

ISAC LEO SEELIGMANN

Gesammelte Studien  
zur Hebräischen Bibel

*Forschungen  
zum Alten Testament  
41*

---

**Mohr Siebeck**

# Forschungen zum Alten Testament

Herausgegeben von

Bernd Janowski (Tübingen) · Mark S. Smith (New York)

Hermann Spieckermann (Göttingen)

41





Isac Leo Seeligmann  
10. Januar 1907  
bis 14. Mai 1982

Isac Leo Seeligmann

# Gesammelte Studien zur Hebräischen Bibel

mit einem Beitrag von  
Rudolf Smend

herausgegeben von  
Erhard Blum

Mohr Siebeck

ISAC LEO SEELIGMANN (1907–1982): 1936 bis zu seiner Deportation 1943 Lektor am Niederländischen Israelitischen Seminar; seit 1946 Bibliothekar an der Universität Amsterdam; 1948 Promotion; 1950–1977 Professor für Biblische Literatur an der Hebräischen Universität in Jerusalem.

ISBN 3-16-148425-8

ISSN 0940-4155 (Forschungen zum Alten Testament)

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

978-3-16-157780-2 Unveränderte eBook-Ausgabe 2019

© 2004 Mohr Siebeck Tübingen.

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

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

## Vorwort

Isac Leo Seeligmann hat seine wissenschaftlichen Arbeiten in vier Sprachen publiziert, auf Niederländisch, Englisch, Deutsch und Hebräisch. Diese Mehrsprachigkeit des Oeuvres ist bei Seeligmann nicht nur lebensgeschichtlich zu verstehen, sondern zugleich ein Ausdruck seines Vermögens, verschiedene Traditionen und Denkwelten in großer Selbstverständlichkeit miteinander zu verbinden. Zu diesen Welten gehören die religiöse Tradition des Judentums, in der er aufwuchs und in der er lebte, ebenso wie die klassische Literatur der griechisch-römischen Antike, die Früchte traditioneller jüdischer Bibelauslegung ebenso wie die Fragestellungen und die Methodik der historisch-philologischen Bibelkritik, die seine wissenschaftliche Arbeit bestimmten. Seeligmann, der wie kaum ein Anderer mit der Geschichte der – jedenfalls in ihren Anfängen protestantischen – Fachdisziplin vertraut war und der auch nach der Schoah ein lebhaftes Interesse am Austausch mit christlichen Fachkollegen hatte, war sich der damit verbundenen Spannungen zweifellos bewusst. Die Unbestechlichkeit seiner historischen Forschung und die unbedingte Ausrichtung am Sachgegenstand hatten freilich genau besehen ihr Widerlager in der Souveränität seines in sich ruhenden jüdischen Selbstverständnisses.

Einen ungewöhnlich lebendigen und intensiven Einblick in das Denken und die wissenschaftliche Arbeit des großen Gelehrten gewährt der Beitrag »Begegnung mit Isac Leo Seeligmann«, den R. Smend für diesen Band geschrieben hat. Nicht zuletzt auf persönliche Erinnerung und eine umfangreiche private Korrespondenz gestützt zeichnet Smend hier ein eindrückliches Porträt der Persönlichkeit Seeligmanns, seiner Lebensgeschichte und seines wissenschaftlichen Schaffens, ja darüber hinaus des geistigen Kontextes, in dem er arbeitete. Auch für die Vorstellung und werkgeschichtliche Einordnung der hier versammelten Aufsätze kann auf diesen biographischen Beitrag verwiesen werden.

Die »Gesammelten Studien« enthalten neben sechs deutsch und zwei englisch geschriebenen Beiträgen zehn ursprünglich hebräische Aufsätze in deutscher Übersetzung. Damit sind erstmals alle größeren hebräischen Arbeiten I. L. Seeligmanns der Fachwelt und einem interessierten Publikum in einer europäischen Sprache zugänglich.

Eröffnet wird das Buch durch Seeligmanns wohl bekanntesten Aufsatz »Voraussetzungen der Midraschexegeese« – seit langem ein Klassiker der Exegese – zusammen mit einem ergänzenden jüngeren Beitrag zu »Anfänge(n) der Midraschexegeese in der Chronik«. Auf eine umfassende Studie zur Geschichte und Eigenart der israelitischen Prophetie folgen sodann sieben Untersuchungen zu einem Hauptthema Seeligmanns, der Geschichtsschreibung in der Hebräischen Bibel. Diese behandeln grundlegende Fragen der Entwicklung des »Geschichtsdenkens« in Israel, der Literar- und Gattungsgeschichte dieser Überlieferung sowie ihrer geschichtstheologischen Konzeptionen. Hieran schließen sich je zwei Arbeiten zum Bereich Gerichtsverfahren und Recht in der Hebräischen Bibel und zu Psalmtexten an, darunter ein englischer Beitrag zum Rahmen von Dtn 33. Die traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Bedeutung Jerusalems im hellenistischen Judentum führt verstärkt auf Aspekte der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte, wie sie zumal in Seeligmanns textgeschichtlichen Arbeiten eine zentrale Rolle spielen. Von letzteren sind in diesem Band ein Beitrag zu Jes 53,11 (Δεῖξαι αὐτῷ φῶς) sowie zwei grundsätzlich angelegte Untersuchungen zur Textkritik zu finden. (Für dieses wichtige Forschungsgebiet Seeligmanns ist darüber hinaus nachdrücklich auf den von R. Hanhart und H. Spieckermann herausgegebenen Band [FAT 40] hinzuweisen.) Freilich bleiben textgeschichtliche Problemstellungen bei Seeligmann nicht auf solche Spezialuntersuchungen beschränkt. Vielmehr besteht ein Kennzeichen all seiner exegetischen Arbeiten gerade in der meisterhaften Verbindung aller zur Verfügung stehenden historischen Fragehorizonte. Textkritische Einzelbeobachtungen und literargeschichtliche Analyse greifen nahtlos ineinander, konzeptionelle Einsichten zur Sozial- oder Theologiegeschichte erschließen die Diachronie eines schwierigen Verses etc.

Die ursprünglich deutsch und englisch geschriebenen Aufsätze sind im Grundsatz unverändert aufgenommen. Druckfehler und kleine Versehen wurden stillschweigend verbessert. Gelegentliche Textstörungen oder abweichende Formulierungen, die das Verständnis beeinträchtigen könnten, sind in eckigen Klammern korrigiert.

Den Übersetzungen konnten die korrigierten Textfassungen des hebräischen Sammelbandes, der von A. Hurvitz, S. Japhet und E. Tov herausgegeben wurde (Nr. 91 der Bibliographie), zugrunde gelegt werden, einschließlich der (entsprechend notierten) Anmerkungen der Herausgeber; ihnen ist dafür an dieser Stelle herzlich zu danken. Für Bibelzitate wurde die revidierte Lutherübersetzung herangezogen, häufig galt es jedoch die Übersetzung mit Seeligmanns Ausführungen abzustimmen, nicht selten erschien es sinnvoll, auf eine Übersetzung ganz zu verzichten. Die Übertragung außerbiblicher Qumrantexte folgt in der Regel E. Lohse, Die Texte

aus Qumran, <sup>3</sup>1981; Talmud- und Mischnabelege sind nach L. Goldschmidt, *Der babylonische Talmud*, 1933-34, wiedergegeben. Die Literaturangaben in den übersetzten Beiträgen wurden vereinheitlicht und ggf. komplettiert; in den anderen Veröffentlichungen wurden ebenfalls Angaben ergänzt (in eckigen Klammern), jedoch nicht durchgehend. Die Abkürzungen folgen im Allgemeinen der Theologischen Realenzyklopädie, Schreibungen und Abkürzungen der rabbinischen Literatur dagegen G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, <sup>8</sup>1992.

An der Erstellung dieses Bandes haben viele ihren Anteil. Möglich wurde er durch die freundliche Erlaubnis von Frau M. Seeligmann, in Deutschland gleichsam ein Gegenstück zu dem in Jerusalem edierten hebräischen Sammelband zu publizieren. Frau Seeligmann hat darüber hinaus die langwierige Vorbereitung des Buches nicht nur überaus geduldig, sondern auch in vieler Hinsicht mit tätiger Hilfe begleitet. Ihr gilt mein aufrichtiger Dank. Für vielfältige Unterstützung mit Rat und Tat habe ich des Weiteren einer Reihe von Kollegen zu danken, insbesondere A. Rofé in Jerusalem, Z. und D. Talshir in Beer Sheva und R. Smend in Göttingen.

Übersetzungen der hebräischen Artikel wurden von W. von Abel (4), U. Grab, R. Leicht (2), M. Lieber ל"י and A. Moenikes (2) erstellt; an der Durchsicht und Überarbeitung von Übersetzungen wirkten mit: D. Mach (Jerusalem), R. Leicht und K. Vesterling. Der Adolf-Freudenberg-Fonds in Bad Vilbel und die Prälat-Maas-Stiftung in Heidelberg haben die Übersetzungen durch einen finanziellen Beitrag maßgeblich gefördert. Von den MitarbeiterInnen in Augsburg und Tübingen, die zum Teil über längere Zeit engagiert an der Vorbereitung der Druckvorlage mitgearbeitet haben, nenne ich stellvertretend A. Günther, A. Käser, S. Rumpel und K. Vesterling. Die Register wurden von Frau Rumpel erstellt, Frau Vesterling hat zuletzt die Hauptlast der Redaktionsarbeit getragen. Allen sei herzlich gedankt.

Den Herausgebern B. Janowski, M. S. Smith und H. Spieckermann sowie dem Verlag Mohr Siebeck danke ich für die kurzfristige Aufnahme des Bandes in die Reihe »Forschungen zum Alten Testament (FAT)«. H. Spieckermann war es darüber hinaus, der eine gemeinsame Publikation des Aufsatzbandes und der neu aufgelegten Monographie I. L. Seeligmanns über die Septuaginta des Jesajabuches in FAT anregte. Nicht zuletzt dieser Initiative und der nachdrücklichen verlegerischen Betreuung durch den Lektor H. Ziebritzki ist die Veröffentlichung noch in diesem Sommer zu verdanken.



# Inhalt

Vorwort .....	v
Voraussetzungen der Midraschexegese .....	1
in: G. W. Anderson u.a. (Hg.), Congress Volume, Copenhagen 1953 (VT.S 1), Leiden 1953, 150-181.	
Anfänge der Midraschexegese in der Chronik .....	31
Tarbiz 49 (1980) 14-32.	
Zur Geschichte und zum Charakter der Prophetie in Israel .....	55
Eretz-Israel 3 (1954) 125-132.	
Ätiologische Elemente in der biblischen Geschichtsschreibung .....	77
Zion 26 (1961) 141-169.	
Hebräische Erzählung und biblische Geschichtsschreibung .....	119
Theologische Zeitschrift 18 (1962) 305-325.	
Menschliches Heldentum und göttliche Hilfe. Die doppelte Kausalität im alttestamentlichen Geschichtsdnken .....	137
Theologische Zeitschrift 19 (1963) 385-411.	
Kulttradition und Geschichtsschreibung in der Hebräischen Bibel .....	161
in: דת וחברה בתולדות ישראל ובתולדות העמים, קובץ הרצאות שהושמעו בכנס החשיעי לעיון בהיסטוריה, חנוכה תשכ"ד, Jerusalem 1965, 41-61.	
Von historischer Wirklichkeit zu historiosophischer Konzeption in der Hebräischen Bibel .....	185
Peraqim 2 (1971) 273-313.	
Erkenntnis Gottes und historisches Bewußtsein im Alten Israel .....	233
in: H. Donner (Hg.), Beiträge zur alttestamentlichen Theologie, FS W. Zimmerli, Göttingen 1977, 414-445.	
Die Auffassung von der Prophetie in der deuteronomistischen und chronistischen Geschichtsschreibung (mit einem Exkurs über das Buch Jeremia) .....	265
in: J. A. Emerton u.a. (Hg.), Congress Volume, Göttingen 1977 (VT.S 29), Leiden 1978, 254-284.	

Zur Terminologie für das Gerichtsverfahren im Wortschatz des biblischen Hebräisch .....	293
in: B. Hartmann (Hg.), Hebräische Wortforschung, FS W. Baumgartner (VT.S 16), Leiden 1967, 251-278.	
Darlehen, Bürgschaft und Zins in Recht und Gedankenwelt der Hebräischen Bibel .....	319
in: Y. Avishur & J. Blau (Hg.), Studies in Bible and the Ancient Near East (hebr.), FS S. E. Loewenstamm, Jerusalem 1978, 183-205.	
A Psalm from Pre-Regal Times .....	349
Vetus Testamentum 14 (1964) 75-92.	
Psalm 47 .....	365
Tarbiz 50 (1981) 25-36.	
Jerusalem im Denken des hellenistischen Judentums .....	381
in: Judah and Jerusalem. The Twelfth Archaeological Convention (hebr.), Jerusalem 1957, 192-208.	
Δεῖξιαι αὐτῶ φῶς .....	401
Tarbiz 27 (1958) 127-141.	
Untersuchungen zur Textgeschichte der Hebräischen Bibel .....	421
Tarbiz 25 (1956) 118-139.	
Indications of Editorial Alteration and Adaptation in the Massoretic Text and the Septuagint .....	449
Vetus Testamentum 11 (1961) 201-221.	
RUDOLF SMEND	
Begegnung mit Isac Leo Seeligmann .....	469
Bibliographie Isac Leo Seeligmann .....	
	493
Stellenregister .....	501
Autorenregister .....	529

## Voraussetzungen der Midraschexegese

Dem heutigen Philologen, der einen Text interpretieren will, gilt meistens das Objekt seines Bemühens als das Produkt einer Welt, die sich von seiner eigenen unterscheidet. Er bestimmt den historischen Hintergrund, die Gefühlsatmosphäre, die semantischen und ästhetischen Ausdrucksmittel des betreffenden Textes und versucht dann, dessen Sinn zu verstehen, eben [da]durch, sich in die Gefühlswelt des Textes – das heisst manchmal eine ihm gar fremde und weit entfernte Welt – einzuleben. Wenn sich die moderne, historische Exegese Rechenschaft gibt von dem Wesen ihrer Tätigkeit, so stellt sich heraus, dass sie mit bestimmten Mitteln eine Distanz schafft zwischen sich und ihrem Objekt; gewissermassen in der vorgefassten Absicht, diese Distanz mit den gleichen Mitteln zu überwinden.

Wie anders die alte Exegese! Jedem, der einmal einen mittelalterlichen christlichen Bibelkommentar oder eine exegetische arabische Legende gelesen hat, ist gewärtig, wie dieselben mit einer Selbstverständlichkeit, die uns naiv anmutet, die Welt der Bibel mit ihrer eigenen identifizieren. Immerhin, der Umstand, dass für diese Exegese der Bibeltext ein gegebenes, fertiges Ganzes darstellt, schafft eine Entfernung zwischen Interpretation und Objekt. Bei den alten Midraschim dagegen – als deren Erbin alle mittelalterliche Exegese, in gewisser Hinsicht, zu betrachten ist – hat man das Empfinden, dass sie dem biblischen Text noch mit einer schöpferischen Freiheit gegenüberstehen. Manchmal scheint es, als ob sie nicht so sehr einen festen, fixierten Text interpretieren, wie einen noch flüssigen, nicht abgeschlossenen fortsetzen und mit ihren Gedanken umspielen.

Zweck der nachfolgenden Ausführungen ist es, diese Eindrücke zu erhärten durch eine nähere Betrachtung von einigen Aspekten aus der Vorgeschichte des Midrasch, oder richtiger: durch eine Anzahl vorläufiger Bemerkungen zu dem Übergang des biblischen Denkens in das des Midrasch. Wir wollen das Verhältnis darlegen zwischen den Ursprüngen der Midraschexegese und der biblischen Literatur | und dadurch einen Beitrag liefern zum besseren Verständnis von beiden. Es wird sich – um das vorwegzunehmen – ergeben, dass sich die älteste Midraschexegese organisch aus der Eigenart der biblischen Literatur entwickelt hat. Diese Formulierung enthält einen Hinweis auf zwei Erscheinungen, eine literarhistorische und eine mehr psychologische. Es ist nicht leicht, den Abschluss festzustellen von dem komplizierten und langwierigen Prozess des Werdens biblischer Literatur; in manchen Fällen lassen sich die

Anfänge der Exegese geradezu bezeichnen als Ausläufer des Wachstums von biblischen Texten. Zudem aber lebt und webt das biblische Denken weiter in dem des Midrasch: viele psychologische Züge, ja wichtige Elemente des ganzen Denkstils, sind der Bibel und dem Midrasch gemeinsam.

Im Obigen deutete ich hin auf den vorläufigen und skizzenhaften Charakter der diesmaligen Erörterungen. Derselbe ist auch bedingt durch den Umfang des Materials, dessen Durchmusterung für unsere Problemstellung erforderlich ist. Ausser dem Midrasch (namentlich in seinen ältesten Schichten) kommen als Vorstadien in Betracht: die Schriften des Neuen Testaments (manchmal ist auch die sonstige urchristliche Literatur heranzuziehen); die apokryphen und pseudepigraphischen Bücher der beiden Testamente, zu denen sich jetzt die Texte gesellen, deren Bekanntheit wir erst den Dead Sea Scrolls verdanken. Die alten Versionen, voran die Septuaginta, bewahren nicht wenige Spuren von Interpretation und Interpretationseigenart. Doch lassen sich dieselben noch weiter zurückverfolgen. Einmal ist der Ertrag an Exegese zu werten, der in etwaigen Glossen zum alttestamentlichen Text erhalten ist.<sup>1</sup> Über diesen hinaus sind diejenigen Stellen im Alten Testament zu berücksichtigen, wo ältere Stellen zitiert sind, oder auf solche angespielt wird. Manche derartige Zitate und Anspielungen enthalten eine Abwandlung oder Umdeutung – in gewissem Sinne also eine Exegese – der ursprünglichen Stelle. Nicht wenigen Stellen im Alten Testament ist eine ältere Form vorangegangen, als deren Umformung, Interpretation (in Sonderfällen durch Missverständnis?) der uns vorliegende Text anzusehen ist. Hier werden wir mit der Tatsache konfrontiert, dass die Anfänge des Interpretierens hinaufreichen bis in das Werden der biblischen Texte selber. |

Es lassen sich, wenn ich richtig sehe, verschiedene Elemente und Kategorien nachweisen, die konstitutiv sind für den ältesten Midrasch und seinen Denkstil, das heisst für den Übergang von literarischem Wachsen in beginnende Interpretation. Wir erwähnen zuerst die ausserordentliche Geschmeidigkeit von Erzählung und literarischem Motiv in der Bibel, dazu das Spielelement des semitischen bzw. hebräischen Geistes, sodann eine ausgeprägte Neigung, sich Gedanken und Vorstellungen, die einer fremden Umgebung oder anderen Zeit entstammen, durch Umgestaltung der eigenen Atmosphäre bzw. Epoche anzupassen,<sup>2</sup> und schliesslich das Aufkommen eines Kanonbewusstseins: der wandelbare Strom der Überlieferung gerinnt und wird zum heiligen Wort; speziell der Begriff Thorah wird

---

<sup>1</sup> H. W. HERTZBERG, Die Nachgeschichte alttestamentlicher Texte innerhalb des Alten Testaments, in: [P. VOLZ (Hg.),] *Werden und Wesen des AT* (BZAW 66), [Berlin] 1936, 110-121.

<sup>2</sup> <sup>1> J. FICHTNER, Zum Problem Glaube und Geschichte in der israelitisch-jüdischen Weisheitsliteratur, ThLZ 76 (1951) 148 spricht von »der Kraft der »Einbewältigung««.

beladen mit einem Inhalt, der Interpretation geradezu herausfordert. Die aufgestellten Kategorien sind verschiedener Wesensart, doch treten sie des öfteren in Kombination auf, so dass scharfe Grenzlinien in den folgenden Ausführungen nicht immer gezogen werden können. Der Stufengang unserer Einteilung wird uns aber ermöglichen, von mehr allgemeinen Voraussetzungen fortzuschreiten zu rein exegetischen Elementen, und letztere in jedem folgenden Paragraphen stärker hervortreten zu lassen.

## I

Grundlage für unsere weiteren Betrachtungen bildet das im Vorstehenden angedeutete Phänomen der weitgehenden Beweglichkeit<sup>3</sup> von Erzählungen und literarischen Motiven in der Bibel. Die Erscheinung beschränkt sich keineswegs auf das Alte Testament, sie ist allen alten semitischen und überhaupt den volkstümlich-primitiven Literaturen eigen. Die Methoden der vergleichenden Literaturgeschichte, der Gattungsforschung und der Traditionskritik haben sie in neues und helles Licht gerückt. Dieselben haben uns gelehrt, die biblischen Erzählungen (und zahlreiche Motive in | Prophetie und Poesie) zu betrachten als mehr oder wenig zufällig erhaltene Glieder einer auf langen Strecken mündlich überlieferten Traditionskette. Ältere Formen sind diesen Gliedern vorangegangen, und ihre Fortsetzung finden sie in jüngeren Stadien und Umbildungen. Der Stoff befindet sich in einem *moto perpetuo*, dem auch die Kanonisierung keinen endgültigen Abschluss bereitet. Ein bestimmtes Motiv kann gleichsam eine Reihe von Abwandlungen durchlaufen, die vor unserem biblischen Text anfängt und in den Apokryphen und der talmudischen Literatur weitergeführt wird. Ein Teil der Midraschim trägt somit nicht den Charakter einer Interpretation, sondern vielmehr den von selbständigen Varianten aus der Überlieferungsgeschichte des Stoffes. Es kann auch vorkommen, dass eine erst in einem späten Zusammenhang auftretende Form in Wirklichkeit ein frühes Stadium der betreffenden Tradition darstellt: manchmal enthalten junge Midraschwerke Varianten und Motive, die in der Bibel – zufällig – nicht

---

<sup>3</sup> <2> J. L. PALACHE, *Het karakter van het Oud-Testamentische Verhaal*, Amsterdam 1925, 23, spricht von »een onbepaalde soepelheid en bewegelijkheid« der semitischen Erzählung; für die Betrachtungsweise im hier Folgenden vgl. dort speziell 16-21; die exegetischen Arbeiten von M. D. (U.) CASSUTO (cf. BiOr 9 (1952) 195ff.) seit *La questione della Genesi*, Firenze 1934, 394; L. BAECK, *Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte* (1938), in: [DERS.,] *Aus drei Jahrtausenden*, Berlin 1939, speziell 246-248. Mehr noch als GUNKEL versucht GRESSMANN »vor-biblische« Formen zu rekonstruieren; zu nennen wäre hier besonders: I. HYLANDER, *Der literarische Samuel-Saul-Komplex*, Uppsala 1932, der wohl manchmal über das Ziel hinausschiessen dürfte.

begegnen, aber gleichaltrig sind mit der dort bewahrten Überlieferung oder sogar älter als dieselbe.<sup>4</sup>

Die Tatsache der Biegsamkeit der biblischen Erzählung braucht hier kaum belegt zu werden. Ein gemeinsames Motiv bildet den Kern für gar ungleichartige Gestaltungen. Bisweilen wollen zwei verschiedene ätiologische Erzählungen einen gleichen Tatbestand erklären; berühmt ist die doppelte Überlieferung über das Sprichwort: Ist auch Saul unter den Propheten? in 1 Sam. x und xix. Die Erzählung von Davids Grossmut gegen Saul hat sich in doppelter Fassung erhalten (1 S[am]. xxiv und xxvi), das Motiv vom Erzvater, der am Königshof in der Fremde seine Frau für seine Schwester ausgibt, in dreifacher (Gen. xii, xx, xxvi). Verlockender ist es, die Spuren zu ermitteln von sonst verlorenen Überlieferungen. Cassuto glaubt bekanntlich, in den Büchern Genesis und Exodus Nachklänge hören zu können von altisraelitischen Epen – nach dem Vorbild der kanaanäischen –, die den biblischen Prosa-Erzählungen vorangegangen wären.<sup>5</sup> In Am. iv 11 weist das: הפכתי בכם כמהפכת אלהים את סדם ואת עמרה – wo אלהים zu dem Gott Israels im Gegensatz steht – unverkennbar darauf hin, dass die Berichte der Bibel über die Verwüstung von Sodom und Gomorra eine Bearbeitung von einer alten kanaanäischen Sage darstellen.<sup>6</sup> Unter den vielen Anspielungen | auf den Rahab-Mythus in der Bibel gibt es eine, die die ראשי לוייתן erwähnt (Ps. lxxiv 14), also einen Kampf gegen ein vielköpfiges Ungeheuer voraussetzt. Dieses Motiv fehlt in den uns erhaltenen babylonischen Versionen des Marduk-Tiamat-Kampfes, doch findet sich ein Drache mit sieben Köpfen auf einem Siegel aus Ešnunna, ein solches Untier wird auch erwähnt in altbabylonischen Listen und im Ras Shamra Epos.<sup>7</sup> Im talmudischen Residuum von dem Marduk-Tiamat-Kampf begegnen Züge, die uns aus der babylonischen Überlieferung bekannt sind, jedoch an allen betreffenden Bibelstellen fehlen; eindeutiger als in der Bibel wird hier erwähnt, dass der Kampf stattfindet בשעה שביקש לבראות את העולם, und das von Gott umgebrachte Ungetüm wird ausdrücklich als weiblich bezeichnet.<sup>8</sup> Die biblische Überlieferung weiss nichts von einem doppelten Auszug aus Ägypten; mehrere Stellen in spä-

<sup>4</sup> <1> Als literarische Erscheinung verwandt sind die Agrapha, J. JEREMIAS, Unbekannte Jesusworte, Gütersloh <sup>2</sup>1951.

<sup>5</sup> <2> Vor allem: Das Epos in Israel (hebräisch), Keneseth 8 (1944) 121-142.

<sup>6</sup> <3> J. WELLHAUSEN, Die kleinen Propheten, Berlin <sup>3</sup>1898, 80; für אלהים vgl. Ex. xxii 19; Ps. viii 6, lxxxii 1; s. auch H. KRUSE, Elohim non Deus, VD 27 (1949) 278-287.

<sup>7</sup> <1> A. HEIDEL, The Babylonian Genesis, Chicago <sup>2</sup>1951, 107-108.

<sup>8</sup> <2> bBaba Bathra 74b. Die Stelle beeinträchtigt die Argumentation von J. KAUFMANN, Geschichte der israelitischen Religion (hebräisch) I, Tel Aviv 1938, 424: das Rahab-Motiv weise in seiner biblischen Form keine Verbindung auf mit der Schöpfung der Welt; des Weiteren siehe 169 [18].

ten Midraschim enthalten eine Tradition darüber, in verschiedenen Varianten.<sup>9</sup>

In besonderem Masse gilt das oben Gesagte in Bezug auf die Gestalten der Bibel. Die – uneinheitlichen – Bilder, die die Bibel von ihren Helden entwirft, gelten einer literarhistorischen Betrachtungsweise nicht als Porträts einer historischen Wirklichkeit, sondern gleichsam schon als verschiedene Interpretationen von derselben, bzw. von älteren aus der Überlieferung verschwundenen oder gar absichtlich ausgemerzten Darstellungen, von denen sich trümmerhafte Reste in späten Quellen durch Zufall erhalten haben können. Ezechiel (xiv 14 xxviii 3) sowie die apokryphe Susanna-Erzählung bewahren unerwartete Reminiszenzen an den ugaritischen Heros Danel.<sup>10</sup> Die kargen Mitteilungen der Bibel über Henoch, den siebenten Ahnherrn von Adam an, dessen dreihundertfünfundsechzig Jahre genau der Zahl der Tage eines Sonnenjahres entsprechen, der mit Gott wandelte und entrückt wurde (Gen. v 23-24), werden heute von vielen Forschern als ein Auszug aus einem Kranz von Legenden angesehen, die schon vor der Abfassung der Priesterquelle in Umlauf waren. Jedenfalls weist das μετέθρηκεν αὐτὸν ὁ θεός der Septuaginta wohl | darauf hin, dass dem Übersetzer im dritten vorchristlichen Jahrhundert Spekulationen bekannt waren über die Himmelfahrt Henochs.<sup>11</sup> Die Qualifikation Gottes bei Jesai-ah (xxix 22) als derjenige, der Abraham erlöst hat, setzt eine Überlieferung über die Errettung Abrahams voraus (aus Ur der Chaldäer, aus dem brennenden Feuerofen?),<sup>12</sup> die sich sonst in der Bibel nicht erhalten hat, deren Spuren aber vielleicht in der späteren Literatur wiederkehren. Flavius Josephus (A.J. II, 9, 2 und 3 §§ 205 und 215) bewahrt bekanntlich von der Geburtssage Moses eine Rezension, die – auch in Hinsicht auf die Parallelen über die Geburt Sargons, [des] Cyrus, Jesu u.a. – ursprünglicher sein dürfte als die entsprechende Erzählung in Exodus.<sup>13</sup> In anderem Zusammenhang habe ich darzulegen versucht, dass späte Midraschim noch Bruchstücke enthalten von uralten Legenden über Sauls Geburt, die vom

<sup>9</sup> <sup>3> S. KRAUSS, Ein Exodus vor dem biblischen Exodus, WZKM 38 (1931) 76-90.

<sup>10</sup> <sup>4> B. MARIANI, Danel »Il Patriarca Sapiente«, Rom 1945.

<sup>11</sup> <sup>1> H. ODEBERG, [Art. Ἐνώχ], ThWNT 2 (1935) 553ff.; L. GINZBERG, The Legends of the Jews V, Philadelphia 1925 (1947), speziell 157.

<sup>12</sup> <sup>2> Diese beiden Motive werden Gen. Rabba xlvi 13 in Anlehnung an Gen. xv 7, vgl. Neh. ix 7, miteinander verquickt; s. THEODOR [/ALBECK, Bereschit Rabba, Berlin 1924], z.St.; s. auch: B. BEER, Das Leben Abrahams nach Auffassung der jüdischen Sage, Leipzig 1859, speziell 112-116; L. GINZBERG, o.c. [Anm. 11] I, 1909 (1947), 198ff; V, 212.

<sup>13</sup> <sup>3> H. GRESSMANN, Mose und seine Zeit, Göttingen 1913, der übrigens seinen Zweifel »ob hier noch alte Überlieferung vorliegt« nicht verhehlt; vgl. id. ZAW 44 (1926) 307 (und GRESSMANNs scharfes Urteil über den Chronisten ZAW 42 (1924) 315 und 43 (1925) 151!).

biblischen Text (in 1 Sam. i) zwar vorausgesetzt, jedoch gar nicht erwähnt werden.<sup>14</sup>

Deutlich sichtbar werden nun die hier in Rede stehende Biagsamkeit und Geschmeidigkeit in der Abwandlung einzelner Motive. Eigentlich will unter Motivabwandlung in diesem Zusammenhang ein Doppeltes verstanden sein, sowohl eine materielle, wie eine formelle Erscheinung. Es kann sein, dass ein bestimmter Gedanke, uns als *τόπος* von mehreren Stellen bekannt, an einer Stelle anders abgetönt und wie mit einem neuen Inhalt gefüllt erscheint. Bultmann hat darauf hingewiesen, wie (namentlich bei ben Sira) von Haus aus profane Gnomen einen religiösen Charakter erhalten können.<sup>15</sup> Daneben ist speziell Qoheleth zu nennen. Seine Gewohnheit ist es, Worte der alten Weisheit aufzugreifen, mit dem Zweck, ihre Nichtigkeit darzutun; manchmal aber begnügt er sich damit, einen uns bekannten oder unbekanntem Satz zu zitieren, während seine Ironie den ursprünglichen Inhalt des Zitats in dessen Gegenteil verkehrt. Volks-|märchen und Weisheitsspruch erzählen oft davon, dass in Unrecht und mit Gewalt angehäufter Reichtum schliesslich einem Gerechten und Braven zufällt (Spr. xiii 22, xxviii 8, Iob xxvii 16-17). Qoheleth macht daraus: Wer ihm (Gott) missfällt, [dem] gibt er das Geschäft zu sammeln und zu häufen, um es dem zu geben, der Gott gefällt – auch das ist eitel und Haschen nach Wind!<sup>16</sup> Hier ist ein inhaltliches Motiv abgewandelt, es ist aber bezeichnend, dass Qoheleth festhält an den alten Terminis der Weisheit טוב לפני האלהים und חוטא, deren sittlichen Gehalt er gänzlich aushöhlt! Dies führt uns zu der zweiten, weit häufigeren und auch für unsere Problemstellung noch wichtigeren Erscheinung. Es kommt oft vor, dass jede materielle Übereinstimmung fehlt und dass eine rein äusserliche Gleichheit von Worten um so stärker die Verschiedenheit des Inhalts hervortreten lässt. Im Hymnus Ps. viii wird der Dichter angesichts der Grösse Gottes, die sich in der Schöpfung offenbart, der Nichtigkeit der menschlichen Kreatur inne. In einer merkwürdigen Ambivalenz<sup>17</sup> weiss er aber zugleich um ihre Herrscherstellung in der Welt, und er fragt: Was ist der Mensch, dass Du seiner gedenkst, der Sterbliche, dass Du Dich seiner annimmst (תפקדני)? Du hast ihn den Engeln nur wenig nachgestellt ... (5-6). (Ein Echo des Motivs hören wir Ps. cxliv 3-4). Iob nimmt den Gedanken in fast denselben Worten auf: Was ist der Mensch, dass Du ihn grossziehst und ihn Deiner

<sup>14</sup> <4> BiOr [Anm. 3], 199-200.

<sup>15</sup> <5> R. BULTMANN, Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen <sup>2</sup>1931, 102-103.

<sup>16</sup> <1> ben Sira xiv 3-4 beklagt und verurteilt den Geizhals, der seinen Reichtum nicht zu geniessen weiss und ihn Fremden hinterlässt. Er setzt, wie auch sonst, Qoheleth voraus.

<sup>17</sup> <2> Dazu jetzt: G. LINDESKOG, Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsgedanken, Uppsala – Wiesbaden 1952, 63; s. auch Anm. 69.

Teilnahme würdig erachtest? Dass Du ihn heimsuchst (וּרְפָקֶנּוּ) jeden Morgen, jeden Augenblick ihn prüfst? (vii 17-18). Ein hymnisches Motiv ist unter Beibehaltung der Worte verwandelt in ein empörerisches, ein Vorgang, der durch den Doppelsinn der Wurzel פָּקַד nahegelegt – und nuanciert wird! Im vierten Esrabuch erscheinen die gleichen Ausdrücke im Gebet des Sehers (viii 34-35): Wirklich,<sup>18</sup> was ist der Mensch, dass Du ihm zürnen solltest, was das sterbliche Geschlecht, dass Du ihm so grollst? Gibt es doch niemand der Weibgeborenen, der nicht gesündigt... Der semitische Urtext lässt sich kaum rekonstruieren, das Motiv aber hat hier die Funktion erhalten, die ihm im Klagelied | zukommt: die eines Appells an Gottes Barmherzigkeit. In den Büchern der Propheten kommen derartige Anlehnungen, Umbildungen und Paraphrasen des öfteren vor: Hosea<sup>c</sup> greift Exodus-Worte auf; Jeremiah lehnt [sich] an Hosea<sup>c</sup> an, Ezechiel an Zephanjah und Jeremiah.<sup>19</sup> Den meisten Fällen ist eine Form gemeinsam, die uns die Mehrdeutigkeit des Satzes, auf den angespielt wird, und der hebräischen Worte überhaupt zum Bewusstsein bringt. Vor kurzem hat Zimmerli schön dargetan, wie Tritojesajah Worte aus Deuterojesajah aufgreift und abwandelt. Er hat damit zugleich gezeigt, wie wichtig derartige Untersuchungen für Fragen von Autorschaft und vom Verhältnis biblischer Autoren zueinander sein können.<sup>20</sup>

## II

Auf die bis jetzt besprochene Wandelbarkeit von Erzählung und Motiv haben nun zwei verschiedenartige Kategorien eingewirkt, die beide fruchtbar geworden sind für die Entwicklung der exegetischen Denkart, und deshalb hier eine etwas eingehendere Erörterung erfordern. In erster Linie die assoziative Bedeutung, die [einem] Doppelsinn des Wortes, Gleichklang und Wortspiel zukommt im biblischen und talmudischen Sprachbewusstsein. Selbstverständlich handelt es sich hierbei um Erscheinungen, die ausserhalb der hebräischen Literatur ihre Parallelen haben; wenden wir

<sup>18</sup> <sup>3> Die Änderung von >enim< in >autem< (GUNKEL, nach dem Beispiel BENSLEYS: an anderen Stellen!) leuchtet mir nicht ein. Eher scheint 33) ein späterer (christlicher?) Einschub zu sein.

<sup>19</sup> <sup>1> M. D. (U.) CASSUTO, Der Prophet Hosea und die Bücher der Thorah (hebräisch), in: Abhandlungen zur Erinnerung an H. P. Chajes, Wien 1933, II, 262ff.; K. GROSS, Die literarische Verwandtschaft Jeremias mit Hosea, [Borna/Leipzig] 1930; D. H. MÜLLER, Ezechielstudien, Wien 1894, 9-10; Komposition und Strophenbau, Wien 1907, 30ff.; J. N. SIMCHONI, Der Prophet Ezechiel (hebräisch), He<sup>c</sup>atid 4 (1912) 220.

<sup>20</sup> <sup>2> W. ZIMMERLI, Zur Sprache Tritojesajas, in: FS L. Köhler (SthU), 1950, [110-122]; vgl. id., Das Gotteswort des Ezechiel, ZThK 48 (1951) 249ff.

unsere Aufmerksamkeit den Formen ihres Auftretens im Alten Testament zu.

Das biblische Hebräisch ist bestrebt, bei der Benennung von Sachen deren charakteristische Eigenschaften – innere, vornehmlich aber äussere – zum Ausdruck zu bringen.<sup>21</sup> Name und Wesen der Sache fliessen also ineinander über, und Gleichklang von Namen gilt als eine innere Wesensübereinkunft: Amos sieht Obst קִיץ, und das genügt dazu, bei ihm die Vorstellung des Endes קץ aufsteigen zu | lassen; das Bild des Mandelbaums שקד ruft bei Jeremiah unmittelbar die Vorstellung hervor von Gottes Wachsamkeit שקד.<sup>22</sup> Es ist deutlich, dass hier Voraussetzungen gegeben sind, die der auch sonst verbreiteten Vorliebe für das Wortspiel ein eigenes Gewicht verleihen müssen. In der Bibel eignet dem Spielelement der Sprache überall ein Untergrund von vielleicht primitivem, doch unleugbarem Ernst. Wie diese psychologischen Voraussetzungen ihren Ausdruck finden in den Namengebungen z.B. der Genesis-Erzählungen hat Böhl schon dargelegt.<sup>23</sup> Ein zweiter, verwandter Faktor kommt hinzu. Der Jerusalemer Hebraist und Orientalist David Yellin hat vor Jahren<sup>24</sup> darauf aufmerksam gemacht, dass der Hebräer, der ein Wort von doppelter Bedeutung gebraucht, sich im selben Augenblick beide[r] Bedeutungen bewusst sein kann. Aus seinen etwa dreissig Beispielen seien hier zwei angeführt: In Jes. v 11 הוּי מַשְׁכִּימִי בַבֶּקֶר שָׁכַר יִרְדְּפוּ, מאַחֲרֵי בִנְשָׁף יִין יִדְלִיקֶם: Wehe denen, die frühmorgens schon dem Rauschtrank nachgehen, und die spätabends noch der Wein erhitzt, ist der parallelismus membrorum durchgeführt bis in den Soloecismus der Kontaminationen בבקר משכימי ובנשף מאחרי. So erwartet man denn auch parallel dem שקר ירדפו ein יין ידלקו. Schon ist der Prophet im Begriff, dieses דל"ק = דל"ק = verfolgen zu verwenden, da verfällt er auf die Bedeutung: brennen, יין wird statt Objekt zum Subjekt des in seiner Konjugationsform

21 <sup>3> Vgl. etwa J. KOEBERLE, *Natur und Geist nach der Auffassung des AT*, München 1801, 49ff.; J. PEDERSEN, *Israel I-II*, London 1926, 168, bringt den Zusammenhang zwischen Namen und Sache mit Recht in Verbindung mit der Bedeutung des gesprochenen Wortes und dem Zusammenhang zwischen Wort und Ding.

22 <sup>1> Die Erscheinung ist oft behandelt worden. Hier sei verwiesen auf G. BOSTRÖM, *Paronomasi i den äldre hebreiska Maschallitteraturen*, Lund 1928, der in seiner Einleitung 1-21 reiches Vergleichsmaterial beibringt; J. SCHMIDT, [*Studien zur Stilistik der alttestamentlichen Spruchliteratur*, Münster 1936, 1ff.].

23 <sup>2> TH. BÖHL, *Volksetymologie en Woordspeling in de Genesisverhalen*, Amsterdam 1925, vgl. JPOS 6 (1926). Der gleiche Zug war auch der griechischen Sprache in einem bestimmten Stadium nicht fremd, L. LERSCH, *Die Sprachphilosophie der Alten III*, Bonn 1841, 3ff.

24 <sup>3> D. YELLIN, *Doppelbedeutung in der Bibel (hebräisch)*, Tarb. 5 (1934) 1ff.; ausführlicher: *Ausgewählte Schriften II*, Jerusalem 1939, 86-106 (mit Erwähnung von E. KÖNIG, *Stilistik etc.*, Leipzig 1900, 10ff. und Heranziehung von der Funktion der Doppeldeutigkeit im griechischen Orakelwesen).

umgestalteten Verbuns יין ידליקם. In Job ix 30-31 sagt Iob: Wenn ich mich mit Schnee waschen würde und meine Hände reinigen würde mit Lauge בבר, so würdest du mich in den Pfuhl בשחת eintauchen; während des Gebrauchs von בר im Sinne von Lauge ist im Bewusstsein die Bedeutung: Grube mit gewärtig, und diese ruft die Assoziation שחת = Abgrund, Pfuhr hervor. Tatsachen wie diese machen verständlich, dass die schriftstellerische Persönlichkeit in der Bibel – sei sie als Autor oder als Redaktor zu werten – keinen Anstoss nimmt an | einer doppelten Etymologie: Josef wird so genannt, weil Gott die Schande der Kinderlosigkeit von Rahel wegnimmt אסף, und weil sie betet, Gott möge ihr einen Sohn hinzufügen יוסף (Gen. xxx 23-24): wie die Assoziation auf Grund von Gleichklang, so gehört ein Bewusstsein von der Doppeldeutigkeit des Wortes zu den psychologischen Zügen des biblischen Hebräisch.

Ohne Zweifel bildet das Prinzip der Assoziation auch einen wichtigen Faktor bei der Redaktion der biblischen Erzählungen und Prophetien – dieser typischen Übergangsstufe zwischen dem biblischen und dem talmudischen Denken! In diesem Zusammenhang möge hier der Neigung der rabbinischen Auslegung gedacht werden, aus dem Aufeinanderfolgen bestimmter Perikopen auch das inhaltliche Aufeinander-bezogen-Sein derselben zu folgern: דרִישַׁת סְמוּכִים.<sup>25</sup>

In der Tat dürfen das Bewusstsein von der Mehrdeutigkeit der Worte und die Vorliebe für das Wortspiel, sowie die Bedeutung, die beiden beigelegt wird, als hervorstehende Merkmale des Midrasch gelten. Dieselben machen sich einigermaßen bemerkbar in der halachischen, gesetzlichen, viel stärker jedoch in der aggadischen poetischen und homiletischen Exe-gese.<sup>26</sup> Es hat keinen Zweck, aus der Fülle des Stoffes ein paar Einzelbeispiele herauszugreifen,<sup>27</sup> nur ein paar allgemeine Erscheinungen seien hier

<sup>25</sup> <1> W. BACHER, Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur, Leipzig 1899-1905, I, 133, II, 142-143.

<sup>26</sup> <2> Das Spielelement ist weit weniger entwickelt in der halachischen Kategorie der חזרה שוה als in der aggadischen der תקריי אל. I. HEINEMANN beschliesst sein klassisches Buch, Wege der Aggadah (hebräisch), Jerusalem 1950, mit einer Betrachtung über das Verhältnis von Ernst und Spiel in der aggadischen Auslegung, 187-194. Über den Unterschied zwischen halachischer und aggadischer Exegese: M. KADUSHIN, The Rabbinic mind, New York 1952, 122ff.

<sup>27</sup> <3> BOSTRÖM, o.c. [Anm. 22], 8-9 bringt Beispiele aus dem Midrasch zu Proverbia (ed. BUBER 1893). Doch sei hier ein Beispiel zitiert, weil es eine direkte Illustration bildet zu den oben erwähnten Stellen aus Amos (קץ) und Jeremiah (שקד). In dem späten Jalqut Schim'oni zu Jes. xi 1 wird in einer langen Reihe von Beispielen auseinandergesetzt, dass Israel mit jedem einzelnen Organ gesündigt hat, an jedem bestraft worden ist und dereinst an jedem [ge]tröstet werden wird. Dort heisst es u.a.: חטאו באף והנם שולחים את הזמורה אל אפם (Ez. viii 17) ולקו באף: אף אני אעשה זאת לכם (ib. 44) ומתנחמים באף: ואף גם זאת בהיותם בארץ איביהם לא מאסתים (Lev. xxvi 16).

vermerkt. Dabei darf eine Erscheinung nicht unerwähnt bleiben, die eben wegen ihres merkwürdigen, uns sogar fremdartig anmutenden, Charakters bezeichnend ist. Wijnkoop hat vor Jahren in einem wenig beachteten Aufsatz, behauptet und nach meiner Ansicht bewiesen, dass in der rabbinischen Literatur in sehr vielen Fällen eine Assonanz vorliegt zwischen dem Inhalt eines aggadischen Satzes und dem Namen dessen, der ihn tradiert.<sup>28</sup> Der Name des Messias z.B. heisst שִׁילָה in der Schule von רבֵי שִׁילָה, in der von רבֵי יִנָּי dagegen יִנּוּן und חֲנִינָה in der von רבֵי חֲנִינָה.<sup>29</sup> Wijnkoop geht so weit auf Grund der Frequenz dieser Erscheinung, berechtigten Zweifel zu äussern an der Richtigkeit der für die betreffenden Tradenten überlieferten Namen. Von mehr direkter Wichtigkeit für unseren Zusammenhang ist Folgendes: Der übergrossen Mehrheit der mit der Formel אֵל תִּקְרֵי eingeleiteten Deutungen liegt jede Absicht fern, auf etwaige abweichende Lesarten hinzuweisen; es wird nur eine ansprechende Exegese erzielt durch ein Spiel mit lautlich verwandten Formen, das um so leichter war, als die Texte ja unvokalisiert überliefert wurden.<sup>30</sup> Dem sterbenden Mose ist nicht nur das ganze Land gezeigt worden bis an das Westliche Meer הַיָּם הָאֲחֵרֹן, sondern alle Ereignisse der Weltgeschichte bis [an] den Jüngsten Tag הַיּוֹם הָאֲחֵרֹן.<sup>31</sup> Dass es sich bei dieser Erklärungsart nicht um *variae lectiones* handelt, sondern um ein Spiel mit den verschiedenen Formen und Bedeutungen, geht auch aus dem Umstand hervor, dass die Formel אֵל תִּקְרֵי auch gebraucht wird zur Einführung von vom einfachen Wortsinn abweichenden Erklärungen, bei denen der überlieferte Wortlaut absolut keine Veränderung erfährt, z.B. wenn das מִמֶּנּוּ Num. xiii 31 erklärt wird, die Kundschafter wollen besagen, die Einwohner Palästinas seien stärker, nicht nur »als wir«, d.h. als Israel, sondern auch »als Er«, als Gott.<sup>32</sup> Diese Deutungsart hängt ihrem Wesen nach zusammen mit dem Grundsatz: מִקְרָא אֶחָד יוֹצֵא לְכֻמָּה טַעְמִים, sie gründet sich auf [das] Prinzip der Mehrdeutigkeit des biblischen Textes,<sup>33</sup> fast identisch mit dem

<sup>28</sup> <sup><1></sup> J. D. WIJNKOOP, A peculiar kind of Paronomasia in the Talmud and Midrash, JQR NS 2 (1912f.) 1ff.

<sup>29</sup> <sup><2></sup> b. Sanh. 98 b. Interessanterweise liegt in manchen Fällen an Parallelstellen eine Nebenüberlieferung vor, in der dann der Ausspruch einem anderen Tradenten (dessen Name kein Wortspiel bildet) zugeschrieben oder anonym tradiert wird.

<sup>30</sup> <sup><3></sup> A. ROSENZWEIG, Die Al-tikri-Deutungen, in: FS Israel Lewy, Breslau 1911, 204ff.; I. HEINEMANN, o.c. [Anm. 26], 127-129; M. KADUSHIN, o.c. [Anm. 26], 118.

<sup>31</sup> <sup><4></sup> Sifrê ad Deut. xxxiv 2. Das Beispiel ist bezeichnend, weil eine für die Aggadah typische Historisierung vorliegt, s. des Näheren § III.

<sup>32</sup> <sup><5></sup> b. Sotah 35a und Parallelstellen. Eine parallele Deutung von Hos. vi 2: Er wird ihn auferstehen lassen, statt: er wird uns aufstehen lassen, könnte von Einfluss gewesen sein auf die ältesten christlichen Vorstellungen von der Auferstehung (?).

<sup>33</sup> <sup><6></sup> In dieser Möglichkeit einer Pluralität der Deutungen sieht M. KADUSHIN, o.c. [Anm. 26], 104ff. ein wesentliches Merkmal aller aggadischen im Gegensatz zur philosophischen oder wissenschaftlichen Interpretation.

der Mehrdeutigkeit [des Wortes, den wir oben für das biblische Denken feststellten. | ]

Beispiele von solcher Midrasch-Deutung auf Grund von Assoziation und Gleichklang begegnen nun schon innerhalb der Bibel selbst. In seiner Prophetie über Ammon kündigt Amos an (i 15), dass ihr König ins Exil gehen wird, zusammen mit seinen Fürsten: die feststehende Verbindung  $\text{מלך ושרים}$  erhebt die Tatsache über jeden Zweifel, dass Amos denkt an den König der Ammoniter. Für das israelitische Bewusstsein jedoch lag in dem Wort  $\text{מלכם}$  eine Doppeldeutigkeit, es löst Assoziationen aus nicht nur an den König, sondern auch an die Gottheit, die den gleichen Namen trägt. Eine Verbindung der beiden Assoziationen bzw. eine Anspielung auf diejenige Bedeutung, die im Text nicht gemeint war, – ganz im Geist der Midraschexegese! – liegt schon vor in Jer. xlix 3, wo der Vers aus Amos zitiert wird in einer abgewandelten Form: »Malkām wird ins Exil gehen samt seinen Priestern und Fürsten«. Hier kann nur gedacht sein an den Gott Milkom, genau wie es xlvi 7 lautet: Kemosch von Moab geht ins Exil samt seinen Priestern und Fürsten.

Es entspricht der Natur der Sache, dass sich das Spielelement besonders gelten[d machen] lässt in den – oben dargelegten – Fällen, wo es sich bei einer Anspielung auf eine ältere Stelle um eine rein formelle Gleichheit handelt, in der jede materielle Übereinstimmung fehlt. Ein interessantes Beispiel liefern uns die literarischen Schicksale von Iob xxviii 25. Wir lesen dort, dass Gott unter dem ganzen Himmel schaut  $\text{לעשות לרוח משקל}$ , und das Gewicht, d.h. die Kraft der Winde bestimmt. Dem Inhalt nach schwebt diese Stelle dem Autor des vierten Esra-Buchs vor, wenn er iv 5 seine adynata formuliert: Wiege mir das Gewicht des Feuers, oder messe mir das Maß des Windes, etc. Doch hatte die Stelle aus Iob schon früher ihre Spur hinterlassen in ben Sira xvi 25  $\text{ובהצנע אחוה רוחי במשקל רוחי}$  אביעה: ich will behutsam meinen Geist, d.h. meine Gedanken äussern, und mit umsichtiger Zurückhaltung meine Meinung verkündigen. Dass ben Sira hier von der Stelle in Iob beeinflusst ist, ist gewährleistet nicht nur durch die weitgehende Ähnlichkeit im Ausdruck, sondern auch durch den Zusammenhang, bildet doch der Kontext in ben Sira eine Einleitung zu einer Betrachtung über die Schöpfung, die stark erinnert an den Schluss von Iob xxviii. Die Bedeutung der Worte bei ben Sira aber hat nichts mehr mit der an der Iob-Stelle gemein: sie werden rein spielerisch verwendet.<sup>34</sup> |

Eben bei ben Sira führt die besondere, spielhafte Aufmerksamkeit für das Wort und für die verschiedenen Möglichkeiten, die es enthält, schon zu einer richtigen Midraschexegese. In Ps. lxxxix 20 heisst es:  $\text{הרימתי בחור}$  מעם מצאתי דור עבדי: Ich habe einen Jüngling (?) aus dem Volke erhoben,

<sup>34</sup> <1> Der spätere Midrasch, z.B. Numeri Rabba xxi 1, fasst  $\text{רוח}$  an der Iob-Stelle auf als die Meinungen und Eigenschaften der verschiedenen Menschen.

in David Meinen Knecht gefunden. In ben Sira's Lob von den Helden der Vorzeit wird der Inhalt von בחור, namentlich aber von הרימותי vertieft, und es heisst dort (xlvi 2) כהלב מורם מקדש כן דוד מִישראל: Wie das Köstlichste, das von den heiligen Gaben abgesondert wird, so ward David aus Israel erhoben – die der Bibel noch fremde Form מורם hat hier fast die in der Mischnah übliche, technische Bedeutung!<sup>35</sup>

Ein Beispiel möchte ich dieser Reihe noch hinzufügen, das ich Père Barthelemy verdanke. Das Wochen-Pfingst-Fest gilt bekanntlich im Alten Testament ausnahmslos als das landwirtschaftliche Fest der Erstlinge, im rabbinischen Schrifttum dagegen als Fest der Gesetzgebung. Den Übergang bildet die interessante [Stelle] im sechsten Kapitel des Jubiläenbuchs, wo Gott mit Noah den doppelten Bund schliesst, der das Essen von Blut für ewig verbietet und ein Zeichen stellt, dass es nie wieder eine Sündflut auf Erden geben wird. Deswegen – so fährt der Text (16-21) dann fort – ist angeordnet und aufgeschrieben in den himmlischen Tafeln, dass sie in diesem Monat das Wochenfest begehen sollten einmal des Jahrs, zur Erneuerung des Bundes ... denn es ist das Fest der Wochen und es ist das Fest der Erstlingsfrucht; zweifach und von zweierlei Art ist dieses Fest... Offenbar will diese zweifache Art des Festes besagen, dass es den doppelten Charakter hat (bzw. bekommt) von Fest der Erstlinge und von Fest der Gesetzgebung.<sup>36</sup> In diesem Fall aber ist חג השבועות Wochenfest (in der Thorah immer Bezeichnung für das landwirtschaftliche Fest) hier gedeutet als חג השבועות Fest der Eide und des Bundesschlusses<sup>37</sup> – ein wichtiges und äusserst | instruktives Beispiel eines alten Midrasch auf Grund von Assonanz.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> <1> Wie bedeutsam die Art der Verwendung von älteren alttestamentlichen Texten durch ben Sira ist für die Anfänge der Midrasch-Exegese, hat schon S. SCHLECHTER gesehen in seiner Prefatory Note to the Wisdom of ben Sira, Cambridge 1899, II, 12-38.

<sup>36</sup> <2> Befremdlich ist die Bemerkung von CHARLES, The book of Jubilees, London 1902, 53 ad vi 21: Why this festival should be said to be »of a double nature« I do not see.

<sup>37</sup> <3> Es stellt sich heraus, dass diese mir von PÈRE BARTHELEMY im Mai 1953 vorgebrachte Erklärung mir schon einmal [im Jahr] 1939 von M. J. PERATH., mitgeteilt wurde. מושבעה und חג השבועות sind in der Tat synonyme Begriffe; jemand, für den der Bundesschluss am Sinai Gültigkeit hat, heisst in der Mischnah (Schebû'oth III 6) מזהר סיני.

<sup>38</sup> <1> Eine neue Bedeutung und eine ästhetische Würdigung bekommt – darauf möge im Vorübergehen hingewiesen werden – das Spielelement, wenn in der späteren hebräischen Poesie und Prosaliteratur Bibelverse kunstvoll angewandt werden in einem von der ursprünglichen Bedeutung abweichenden Sinn. Die Erscheinung ist so verbreitet und beliebt, dass das Belegen durch Beispiele unnötig – und auch unmöglich ist. Nur als Illustration sei erinnert an ישׁי בן ישי (1 Sam. xx 27): Warum kommt der Erlöser des jüdischen Volkes nicht? (ibn Gebirol) oder לא ננרע שיחה לפני אל (vgl. Iob xv 4) Wir hören nicht auf, zu Gott zu beten (Jehudah ha-Levi); s. auch unten Anm. 62.

Es gibt nun ein Gebiet, wo wir dem Spielelement im hebräischen Geist und seiner Fruchtbarkeit für die Entstehung und die ersten Anfänge eines exegetischen Denkstils noch weiter zurückverfolgen können. Gemeint ist die Entwicklung des Sprichworts – wohl in jeder Literatur das zentrale Betätigungsfeld für die Spielereien der Sprache –,<sup>39</sup> der ich hier in Hinblick auf ihre Wichtigkeit für unsere Problemstellung noch einige Betrachtungen widmen möchte.

Das alte Sprichwort **המשל הקדמוני** (1 Sam. xxiv 14) war monostichisch. Die Entwicklung zum Distichon erfolgte mittels einer Ergänzung durch einen zweiten Stichos, der wechseln konnte.<sup>40</sup> Infolge dieser Wandelbarkeit kann das zweite Glied gewissermassen die Funktion eines exegetischen Kontextes annehmen, indem es die verschiedenen Bedeutungsinhalte aufdeckt, die potentiell in dem ursprünglichen Monostichon enthalten waren. In diesen Prozess ist uns mancher Einblick vergönnt, so dass wir die Bedeutung ermessen können, die dem Spielelement zukommt, an den nicht so seltenen Stellen im Buch der Sprüche, wo das gleiche Monostichon in der Tat in Kombination mit ungleichen zweiten Gliedern erscheint. Instruktiv dürfte der Vergleich sein von xiii 1 und xiii 8. »Der vernünftige Sohn lässt sich (von seinem Vater) gerne belehren,<sup>41</sup> **ולץ לא שמע גערה** der liederliche aber hört nicht auf Verweise.« Dagegen in 8: Manch-|mal muss Reichtum herhalten als Lösegeld für eines Mannes Leben, **ורש לא שמע** der Arme aber hört nimmer Drohungen. Die gleichen Worte **לא שמע גערה** geben zwei völlig verschiedenen Gedanken Ausdruck, anders formuliert: die beiden Kontexte erhalten zwei völlig verschiedene Interpretationen des **לא שמע גערה**. Eine gleichartige Erscheinung weisen x 6 und 11 auf. Die ältere Bedenkung scheint in 11 erhalten: Der Mund des Gerechten ist ein Quell des Lebens, **ופי רשעים יכסה חמס** der Mund des Bösen hingegen ist voll Gewalttat:<sup>42</sup> sie sprechen von nichts anderem als von dem Raub, den sie verüben wollen. Lesen wir aber 6: Segnungen (Gottes oder der Menschen) werden dem Gerechten zuteil, **ופי רשעים יכסה חמס** Gewalt

<sup>39</sup> <2> G. BOSTRÖM, o.c. [Anm. 22], und die dort aufgeführte Literatur. Man bedenke auch die Verwandtschaft zwischen Sprichwort und Rätsel, auf die für die biblische Literatur TUR SINAI immer wieder hingewiesen hat, u.a. *The Riddle in the Bible*, HUCA 1 (1924); Šitir ŠamE, »Die Himmelschrift«, *ArOr* 17 (1949) [125-149].

<sup>40</sup> <3> J. SCHMIDT, *Studien zur Stilistik der alttestamentlichen Spruchliteratur*, Münster 1936; B. GEMSER, *Die Sprüche*, Tübingen 1937, 45. Unschätzbare Material zur Entwicklung der Spruchliteratur bei R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen <sup>2</sup>1931, 84-113; s. auch L. KÖHLER, *OLZ* 32 (1929) 32; viele scharfsinnige Vermutungen zu den Umbildungen einzelner Sprüche bei TUR SINAI, *Die Sprüche Salomohs* (hebräisch), Jerusalem 1947.

<sup>41</sup> <4> Von den vielen Vermutungen zu xiii 1a leuchtet mir am meisten ein zu lesen: **בן חכם מוסר אהב**.

<sup>42</sup> <1> Vgl. in Parallelismus zu **מלא** Jes. xi 9; Hab. ii 14, iii 3.

aber stopft den Bösen das Maul, d.h. Gottes Strafe macht die Bösen verstummen,<sup>43</sup> so sehen wir, wie der monostichische Spruch einen ganz anderen Sinn bekommt, durch Verbindung mit einem verschiedenen Sticho.

Die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass im letztgenannten Beispiel der Text ursprünglich lautete *יכסה חמס ופני רשעים*.<sup>44</sup> Auf jeden Fall fehlen die Beispiele nicht, in denen Schicksale und Umdeutung des ursprünglichen monostichischen Sprichworts sich verschlingen mit und teilweise sich gründen auf Textvarianten; gelegentlich dürften dieselben aus alten Missverständnissen hervorgegangen sein. In xx 2 lesen wir *נהם נהם ככפיר אימת מלך מהעברו חוטא נפשו* Brüllen wie eines Löwen ist des Königs Schrecken, wer sich seinen Zorn zuzieht, verwirkt das Leben. In xix 12 heisst es: *נהם ככפיר אימת מלך וכטל על עשב רצונו* (vgl. xvi 15b). Auf Grund des Parallelismus postuliert Ehrlich für die erste Hälfte des Spruches die Form: *ככפר אימת מלך*: Wie Reif ist der Groll des Königs, sein Wohlgefallen aber wie Tau auf Pflanzen. Wäre aus dieser ansprechenden Vermutung zu folgern, dass die Form *ככפר אימת מלך* primär ist, und dass die Vorliebe des hebräischen Geistes für das Wortspiel schon in alter Zeit eine Nebenform zeitigte: *נהם ככפיר אימת מלך*? Der Fall ist extra schwierig zu beurteilen, weil Fragen von etwaigem Missverständnis und von schriftlicher Überlieferung mit im Spiele sind.

Ein noch komplizierteres Beispiel verwandter Natur bietet der Spruch xviii 20 in Vergleich mit seinen Parallelen. So wie wir ihn lesen, lautet er: *מפרי פי איש תבואה בטנו תבואה שפחיו ישבע*,<sup>45</sup> was of-|fenbar heissen soll, dass jedem vergolten wird nach den Meinungen, die er hegt und verbreitet. Doch lässt der Parallelismus in der Variante xii 14 *מפרי פי איש ישבע טוב לו* kaum Zweifel daran bestehen, dass die ursprüngliche, monostichische Form dieses Sprichworts lautete: *מפרי כפי איש ישבע*: Wie eines jeden Arbeit, so auch sein Lohn, ein Spruch, der sowohl sprachlich<sup>46</sup> als [auch] gedanklich vor dem MT den Vorzug haben dürfte. Das *טוב* in xii 14 will offenbar mit *ישבע* verbunden und adverbial aufgefasst sein: sättigt sich reichlich, doch scheint das Wort hier sekundär und einer Variantform zu entstammen, wo es eine andere Funktion im Satz hatte, wie noch durchblickt in xiii 2 *מפרי בוגדים חמס טוב ונפש בוגדים חמס*. Hier weist die Kontrastparallele *בוגדים* darauf hin, dass *טוב* Subjekt des ersten Satzes ist, doch ist dessen gegenwärtige Form aus kontaminierender

<sup>43</sup> <2> Vgl. Ps. lxiii 12.

<sup>44</sup> <3> Jer. li 51; Ps. xlv 16, lxix 8; Iob ix 24.

<sup>45</sup> <4> Muss die Wiederholung der Wurzel *שבע* aus der Kombination von zwei | ursprünglich selbständigen Spruchteilen erklärt werden oder ist sie durch Angleichung veranlasst? Der Parallelismus in Iob xv 2. würde eine Lesart *בטנו תבואה* stützen.

<sup>46</sup> <1> *פרי כפים* u.a. xxxi 16, 31. In Deut. xxviii 33 ist *פרי* = *יניע*; vgl. dann noch Ps. cxxviii 2; Iob x 3.

Angleichung an xii 14 (xviii 20) entstanden, und er mag ursprünglich etwa gelautet haben: טוב מפרי כפיו יאכל טוב ein anständiger Mann ernährt sich von seiner Arbeit, das Begehren der Raubsüchtigen<sup>47</sup> geht aus auf Gewalttat. Wenn diese Rekonstruktionen richtig sind, so ist ein ursprüngliches Monostichon טוב מפרי כפיו יאכל (vgl. xii 14!) (a) variiert zu טוב מפרי פי איש ישבע טוב, das durch eine Kontrastparallele ausgebaut wurde (xiii 2), (b) korrumpiert zu טוב מפרי פי איש ישבע, was einen Parallelstichos טוב מפרי פי איש ישבע ins Dasein rief (xviii 20), der die fehlerhafte Form gewissermassen durch eine interpretatorische Ergänzung bestätigte. Das Aufkommen der Korruption טוב מפרי פי anstatt טוב מפרי כפיו lässt sich am leichtesten vorstellen in schriftlicher Überlieferung, ein Umstand, der jedoch mein Zutrauen zu der hier versuchten Rekonstruktion nicht erschüttert. Ein merkwürdiges Argument zu ihren Gunsten liegt noch darin, dass der vorausgesetzte Umbildungsprozess »von den Händen zu dem Munde« in der Septuaginta zu xii 14b ἀνταπόδομα δὲ χειλέων αὐτοῦ δοθήσεται αὐτῷ seine Fortsetzung finden würde!<sup>48</sup>

Auf ein überzeugendes besonders interessantes Beispiel von doppelter Überlieferung eines Sprichworts hat (nach Rahmer und Früheren) Tur Sinaï hingewiesen. In Spr. xxii 28 אל תסג נבול עולם אשר עשו אבותיך – mit der Parallele Deut. xix 14 werden wir uns sogleich befassen! – wird sichtlich gewarnt gegen das Verrücken von uralten Grenzen, schon von früheren Geschlechtern abgesteckt. In Spr. xxiii 10-11 dagegen אל תסג נבול עולם וּבְשָׂדֵי יְתוּמִים אַל תִּבֵּא, כי נואלם חזק הוא יריב את ריבם אתך haben wir sozialetische Ermahnungen vor uns, die sich stützen auf einen Appell an den Gott des Rechts, der sich für die sozial Schwachen einsetzt. Die erste Hälfte des Spruchs lautete hier ursprünglich: Verrücke die Grenzen des Ackers der schutzlosen Kinder nicht! אל תסג נבול עולם und mache keinen Eingriff in der Waisen Feld. Für diese Konjektur Geigers spricht der Parallelismus (identisch mit dem in Job xxiv 9)<sup>49</sup> und auch die Übersetzung der Vulgata: Ne attingas parvulorum terminos. Dass Hieronymus in dieser von den anderen alten Versionen abweichenden Wiedergabe beeinflusst sein dürfte von einer zeitgenössischen jüdischen Tradition, wird auch nahegelegt durch die Behandlung, die unsere Stelle in Mischnah und Talmud erfährt. Die Mischnah (Peah v. 6) zitiert אל תסג נבול עולם zur Umschreibung einer Form des Armenraubs גוזל את העניים. גוזל את העניים. Dass hier eine Lesart אל תסג vorlag – und sie liefert das dritte und stärkste Argument für Geigers Vermutung – wird zur Gewissheit erhoben durch die Meinungsver-

<sup>47</sup> <2> בונד auch Jes. xxxiii 1 und xxi 2 Parallele zu שרד raubsüchtig, nicht: treulos (was zwar die genuine Bedeutung!).

<sup>48</sup> <3> Muss hier vielleicht der Möglichkeit eines innergriechischen Fehlers χειρῶν > χειλέων unter Einfluss der Parallelstellen Rechnung getragen werden?

<sup>49</sup> <1> Wo man seit SCHULTENS liest ועול עני.

schiedenheit im palästinischen Talmud, ob das עולים zu erklären sei als «israelitische Volksgenossen» oder als Euphemismus für אלה שירדו מנכסיהם Leute, die um Habe und Gut gekommen sind. In Zusammenhang mit der Frage, ob jemand eine schwangere Frau heiraten darf, ist in pal. Sotah 4.8 sogar die Lesart אל חסנ גבול עולים vorausgesetzt. Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass אל חסנ גבול עולים und אל חסנ גבול zwei Formen darstellen von einem Sprichwort, die schon in biblischer Zeit nebeneinander hergingen.<sup>50</sup> In diesem Falle aber – und dieser Umstand verleiht unserem Beispiel einen besonderen Reiz – können wir die literarische Entwicklung des Spruchs noch näher verfolgen. Man hat schon festgestellt, dass die Vermahnung in xxiii 10, die wehrlosen Kinder zu schonen, mit der Begründung, dass Gott sie sonst rächen wird, ägyptischem Denken | entstammt,<sup>51</sup> während das Festhalten an den von den Vätern abgesteckten Grenzen dem israelitischen historischen Bewusstsein entspricht. Wir hätten es also in אל חסנ גבול עולים mit einem ursprünglich ägyptischen Spruch zu tun und in אל חסנ גבול עולם (obwohl diese Form in xxii 28 in einer stark ägyptisch gefärbten Umgebung erscheint) mit einer ins Israelitische umbiegenden Adaptation – den Begriff wird das dritte Kapitel näher erläutern. Vielleicht dürfen wir noch einen Schritt weiter gehen. In Deut. xix 14 heisst es: אשר גבלו ראשונים על חסנ גבול רעך, welche die Vorfahren gezogen haben. Mir scheint nun diese gesetzliche Formulierung des Deuteronomiums eine Zwischenstufe darzustellen zwischen den beiden Formen unseres Spruchs. Nicht entscheiden will ich, ob sie ihrerseits entstanden ist aus einer Umbildung des ägyptischen Mahnworts, die aus den schutzlosen Kindern den Volksgenossen machte – wahrscheinlich ist es mir immerhin. Sicher glaube ich, dass sie den Anlass gab, das ältere Sprichwort אל חסנ גבול עולם spielerisch zu modulieren zu der dem israelitischen historischen Bewusstsein mehr zusagenden Form: אל חסנ גבול עולם. Spr. xxii 28 steht in seiner Formulierung unter Einfluss von Deut. xix 14, wie Spr. xx 10 unter dem von Deut. xxv 13-16.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> <2> Sehr nahe kam dieser Deutung schon im siebzehnten Jahrhundert R. JOMTOV LIPPMAN HELLER in seinem Mischnahkommentar zur Stelle in Peah, vgl. auch A. GEIGER in: he-Haluz 5 (1860) 26; M. RAHMER, Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus I, Breslau 1861, 64-67; N. H. TUR SINAI, Sprüche Salomoh's [Anm 40], 52.

<sup>51</sup> <1> Die Herübernahme in Jer. 1 34 bietet ein schönes Beispiel von Nationalisierung und Historisierung eines ursprünglich individuell karitativen Gedankens.

<sup>52</sup> <2> Vgl. J. FICHTNER, Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung, Giessen 1933, 26-27.

## III

Bei der Erörterung des Beispiels, mit dem wir den Paragraphen über das Spielelement als interpretationsbildenden Faktor beschlossen, sind wir schon konfrontiert worden mit einer bedeutsamen Erscheinung völlig anderer Art, die noch stärker dazu beiträgt, den vorher besprochenen Prozess der Motivübernahme und Motivabwandlung in eine wirkliche Midraschexegeese zu verwandeln, auch dadurch, dass sie ein Element der Bewusstheit in die Vorgänge [ein]bringt bzw. verstärkt. Ich möchte diese Kategorie – teilweise nach dem Vorgang Solomon Schlechters<sup>53</sup> – als *Adaptation* bezeichnen. Ein späteres | Geschlecht begnügt sich nicht mit der Übernahme des alten Wortes, sondern ändert den Sinn – seltener auch den Wortlaut – desselben, um es dem Denken und Fühlen einer neuen Zeit anzupassen. Die Erscheinung ist alt und verbreitet. In babylonischen Rezensionen von sumerischen Epen werden alte sumerische Götternamen durch babylonische ersetzt, in jüngeren assyrischen Rezensionen treten dafür assyrische Benennungen ein. Prophetien von Amos und Hosea<sup>c</sup> über Nord-Israel sind stellenweise offenbar durch kurze Zusätze auf judäische Verhältnisse zugeschnitten worden. Interessant ist, wie in der Apostelgeschichte (vii 42) die Drohung [des] Amos (v 27): Und Ich verbanne euch über Damaskus hinaus, zitiert wird in der aktualisierten Form: Und ich verbanne euch über Babylon hinaus. Im Bibeltext von Rabbi Meir, so erzählt uns der palästinische Talmud, hiess es anstatt מִשָּׂא רֹמָה (Jes. xxi 11) מִשָּׂא רֹמִי;<sup>54</sup> doch nahm man im allgemeinen eine solche Änderung nicht vor, der [Bibelleser der talmu]dischen Zeit, der in seinem Text אֲדוּם fand, [sah darin von selbst das] römische Reich oder die christliche Kirche vorgezeichnet.

Es braucht nicht vieler Worte um darzulegen, dass die *Adaptation* eine wichtige Kategorie bildet für das biblische Denken, und nicht weniger ein Hilfsmittel für die moderne Exegeese (soweit dieselbe wahrhaft historisch und religionsvergleichend sein will), ermöglicht sie doch dem Ausleger festzustellen, inwieweit Gesetzgeber, Dichter und Propheten bei Übernahme fremder, gemeinorientalischer Stoffe dieselben umbilden, um sie dem religiösen Denken Israels anzupassen. Beschränken wir uns auf zwei bekannte Beispiele. In den Sprüchen des Amenemope (Kap. IV) wird der Hitzige dem Baum im Walde verglichen, der sein Ende findet in dem

---

<sup>53</sup> <3> S. SCHLECHTER, o.c. [Anm. 35], 26, doch bezieht er den Ausdruck mehr auf äussere Umbildung; für den inner-alttestamentlichen Prozess s. Anm. 2 und vgl. noch: L. VENARD in DBS 2, Paris 1934, 43 s.v. Citations, der in Bezug auf die Zitate im N.T. spricht von *accommodation figurative ... par application d'autres personnes, d'autres événements d'autres circonstances que ceux qui sont visés directement dans l'original.*

<sup>54</sup> <1> pal Taanith I, 1.

Feuer, der wahre Schweigende dagegen dem Baum, der im Garten blüht und dort verbleibt im Angesicht seines Herrn. Von Jeremiah wird das gleiche Bild verwendet, jedoch botanisch-klimatologisch abgewandelt; es ist die Rede von dem Strauch der Steppe und dem Baum, gepflanzt an Wasserbächen. Wichtiger ist, dass anstatt des Hitzigen derjenige erscheint, der sich auf Menschen verlässt, und anstatt des Schweigenden der Mann, der auf Gott vertraut. Letzterer ist dann in Ps. i, infolge der weiteren Entwicklung der Frömmigkeitsideale, umgebildet zu dem Frommen, der sich in das heilige Buch vertieft: das übernommene Bild des Baumes wird zum Träger von einer Folge typisch israelitischer | Gestalten.<sup>55</sup> Instruktiv ist auch die Entwicklung des Rahab-Motivs. An drei Stellen, wo es auftritt (Ps. lxxxix 11; Job ix 13, xxvi 12) hören wir ohne Zweifel einen Nachhall des babylonisch-mythologischen Motivs von dem göttlichen Ungeheuer,<sup>56</sup> das bei der Schöpfung der Welt vom Schöpfergott bekämpft und besiegt wird, nur dass in der Bibel – wie Kaufmann mit Recht betont – der Schöpfergott seine Herrschaft keineswegs diesem Sieg verdankt, sondern nur die Mächte bestraft, die sich gegen ihn empören.<sup>57</sup> Das gleiche Motiv begegnet nun Jes. li 9-10: Hervor! Hervor! Leg' Kraft an Du Arm des Herrn, hervor wie in den Tagen der Vorzeit, den uralten Geschlechtern. Warst Du es nicht, der Rahab zerhieb,<sup>58</sup> das Ungeheuer durchbohrte? Warst nicht Du es, der das Meer ausgetrocknet, die Wasser der grossen Tiefe, der die Gründe des Meeres zum Weg gewandelt, dass die Erlösten durchzogen? Hier fließen die Wundertaten Gottes bei der Schöpfung und beim Auszug aus Ägypten, beim Durchzug durch das Rote Meer ineinander; die Möglichkeit eines solchen Ineinanderfließens war gegeben durch die [vorher]gehende Identifikation von dem Meeresungeheuer Rahab mit Ägypten<sup>59</sup>. Von Deuterojesajah wird das kosmisch-mythologische Motiv historisiert und so endgültig aufgenommen in die israelitische Religion.

<sup>55</sup> <1> H. GRESSMANN, *Israels Spruchweisheit im Rahmen der Weltliteratur*, Berlin 1925, 30-33.

<sup>56</sup> <2> So nach den grundlegenden Ausführungen von H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos*, Göttingen 1894, 29-90 gegen HERTLEIN, *ZAW* 38 (1920). Beachtenswert ist, dass רנע in Job xxvi 12 noch die ursprüngliche, von der Septuaginta mannigfach bezugte Bedeutung: vernichten, hat; רנע הים ist eben abgeschwächte Nachwirkung der früheren mythischen Vorstellung.

<sup>57</sup> <3> J. KAUFMANN, l.c. (Anm. 8).

<sup>58</sup> <4> המחצבת stellt wohl eine kontaminierte Form dar von החצבת zerschlagen (wie im Ugaritischen auch Hos. vi 5) und einem späteren המחצת; derartige Kontaminationen (Zach. x 2 נסעו aus נסו und נעו usw.) sind bekanntlich zahlreich im masoretischen Text, einstweilen: R. GORDIS, *The biblical text in the making*, Philadelphia 1937, 41-43.

<sup>59</sup> <5> Jes. xxx 7; Ps. lxxxvii 4 genau so wie der Pharao Ez. xxix 3 (vgl. xxxii 2) der Drache genannt wird, der inmitten seines Nils lagert.

Diese für den israelitischen Denkstil bezeichnende historisierende Adaptation der Motive bekommt nun da ihren Platz in der Geschichte der Exegese, wo sie verbunden wird mit der Ausdeutung eines alten Textworts, so z.B. wenn wir bei ben Sira lesen: (1 26-27 [37-38]) בשני גוים קצה נפשי והשלישית איננו עם ישבי שעיר ופלשת וגוי נבל הדרר בשכם. Zwei Völker sind mir in der Seele verhasst, das dritte ist kein Volk; die Bewohner von Edom und Philistää und das unwürdige Volk, | das in Schechem wohnt. Deutlich wird hier Deut. xxxii 21 aufgenommen und ausgedeutet. Wenn die Schrift dort sagt, dass Gott Israels Eifersucht und Zorn erwecken will durch ein Nicht-Volk, das nicht-würdig ist (לֹא עַם, גוֹי נָבֵל), so weiss ben Sira, wie offenbar auch seine Zeitgenossen, dass damit die verhassten Eindringlinge dunkler Herkunft, die Samaritaner von Schechem gemeint sind.<sup>60</sup> Wir haben hier einen richtigen aktualisierenden Midrasch vor uns, was noch eindrücklicher wird durch den merkwürdigen Umstand, dass die gleiche Auffassung, die von ben Sira implicite vorausgesetzt wird, sich als explizierte Auslegung erhalten hat in einer Version eines späten Midraschwerkes ad Deut. xxxii 21: durch ein Nicht-Volk, hiermit sind die Kuthäer (Samaritaner) gemeint.<sup>61</sup> Aufmerksamkeit verdient die Tatsache, dass der gleiche Deuteronomium-Vers an einer berühmten Stelle im Römerbrief (x 19) von Paulus in einer anders gerichteten Adaptation verwendet wird: die Nicht-Völker, d.h. die Heiden, – so hat es Moses gesagt – werden einst Israel seinen Platz bei Gott strittig machen! Beiden Deutungen gemeinsam ist der Zug, dass die Exegese bedingt ist von den Erfahrungen des Auslegers in der Geschichte.

Anderswo habe ich ausgeführt, wie sehr das historische Erlebnis bestimmend ist für die alt-jüdische Exegese; das gleiche gilt auch für die altchristliche. Die jüdische Exegese wurzelt im Midrasch und das Ziel des Midrasch ist, den Bibeltext zu aktualisieren, d.h. zu zeigen, dass das alte Bibelwort sich bezieht auf geschichtliche Ereignisse in der Zeit des Erklärers. Der griechische Übersetzer von Jes. ix 11 מאהור ופלשתים מאהור ארם מקדם findet in den Aramäern und Philistern von Jesajahs Zeit die Syrer und Hellenen seiner eigenen [wieder].<sup>62</sup> Dieses Bestreben zu aktualisieren erhält eine besondere Ausprägung in Zeiten von Krisis und Religionsverfolgung, wenn das Ende aller Dinge bevorzustehen scheint. Der Augenblick, da Antiochus Epiphanes sich am heiligen Tempel in Jerusalem ver-

<sup>60</sup> <sup>1> S. SCHLESINGER, MGWJ 83 (1939) 277.

<sup>61</sup> <sup>2> D. HOFFMANN (Hg.), Midrasch Tannaim zum Deuteronomium, Berlin 1909, 196. Freilich bezweifelt der Herausgeber die Echtheit des Passus an unserer Stelle.

<sup>62</sup> <sup>3> In einem Sabbathlied von Jehudah ha-Levi ist der gleiche Text transponiert auf die Christen und Araber in der Zeit der Reconquista ערב, אדום מקדם ליום ראשון, מאהור ליום ששי [in: Diwan des Abu-l-Hasan Jehuda ha-Levi IV,] ed. H. BRODY, Berlin 1930, 3; ein schönes Beispiel dafür, wie die Aktualisierung durch die Jahrhunderte geht!

griff und die jüdische Religion mit seinen Massnahmen bedrohte, wurde die Geburtsstunde der jüdischen Apokalyptik. Man glaubte zu erleben, was die Propheten vorhergesagt hatten; der Feind wurde von der Volkspantasie aus-|gestattet mit allen Zügen des grossen Bedrückers, den Jesajah in klassischer Weise gezeichnet hatte. Eine Reihe von Danielstellen (ix 27; xi 10, 27, 30, 36, 40), an denen die markantesten Ausdrücke aus Jesajah mit Anspielungen auf Numeri- und Habakuk-Texte verwoben sind, liest sich wie ein aktualisierender Kommentar zu Jesajahs Prophetie über Assur (sie bildet wohl das schönste Beispiel von Bibelerklärung innerhalb der Bibel). Zudem weisen auch die Jesajah-Septuaginta und die Bücher der Makkabäer Spuren davon auf, wie sehr die Erlebnisse der Zeit die Auslegung des Jesajahtextes bestimmt und gefärbt haben. Einen klassischen Ausdruck findet das Wesen dieser apokalyptisch-aktualisierenden Exegese in dem Pescher Habakuk (DSH), wo die Rede ist von denjenigen, »welche den Bund Gottes dadurch brechen, dass sie nicht glauben, wenn sie all das, was über das letzte Geschlecht kommen wird, hören aus dem Mund des gerechten Priesters, dem Gott (Weisheit ins Herz) gelegt hat, so dass er alle Worte auszulegen weiss von Gottes Dienern, den Propheten, durch die Gott all [das], was über sein Volk und Land kommen würde, angekündigt hat«. Wir stossen hier auf die apokalyptische Stimmung derer, die glauben, das letzte Geschlecht zu bilden; diese Stimmung verbindet sich mit einer Würdigung der Prophetie (die uns im nächsten Paragraphen noch beschäftigen wird) und auch mit einer Auffassung vom Wesen der Exegese. Dieselbe ist um so bezeichnender, weil das Wort פֶּשֶׁר, das gebraucht wird, um die technisch-exegetische Tätigkeit des gerechten Priesters anzudeuten, bekanntlich Mal über Mal wiederkehrt, um jedes Stückchen Einzelexegese einzuleiten; die Bestandteile des Bibeltextes werden zitiert und dann durch ein פֶּשֶׁר: »dies bezieht sich auf« angewandt auf die Ereignisse und Figuren aus der Gegenwart des Erklärers.<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> <1> Für diesen Absatz vgl. I. L. SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah*, Leiden 1948, 82ff. Der Pescher Habakuk wurde kurz nach Abschluss dieser Arbeit bekannt; es scheint derartige Pescharim zu mehreren Prophetenbüchern gegeben zu haben (einstweilen vgl. C. J. MILIK, RB 59 (1952) 412ff). Dass der Pescher Habakuk, wohl im ersten nachchristlichen Jh. entstanden, meine früheren Darlegungen bestätigte, wurde hervorgehoben von EISSFELDT, ThLZ [74] (1949) 478, vgl. auch BiOr 6 (1949) 5. Für die Bezeichnung des Pescher Habakuk als Midrasch scheint mir nach wie vor mehr die Art seiner Aktualisierung als seine Technik bestimmend; etwas anders (an sich sicher beachtenswert) BROWNLEE, BA 14 (1951) 76. Für פֶּשֶׁר in der Bedeutung der aus DHS zitierten Stelle vgl. noch Numeri Rabba xix התורה את שפירש את התורה למשה.

Sicher bewirken das [Sekten-]Milieu<sup>64</sup> und das apokalyptische | Bewusstsein, am Ende der Zeiten zu leben, eine Steigerung des Bestrebens, das Prophetenwort auf die eigene Zeit zu übertragen, und damit des Motivs der Adaptation. Doch ist dieses Motiv auch sonst im israelitischen historisch-gerichteten Denken von besonderer Bedeutung geworden für die älteste jüdische und christliche Exegese; es lässt sich über dieselbe hinaus lange zurückverfolgen im Alten Testament selbst; ich möchte das an zwei Beispielreihen zeigen.

In der Entwicklung des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft in Israel begegnen sich zwei verschiedene und fast gegensätzliche Tendenzen. Wir sehen, wie sich das Individuum aus den Bindungen der Stammesgemeinschaft löst; umgekehrt ist das historische Bewusstsein so stark, dass ursprünglich individuelle Äusserungen übertragen werden auf die Erlebnisse der Gemeinschaft. Die Dank- und Klagelieder des Einzelnen erfahren dadurch in der volkstümlichen Exegese schon früh eine Umbiegung. Psalm xxx lässt sich kaum anders erklären als das Danklied eines Einzelnen, der von einer schweren Krankheit genesen ist. Die Überschrift, die ihn als Lied bei der Einweihung des Tempels bezeichnet, weist wohl darauf hin, dass die Generation, die nach dem Babylonischen Exil den Tempel von neuem aufbaute und einweihte, den Inhalt des Psalms auf die Leiden des Volkes Israel bezog.<sup>65</sup> In der ergreifenden Klage von Jeremiah (xx 17-18): Warum bin ich nicht im Mutterleib gestorben, warum aus der Mutter Schoss hervorgekommen, Mühsal und Kummer zu sehen (d.h. zu erleben)? – ist mit: Mühsal und Kummer sicher das eigene persönliche Schicksal des Propheten gemeint. Das vierte Esra-Buch aber legt den Vers seinem Seher in den Mund (v 35) in der ausdrücklich erweiterten Form: »Wäre mir doch meine Mutter zum Grab geworden, damit ich Jakobs Mühsal nicht hätte sehen müssen und nicht den Kummer des Geschlecht Israels?« Überaus zahlreich sind die Beispiele dieser Erscheinung im Midrasch zu den Psalmen; ich zitiere nur das zu Ps. xiii 6: Ich aber vertraue auf Deine Treue, mein Herz jubelt, weil Du mir geholfen, ich singe dem Herrn, weil Er mir wohlgetan. Der Midrasch liest und deutet diese Äusserung eines Individuums als das Zeugnis der Gemeinschaft von Israel während der Bedrückung in den vier Weltreichen: Ich vertraue auf Deine Treue in Babel, mein Herz jubelt, weil Du mir geholfen während der Herrschaft der Meder, ich singe dem Herrn in der Zeit der Griechen (hellenistische Könige), weil Er mir wohlgetan | angesichts der Gewalt der

---

<sup>64</sup> <2> Der Ausdruck bei M. A. BEEK, *Inleiding tot de Joodsche Apocalyptiek*, Haarlem 1950, Kap. IV.

<sup>65</sup> <1> H. LUDIN JANSEN, *Die spätjüdische Psalmendichtung[, ihr Entstehungskreis und ihr ›Sitz im Leben‹]*, Oslo 1937, 99.

Römer:<sup>66</sup> Die Leiden von Exil und Bedrückung, zu denen sich später der Anspruch der Christen gesellt, sie hätten den wahren Glauben, und das jüdische Volk sei von Gott verworfen, vertiefen die israelitische Überzeugung, das auserwählte Volk zu sein, bis zu der dreisten Behauptung, die Welt wäre nur um Israels willen erschaffen worden. Eine Präfiguration dieses Ausspruchs treffen wir an einer Stelle im vierten Esra-Buch, wo ein Zitat aus Deuterocesaja eine merkwürdige Umdeutung erfährt. In einer begeisterten Verherrlichung Gottes lesen wir bei Deuterocesaja (xl 15): Sieh, alle Völker sind wie der Tropfen am Eimer und gelten Ihm wie das Stäubchen an der Waage; sieh, die Inseln wiegen Ihm wie ein Sandkorn. Einziges Ziel dieser Verse ist es, die souveräne Allmacht Gottes so eindrucksvoll wie möglich darzustellen. Der Seher im vierten Esra-Buch dagegen spricht (vi 55-56): Du hast gesagt, dass Du unseretwillen diese Welt geschaffen habest, die übrigen Völker, die von Adam abstammen, hast Du für nichts erklärt: sie seien dem Speichel gleich, mit dem Tropfen am Eimer hast Du ihren Überschwang verglichen. Das deuterocesajanische Motiv von der Majestät Gottes hat sich hier verwandelt in das von der Nichtswürdigkeit der heidnischen Völker. Nahegelegt wurde diese weitgehende Verschiebung der Exegese durch eine schon in der Septuaginta bezeugte Textvariante, die anstatt כִּרְקַי >wie ein Sandkorn< כִּרְקַי [las], und so die Völker dem Speichel gleichstellte. Es verdient Beachtung, dass sich die gleiche Auslegung wie im vierten Esra-Buch – offenbar ohne dass eine Abweichung vom masoretischen Text vorausgesetzt wäre – auch im späten Midrasch Numeri Rabba findet, sogar in zwei Formen.<sup>67</sup>

Eine gleichartig adaptative Auswirkung auf die Textdeutung hat auch das Verlangen nach dem Messias. Für die ganze nachexilische Zeit – vielleicht schon früher – lässt sich das Streben verfolgen, in Texten, die im ursprünglichen Zusammenhang von dem König reden, den Messias [wieder]zufinden. So heisst es Ps. lxxii 8 vom König in einer dem babylonischen Hofstil entlehnten Formulierung, Er herrsche von Meer zu Meer, vom grossen Strom bis zu den Enden der Erde; die Aussage wird Zach. ix 10 wortwörtlich auf den Messias übertragen. In Ps. ii 8-9 wird der israelitische oder jüdische König | dadurch gefeiert, dass der Hofdichter Gott zu ihm sprechen lässt: Verlange von Mir, so geb' Ich dir Völker zum Erbe, die Enden der Welt zum Besitz. Du wirst sie mit eiserner Keule zerschmettern, wie Töpfergeschirr zertrümmern. Das vielleicht berühmteste Dokument der Messiaserwartung der hasmonäischen Zeit, der siebzehnte der Psalmen Salomohs, klagt über die Könige, die Davids Thron

<sup>66</sup> <sup>1> I. L. SEELIGMANN, Phasen uit de geschiedenis van het Joodsch historisch bewustzijn (MEOL 7), Leiden 1947, 66-69.

<sup>67</sup> <sup>2> NumR. i 4; iv 2. Die Midraschim lehnen sich an Jes. xl 17 (nicht: xl 15) an, der Gegensatz ist beide Male אֲבָל יִשְׂרָאֵל.

entweichen, über den heidnischen Feind, über das Volk in Sünde, und fährt dann fort: Schau Herr, und lass ihnen ihren König erstehen, den Sohn Davids ... und gürtete ihn mit Kraft, dass er unrechtmässige Herrscher fälle, dass er Jerusalem reinige von den Heiden, ... die Sünder aus dem Erbe austreibe und ihren Übermut zertrümmere wie Töpfergeschirr, mit eiserner Keule zerschmettere all' ihren Bestand. Die späteren hasmonäischen Könige, Usurpatoren auf Davids Thron,<sup>68</sup> [er]freuten sich keiner besonderen Beliebtheit bei den Frommen ihres Volkes: die Ausrottung der Heiden kann nicht ihre Aufgabe sein. So rüstet die polemische, im Grunde anti-königliche Literatur der Zeit den Messias, den idealen Sohn Davids, aus mit den Zügen, die im biblischen Psalm dem innerweltlichen König eigen waren: die Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit – deren schöpferische Bedeutung z.B. Mowinckel erkannt hat – macht hier ihren Einfluss geltend in der adaptativen Exegese. Etwas anderer Art scheint auf den ersten Blick unser nächstes Beispiel. Der Dichter des Ps. viii staunt darüber, wie von Gott der Sterbliche und das Menschenkind<sup>69</sup> mit Macht über die Schöpfung bekleidet wurden, und alles, die Tiere des Feldes, die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres, seinen Füßen unterstellt ist: Diese Aussage wird im Neuen Testament auf den Christus bezogen, mit solcher Selbstverständlichkeit, dass diese Deutung im Hebräerbrief zwar ausgeführt (ii 6-9), im Epheserbrief (i 22) und im ersten Korintherbrief (xv 27) aber ohne weiteres vorausgesetzt ist. Mit Rücksicht auf die messianischen Assoziationen, die seit Daniel in der apokalyptischen Literatur mit dem Begriff Menschensohn verbunden wurden, lag es auf der Hand, den Menschensohn, dessen Füßen alles unterstellt war, mit dem Christus zu identifizieren.<sup>70</sup> | Doch sei im Lichte der soeben gegebenen Beispiele, wo die Attribute des Königs auf den Messias übertragen worden sind, die Frage gestattet, ob vielleicht der Gedanke von Ps. viii, bevor er auf den Messias gedeutet wurde, auf den König angewandt worden war und ob uns eine Spur dieser hypothetischen Zwischenstufe in der Auslegungsgeschichte erhalten wäre in Dan. ii 37-39, wo Daniel zu Nebukadnezar spricht: Du, o König, König der Könige – dem der Gott des Himmels das Königtum, die Macht und die Kraft und die Ehre gegeben hat und dem Er in der ganzen bewohnten Welt die Menschen, die Tiere des

---

<sup>68</sup> <1> V. APTOWITZER, [Parteipolitik der Hasmonäerzeit im rabbinischen und pseudo-epigraphischen Schrifttum], Wien 1927; I. L. SEELIGMANN, Historisch bewustzijn [Anm. 66], 62, Anm. 18.

<sup>69</sup> <2> Es fällt schwer, erwähnen zu müssen, dass heute (wieder) mit Nachdruck die Meinung vertreten wird, an Stellen wie Ps. viii sei מלך ארם a royal title, BiOr 8 (1951) 188 u. 192.

<sup>70</sup> <3> Zum ganzen Problem cf. A. VIS, An inquiry into the rise of Christianity out of Judaism, Amsterdam 1936.

Feldes und die Vögel des Himmels in die Hand gegeben, und den Er über sie alle zum Herrscher gemacht hat – du bist das Haupt von Gold!

Durch die zentrale, allbeherrschende Stellung, die der Christus im neutestamentlichen Denken inne hat, werden alle möglichen Figuren und Ereignisse der alttestamentlichen Welt auf ihn und sein Leben bezogen. Hier geht die adaptative Auslegung über in die typologische, die in mancher Hinsicht auch für die rabbinische Aggadah bezeichnend ist, doch kann sie uns hier nicht weiter beschäftigen.<sup>71</sup> Nur sei zum Abschluss dieses Paragraphen – einigermaßen auch als Überleitung zum folgenden – auf eine nicht so leicht durchsichtige, aber äusserst merkwürdige Stelle im Römerbrief (x 6-8) aufmerksam gemacht, die in einer kühnen Adaptation eine Deuteronomiumstelle (xxx 12-13), in der von der Thorah die Rede ist, auf den Christus anwendet. Wer will hinauf gen Himmel fahren, Christum herabzuholen, wer wird hinab in die Tiefe fahren, Christum von den Toten heraufzuholen. Die Transposition, durch die jüdische Aussagen über die Thorah auf den Christus übertragen werden, begegnet auch sonst im paulinischen Denken.<sup>72</sup>

Unsere Ausführungen in den beiden letzten Paragraphen dürften dazu beitragen, den Unterschied klarzustellen, zwischen den Anfängen der jüdischen und christlichen Exegese und der interpretatorischen Tätigkeit der ersten hellenistischen Philologen. Zwar trug zur Ent-|stehung derselben eine Wertschätzung Homers als Inbegriff aller Schönheit und Weisheit bei, die sich vielleicht der Wertschätzung der Bibel vergleichen liesse, doch ist das gelehrte Interesse an schwierigen und dialektischen Wörtern (Glossographie) und Lauterscheinungen (Prosodie)<sup>73</sup> sehr verschieden von der nachhaltigen Wirkung des Spielelements und vor allem von dem erlebnismässigen Charakter der ältesten Midraschexegese.

---

<sup>71</sup> <1> Vielleicht noch bezeichnender als Röm. v 14 ist 1 Kor. x 11; vgl. L. GOPPELT, *Typos*, Gütersloh 1939; vor allem aber die lichtvollen Ausführungen R. BULTMANNs *ThLZ* 75 (1950) 206ff. Wohl kennt die Aggadah das exegetische Prinzip *מעשה אבות* *סימן לבנים* (*σημεῖον* nicht *τύπος*), doch ist das mehr eine Neigung, an späteren Stellen in der Bibel eine Wiederholung zu finden von dem, was den Erzvätern widerfuhr, eine Neigung, die gelegentlich (Genesis Rabba xl 5 ad Gen. xii 16) begünstigt wird durch Dubletten.

<sup>72</sup> <2> W. SCHMAUCH, *In Christus*, Leipzig 1935, hält sogar das *ἐν χριστῷ* für eine Ablösung eines jüdisch-hellenistischen *ἐν νόμῳ*; vgl. meine Bemerkungen ad LXX *Jes.* xxxiii 6, Septuagint Version [Anm. 63], 107.

<sup>73</sup> <1> F. SUSEMIHL, *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit II*, Leipzig 1892, 663-665, Nachtrag zu I 327-329.

## IV

In den bisherigen Ausführungen war die Rede von Gestaltungen und Umbildungen, die eine Auslegung zwar anbahnen, aber noch nicht als Auslegung im eigentlichen Sinne gelten können. Das Spielelement färbt die Motivabwandlung, das Zitat wird durch Adaptation transponiert, doch betreffen all' diese Erscheinungen eine sich noch im Fluss befindliche, nicht »geronnene«, zum Abschluss gekommene Literatur. Richtige Exegese tritt erst da auf, wo sich den bisher genannten Elementen noch ein andersartiges hinzugesellt: das Erklären-Wollen einer abgeschlossenen Schrift, der überdies eine besondere Bedeutung beigelegt wird, weil sie als Wort Gottes aufgefasst wird. Hier kann nicht daran gedacht werden, den Stadien der Kanonisierung der Heiligen Schrift nachzugehen; wie dieselbe sich vollzogen hat, ist keineswegs so sicher, wie man wünschen möchte und wohl mancher zu meinen scheint.<sup>74</sup> Doch interessiert uns hier nicht der äussere Prozess der Kanonisierung, sondern der Wandel im Bewusstsein, der dem alten Wort eine neue Bedeutung und Autorität beilegt.

Dieser psychologischen Umwertung wurde von zwei Seiten her Vorschub geleistet: Einerseits kam das Gefühl auf, dass das Zeitalter der Prophetie vorüber sei. Im jüdischen Volksbewusstsein scheint das Ende der Prophetie ungefähr mit dem Abschluss der persischen Periode in Palästina zusammenzufallen: so wollen es die einstimmigen Zeugnisse von Josephus und der talmudischen Literatur; Maleachi gilt der Tradition als der letzte der Propheten, und seit der zweiten Hälfte des Buches Daniel tritt die (unter parsistischem Einfluss stehende!) Apokalyptik als pseudepigraphisches | Schrifttum auf.<sup>75</sup> Nun hatte man in Israel von jeher all[es], was geschah, betrachtet als die Verwirklichung eines vorhergehenden Gotteswortes, und auch der klassischen ethischen Prophetie blieb immer ein Element der Zukunftsverkündigung anhaften.<sup>76</sup> So waren seit der griechi-

---

<sup>74</sup> <2> Einstweilen vgl. etwa: STRACK-BILLERBECK, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch IV, München 1928, 415-434 und R. MEYER, Art. κρύπτω: Kanonisch und apokryph im Judentum, ThWNT 3 (1938) 979-987.

<sup>75</sup> <1> Jos. contra Apionem I, 8,40; vgl. b. Sanh. 11b; Canticum Rabba ad viii 10; Seder 'Olam Rabba xxx; neben R. MEYER, l.c. [Anm. 74], vgl. vor allem: E. URBACH, Wann hat die Prophetie aufgehört? (hebräisch), Tarb. 17 (1946) 1ff.

<sup>76</sup> <2> J. KAUFMANN, Geschichte der israelitischen Religion (hebräisch) IV, Tel Aviv 1942, 153ff., leitet bekanntlich den Ursprung der biblischen Historiographie aus der israelitischen Anschauung her, die die Geschichte als Verwirklichung des Gotteswortes betrachtet; vgl. heute etwa: G. ÖSTBORN, Yhwh's Words and Deeds, Uppsala 1951; und W. ZIMMERLI, Verheissung und Erfüllung, EvTh 12 (1952) 48. Die Bestimmung des »mantischen« Elements in der klassischen Prophetie bleibe einem anderen Zusammenhang vorbehalten. [Zur Geschichte und Charakter der Prophetie, in diesem Band S. 55-75.]

schen Zeit zwei Voraussetzungen dafür gegeben, die nunmehr vorliegenden Schriften der Propheten aufzufassen [als] Gottes Ankündigung von dem, was sich in der Gegenwart begab, oder auch als Vorhersagung einer noch bevorstehenden Zukunft. Wir streiften oben diese Einstellung in bezug auf das Buch Daniel und die Entstehung der Apokalyptik, sie ist aber auch bezeichnend für die ganze neutestamentliche Denkart. Diese Wertschätzung gab Anlass, sich immer wieder in die prophetischen Schriften zu vertiefen und für jedes Detail derselben Erklärungen zu versuchen: in der Tat wird im Pescher Habakuk (DSH vii 4-5, vgl. ii 8-9) der priesterliche Lehrer der Gerechtigkeit als derjenige bezeichnet, dem Gott alle Geheimnisse in den Worten Seiner Diener, der Propheten, kundgetan hat.

Noch stärkere Antriebe erhielt das Bedürfnis anderer Kreise, das Heilige Wort zu erklären, von den gesetzlichen Schriften her, Thorah im engen Sinn. Von alters her bildeten die Gesetze [ein] Objekt der Ausdeutung und Erweiterung, namentlich durch die Priester;<sup>77</sup> die einzelne priesterliche Entscheidung, der einzelne richterliche Ausspruch, die einzelne Belehrung der Weisen hatten schon immer als Gottes Wort gegolten.<sup>78</sup> Eine wichtige Neuerung bedeutet es, wenn der ganze Komplex von Vorschriften samt dem historischen Rahmen, | in den er hineingestellt ist, mit dem Anspruch auftritt, Thorah zu sein. Wir können diesen Übergang noch genau erfassen durch einen Vergleich [des] alttestamentlichen Buch[es] Proverbia mit den späteren Sprüchen des ben Sira. In dem berühmten, leider nur griechisch erhaltenen Kapitel ben Sira xxiv werden die Züge der kosmischen Weisheit (Prov. viii 22 ff.) auf die an Israel offenbarte Thorah übertragen. Diese Übertragung legt den Grund zu der Anschauung von der Präexistenz und der Überzeitlichkeit der Thorah, die das gesamte rabbinische Denken während Jahrhunderten beherrschen wird. Zudem aber – und das ist für unseren Zusammenhang von besonderer Wichtigkeit – tritt die Thorah hier auf, nicht als vereinzelt Weisung, sondern als das abgeschlossene Gesetzbuch: Das alles ist das Bundesbuch Gottes, das Gesetz, das uns Mose gebot als Erbteil für die Gemeinde Jakobs (23; mit Entlehnung aus Deut. xxxiii 4!). Diese Erscheinung beschränkt sich keineswegs auf den locus classicus in Kap. xxiv; sie ist typisch für das ganze Buch. In Proverbia ist Thorah noch

<sup>77</sup> <sup><3></sup> Ein Vergleich der Formensprache in Hagg. ii 12 *וְהָיָה יְשׁוּעָתְךָ אִשׁוּר* mit der in Jer. iii 1 *וְהָיָה יְשׁוּעָתְךָ אִשׁוּר* legt die Vermutung nahe, dass uns hier Beispiele bewahrt sind eines schon in der vorexilischen Zeit fest ausgeprägten Stils der priesterlichen Kasuistik.

<sup>78</sup> <sup><4></sup> J. BEGRICH, *Die priesterliche Tōrā* (BZAW 66), 1936, 63ff.; daneben G. ÖSTBORN, *Tōrā in the OT*, Lund 1945; das schöne Buch hätte überzeugender gewirkt bei einer anderen Formulierung des Ch. III *The king as the emparter of Tōrā*.

die Ermahnung von Vater, Mutter oder Lehrer,<sup>79</sup> in ben Sira ist sie das Gesetzbuch Gottes: ein Vergleich von Spr. xxviii 7 נוצר תורה כן מבין ורועה זוללים מכלים אביו נוצר תורה שומר נפשו ובוטח בה' Sir. xxxv 24 נוצר תורה שומר נפשו ובוטח בה' mit Sir. xiv 20 heisst es: Selig der Mann, der über Weisheit nachsinnt, dazu die Fortsetzung xv 1: Wer den Herrn fürchtet, tut das, und wer am Gesetz festhält, erlangt sie. Der Gottesfürchtige ist zu demjenigen geworden, der an dem Gesetz festhält; genau so: ii 16; xix 19,20; xxi 11; xxxviii 34.<sup>80</sup> Auch der Prozess, in dem das Gesetzbuch Gottes die Stellung erringt, die es auf Jahrhunderte innehaben wird, vollzieht sich am Ausgang der persischen Zeit.

Mit diesem Übergang [von] dem Begriff der vereinzelt Weisung in den des ganzen Komplexes der Lehre kommt auch – so dürfen wir annehmen – die Neigung auf, sich in die Thorah zu vertiefen und ihren Sinn zu verstehen. Schon der Dichter des wohl in der hellenistischen Zeit entstandenen Thorahpsalms cxix (18) betet: Öffne mir die Augen, dass ich die Verborgenen Deiner Lehre schauen möge.<sup>81</sup> Wie stark sich diese Neigung zur Vertiefung und | Ausdeutung ausprägte, erfahren wir an unerwarteter Stelle in einer Dublette der Septuaginta zu Prov. xiii 15 שכל טוב חן σύνεσις ἀγαθή δίδωσιν χάρις, τὸ δὲ γνῶναι νόμον διανοίας ἐστὶν ἀγαθής. Hier finden wir neben einer buchstäblichen Übersetzung: ein guter Verstand verleiht Anmut – eine andere: es ist Sache eines guten Verstandes, das Gesetz (= die Thorah) zu kennen, d.h. nur eine gute Begabung vermag das Gesetz zu verstehen. Man hat auf Grund des Kontextes der Übersetzung den Eindruck, dass die zuletzt erwähnte Wiedergabe die ältere ist.<sup>82</sup> Sie setzt – und darauf kommt es hier an – die Entwicklung eines Thorahstudiums im jüdisch-alexandrinischen Milieu voraus. Nebenbei verdient die Tatsache Beachtung, dass der Übersetzer das Wort חן ohne weiteres als Thorah deuten kann, offenbar setzt er eine Gleichsetzung voraus wie חן אין חן אלא תורה »wenn die Schrift von חן redet, so meint sie

<sup>79</sup> <1> Man vergleiche die überzeugenden Ausführungen bei J. FICHTNER, Die altorientalische Weisheit [in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung], Giessen 1933, 83-85.

<sup>80</sup> <2> Die Beispiele sind dem griechischen Text entnommen, der den in Rede stehenden Gedanken auch ix 15 (vgl. 16!) zum Ausdruck bringt, wo der hebräische Text verderbt zu sein scheint.

<sup>81</sup> <3> Auf die Tatsache, dass hier der Midrasch als Exegese vorausgesetzt ist, machte mich Z. MOSSEL (jetzt Ramath Gan) vor Jahren aufmerksam.

<sup>82</sup> <1> Nur zu ihr, der zweiten Wiedergabe (und nicht zu der ersten) passt die Fortsetzung: die es gering schätzen, geraten ins Verderben; hier ist als Objekt sicher an νόμος gedacht. In der Tat findet sich LXX Jes. xxvi 14 als Wiedergabe von בנ"ר: ἀθετεῖν τὸν νόμον. U.a. aus diesem Grunde scheint mir das τὸ δὲ γνῶναι νόμον διανοίας ἐστὶν ἀγαθής ursprünglich der Stelle xiii 15 anzugehören und von dort aus in ix 10 sekundär zitiert zu werden nach der Wiedergabe von תחלת חכמה יראת ה' ורעת קרושים בינה.

immer Thorah«, die es ihm gestattet, wo er das Wort ׀ן vorfindet, den Begriff Thorah zu substituieren.<sup>83</sup> M.a.W. im jüdisch-hellenistischen Denken von Alexandrien konnte die Thorah – schon früh? – durch figürliche Begriffe angedeutet werden, ein Umstand, der uns vielleicht einen Einblick in die Art der dortigen Exegese gestattet.

Wir haben die Schwelle erreicht, wo Motivabwandlung, Spielelement und Adaptation in richtige Auslegung übergehen. Man vertieft sich in alle Einzelheiten des Schriftwortes, vor allem auf dem Gebiet der Halachah, der gesetzlichen Bestimmungen, das uns hier nicht weiter beschäftigen soll. Doch tritt auch die freiere, dichterische Aggadah mit wirklichen Frauen an den Text heran. Sie will z.B. die in der Thorah bzw. in der Bibel anonym auftretenden Personen identifizieren, eine Erscheinung, die während der ganzen Geschichte des Midrasch überaus häufig ist und sehr alt sein dürfte. Die Aggadah denkt sich auch die Situationen aus, die den Hinter-|grund bilden sollen zu den literarischen Erzeugnissen der Bibel. Hier sind die Psalmenüberschriften zu nennen, die manche Psalmen einer bestimmten Situation zuweisen, wie denn der ganze Prozess der Redaktion der Bibel als eine alte Schicht der Aggadah zu werten ist. In diesen Psalmenüberschriften lässt sich – so wenig übrigens wie in der Halachah und Aggadah überhaupt – nicht immer entscheiden, wo alte Tradition vorliegt und wo die historischen Daten der Bibel von der Phantasie Späterer ergänzt und ausgeschmückt worden sind).<sup>84</sup> Den Anfang der Worterklärung bilden die Stellen in der Bibel, wo seltene Wörter durch gebräuchlichere glossiert (bzw. ersetzt!) worden sind. Doch geht auch die spätere Aggadah nicht selten von regelrechten Worterklärungen aus. Denselben kommt besonderes Gewicht zu, weil die Midraschim mitunter anknüpfen an Wortbedeutungen, die in ihrer Zeit noch im Sprachgebrauch lebendig waren (wie sich gelegentlich erhärten lässt aus den alten Versionen und den Dead Sea Scrolls), später aber verloren gegangen sind.<sup>85</sup> Die älteste

<sup>83</sup> <2> Zu dem Vers Spr. xiii 15 ist die hier vorgetragene Deutung der LXX in palästinischen Quellen nicht bekannt. Wohl wird sie in Betrachtungen zu anderen Versen des Spruchbuches vorausgesetzt, so z.B. in Sifrê Numeri xiv zum Priestersegen (vi 25; ed. HOROVITZ, Leipzig 1917, 44), wo es heisst: Er verleihe Dir Gnade (׀ן) durch das Studium der Lehre, wie es heisst: Die Thorah (so der Midrasch) verleiht einen Gnadenkranz (Spr. iv 9 und vgl. i 9) usw.

<sup>84</sup> <1> Nach der Ansicht TORCZYNSERS, seit: Das literarische Problem der Bibel, ZDMG 85 (1931) 297ff. jetzt TUR SINAI, The literary character of the Book of Psalms, OTS 8 (1950) 263f. (vgl. Die Sprache und das Buch (hebräisch) II, Jerusalem 1951, 3-58), gehören umgekehrt die Psalmen und Prophetien ursprünglich einer historischen Rahmen-erzählung an, und man hat die Überschriften als Reste des alten, sonst verlorengegangenen Rahmens zu betrachten.

<sup>85</sup> <2> Einstweilen vgl. etwa meine Bemerkungen: The Septuagint Version of Isaiah, Leiden 1948, 51-54, die sehr der Ergänzung bedürfen. Eine verwandte Erscheinung bildet die Tatsache, dass die Midraschim oft Formen des at.lichen Textes aufbewahren, die vom

Form der fortlaufenden Texterklärung dürfte diejenige sein, in der eine zusammenhängende Bibelstelle zergliedert, sozusagen in ihre einzelnen Bestandteile zerlegt wird, und sodann jedes Textelement mit Hilfe eines aus [einem] anderen Zusammenhang stammenden Bibelverses verdeutlicht wird.<sup>86</sup> Daneben finden sich schon frühzeitig Fälle, in denen mehrere Sätze frei paraphrasiert, gewissermassen zu einem neuen Kontext verarbeitet werden. Zwei derartige alte Beispiele seien hier – zum Abschluss – erwähnt. In DSD II 1ff.<sup>87</sup> segnen die Priester alle diejenigen, die zu | Gottes Teil gehören ... und sprechen: Er segne Dich mit allem Guten, behüte Dich vor allem Bösen, Er erleuchte dein Herz mit Einsicht, die (ewiges?) Leben schenkt, Er sei dir gnädig mit Kenntnis der Ewigkeit, Er wende dir das Angesicht Seiner Gnade zu zum ewigen Frieden. Hier ist der Priestersegen in Num. vi 24-26 als Textwort benutzt und ausgedeutet.<sup>88</sup> Im weiteren Verlauf wird das Schicksal derer, die dem Teil Belials angehören, dargestellt in einer Mischung von paraphrastischen Ausführungen zu Versen aus Deut. xxviii und xxix mit einer Umkehrung des eben zitierten Priestersegens: Gott sei dir nicht gnädig, wenn du zu Ihm rufst, ... Er wende dir das Angesicht Seines Zorns zu, und Friede sei dir nicht beschieden! In formal ähnlicher Weise [er]fleht der Seher Esra (II Esra iv 132-138) Gottes Gnade für die Sünder in einer erweiternden Paraphrase zu Ex. xxxiv 6: Der Barmherzige, weil Er sich derer erbarmt, die noch nicht in die Welt gekommen sind, der Gütige, weil Er gütig ist gegen die, die sich zu Seinem Gesetz bekehren, der Langmütige, weil Er den Sündern als Seinen Geschöpfen Langmut erweist, usw. usw.<sup>89</sup> Wir sehen, wie eben Grundsätze des biblischen Glaubens die Grundlage bilden für eine erweiternde Auslegung!

Aus dem Ganzen der vorstehenden Erörterungen dürfte hervorgehen, dass es nicht leicht fällt die komplizierte Erscheinung zu definieren, die

MT abweichen, sei es, dass sie dieselben ausdrücklich zitieren, sei es – und das sind die wichtigeren Fälle –, dass sie sie einfach voraussetzen. Auch die Frage, inwieweit die Konstituierung des MT schon eine Exegese darstellt – vgl. das Parallelproblem in den meisterhaften Ausführungen von I. GOLDZIEHER, *Die Richtungen in der Koranauslegung*, Leiden 1920, Kap. 1 –, muss einem anderen Zusammenhang vorbehalten bleiben.

<sup>86</sup> <<sup>37</sup>> So in der Pesach Haggadah (L. FINKELSTEIN, *The oldest Midrasch*, HThR 31 (1938) 291ff.) und an vielen Stellen der halachischen Midraschim, Mechilta usw.

<sup>87</sup> <<sup>47</sup>> Wohl älter als DSH (vgl. Anm. 63).

<sup>88</sup> <<sup>17</sup>> W. H. BROWNLEE, o.c. [Anm. 63], 60, bringt dieses Beispiel. Es verdient hinzugefügt zu werden, dass וְהַבְּרִילֵי הַיָּמִים (Deut. xxix 20) in DSD II 16 zitiert wird אֵל וְיִבְרִילֵהוּ, ganz in Übereinstimmung mit der sonstigen religiösen Ausdrucksweise der Sekte (vgl. vor allem: S. LIEBERMAN, *Light on the cave scrolls from rabbinic sources*, PAAJR 20 (1951) 400), die für Fragen wie die der elohistischen Bearbeitung eines Teils der Psalmen von Interesse sein dürfte.

<sup>89</sup> <<sup>27</sup>> D. SIMONSEN, *Ein Midrasch im IV. Buch Esra*, in: *Festschrift I. Lewy*, Breslau 1911, 270ff.

wir gewöhnt sind, als Midrasch zu bezeichnen. Sie beruht eben auf sehr verschiedenartigen Voraussetzungen. In der Tat wohnt ihr die Spannung eines gewissen Paradoxes inne. Auch nachdem der Midrasch zur richtigen Auslegung eines festen und fertigen Textgebildes geworden ist, bleiben ihm Elemente der Beweglichkeit, des Spiels und der Aktualisierung anhaften; einerseits will er einen abgeschlossenen Text erklären, der eben in dieser Gestalt die höchste Autorität besitzt, andererseits ist er bestrebt, denselben – wie das gerade unsere letzten Beispiele noch einmal gezeigt haben – offenzuhalten, vor Versteinerung zu behüten und mit immer neuem Leben zu erfüllen – für jede neue Situation und für jeden neuen Tag!

## Anfänge der Midraschexegeese in der Chronik\*

Meinem Kollegen Professor Ze'ev Ben-Chaim  
in Freundschaft und Hochschätzung

Die Forschung zu den Chronikbüchern hat es scheinbar nur mit einem Teilbereich der späten biblischen Geschichtsschreibung, ihrer Probleme und ihrer Denkweise zu tun.<sup>1</sup> Gleichwohl ist der Beitrag, den die Chronik zu diesem Themenkreis zu leisten vermag, von einer ganz besonderen Qualität: Hier bietet sich die Möglichkeit, die Formulierungen und die Darstellungen des Chronisten seinen Quellen gegenüberzustellen, die uns ebenfalls erhalten sind. Zwar machen die Passagen, die in den Samuel- und Königsbüchern eine Parallele haben, insgesamt den kleineren Teil der Chronik aus; doch konzentrierte sich das Interesse der Forschung schon lange auf diese Teile des Werkes. Das kann nicht verwundern; philologische Erkenntnis lebt immer vom Vergleich. In unserem Falle treten denn auch die Tendenzen des Chronisten deutlich hervor, wenn wir sehen, was er aus seinen Quellen übernimmt und wie er bewusst, aber mitunter auch unbewusst von ihnen abweicht. Solche Abweichungen bringen uns nicht nur die Intentionen unseres Autors näher, sie führen uns darüber hinaus auch auf seine Denk- und Arbeitsweise, die keine andere ist als die des

---

\* Bereits in früheren Aufsätzen habe ich die treue Unterstützung durch Frau Z. TALSHIR dankend hervorgehoben. Ihr Anteil an diesem Beitrag ist noch größer. Während unserer Arbeit hat sie immer wieder Hinweise und Gedanken eingebracht, die zum größten Teil in den Text und in die Anmerkungen eingegangen sind, ohne dass dies jeweils Erwähnung fand.

<sup>1</sup> Von vornherein sei hier festgehalten, dass sich die folgenden Ausführungen über den Chronisten in keiner Weise auf die Bücher Esra und Nehemia beziehen. ZUNZ hat seinerzeit die Chronik sowie Esra/Nehemia einem Verfasser zugeschrieben; vgl. L. ZUNZ, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt, Berlin 1832 (Frankfurt/M. <sup>2</sup>1892, Nachdruck Hildesheim 1966), Kap. 2. Diese Ansicht findet in der Forschung bis heute weitgehende Zustimmung. Gleichwohl mehren sich in jüngster Zeit die Einwände und Argumente gegen diese Annahme – m.E. zu Recht. Die inhaltlichen Tendenzen und Auffassungen wie auch die sprachlichen Merkmale deuten auf unterschiedliche Verfasser der Kompositionen; vgl. zuletzt H. G. M. WILLIAMSON, *Israel in the Book of Chronicles*, Cambridge 1977.

Midrasch.<sup>2</sup> Von daher tragen sie auch etwas bei zur Verortung der Chronik im Übergang von der Denkwelt der Bibel zu der des nachbiblischen Judentums.<sup>3</sup>

Wir wollen das hier zu behandelnde Phänomen zunächst am Beispiel eines typischen Midrasch veranschaulichen, der sich in I Chr 26,4f. findet – freilich in einem Kapitel, dessen Abfassung durch den Chronisten nicht über jeden Zweifel erhaben ist. In II Sam 6 lesen wir, dass die Gotteslade lange Zeit im Haus von Obed-Edom blieb; ihretwegen und, wie es scheint, wegen der Fürsorge Obed-Edoms »segnete der HERR Obed Edom und sein ganzes Haus« (V. 11). Der Chronist übernimmt diesen Text in I Chr 13,14 (»... und alles, was ihm gehörte«). In Kap. 26 wird Obed-Edom zu einer Leviten-Sippe gerechnet, und er wird mit nicht weniger als acht Söhnen bedacht; dazu heißt es dann: »denn Gott hatte ihn gesegnet« (V. 5). Hier liegt eine Auslegung nach Art des Midrasch von »und sein ganzes Haus« in II Sam 6,11 vor. Einige Exegeten sehen in I Chr 23-27 ein sekundäres

---

<sup>2</sup> 1953 referierte ich über »Voraussetzungen der Midraschexegese«; der Vortrag wurde in G. W. ANDERSON u.a. (Hg.), Congress Volume, Copenhagen 1953 (VT.S 1), Leiden 1953, 150-181 [in diesem Band S. 1-30] publiziert. Zu meinem Bedauern kommt darin die Arbeits- und Denkweise des Chronisten nicht hinreichend zur Geltung. Bekanntlich hat bereits ZUNZ, Vorträge (Anm. 1), 37f., auf dieses Problem hingewiesen; allerdings nicht in Kap. 2, das vom »Werk« des Chronisten handelt, sondern hauptsächlich in Kap. 3 »Midrasch«: »Schon damals wurden Schriften des höhern Alterthums nach den herrschenden Ansichten gedeutet und also in gewissem Sinn geändert. ... der Chronist beruft sich auf Werke des Midrasch, d.h. Werke der Auslegung und Ueberarbeitung«. Seither ist auch die Arbeit von TH. WILLI, Die Chronik als Auslegung (FRLANT 106), Göttingen 1972 (vgl. bes. 53), erschienen. Gleichwohl möchte ich hier die notwendige Ergänzung zu meinem erwähnten Vortrag nachtragen. Vgl. auch die folgende Anmerkung.

<sup>3</sup> Das erwähnte Buch von WILLI (Chronik, Anm. 2) ist inhaltsreich und belegt die Gelehrsamkeit seines Autors. Unbestreitbar hat er Tendenzen und Intentionen in der Geschichtsschreibung des Chronisten entdeckt, welche die frühere Forschung nicht immer hinreichend bedacht hat. Zugleich leidet aber der Ansatz von WILLI an einer Einseitigkeit: Nach seiner Darstellung hätte die Hauptintention des Chronisten darin bestanden, seine Quellen zu deuten und zu erklären; damit kommt zu kurz, dass der Chronist zugleich Geschichtsschreiber war (schärfer hat sich dazu geäußert: R. MOSIS, Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes, Freiburg 1973, 12-13). Dieser Ansatz kommt auch darin zum Ausdruck, dass nach WILLI alle Quellen des Chronisten für diesen schon gleichsam kanonischen Rang hatten. Im Blick auf die Tora dürfte dies zwar zutreffen, die deuteronomistische Geschichtsschreibung jedoch war für den Chronisten noch nicht in gleicher Weise fixiert. Sein Grundverständnis verleitet WILLI dazu, in der Arbeit des Chronisten eine Applikation von Regeln der rabbinischen Torauslegung zu finden. Ich fürchte, dass dies eine Rückprojektion darstellt und dass diese Regeln der Denkwelt des Chronisten noch fremd waren. Auf der anderen Seite kommt das Konzept der Aktualisierung, das grundlegend für das proto-midraschartige Denken des Chronisten ist (wie wir gleich sehen werden), in der Untersuchung WILLIS nicht ausreichend zur Geltung.

Stück, das den erzählerischen Zusammenhang der Kapitel 21-22; 28-29 stört und auch in Inhalt und Stil von der Ausdrucksweise und den Anliegen des Chronisten abweicht.<sup>4</sup> Ihre Argumente scheinen mir überzeugend, und ich würde ebenfalls zögern, 26,4f. dem Verfasser der Chronik zuzuschreiben. Dieser Umstand mindert jedoch nicht den Wert des Beispiels; es belegt, wie man in der Zeit des Chronisten das, was man in den alten Geschichtswerken vorfand, las und auslegte.

Jedenfalls lässt sich anhand einer ganzen Reihe von Belegen, die unstrittig aus der Hand des Chronisten selbst stammen, leicht zeigen, dass ihm die Auslegung nach Art des Midrasch geläufig war. Eine besondere Vorliebe – und das ist charakteristisch für seine ganze Denkweise – hat er für Namen-Midraschim. Er bringt sie – ausdrücklich oder in Anspielungen – häufig auch da, wo sie in seinen Quellen fehlten. Sein Sinn für den Zusammenhang zwischen der Bedeutung der Namen und dem Ergehen ihrer Träger führt ihn beispielsweise dazu, den Namen Achans in »Achar« (עכר; I Chr 2,7) zu ändern (vgl. die Septuaginta zu Jos 7). Bei Salomo fügt er hinzu: »Denn Salomo (שלמה) wird sein Name sein, und Frieden (שלום) und Ruhe werde Ich Israel in seinen Tagen geben« (I Chr 22,9). Wie wir noch sehen werden, ist diese Thematik für den Chronisten von zentraler Bedeutung. Von Asa heißt es: »Aber auch in seiner Krankheit suchte er den HERRN nicht, sondern die Ärzte« (II Chr 16,12). Interessanterweise denkt der Chronist offenbar bereits nicht weniger aramäisch als hebräisch. Usija (עזיה) wird konsequent »Asarja« (עזריה) genannt, und von ihm heißt es: »Gott stand ihm bei (ויעזרהו האלהים)«, »denn ihm wurde wunderbare Hilfe zuteil (הפליא להעזר), bis er stark geworden war« (II Chr 26,7.15).<sup>5</sup> Dieser ausgeprägte Hang des Chronisten zu Namensdeutungen bestärkt die Vermutung, dass die gesamte Schilderung der Einsetzung von Richtern durch Joschafat in II Chr 19 nicht auf historischen Gegebenheiten, sondern auf einem Namen-Midrasch beruht (wir kommen darauf noch zurück). In II Chr 20 wird uns das Gebet Joschafats und der Judäer vor der Schlacht gegen die sie bedrängenden Moabiter und Ammoniter mitgeteilt. Nach diesem Gebet ermutigt sie einer der Leviten mit einer prophetischen Offenbarung, die ihnen den Sieg verheißt. Der Text bietet die Genealogie jenes unbekanntes Leviten mit Namen Jahasiël (יהזיאël). Ist die Annahme

<sup>4</sup> Vgl. M. NOTH, Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament (SKGG.GK 18), Königsberg 1943, 112f., sowie W. RUDOLPH, Chronikbücher (HAT 1,21), Tübingen 1955, 149ff.

<sup>5</sup> Vgl. M. FRIEDLAENDER, Die Veränderlichkeit der Namen in den Stammlisten der Bücher der Chronik, Berlin 1903, bes. 35-40. Es erübrigt sich daran zu erinnern, wie verbreitet Namensdeutungen in der rabbinischen Literatur sind; vgl. I. HEINEMANN, Wege der Aggada (hebr.), Jerusalem 1950, 110ff.

zu gewagt, dass dieser Name fiktiv ist und eben dazu dient, den Leviten als einen, der »Gottesgesichte« hat, zu charakterisieren?<sup>6</sup>

Es fehlt im Werk des Chronisten auch nicht an Beispielen für geschichtliche Midraschim, besonders dann, wenn es um kultische Angelegenheiten geht. So heißt es in II Sam 8,8: »Von Tebach und Berotai, den Städten Hadad-Esers, nahm der König David sehr viel Kupfer«; der Chronist fügt hinzu: »Davon machte Salomo das eherne Meer, die Säulen und die kupfernen Geräte« (I Chr 18,8; vgl. den Zusatz in der Septuaginta zur Samuelstelle). Der Grund, weshalb der Verfasser hier seine Quelle nach Art des Midrasch ergänzt, liegt auf der Hand. Schließlich ist es eines der Hauptanliegen seines Werkes darzustellen, wie David den Bau des Tempels in Jerusalem vorbereitete und wie Salomo das Vorhaben seines Vaters ausführen durfte.<sup>7</sup>

Diese letzte Überlegung führt uns direkt auf eine deutliche Midrasch-Bearbeitung durch den Chronisten, die sich auf die Rollen von David bzw. dessen Sohn Salomo beim Tempelbau bezieht. II Sam 7 beginnt mit: »Als der König in seinem Hause wohnte und der HERR ihm Ruhe vor allen seinen Feinden ringsum verschafft hatte ...«. Der deuteronomistische Stil ist auffällig, und der Leser, der sich an Dtn 12,10f. erinnert, erwartet, dass nun die Zeit gekommen ist, den Tempel für den Gott Israels zu bauen.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Dies erinnert an den Ismaeliter Obil (אוביל) in I Chr 27,30 (zur Problematik von I Chr 23-27 s.o.), bei dem es schwer fällt, zwischen Eigenname und Berufsbezeichnung »Kameltreiber« zu unterscheiden; vgl. L. KOEHLER/W. BAUMGARTNER, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament I, 20, Leiden <sup>3</sup>1967. Vor Jahren bereits hat A. BÜCHLER, Zur Geschichte der Tempelmusik und der Tempelsalmen, ZAW 19 (1899) 96-133.101 Anm. 1, die Ansicht vertreten, die Mehrzahl der für die Chronik eigentümlichen Namen (Namen von Leviten!) sei fiktiv.

<sup>7</sup> Den Charakter der Ergänzung hat sehr schön R. WEISS, מְשׁוּט בַּמִּקְרָא, Jerusalem 1978, 81, herausgearbeitet. Demgegenüber ist die Kommentierung der Stelle bei RUDOLPH, Chronikbücher (Anm. 4), 135 erstaunlich; er vermutet auf Grund der Septuaginta-Lesart, dass die Worte »davon ließ Salomo ... fertigen« ursprünglich auch in II Sam 8 gestanden hätten. Nun bringt der Übersetzer in der Tat die Ergänzung so wie sie sich in der Chronik findet, doch ist dies eine Fortführung des midraschartigen Traditionsprozesses (auch an anderen Stellen ist die uns überlieferte Septuaginta zu Samuel von der Chronik beeinflusst; vgl. z.B. die Septuaginta zu II Sam 7,16). Die Bemerkung über Salomo entspricht gewiss nicht den Anliegen des Verfassers der Samuelbücher. Der Zusatz bewirkt sogar eine gewisse Spannung innerhalb des Textes, insofern der ganze Abschnitt zeigen möchte, wie David die Beute aus allen eroberten Ländern JHWH geweiht hat.

<sup>8</sup> Bemerkenswerterweise wird in Sifre Deuteronomium zu Dtn 12,10 II Sam 7,2 angeführt. Besonders interessant ist, wie Raschi – nachdem er in seinem Kommentar zu Dtn 12,10 geschrieben hatte: »Dies bezieht sich auf nichts anderes als die Zeit Davids« – die Verse 10 und 11 durch die Konjunktion וְאֵל מֵיָמֵינוּ miteinander verbindet (entgegen der üblichen Einteilung der Abschnitte für die Toralesung!); in seiner Auslegung von V. 11 verweist auch er auf II Sam 7,1.

Tatsächlich lesen wir im Anschluss: »da sagte der König zu dem Propheten Nathan: Siehe, ich wohne in einem Haus aus Zedern, aber die Lade Gottes wohnt in einem Zelt. Nathan sagte zu dem König: Auf, mache alles was du im Sinn hast, denn der HERR ist mit dir!« (V. 2f.). Doch noch in derselben Nacht beauftragt Gott den Propheten Nathan, David mitzuteilen, dass nicht er den Tempel bauen solle, sondern der Sohn, der ihm geboren werde. Beachtung verdient, dass in der Begründung des Tempelbauverbots für David die Frage anklingt, ob die Bindung an einen festen Wohnort für Gott angemessen ist. Jedenfalls gibt es keinen Zusammenhang zwischen dem Verbot und der Person Davids. Man darf bezweifeln, dass die Ausleger die ganze Schwierigkeit dieses Textes wahrgenommen haben: Dem Propheten wird aufgetragen, einen Rat aufzuheben, den er selbst dem König erteilt hatte, wobei er noch seine Rede mit den Worten »denn der HERR ist mit dir« bekräftigte!<sup>9</sup> In II Sam 7,4 gibt es eine »Lücke mitten im Vers« (פסקה באמצע פסוק), die in der Chronik fehlt; vielleicht wurde hier etwas ausgelassen? Die spätere Geschichtsschreibung ließ die Angelegenheit nicht auf sich beruhen. In seinem Briefwechsel mit Hiram, dem König von Tyrus, schreibt Salomo: »Du weißt, dass mein Vater David dem Namen des HERRN, seines Gottes, kein Haus bauen konnte der Kriege wegen, die um ihn herum waren ..., jetzt aber hat der HERR, mein Gott, mir ringsum Ruhe verschafft ...« (I Reg 5,17f.). Immer noch bewegen wir uns in deuteronomistischem Umfeld, aber der Verfasser hat nun »die Ruhe ringsum« in die Zeit Salomos versetzt. Man gewinnt den Eindruck, dass wir hier eine gegenüber II Sam 7 spätere Schicht des deuteronomistischen Werkes vor uns haben. Demnach sei David wegen der Kriege, in die er sein Leben lang verwickelt war, nicht dazu gekommen, den Tempel zu bauen. Diese Erklärung genügte dem Chronisten nicht. Zwar bietet er in I Chr 17 eine nahezu wörtliche Parallele zu der aus II Sam 7 bekannten Erzählung, doch I Chr 22,8f. zitiert ein Gotteswort an David: »Viel Blut hast du vergossen und große Kriege hast du geführt; du solltest für Meinen Namen kein Haus bauen, denn viel Blut hast du vor Mir auf die Erde vergossen (vgl. auch 28,3). Siehe, ein Sohn wird dir geboren; der wird ein Mann der Ruhe sein, denn Ich werde ihm Ruhe verschaffen von all seinen Feinden ringsum«. Unverkennbar stehen im Hintergrund dieses Textes sowohl die Nathanweissagung aus II Sam 7 (vor allem V. 12f.) als auch I Reg 5,17, jedoch

<sup>9</sup> Vielleicht ist dabei zu berücksichtigen, dass Nathan David zum Tempelbau von sich aus, in seiner Funktion als Berater des Königs, ermuntert. Dagegen empfängt er das Bauverbot für David in einer nächtlichen Offenbarung. Die Sache erinnert von fern an Jer 28: Dort tritt Jeremia als Prophet auf, enthält sich aber im Grunde jeder Reaktion auf die Heilsprophezie des Hananja ben Asur. Er geht seines Weges (V. 11), und erst nachdem Gott sich ihm offenbart hat, erklärt er Hananjas Prophezeiung für ungültig (V. 15) und sagt ihm sein Ende voraus (V. 16). Allerdings war in dem JHWH-Wort an Jeremia vom persönlichen Ergehen Hananjas nicht die Rede gewesen.

setzt der Chronist gegenüber seinen Quellen neue Akzente.<sup>10</sup> Er übernimmt den Gedanken, dass Davids Kriege diesen daran hinderten, JHWH ein Haus zu bauen, und versetzt »die Ruhe von allen Feinden ringsum« in die Zeit Salomos. Darüber hinaus aber konnte David JHWH kein Haus bauen, weil er mit Feindesblut befleckt war; dies disqualifizierte ihn für den Bau des Heiligtums. Man merkt, wie der Chronist mit dem ernstesten Problem, weshalb dem verehrten David dies versagt war, gerungen hat, bis er – vielleicht schweren Herzens – eine Lösung dafür fand.<sup>11</sup> Dem Leser, der verfolgt, wie David mit all seiner Kraft und von ganzem Herzen den Tempelbau vorbereitet, den er selbst nicht ausführen wird, und jedem, der seine Reden und sein Dankgebet am Ende von I Chr liest, dem wird David als der eigentliche Erbauer des Tempels im Gedächtnis bleiben. Doch damit nicht genug, der Verfasser lässt sein ganzes Werk hindurch keine Gelegenheit aus zu betonen: der gesamte Tempelkult, die Priesterabteilungen und ihr Dienst, die Aufgaben der Leviten in den Toren, die Lieder, das Hallel und die Musikinstrumente der Leviten und Sänger – all dies geht zurück auf die Anordnungen des Gottesmannes David (vgl. u.a. I Chr 6,16; II Chr 7,6; 23,18; 35,15). Derartige Darstellungen des Tempelkultes wiederholen sich im Werk des Chronisten – es lag ihm offenbar sehr viel

---

<sup>10</sup> Ein für die Arbeitsweise des Chronisten wichtiges Phänomen ist, dass er manchmal seine Quelle fast wörtlich wiedergibt, aber die gleiche Angelegenheit an einer anderen Stelle in einer eigenen, frei geschaffenen Darstellung völlig anders behandelt. I Chr 17 einerseits und I Chr 22,8f. sowie 28,3 andererseits sind dafür ein Beispiel. Ein vielleicht noch deutlicheres Beispiel finden wir in Bezug auf die Reichsteilung. II Chr 10 hält sich eng an I Reg 12. Dagegen formuliert der Verfasser in II Chr 13 seine eigene Sicht in einer Rede, die er König Abija auf dem Berg Zemarajim in den Mund legt. Derartige Reden dienten den Geschichtsschreibern immer schon als bevorzugtes Mittel, ihre eigenen Ansichten zum Ausdruck zu bringen.

<sup>11</sup> In diesem Sinne: NOTH, Studien (Anm. 4), 112f.; RUDOLPH, Chronikbücher (Anm. 4), 149. S. JAPHET, The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought (hebr.), Jerusalem 1977, 399-400, gibt eine gründliche und sehr ansprechende Behandlung von II Sam 7,1\*ff. ; I Reg 5,17; I Chr 22,8. Jedoch sieht sie in den Worten »viel Blut hast du vergossen und große Kriege hast du geführt« die Absicht des Chronisten, David mit einem Makel zu behaften. M.E. berücksichtigt diese Erklärung nicht hinreichend die ausgeprägte Intention des Chronisten, David, der für ihn über allen anderen Königen steht, als den eigentlichen Gründer des Tempels darzustellen. Die Kriege und das Blutvergießen Davids dienen ihm lediglich als äußerer Rechtfertigungsgrund für die ihn beunruhigende Frage, weshalb es David nicht vergönnt war, den Bau zu errichten. Eine Diskussion dieser Angelegenheit findet sich im Midrasch Psalmen 62,4. Bezeichnenderweise werden dort die Worte »denn viel Blut hast du vergossen« dem Propheten Nathan zugeschrieben – eine Art Textkonflation. Die Schwierigkeit, weshalb David den Tempel nicht gebaut hat, löst der Midrasch damit, dass dieser dann für immer bestanden hätte. So finden sich in dem späten Midrasch die Auslegungstendenzen des Chronisten auf einer anderen Ebene wieder.

daran. Wie wir noch sehen werden, geht es dabei auch um eine Rückprojektion.

Zwei Grundanliegen im historiographischen Denken des Chronisten und seiner dem Midrasch entprechenden Arbeitsweise haben wir bisher kennen gelernt: die Gestalt Davids und seine Dynastie sowie den Bau des Tempels und dessen Kult. Daneben gibt es ein drittes Anliegen, das uns das folgende Beispiel verdeutlichen wird. Wie zu erwarten, findet es sich in einem Erzählzusammenhang. Vergleichen wir den Text in I Chr 14,12 mit seiner Vorlage in II Sam 5,21. Da heißt es: »Dort ließen sie ihre Götzen zurück, David aber und seine Leute nahmen sie mit«. In der Chronik lautet der Vers: »Dort ließen sie ihre Götter zurück; da gab David eine Anweisung, und man verbrannte sie im Feuer« (I Chr 14,12).<sup>12</sup> Interessant ist, dass der nicht so viel gelesene Chroniktext die ursprüngliche Lesart »ihre Götter« bewahrt hat, während sie in den häufiger studierten Samuelbüchern in »ihre Götzen« (עֲצֻבֵיהֶם) korrigiert wurde.<sup>13</sup> Wesentlicher für unseren Zusammenhang ist aber die zweite Vershälfte: Die Samuelbücher erzählen unbefangen, dass David und seine Leute die Götterbilder der Philister als Beute mitnahmen.<sup>14</sup> Im Deuteronomium (7,25) heißt es jedoch ausdrücklich: »Ihre Götterbilder sollt ihr im Feuer verbrennen, das Silber und Gold, das auf ihnen ist, sollst du nicht begehren oder es dir nehmen ...«. Der Chronist verändert hier also bewusst seine Samuel-Vorlage, um sie in Übereinstimmung mit den Geboten der Tora zu bringen – in diesem Falle mit einer Bestimmung, die das besonders strenge Verbot des Götzendienstes betrifft.<sup>15</sup> Auch sonst fiel es unserem Autor gewiss schwer,

<sup>12</sup> Hier ist anzumerken, dass die Lesart des Chronisten den lukianischen Zweig der Textüberlieferung der Septuaginta beeinflusst hat. Darin heißt es in einer Ergänzung am Schluss des Verses: καὶ εἶπεν κατακαῦσαι αὐτοὺς ἐν πυρὶ (καὶ λέγει Δαυὶδ κατακαύσατε αὐτοὺς ἐν πυρὶ). Offen ist, ob die Abschreiber hier routinemäßig oder aus »dogmatischen« Überlegungen heraus an die Chronik anglichen.

<sup>13</sup> עֲצֻבֵים dient als spezifischer Ausdruck für die von Menschenhand gemachten Bilder der Götter, welche die Fremdvölker verehren, deren Kult Israel aber untersagt ist; vgl. bes. Hos 8,4; Jes 10,11; Ps 115,4 (eigentlich V. 2-7); Jes 48,5 (abweichende Form; vgl. weiter Jes 40,18-20; 41,7; 44,12-17).

<sup>14</sup> נָשָׂא ist biblisch mehrfach als Terminus technicus für »Beute machen« und auch parallel zu נָזַל belegt: Ez 29,19; I Chr 18,11; Jer 49,29; Mi 2,2 (Objekt: »Häuser«); und auch Jdc 21,32.

<sup>15</sup> Man könnte hier erwägen, ob der Chronist den Ausdruck וַיִּשְׂאֵם in seiner Samuel-Quelle im Sinne von »verbrennen« verstanden hat. Diese Bedeutung ist im nachbiblischen Hebräisch gut belegt; vgl. מְשִׂאֵין מְשִׂאוֹת, Mischna Rosch ha-Schanah II,2-4, und die reiche Materialsammlung bei S. LIEBERMAN, Tofesta Ki-fshutah. A Comprehensive Commentary on the Tosefta (hebr.), Bd. 5, New York 1962, 1028-1029 (diesen Hinweis verdanke ich meinem Freund D. ROSENTHAL). Besondere Beachtung verdient eine dort angeführte Version des Aquila zu Jer 6,1 כִּי תִּבְרַח הַכֶּרֶם שְׂאוֹ מִשְׂאֵת וְעַל בֵּית טַטְסוֹן; ebenso der Targum zu II Sam 5,21: וַיֹּאקְרִינֵן. Interessanterweise wird im Talmud bAboda Zara 44a

Abweichungen von der Tora und ihren Geboten, wie er sie zu seiner Zeit kannte, hinzunehmen. Schließlich bildeten diese Gebote die Grundwerte, die sein ganzes Denken und Tun prägten. Wohl deshalb kommt jenen Veränderungen im Stile des Midrasch, die wir als »halachisch« bezeichnen würden, in seinem Werk ein noch größeres Gewicht zu als den bisher angeführten geschichtlich-aggadischen Midraschim.

Eine Schlüsselstelle für die Wertschätzung der Tora in der Chronik findet sich in II Chr 6,16, wie Willi schön gesehen hat.<sup>16</sup> In I Reg 8,25 sagt Salomo bei der Einweihung des Jerusalemer Tempels: »Halte Deinem Knecht David, meinem Vater, was Du ihm zugesagt hast: ›Nicht soll es dir an einem Mann fehlen vor Mir, der auf dem Thron Israels sitzt, wenn nur deine Söhne ihren Weg einhalten, indem sie vor Mir wandeln, wie du vor Mir gewandelt bist.«« Hierzu ist anzumerken, dass der Schlussteil (»wenn nur deine Söhne ihren Weg einhalten ...«) bereits einer späten Schicht der deuteronomistischen Geschichtsschreibung angehört.<sup>17</sup> Gleichwohl lesen wir in II Chr 6,16 eine noch spätere Formulierung; hier heißt es anstelle von »indem sie vor Mir wandeln«: »indem sie in Meiner Tora wandeln«. Unabsichtlich gibt der Chronist in dieser natürlich alles andere als zufälligen Veränderung seine Denkwelt zu erkennen, ein Denken, in dessen innerem Zentrum der fest ausgebildete Begriff »Tora« steht. Dieser findet sich an etwa zehn Stellen, die keine Entsprechung im deuteronomistischen Geschichtswerk haben,<sup>18</sup> und zumeist in Abschnitten, denen ein besonderes

---

(vgl. auch die Tosefta Aboda Zara III,19)  $\square\aleph\omega\iota$  nicht von der Bedeutung »verbrennen« her gedeutet. Trotzdem erscheint es mir unwahrscheinlich, dass der Chronist seine Quelle in II Sam so verstanden hat, als sei von »verbrennen« die Rede. Vielmehr kannte er die ursprüngliche Bedeutung des Textes und deutete ihn – wie auch an anderen Stellen – aus den oben ausgeführten Gründen um.

<sup>16</sup> WILLI, Chronik (Anm. 2), 125f.

<sup>17</sup> Das deuteronomistische Geschichtswerk geht nicht auf einen einzigen Verfasser zurück, sondern ist das Werk einer Schule; diese ist naturgemäß nicht homogen. Derzeit bildet sich in der Forschung eine Sicht heraus, wonach darin drei Schichten zu unterscheiden sind: eine Grundschrift (DtrG), eine prophetische Bearbeitung (DtrP), die in der Hauptsache die Prophezeiungen und die entsprechenden Erfüllungsaussagen eintrug, und eine späte Schicht, welche den Nachdruck auf die Einhaltung der Gebote der Tora legt (DtrN); vgl. R. SMEND, Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte, in: H. W. WOLFF (Hg.), Probleme biblischer Theologie. FS G. von Rad, München 1971, 494-509; W. DIETRICH, Prophetie und Geschichte (FRLANT 108), Göttingen 1972. Dieser Ansatz erscheint mir im Grundsatz überzeugend, nur gilt es, sich dabei vor einer allzu rigiden Applikation zu hüten, eine Gefahr, der DIETRICH nicht immer entgeht. Darüber hinaus ist mit einer Vielzahl von Ergänzungen zu rechnen sowie mit späten Konzeptionen, die sich keiner bestimmten Schicht zuweisen lassen.

<sup>18</sup> Ohne genauer darauf eingehen zu können, lohnt es sich, darauf hinzuweisen, dass im Deuteronomium die Erwähnungen von  $\square\aleph\omega\iota$  (הזאר, הזור) zu einer späten und

Gewicht für die Weltsicht des Verfassers zukommt. Wir beschränken uns auf zwei Beispiele. In der Prophezeiung Asarjas ben Oded vor Asa und dessen Leuten heißt es: »... der HERR ist mit euch, weil ihr bei Ihm bleibt; und wenn ihr Ihn sucht, wird Er sich von euch finden lassen. Werdet ihr Ihn aber verlassen, wird Er euch verlassen. Viele Tage war Israel ohne wahren Gott, ohne Priester, der Weisung erteilt, und ohne Tora« (II Chr 15,2f.). Frömmigkeit im Sinne des Chronisten lässt sich zusammenfassen in dem Ausdruck »Suche nach Gott« (דרישת אלהים).<sup>19</sup> Hier nun droht Asarja ben Oded dem König sowie Juda und Benjamin, dass sie als Folge ihres Abfalls Gott nicht mehr finden würden und leben müssten ohne den wahren Gott, zu dem die Tora hinführt, die aus dem Mund des Weisung erteilenden Priesters ergeht (vgl. Mal 2,7).<sup>20</sup> Dabei gilt es zu beachten, dass unsere Stelle offenkundig beeinflusst ist von Hos 3,4: »Denn viele Tage bleiben die Israeliten ohne ..., ohne ... und ohne ...«. Freilich fällt mit der Ähnlichkeit zugleich auch der deutliche Unterschied ins Auge: Während der Prophet vom König und seinen Beamten, von Sebach<sup>21</sup> und Massebe, von Efod und Terafim spricht als Größen, zu denen das Volk

---

sekundären Schicht gehören. In den Königsbüchern finden wir »Tora des HERRN« an folgenden Stellen: I Reg 2,3; II Reg 10,31; 14,6; 17,13.34.37; 21,8; 22,8.11; 23,24f. Die Mehrzahl dieser Stellen gehört zu späten bis sehr späten redaktionellen Schichten. Dabei sind wohl die Belege in II Reg 22f., obwohl sie am Ende der Königsbücher erscheinen, eine Art Ausgangspunkt für die anderen Erwähnungen der Tora in den Königsbüchern. In II Reg 22f. ist einige Male die Rede von dem »Buch, das im Haus des HERRN von dem Priester Hilkija gefunden wurde«, wogegen es in 23,25 am Schluss des redaktionellen Lobes für Josia heißt: »ganz nach der Tora des Mose«.

<sup>19</sup> An mehreren Stellen in der Chronik begegnet der Ausdruck דרישת אלהים noch in seiner ursprünglichen Bedeutung: »Auskunft und Rat von der Gottheit erbitten über einen Seher und Propheten«. Diese Bedeutung ist uns aus alten Quellen gut bekannt; vgl. (I Sam 28,6; ) I Reg 22,5.7.8; II Reg 1,2.6.16. Der Chronist gebraucht diesen Terminus, und zwar gerade in seiner alten Verwendung, an Stellen, für die uns seine Quellen nicht erhalten sind. Besonders bemerkenswert ist davon I Chr 10,14 (eine Art Summe von Sauls Leben und seinen Verfehlungen!); vgl. auch II Chr 16,12. Im Allgemeinen jedoch hat dieser Ausdruck in der Chronik eine sehr viel weitere und für das Buch charakteristische Bedeutung. Er steht dann für »Gottesnähe« und ein Leben nach Gottes Willen. So in II Chr 14,3 לעשות התורה והמצוה; 15,12-15 (bemerkenswert ist der ausgeprägt dtr Stil!); 19,3; 30,21; 34,3. In dem späten Gesetzespsalm 119 wird diese Gottesnähe zum Erforschen (דרש) seiner Gesetze; vgl. V. 94 und V. 45.155. Wie es scheint, bietet I Chr 28,8 (שמרו ודרשו כל מצות ה' אלהיכם) eine Verschmelzung von Gottessuche (דרישת ה') und Halten der Gebote (שמירת מצוות).

<sup>20</sup> Anscheinend muss man den Vers (gegen die masoretischen Akzente) in dem Sinne verstehen, dass die Aufmerksamkeit auf den »Lippen des Priesters« ruht, von dem man דעת ותורה erwartet; vgl. I Sam 1,12 und zu unserem Text: A. B. EHRlich, Randglossen zur Hebräischen Bibel V, Leipzig 1912 (Nachdruck Hildesheim 1968), 358.

<sup>21</sup> Anscheinend ist wegen des Parallelismus membrorum zu lesen: אין מזבח ואין מצבה. Die Septuaginta weicht zwar etwas vom masoretischen Text ab, trägt allerdings wenig zur Rekonstruktion des ursprünglichen Textes bei.

aufsieht, sind für den Chronisten »Suche nach Gott«, Priestertum und Tora zum Inhalt des religiösen Lebens geworden.

Ganz Entsprechendes findet man in unserem zweiten Beispiel für die Bedeutung der Tora in der Chronik. Nach II Chr 19 setzte Joschafat Richter in allen Städten Judas ein, »und auch in Jerusalem bestellte Joschafat aus den Leviten, den Priestern und den Familienhäuptern Israels für das Gericht ...« (V. 8).<sup>22</sup> An dieses Gericht in Jerusalem, über das »der Oberpriester Amarja als Vorgesetzter für euch in jeder Angelegenheit des HERRN und Sebadja, der Sohn Jischmaels, der Vorsteher im Hause Juda, in jeder Angelegenheit des Königs« eingesetzt wurden (V. 11), – von grundlegender Bedeutung ist hier die Unterscheidung zwischen den Angelegenheiten JHWHs (דבר ה') und den Angelegenheiten des Königs (דבר המלך)<sup>23</sup> – können sich die Judäer wenden, deren Rechtsprobleme in ihren Städten nicht gelöst wurden (V. 10).<sup>24</sup> Den Richtern werden die Leviten als Amtsleute zugeordnet; bereits diese Verbindung erinnert an die Anordnung in Dtn 16,18: »Richter und Amtsleute (שטרים) sollst du einsetzen in allen deinen Toren.«<sup>25</sup> Mehr noch, bei der Einsetzung der Richter in Jerusalem

<sup>22</sup> Der Schluss von V. 8 ist unverständlich. Insbesondere die Worte וישבו ירושלם stören den Zusammenhang. Die Septuaginta hat τοὺς κατοικοῦντες ἐν Ἱερουσαλημ, was יושבי ירושלם entspricht; dies ist zweifellos die ursprüngliche Lesart. Davor hat die Septuaginta τοὺς κρίναι, also לשפוט anstelle von לריב im masoretischen Text. Hier ist es etwas schwieriger, die ursprüngliche Lesung festzustellen; die meisten Exegeten konjizieren ולריבי. Auf jeden Fall ist klar, dass der Text von den Befugnissen des Gerichts in Jerusalem handelte, das in der Hauptsache für die religiösen und weltlichen Angelegenheiten der Bewohner der Hauptstadt zuständig war.

<sup>23</sup> Auf diese Unterscheidung hat bereits A. C. WELCH, *The Work of the Chronicler. Its Purpose and its Date*, London 1939, 74f., hingewiesen. Interessanterweise findet sich dieselbe Unterscheidung zweimal in den Listen in I Chr 26. In V. 29-32 geht es um die Verbesserung der Verwaltung des davidischen Königtums durch Richter und Beamte. Östlich des Jordan werden sie eingeteilt für Aufgaben »in allen Angelegenheiten Gottes und den Angelegenheiten des Königs« (V. 32); analog dazu heißt es für das westjordanische Gebiet: »für alle Geschäfte des HERRN und zum Dienste des Königs« (V. 30). WELCH (ebd. 93f.) hebt den Unterschied zwischen דבר האלהים (V. 32) und מלאכת ה' (V. 30) hervor; seinem Ansatz entsprechend erklärt er den terminologischen Unterschied mit der Annahme verschiedener Verfasser.

<sup>24</sup> Man könnte hier einen Vorläufer der detaillierten Beschreibung sehen, wie man in einer späteren Zeit von einem Gericht zum anderen ging – auch bei Gerichten in Jerusalem – bis zur »Großen Versammlung«, wenn man keine rechtliche Entscheidung erlangte; vgl. Sanhedrin XI,2 und Tosefta Sanhedrin VII,1; dazu CH. TCHERNOWITZ, *Die Geschichte der Halacha II* (hebr.), New York 1936, 78ff., und die Polemik ebd. gegen Z. FRANKEL, *Der gerichtliche Beweis nach mosaisch-talmudischem Rechte*, Berlin 1846, der in unserem Abschnitt in II Chr 19,31 weder eine historische Darstellung noch eine Rückprojektion sah, sondern einen Reflex der Realität zur Zeit des Chronisten.

<sup>25</sup> Interessanterweise sind diese Amtsleute (שטרים) für den Chronisten ganz selbstverständlich Leviten; vgl. I Chr 23,4; 26,29; II Chr 34,13. Worin ihre Aufgabe genau bestehen soll, wird nicht klar.

bestimmt der König: »Bei jedem Streitfall, der euch von euren Brüdern, die in ihren Städten wohnen, vorgelegt wird, zwischen Blut und Blut, zwischen Weisung (תורה), Gebot (מצוה), Gesetzen (חקים) und Rechts-sätzen (משפטים), sollt ihr sie warnen, dass sie dem HERRN nicht schuldig werden« (II Chr 19,10). Die Verbindung »Weisung und Gebot« (התורה והמצוה) kehrt wieder bei Hiskia (31,21). Inhalt der Tora sind »die Gesetze und Rechtssätze« (החוקים והמשפטים), nach denen die Richter Recht sprechen. In der ganzen Darstellung sind Anklänge an das Deuteronomium (Dtn 1,16f., an dem sich der Verfasser orientierte, und auch 10,17) vernehmbar, doch in erster Linie ist der Einfluss von Dtn 17 zu erkennen: »Wenn dir eine Rechtsangelegenheit zu schwierig ist, zwischen Blut und Blut, zwischen Recht und Recht (בין דין לדין) und zwischen Körperverletzung und Körperverletzung (בין נגע לנגע)« (V. 8f.). Dieser Abschnitt handelt davon, wie die Bewohner der Landstädte, die in Rechtsfragen keine Einigung erreichen (»in deinen Toren«), zu dem Ort, den JHWH erwählt, ziehen, um vom Richter und den levitischen Priestern den endgültigen Rechtsentscheid zu hören.<sup>26</sup> Wie schon in unserem vorherigen

<sup>26</sup> Diese Texte sind in sachlicher Hinsicht schwierig, weil nicht klar ist, wer hier die Recht sprechende Instanz darstellt: »der Richter« oder die »levitischen Priester«. Nach der Fortsetzung könnte man meinen, die levitischen Priester sprächen Recht »nach der Weisung, die sie dir geben« (Dtn 17,11: על פי התורה אשר יורוך) (vgl. Mi 3,11; Hag 2,10-14; Jer 18,18; Ez 7,26 u.a.m.). Gleichwohl gewinnt man den Eindruck, dass hier zweierlei verknüpft ist, das vielleicht auch verschiedenen Schichten angehört: die Institution eines obersten Richters, der sich an dem von JHWH erwählten Ort befindet und der in den »Streitsachen in deinen Toren« (דברי ריבת בשעריך) entscheidet, und eine andere Institution, die hier sekundär hinzukam, nämlich die Unterweisung in der Tora durch die levitischen Priester. Dies erhellt bereits aus dem einleitenden Vers (V. 8), in dem neben בין דין לדין aus dem Gebiet der Rechtsprechung auch בין נגע לנגע aus dem spezifisch priesterlichen Bereich steht. So kehrt Letzteres auch in Dtn 24,8 wieder: »Hüte dich beim Auftreten von Aussatz, dass du alles genau hältst und tust, was dich die levitischen Priester lehren«, nur dass dort die priesterliche Ergänzung kontextuell nicht so eingebunden wurde wie in Kap. 17. Noch stärker fällt die Uneinheitlichkeit bei der alten Vorschrift für den Fall eines unaufgeklärten Mordes in Dtn 21,1-9 ins Auge: Durchgehend erscheinen die Ältesten der Städte als handelnde Instanz – bis auf V. 5, wo plötzlich die levitischen Priester auftreten, »denn sie hat der HERR, dein Gott erwählt, ... und nach ihrem Urteil sollen alle Streitfälle und Schäden entschieden werden«. In dem beschriebenen Rechtsakt spielen sie gleichwohl keine Rolle; bei dem Vers handelt es sich also fraglos um einen Zusatz. Die genannten Belege für redaktionelle Einträge gehören zu einer priesterlichen Bearbeitung des Deuteronomiums (ein auffälliges Beispiel findet sich auch im Königsgesetz: unverkennbar trennen die Verse 17,18f. zusammengehörige Teile). In gewisser Hinsicht erinnert diese Schicht an die Eintragung priesterlicher Elemente in die deuteronomistischen Quellen des Chronisten. Dass die Priester und Leviten im Deuteronomium ein sekundäres Element darstellen, wird in der Forschung schon seit längerem gesehen; vgl. A. ROFÉ, Einleitung in das Buch Deuteronomium (hebr.), Jerusalem 1975, 77f., und A. ROFÉ, Die Organisation des Rechtssystems im Buch Deuteronomium (hebr.), Beth Miqra 2 (1976) 199-209.

Beispiel zitiert der Chronist auch hier einen charakteristischen Ausdruck (»zwischen Blut und Blut«) im Wortlaut; aber er fährt dann fort in einer anderen Begrifflichkeit, die seinen Anschauungen und den von ihm anvisierten Verhältnissen besser entspricht.<sup>27</sup> Beachtenswert ist dabei, dass sich unter die Ausdrücke mit ausgesprochen deuteronomistischem Charakter auch solche mischen, die dem Heiligkeitsgesetz oder dem priesterlichen Material entstammen (ויהוהרתם אתם;<sup>28</sup> יאשמו).

Gestützt auf unsere erarbeiteten Klärungen können wir nun versuchen zu erfassen, was »Midrasch«, bezogen auf den Chronisten und sein Werk, bedeutet.<sup>29</sup> Dabei sollte von vornherein klar sein, dass eine genaue Defini-

<sup>27</sup> Wie oben erwähnt, spricht die Vorliebe des Chronisten für Namen-Midraschim für die Auffassung (J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin <sup>2</sup>1883, 199 [61927, 186]), wonach die Justizreform Joschafat eben aufgrund seines Namens zugeschrieben wurde. Die Frage der Authentizität und historischen Zuverlässigkeit des Berichts können wir in diesem Rahmen freilich nicht aufnehmen. Zuletzt ist wieder die Meinung vertreten worden, dass hier eine im Kern alte und verlässliche Überlieferung vorliege. Vgl. R. KNIERIM, *Exodus 18* und die Neuordnung der mosaischen Gerichtsbarkeit, *ZAW* 73 (1961) 146-171.162-165, und insbesondere: G. CH. MACHOLZ, *Zur Geschichte der Justizorganisation in Juda*, *ZAW* 84 (1972) 314-340.318-330. Das erscheint mir zweifelhaft. In Anm. 13 seines Beitrags versucht MACHOLZ die Ergänzungen des Chronisten zu bestimmen. Dabei weist er V.10a der alten Quelle zu; gerade in V.10 haben wir aber mit unserem methodischen Zugang die Hand des Chronisten und seine charakteristische Arbeitsweise ausgemacht.

<sup>28</sup> Lev 15,31 (nach dem Samaritanus; vgl. auch die Septuaginta; anders dagegen die Masoreten und die alten Ausleger); Ezechiel. KNIERIM, *Exodus 18* (Anm. 27), 165, nimmt eine Beeinflussung von Ex 18,20 her an, einem Vers, der aus seinem Kontext vielleicht etwas herausfällt.

<sup>29</sup> Natürlich denkt man hierbei an den Gebrauch des Begriffs »Midrasch« durch den Chronisten an zwei wohlbekannten Stellen. Er zitiert als Quellen einen »Midrasch des Propheten Iddo« (II Chr 13,22) und ein »Midrasch des Buches der Könige« (II Chr 24,27). Letzteres meint dem Zusammenhang nach die Bücher der Könige von Juda und Israel, die im deuteronomistischen und im chronistischen Werk häufig angeführt werden. Dieser Umstand und die Übersetzungen in der Septuaginta und der Vulgata galten als Beleg dafür, dass »Midrasch« an beiden Stellen nichts anderes bedeute als »Buch«. Diese Argumente erscheinen mir nicht überzeugend. Es ist schwer vorstellbar, dass der Begriff »Midrasch« ausgerechnet in der Chronik rein zufällig vorkommen sollte, da ihre Arbeitsweise dem Midrasch im üblichen Sinne tatsächlich nahe kommt – wie wir noch sehen werden. Sehr wahrscheinlich will der Chronist damit andeuten, dass diese Quellen bereits Deutungen der Geschehnisse in unterschiedlichen Ausrichtungen und Tendenzen enthielten. ZUNZ machte darauf aufmerksam, dass in Genesis Rabba 43,3(4) im Zusammenhang mit der verbreiteten Aggada, wonach jedes ויהי auf eine Zeit der Not verweise, der Ausspruch palästinischer Amoräer begegnet: »dieser Midrasch ist uns von der Gola überliefert« (זה מדרש עליה בידינו מן הגולה). THEODOR führt in seiner Ausgabe (J. THEODOR/CH. ALBECK, *Bereschit Rabba* mit kritischem Apparat und Kommentar, Jerusalem <sup>2</sup>1965, 400) zahlreiche Parallelen zu dieser Aggada an, die immer mit dem hier zitierten Satz anfängt, wenn auch in unterschiedlichen Lesarten. Die interessanteste findet sich in Pesikta Rabbati (Ed. Friedmann, 19b): »dieser Midrasch ist uns aus Baby-

tion nicht zu erreichen ist. Gleichwohl lassen sich zwei Begriffe anführen, welche zugleich die beiden entscheidenden Elemente im Geschichtsdenken des Chronisten benennen: *Tora* und *Aktualisierung*. Der Begriff ›Tora‹ ist von zentraler Bedeutung für den Chronisten. Inhaltlich ist er verbunden mit dem Priestertum, mit der Durchsetzung von Recht und Gesetz, mit den Geboten und deren Erfüllung. Insbesondere das Halten der Gebote nimmt in seinem Denken einen gewichtigen Platz ein; dies wird an einem großen Teil der im Folgenden zu untersuchenden Belege deutlich werden. Selbstverständlich fand der Chronist den Begriff ›Tora‹ in seinen Quellen vor. Wir haben aber schon gesehen, dass er ihn oft auch dort einfügt, wo er in seinen Vorlagen nicht vorkam und dass er ihn inhaltlich neu füllt. Die Tora gilt ihm bereits als die höchste Autorität, welche das religiöse Leben ganz umfassend bestimmt und von der keinerlei Abweichung erlaubt ist. Nun gibt es für ihn auch noch weitere Setzungen höchsten Ranges: die Erwählung Davids und seiner Dynastie sowie den Tempelkult. Man kann sogar sagen, dass seine Neuschreibung der Geschichte darauf zielt, diese Größen zur Geltung zu bringen. Dennoch kommt den ihm zur Verfügung stehenden Quellen über das Haus Davids und über den Tempel nicht die gleiche Autorität zu wie der Tora. Er zögert nicht, von ihnen bewusst abzuweichen, um sie seinen eigenen Vorstellungen anzupassen, besonders aber dem Gotteswort der Tora.<sup>30</sup> Bei diesen mitunter erheblichen Abweichungen von den Vorlagen wirken sich – neben der ausgeprägten Tendenz, die Geschichte des Volkes der Autorität der Tora anzupassen, – zwei weitere Faktoren aus: der Stil des Chronisten und seine Denkweise. Spricht man vom Stil des Chronisten, wird man zunächst an dessen homiletische Prägung denken. Doch da es uns um Tora und Aktualisierung geht, soll hier nicht von ›Predigt‹ gesprochen werden, sondern von einem anthologischen Stil: Der Chronist verknüpft Abschnitte und Ausdrücke aus der Tora und der Prophetie, die ihm vorgegeben waren. Aber er bringt sie nicht in ihrer ursprünglichen Bedeutung, sondern verändert häufig ihren Sinn, sogar soweit, dass sie semantisch zu Hapaxlegomena werden – ganz nach Art des Midrasch. Mehr noch, der Verfasser denkt in den Begriffen seiner Zeitepoche, diese fließen beinahe unwillkürlich in das von ihm gezeichnete Bild der Vergangenheit ein. So ist es für ihn selbstverständlich, dass die israelitischen Beamten, als David den Tempelbau vorbereitet, »Dareiken«

---

lon überliefert« (המדרש הזה עלה בירינו מבבל). Eine andere Version (bMegilla 10b) lautet: »von den Männern der Großen Versammlung« (מאנשי כנסת הגדולה). Nach rabbinischem Bewusstsein war demnach der Begriff »Midrasch« bereits in persischer Zeit verbreitet, vielleicht war er auch der Welt des Chronisten nicht fremd.

<sup>30</sup> Dieser Befund macht es mir schwer, den Begriff »Kanon«, so wie WILLI, Chronik (Anm. 2), ihn verwendet, zu akzeptieren. Ich werde darauf gegen Ende des Beitrags noch einmal zurückkommen; vgl. auch Anm. 3 sowie Anm. 53.

– persische Münzen – für den Tempel spenden (I Chr 29,7). Natürlich erhöht das nicht gerade die Authentizität und Genauigkeit seiner Geschichtsdarstellung. Wer wollte z.B. glauben, dass die Leviten bei der Überführung der Lade durch David zu dem Ort, »den er für sie hergerichtet hatte«, ihren Lobpreis mit dem Gebet schlossen: »Hilf uns, Gott unseres Heils, und sammle uns und errete uns vor den Völkern, dass wir Deinen heiligen Namen preisen ...« (I Chr 16,35; vgl. dazu Ps 106,47)?! Haben wir hier ein Beispiel für eine – vielleicht unbewusste – Rückprojektion, so kann dieses Phänomen aber auch ein charakteristisches Anliegen des Verfassers zum Ausdruck bringen. Sein ganzes Bemühen ist darauf gerichtet, den Kult des Ersten Tempels als Abbild der Kultpraxis, wie er sie aus dem Zweiten Tempel kannte, darzustellen; wie oben bereits angemerkt, sollte damit die Fundierung dieses Kultes in den Anweisungen von König David erwiesen werden. Dies wird besonders deutlich in der eindrucksvollen und die Vorstellungskraft anregenden Darstellung in II Chr 29,25-30 (vor allem V. 25a.28a).<sup>31</sup> Unser Autor verleiht seinem Werk zugleich aktualisierende Elemente. Beispiele für diese Aktualisierung fanden sich in den drei oben angeführten Stellen zur ›Tora‹, in denen dieser Begriff im Sinne des Chronisten verwendet ist. Was hier unter ›Aktualisierung‹ zu verstehen ist, lässt sich aber an weiteren Belegen noch verdeutlichen.

Ein gutes Beispiel für eine Aktualisierung finden wir in einer unscheinbaren und gerade deshalb besonders lehrreichen Änderung, die der Chronist wie nebenbei in der Darstellung der josianischen Reform vornahm. In II Reg 23,2 heißt es: »Der König ging hinauf zum Haus des HERRN und alle Männer Judas und alle Einwohner Jerusalems mit ihm und die Priester und Propheten ...«. Bekanntlich ist in der klassischen Prophetie und in der deuteronomistischen Literatur die Verbindung »Priester und Propheten« sehr verbreitet. Sie begegnet bereits in früher Zeit bei der Zusammenarbeit des Priesters Zadok und des Propheten Nathan bei der Salbung Salomos (I Reg 1,45) (auch wenn sich nicht sicher sagen lässt, ob dieser Beleg die Vorlage für die Vorkommen in späteren Texten bildete). Sie erscheint auch noch in späterer Zeit in Thr 2,20: »Sollen denn Priester und Prophet in dem Heiligtum des HERRN erschlagen werden?« (vgl. 4,13).<sup>32</sup> Hier – wie in der

<sup>31</sup> Vgl. BÜCHLER, Tempelmusik (Anm. 6), 113.

<sup>32</sup> Vgl. auch Hos 4,4-5; Jes 28,7; Jer 2,26; 4,9; 6,13; 8,10; 13,13; 18,18 (vgl. dazu Ez 7,26); 23,11.34; 26,7.8.11.16; 29,1; 32,32; Sach 7,3 (falls die Propheten hier zum ursprünglichen Text gehören). Besonders interessant ist, dass die Wendung noch in Neh 9,32 begegnet, am Ende des Gebets, das die Geschichte des Volkes (seit den Königen Assurs) zusammenfasst, während ansonsten in Nehemia die Wendung »die Priester und Leviten« üblich ist. Es hat den Anschein, als käme in V. 32 ein geschichtliches Bewusstsein zum Ausdruck, das zwischen Vergangenheit und Gegenwart unterscheidet, auch wenn mit den in V. 26.30 genannten Propheten die klassische Gerichtsprophetie gemeint ist. Von daher erklärt sich nun auch, dass die Propheten in V. 34 fehlen, wo von