Jericho in der Königszeit nicht nur eine Spezialisierung im Salz- und Asphalthandel, sondern auch im Dattel- und Honighandel praktizierten.

⁵ Vgl. z.B. O. Borowski, *Agriculture in Iron Age Israel* (Winona Lake 1987), 129f.

⁶ Vgl. F.N. Hepper, *Pflanzenwelt der Bibel. Eine illustrierte Enzyklopädie* (Stuttgart 1992), 121.





Zur »Ich bin«-Formel im Alten Testament

Joachim Becker - Werne a.d.Lippe

1. Das Anliegen des Beitrags

Das intensiv bearbeitete Feld braucht nicht in jeder Hinsicht von neuem abgeschritten zu werden¹. Es erübrigt sich daher, alle einschlägigen Stellen anzuführen oder auch alle Funktionen zu erörtern, die der »Ich bin«-Formel gleichsam von außen zugewachsen sind. So ist sie als Formelement des Heilsorakels (s.Nr.6) und des Theophanieberichts betrachtet worden, was ihr die Bezeichnung »Offenbarungsformel« oder auch »Theophanieformel« eingebracht hat. Zusammen mit der »Erkenntnisformel« bildet sie das von Zimmerli² so genannte »Erweiswort« (s.Nr.5). Nicht erörtert wird ferner die an sich beachtliche Frage, ob in Sätzen wie ^anī JHWH ^wlōhæjkā die Komponente JHWH zum Subjekt ^anī oder zum Prädikat ^wlōhæjkā zu schlagen ist (»Ich, Jahwe, bin dein Gott« oder »Ich bin Jahwe, dein Gott«)³. Das Hauptanliegen des Beitrags wird darin bestehen, deutlich zu machen, daß es der »Ich bin«-Formel keineswegs erst im kultischen und theologischen Bereich oder auch in literarischen Stilformen⁴, sondern schon in gewöhnlicher Rede gelegentlich eigen ist, über die bloße Selbstvorstellung hinaus Ausdruck des Selbstwertgefühls, der Autorität, der Hoheit zu sein. Was Zimmerli für die göttliche Selbstprädikation zutreffend formuliert hat⁵, ist in der Umgangssprache grundgelegt. Wer ein autoritatives »Ich bin ...« sagt, will sich nicht bloß vorstellen, sondern auch imponieren. Er wirft sich in die Brust und gibt durch Nennen seines Namens oder Titels zu verstehen, daß er kein Nobody, keine quantité négligeable, kein

¹ Aus der Forschungsgeschichte sind hervorzuheben: W.Zimmerli, Ich bin Jahwe (FS. A.Alt), Tübingen 1953, 179-209, auch in: Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze (ThB 19), München ²1969, 11-40; Ders., Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel. Eine theologische Studie (ATANT 27), Zürich 1954, auch in: Gottes Offenbarung, 41-119; K.Elliger, Ich bin der Herr - euer Gott (FS. K.Heim), Hamburg 1954, 9-34, auch in: Kleine Schriften zum Alten Testament (ThB 32), München 1966, 211-231; erneute Stellungnahme Elligers in: Deuterocesaja (BK XI,1), Neukirchen-Vluyn 1978, 124.139f.144.458.461-463.

² W.Zimmerli, Das Wort des göttlichen Selbsterweises (Erweiswort), eine prophetische Gattung, in: Mélanges A.Robert, Paris 1957, 154-164, auch in: Gottes Offenbarung (s.Anm.1), 120-132.

³ Vgl. Zimmerli, Ich bin Jahwe (s.Anm.1), 179-185.197f.204-206 bzw. 11-17.29f.36-38. Zimmerli entscheidet sich mit Recht für die Priorität und Dominanz von »Ich bin Jahwe, dein Gott« und wertet die Stellen, an denen die Deutung »Ich, Jahwe, bin dein Gott« zutreffend ist, als literarische Zersetzungerscheinung, die im übrigen den Geist der Grundformel »Ich bin Jahwe« atmet. Anders namentlich A.Jepsen, Beiträge zur Auslegung und Geschichte des Dekalogs, ZAW 79 (1967) 277-304, bes. 285-287, der in Ex 20,2/Dtn 5,6 und anderswo für die Deutung »Ich, Jahwe, bin dein Gott« eintritt.

⁴ Was E.Norden, Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede (1913), Darmstadt ⁴1956, 177-239, dem literarischen Ich-Stil zuweist, findet sich in Wirklichkeit auch in der einfachen Ich-Form.

⁵ Zimmerli, Ich bin Jahwe (s.Anm.1), 199 bzw. 31: » ... (daß sie) weit mehr ist als bloße einleitende, die Unbekanntheit des Redepartners durch namentliche Vorstellung beseitigende ... Selbstvorstellung. Sie ist ... eine mit letztem Gewicht beladene, im Grunde ganz in sich selbst erfüllte Aussage.«

Leichtgewicht ist, dem der *kābōd*, die »Schwere«, die *gravitas* abgeht. Der andere soll wissen, »wen er vor sich hat«.

Obwohl man Terminologien nicht überbewerten sollte, können sie doch Mißverständnisse hervorrufen. So wird die »Ich bin«-Formel als Ausdruck des Selbstwertgefühls zwar mit Recht »Hoheitsformel« genannt, doch besteht die Gefahr, daß dabei ausschließlich an Selbstprädikation der Gottheit gedacht ist. Da jede kultische, theologische oder literarische Weise göttlichen Redens auf normalen Sprachgebrauch zurückgreift, ist es vorzuziehen, von Autoritätsformel oder auch Imponierformel zu sprechen⁶. Keine Bezeichnung wird den Sachverhalt allerdings adäquat erfassen können, da das autoritative Aufgeladen-Sein der »Ich bin«-Formel verschiedene Grade und Nuancen zuläßt.

Es sei noch darauf aufmerksam gemacht, daß es durchaus Analogien in der 2. und 3. Person gibt, die unter anderem in der Formensprache des Hymnus vorkommen. Man vergleiche dazu das der Formel *ʾnī hū* korrespondierende *ʾattāh hū* in Ps 102,28 (s.unten Nr.8). Auch das Negativ zum autoritativen »Ich bin ...«, das »Wer bin ich, daß ich ...?« lautet (s.Nr.4), tritt mühelos in der 2. und 3.Person auf. Neben der »Ich bin«-Formel gibt es mancherlei sonstige Möglichkeiten, auf Autorität hinzuweisen. Verwandt ist die Wendung *ʾnī JHWH dibbartī*⁷. Die an sich neutrale Botenformel kann zu einer ruhmrednerischen Ankündigungsformel aufgeladen werden⁸. Erwähnt seien noch Ausdrucksweisen wie »Wer ist wie ...?«⁹ und »Wer hat dies vollbracht?«¹⁰. Immer findet man den Rückgriff auf normalen Sprachgebrauch bestätigt.

2. Die »Ich bin«-Formel als bloße Selbstvorstellung

Die »Ich bin«-Formel ist in der Sprache zunächst eine Selbstvorstellungsformel und bleibt es im Grunde auch dann, wenn sie sich zur Autoritätsformel steigert. Da wir den Unterschied zwischen bloßer Selbstvorstellung und Autoritätsaussage für wesentlich halten, ist es von Nutzen, die »Ich bin«-Formel als bloße Selbstvorstellung zu belegen. Sie gibt lediglich Antwort auf die - wenigstens mögliche - Frage »Wer bist du?« im Sinne einer schlichten Erkundigung nach der Identität. Man vergleiche Gen 27,19 (*ʾānōkī ʿēsāw b^ekōr^ekā*), 27,32 (*ʾnī bin^ekā b^ekōr^ekā ʿēsāw*)¹¹, 2 Sam 1,8 (*ʾmālēqī ʾānōkī*)¹², Rut 3,9 (*ʾānōkī rūt ʾmātēkā*)¹³. In 2 Kön 10,13 stehen Frage und Antwort im

⁶ Vgl. bereits J.Becker, Gottesfurcht im Alten Testament, Rom 1965, Exkurs: Die Formel *ʾal-tirā*, 50-55, bes. Anm.237.

⁷ Vgl. Zimmerli, Ich bin Jahwe (s.o.Anm.1), 185 bzw. 17.

⁸ Vgl. etwa 2 Kön 18,19//Jes 36,4//2 Chr 32,10; 2 Kön 18,29,31//Jes 36,14,16; 2 Chr 36,23//Esra 1,2; Jdt 2,5.

⁹ Vgl. etwa Ex 15,11; Ps 89,7,9; 113,5.

¹⁰ Vgl. etwa Jes 40,12; 41,2,4; 44,7; 45,21.

¹¹ Der Gebrauch von *ʾnī* gegenüber *ʾānōkī* in Gen 27,19 wird rhythmisch bedingt sein. Die Langform kommt seltener vor und tritt in der späten Sprache vollends zurück.

¹² Die invertierte Wortstellung ist hier und anderswo für unsere Fragestellung nicht weiter von Bedeutung. Vgl. unten Nr.7.

¹³ Zu Rut 3,16 weiter unten.

Plural. Selbstvorstellung ohne vorausgehende Frage ist in Gen 24,34 (*ʿabæd ʾabrāhām ʾānōkī*) und 45,3 (*ʿnī jōsēf*) gegeben.

Während der »Ich bin«-Formel, sofern sie bloße Selbstvorstellung beinhaltet, gewöhnlich die Frage »Wer bist du?« vorausgeht, ist das bei »Ich bin ...« als Autoritätsformel offenbar nicht der Fall. Der Autoritätsträger verbittet sich eine solche Frage. Rein sprachlich wäre sie im Hebräischen möglich, wenn »Wer bist du?« die Bedeutung »In welcher Verfassung, in welcher Situation bist du?« annimmt. Ein Beleg dafür dürfte Rut 3,16 sein, wo Noomi an Rut die Frage richtet: *mī ʾatī^e bittī*. Die normale Bedeutung »Wer bist du, meine Tochter?« ist hier unwahrscheinlich; der Sinn ist vielmehr »Was hast du erreicht?«¹⁴ Es leuchtet ein, daß von der sprachlichen Möglichkeit einer solchen *mī*-Frage gegenüber Autoritätsträgern kein Gebrauch gemacht wird.

Es steht nichts im Wege, daß die »Ich bin«-Formel auch im Munde der Gottheit gelegentlich als bloße Selbstvorstellung fungiert und dann passend »Offenbarungsformel« genannt werden kann¹⁵. Naturgemäß wird jedoch eine Selbstprädikation der Gottheit zu einer Autoritätsaussage hin tendieren. Eine eventuell auf die »Ich bin«-Formel folgende huldvolle Botschaft entscheidet nicht über den Gehalt der Formel.

Von einigem Interesse ist noch die Feststellung, daß die mit der Selbstvorstellungsformel zu beantwortende Frage »Wer bist du?« nicht selten ersetzt wird durch eine Frage nach Herkunft und Zugehörigkeit, wie es auch hierzulande in altväterlichen Verhältnissen gebräuchlich ist. Es geht eben nicht um die Person als solche, und ein Urteil über deren Wert tritt denn auch in einer eventuellen »Ich bin«-Antwort¹⁶ nicht hervor. Einschlägige Stellen sind: Gen 24,23.47 (»Wessen Tochter bist du?«), 1 Sam 17,55f (»Wessen Sohn ist doch der Knabe/der junge Mann?«)¹⁷, 17,58 (»Wessen Sohn bist du, Knabe?«), 30,13 (»Zu wem gehörst du, und woher bist du?«) und Rut 2,5 (»Zu wem gehört dieses Mädchen?«). Man vergleiche noch Jos 5,13; 9,8; Jon 1,8f; Tob 5,11-14 und Jdt 10,12. Die direkte Frage nach dem Namen kommt bezeichnenderweise nicht oft vor (Gen 32,38; Tob 5,12); der Autoritätsbewußte weist sie zurück (Gen 32,30; Ex 3,13f Ri 13,17).

3. Die »Ich bin«-Formel als Autoritäts- und Imponierformel

Im gewöhnlichen Sprachgebrauch läßt sich die Autoritätsaussage längst nicht so gut belegen wie die bloße Selbstvorstellung. So entsteht der Eindruck, daß sie in der religiösen Sprache oder doch jedenfalls als gehobene literarische Stilform entstanden ist. Dagegen ist zu bedenken, daß ein Übergewicht der autoritativen Selbstprädikation im Munde Gottes naturgemäß zu erwarten ist, und daß bestimmte biblische Autoren, na-

¹⁴ Vgl. die Vg mit »Quid egisti, filia?« (= »Was hast du erreicht, Tochter?«). Richtig auch die Einheitsübersetzung: »Wie steht es, meine Tochter?«.

¹⁵ In Betracht kämen z.B. Gen 15,7; 17,1; 26,24; 28,13; 31,13; 35,11(?); 46,3; Ex 3,6(?); 6,2.6 (vgl. jedoch 6,7).

¹⁶ Vgl. Gen 24,24; Jos 5,14; Tob 5,13.

¹⁷ In 1 Sam 17,55f ist *zæh* nicht Demonstrativpronomen, sondern Verstärkungspartikel. Vgl. auch Anm.44.

mentlich in Lev 17-26, in Jes 40-49 sowie im Ezechielbuch, für die Erfüllung dieser Erwartung gesorgt haben.

Immerhin kennt das Alte Testament Beispiele für den Gebrauch der Autoritätsformel im menschlichen Bereich. In Gen 41,44 schickt der Pharao der Erklärung, mit der er Josef bevollmächtigt, ein ^anī parōh voraus. Die fast übliche Interpretation (»Ich bin und bleibe zwar Pharao, doch erhältst du Vollmacht«) befriedigt nicht. In Wirklichkeit ist ^anī parōh eine typische Autoritätsformel und dem im Heiligkeitsgesetz so häufig vorkommenden ^anī JHWH an die Seite zu stellen, das unverkennbar autoritativ ist¹⁸. Ein deutliches Beispiel findet sich in 1 Kön 19,2 (LXX). Mit den Worten »Bist du Elija, so bin ich Isebel«¹⁹ hält die Königin dem Propheten das Gewicht ihrer Person entgegen, als habe jener sie mit einem »Ich bin Elija« herausgefordert. In Jes 47,8.10 gebraucht die Herrin Babel die der »Ich bin«-Formel verwandte Wendung ^anī w^eafsi ʾōd »ich und sonst niemand«; dieselbe Redensart findet sich in Zef 2,15 im Munde der Stadt Ninive. Ein autoritatives »Ich« ist aus 2 Sam 13,28 herauszuhören. Abschalom bedeutet seinen Leuten, ohne Furcht (*al-tīrāʾū*) Amnon zu töten, da ja er, Abschalom, es befiehlt (*h^alō^r kī ʾānōkī šiwwīti*).

Was die Zeugnisse aus der Umwelt Israels betrifft, so sind die »Ich bin«-Aussagen der Götter am ausgiebigsten beachtet worden²⁰. Man kann ihnen auch Aussagen himmlischer Wesen zuordnen²¹. Wichtiger sind uns die »Ich bin«-Aussagen auf menschlicher Ebene, naturgemäß wieder im Mund von Herrschern; sie sind fast ausnahmslos als Autoritätsformeln zu betrachten²². Die »Ich bin«-Formel ist insbesondere ein Stilelement der kanaanäischen und aramäischen Gedächtnisinschriften²³.

Besonders erwähnt zu werden verdient eine berühmte Stelle aus der Lehre des Merikare, in der sich der Pharao auf seine Machtposition gegenüber feindlichen »Asiaten«

¹⁸ C.Westermann, Genesis (BK I,3), Neukirchen-Vluyn 1982, z.St., hat ^anī parōh mit ^anī JHWH verglichen und als Hoheitsaussage gewertet. - Zu dem Versuch von D.Michel, Nur ich bin Jahwe. Erwägungen zur sogenannten Selbstvorstellungsformel, ThViat 11 (1973) 145-156, jetzt in: Studien zur Überlieferungsgeschichte alttestamentlicher Texte (ThB 93), Gütersloh 1997, 1-12, ein nachdrückliches »Ich allein bin Pharao« ausgedrückt zu finden, vgl. unten Nr.7.

¹⁹ Die Vorlage wird gelautet haben: *ʾim ʾattāh ʾelijāhā wa^anī ʾizēbēl*.

²⁰ Hinweise bei Zimmerli, Ich bin Jahwe (s.Anm.1), 197 bzw. 29, Anm.35; H.-J.Fabry/H.Ringgren, Art. *hāʾ* in ThWAT II, 363-375, bes.369f; ferner in: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, hrsg. von O.Kaiser, Gütersloh 1981-1997, Bd.II, bes. 56-59.86f.759-764. Die Zeugnisse sind so verbreitet, daß die von H.-M.Dion, Le genre littéraire de l'«hymne à soi-même» et quelques passages de Deutéro-Isaïe, RB 74 (1967) 215-234, vorgeschlagenen Abhängigkeitsverhältnisse nicht überzeugen.

²¹ Vgl. Lk 1,19 (»Ich bin Gabriel ...«). Beispiele aus der apokryphen Literatur u.a. bei H.Zimmermann, Das absolute *Egō eimi* als die neutestamentliche Offenbarungsformel, BZ NF 4 (1960) 54-59.266-276, bes.267.

²² Vgl. etwa: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (s.Anm.20), Bd.I, 40.75-77 (»Ich, Hammurapi ... ich, der König«), 559f (»Ich bin der König ... der gute Gott«), Bd.II, 480 (»Ich bin Adad-guppi«) (die Mutter Nabonids), 494 (»Ich bin Nabonid, der große König«), 674f (Selbstlob des Schulgi); ANET, 316 (»Ich bin Xerxes ...«), 317 (»Ich bin Antiochus ...«). In Gebeten der Könige fehlt der autoritative Ton; vgl. Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Bd.II, 775 (»Ich bin Assurbanipal ... Schamaschschumukin«), ThWAT II, 369f (unter 2e) und 371 (unter 3e).

²³ Vgl. ThWAT II, 371 (unter 4), ferner: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (s.Anm.20), Bd.I, 626 (»Ich bin Zakkur«), 631f (»Ich bin Barrakib«), 638f (»Ich bin Kilamuwa«), 641 (»Ich bin Azitawadda«), 646 (»Ich bin Mescha«); als Weiheinschrift Bd.II, 587 (»Ich bin Jehawmilk, der König von Byblos«).

beruft. Er schickt den Satz voraus: »So wahr ich lebe, ich bin, indem ich bin.« Man hat ihn als Pathosformel bezeichnet²⁴. S.Herrmann umschreibt ihn folgendermaßen: »Ich bin, indem ich der unwiderruflich Existierende bin«²⁵. A.Alt, der ihn zu Ex 3,14 (*ʾehjāh* ^a*šer* *ʾehjāh*) in Beziehung bringt, spricht von einem »Ausdruckstypus für ein hoch gesteigertes, des eigenen Wesens und der eigenen Kraft sicheres Selbstbewußtsein des jeweils Sprechenden.«²⁶

4. Das Negativ zur Autoritäts- und Imponierformel

Eine bisher nicht beachtete Bestätigung dessen, daß die Autoritätsformel aus dem gewöhnlichen Sprachgebrauch stammt, ist die Redeweise des Nobody, der sich seiner Bedeutungslosigkeit bewußt ist oder vorgibt, es zu sein. Seine Rede würde in der Aussageform lauten: »Ich bin (doch) niemand.«²⁷ Sie kleidet sich jedoch durchweg in die Frageform: »Wer bin ich, daß ich ...?«. Sie kann - wie grundsätzlich auch die »Ich bin«-Formel - in die 2. und 3. Person hinüberwechseln: »Wer bist du, daß du ...?« bzw. »Wer ist (denn) N.N.?«. Diese Bescheidenheitsformeln sind zwischenmenschlich gut zu belegen, während die Autoritätsformel fast ein Reservat für Könige und Götter, auch für den Gott Israels, geworden ist. In unserer Sprache dürften die Bescheidenheitsformeln ein idiomatischer Biblizismus sein. Stellen mit »Wer bin ich, daß ich ...?« sind Ex 3,11; 1 Sam 18,18; 2 Sam 7,18//1 Chr 17,16; 1 Kön 8,13²⁸; 1 Chr 29,14; 2 Chr 2,5b; Jdt 12,14. In der 2. und 3. Person beinhaltet die Formel einen Vorwurf oder Verachtung. So in Ri 9,28.38; 1 Sam 10,12(?); 17,26; 25,10; 26,14²⁹; Jes 51,12; Jdt 6,2; 8,12; Röm 9,19; 1 Kor 3,5; Jak 4,12³⁰. Eigene Erwähnung verdienen noch Ex 5,2a und Spr 30,9. Hier versteigt man sich tatsächlich zu der Rede »Wer ist (denn) Jahwe?« und spricht dem »Ich bin Jahwe« gleichsam Hohn. An diesen beiden Stellen wird nicht etwa ausgedrückt, daß Jahwe den Sprechenden unbekannt ist, sondern daß sie ihn geringschätzen. In Ex 5,2 steht das nachfolgend »Ich kenne Jahwe nicht« dem nicht entgegen, da »kennen« hier nicht kognitiv, sondern voluntativ zu verstehen ist. Als elliptische Variante der Formel »Wer bin ich, daß ich ...?« könnten die Wendungen *mī*

²⁴ So G.von Rad, Theologie des Alten Testaments, Bd.I, München 1962, 196 Anm.16.

²⁵ S.Herrmann, Israels Aufenthalt in Ägypten (SBS 40), Stuttgart 1970, 79f.

²⁶ A.Alt, Ein ägyptisches Gegenstück zu Ex 3,14, ZAW 58 (1940/41) 159f.

²⁷ In exzessiver Selbstabwertung kann man sich als »Staub und Asche« (Gen 18,27), als »(toten) Hund« und als »Floh« bezeichnen (1 Sam 24,15; 26,20; 2 Kön 8,13; vgl. 2 Sam 16,9), wobei 1 Sam 24,15 und 2 Kön 8,13 bezeichnenderweise die Frageform aufweisen. Bekannt ist die Selbstbezeichnung »dein Knecht«, »deine Magd«.

²⁸ In 1 Kön 8,13 ersetzt »dein Knecht« ein »Ich«.

²⁹ In 1 Sam 26,14 handelt es sich eher nicht um eine Erkundigung nach der Identität des Rufenden, sondern um eine Äußerung der Empörung: »Wie kommst du dazu, nach dem König zu rufen!«

³⁰ In 1 Sam 18,18, 2 Sam 7,18//1 Chr 17,16 und 1 Chr 29,14 folgt auf »Wer bin ich ...?« noch jeweils ein Subjekt in der 3.Person (Sippe, Familie meines Vaters bzw. mein Haus oder mein Volk). - Von der negativen Formel »Wer bist du, daß du ...?« ist die Wendung *mī'at' bittī* in Rut 3,16 zu unterscheiden (s.oben in Nr.2), die keinerlei Vorwurf beinhaltet. Wohl darf man in Anbetracht der johanneischen Hintergründigkeit fragen, ob das *sy tis ei* von Joh 8,25 nicht in den vorliegenden Zusammenhang gehört.

jāqūm ja^aqōb »in welcher Eigenschaft kann Jakob bestehen?«³¹ und *mī^anah^amēk* »in welcher Eigenschaft kann ich dich trösten?«³² in Am 7,2.5 bzw. Jes 51,19b aufgefaßt werden.

5. Zur Autoritätsformel im Erweiswort

In dem von Zimmerli³³ so genannten Erweiswort, das auffallend häufig im Ezechielbuch, aber auch in der Priesterschrift und in sonstigen literarischen Zusammenhängen vorkommt, verbindet sich die »Ich bin«-Formel oder auch eine freiere Variante der Formel mit einer vorausgehenden Erkenntnisaussage. Diese Kombination (etwa: »Sie werden erkennen, daß ich Jahwe bin«) demonstriert geradezu, daß die »Ich bin«-Formel im Rahmen des Erweiswortes die Autorität herausstellen will. Das ist sogar in banalen Erweisworten unserer Sprache (etwa: »Die werden mich noch kennenlernen«) unvermeidlich. Zimmerli³⁴ hat übrigens die Herkunft des Erweiswortes aus dem normalen Sprachgebrauch ausführlich dargetan, was wir auch für die »Ich bin«-Formel gefordert haben.

6. Zur Autoritätsformel im Heilsorakel

Niemand hat den Gott Israels so pathetisch und mit solchem Selbstbewußtsein sprechen lassen wie der Verfasser von Jes 40-49, der dabei die verschiedensten Möglichkeiten einer »Ich«-Aussage anbietet³⁵. Was die »Ich bin«-Stellen betrifft, so sind sie teilweise auf den Einfluß der literarischen Form des (priesterlichen?) Heilsorakels zurückgeführt worden, zu deren Formelementen neben der Formel *'al-tīrā'* insbesondere die »Ich bin«-Formel im Munde der Gottheit gehört³⁶. Diese ansprechende Hypothese sollte nun nicht dazu verleiten, die »Ich bin«-Formel an den einschlägigen Stellen als bloße Selbstvorstellungsformel (»Offenbarungsformel«) zu betrachten. Selbst wenn es sich in dem außerbiblisch gut bezeugten Heilsorakel um bloße Selbstvorstellung handeln sollte, bliebe zu bedenken, daß der Verfasser von Jes 40-49, der die Form des Heilsorakels literarisch verwendet, auf jeden Fall die »Ich bin«-Aussagen mit dem Pathos göttlichen Selbstbewußtseins angereichert hat. Es ist aber sehr die Frage, ob die »Ich bin«-Formel im Rahmen des realen Heilsorakels bloße Selbstvorstellung der

³¹ Oft wird mit LXX und Vg erleichternd *jāqūm* statt *jāqūm* gelesen.

³² Meist wird mit den alten Übersetzungen parallel zu 51,19a *mī^anah^amēk* gelesen. Dagegen jedoch D.Barthélemy, *Critique textuelle de L'Ancien Testament. 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations* (OBO 50/2), Fribourg, Göttingen 1986, 376.

³³ Vgl. die in Anm. 1 und 2 angeführten Beiträge.

³⁴ Erkenntnis Gottes, in: *Gottes Offenbarung* (s. Anm. 1), 88-98.

³⁵ Vgl. die Bestandsaufnahme bei Elliger, *Deuterocesaja* (s. oben Anm. 1), 140f.

³⁶ Vgl. namentlich J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*, ZAW 52 (1934) 81-92, auch in: *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (ThB 21), München 1964, 217-231; vgl. Becker, *Gottesfurcht*, a.a.O. (s. oben Anm. 6); *Ders.*, *Wege der Psalmenexegese* (SBS 78), Stuttgart 1975, 62-65. Ablehnend E.W. Conrad, *Second Isaiah and the Priestly Oracle of Salvation*, ZAW 93 (1981) 234-246.

Gottheit ist. Der autoritative Gehalt der »Ich bin«-Aussage ist nicht vom Tenor des Orakels abhängig³⁷.

Letztlich geht auch das Heilsorakel wie alle kultischen Redeformen auf Muster gewöhnlicher Redeformen zurück. Man denke an die oben (in Nr.3) angeführte Stelle 2 Sam 13,28, in der Absalom seine Leute, die er zum Mord anstiftet, mit Hilfe der Formel *'al-tirā'ū* und durch Hinweis auf seine Autorität beruhigt. Beide Elemente finden sich im Heilsorakel wieder.

7. Zu einer These von D.Michel³⁸

Michel verfißt die These, daß die »Ich bin«-Formel mit vorangestelltem Pronomen (*^anī mōšeh*) wenigstens in manchen Fällen soviel besagt wie »Ich *allein* bin Mose«, »Mose ist ausschließlich identisch mit mir und mit keinem andern«, während die »Ich bin«-Formel mit vorangestelltem Prädikatsnomen (*mōšeh ^anī*) soviel besagt wie »Ich bin *allein* Mose«, »Ich bin identisch mit Mose und nicht etwa mit Aaron«. Inspiration und Argumentation kommen aus der arabischen Grammatik. Doch dürfte für die rechte Einschätzung der Wortstellung die traditionelle hebräische Syntax den Vorzug verdienen³⁹. Sie hält *^anī mōšeh* für die normale Wortstellung, ohne daß der Alleinanspruch emphatisch ausgedrückt würde. Soll das Prädikat hervorgehoben werden, greift die Sprache zu der Wortstellung *mōšeh ^anī*, ohne daß wieder von Emphase die Rede sein kann. Verglichen mit dem Unterschied zwischen bloßer Selbstvorstellung und autoritativer »Ich bin«-Aussage ist die Wortstellung kein nennenswerter Faktor.

Nun hat Michel die Ausschließlichkeitsaussage, die er in Sätzen wie *^anī mōšeh* ausgedrückt findet, für die Erklärung der »Ich bin«-Formeln in Jes 40-49 herangezogen. Hier findet man in der Tat im Kontext von »Ich bin«-Aussagen nicht selten Wendungen, die eindeutig die Ausschließlichkeit Jahwes ausdrücken⁴⁰. Die Frage ist nur, ob ein Satz wie *^anī JHWH*, wenn er eine Ausschließlichkeitsaussage neben sich hat, auch seinerseits *vi verbi* die Ausschließlichkeit ausdrücken muß. Es ist hinreichend, wenn beide Aussagen ergänzend nebeneinander stehen. Am allerwenigsten überzeugt der Versuch Michels⁴¹, das *kī ^anī JHWH* im Rahmen des Erweiswortes (vgl. Nr.5) im Sinne von »Sie werden erkennen, daß *nur* ich Jahwe bin« zu erklären.

Man darf sogar fragen, ob der Verfasser von Jes 40-49, der zwar gewiß monotheistisch dachte, nicht doch mehr an der Einzigartigkeit (im Sinne von Macht und Autorität) als an der Einzigkeit Jahwes interessiert war. Er braucht die Macht eigentlich dringender als den theoretischen Monotheismus als Voraussetzung für Jahwes Heilstat. So stünde die Einzigkeit im Dienst der Einzigartigkeit und nicht umgekehrt. Dazu paßt, daß sich auch die Herrin Babel in Jes 47,8.10 (wie Ninive in Zef 2,15) mit einem *^anī*

³⁷ Dazu bereits oben in Nr.2.

³⁸ Michel, Nur ich bin Jahwe (s.oben Anm.18).

³⁹ Auch Elliger, Deuterocesaja (s.oben Anm.1), 461f, spricht sich gegen die These Michels aus.

⁴⁰ Vgl. Jes 43,10-13; 45,5f.14.18.21f; 46,9. Sonst noch Dtn 32,39; Hos 13,4; Joel 2,27.

⁴¹ Nur ich bin Jahwe (s.oben Anm.18), 154-156 bzw. 10-12.

w^e *afsi ʕd* »ich und sonst niemand« brüsten kann, obwohl Ausschließlichkeit im strikten Sinn gar nicht gemeint sein kann.

8. Zur Formel ^a*nī hū*

Die genaue Bedeutung des absoluten ^a*nī hū* ist nicht geklärt. Die Formel ist überwiegend in den sogenannten deuterojesajanischen Kapiteln anzutreffen, nämlich in Jes 41,4; 43,10.13; 46,4 und 48,12. Sonst sind nur Dtn 32,39 (^a*nī* ^a*nī hū*) und Ps 102,28 (*attāh hū*, in der 2. Person) zu verzeichnen⁴². Daß *hū* den Namen Jahwe vertritt oder gar auf die Stelle Ex 3,14 Bezug nimmt, dürfte unwahrscheinlich sein; auf keinen Fall ist hier der Ursprung der Wendung zu suchen⁴³. Sie ist auch keine deuterojesajanische Schöpfung, selbst dann nicht, wenn Dtn 32,39 und Ps 102,28 von den deuterojesajanischen Stellen inspiriert sein sollten. Der Ursprung wird - nicht anders als bei der »Ich bin«-Formel - im normalen Sprachgebrauch liegen, der allerdings nicht ohne weiteres aufzeigbar ist.

Versuchen wir zunächst per viam negativam zu zeigen, in welchen Fällen ^a*nī hū* nicht gebraucht wird. Während die Frage nach der Identität (»Wer bist du?«) mit »Ich bin N.N.« beantwortet wird, lautet die Antwort auf eine Vergewisserungsfrage (»Bist du N.N.?«, »Bist du es?«) im Deutschen zwar »Ich bin es«, »Ich bin's«, »Ich bin derjenige, der Betreffende«, im Bibelhebräischen aber niemals ^a*nī hū*, sondern immer schlicht ^a*nī* oder *ʔnōkī*. Beispiele für Fragen dieser Art finden sich in Gen 27,21 (*ha'attāh zəh b^e nī ʕsāw ʔm lo*), 27,24 (*attāh zəh b^e nī ʕsāw*), Ri 13,11 (*ha'attāh hāʔš ʕšcer ...*), 2 Sam 2,20 (*ha'attāh zəh ʕšāh'ēl*), 20,17 (*ha'attāh jōʔb*), 1 Kön 13,14 (*ha'attāh ʔš hāʕlohīm ʕšcer ...*), 18,7 (*ha'attāh zəh ʕdōnī ʕlijjāhū*), 18,17 (*ha'attāh zəh ʕker jisrāʕēl*)⁴⁴.

Wenn ^a*nī hū* nicht die schlichte Antwort auf eine Vergewisserungsfrage ist, könnte es dann nicht eine mit Selbstwertgefühl aufgeladene Redeweise sein, die soviel bedeutet wie »Ich bin jemand (von Bedeutung)«, »Ich bin derjenige, welcher«, »Ich bin derjenige, auf den es hier ankommt«, »Ich bin es selbst, höchstpersönlich«⁴⁵? Wir hätten

⁴² Stellen wie Jes 43,25; 51,12 und 52,6 sind nicht ohne weiteres hinzuzurechnen, da hier kein absolutes ^a*nī hū* vorliegt.

⁴³ Etwas anderes ist der spätere Umgang mit der Formel, der sich bereits in den auffälligen Übersetzungsweisen der LXX äußert. Vgl. dazu Zimmermann, a.a.O. (s.oben Anm.21), 66-69. Von hoher Sensibilität gegenüber göttlichen Ich-Aussagen zeugt später auch die rabbinische Literatur (vgl. ebd. 268-270), wo ^a*nī* und *hū* zu Gottesbezeichnungen werden. Zimmermann (ebd.269) zitiert die von M.Buber aufbewahrte chassidische Erzählung von dem Rabbi, der nicht reagiert, als sein Freund ans Fenster klopft und auf die Frage »Wer ruft?« mit »Ich« antwortet. Nur Gott darf sich »Ich« nennen.

⁴⁴ Mit Bezug auf die genaue syntaktische Analyse der Fragen scheinen Grammatiker und Übersetzer keinen klaren Standpunkt zu haben. Das Problem sei am Beispiel von 2 Sam 2,20 verdeutlicht. Muß man übersetzen: »Bist du es, Asael?« oder »Bist du Asael?«? Es dürfte sich bei keiner der Fragen um eine vokative Anrede des Befragten handeln, auch nicht in 1 Kön 18,7 und 18,17. Auf jeden Fall muß *zəh* als Verstärkungspartikel aufgefaßt werden (*attāh zəh* = »du da«) und nicht etwa als eine Entsprechung zum deutschen »Es« in einer Frage wie »Bist du es?«

⁴⁵ Vgl. aus dem Neuen Testament: *legōn einai tina heauton* (Apg 5,36); *ta mé onta ... ta onta* (1 Kor 1,28); *estin ti* (1 Kor 3,7; vgl. 3,5); *einai ti méden ōn* (Gal 6,3); ferner *hōs ōn tis* (IgnEph 3,1).

somit eine Autoritätsformel, die sich von dem autoritativen »Ich bin N.N.« dadurch unterscheidet, daß kein konkreter Name oder Titel genannt wird. Im Gegensatz zur schlichten Antwort auf Fragen wie »Wer bist du?« und »Bist du es?« sind beide Autoritätsformeln gerade *keine* Antwort auf eine Frage.

Nach den Erfahrungen mit der »Ich bin«-Formel (s.Nr.3) überrascht es nicht, daß ^anī hū' nur im Munde der Gottheit oder - in Ps 102,28 - als Anrede der Gottheit gebraucht wird. Die Suche nach deutlichen Entsprechungen im gewöhnlichen Sprachgebrauch ist wenig erfolgversprechend. Immerhin steht hū' verstärkend, fast in der Bedeutung »er selbst«, als Apposition zum Subjekt oder als Kopula in Nominalsätzen⁴⁶. Das ist auch nach den Pronomina 'attāh und ^anīl' 'ānōkī der Fall. Stellen mit ^anī oder 'ānōkī sind z.B. Jes 43,25 ('ānōkī 'ānōkī hū' mōh'āeh), 51,12 ('ānōkī 'ānōkī hū' m'ē nah'cēm'cēm), 52,6 (kī-^anī-hū' ham'ē dabbēr) und 2 Chr 21,17 (^anī hū' ^ašcer ...)⁴⁷.

Nun soll jedoch nach verbreiteter Ansicht ^anī hū' die Bedeutung haben »Ich bin derselbe (= ich bleibe mir gleich)«. »Derselbe« soll sogar die Grundbedeutung von hū' sein⁴⁸. Besonders empfohlen wird diese Auffassung durch 'attāh hū' in Ps 102,28, wo die Übersetzungen seit den Tagen der LXX (*ho autos*) auf Grund des Kontextes zu einer entsprechenden Übersetzung (z.B. »Du veränderst dich nicht«) neigen. Ein *autos* verwendet die LXX auch in Jes 52,6, an den übrigen ^anī hū'-Stellen jedoch nicht. Die Vg greift mit Ausnahme von Jes 41,4 (*ego sum*) und Dtn 32,39 (*ego sim solus*) durchweg zu einem »ipse«⁴⁹. Die modernen Übersetzer scheinen inkonsistent zwischen »Ich bin es« und »Ich bin derselbe« zu schwanken.

Die Bedeutung »derselbe«, die schwerlich zu bestreiten ist, scheint uns in dem oben umrissenen Bedeutungsspektrum eines autoritativen ^anī hū' durchaus einen Platz zu haben. Die Wandelbarkeit ist dem alttestamentlichen Menschen entgegen einem modernen Lebensgefühl ein Zeichen der Schwäche, während die Selbigkeit als Stärke gilt. Man füge also den Bedeutungen »jemand von Bedeutung«, »derjenige, welcher«, »derjenige, auf den es ankommt«, »selbst, höchstpersönlich« noch hinzu: »(Ich bin) derselbe ... was ich immer war ... von solcher Autorität, daß ich mir gleich bleibe«.

Da »derselbe« hier Ausdruck von Autorität ist, darf man keinesfalls die im Deutschen naheliegende Bedeutung einer durch Vergleich ermittelten Gleichheit (égalité) ausgedrückt finden. Daher kann die Stelle Ijob 3,19 (*qāṭōn w'ē gādōl šām hū'*) im vorliegenden Zusammenhang nicht herangezogen werden, als wäre der Sinn »Ein Geringer und ein Großer dort (sind sie) derselbe (=gleich)«. Richtig ist vielmehr die Deutung »Ein Geringer und ein Großer dort (ist) er (d.h. dort sind sie beide)« (vgl. das »ibi

⁴⁶ Vgl. ThWAT II, 364f (Fabry). Die Stelle 1 Sam 3,18 (*JHWH hū' haṭṭōb b'ēnājw ja' šeh*) wird von Fabry wiedergegeben mit »Jahwe wird tun, was ihm gut scheint«. Die Masoreten signalisieren jedoch »Jahwe ist er (es?); was ihm gut scheint, wird er tun«. Dann wäre *JHWH hū'* entweder eine Autoritätsformel in der 3. Person mit vorangestelltem Prädikat oder tatsächlich eine Entsprechung zu ^anī hū' in der 3. Person.

⁴⁷ In 2 Chr 21,17 in Abänderung der Vorlage 2 Sam 24,17.

⁴⁸ Vgl. etwa Gesenius-Kautzsch, § 135, Anm.2, der übrigens alle ^anī hū'-Stellen anführt; vgl. auch Joüon, § 143j.

⁴⁹ Vgl. Jes 43,10.13.25; 46,4; 48,12; 51,12; 52,6; Ps 102,28 (hier auch die Versio ex Hebraeo des Hieronymus).

sunt« der Vg.). Freilich sind sie in der Unterwelt gleich; doch wird das im Text nicht ausgedrückt.

Schon eher darf Jer 5,12 herangezogen werden. Man verleugnet Jahwe, sagt *lo' hū'* und meint, es werde nichts Schlimmes eintreffen. Das *lo' hū'* wird kaum die Existenz Jahwes leugnen wollen. Was geleugnet wird, ist sein Einfluß; man braucht nicht mit ihm zu rechnen. Schwierig ist allerdings die syntaktische Analyse von *lo' hū'*⁵⁰. Ist *hū'* Subjekt oder Prädikat? Stellt man sich ein negiertes *ʿnī hū'* in der 3.Person vor, so könnte es ja wohl nicht *hū' lo' hū'* lauten, vielleicht aber elliptisch *lo' hū'* »(Er ist) nicht jemand (mit dem man rechnen muß)«.

Das absolute *egô eimi* des Johannesevangeliums dürfte einem bibelhebräischen *ʿnī hū'* entsprechen, das von der LXX denn auch mit *egô eimi* wiedergegeben wird. Ob das Johannesevangelium von den alttestamentlichen Stellen abhängig ist, bleibe dahingestellt⁵¹. Das johanneische *egô eimi* hat, wie immer sein Gehalt näherhin zu bestimmen sein mag, den Charakter einer Autoritätsformel⁵².

9. Ein Blick auf Ex 3,14

Muß das *ʿehjæh ʿšær ʿehjæh* von Ex 3,14 ungeachtet seiner vielfältigen Probleme nicht in erster Linie eine Autoritätsaussage sein⁵³? Es scheint zwei Idiomatiken des Bibelhebräischen in sich zu verbinden. Da ist einmal die - gespielte - Verweigerung der Auskunft mit Hilfe der Idiomatik *ʿæqtōl ʿšær ʿæqtōl* »ich töte, wen ich töte«, d.h. irgendjemand, ohne mitzuteilen (oder auch zu wissen), wen⁵⁴. Dieselbe Ausdrucksweise kann in einer anderen Idiomatik besagen »Ich töte, wen ich will«, d.h. alle Möglichen, in einer großen Aktion des Tötens⁵⁵. So wird denn mit »Ich bin, der ich bin« einmal die ungehörige Frage nach dem Namen eines solchen Autoritätsträgers zurückgewiesen und zugleich bedeutet, wie gewaltig die Autorität ist. Der Sprechende ist nach Art der Selbstbewußten eben das, was er ist. Der Verfasser von Ex 3,14 liefert dem Leser noch zusätzlich ein Wortspiel mit dem Namen Jahweh, der dann im folgenden Vers 3,15 - wohl von ihm selbst - klar geoffenbart wird.

⁵⁰ Die LXX gibt es wieder mit *ouk estin tauta*, die Vg mit *non est ipse*.

⁵¹ Dazu besonders Zimmermann, a.a.O. (s.oben Anm.21).

⁵² So auch das *egô eimi* derer, die nach Mk 13,6//Lk 21,8 (in Mt 24,5: *Egô eimi ho Christos*) fälschlich im Namen Jesu auftreten, vielleicht sogar das *egô eimi* von Mk 6,50//Mt 14,27 und Mk 14,62.

⁵³ Erinnert sei an das oben (in Nr.3) erwähnte Wort des Pharao in der Lehre des Merikare.

⁵⁴ Beispiele dieser Idiomatik sind Ex 4,13; 1 Sam 23,13; 2 Sam 15,20; 2 Kön 8,1.

⁵⁵ Beispiele dieser Idiomatik sind Ex 16,23; 33,19; Ez 12,25; 36,20.

Die Wortkombination "Land, fließend Milch und Honig"

Eine kurze Problematisierung ihrer Ausdeutung, ihrer Überlieferungsgeschichte und der Tragweite eines Pentateuchmodells

Burkhard R. Knipping - Aachen

1. Problemstellung

Der Ursprung der Wortkombination¹ "Milch und Honig" bzw. "Land, fließend Milch und Honig"² wurde oft gesucht und nach der Bedeutung der Wörter "Milch" und "Honig" wurde gefragt wie ebenso die damit verbundene Aussageabsicht in Bezug auf das Land als auch die Verwertbarkeit der Wortkombination in der Datierung von Pentateuchtexten immer wieder ein Thema war.³ Damit unterlag die Wortkombination einer interessengesteuerten Interpretation, die insbesondere der Frühdatierung von Texten und der Überlieferungsgeschichte dienlich war.⁴ Es soll nun durch einen Rückblick angeregt werden, Aussagen oder kurze Redewendungen in ihrer Intention und in ihrer Aussagekraft bzgl. Historie nicht überzuinterpretieren und historische und realkundliche Anschauungen nicht darauf aufzubauen. Stattdessen wird vorge schlagen, die Junktion aufgrund ihrer Verwendung im Text und der Belege von "Milch" und "Honig" auszudeuten.⁵

2. Mythologischer Hintergrund der Wortkombination

Aus der Kenntnisnahme religiöser Vorstellungen des Vorderen Orients entwickelte sich eine »mythologische« Interpretation der Wortkombination, für die Anknüpfungen in der Umwelt Israels gesucht werden mußten. Eine seltene Position vertritt Holzinger, der eine weiträumige und vielfältige Abhängigkeit der Wortkombination zugrundelegt, im Kern aber auf die Assyrer verweist.⁶ Weit häufiger ist der Rückgriff auf Vorstellungen Ugarits bzw. auf Baal-Verehrung in Kanaan. Insbesondere Useners mythologische Deutung (Schilderung des Götterlandes, des Paradieses und goldenen Zeitalter)⁷ wurde rezipiert, und ihr sind z.B. auch Stade⁸ gefolgt so-

¹ In der Forschungsgeschichte erhielt "Land, fließend Milch und Honig" viele Bezeichnungen, die oft Unsicherheiten bzgl. einer richtigen syntaktischen und inhaltlichen Umschreibung verrieten ("Aussage", "Wendung") oder die literarische ("Redensart", "Redewendung", "Formel") oder literargeschichtliche ("Floskel", "stereotype Wendung") Wertvorstellungen implizierten. Um diese Vorurteile weitestgehend auszuklammern, wird bewußt von "Wortkombination" oder "Wortverbindung" gesprochen.

² Ex 3,8.17; 13,5; Lev 29,24; Num 13,27; 14,8; 16,13.14; Dtn 6,3; 11,9; 26,9.15; 27,3; 31,20; Jos 5,6; Jer 11,5; 32,22; Ez 20,6.15; vgl. Bar 1,20; Sir 46,8.

³ "Welche Kulturstufe und welche Lebensgewohnheiten verbergen sich hinter dieser Redewendung oder finden in ihr ihren Ausdruck?" (H. Groß, Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament (TThSt 7), Trier 1956, 71) "When did such a tradition start? What was the reason for its existence?" (F. C. Fensham, An Ancient Tradition of the Fertility of Palestine: PEQ 98 (1966), 166).

⁴ Die Wortkombination wurde hauptsächlich zur Abstützung einer Frühdatierung von Pentateuchteilen verwendet, und zwar insbesondere die Quelle Jahwist wurde so abgesichert. Dafür war die Annahme eines hohen Alters der Wortverbindung notwendig, die insbesondere durch die Hypothese mündlicher oder schriftlicher vorjahwistischer Überlieferung ausgewiesen wurde. Von dorthem kam natürlich die Frage nach Art und Lebensweise sowie der Verfassung der Vorfahren der Israeliten oder der Israeliten selbst ins Spiel.

⁵ Der biblische Text wird zum »Interpretationsschlüssel« für die Junktion gemacht.

⁶ Der "Ausdruck hängt ... mit den Mythen von Götterland und Paradies und mit dem dionysischen Kult zusammen und unterliegt dem dringenden Verdacht, in der Zeit des Synkretismus und der assyrischen Herrschaft eingewandert zu sein." (H. Holzinger, Numeri erklärt (HKC), Leipzig u.a. 1903, 56)

⁷ Siehe H. Usener, Milch und Honig: Rh. Museum für Philologie NF LVII (1902), 177-195.

⁸ Weil "die Annahme, dass auf zwei verschiedenen Gebieten menschlicher Kultur dieselbe Phrase aus verschiedenen Vorstellungen erwachsen sei, ... ihre Schwierigkeiten" hat, nahm B. Stade bereitwillig eine gemeinsame mythologische Grundvorstellung an (ders., Ein Land, wo Milch und Honig fließt: ZAW 22 (1902), 322). Außerdem ergeben aus Sicht Stades die atl. Belege "keine Instanz gegen Usener's Deutung." (cbd.) Nach Kenntnisnahme von Stade urteilt I. Guidi wesentlich vorsichtiger, indem er aufgrund des Gebrauchs in der alten Poesie (Zeit des 8.-7. Jhr.) eine mythologische Herkunft für möglich hält (siehe ders., Une terre coulant du

wie Greßmann⁹, Eichrodt¹⁰ und auch Gaster, der die "golden age"-Vorstellung von Baal-Texten auf die Wortkombination überträgt wie Usener.¹¹ v. Rad sah "Anregungen seitens der kanaanäischen Naturreligion" im Hintergrund und zählte das "Wort von dem Land" zu den "Schilderungen eines fast paradiesischen Segens".¹² Zu dieser Interpretation führte auch Groß, obwohl er einen weiten Anweg nahm und historisch weit ausgriff und größere Zeitspannen tangierte: Altorientalische Belege verweisen auf Speise für Götter oder Opfergaben für Götter,¹³ und weil es laut Groß eine "weitverbreitete(n) (voneinander unabhängige(n)?) Wertschätzung von 'Milch und Honig' in den altorientalischen Kulturen" gab,¹⁴ lag nichts "näher, um den Wohlstand eines Landes zu charakterisieren, als eben die Naturgaben zu nennen, die in besonderer Weise als Opfergaben für die Götter in Frage kommen"¹⁵ und so eine "Erinnerung an eine selige Urzeit" herzustellen.¹⁶ Als ein solcher synonyme Ausdruck für das "Paradies"¹⁷ findet die Formel in der Bibel ihre Anwendung; aber sie gilt Groß im Alten Testament als zu er-

lait avec du miel: RB 12 (1903), 243-244).

⁹ H. Greßmann frag nach Endzeit-Vorstellungen, stützte sich aber trotzdem maßgeblich auf Usener und ordnete die Wendung der Gattung des Märchens oder Mythos zu (siehe ders., *Der Messias* (FRLANT 18), Göttingen 1913, 151.156f).

¹⁰ Siehe W. Eichrodt, *Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel. Ein Beitrag zu der Frage nach der israelitischen Eschatologie* (Beitr. z. Förderung christl. Theologie 25), Gütersloh 1920, 106f.

Er fühlt sich durch die Rezeption Useners bei Stade ermuntert, genauso zu verfahren und argumentiert fast genauso wie Stade für eine gemeinsame Wurzel der Redeweise (aaO. 107 und Anm. 2). Jedoch sieht Eichrodt persische Vorstellungen im Hintergrund (aaO. 111.112).

¹¹ Th.H. Gaster, *Thepsis. Ritual, Myth and Drama in Ancient Near East*, New York 1966, 222.

Die von Gaster herangezogene Passage des Baalsmythos ist KTU 1.6 (CTA 6). III Zeilen 13.14, auf die sich später auch Waterhouse und Stern beziehen (s.u.).

¹² G. v. Rad, *Gesammelte Studien zum AT* (ThB 8), München 1958, 95-96.

¹³ Für Groß sind der Gudea-Cylinder B 3.24 über Gudea und ein sumerischer Text aus Nippur über Ninurta und die Sinuhe-Geschichte Zeile 82f.91 (um 1780 v. Chr.) sowie der ugaritische Text 49:III.6.7; 12.13 entsprechende Textzeugen (siehe ders., *Idee 74-75* (s.o. Fußn. 3)). In ähnlicher Weise erwähnt C. Gottfrieds ebenfalls den Gudea-Zylinder aus der dritten Dynastie von Ur (2050-1950 v. Chr.) und die Sinuhe-Erzählung mit gleicher Datierung (siehe dies., *Die Fruchtbarkeit von Israels Land*, Frankfurt a.M. 1985, 152; siehe Fensham, *Tradition 167* (s.o. Fußn. 3), der allerdings Dtn 8.8-9 zum Vergleich heranzieht und nicht die Wortkombination). H. Hänslers hatte eine Passage der Sinuhe-Erzählung als die Bestätigung einer Honigproduktion in Israel verwertet (siehe ders., *Noch einmal "Honig im Hl. Lande"*, in: ZDPV 35 (1912), 197). Neuerdings hat P.D. Stern auf die größere Nähe der Sinuhe-Erzählung zur Baal-Geschichte (KTU 1.6 (CTA 6).III) und geringere Nähe zur Formel im Alten Testament hingewiesen (ders., *The Origin and Significance of "The Land flowing with Milk and Honey"*: VT 42 (1992), 556-557).

Die Sinuhe-Erzählung (ca. 1780 v. Chr.) hat für Groß den Vorteil, "sich gut in die Geschichte Israels ein(zu)ordnen. Bei seinem Aufenthalt in Ägypten war die Erzählung im Umlauf und mußte Israels besonderes Aufsehen erregen, da es sich um das vorübergehende Heimatland seiner Ahnen handelte." (ders., *Idee 74* (s.o. Fußn. 3)). Aber es ergeben sich Anfragen: Wie gelangen die Sklaven zur Rezeption der Sinuhe-Erzählung? Wieso zeigt die Erzählung vier Nahrungsmittel, unter denen Milch und Honig lediglich "einen besonderen Platz einnehmen" (aaO. 74)? Allerdings ist Formelvariation möglich (siehe Ras-Schamra-Texte (siehe aaO. 76 Anm. 28)). Wenn "die Formel 'Milch und Honig' der ägyptischen Literatur fremd und zur Kennzeichnung der Fruchtbarkeit Ägyptens sonst ungebrauchlich ist" (aaO. 73 Anm. 11), wird doch fraglich, warum Sinuhe sie zur Beschreibung der Fruchtbarkeit Palästinas verwendet haben sollte.

¹⁴ AaO. 75.

Es ist noch zu fragen, was bei den zwei genannten Belegen die Verwendung des Wortes 'weitverbreitet' signalisieren soll: Weit im geographischen oder im temporären Sinne?

¹⁵ AaO. 75.

Als Grundsatz hält W. Herrmann für Ugarit und Palästina (= Altes Testament), und damit für den gesamten kanaanäischen Raum, fest: Was den Menschen als Nahrung dient, "bildet auch die Nahrung der Götter." (ders., *Götterspeise*: ZAW 72 (1960), 211.216) Auch Gottfrieds sieht zwei Intentionen der Nahrungslisten: Götterspeise und symbolische Angabe der vegetativen Fruchtbarkeit eines Landes anzugeben, wobei nicht die tatsächlichen Hauptprodukte des Landes genannt werden müssen (siehe dies., *Fruchtbarkeit 151* (s.o. Fußn. 13)).

¹⁶ Groß, *Idee 75* (s.o. Fußn. 3).

»Milch und Honig« halten "die Erinnerung an einen verlorenen glücklichen Urzustand" wach, sind "synonymer Ausdruck für das Paradies selber" (aaO. 72).

¹⁷ Die Annahme eines "paradies-mythologischen Hintergrund(es)" wird lange beibehalten. Sie findet sich auch noch bei M. Otsson, *Art. ʾṢṚ*: ThWAT I, Stuttgart 1973, 434.

start und zu unspezifisch, "um mit Sicherheit auf eine bestimmte Kulturstufe in Anwendung gebracht zu werden."¹⁸ Wildberger gibt Milch und Honig als "Spenden, die im Paradies zu finden sind", aus und ordnet den Ausdruck damit mythologisch ein.¹⁹ Diese mythologische Erklärung wird von Plöger nicht abgelehnt. Aber da er aus den Dtn-Belegen "(ü)ber den Ursprung und kulturellen Hintergrund der Formel" nichts ausmachen kann,²⁰ muß er doch auf die Vorgabe eines Paradiesmythos zurückkommen,²¹ wobei nun zwischen der Entstehung der Formel und ihrer literarischen Verwendung im Dtn ein größerer Zeitraum vermutet wird. In diesem Zeitraum und gestaltet von Dtn ist eine Umdeutung der Junktion möglich: Im Dtn hat der "paradiesmythologische Hintergrund ... keine Bedeutung mehr"²²; im Dtn erfährt die "Formel" eine Interpretation als "Gottesgeschenk"²³ und signalisiert so "paradiesische Fülle im Lande".²⁴ D.h. trotz Erstarrung und Abnutzung²⁵ der Formel zur Zeit des Dtn hat sich in der Aussageabsicht der Formel nichts wesentliches gegenüber ihrer ursprünglichen Intention geändert. Eine Entmythisierung der Formel wurde durch ihre Umformung zur Kulturlandformel unterstrichen, jedoch könnten Mythen den Umformungsanstoß gegeben haben, was gegen die Entmythisierung spricht.²⁶ Also behielt man trotz aller Einschränkungen und Relativierungen und trotz der geringen Vergleichstexte²⁷ Vermutungen über den Ursprung oder die Anlehnungen an mythische Vorstellungen bei, um der Wortkombination zumindest eine gewisse Aussageabsicht abringen zu können²⁸ und einer Frühdatierung keine Steine in den Weg zu legen. Dabei gab es Widerspruch gegen mythologische Deutung von Anfang an²⁹ bis heute³⁰. Die Abhebung der alttestamentlichen Wendung vom Mythischen wurde versucht und zwar durch die

¹⁸ Groß, Idee 72 (s.o. Fußn. 3).

¹⁹ H. Wildberger, *Israel und sein Land*: Ev Th 16 (1956), 406.

²⁰ O. Plöger, *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Dtn* (BBB 26), Bonn 1967, 90.

²¹ Die Formel wird zum "Bild für gesegneten Wohlstand", der, weil er von Jahwe geschenkt wird, ohne Arbeit müheles erworben und genossen werden kann." (Ebd.) Einzig die Zwischenbemerkung hinsichtlich des JHWH-Geschenkes trennt die Dtn-Aussage von Schlaraffenland- oder Paradiesvorstellungen.

²² "Die vermuteten paradiesmythologischen Hintergründe hatten für Dt sicherlich keine Bedeutung mehr. Die Formel, die fast synonym für Paradies stehen kann, war längst erstarrt und abgenutzt." (AaO. 90f)

²³ Durch den Parallelismus zu "gutes Land" in Dtn 11, 17 sowie durch die folgenden Landbeschreibungen (vgl. auch Dtn 26,9) beschreibt die Formel das "Verheißungsland", wird sie zum "Bild für gesegneten Wohlstand", der, weil er von Jahwe geschenkt wird, ohne Arbeit müheles erworben und genossen werden kann." (AaO. 90) Somit sind 'Milch und Honig' "nicht nur Gaben der Natur, sondern Gottesgeschenk" (ebd.).

²⁴ AaO. 91.

²⁵ Siehe aaO. 90f. Dies unterstellte bereits Groß (s.o.).

²⁶ So weiß Gottfrieds nicht zu entscheiden, ob die Formung zur Kulturlandformel (mit umfangreicherer Produktliste) "durch ugaritische Formulierungen wie der oben erwähnten aus dem Baalsmythos (I AB III 13f, BRK) beeinflusst ist oder ob der Schritt zum Gebrauch der Wendung als Bezeichnung für die Fruchtbarkeit eines Landes in Ugarit und in Israel unabhängig voneinander vollzogen wurde" (dies., Fruchtbarkeit 152 (s.o. Fußn. 13)). Je unabhängiger aber die Entstehung der zwei Formeln ist, umso weniger trägt der Vergleich zur Identifizierung der biblischen Wendung bei.

²⁷ Für Vergleiche zwischen den Vorstellungen in Ugarit/Kanaan und Israel boten sich nur zwei Zeilen in der Baals-Geschichte an. In der Sinuhe-Erzählung waren die Zeilen 82f.91 vergleichsfähig, vom Gudea-Cylinder nur eine, dazu kam ein sumerischer Text aus Nippur und allgemeine Hinweise auf persische Mythen. Des weiteren wurden Belege aus der Armana-Korrespondenz verwendet (S.D. Waterhouse, *A Land flowing with Milk and Honey*: Andrews University Seminary Studies. The Journal of the Seventh-Day Adventist Theological Seminary of Andrews University, Berrien Springs/Mich. 1 (1963), 162-163). D.h. die Vergleichsbasis ist extrem klein und die Interpretation der alttestamentlichen Wortkombination durch die außerisraelitischen Passagen sehr hypothetisch.

²⁸ Für W.H. Schmidt ist noch offen, ob die Entstehung der Formel im ugaritischen Mythos zu suchen ist oder bei Nomaden (ders., *Exodus* (BK AT II/1), Neukirchen 1988, 164-165).

²⁹ "Alle weithergeholfen mystischen oder mythologischen Erklärungen des Ausdruckes ... sind entweder falsch oder treffen nicht das Ursprüngliche." (B. Jacob, *Mose am Dornbusch*: MGWJ 66 (1922), 23 Anm. 2)

³⁰ Schmidt gegen Usener, Stade, Eichrodt, Grefmann, Wildberger: Die Formel "läßt nicht erkennen, daß

Ablehnung einer mit der mythologischen Deutung verbundenen, nicht-palästinischen (-israelitischen) Formelherkunft.³¹ Eine Abgrenzung von Paradiesvorstellungen machte Eichrodt, weil nicht Paradieswiederkehr, sondern "das stolze Gefühl des Besitzes eines schönen Landes" in Israel zum Ausdruck gebracht wird.³² Außer diesen Hinweisen sind an die aufgezeigten Positionen Anfragen hinsichtlich der Überlieferungsgeschichte zu richten: a) Wie kann eine Formel ein ganz alter Ausdruck für paradiesische Zustände sein und zugleich eine erstarrte Formel? Allein die inhaltliche Aussage der Formel ("Paradies") erlaubt keine Erstarrung - weder in der Formelgattung noch bei Autoren oder Lesenden. b) Wie kann der lang andauernde Graben des Schweigens (von ca. 1780 v. Chr. bis zur Pentateuch- oder Prophetenliteratur) überbrückt worden sein? Wie konnten trotz dieses Grabens noch Analogien gezogen werden? c) Kann innerhalb einer Überlieferungsgeschichte der Umschwung von der "Götterspeise" zum "Hinweis auf das verlorene Paradies"³³ geschehen? Kritik an mythologischer Auslegung muß insbesondere von der biblischen Textbasis selbst geübt werden. Z.B. wird in Num 16,13-15 die Wendung auf Ägypten bezogen, was auf seiten des Sprechers konkrete Vorstellungen von Ägypten verlangt. Außerdem wird die Wendung in Num 13,27 mit sehr bekannten Früchten verbunden und in 16,15 mit Feldern und Weinbergen. D.h. es ist - nicht nur in diesen Belegen, sondern immer wieder - große Realitätsnähe gegeben und Anklänge an Mythen müssen gewagt rekonstruiert werden. Anhaltspunkte, daß Wünsche und Sehnsüchte die verschiedenen Autoren leitete (vgl. die wahrscheinlich frühen Belege Amos 9,13; Joel 4,18) nötigen keinesfalls zum Verweis auf mythische Vorstellungen, sondern symbolische Darstellung oder literarische Bilder sind dort wohl bei der Erstellung der Junktion leitend gewesen. Des weiteren wird im forschungsgeschichtlichen Rückblick die Absicht jener Exegeten, die "Milch und Honig" auf einen Mythos zurückzuführen, zu offenkundig (s. Punkt 4.1), um nicht Vorsicht gegenüber ihren Erklärungen walten zu lassen: Sie wollten z.T. durch religionsgeschichtliche Parallelen ein hohes Alter der Formel absichern. Entsprechend hatten sie in dem Mythos-Ursprung einen angemessenen Interpretationsschlüssel gefunden.

3. Realkundlicher Hintergrund der Wortkombination: Nahrungsproduktion und -situation sowie daraus resultierende Deutungsprobleme für "Land, fließend Milch und Honig"

Krauß verwirft "eine Flucht ins Mythologische angesichts der Phrase", indem er die "die Honigproduktion Palästinas vielfach beleuchtende(n) Daten, unter denen besonders das Zurückgreifen auf den Dattelhonig hervortritt", dagegen hält und auch die rabbinische Literatur berücksichtigt.³⁴ Waterhouse versuchte durch Klima-, Land- und Faunabeschreibungen sowie durch Literatúrauswertungen den Zweifel auszuräumen, daß Kanaan kein Land, fließend mit Milch und Honig sei.³⁵ Sarna verwies auf Milch und Honig als die "chief necessities of human"

»Milch und Honig« eigentlich paradiesische oder gar göttliche Speise ... sind." (Schmidt, Exodus 165 (s.o. Fußn. 28)). Siehe auch A. Caquot, Art. חלב: ThWAT II, Stuttgart 1977, 949; M. Rose, Deuteronomist and Jahwist (ATHANT 67), Zürich 1981, 277.

³¹ So sind "babylonische Einflüsse ... nicht anzunehmen" und ist eine nicht-palästinische Herkunft "wenig wahrscheinlich" (Grefmann, Messias 157 (s.o. Fußn. 9)).

³² Eichrodt, Hoffnung 108 (s.o. Fußn. 10).

³³ Groß, Idee 72 (s.o. Fußn. 3).

³⁴ S. Krauß, Honig in Palästina: ZDPV 32 (1909), 161.

Jedoch muß gegen Krauß auf einige sachliche Probleme hinsichtlich des Wortes "Honig" und der Einschätzung von Fruchtbarkeit (s.i.f.) hingewiesen werden.

³⁵ Siehe Waterhouse, Land 162 (s.o. Fußn. 27).

bzw. darauf, daß manche Stämme mit diesen Nahrungsmitteln "subsist for months", und er machte ernährungsphysiologische Angaben.³⁶ Wenn diese oder andere realkundliche Daten auf die Wortkombination angewendet werden sollten, waren zusätzliche Interpretationsschlüssel notwendig. Dalman suchte metaphorische Erklärungswege: Zuerst verlegte er sich auf die Interpretation des דביל und sah den "Nachdruck ... auf dem, was geflossen kommt."³⁷ Im zweiten Zugang versteht er Milch und Honig in der "Redensart" (s.i.f.) "als Enbleme aller Nahrungsmittel des Landes".³⁸ Dem zweiten Zugang folgten Hänslers³⁹ und Simonsens⁴⁰. Die Bildhaftigkeit der Junktion führt Hartmann fort, indem er "Korn und Honig" als Ausdruck von Ausbeutbarkeit eines eroberten Landes (hier Syrien) einsetzte, und Korn und Honig als "Parallele aus der arabischen Literatur" ausgab.⁴¹ Mit der Einführung der Kategorie "Redensart"/"Phrase" versucht Goldzieher, die Wortkombination als "Kennzeichnung der Fruchtbarkeit eines Landes" bzw. als "Bezeichnung des Überflusses" abzusichern.⁴² Er weicht auf eine literarische Kategorisierung der Wortkombination aus und hat dann Interpretationsspielraum. Ähnliches bei Fensham: Als "figure of speech" gilt die Wortkombination und ist eine Formel für Fruchtbarkeit.⁴³ Jedoch kommt Fensham nicht ohne den Nachsatz aus, daß die Formel auch "the special usages of milk and honey in other respects" aufzeigen würde, so daß er auch דביל herausheben muß.⁴⁴ Wegen der Ausdeutung von Milch und Honig als "Ganzheit der Nahrungsproduktion des Landes, und zwar steht Milch für die Grundnahrungsmittel, Honig für die Genußmittel" muß Schart auf דביל abheben: "Das 'fließen' drückt hyperbolisch den Überreichtum des

Verweise auf die Baal-Geschichte, die Sinuhe-Erzählung, ägyptische Berichte und eine freie Auswahl biblischer Stellen (z.B. Hiob) bilden allerdings die wenig gewichtige Basis seiner Argumente. Schon ein Blick in das Buch Levitikus zerstört Waterhouse' Bemühungen. Lev macht drei sehr realistische Aussagen zur Fruchtbarkeit des Landes, die keine große Üppigkeit vermuten lassen: Lev 19,23 verlangt die Pflanzung von Bäumen. Lev 25,19ff kündigt ausreichende Speise an, und unter YHWHs Sorge auch für das Sabbatjahr, in dem nicht angebaut werden kann. Und Lev 26,4-5.10.20 erwähnt Gewächs und Feldfrüchte, deutet auf wohl ausreichende Ernteperioden hin und sagt mehr als genug Brot voraus, ohne aber die Ernte als Konsequenz von Mühe und Arbeit in Abrede zu stellen.

³⁶ N.M. Sarna, Exodus (JPS Torah Commentary), Jerusalem 1991, 16.

³⁷ "Brot und Öl Palästinas ist nicht wie Brot und Öl anderer Länder, es ist wie Milch oder Honig" (G.H. Dalman, Das Land, das mit Milch und Honig fließt: MNDPV 11 (1905), 28f).

³⁸ G.H. Dalman, Nochmals Milch und Honig: MNDPV 12 (1906), 83.

³⁹ Siehe Hänslers, Honig 191f (s.o. Fußn. 13), mit Verweis auf Dalman.

⁴⁰ Tannanitische und amoräische Literatur, so D. Simonsen, zeige, daß »fließend Milch und Honig« nicht "buchstäblich" aufgefaßt worden sei, sondern "die Redensart so auslegte, daß die Früchte des Landes fett wie Milch und süß wie Honig seien." (ders., Milch und Honig (Eine Erwiderung): ZDPV 33 (1910), 45)

⁴¹ R. Hartmann, "Korn und Honig": MNDPV 18 (1912), 41.

Die Schwierigkeit des Vorschlags wird schon an der Ungleichheit der Wendung (Korn statt Milch) deutlich. Mehr als fraglich ist, ob sich das Volk Israel mit der biblischen Wortkombination ein Ausbeutungsrecht für Palästina einräumen wollte.

⁴² I. Goldzieher hatte eine parallele arabische Redensart sowie zwei Phrasen mit Milch (ohne Angabe des Honigs) und eine arabische Verbindung von Honig und Wasser aufgezeigt (siehe ders., Milch und Honig: MNDPV 9 (1903), 73f). Jedoch konnte E. Nestle, auf den sich Goldzieher bezieht, für das Arabische die Junktion von Milch und Honig nicht absichern und mußte für das Hebräische fragen, ob es statt Milch den fetten Weizen verwenden würde (siehe ders., Das Land, da Milch und Honig fließt: MNDPV 8 (1902), 44).

⁴³ Fensham, Tradition 167 (s.o. Fußn. 3).

Das דביל ist "the real point of the promise" und "is used in Hebrew for everything flowing abundantly" (ebd.).

⁴⁴ Ebd.

Die verschiedenen, durch Verweise auf Mesopotamier und Hethiter sowie auf Ovid und Euripides ausgemachten Funktionen des Honig werden kurzgefaßt als "a special kind of boon to mankind and ... a very important product of a fertile country." (AaO. 166) Daß beide Charakterisierungen auf verschiedenen Ebenen liegende Interpretationen von unterschiedlichsten Informationen sind, bedenkt Fensham nicht. Für die Milch wird auf Mesopotamien verwiesen (Mittel gegen Magenschmerzen (!)) und auf Dtn 32,13-14 und sie wird als Erzeugnis von (Halb-)Nomaden aufgefaßt (Ri 5,24-28) (ebd.). Fensham dokumentiert hier, wie schlecht die Beweisbasis für die Milch ist, und daß allein vorgefaßte Urteile weiterhelfen.

Landes aus".⁴⁵ Primär funktional verweist B. Jacob auf den Nahrungsmittelstatus, wenn er Milch und Honig als "Genußmittel selbst für unmündige Kinder" ausgibt; die Nahrung kann "ohne jede Zubereitung genossen werden", hat "nicht die geringsten ungenießbaren oder schädlichen Bestandteile" und man kann "sie unbedenklich selbst dem kleinsten Kinde geben".⁴⁶ Aber in der Anwendung dieses Hinweises auf den biblischen Textbestand muß der Wortkombination dann aber doch eine Interpretation beigelegt werden: YHWH will (in Ex 3; 6) mit dieser Wendung ausdrücken, daß das ausgewählte Land "Aegypten und keinem anderen Lande an Fruchtbarkeit nachsteht."⁴⁷ Einen religionsgeschichtlichen Interpretationsschlüssel benötigt jüngst P.D. Stern: Er hat in der Wortkombination einen "Yahwistic counter-slogan" gesehen, der auf den Kampf YHWHs gegen Baal und den Kampf Israels gegen die Kanaanäer hinweist.⁴⁸ Ein wichtiger Baustein der Argumentation ist der Verweis auf Ex 3,8, wo sowohl die Formel als auch die Völkerliste genannt werden.⁴⁹

Weil die realkundlichen Ansätze bei "Milch" und "Honig" zur Umsetzung auf die Junktion einige Interpretationsschlüssel benötigten, ist auch hier Skepsis, ob die Wortkombination richtig ausgeleuchtet worden ist, angebracht. Schon Greßmann hatte angemerkt, daß die Wortkombination mit den "wirklichen Verhältnissen Palästinas"⁵⁰ und seiner "damalige(n) wie gegenwärtige(n) Armut"⁵¹ nichts zu tun hat,⁵² und daß eine Ableitung von den Realitäten bereits "Nestle, Dalman, Bauer, Simonsen, Hartmann, Krauß, Hänslers u.A." vergeblich versucht hätten.⁵³

4. Überlieferungsgeschichtlicher Hintergrund der Wortkombination

4.1 Von der idealen Nomadennahrung und vom verheißenen Kulturlandbesitz

Greßmann hat seine Informationen zur Tatsachenkunde⁵⁴ sogleich so interpretiert,⁵⁵ daß sie auf die von ihm im Pentateuch erkannte Verwendung für Verheißung (und vielleicht Heilsgeschichte) passen. Dazwischen gestellt ist noch das Mythos-Motiv Paradies. Auch Weippert führt als Hintergrund die Ernährungslage der Nomaden auf,⁵⁶ jedoch sieht er weder "Ideal" noch "Überfluß" (anders Greßmann) mit "Milch und Honig" gekennzeichnet. Ihm geht es zuerst schlicht um das Faktum der Nomadenspeise, dann aber insbesondere um das "zentrale(s) Heilsgut" Land.⁵⁷ Um die Attraktivität des Heilsgutes Land, das "auch in der Antike kein

⁴⁵ A. Scharf, *Mose und Israel im Konflikt* (OBO 98), Göttingen 1990, 59 Anm. 8.

⁴⁶ Jacob, *Mose* 23 Anm 2 (s.o. Fußn. 29).

⁴⁷ AaO. 23.

⁴⁸ Stern erkennt eine Ähnlichkeit zwischen Baals Todes- und Wiederauferstehungserzählung (KTU 1.6 (CTA 6) III, Verse 13.14) und der alttestamentlichen Formel (siehe ders., *Origin* 555 (s.o. Fußn. 13) und sieht in den Baal-Zeilen 13.14 den Hintergrund für die Verwendung im Alten Testament: Mit der Formel "Milch und Honig" wird der Kampf und Sieg YHWHs gegen Baal wachgerufen (aaO. 556).

⁴⁹ Siehe ebd.

Jedoch bedenkt Stern bei seiner Zentralstelle weder Alter noch Schichtenanzuordnung von Ex 3,8. Außerdem ist zu fragen, ob zur Entstehungszeit der anderen Belege von "Land, fließend Milch und Honig" der Kampf YHWHs gegen Baal immer noch ein aktuelles Thema war.

⁵⁰ Greßmann, *Messias* 156 (s.o. Fußn. 9).

⁵¹ AaO. 157.

⁵² Einen gediegenen Besitzstand macht Greßmann mit Verweis auf Jes 7,21f aus: "wer ein Kalb und zwei Schafe besitzt, gilt als glücklich." (Ebd.)

⁵³ AaO. 156 und Anm. 4.

⁵⁴ "Milch und Honig sind vielmehr das Ideal des Nomaden. Die Kamelzüchter leben meist von Milch; bei ihrer kärglichen Nahrung sind sie froh, wenn sie nur diese haben." (AaO. 157)

⁵⁵ "Die Kombination von Milch und Honig ist für sie (Nomaden) schon das Paradies und dient ihnen 'zur Bezeichnung des Überflusses' (ebd.).

⁵⁶ "Milch von Schafen und Ziegen und wilder Honig sind Nomadenspeise, die gewiß oft nur in kärglichen Mengen vorhanden sind." (M. Weippert, *Fragen des israelitischen Geschichtsbewußtseins*: VT 23 (1973), 418)

⁵⁷ Aus der "nomadischen Perspektive" ist ein solches Land ein "zentrales Heilsgut", das "Israels Selbstver-

übermäßig reiches Land" war,⁵⁸ dennoch abzusichern, depriviert Weippert den Empfänger des Landes zu einem "elenden Nomaden"⁵⁹, für den die Natur Palästinas zwangsläufig wie ein "Überfluß an Nahrung"⁶⁰ erscheinen muß. Bei Wildberger findet sich ein analoges Schema.⁶¹ Gottfriedsen meint, daß "Zusammenstellung(en) wie 'Milch und Honig', 'Fett und Honig', 'Dickmilch und Honig' ... ursprünglich dazu gedient haben, bevorzugte Speisen einer nomadischen Gesellschaft zu bezeichnen".⁶² Zur Bestätigung der Nomadenspeise wurde von ihr auf Jes 7 verwiesen.⁶³ Aber bei Gottfriedsen, die aufgrund von nachjahwistischen, vordtn Wendungsergänzungen (insbesondere Num 13,27; 16,14) zumeist auf Produktlisten einer Ackerbaukultur bzw. einer Kulturlandbevölkerung stößt,⁶⁴ wird erkennbar, daß das Postulat, die Formel entstamme dem »Nomadentum«, bei einer Orientierung am biblischen Textbestand nur noch über Umwege und weitgreifende Interpretationen möglich ist. Leider zog sie keine ausreichenden Konsequenzen. Der heutige Forschungsstand unterscheidet zwischen der "Perspektive des noch nicht seßhaften Israel", die die "Formel" suggeriert, und der chronologischen Verortung der Formel, die keinesfalls in "so frühe Zeiten" zurückreicht.⁶⁵ Dennoch ist die Formel wohl bei den Nomaden entstanden.⁶⁶ So gilt wohl immer noch: Die "Wendung" oder "Formel" wird durch die Verlegung in die "(halb-)nomadische(n) Vorstellungswelt" und ihr hohes Alter⁶⁷ bzw. ihre nomadische Entstehung sowie durch die Frage nach dem Landbesitz/der Seßhaftigkeit⁶⁸ verständlich. Auch das Thema "Verheißung" und "Erfüllung" nimmt Einfluß.⁶⁹

Hier sind also mehrere Interpretationsschlüssel notwendig, um die Wortverbindung angemessen zu verstehen. Bezweckt wird so die Möglichkeit der Frühdatierung einiger Texte (insbesondere Quelle J und ihrer Bearbeitung), zumal so die These vom Nomadentum und Weide-

ständnis als Stämmeverband und Volk im Lande Kanaan bestimmt" hat neben seinem Wissen um Nicht-Autochthonie (ebd.).

⁵⁸ AaO. 418.

⁵⁹ AaO. 419.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ein armer (Halb-)Nomade wird vorausgesetzt, und dem erscheint selbst die "Kärglichkeit des palästinensischen Bodens" als Verheißung (Wildberger, Israel 406 (s.o. Fußn. 19)).

⁶² Ebd.

⁶³ Für die Nomadenspeise spricht Jes 7, das aus der Sicht der Kulturlandbewohner die Produkte Honig und (Dick-)Milch als Speisen des Mangels ausgibt (siehe Gottfriedsen, Fruchtbarkeit 151 (s.o. Fußn. 13); ähnlich Weippert, Geschichtsbewußtsein 418 (s.o. Fußn. 56)).

⁶⁴ Siehe Gottfriedsen, Fruchtbarkeit 152 (s.o. Fußn. 13).

⁶⁵ Schmidt, Exodus 164 (s.o. Fußn. 28).

⁶⁶ Siehe aaO. 164-165.

Alternativ könnte sie im ugaritischen Mythos entstanden sein (ebd.).

⁶⁷ "Durch die schon dem Jahwisten geläufige Bezeichnung Palästinas als des Landes, wo Milch und Honig fließt ..., wird diese Vorstellung als altisraelitisch ausgewiesen." (H. Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie (FRLANT 6), Göttingen 1906, 212) Des weiteren u.a. H.-J. Zobel, Art. כִּנְעָן: ThWAT IV, Stuttgart 1984, 234.

⁶⁸ Laut Plöger verweist die Formel auf einen "Idealzustand, der sich für den in der kargen Steppe beheimateten Halbnomaden durch Seßhaftigkeit im Kulturland realisierte" (ders., Untersuchungen 91 (s.o. Fußn. 20)). Durch Dtn 11,17; 26,9 wird die Formel zur Beschreibung des "Verheißungslandes" (aaO. 90). Rose sieht in der aus "nomadischem Umkreis" stammenden "Formel" den "Gegensatz zwischen Kulturland und Steppe" ausgedrückt (ders., Deuteronomist 277-278 (s.o. Fußn. 30)).

⁶⁹ Schon bei Greßmann, Ursprung 212 Anm. 1 (s.o. Fußn. 67).

Laut Wildberger waren für die "Väter, die als Halbnomaden am Rand des bebaubaren Landes ihr Leben fristeten", die "Verheißung"/Offenbarung und "der Besitz des Kulturlandes", auf dessen Erfüllung die Väter der Gen warteten, verbunden (ders., Israel 410 (s.o. Fußn. 19)). Zur Verheißung siehe auch Plöger, Untersuchungen 90 (s.o. Fußn. 20).

wechsel beibehalten werden konnte⁷⁰ und eine entstehungsgeschichtliche Vorstellung gestützt werden konnte. Dabei war die Betrachtung des Wortkombination "vom Nomadenstandpunkt aus" (und die Wiedergabe als "an schönsten Speisen besonders reiches Land") früh kritisiert worden.⁷¹ Darüber hinaus wurden im eben dargestellten Interpretationsmodell zusätzlich die bereits kritisierten Ergebnisse der mythologischen Auslegung der Formel ("Paradies" (s.o. 2.)) mitaufgenommen (vgl. Wildberger, Plöger).⁷² Aber auch an den Ergebnissen der Textarbeit der Exegeten (»erstarrte«, »abgenutzte« Formel) ist Kritik zu üben: Zu fragen ist, welchen Reiz und welche Aussagekraft eine seit langem »erstarrte Formel« für die israelitischen Lesenden gehabt haben könnte? Warum benutzt man die Formel, obwohl sie ohne ergänzende Produktlisten aussagenleer ist? Ließ sich eine »erstarrte« Formel als "Verheißung" verwenden? Außerdem ist fraglich, wie man von einer »erstarrten« Formel auf ihre lebendigen Ursprünge zurückschauen kann. Des weiteren wurde bereits überlegt und bleibt zu überlegen, ob über die Vergleichsstellen im ugaritischen Mythos und vermittels der biblischen Verweisstellen Joel 4,18a; Amos 9,13⁷³ wirklich ein "Überfluß an Nahrung" in der Wortkombination "Milch und Honig" abgeleitet werden darf. So sind zumindest Joel 4; Amos 9 metaphorisch gemeint und syntaktisch anders konstruiert als die Wortverbindung.

4.2 Exodusleute und fruchtbares Land

Es war insbesondere der das Pentateuch-Modell bestimmende Einfluß des Buches Gen und die ihm folgende Hochschätzung der Nomadenzeit, die lange Zeit die genaue Textwahrnehmung verhinderten. Mit Fohrer, Lohfink u.a. kam endlich eine entscheidende Wende, die aber schon lange vorher leicht angedeutet worden war (s.i.f.). Aber erst Fohrer hat die Erstverwendung der Wortkombination beachtet und die verschiedenen Verheißungsempfänger differenziert.⁷⁴ Auch Lohfink nahm die "Kennzeichnung des verheißenen Landes als eines Landes, 'das von Milch und Honig fließt'" ganz aus dem "Zusammenhang der Patriarchenverheißungen im Buch Genesis" heraus.⁷⁵ Später machte dann Skweres darauf aufmerksam, "dass der Ausdruck (Land, Milch und Honig, BRK) in keiner Landverheißung an die Patriarchen steht."⁷⁶ Es ist die Analyse von Jer 11,3-5, die Skweres feststellen läßt, "dass mit den Vätern nicht die Patriarchen gemeint sind, sondern die Israeliten des Exodus", und daß "die Charakterisierung des Landes ... primär nicht zu den Patriarchenverheißungen, sondern zu der Landverheißung ge-

⁷⁰ So wohl bei Schmidt, Exodus 165 (s.o. Fußn. 28); Gottfriedsen, Fruchtbarkeit 152 (s.o. Fußn. 13). Mit Verweis auf die Merenptah-Stele sieht J.J. Bimson Israel am Anfang der Eisenzeit als "chiefly a semi-nomadic people" (ders., Merenptah's Israel and Recent Theories of Israelit Origin: JSOT 49 (1991), 24). Statt dieser Konzeption von Israels Frühgeschichte wird, so hat N.K. Gottwald herausgehoben, in der neueren Forschung dargelegt, daß die frühen Israeliten "village"-Bewohner waren (ders., Recent Studies of the Social World of Premonarchical Israel: Currents in Research: Biblical Studies I (Sheffield 1993), 178). Vorsichtig über Nachweise Israels (hier "Haus David") auf Stelen äußert sich N.P. Lemche, Bemerkungen über einen Paradigmenwechsel: Meilenstein. FS H. Donner (AAT 30), Wiesbaden 1995, 99-101. Angemerkt sei, daß die Nomadenhypothese im Alten Testament wenig Textanhaltspunkte hat, was an der Studie von R. Neu, Von der Anarchie zum Staat, Neukirchen-Vluyn 1992 sehr deutlich wird.

⁷¹ Stade, Land 322 (s.o. Fußn. 8).

⁷² Außerdem ließen die Exegeten außer acht, daß sie Ergebnisse aus Untersuchungen zur Eschatologie im Alten Testament (siehe Grefmann, Eichrodt, Groß) rezipiert hatten.

⁷³ Siehe Weippert, Geschichtsbewußtsein 418 Anm. 2 und 419 (s.o. Fußn. 56).

⁷⁴ Der Ausdruck kommt erst ab Ex 3,8 vor und zeigt, daß die "Landverheißung an die Moseschar in Ex 3,8" zu unterscheiden ist von den Verheißungen der Genesis, die an die "Sippen Abrahams, Isaaks, Jakobs und des mit dem letzteren identifizierten Israel (Gen 32,29 35,10)" gerichtet sind (G. Fohrer, Studien zu alt. Texten und Themen (BZAW 155), Berlin u.a. 1981, 107f).

⁷⁵ N. Lohfink, Landverheißung als Eid. Eine Studie zu Gen 15 (SBS 28), Stuttgart 1967, 97f.

⁷⁶ D.E. Skweres, Die Rückverweise im Buch Deuteronomium (AnBib 79), Rom 1979, 159.

hört, welche uns in Ex 3,8 überliefert ist.⁷⁷ Ex 3,8, die erste Belegstelle, wird als jahwistisch⁷⁸ eingeschätzt, was der Formel eine frühe Abfassungszeit sichert. Houtman deutet die Junktion aus der Perspektive der Menschen des alten Nahen Orients, "who knew the desert."⁷⁹ Auch Newing setzt auf die Wüstenkenntnis der Israeliten, was Palästina als ein Land von Milch und Honig erscheinen ließ.⁸⁰ Auf eine genauere Ausdeutung von Milch und Honig verzichtet Newing, weil er in der Junktion ein traditionelles, "common literary motif in the ancient world" sieht.⁸¹

Nur der Druck des bestehenden Pentateuchmodells hatte eine angemessene Rezeption früherer Erkenntnisse verhindert, denn schon Greßmann hatte die Wortkombination als Aussage für die Exodusleute ausgewiesen, nur eben nicht in der vom Pentateuch geforderten Exklusivität.⁸² Stade hatte darauf aufmerksam gemacht, daß die Phrase keine Nomadenperspektive darlegt und daß sie nicht bei den J-Landverheißungen auftaucht, und er hatte klar gemacht, daß sie jünger als J (und JE) ist.⁸³ Auch Groß hat schon eine Situierung der Formel in der Kulturstufe der (Halb-)Nomaden abgewiesen - z.B. unter Berufung auf Jes 2,2-4.⁸⁴ Ihm war die Formel schon zu erstarrt und abgenutzt, "um mit Sicherheit auf eine bestimmte Kulturstufe in Anwendung gebracht zu werden."⁸⁵ Aber über zwei Num-Belege⁸⁶ wurde ihm klar, daß "das Volk auf das Ideal eines Bauernvolkes hingelenkt wurde",⁸⁷ und daß den wandernden⁸⁸ Leuten des langen Wüstenaufenthaltes (Exodus-Leute) die Selbsthaftigkeit verheißen wurde.⁸⁹

Dies hätte, wären Exegeten nicht modellgesteuert orientiert gewesen, bereits auf der synchronen Ebene erkannt werden können. Walzers Auslegung der Wortkombination im Rahmen sei-

⁷⁷ AaO. 160.

⁷⁸ Siehe aaO. 161.

Die Formel ist "wohl in Ex 3,8 kein sekundärer Zusatz" (aaO. 159).

⁷⁹ C. Houtman versucht die Junktion als "hyberbolic description ... of Canaan as a land with plenty of good pasture" zu verstehen (ders., Exodus (Historical Commentary on the OT), Kampen 1993, 356) wobei Milch und Honig nur als "*pars pro toto* of the good gifts of the land" stehen (aaO. 358). Dies in Ablehnung einer Charakterisierung als "poetic expression" (aaO. 357), womit eine metaphorische Interpretation gemeint ist.

⁸⁰ Siehe E.G. Newing, Numbers (New Century Bible Commentary), Grand Rapids 1995, 138.

⁸¹ Ebd.

Mit Verweis auf Ägypten und Ugarit (ANET 18-25.140).

⁸² "Milch und Honig" hatten angezeigt, daß "Palästina für die Israeliten, die aus der Wüste kommen, das Paradies" war (Greßmann, Messias 157 (s.o. Fußn. 9) und das "Land der Verheißung" (ders., Ursprung 212 Anm. 1 (s.o. Fußn. 67) - Zeichen des "Anbruch(s) der neuen Zeit" (ders., Messias 157). Greßmann sah in der Wendung auch die Gegenüberstellung von 'Götterland und Wüste' gegeben (siehe ders., Ursprung 212 Anm. 1). Der spätere Wandel der Bedürfnisse der Israeliten führt zu einem Wandel des Bildes bzw. "Ideal(s)": Z.B. wird 'Milch und Honig' durch 'Milch und Wein' ersetzt (aaO. 158).

⁸³ Siehe Stade, Land 322 (s.o. Fußn. 8), und wohl in seinem Gefolge auch Eichrodt, Hoffnung 113 (s.o. Fußn. 10).

⁸⁴ Siehe Groß, Idee 73.78 (s.o. Fußn. 3).

⁸⁵ AaO. 72.

Diese Schwierigkeit einer Kulturstufen-Zuweisung wird in Groß' Arbeit daran deutlich, daß er eine "Formel für besondere Fruchtbarkeit" im Hintergrund haben muß, die durch die "sprichwörtliche(n) Redeweise 'Milch und Honig'" aufgegriffen wird (vgl. Pentateuch), und diese wird dann von Groß zum "Ausgangspunkt für den Vorstellungskreis der Formulierung nach verwandter Prophetenstellen" (aaO. 77).

⁸⁶ Entscheidend sind Num 13,23-27 mit seiner Näherbestimmung durch die Traube und 16,14 mit seiner Determination durch Ackerland und Weinberge. "Es bedarf einer näheren Determination durch die jeweilige Verwendungsweise, um ihren Bedeutungsgehalt für eine konkrete Stelle oder auch für die oben aufgezählte Gruppe von Stellen zu umschreiben." (AaO. 72)

⁸⁷ Groß, Idee 72-73 (s.o. Fußn. 3).

⁸⁸ "Mit dieser Verheißung wird zum Wandern auf ein Zukunftsziel hin aufgerufen, das mit seinen Gaben an die Menschen die Gegenwart übersteigt. Einen ähnlichen Gedanken sucht man in der altorientalischen Literatur vergebens." (AaO. 76)

⁸⁹ Siehe aaO. 72f.

ner Interpretation der Exodus-Geschichte⁹⁰ beweist das.⁹¹ Die Formel sagt zweierlei aus: Zum einen kennzeichnen Milch und Honig die 'spontanen Wünsche' der unterdrückten Sklaven in Ägypten⁹² und somit steht die Wendung für "materiellen Überfluß; die Worte beschwören das Bild eines Landes herauf (und sollen es heraufbeschwören), in dem das Leben leicht ist",⁹³ und das man sein eigenes Land nennt.⁹⁴ Der Aspekt 'Überfluß' wird also dahingehend eingeschränkt,⁹⁵ daß Leben in Kanaan gut möglich ist. Diese Einschränkung eröffnet Raum für die zweite Aussage der Wendung bzw. für den "erweiterte(n) Sinn der Verheißung"⁹⁶: "Ein Land ohne Mangel ist gleichzeitig ein Land ohne Unterdrückung"⁹⁷, mit Maßstäben der "Gerechtigkeit und Freiheit"⁹⁸.

5. Eine fragmentarische Skizze zur Zuordnung der Wortkombination in der Diskussion um die Pentateuchentstehung

Ob die Wortkombination den Quellen oder Redaktionen, und wenn ja, welchen, zuzurechnen ist, war lange Zeit niemandem eine Frage wert, da bis auf Stade, der für redaktionellen Status plädiert,⁹⁹ sich alle einer Zuordnung zum Jahwisten sicher waren.¹⁰⁰ Die anderen Belege interessieren zu diesem Zeitpunkt nur unter "dann noch"¹⁰¹. Der Sichtwechsel in den 70er Jahren bringt dann eine Aufweichung der J-Verhaftung. Es übernehmen die Dtn-Autoren die Wortkombination vom Jahwisten¹⁰² und "Jeremia und Ezechiel sind wahrscheinlich ... durch den deuteronomischen Gebrauch beeinflusst."¹⁰³ Ähnlich erkennbar ist der Wechsel bei Richter: Die Belege Num 13,27; 14,8; 16,13 und Ex 3,8 "gehören dem J an, die Floskel wird von der deu-

⁹⁰ Die Bücher Exodus, Numeri und Deuteronomium werden als Realisation einer "Befreiungsidee" ausgelegt (siehe M. Walzer, *Exodus und Revolution*, Berlin 1988, 7).

⁹¹ "Das Versprechen ... wendet sich an das Bewußtsein der Sklaven in Ägypten" und wird deshalb "zu einem frühen Zeitpunkt der Geschichte (Exod. 4,30)" verkündet (aaO. 110).

⁹² Siehe ebd.

⁹³ "(D)a der Pharao ihnen ein bitteres Leben bereitete, hoffen sie nun auf etwas, was ihnen das Leben ein wenig verüßt." (Ebd.)

⁹⁴ AaO. 112.

⁹⁵ Es geht um die Anteilhabe " an dem, was ihre Herren schon besitzen, doch in ihrem eigenen Gebiet, wo sie weder Sklaven noch Fremde sein werden." (AaO. 110)

⁹⁶ "In Kanaan flossen Milch und Honig also nicht gerade, aber es gab Milch und Honig und auch Fleisch, um die Töpfe zu füllen." (aaO. 121)

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ AaO. 112.

⁹⁹ AaO. 113.

Walzer legt die Kategorie Bund und Heiligkeit des Volkes zugrunde und kann darum die moralisch gleich fordernde Kategorie einführen. Auf der Basis entwickelt Walzer die "Maxime": "Keine Milch und kein Honig ohne Gehorsam GOTT gegenüber politisch wie religiös" (aaO. 115f). Darum steckt auch eine moralische Dimension in der Wendung (siehe aaO. 112).

¹⁰⁰ "(A)lle Stellen von JE mit der Phrase ... in stark durchredigierten Abschnitten stehn" bzw. "die Phrase ... (begegnet) auch sonst in redactionellen Stellen" (Stade, *Land 322f* (s.o. Fußn. 8)). Gegen Stade sagte Greßmann, daß er eine "Einwanderung der Redewendung im 8. oder 7. Jahrhundert" für "unmöglich hält, da um diese Zeit der technische Gebrauch bereits nachweisbar ist" (ders., *Messias 156 Anm. 3* (s.o. Fußn. 9)).

¹⁰¹ Von Greßmann (Ursprung 212 (s.o. Fußn. 67)) bis Zobel, der Ex 3,17; 13,5; 33,3; Num 14,8; 16,13,14 zu J rechnete (siehe ders., Art. כָּנָען 234 (s.o. Fußn. 67)). Für G. Fohrer war die Formel geradezu "J bezeichnend (Ex 33,3 Num 13,27 14,8 16,13f. Jos 5,16 ...)" (ders., *Überlieferung und Geschichte des Exodus. Eine Analyse von Ex 1-15* (BZAW 155), Berlin u.a. 1984, 32). Zu weiteren Positivqualifizierungen des Landes wie "schön", "weit" siehe Zobel, Art. כָּנָען 234-235, und insbesondere Dtn 11,9-15, wo Kanaan und Ägypten miteinander verglichen werden.

¹⁰² Zobel, Art. כָּנָען 234 bzgl. Lev 20,24; Dtn 6,3; 11,9; 26,9,15; 27,3; 31,20; Jos 5,6; Jer 11,5; 32,22; Ez 20,6,15.

¹⁰³ Die Wortkombination wird in die "jüdische Fassung des Deuteronomiums (Dtn 6,3 11,9 u.ä.)" übernommen (Fohrer, *Überlieferung 32* (s.o. Fußn. 100)).

¹⁰⁴ AaO. 32 Anm. 18.

teronomischen Bewegung aufgegriffen.¹⁰⁴ Die Rückfrage, warum die Dtr die jahwistische Formel/Floskel übernehmen, steht nicht im Vordergrund, denn vordringlicher ist bei Erstar-
kung der dtr Arbeit (auch im Tetrateuch) die zeitliche Verlagerung der Floskel-Belege: Jetzt
gehört die "Floskel" wesentlich zum DtrGW und "davon abhängiger Literatur".¹⁰⁵ Die Zahl der
dtr Belege der Wortkombination nimmt zu, ehemalige J-Belege werden dem dtr Sprachge-
brauch/den Dtr zugerechnet.¹⁰⁶ Auch Weimar zieht klare Linien zugunsten jüngerer redaktio-
neller, frühestens deuteronomistischer (oder noch späterer) Elemente im Dtn.¹⁰⁷ Dieses Ergeb-
nis wird partiell auf Pentateuch-Belege (z.B. Num 13,27; 14,8) übertragen mit der Konsequenz
eines redaktionellen, nach-dtr Entstehungsdatums.¹⁰⁸ Zögernde Tendenzen gab es natürlich
auch: So hat Plöger die Möglichkeit eines redaktionellen Status der Formel gesehen, aber die-
ser Status wird von ihm noch nicht ausdrücklich bejaht,¹⁰⁹ und entsprechend hat Plöger Ein-
ordnungsschwierigkeiten.¹¹⁰ Außerdem macht Plöger keine Aussage zu einer Zuordnung zu J
oder E oder JE, was nicht nur an seiner Themenvorgabe Dtn gelegen haben wird.¹¹¹ Skweres
blieb bei drei J-Belegen (Ex 3,6.17; Num 13,27; 16,13.14), zwei frühdt-Aussagen (Ex 13,5;
33,5) und einer H-Aussage (Lev 20,24).¹¹² Insgesamt ist die Wortkombination auch für Ver-
fechter der Quellentheorie nicht mehr dem Jahwisten zuzurechnen. Dies ist bei Schmidt zu er-
kennen.¹¹³ Die Formel gehört auch nicht "zum ältesten Traditionsgut des Deuteronomiums."¹¹⁴
Sie steht in Texten mit dtn/dtr Sprachstil und ist dann mit Ex 3,8.17 verbunden (Ex 13,5; 33,3)

¹⁰⁴ W. Richter. Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte (FRLANT 101), Göttingen 1970, 92.

Bei Ex 33,3 ist Richter einer J-Zuordnung nicht sicher und Ex 13,5 ist "Zusatz zu J" (aaO. 92 Anm. 76).

¹⁰⁵ Richter verweist auf Dtn 6,3; 11,9; 26,9.15; 27,3; 31,20 und bzgl. abhängiger Literatur auf Jer 11,5; 32,22; Ez 20,6.15 (ebd.). Damit ist eine weitere Wende markiert: Es sind nicht mehr "die ältesten sicher datierbaren Stellen ... Ez 20,6.15", wie noch Stade meinte (ders., Land 322 (s.o. Fußn. 8)).

¹⁰⁶ Lohfinks dtr Belege: Ex 3,8.17; 13,5; 33,5; Lev 20,24; Num 13,27; 14,8; 16,(13.)14; Dtn 6,3; 11,9; 26,9.15; 27,3; 31,20; Jos 5,6; Jer 11,5; 32,22; Ez 20,6.15 und zur Kombination der Verheißungen siehe auch Lohfink, Landverheißung 98 und Anm 22 (s.o. Fußn. 75).

¹⁰⁷ "Keiner der Belege der Floskel 'ein Land, das von Milch und Honig fließt' innerhalb von Dtn (6,3; 11,9; 26,9.15b; 27,3; 31,20, BRK) kann den älteren Schichten zugerechnet werden. ... Aufgrund der immer wieder zu beobachtenden intensiven literarischen Querverweise auf Dtn 4 wird dabei am ehesten an jene sekundär deuteronomistische Schicht zu denken sein, auf die auch Dtn 4,1-10 zurückgeht, während einzelne Belege - so Dtn 6,3bß und 31,20 - noch jünger sein werden. Zu diesem Befund, wie er sich anhand von Dtn zeigt, paßt auch das sonstige Vorkommen der Floskel." (P. Weimar, Die Berufung des Mose (OBO 32), Freiburg u.a. 1980, 321)

¹⁰⁸ "Als redaktionell ist die Milch-Honig-Floskel sowohl in Num 13,27b als auch in Num 14,8b zu beurteilen, wobei beide Hinzufügungen wahrscheinlich auf eine nach-dtr. Redaktion zurückgehen." (AaO. 323). Daß es eine Redaktion ist, begründet Weimar so: "Da Num 13,27b und 14,8b sich eng berühren, ist für beide Halberse die gleiche Hand anzunehmen. Da nun Num 14,8b in 14,9a mit einer offenkundig nachpriester-schriftlichen Mahnung ... weitergeführt wird, liegt es nahe, auch für die redaktionelle Erweiterung in Num 14,8b eine nachpriester-schriftliche Herkunft zu vermuten." (AaO. 323 Anm. 17) Für redaktionelle Erweiterungen in Num 13,27; 14,8, die aufgrund der Ergänzung in Num 13,20 13,24 gemacht worden seien, spricht sich auch V. Fritz aus, aber er bezieht auch 13,27 "und dies ihre Frucht" als Ergänzung ein (siehe ders., Israel in der Wüste, Marburg 1970, 22).

¹⁰⁹ Die appositionelle Stellung der Formel im Dtn macht es "im Einzelfall schwer zu entscheiden, ob die Formel dem Text sekundär hinzugefügt worden ist." (Plöger, Untersuchungen 90 (s.o. Fußn. 20))

¹¹⁰ "Wahrscheinlich gehörte sie (die Wortkombination, BRK) zum Repertoire der priesterlichen, dem Dt verwandten Predigttradition (vgl. Jos 5,6; Jer 11,5; 32,22; Ez 20,6.15f)." (Plöger, Untersuchungen 91)

¹¹¹ "Über den Ursprung und kulturellen Hintergrund der Formel läßt sich aus Dt allein nichts ausmachen." (aaO. 90)

¹¹² Siehe Skweres, Rückverweise 158 (s.o. Fußn. 76).

Num 14,8 vermutet er bei P^a aufgrund uneindeutiger Forschungslage (ebd.).

¹¹³ Schmidt ordnet die "Formel" nur als Nachtrag in Texte des Jahwisten ein (Ex 3,8.17; Num 16,13) und stellt sie einer "Redaktion" zu (ders., Exodus 139f (s.o. Fußn. 28)), wobei offenbleibt, ob es sich um eine Redaktion des jahwistischen Werkes handelt (, so scheint es aaO. 140.) oder um eine "Redaktion, die ältere Pentateuchtraditionen mit Antinomien der deuteronomisch-deuteronomistischen Literatur vermittelt." (AaO. 139.142) Das letzte scheint Schmidts Haupttendenz zu sein.

¹¹⁴ AaO. 138.

oder ist erkennbar als dtr Einschub (Jos 5,6) oder sogar als nachpriesterschriftliche Redaktion (Num 14,8).¹¹⁵ In Bezug auf die jahwistische Zuordnung vertritt Gottfriedens nach wie vor eine andere, derzeit wohl singuläre Position.¹¹⁶

Bedingt durch den immer wieder aufgewiesenen redaktionellen Status verändert sich die Wertschätzung der Wortkombination: Sie war vordem als "Redewendung" (Gießmann) oder "sprichwörtliche Redeweise" (H. Groß) bezeichnet worden, hatte immer auch den Status von "Formel" gehabt, jedoch wird sie als redaktionelles Element zur "Phrase" (schon Stade), zur "Floskel" (Richter; Schmidt) und zur "stereotypen Wendung/deuteronomistischen Wendung" (Fritz; Rose). Der Wandel der Bezeichnung ist auch ein Indiz zum einen für die Einschätzung der dtr Literatur, der bevorzugt Wendungen, geprägte Sätze oder Aussageninhalte als »typisch« zugesprochen werden, und zum anderen für den immer unklarer werdenden Inhalt der Wortkombination (s.u. Punkt 6.).

6. Der literarische Befund wirft Verständnisprobleme auf.

Unter dem Druck der Forschung, die hinsichtlich der palästinischen Bevölkerung und der biblischen Quellen, ja schlechthin der Frühgeschichte Israels immer unsicherer wird, umgehen manche Exegeten heute diese Auslegungsanhaltspunkte (»Interpretationsschlüssel«) und versuchen zur Ausdeutung der Wortkombination eine Interpretation, die eine Einschätzung der ökonomisch-ökologischen Situation Palästinas inkludiert. So sieht z.B. Caquot in der Wendung einerseits "ein Symbol des Überflusses und der Fruchtbarkeit, die JHWH Israel in Palästina gibt"¹¹⁷ und andererseits nur "die natürliche Fruchtbarkeit Palästinas ... angezeigt".¹¹⁸ Diesem Exegeten und anderen¹¹⁹ ist letztlich unklar, ob die Wortverbindung Überfluß ansagt oder nur einen positiven Normalzustand. (Damit setzen sich die schon angezeigten Deutungsprobleme fort (siehe 3.)). Allerdings wird versucht, die Unklarheit zu mindern, indem auf die positive, naturgegebene Fruchtbarkeit¹²⁰ und des sich daraus ableitenden »Überflusses«¹²¹ verwiesen wird oder auf den glücklichen Umstand, daß in dem "weiden- und blumenreichen" Land Kanaan Milch und Honig "ohne viel Arbeit gewonnen werden können."¹²² Und Born versucht einen Brückenschlag, indem er die natürliche Fruchtbarkeit als YHWHs Gabe ("von Jahwe ... gesegnetes Land") darstellt.¹²³ Diese Vorschläge reduzieren den Verheißungsgehalt der Junktion,

¹¹⁵ Siehe ebd.

Offen läßt Schmidt, ob er auch Num 13,27 als nachpriesterschriftlich einschätzt.

¹¹⁶ Beim Jahwisten ist nach wie vor das "erstmalige Vorkommen dieser 'Wendung'" zu verzeichnen (siehe Gottfriedens, Fruchtbarkeit 152 (s.o. Fußn. 13)); Ex 3,8; Num 13,27; Num 16,13 (aaO. 80f. 152). Der J versteht die Formel nicht mehr als Fruchtbarkeitsaussage (aaO. 81).

¹¹⁷ A. Caquot, Art. דבִּבַּר: ThWAT II, Stuttgart 1977, 138.

¹¹⁸ Caquot, Art. חֶלֶב 949 (s.o. Fußn. 30).

¹¹⁹ Ebenfalls unentschieden und auf das Rhetorische ausweichend sprach A. van den Born von einer "gut gewählte(n) Hyperbel", die auf die Fruchtbarkeit des Landes verweist (ders., Art. Milch: Bibellexikon, Einsiedeln 1968, 1154).

¹²⁰ Schon für Krauß besitzt Palästina sogar außerhalb seiner Blütezeit einen fabelhaft großen Reichtum, und die Wendung beschreibt diesen sachlich (siehe ders., Honig 152 (s.o. Fußn. 34)). Siehe auch A. van den Born, Art. Milch und Honig: Bibellexikon, Einsiedeln 1968, 1155.

¹²¹ P. Maiberger sieht zugleich "Überfluß und die Fruchtbarkeit des verheißenen Landes" in der Wendung hervorgehoben (ders., Art. Honig: Neues Bibel-Lexikon, Zürich 1992, 193).

¹²² A. van den Born, Art. Milch und Honig 1154 (s.o. Fußn. 120).

Die Verbindung von Blumen und (- Bienen -) "Honig" ist angesichts der Ausführungen zur Realienkunde (s. Punkt 3.) schon hinfällig.

Vom mühelosen Erwerb und Genuß - ganz "ohne Arbeit" - sprach schon Plöger, allerdings mit dem Hinweis, Wohlstand sei ein YHWH-Geschenk (ders., Untersuchungen 90 (s.o. Fußn. 20)). Seine Bewertung beweist, daß nicht die Ökologie des Landes die Quelle des Überflusses sein kann.

¹²³ Siehe aaO. 1155.

können aber trotzdem nicht palästinische Realität, Formelaussage (Positiv aspekt) und Formelverwendung (Zukunftsaussage) glatt übereinander bringen. Zum zweiten wird versucht, die ursprüngliche Intention der Wortkombination und den durch ihre Verwendung im Alten Testament gegebenen Aussagegehalt voneinander zu trennen. Die Wendung wird als "altererbte(n) literarische(n) Formel" ausgegeben,¹²⁴ und damit wollen die Exegeten ausdrücken, daß die biblischen Autoren nichts oder nur noch wenig über die ihnen überkommene (»vererbte«) Intention der Wortkombination wußten (lediglich »literarische« Bekanntheit). Dennoch benutzten sie die Wortverbindung. Für den bereits seit langem bekannten Gedanken, daß die Formel »erstarrt« und »abgenutzt« ist, wurde also nur eine feinfühligere Formulierung gefunden.¹²⁵ Auch dieser literargeschichtliche Deutungsversuch kann die mit der Verwendung der Formel intendierte Absicht nicht aufzeigen.

Auch diese zwei jüngeren Lösungsversuche führen zu keiner Lösung, sondern wieder zur Ausgangsfrage zurück: Wie ist die Wortkombination zu verstehen und wer ist ihr Sprecher? Dalman brachte das Problem auf den Punkt: Der Exeget kommt "nicht ganz ans Ziel",¹²⁶ aber Dalman führte eine angemessenere Lösung als die oben kritisierte ein, indem er die Verstehensprobleme des Exegeten aufwies und zugleich die Wortkombination für die biblischen Autoren und ihre Lesenden als "Redensart" und damit sehr wohl verständlich ausgab.¹²⁷

7. דבש und חלב im Alten Testament

Wenn die Zusammenstellung von "Milch" und "Honig" als Landbeschreibung zu keinem inhaltlichen Ergebnis führt, muß nochmals grundlegend gefragt werden, was jeder der Begriffe für sich stehend aussagt.

7.1 דבש: Ein maßgebliches Argument der nomadischen Herkunft der Formel war die Annahme, daß es sich bei דבש um wilden Honig (siehe noch Weippert, Gottfriedsen) handelte. Eine Zusammenschau aller דבש-Belege läßt erkennen, daß דבש im Zusammenhang mit Produkten genannt wird, die nicht dem nomadischen Bereich zuzuordnen sind, sondern auf Landwirtschaft¹²⁸ und/oder Gartenbau (Hld (4,11; 5,1) und Bergbau/Hüttenwesen (Dtn 8,8) sowie Handel (Gen 43,11; Ez 27,17) hinweisen. Auch der Hinweis auf Belege, die auch Milch geben-

¹²⁴ Maiberger, Art. Honig 193 (s.o. Fußn. 121).

Siehe Caquot, der allerdings meint, eine "leicht verständliche literarische Formel" vor sich zu haben (ders., Art. דבש 139 (s.o. Fußn. 117)), weil er in der Wendung ein vom Alten Testament wiederholtes "Klischee kanaanäischen Ursprungs in etwas veränderter Form" sieht (ebd.). Daß diese Sichtweise ihre Probleme hat, wurde in Punkt 2. gezeigt.

¹²⁵ Für den auf die Forschungsgeschichte blickenden Exegeten erweckt das Wort "altererbt" wohl zu Recht den Verdacht, der sehr dehnbare und unverbindliche Ersatz für das Attribut "alt" zu sein und ein Schlechthweg für Frühdatierungen der Wortkombination. Auch scheint »(alt)ererbte« - mehr oder minder unterschwellig - die Interpretation mit »fruchtbar« zu umschreiben. Angemerkt werden muß, daß durch die Charakterisierung als »altererbt« und »literarisch« der Mißerfolg der Exegeten hinsichtlich einer Rekonstruktion der Herkunft, Grundlage sowie der Intention der Wortkombination den biblischen Autoren angelastet wird. Der implizite Vorwurf lautet: Weil die Autoren Ererbtes verwenden, kommen Exegeten in ihrer historisch-kritischen Arbeit nicht weiter.

¹²⁶ Dalman, Land 28 (s.o. Fußn. 37).

¹²⁷ "Ich habe mir den plerophorischen Ausdruck der Bibel früher dadurch verständlich gemacht, daß ich annahm, er sei vom Standpunkt des Wüstenbewohners aus gesprochen. Aber man kommt auch damit nicht ganz ans Ziel, weil er offenbar eine in Palästina gangbare Redensart war." (Ebd.) Doch muß sich Dalman die Anfrage gefallen lassen, ob er die "Redensart" inhaltlich richtig interpretiert hat: "herrliche(n) Genüsse" und "Emblem aller Nahrungsmittel des Landes" (aaO. 83).

¹²⁸ Gen 43,11; Dtn 32,13; 2 Sam 17,29; Jes 7,15,22; Jer 41,8; Ps 81,17; Hiob 20,17; 2 Chr 31,5 (Zehnt-Abgaben). Belege, die דבש als Nahrung ausweisen, sind 1 Kön 14,3; Spr 24,13; 25,16,27. Daran schließt metaphorischer Gebrauch an in Ex 16,31; Ez 3,3; Spr 16,24; Ps 19,11; 119,103. (Warum die letzten Belege "auf »mystischem« Empfinden beruhen" (Maiberger, Art. Honig 193-194 (s.o. Fußn. 121)), ist unklar.)

de Ziegen und Schafe nennen,¹²⁹ sichert keinesfalls ab, daß Nomaden Urheber der Wendung waren. Denn auch in einer Kultur von Selbsthaften werden Ziegen und Schafe gehalten und wird Milch getrunken!¹³⁰ Und Honig wird in allen Kulturen gerne genossen. In Ri 14,8.9.18 und 1 Sam 14,25.26.27.29.43 ist nicht-kultivierter דבש gemeint.¹³¹ Dennoch ist es voreilig, mit Verweis auf diese Stellen דבש immer als "ein wildes Erzeugnis"¹³² auszugeben. Zur Klärung von דבש trägt der Streit, ob es in Palästina Bienenzucht gegeben hat¹³³ oder nicht¹³⁴, nicht viel bei, und der Streit um die Identifizierung des דבש als Honig (von Bienen)¹³⁵ oder süßen Dicksaft auf Fruchtbasis¹³⁶ wird mehr und mehr zugunsten der Erklärung als Dicksaft¹³⁷ entschieden, so daß nicht nur die Diskussion um »wild« oder »kultiviert« hinsichtlich Bienenzucht überflüssig ist, weil der Dicksaft durchweg Produkt menschlicher Arbeit sein dürfte,¹³⁸ sondern auch der an דבש aufgehängte Verweis auf das Nomadentum wird damit negativ entschieden. Die דבש-Belege zeigen, daß דבש schlicht als Nahrungsmittel gilt. Er wird fast ausschließlich in Reihung¹³⁹ mit anderen agrarischen Produkten und Kulturgütern¹⁴⁰ genannt. Daraus könnte

¹²⁹ Z.B. Dtn 32,13.14; 2 Sam 17,29; Jes 7,15.22 (statt Ziege eine Kuh). In den Belegen verlangt auch die Differenzierung zwischen Milch und Dickmilch Beachtung.

¹³⁰ Es läßt sich also nicht unterscheiden zwischen nomadischem Gebrauch der Wendung "Milch und Honig" und Kulturland zugeordnetem Gebrauch der Wendung, wie Gottfriedsden vorschlägt (s.o.).

¹³¹ A. van den Born sieht auch in Dtn 32,13; Ps 81,17 Hinweise auf wilde Bienen (siehe ders., Art. Honig: Biblexikon, Einsiedeln 1968, 760).

¹³² Caquot, Art. דבש 136 (s.o. Fußn. 117).

¹³³ Bienenzucht "ist für die bibl. Zeit nicht sicher nachzuweisen, aber anzunehmen, da man nach Lev 2,12; 2 Chr 31,5 die Erstlinge von H. darbrachte." (Maiberger, Art. Honig 193 (s.o. Fußn. 121)) Positiv auch Krauß, aber auf der Basis eines Josephus-Zeugnisses (siehe ders., Honig 152f (s.o. Fußn. 34)). Nur infolge von Bienenzucht sei es möglich gewesen, die in Jer 41,8 erwähnten verborgenen Vorräte anzulegen (siehe Born, Art. Honig 760 (s.o. Fußn. 130)). Dieser Hinweis ist keinesfalls plausibel, da auch wildgewonnener Honig in Gefäße abgefüllt und gelagert werden kann.

¹³⁴ Siehe Caquot, Art. דבש 136 (s.o. Fußn. 117).

Erst in der Mischna und dem Talmud "sicher bezeugt." (AaO. 137)

¹³⁵ Groß plädiert für Bienenhonig, weil er דבש (gleich Traubenhonig/-most) erst in der späten rabbinischen Zeit mit Most/Dicksaft gegeben sieht (siehe ders., Idee 72 (s.o. Fußn. 3)). Würde in Num 13,23.27 der דבש als Traubenhonig/-most gedeutet, wäre a) die Verbindung zu den altorientalischen Belegen nicht mehr gegeben, und wäre b) in Num 13,23.27 ein Landesprodukt doppelt vertreten und somit die üppige Vielfalt eingeschränkt. Hänslers widerspricht Krauß und führt als Hauptargument für Bienenhonig die wundmedizinische Verwendung von דבש an (siehe ders., Honig 188-89 (s.o. Fußn. 13)).

¹³⁶ Siehe Krauß, Honig 156f (s.o. Fußn. 34); HAL 204; Maiberger, Honig 193 (s.o. Fußn. 121) und Caquot, Art. דבש 136 (s.o. Fußn. 117).

Eine "skeptische Einstellung gegen die Identifizierung" von דבש mit Honig empfiehlt Caquot, weil 1. דבש und נפת nebeneinander verwendet werden (Spr 24,13; Ps 19,11; Hld 4,11) und nur נפת die eindeutig auf Honig verweisenden sprachlichen Parallelen im Athiopischen, Ugaritischen und Akkadischen hat, weil 2. sprachliche Analogien zu דבש im Arabischen und Akkadischen auf einen Fruchtsaft hinweisen, und weil 3. das Alte Testament "kaum genauere Angaben über die wirkliche Beschaffenheit und Herkunft" von דבש gibt (ebd.). Dagegen fand Dalman im AT keine Nachweismöglichkeit für die Herstellung von "aus Most bereitete(r) Traubenmelasse (arab. dibs)" (ders., Land 27 (s.o. Fußn. 37)). Dagegen L. Bauer, Ein Land, da Milch und Honig fließt: MNDPV 11 (1905), 69.

¹³⁷ Nur Ri 14 sei mit "Bienenhonig" zu übersetzen (Caquot, Art. דבש 136 (s.o. Fußn. 117)).

Für Schmidt gibt das Alte Testament "nicht eindeutig zu erkennen", ob der Honig von (wildem?) Bienen gemeint ist oder der "- durch Kochen eingedickte(n), sirupähnliche(n) - Saft von Trauben, Datteln und Feigen" (ders., Exodus 165 (s.o. Fußn. 28)). Schmidt ist klar: Solange noch berechtigter Zweifel an der Most-These geäußert werden kann, kann noch vermittels Wildbienenhonig auf die Nomadenhypothese verwiesen werden.

¹³⁸ Die Belege Lev 2,12; 2 Chr 31,5 signalisieren menschliche Arbeit zur Erstellung des Erstlingsopfers (siehe Caquot, Art. דבש 137). Anders als Caquot identifizierte Maiberger diese Arbeit als Imkertätigkeit, was auf Bienenzucht hinweist (s.o.). Da in nachbiblischer Zeit die Bienenzucht nachgewiesen werden kann, ist für diese Periode die menschliche Arbeit auch für die Gewinnung von Honig notwendig. In dieser Zeit wird deutlich zwischen דבש von Bienen und Datteln oder Feigen unterschieden (siehe aaO. דבש 136; Krauß, Honig 156-157 (s.o. Fußn. 34)).

¹³⁹ Ausnahmen wohl nur Ri 14,8.9.18; Spr 24,13.

¹⁴⁰ Siehe Gen 43,11; Hld 5,1.

nun dreierlei geschlossen werden: a) An der Qualität der anderen hochwertigen Güter ist die Gleichrangigkeit des דבש abzulesen. b) Die Listen nennen verschiedene Güter, um so ein Spektrum unterschiedlicher Qualitäten aufzuzeigen. c) דבש steht als Sammelbegriff für Süßwaren/süße Köstlichkeiten¹⁴¹ und ist damit zwar positiv belegt, jedoch nicht als spezifische Ware zu verstehen. So ist eine Entscheidung über die israelitische Wertschätzung des דבש nicht möglich. Die inneralttestamentliche Bewertung des דבש ist ambivalent: Mal wird דבש geschätzt¹⁴² und mal als Grundnahrungsmittel¹⁴³ bewertet. Außerdem gilt er nicht als palästinsche/israelitische Eigenheit,¹⁴⁴ aber auch nicht als charakteristisch genug, um die Nahrungsproduktion anderer Länder ausreichend zu qualifizieren.¹⁴⁵ Ein außergewöhnliches Gut scheint der דבש nicht zu sein; er gilt (z.B. in Sir 39,26) als "part of the basic necessities of human life."¹⁴⁶ חלב 7.2: Für die חלב gibt es - ohne Einbeziehung der Wortkombination - lediglich 24 Belege,¹⁴⁷ und sie wird zumeist als Nahrungsmittel aufgeführt.¹⁴⁸ Bildlich wird sie verwendet zur positiven Beschreibung von Personen (Gen 49,12; Hld 4,11; 5,1.12; Klg 4,7; Hiob 21,24). "Milch" wird auch zum Ausdruck von Vernichtung verwendet (Hiob 10,10). Sie steht in religiöser Verwendung in negativen Vorausblicken (Jes 7,22 (dazu Angabe von Honig)) wie positiven Verheißungen (Jes 55,1; 60,16; Joel 4,18, jedoch ist kein Honig genannt,) bzw. positivem Rückblick (Dtn 32,14). Jedoch ist sie bei den zwei letztgenannten Verwendungen (Dtn 32; Jes 55; Joel 4) von anderen Nahrungsprodukten (, aber kein Honig,) umrahmt, und wenn sie zur positiven Beschreibung von Personen gebraucht wird, kommen andere Attributionsaussagen dazu, nur eben nicht der Honig (Gen 49; Hld 5,12; Klg 4,7; Hiob 21,24; Ausnahme Hld 4,11). Also ist die Koppelung von "Milch" und "Honig" keinesfalls Standard. Allgemein ist bei Milch als einem "Symbol des Reichtums"¹⁴⁹ nichts zu spüren. Bei der bildlichen Verwendung haftet der Milch die Vorstellung eines guten (vgl. Joel 4) oder notwendigen (vgl. Jes 7; 55; 60) Grundnahrungsmittel an.

Aus sich heraus machen die beiden Begriffe חלב und דבש keinen Verweis auf eine außergewöhnliche Ernährungslage eines Landes oder seinen hohen Fruchtbarkeitsstandard. Auch das wohl mit dem דבש ("andauernd fließt = fließend") signalisierte ständige Gegebensein von חלב und דבש verleiht der Junktionsaussage keinen überschwenglichen Charakter.¹⁵⁰

¹⁴¹ Siehe Dalman (s.o. Fußn. 127) und Hänslers (s.o. Fußn. 13). Siehe aber auch die bildliche Sprechweise in Ex 16,31; Ps 119,103; Spr 16,24.

¹⁴² דבש wird in Ez 16,13.19 als eine Gabe bezeichnet, die reiche Leute sich wünschen und erhalten, so daß Honig nicht als Speise ausgegeben werden kann, die nur arme Leute als kostbar betrachten.

¹⁴³ Der Honig wird in 2Kön 18,32 in eine Aufzählung lebenserhaltender Güter aufgenommen, von denen der König von Assur behauptet, sie seien in gleicher Weise auch in seinem Land gegeben. Jes 7,21-22 beschreibt die im von YHWH zerstörten Land gegebene Ernährungssituation mit Butter und Honig sowie Milch und Vieh.

¹⁴⁴ Die Aussage "Milch und Honig" wird auch auf Ägypten bezogen (Num 16,13). Num 16,13 wäre ohne Aussagegehalt, sollte "Milch und Honig" auf Ägypten nicht faktisch angewandt werden können bzw. Milch und Honig im Land Ägypten nicht bekannt wären oder nicht herstellbar. (Vgl. auch 2Kön 18,32.) Literarisch hat Num 16 die Absicht, durch die Parallelität zwischen Israel und Ägypten die Land Israel-Verachtung der Israeliten auf die Spitze zu treiben.

¹⁴⁵ Vgl. Num 11,5, wo der Honig (und die Milch) nicht in die Produktliste Ägyptens aufgenommen wird.

¹⁴⁶ Houtman, Exodus 355 (s.o. Fußn. 79).

¹⁴⁷ Die Übersetzung von 1Sam 7,9 ist fraglich.

¹⁴⁸ Gen 18,8; Ri 4,19; 5,25; 1 Sam 7,9; 17,18; Jes 28,9; Ez 25,4; Spr 27,27; 30,33 und dazu das Gebot in Ex 23,19; 34,26; Dtn 14,21. "Die M(ilch) ... war eines der wichtigsten Nahrungsmittel" (Born, Art. Milch 1154 (s.o. Fußn. 119)).

¹⁴⁹ Caquot, Art. חלב 949 (s.o. Fußn. 30).

¹⁵⁰ Die Wortkombination könnte jahreszeitliche Schwankungen in der Produktion von דבש und חלב ausschließen wollen, was jedoch auf die Milch-Angabe nur bedingt zutreffen könnte. Also wäre nichts Überraschendes angedeutet. Zur Bedeutung des דבש siehe Fensham, Tradition 167 (s.o. Fußn. 3).

8. Zusammenfassung und Schlußfolgerung

Verbunden mit der Vorstellung, daß die (Halb-)Nomaden bzw. richtigerweise die Exodusleute die Sprecher und Adressaten der Wortkombination gewesen sind, wurde die Wortverbindung unter Aufgriff von (aus nichtisraelitischen Mythen stammenden!) Paradies- oder Urzeitvorstellungen als Ausdruck von »Verheißung« - sei es als Nahrungs- oder Landesverheißung oder beides zugleich - interpretiert.¹⁵¹ Um trotz der Erkenntnisse zur Bedeutung von "Honig" und "Milch" im Alten Testament die Interpretation als »Verheißung« abzusichern, wurde der materielle und soziale Status der Verheißungsempfänger verringert (Nomaden, Wüstenleute). Dennoch wird aufgrund der umfanglicheren Listen von verschiedenerlei und in Aussicht gestellten Landesprodukten erkenntlich, daß die Angabe "Land, fließend Milch und Honig" als Verheißungsgut nicht ausreichte.¹⁵² Dadurch wird der Interpretationsschlüssel »Verheißung« fraglich. Aber auch real- und landeskundliche Interpretationen bieten keine Lösung.

Eine kritische Betrachtung aller bisherigen Interpretationsversuche zeigt: 1) Vorsicht ist bei der Übertragung von Ergebnissen aus kultur- oder religionsgeschichtlichen Vergleichen in die Erforschung des Alten Testaments geboten; denn »Parallelen« sind manchmal keine und - vielleicht durch Abhängigkeiten bedingte - Ähnlichkeiten tauchen sehr zeitverschoben auf. 2) Ein ursprünglicher »Sitz im Leben« der Wortkombination ist nicht mehr auszumachen. Eine historische Interpretation der Aussage - mit weitem Ausgriff in eine nomadische Zeit des frühen Israels - benötigt zu viele Zusatzhypothesen und erscheint damit als unhaltbar. Zu diesen Zusatzhypothesen hat immer die Überlieferungsgeschichte gehört und sie hat die Einschätzung von Texten wie auch der Wortkombination sehr beeinflusst.¹⁵³ 3) Da aber gerade das bei der Wortkombination offenkundig gewordene Negativergebnis »keine Nomaden-Formel«, das sich erst nach jahrelanger Forschungsdauer andeutete und nun hoffentlich erkennbarer ist, die Unzulänglichkeit überlieferungsgeschichtlicher Vermutungen dokumentiert, sollten zukünftig überlieferungsgeschichtliche Hypothesen nicht zur Grundlage der Analyse von Texten gemacht werden.¹⁵⁴ 4) Entsprechend bildet der alttestamentliche Text selbst die Basis und größte Sicherheit, aber auch die Grenze von Untersuchungen für eine literargeschichtliche Auswertung.¹⁵⁵ Dazu mahnt schon die für die Entstehung vieler Texte typische Bezugnahme auf jeweils vorgegebene Tanach-Texte. Konsequenterweise muß verstärkt mit Redaktionen und Fortschreibungen gerechnet werden. Textzuweisung an Redaktionen und Fortschreibungen muß zukünftig nicht nur bei Wortkombination wie "Land, fließend Milch und Honig" möglich

¹⁵¹ Versuche, das Mythische oder die nichtisraelitische Herkunft abzustreifen oder durch dtn/dtr gesteuerte Umdeutungen wegzudrücken, gelingen bisher nicht, weil dann durch Wegfall von Vergleichsbelegen keine Interpretationshilfen gegeben sind.

¹⁵² Die Ansprüche der Israeliten liegen nach Ansicht der biblischen Autoren auf höherem Niveau als חלב und דבש. Auch aus diesem Grunde ist die Deutung, daß die Junktion aus dem Nomadentum stammt, nicht zu halten. Gottfriedsens Vorschlag, die umfanglicheren Listen aus der Ackerbaukultur zu erklären, verschieben das Zuordnungs- und Verstehensproblem nur auf eine andere ökonomische Situation.

¹⁵³ Auf der anderen Seite führt die Zurückdrängung des Jahwisten durch Minimierung seines Textanteils, durch Veränderungen seines literarischen Profils (Verfasser - Redaktor) und durch spätere bis späteste Datierung zur Beiseitstellung der Frage nach der Nomadenherkunft Israels.

¹⁵⁴ "Since for most pentateuchal study the only evidence we have is the written text, it is valuable to be reminded that reconstructions of what might lie behind the text must always be tentative and hypothetical. The confidence of many scholars that extensive and detailed reconstructions are possible, ... is simply not justified." (R.W.L. Moberly, *The Old Testament of the Old Testament (Overtures to Biblical Theology)*, Minneapolis 1992, 75) Eine ähnlich lautende Zurückweisung nahm auch K. Bieberstein, *Josua - Jordan - Jericho* (OBO 143, Göttingen 1995, 71.430) vor.

¹⁵⁵ "If the process that underlay the text has left no evidence other than the text itself, then clearly any reconstruction of its details must be highly hypothetical." (Moberly, *Old Testament* 75)

sein, sondern auch für umfanglichere Textbereiche gelten und wesentlich genereller gehandhabt werden. 5) Es ist nicht mehr erkennbar, ob die Verwendung der Wortkombination lediglich darauf abzielte, ein spezifisches¹⁵⁶ Thema anklingen zu lassen oder ob durch die Wortkombination lediglich verschiedene Texte literarisch vernetzt und aufeinander bezogen wurden (siehe Ex bis Dtn).¹⁵⁷

Die oben in Punkt 7. dargelegten Konkretionen zu Milch und Honig lassen sich in die Junktionsbelegstellen einbeziehen und dann kann die Wortkombination aufgrund ihrer Verwendung im Alten Testament als eine Form der positiven Charakterisierung des Landes (in welchen Grenzen?) verstanden werden. Jedoch bleibt unklar, was »positiv« bedeutet: Ist die Wortkombination wörtlich oder bildlich zu verstehen? Wenn sie wörtlich zu nehmen ist: Ist die Grundnahrung in diesem Land (für jeden?) gesichert oder wird ein (begrenzter? für alle erreichbarer?) Wohlstand angedeutet?¹⁵⁸ Wenn sie bildlich zu nehmen ist: Wird metaphorisch von Nahrung (das "Süße schlechthin" oder "Genuß ohne Ende"¹⁵⁹) gesprochen oder werden auch andere Werte/Idealbilder (Gerechtigkeit? Freiheit? Frieden?¹⁶⁰) mit der Wortkombination verknüpft?¹⁶¹ Bindet man seinen Versuch, die Wortkombination zu verstehen, ganz konkret an die Belege der Wendung in Ex bis Jos und in Jer; Ez; Bar (und nimmt damit die Belegkontexte als Interpretationsschlüssel) fungiert die Junktion als Gegenbild zum Land Ägypten. Das Gegenbild ist nicht überschwenglich, sondern orientiert sich gezielt an einem guten Lebensstandard, der mit דבש und חלב kurz und knapp umrissen wird. Die eigentliche Qualität des Landes läßt sich nämlich nicht an ökonomischen Produkten ablesen, sondern an dem Umstand, daß es YHWH-Land ist. Dies will die Angabe von Milch und Honig klarmachen. Zudem will sie überstiegene Ansprüche der Exodusleute und Wüstenwanderer, die Ägypten in Erinnerung haben und deshalb über die Wanderungsbedingungen gegen YHWH und Mose opponieren, zurückschrauben. Ein Mythos, ein überlieferungsgeschichtlicher Hintergrund der Nomadenzeit oder eine Traditionsvererbung muß gar nicht herbeibemüht werden, um die Bedeutung und Absicht der Formel zu erfassen, und eine Diskreditierung der Wortkombination (»stereotype Wendung«, »Phrase«, »erstarrt« usw.) ist überflüssig.

¹⁵⁶ Vgl. den Vorschlag von Stern, der durch die Formel immer wieder den Kampf und Sieg YHWHs über Baal in den Vordergrund gestellt sieht (s.o. Fußn. 48).

¹⁵⁷ Dagegen sprechen die vier Belege in Jer; Ez sowie Bar 1; Sir 46.

Angesichts der Möglichkeiten sowie der Offenheit bzgl. der inhaltlichen Besetzung von "Milch" und "Honig" sowie bei ihrer Zusammenstellung mit "Land" erweisen sich die Bezeichnungen »Wortkombination« und »Wortverbindung« als richtig gewählt.

¹⁵⁸ Diesbzgl. muß von Exegeten berücksichtigt werden, daß ihre Definitionen jeweils abhängig sind von der eigenen materiellen Versorgung und Anspruchshaltung sowie von der eigenen Vorstellung von "Grundnahrung" oder "Wohlstand" im Bereich Palästina in seinen verschiedenen Epochen. In der Forschungsgeschichte wurde hierüber zu wenig nachgedacht. Es sei erinnert an Stichwörter wie »elender Nomade« (s.o.).

¹⁵⁹ Siehe Dalman (s.o. Fußn. 127).

¹⁶⁰ Siehe Walzer (s.o. Fußn. 97+98).

¹⁶¹ Angesichts der Vielzahl der offenen Fragen sowie der bereits ungeklärten Grundlagen der Wortkombination (vgl. Punkt 7. und Punkt 8.) würde auch eine Berücksichtigung von Groß' Ratschlag, jede Belegstelle für sich auf "Verwendungsweise" und "Bedeutungsgehalt" zu prüfen (siehe Groß, Idee 72 (s.o. Fußn. 3)), nicht weiterhelfen.

Wenn zwei das Gleiche lesen, ist es doch nicht dasselbe!

Überlegungen zur gegenwärtigen hermeneutischen Diskussion,

Christina Spaller - Salzburg

Beim folgenden Versuch einer Strukturierung gegenwärtiger Tendenzen im Rahmen des hermeneutischen Feldes handelt es sich um ein gewagtes Unterfangen. Einerseits weil auf wenigen Seiten eine unübersichtliche und sehr differenzierte Situation beschrieben werden soll, und andererseits weil diese Situation letztlich von ihrer Unstrukturiertheit und ihrer Nicht-Definition lebt. Eindeutigkeiten, Systematisierungen, Gewißeheiten werden als *moderne* Konstrukte zurückgewiesen und durch Vielfalt, Kontextualität und Ideologiekritik ersetzt. Trotz dieser Schwierigkeit einer Festlegung der Phänomene werden immer wieder Versuche unternommen, diese begrifflich in den (*Be-*)Griff zu bringen und so begreifbar zu machen. Es gilt eine Orientierung zu ermöglichen und eine Vermittlung anzubieten.¹ In ihrer Beobachtungsposition - gleichsam einer Außenposition - legen diverse Definitionsversuche Inhalte fest, die im Moment des Schreibens eine sprachliche Strukturierung erfahren und als Strukturiertes bereits wieder zu hinterfragen sind. Denn es gibt keine Gewißeheiten, und regelnde Redeweisen erscheinen in ihrer Funktion der Regulierung, basierend auf Aus- und Eingrenzungen, verdächtig. Trotz dieses bleibenden *Zu-Spät-Kommens* jedes klärenden Versuchs (*das Beschriebene ist zum Zeitpunkt des Beschreibens schon an einem anderen Ort, bzw. das Beschreibende ist in seiner Begrenztheit immer schon überholt*) und der Unvollständigkeit einer Beschreibung versuche ich im folgenden Beitrag, einige richtungswisende Tendenzen der gegenwärtig hermeneutischen Diskussion niederzuschreiben. Wenn auch die Niederschrift von einem Unbehagen angesichts der Aufgabenstellung begleitet wird. Maßgeblich sind: mein Erleben und Erfahren dieses Feldes im

¹ Vgl. z.B. im Blick auf die Arbeit mit biblischen Texten: Adam, Adrew K.M., What is postmodern biblical criticism? (Guides to biblical scholarship. New Testament series), Minneapolis ²1997; Phillips, Gary A., Exegesis as Critical Praxis: Reclaiming History and Text from a Postmodern Perspective, *Semeia* 51 (1990) 7-49; Burnett, Fred W., Postmodern Biblical Exegesis: The Eve of Historical Criticism, *Semeia* 51 (1990) 51-80; Rutledge, David, Faithful Reading: Poststructuralism and the Sacred, *Biblical Interpretation* 4 (1996) 270-287; Segovia, Fernando F., „And They Began to Speak in Other Tongues“: Competing Modes of Discourse in Contemporary Biblical Criticism, in: ders./Tolbert, Mary A. (Hg.), *Reading from this Place, 1: Social Location and Biblical Interpretation in the United States*, Minneapolis 1995, 1-32; ders., *Cultural Studies and Contemporary Biblical Criticism: Ideological Criticism as Mode of Discourse*, in: ders./Tolbert, Mary A. (Hg.), *Reading from this Place, 2: Social Location and Biblical Interpretation in Global Perspective*, Minneapolis 1995, 1-17; Keegan, Terence J., Biblical Criticism and the Challenge of Postmodernism, *Biblical Interpretation* 3 (1995), 1-14; Exum, J. Cheryl/Clines, David J.A. (Hg.), *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible (JSOT.S 143)*, Sheffield 1993. Der Zeitschriftenband *Semeia* 54 (1991) ist zum Thema *Poststructuralism as Exegesis*. Darüberhinaus finden sich immer wieder Artikel zu diesem Thema in weiteren Ausgaben dieser Zeitschrift und der relativ jungen Zeitschrift *Biblical Interpretation*.

Rahmen meiner alttestamentlichen Arbeit und das daraus resultierende Wohlwollen und die Faszination.

Ich nehme meinen Ausgangspunkt bei den *LeserInnen*² (rezeptionsästhetische Ansätze), erweitere durch das Thema *Lesen als Spracharbeit* und nehme *Abschied von einer literarischen Eindeutigkeit*. Im Anschluß an die Thematisierung von *Kontextualität* und *Positionalität* im menschlichen Bereich werden Texte im Kontext anderer Texte positioniert (*Intertextualität*). Die *Entdeckung der Machtverhältnisse* (Diskurstheorien und Ideologiekritik) bildet das letzte Thema vor abschließenden Überlegungen zum *Adjektiv postmodern*.

Wenn ich in den Zwischenüberschriften von *Entdeckungen* schreibe, so bedeutet dies nicht, daß es die Objekte dieser Entdeckungen nicht schon vorher gegeben hätte. Im Gegenteil benennen diese Begriffe Vorhandenes, das im Rahmen der hermeneutischen Diskussion in den letzten Jahrzehnten ins Blickfeld rückte. Das verstärkte Auftreten von Worten wie *Lektüre*, *Kontextualität*, *Diskurs*, *LeserInnen* etc. weist im Rahmen der Sprache auf die Veränderung hin. Andere Perspektiven, Fragestellungen und Stimmen, die sich Aufmerksamkeit verschaffen konnten, leiteten und leiten eine Verschiebung im überkommenen hermeneutischen Feld ein. Neue - bisher nicht beachtete oder tabuisierte - Themenstellungen, Objekte, Fragen tauchen auf, treten vom Rand ins Zentrum, hinterfragen mit ihrem Auftreten überkommene Gültigkeiten und Voraussetzungen.³ Erhitzte Köpfe, Verteidigungen des Überkommenen und das vielfältige Ringen um das Neue charakterisieren diese Verschiebung. Und irgendwo zwischen den Zeilen begleitet ein *dekonstruierendes* Gelächter die Veränderungen.

Die Entdeckung der LeserInnen und Lesen als Spracharbeit

In den letzten Jahrzehnten ist eine Verschiebung der Perspektive von einem Autor bzw. einer Autorin und dem historisch intendierten Sinn (diachron orientierte Ansätze) und dem Text als ästhetisches Gebilde (synchron orientierte Ansätze) hin zu den LeserInnen bemerkbar. Nicht länger werden sie als passive RezipientInnen betrachtet, deren Funktion im Hören oder Wahrnehmen einer AutorInnenintention bzw. dem Klang eines Textes besteht. Die LeserInnen verlieren ihre neutrale Position eines Ermöglichungsraumes für andere Stimmen, die in ihnen scheinbar unverändert nachhallen, einen Klangraum finden oder Gestalt annehmen. Demgegenüber wird das Lesen eines Textes zur Lektüre, zur Spracharbeit. Am Anfang steht eine Formation schriftlicher Zeichen - ein Text - als erstarrtes Gebilde, das im Prozeß des Lesens innerhalb der und durch die Vorstellungen der LeserInnen Sinn erhält oder mit Worten von M.-A. Ouaknin⁴:

² Die Schreibweise von Personenbezeichnungen mit einem großen "I" im Inneren des Wortes umfaßt sowohl Frauen als auch Männer, ein kleines "i" bezeichnet in exklusiver Weise Frauen und die männliche Form exklusiv Männer.

³ Diese Bewegung wird teilweise als *Paradigmenwechsel* bezeichnet.

⁴ Vgl. Ouaknin, Marc-Alain, *Das verbrannte Buch. Den Talmud lesen*, Weinheim/Berlin 1990, 271.

Ähnliches schreibt E. Lévinas über den Vorgang der Kommentierung eines Textes: „Die Texte des mündlichen

verlebendigt wird. *Lesen* wird zu einem schöpferischen und kreativen Vorgang, in dem die Lesenden herausgefordert sind, Bedeutungen zu konstruieren. Sie werden zu ProduzentInnen eines neuen Textes (ihres Textes).

Neben den LeserInnen gewinnt der Text als plurales Gebilde an Bedeutung. Nicht länger ist er ein Fenster, durch das in eine vergangene Welt gesehen werden kann oder in dem gleichsam ein historischer Schatz vergraben liegt, der unabhängig von den Lebensweisen der LeserInnen behoben werden kann. In seiner Offenheit oder Mehrdeutigkeit enthält er ein Sinnpotential, das in verschiedenen Lektüren unterschiedlich zum Ausdruck kommt (bzw. das zu verschiedenen Lektüreergebnissen führt), denn im Lesen werden die Offenheiten bzw. Mehrdeutigkeiten geschlossen oder *vereindeutlicht*⁵. Beispielsweise spricht R. Barthes von einem pluralen Text und formuliert: "Je pluraler der Text ist, um so weniger ist er geschrieben, bevor ich ihn lese."⁶ Und für W. Iser enthält ein Text verschieden viele Leerstellen oder Systemstellen, die die Mitarbeit der LeserInnen im Sinne einer Gestaltschließung fordern und das Verhältnis LeserInnen Text zu einem dialogischen Verhältnis gestalten. Im Lesevorgang wird aus dem Sinnpotential eines Textes eine Deutung ausgewählt, hinter der andere Deutungsmöglichkeiten zurücktreten. Eine konkrete Leseweise basiert auf dem jeweils begrenzten Erfahrungs- und Verstehenshorizont der LeserInnen. Lesen bedeutet Aktualisierung und Interpretation, oder Begreifen eines Textes im vorgegebenen Wahrnehmungsraster bzw. Begreifen mit der und durch die 'eigene' Geschichte. Da Verstehen in dieser Sichtweise nur innerhalb konkreter Gegebenheiten möglich ist und ein Text sich durch Offenheit auszeichnet, kann dieser nie erschöpfend oder endgültig interpretiert werden. Die Zeit bildet einen notwendigen und positiven Faktor des Verstehens, und ein Text als festgelegte Kombination von Worten wird zum Ausgangspunkt für unendlich viele Texte.⁷

Angesichts einer Pluralität von Lektüren taucht immer wieder ein anscheinend den Text verteidigender Ruf nach den Rechten desselben auf. Denn - so der Tenor - müsse dieser gegenüber einer Beliebigkeit oder einem totalen Relativismus bewahrt werden. Doch - und dies sei betont - schließt die Rede von der Vielfalt mögliche Grenzen einer Interpretation nicht aus. Grenzen werden gezogen: (1) durch die Sprache⁸ als ein mehr oder weniger abgeschlossenes Zeichen-

GESETZES in schriftlicher Form dürfen niemals von ihrem lebendigen Kommentar getrennt werden. Sobald die Stimme des Exegeten verstummt ist ..., fällt der Text in seine Unbeweglichkeit zurück, in der er wieder rätselhaft, fremd und oft sogar auf lächerliche Weise archaisch anmutet." Lévinas, Emmanuel, *Vier Talmud-Lesungen*, Frankfurt am Main 1993, 27.

⁵ Es handelt sich bei "vereindeutlicht" um ein Kunstwort, das den Vorgang der Gestaltschließung benennt bzw. die Auswahl einer Lesart aus der Sinnfülle eines Textes. D.h. steht zu Beginn ein pluraler Text, so endet die Lektüre mit einer Bedeutungskonstruktion. Die Offenheiten werden im Blick auf einen Sinn geschlossen; eben *vereindeutlicht*.

⁶ Barthes, Roland, *S/Z* (stw 687), Frankfurt am Main 1987, 14.

⁷ Vgl. Barthes, *S/Z*, 14-16.

⁸ Vgl. Keller, Albert, *Sprachphilosophie*, Freiburg/München ²1989, 128. Er schreibt: "Durch die Sprache wird also meine Aufmerksamkeit auf Rücksichten der Welt gelenkt, die der Tradition, in der ich durch die Sprache stehe, bereits der Aufmerksamkeit wert waren, sonst wären sie nicht eigens benannt worden. Die Welt wird mir dadurch vorsortiert angeboten."

system, das nach bestimmten Regeln funktioniert und ein konkretes Repertoire an Worten inklusiv ihrer Bedeutungsfelder als Material zur Verfügung stellt; (2) durch das tatsächlich verwendete Sprachmaterial, d.h. durch die Auswahl der Worte und ihrer spezifischen textlichen Kombination; in diesem Sinn gleicht ein Text einer sprachlichen Partitur, in der die einzelnen Wörter aus dem Zusammenklang ihre spezifische Klangfarbe erhalten; (3) durch den Kontext eines Textes; (4) durch den Verstehenshorizont der LeserInnen. Damit liegen die Interpretationsgrenzen eines Textes - abgesehen von der Sprache als eigentlichem Ermöglichungsgrund - einerseits im Text selbst und seinem konkreten Kontext (horizontale Ebene) und andererseits im Verständnis der LeserInnen (vertikale Ebene). Im Schnittpunkt beider entsteht eine mögliche - aber nicht beliebige - Deutung. Von dieser Nicht-Beliebigkeit ist die beliebige Anzahl an Deutungen zu unterscheiden, denn wird ein Text beliebig oft von ein und derselben Person oder verschiedener Personen gelesen, entstehen beliebig viele Deutungen.

Der Abschied von einer literarischen Eindeutigkeit

Mit diesem Abschied von einer möglichen eindeutigen Lesbarkeit wird auch indirekt die Möglichkeit, im Schreiben Eindeutigkeit erlangen oder etwas eindeutig festzuschreiben zu können, abgelehnt. Der Vorgang des Schreibens gilt als eine schöpferische und interpretative Tätigkeit, die um die Aneignung von Wirklichkeit - zu einem gegebenen Zeitpunkt von einem bestimmten Ort aus - bemüht ist. Selektiv wahrgenommene Wirklichkeit wird in der Kombination von ausgewählten Worten neu und vereinfacht zusammengesetzt.⁹ Auf der Basis einer komplexen Welt entsteht somit eine vereinfachte Textwelt, oder eine literarische Inszenierung von Wirklichkeit, die geprägt ist von ihren ProduzentInnen (welche Objekte werden wahrgenommen, wie und mit welchen Begriffen werden sie aneinandergereiht, welche Wertungen enthalten die gewählten Begriffe etc.). In diesem Sinn kann einerseits von der Historizität von Texten (Texte als historische Produkte) und andererseits von der Textualität der Geschichte (der literarischen Verfaßtheit von Wirklichkeit) gesprochen werden.¹⁰

In diesem Vorgang der Festschreibung - der literarischen Aneignung von Wirklichkeit - liegt jedoch das Moment der Enteignung. AutorInnen besitzen keine Kontrolle oder Sicherheit über das Verstehen ihrer Texte durch andere. Durch eine Veröffentlichung wird ein Text als erstarrtes sprachliches Gebilde mit seiner Offenheit und Mehrdeutigkeit (*Sinmpotential*) in die Welt entlassen und kann von verschiedenen Individuen gelesen und mit Bedeutung gefüllt werden.

⁹ Vgl. z.B. Iser, Wolfgang, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung* (UTB.W 636), München 1994, IVf; Füssel, Kuno, *Texttheorie, Formationsanalyse und materialistische Lektüre der Bibel*, in: *Christen für den Sozialismus* (Hg.), *Theorie und Praxis einer alternativen Bibellektüre. Einführung in die Methode und die theoretischen Hintergründe von Fernando Belos materialistischer Bibellektüre*, CFS Korrespondenz 20/21 (1979) 34-71: 54f.

¹⁰ Vgl. Sherwood, Yvonne, *Rocking the Boat: Jonah and the New Historicism*, *Biblical Interpretation* 5 (1997) 364-402: 372.

Die Entdeckung der Kontextualität und Positionalität

Wie bereits angeklungen ist, sind die LeserInnen keine idealen oder anonymen Gestalten. Im Gegenteil besitzen sie konkrete Gesichter und Identitäten, mit je eigenen Geschichten und gesellschaftlichen Prägungen. Es handelt sich um gesellschaftliche Subjekte, die im Prozeß der Sozialisation oder Vergesellschaftung¹¹ im Rahmen einer konkreten und vielstimmigen Gesellschaft handlungsfähig werden und sind. Dieses Einüben gesellschaftlicher Vorgänge - Praxen, Riten, Denkformationen, Mythen ... - stellt einen lebenslangen identitätsbildenden Prozeß dar. In diesem Sinn ist eine Person ein öffentlicher Ort und dennoch in ihrer speziellen Vergesellschaftung einmalig in ihrer Verfaßtheit.

Die Vorstellung eines *wissenschaftlichen Subjekts* im Sinn eines autonomen, selbständigen Individuums, das unabhängig von seiner individuellen und gesellschaftlichen Verfaßtheit und von sich aus zu allgemein gültigen und objektiven Erkenntnissen gelangen kann, wird als modernes Konstrukt abgelehnt. Demgegenüber wird die gesellschaftliche Einbindung, der lebenslange Identitätsbildungsprozeß im Rahmen vorfindbarer Verhältnisse und der begrenzte Erkenntnis- und Handlungsraaster betont. Beispielsweise formuliert J. Butler im Rahmen ihres sprachlich dekonstruktivistischen Ansatzes: "Das Subjekt ist niemals vollständig konstituiert, sondern wird immer wieder neu unterworfen (*subjected*) und produziert. Dieses Subjekt ist also weder ein Ursprung noch ein bloßes Produkt, ..." ¹² Stärker die Macht- und Diskursverhältnisse im Auge argumentiert M. Foucault mit der Bedeutung von *Subjekt*: „Das Wort *Subjekt* hat einen zweifachen Sinn: vermittelt Kontrolle und Abhängigkeit jemandem unterworfen sein und durch Bewußtsein und Selbsterkenntnis seiner eigenen Identität verhaftet sein. Beide Bedeutungen unterstellen eine Form von Macht, die einen unterwirft und zu jemandes Subjekt macht." ¹³ Weiters betont er, daß es sich bei diesen Machtverhältnissen nicht um ein Spiel von Symbolen sondern um reale und historisch analysierbare Praktiken handelt. ¹⁴ Ähnlich betrachtet L. Althusser in seiner Reflexion zur Ideologie das Subjekt als ein unter eine Ideologie unterworfenes Individuum, das durch Anrufung konstituiert wird. Zu beachten ist, daß es in seiner Konzeption keinen ideologiefreien Raum gibt, also Individuen immer schon Subjekte d.h. Angerufene sind. Im diskurstheoretischen Zusammenhang definieren J. Fohrmann und H. Müller ein

¹¹ Ich ziehe in Anlehnung an F. Haug, den Begriff der *Vergesellschaftung* dem Begriff der *Sozialisation* vor. Vergesellschaftung beinhaltet die Vergesellschaftung durch andere und die Selbstvergesellschaftung. Dies betont, daß es sich nicht um einen reinen passiven Prägungsprozeß handelt. Vgl. Haug, Frigga, *Erinnerungsarbeit*, Hamburg 1990, 14f.

¹² Butler, Judith, *Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der „Postmoderne“*, in: Benhabib, Seyla u.a., *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt am Main ²1994, 31-58: 45.

¹³ Foucault, Michel, *Das Subjekt und die Macht*, in: Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul (Hg.), *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Mit einem Nachwort von und einem Interview mit Michel Foucault*, Frankfurt am Main 1987, 241-261: 246f.

¹⁴ Vgl. Foucault, Michel, *Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten. Interview mit Michel Foucault*, in: Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul (Hg.), *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Mit einem Nachwort von und einem Interview mit Michel Foucault*, Frankfurt am Main 1987, 265-292: 289.

Subjekt als ein immer schon "sich vergesellschaftendes und vergesellschaftetes 'Wesen', das stets in der Gesellschaft lebt"¹⁵ und begreifen die Vorstellung eines von der Gesellschaft unabhängigen Subjekts als eigentlichen Anti-Humanismus. Damit begegnen sie dem Vorwurf der Auflösung des Subjekts in gesellschaftliche Prozesse und betonen die gesellschaftliche Verankerung jeglicher menschlichen Existenz. Eine Bedeutungsänderung des Begriffs *Subjekt* ist festzuhalten, der unter dem Schlagwort *Tod des Subjekts* Verunsicherung und Unbehagen verbreitet.¹⁶ Doch dieser Abschied von der Idee eines autonomen, sich selbst setzenden Subjekts ermöglicht von Subjekten als immer schon Angerufene, Herausgerufene oder Berufene zu sprechen, die im Rahmen der jeweiligen gesellschaftlichen Prozesse handlungsfähig sind. Trotz dieser *Veröffentlichung* geht das individuelle Moment nicht verloren. Die Frage nach dem Eigenen, dem Freiraum sich angesichts einer komplexen Situation entscheiden zu können, bleibt und wird verschieden gelöst.¹⁷

LeserInnen und AutorInnen werden als gesellschaftliche Subjekte betrachtet, die geprägt sind von Sprache, Kultur, Politik, Ökonomie, Geschlecht, Ethnie, Klasse, Wertesysteme, Religion und Glaube, Alter etc. Durch diese Rückbindung auf je konkrete und gelebte Verhältnisse werden die Lesenden und Schreibenden in ihrer Konkretheit entdeckt. Begriffe wie *Kontextualität*, *Situiertheit*¹⁸ bzw. *Positionalität*¹⁹ bringen dies zur Sprache. Die historische und soziale Verstrickung ist maßgeblich im Schreib- und Lektüreprozeß und macht diese notwendig subjektiv. In diesem Zusammenhang formuliert A. Rich treffend: "'Der Körper' zu sagen, entfernt mich

¹⁵ Fohrmann, Jürgen/Müller, Harro, Einleitung: Diskurstheorien und Literaturwissenschaft, in: ders./ders. (Hg.), *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*, Frankfurt am Main 1988, 9-22: 13.

¹⁶ Vgl. z.B. die Diskussion von Seyla Benhabib, Judith Butler, Foucault und Nancy Fraser im Sammelband: Benhabib, Seyla u.a., *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt am Main 1993.

¹⁷ Z.B. betont J. Butler, daß eine vollständige Konstituierung eines Subjekts nie gegeben ist und schreibt: „Von Sprache konstituiert zu sein heißt hervorgebracht werden, und zwar innerhalb eines gegebenen Macht- und Diskursgeflechtes, das für Umdeutung, Wiederentfaltung und subversive Zitate von innen und für Unterbrechungen und unerwartete Übereinstimmungen mit anderen Netzwerken offen ist.“ Butler, Judith, Für ein sorgfältiges Lesen, in: Benhabib, Seyla u.a., *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt am Main 1993, 122-132: 125. Für M. Foucault liegt in späteren Schriften die Freiheit des Menschen in der Wahl vorgegebener Handlungsmöglichkeiten. Vgl. Foucault, Das Subjekt und die Macht 255f.

¹⁸ Vgl. Kosch, Daniel, Kontextuelle Bibellektüren. Eine Einführung, *BiKi* 52 (1997) 54-62; Okure, Teresa, Reading from This Place: Some Problems and Prospects, in: Segovia, Fernando F./Tolbert, Mary A. (Hg.), *Reading from this Place, 2: Social Location and Biblical Interpretation in Global Perspective*, Minneapolis 1995, 52-66; Pui Lan, Kwok, Discovering the Bible in the Non-biblical World, *Semeia* 47 (1989) 25-42; Pilar Aquino, María, Latin American Feminist Theology, *JFSR* 14 (1998) 89-107; Patte, Daniel, Acknowledging the Contextual Character of Male, European-American Critical Exegesis: An Androcritical Perspective, in: Segovia, Fernando F./Tolbert, Mary A. (Hg.), *Reading from this Place, 1: Social Location and Biblical Interpretation in the United States*, Minneapolis 1995, 35-55; Tolbert, Mary A., Christianity, Imperialism, and the Decentering of Privilege, in: Segovia, Fernando F./ders. (Hg.), *Reading from this Place, 1: Social Location and Biblical Interpretation in Global Perspective*, Minneapolis 1995, 347-361; dies., *The Politics and Poetics of Location*, in: Segovia, Fernando F./ders. (Hg.), *Reading from this Place, 1: Social Location and Biblical Interpretation in the United States*, Minneapolis 1995, 305-317; King Ursula (Hg.), *Feminist Theology from the Third World. A Reader*, London/New York ²1996; Sugirtharajah, R.S. (Hg.), *Voices from the Margin. Interpreting the Bible in the Third World*, London/New York ²1995.

¹⁹ Vgl. List, Elisabeth, *Die Präsenz des Anderen. Theorie und Geschlechterpolitik*, Frankfurt am Main 1993, 11-17.22-30.33-45.

von dem, was mir eine unmittelbare Perspektive gegeben hat. 'Mein Körper' zu sagen, verkleinert die Versuchung, großartige Erklärungen abzugeben."²⁰ Doch Subjektivität bedeutet nicht zwingend Unverständlichkeit, wie auch der Anspruch auf Objektivität nicht notwendig Nicht-Subjektivität heißt. Denn menschliche Existenz kennzeichnet sich durch die gesellschaftliche Einbindung, die Sein, Handeln etc. ermöglicht und bestimmt. Sie unterscheidet sich von einem Insel- oder Monadendasein und ist immer schon geprägt durch andere und von einem *Anders-Woher*.

Die Entdeckung der Intertextualität

Ähnlich wie Menschen von Anfang an eingebunden sind in gesellschaftliche Prozesse werden auch die Beziehungen von Texten untereinander betont. Entstanden in einem Universum von Texten bleibt ein Text eingebunden in dieses und wird wiederum durch verschiedene Texte hindurch gelesen. Denn kein Text betritt ein sprachliches und damit interpretiertes Niemandsland, bzw. wird abgeschnitten von allen anderen Texten gelesen. Es besteht immer schon ein Voraus und ein Neben anderer Texte. Diese Beziehung von Texten untereinander wird mit dem Begriff *Intertextualität*²¹ gefaßt, wobei das genannte *Universum von Texten* unterschiedlich bestimmt wird. In einer umfassenden Konzeption werden darunter sowohl sprachliche als auch nicht-sprachliche Texte verstanden. Im Sinne von 'alles ist Text' gelten Geschichte, Gesellschaft, Wirklichkeit immer schon als *vertextet*. Und Individuen sind zusammengesetzt aus verschiedenen Texten (Diskursen, Machtverhältnissen, Geschichten ...). Die Vorstellung eines *universalen* Intertextes liegt vor, demgegenüber eine *spezifische* Intertextualität zu unterscheiden ist. In der zweiten engeren Variante wird das Universum der Texte auf schriftliche Texte eingegrenzt. Für diese formuliert U. Bail: "Texte aber sind keine Inseln und die Leserin keine Schiffbrüchige, die ohne Gedächtnis und ohne Erinnerung Palmen zählt und sie in Kategorien einteilt. Denn Texte sind dialogisch, sie rufen andere Texte ins Gedächtnis, erinnern an bereits Gelesenes, an bereits Erlebtes. Kein Text steht isoliert da, jeder sucht sich einen Ort in einer schon vorhandenen Welt der Texte. Texte sind auf syntagmatischer Ebene zwar geschlossen, aber auf paradigmatischer Ebene der Beziehungen zu anderen Texten gewissermaßen entgrenzt, ... In 'jedem Text schreiben sich die Spuren - und seien sie auch noch so undeutlich und verwischt - des ganzen Universums der Texte ein.'"²² Damit betritt ein Text einen immer schon beschriebenen

²⁰ Rich, Adrienne, Notizen unterwegs zu einer Standortbestimmung, in: dies., Um die Freiheit schreiben. Beiträge zur Frauenbewegung, Frankfurt am Main 1990, 103-122: 107.

²¹ Vgl. Pfister, Manfred, Konzepte der Intertextualität, in: Broich, Ulrich/ders., Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien (Konzepte für Sprach- und Literaturwissenschaft 35), Tübingen 1985, 1-30; Broich, Ulrich, Formen der Markierung von Intertextualität, in: ders./Pfister, Manfred, Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien (Konzepte für Sprach- und Literaturwissenschaft 35), Tübingen 1985, 31-47; Bail, Ulrike, Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars, Gütersloh 1998, 98-113.

²² Bail, Gegen das Schweigen klagen 100.

nen Raum, wobei Bezüge zu anderen Texten von den VerfasserInnen mehr oder weniger markiert werden können. Jedoch hängt letztlich die Wahl der einbezogenen Texte von den RezipientInnen ab.²³

Die Entdeckung der Machtverhältnisse (Diskurstheorien und Ideologiekritik)

Die aufkommende Diskussion kennzeichnet sich weiters durch die Verbindung von Wissen und Macht. Erkenntnisse und Theorien können nicht länger unabhängig von bestehenden Machtverhältnissen und ihrer Funktion zur Stabilisierung bzw. Destabilisierung dieser betrachtet werden. Der wissenschaftliche Objektivitätsanspruch wirkt verdächtig, und Wissenschaft wird als machtvolle Institution auf ihre gesellschaftlichen Auswirkungen hin befragt. Es kommt zu einer stärkeren Verknüpfung von Theorie und Praxis. Beispielsweise führen die Untersuchungen zur Konstruktion von Wissen innerhalb epochaler Paradigmen bzw. epistemologischer Felder M. Foucault zur Frage der Macht. Wissen - so seine These - läßt sich nicht von Machtverhältnissen trennen und die Verbindung beider produziert wahre (objektive) Erkenntnisse oder sogenannte Wahrheiten. So formuliert er: "Ich glaube, wichtig ist, daß die Wahrheit nicht außerhalb der Macht steht und auch nicht ohne Macht ist ... Die Wahrheit ist von dieser Welt. Sie ist kraft vielfältiger Zwänge produziert und besitzt geregelte Machteffekte. Eine jede Gesellschaft hat ihr Wahrheitsregime, ihre 'Allgemeinpolitik' der Wahrheit, d.h. die Diskurstypen, die sie als wahr anerkennt und als wahr zur Funktion bringt; sie besitzt Mechanismen und Instanzen, die ihr gestatten, zwischen wahren und falschen Aussagen zu unterscheiden; sie verfügt über Verfahrensweisen, um die einen wie die anderen zu sanktionieren; sie hat Techniken und Prozeduren, die sie einsetzt, um zur Wahrheit zu gelangen; sie hat schließlich noch die Einrichtung von Leuten, die damit betraut sind festzustellen, was wahr ist und was als solches funktioniert."²⁴ Theorie- oder Wahrheitspolitik²⁵ prägen die Wissenschaft als ein strukturiertes Feld, das zum Ausgangs-, Zielpunkt und Ermöglichungsgrund von Erkenntnissen wird. Durch diese Sichtweise werden Theorien ihrer angeblichen Objektivität entkleidet und auf ihre Interessen und ihren Beitrag zu bestehenden Machtverhältnissen hin befragt. In seiner Einleitung zum Thema Poststrukturalismus benennt G.A. Phillips die Fragen nach der institutionellen Kontrolle und Macht als zentrale Momente poststrukturalistischen Denkens. Er schreibt: "to talk of theory (or not) is to engage in the praxis of institutional power and control"²⁶, denn jede Theorie - auch jene im Kleid der Objektivität oder Universalität - verhält sich im Rahmen bestehender Machtverhält-

²³ Vgl. Broiche, Formen der Markierung von Intertextualität 33.

²⁴ Foucault, Michel, Der Staub und die Wolke, Grafenau ²1993, 66.

²⁵ Elisabeth List verwendet den Begriff der Theoriepolitik; vgl. List, Elisabeth, Theorieproduktion und Geschlechterpolitik. Prolegomena zu einer feministischen Theorie der Wissenschaften, in: Nagl-Docekal, Herta (Hg.), Feministische Philosophie. Mit einer Bibliographie von Cornelia Klinger (Wiener Reihe, Themen der Philosophie 4), Wien/München 1990, 158-183.

²⁶ Phillips, Gary A., Introduction, *Semeia* 51 (1990) 1-5: 2.

nisse und gesellschaftlicher Praxen. Gefragt wird nun zusätzlich: wer, wann, mit welchem Anspruch, wie Erkenntnisse gewinnt und andere beurteilt, welche Position die betreffende Person im bestehenden 'Wahrheitsregime' einnimmt, wessen Interesse sie vertritt und welche Praxisanweisungen in den Ergebnissen vermittelt werden.

Im Rahmen dieser Veränderung kommt der Sprache als symbolische Ordnung einer Gesellschaft neue Aufmerksamkeit zu. Nicht länger gilt sie nur als ein Mittel der Verständigung, sondern rückt als "Medium, durch das die Individuen in der Welt agieren und interagieren"²⁷, und dadurch Wirklichkeit konstituieren ins Zentrum des Interesses. Denn Sprache ist das Material, durch das Sinnbildung und Interpretation stattfindet. In diesem Zusammenhang wird der Begriff *Diskurs* als machtpolitische Redeweise, die durch Ein- und Ausschließungsmechanismen konstituiert wird und gesellschaftsgestaltend wirkt, entwickelt.²⁸ So geht M. Foucault von der Annahme aus, "daß in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird - und zwar durch gewisse Prozeduren, deren Aufgabe es ist, die Kräfte und Gefahren zu bannen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen"²⁹. Und J. Link definiert in Anlehnung an ihn Diskurse als "institutionalisierte, geregelte redeweisen, insofern sie an handlungen gekoppelt sind und also machtwirkungen ausüben"³⁰. Dementsprechend gelten Diskurse als sprachliche Inszenierungen einer bestimmten sozialen Praxis, die der Aufrechterhaltung dieser Praxis dienen.³¹ Eine machtpolitische Verknüpfung von Sprache und Praxis liegt vor. Deutlich wird dies auch in einem Zitat von A.K.M. Adam, wenn er formuliert: "A discourse thus includes the intellectual theories and arguments on given topic, but also the ways such a discussion is entangled in the everyday conditions of people's lives. The discourse of biblical interpretation, for example, involves not only important books on hermeneutics, but also the academic systems by which universities and seminaries determine who may teach biblical studies, the publishing industries that determine what one may read, and the denominational hierarchies that determine who may preach ... In a postmodern context, the word *discourse* should help remind us of the complex interaction among the theoretical and practical components of our various interests."³² Die Verbindung von Sprache und Gesellschaft, Texte und Machtverhältnisse, Theorie und Praxis führen darüberhinaus zum Thema der *Ideologie* und einer neuen inhaltlichen Bestimmung dieses Begriffes. *Ideologie* wird nicht länger im Sinne von *verschleiertem Bewußtsein* verwen-

²⁷ Thompson, John B., Sprache und Ideologie, *kultuRRévolution* 17/18 (1988) 25-32: 25.

²⁸ Davon zu unterscheiden ist der von J. Habermas verwendete Begriff "Diskurs", der - laut J. Link - darunter "eine möglichst herrschaftsfreie, rational argumentierende, öffentliche debatte über bestimmte gegenstände" versteht. Vgl. Link, Jürgen, noch einmal: diskurs. interdiskurs. macht, *kultuRRévolution* 11 (1986) 4-7: 5.

²⁹ Foucault, Michel, Die Ordnung des Diskurses. Mit einem Essay von Ralf Konersmann, Frankfurt am Main ²1993, 10f.

³⁰ Link, Jürgen, kleines begriffslexikon, *kultuRRévolution* 11 (1986) 70f: 71.

³¹ Vgl. Maas, Utz, „Als der Geist der Gemeinschaft eine Sprache fand“. Sprache im Nationalsozialismus. Versuch einer historischen Argumentationsanalyse, Opladen 1984, 18.232f.

³² Adam, What is postmodern biblical criticism, xiii.

det, sondern als notwendige Denkformation, ein System zusammenhängender Vorstellungen zur Betrachtung und Interpretation von Wirklichkeit. Nach L. Althusser repräsentiert Ideologie "das imaginäre Verhältnis der Individuen zu ihren realen Existenzbedingungen"³³, d.h. eine Sinnformation, die die Wahrnehmung, das Denken und Handeln ihrer Subjekte bestimmt. Insofern kann behauptet werden, daß Ideologie eine materielle Existenz besitzt. Zu erwähnen ist weiters, daß diese Sinnformation als in sich geschlossen und dennoch veränderbar gedacht wird. Zur Diskussion steht, ob Ideologie nur die dominante oder jegliche Denkformation benennt.³⁴

Abgesehen von dieser Diskussion führt die Anerkennung der Zentralität der Sprache für die Gestaltung, Aufrechterhaltung oder Destabilisierung des sozialen Lebens die Entdeckung der Ideologie bzw. Ideologiekritik im Rahmen literarischen und wissenschaftlichen Arbeitens ein. "Denn wenn wir davon ausgehen, daß Ideologie durch Sprache wirkt und Sprache ein Medium sozialer Handlungen ist, müssen wir anerkennen, daß Ideologie teilweise konstitutiv für das ist, was in unserer Gesellschaft 'wirklich ist'. Ideologie ist nicht ein fahles Bild der sozialen Welt, sondern ist Teil dieser Welt, ein kreatives und konstitutives Element unseres sozialen Lebens. Indem wir Sprache gebrauchen, sind wir ständig schöpferisch und konstruktiv tätig. Wir sind ständig damit befaßt, die Bedeutung von Wörtern zu erweitern, neue Bedeutungen durch Metaphern, Wortspiele und Interpretation zu erzeugen; dadurch aber verstärken oder untergraben, erhalten oder zerstören wir wissentlich oder nicht unsere Beziehungen mit anderen und mit der Welt."³⁵

In der Folge werden Texte als ideologische Produkte thematisiert und auf ihre Funktionsweisen innerhalb der gesellschaftlichen Praxis befragt. Denn wird aus dem Leben geschrieben, so wird auch aus dem Leben und für das Leben gelesen. Lesen gleicht einer Erfahrungsstruktur³⁶, durch die sich LeserInnen fremde Erfahrungen aneignen, indem ihre jeweilige Gegenwart hinter die Gegenwart der Lektüre tritt. Neue Sinnzusammenhänge und Handlungsmöglichkeiten werden eröffnet, Weltdeutungen bestätigt (= Wiedererkennungseffekte) etc. Darüberhinaus stiftet es zum Handeln an, hilft Wirklichkeit zu strukturieren und wirkt identitätsbildend. In diesem Sinn kann Lesen Bestehendes stabilisieren oder destabilisieren, unterstützen oder gefährden. Diese gesellschaftsbildende Funktion von Literatur wird beispielsweise deutlich in Momenten der Zensur bzw. diversen Bücherverbrennungen. *Gefährliche* oder *verderbliche* Texte werden aus

³³ Althusser, Louis, Ideologie und ideologische Staatsapparate, in: ders., Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie (Positionen), Hamburg/Westberlin 1977, 108-153: 133.

³⁴ Vgl. z.B. Thompson, Sprache und Ideologie; Clines, David J.A., The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible, in: ders., Interested Parties. The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible (JSOT.S 205), Sheffield 1995, 9-25; Haug, Wolfgang F., Umriss zu einer Theorie des Ideologischen, in: Projekt Ideologie-Theorie, Theorien über Ideologie (AS 40), Berlin 1979, 178-204; ders., Elemente einer Theorie des Ideologischen. Mit einem Nachwort von Juha Koivisto und Veikko Pietilä (AS 203), Hamburg/Berlin 1993; Althusser, Ideologie und ideologische Staatsapparate.

³⁵ Thompson, Sprache und Ideologie 28.

³⁶ Vgl. Iser, Der Akt des Lesens 214-218, 251-256.

dem literarischen Fundus eines bestehenden Systems eliminiert und tabuisiert. Wogegen andere das Prädikat *wertvoll* erhalten.

Auf diesem Hintergrund werden die Fragen nach den AutorInnen und den Möglichkeiten eines Zugangs zur symbolischen Ordnung einer Gesellschaft brisant. Denn die Schreibenden und jene, die die Macht haben zu veröffentlichen und somit die Lektüre von Texten zu ermöglichen, sind maßgeblich an der Regulierung des Sinnbildungsprozesses einer Gesellschaft beteiligt. Daher ist gegenüber regulierenden Momenten Skepsis angebracht und allgemein zu fragen: Wer schreibt, wer bestimmt den literarischen Kanon, wie ist der Zugang zur symbolischen Ordnung geregelt, was und wer wird ausgegrenzt etc.?

Weiters ist die unterschiedliche Wirkung eines Textes auf verschiedene gesellschaftliche Subjekte zu beachten. Wie ein Text aus verschiedenen Kontexten unterschiedlich gelesen werden kann, wirkt er auch auf diese verschieden zurück. Beispielsweise geht R. Klüger dieser Frage in einem Essayband mit dem Titel "Frauen lesen anders"³⁷ nach. Sie untersucht die Konstruktion von Frauenbilder in literarischen Werken und deren Auswirkung auf Leserinnen, quasi die Moral von der Geschichte für Frauen im Unterschied zu Männern. Ihr Anliegen besteht im Aufweis einer geschlechtsspezifischen Lektüre und deren stabilisierende bzw. destabilisierende Wirkung für bestehende kulturelle Geschlechterrollen.³⁸

Zusammenfassend

1. Die Zeitabhängigkeit des Verstehens begründet die Unmöglichkeit eines Textes, sich in einem Jetzt einzurichten.³⁹ Seine Offenheit und sein Sinnpotential führen zu einer Überproduktion an Sinn, einer Entfaltung oder Verräumlichung eines Textes. So kann M.-A. Ouaknin formulieren: "Die Geschichte des Buches ist die Geschichte seiner Auslöschung, und der Mensch ist dazu 'verurteilt', zu interpretieren."⁴⁰ Denn die genannte (*positiv konnotierte*) Auslöschung geschieht durch die Hinzufügung von Sinn, der von den Lesenden in verschiedenen Lektüren auf dem Hintergrund ihres jeweiligen Verstehenshorizonts produziert und dem

³⁷ Vgl. Klüger, Ruth, *Frauen lesen anders. Essays*, München ²1997. In ähnlicher Weise untersucht Klüger das Bild von Jüdinnen und Juden in der deutschen Literatur in ihrem Buch: *Katastrophen. Über deutsche Literatur*, München 1997.

³⁸ Ähnliche und thematisch erweiterte Ansätze sind zu finden z.B. bei Maas, *Als der Geist der Gemeinschaft*; Link, Jürgen, *Über Kollektivsymbolik im politischen Diskurs und ihren Anteil an totalitären Tendenzen*, *kultuRrevolution* 17/18 (1988) 47-53; Orozco, Teresa, *Platonische Gewalt. Gadammers politische Hermeneutik der NS-Zeit* (AS 240; *Ideologische Mächte im deutschen Faschismus* 7), Hamburg 1995; im Blick auf biblische Hermeneutik z.B.: Seifert, Elke, *Lot und seine Töchter. Eine Hermeneutik des Verdachts*, in: Jahnow, Hedwig u.a., *Feministische Hermeneutik und Erstes Testament. Analysen und Interpretationen*, Stuttgart/Berlin/Köln 1994, 48-66; Washington, Harold C., *Violence and the Construction of Gender in the Hebrew Bible: A New Historicist Approach*, *Biblical Interpretation* 5 (1997) 324-363; Exum, Cheryl, *Was sagt das Richterbuch den Frauen?* (SBS 169), Stuttgart 1997.

³⁹ Vgl. z.B. Ouaknin, *Das verbrannte Buch* 220.

⁴⁰ Ouaknin, *Das verbrannte Buch* 14.

ersten Sinn hinzugefügt wird. Dies beinhaltet darüberhinaus den Abschied von der Vorstellung, durch den Prozeß des Schreibens Eindeutigkeit erlangen zu können.

2. Die Zeit- und Raumbedingtheit des Verstehens (Positionalität; Kontextualität) macht darüberhinaus deutlich, daß es keine neutrale oder unschuldige Lektüre gibt.⁴¹ Gelesen wird immer von einem bestimmten Ort aus und innerhalb eines strukturierten Feldes (Erkenntnisbedingungen und Machtverhältnisse). Dieses Feld determiniert, was zentral oder peripher, sichtbar oder unsichtbar ist, welche Fragestellungen, Methoden, Denkvorgänge anzuwenden sind etc. Der Anspruch, ein für alle mal zu lesen/zu verstehen, wird als ein theoretisches Konstrukt, das die Beteiligung der LeserInnen und deren Erkenntnismöglichkeiten und -grenzen im Lektürevorgang nicht berücksichtigt, abgelehnt. Dieser Anspruch führt u.a. zur Frage nach den Machtverhältnissen.

3. Die Thematisierung von Machtverhältnissen verbindet Theorien, Texte mit gelebten Praxen. Nichts ist länger neutral, und der Anspruch auf Objektivität gerät unter Ideologieverdacht. Wissenschaft wird zu einem politischen Feld, Theorien und Erkenntnissen werden auf ihren Beitrag zur Stabilisierung oder Destabilisierung bestehender Verhältnisse befragt.

4. Vergleichbar der Vergesellschaftung von Individuen betreten auch Texte einen immer schon beschriebenen Raum, der in ihnen nachklingt. Denn verfaßt in einem Universum von Texten werden sie durch ein solches - und das hängt ab von den LeserInnen, den kulturellen Gegebenheiten etc. - hindurch gelesen. Ein Text verweist damit auf andere Texte und eröffnet weitere Erzählräume.

Das Adjektiv *postmodern*

Das bisher Dargestellte wird im Bereich des hermeneutischen Feldes zu dem gezählt, was mit dem Adjektiv *postmodern* bezeichnet wird. Doch wie bereits in der Einleitung vorweggenommen wurde, besteht eine Schwierigkeit, dieses Wort - das auch im Zusammenhang oder synonym zu poststrukturalistisch verwendet wird - zu definieren. Das Wort entzieht sich einer Definition, wird es innerhalb einer postmodernen Position gedacht. Denn Definitionen werden als Produkt der Moderne, die auf Aus- und Eingrenzungsmechanismen basieren, abgelehnt.

Entstanden in Abgrenzung zur Moderne und in der Reflexion der geschichtlichen Totalitarismen des 20. Jh.s, die als Folge dieser Moderne betrachtet werden, könnte diese Bewegung, die an verschiedenen Orten verschiedene Gesichter zeigt, auch als *kritische Moderne* bezeichnet werden. D. Clines formuliert dies folgend: „The postmodern is the name of the age that is now dawning. It is not the kingdom of heaven, but neither is it the dominion of Belial. It is the moment to which the modern has been tending, the outcome of the Enlightenment project initiated by Renaissance and Reformation. It is the overturning of the values in which we all have been

⁴¹ Vgl. z.B. Althusser, Louis/Balibar, Etienne, *Das Kapital lesen*, 1, Hamburg 1972, 12-14.

educated, and yet, in another light, it is nothing but the self-conscious evaluation and critical assessment of those values. It is the spirit of the age, yet it is parasitic upon the past. If we are the modern - in our formation, our education and our shared quest for truth and knowledge - then the postmodern is nothing other than ourselves sceptical about ourselves, ourselves not taking ourselves for granted - which is to say, the modern conscious of itself.⁴²

Entgegen den modernen Paradigmen basierend auf einem abstrakten Vernunftbegriff und ihren Auswirkungen betont die kritische Moderne die Vielfalt und Anerkennung von Differenzen, die nicht zu lösende Rückbindung des Denkens und Handelns auf gesellschaftliche Prozesse. Die moderne Philosophie der Identität wird ersetzt durch eine Philosophie der Differenz: anstelle von Zentralisierung steht Dezentralisierung, von Wahrheitshierarchie (mit Zentrum und Peripherie) dialogische Gleichwertigkeit, von Objektivität Kontextualität, von Gewisheiten relative weil kontextuelle Gültigkeiten, von einer Methode ein Methodencocktail usw. Ein breites und vielschichtiges Feld eröffnet sich, in dem die Anerkennung der Anderen im Dialog zu üben ist und die Praxis neu in das Blickfeld rückt.

Eine *Dekonstruktion* der sogenannten Moderne ist festzustellen. Der - in diesem Kontext - neu eingeführte Begriff⁴³ wird im europäischen Bereich mit dem Namen J. Derrida ursächlich verbunden, auch wenn er die Erfindung der *Dekonstruktion* von sich weist. Es handelt sich um eine Art des Fragens und Denkens, das durch die Geschichte hindurch beobachtbar ist und sich letztlich nicht auf eine Technik oder Methodologie einengen läßt. Dekonstruktion ist laut J. Derrida "diese offene und nicht-selbstidentische Totalität der Welt" und "immer und überall am Werk"⁴⁴. "Es ist eine Dekonstruktion *in actu* oder bei der Arbeit."⁴⁵ Ziel ist, die Konstruiertheit einer Ordnung aufzuzeigen und die damit verbundenen Ein- und Ausgrenzungsmechanismen, Strukturierungen etc. zu verändern.⁴⁶ Indem vom Rand her gefragt und Marginalisiertes ins Zentrum gestellt wird, findet eine Umwertung statt, beginnt eine Ordnung zu wanken, um sich

42 Clines, David J.A., *The Postmodern Adventure in Biblical Studies*, in: ders./Moore, Stephen (Hg.), *Auguries. The Jubilee Volume of the Sheffield Department of Biblical Studies (JSOT.S 269)*, Sheffield 1998, 276-291: 276.

43 Vgl. Culler, Jonathan, *Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie*, Hamburg 1994; Kimmerle, Heinz, *Derrida zur Einführung (Zur Einführung 70)*, Hamburg 1992.

44 Derrida, Jacques, *Politik und Freundschaft. Ein Interview mit Michael Sprinker*, in: Böke, Henning/Müller, Jens C./Reinfeldt, Sebastian (Hg.), *Denk-Prozesse nach Althusser*, Hamburg 1994, 103-162: 155.

45 Derrida, *Politik und Freundschaft* 155.

46 Vgl. beispielsweise dekonstruktive Arbeitsweisen mit biblischen Texten: Clines, David J.A., *Ethics as Deconstruction, and, The Ethics of Deconstruction*, in: Rogerson, John W./Davies, Margaret/Carroll R., M. Daniel (Hg.), *The Bible in Ethics. The Second Sheffield Colloquium (JSOT.S 207)*, Sheffield 1995, 77-106; Exum, J. Cheryl, *Murder They Wrote: Ideology and the Manipulation of Female Presence in Biblical Narrative*, in: Clines, David J.A./Exkenazi, Tamara C. (Hg.), *Telling Queen Michal's Story. An Experiment in Comparative Interpretation (JSOT.S 119)*, Sheffield 1991, 176-198; Fewell, Danna Nolan, *Deconstructive Criticism: Achsah and the (E)razed City of Writing*, in: Yee, Gale A. (Hg.), *Judges and Method. New Approaches in Biblical Studies*, Minneapolis 1995, 119-145; Van Soest, Berthe, *WHO DUNNIT: Die Rolle der Frauen bei der Enthauptung von Johannes dem Täufer. Eine feministisch-dekonstruktivistische Lesart von Markus 6,16-28*, in: Günter, Andrea (Hg.), *Feministische Theologie und postmodernes Denken. Zur theologischen Relevanz der Geschlechterdifferenz*, Stuttgart/Berlin/Köln 1996, 133-146; Derrida, Jacques, *Des Tours de Babel*, *Semeia* 54 (1991) 3-34.

geändert wieder neu zu konstituieren. Damit endet Dekonstruktion nicht in einer Zerstörung, sondern ist die notwendige Begleitung einer Ordnung zu ihrer Korrektur und Veränderung. So besitzen beispielsweise kontextuelle Fragestellungen (*vom Rand her*) und die Thematisierung von Machtverhältnissen (*Brechen eines Tabus*) im Rahmen des modernen Denkens ein dekonstruktives Moment. Und indem sie ihre Fragen stellen, gefährden sie das bestehende System.

In Anlehnung an die Vorstellung, daß die Moderne ein europäisches bzw. westliches Projekt darstellt und diese geographischen Gebiete wissenschaftlich dominant sind⁴⁷, legt sich die Frage nahe, ob das Problem von modern - postmodern nicht etwas Ureuropäisches oder Westliches darstellt. Wurde das moderne Denken in den letzten Jahrzehnten exportiert, seine Fragestellungen als allgemein menschlich betrachtet, findet nun seit geraumer Zeit eine Infragestellung durch jene statt, die mit ihren Fragen an den Rand gedrängt und marginalisiert wurden. Stimmen der Peripherie verschaffen sich Gehör und beanspruchen in ihrer eigenen Sprache zu sprechen. Dies löst Verunsicherung und Empörung im Zentrum aus, da zunehmende Akzeptanz einer *kritischen Moderne* einen Machtverlust (*im selbsternannten Zentrum*) einleitet. Eine Jahrhunderte alte Tradition wird destabilisiert, in dem ihre Konstruiertheit als Projekt westlicher Wissenschaftler (und aufgrund bestehender Geschlechterverhältnisse zahlenmäßig nur weniger Wissenschaftlerinnen) mit ihrem Vorherrschaftsanspruch aufgedeckt wird. Gefahr ist in Verzug, in der die deklarierte Nicht-Greifbarkeit des anderen Denkens gespenstische Züge erhält. Dies beinhaltet ein veränderndes Moment, das sprachlich im gefährdeten Zentrum als *Zerstörung* thematisiert wird. So steht beispielsweise eine *totale Relativität* bevor, da nichts mehr mit Sicherheit gesagt werden kann, kommt es zur *Entwertung der Wahrheit* und damit zu einer *völligen Sinnleere* etc. Ein Stück Theoriepolitik liegt vor.

Doch noch einmal zurück zur sogenannten postmodernen Bewegung, die in diesem Aufsatz das letzte Wort bekommen soll. In seinem Buch über die postmoderne Bibelkritik empfiehlt A.K.M. Adam am Ende seiner Einleitung seinen LeserInnen als Einübung in postmodernes Denken: „think for a while about Michel Foucault’s dictum, ‘To work is to try to think something different from what one thought before,’ or about the neon sign that has hung in front of the Lenbachhaus Gallery in Munich, which bears a similar message:

“48
YOU CAN'T THINK THE OPPOSITE

⁴⁷ Ich bleibe mit dieser Aussage im Rahmen einer westlichen Perspektive inklusiv ihrer Ignoranz gegenüber Ansätzen anderer geographischer und damit kultureller Bereiche.

⁴⁸ Adam, What is postmodern biblical criticism, xiv.

Die Völkerperspektive des Michabuches als „Systematisierung“ der divergierenden Sicht der Völker in den Büchern Joël, Jona und Nahum ?

- Überlegungen zu einer buchübergreifenden Exegese im Dodekapropheten¹

Burkard M. Zapff – Würzburg

1 Hermeneutische Vorüberlegungen zu einer buchübergreifenden Exegese im Dodekapropheten

Wer sich heute wissenschaftlich mit dem Zwölfprophetenbuch oder einzelnen Büchern des Zwölfprophetenbuches beschäftigt, kann dies nach dem Stand der derzeitigen Diskussion² nicht mehr tun, ohne zuvor einige hermeneutische Grundsätze zu klären bzw. offenzulegen. Bei der Lektüre eines der von H.W. Wolff verfaßten Kommentare zu einzelnen Büchern³ des Zwölfprophetenbuches fällt auf, daß diese ungefähr mit denselben Kriterien behandelt werden wie in derselben Kommentarreihe BKAT das Buch eines der sog. großen Propheten, etwa Ezechiel⁴. So stehen vor allem Fragen zur Person des Propheten, zu historischen Hintergründen, zur Botschaft, zur literarischen Einheitlichkeit sowie zur Entstehungsgeschichte des jeweiligen Buches im Vordergrund. Kurz, bis etwa Anfang der neunziger Jahre wurden - von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen - die einzelnen Bücher des Zwölfprophetenbuches im allgemeinen wie andere prophetische Schriften des AT betrachtet, ohne zumindest die grundsätzliche Möglichkeit in Betracht zu ziehen, daß diese u.U. wenigstens auf späteren redaktionellen Ebenen - ich vermeide bewußt den m.E. in diesem Zusammenhang problematischen Begriff "Endtext" - im Kontext mit anderen Büchern des Dodekapropheten gelesen und verstanden werden wollten⁵. Daß eine übergreifende Lektüre des Dodekapropheten nicht erst ein modernes Desiderat ist, zeigt jedoch die neuerdings häufig zitierte Deutung⁶ der Abfolge Jona - Nahum durch Pirke de Rabbi Eliezer, wonach die Reue der Einwohner Ninives aufgrund der Umkehrpredigt Jonas vorübergehend war, so daß mit Recht im später folgenden Buch Nahum das Gericht Jahwes über die Stadt hereinbrach⁷. Zwar reflektiert auch Wolff in seinem Kommentar zu Obadja und Jona deren jeweilige Stellung im Kanon - demnach ergänze Obadja Joël 4, während Jona dem nach Obd 1 unter die Völker entsandten Boten entspreche⁸ -, kommt aber über eine grundsätzlich iso-

¹ Deutsche Fassung meines englischen Referates auf dem SBL Annual Meeting, Boston 1999.

² Zum aktuellen Stand der Zwölfprophetenforschung vgl. unter der inzwischen beachtlich angewachsenen Literatur vor allem: *J.W. Watts/P.R. House*, *Forming Prophetic Literature. Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of J.D.W. Watts*, JSOTS 235, Sheffield 1996, zit. JSOTS 235, insb. die Beiträge auf S. 86-302; *J. Nogalski*, *Literary Precursors to the Book of the Twelve*, BZAW 217, Berlin/New York 1993, zit. *Precursors; ders.*, *Redactional Processes in the Book of the Twelve*, BZAW 218, Berlin/New York, 1993, zit. *Processes; B.A. Jones*, *The Formation of the Book of the Twelve, A Study in Text and Canon*, SBL Dissertations Series 149, Atlanta 1995, zit. *Formation; B. Zapff*, *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch im Kontext des Dodekapropheten*, BZAW 256, Berlin/New York 1997, bes. S.241-247, zit. *Studien; A. Scharf*, *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs*, BZAW 260, Berlin/New York 1998 mit umfangreicher Forschungsgeschichte auf S.6-21, zit. *Entstehung*.

³ Vgl. z.B. den in 4. Aufl. 1990 erschienenen Kommentar zum Buch Hosea, Dodekapropheten 1, Hosea, BK XIV¹, Neukirchen-Vlyun 1990.

⁴ Vgl. *W. Zimmerli*, *Ezechiel 1-24*, BK XIII¹, 2. Aufl. 1979 Neukirchen-Vlyun (Erstauf. 1969).

⁵ Versuche in diese Richtung wurden zwar bereits verhältnismäßig früh unternommen, fanden jedoch in der Forschungsgeschichte zunächst wenig Resonanz, vgl. *K. Budde*, *Eine folgenschwere Redaktion des Zwölfprophetenbuches*, ZAW 39, 1921, S.218-229; *R.E. Wolfe*, *The Editing of the Book of the Twelve*, ZAW 53, 1935, S.90-129.

⁶ *Zapff*, *Studien*, S.274, Anm. 124; *Scharf*, *Entstehung*, S.27.

⁷ Vgl. *L. Ginsberg*, *The Legends of the Jews*, Bd.IV, Philadelphia 1913, S.252f.

⁸ Vgl. *H.W. Wolff*, *Dodekapropheten 3, Obadja, Jona*, BK XIV³, 2. Aufl. 1991 Neukirchen-Vlyun (Erstauf. 1977), S.2, zit. BK XIV³.

lierte Betrachtung der einzelnen Bücher nach dem eben beschriebenen Schema nicht hinaus. Man könnte diese Sichtweise nun leichthin als einen blinden Fleck der herkömmlichen Zwölfprophetenforschung bezeichnen, wenn es nicht auch Anzeichen gäbe, daß die bisherige Vorgehensweise nicht völlig unberechtigt war. Denn bei oberflächlicher Betrachtung des Zwölfprophetenbuches besitzt, worauf jüngst E. Ben Zvi mit Nachdruck hingewiesen hat⁹, - abgesehen vom Buch Jona - jedes der Bücher des Dodekapropheten eine eigene Überschrift, die sich mehr oder weniger mit der eines Buches Jesaja oder Jeremia vergleichen läßt. Dieser Befund scheint nun einerseits tatsächlich dafür zu sprechen, die Bücher des Dodekapropheten als isolierte Einheiten zu lesen und zu verstehen. Andererseits ist gerade ein Teil der Überschriften im Dodekapropheten ein Indiz dafür, daß einzelne Bücher tatsächlich als zumindest chronologisch geordnete Sammlung überliefert wurden und gelesen werden sollten. Dazu zählen etwa die von A. Scharf als D-Korpus bezeichneten Bücher Hosea-Amos-Micha und Zefania¹⁰. Das gemeinsame Überschriftensystem in Hos 1,1; Am 1,1; Mi 1,1; Zef 1,1, das, wie Scharf mit guten Gründen vermutet, von vorneherein für eine Sammlung von Prophetenschriften entworfen wurde¹¹, legt heuristisch die Annahme nahe, daß man auch innerhalb der genannten Bücher mit übergreifenden Bearbeitungen zu rechnen hat.

Ein wesentlich schwerwiegenderer Einwand, der einer übergreifenden Lektüre den Weg zu verstellen scheint, ist dagegen die unterschiedliche Abfolge der einzelnen Bücher des Zwölfprophetenbuches, wie sie sich in der Reihenfolge der hebräischen Bibel, der LXX und eines in Qumran aufgefundenen Fragmentes 4QXII^a (um 150 v.Chr.) findet¹². Dieser Befund scheint zunächst die Ansicht zu bestätigen, daß es so etwas wie eine verbindliche Abfolge der Bücher im XII überhaupt nicht gab, ein Unternehmen wie das einer übergreifenden Exegese folglich auf recht wackeligen Füßen steht. Betrachtet man jedoch die vorhandenen Textzeugnisse genauer, so ergibt sich folgender Befund: 4QXII^a (um 150 v.Chr.) bietet Jona in Schlußstellung nach dem Maleachibuch, demgegenüber 4QXII^b (um 50 v.Chr.), die Zwölf-Prophetenrolle aus dem Wadi Murabba'at (ab 50 v. Chr.) und das in griechischer Sprache verfaßte Manuskript des Zwölfprophetenbuches aus dem Nahal Hever 8HevXII (um 50 v.Chr.) die Stellung des Jonabuches entsprechend der Sequenz von MT vor dem Buch Micha bezeugen. B. A. Jones hat nun in seiner Dissertation den Versuch unternommen, die Abfolge von 4QXII^a als die gegenüber LXX und MT ursprünglichere zu begründen. Auf seine Argumentation kann ich hier nicht ausführlich eingehen. Nur soviel: Wenn Jones davon spricht, daß Jona in jeder der überlieferten Sequenzen eine andere Stellung einnehme, so zeigt sich bei genauer Betrachtung, daß sowohl LXX wie MT das Jonabuch nach Obadja und vor Nahum - wengleich in MT durch Micha getrennt - aufführen. Wenn schon, dann ist es nicht das Jonabuch, sondern das Michabuch, das sowohl in MT wie in LXX in komplett anderem Kontext erscheint. Man kann also nicht einfach davon sprechen, daß das Jonabuch "lockerer" als andere Bücher in das Dodekapropheten eingebunden sei und deshalb seine Position im Zwölfprophetenbuch erst verhältnismäßig spät endgültig bestimmt wurde¹³. Den von Jones angeführten literarischen Beziehungen zwischen Maleachi und Jona (Elijathema, positive Sicht der Völker gegenüber der Anklage Is-

⁹ Vgl. E. Ben Zvi, Twelve Prophetic Books or 'Twelve': A Few Preliminary Considerations, in: JSOTS 235, S. 125-156, hier S. 137: "The most significant and unequivocal internal evidence, namely that of the titles (or incipits) of the prophetic books, set them on the same level with Isaiah or Jeremiah or Ezeckiel, namely as separate prophetic books."

¹⁰ Vgl. Scharf, Entstehung, S. 218ff.

¹¹ Vgl. Scharf, Entstehung, S. 45.

¹² Ausführliche Darstellung bei Jones, Formation, S. 2-42 MT: Hosea - Joel - Amos - Obadja - Jona - Micha - Nahum; LXX: Hosea - Amos - Micha - Joel - Obadja - Jona - Nahum; 4QXII^a: Maleachi - Jona.

¹³ Jones, Formation, S. 222.

raels wegen der Entweihung des Namens Jahwes, Mal 1,11-14) sind die m.E. stärkeren literarischen und thematischen Bezüge des Jonabuches zu Joël, Micha und Nahum gegenüberzustellen, worauf ich später ausführlicher eingehen werde. So spricht m.E. mehr für die sich in der Forschung durchsetzende Auffassung¹⁴, daß es sich bei der von 4QXII^a bezugten Abfolge tatsächlich um eine Ausnahmeerscheinung handelt, für die sich verschiedene Gründe anführen lassen, die bereits O.H. Steck dargelegt hat¹⁵. Wendet man sich nun den beiden verbleibenden Sequenzen von MT und LXX zu, so fällt auf, daß sich das Problem auf die unterschiedlichen Positionen des Buches Joël und Micha beschränken läßt. Während es m.E. schwierig ist, die Reihenfolge von MT aus LXX abzuleiten, ist die umgekehrte Ableitung kein Problem. So scheint sich LXX einerseits vom Kriterium des gemeinsamen Überschriftensystems des D-Korpus, andererseits von einigen thematischen Kriterien leiten zu lassen. So "paßt" von der Überschrift und dem Umfang her das Michabuch eigentlich besser nach Amos, wobei durch die Transposition gleichzeitig das Buch Jona vor Nahum zu stehen kommt, was bedingt durch die Ninivethematik ebenfalls zunächst wie eine Verbesserung gegenüber der Anordnung in MT wirkt. Durch das Edomthema in Joël 4,19 legt sich zudem eine Positionierung des Joëlbuches vor Obadja nahe. Damit scheint der Abfolge von MT als "lectio difficilior" der Vorrang zuzukommen, da es nun einmal schwierig ist, die *nachträgliche* Transposition des Michabuches von einer Position zwischen Amos und Joël in LXX nach Jona und vor Nahum in MT zu erklären¹⁶. Selbst wenn man nun davon ausgehen kann, daß die Abfolge von MT gegenüber LXX und 4QXII^a ursprünglicher ist, ist damit immer noch nicht geklärt, ob man die Bücher des Zwölfprophetenbuches nicht doch lediglich als singuläre und isolierte Einheiten zu verstehen hat. Es wäre ja durchaus denkbar, daß allein chronologische und inhaltliche Kriterien für die Abfolge der Bücher verantwortlich waren. So erklärt etwa Wolff die Stellung des Buches Jona vor Micha damit, daß entsprechend 2 Kön 14,23-25 ein Prophet Jona ben Amittai zur Zeit des Königs Jerobeams II. lebte. Diesen König nennen nun auch die Überschriften der Bücher Hosea und Amos, und zwar als Zeitgenossen des Königs Usija von Juda, als dessen Nachfolger wiederum die Überschrift in Hos 1,1 die Südreichkönige Jotam, Ahas und Hiskija erwähnt. Nur diese drei letzteren finden sich auch in der Überschrift des Buches Mich 1,1, so daß die Einordnung des Buches Jona vor Micha verständlich wird¹⁷. Jones versucht die seiner Meinung nach sekundäre Abfolge von Jona und Micha in MT mit der ähnlichen "Laufbahn" und Botschaft beider Propheten zu erklären: "(they) confronted a nation (Judah/Nineveh) with words of doom (Mic 3:12/Jon 3:4) that provokes the response of the king (Hezekiah/ king of Nineveh) and led to change of heart on the part of both the nation and the deity (Jer 26:19/ Jon 3:10)"¹⁸.

Für das Postulat einer übergreifenden Lektüre müssen daher auch buchinterne Kriterien vorhanden sein, die auf eine bewußte Verknüpfung einzelner Bücher - sei es durch redaktionelle Eingriffe und Fortschreibungen, sei es dadurch, daß ein Buch überhaupt erst für seinen heutigen Kontext im Zwölfprophetenbuch verfaßt wurde - hindeuten. Ich will nicht verschweigen, daß sich hier die Möglichkeit eines Zirkelschlusses ergeben kann, wenn gleich nicht mit der von Ben Zvi kürzlich behaupteten Notwendigkeit. Im Zusammenhang mit den von J. Nogalski beobachteten Stichwortzusammenhängen zwischen Eröffnungs- und Schlußkapitel der Bücher des Dodekapropheten meint Ben Zvi, daß diesen Beobachtungen

¹⁴ Ausführlicher *Schart*, Entstehung, S.2.

¹⁵ Zur Frage der Abfolge in 4QXII^a vgl. auch O.H. Steck, Mitteilungen: Zur Abfolge Maleachi - Jona in 4Q76 [4QXII^a], ZAW 108, 1996, S.249-253.

¹⁶ So muß auch Jones, Formation, S.232, zugeben: "The relationship between Jonah and its context in the MT Book of the Twelve is less easily explained than the contexts of the books of Joel and Obadiah."

¹⁷ Vgl. Wolff, BK XIV³, S.53.

¹⁸ Jones, Formation, S.233.

bereits die Annahme der Einheit des Zwölfprophetenbuches zugrunde liege, deren Nachweis die Stichwortverbindungen doch erst dienen sollen¹⁹. Auf das Problem der Abfolge übertragen, könnte das bedeuten, daß ich, weil ich von der masoretischen Abfolge Jona-Micha-Nahum ausgehe, in Micha Texte finde, die sich aus dieser Abfolge verstehen lassen, und weil ich sie finde, beweise ich mit ihnen diese Abfolge. Andererseits ist jemand, der auf eine buchübergreifende Lektüre verzichtet, auch nicht einfach "aus dem Schneider". Auch er hat ja sein erkenntnisleitendes Interesse, nämlich daß jedes Buch des Dodekapropheten unabhängig von seinem Kontext entstanden und zu behandeln ist. Nun kann sich für ihn die Schwierigkeit ergeben, daß er einzelne Texte deswegen nicht sachgerecht interpretiert, eben weil er den übergreifenden Zusammenhang, der mit ihnen hergestellt werden soll, übersehen. Mit einer einfachen Rückkehr zur bisherigen rein buchzentrierten Exegese im Zwölfprophetenbuch ist es also nicht getan. Als Methode, um beiden Engführungen zu entgehen, empfiehlt sich m.E. folgendes Vorgehen: Zunächst ist eine buchinterne Exegese nach den herkömmlichen Methoden der Literar- und Redaktionskritik durchzuführen. Von da aus ist die Frage nach inhaltlichen und literarischen Phänomenen zu stellen, die über das einzelne Buch auf andere Bücher des Dodekapropheten hinausgreifen und als Indizien einer buchübergreifenden redaktionellen Bearbeitung dienen können. Von daher ist noch einmal nach der Rolle zu fragen, die dieses Buch als ganzes oder aufgrund des ihm von redaktionellen Überarbeitungen verliehenen Charakters im Kontext des Dodekapropheten - und zwar in diachroner Hinsicht, d.h. in der hypothetisch nachzuzzeichnenden Entstehungsgeschichte des Zwölfprophetenbuches - spielt. Ausgehend von der literarischen Schichtung des Amosbuches hat dies beispielhaft Scharf in seiner Habilitationsschrift dargelegt. Ich habe diese Methode in ähnlicher, jedoch bei weitem begrenzterer Weise in meinen redaktionsgeschichtlichen Studien zum Michabuch erprobt. Auf die Ergebnisse beider Arbeiten greife ich im folgenden mehrfach zurück.

Die erste umfangreichere Arbeit, die sich mit der Frage nach der Entstehung des Zwölfprophetenbuches und zwar nicht nur als Sammlung ehemals selbständiger prophetischer Bücher beschäftigt, ist das 1993 in zwei Bänden erschienene Werk von Nogalski. Ausgehend von dem auffälligen Phänomen der Verknüpfung der Eingangs- und Schlußkapitel der Bücher des Zwölfprophetenbuches entwickelt Nogalski eine These zu redaktionellen Prozessen im Dodekapropheten. Über verschiedene Beobachtungen Nogalskis und der daraus gezogenen Folgerungen kann man sicher geteilter Meinung sein. Im Hinblick auf die uns hier interessierende masoretische Abfolge Jona-Micha-Nahum ist die Arbeit Nogalskis jedoch insofern von Bedeutung, als er aufgrund der starken thematischen und sprachlichen Verknüpfungen des Joëlbuches mit Amos²⁰ einerseits und des Schlußkapitels von Amos 9 mit Obd 1-9²¹ andererseits es m.E. hinreichend wahrscheinlich machen kann, daß die Reihenfolge von LXX, die auf das Buch Amos das Buch Micha folgen läßt, gegenüber der Sequenz der Bücher in MT sekundär ist. Damit aber liegt auch eine indirekte Bestätigung für die Stellung des Michabuches entsprechend MT vor Nahum und nach Jona vor.

¹⁹ Vgl. Ben Zvi, JSOTS, S.142, hinsichtlich des Stichwortphänomens im Zwölfprophetenbuch: "The discussion above strongly suggests that, rather than providing the unity of the Twelve, these observations and especially any interpretation of them that points to a unified understanding of the Twelve are based on a pre-ordinate conception of the unity of the Twelve. As such, these considerations fall under the category of 'proving what was already assumed', that is circular thinking."

²⁰ Vgl. Nogalski, Processes, S.42-48; Scharf, Entstehung, S.262f.

²¹ Vgl. Nogalski, Processes, S.61-74; Scharf, Entstehung, S.271f.

2 Das Buch Jona im Zwölfprophetenbuch - Intertextualität zwischen Jona, Joël und Nahum

Von den zahlreichen Problemen, die bis heute zum Buch Jona in der alttestamentlichen Wissenschaft erörtert werden²², erscheint mir besonders die Frage nach dem Verhältnis des Jonabuches zum Zwölfprophetenbuch von entscheidender Bedeutung zu sein. Aufgrund der Eigenart des Jonabuches als Satire²³ geht man gewöhnlich davon aus, daß es erst nachträglich in das Zwölfprophetenbuch eingefügt wurde²⁴. Andererseits gibt es Hinweise, die darauf deuten, daß das Jonabuch seinen heutigen Kontext voraussetzt, ein Faktum, das erklärungsbedürftig ist. Zwar gibt es - abgesehen vielleicht von dem als ursprünglicher Bestandteil des Buches umstrittenen Jonapsalm Jon 2,3-10²⁵ - keine erkennbare Spuren einer redaktionellen Überarbeitung des Jonabuches, doch ist dieser Befund nicht unbedingt entscheidend für die Frage nach der Verknüpfung des Jonabuches mit seinem Kontext. Es wäre ja zumindest denkbar, daß das Jonabuch von vorneherein für seinen heutigen Kontext verfaßt wurde und/oder sein Kontext, insbesondere die Bücher Micha und Nahum, bei der Einfügung des Jonabuches in das Dodekapropheten redaktionell überarbeitet wurden, ohne daß dabei im Buch selbst Eingriffe vorgenommen wurden. Als auffällige Befunde für eine Kontextbezogenheit ist zunächst einmal die Tatsache zu werten, daß das Buch im Unterschied zu den übrigen Büchern des Dodekapropheten keine Überschrift besitzt, sondern sofort mit dem Satz beginnt: *וַיְהִי הַבֵּר יְהוָה אֶל יוֹנָה בֶּן יָמִית לְאַמֹּר*. Gewöhnlich wird dieser Befund dahingehend interpretiert, das Jonabuch sei nach Obadja eingefügt worden, da es aufgrund dieser Einleitung als Fortsetzung von Obd 1,1 betrachtet wurde, wonach ein Bote zu den Völkern gesandt werde²⁶. Nach der Erledigung des Erzfeindes Edom liegt es außerdem nahe, sich dem bei weitem mächtigeren Erzfeind Ninive zuzuwenden. Für die Stellung des Jonabuches vor Micha und nach Obadja wird, wie bereits erwähnt, vor allem auch der Name Jona ben Amittai verantwortlich gemacht. Selten wird jedoch danach gefragt, was der Grund einer solchen Fiktion ist. Die von Wolff angeführte etymologische Deutung Jona = "Tauben" als Wesensbeschreibung des Propheten in seiner Flatterhaftigkeit ("nach Ninive soll er, nach Tarschisch will er")²⁷ ist zwar recht geistreich, erklärt jedoch nicht die Identifikation mit Jona *ben Amittai*²⁸. Wäre es nicht denkbar, daß es sich hier um eine bewußte Fiktion handelt, weil das Buch Jona eben von vorneherein für seine Position vor Micha und nach dem Komplex Hosea-Joël-Amos-Obadja verfaßt wurde, für das sich, um dem chronologischen Schema zu entsprechen, der Name "Jona ben Amittai" als Prophet des 8. Jahrhunderts nahelegte?

Doch sind das zunächst eher Vermutungen. Viel wichtiger halte ich die Wertung der Beobachtungen von Schart, der auf verschiedene Beziehungen zwischen dem Buch Jona und dem Buch Joël hingewiesen hat²⁹. Beispielhaft sei hier auf die Entsprechung von Jona 3,9 und

²² Zum aktuellen Stand der Diskussion, vgl. E. Zenger, Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart/Berlin/Köln 1995 S.399-405, mit Lit.; Überblick bei Zapff, Studien, S.252-255.

²³ Vgl. Wolff, BK XIV³, S.62-64; F.W. Golka, Jona, Calwer Bibelkommentare, Stuttgart 1991, zit. Jona; J. Magonet, Form and Meaning. Studies in Literary techniques in the Book of Jonah, 2. Aufl. Sheffield (Reprint d. Ausg. Bern/Frankfurt 1976).

²⁴ Dies ist, soweit ich sehen kann, aufgrund der Eigenart der Jonabuches weitgehender Konsens in der alttestamentlichen Wissenschaft, vgl. Schart, Entstehung, S.289.

²⁵ Für die Ursprünglichkeit des Jonapsalms tritt in jüngster Zeit Golka, Jona, S.72; K.M. Craig, A poetic of Jonah, Columbia 1993, und Th. Lescow, Die Komposition des Buches Jona, BN 65, 1992, S.29-34 ein; schwerwiegende Gegenargumente finden sich bei Wolff, BK XIV³, S.104ff. und Nogalski, Processes, S.254.

²⁶ So z.B. Schart, Entstehung, S.290.

²⁷ Wolff, BK XIV³, S.76.

²⁸ Wolff, BK XIV³, S.76, meint, daß es dem Verfasser darum ging, einen Heilspropheten aus dem 8.Jh., von dem möglichst wenig bekannt war, für seine Erzählung zu wählen.

²⁹ Vgl. Schart, Entstehung, S.287f.

Joël 2,14 verwiesen **מִי יוֹדֵעַ לָשׁוּב וְנָחַם** "wer weiß, vielleicht kehrt er um, und es reut ihn?", was im Joëlbuch im Munde des sein Volk zur Umkehr rufenden Propheten, in Jona jedoch im Mund des Königs von Ninive erscheint. Ebenso beeindruckend ist die über die Gnadenformel in Ex 34,6 hergestellte Verbindung zwischen Joël 2,13 und Jona 4,2³⁰. Zum einen als Grund, um die Umkehr Israels zu Jahwe zu motivieren, zum anderen in satirischer Weise dem Jona als Vorwurf an Jahwe in den Mund gelegt, weil dieser das Strafgericht an Ninive nicht vollzieht. Die Tatsache, daß beide Entsprechungen in den jeweiligen Büchern in relativer Nähe zueinander stehen, zeigt, daß es sich hier nicht um einen Zufall handelt. Die jeweils feste Einbindung in den Kontext widerrät zudem der Annahme einer nachträglichen redaktionellen Überarbeitung des Jonabuches im Blick auf das Joëlbuch oder umgekehrt. Ziel der Jonaschrift im Blick auf Joël sei es - so Schart - die dortige Position einer nationalistisch - partikularistischen Selbstabschließung satirisch zu kritisieren³¹.

Neben diesen Korrespondenzen sind weitere Verbindungen des Buches Jona mit dem Buch Nahum beachtenswert. Auch im Blick auf das Buch Nahum muß ich mich auf die Frage einer möglichen Intertextualität beschränken. Ich setze dabei den weitgehenden Konsensus der atl. Wissenschaft voraus, daß das Nahumbuch zwischen 664 und 614 v.Chr. entstanden ist³² und bei seiner Einfügung in das entstehende Zwölfprophetenbuch wahrscheinlich durch den semiachrostischen Psalm in Nah 1,2-8 erweitert wurde, um es mittels der Jahwe-theophanie mit Hos 4,3; Am 1,2 und Mi 1,3f in Beziehung zu setzen³³. In jedem Fall ist davon auszugehen, daß das Jonabuch bereits das Nahumbuch voraussetzt. Neben dem gemeinsamen Thema "Ninive" - im Buch Jona mit der Perspektive der Umkehr, im Buch Nahum mit der Perspektive eines unbarmherzigen Gerichtes - fällt auf, daß beide Bücher mit einer offenen Frage enden³⁴. Im Buch Jona: "Sollte es mir nicht leid sein um Ninive?", im Buch Nahum hingegen: "Denn wen traf nicht deine Schlechtigkeit zu jeder Zeit?". Der Barmherzigkeit Jahwes über Ninive **עַל נִינְוֶה** Jon 4,11 wird in Nah 3,19 die Schlechtigkeit Ninives gegenübergestellt, die über jeden hereingebrochen ist: **עַל מִי**. Besonders ins Auge sticht aber ein redaktioneller Eingriff in den Semiachrostichon in Nah 1,2f, der die Zeile **נ** gegenüber den folgenden Zeilen unverhältnismäßig verlängert. Dabei scheint die redaktionelle Ergänzung in VV 2b.3a vorzuliegen³⁵, die die dortige Wesensbeschreibung Jahwes unter Aufnahme des Stichwortes **נָקָם** weiter expliziert. Unter Rückbezug auf die Gnadenformel in Ex 34,6 **אֶפְרָם וְאֶרְדֵּי** und Ex 34,7 **לֹא נִנְקָה לֹא** wird klargestellt, daß die Gegner Jahwes - also Ninive - keine Barmherzigkeit, sondern nur das sichere Gericht erwarten können. Gegenüber der Aufnahme von Ex 34,6 in Joël und Jona ändert Nahum nicht nur **רַב־הַסֵּד** **פָּחַח** **בְּיָדוֹ**, das im Exoduskontext beheimatet ist (vgl. Ex 32,11; Dtn 4,37; 9,29; 2 Kön 17,36), sondern bezieht gleichzeitig Ex 34,7 in seiner Argumentation mit ein, welches die sichere Ahndung des Bösen bis in die dritte Generation der Sünder hinein ankündigt³⁶. Orientiert man sich an der von Schart m.E. zu Recht aufgestellten Regel, daß

³⁰ Zum Gebrauch dieser Formel auf der Endtextebene des Zwölfprophetenbuches vgl. *R.C. van Leeuwen*, *Scribal Wisdom and Theodicy in the Book of the Twelve*, in: *The Search of Wisdom*, Westminster 1993, S.31-49, zit. *Wisdom*, hier S.33: "Exodus 34,6-7, in the final form of the Twelve, is used as the redactors' crucial commentary on the bitter eight-century prophets, Hosea, Amos, and Micah, thus combining judgement with theodicy and hope for the future."

³¹ *Schart*, Entstehung, S.289.

³² Zum aktuellen Stand der Forschung vgl. *E. Zenger*, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart/Berlin/Köln 1995, S.411-414; *Zapff*, *Studien*, S.256-259 mit Lit.

³³ So bereits *Nogalski*, *Processes*, S.115; *Schart*, Entstehung, S.246.

³⁴ Vgl. *T.F. Glasson*, *The Final Question - In Nahum and Jonah*, *Expository Times* 81, 1969/70, S.54f.

³⁵ Vgl. *Nogalski*, *Processes*, S.106f.

³⁶ *van Leeuwen*, *Wisdom*, S.49: "By using the full, bipolar contrast of mercy and justice from Exod 34:6-7, the redactor affirms, on the one hand, that YHWH is free to exercise his forgiveness and mercy toward any who repent, and, on the other, that he will not be held forever hostage to the evil of the wicked."

das Zwölfprophetenbuch von vorne nach hinten zu lesen ist³⁷, dann stellt Nahum eine eindeutige Korrektur des in Jona Ausgeführten dar³⁸, ohne jedoch einfach seine Gültigkeit aufheben zu wollen. Denn gerade die Einschränkung des Gerichtes auf Gegner und Feinde Jahwes durch die redaktionelle Ergänzung in Nah 1,2 unter Bezugnahme auf Ex 34,6f, macht deutlich, daß es hier eben nicht mehr um ein unterschiedsloses, universales Weltgericht im Sinn von Joël 4 geht.

Ist das Buch Jona Korrektur der Perspektive des Joëlbuches, indem es im Unterschied zu Joël 4,9-14 Barmherzigkeit und Vergebung Jahwes auch auf die Symbolstadt der israel-feindlichen Völker Ninive ausdehnt, so antwortet die redaktionelle Überarbeitung des Semichrostichon im Buch Nahum wiederum auf die Sichtweise des Jonabuches, wenn sie das Jahwegericht auf die Gegner Jahwes einschränkt, zu denen nun im Unterschied zum Buch Jona doch wieder Ninive gerechnet wird.

Wie sind die genannten Beobachtungen redaktionsgeschichtlich zu deuten? Die Antwort auf die Frage fällt schwer. Die Beziehungen des Jonabuches zu Joël und Nahum legen nämlich zunächst die Annahme nahe, daß das Jonabuch bewußt für das Zwölfprophetenbuch verfaßt wurde³⁹. Doch kann man sich andererseits vorstellen, daß das Jonabuch wirklich bewußt vor dem Hintergrund des nachfolgenden Nahumbuches verfaßt wurde, so daß die in satirischer Form gefaßte Botschaft des Jonabuches vom Buch Nahum sofort wieder entwertet wird und damit der den Untergang Ninives erwartende Prophet Jona letztendlich dort Recht behält? So meine ich, daß man noch einmal zwischen der Entstehung des Jonabuches und seiner Einfügung in das Zwölfprophetenbuch zu unterscheiden hat. Auf letztere geht wohl auch der redaktionelle Eingriff in Nah 1,2b.3a zurück, um nun zu erklären, wieso nicht trotz Ex 34,6f, sondern gerade wegen Ex 34,6f das Gericht Jahwes über Ninive erfolgt.

Welche Rolle spielt nun in dieser Dreifachbeziehung Joël-Jona-Nahum das nach MT zwischen Jona und Nahum positionierte Buch Micha?

3 Die Stellung des Buches Micha im Dodekapropheten

3.1 Zur Frage nach der Struktur und Gesamtaussage des Michabuches

Eines der großen Probleme der Michaforschung besteht in der Frage nach der Struktur des Buches⁴⁰. Die in der Forschung vorgelegten Alternativen orientieren sich teils an inhaltlichen, teils an formalen Indizien, bei denen den Hör-Aufrufen in Mi 1,2; 3,1 und 6,1 bzw. der durch Mi 1,2; 5,14 bedingten Inklusion *אֲשֶׁר לֹא שָׁמְעוּ / עָמְרוּ עִמָּם* eine Schlüsselfunktion zukommt. Je nach Gewichtung ergibt sich dann eine Dreierstruktur, wie sie z.B. J.T. Willis vertritt⁴¹, der dabei allerdings die durch Mi 1,2 und 5,14 konstituierte Inklusion vernachlässigt, oder eine Zweierstruktur, wie sie J. Mays gerade aufgrund der Inklusion zwischen Mi 1,2 und Mi 5,14 postuliert⁴², der dafür jedoch die genannten Hörauf-rufe in Mi 1,2; Mi 3,1 und Mi 6,1 vernachlässigen muß. Das Problem ist m.E. diachron zu

³⁷ Schart, Entstehung, S.26: "Ein Text muß sukzessiv, von vorne nach hinten fortschreitend gelesen werden" und "Gilt diese Leserichtung 'von vorne sukzessiv nach hinten' für die einzelnen Prophetenschriften, so sollte das auch für das Zwölfprophetenbuch gelten, insbesondere deshalb, weil die Überschriften dem ganzen ein narratives Grundgerüst geben."

³⁸ Vgl. D.L. Christensen, The Book of Nahum: A History of Interpretation, in: JSOTS 235, S.187-194, hier S.187f.

³⁹ Dies erwägt z.B. auch van Leeuwen, Wisdom, S.44.

⁴⁰ Zu den vorgeschlagenen Alternativen, vgl. Zapff, Studien, S.7-9.

⁴¹ Vgl. J.T. Willis, The Structure, Setting and Interrelationship of the Pericops in the Book of Micah, Diss. Abstracts 22, Vanderbilt Univ. 1966, S.12.

⁴² Vgl. J.L. Mays, Micah, A Commentary, Philadelphia 1976, S.3; neuerdings auch wieder G. Metzner, Kompositionsgeschichte des Michabuches, Frankfurt u.a. 1998, S.58.

lösen, wonach sich im Michabuch zwei Strukturierungen überlagern, bei der die Zweierstruktur gegenüber der Dreifachstruktur die jüngere ist. Die Begründung liegt u.a. darin, daß es sich bei Mi 4/5 und Mi 7 um durchwegs jüngere Texte handelt⁴³, während die durch die Höraufrufe gegliederten Texte in Mi 1-3 und Mi 6 eher zum älteren Kern einer deuteronomistischen Fassung des Michabuches zu zählen sind⁴⁴. Die Zweifachstruktur geht nach meinen Untersuchungen auf eine von mir FSM genannte redaktionelle Fortschreibungsschicht zurück, die ein vorhandenes Michabuch bearbeitet⁴⁵. Sie äußert sich in Mi 4/5 in einer systematisierenden redaktionellen Bearbeitung bereits vorhandenen Stoffes mit verschiedenen Einschreibungen und Ergänzungen, in Mi 7 hingegen in einer umfangreichen Fortschreibung (Mi 7,4b.7-20). Dabei hat der erste Zyklus Mi 1,2-5,14 eine Abfolge von Gericht und Heil im Blick, die nicht nur den Wiederaufbau Zions, sondern auch die Einbeziehung der Völker in das Heilswirken Jahwes zum Thema hat. Letzteres Thema wird ausführlich in den für eine diachrone Analyse zugegebenermaßen sehr sperrigen Kapiteln Mi 4 und 5 entfaltet. So handelt es sich entgegen der von Schart vertretenen Auffassung m.E. in Mi 4/5 nicht um die Dokumentation sich gegenseitig widersprechender theologischer Positionen⁴⁶. Beachtet man vielmehr die redaktionell gesetzten Textmarker: עָתָה (וְ) "(und) jetzt" bzw. "jetzt aber" (Mi 4,9.11.14) einerseits und הָיָה (וְ) (Mi 5,6.9) bzw. הָיָה הַיָּמִים בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים (Mi 4,1) bzw. בַּיּוֹם הַהוּא (Mi 4,6) andererseits, die sich auch wieder in Mi 7,4b.10 עָתָה - Bedrängnis Zions - und 7,11.12, dort יוֹם הָרָצוֹן bzw. יוֹם הַרְצוֹן - Befreiung und Wiederaufbau Zions - finden, ergibt sich eine Struktur⁴⁷, die an die Abfolge in Sach 14 erinnert - eine Beobachtung, die übrigens bereits B. Renaud Mitte der siebziger Jahre im Hinblick auf Mi 4/5 formuliert hat⁴⁸. Wegen der Sünden Israels ziehen Völker gegen den Zion, der verwüstet wird (vgl. Mi 1-3; 4,10f.14 bzw. Mi 6,1-16. 7,1-7, insb. 4b). Doch mit der Bestrafung Zions tritt Jahwe gleichzeitig gegen die Völker auf und bereitet ihnen eine Niederlage (Mi 4,11-13 bzw. Mi 7,10). Die Niederlage der Völker wiederum führt zur Heimkehr der Versprengten Israels (Mi 4,6f; 7,11), an die sich eine Völkerwallfahrt (Mi 4,1-3 bzw. Mi 7,12.16f.) zum Zion anschließt, die in die Anerkennung Jahwes einmündet. Die Völker, die sich auch jetzt noch widersetzlich zeigen, werden hingegen vernichtet (Mi 5,7-14 bzw. Mi 7,13). Die Stellenangaben zeigen, daß zwischen Mi 4/5 und Mi 7 enge thematische Korrespondenzen bestehen⁴⁹, was dafür spricht, daß der für die Fortschreibung von Mi 7:4b.8-20 verantwortliche Verfasser mit dem in Mi 4/5 tätigen Redaktor identisch ist.

Dabei wird in beiden Zyklen nicht einfach dasselbe auf unterschiedliche Weise erzählt. Während es in Zyklus A (Mi 1,2-5,14) vor allem um eine heilsgeschichtliche Abfolge geht (Gericht über Israel - Gericht über die gegen den Zion in feindlicher Absicht ziehenden Völker - friedliche Völkerwallfahrt zum Zion - Endgericht über die Völker, die nicht gehorchen), steht in Zyklus B (Mi 6,1 -7,20) vor allem die Frage im Vordergrund, wie das desolate Zion durch die Rezeption des göttlichen Wortes die weltverändernde Kraft der Wundertaten Jahwes erfahren kann und darin Erneuerung und Vergebung der Schuld erfährt. Damit aber wird ein Bogen zu Mi 1,1-7 geschlagen, wo das Thema Schuld bereits als Grund des Gerichtes Jahwes genannt wurde⁵⁰.

⁴³ Zu Mi 7,8-20 vgl. neuerdings auch die Beurteilung von Metzner, Kompositionsgeschichte, S.163: "hellenistische Zeit".

⁴⁴ Vgl. dazu die Ausführungen von Schart, Entstehung, S.191-204, der zu diesem dtr. Michabuch Mi 1-3*⁶ rechnet.

⁴⁵ Vgl. Zapff, Studien, S.237-240

⁴⁶ Vgl. Schart, Entstehung, S.257f.

⁴⁷ Vgl. Zapff, Studien, S.124ff.

⁴⁸ Vgl. B.Renaud, La formation du livre de Michée, Tradition et Actualisation, EtB, Paris 1977, S.26.

⁴⁹ Ausführlich Zapff, Studien, S.231f.

⁵⁰ Vgl. Zapff, Studien, S.237ff.

3.2 Die Frage der Beziehung der Völkerperspektive des Michabuches zu den Büchern Jona, Joël und Nahum

Betrachtet man diese an Sach 14 orientierte Struktur der Völkerperspektive des Michabuches unter Berücksichtigung der Stellung des Michabuches zwischen Jona und Nahum, so legt sich die Vermutung nahe, daß dies kein Zufall ist. Vielmehr spiegelt sich darin im Grunde die Abfolge der unterschiedlichen Völkerperspektiven des Buches Joël, Jona und Nahum wider. Das Völkergericht vor dem Zion im Buch Joël würde seine Entsprechung in Mi 4,11-14 bzw. 7,10 finden. Der in Jona in Aussicht gestellten Möglichkeit der Umkehr der Völker und der Vergebungsbereitschaft Jahwes würde die Völkerwallfahrt zum Zion Mi 4,1-3 bzw. Mi 7,12 entsprechen. Das endgültige Gericht, über all die Völker, die "nicht gehorchen", d.h. nicht zum Zion wallfahrten (Mi 5,14; 7,13), wäre dementsprechend in Nah 1 zu suchen, wo folgerichtig zwischen den "Feinden Jahwes" (Nah 1,2b) und "denen, die bei Jahwe Zuflucht suchen" (Nah 1,7) unterschieden wird.

Die Völkerperspektive des Michabuches wäre, so betrachtet, eine Art Systematisierung der jeweils unterschiedlichen Sicht der Völker in Joël, Jona und Nahum. Da die drei Bücher nach dem heutigen Stand der Forschung unterschiedlich zu datieren sind, wäre damit zu rechnen, daß wir die beschriebene Völkerperspektive des Michabuches einer redaktionellen Fortschreibung verdanken, der diese drei Bücher in der von MT bezeugten Reihenfolge bereits vorlagen, bzw. die für die Einfügung des Jonabuches in das Zwölfprophetenbuch verantwortlich war. Die Ähnlichkeit mit Sach 14 könnte dabei auf eine relativ späte Datierung dieser Redaktionsschicht hinweisen, was sich wiederum mit der ebenfalls späten Datierung von Joël, Jona und Nahum treffen würde. Wir hätten dann nicht erst, wie Schart meint, in Sach 14 gegen Ende des Dodekapropheten ein schlüssiges Gesamtkonzept der unterschiedlichen Völkerperspektiven des Dodekapropheten⁵¹, sondern bereits in der Mitte des Zwölfprophetenbuches, da, wo es im eigentlichen um die Überbrückung eines schier unüberwindlichen Gegensatzes, nämlich den zwischen Jona und Nahum und damit auch zwischen Joël und Jona geht.

Die entscheidende Frage für die Verifizierung dieser Hypothese besteht nun darin, ob sich redaktionell bedingte Verknüpfungen zwischen der Fortschreibungsschicht des Michabuches und den drei Büchern Joël, Jona und Nahum feststellen lassen.

3.3 Die Verknüpfung des Nahumbuches mit dem Michabuch

Es ist das Verdienst von J.Nogalski, auf die auffälligen Verknüpfungen zwischen dem Semiakrostichon in Nah 1,2-8 und Mi 7 hingewiesen zu haben⁵². Demnach wurde, so Nogalski, Nah 1 im Blick auf Mi 7, überarbeitet und mittels Stichworten mit diesem verknüpft, wodurch das alphabetische Schema teilweise zerstört wurde⁵³: so in Zeile ט, ז und ח, sowie durch den bereits erwähnten umfangreichen Einschub in V 2b.3a. Während Nogalski meint, daß diese Überarbeitung aufgrund des bereits vorliegenden 7.Kapitels des Michabuches vorgenommen wurde⁵⁴, bin ich der Auffassung, daß diese Überarbeitung des Semiakrostichon im Kontext mit dem in weiten Teilen als redaktionelle Fortschreibung zu betrachtenden 7.Kapitels des Michabuches zu sehen ist. Es läßt sich nämlich zeigen, daß es

⁵¹ Vgl. Schart, Entstehung, S.275ff.

⁵² Nogalski, Precursors, S.103ff.

⁵³ Vgl. Nogalski, Precursors, S.104: "A notable phenomenon within these breaks in the acrostic must be born in mind, namely all four interruptions can be explained as deliberately alterations to an existing poem, and at least two of the remaining interruptions (possibly all three) can be tied directly to the redactional process of linkage to Micah 7."

⁵⁴ Vgl. Nogalski, Precursors, S.110f.

zwischen Mi 7 und dem Nahumpsalm Stichwortverknüpfungen gibt, die einerseits konstitutiv für das alphabetische Schema sind und sich andererseits auf Verse des Semiakrostichon beziehen, in denen allem Anschein nach keine nachträglichen Ergänzungen vorgenommen wurden⁵⁵. Inhaltlich antizipiert Mi 7 außerdem durch die Demütigung "der Feindin" Zions das Nivethema in Nah 1. Besonders deutlich wird der redaktionell hergestellte Bezug zwischen Mi 7 und Nah 1 durch die auch in Mi 7,18f zu beobachtende Anspielung auf die Gnadenformel in Ex 34,6f.⁵⁶ Wenn in Mi 7,18 der sehr freie Rückgriff auf diesen Text dazu dient, das Vertrauen Israels auf Jahwes vergebende Huld zu stärken, der an seinem bereits an Israel vollzogenem Zorn (!) nicht festhält, so dient der Bezug auf Ex 34,6f in Nah 1,2f. der Gewißheit, daß trotz Jahwes Langmut im Zürnen sein Gericht mit Sicherheit seine Feinde treffen wird⁵⁷. Ex 34,6f. wird in Mi 7 im Blick auf Israel und wohl auch auf die umkehrbereiten Völker (vgl. Mi 7,17) als Begründung der Vergebungsbereitschaft Jahwes angeführt, während es in Nahum 1,2 gerade Ursache des Gerichtes Jahwes über seine Feinde ist. Damit bindet Mi 7,18 die Interpretation von Ex 34,6 im Buch Joël im Hinblick auf Israel und im Buch Jona im Hinblick auf das umkehrbereite Ninive = Völkerwelt zusammen. Demgegenüber betont Nahum den Untergang Ninives - durch Nah 1,2 interpretiert auf die Feinde Jahwes - mittels desselben schriftgelehrten Bezugs auf Ex 34,6f jedoch unter der bereits erwähnten charakteristischen Änderung. Dieses Anliegen findet seine Bestätigung durch eine weitere inhaltliche Analogie zwischen Mi 7 und Nah 1. So findet die Unvergleichlichkeit Jahwes in seiner Vergebungsbereitschaft in Mi 7,18 ihr Pendant in Nah 1,6, wo niemand vor Jahwes Grimm und brennendem Zorn bestehen kann.

3.4 Die Verknüpfung des Jonabuches mit dem Michabuch

Sucht man nach Spuren für eine Verknüpfung des Jonabuches mit dem Michabuch, so stößt man vor allem auf den Jonapsalm in Jon 2,3-10. Bereits Nogalski hat auf verschiedene Stichworte, die diesen Psalm mit dem ersten Kapitel des Michabuches verknüpfen, hingewiesen⁵⁸. Jedoch handelt es sich dabei bis auf wenige Ausnahmen eher um Allerweltswörter, die - abgesehen von קדש הַיָּבֵל (Mi 1,2; Jon 2,8) - wenig Aussagekraft für die These einer bewußten Verknüpfung durch Stichwörter zwischen dem Michabuch und dem Buch Jona nach dem Vorbild von Nahum und Micha haben. Daneben gibt es aber verschiedene inhaltliche und thematische Verbindungslinien zwischen dem Jonabuch und dem Michabuch, die sich m.E. aus einer bewußten Bezugnahme einer redaktionellen Fortschreibung im Michabuch auf ein bereits vorliegendes Jonabuch erklären lassen. Interessant ist dabei die Beobachtung, daß sich diese Bezüge wiederum vor allem in Mi 7 finden, jenem Kapitel, das auch in der Verknüpfung des Michabuches mit dem Nahumbuch eine entscheidende Rolle spielt. Bereits Nogalski hat auf die zwischen Mi 7,19b und Jona 2,4a bestehende phraseologische Verbindung mittels הַיָּבֵל / הַיָּבֵל הַיָּבֵל hingewiesen, wollte sie aber als nachträgliche, in Mi 7 eingefügte Verknüpfung zwischen beiden Büchern verstehen⁵⁹. Dafür gibt es jedoch keinen Anhaltspunkt. Vielmehr lassen sich darüber hinaus

⁵⁵ So z.B. Mi 7,12/ Nah 1,4 יָרָם; Mi 7,12/ Nah 1,4 נָהַר bzw. נַהֲרוֹת; Mi 7,12/ Nah 1,4 הָרָם bzw. הָרִים; Mi 7,13/ Nah 1,5 אֶרֶץ und vor allem Mi 7,18/ Nah 1,2 אֵל.

⁵⁶ Vgl. die Stichworte in 18 אֵל, עוֹן, נִשְׂא עוֹן, פֶּשַׁע, אָפֹר, חֲסֵד, רַחֵם und 19 חֲטָאָה, רַחֵם; dabei ist eine sehr freie Verwendung von Ex 34,6f entsprechend der Situation von Mi 7 erkennbar. Wie dort trägt auch hier Jahwe die Schuld, doch macht er nun nicht mehr seine Zornesgluten lang (Ex 34,6b), sondern hält nicht ewig an seinem bereits an Israel vollzogenem Zorn fest (Mi 7,18c). Seine Huld ist nicht nur groß (Ex 34,6b), sondern es entspricht dem inneren Wesen Jahwes, gnädig zu sein (Mi 7,18c).

⁵⁷ Vgl. Zapff, Studien, S.270.

⁵⁸ Vgl. Nogalski, Processes, S.266.

⁵⁹ Vgl. Nogalski, Precursors, S.153.

verschiedene weitere Verbindungslinien ziehen⁶⁰: So entspricht der Zuversicht des Propheten in Mi 7,7, daß Jahwe ihn hören wird, das Bekenntnis des Jona in Jona 2,3, daß Jahwe ihn erhört hat. Überhaupt ist Jona im Jonapsalm ähnlich wie Zion in Mi 7,8-20 überaus positiv charakterisiert, insofern beide ihre totale Abhängigkeit von Jahwe eingestehen. Dies wird z.B. auch in der Analogie zwischen Mi 7,9 und Jona 2,7 deutlich, insofern der Zuversicht Zion, daß Jahwe es ans Licht führen wird, das Bekenntnis des Jona entspricht, daß Jahwe ihn aus dem Grab herausgeführt hat. Auch die Gottesbezeichnungen des Jonapsalmes - übrigens im Unterschied zu den Gottesbezeichnungen des übrigen Jonabuches - finden ihr Pendant in Mi 7,10.17, wenn dort jeweils der Gottesnamen mit suffigiertem אלהים verknüpft wird. Damit wird Jahwe betont als der Gott Jonas bzw. als der Zions herausgestellt. Schließlich hat das Vertrauensbekenntnis Zions in Mi 7,8f in seinem Kontext eine ähnliche Funktion wie der Jonapsalm im Jonabuch. Die in Jon 2,3-10 geschilderte Hinwendung Jonas zu Jahwe und seine anschließende Errettung ist die Voraussetzung für die durch die prophetische Gerichtsbotschaft initiierte Umkehr und Rettung Ninives. Ähnliches gilt hinsichtlich des Vertrauensbekenntnisses Zions in Mi 7,8f und seiner von Jahwe erwarteten Rettung. Auch diese ist letztendlich Voraussetzung der Hinwendung der Völker zu Jahwe, ja die Errettung Zions ist das Zeichen, aufgrund dessen die Völker zu Jahwe finden (Mi 7,16).

Inhaltlich finden sich weitere Bezüge zwischen Mi 7 und dem übrigen Jonabuch. An erster Stelle ist hier das Thema der Schuldvergebung zu nennen, das einerseits Jona 3f, andererseits Mi 7,18ff. prägt. Auf den gemeinsamen Bezug zu Ex 34,6 habe ich bereits hingewiesen. Wenn Jona 1,16 berichtet, die Seeleute hätten Jahwe "mit großer Furcht gefürchtet" אֶת־יְהוָה בְּיִרְאָה גְדוֹלָה אֶת־יְהוָה, ihm ein Opfer dargebracht und viele Gelübde gemacht, findet dies eine Entsprechung in Mi 7,17, wo unter Rückbezug auf Hos 3,5 (dort mit dem Subjekt "Söhne Israel") eine Hinkehr der Völker im Sinne einer Anerkennung seiner Gottheit erwartet wird וְיִרְאוּ נִמְכָּר וְיִרְאוּ "und sie werden sich vor dir fürchten". Schließlich wird in markanter Weise der Erwartung Jonas, den Untergang Ninives sehen zu dürfen, die Einlösung dieser Erwartung in der festen Gewißheit Zions, nicht nur die Erniedrigung seiner Feindin, sondern auch Wundertaten Jahwes wie in den Tagen des Auszugs aus Ägypten sehen zu dürfen (Mi 7,10.15), gegenübergestellt. Mi 7 greift also verschiedene Anliegen aus Jona auf, ja Zion selbst schlüpft im Grunde in die Rolle des Jona. Nun wird jedoch zwischen umkehrbereiten Völkern und der umkehrunwilligen Feindin differenziert, die, symbolisiert durch Ninive, im Buch Nahum endgültig vernichtet wird.

Vor diesem Hintergrund erklärt sich auch der Höraufruf an die Völker in Mi 1,2, den Mi 5,14 mit dem Hinweis reflektiert, daß über die Völker, die nicht gehorchen, der Zorn Jahwes hereinbricht. Das Buch Jona wird so verstanden als Paradigma für die gesamte Völkerwelt. Wie Ninive, so droht auch ihr das Gericht Jahwes. Doch es gibt eine Möglichkeit, dieses Gericht abzuwenden, nämlich dann, wenn die Völker die Botschaft des Michabuches hören, sich das Gericht Jahwes an Israel zu Herzen nehmen und selbst zu Jahwe umkehren und sich nicht, wie es Mi 5,14 formuliert, der Aufforderung zum Hören verschließen. Sollten sie aber im Ungehorsam verbleiben und so zu Feinden Zions und Jahwes werden, droht ihnen das Schicksal Ninives in Nah 1. Ninive im Buch Jona und Ninive im Buch Nahum wird so durch die Alternative, die das Michabuch entfaltet, zum Paradigma für die Zukunft oder Vernichtung der Völker.

Diese Überbrückung der beiden Bücher leistet eine redaktionelle Fortschreibung im Michabuch, die analog zu Sach 14 verschiedene zeitlich gestaffelte Verhaltensweisen der Völker gegenüber Zion schildert und schließlich in eine endgültige Alternative: Wallfahrt nach Zion oder Gericht einmündet. Diese Perspektive führt jedoch über die beiden Bücher Na-

⁶⁰ Vgl. Zapff, Studien, S.259f.

hum und Jona hinaus, die nach Auffassung dieser redaktionellen Bearbeitung des Michabuches lediglich die grundsätzliche Alternative, vor der die Völker stehen - Verschonung oder Gericht - beschreiben. Redaktionsgeschichtlich ist dieser Befund so zu deuten, daß die im Michabuch anzutreffende Fortschreibungsschicht bereits das Jonabuch voraussetzt, wobei sie u.U. für die Einfügung des Jonapsalms im Kontext der Einfügung des Jonabuches ins Dodekapropheten verantwortlich zu machen ist⁶¹.

3.5 Beziehungen des Michabuches zum Joëlbuch

Eine Korrespondenz des Joël⁶² zum Michabuch wird durch das Völkerwallfahrtsthema hergestellt, das Joël 4,1-21 zu einer von Jahwe initiierten Versammlung der Völker zum Gericht uminterpretiert. Wolff schreibt dazu: "Das große Wort von der Völkerwallfahrt, bei der die Völker in Jerusalem Heil und Frieden finden, ist in einen kriegerischen Aufmarsch umgedichtet, an dessen Ende der Untergang steht"⁶³. Unübersichtbar läßt sich dies anhand von Joël 4,10 *וּבְקִרְתּוֹ הַחַבְרֹנִיתִים לְאֵתִיּוֹם וְחִנְיָהוּתָהֶם* / *וְחִנְיָהוּתָהֶם לְאֵתִיּוֹם* zeigen, das die entsprechende Formulierung in Jes 2,4/ Mi 4,3 *וְחִנְיָהוּתָהֶם לְאֵתִיּוֹם* / *וְחִנְיָהוּתָהֶם לְאֵתִיּוֹם* in ihr Gegenteil verkehrt. In der Forschung wird Jes 2,1-4/ Mi 4,1-4 gewöhnlich in das 5.Jh. v.Chr., also das persische Zeitalter⁶⁴, Joël hingegen in das 4.Jh.⁶⁵, in die spätpersische bzw. bereits frühhellenistische Zeit datiert. Dabei soll, so der weitgehende Consensus communis, der Michatext nicht nur die ältere Fassung der Völkerwallfahrt beinhalten, von dem der Paralleltexthilf Buch Jesaja abhängig sei⁶⁶, sondern auch den Bezugstext für Joël 4,10 bilden, der die mechanische Völkerwallfahrt zum Zion korrigiere⁶⁷. Ersterer Auffassung habe ich in meiner Habilitationsschrift widersprochen und finde unabhängig davon neuerdings auch Unterstützung von E. Bosshard-Nepustil mit ähnlichen Beobachtungen⁶⁸. Darüber hinaus weist Bosshard darauf hin, daß das, "was in Mi 4,1-4 anders ist als in Jes 2,2-4 ... seinen Anhalt zu einem großen Teil im Zwölfprophetenbuch (hat)"⁶⁹. Dabei sind vor allem die Entsprechungen zum Buch Joël interessant: Mi 4,3a/ Joël

⁶¹ Auch *Nogalski*, *Processes*, S.265ff., rechnet mit einer nachträglichen Einfügung des Jonapsalms; Beobachtungen, die für eine literarkritische Trennung des Jonapsalms von seinem Kontext sprechen, finden sich bei *Wolff*, *BK XIV*³, S.104ff. sowie bei *P. Weimar*, *Jona* 2,1-11; *Jonapsalm* und *Jonaerzählung*, *BZ* 28, 1984, S.43-68.

⁶² Bezüglich der literarischen Einheit des Buches Joël besteht in der alttestamentlichen Wissenschaft kein Konsens; zum aktuellen Stand der Forschung vgl. *S. Bergler*, *Joël* als Schriftinterpret, Frankfurt 1988; *W.S. Prinsloo*, *The Unity of the Book of Joel*, *ZAW* 104, 1992, S.66-81; *Nogalski*, *Processes*, S.1-57; *E. Bosshard-Nepustil*, *Rezeptionen* von Jesaja 1-39 im Zwölfprophetenbuch, *OBO* 154, Freiburg/Schweiz 1997, zit. *Rezeptionen*, S.337ff.; ausgehend von der oben dargelegten Beziehung zwischen Joel und Jona einerseits und den beschriebenen redaktionellen Bezügen des Buches Micha zu Jona und Nahum andererseits, gehe ich davon aus, daß das Buch Joël der redaktionellen Fortschreibung im Michabuch bereits vorlag.

⁶³ *H.W. Wolff*, *Dodekapropheten* 2, *Joel-Amos*, *BK XIV*², 3.Aufl. Neukirchen-Vluyn 1985, zit. *BK XIV*², S.96

⁶⁴ So neuerdings wieder *Bosshard-Nepustil*, *Rezeptionen*, S.253. *U. Berges*, *Das Buch Jesaja*, *HBS* 16, Freiburg/Breisg. u.a. 1998, zit. *Jesaja*, S.75, meint, daß Jes 2,2-4 in der Zeit nach 482 v.Chr. aus dem Michabuch ins Jesajabuch übernommen wurde.

⁶⁵ Vgl. *Nogalski*, *Processes*, S.57: "late Persian period"

⁶⁶ So z.B. *J.T. Willis*, *Thought on a Redactional Analysis on the Book of Micah*, *SBL*, 1978, S.99; *O. Kaiser*, *Das Buch des Propheten Jesaja*, Kapitel 1-12, *ATD* 17, 5., völlig neubearbeitete Auflage, Göttingen 1981, S.63; *L. Schwienhorst-Schönberger*, *Zion - Ort der Tora. Überlegungen zu Mi 4,1-3*, in: *Zion - Ort der Begegnung*, Festschrift für L. Klein zur Vollendung des 65. Lebensjahres, *BBB* 90, Bodenheim 1993, S.109-125, bes. S.110f.; neuerdings auch wieder *F. Sedlmeier*, *Die Universalisierung der Heilshoffnung nach Micha* 4,1-5, *TThZ* 107, 1998, S.62-81, hier S.66; *Berges*, *Jesaja*, S.73.

⁶⁷ *E. Bosshard*, *Beobachtungen zum Zwölfprophetenbuch*, *BN* 40, 1987, S.42; *Schart*, *Entstehung*, S.268.

⁶⁸ Ausführlich vgl. *Zapff*, *Studien*, S.64-74; *Bosshard-Nepustil*, *Rezeptionen*, S.416, *Anm.* 1

⁶⁹ *Bosshard-Nepustil*, *ebd.*, z.B. *Mi 4,3a/Joel 1,6* *וְחִנְיָהוּתָהֶם לְאֵתִיּוֹם* + *עַצְמָם*, *Mi 4,3a/Hab 1,8*; *Sach 6,15* *רְחֹק* (עד); *Mi 4,4a/Joel 1,7*.

1,6 עָצוּם + גוֹר and Mi 4,4/ Joël 1,7 תִּאֲזַן וְגִבֹּן: Dem heranziehenden Heuschreckensturm, der zur Vernichtung von Weinstock und Feigenbaum führt, stellt die Völkerwallfahrt in Mi 4,1-3 das Kommen mächtiger Völker zum Zion gegenüber, das in dem beinahe wörtlich 1 Kön 5,5 entnommenen paradiesischen Zustand eines friedlichen Sitzens unter dem Weinstock und Feigenbaum gipfelt⁷⁰. Aufgrund dieser Beobachtungen stellt sich von neuem die Frage, wie das Verhältnis beider Texte zu sehen ist. Wendet man nämlich den bereits zitierten Grundsatz von Scharf an, nachdem das Zwölfprophetenbuch entsprechend der Leserperspektive von vorne nach hinten gelesen werden muß und bei der Interpretation einzelner Texte im Zwölfprophetenbuch nur die Information vorausgesetzt wird, die der Leser bis zu diesem Text erhalten hat, so kann die bisherige Annahme einer Korrektur der *michanischen* Fassung der Völkerwallfahrt durch das vorgängige Joëlbuch nicht aufrecht erhalten werden. Unabhängig von der Frage, welche der beiden Fassungen der Völkerwallfahrt in ihrem heutigen Kontext nun die ältere ist, gehe ich davon aus, daß Joël, der ja auch andernorts Beziehungen zu Jesaja aufweist, auch an dieser Stelle auf die jesajanische Fassung der Völkerwallfahrt Bezug nimmt und eine Korrektur der dort geschilderten positiven Sicht der Völker sein will. Daß Völkergericht auf Völkerwallfahrt im Sinne einer Korrektur folgen kann, ist als Modell für das Jesajabuch belegt; man braucht dabei nur an das Verhältnis zwischen Jes 2,1-3 und Jes 13 zu denken⁷¹. Nur am Rande sei bemerkt, daß Joël 4 wohl im Umfeld der von Steck sogenannten Jes I -Fortschreibungsschicht angesiedelt ist, die auf ein finales und umfassendes Völkergericht die Heimkehr Israels verheißt und der auch Teile von Jes 13 zuzurechnen sind⁷².

Im heutigen Kontext des Zwölfprophetenbuches hingegen scheint die *michanische* Fassung der Völkerwallfahrt in ihrer heutigen redaktionell überarbeiteten Fassung auf das Joëlbuch zu antworten. Das Verhältnis zwischen Völkergericht im Buch Joël und Völkerwallfahrt im Buch Micha versucht nun I. Fischer folgendermaßen zu bestimmen: Bei den in Mi 4,1-3 zum Zion wallfahrtenden Völkern und vielen Nationen handle es sich um diejenigen Völker, die nicht entsprechend Joël 4,10f in feindlicher Absicht gegen den Zion ins Feld gezogen sind, sondern ihre Waffen zu Pflugscharen umgeschmiedet haben⁷³. Ob man aber in dieser Weise die Spannung zwischen Joël 4,10ff. und Mi 4,1-3 aufheben kann, scheint mir fraglich. Vielmehr gibt uns das Michabuch selbst einen Hinweis. Ein "Völkersturm" gegen den Zion wird nämlich auch in Mi 4,11-13 geschildert, den Zion jedoch mit der Hilfe Gottes abwehren kann und der zur Niederlage der Völker führt⁷⁴. Durch וְעָתָה wird dieses Geschehen als ein sich jetzt bzw. in naher Zukunft vollziehendes Ereignis geschildert. Demgegenüber steht die Völkerwallfahrt בְּאַחֲרֵי הַיָּמִים "am Ende der Zeiten" und es sind genau wie in Mi 4,11 גוֹרִים רַבִּים "viele Völker", die zum Zion wallfahrten⁷⁵. Demnach handelt es sich offensichtlich um dieselben Völker, die einmal kriegerisch gegen den Zion ziehen und ein andermal friedlich von den Heilsgütern der Tora profitieren wollen. So

⁷⁰ Eine weitere Bezugnahme auf das Joëlbuch mit ähnlicher Tendenz findet sich in Mi 7,10: Die dort den Völkern in den Mund gelegte Frage "Wo ist denn dein Gott?" יהוה אלהיך findet sich im Joëlbuch im Zusammenhang mit der Klage der Priester, die die Völker zitieren: "Wo ist denn ihr Gott?" איה אלהיהם. Mi 7,10 blickt hier aus der Perspektive der überstandenen Not offenbar auf Joël zurück, vgl. auch Metzner, Komposition, S.163.

⁷¹ Vgl. Zapff, Schriftgelehrte Prophetie - Jes 13 und die Komposition des Jesajabuches, FzB 74, 1995, S.56.

⁷² Vgl. O.H. Steck, Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 1991, zit. Abschluß, S.37.197; Zapff, Schriftgelehrte Prophetie, S.302ff.

⁷³ Vgl. I. Fischer, Schwerter oder Pflugscharen? Versuch einer kanonischen Lektüre von Jes 2, Joël 4 und Micha 4, BiLi 69, 1996, S.208-216.

⁷⁴ Auf diese Beziehung weist bereits Wolff, BK XIV², S.96, hin; Scharf, Entstehung, S.269, spricht davon, daß Mi 4,11-13 "konzeptionell auf der Seite von Joel 4 steht".

⁷⁵ Man kann also m.E. nicht mit Scharf, Entstehung, S.269, postulieren, daß "der Beitrag Mi 4,11-13 als emphatisches Festhalten an der Konzeption von Joel 4,12-13 gelesen" wird.

gelesen schafft Mi 4 eine Überbrückung der Spannung zwischen Völkersturm und Völkerwallfahrt, indem er jenen in die nahe Zukunft, diese in eine ferne Zeit verlegt. Die genannten Beobachtungen von Bosshard-Nepustil und die Integration der Völkerwallfahrt im Michabuch in die Aussageabsicht der in Mi 4/5 tätigen Redaktion deutet nun darauf hin, daß die Völkerwallfahrt in Mi 4,1-4 erst im Zusammenhang mit dieser redaktionellen Überarbeitung in das Michabuch als Antwort auf Joël 4 eingefügt wurde.

Auf der Ebene dieser Redaktion gelesen, ergibt sich eine Interpretation, die die Abfolge der Bücher Joël-Jona-Nahum nach dem Schema von Sach 14 zu verstehen sucht. Joël 4,10ff. schildert dabei den Völkersturm auf den Zion entsprechend Sach 14,1ff. (entspr. Mich 4,11-13), der aber von Jahwe abgewehrt wird, Jona die mögliche Bekehrung der Völker, am Beispiel Ninive entsprechend Sach 14,16 (Mich 4,1-4) und Nahum schließlich die endgültige Vernichtung der Völker anlehnd an Sach 14,17 (entspr. Mich 5,6-14).

4 Redaktionsgeschichtliche Beurteilungen

Verschiedentlich sind bereits Folgerungen angeklungen, die m.E. aus diesem Befund zu ziehen sind.

Einigermaßen sicher ist, daß das Jonabuch bereits das Joëlbuch voraussetzt⁷⁶. Dabei stellt sich die Frage, ob das Jonabuch als zunächst selbständige Schrift außerhalb eines Mehrprophetenbuches, jedoch in Kenntnis des Buches Joël kursierte oder für das Zwölfprophetenbuch als solches komponiert wurde. Diese Frage ist, meine ich, derzeit noch nicht schlüssig zu beantworten, zumal sich - soweit ich sehe - für beide Möglichkeiten Gründe angeben lassen.

Die von mir FSM genannte redaktionelle Fortschreibungsschicht im Michabuch, die m.E. in engem Zusammenhang mit dem Jonapsalm und der redaktionellen Überarbeitung von Nah 1 zu sehen ist, überbrückt die gegensätzlichen Aussagen zwischen Jona und Nahum und bindet das Jonabuch enger ins Dodekapropheten ein. Aufgrund der Nähe zu Sach 14 könnte diese redaktionelle Bearbeitung in Verbindung mit der von Steck postulierten "Mehrprophetenbuch Fortschreibung III" stehen⁷⁷, die wiederum enge Kontakte zu ähnlichen Fortschreibungen, vor allem im Bereich Tritojesaja, hat. Gerade die insbesondere durch das Völkerwallfahrtsthema bestehenden engen Kontakte von FSM zu Jesaja scheinen diese These zu stützen.

Wie auch immer, es liegt hier in jedem Fall ein theologisch spannender Versuch vor, unterschiedliche, ja einander widersprechende Aussagen alttestamentlicher Literatur in ein System einzuordnen, wenngleich dafür der Preis einer Nivellierung der pointierten Aussage von Einzelbüchern, insbesondere des Buches Jona, gezahlt werden muß.

⁷⁶ So z.B. P.L. Redditt, Zechariah 9-14, Malachi, and the Redaction of the Book of the Twelve, in: JSOTS 235, S.245-268, hier S.257; Scharf, Entstehung, S.289, gegen S. Bergler, Schriftinterpret, S.230, der von der umgekehrten Abhängigkeit ausgeht: "Macht man die Gegenprobe und spielt den Gedanken durch, was denn Joel bewegt haben könnte, Jona zu zitieren, so kommt man mit Bergler wohl darauf, daß Joel die Heiden gegenüber Israel als ein Vorbild hinstellen will, etwa in dem Sinn, daß Israel erst recht und vielleicht sogar besser leisten müßte, was die Heiden bereits vorgemacht haben. Diese Vorbildfunktion Ninives verträge sich aber kaum mit der Einschätzung der Völker in Joel 4. Dort wird ihre Bosheit als so groß gezeichnet (Joel 4,13), daß Jahwe nur durch ihre Vernichtung dem Zion Ruhe vor seinen Bedrängern verschaffen kann."

⁷⁷ Steck, Abschluß, S.43-60

