

Limina: Natur – Politik

Limina: Natur – Politik

Verhandlungen von Grenz- und Schwellen-
phänomenen in der Vormoderne

Herausgegeben von
Annika von Lüpke, Tabea Strohschneider und
Oliver Bach

DE GRUYTER
OLDENBOURG

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

ISBN 978-3-11-060252-4

e-ISBN (PDF) 978-3-11-060538-9

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-060285-2

Library of Congress Control Number: 2018954396

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie;
detailed bibliographic data are available on the Internet at <http://dnb.dnb.de>.

© 2019 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Printing and binding: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Inhalt

Annika von Lüpke, Tabea Strohschneider, Oliver Bach

Einleitung — 1

Peter Juhás

Liminales in der jüdischen Apokalyptik

Zwei Beispiele — 7

Petra Schmidtkunz

Auf der Schwelle des ‚Gelobten Landes‘

Die Ermahnungen des Moseliedes (Dtn 32) für ein gottgefälliges
Leben — 31

Hannah C. Erlwein

Grenzen zwischen Göttlichem und Menschlichem

Die Etablierung des perfekten Staates in der islamischen
Philosophie — 47

Magdalena Butz

Maria an der Grenze zwischen Transzendenz und Immanenz

Überlegungen zur Rezeption des Alanus ab Insulis in Heinrichs von
St. Gallen *Marienleben* — 63

Alexandra Urban

Zwischen kosmologischer Anthropologie und Tugendethik

Transformationen der Natur in den poetischen Entwürfen des Alanus ab
Insulis und Heinrichs von Mügeln — 93

Andreas Rentz

Mirakel als Grenzphänomene

Das Beispiel des Abdankungswunders Papst Cölestins V. 1294 — 115

Melanie Förg, Annika von Lüpke

‚In göttlichem Licht‘

Die selbstbewusste Lehrtätigkeit Marguerite Porettes am Beispiel
philosophischer Argumentationsfiguren in Kapitel 118 des *Spiegels der
einfachen Seelen* — 133

Brendan Röder

Zur Formbarkeit des Körpers in der Frühen Neuzeit

Natur und plastische Chirurgie im katholischen Klerus — 149

Bernhard Seidler

Kühlen Kopf bewahren!

Albrecht Dürers Darstellungen der Versuchung des Heiligen Antonius und ihre medizinischen Implikationen — 167

Tabea Strohschneider

Der Grenzgänger Othello — 223

Manuel Förg, Katharina-Luise Link

Antikes Gedankengut und frühneuzeitliche Kosmologie als Grundlage ärztlichen Handelns

Liminalität in Rodrigo de Castros *Medicus-politicus* (1614) — 243

Rebecca Faber

Cloister und Closet

Liminalität in Margaret Cavendishs *The Convent of Pleasure* (1668) — 265

Anna Sebastian

Konfessionalisierung als Schwellenphänomen?

Zum Einfluss der Übersetzungen Richard Bakers auf Andreas Gryphius' frömmigkeitsgeschichtliche Position — 279

Oliver Bach

Moralität zwischen Verstand, Sinnen, Trieben und Offenbarung in der Aufklärung

Friedrich Schillers *Ästhetische Erziehung des Menschen* und die Tradition Wolffs, Rousseaus, Baumgartens und Gellerts — 301

Amelie Mussack

Utopische Architektur oder architektonische Utopie?

Idealstaatsentwürfe zwischen faktuellem Projekt und fiktionaler Strategie — 333

Sophie Forst

„Ideale Gemeinschaft“ oder „Fesseln der Tradition“?

Immanuel Kants Konzeption der Urteilskraft und ihre Kritik durch die
Hermeneutik — 357

Register — 375

Annika von Lüpke, Tabea Strohschneider, Oliver Bach

Einleitung

Ausgangspunkt der DFG-Forschungsgruppe „Natur in politischen Ordnungsentwürfen: Antike – Mittelalter – Frühe Neuzeit“ ist die Frage nach der Rolle von ‚Natur‘ bei der Begründung vormoderner politischer Ordnungen. Gegenstand der hier vorgestellten Tagung sind in diesem Zusammenhang diejenigen Argumentationen und Darstellungen, die Grenzen ziehen bzw. von Grenzziehungen ausgehen.

Wir untersuchen dabei *erstens* die spezifische Beschaffenheit solcher Grenzen: Besteht jede Grenze in einer (sachlichen, formalen, performativen) Differenz? Ist jede (kategorische, graduale) Differenz schon eine Grenze? Wir fragen *zweitens* nach der relativen Beschaffenheit solcher Grenzen: Sind diese Grenzen durchlässig? Haben sie eine eigene Extension (Schwelle)? Sind Grenzgänge reversibel? Unsere Aufmerksamkeit richtet sich *drittens* auf die Objekte solcher Grenzziehungen: Werden die Kultur, die Politik, das Recht oder gar die Natur selbst begrenzt? Wir studieren *viertens* die Subjekte und Instanzen solcher Grenzziehungen: Setzen die Natur, das Recht, die Politik oder die Kultur Grenzen, oder allererst Gott?

Im Zugriff auf diese Fragen erweist sich die Interdisziplinarität der Forschungsgruppe als besonders produktiv. Die Komplexität des vormodernen Naturdiskurses und seine Leistungsfähigkeit können nur im Dialog der Fächer differenziert bewertet werden. Der vorliegende Band versammelt daher Beiträge aus der Theologie, der Philosophie, der Literaturgeschichte, den Geschichtswissenschaften, der Kunstgeschichte und Medizingeschichte.

Den Anfang macht die Studie von PETER JUHÁS. Dass liminale Strukturen einen festen Platz in der jüdischen Apokalyptik haben, wird anhand zweier Beispiele erläutert, und zwar zum einen für liminale Phasen und zum anderen für die Vorstellung raumzeitlicher Limina. Das erste Beispiel entnimmt Juhás den proto-sacharjanischen Texten (Sach 1–8): Nach dem Zeugnis dieser Quellen, die einem beginnenden Stadium der Apokalyptik angehören, ist die frühnachexilische Zeit als eine liminale Phase anzusehen, während derer sich eine *communitas* formiert, die auf eine Neukonstituierung der Verhältnisse hinstreben darf und soll. Das zweite Beispiel liefern die spätapokalyptischen Schriften (4Esra und 2Bar), welche die Vorstellung von den ‚Schatzkammern der Seelen‘ dokumentieren. Diese ‚Schatzkammern‘ stellen liminale ‚Zeit-Räume‘ dar, in denen die Seelen der Gerechten nach dem Tod (Separation) auf die leibliche Auferstehung (Aggregation) warten.

In dem Beitrag „Auf der Schwelle des ‚Gelobten Landes‘. Die Ermahnungen des Moseliedes (Dtn 32) für ein gottgefälliges Leben“ skizziert PETRA SCHMIDT-KUNZ im Rückgriff auf Arnold van Genneps Ritualtheorie, welche Schwellen in der

biblischen Narration von der Wanderung des Volkes Israel in das von Gott versprochene Land verhandelt werden: Während auf der Erzählebene der Marsch durch die Wüste einen geographischen Übergang darstellt, geht es in einem metaphysischen Sinne um den Weg zu Gott. Dabei bietet das spät in den Pentateuch eingefügte Moselied, geschrieben in einer politischen Schwellensituation nach dem Verlust der Eigenstaatlichkeit, den Leserinnen und Lesern der Bibel die Möglichkeit, sich die Wüstenerzählung des Volkes als individuelle Ermutigung zu einem Leben mit Gott anzueignen.

Der Artikel von HANNAH C. ERLWEIN befasst sich mit der politischen Philosophie des islamischen Philosophen Ibn Sina (gest. 427AH/1037AD; lat. Avicenna). Dabei geht die Verfasserin der Frage nach, worin für Ibn Sina die Funktion des perfekten Staates besteht, und zeigt auf, dass diese insbesondere mit dem Bestreben verbunden ist, dem Menschen zu seiner Vervollkommnung zu verhelfen. Menschliche Vervollkommnung kulminiert für Ibn Sina in der Ähnlichwerdung mit Gott. Des Weiteren verdeutlicht Erlwein, dass Ibn Sinas politische Philosophie trotz nicht zu verkennender griechischer Einflüsse ein vordringlich religiöses Projekt ist, das von koranischen und islamischen Ideen durchdrungen ist.

In ihrer Studie untersucht MADGALENA BUTZ die Rezeption des Alanus ab Insulis in Heinrichs von St. Gallen *Marienleben*. Die Grenze zwischen Natur und Gott wird bei Heinrich anders gezogen als in den vergleichend herangezogenen Texten, dem *Anticlaudianus* des Alanus und dem anonym überlieferten *Compendium Anticlaudianum*. Indem bei Alanus die nicht näher spezifizierte Figur des Homo novus in ein konkretes historisches Wesen (Maria) transformiert wird, schafft die Erzählung eine Figur, die diese Grenzen teilweise wieder zu überschreiten imstande ist. Durch diese Umbesetzung wird die Gottesmutter aufgewertet und ihr semi-göttlicher Status hervorgehoben. Einen Aspekt dieser Sonderstellung zwischen Menschlichem und Göttlichem stellt Marias Unbefleckte Empfängnis dar. Die spezifische Integration der *Anticlaudianus*-Handlung erlaubt es Heinrich von St. Gallen, die umstrittene Immaculata Conceptio mittels eines kulturell etablierten Narrativs anschaulich und glaubhaft darzustellen und ihr den Anstrich von Faktizität zu verleihen. Heinrich von St. Gallen tritt damit in den zeitgenössischen mariologischen Diskurs um die Unbefleckte Empfängnis ein und bereitet ihn für ein volkssprachliches Publikum auf.

Der Beitrag von ALEXANDRA URBAN fragt nach den konzeptuellen Entwürfen der Natur im Verhältnis zur Kategorie der Tugend in den poetischen Entwürfen des Alanus ab Insulis und Heinrichs von Mügeln. In Alans *De planctu naturae* ist die Natur als kosmisches Schöpfungsprinzip in ein allegorisches Instanzensystem eingebettet. Alanus entwirft eine kosmologisch fundierte Anthropologie, die den Menschen in seiner natürlichen Veranlagung als sowohl tugendbegabtes als auch fehlerhaftes Wesen denkt. Diese Konzeption ändert sich in Heinrichs von Mügeln

Der meide kranz grundlegend. Zwar übernimmt Mügeln das Modell des Instanzenzugs, doch integriert er mit Kaiser Karl IV. eine historisch-reale Figur in das allegorische Gefüge. Vor diesem Hintergrund ist auch die konzeptuelle Modifikation des Naturbegriffs zu verstehen. Das Verhältnis von Natur und Tugend wird in einem Wettstreit ausgetragen, aus dem Letztere als Siegerin hervorgeht. Mügeln löst die hybridisierte Konzeption einer moralisch dimensionierten Natur daher zugunsten eines tugendethischen Modells auf.

ANDREAS RENTZ erläutert die Bedeutung von transrationalen Vorstellungen wie des Wunderglaubens für die ideen- wie für die realgeschichtliche Geschichtsforschung. Ein knapper Überblick über den mittelalterlichen Wunderdiskurs zeigt, dass eine scharfe Grenze zwischen Natur und Wundern nicht gezogen wurde: Mirakel sind als potenzielle historische Ereignisse ernst zu nehmen und unter Berücksichtigung mittelalterlicher Vorstellungswelten auch erklärbar, ohne die modernen Naturwissenschaften zur Disposition stellen zu müssen. Am Beispiel des Wunders, das Papst Cölestin V. im Anschluss an seine Abdankung 1294 gewirkt haben soll, wird dies näher ausgeleuchtet. Es zeigt sich, dass ein Wunder durchaus auch über gesellschaftliche Funktionen verfügen kann.

MELANIE FÖRG und ANNIKA VON LÜPKE untersuchen in ihrem Beitrag vier platonische und plotinische philosophische Argumentationsfiguren im zentralen Kapitel 118 des hochmittelalterlichen Werks *Der Spiegel der einfachen Seelen* der Marguerite Porete. Ihr Anliegen ist es, durch diese Detailstudie die Autorin als philosophisch umfassend gebildete Frau zu erweisen, die selbst immer wieder deutlich macht, dass ihr Werk aus Vernunftüberlegungen hervorgegangen ist und von dort Autorität gewinnt. Diese Charakterisierung ist geeignet, die These von Marguerite Porete als einer Frau von höchstem Bildungsstand, die die ihr als Laie und als Frau gesellschaftlich auferlegten Grenzen bewusst infrage stellt und übersteigt, zu konkretisieren.

Den pragmatischen Umgang mit gesetzlichen Grenzen untersucht BRENDAN RÖDER anhand des frühneuzeitlichen Kirchenrechts. Dort wurde das Fehlen bzw. die Schädigung bestimmter Körperteile als Weihehindernis für Priesteranwärter bestimmt (*irregularitas*). Da aber dieses Weihehindernis nur unter der Voraussetzung einer bestimmten *disabilitas* galt, entwickelte sich eine Prothetik, die diese Einschränkungen zu beheben und somit die *irregularitas* zu umgehen suchte. Der Erfolg dieser Versuche hing zwar von der Funktionalität der Prothesen ebenso ab wie von der Anerkennung durch die kirchliche Jurisdiktion, gleichwohl kann die Prothetik als Beispiel dafür gelten, wie Grenzen mithilfe pragmatischer Mittel zu passierbaren Schwellen werden.

Mit Schwellenphänomenen in der bildenden Kunst beschäftigt sich BERNHARD SEIDLER. In seiner Studie geht er der Frage nach, wie Albrecht Dürer in Zeichnungen von der Versuchung des St. Antonius das Krankheitspatronat des

Heiligen als Resultat des Vermögens, mit Trugbildern umzugehen, reflektiert. Bei Dürer werden die psychologischen und physiologischen Prozesse der erotischen Anziehungskraft von Bildwerken visuell analysiert und somit – nach der Lehre vom mehrfachen Schriftsinn – der *sensus naturalis* naturphilosophisch für die Episode aus der Legende des Heiligen ergründet. Die Versuchung des Antonius ebenso wie seine Resistenz gegen dieselbe erweisen sich dabei als medizinischen Theorien der Dürerzeit zugänglich. Implizit erkennbar wird damit nicht nur die – bereits selbst liminal angelegte – Humanisierung des zuvor meist über- bis unmenschlichen Heiligen im Bild, sondern auch wird die Liminalität von Heil und Heilung als Schwellenbereich zwischen theologischen und medizinischen Diskursen als Bild-Frage gewendet.

In ihrem Beitrag „Der Grenzgänger Othello“ untersucht TABEA STROHSCHNEIDER, wie die Grenze zwischen dem Vertrauten und dem Fremden in William Shakespeares berühmter Tragödie konstruiert wird. Die Autorin zeigt, wie Othello zugleich der Vertraute und der Fremde ist bzw. wie er zwischen diesen beiden Rollen hin und her geschoben wird, indem die anderen Figuren des Dramas ihn in die venezianische Gesellschaft inkludieren bzw. ihn aus derselben ausschließen. Auch Othellos *self-fashioning* (Stephen Greenblatt) nimmt dieses Changieren auf: Othello versucht einerseits, die Grenze zwischen Fremden und Vertrauten zu überschreiten, während er andererseits seine Identität als Afrikaner nicht verleugnet bzw. verleugnen kann.

Anhand des Schrifttums des jüdischen Arztes Rodrigo de Castro (1550 – 1627) erläutern MANUEL FÖRG und KATHARINA LINK Schwellenphänomene sowohl mit Blick auf wissenschaftliche Traditionsbildung als auch mit Blick auf medizinische Systembildung. Der medizinische Handlungsdruck insbesondere urbaner Räume machte zunehmend eine Freiheit der Wissenschaft notwendig, die den kritischen Umgang mit der Tradition stärkte. Auf der Schwelle steht auch das Natur-Argument bei de Castro selbst: So führt ihn sein Vergleich des menschlichen Körpers mit einem Staate zwar einerseits zu dem Schluss, dass der Arzt *wie* ein Politiker zu handeln habe; andererseits folgt aus dem Vergleich des Staates mit dem menschlichen Körper ausdrücklich nicht, dass der Arzt *als* Politiker agieren soll.

Genderhistorische Perspektiven eröffnet der Beitrag von REBECCA FABER „*Cloister und Closet: Liminalität in Margaret Cavendishs The Convent of Pleasure (1668)*“. Dabei analysiert die Verfasserin das *Closet*, einen teils abgeschlossenen Raum in englischen (Adels-)Häusern, als Bereich, in dem vor allem Frauen schriftstellerischen Tätigkeiten nachgingen. *Closet* wird begriffen als liminaler Raum zwischen Privatheit und Öffentlichkeit, der den liminalen Status von Frauen in der Gesellschaft des 17. Jahrhunderts versinnbildlicht. Margaret Cavendish spielt mit den verschiedenen Funktionen des *Closets*. Der bewusste Rückzug in ein selbstgegründetes Kloster dient den Frauen im Drama *The Convent*

of *Pleasure* dazu, sich eine utopische Gesellschaft aufzubauen. Raison d'Être des Klosterlebens ist die Erfüllung weiblicher Lust (*pleasure*), die durch die freigiebige Göttin Natur ermöglicht wird. Mitten in dieses Klosteridyll setzt Cavendish jedoch ein zweites Drama, eine Gegen-Utopie, das die Leiden der Frauen erzählt und eine weitere Funktion des *Closets* repräsentiert: das *Closet* als Geburtskammer.

Einer der wichtigsten Schwellenepochen, dem Zeitalter der Konfessionalisierung, widmet sich ANNA SEBASTIAN. Anhand der Rezeption und Übersetzung des Erbauungsschrifttums Sir Richard Bakers durch Andreas Gryphius nimmt Sebastian solche interkonfessionellen Kontakte in den Blick, die sich weder ausschließlich durch Gegnerschaft noch durch Gemeinschaft auszeichnen. Die Zustimmungsfähigkeit des pietistischen Denkens Bakers war für den Lutheraner nicht je schon gegeben. Als vermittelnde Instanz wirken die Frömmigkeitskonzepte Johann Arndts, deren breite Wirkung innerhalb des deutschen Luthertums die Empfänglichkeit der Leser auch für den englischen Pietismus präformierte. Dieses Bedingungsgeflecht bildet einen liminalen Raum zwischen orthodoxem Luthertum und radikalem Spiritualismus, in dem Gryphius von fremdkonfessionellen Einflüssen profitieren konnte, und zwar zum Zweck seiner lutheranischen Agenda im beengten schlesischen Kontext.

Ausgehend von Friedrich Schillers *Ästhetischer Erziehung des Menschen* untersucht OLIVER BACH den liminalen Status von Moraltheorien der Aufklärung. Dabei geht es vor allem um die Frage, welche Seelenteile für die Moral vorrangig zuständig sind. Das Spektrum von Antworten auf diese Frage entfaltet Bach paradigmatisch von Christian Wolff über Jean-Jacques Rousseau und Alexander Gottlieb Baumgarten bis Christian Fürchtegott Gellert. Vor diesem problemgeschichtlichen Hintergrund wird der Leistungsanspruch von Friedrich Schillers Vermittlung zwischen Trieb und Vernunft, Notwendigkeit und Freiheit sowie historischer Positivität und systematischer Universalität erhellt.

Inwiefern Interdisziplinarität selbst eine Schwelle zwischen differenten Feldern eröffnet, zeigt der Aufsatz von AMELIE MUSSACK. Indem die Autorin sowohl die Rezeption von Architektur in utopischen Texten als auch die Rezeption utopischer Ideale in architektonischen Texten erläutert, weist sie den Transfer zwischen diesen Disziplinen und zugleich mögliche Konsequenzen für den Status dieser Texte selbst nach. Wenn nämlich ein Architekt wie Le Corbusier utopische Modelle in seinen städtebaulichen Programmen und Plänen zu realisieren sucht, vollzieht diese Rezeption einen Bruch mit dem eigentlich kategorischen Unterschied zwischen Fiktionalität und Faktualität: Da der utopische Text durch seinen fiktionalen Status nicht die Form eines Urteils über die reale Welt hat, erwächst daraus eine Freiheit des Möglichkeitsdenkens, deren Früchte Praktiker wie Le Corbusier gerade für die reale Welt ernten wollen. Zumindest rezeptionsästhetisch existiert ein liminaler Raum zwischen Fiktionalität und Faktualität.

Den Abschluss des Bandes bildet der Aufsatz von SOPHIE FORST über Immanuel Kants *Kritik der Urteilskraft* und ihre Kritik durch Hans-Georg Gadamer. Während für Kant die bestimmende Urteilskraft Ereignisse unter ein bekanntes Naturgesetz nur subsumieren muss, besteht die Herausforderung an die reflektierende Urteilskraft gerade darin, für Ereignisse ein allgemeines Gesetz erst zu finden. Dabei muss sie einerseits dahingestellt sein lassen, ob ein solches Naturgesetz überhaupt existiert, um nicht in einen deterministischen Fehlschluss zu verfallen; andererseits muss sie zugleich annehmen, dass ein solches Naturgesetz der Möglichkeit nach existiert, weil die Urteilskraft ansonsten über die Formulierung bloß empirischer statt allgemeiner Gesetze unmöglich hinauskäme. Dies bildet den Kern der Herausforderung an die Urteilskraft und wird von Kant mit dem Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur gefasst. Die Kritik Gadamers lautet, dass sich Kants Urteilskraftkonzeption durch ein unkritisches Überheben des Subjekts über das Urteil anderer und die Tradition auszeichne. Diese Kritik weist Forst unter Rückgriff auf Kants Konzeption des Gemeinsinns (*sensus communis*) zurück. Vielmehr erhebt der hermeneutische Zirkel durch die Eliminierung des gleichberechtigten Anteils des Subjekts an der Urteilsbildung die Tradition zu einem Argument vom Range eines Naturgesetzes und ebnet somit die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft zugunsten der theoretischen Vernunft ein.

Der vorliegende Sammelband geht auf eine Tagung zurück, die im Dezember 2017 mit großzügiger Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) bei der Katholischen Akademie in Bayern im Kardinal Wendel Haus in München stattgefunden hat. Sie führte im interdisziplinären Gespräch die Forschungsarbeiten der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der DFG-Forschungsgruppe „Natur in politischen Ordnungsentwürfen“ zusammen, die von 2016–2019 in neun Teilprojekten entstehen. Die Tagung sowie der vorliegende Band ergänzen dieses Gespräch um Gastbeiträge, die nicht nur das Tableau der vorliegenden Ergebnisse vervollständigen, sondern auch für die Einzelprojekte der Forschungsgruppe gewinnende Einsichten liefern. Dafür sei den Gastbeiträgern gedankt. Für das Gelingen der Tagung sei Herrn Folker Müller, für die Publikation des vorliegenden Bandes dem Walter de Gruyter-Verlag, namentlich Frau Sabina Dabrowski und Frau Bettina Neuhoff, gedankt.

Die Sprecher unserer Forschungsgruppe, Frau Prof. Beate Kellner und Herr Prof. Andreas Höfele, haben sowohl die Tagung als auch diesen Band von Beginn an mit Rat und ungebrochenem Interesse begleitet. Ihnen gebührt unser besonderer Dank.

München im Juli 2018

Peter Juhás

Liminales in der jüdischen Apokalyptik

Zwei Beispiele

1 Einleitung

Dass die Hölle mehrere Kreise nach den unterschiedlichen Klassen der Sünder hat, dürften mittlerweile die meisten wissen; wenn nicht direkt von Dante und seinem *Inferno*, dann spätestens vom gleichnamigen Roman Dan Browns. In das monumentale Werk Dantes sind nicht nur umfangreiche Kenntnisse mittelalterlicher Theologie und klassischer Antike eingeflossen, sondern auch viele Vorstellungen, die in der jüdischen Apokalyptik wurzeln. Der erste Kreis der Danteschen Hölle, der Limbus (*Inferno*, Canto IV), ist ein hervorragendes Beispiel, das zugleich einen liminalen Charakter aufweist. Dort lässt der florentinische Dichter die gerechten Heiden ‚weilen‘ und die großen Gestalten des Alten Testaments ‚warten‘. Die unterschiedlichen Verben sind absichtlich gewählt, da der Limbus als liminale Kategorie nur auf die alttestamentlichen Figuren zutrifft. Nur für diese bildet der Limbus eine zeit-räumliche Zwischenstation – bis zum *Descensus Christi*.¹ Im zweiten Beispiel werden wir die strukturellen Ähnlichkeiten zwischen einer solchen Vorstellung und den apokalyptischen Traditionen beobachten können. Im Folgenden sollen zwei spezifische Probleme dargestellt werden, an denen sich studieren lässt, welche Rolle das Konzept ‚Liminalität‘ und konkret die liminalen ‚Zeit-Räume‘ in den apokalyptischen Texten spielen.² Als erstes Beispiel sind die sogenannten proto-sacharjanischen Visionen, die für manche „den Anfang der Apokalyptik“³ darstellen, und ihr historischer Kontext – die frühnach-exilische Zeit – zu nennen.

Prof. Hermann-Josef Stipp (München) und Prof. em. Otfried Hofius (Tübingen) sei an dieser Stelle für ihre hilfreichen Hinweise herzlich gedankt.

¹ Was die Vorstellung von der Errettung alttestamentlicher Gestalten aus dem Limbus während des *Descensus* angeht, verweisen die Kommentatoren auf die Erzählungen des apokryphen Nikodemus-Evangeliums. Vgl. Hartmut Köhler in seiner Übersetzung und Kommentierung der *Commedia*, S. 60, Anm. 55.

² Zu anderen Problemen bzw. Aspekten vgl. etwa van Deventer, Daniel, S. 443–458; Najman, Visions, S. 151–167; Ruiz, Betwixt, S. 221–242.

³ Vgl. Gese, Anfang, S. 20–49.

2 Der kulturanthropologische Ansatz Victor Turners

Einen besonders vielversprechenden Zugang zur Beschreibung und Erklärung der genannten Periode bietet der kulturanthropologische Ansatz Victor Turners,⁴ der seinerseits an die Ritualtheorie Arnold van Genneps (*rites de passage*) anknüpft.⁵ Nach dieser sind in einem Passageritus drei Phasen zu unterscheiden: eine präliminale (Separation), eine liminale und eine post-liminale Phase (Aggregation). Gerade die liminale Phase in rituellen Prozessen war der Forschungsschwerpunkt Turners. Die Eigenschaften der Liminalität, also des Schwellenzustands und der ‚Grenzgänger‘, beschreibt er als „notwendigerweise unbestimmt, da dieser Zustand und diese Personen durch das Netz der Klassifikationen, die normalerweise Zustände und Positionen im kulturellen Raum fixieren, hindurchschlüpfen“⁶. Die Liminalität beschreibt also, wie Christian Strecker es treffend formuliert, „eine Existenz ‚zwischen den Stühlen‘ [...], einen Zustand des ‚Weder-noch‘, der Unstrukturiertheit, der undefinierbarkeit und des Paradoxes [...]. Zwischen ritueller Separation (Trennungsphase) und Reintegration (Wiedereingliederungsphase) steht somit ein in jeglicher Hinsicht ambivalenter Bereich, der wenige bzw. keine Attribute des vorherigen oder des künftigen Zustands aufweist“⁷.

Was die rituellen Schwellenwesen angeht, charakterisiert sie – der Ritualforschung Turners zufolge – eine außergewöhnliche Gemeinschaftlichkeit, ein Phänomen, das er *communitas* nennt: „Communitas ist im wesentlichen eine Beziehung zwischen konkreten, historischen, idiosynkratischen Individuen. Diese Individuen sind nicht in Rollen oder Statuspositionen aufgeteilt, sondern stehen sich eher in der Art des Martin Buberschen ‚Ich und Du‘ gegenüber.“⁸

Obwohl für die rituelle Liminalität eine Negierung oder Vereinfachung der sozialen Strukturen charakteristisch ist, wird sie von einer Ambiguität geprägt, die sich in einem paradoxen „Neben- und Ineinander einer Communitas unter den rituellen Subjekten auf der einen und der bedingungslosen Unterwerfung unter die Autorität des Ältesten auf der anderen Seite“⁹ zeigt. In diesem liminalen Spannungsbogen werden die sogenannten *sacra* übermittelt, d. h. Objekte,

⁴ Vgl. besonders *Ritual Process* (in der deutschen Ausgabe als *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*).

⁵ Vgl. van Gennep, *Rites*.

⁶ Turner, *Ritual*, S. 95.

⁷ Strecker, *Liminale Theologie*, S. 43f.

⁸ Turner, *Ritual*, S. 128f.

⁹ Strecker, *Liminale Theologie*, S. 46.

Handlungen oder verbale Mitteilungen, die in sich „die grundlegenden kulturellen Muster der jeweiligen Gesellschaft in einfacher und abstrahierter Form“¹⁰ verdichten. Den Turnerschen Forschungen zufolge ist dem Ritual eine transformative Kraft eigen, die sich nicht nur auf die Ritualteilnehmer bezieht, sondern sie wirkt „in die Gesellschaft selbst hinein und führt auch auf dieser Ebene Veränderungen herbei.“¹¹ Gerade die „Entdeckung der verändernden und regenerativen Kraft ritueller Liminalität“ machte „Turner weit über die Grenzen der Anthropologie hinaus bekannt.“¹²

Turner selbst hat unter diesem Aspekt literarische und dramatische Werke analysiert, in denen er rituelle Strukturen und Symbole zu entdecken vermochte.¹³ Ähnlich zeigt Mircea Eliade rituelle Muster und Initiationsstrukturen in den mittelalterlichen und modernen Romanwerken auf.¹⁴ Der Turnersche Ansatz wurde in mehreren bibelwissenschaftlichen Arbeiten – hauptsächlich im englischsprachigen Raum – rezipiert.¹⁵ Im deutschsprachigen Raum ist besonders auf die schon mehrfach zitierte Arbeit von Christian Strecker zu verweisen,¹⁶ in der er unter dem Aspekt der Liminalität die paulinischen Texte untersucht und zu zeigen bestrebt ist, dass sie „durch rituelle Strukturen, Motive und Symbole geformt sind“ und sich mit Hilfe dieses Ansatzes besser erhellen lassen.¹⁷ Für unsere Beschäftigung mit der jüdischen Apokalyptik ist Streckers Deutung der paulinischen Eschatologie von besonderem Interesse. Im Folgenden wird aber die spezifische Eschatologie Proto-Sacharjas unter die Lupe genommen.

10 Strecker, *Liminale Theologie*, S. 47.

11 Strecker, *Liminale Theologie*, S. 48.

12 Strecker, *Liminale Theologie*, S. 48.

13 Vgl. etwa Turner, *African Rituals*, S. 45–81, besonders S. 64–81 (zu *Purgatorio*, Canto I).

14 Vgl. etwa Eliade, *Mysterium*, S. 224–230; S. 239–243.

15 Vgl. die Literatur bei Strecker, *Liminale Theologie*, S. 77f.

16 Vgl. auch Otto, *Thronratsvision*, S. 183–195.

17 Strecker, *Liminale Theologie*, S. 80.

3 Die frühnachexilische Zeit als Schwellenperiode (nach Sach 1–8)

3.1 Die Exilzeit als prä-liminale Phase

Der Inhalt der proto-sacharjanischen Texte (Sach 1–8)¹⁸ lässt sich natürlich nur vor dem Hintergrund des Exils verstehen. Bezeichnet man gerade die Exilzeit als prä-liminale Phase, dann bedarf dies einer zusätzlichen Klärung. Denn es ist keine Selbstverständlichkeit, die eine oder andere Periode in der Geschichte Israels als prä-liminal zu bezeichnen. Eines der entscheidenden Kriterien ist die Perspektive, die die untersuchten Texte einnehmen. Betrachtet man die Geschichte des antiken Israels aus einer Makroperspektive, dann bietet sich gerade die Exilzeit für eine Interpretation als liminale Phase an,¹⁹ die zu einer Neukonstituierung der Lebensumstände Israels nach dem Exil führt. Im Folgenden soll aber gezeigt werden, dass die proto-sacharjanischen Texte in einer Mikroperspektive die frühnachexilische Zeit als eine Schwellenperiode betrachten, wobei in der Exilzeit prä-liminale Charakteristika beobachtet werden können.

In den Bibelwissenschaften sind mit der Exilzeit die Eroberungen Jerusalems und Judas und die darauffolgende Periode gemeint.²⁰ Wenn man auch bei der Vorstellung einer totalen Verwüstung einige Abstriche machen muss, bedeutete die Exilzeit *den* Einschnitt in der Geschichte Israels, und zwar sowohl politisch als auch literaturgeschichtlich. Wurden nach der ersten Eroberung Jerusalems (597 v. Chr.) durch die Babylonier ‚nur‘ der König Jojachin – ersetzt durch seinen Onkel Zidkija – und Teile der gesellschaftlichen Elite deportiert, ging nach der zweiten (587 v. Chr.) das judäische Königtum unter. Weiterhin wurden die Stadtmauer zerstört, der Tempel niedergebrannt und große Teile der Bevölkerung verschleppt. Manche alttestamentliche Texte erwecken sogar den Eindruck, das Land sei

18 Aus zahlreichen Kommentaren vgl. das jüngst erschienene umfangreiche Werk von Boda, Zechariah.

19 Robert L. Cohn hat die Wüstenerzählung (Ex 12,37–Num 25,18) unter dem Aspekt der Liminalität untersucht. U. a. stellt er fest (Shape, S. 19): „By retelling, rewriting, and reediting the story of the wilderness trek, the exilic authors gave expression to their own fears and hopes as they re-experienced ‘liminality’ in exile.“ Strecker (Liminale Theologie, S. 224) zieht daraus die Schlussfolgerung: „Die Wüstenerzählung ist ein eindrückliches Paradigma liminaler Situiertheit, das Personen oder Gruppen in Krisen-, Aufbruchs- bzw. Umbruchszeiten, wie z. B. der Exilgemeinde, zahlreiche Identifikationsmöglichkeiten bietet [...].“ Vgl. auch van Deventer, Daniel, S. 449–450.

20 Zur Gesamtdarstellung vgl. Frevel, Geschichte, S. 270–286; Keel, Geschichte, S. 772–949; Albertz, Exilszeit; zu Einzelproblemen vgl. Ben Zvi u. Levin (Hrsg.), Concept of Exile.

menschenleer gewesen. Obwohl man in diesem Fall von einem literarischen Motiv sprechen muss, ist tatsächlich mit großen Bevölkerungsverlusten zu rechnen.²¹ Der Verlust des eigenen Landes, der heiligen Stätte par excellence und des Königs, der ja ‚Gesalbter Gottes‘ war, haben notwendigerweise grundlegende Fragen nicht nur nach der Zukunft und dem Überleben, sondern auch nach der eigenen Identität provoziert. Jedoch zeigen die Quellen zu den Lebensumständen der Exilanten auch ein Bild konsolidierter Verhältnisse, das Bild einer neu gebildeten Struktur,²² sodass „nur eine begrenzte Zahl zur Rückwanderung bereit war“²³ und die Exilierten prophetisch motiviert werden mussten, sich auf den Weg Richtung Jerusalem zu machen (s. 3.2 u. 3.3; vgl. Jes 52,11–12).

3.2 Die nachexilische Zeit und der Prophet Sacharja

Der Machtwechsel auf der Bühne der Weltpolitik – d. h. die Übernahme des Babylonischen Reiches durch die Perser – bedeutete für die jüdischen Exilanten einen Neuanfang.²⁴ Die großen Wellen der Rückkehrer, die besonders die Bücher Esra und Nehemia insinuieren, entsprechen dem genannten Mythos des ‚leeren Landes‘ (s. Anm. 21). Jedoch ist historisch plausibel, dass der politische Machtwechsel die Rückkehr mancher Gruppen und die Neukonstituierung der Verhältnisse in Jerusalem samt dem jüdischen Umland ermöglichte. In diesem Prozess spielten – neben anderen wichtigen Persönlichkeiten – die Propheten Haggai und Sacharja eine geschichtlich bedeutsame Rolle. Es ist gerade die Schrift des Propheten Sacharja – genauer die in ihr enthaltenen Visionen (Kap. 1–6) –, die im Zusammenhang der Apokalyptik relevant ist. Obwohl die sogenannten proto-sacharjanischen Visionen nicht im selben Ausmaß apokalyptisch sind wie etwa die henochischen oder danielischen apokalyptischen Texte, enthalten sie manche formale und inhaltliche Merkmale, die es erlauben, das Buch Sacharja der beginnenden (M. Knibb: „inchoate“), also noch nicht völlig entfalteten, Apokalyptik zuzurechnen.²⁵

²¹ Dazu vgl. den Exkurs *Diskussion um das ‚empty land‘* bei Koenen, *Zerstörung*; vgl. auch Stipp, *Concept*, S. 103–154.

²² Vgl. die Keilschrifttafeln aus *āl Jāḥūdu* und *ālu ša Našar* (6.–5. Jh. v. Chr.) sowie dem Muraššû-Archiv (5. Jh. v. Chr.). Dazu vgl. Pearce, *Evidence*, S. 399–411.

²³ Albertz, *Exilszeit*, S. 89.

²⁴ Zur Perserzeit und Provinz Jehud vgl. Leuenberger, Haggai, S. 64–76; Keel, *Geschichte*, S. 950–1125; Gerstenberger, *Israel*.

²⁵ Vgl. Knibb, *Prophecy*, S. 175; Juhás, *Center and Periphery*, S. 437–439.

Die genannten Visionen zeichnen ein Ideal der Zukunft Israels.²⁶ Mit anderen Worten: Sie beschreiben die zu erreichende post-liminale Phase des sich neu konstituierenden Volkes. In der jetzigen Textgestalt des Sacharjabuches sind es acht Visionen. Da sich die Vision in Sach 3 (die Entsühnung und Einsetzung Josuas) von den anderen formal abhebt, ist ursprünglich mit einem Zyklus von sieben Visionen zu rechnen, die konzentrisch angelegt sind. Die formalen oder sachlichen Entsprechungen lassen erkennen, dass die Visionen I (Reiter und Pferde) und VII (Wagen und Pferde), II (Hörner) und VI (Frau im Efa) sowie III (Mann mit Messschnur) und V (Fliegende Schriftrolle) aufeinander bezogen sind. In ihrer Mitte stand ursprünglich die Vision (IV) von dem Goldenen Leuchter, der die Präsenz JHWHs symbolisiert.

Der liminale Charakter ist besonders in der ersten Vision (1,7–15) zu beobachten. Eine Abgrenzung gegenüber den vorausgehenden Zeiten kommt aber schon in der Bucheinleitung – noch vor der ersten Vision und mittels einer anderen Gattung – zum Ausdruck (1,1–6). Im Zentrum steht ein Umkehrruf an die Adressaten, der eine klare Zäsur zwischen der Generation der Väter und der gegenwärtigen Gemeinde macht: „[...] Kehrt um zu mir – Spruch des Herrn der Heere –, sodass ich zu euch umkehre, spricht der Herr der Heere. ⁴ Seid nicht wie eure Väter, denen die früheren Propheten zuriefen: So spricht der Herr der Heere: Kehrt doch um von euren bösen Wegen und von euren bösen Taten. Aber sie hörten nicht und schenkten mir kein Gehör – Spruch des Herrn.“ (V. 3–4).

Da die Sprache deuteronomistisch ist, wurde der Einleitungsabschnitt wahrscheinlich im Zuge einer späteren Redaktion hinzugefügt. Zusammen mit Kap. 7–8 (vgl. schon 6,15b) bildet er einen Rahmen um die Visionen.²⁷ Es ist festzustellen, dass in diesen Rahmentexten (vgl. 8,14f) die „[u]nheilvolle Vergangenheit und hoffnungsvolle Zukunft“ einander gegenüber treten.²⁸

3.3 Die erste Vision im Kontext

In der ersten Vision sieht Sacharja „zwischen den Myrten“ einen Reiter auf einem roten Pferd, dem weitere Pferde verschiedener Farbe – wohl mit Reitern – folgen.

²⁶ Aus mehreren Arbeiten zu den Visionen vgl. jüngst Tiemeyer, Zechariah (mit Literatur).

²⁷ Im gewissen Sinne stehen Teile der Rahmentexte in einer Spannung zu den Visionen, da sie (Sach 1,3–6; 7,7–14; 8,9–13.14–17) die Umkehr zur Vorbedingung des Heils machen. Vgl. Delkurt, Sacharja/Sacharjabuch: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/25774/> (12.03.2018); zur detaillierten redaktionskritischen Analyse vgl. Hallaschka, Haggai und Sacharja; Beuken, Haggai–Sacharja.

²⁸ Graf Reventlow, Propheten, S. 38.

Ob „die Myrten an der (Meeres)tiefe“ oder „im Tal“ einen rein mythischen Ort bezeichnen oder ob im Hintergrund auch eine konkrete Vorstellung der jüdischen bzw. Jerusalemer Landschaft mitschwingt,²⁹ sei dahingestellt. Die Reiter funktionieren als Kundschafter, Späher Gottes. Den Hintergrund einer solchen Vorstellung bilden wahrscheinlich die bekannten persischen Reiter, die im Dienste des Großkönigs im Post- und Meldewesen tätig waren.³⁰ Die Botschaft, die sie mitbringen, lautet „Ruhe“. Darunter ist wohl die weltpolitische Lage zu verstehen, die mit der redaktionellen Datierung der sacharjanischen Visionen korreliert: im 2. Jahr des Darius (am 24. Tag des 11. Monats; Sach 1,7), d. h. – je nach Umrechnung – im Jahr 520 oder 519,³¹ nachdem sich die Verhältnisse im Großreich (mehr oder weniger) beruhigt und stabilisiert haben. Jedoch handelt es sich nur um den Ausgangspunkt der Aussage, die die Vision vermitteln will. Trotz – oder gerade wegen – der berichteten Ruhe im Großreich erklingt die klagende Frage des Engels des Herrn (1,12aß): „Herr der Heerscharen, bis wann wirst du dein Erbarmen über Jerusalem und die Städte Judas nicht zeigen, denen du diese siebenzig Jahre gezürmt hast?“ Die Fragepartikel „bis wann?“ bzw. „wie lange noch?“ gehört zu den Gattungsmerkmalen der kollektiven Klagelieder (vgl. Ps 74,10; 80,5 usw.).³² Die Angabe „70 Jahre“ greift wahrscheinlich eine alte Tradition auf (vgl. Jer 25,11f; 29,10), in der die Notzeit des Exils 70 Jahre dauert.³³ Offensichtlich befindet sich das Volk in gespannter Erwartung des Eingreifens Gottes. Gerade in einer solchen Lage ergeht der Zuspruch Gottes, dass er sich mit großem Eifer für Jerusalem einsetzen werde (1,14 – 15).

Die Heilszusage betrifft sowohl äußere als auch innere Lebensbedingungen, einschließlich der moralischen Verfassung der Gemeinde. Die zweite Vision (Hörner und Schmiede) verspricht die Entmachtung und Bestrafung jener Völker, die für das Exil verantwortlich waren (2,1–4). Komplementär dazu folgt die dritte Vision vom Mann mit einer Messschnur (2,5–9), die Jerusalem als eine offene, d. h. mauerlose Stadt schildert, deren Schutz von JHWH allein als einer „Mauer von Feuer“ gewährleistet wird. Die letzten Worte dieser Vision „und zur Herrlichkeit werde ich in seiner [d. h. Jerusalems] Mitte sein“ greifen der zentralen Vision vom Goldenen Leuchter vor. Wie schon erwähnt, symbolisiert der Goldene Leuchter mit seinen 49 Flammen die Präsenz JHWHs. In diese zentrale Vision wurden zwei Orakel eingearbeitet, die die Schilderung und Deutung der Vision

29 Dazu vgl. Willi-Plein, Sacharja, S. 62.

30 Vgl. Keel, Geschichte, S. 1013.

31 Vgl. Graf Reventlow, Propheten, S. 39 (15. Februar 520); Hanhart, Sacharja, S. 9, S. 59, und Willi-Plein, Sacharja, S. 61 (15. Februar 519); vgl. auch Boda, Zechariah, S. 63–65, S. 107f.

32 Vgl. Deissler, Zwölfpropheten, S. 273; Graf Reventlow, Propheten, S. 42.

33 Vgl. Leuchter, Prophecy, S. 503–522; Nogalski, Seventy Years, S. 247–258.

zwar unterbrechen, der Vision aber einen spezifischen historischen Kontext verleihen und sie in gewissem Sinne konkretisieren. Die beiden Orakel stellen ein anderes Anliegen in den Vordergrund, nämlich den Tempelbau, und verbinden ihn mit dem Davididen Serubbabel. Im ersten Orakel lassen sich sogar Spuren eines Rituals entdecken (V. 7):

Wer bist du, Berg des Großen? Vor Serubbabel bist/wirst du eine/zur Ebene!
Und er wird den Grundstein⁷ (הַבֵּיטוֹן הַגָּדוֹל) herausbringen unter lautem Zuruf: Gnade, Gnade für ihn [d. h. den Grundstein]!

Der Text enthält mehrere morphosyntaktische und semantische Probleme.³⁴ Seit Langem wird diskutiert, ob der genannte Stein ein Grund- oder ein Schlussstein ist.³⁵ Aufgrund des Vergleichs mit dem mesopotamischen Material, insbesondere mit den Königsinschriften, ist wohl anzunehmen, dass es sich hier in Analogie zum akkadischen *libittu mahṛitu*, dem „ersten Ziegel“ bzw. dem „ersten der früheren Ziegel“, um den Grundstein handelt.³⁶ Es wird also auf die (symbolische) Grundsteinlegung angespielt, wohl in Anwesenheit der zurufenden Gemeinde. Die Ritualteilnehmer konstituieren eine *communitas*, die sich dem neuen Projekt des Tempelbaus öffnet und sich dadurch – zumindest auf der Ebene der jetzigen Textgestalt – dem proto-sacharjanischen Programm der Neukonstituierung anschließt. Das Thema ‚Tempelbau‘ spielt nämlich auch in den anderen Orakeln des Proto-Sacharjabuches eine zentrale Rolle und bildet somit einen roten Faden im Buch, der zugleich einen hermeneutischen Schlüssel für das Verständnis und die aktuelle Verortung der Visionen bereitstellt.

Die Präsenz JHWHs kann die ethischen Missstände im Lande nicht zulassen. Die fünfte und sechste Vision haben deshalb die Beseitigung des ‚Bösen‘ zum Thema. Die Vision von der fliegenden Schriftrolle von enormer Größe, die der Deuteengel mit dem Fluch identifiziert, der in die Häuser der Diebe und Meineidigen eindringt und diese vernichtet, spricht der neuen *communitas* die Gerechtigkeit zu. Möglicherweise steht im Hintergrund der historisch plausible und an mehreren alttestamentlichen Texten ablesbare Konflikt zwischen den Zurückgekehrten und Daheimgebliebenen, bei dem es um den ursprünglichen Besitz der Heimkehrer ging. Allerdings ist dies umstritten,³⁷ da die Visionen keine klare Pro-

³⁴ Zu ‚Wer bist du...‘ (Sach 4,7) vgl. Juhás, Studien, Kap. 2 (Manuskript abgeschlossen).

³⁵ Zu verschiedenen Deutungen (mit Literatur) vgl. Tigchelaar, Prophets, S. 32f.

³⁶ Vgl. Laato, Temple Building, S. 385, Anm. 26.

³⁷ Zu verschiedenen Deutungen vgl. Tiemeyer, Zechariah, S. 200f.; vgl. auch Williamson, Welcome Home, S. 113–123; Macchi u. Nihan, Conflit, S. 19–47.

Gola-Haltung zu erkennen geben.³⁸ Vielmehr sprechen sich die proto-sacharjanischen Texte für die Anti-Struktur,³⁹ also für die *communitas*, aus.⁴⁰ Nach der anschließenden Vision von der Frau im Efa (einem Getreidemaß) wird die Bosheit, deren Personifikation diese Frau darstellt und die u. a. vielleicht auch mit dem Götzendienst zu verbinden ist,⁴¹ aus dem Land abtransportiert. Und wohin? Nach Schinear, ergo Babylonien! Damit wird ein Bild gezeichnet, das einerseits Babylon(ien) zu einem lebenswidrigen Ort macht, nämlich dem ‚Speicherraum‘ der Bosheit, andererseits werden die übrigen Exilanten motiviert, zurückzukehren⁴² und sich der sich neu konstituierenden *communitas* anzuschließen. Mit der letzten Vision von den vier Wagen (mit den Pferden verschiedener Farbe; Sach 6,1–8) „rundet sich die Botschaft der Nachtgesichte, die von der Ungewissheit der Gegenwart und der scheinbaren Interessenlosigkeit Jahwes für Jerusalem-Juda (1,12) aus den Blick auf sein unmittelbar bevorstehendes helfendes Eintreten öffnen“⁴³.

Obwohl der Wiederaufbau des Tempels für Sacharja ein wichtiger Topos ist, ist er nicht sein einziges Anliegen. Vielmehr funktionieren die den Tempelbau betreffenden Orakel als ein verbindendes Element, das den Visionen einen konkreten Charakter verleiht. Der zu erbauende oder sich im Renovierungsstadium befindliche Tempel dient als Kristallisationspunkt der Erwartungen, an dem die Glieder des sich neu konstituierenden Volkes teilhaben. Die einzelnen Visionen lenken die Aufmerksamkeit der Adressaten auf die Hoffnung auf kommendes

38 Vgl. Bedford, *Temple Restoration*, S. 264: „[...] these prophets do not distinguish between repatriates and non-repatriates, nor do they necessarily exclude Samaritan Yahwists from participation in the temple rebuilding. Temple rebuilding was not undertaken to establish a distinct community of repatriates within Judah.“

39 Verstanden im Turnerschen Sinne als Gegenteil der etablierten Sozialstruktur.

40 Finitis (Visions and Eschatology, S. 138) meint, dass es keine zwingende Evidenz gibt, die zeigen würde, Sacharja habe die eine oder die andere Fraktion exklusiv repräsentiert, und verweist auf seine Inklusivität – „one of the reasons why his message found wide appeal in the early post-exilic community.“

41 Vgl. Uehlinger, *Frau*, S. 93–103.

42 Vgl. Juhás, *Center and Periphery*, S. 439–446.

43 Graf Reventlow, *Propheten*, S. 70. Die letzte Vision ist mit vielen Problemen belastet. Die Aufmerksamkeit der Adressaten wird auf die in das Land des Nordens (also nach Babylonien) ziehenden Pferde gelenkt, die dorthin den Geist JHWHs bringen. Bei den Auslegern ist eine Vielfalt an Deutungen anzutreffen (vgl. Tiemeyer, *Zechariah*, S. 242–278). Wie Reventlow (*Propheten*, S. 70) bemerkt, ist die Mehrdeutigkeit denkbar. Zwei Deutungslinien, die sich nicht ausschließen, scheinen mir plausibel zu sein: Die Auswirkung des Geistes bezieht sich auf das Gericht an den Feindesmächten oder/und positiv auf die Exilierten, die durch den Geist zur Heimkehr bewegt werden (vgl. Deissler, *Zwölfpropheten*, S. 285).

Heil,⁴⁴ wobei Jerusalem „als Ort der Präsenz Jhwhs in einer befriedeten Welt“⁴⁵ gilt. Spricht man von der frühnachexilischen Zeit im Lichte des Sacharjabuches als einer Schwellenperiode, dehnt sich diese nicht ins Unbestimmte aus, da zwischen verschiedenen Heilserwartungen bzw. eschatologischen Vorstellungen zu unterscheiden ist.⁴⁶ Im Zusammenhang mit Proto-Sacharja (wie auch Haggai) ist daher von einer „restoration eschatology“ zu sprechen: „[...] Zechariah brings the events of the ‘eschaton’ very close to the present creating a new version of an almost realized eschatological expectation [...]“⁴⁷

4 „Schatzkammern der Seelen“ als liminale ‚Zeit-Räume‘

Ein weiteres Beispiel der liminalen Strukturen in der jüdischen Apokalyptik stellt die Vorstellung von den sogenannten *promtuarum animarum*, „(Schatz-)Kammern der Seelen“, dar. Sie ist besonders in den spätapokalyptischen Werken belegt, die meistens nur in einer sekundären Übersetzung erhalten sind.⁴⁸ Es handelt sich hauptsächlich um das 4. Esrabuch (4Esra) und die Syrische Baruch-Apokalypse (2Bar), die viele Gemeinsamkeiten aufweisen und deren Verhältnis zueinander nicht völlig geklärt ist.⁴⁹ Jedenfalls reagieren die beiden Schriften auf die Situation der Juden nach der Zerstörung des Tempels durch die Römer 70 n. Chr.⁵⁰ und sind wahrscheinlich in das ausgehende 1. Jahrhundert zu datieren. Dass die Eschatologie einen ihrer Schwerpunkte darstellt, entspricht ganz dem Charakter der Apokalyptik. Die betreffende Vorstellung von den „Schatzkammern der Seelen“ ist auch nur im Zusammenhang mit Eschatologie verständlich. Dabei ist vorauszuschicken, dass die eschatologischen Konzeptionen ziemlich heterogen sind und

44 Vgl. Delkurt, Sacharja/Sacharjabuch: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/25774/> (16.11.2017).

45 Schmid, Das Sacharjabuch, S. 409.

46 In seiner Studie zu den Visionen führt A. Finitis (Visions and Eschatology) eine nuancierte Unterscheidung ein.

47 Finitis, Visions and Eschatology, S. 127 (Hervorhebung: P.J.).

48 Der lateinische Text von 4Esra: Klijn, Text; der syrische Text von 4Esra: Bidawid, 4 Esdras; der syrische Text von 2Bar: Dederling, Apocalypse; Gurtner, Second Baruch; die Editionen von Bidawid und Dederling als Teil von Leiden Electronic Peshitta Text.

49 Zu Einleitungsfragen vgl. Collins, Apocalyptic Imagination, S. 240–280; Henze, Jewish Apocalypticism, S. 16–70; Stone, Fourth Ezra, S. 1–47.

50 Ben-Zion Rosenfeld (Time, S. 142–157) bezeichnet die Periode zwischen 70 und 85/90 n. Chr., also die Zeit zwischen der Zerstörung des Tempels und der Errichtung des Zentrums in Javne, als „the liminal time“.

auch innerhalb derselben Schrift konzeptionelle Spannungen zu beobachten sind. Obwohl die Bezeichnung ‚Schatzkammer‘ zunächst eine spatiale Bedeutung insinuiert, ist diese mit dem Zeitverständnis eng verzahnt.

4.1 Scheol und die „Schatzkammern der Seelen“ in 2Bar 21

Es erscheint zweckmäßig, mit Kap. 21 der Syrischen Baruch-Apokalypse zu beginnen, das als ein Gebet Baruchs stilisiert ist und u. a. auch eine strukturierende Funktion in dieser Schrift ausübt.⁵¹ Eine Stelle des angeführten Kapitels liefert gleich mehrere Charakteristika, die in der Vorstellungswelt der Apokalyptiker mit den „Schatzkammern der Seelen“ assoziiert wurden (V. 23):

| | |
|-----------------------------|--|
| ܠܗܘܢ ܡܪܘܒܝܢ ܕܥܠܡܝܢ ܕܥܠܡܝܢ | (A) Rüge also den Todesengel! |
| ܘܕܡܘܨܘܚܝܢ ܕܥܠܡܝܢ | (B) Sichtbar möge deine Herrlichkeit, |
| ܘܕܡܘܨܘܚܝܢ ܕܥܠܡܝܢ | (B') erkennt die Größe deiner Schönheit |
| ܕܥܠܡܝܢ ܕܥܠܡܝܢ | (A') und die Scheol versiegelt werden, |
| ܠܗܘܢ ܡܪܘܒܝܢ ܕܥܠܡܝܢ ܕܥܠܡܝܢ | (C) damit / sodass sie von nun an keine Toten (mehr) annehme |
| ܕܥܠܡܝܢ ܕܥܠܡܝܢ ܕܥܠܡܝܢ ܕܥܠܡܝܢ | (C') und die Schatzkammern der Seelen (diejenigen) zurückgeben, die in ihnen gefangen gehalten werden. |

Wie aus der Übersetzung ersichtlich ist, weist der Text einige poetische Charakteristika auf, wenn man auch im Falle der Syrischen Baruch-Apokalypse eher von einer Kunstprosa sprechen muss.⁵² Es begegnen mehrere Parallelismen, die im ersten Teil sogar chiasmisch geformt sind. Die Kola A und B einschließlich ihrer jeweiligen synonymen Gegenstücke sind parataktisch verbunden. Dagegen schließt sich das Kolon C an das Vorausgehende hypotaktisch an. Die Kola C und C' bilden einen weiteren Parallelismus, der aber eher als ‚synthetisch‘ zu bestimmen ist, da die jeweiligen Aussagen der beiden nicht einfach synonym sind. Vielmehr entfaltet das zweite Kolon (C') die Idee der Scheolversiegelung aus A'. Somit gelangt man zum Problem des Verhältnisses der Scheol und der „Schatzkammern der Seelen“.⁵³ Wurden die beiden Konzepte hier etwa synonym ge-

⁵¹ Zum Gebet vgl. Licht, *Analysis*, S. 327–331; Juhás, *Apokalypsa*, S. 110–127.

⁵² Zu einigen Beispielen im *Brief* (2Bar 78–87) vgl. Whittters, *Epistle*, S. 57–65.

⁵³ Vgl. Stone, *Fourth Ezra*, S. 99, Anm. 49.

braucht und vom Autor als identische ‚Orte‘ verstanden? Um diese Frage mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit beantworten zu können, muss die Semantik des Wortes כִּסְאוֹת und seine Verbindung mit den „Seelen“ an anderen Stellen näher untersucht werden. Vorher sollen noch einige Bemerkungen zur Scheol-Vorstellung angeführt werden.

Die Syrische Baruch-Apokalypse folgt grundsätzlich der alttestamentlichen Vorstellung von der Scheol als dem Ort der Toten (11,6; 23,5; 43,16; 52,2; 56,6).⁵⁴ Jedoch spiegelt der oben zitierte Text (21,23) eine Weiterentwicklung dieser Vorstellung. Nach dem alttestamentlichen Befund verband man mit der Scheol auch sehr konkrete Charakteristika.⁵⁵ So hat die Scheol Pforten (z. B. Jes 38,10) oder – etwas poetischer – einen „Rachen“ (z. B. Jes 5,14). Dann ist auch die Rede von der Versiegelung der Scheol verständlich, wenn sie mit einer radikalen Neuerung – dem Auferstehungsglauben⁵⁶ – zusammenhängt. Zwar beschreiben die alttestamentlichen Texte lebensbedrohliche Situationen als eine Form der Nähe zur Scheol,⁵⁷ vor der man errettet werden konnte. War ein Mensch jedoch erst einmal in die Scheol eingegangen, galt sie als Endstation, als ein Ort ohne Wiederkehr (vgl. Ijob 7,9; 10,21 usw.). Auch bei der engen Assoziation der Scheol mit der Erde bzw. dem Staub knüpft 2Bar an eine gut bezeugte Tradition an. Manchmal scheint 2Bar zwischen den betreffenden Größen zu differenzieren: „Mögest du, o Erde, Ohren haben, und du, o Staub, ein Herz, sodass ihr hingehet und in der Scheol kundtut und den Toten sagt [...]“ (11,6; vgl. aber unten 11,4).

4.2 כִּסְאוֹת „(Schatz-)Kammern“ in 2Bar und 4Esra

Das Substantiv כִּסְאוֹת kommt in der Syrischen Baruch-Apokalypse fast ausschließlich im Plural (außer 29,8) vor.⁵⁸ Dabei lässt der Autor sein eher spirituelles

⁵⁴ In 83,17 metaphorisch gebraucht – für die Vergänglichkeit des Reichtums.

⁵⁵ Zur Scheol vgl. Riede, Jenseitsvorstellungen; Wächter, וָשׂוּא, Sp. 901–910; Lee u. Markl, וָשׂוּא, Sp. 794–799.

⁵⁶ In Bezug auf die Botschaft des Buches Daniel, das das einzige klare Zeugnis des Auferstehungsglaubens in der Hebräischen Bibel darstellt (Dan 12,2–3; vgl. Collins, Daniel, S. 394), schreibt van Deventer (Daniel, S. 456) über den Tod als „an in-between state. Death becomes a link between this world and a next in which the dead will awaken.“

⁵⁷ Mit anderen Worten, wie es Bernd Janowski (Der Gott Israels, S. 281) formuliert: „Das Jenseits ist [...] ein Machtbereich, der geradezu räumlich ins Diesseits hineinragt und dieses zu einem Todesraum, zu einem – wie der Ägyptologe E. Hornung treffend formuliert hat – *jenseitigen Bereich in der diesseitigen Welt* umgestaltet.“

⁵⁸ Vgl. dagegen den Befund in Qumran, wo ca. zwei Drittel der Belege im Singular sind. Vgl. Rungelrath, אוֹצֵר, Sp. 101.

Verständnis der „Schatzkammern“ durchblicken.⁵⁹ Nur einmal ist im Einklang mit der älteren (henochischen) Tradition von den „Schatzkammern des Regens“ die Rede (10,11; vgl. 1Hen 60,20; 69,23). Dazu sind vielleicht noch die „Schatzkammern des Lichtes“ zu rechnen (59,11). Der genannte Beleg im Singular spricht von der „Schatzkammer des Mannas“, das hier als eschatologische Speise dient (29,8). Die anderen Belege wissen von den „Schatzkammern der Weisheit“ (44,14), die unter dem Thron Gottes verortet werden (54,13). Für unsere Frage sind die übrigen drei Fälle besonders relevant. In einem der Dialoge zwischen Gott und Baruch, der bestimmte Aspekte des Gottesgerichtes anspricht, wird festgestellt, dass die Gerechten furchtlos das Ende erwarten, weil sie bei Gott eine „Schar der (guten) Werke“ haben, „die in den Schatzkammern aufbewahrt wird“ (14,12). Ähnlich werden die „Schatzkammern“ in einem weiteren Dialog über das Gottesgericht mit der Gerechtigkeit assoziiert (24,1). In ihnen ist die „Gerechtigkeit all derer gesammelt, die sich in der Schöpfung als gerecht erwiesen haben“. Diese „Schatzkammern“ werden „in jenen Tagen“ (d. h. des Gerichts) geöffnet. Die letzte zu nennende Stelle (30,2) findet sich in einem Kontext, der die messianische Zeit schildert. Dort ist wieder die Rede von den „Schatzkammern der Seelen“. Im Vergleich mit der oben zitierten Stelle liefert dieser Beleg noch eine zusätzliche Information und soll hier daher vollständig zitiert werden (30,1–2):

Es wird nach diesen (Dingen) geschehen, wenn sich die Zeit der Ankunft des Messias erfüllt und er in Herrlichkeit zurückkehrt: Dann werden all diejenigen, die in seiner Hoffnung entschlafen sind, auferstehen. (2) Und es wird in jener Zeit geschehen: Jene Schatzkammern, in denen die Zahl der Seelen der Gerechten aufbewahrt ist, werden geöffnet werden, und sie [d. h. die Seelen] werden herauskommen, und die Vielzahl der Seelen wird sich zusammen in einer Versammlung eines Sinnes zeigen. Es werden sich die ersten freuen und die letzten nicht traurig sein.

Laut diesem Beleg dienen die „Schatzkammern“ eindeutig als Aufenthaltsort der Seelen der Gerechten.⁶⁰ Schon die zuvor angeführten Belege wiesen auf einen engen Zusammenhang zwischen den Gerechten bzw. der Gerechtigkeit und den „Schatzkammern“ hin. Daraus könnte man schließen, dass die „Schatzkammern

⁵⁹ Vgl. Henze, *Jewish Apocalypticism*, S. 311.

⁶⁰ Nach Rivka Nir (*Destruction*, S. 159) gebe es in 2Bar „a distinction between the resurrection of those who slept in their faith in him, that is, the holy ones or martyrs, and that of the righteous whose souls are preserved in the storehouses of souls, where they sleep and await resurrection.“ Eine so klare Unterscheidung scheint aber im Text nicht vorzuliegen. Vielmehr stellt der V. 2 eine Entfaltung des in V. 1 angekündigten Ereignisses dar. Vgl. auch Ludlow, *Death*, S. 119.

der Seelen“ in der Vorstellungskraft des Autors nicht mit der Scheol identisch waren und einen besonderen Ort für die Gerechten bezeichneten.⁶¹

Auf eine solche Deutung scheinen auch die Belege im 4. Esrabuch zu verweisen. Allerdings ist der Befund auch dort nicht ganz eindeutig, wie folgende Tabelle veranschaulicht:

| כִּיָּסוּרָא in 4Esra | Funktionale Bestimmung: Schatz- bzw. Vorratskammern | Lateinischer Begriff |
|--------------------------|--|---|
| 4,7 | = Räume im Herzen des Meeres | habitationes |
| 4,35 | der Seelen der Gerechten | nonne de his interrogaverunt <i>animae iustorum in promptuariis suis</i> dicentes: usquequo spero sic?... |
| 4,41 | der Seelen | ...in inferno <i>promptuaria animarum</i> matrici adsimilata sunt. |
| 5,9 | = ‚Abteilung‘ für den Verstand | promptuarium (Sg.) |
| 5,37 | der Winde | promptuaria |
| 6,22 | = Speicher | promptuaria |
| 6,40 | des Lichtstrahls | thesauri |
| 7,32 | der Seelen | promptuaria |
| 7,77 | der (guten) Werke | thesaurus |
| 7,80 | nicht für die Seelen der Gottlosen | inhabitationes |
| 7,85 | der ‚anderen‘ [d. h. der Gerechten] – von den Engeln bewahrt | habitacula |
| 7,95 | der Gerechten ⁶² | ...intellegentes requiem quam nunc in <i>promptuariis eorum</i> congregati requiescent cum silentio multo ab angelis conservati, et quae in novissimis eorum manet gloriam. |

61 Anders Bauckham, *Fate*, S. 281: „[...] there can be little doubt that both 2 Baruch and 4 Ezra imply that the chambers are in Sheol. So the phrase ‘the chambers of the souls’ is another equivalent to Sheol, the place of the dead, at least with reference to the righteous dead.“ Stemberger (Leib, S. 92) weist mit Recht auf das Aufeinandertreffen der traditionsgebundenen und der neuen Denk- und Ausdrucksweise hin, wobei „gegenüber 4Esra [in 2Bar 21] die traditionelle Auffassung stärker als die neue Sprechweise von den Seelenkammern“ ist. In den Qumrantexten ist die Scheol jedoch der Aufenthaltsort der Gottlosen (mit bronzenen Toren [11Q11=PsAp^a 5,9]; vgl. auch 1QH 11,17). Lee u. Markl, לִיָּסוּרָא, Sp. 797: „Die [Scheol] wird also als Ort der postmortalen Strafe verstanden, insofern sie als Ort der Vernichtung der Gottlosen gezeichnet wird.“

62 D. h. diejenigen, „die die Wege [des Gesetzes] bewahrt haben“ (V. 88).

Fortsetzung

| | 𐤒 𐤓 𐤕 𐤕 in 4Esra | Funktionale Bestimmung: Schatz- bzw. Vorratskammern | Lateinischer Begriff |
|-------|--|--|---------------------------------------|
| 7,99 | s. 7,80 | | — ⁶³ |
| 7,101 | der Seelen | | habitacula |
| 7,121 | der Gesundheit und Sicherheit ⁶⁴ [für die Gerechten] | | habitacula (sanitatis et securitatis) |

Aus der Tabelle werden gleich mehrere Aspekte ersichtlich. Während der Übersetzer ins Syrische des Öfteren denselben Begriff gebrauchte (𐤒 𐤓 𐤕 𐤕), sind in der lateinischen Übersetzung verschiedene Nomina anzutreffen (*thesaurus*, (*in*) *habitatio*, *habitaculum* und vor allem *promptuarium* [meistens im Plural]). Das letztgenannte Wort gehört zum spezifischen Vokabular des 4. Esrabuches, da es im Rahmen der lateinischen Bibel fast ausschließlich in diesem Buch vorkommt (ansonsten nur noch in Ps 144/143,13).⁶⁵ Ähnlich der Syrischen Baruch-Apokalypse beziehen sich die „Schatzkammern“ in 4Esra meistens auf eine spirituelle Größe und wiederum meistens auf die Seelen. Dabei bleibt zunächst eine gewisse Unklarheit erhalten, weil manche Stellen von den „Schatzkammern der Seelen“ ohne Differenzierung sprechen (4,41; 7,32.101), während aus den anderen hervorgeht, dass es sich um besondere „Orte“ für die Seelen der Gerechten handelt (4,35; 7,80.85.95.99^{Syr}.121)⁶⁶, die sogar von Engeln beschützt werden (vgl. V. 85.95). In 7,80 (vgl. auch V. 99^{Syr}) wird ausdrücklich betont, dass die Seelen der Gottlosen⁶⁷ in die „Schatzkammern“ nicht eintreten werden („haec inspirationes inhabitationes non ingredientur“), sondern sie „werden von nun an/sogleich in Qualen umherschweifen, immer leidend und traurig [...]“. Auch wenn man nicht mit Sicherheit behaupten kann, dass die „Schatzkammern der Seelen“ in 4Esra als ein Sonderbereich ausschließlich für die Gerechten gedacht sind, ist es aufgrund mancher Belege sehr wahrscheinlich anzunehmen.

⁶³ Der lateinische Text hat *lacunae*, während der syrische „expanded drawing on 7:80“ ist. Stone, *Fourth Ezra*, S. 237.

⁶⁴ Der syrische Text formuliert anders: „ohne Bedenken und ohne Krankheit“.

⁶⁵ Von den nicht-kanonischen Schriften vgl. noch *Liber Antiquitatum Biblicarum* 32,13 (Jacobson, *Liber*, S. 52): „[...] et nunciate patribus in promptuariis animarum eorum [...]. In LAB 32,7 sind es *prompturia* der Winde.“

⁶⁶ Vgl. Stone, *Fourth Ezra*, S. 96, S. 219–220.

⁶⁷ 7,79: „et si quidem esset eorum qui spreverunt et non servaverunt viam Altissimi et eorum qui contempserunt legem eius et eorum qui oderunt eos qui timent Deum, [...]“

4.3 Nochmals 2Bar 21,23

Kehrt man zur problematischen Stelle 2Bar 21,23 zurück, dann machen die oben angeführten Beobachtungen wahrscheinlich, dass es sich auch an dieser Baruch-Stelle um den ‚Ort‘ für die Seelen der Gerechten handelt.⁶⁸ Ein zusätzliches Indiz könnte noch der folgende Vers bieten, der die Erzväter und diejenigen, die ihnen ähnlich sind, in den Blick nimmt (24): „Denn zahlreich sind die Jahre – wie eine Trostlosigkeit – seit den Tagen von Abraham, Isaak, Jakob und all denen, die ihnen ähnlich sind, die in der Erde schlafen, diejenigen, um derentwillen du – du hast (es) gesagt – die Welt erschaffen hast.“ Ist in diesem Vers zwar die Rede von den Gerechten *par excellence*, so bleibt die oben angesprochene Unklarheit jedoch bestehen, weil das Verhältnis zwischen der Erde und der Scheol einerseits und das der Seelen und der Körper andererseits nicht näher bestimmt wird. Jedenfalls korreliert die Aussage von V. 24 mit der von 2Bar 11,4: „Unsere Väter legten sich ohne Schmerzen/Trauer hin, und die Gerechten, siehe, (sie) schliefen in der Erde in Ruhe.“

Was das Verhältnis der Seele und des Körpers angeht, gibt die Stelle 4Esra 7,32 eine wichtige Auskunft:

et terra reddet qui in eam dormiunt,
et pulvis qui in eo silentio habitant,
et *promptuaría reddent quae eis commenda-
tae sunt animae.*

Und die Erde wird diejenigen, die in ihr schlafen, zurückgeben,
und der Staub diejenigen, die darin schweigend wohnen,
und *die Schatzkammern werden die ihnen anvertrauten Seelen zurückgeben.*

אֶרֶץ תִּשְׁבֹּר וְיָשִׁיב לָהֶם אֶת
הַפֶּלֶא וְיָשִׁיב לָהֶם אֶת
הַמִּצְטָרִים וְיָשִׁיב לָהֶם אֶת
הַנְּשִׁמָּה וְיָשִׁיב לָהֶם אֶת
הַנְּשִׁמָּה וְיָשִׁיב לָהֶם אֶת

Und die Erde wird diejenigen, die in ihr liegen, zurückgeben,
und der Staub diejenigen, die darin schlafen,
und die Schatzkammern werden die Seelen zurückgeben, die in ihnen deponiert sind.

Im Lichte von 7,100 – 101 sind die ‚Schatzkammern‘ speziell für die Seelen gedacht, da nach dem Tod die Seelen von den Körpern getrennt (Separation) und in den Schatzkammern versammelt werden.⁶⁹ Die Erde und synonym dazu der Staub

⁶⁸ Es handelt sich um eine – meines Erachtens – wahrscheinliche Deutung, die sich im Lichte anderer Stellen bietet. *Anders* Henze, *Jewish Apocalypticism*, S. 311: „This text does not further discriminate between the souls of the righteous and those of the wicked.“

⁶⁹ Das 4. Esrabuch ist mit seiner Dichotomie viel expliziter als die Syrische Baruch-Apokalypse. Bauckham (*Fate*, S. 281) meint sogar: „[...] this dichotomous view of death and resurrection seems not to be found in 2 Baruch [...]. 2 Baruch never speaks of death as the separation of soul and body

sind also die für die Körper reservierten Orte. Erst in der Auferstehung werden die Seelen wieder mit den Körpern vereinigt (Aggregation).⁷⁰ Zwar gibt das 4. Esrabuch über das Schicksal der Seelen nach dem Tod viel mehr Auskunft als die Syrische Baruch-Apokalyptik (s. aber zur Gestalt der Auferstandenen 2Bar 49–51), sie belegt aber auch die Vorstellung, wonach die Seelen der Frevler bei der Auferstehung „mehr und mehr dahinsiechen werden“ (2Bar 30,4; vgl. die gleiche Ausdrucksweise in 51,5, wo das Schicksal der Gottlosen ausführlicher behandelt wird). Folglich werden die Frevler nie *vere et proprie* auferstehen (vgl. 4Esra 7,80 oben).⁷¹

4.4 Ein Vorläufer – 1Hen 22

Die Kreise, die hinter der Entstehung der beiden Apokalypsen stehen, brauchten die Vorstellung von den „Schatzkammern der Seelen“ nicht völlig neu zu erfinden. Auch wenn das in 1Hen 22 gezeichnete Bild mit dem der späteren Apokalypsen nicht identisch ist, konnten die Autoren(kreise) der jüngeren Werke auf die ältere henochische Tradition zurückgreifen:

¹ Und von dort ging ich an einen anderen Ort, und er zeigte mir im Westen einen großen und hohen Berg und hartes Felsgestein und vier <hohle> Räume. ² Und darinnen war es sehr tief und breit und glatt [...] „Wie glatt (sind) <die Hohlräume>, und wie tief und finster ist es anzusehen!“ ³ Da antwortete Rufael, einer von den heiligen Engeln, der bei mir war, und sprach zu mir: „Diese <die Hohlräume> (sind dazu bestimmt), dass sich dort die Geister der Seelen der Toten sammeln; dafür sind sie geschaffen, um hier alle Seelen der Menschenkinder zu versammeln. ⁴ Und diese Räume sind gemacht, um sie unterzubringen bis zum Tage ihres Gerichtes und (bis) zur festgesetzten Frist, dem großen Gericht über sie.“⁷²

or of resurrection as the reunion of the two.“ Auch wenn die Sprache von 2Bar in dieser Hinsicht viel traditionsgebundener ist, sodass dort die Rede von der Scheol öfter als die von den ‚Schatzkammern der Seelen‘ ist (vgl. Stemberger, Leib, S. 92), scheint die Ausdrucksweise in 2Bar 30,2 eine Art Dichotomie vorauszusetzen. Vgl. Henze, *Jewish Apocalypticism*, S. 310: „The underlying idea here [d. h. in 30,2] is that at the moment of death the soul is separated from the body. The body is then placed in the ground.“

⁷⁰ Vgl. Stone, *Fourth Ezra*, S. 219–220; Henze, *Jewish Apocalypticism*, S. 310.

⁷¹ Vgl. Henze, *Jewish Apocalypticism*, S. 309–317, besonders S. 310, S. 314 f. Er macht (S. 313 f., Anm. 205) auf eine Stelle bei Josephus (*De Bello Judaico* 2.163 [bzw. 2.8.14]) aufmerksam, die eine den angeführten 2Bar-Stellen ähnliche Vorstellung belegt: „Die Seelen sind nach ihrer Ansicht [d. h. der Pharisäer] alle unsterblich, aber die der Guten gehen nach dem Tode in einen anderen Leib über, während die der Bösen ewiger Strafe anheimfallen.“ Flavius Josephus, *Geschichte* (übersetzt von H. Clementz), S. 148. Zum Problem des Auferstehungsglaubens bei den Essenern und in den Qumranschriften vgl. Collins, *Otherworld*, S. 95–116.

⁷² Die Übersetzung: Uhlig, *Henochbuch*, S. 555 f.

Dieses Kapitel gehört zu einem größeren Textblock (Kap. 20–36), den Georgen Nickelsburg folgendermaßen charakterisiert: „*Chapters 20–36 appear [...] to be a revision of chaps. 17–19 that has taken some of its inspiration from the structure of Zechariah 1–6. [...] This journey narrative complements chaps. 17–19 through its emphasis on human eschatology [...].*“⁷³ Das Kapitel 22, das aus drei Abschnitten besteht und mehrere inhaltliche Spannungen enthält, ist Ergebnis einer literarischen Wachstumsgeschichte.⁷⁴ Die oben zitierten Verse – in einer reduzierten Form (z. B. ohne spezifische Zahl der Höhlen) – stellen die älteste Gestalt dieser Vision dar.

Der Autor verfährt innovativ, indem er die ihm bekannte biblische Vorstellung von der Scheol entfaltet und in manchen Aspekten abwandelt.⁷⁵ Zum einen wurde die Scheol in der Bibel nicht als Berg gedacht, zum anderen war sie der endgültige Aufenthaltsort der Totengeister.⁷⁶ Nach der henochischen Vision gibt es aber einen Berg als Sonderbereich, in dem die Seelen auf das Jüngste Gericht warten. Einer jüngeren Bearbeitung entstammt die Vorstellung (vgl. V. 8–13), „*that the intermediate state between death and judgment is already the locus of reward and punishment*“⁷⁷.

Vielleicht fallen die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen diesem henochischen Text und den späteren Apokalypsen sofort auf. Dass die traditionelle Scheolvorstellung in den beiden modifiziert und entfaltet wurde – wenn auch in unterschiedlichem Maße –, liegt auf der Hand. Für unsere Fragestellung ist hauptsächlich die Existenz der Sonderbereiche für die Seelen – der Vorstellungswelt der beiden Autoren(kreise) zufolge – relevant. Jedoch weisen gerade in diesem Fall die besprochenen späteren Apokalypsen einen substantiellen Unterschied auf. Weiß der (bearbeitete) henochische Text von verschiedenen Sonderbereichen für die Seelen sowohl der Gerechten als auch der Frevler, die auf das Endgericht warten, dann scheinen die späteren Apokalypsen nur die Vorstellung von „Schatzkammern“ für die Seelen der Gerechten zu propagieren. Jedoch zeigt 2Bar 30,4–5,⁷⁸ dass die Seelen der Frevler Zeugen der Auferstehung der Gerechten sein werden. Was daraus folgt, ist eine Art Existenz auch der Seelen der Frevler –

73 Nickelsburg, 1 Enoch, S. 292.

74 Dazu vgl. Wacker, Weltordnung, S. 122–131; Nickelsburg, 1 Enoch, S. 302f.

75 Zur Weiterentwicklung der Scheol-Vorstellungen in Qumran vgl. Lee u. Markl, *הַשְׁאוֹל*, Sp. 797–799.

76 Vgl. Nickelsburg, 1 Enoch, S. 304; zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund vgl. Wacker, Weltordnung, S. 132–177.

77 Nickelsburg, 1 Enoch, S. 304.

78 Dazu vgl. besonders Henze, *Jewish Apocalypticism*, S. 309.

zumindest bis zur Auferstehung.⁷⁹ Aber nur die Seelen der Gerechten werden sich bei der Auferstehung mit ihren Körpern vereinigen (vgl. besonders die Belege in 4Esra), während die Seelen der Frevler „mehr und mehr dahinsiechen werden“ (2Bar 30,4). Die liminale Existenz in den „Schatzkammern der Seelen“ ist daher ein exklusives Privileg der Gerechten.⁸⁰ Mit anderen Worten – in kulturanthropologischer Terminologie –, die Frevler werden aus dem oben genannten Grund keine Subjekte der Aggregation sein.

5 Zusammenfassung

Zwei Beispiele – das erste aus der beginnenden und das zweite aus der späten Apokalyptik – belegen, dass das Liminale bzw. die liminalen Strukturen in der apokalyptischen Vorstellungswelt einen festen Platz haben. Nach dem Zeugnis der proto-sacharjanischen Texte (Sach 1–8) ist die frühnachexilische Zeit als eine liminale Phase anzusehen, während der sich eine *communitas* formiert, die auf eine Neukonstituierung der Verhältnisse hinstreben darf und soll. Der Kristallisationspunkt der Erwartungen bzw. des Prozesses der Neukonstituierung ist der zu erbauende oder sich im Renovierungsstadium befindliche Tempel. Daran partizipiert die *communitas*, deren Mitglieder die Separation – die Rückkehr aus Babylonien bzw. den Bruch mit den mittlerweile konsolidierten Verhältnissen – hinter sich haben. Die hoffnungsvolle Orientierung – die zu erreichende post-liminale Phase – zeichnen gerade die Visionen Sacharjas.

Die spätapokalyptischen Schriften – hauptsächlich das 4. Esrabuch und die Syrische Baruch-Apokalypse – dokumentieren die Vorstellung von den „Schatzkammern der Seelen“. Diese stellen liminale ‚Zeit-Räume‘ dar, in denen die Seelen nach dem Tod (Separation) auf die leibliche Auferstehung (Aggregation) warten. Somit bilden sie eine liminale *communitas*, die auf die eschatologische Vollen- dung hin orientiert ist. Auch wenn manche Belege nicht eindeutig sind, scheinen die besprochenen späten Apokalypsen die Vorstellung zu propagieren, dass die „Schatzkammern der Seelen“ nur für die Gerechten reserviert sind. Die liminale Existenz ist also ihr exklusives Privileg. Die Frevler dagegen werden nie *vere et*

⁷⁹ Wo werden sie aufbewahrt? Nach 4Esra 7,80 erwartet sie das folgende Schicksal: „[...] sie werden von nun an/sogleich in Qualen umherschweifen, immer leidend und traurig [...]“. Das steht in gewisser Spannung zur Stelle 4Esra 7,101, die jedoch nicht ganz eindeutig ist. Ähnlich meint Bauckham (Fate, S. 55): „[...] the wicked, it seems, do not have chambers, but continue to wander around in tormented awareness of their doom [...]“.

⁸⁰ Die Qumrantexte vermitteln die Vorstellung, „dass die [Scheol] exklusiv den Gottlosen vorbehalten wird [...]“. Lee u. Markl, אֵשׂוֹל, Sp. 798.

proprie auferstehen. In der Ausdrucksweise der Kulturanthropologie: Sie werden keine Subjekte der Aggregation sein.

Literaturverzeichnis

Quellen

- Bidawid, Raphael J.: 4 Esdras. In: The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version IV,3. Leiden 1973.
- Dante Alighieri: La Commedia/Die Göttliche Komödie. I. Inferno/Hölle. Übersetzt und kommentiert von Hartmut Köhler. Stuttgart 2013.
- Dederling, Sven: Apocalypse of Baruch. In: The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version IV,3. Leiden 1973.
- Elliger, Karl u. Wilhelm Rudolph (Hrsg.): Biblia Hebraica Stuttgartensia. 5., verbesserte Aufl. Stuttgart 1997.
- Flavius Josephus: Geschichte des jüdischen Krieges. Übersetzt von Heinrich Clementz. 4. Aufl. Wiesbaden 1980.
- Gelston, Anthony (Hrsg.): The Twelve Minor Prophets. Stuttgart 2010.
- Klijn, A. Frederik J. (Hrsg.): Der lateinische Text der Apokalypse des Esra. Berlin 1983.
- Uhlig, Siegbert: Das äthiopische Henochbuch. Gütersloh 1984 (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 5/6).

Sekundärliteratur

- Albertz, Rainer: Die Exilszeit. Stuttgart 2001 (Biblische Enzyklopädie 7).
- Baukham, Richard: The Fate of the Dead. Studies on the Jewish and Christian Apocalypses. Leiden 1998 (Supplements to Novum Testamentum 93).
- Bedford, Peter R.: Temple Restoration in Early Achaemenid Judah. Leiden 2001 (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 65).
- Ben Zvi, Ehud u. Christoph Levin (Hrsg.): The Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Contexts. Berlin, New York 2010 (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 404).
- Beuken, Willem A. M.: Haggai–Sacharja 1–8. Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühnachexilischen Prophetie. Assen 1967 (Studia Semitica Neerlandica 10).
- Boda, Mark J.: The Book of Zechariah. Grand Rapids, MI, Cambridge 2016 (The New International Commentary on the Old Testament).
- Cohn, Robert, L.: The Shape of Sacred Space. Four Biblical Studies. Chico 1981.
- Collins, John J.: Daniel. Minneapolis 1993 (Hermeneia).
- Collins, John J.: The Otherworld in the Dead Sea Scrolls. In: Other Worlds and Their Relation to This World. Early Jewish and Ancient Christian Traditions. Hrsg. von Tobias Nicklas u.a. Leiden 2010 (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 143). S. 95–116.
- Collins, John J.: The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature. 3. Aufl. Grand Rapids 2016.

- Deissler, Alfons: Zwölfpropheten III. Zefanja – Haggai – Sacharja – Maleachi. Würzburg 1988 (Die Neue Echter Bibel AT 21).
- Delkurt, Holger: Sacharja/Sacharjabuch: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/25774/> (15.03.2018).
- Deventer, Hans J. M. van: Aspects of Liminality in the Book of Daniel. In: Old Testament Essays 30/2 (2017). S. 443–458.
- Eliade, Mircea: Das Mysterium der Wiedergeburt. Frankfurt am Main 1988.
- Finitis, Antonio: Visions and Eschatology. A Socio-Historical Analysis of Zechariah 1–6. London, New York 2011 (Library of Second Temple Studies 79).
- Frevel, Christian: Geschichte Israels. Stuttgart 2016.
- Gennep, Arnold van: Les Rites de Passage. Paris 1909.
- Gerstenberger, Erhard S.: Israel in der Perserzeit. Stuttgart 2005 (Biblische Enzyklopädie 8).
- Gese, Hartmut: Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sacharjabuch. Zeitschrift für Theologie und Kirche 70 (1973). S. 20–49.
- Gurtner, Daniel M.: Second Baruch. A Critical Edition of the Syriac Text. New York, London 2009.
- Hallaschka, Martin: Haggai und Sacharja 1–8. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung. Berlin, New York 2011 (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 411).
- Hanhart, Robert: Sacharja 1,1–8,23. Neukirchen-Vluyn 1998 (Biblicher Kommentar XIV/7.1).
- Henze, Matthias: Jewish Apocalypticism in Late First Century Israel. Tübingen 2011 (Texts and Studies in Ancient Judaism 142).
- Jacobson, Howard: A Commentary on Pseudo-Philo's *Liber Antiquitatum Biblicarum*. With Latin Text and English Translation. Volume I. Leiden 1996 (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 31).
- Janowski, Bernd: Der Gott Israels und die Toten. Eine religions- und theologiegeschichtliche Skizze. In: Die Welt als Schöpfung. Hrsg. von Bernd Janowski. Neukirchen-Vluyn 2008 (Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4). S. 266–304.
- Juhás, Peter: Sýrska Baruchova Apokalypsa 1–21. Preklad a komentár. Košice 2011.
- Juhás, Peter: 'Center' and 'Periphery' in the Apocalyptic Imagination. The Vision of the Epha (Zech 5:5–11) and the Syriac Apocalypse of Baruch as Case Study. In: Centres and Peripheries in the Early Second Tempel Period. Hrsg. von Ehud Ben Zvi u. Christoph Levin. Tübingen 2016 (Forschungen zum Alten Testament 108). S. 437–451.
- Juhás, Peter: Studien zu einem Bergmotiv in der jüdischen Apokalyptik (Manuskript abgeschlossen).
- Keel, Othmar: Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus (2 fortlaufend nummerierte Teilbände). Göttingen 2007.
- Knibb, Michael: Prophecy and the Emergence of the Jewish Apocalypses. In: Israel's Prophetic Tradition: Essays in Honour of Peter Ackroyd. Hrsg. von Richard Coggins, Anthony Phillips u. Michael Knibb. Cambridge 1982. S. 155–180.
- Koenen, Klaus: Zerstörung Jerusalems (587 v. Chr.). <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/43966/> (23.03.2018).
- Laato, Antti: Temple Building and the Book of Zechariah. In: From the Foundations to the Crenellations: Essays on Temple Building in the Ancient Near East and Hebrew Bible. Hrsg. von Mark L. Boda u. Jamie Novotny. Münster 2010 (Alter Orient und Altes Testament 366). S. 381–398.

- Lee, Lydia u. Dominik Markl: אָשׂוּל. In: Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten III. Hrsg. von Heinz-Josef Fabry u. Ulrich Dahmen. Stuttgart 2016. Sp. 794–799.
- Leuchter, Mark: Jeremiah's 70-Year Prophecy and the אֲבָשׁוֹת/לִב קָמִי *Atbash* Codes. In: *Biblica* 85 (2004). S. 503–522.
- Leuenberger, Martin: Haggai. Freiburg in Breisgau 2015 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament).
- Licht, Jacob: An Analysis of Baruch's Prayer (Syr. Bar. 21). In: *Journal of Jewish Studies* 33 (1982). S. 327–331.
- Ludlow, Jared: Death and the Afterlife in 2 *Baruch*. In: *Interpreting 4 Ezra and 2 Baruch*. Hrsg. von Gabriele Boccaccini u. Jason M. Zurawski. London 2014 (Library of Second Temple Studies 87). S. 116–123.
- Macchi, Jean-Daniel u. Christophe Nihan: Le prétendu conflit entre exilés et non-exilés dans la province de Yehud à l'époque achéménide. Plaidoyer pour une approche différenciée. In: *Transeuphratène* 42 (2012). S. 19–47.
- Najman, Hindy: Between Heaven and Earth. Liminal Visions in 4Ezra. In: *Other Worlds and Their Relation to This World. Early Jewish and Ancient Christian Traditions*. Hrsg. von Tobias Nicklas u.a. Leiden 2010 (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 143). S. 151–167.
- Nickelsburg, George W. E.: 1 Enoch 1. Minneapolis 2001 (Hermeneia).
- Nir, Rivka: The Destruction of Jerusalem and the Idea of Redemption in the *Syriac Apocalypse of Baruch*. Atlanta 2003 (Early Judaism and its Literature 20).
- Nogalski, James: These Seventy Years. Intertextual Observations and Postulations on Jeremiah and the Twelve. In: *History, Memory, Hebrew Scriptures (FS Ehud Ben Zvi)*. Hrsg. von Ian D. Wilson u. Diana Edelman. Winona Lake 2015. S. 247–258.
- Otto, Eckart: Liminalität in der Thronratsvision Jesajas. Priesterliches und prophetisches Denken in Jesaja 6. In: *Tora in der Hebräischen Bibel. Studien zur Redaktionsgeschichte und synchronen Logik diachroner Transformationsprozesse*. Hrsg. von Reinhard Achenbach, Martin Arneht u. Eckart Otto. Wiesbaden 2007 (Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 7).
- Pearce, Laurie E.: New Evidence for Judeans in Babylonia. In: *Judah and the Judeans in the Persian Period*. Hrsg. von Oded Lipschits u. Manfred Oeming. Winona Lake 2006. S. 399–411.
- Reventlow, Henning Graf: Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi. Göttingen 1993 (Altes Testament Deutsch 25/2).
- Riede, Peter: Jenseitsvorstellungen. <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/33830/> (05.03.2018).
- Ruiz, Jean-Pierre: Betwixt and Between on the Lord's Day: Liturgy and the Apocalypse. In: *The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*. Hrsg. von David L. Barr. Atlanta 2006. S. 221–242.
- Rungelrath, Hendrik: אֲשׂוּרָא. In: Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten I. Hrsg. von Heinz-Josef Fabry u. Ulrich Dahmen. Stuttgart 2011. Sp. 100–104.
- Schmid, Konrad: Das Sacharjabuch. In: *Grundinformation Altes Testament*. Hrsg. von Jan Chr. Gertz. 4. Aufl. Göttingen 2010. S. 407–410.
- Stemberger, Günter: Der Leib der Auferstehung. Roma 1972 (Analecta Biblica 56).
- Stipp, Hermann-Josef: The Concept of the Empty Land in Jeremiah 37–43. In: *The Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Contexts*. Hrsg. von Ehud Ben Zvi u. Christoph

- Levin, Berlin, New York 2010 (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 404). S. 103–154.
- Stone, Michael E.: Fourth Ezra. Minneapolis 1990 (Hermeneia).
- Strecker, Christian: Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive. Göttingen 1999 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 185).
- Tiemeyer, Lena-Sofia: Zechariah and His Visions. An Exegetical Study of Zechariah's Vision Report. London 2015 (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 605).
- Tigchelaar, Eibert J. C.: Prophets of Old and the Day of the End. Leiden 1996 (Oudtestamentische Studiën 35).
- Turner, Victor: Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt am Main, New York 1989 (Neuaufgabe 2005).
- Turner, Victor: African Rituals and Western Literature: Is a Comparative Symbology Possible? In: The Literature of Fact. Hrsg. von Angus Fletcher. New York 1976. S. 45–81.
- Uehlinger, Christoph: Die Frau im Efa (Sach 5,5–11): Eine Programmvision von der Abschiebung der Göttin. In: Bibel und Kirche 49 (1994). S. 93–103.
- Wächter, Ludwig: מַלְאָכִים. In: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament VII. Hrsg. von Heinz-Josef Fabry u. Helmer Ringgren. Stuttgart 1993. Sp. 901–910.
- Wacker, Marie-Theres: Weltordnung und Gericht. Studien zu 1 Henoch 22. Würzburg 1982 (Forschung zur Bibel 45).
- Whitters, Mark F.: The Epistle of Second Baruch. A Study in Form and Message. London, New York 2003 (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 42).
- Willi-Plein, Ina: Haggai, Sacharja, Maleachi. Zürich 2007 (Zürcher Bibelkommentare – Altes Testament 24/4).
- Williamson, Hugh G. M.: Welcome Home. In: The Historian and the Bible. Essays in Honour of Lester L. Grabbe. Hrsg. von Philip R. Davies u. Diana V. Edelman. New York, London 2010 (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 530). S. 113–123.

Petra Schmidtkunz

Auf der Schwelle des ‚Gelobten Landes‘

Die Ermahnungen des Moseliedes (Dtn 32) für ein gottgefälliges Leben

Der niederländisch-französische Ethnologe Arnold van Gennep schreibt in seinem 1909 erschienenen Buch *Rites des passage* (‚Übergangsriten‘):

In jeder Gesellschaft besteht das Leben eines Individuums darin, nacheinander von einer Altersstufe zur nächsten und von einer Tätigkeit zur anderen überzuwechseln. Wo immer zwischen Alters- und Tätigkeitsgruppen unterschieden wird, ist der Übergang von einer Gruppe zur anderen von speziellen Handlungen begleitet, wie sie etwa der Lehre bei unseren Handwerksberufen entsprechen. Bei den halbzivilisierten Völkern sind solche Handlungen in Zeremonien eingebettet, da in der Vorstellung des Halbzivilisierten keine einzige Handlung ganz frei von Sakralem ist. Jede Veränderung im Leben eines Individuums erfordert teils profane, teils sakrale Aktionen und Reaktionen, die reglementiert und überwacht werden müssen, damit die Gesellschaft als Ganzes weder in Konflikt gerät, noch Schaden nimmt. Es ist das Leben selbst, das die Übergänge von einer Gruppe zur anderen und von einer sozialen Situation zur anderen notwendig macht. Das Leben eines Menschen besteht somit in einer Folge von Etappen, deren End- und Anfangsphasen einander ähnlich sind: Geburt, soziale Pubertät, Elternschaft, Aufstieg in eine höhere Klasse, Tätigkeitsspezialisierung. Zu jedem dieser Ereignisse gehören Zeremonien, deren Ziel identisch ist: Das Individuum aus einer genau definierten Situation in eine andere, ebenso genau definierte hinüberzuführen.¹

Hieran anknüpfend möchte ich die These aufstellen und erläutern, dass sich van Genneps Beobachtungen auch in der Literatur des Pentateuch (d. h. der Tora, der Fünf Bücher Mose) spiegeln. Mein Ziel ist es dabei, die innere Logik der biblischen Texte darzustellen und nicht, reale Abläufe zu rekonstruieren. Ich werde also van Genneps Begrifflichkeit benutzen, um zu veranschaulichen, wie innerhalb der Fünf Bücher Mose dem vorvorletzten Kapitel im fünften und letzten Buch, dem sogenannten „Lied des Mose“ (Dtn 32,1–43), gerade aufgrund seiner Position an der Schwelle zum folgenden Abschnitt der Bibel, d. h. am ‚Übergang‘ zu den ‚vorderen Propheten‘, eine eminent soziale Funktion zukommt. Hierbei handelt es sich keineswegs um ein müßiges Gedankenspiel, da die Frage nach dem Verhältnis des Moseliedes zum Rest des Buches Deuteronomium in der aktuellen Forschung noch immer höchst unterschiedlich beantwortet wird.² Abgesehen davon, dass die funktionale Analyse vielleicht das erbauliche Potenzial dieses bis

1 Deutsche Übersetzung bei van Gennep, *Übergangsriten*, S. 15.

2 Vgl. für einen forschungsgeschichtlichen Überblick Otto, *Deuteronomium*, S. 2157–2163.