

Wolfram Herrmann
Von Gott und den Göttern

1749
Walter de Gruyter
250
1999
Berlin · New York

Beihefte zur Zeitschrift für die
alttestamentliche Wissenschaft

Herausgegeben von
Otto Kaiser

Band 259

Walter de Gruyter · Berlin · New York
1999

Wolfram Herrmann

Von Gott und den Göttern

Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament

Walter de Gruyter · Berlin · New York

1999

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

[Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft / Beihefte]

Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. –
Berlin ; New York : de Gruyter

Früher Schriftenreihe

Reihe Beihefte zu: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
Bd. 259. Herrmann, Wolfram: Von Gott und den Göttern. – 1999

Herrmann, Wolfram:

Von Gott und den Göttern : gesammelte Aufsätze zum Alten Testa-
ment / Wolfram Herrmann. – Berlin ; New York : de Gruyter, 1999
(Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft ; Bd.
259)

ISBN 3-11-015115-4

© Copyright 1999 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Diskettenkonvertierung: Schreibbüro Oliver Roman, Ludwigsburg

Druck: Werner Hildebrand, Berlin

Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer-GmbH, Berlin

Vorwort

Seit längerem trug ich mich mit dem Gedanken, einen Teil der Aufsätze, die ich in den zurückliegenden Jahrzehnten veröffentlichen konnte, erneut und in überarbeiteter Gestalt herauszubringen. Das freundliche Entgegenkommen von Herrn Kollegen Kaiser ermöglichte es, mein Vorhaben zu realisieren. Ihm gilt deshalb in erster Linie mein Dank, da er ohne Zögern der Überlegung zustimmte, die Anthologie in die Reihe der Beihefte zur ZAW aufzunehmen. Seiner Idee entstammt auch der Gesamttitel, der exakt die Wirklichkeit erfaßt, worum meine wissenschaftlichen Bemühungen kreisen.

Danken darf ich ferner dem Verlag und seinen Mitarbeitern, welche meinen Wünschen entsprechend die Arbeit annahmen und durch den Druck führten. Und gleichermaßen gehört der Dank einer Reihe von Menschen, die mir bei der Bereitstellung der Literatur und der Anfertigung des Manuskripts halfen. Herr Oliver Roman hat die Bearbeitung und Konvertierung der Texte zu meiner vollsten Zufriedenheit durchgeführt.

Es handelt sich im Gefüge vorliegender Sammlung einerseits um Arbeiten, die ich unter den einschränkenden Bedingungen des damals sozialistisch regierten Ostteiles Deutschlands publizierte. Sie wurden hie und da redaktionell ohne mein Zutun verändert, einzelnes sogar ideologisch bedingt gestrichen, so daß sie nicht immer das von mir Gemeinte und Ausgeführte in angemessener Weise wiedergaben. Hier berichtend tätig zu werden, drängte sich mir als ein unumgängliches Desiderat auf. Ebenso waren eine Menge Korrekturen der unterschiedlichsten Art sowie sachliche Ergänzungen und Erweiterungen erforderlich, welche die Artikel auf den gegenwärtigen Forschungsstand heben oder aber meinerseits veränderte Einsichten bekunden. Obendrein galt es, unter dem Motto des ›dies diem docet‹ vielerlei stilistische Besserungen vorzunehmen. Aus alledem resultierten in Einzelfällen tiefergreifende Umgestaltungen.

Den Reigen eröffnet eine Studie, die ich seinerzeit als Erstlingswerk erarbeitete und meinem Lehrer in rebus Veteris Testamenti, Albrecht Alt, zu

dessen siebzigstem Geburtstag widmete. So markiere sie mit der in dem behandelten Text liegenden fundamentalen Erkenntnis über Gott zu Beginn den Ausgangspunkt meines Weges in der Forschung am Alten Testament und seiner Umwelt.

Das zweite Stück erschien zunächst wenig glücklich unter dem vom Verlag gewünschten Titel „Das Wunder in der evangelischen Botschaft. Zur Interpretation der Begriffe *blind* und *taub* im Alten und Neuen Testament“ als selbständiges Heft in der Reihe ‚Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft‘.

Ferner nahmen die Herausgeber F. E. Reynolds und E. H. Waugh die als Nr. 3 rangierende Abhandlung – adaptiert und in das Englische übertragen – in den Themenband ‚Religious Encounters with Death. Insights from the History and Anthropology of Religions‘, Pennsylvania State University 1977, auf.

Die umfangreichen Erörterungen zur Göttin Astarte erfuhren u. a. eine kritische Würdigung durch M. J. Mulder ‚Accentverschuiving bij de Karakterisering van enige kanaänitische Goden‘ NedThT 24 (1970) 401-420 (406-409, 416-418). In ihnen war manches neu zu werten und vor allem sehr viel zwischenzeitlich hinzugekommenes Belegmaterial sowie Äußerungen über einzelne Sachpunkte zu berücksichtigen.

Die Untersuchung Nr. 6 blieb bislang unveröffentlicht und will ihrerseits die angesprochene Problematik, die immer noch nicht ausreichend bedacht wurde, aufs neue beleuchten.

Endlich ist die deutschsprachige Fassung von vier Artikeln angeschlossen, die ich dem ‚Dictionary of Deities and Demons in the Bible‘, Leiden 1995, beisteuerte. Ihre Übersetzung und Einarbeitung in den Gesamtrahmen des Werkes brachten Kürzungen, Umstellungen und andere Eingriffe oder Akzentuierungen mit sich, die an verschiedenen Stellen nicht mehr meine persönliche Auffassung unmißverständlich erkennen lassen. Das vermag hingegen die eigenverantwortete deutschsprachige Fassung.

Die restlichen vier Beiträge bedürfen keiner zusätzlichen Erläuterung. Der Sammelband schließt also Altes und Neues ausgewogen in sich. Mein Wunsch ist es, die folgenden Blätter möchten ihr Teil zum Besten unseres Fachgebietes und Glaubens beisteuern.

Wolfram Herrmann

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	V
1 Zu Kohelet 3, 14.....	1
2 Die Begrifflichkeiten עֹרֵר und חָרָשׁ und ihre Aufnahme in der neutestamentlichen Botschaft.....	7
3 Das Todesgeschick als Problem in Altisrael	32
4 Aštar	52
5 Die Würde der Frau nach dem Alten Testament und der frühjüdischen Literatur.....	96
6 Erneut וְאִתְּכֶם לְרַעְךָ כְּמוֹךָ Lev 19, 18aß.....	105
7 Situationsanalogie. Ein Beitrag zum Gespräch über das hermeneutische Problem des Alten Testaments.....	115
8 Widmungen an Gott in neuerer Zeit.....	133
9 Der historische Ertrag der altbyblischen Königsinschriften.....	139
9.1 Der Text als Grundlage.....	139
9.2 Das Sachliche	146
9.3 Das Formale.....	152
9.4 Folgerungen.....	156
10 Der alttestamentliche Gottesname El vor dem Hintergrund der syrisch-palästinischen Bezeugung	160
11 Die Relevanz der kanaanäischen Baalgottheit für den israelitisch-jüdischen Glauben an Jahwe	172
12 Baal Zebub.....	185
13 Das Problem von רֶכֶב בְּעֵרְבוֹת Ps 68, 5.....	189
Quellenverzeichnis	193
Register.....	194
Abbildungen	233

Man wird also nicht länger eindeutig sagen können, die deuteronomische Wortlautformel sei aus dem ägyptischen Weisheitsbuch adaptiert¹¹. Denn zur Vorsicht mahnt obendrein das Vorkommen ähnlicher Sätze in der aus dem Alten Orient bekannten literarischen Hinterlassenschaft, in die eingebettet man die alttestamentlichen Bezeugungen hinsichtlich ihrer Denkweise verstehen muß. In einem hettitischen Text heißt es: „Wie mein Vater Todhalijas ein wahrer König war, so habe ich ebenso wahre Mannestaten darauf geschrieben, nichts verändert und nichts weggelassen“¹². Und ein akkadischer Text tut kund: „Dem Verfasser seines Gedichtes, dem Kabti-ilāni-Marduk, dem Sohn des Dābibī, offenbarte er es um die nächtliche Zeit, und als er es in der Frühe aufsagte, ließ er nichts aus; keine einzige Zeile fügte er hinzu“¹³.

Auf jeden Fall will das zweimal der erweiterten Gestalt der deuteronomischen Rechtssammlung eingeschaltete Verbot dahin wirken, ihren Wortlaut und sachlichen Gehalt unverändert zu bewahren. Die Bestimmungen von Dt 4,2a und 13,1b enthalten unmißverständlich eine strenge Forderung¹⁴. Die Gebote Jahwes – davon hängt das Leben der Religionsgemeinde ab – müssen so befolgt werden, wie sie dastehen, keines zuviel und keines zu wenig¹⁵.

lautformel ein: O. Loretz, *Gotteswort und menschliche Erfahrung. Eine Auslegung der Bücher Jona, Rut, Hoheslied und Qohelet*, 1963 (141); ders., *Qohelet und der Alte Orient*, 1964 (66-69); H.-P. Müller, *Theonome Skepsis und Lebensfreude: Zu Koh 1,12-3,15*, BZ 30 (1986) 1-19; E. Reuter, „Nimm nichts davon weg und füge nichts hinzu!“: Dtn. 13,1, seine alttestamentlichen Parallelen und seine altorientalischen Vorbilder, BN 47 (1989) 107-114. R. hält die ältere Verdolmetschung der Ptahhotep-Formel für nicht notwendigerweise korrekturbedürftig.

- 11 Die veränderten Einsichten von ägyptologischer Seite her ermöglichten zumindest eine Bemerkung, wie man sie bei D. Lys, *L'Ecclésiaste ou Que vaut la Vie?* 1977, 363, findet: „Il est donc inutile d'avoir recours à Ptahhotep pour expliquer une telle sentence“.
- 12 KBo XII,38,II,11-16; siehe Ugaritica VI (1969) 209, Nr. 8 (Übertragung von E. O. Forrer).
- 13 KAR 166, Tf. V,42-44; siehe P. F. Gössmann, *Das Era-Epos*, 1955; Abfassung um 685 (90).
- 14 Sie sind deshalb nicht mit dem jussivischen בִּשְׂרָא eingeleitet, sondern mit dem apodiktischen אֲשֶׁר .
- 15 Dasselbe Interesse zeigt sich auch 5, [19]22a, wo es im Anschluß an den Dekalog heißt: „Diese Worte redete Jahwe zu eurem gesamten Verband auf dem Berge mitten aus dem Feuer, der Wolke und dem Dunkel mit lauter Stimme, und er fügte nichts hinzu“ ($\text{אֲשֶׁר} \text{ אָמַר}$). Nur der Dekalog also hat Autorität, weil er aus dem Munde Jahwes stammt. Im folgenden wird dann allerdings sofort gezeigt, weshalb Mose, in dessen Namen der oder die Verfasser des Deuteronomiums reden, die gleiche Autorität für alle seine weiteren Worte verlangen kann.

Geht es dem Deuteronomium selbst, wenn es die Formel anwendet, um die Gebote, so geht es später den jüdischen Auslegern um die Worte, sogar den Buchstaben. Sie dehnen die Geltung der Formel auf die gesamte Tora aus. Bei Leipoldt-Morenz¹⁶ ist auf bab. Megilla 7a hingewiesen, wonach die Rabbinen in Prov 30,6 einen Schriftbeweis für die Unantastbarkeit des heiligen Textes finden wollen. Mit diesem Versuch gehen sie aber sicher in die Irre. Die angeführte Stelle aus den Proverbien weist in eine andere Richtung innerhalb der Religionsgeschichte des Alten Testaments.

Das Wort Prov 30,6 steht im Zusammenhang einiger Verse¹⁷, die, wie man allgemein annimmt, der nachexilischen Zeit zuzuweisen sind. Ein Weiser – Agur bin Jakeh – bekennt, daß ihm alle seine Weisheit angesichts der Welträtsel nichts nützt¹⁸. Er meint, er sei ein Tier und habe nicht den Verstand eines Menschen. Er kann das Werk der Schöpfung denkerisch nicht ergründen. Deshalb zieht er sich auf das dem Menschen Faßbare zurück, die Worte Gottes. Die sind klar und sicher, und er sagt dazu:

אֱלֹהִים הָאֵלֵּיךְ עַל־דְּבָרָיו פְּנֵי־יֹכִים בָּךְ וְנִכְזָבִיתָ

Der Mensch soll die Spekulation über Gott und sein Werk aufgeben. Er käme doch nicht zum Ziele, würde vielmehr vermessen handeln, denn er könnte in die Irre geraten und etwas Falsches aussagen. Dann würde er von Gott zur Rechenschaft gezogen werden und als ein Lügner dastehen.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß dieser Satz israelitischer Weisheit von der Wortlautformel des Deuteronomiums lebt¹⁹. Denn das deuteronomische Rechtsbuch hatte bald nach seiner Promulgation eine unverkennbare und dauerhafte Wirkung, und es ist verständlich, daß man sich in einzelnen Belangen bei ihm anlehnte. Wenn auch in Prov 30 – vor allem den Zahlensprüchen ab V. 15 – aus einem anderen Kulturkreis übernommenes Gut vorliegen sollte, ist es von jüdischem Denken her verarbeitet worden.

Die Nennung eines Namens, falls der masoretische Text an der Stelle in Ordnung sein sollte – die LXX liest Τοὺς ἔμους λόγους, υἱέ, φοβήθητι, καὶ δεξάμενος αὐτοὺς μετανόει, die Vulgata deutet die fraglichen Worte אָנֹכִי

16 AaO, 57.

17 30,1-6.

18 Das Stück steht in seiner Eigenart im Buch der Sprüche isoliert da; vgl. Ps 73,22.

19 Das wird man ebenso für Jer 26,2b annehmen müssen. Auf die Abhängigkeit weisen auch G. Wildeboer, Die Sprüche, KHC, 1897, und B. Gemser, Sprüche Salomos, HAT, 1937, hin, vgl. jeweils zur Stelle. Gemser vergleicht hier außerdem Pthahotep.

und קה' durch Congregans und Vomens, sieht hier also ebenso Appellativa wie in קהלל und keine Eigennamen –, soll hier also nur die Herkunft der Gedanken andeuten. Eine Verschiebung gegenüber der Formel in der deuteronomischen Rechtssammlung hat allerdings stattgefunden. Im Deuteronomium steht der strikte Befehl, die Gebote Jahwes unverändert zu befolgen. Hier findet sich ein wohlgemeinter Rat mit einer überzeugenden Begründung. Die menschliche Weisheit ist unzureichend: Es ist deshalb gefährlich, etwas zu den Worten Gottes hinzuzufügen.

Die Weisheit fordert Zurückhaltung, weil sie vor dem Göttlichen kapitulieren muß. Der Mann, der das bis in seine letzten Konsequenzen durchdacht hat, ist der Prediger. Ihm bricht alles zusammen, auch die Weisheit der Weisen²⁰. Seinen tiefsten Grund hat das darin, daß ihm Gott und das Leben rätselhaft geworden sind²¹. Es braucht hier den Gedanken des Predigers über das Menschenleben nicht weiter nachgegangen zu werden. Nur das eine ist festzuhalten. Kohelet gelangt – ebenso wie Agur – zu dem Schluß, Gott sei mit dem menschlichen Verstand nicht zu fassen²², vor allen Dingen nicht das Handeln Gottes²³, dem der Mensch unweigerlich ausgeliefert ist²⁴.

Zusammenhängend finden sich diese Gedanken in 3,10-15²⁵. Der Verfasser redet von der Mühsal, die Gott dem Menschen auferlegt hat. Der Mensch kann das Tun Gottes in seinem ganzen Umfang nicht begreifen. Deshalb empfiehlt Kohelet – wie er das wieder und wieder der Ausweglosigkeit des Lebens gegenüber tut – die Freude am Leben, soweit sie dem Menschen gewährt ist. Vers 14 beginnt er noch einmal – wie Vers 12 – mit וְדַעְתִּי כִּי, um eine weitere Aussage über eine Tatsache zu bringen, die er erkannt hat.

20 Er zeigt hierin Verwandtschaft mit den Äußerungen Agurs.

21 W. Zimmerli sagte dazu kategorisch, Gott sei „für Kohelet der schlechthin verhüllte, unerkennbare Gott ... Kohelet tritt mit einem ungebrochenen Lebenswillen ans Leben heran. Satt werden will er am Leben, meistern will er es. Gegenüber solchem Anspruch aber ist Gott nicht nur der Unerkennbare, sondern immer wieder Grenze, Bedrohung, der große Feind“: Die Weisheit des Predigers Salomo, 1936, 30-32; vgl. dazu seine etwas abgemilderten Ausführungen über das Gedankengut Kohelets im ‚Grundriß der alttestamentlichen Theologie‘, 1982, 141-143.

22 5,1; vgl. 7,24f.

23 8, (7f.) 16f, 11,5.

24 6,10; 7,14.

25 A. Fischer, Beobachtungen zur Komposition von Kohelet 1,3-3,15, ZAW 103 (1991) 72-86, sagt, das Stück enthalte „eine der dichtesten theologischen Reflexionen des Buches Kohelet“ (84).

Seine Erkenntnis ist es, daß es für den Menschen unmöglich ist, gegen die unbegreifliche Weltregierung Gottes anzugehen. Gott setzt sich auf alle Fälle durch:

כָּל־אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאֱלֹהִים הוּא יְהִי לְעוֹלָם
 עָלְיוֹ אֵין לְהוֹסִיף וּמִמֶּנּוּ אֵין לְגַרֵעַ
 וְהָאֱלֹהִים עָשָׂה שְׂרָאוֹ מִלְּפָנָיו

„Alles, was Gott tut, besteht für alle Zukunft“, sagt Kohelet und gibt auch die Begründung dafür: „Gott aber hat das so gemacht, damit man sich vor ihm fürchte.“²⁶ Das ist jedoch nicht alles. Er verwendet mehr Worte, um zu verdeutlichen, wie unabänderlich das göttliche Tun ist. Er stellt nicht allein fest, daß es für alle Zukunft besteht, sondern prägt einen weiteren Satz, um die menschliche Ohnmacht ins rechte Licht zu rücken: „Dazu kann man nichts hinzufügen und davon kann man nichts wegnehmen.“

Das ist dieselbe formelhafte Wendung, wie sie zweimal im Deuteronomium begegnet. Schon Wildeboer hat gesehen, daß sich Ko 3,14 die Verben חָסַף und גָּרַע in derselben Zusammenstellung wie dort finden²⁷. Man wird aber noch mehr sagen müssen: Hier lebt, was man in dieser Weise von Prov 30,6, wo nur ein Gedanke aus den anfangs genannten Stellen des Deuteronomiums aufgenommen und verwertet ist, nicht sagen kann, die Wortlautformel weiter²⁸. Als bloßer Beleg dafür steht Ko 3,14 in einer Reihe mit manchem anderen

26 Vgl. zu Kohelet generell und der Stelle insbesondere die Auslegung von A. Strobel, *Das Buch Prediger*, 1967, Lys, aaO; A. Lauha, *Kohelet*, BK, 1978; N. Lohfink, *Kohelet*, NEB, 1980.

27 Wildeboer, *Der Prediger*, KHC, 1898; J. L. Crenshaw, *Ecclesiastes: A Commentary*, 1988, beschränkt sich bei 3,14 darauf zu sagen: „a formulaic expression of uncertain origin“.

28 Jesus Sirach, der den Kohelet sicher gekannt hat (siehe Th. Noeldeke, *Bemerkungen zum hebräischen Ben Sira*, ZAW 20 (1900) 81-94), ist an zwei Stellen seines Buches von Ko 3,14 abhängig; 18,5f. κράτος μεγαλωσύνης αὐτοῦ τις ἐξαριθμησεται; καὶ τίς προσθήσει ἐκδιηγῆσασθαι τὰ ἐλέη αὐτοῦ; οὐκ ἔστιν ἐλαττώσαι οὐδὲ προσθεῖναι, καὶ οὐκ ἔστιν ἐξιχνιάσαι τὰ θαυμάσια τοῦ κυρίου; 42,21: τὰ μεγαλεῖα τῆς σοφίας αὐτοῦ ἐκόσμησεν, ὡς ἔστιν πρὸ τοῦ αἰῶνος καὶ εἰς τὸν αἰῶνα οὔτε προσετέθη οὔτε ἠλαττώθη, καὶ οὐ προσεδεήθη οὐδενὸς συμβούλου. Jesus Sirach gebraucht also auch προσθεῖναι und ἐλαττώσαι – dazusetzen und verringern – in der Nebeneinanderordnung und sagt damit aus: Gottes Größe und sein Handeln bleiben unfassbar und dem menschlichen Zugriff entzogen. – Es wäre dagegen irrig, auf Nu 36,4 zurückzugreifen. Dort fordert lediglich die Sache die Anwendung der beiden Verben חָסַף und גָּרַע. Von einer formelhaften Verwendung kann nicht die Rede sein. Der Satz hat aus der Argumentation auszuschneiden.

späten Zeugnis außerhalb des Alten Testaments und hat als solcher keine sonderliche Bedeutung. Wichtig ist hingegen, daß die Formel vom Hinzufügen und Wegnehmen hier in der Art einer μετάθεσις εις ἄλλο γένος dem Sinngehalt nach umgewertet ist: es geht nicht mehr um den Wortlaut, sondern um Gottes Weltregierung. Die Brücke vom Deuteronomium zum Prediger dürfte das oben besprochene Stück aus Prov 30 sein. Dort ist ein Teil der Wortlautformel in den Bereich der Spekulation aufgenommen. Die Weisheit kann sich also – das ist gattungsmäßig bedingt – der Formel in eigener Weise bedienen. Von da aus ist der Schritt nicht mehr weit, daß man sie formal beibehält, ihr aber einen neuen Sinn gibt.

Ko 3,14 läßt erkennen, bis zu welcher Auffassung über das Wirken Gottes man unter den Juden zu Beginn der hellenistischen Zeit gelangt war. Hinter den Sätzen steht ein Gott, den Allmacht und Weltenferne charakterisieren, dem entsprechen Begrenztheit und Schwachheit auf seiten des Menschen²⁹.

Als Ergebnis ist demnach festzuhalten, daß im Buche Kohelet die Wortlautformel durch eine Änderung ihres ursprünglichen Sinnes zu einer theologischen Sentenz umgewertet ist³⁰. Der Prediger hat die Formel in einem neuen Sinne angewandt, weil sie seine Überzeugung in die angemessenen Worte kleidet. Dem Deuteronomium, in welchem die Wendung das erste Mal innerhalb des Alten Testaments auftaucht, geht es um die formulierten göttlichen Gebote, dem Prediger ganz allgemein um Gottes Handeln. Wie man das Hinzufügen und Wegnehmen bei den Geboten nicht tun soll, so gilt bei dem Tun Gottes, daß man es gar nicht kann.

29 Das ist überhaupt einer der Hauptgedanken des Buches, der sich, in anderen Worten ausgedrückt, an vielen Stellen findet, z.B. 2,25; 6,10; 7,13; 8,17; 11,5. – In der äußersten Spätzeit Ägyptens hat man sich ähnlichen Gedanken genähert. Das bezeugt der Papyrus Insinger aus der 2. Hälfte des 1. Jahrtausends. Das Bemerkenswerte an diesem Weisheitsbuche ist, daß gegen Ende eines jeden Kapitels Einschränkungen von dem, was vorher gesagt wurde, gemacht werden: Es liegt schließlich doch alles in der Verfügungsgewalt des Gottes, er hat die Macht über die Welt und die Menschen. Das findet seinen Ausdruck darin, daß jedes Kapitel mit dem immer wiederkehrenden Verse geschlossen wird: „Das Glück und das Schicksal, das kommt, wird von Gott bestimmt“ bzw. „Das Glück und das Schicksal kommt, wenn er ihnen befiehlt“. Einmal wird auch die menschliche Ohnmacht in einem eindrucksvollen Bilde geschildert; hier bringt der Papyrus eine Aussage, die auf der gleichen Stufe mit den diesbezüglichen Aussagen des AT, also auch mit Ko 3,14, steht: „Der Starke und der Schwache sind vor Gott wie Spielzeug (11,20)“. (Übersetzungen nach A. Volten, Das demotische Weisheitsbuch, 1941.)

30 Im Anschluß daran auch in Sir 18,6 und 42,21.

2 Die Begrifflichkeiten עור and חרש und ihre Aufnahme in der neutestamentlichen Botschaft

Die Nomina *blind* und *taub* werden im Alten Testament nicht durchgängig in dem gleichen Sinne verwendet. Neben Zusammenhängen, in denen sie in buchstäblicher Bedeutung vorkommen¹, stehen solche, wo sie übertragene Bedeutung haben. Dieser zweiten Gruppe wendet sich hier die Aufmerksamkeit zu. Bei ihr sind wiederum zwei Bereiche zu unterscheiden, ein profaner und ein religiöser. In dem profanen ist immer nur von Blindheit bzw. Verblendung die Rede. Das ist in Ex 23,8 – wahrscheinlich einem Fragment aus einem alten Richterspiegel – verbal ausgedrückt: „Bestechung sollst du nicht annehmen, denn die Bestechungsgabe blendet die Augen der Sehenden² und verdreht die Sache derer, die im Rechte sind.“ Derselbe Rechtssatz fand

-
- 1 עור und חרש als Adjektiv oder Substantiv gebraucht: Ex 4,11; Lev 19,14; 21,18; Dt 15,21 (Tier); 27,18; 28,29; 2 Sam 5,6,8; Jes 59,10; Jer 31,8; Ze 1,17; Ma 1,8 (Tier); Ps 38,14; 58,5; Hi 29,15; Th 4,14 (LXX εγγυροποι: עִרְיִים, Symm. τυφλοι); auch, wenn die vorgeschlagenen Konjekturen richtig sind, Jes 33,23 (חלק עור statt חלק ער) und Ma 1,13 (עור statt עור). Dazu kommt das Substantiv עִוְרָה ‚Blindheit‘ Lev 22,22 (Tier). Ferner ist ein paarmal die Wurzel עור im Piel in der Bedeutung *blenden* gebraucht: 2 Kō 25,7; Jer 39,7; 52,11; andere Formulierungen, die von Blindheit sprechen, wie z. B. Gen 48,10 (wörtlich); Dt 28,28 (ütr.); 1 Sam 12,3 (ütr.) sollen hier nicht berücksichtigt werden. – חרש Jos 2,1 gehört nicht in den vorliegenden Zusammenhang, da das Wort dort als Adverb ‚heimlich‘ steht. עוריים in Jes 30,6, wie es sich vielfach in der Überlieferung findet, ist nach dem Kontext mit dem Qere und dem Ketib des Codex L עִרְיִים ‚Esel‘ zu lesen. Welche Lesart in 1 Q Is^a vorliegt, ist nicht eindeutig zu sagen, da der Schriftduktus ו und ם nicht klar unterscheidet. – Welche Rolle körperliche Gebrechen, darunter auch gerade die hier genannten, bei den Israeliten spielten, zeigt anschaulich L. Köhler, *Der hebräische Mensch*, 1953, 39; siehe ferner mit viel Belegstellen J. Hempel, *Heilung als Symbol und Wirklichkeit im biblischen Schrifttum*, NAWG I philolog.-hist. Kl., 1958, Nr. 3.
- 2 Es ist besser, mit den LXX, dem Samaritaner, dem Targum, der syrischen Übersetzung und mehreren hebr. Handschriften statt *die Sehenden* מן vielmehr *die Augen der Sehenden* zu lesen.

auch in das Deuteronomium Aufnahme³. Statt „die Augen der Sehenden“ heißt es dort „die Augen der Klugen“.

Mit der Wurzel עוֹר ist durch eine Erweiterungssilbe die Nominalform עִוְרוֹן gebildet. Als Strafe für die Mißachtung der deuteronomischen Vorschriften droht Dt 28,28 an, Jahwe werde das Volk mit Wahnsinn, Blindheit und Verwirrung schlagen. Der Zusammenhang an der Stelle legt es nahe, an eine Verwendung des Wortes „Blindheit“ in übertragenem Sinne zu denken, und zwar als Synonym zu den beiden Worten, zwischen denen es steht. Zur Bekräftigung kann an Jes 21,3 erinnert werden. Der dort spricht, sagt, er könne vor Schreck und Bestürzung weder hören noch sehen.

Der Ausdruck עִוְרוֹן begegnet Sa 12,4⁴ noch einmal. Alle Völker, die beim Beginn der Endzeit gegen Jerusalem anstürmen, sollen mit Blindheit geschlagen werden, so daß sie nicht zu ihrem Ziele gelangen können. Zwei Stellen aus dem Alten Testament⁵ reden davon, wie über Feinde Blindheit und Verwirrung kommt. In beiden Fällen ist der Ausdruck für „Nichtsehenkönnen, Blendung, Blindheit“ nicht wörtlich zu nehmen. Vielmehr will er besagen, die Leidtragenden seien ihres Gesichtssinnes nicht mächtig gewesen, so daß ihnen alles anders erschien, als es sich in Wirklichkeit verhielt. Die beiden soeben zitierten Stellen führen schließlich einen weiteren Begriff für Blindheit ein, nämlich סִנְרִים. Das Wort kommt im Alten Testament nur noch Jes 61,1 vor, wenn man dort mit den LXX τυφλοις, was auf לִסְנֹרִים statt לְאַסְוִרִים zurückgeht, liest⁶.

Die bisher genannten Zeugnisse zeigen, daß im Bereich der alttestamentlichen Literatur von Blindheit oder Verblendung des öfteren die Rede ist. Allerdings wurde das nirgends mit den Nomina עוֹר und חַרַשׁ getan. Die tauchen, da aber in eindeutiger Geschlossenheit, dort auf, wo nicht mehr von Blindheit im Bereiche der menschlichen Lebensbeziehungen, sondern Gott gegenüber gesprochen wird⁷. Die Frage gehört in den Problemkreis der

3 16,19.

4 סִט in 4b ist kaum ursprünglich. Entweder streicht man das Wort oder man liest dafür עִיני.

5 Gen 19,11; 2 Kō 6,18.

6 HAWAT: Blendung; diese Wiedergabe schlug schon A. Jirku vor, der den Begriff ausführlich behandelte: Materialien zur Volksreligion Israels, 1914, 65. – Zu den eben genannten Belegen bietet Nu 22,22-31 eine sachliche Parallele.

7 Sechsmal wird im Psalter die Wurzel חַרַשׁ im Kal in der Bedeutung ‚taub sein‘ (nicht: ‚schweigen‘!) in übertragener Bedeutung angewendet (Ps 28,1; 35,22; 39,13; 50,3; 83,2; 109,1). Da liegt es gerade umgekehrt wie in allen übrigen zu behandelnden Stellen. Gott wird angerufen, er solle sich dem Flehen des Beters gegenüber nicht taub zeigen.

Verstockung, dem F. Hesse eine umfassende Studie widmete⁸. Schon er hob hervor⁹, daß eine Verbindung zwischen den Aussagen des Alten und Neuen Testaments vorliegt, wo das Versagen der normalen Funktion von Auge und Ohr als Bild für mangelndes oder fehlendes Vermögen, die Anrede Gottes auf- und anzunehmen, dient¹⁰. Es lohnt, dem parallelen Gebrauch beider Termini nachzugehen¹¹.

Die älteste für uns greifbare Aussage, die hierhergehört, findet sich in dem Bericht von der Beauftragung Jesajas, Jes 6,9f.: Da sprach er: Geh und sage zu diesem Volk: ‚Hört es wohl, aber versteht es nicht, und seht es wohl, aber erkennt es nicht!‘ Verfette das Herz dieses Volkes, und seine Ohren mach stumpf¹² und seine Augen verklebe, damit es nicht mit seinen Augen sehe und mit seinen Ohren höre und mit seinem Herzen verstehe, daß man ihm wieder helfe!“ Hier sind neben dem Herzen, das die gleiche Funktion hat, Auge und Ohr in Parallele gesetzt als Organe, mit denen der Judäer das Wort Jahwes aufnehmen kann. Es ist nicht völlig deutlich, was das Sehen des Wortes Jahwes meint. Vielleicht muß man an prophetische Gleichnis-handlungen denken, die auch von Jesaja überliefert sind, oder überhaupt an Jahwes Tun. Gleichzeitig heißt es, Jesaja solle die normale Funktion der genannten Organe außer Kraft setzen¹³, so daß das Volk, obwohl es durchaus hört und sieht, dennoch das Wort und das Handeln Jahwes nicht versteht und erkennt¹⁴. Er soll die Ohren schwerhörig oder stumpf machen und die Augen verkleben oder überstreichen¹⁵. Dann ist das Volk so gut wie taub und blind. Deshalb heißt es in V. 10 ausdrücklich, es soll mit den Augen

8 Das Verstockungsproblem im Alten Testament, 1955. BZAW 74.

9 AaO., 23.

10 Vereinzelt ist Jes 59,1 Jahwe das Subjekt einer entsprechenden Aussage, wenn es da heißt: אֲזִנּוּ כְּשִׁמְעֵי לֹא כִבְדָהּ. Davon wird die Erörterung im weiteren nicht berührt.

11 Zu den Ausführungen, den alttestamentlichen Befund betreffend, vgl. M. Delcor, חַרַשׁ חָרַשׁ schweigen, THAT I (1971) 639-641 (639f); L. Wächter, עֵוֶר, ThWAT V (1986) 1190-1193.

12 Zu dem Herzen und der Wurzel כָּבַד in ihrer Beziehung zur Rede von der Verstockung s. Hesse, aaO. Verstocktheit des Herzens im Neuen Testament: Mk 3,5; Eph 4,18; s. auch Rō 11,25; verbal Mk 6,52; 8,17; Joh 12,40; Rō 11,7; 2 Kor 3,14.

13 Die genannten Organe sollen, um mit B. Duhm, Das Buch Jesaja, HK, 4¹⁹²² (zu V. 10), zu reden, dahin gebracht werden, daß sie „nicht mehr für die Religion funktionieren“. Vgl. generell H. Wildberger, Jesaja, BK X/1 (1980).

14 Zu dem Verbum ‚erkennen‘ vgl. Ho 6,6, wo ‚Erkenntnis Gottes‘ im Sinne von Religion gebraucht ist.

15 Dieselbe Wurzel hat Jes 29,9 in einer ähnlichen Aussage verwendet. – Duhm, aaO, sagt zu 29,9f.: „Das Volk wird durch Jahwe wunderbar verblendet und dadurch unfähig gemacht, sein Tun und seine Weissagung zu verstehen.“ Vgl. Wildberger, aaO X/3 (1982).

nicht sehen und mit den Ohren nicht hören. Das Unvermögen zu sehen und zu hören, also die Blindheit und Taubheit, ist hier sonach gleichgestellt mit dem Unvermögen, Jahwes Tun und Reden zu verstehen und zu erkennen. Duhm bemerkt dazu, die Verstockung sei psychologisch und ethisch begründet.

Es gibt neben der Stelle aus dem Beauftragungserlebnis Jesajas noch eine ganze Menge andere, welche Auge und Ohr, Hören und Sehen, nebeneinander nennen¹⁶. Es ist also durchaus gerechtfertigt, die Funktion dieser beiden Sinnesorgane miteinander zu betrachten. Auch in der Zeit nach Jesaja sprach man bildlich davon, das Volk könne nicht sehen noch hören. So z. B., wenn es heißt: „Augen habt ihr, aber sie sehen nicht; Ohren habt ihr, aber sie hören nicht!“¹⁷ Oder es wird geradezu gesagt: „Aber Jahwe hat euch bis heute nicht ein Herz gegeben zum Erkennen und Augen zum Sehen und Ohren zum Hören.“¹⁸ Dem stehen entsprechende positive Formulierungen zur Seite¹⁹. Dazu gehört auch Jes 33,15, wonach diejenigen sich fromm verhalten, die ihre Ohren und Augen verschließen, um nichts Böses anhören und sehen zu müssen.

Nach diesen Erörterungen kann sich das Augenmerk auf die Anwendung der Nomina עֵוֶר und חַרַשׁ im Alten Testament richten. Der erste und zugleich Hauptzeuge dafür ist Deuterocesaja. Bei ihm sind sie zu wiederholten Malen zu finden. Muß man auch Belege wie Jes 6,9f.; 29,10; Jer 5,21; 6,10 und Ez 12,2 so werten, daß die entsprechende Vorstellung nicht neu war, Deuterocesaja in diesen älteren Zeugnissen vielmehr Vorbilder hatte, an die er sich hielt, so hat er doch als erster *taub* und *blind* in übertragener Bedeutung gebraucht.

In dem Spruch 42,18-25, einem Stück, das deutlich die Wirkung der deuteronomistischen Theologie verrät²⁰, sagt Deuterocesaja, Jahwe habe seine Tora gegeben, aber sein Volk habe nicht darauf geachtet und nicht danach gehandelt. In V. 20 heißt es, die Judäer hätten vieles gesehen, es aber doch nicht in der Erinnerung behalten, sie hätten die Ohren offen gehabt, aber

16 2 Kd 19,16; Jes 11,3; 30,20f.; 37,17; Ez 40,4; 44,5; Ps 48,9; 94,9; 115,5f.; 135,16f.; Prov 4,20f.; 20,12; Hi 13,1; 29,11; Ko 1,8; (12,3b.4a); Da 9,18; auch Mi 7,16.

17 Jer 5,21*; ähnlich Ez 12,2* („... die Deportierten, deren Sinne zwar normal arbeiten, die aber nicht einsehen und verstehen wollen, was vor sich geht und was Jahwe plant“, G. Fohrer, Ezechiel, HAT, 1955, 63). – Die in Fn. 17 und 18 mit * versehenen Stellen sind nach Hesse, aaO., S. 60ff. von Jes 6,9f. abhängig. Hesse rechnet dazu außerdem Jes 42, 20; 43,8.

18 Dt 29,3*. – Vgl. Jes 29,10 (הַחַיִּים und הַנְּבִיאִים sind als Glossen zu streichen); 44,18*; Jer 6,10; Sa 7,11*.

19 Jes 50,4f.; Ps 40,7.

20 Zur Problematik von V. 19 s. K. Marti, Das Buch Jesaja, KHC, 1900, 292; K. Elliger, Deuterocesaja, BK XI/1, ¹1989.

nichts vernommen. Was Jahwe getan und geredet hat, geschah wie vor Blinden und Tauben. Und weil sie gegen ihren Gott sündigten, wurden sie mit Krieg überzogen, ausgeplündert und in die Gefangenschaft geführt. In 48,8 wird ausdrücklich festgestellt, daß damals das Ohr Jakobs nicht aufgetan war²¹. Aber wer unter ihnen begreift die Zusammenhänge²²? Deshalb redet sie Deuterocesaja an: „Ihr Tauben, hört zu! Und ihr Blinden, schaut auf, um zu sehen!“ In dem gleichen Spruch stehen die beiden Nomina ihrer Verwendungsmöglichkeit nach einmal substantivisch und einmal adjektivisch. Deuterocesaja nennt seine Volksgenossen im Exil blind und taub, weil sie das historische Geschehen nicht zu deuten vermögen.

Noch eine andere Stelle bedient sich der beiden Worte nebeneinander: „Man führe das blinde Volk her, das freilich Augen hat, und die Tauben, die sehr wohl Ohren haben.“²³ Obwohl das Volk gesunde Augen und Ohren hat, ist es doch blind und taub²⁴. Man gewinnt hier den Eindruck, Deuterocesaja verwende die Bezeichnungen formelhaft, denn der Zusammenhang, in dem der Satz steht, legt eine derartige Ausdrucksweise nicht unbedingt nahe. Das Volk Jahwes und die Heidenvölker sollen sich versammeln, weil er in aller Öffentlichkeit kundtun will, daß er allein die Zukunft voraussagen kann und daß alles so gekommen ist, wie er es angekündigt hatte. Sein auserwähltes Volk soll ihm bezeugen, daß er allein Gott ist und es außer ihm keinen anderen gibt. Man kann hier allenfalls vermuten, Deuterocesaja meint, Jahwes eigenes Volk habe diese Tatsache noch nicht erkannt und werde deshalb von ihm als blind und taub bezeichnet.

Deuterocesaja konnte die Begriffe auch bei Heilsankündigungen einsetzen. Dafür ist 42,16 ein Beispiel: „Ich werde die Blinden auf dem Wege führen, auf Pfaden werde ich sie leiten. Ich werde ihnen die Finsternis in Licht verwandeln und das Hügelland zur Ebene.“²⁵ Den Judäern im babylonischen Exil wird Rettung verheißen. Wie nach 40,3f. sollen sie bei ihrem Zug in die Heimat eine gebahnte Straße vorfinden. Deuterocesaja bezeichnet die Judäer auch hier als Blinde. Damit dürfte nun klar sein, daß die von ihm in übertragener Bedeutung auf die Gola angewendeten Begriffe ‚blind‘ und ‚taub‘ einen

21 Lies פתחה.

22 S. V. 23.

23 43,8. Statt הוציא kann man auch הוציא oder הוציא lesen; 1 Q Is^a hat הוציא, vgl. Elliger, aaO.

24 Duhm gibt den Text so wieder: „... das Volk, das zwar blind ist, aber doch Augen hat.“

25 Man verzichtet besser auf das zweimalige לא ידעו und liest statt לפנייהם vielmehr להם (vgl. LXX). Duhm streicht nur das erste לא ידעו und liest חשך statt חשך; 1 Q Is^a hat מושכים, den Plur. offb. in Parallele zu מעקשים. Vgl. Elliger, aaO.

prinzipiellen Bestandteil seiner Theologie bilden. Bei der Frage nach dem Inhalt der Worte muß man sich neben dem, was oben zu 42,18f. herausgearbeitet werden konnte, vor allem an den Aussagen orientieren, die vor ihm schon von anderen in dieser Richtung gemacht worden sind²⁶. Das Volk Jahwes ist verblindet, weil es sich nicht an seinem Gott festklammert, weil es ihn nicht fürchtet, sondern widerspenstig ist. Jahwe will sie, sagt Deuterocesaja, auf ihrem Wege leiten, und er will die Finsternis, die sie umgibt und es ihnen unmöglich macht zu sehen²⁷, in Licht verwandeln, offenbar, damit sie dann sehen können. Es geht also um die Aufhebung des gegenwärtigen Tatbestandes. Jahwe will die Blinden zu Sehenden machen, und entsprechend – wenn hier auch nicht ausdrücklich betont – die Tauben zu Hörenden. Damit führt Deuterocesaja einen neuen Gedanken ein.

In dem Ebed-Jahwe-Lied 42,5-7 sagt der Ebed von sich, Jahwe habe ihn berufen, die blinden Augen aufzutun²⁸. Korrespondierend dazu heißt es, er habe die Aufgabe, die Gefangenen aus ihren Gefängnissen herauszuführen, in denen sie in Finsternis sitzen. In ähnlicher Weise ausgedrückt ist hier also dem Ebed übertragen, was nach 42,16 Jahwe selbst tun will²⁹.

Zum deuterocesajanischen Gedankengut kann man schließlich 56,10 rechnen³⁰. Der Vers nennt Angehörige der Juden Blinde, wobei die zweite Vershälfte von 10α das Blindsein damit erklärt, daß „sie allesamt nicht erkennen“. Hier steht das Verb לעׁ wieder in religiösem Sinne, wie auch der Zusammenhang erhellt. Den Oberen des Volkes mangelt es ihrem Gott gegenüber an jeglichem Verstehen. Damit wird die übertragene Verwendung des Wortes עור bekräftigt und gleichzeitig an einem weiteren Beispiel gezeigt, in welchem Sinne sie ausgelegt werden muß.

Aus späterer Zeit gibt es in Jes 32,3 einen Beleg, der verheißt, es werde die Drohung von Jes 6,10 einmal nicht mehr gelten: „Nicht werden verklebt sein³¹ die Augen der Sehenden, und die Ohren der Hörenden werden scharf sein.“ Dem Sinne nach schließt sich die Stelle den deuterocesajanischen

26 S. o. Nicht ohne Einwirkung ist Jer 31,8 geblieben, wo es in Jeremias Trostbuch heißt, unter den Israeliten, die Jahwe wieder sammeln wird, soll auch „der Blinde und Lahme“ sein.

27 S. dazu ferner Jes 29,11f.; 59,9f.

28 Duhm vermutet, daß in V. 7a ein zweiter Stichos ausgefallen ist, der von tauben Ohren sprach.

29 Von hier aus legt sich auch die Vermutung nahe, daß die Ebed-Jahwe-Lieder tatsächlich von Deuterocesaja stammen, sofern man weiterhin von einem einheitlichen Verfasser des Blocks Jes 40-55 reden will.

30 Die LXX umschreiben verbal; wörtlich mit dem Adjektiv τυφλος Aquila, Symmachus und Theodotion.

31 Lies עורׁ; vgl. Wildberger, aaO X/3.

Heilsverheißungen an. Sie enthält zwar nicht die Nomina עור und חרש, aber es ist deutlich, daß auch hier von einer Aufhebung der in übertragenem Sinne verstandenen Taubheit und Blindheit gesprochen wird³².

Zu diesem Vorstellungskreis gehört endlich Sa 12,4ba, wenn die Emendation וּלְבֵית יְהוָה אֶפְקַח אֶת־עֵינָי zutrifft.

Auch das Verbum חרש taucht, im Kal gebraucht, in der Heilsverheißung am Ende des Micha-Buches noch einmal auf³³. Wie die Heilszeit für Israel Unheil für die Feinde des Gottesvolkes bedeutet, so sollen die Ohren der Gojim dann taub sein. Sie werden ihres Gehörsinnes, gemeint ist überhaupt ihrer Sinne, nicht mehr mächtig sein.

Auch die nachexilische Zeit bietet Belege dafür, daß man die Verben עור und חרש in dem Sinne einsetzte, wie es Deuterocesaja getan hatte. Es sind das Jes 29,18; 35,5 und Ps 146,8. Sie zeigen die Vorstellung als Bestandteil der Heilserwartung, daß die Augen der Blinden und die Ohren der Tauben aufgetan werden sollen. Durch Blindheit und Taubheit sind die Juden von ihrem Gott getrennt. Aber Jahwe wird die trennende Schranke beseitigen.

Aus späterer Zeit ist das griechische Äquivalent zu hebräisch עֲוֹרָן, ἀοραστα, belegt: Sap 19,17 heißt es, die Ägypter seien zur Strafe, weil sie die Israeliten mißhandelt hatten, mit Blindheit geschlagen worden; und 2 Mkk 10,30 erzählt davon, wie in einer Schlacht himmlische Reiter Blendung und Verwirrung über die Feinde der Juden bringen. Hier liegt metaphorischer Gebrauch vor. In 3 Mkk 4,16 wird von den Göttern der hellenistischen Welt als von οἱ κωφοὶ gesprochen. Als Beispiele für buchstäbliche Verwendung der Begriffe *blind* und *taub* außerhalb des Kanons seien erwähnt: Test Ruben 2,9; Ep Jer 37; Tob 2,10 Symm. ἀποτυφλοομαι³⁴.

Außer einem Bestechungsgeschenk können auch Zorn oder Eifersucht jemanden verblenden, so daß er nicht mehr richtig urteilt und handelt. Belege bieten Test Simeon 2,7 und Test Dan 2,4.

In der Vorstellung der Gemeinschaft von Qumran darf, an kultische Bestimmungen anknüpfend, am Ende der Tage kein Blinder oder Tauber oder sonstwie körperlich geschädigter an der Gemeindeversammlung teilnehmen oder dem Heerbann angehören³⁵.

32 Siehe die Auslegung Wildbergers zu V. 3f. und vgl. Ps 119,18: „Öffne meine Augen, damit ich die Wunder deines Gesetzes erkenne.“

33 7,16.

34 Auge und Ohr, Hören und Sehen nebeneinander genannt: Bar 2,16f.; Sap 15,15; Sir 17,13.

35 1 Q M VII,4; 1 Q Sa II,6.

Man sieht, die Ausdrücke für blind und taub bzw. Blindheit und Taubheit sind in den letzten Jahrhunderten vor Christus nach beiden Richtungen hin gebraucht worden: buchstäblich und metaphorisch. Daher nimmt es nicht wunder, wenn man sie ebenso im Neuen Testament antrifft. Freilich werden sie auch da öfter buchstäblich angewandt. Stellen wie Lk 6,39; 14,13; Joh 5,3; 10,21; 11,37; Act 9,8; 13,11 können daher ohne weiteres im folgenden übergangen werden. Die in den Wunderberichten vorkommenden Belege bleiben vorläufig zurückgestellt, denn es ist am besten, die Erklärung des neutestamentlichen Tatbestandes von den Stellen her, in denen sie deutlich metaphorisch vorliegen, zu versuchen.

Paulus sagt 2 Kor 4,4: „Der Gott dieser Welt hat die Gedanken der Ungläubigen verblendet, so daß sie das Leuchten des Evangeliums von der Herrlichkeit Christi nicht sehen.“ Er wendet das Verbum τυφλω an. Der Verstand der Ungläubigen ist also geblendet. Der metaphorische Gebrauch des Tätigkeitswortes *blenden* steht außer Zweifel. Gleichzeitig wird erkennbar, in welchem Sinne man ihn verstehen muß. Was geblendet ist und dadurch die normale Funktion versagt, das sind die Gedanken des Menschen, seine Denkkraft, sein Verstand. Und der Zusammenhang macht klar, daß die so beschriebenen Menschen mit ihrem Denken vor der göttlichen Herrlichkeit, die sich in Christus zeigt, versagen. Man befindet sich, im Gegensatz zu den oben erwähnten Belegstellen aus der vorchristlichen nicht kanonisierten Literatur des Judentums, im Neuen Testament bei der hier in Frage stehenden Begrifflichkeit wieder im religiösen Bereich³⁶. Diese allgemeine Aussage von 2 Kor. 4,4 her wird sich im folgenden immer wieder bestätigen.

Inhaltlich verwandt ist der Paulusstelle aus dem zweiten Korintherbrief das Zitat aus Jes 6,9f. in Mt 13,14f.; Act 28,26f.; Joh 12,40³⁷ und Mk 4,12³⁸. Es beinhaltet das vollständige Bild von den blinden Augen und den tauben Ohren. Blind und taub sind die Juden. Bei Matthäus sagt Jesus, den Juden sei es nicht gegeben, die Geheimnisse des Himmelreiches zu erkennen, also zu verstehen. Deshalb rede er zu ihnen in Gleichnissen, denn mit sehenden Augen sähen sie nicht und mit hörenden Ohren hörten sie nicht noch verstünden sie³⁹.

36 S. aber Fn. 45.

37 Vgl. die Erklärung von R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, ¹⁰1964 (siehe dazu im Ergänzungsheft, 1957), C. K. Barrett, Das Evangelium nach Johannes, 1990.

38 Mk 4,12 und Joh 12,40 zitieren nur V. 10. Vgl. Lk 8,10.

39 V. 13.

Diese Tatsache begründet dann das genannte Zitat⁴⁰. In der Apostelgeschichte erklärt es das Faktum, daß die Juden der Botschaft von Christus nicht glauben, im Johannes-Evangelium, daß sie nicht an Christus glauben, obwohl er viele Zeichen getan hat⁴¹.

Beim Sehen und Hören geht es, wie man sieht, um das Verhältnis zwischen Mensch und Gott. Wer sehen und hören kann, der versteht das Geschehen um Christus, der entscheidet sich für ihn und gehorcht dem Anruf Gottes⁴².

An drei späten Stellen – 2 Petr 1,9; 1 Joh 2,11 und Apk 3,17 – trifft man zweimal das Adjektiv τυφλος und in einem Falle das Verb τυφλοω. Es wird zum christlichen Lebenswandel das Wort genommen, und diejenigen, bei denen er nicht in Ordnung ist, werden unter anderem blind und verblendet genannt. Es ist bemerkenswert, daß es in 1 Joh 2,11 im Gegensatz zu der Aussage im vorangehenden Verse, daß derjenige, der seinen Bruder liebt, im Lichte bleibt, heißt, derjenige, der seinen Bruder haßt, sei in der Finsternis, gehe in der Finsternis umher und wisse nicht, wohin er geht⁴³. Hier hat man dasselbe Bild wie Jes 42,5-7 und 16. Dort verheißt Jahwe, er werde die Blinden aus der Finsternis, in der sie sich befinden, führen und ihnen auf ihrem Wege vorangehen⁴⁴.

Mitunter heißen speziell die Pharisäer blind. Sie gebärden sich als Führer der Blinden und als Licht für die in der Finsternis. Aber sie sind doch selbst blind⁴⁵.

Nach Act 26,18 ist Paulus den Nichtjuden gegenüber die Aufgabe zuteil geworden, die nach Jes 42,7 der Ebed-Jahwe an Israel hat, nämlich, ihnen die Augen aufzutun, damit sie sich von der Finsternis zum Licht wenden. Im Positiven hat sonach Paulus den gleichen Sendungsauftrag wie Jesus.

40 Ebenso Mk 4,12 und Lk 8,10.

41 Vgl. in diesem Zusammenhang die Rede von den „unbeschnittenen Ohren“ in Act 7,51 (Zitat aus Jer 6,10) und dem „verfinsterten Verstand“ in Eph 4,18.

42 S. dazu ThWNT I (1933), Artikel ακουω (216ff.) und V (1954) Art. οραω (315ff.); besonders V, 348,31-35.

43 Vgl. die Auslegung durch W. Vogler, Die Briefe des Johannes, ThHK 17 (1993) 80f.

44 Vgl. Apk 3,18: „(ich rate dir, ...) Augensalbe zu kaufen, deine Augen einzuschmieren, damit du siehst.“

45 S. Mt 15,14; 23,16f.24(26); Rö 2,19. – O. Michel, Der Brief an die Römer, KEK, ¹¹1957, weist zu 2,19 darauf hin, daß zu dem Begriff οδηγος τυφλων bisher eine genaue Parallele aus dem Rabbinat fehlt. Anhand von Belegen macht er aber deutlich, wie der Bildkreis des Auges als Organ geistigen Erkennens in der Zeit zwischen den beiden Testamenten neben dem oben Genannten weitergebildet wurde. Siehe dazu auch R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK ¹⁶1959, 258, Fn. 6. Michel verweist zu Rö 2,19 auf Jes 42,6f.; 49,6. – Zur Anwendung des Adjektivs

Schließlich sagt Mk 8,18 Jesus zu den Jüngern, daß sie mit ihren Augen nicht sehen und mit ihren Ohren nicht hören, weil sie seine Äußerungen und ihn selbst nicht begreifen, obwohl sie dazu endlich in der Lage sein sollten. Sie deuten seine Worte und Taten jedoch immer wieder falsch. Dabei wird auf ein alttestamentliches Zitat zurückgegriffen⁴⁶. Im Gegensatz dazu spricht freilich Jesus an einer anderen Stelle eine Seligpreisung aus über die Augen und Ohren seiner Jünger, weil sie sehen und hören, d. h., weil sie erleben und begreifen, was viele Propheten und Gerechte erwarteten⁴⁷. Immerhin kann von dieser Formulierung her nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden, daß die Jünger auch verstehen, was sie sehen und hören. Beachtenswert ist aber die Nebeneinanderordnung von Sehen und Hören. Sonst wird im Blick auf die eschatologische Zeit nur vom Sehen des sich dann Ereignenden gesprochen⁴⁸. Das hat sich ebenso in der entsprechenden Stelle bei Lukas durchgesetzt⁴⁹. Bei Matthäus macht sich teilweise der Formzwang geltend, der, wenn es um das Aufnehmen der evangelischen Botschaft geht, Sehen und Hören zueinanderordnet.

Die vorgeführten Zeugnisse umgrenzen den Bereich, in dem die Vorstellung von der Blindheit und Taubheit im Neuen Testament zum Ausdruck kommt. Er bildet einen wesentlichen Bestandteil der Bildersprache in ihm. Es ist bemerkenswert, daß die Nebeneinanderstellung des Gesichts- und Gehörsinnes auf Zitate aus dem Alten Testament zurückgeht. In der Überzahl der Fälle ist nur von dem ersten beider die Rede. Daraus sollten jedoch keine voreiligen Schlüsse gezogen werden. Der Bildgebrauch kann sich etwas verschoben haben, und es kann durchaus einer der beiden für das Geistesleben des Menschen entscheidenden Sinne stellvertretend für beide eintreten⁵⁰. Wichtig ist die Tatsache, daß beide zur Sprache kommen.

Wenn sich nun, wie Joh 9,39⁵¹ beweist, in der Christenheit des ersten Jahrhunderts die Vorstellung findet, Jesus sei gekommen, damit die Blinden sehend werden – man darf ergänzen: und die Tauben hörend –, so erscheint es gerechtfertigt, unter diesem Gesichtspunkt die Berichte von Wunderheilungen Jesu an Blinden und Tauben zu betrachten.

τυφλός im übertragenen Sinne siehe fernerhin ThWNT VIII (1969) 276f. 280f. 284-286. 291-294 [W. Schrage].

46 S. Dt 29,3; Jer 5,21; Ez 12,2; auch Mt 13,13; Rō 11,8.

47 Mt 13,16f (s. dazu ThWNT V (1954), 347,9-44); vgl. 1 Kor 2,9.

48 S. die Auslegung der Stelle bei E. Lohmeyer-W. Schmauch, Das Evangelium des Matthäus, KEK, ²1958.

49 10,23.

50 Ein weiterer Beleg für die Verwendung des Gehörsinnes in übertragener Bedeutung, der zugleich die genannte Ergänzung rechtfertigt, ist das Wort ὁ ἔχων ὄρα ἀκούειν ἀκουέτω ο. ä. Mt 11,15; 13,9.43; Mk 4,9.23; 7,16; Lk 8,8; 14,35; Apk 2,7.11.17.29;

Zunächst gibt es summarische Bemerkungen über Heilungen von Kranken – dabei auch von Blinden – durch Jesus bei Mt 15,30 und 21,14. Daneben stehen dann die ausgeführteren Erzählungen. Da seien zuerst zwei Berichte, die sich bei Markus finden, genannt: die Heilung eines Tauben 7,32-37 und die eines Blinden 8,22-26⁵². In 7,37⁵³ ist den Zeugen der Tat Jesu eine Beurteilung dieses Heilungswirkens in den Mund gelegt, der in ihrer Formulierung prinzipielle Bedeutung zukommt: „Alles hat er gut gemacht. Die Tauben läßt er hören und auch die Stummen reden.“ Der Satz nimmt auf Jes 35, 15 Bezug. Was dort geschrieben steht, ist hier erfüllt.

Breit angelegt ist die Erzählung von der Heilung des epileptischen Jungen Mk 9,14-29⁵⁴. Die drei aus dem Markus-Evangelium genannten Stücke zeigen, daß sich die Blinden- und Taubenheilungen insofern nicht von anderen unterscheiden, als auch bei ihnen einmal die Heilung durch Manipulationen, andererseits durch das gebietende Wort erfolgt.

Das letzte ist auch bei der Heilung des blinden Bartimäus Mk 10,46-52⁵⁵ der Fall. Der Bericht verdient eine Erörterung. Jesus ist dem Bartimäus bekannt. Der Blinde ruft ihn mit dem messianischen Titel „Sohn Davids“ und fleht ihn an, sich seiner zu erbarmen. Da bleibt Jesus stehen und läßt ihn zu sich kommen. Er ergreift also von sich aus nicht die Initiative, sondern wollte an ihm vorübergehen. Er sieht es nicht als seine vordringliche Aufgabe an, Kranke zu heilen. Eine solche Verzögerung, wie man sie ja auch sonst beobachten kann, dürfte durchaus beabsichtigt sein. Hier wird zunächst von einem zweimaligen, besser wiederholten Rufen des Bartimäus berichtet. Und als er dann zu Jesus gekommen ist, fragt ihn dieser erst nach seinem Begehren. Der Vorgang gewinnt dadurch in seinem Ziel an Intensität. Hier bestätigt sich erneut, daß Jesus nach den Synoptikern nicht demonstrativ auftritt. Wo er aber in die Lage versetzt wird, in seiner Vollmacht zu handeln, hat – so will es der Berichterstatter verstanden wissen – seine Tat eminent theologisches Gewicht. Diese Tatsache wird noch erhärtet durch das Wort, mit dem Jesus die Heilung herbeiführt. „Gehe hin, dein Glaube hat dich befreit.“ Vielleicht soll man obendrein die letzte Bemerkung hierher rechnen, nämlich daß der sehend gewordene Bartimäus Jesus auf seinem Wege nachfolgte

3,6.13.22; 13,9.

51 Siehe dazu Bultmann, aaO; Barrett, aaO.

52 Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, ⁶1964, 227, rechnet noch V. 27a als redaktionellen Schluß hinzu.

53 Vgl. die Erklärung von E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, KEK, 1963.

54 Parallelen auch bei Mt und Lk, aber nur bei Mk wird der Dämon, von dem der Junge besessen ist, als ein πνευμα αλαλον bezeichnet, so daß man auf einen Taubstummen schließen muß.

55 = Lk 18,35-43. Die Parallele Mt 20,29-34 spricht von zwei Blinden, deren Augen