

# ThGl **Theologie und Glaube**

Themenheft

**Altes Testament**

hg. von Michael Konkel

**MATTHIAS JENDREK**

Hörer des Horns. Zur Bedeutung eines altgriechischen Textzeugen für die Theologie des Buches Ezechiel

**CAROLIN NEUBER**

Mit den Exilierten im liminalen Raum. Vom transformierenden Potenzial des Ezechielbuches

**MICHAEL KONKEL**

Doch ein Gott der Rache? Traumatheorie und die Eskalation der Gewalt im Ezechielbuch

**GÜNTER SCHOLZ**

Sauls Philisterkriege (1 Sam 13–14). Literarische Schichtung, Gottesbild und Ethik

# ThGl **Theologie und Glaube**

---

Wissenschaftliche Fachzeitschrift der Theologischen Fakultät Paderborn

## **Themenheft**

## **Altes Testament**

**hg. von Michael Konkel**

### **Autorinnen und Autoren**

Dr. Matthias Jendrek  
Theologische Fakultät Paderborn  
m.jendrek@thf-paderborn.de

Prof. Dr. Carolin Neuber  
Theologische Fakultät Trier  
neuber@uni-trier.de

Prof. Dr. Michael Konkel  
Theologische Fakultät Paderborn  
m.konkel@thf-paderborn.de

Dr. Günter Scholz  
dr.g.o.scholz@web.de



ISSN 0049-366X

DOI <https://doi.org/10.17438/978-3-402-16441-9>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) which means that the text may be used for non-commercial purposes, provided credit is given to the author. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. To create an adaptation, translation, or derivative of the original work and for commercial use, further permission is required.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2023 Theologische Fakultät Paderborn/the contributors. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster. This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

[www.aschendorff-buchverlag.de](http://www.aschendorff-buchverlag.de)

# Inhaltsverzeichnis

- 2** *Michael Konkel*  
Editorial

## **B E I T R Ä G E**

- 3** *Matthias Jendrek*  
Hörer des Horns  
Zur Bedeutung eines altgriechischen Textzeugen  
für die Theologie des Buches Ezechiel

- 17** *Carolin Neuber*  
Mit den Exilierten im liminalen Raum  
Vom transformierenden Potenzial des Ezechielbuches

- 31** *Michael Konkel*  
Doch ein Gott der Rache?  
Traumatheorie und die Eskalation der Gewalt im Ezechielbuch

- 47** *Günter Scholz*  
Sauls Philisterkriege (1 Sam 13–14)  
Literarische Schichtung, Gottesbild und Ethik

- 69** **R E Z E N S I O N E N**  
Historische Theologie – Systematische Theologie

- 75** **I M P R E S S U M**

- 76** **V O R S C H A U**

## Editorial

Liebe Leserin, lieber Leser,

mit dem ersten Heft des Jahrgangs 2023 erscheint Theologie und Glaube in neuem Gewand. Das mittlerweile in die Jahre gekommene Layout der Zeitschrift wurde behutsam modernisiert. So finden Sie beispielsweise das Inhaltsverzeichnis in Teilen jetzt bereits auf der Titelseite. Selbstverständlich können Sie weiterhin die digitale Version der Zeitschrift auf der Website des Aschendorff-Verlags kostenfrei herunterladen ([www.aschendorff-buchverlag.de](http://www.aschendorff-buchverlag.de)).

Das vorliegende Heft setzt den Schwerpunkt beim Alten Testament, konkret beim Buch des Propheten Ezechiel. Von den drei großen Propheten ist Ezechiel der große Unbekannte. Seine Texte tauchen vergleichsweise selten in der Liturgie auf. Gerade anhand des Ezechielbuches lassen sich jedoch allgemeine Forschungstrends der Exegese exemplarisch aufzeigen. Dies gilt z. B. für die Wahrnehmung der Septuaginta, der noch vorchristlichen Übersetzung der Schriften Israels ins Griechische. Früher wurde sie nur benutzt, um von ihr aus Fehler im hebräischen Text korrigieren zu können. Heute hingegen wird sie als herausragendes Zeugnis einer Theologie des hellenistischen Frühjudentums wahrgenommen, die direkte Einblicke in die Auslegungs- und Redaktionsprozesse der biblischen Bücher erlaubt. Der Artikel von *Matthias Jendrek* zeigt dies exemplarisch an einem Vergleich der hebräischen und der griechischen Fassung von Ez 33,1–9 auf.

Die Rezeption von Theoriemodellen aus anderen Fachbereichen wie beispielsweise der Literaturwissenschaft, der Psychologie oder der Soziologie hat es ermöglicht, zahlreiche neue Facetten der biblischen Bücher entdecken zu können, die mit dem Standardinstrumentarium der historischen-kritischen Methode nicht oder nur unzureichend beschrieben werden können. So wagt sich *Carolin Neuber* an eine neue Gesamtsicht des Ezechielbuches vor dem Hintergrund der sogenannten Übergangsriten (*rites de passage*). Das Ezechielbuch kann entsprechend als Versuch einer Transformation des Gottesvolkes in einen neuen Status verstanden werden.

Schließlich ist das Ezechielbuch geradezu ein Paradebeispiel für Gewalttexte, die für viele immer noch das Bild eines alttestamentlichen „Gottes der Rache“ repräsentieren. *Michael Konkel* zeigt in seinem Artikel auf, wie die Rezeption der Traumaforschung durch die Exegese es ermöglicht hat, diese verstörenden Texte auf eine neue Art wahrzunehmen.

Abgeschlossen wird das Heft durch einen Beitrag von Günter Scholz zu Sauls Philisterkriegen (1 Sam 13–14). Er zeigt nicht nur, dass die Literar- und Redaktionskritik lebendiger ist denn je, sondern auch wie hoch komplex die Redaktionsprozesse im Bereich der deuteronomistischen Geschichtsschreibung gewesen sein dürften.

*Michael Konkel*

MATTHIAS JENDREK

# Hörer des Horns

## Zur Bedeutung eines altgriechischen Textzeugen für die Theologie des Buches Ezechiel

### KURZINHALT

*In Papyrus 967 ist eine literarische Variante des Buches Ezechiel bezeugt, die in weiten Teilen älter ist als die masoretische Buchgestalt. Ein Vergleich der Theologie der beiden Varianten ermöglicht Rückschlüsse zur Entstehungsgeschichte des Buches Ezechiel und zu den Übersetzungsprozessen zwischen dem Hebräischen und dem Griechischen. Die Verse Ez 33,1–9 liefern Beispiele für literarische Textvarianten, die den Sinn des Abschnitts verändern. Am auffälligsten sind Ergänzungen in den Versen 5 und 7, die im proto-masoretischen Text vorgenommen wurden.*

### SUMMARY

*Papyrus 967 testifies to a literary variant edition of the book of Ezekiel, which is older than the Masoretic edition in most parts. Comparing theological implications of the variant editions allows conclusions regarding the book's history, as well as regarding translation processes between Hebrew and Greek. Ezek 33:1–9 provide examples of literary variants changing the meaning of the passage. Pluses of the proto-Masoretic text in verses 5 and 7 are most obvious.*

## 1 Vielfalt statt „Standardtext“

Bei aktuellen Büchern gibt es oft eine Vielzahl von Ausgaben. Manche existieren schon parallel zu Lebzeiten des Autors, etwa Übersetzungen, Hörfassungen, Bühnenadaptionen. Viel komplexer gestaltet sich die Textgeschichte der biblischen Bücher. Einige von ihnen stammen nicht von einem einzelnen Autor oder sie wurden nach dem Tod des Autors weiter bearbeitet. Bisweilen erstreckt sich die Entstehungsgeschichte eines biblischen Buches über mehrere Jahrhunderte hinweg – so auch beim Buch Ezechiel.

Der Prophet Ezechiel trat zur Zeit der Eroberung des Königreichs Juda durch die Babylonier (597 und 587/6 v. Chr.) auf. Er war israelitischer Priester (vgl. Ez 1,3) und gehörte zu jenen Judäern, die nach Babylon verschleppt wurden. Für das nach ihm benannte Prophetenbuch sind mehrere Textversionen überliefert. So

gibt es einen griechischen Papyrus, der an vielen Stellen Abweichungen zum hebräischen Text zeigt. Zu den bedeutenderen gehören eine andere Reihenfolge der Kapitel (Ez 11–36; 38 f.; 37; 40–48) und das Fehlen von Ez 36,23bβ–38. Der Papyrus selbst stammt aus der Zeit 200–250 n. Chr. Im maßgeblichen Verzeichnis biblischer Handschriften von Alfred Rahlfs trägt er die Nummer 967, was zu seinem Eigennamen wurde: „Papyrus 967“. Er ist die älteste bekannte griechische Handschrift des Prophetenbuches.<sup>1</sup> Außer Ezechiel enthält er das Buch Daniel und Teile des Buches Esther.

Viele Exegeten gehen heute davon aus, dass der Papyrus einen zumindest in weiten Teilen älteren Textstand bietet als der masoretische Text.<sup>2</sup> Nicht in allen Fällen lässt sich entscheiden, welche Textvariante „älter“ ist.<sup>3</sup> Die Existenz des Papyrus mit seinen Varianten beweist aber, dass zeitgleich mehrere Versionen des Buches Ezechiel existierten, bevor es die Gestalt bekam, die heute als „kanonisch“ gilt.<sup>4</sup> Letztlich könnte man durch textgeschichtliche Überlegungen zu rekonstruieren versuchen, welchen hebräischen Text – welche „Vorlage“<sup>5</sup> – der Papyrus übersetzte. Aber schon der griechische Text des Papyrus bietet eine „Übersetzung erster Hand“, die generell dem Hebräischen gegenüber sehr treu ist.<sup>6</sup> Das erlaubt einen Vergleich der Theologien und Rückschlüsse für die Textgeschichte. So lässt sich zeigen, wie um die Gestalt des Textes gerungen wurde. Dafür soll im Folgenden ein Beispiel gegeben werden.

## 2 Zur Methode

Nicht alle Unterschiede zwischen der hebräischen und der griechischen Buchgestalt bedeuten, dass ein unterschiedlicher Sinn vorliegt. Einige Varianten sind beispielsweise aufgrund der jeweiligen Grammatik notwendig. In manchen Fällen ist eine Einschätzung dazu im Voraus schwierig oder unmöglich.<sup>7</sup> Daher müssen Varianten zunächst vollständig erfasst werden. Um zu entscheiden, welche Unterschiede als „literarische Varianten“ zu gelten haben, die „change

<sup>1</sup> Vgl. J. Ziegler, Die Bedeutung des Chester Beatty-Scheide Papyrus 967 für die Textüberlieferung der Ezechiel-Septuaginta, in: ZAW 61 (1948) 76–94, hier: 77; M. Konkel, Jezekiel. Ezechiel/Hesekiel. Einleitung, in: M. Karrer/W. Kraus (Hg.), Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, Stuttgart 2011, 2849–2854, hier: 2851 f.

<sup>2</sup> Vgl. H. S. Gehman, The Relations Between the Hebrew Text of Ezekiel and That of the John H. Scheide Papyri, in: JAOS 58 (1938) 92–102, hier: 101 f.; P. Schwagmeier, Untersuchung zu Textgeschichte und Entstehung des Ezechielbuches in masoretischer und griechischer Überlieferung, Dissertation, Zürich 2004.

<sup>3</sup> Das ist ein methodisches Problem; vgl. den Überblick bei M. Meiser, Interpretive Methods of the Septuagint in the Prophetic Books, in: ders. (Hg.), The Septuagint and Its Reception. Collected Essays (WMANT 482), Tübingen 2022, 95–113, hier: 99.

<sup>4</sup> Vgl. Schwagmeier, Textgeschichte (s. Anm. 2), 237; Konkel, Einleitung zu Jezekiel (s. Anm. 1), 2853 („Buchgestalten“).

<sup>5</sup> Vgl. J. Lust, Jezekiel/Ezechiel/Hesekiel, in: S. Kreuzer (Hg.), Einleitung in die Septuaginta (Handbuch zur Septuaginta 1), Gütersloh 2016, 613–632, hier: 624.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 621 f.

<sup>7</sup> Vgl. Meiser, Interpretive Methods (s. Anm. 3), 97.

the nature of the literary work in which they occur“<sup>8</sup>, gibt es eine Reihe von Kriterien. Adrian Schenker hat sie zusammengefasst:<sup>9</sup>

- Beide Varianten ergeben einen sinnvoll lesbaren Text.
- Die Varianten müssen die Bedeutung des Textes verändern und dabei nicht als Harmonisierung, Angleichung, Normalisierung, Zusammensetzung, Erläuterung – oder aber als Fehler bei der Textüberlieferung<sup>10</sup> – erklärbar oder wenigstens besser erklärbar sein.
- Literarische Varianten treten gehäuft auf und hängen oft zusammen.

Diese Prüfungen, ob es sich bei den Unterschieden zwischen dem griechischen und dem hebräischen Text um literarische Varianten handelt, finden nachfolgend unter der Überschrift „formale Analyse“ statt. Wenn feststeht, dass eine Abweichung zwischen zwei Texten eine „literarische“ Variante ist, muss der Bedeutungsunterschied, den sie ausmacht, herausgearbeitet werden. Dazu ist in der Regel auch schon der Kontext zu beachten. In diesem Beitrag wird der Schritt als „inhaltliche Analyse“ bezeichnet. Schließlich können die theologischen Gesamtaussagen der beiden Texte verglichen werden. Im Idealfall ermöglicht das Ergebnis einen Rückschluss auf die relative Chronologie der Texte und bei ausreichend großem Betrachtungsrahmen auf die Motive für die jeweiligen Änderungen.

### 3 Das Beispiel Ez 33,1–9

#### 3.1 Einführung

Die Verse Ez 33,1–9 erzählen davon, dass Gott den Propheten Ezechiel als „Wächter für das Volk Israel“ einsetzt. Wie ein militärischer Wachtposten ins Horn stoßen und Alarm blasen muss, wenn er Feinde kommen sieht, soll Ezechiel seine Landsleute „warnen“. Vv. 1–5 zeichnen das Bild des Wächters, Vv. 6–9 beziehen es auf Ezechiel als „Wächter“ und die Israeliten als die „Bewachten“. Der Abschnitt, zu dem die Verse gehören, läuft noch bis V. 20 weiter. Er ist begrenzt durch die Wortereignisformel in V. 1 und eine Datumsangabe in V. 21. Die Datumsangaben im Buch Ezechiel bilden ein System, mit dem sich das ganze Buch gliedern lässt; sie können als Signale für die höchste Gliederungsebene verstanden werden.<sup>11</sup> Vv. 10–20 entfalten einen Bußaufruf, auf den hier aus Platzgründen nur einge-

<sup>8</sup> A. Schenker, What Do Scribes, and What Do Editors Do, in: H. Ausloos/B. Lemmelijn/J. Treballe Barrera (Hg.), *After Qumran. Old and Modern Editions of the Biblical Texts – the Historical Books* (BETHL 246), Leuven 2012, 275–293, hier: 275.

<sup>9</sup> Vgl. – auch für das Folgende – ders., *Der Ursprung des massoretischen Textes im Licht der literarischen Varianten im Bibeltex*, in: *Textus 23* (2007) 51–67, hier: 56.

<sup>10</sup> Diese Möglichkeit listet Adrian Schenker nicht auf. Doch gerade bei Varianten in der Textlänge („Plus“ und „Minus“) sind Fälle denkbar, in denen sinnvolle Texte einander gegenüberstehen, deren Entstehung sich durch Fehler erklären lässt; beispielsweise ein „Minus“ aufgrund eines Homoioteleuton, wie es lange für Ez 33,25a–27aa angenommen wurde.

<sup>11</sup> Vgl. R. Poser, *Ezechiel/Ezechielbuch* (30. April 2021), in: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/18053> (Zugriff: 8. Juli 2022), 3 Nr. 2.

gangen werden kann, so er für die Argumentationen zu Vv. 1–9 relevant ist. Es ergibt sich folgende Gliederung:<sup>12</sup>

- 1–2aa Einleitung mit Redeauftrag
- 2aβ–9 Ezechiel als Wächter Israels
  - 2aβ–6 Aufgaben eines Wächters
  - 7–9 Gottes Auftrag für Ezechiel
- 10–20 Bußaufwurf
  - 10–11 Diskussion eines Einwands aus dem Volk
  - 12–20 Lehre über die Möglichkeit zur Umkehr

Im Folgenden werden die Übersetzungen des masoretischen Textes und des Papyrus 967 einander gegenübergestellt:<sup>13</sup>

### Übersetzung des masoretischen Textes

1 Das Wort des *Herrn* kam zu mir:  
2 Menschenkind, rede mit den Angehörigen deines Volkes und sag zu ihnen:

Wenn ich gegen ein Land ein Schwert führe, und das Volk des Landes nimmt aus seiner Mitte einen Mann; es macht ihn zum Wächter für sich. 3 Der sieht das Schwert gegen das Land herankommen und bläst auf dem Widderhorn. Er warnt das Volk. 4 Aber der, der es hört, hört den Klang des Widderhorns und lässt sich

### Übersetzung des Textes nach Papyrus 967

1 Das Wort des Herrn kam zu mir:  
2 Menschenkind, rede mit den Angehörigen deines Volkes und sag zu ihnen:

Wenn ich gegen ein Land ein Schwert führe, und das Volk nimmt von sich einen Mann; es macht ihn zum Wächter für sich; 3 er sieht das Schwert gegen das Land herankommen und bläst eine Posaune; er warnt das Volk; 4 der, der sie hört, hört den Klang der Posaune und lässt sich nicht vor dem kommenden Schwert warnen;

<sup>12</sup> Über die Einteilung besteht weitgehend Einigkeit, auch über die Verse 1–20 hinaus für das Kapitel 33. Sehr unterschiedlich werden hingegen das Gewicht und die Funktion der einzelnen Textabschnitte bestimmt; vgl. etwa W. Zimmerli, *Ezechiel*. Studienausgabe (BKAT 13), Neukirchen-Vluyn 32011, 797 f. mit L. C. Allen, *Ezekiel 20–48* (WBC 29), Dallas 1990, 236 oder D. I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 25–48* (NICOT), Grand Rapids 1998, 236 f. mit K.-F. Pohlmann, *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel)*. Kapitel 20–48 (ATD 22,2), Göttingen 2001, 451; vgl. zur Einteilung aber auch M. Konkel, „Kehrt um, kehrt um!“ (Ez 33,11). Die Ethik des Ezechielbuchs zwischen Determinismus und Freiheit, in: C. Frevel (Hg.), *Mehr als zehn Worte? Zur Bedeutung des Alten Testaments in ethischen Fragen* (QD 273), Freiburg i. Br. 2015, 208–232, hier: 211 f.

<sup>13</sup> Die Übersetzung gibt die Unterschiede bei Partikeln (beispielsweise Artikel, Konjunktionen) nicht immer exakt wieder. Sie wurde so angepasst, dass im Deutschen Sinnunterschiede erkennbar werden, die durch unterschiedliche Verkettung von Aussagen entstehen. Das erfordert im Deutschen bisweilen eine uneinheitliche Wiedergabe (beispielsweise steht in V. 7 vor der Aussage „du wirst hören“ eigentlich in beiden Sprachen ein „und“).

nicht warnen. Sein Blut ist auf seinem Kopf. 5 Den Klang des Widderhorns hat er gehört, aber sich nicht warnen lassen. Sein Blut ist auf ihm. Aber wer sich hat warnen lassen, hat seine Seele gerettet.

6 Und wenn der Wächter das Schwert kommen sieht und nicht auf dem Widderhorn bläst; und das Volk nicht gewarnt wird; dann kommt ein Schwert und nimmt eine Seele von ihnen. Sie wird durch ihre eigene Schuld weggenommen, aber ich fordere ihr Blut aus der Hand des Wächters.

7 Und dich, Menschenkind, zum Wächter mache ich dich für das Haus Israel. Du hörst ein Wort aus meinem Mund und warnst es vor mir. 8 Wenn ich zu einem Frevler sage: Frevler, du musst sterben!, und du redest nicht, um den Frevler vor seinem Lebenswandel zu warnen, dann stirbt dieser Frevler durch seine eigene Schuld. Aber sein Blut fordere ich aus deiner Hand. 9 Wenn aber du einen Frevler vor seinem Lebenswandel warnst, damit er davon umkehrt, er aber nicht von seinem Lebenswandel umkehrt, dann stirbt er durch seine eigene Schuld. Du aber hast deine Seele gerettet.

es holt ihn – dann wird sein Blut auf seinem Kopf sein, 5 denn, den Klang der Posaune hörend, hat er sich nicht warnen lassen. Sein Blut wird auf ihm sein.

6 Und wenn der Wächter das Schwert kommen sieht und kein Zeichen mit der Posaune gibt, und das Volk nicht gewarnt wird; dann kommt das Schwert und nimmt eine Seele von ihnen. Sie wird durch ihre eigene Gesetzlosigkeit weggenommen, und das Blut fordere ich aus des Wächters Hand.

7 Und dich, Menschenkind, habe ich für das Haus Israel zum Wächter gemacht, und du wirst ein Wort aus meinem Mund hören. 8 Wenn ich zu einem Sünder sage: Du musst sterben!, und du redest nicht, um den Frevler vor seinem Lebenswandel zu warnen – dieser Gesetzlose stirbt durch seine eigene Sünde –, dann fordere ich sein Blut aus deiner Hand. 9 Wenn aber du einen Frevler vorwarnst, von diesem seinem Lebenswandel umzukehren, und er kehrt nicht von seinem Lebenswandel um – er stirbt durch seinen eigenen Frevel –, dann hast du deine Seele gerettet.

Durch die Gegenüberstellung lassen sich folgende Varianten feststellen:<sup>14</sup>

- In V. 3b steht im Papyrus vor „Posaune“ (σαλπγγι) kein Artikel, das hebräische „Widderhorn“ (שֹׁפָר) hat nach der masoretischen Punktation einen elidierten Artikel. In 4aβ und 6aβ steht das Schwert (ρομφαια) mit Artikel, das hebräische חֶרֶב hat keinen. In 4aβ (zwei Mal) und 5aα fehlt im griechischen Text eine Konjunktion, im Hebräischen sind die Satzteile mit „und“ (ו) verbunden.
- V. 5 wird im Papyrus mit der kausalen Konjunktion οτι („denn“) eingeleitet. Im Hebräischen ist der Satzanfang asyndetisch.
- Der zweite Teil von V. 5 (5b) fehlt im Papyrus 967.
- In V. 6bβ hat das Blut im Hebräischen ein enklitisches Personalpronomen (וְדָמָוּ). Der griechische Text hat kein entsprechendes Pronomen.
- Der „Wächter“ (שֹׁמֵר; σκοπον) steht im hebräischen Text am Anfang der Sinneinheit V. 7aβ, im Papyrus am Ende.<sup>15</sup>
- Am Ende von V. 7 fehlt im griechischen Text die letzte Sinneinheit (7bβ).
- In V. 8aα fehlt die Anrede an den „Frevler“ (רָשָׁע).
- Außerdem ist zu fragen, inwieweit es sich bei den verschiedenen Übersetzungen für רָשָׁע in V. 8 mit αμαρτωλος („Sünder“), ασεβης („Frevler“) und ανομος („Gesetzloser“) um literarische Varianten handelt.<sup>16</sup>

### 3.2 „Die“ Posaune, „das“ Schwert und das „und“ in Vv. 3–6

Für die unterschiedliche Verwendung des Artikels bei „Posaune/Widderhorn“ und „Schwert“ in Vv. 3b, 4aβ und 6aβ lässt sich kein Bedeutungsunterschied angeben. Ähnlich verhält es sich mit dem im Papyrus nicht vorhandenen „und“ in Vv. 4aβ und 5aα. Die Übersetzung von שֹׁפָר „Widderhorn“ mit σαλπγγιξ „Posaune“ ist üblich.<sup>17</sup> Insofern liegt hier keine Variante vor, obwohl sich die Bedeutungen der Begriffe unterscheiden.

<sup>14</sup> Der Übersicht wegen sind im folgenden Überblick Unterschiede zwischen Papyrus 967 und Septuaginta nicht aufgeführt. Sie können für Fragen der Textgeschichte relevant sein. Nicht jede Abweichung innerhalb der griechischen Versionen bedeutet, dass eine davon vom hebräischen Text abweicht: Zuweilen sind mehrere gleichwertige Übersetzungen möglich. Ein Beispiel ist der Kasus bei „Land“ in Vers 2aβ. Die Akkusativform γην steht in Papyrus 967, während die Septuaginta den Nominativ γη hat. Was „näher am Hebräischen“ ist, hängt davon ab, wie die Konstruktion im Hebräischen verstanden wird. Fasst man sie wie Daniel Block als *casus pendens* auf, gäbe der Papyrus den griechischen Text hier ein klein wenig genauer wieder als die Septuaginta (vgl. Block, Ezekiel 25–48 [s. Anm. 12], 239).

<sup>15</sup> Diese Variante fällt auf, weil die Septuaginta die Satzstellung des Hebräischen beibehält und σκοπον am Anfang der Sinneinheit stehen lässt.

<sup>16</sup> Gleiches gilt eigentlich auch für die Übersetzung von עוֹן (Schuld) mit „Sünde“ (αμαρτια). Allerdings ist dies zunächst eine Variante zwischen dem Papyrus und anderen Zeugen der Septuaginta und bleibt in dieser beschränkten Betrachtung daher außen vor.

<sup>17</sup> Vgl. H. Ringgren, שׁוֹפָר šôpār, in: ThWAT VII (1993) 1195 f., hier: 1196.

### 3.3 Der Satzanschluss von V. 5 und das Fehlen von V. 5b

#### 3.3.1 Formale Analyse

Die Ergänzung des  $\sigma\tau\iota$  in V. 5a hat Papyrus 967 mit der Septuaginta gemeinsam. Sie erscheint grammatisch nicht notwendig. Eine Asyndese wäre im Griechischen genauso möglich wie im Hebräischen. Mit dem Fehlen von V. 5b steht der Papyrus hingegen allein. Die Septuaginta übersetzt den masoretischen Text und ergänzt ein weiteres  $\sigma\tau\iota$  vor dem letzten Versteil: „und jener hat seine Seele gerettet, weil er sich hat warnen lassen.“

Weder beim Satzanschluss noch beim Fehlen von V. 5b gibt es Anhaltspunkte für eine fehlerhafte Überlieferung. Theoretisch könnte V. 5b im Papyrus ausgefallen sein, aber es gibt in der Umgebung keinen Anlass, etwa Parablepsis zu vermuten. Es fehlt genau eine Sinneinheit, und beide Varianten sind sinnvoll lesbare Texte. Eine rein textkritische Argumentation, nach der man im Fall von V. 5b dem Papyrus als kürzerer Lesart den Vorzug geben muss, bietet isoliert noch keinen Erkenntnisgewinn.

Die Wendung מלט נפש aus diesem Sinnabschnitt kommt sonst im Buch Ezechiel nicht mehr vor. Im Text des hebräischen AT ist sie mit Varianten 16 Mal zu finden.<sup>18</sup> Die Wurzel מלט allein ist nur noch in Ez 17,15.18 belegt, im Nifal in der Bedeutung „entkommen“. Das Piel gibt es in Ezechiel nur an dieser Stelle. Dieselbe Aussage gibt es auch mit der Wurzel נצל. In dieser Form ist die Wendung 21 Mal belegt, davon fünf Mal bei Ezechiel (Ez 3,19.21; 14,14.20; 33,9)<sup>19</sup> – ein Mal also im unmittelbaren Kontext dieses Teilabschnitts.

#### 3.3.2 Inhaltliche Analyse

Walther Zimmerli machte 1957 „Leben“, eine der möglichen Übersetzungen für נפש, als Leitwort für das Buch Ezechiel aus.<sup>20</sup> Zu diesem Leitthema gehört die Wendung נצל נפש.<sup>21</sup> Ingrid Lilly zählt die Variante in V. 5b zu dem, was sie „New Life Tendenz“ nennt.<sup>22</sup> נפש deckt sich von der Wortbedeutung her nicht unbedingt mit den Konzepten von „Seele“, die das Wort heute aufruft;<sup>23</sup> aber hier eignet sich die Übersetzung, um zu verdeutlichen, dass es um mehr geht als nur die Rettung des „nackten Lebens“. Die Verwendung der Wurzel מלט in Ez 33,5

<sup>18</sup> (Gen 19,17.20); 1 Sam 19,11; 2 Sam 19,6; 1 Kön 1,12; (Jer 39,18); Jer 48,6; Jer 51,(6).45; Am 2,14.15; Ps 89,49; Ps 116,4; (Ps 124,7); (Est 4,13). Klammern bezeichnen die Varianten wie Reihenfolge oder Sperrung.

<sup>19</sup> Gen 32,31; Jos 2,13; Ri 9,17; Jes 44,20; 47,14; Jer 20,13; (Ps 7,3); Ps 22,21; 25,20; 33,19; 56,14; 86,13; 97,10; 120,2; Spr 14,25; 23,14.

<sup>20</sup> Vgl. W. Zimmerli, ‚Leben‘ und ‚Tod‘ im Buche des Propheten Ezechiel, in: ThZ 13 (1957) 494–508, hier: 494.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., 496.

<sup>22</sup> Vgl. I. E. Lilly, Two Books of Ezekiel. Papyrus 967 and the Masoretic Text as Variant Literary Editions (VTS 150), Leiden 2012, 190. Lilly kommt zwar zu dem Schluss, dass sich aus den entsprechenden Varianten keine Rückschlüsse für das Gesamtbild von Papyrus und masoretischem Text ziehen lassen (vgl. ebd., 191), sieht aber die Existenz eines entsprechenden Themenfelds als gegeben.

<sup>23</sup> Vgl. H. Seebass, נפש nāp̄æš, in: ThWAT V (1986) 531–555, hier: 543–545.

statt des verbreiteteren נצל verbindet die Wendung einerseits mit dem Kontext: Sie passt zum Bild des militärischen Wachtpostens und des „Entkommens“ aus einer Kriegsgefahr. Andererseits passt sie nicht exakt in den Kontext, denn sie verbindet sich auch mit der Hoffnung auf ein Entkommen vor Gottes Zorn: Dazu erscheint das Auftreten der Wendung in Jer 51,6.45 interessant, wo von der „Rettung der Seelen“ aus dem babylonischen Exil die Rede ist. Mit einer Diktion, die andernorts das Ende des Exils beschreibt, greift Ez 33,5b den Gedanken einer Rettung aus demselben auf. Das geschieht an der Stelle im Erzählgang des Buches, an der von den Anfängen des Exils die Rede ist. Der Prophet erhält im Anschluss an den Abschnitt Ez 33,1–20 in Vv. 21 f. die Nachricht von der Eroberung und Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier. Das ist das Ereignis des Jahres 586 v. Chr., mit dem der Sieg der Babylonier über Juda endgültig wird.<sup>24</sup>

V. 5b allein trägt in den Kontext von Vv. 1–9 die Möglichkeit eines für die Hörer der Warnung positiven Verlaufs eines Vorfalles ein, bei dem ein „Wächter“ tätig werden muss. Ohne 5b würde nur das Bild der Nichtbeachtung der Warnung durch die Bewachten entstehen. Es fehlte ein Hinweis auf eine Möglichkeit zum Heil, die im masoretischen Text ausdrücklich eröffnet wird.<sup>25</sup> Es scheint, als wäre nach der griechischen Textfassung bis einschließlich V. 9 die Warnung seitens des Wächters sinnlos. Für die Aussage in V. 5b gilt jedoch: „...the hearers are presumed to be capable of choosing to act rightly or not“<sup>26</sup>. Nur dadurch wird in Vv. 1–9 die von Michael Konkel beschriebene „Heilsperspektive“<sup>27</sup> eingetragen, die für den Gesamtzusammenhang des Abschnitts so wichtig ist. Wenn trotz der Lebenszusagen in 15b.16b.19b Vv. 10–20 *keine* „Heilsperspektive“ beinhalten, weil – wie die entsprechenden Volkszitate in Vv. 10b.17aa.20a zeigen – die „Hörer des Horns“ sich eben *nicht* warnen lassen,<sup>28</sup> dann kehrt die kleine Einheit 5b möglicherweise den Sinn des ganzen Abschnitts um.

Das וטו zu Beginn des Verses V. 5b macht die logische Verbindung zu V. 4 explizit, die im Hebräischen nur implizit gegeben ist.<sup>29</sup> Das Schicksal des Hörenden ist unmittelbare Folge seines Nicht-Handelns. Das nuanciert die Aussage gegenüber V. 5b, der im Papyrus ja auch nicht vorhanden ist. Die Eigenverantwortlichkeit der Nicht-Hörer für das eigene Schicksal wird unterstrichen.<sup>30</sup>

<sup>24</sup> Für den Propheten Ezechiel beginnt das Exil bereits zehn Jahre früher, denn er gehörte zu einer Gruppe von Israeliten, die schon 597 v. Chr. von den Babyloniern ins Exil geführt wurden, vgl. Poser, Ezechiel (s. Anm. 11), 1.

<sup>25</sup> Vgl. Lilly, Two Books (s. Anm. 22), 190.

<sup>26</sup> J. E. Lapsley, Can These Bones Live? The Problem of the Moral Self in the Book of Ezekiel (BZAW 301), Berlin 2000, 70.

<sup>27</sup> Konkel, „Kehrt um, kehrt um“ (s. Anm. 12), 212.

<sup>28</sup> Vgl. ebd., 212; 218 f.

<sup>29</sup> Eine entsprechende Formulierung mit וטו wäre im Hebräischen möglich.

<sup>30</sup> Vgl. Lilly, Two Books (s. Anm. 22), 190.

### 3.4 Das fehlende Pronomen in V. 6b

Obwohl der Papyrus mit der Septuaginta gemeinsam hat, das enklitische Personalpronomen bei מוּל in V. 6b nicht zu übersetzen,<sup>31</sup> ist aus dieser Variante nichts abzuleiten. Es gibt zwar auch hier keinen unmittelbaren Anhalt für einen Fehler, aber es scheint doch immerhin denkbar, dass das Pronomen schlicht durch einen Flüchtigkeitsfehler verloren ging. Immerhin, wenn man behaupten wollte, die griechische Lesart *ohne* das Pronomen sei kürzer, mithin also älter, so könnte man noch überlegen, ob das Enklitikon im Hebräischen in Anpassung an Vv. 4bα.5aβ ergänzt worden sein könnte. Dagegen spricht, dass es grammatisch nicht passt. Das Bezugswort ist מוּל, ein nach Auskunft der Lexika gewöhnlich feminin konstruierter Begriff.<sup>32</sup> In Vv. 4bα.5aβ ist es der מוּל מוּל aus V. 4αα. Ein inhaltlicher Unterschied ist nicht erkennbar. Es gibt keine sinnvolle Möglichkeit, das Blut auf etwas anderes als die „Seele“ aus V. 6 oder immer noch den „Hörenden“ aus V. 4αα zu beziehen.

### 3.5 Die Satzstellung in V. 7aβ und das Fehlen von V. 7bβ

#### 3.5.1 Formale Analyse

Die gegenüber dem masoretischen Text veränderte Stellung von σκοπον am Ende der Sinneinheit V. 7aβ betont den „Wächter“ weniger.<sup>33</sup> Die Aussage, dass Gott dem angesprochenen Ezechiel einen Auftrag erteilt, gewinnt an Gewicht. Daran schließt sich das Fehlen von V. 7bβ in den griechischen Versionen an. Die Lücke hat Papyrus 967 mit der Septuaginta gemein. Wie im Fall von V. 5b gibt es keine Hinweise darauf, dass es sich um einen Ausfall durch Fehler handelt.

Die Verse Ez 33,7–9 stehen in enger Beziehung zu Ez 3,17–19. Sie sind fast wortgleich.<sup>34</sup> Ez 33,7bβ hat in Ez 3,17bβ eine exakte Entsprechung, die in der Septuaginta zu Ez 3,17 auch übersetzt ist. Die Frage ist nun, ob V. 7bβ nachträglich im Hebräischen hinzugefügt wurde, was eine an Ez 3,7 orientierte „Rückkorrektur“<sup>35</sup> oder aus inhaltlichen Gründen geschehen sein kann. Eine weitere Option ist, dass der Vers in der Septuaginta und dem Papyrus gestrichen wurde. Das Fehlen auch im Papyrus kann ein Hinweis auf eine spätere Ergänzung im Hebräischen sein, ebenso wie die inhaltliche Nähe zu Ez 3,18aβ. Möglicherweise ist Ez 3,17bβ ebenso eine spätere Hinzufügung im hebräischen Text.<sup>36</sup> Allerdings

<sup>31</sup> Vgl. Zimmerli, Ezechiel (s. Anm. 12), 796.

<sup>32</sup> Vgl. stellvertretend H. Donner (Hg.), Wilhelm Gesenius' hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin 1987–2010, 833.

<sup>33</sup> Zur Bedeutung der Satzstellung vgl. H. von Siebenthal, Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Neubearbeitung und Erweiterung der Grammatik Hoffmann/von Siebenthal, Gießen 2011, 128b.b).

<sup>34</sup> Vgl. Block, Ezechiel 25–48 (s. Anm. 12), 235, 241–243.

<sup>35</sup> Vgl. die Einordnung der „Ergänzung“ bei T. P. Mackie, Expanding Ezekiel. The Hermeneutics of Scribal Addition in the Ancient Text Witnesses of the Book of Ezekiel (FRLANT 257), Göttingen 2015, 246.

<sup>36</sup> Vgl. Zimmerli, Ezechiel (s. Anm. 12), 87. Die Frage der „Richtung“ der Abhängigkeit innerhalb des hebräischen Textes ist umstritten – vgl. etwa ebd., 87 f. mit Block, Ezechiel 25–48 (s. Anm. 12), 241

müsste diese dann an zwei Stellen – Ez 3,17b $\beta$  und 33,7b $\beta$  – vorgenommen worden sein. Eine Rückkorrektur erscheint demgegenüber wahrscheinlicher, was bedeuten würde, dass Septuaginta und Papyrus 967 einen älteren Textstand haben. Bei einer Ergänzung aus inhaltlichen Gründen wäre das ebenso der Fall.

### 3.5.2 Inhaltliche Analyse

Der Auftrag in V. 7b $\beta$  der hebräischen Fassung hat es in sich. Er verändert die Aussage des Textes auf doppelte Weise und rührt an mehrere Spannungen, die im Text zu beobachten sind: Er identifiziert die Gefahr, vor der gewarnt werden muss, als Gott selbst. Das reibt sich mit der Aussage in V. 2, in der Gott ein „Schwert“, also äußere Feinde „heranbringt“. Nach dem masoretischen Text liegt die Gefahr für die Israeliten (die Auflösung des Bildes auf sie ist allen Textvarianten gemein) nicht bei einem äußeren Feind, sondern bei JHWH. In Vv. 2–6 bleibt die Rolle Gottes als Urheber eher versteckt. V. 7b $\beta$  macht das „Warnen“ zur ausdrücklichen Aufgabe Ezechiels;<sup>37</sup> im griechischen Text bleibt es zunächst beim „Hören“ des Gotteswortes. Letzteres wiederum füllt das Bild des „Wächters“ nicht ganz aus, denn dessen Aufgabe nach Vv. 1–6 ist eben das „Warnen“. Im Papyrustext wird erst in V. 8 erkennbar, allerdings nur implizit, dass die Weitergabe des „Wortes“, von dem in V. 7 die Rede ist, auch zu Ezechiels Aufgaben gehört. Interessant ist, dass sowohl das Fehlen der Aussage (dann fehlt eine Aufgabenbeschreibung) als auch ihr Vorhandensein (Gott als Inhalt der Warnung) Spannung erzeugen; umso mehr, als die Satzstellung 7a $\beta$  im Papyrus stärker betont, dass es *Gott* ist, der *Ezechiel* einen Auftrag gibt.

### 3.6 Die fehlende Anrede in V. 8a $\alpha$ und die Übersetzungsvarianten für den „Frevler“

Für das Fehlen der Anrede „Frevler“ in V. 8a $\alpha$  besteht wegen der Doppelung des Wortes im Hebräischen der Verdacht, dass ein Fehler vorliegen könnte. Daniel Block vermutet eine Dittographie im Hebräischen.<sup>38</sup> Die Alternative wäre eine Auslassung bei der Übersetzung, als Pendant zu einer Haplographie.

Im Umgang mit  $\text{רָשָׁע}$  deckt sich Papyrus 967 mit den übrigen griechischen Versionen.<sup>39</sup> Im Buch Ezechiel wird  $\text{רָשָׁע}$ , soweit als Substantiv gebraucht, bis zum Kapitel 33 konsequent mit  $\alpha\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$  übersetzt.<sup>40</sup> Außerhalb des Buches ist die Übersetzung mit  $\alpha\sigma\epsilon\beta\eta\chi$  der Regelfall,<sup>41</sup> für das Buch Ezechiel ist sie eine Beson-

Anm. 31. Möglicherweise lässt sie sich nicht abschließend beantworten – vgl. W. E. Lemke, *Life in the Present and Hope for the Future*, in: *Interp.* 38 (1984) 165–180, hier: 168 Anm. 4.

<sup>37</sup> Zum Problem des Inhalts von Ezechiels Auftrag vgl. H. Simian-Yofre, *Wächter, Lehrer oder Interpret? Zum theologischen Hintergrund von Ez 33,7–9*, in: L. Ruppert/P. Weimar/E. Zenger (Hg.), *Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten*, Würzburg 1982, 151–162, hier: 160.

<sup>38</sup> Vgl. Block, *Ezekiel 25–48* (s. Anm. 12), 238.

<sup>39</sup> Zumindest in Ez 33; für das Groß des Buches Ezechiel ist die Untersuchung noch nicht abgeschlossen. Abweichungen an anderen Stellen sind daher möglich.

<sup>40</sup>  $\text{רָשָׁע}$  wird – ausweislich E. Tov/F. H. Polak (Hg.), *The Revised CATSS Hebrew/Greek Parallel Text 1.3*, Altamonte Springs 2009 – 29 Mal mit  $\alpha\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$  übersetzt, davon 18 Mal in Ezechiel.

<sup>41</sup> Mithilfe des CATSS Hebrew/Greek Parallel Text werden 141 Belege für diese Entsprechung ge-

derheit.<sup>42</sup> Das Lexem  $\alpha\sigma\epsilon\beta\eta\varsigma$  kommt in Ezechiel erstmals in V. 33,8 vor. Im gleichen Vers tritt noch  $\alpha\mu\alpha\rho\tau\omega\lambda\omicron\varsigma$  als Übersetzung für  $\text{עשׂר}$  hinzu – neben dem für Ezechiel üblichen  $\alpha\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ . Es entsteht der Eindruck, als sollte in Ez 33,8 durch die verschiedenen Wiedergaben das ganze mögliche Feld von Verfehlungen mit allen möglichen Begriffen abgesteckt werden. Das bedeutet eine Art Erweiterung der Perspektive. Papyrus 967 scheint dabei sogar noch konsequenter vorzugehen als die Septuaginta, denn in V. 8b $\beta$  (und V. 19a $\alpha$ ) hat nur er  $\alpha\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha$  für  $\text{עוון}$  (jeweils statt  $\alpha\nu\omicron\mu\alpha$  wie die Septuaginta). Diese Variante steht eventuell unter dem Einfluss des jeweils vorangehenden  $\alpha\mu\alpha\rho\tau\omega\lambda\omicron\varsigma$ .

Vor diesem Hintergrund einer bewussten Durchformung des Verses im Papyrus erscheint es unwahrscheinlich, dass bei der Übersetzung eine Instanz des „Frevlers“ durch einen Fehler verloren ging. Ob im masoretischen Text tatsächlich eine Dittographie vorliegt, kann so nicht geklärt werden – die Möglichkeit bleibt bestehen. Die „Verdoppelung“ im Hebräischen bedeutet aber auch keine wirkliche inhaltliche Differenz. Eine gewisse „Nachdrücklichkeit“ könnte man konstatieren.

## 4 Zusammenschau

Worin liegt der Vergleichspunkt zwischen einem militärischen Wächter und Ezechiel, der am Ende von Kapitel 33 – im hebräischen Text indirekt, im Papyrus direkt<sup>43</sup> – als „Prophet“ bezeichnet wird? Im masoretischen Text gibt es in diesem Zusammenhang eine Reihe von Spannungen: Nach Vv. 2–6 setzen die Bewachten den Wächter selbst ein. Doch dann beachten sie seine Warnsignale nicht – wozu also überhaupt eine Wache aufstellen? V. 7 löst das Bild überraschend auf, im Hebräischen doppelt unerwartet: Es ist Gott, der den Wächter bestimmt.<sup>44</sup> Er nimmt ihn zwar auch aus dem Kreis der Bewachten, aber es ist eben nicht das Volk selbst, das den „Wächter“ einsetzt. Das Bild der Verse 1–6 wirkt überzeichnet: Die Israeliten würden nicht einmal auf einen Wächter hören, den sie selbst eingesetzt haben. Um wie viel weniger hören sie auf einen, der ihnen vorgesetzt wird? Und weiter soll Ezechiel die Israeliten ausdrücklich vor *ihrem eigenen Gott* „warnen“. In der Papyrus-Version bleibt die Aktion Gottes dagegen zunächst verdeckt: Der Text spricht nicht direkt von einem Feind und bezeichnet Gott nicht direkt als Bedrohung. Vv. 5b.7b $\beta$  im hebräischen Text stehen genau in diesem Spannungsfeld. Wenn Papyrus 967 in diesen Fällen den älteren Text hat, könnten die Ergänzungen auf die Spannungen reagieren: auf den merkwürdigen Umstand des Nichtbeachtens eines eigens eingesetzten Wächters durch Erwähnung des gegenteiligen möglichen Verlaufs und durch

funden (vgl. ebd.).

<sup>42</sup> Vgl. H. F. Van Rooy, Ezekiel 33:12–16 in Papyrus 967, in: JSem 20 (2011) 271–282, hier: 277 f.

<sup>43</sup> Die Übersetzung von Ez 33,33b $\beta$ . $\gamma$  lautet nach masoretischem Text (und Septuaginta): „sie werden erkennen, dass *ein* Prophet in ihrer Mitte gewesen ist“; im Papyrus steht übersetzt: „sie werden erkennen, dass *du* Prophet in ihrer Mitte bist“.

<sup>44</sup> Vgl. zu den Spannungen W. Eichrodt, Das prophetische Wächteramt. Zur Exegese von Hesekiel 33, in: E. Würthwein/O. Kaiser (Hg.), Tradition und Situation. Studien zur alttestamentlichen Prophezie. Artur Weiser zum 70. Geburtstag, Göttingen 1963, 31–41, hier: 33 f.

frühzeitige und direkte Auflösung der Metapher des „Schwerts“ auf „Gott“. Das Gewicht der Aussagen wird verschoben: Die Bedeutung des Verhaltens der Bewachten nimmt ab („aber sie könnten sich ja auch anders verhalten und sich retten“), der Gegenstand oder besser: die Person der Bedrohung gewinnt an Bedeutung. Anders als der Papyrus will der masoretische Text keinen Zweifel daran aufkommen lassen, dass Gott selbst die Geschicke Israels in der Hand hat. Die Israeliten sind nicht mittelbar durch Krieg bedroht, für den das „Schwert“ Metapher ist,<sup>45</sup> sondern unmittelbar durch JHWH.

Es verändern sich auch die Rollen und Möglichkeiten der jeweils Handelnden. „Sein Blut ist auf ihm“ (Vv. 4ba.5aß) heißt nichts anderes, als dass die Adressaten der prophetischen Botschaft für ihr Schicksal unmittelbar verantwortlich sind.<sup>46</sup> Im Papyrus ergibt sich durch das Fehlen von V. 5b ein Fokus auf diese Eigenverantwortlichkeit: Die Formulierungen in Vv. 4ba und 5aß bilden im griechischen Text eine „Inklusio“ um das „sich nicht warnen lassen“ des Versteils 5aa. Mit dieser Feststellung der Eigenverantwortlichkeit ist aber noch nichts darüber ausgesagt, ob der Hörer der Warnung nicht Folge leisten *kann* oder *will*. Damit ist ein Thema angeschnitten, das für das Buch Ezechiel grundsätzliche Bedeutung hat,<sup>47</sup> und das wegen der internen Widersprüche, die zwischen einzelnen Aussagen des Buches bestehen oder zu bestehen scheinen, viel Aufmerksamkeit erfahren hat: Die Frage nach der *Möglichkeit* des Menschen zur „Umkehr“, zu seiner (moralischen) Zurechnungsfähigkeit. Ist der Mensch zu Umkehr überhaupt in der Lage? Falls ja, richtet sich die entsprechende prophetische Botschaft an (Israel als) ein Kollektiv oder nach dem Beginn des babylonischen Exils an einzelne Menschen (Israeliten)? Im Papyrustext steht den Drohungen an den „Frevler“ (Vv. 8aa.9ba) innerhalb von Vv. 1–9 keine Alternative gegenüber. Der Fall, dass einer der Gewarnten die Warnung beherzigt, wird nicht besprochen. Vordergründig geht es um die Rolle des Wächters, also Ezechiels. Für den Propheten bedeutet die Frage nach den Möglichkeiten seiner Adressaten den Unterschied, ob seine Botschaft überhaupt einen Unterschied machen *kann*. Wenn sie es nicht kann, ist die Aufgabe des Propheten – um in der Terminologie des Bildes von Ez 33,1–9 zu bleiben – die eines Herolds: Er verkündet, was Gott tun wird. Sein Horn ist ein bloßes Sprachrohr. Ganz so

<sup>45</sup> Vgl. Zimmerli, Ezechiel (s. Anm. 12), 799 f., der allerdings schon in V. 2 die Bedrohung durch Gott als unmittelbar sieht.

<sup>46</sup> Die Formulierung  $\text{בְּרֹאשׁוֹ} (\text{וְ}) \text{גַּם}$  gibt es nur noch in Jos 2,14 in der Geschichte der Kundschafter bei Rahab. Damit soll wohl die Verantwortlichkeit für das Schicksal der Menschen formuliert werden, die sich bei Rahab verstecken beziehungsweise das besonders gekennzeichnete Haus gegen die Weisung der Kundschafter verlassen. Die parallele Formulierung  $\text{בְּרֹאשׁוֹ} (\text{וְ}) \text{גַּם}$  gibt es außer in Ez 18,13 nur noch in sechs Versen in Lev 20,11–27. In letzterem Fall ist es eine Schutzbestimmung: Die Strafe, die in Levitikus für die jeweiligen Delikte vorgesehen ist, ist Gott vorbehalten. Wer immer sie vollstreckt, handelt also nur „im Auftrag“ und bleibt straffrei (vgl. T. Hieke, Levitikus. Zweiter Teilband 16–27 [HThKAT], Freiburg i. Br. 2014, 792). Ezechiel überträgt die Formel in andere Kontexte (für Ez 18, das zu Teilen von Ez 33 direkte Parallele ist, vgl. D. I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24* [NICOT], Grand Rapids 1997, 577), so auch hier. Dazu, dass mit der Formulierung hier und selbst mit der „Todesdrohung“ in V. 8aa nicht notwendig der physische Tod gemeint sein muss, vgl. Konkel, „Kehrt um, kehrt um“ (s. Anm. 12), 215.

<sup>47</sup> Vgl. stellvertretend Lapsley, *These Bones* (s. Anm. 26), 3 f. und Konkel, „Kehrt um, kehrt um“ (s. Anm. 12), 208–210.

klings im Papyrus auch V. 7b ohne seinen letzten Teil 7b $\beta$  und ohne die besondere Betonung des Ausdrucks „Wächter“ am Anfang von V. 7. Wenn allerdings die Hörer des Horns sich dazu entschließen *können*, auf die Warnung zu achten, und das von Gott angekündigte Geschehen deswegen ausbleibt, ist der Prophet ein „Wächter“ im vollen Sinn des Wortes, und sein Horn sendet tatsächlich ein Alarmsignal. Nur dann scheint es auch sinnvoll, ihn für Konsequenzen aus eventueller Untätigkeit haftbar zu machen (vgl. V. 9). Aus einem Unheilsansager wird erst durch V. 5b ein Verkündiger einer Heilsmöglichkeit.<sup>48</sup> V. 5b holt aber auch das Thema der Möglichkeiten für den „Hörer des Horns“ viel weiter nach vorne. Im Papyrus wird die Frage nach der Alternative für die Gewarnten erst in Vv. 10–20 behandelt.

V. 7b $\beta$  berührt dieses Thema noch aus einem anderen Blickwinkel: Was es bedeutet, wenn Gott selbst zum Inhalt der Warnung wird, wird erst aus dem Kontext von Vv. 1–9 deutlich. In V. 11a $\alpha$  kommt eine neue Perspektive in den Blick, die auch Rückwirkung auf die Bewertung dieser Aussage hat: Gott *will nicht* den Tod des „Frevlers“; er ergreift, in Anlehnung an Walther Zimmerli formuliert, geradezu Partei für das Leben.<sup>49</sup> Die Warnung zielt also nicht darauf ab, Angst und Schrecken zu verbreiten, sondern letztlich auf die in V. 5b angesprochene Möglichkeit, „sich warnen zu lassen“ – ein Vorgang, den V. 9a $\alpha$  dann mit dem Schlüsselbegriff der Umkehr (שׁוּב) bezeichnet. Tatsächlich ist es vor allem V. 9a $\alpha$ , der das Bild des Wächters aus Vv. 1–6 bricht, oder besser: übersteigt und damit die Spannungen im Text aufkommen lässt.

Nach Michael Konkel zielt der gesamte Abschnitt Ez 33,1–20 in der masoretischen Gestalt darauf ab, den Israeliten (und dem Leser) begreiflich zu machen, dass „die volle Akzeptanz der Souveränität von Gottes Gerechtigkeit“<sup>50</sup> notwendig ist, um wirklich „umzukehren“. Der Text will schlussendlich also die Frage beantworten, was „Sich-warnen-lassen“ bedeutet. Dazu passt auch die „harte“ Verbindung von V. 4 und V. 5; die Betonung der Eigenverantwortung wird im masoretischen Text ein klein wenig herausgenommen. Die Zielvorstellung für das „Sich-warnen-lassen“ gibt es in der Textgestalt des Papyrus so nur aufgrund der Zusammenstellung von Vv. 1–9 und 10–20. Im masoretischen Text sind die Teile stärker verzahnt und die Stoßrichtung ist von Anfang an erkennbar.

Das Kapitel Ez 33 ist eine Komposition.<sup>51</sup> Die „Verzahnung“ der zusammengestellten Abschnitte könnte im Zuge der Neuordnung des Buches<sup>52</sup> eingetragen worden sein. Das würde bedeuten, dass Papyrus 967 hier wie an vielen anderen Stellen tatsächlich den älteren Textstand hat. Wenn die Änderungen, die von der Vorlage des griechischen Textes zum masoretischen Text geführt haben, den Gedanken von Gottes Gnade als Bedingung der Möglichkeit zur Umkehr in

<sup>48</sup> Vgl. M. Greenberg, *Ezekiel 21–37. A New Translation With Introduction and Commentary* (AB 22A), Garden City, NY 1997, 678 f.

<sup>49</sup> Vgl. Zimmerli, *Leben und Tod*, 508.

<sup>50</sup> Konkel, „Kehrt um, kehrt um“ (s. Anm. 12), 219.

<sup>51</sup> Vgl. ebd., 211.

<sup>52</sup> Zu den kompositorischen Unterschieden zwischen der Buchgestalt nach Papyrus 967 und masoretischem Text vgl. Konkel, *Einleitung zu Jezekeil* (s. Anm. 1), 2851–2853.

den Text eintragen,<sup>53</sup> so scheint dies zu V. 7b $\beta$  als Betonung der absoluten Souveränität Gottes zu passen. Bei V. 5b ergibt sich hingegen ein Widerspruch: Konkel kommt auch zu dem Schluss, dass bereits die „Old Greek“<sup>54</sup> (für die Papyrus 967 ein Textzeuge ist) die Möglichkeit der Umkehr für den Einzelnen gekannt habe. Zumindest für Ez 33,1–9 ist das nicht der Fall, wenn V. 5b, der diesen Aspekt erst in den Text einträgt, im Papyrus 967 noch gar nicht vorhanden war. Die „mit V. 1–9 eröffnete Heilsperspektive“<sup>55</sup> gibt es, wenn man den Abschnitt isoliert betrachtet, so nur *mit* der Ergänzung im masoretischen Text. Welche der sich ergebenden Möglichkeiten wahrscheinlicher ist, lässt sich nur durch die weitere Untersuchung des Kapitels und seiner Parallelen (Ez 3; 18; 24) beantworten. Die eine ist, dass Vv. 5b und 7b $\beta$  zu unterschiedlichen Zeiten in den Text kamen. Die andere lautet: Die Varianten hängen zusammen. V. 5b kam gleichzeitig mit V. 7b $\beta$  in den Text, gerade um den Zusammenhang zu verdeutlichen zwischen der Umkehrmöglichkeit für den Menschen und der Souveränität Gottes.

Dr. Matthias Jendrek ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Altes Testament der Theologischen Fakultät Paderborn.  
(ORCID 0000-0003-0336-5585)  
Kontakt: m.jendrek@thf-paderborn.de

---

<sup>53</sup> Vgl. ders., „Kehrt um, kehrt um“ (s. Anm. 12), 229.

<sup>54</sup> Vgl. ebd.

<sup>55</sup> Ebd., 212.

CAROLIN NEUBER

# Mit den Exilierten im liminalen Raum

## Vom transformierenden Potenzial des Ezechielbuches

### KURZINHALT

*Das Ezechielbuch hat Merkmale und Qualitäten, die auch sogenannte Übergangsriten (rites de passage) teilen: Sie enthalten einen Prozess, der über eine Schwellenphase hinweg in einen neuen Status führt. Dieser Prozess ist jeweils durch Symbole kodiert, wobei häufig Raumsymbolik eine Rolle spielt. Durch das Lesen oder Hören auf das Ezechielbuch kann jede Person an der Transformation teilhaben, bis heute.*

### SUMMARY

*The Book of Ezekiel has characteristics and qualities that are also shared by so-called rites of passage: They contain a process that leads across a threshold phase into a new status. This process is coded in each case by symbols, with spatial symbolism often playing a role. By reading or listening to the Book of Ezekiel, each person can participate in the transformation, until today.*

## 1 Einleitung

Ein Text ist nur eine Ansammlung von Buchstaben, solange er nicht gelesen wird. Beim Lesen (oder Vorlesen) jedoch passiert etwas mit den Lesenden (oder Hörenden), sie können durch die Wirkung des Textes verändert werden. Das gilt auch für biblische Texte – und das Ezechielbuch. Dieses prophetische Buch verarbeitet die Krise des Babylonischen Exils, die größte Katastrophe in der Geschichte des Volkes Israels. Doch trotz der traumatischen Erfahrungen<sup>1</sup> von Eroberung, Zerstörung und Deportation hat das Volk diese Zeit überlebt, ja sich sogar völlig neu „erfunden“. Die Krise stellte nicht das Ende der Gemeinschaft dar, sondern war der Übergang zu einer neuen Gestalt. Das Ezechielbuch trug offenbar auf eine ganz spezifische Weise dazu bei, dass diese Transformation von jedem Einzelnen wie von der Gemeinschaft vollzogen werden konnte.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vgl. z. B. R. Poser, *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur* (VTS 154), Leiden/Boston 2012.

<sup>2</sup> Dieser Aufsatz basiert auf Forschungen im Rahmen meines Habilitationsprojektes. Einige Ergeb-

Denn eine der Linien, die sich durch dieses Buch ziehen, ist ein Übergangsprozess, der sich an rituelle Kontexte anlehnt. Auch Rituale haben verändernde Kraft und dienen der Bewältigung von Krisen und Übergängen; sie geben Halt und Identität. Das Ezechielbuch ist kein Ritualtext, aber es teilt mit den sogenannten Übergangsriten bestimmte Aspekte und Qualitäten, die in der Rezeption des Textes wirksam werden. Diese Übergangsriten und ihre Symbolik werden im Folgenden kurz skizziert (Abschnitt 2), entsprechende Beobachtungen im Ezechielbuch erläutert (Abschnitt 3) und hinsichtlich eines transformierenden Charakters dieses prophetischen Buches ausgewertet (Abschnitt 4).

## 2 Übergangsriten und Übergangsprozesse

### 2.1 Phasen und Symbolik in Übergangsriten

Die sogenannten Übergangsriten (*rites de passage*) wurden zuerst vom Kulturanthropologen Arnold van Gennep (1908) erforscht und formuliert.<sup>3</sup> Später wurden van Genneps Beobachtungen durch den britischen Forscher Victor W. Turner aufgegriffen und über den ursprünglichen rituellen Kontext hinaus erweitert.<sup>4</sup> Van Gennep und Turner haben an Ritualen in Kulturen aus aller Welt, aber auch an Entwicklungsphasen gesellschaftlicher Gruppen ein dreistufiges Schema herausgearbeitet, das offenbar eine kulturübergreifende Konstante darstellt. Das Ziel der beobachteten Riten ist es, ein Subjekt – ein Individuum, eine Gruppe oder eine ganze Gesellschaft – von einem bestimmten gesellschaftlichen Status in einen anderen zu überführen,<sup>5</sup> daher der Name *rites de passage* oder Übergangsriten. Bekannt sind vor allem sogenannte Initiationsriten, darunter besonders der Übergang von der Kindheit zum Status des Erwachsenen. Es zählen aber auch andere Vorgänge dazu,<sup>6</sup> z. B. die Einführung einer Person in eine geschlossene Gruppe oder Hochzeitsriten, die ebenfalls den Status einzelner Personen ändern. Ganze Gruppen sind betroffen, wenn etwa jahreszeitliche Wechsel oder der Übergang vom Frieden zum Kriegszustand und umgekehrt durch Rituale markiert werden.

Allen von den beiden Forschern beschriebenen Vorgängen ist gemeinsam, dass das Ritual bzw. der Prozess in drei Phasen eingeteilt werden kann.<sup>7</sup> Die

---

nisse sind bereits erschienen in: C. Neuber, „Ich bringe euch in die Wüste der Völker“ (Ez 20,35). Das Raumgefüge in Ez 20 und das Exil als Übergangsprozess im Ezechielbuch, in: BZ 65 (2021) 171–190.

<sup>3</sup> Vgl. A. van Gennep, *Übergangsriten (Les rites de passages)*, Frankfurt a. M. 1986.

<sup>4</sup> Vgl. V. Turner, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt a. M. 2005.

<sup>5</sup> Vgl. van Gennep, *Übergangsriten* (s. Anm. 3), 15; V. Turner, *Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage*, in: M. E. Spiro (Hg.), *Symposium on New Approaches to the Study of Religion (Proceedings of the annual spring meeting of the American Ethnological Society)*, Seattle 1964, 4–20, hier: 4 f.

<sup>6</sup> Vgl. V. Turner, *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*. Aus dem Englischen von S. M. Schomburg-Scherff (Campus Bibliothek), Frankfurt a. M. 2009, 34; ders., *Betwixt* (s. Anm. 5), 5.

<sup>7</sup> Vgl. van Gennep, *Übergangsriten* (s. Anm. 3), 21; Turner, *Theater* (s. Anm. 6), 34–39.

Ablösungsphase trennt das Subjekt von seinem bisherigen Status und löst es in der Regel aus der bestehenden Gesellschaftsstruktur heraus. Das Subjekt ist nun ohne Status und ohne Position in der Gesellschaft, es befindet sich in einer Grenzsituation. Daher wird dieser zweite Abschnitt des Prozesses Schwellenphase oder liminale Phase genannt. Zu ihr gehört eine Umwandlung des Subjekts, so dass es geeignet sein wird, den angestrebten Status anzunehmen. Dazu kann z. B. der Erwerb von Wissen und die Einweihung in das Heilige gehören. In der dritten Phase wird das Subjekt wieder bzw. neu in die Gesellschaft eingegliedert, nimmt jetzt jedoch einen anderen Status, somit eine andere Position ein, häufig in einem anderen Gesellschaftssegment, z. B. in der Welt der Erwachsenen statt in der Welt der Kinder. Der dreiphasige Aufbau ist natürlich idealisiert. Die einzelnen Phasen können unterschiedlich intensiv ausgeprägt sein, sich wiederholen und dabei in der Reihenfolge vor- oder zurückspringen.<sup>8</sup>

Die drei Phasen werden im rituellen Kontext durch verschiedene symbolische Handlungen, Texte und Gegenstände repräsentiert. Grundlage für ihre Zuordnung zu einer der Phasen ist ein Bezug zur jeweiligen Vorstellung, die mit der Phase zusammenhängt.<sup>9</sup> Das Ablegen des bisherigen Status wird demnach durch Elemente symbolisiert, die mit Trennung zu tun haben, z. B. das Ablegen der bisherigen Kleidung und die Entfernung aus dem bisherigen Wohnbereich und dem sozialen Gefüge. Das „Dazwischen“ der liminalen Phase ereignet sich oft außerhalb des üblichen sozialen Raumes. Das rituelle Subjekt verweilt einige Zeit z. B. in der Wildnis oder in einer abgeschlossenen Hütte. Häufig findet sich Symbolik des Todes, so etwa im Taufritus, bei dem der Täufling im Taufwasser „mit Christus stirbt“. Die Eingliederung in die Gemeinschaft und das Erlangen des neuen Status werden etwa durch das Anlegen neuer Kleidung und die Rückkehr in das soziale Gefüge dargestellt, wobei in diesem ein neuer Platz eingenommen wird, z. B. bei den verheirateten Frauen. Abgesehen vom symbolischen Bezug auf Trennung, Schwellendasein und Integration können die entsprechenden rituellen Elemente sehr unterschiedlich ausfallen.

## 2.2 Liminale Phase und „Spuren von Übergangsqualität“

Besonderes Augenmerk hat bei Turner die Schwellenphase gefunden. Sie ist in allen Übergangsprozessen als „räumliche und symbolische Transitionsphase mehr oder weniger ausgeprägt“<sup>10</sup> vorhanden und besonders durch spatiale und temporale Symbolik bestimmt. Die raumzeitliche Dimension dieser Phase kann von der rasch vollzogenen Überquerung der Türschwelle über den zeitweiligen Aufenthalt in einem abgegrenzten Raum (z. B. eine Hütte) oder in einem

<sup>8</sup> Vgl. Turner, Theater (s. Anm. 6), 37. Diese Beobachtung bestätigt sich auch bei mesopotamischen Riten, die dem Kulturraum des Alten Testaments nahe liegen – vgl. z. B. C. Ambros, Rites of Passage in Ancient Mesopotamia. Changing Status by Moving Through Space. *bit rimki and the Ritual of the Substitute King*, in: ders./L. Verderame (Hg.), *Approaching Rituals in Ancient Cultures* (RSO N.S. 86 Suppl. 2), Pisa 2013, 39–54, hier: 41; A. Berlejung, *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik* (OBO 162), Göttingen/Freiburg i. Ü. 1998, 254–256.

<sup>9</sup> Vgl. Turner, *Betwixt* (s. Anm. 5), 5; ders., *Theater* (s. Anm. 6), 35.

<sup>10</sup> Van Gennep, *Übergangsriten* (s. Anm. 3), 28.

Gebiet abseits der Gesellschaft (z. B. Wildnis) bis hin zur Absolvierung einer längeren Reise reichen.<sup>11</sup> Mit dem Eintritt in die liminale Phase fallen für die rituellen Subjekte viele ihrer bisherigen Merkmale weg, wie z. B. Status, Besitz, Geschlecht und Position in der gesellschaftlichen Struktur, und es entsteht eine egalitäre, außerhalb der Gesellschaft stehende Gemeinschaft, die Turner als „Communitas“ bezeichnet.<sup>12</sup> Der Verlust aller gesellschaftlich bestimmenden Eigenschaften macht die Subjekte zu einer Art *prima materia*, die für den angestrebten Status neu geformt werden kann, sodass eine transformierte Wirklichkeitsform erreicht wird.<sup>13</sup> Zugleich wird in der liminalen Phase durch Symbole, Handlungen oder Texte das (heilige) Wissen vermittelt, das nötig ist, um den mit der Integrationsphase erreichten neuen Status auszufüllen.<sup>14</sup>

Es ist das große Verdienst Turners, die an Ritualen gewonnenen Erkenntnisse auf gesellschaftliche Ordnungen und nicht-rituelle Kontexte übertragen zu haben, die ebenfalls durch dreiteilige Übergangsprozesse geprägt sind.<sup>15</sup> Mit solchen Prozessen bearbeiten soziale Gruppierungen vor allem Krisensituationen, z. B. Meinungsverschiedenheiten, Normverstöße oder Innovationen.<sup>16</sup> Da es sich dann nicht mehr um Rituale im strengen Sinn handelt, beschreibt Turner sie auch als „soziales Drama“.<sup>17</sup> Durch ihre Innovationskraft gewinnen „in ‚liminalen‘ Umbruchszeiten komplexer Gesellschaften [...] Communitas-geleitete Bewegungen an Einfluss und Anziehungskraft. [...] Solche Bewegungen entwickeln eine eigene apokalyptische Mythologie, Theologie oder Ideologie.“<sup>18</sup> Turner nennt z. B. Millenarische Bewegungen, die Anfänge des Franziskanerordens oder die Hippie-Bewegung.<sup>19</sup>

Die Bewältigung von Krisen mittels dreiteiliger Übergangsprozesse findet sich auch in textgebundenen Formen, z. B. isländischen Sagen<sup>20</sup>, dem mittelalterlichen Höfischen Roman<sup>21</sup> oder Theater und geistlichem Spiel<sup>22</sup>. Die darin

<sup>11</sup> Vgl. ebd., 27 f.; Turner, Theater (s. Anm. 6), 36 f.

<sup>12</sup> Vgl. Turner, Ritual (s. Anm. 4), 95–103.

<sup>13</sup> Vgl. ders., Theater (s. Anm. 6), 132.

<sup>14</sup> Vgl. B. G. Myerhoff, Rites of Passage: An Overview, in: EncRel(E) 12 (1987) 380–386.

<sup>15</sup> Vgl. Turner, Betwixt (s. Anm. 5); ders., Ritual (s. Anm. 4), 94–127 und 159–193; ferner P. J. Bräunlein, Zur Aktualität von Victor W. Turner. Einleitung in sein Werk (Aktuelle und klassische Sozial- und Kulturwissenschaftler|innen), Wiesbaden 2012, 51 und 150 f. (Lit.); E. Fischer-Lichte, Einleitung: Zur Aktualität von Turners Studien zum Übergang vom Ritual zum Theater, in: Turner, Theater (s. Anm. 6), i–xxiii. Für den Bezug von Turners Überlegungen auf den biblischen Kontext vgl. z. B. C. Strecker, Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive (FRLANT 185), Göttingen 1999.

<sup>16</sup> Vgl. Turner, Theater (s. Anm. 6), 30; Bräunlein, Aktualität (s. Anm. 15), 52.

<sup>17</sup> Vgl. V. Turner, Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society (Symbol, Myth and Ritual Series), New York 1983, 33 und 38–42; ders., Theater (s. Anm. 6), 108–113.

<sup>18</sup> Bräunlein, Aktualität (s. Anm. 15), 59.

<sup>19</sup> Vgl. Turner, Ritual (s. Anm. 4), 109–111 und 128–158.

<sup>20</sup> Vgl. V. Turner, An Anthropological Approach to the Icelandic Saga, in: T. O. Beidelman (Hg.), The Translation of Culture. Essays to E. E. Evans-Pritchard (Social science paperbacks 117), London 1971, 349–374.

<sup>21</sup> Vgl. D. Raybin, Aesthetics, Romance and Turner, in: K. M. Ashley (Hg.), Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism. Between Literature and Anthropology, Bloomington 1990, 21–41.

<sup>22</sup> Vgl. Fischer-Lichte, Einleitung (s. Anm. 15), i–vi.

eingegangenen „Spuren von Übergangsqualität“<sup>23</sup> sind sicherlich unbewusst verarbeitet worden, da die einzelnen Akteure in der Gesellschaft kein unmittelbares Bewusstsein für den Prozess haben, in dem sie sich gerade befinden.<sup>24</sup> Dass in Literatur und Theater die gleichen Symbolsysteme und symbolischen Prozesse verwendet sein können wie in Ritualen, kann doppelt begründet werden. Aus anthropologischer und ethnographischer Sicht begreift Clifford Geertz die Untersuchung von Gesellschaften und ihren Handlungen als Wissenschaft, die einen „Text“ zu deuten hat, den er einem verblassten, schwer lesbaren Manuskript vergleicht, das wie ein literarischer Text entziffert und ausgelegt werden muss.<sup>25</sup> Literarische Texte sind wie kulturelle Äußerungen symbolisch kodiert und bedienen sich dabei ähnlicher Systeme und Kategorien. Aus literaturwissenschaftlicher Sicht hat Jurij Lotman als Erster aufgezeigt, dass „jedes System, das dem Zweck der Kommunikation zwischen zwei oder mehr Individuen dient, als Sprache definiert werden“<sup>26</sup> kann. Das betrifft neben verbaler Ausdrucksweise auch Handlungen, geprägte Vorstellungen, künstlerische Ausdrucksweisen und Rituale.<sup>27</sup> Die in den einzelnen Bereichen verwendeten symbolischen Bezüge stehen daher miteinander in Beziehung und verweisen meist auf den jeweils gleichen Gehalt. Die in Ritualen enthaltenen Qualitäten lassen sich deshalb auch in anderen Zeugnissen menschlicher Kultur finden.

### 3 Übergangsqualität im Ezechielbuch

#### 3.1 Verarbeitung des Babylonischen Exils

Wie lassen sich diese Erkenntnisse auf das Ezechielbuch übertragen? Das prophetische Buch erweist sich als literarischer Text,<sup>28</sup> der „Spuren von Übergangsqualität“, d. h. Elemente enthält, die nahelegen, dass durch sie ein Übergangsprozess symbolisiert werden soll. Die verwendete Symbolik bezeichnet nicht nur, aber vorwiegend Bewegungen und Räume. Diese sind im Anschluss an Lotman nicht als reale Räume und Bewegungen anzusehen, sondern als literarische Mittel, die zwar auf reale Gegebenheiten zurückgreifen, diese jedoch benutzen, um nicht-räumliche Aussagen zu transportieren.<sup>29</sup> Rituale dienen, wie bereits erwähnt, dazu, krisenhafte Situationen zu meistern, indem die als chaotisch empfundene Situation in eine neue Ordnung überführt wird. Die his-

<sup>23</sup> Vgl. Turner, *Ritual* (s. Anm. 4), 106.

<sup>24</sup> Vgl. Raybin, *Aesthetics* (s. Anm. 21), 34.

<sup>25</sup> Vgl. C. Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme* (Stw 696), Frankfurt a. M. 1983, 15 und 253.

<sup>26</sup> J. M. Lotman, *Die Struktur literarischer Texte* (UTB 103), München 1972, 19.

<sup>27</sup> Vgl. ebd., 20.

<sup>28</sup> Vgl. H. Liss, „Describe the Temple to the House of Israel“: Preliminary Remarks on the Temple Vision in the Book of Ezekiel and the Question of Fictionality in Priestly Literature, in: E. Ben Zvi (Hg.), *Utopia and Dystopia in Prophetic Literature* (SESJ 92), Helsinki/Göttingen 2006, 122–143, hier: 125–127; Poser, *Ezechielbuch* (s. Anm. 1), 254–261.

<sup>29</sup> Vgl. Lotman, *Struktur* (s. Anm. 26), 312; ders., *Die Innenwelt des Denkens. Eine semiotische Theorie der Kultur* (Stw 1944), Berlin 2017, 163–290.

torische Situation, auf die das Ezechielbuch verweist, ist die Eroberung Jerusalems durch die Babylonier (597 und 587 v. Chr.) und die Deportation großer Teile der Oberschicht ins babylonische Kernland. Für das Volk stellten die Niederlage und die Exilierung eine massive Krise dar, in der die eigene Identität infrage gestellt wurde. Das Ezechielbuch zeigt Merkmale, die darauf hinweisen, dass Teile des Textes und seine Anordnung einen Übergangsprozess nachzeichnen, der als Reflex auf die Krisensituation zu verstehen ist. Die Auflösung der bisherigen Lebensordnung soll bewältigt und eine neue Ordnung vor Augen gestellt und vermittelt werden. Dazu wurde wohl nicht bewusst eine „Übergangsqualität“ in das Buch eingearbeitet. Auch Rituale wurden nicht absichtlich im dreiteiligen Schema der *rites de passage* konzipiert, was sich schon daran zeigt, dass die drei Phasen selten „sortenrein“ auftreten. Vielmehr ist die Dreiphasigkeit solcher Rituale bzw. Prozesse offenbar eine anthropologische Konstante und wird von den Menschen unbewusst aufgegriffen, wenn entsprechende Systeme entwickelt werden. Da Übergangsrituale mit den drei genannten Phasen auch im weiteren Kulturraum des Alten Israel vorhanden waren,<sup>30</sup> kann die Genese des Ezechielbuches durch die Symbolik geprägt sein.

### 3.2 Alter und neuer Status des Gottesvolkes

Im Ezechielbuch ist zu beobachten wie das Gottesvolk von seinem bisherigen Status in einen neuen Status überführt werden soll, wobei die liminale Phase dieses Übergangsprozesses im Babylonischen Exil stattfindet.<sup>31</sup> Vor dem Beginn des Prozesses, man könnte sagen „vor dem Exil“, befindet sich Israel nach Ausweis des Ezechielbuches in einem Status der Gottesferne. Dieser wird gekennzeichnet durch den Vorwurf des Götzendienstes (Ez 20,7 f.) und der „Widerpenstigkeit“ gegen die Rechtsentscheide und Satzungen JHWHs (Ez 2,5 f.8; 3,9,27; 5,6 f.). Es werden kultische Gräuel (Ez 5,11; 7,20; 8,3–17; 36,18) und soziale Vergehen (Ez 7,10 f.23; 8,17; 9,9; 11,6 f.; 36,18) genannt, die in Jerusalem begangen werden und das Land unrein (Ez 36,17), d. h. für eine Begegnung mit Gott ungeeignet machen.

Der zwischen Gott und seinem Volk entstandene Bruch muss durch einen Übergangsritus verarbeitet werden, um zu einer erneuerten Beziehung zwischen den beiden Größen zu führen, d. h. zu einem neuen Status Israels und JHWHs. Auch dieser neue Status wird im Ezechielbuch abgebildet, bevorzugt durch Zeichen der Nähe. Als solche dienen etwa Anklänge an die Bundesformel (Ez 37,23,27), die Rede vom Bund zwischen Gott und seinem Volk (Ez 37,26; vgl. 34,25) und Bilder vom dauerhaften Wohnen Israels in seinem Land (Ez 11,17; 20,40–42) sowie dem Wohnen JHWHs mitten in seinem Volk (Ez 37,26–28). Der neue Status ist geprägt von der Einhaltung der Satzungen und Rechtsentscheide JHWHs (Ez 11,20; 36,27; 37,24), die eine enge und dauerhafte Beziehung Israels

<sup>30</sup> Vgl. Neuber, Wüste (s. Anm. 2), 176–178; Berlejung, Theologie (s. Anm. 8), 254–256; Ambos, Rites (s. Anm. 8).

<sup>31</sup> Die folgenden Ausführungen können nur einen kurzen Einblick in die Ergebnisse bieten. Für detailliertere Studien vgl. meine demnächst erscheinende Habilitationsschrift sowie Neuber, Wüste (s. Anm. 2), 178 f.

zu JHWH und das Bleiben im Land ermöglichen. Die erlittenen Verluste – Land, Tempel, Dynastie – werden ersetzt.

In den Schlusskapiteln des Ezechielbuches wird die nach der Krise des Exils wiedererlangte Ordnung in der Vision vom neuen Tempel (Ez 40–48) breit ausgemalt. Die hier aufgezeigten extrem präzisen räumlichen Gegebenheiten sind symbolischer Ausdruck der neu konstituierten, geordneten sozialen und theologischen Wirklichkeit. Schon die konzentrische Anordnung des Textes rückt JHWH in den Mittelpunkt, da seine Rückkehr in den Tempel im zentralen Textabschnitt vorgestellt wird (Ez 45,1–8). Auch geographisch (Aufteilung des Landes, vgl. Ez 45,7; 48,10) und architektonisch (Staffelung der Vorhöfe und Innenräume) wird der Tempel mit dem Allerheiligsten im Zentrum Israels verortet, wobei der Brandopferaltar als Ort der Versöhnung (Ez 43,18–27) und gnädigen Annahme Israels (Ez 20,40 f.) die architektonische Mitte bildet und die neu ermöglichte Verbindung zu JHWH repräsentiert.<sup>32</sup>

### 3.3 Phasen des Übergangsprozesses im Ezechielbuch

Wie aber verläuft der Prozess, durch den Israel diese neue, auf den Tempel als Wohnort JHWHs ausgerichtete Ordnung erreichen kann? Die erste Phase eines Übergangsrituals ist die Ablösungsphase, daher ist im Ezechielbuch auf Symbolik der Trennung zu achten. Eine Absonderung Israels aus dem bisherigen Alltag ist schon durch die Deportation von großen Teilen der Oberschicht von Juda ins babylonische Kernland gegeben (Ez 1,1–3). Durch die Rede vom „Zerstreuen“ wird dies explizit thematisiert (z. B. in Ez 5,10.12; 11,15; 20,23; 36,19). Dass sich JHWH in Ez 8–11 aus dem Tempel entfernt, kann zudem als ironische Verkehrung der Tatsache gelten, dass Israel sich zuvor von JHWH entfernt hat (Ez 8,6). Die Ablösung JHWHs von Tempel und Stadt zeigt die Ablehnung und Annullierung des bisherigen Status Israels als Gottesvolk an, wie das damit verbundene Gericht über Jerusalem (Ez 9,3–11; 10,2 f.) deutlich macht. Wenn in Ez 43,1–5 JHWH wieder in den Tempel einzieht und damit sein Wohnen inmitten seines Volkes verwirklicht, stellt dies einen Hinweis auf die Angliederungsphase dar, die dadurch spiegelgleich zur Trennungsphase steht.

Noch klarer ist die Ablösungsphase in Ez 20 zu erkennen. Der Geschichtsrückblick enthält als einziges Kapitel des Buches alle drei Phasen des Übergangs, der auch hier vor allem räumlich kodiert ist. Nach einem einleitenden Stück (Ez 20,1–4) werden die „Väter“ Israels, die sich in Ägypten im Status der Gottesferne befinden, weil sie dem Götzendienst verhaftet sind (Ez 20,5–7), von JHWH angesprochen. Er verspricht ihnen die Herausführung aus Ägypten (Trennung) in das verheißene Land (Ez 20,6), das den angestrebten Status (Gottesnähe und Ordnung) repräsentiert. Durch das ganze Kapitel zieht sich nun der Versuch, das Volk ins Land und damit in eine neue Beziehung zu JHWH hineinzuführen (Angliederung, vgl. Ez 20,15.28.38.42). Doch der Prozess scheitert immer

<sup>32</sup> Zu Maßen und Grundrissdarstellungen vgl. besonders M. Konkel, *Architektonik des Heiligen. Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40–48)* (BBB 129), Berlin 2001, 247–249 und 366; ferner z. B. D. I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 25–48* (NICOT), Grand Rapids 1998, 508.

wieder (Ez 20,8.13.21) und die „Väter“ und ihre „Söhne“ bleiben im Schwellenraum der „Wüste“ stecken (Ez 20,10.17.23). Die Satzungen und Rechtsentscheide (Ez 20,11 f.18 f.), die in dieser liminalen Phase erlernt werden sollen, um das Einnehmen des neuen Status (Ordnung) zu ermöglichen, werden verachtet. Es fehlt jeweils am Vollzug der Umwandlungsphase.

Der Blick richtet sich ab Ez 20,30 auf die Exilsgeneration, die ebenfalls in einem liminalen Raum festsetzt: fern von der eigentlichen Lebenswelt, fern von Jerusalem, im „Warteraum“ des Exils. Dennoch findet auch hier keine Umwandlung statt, weil es schon an der gelungenen Ablösung mangelt, die hier in der Abgrenzung vom Götzendienst der Völker ausgedrückt wird (Ez 20,32). Die Umwandlung muss durch JHWHs Handeln vollzogen werden, doch dafür ist eine weitere Trennung hinein in einen neuen Schwellenraum nötig: die „Wüste der Völker“ (Ez 20,34 f.), in der ein Reinigungsgericht stattfindet. Auch an anderer Stelle im Ezechielbuch wird die Transformationsphase durch Reinigung (Ez 36,25) und Neuformung angezeigt, vor allem durch die prominente Rede vom neuen Herz und neuen Geist (Ez 11,19; 36,26 f.), durch die das Halten der Satzungen und Rechtsentscheide schließlich ermöglicht wird (Ez 11,20; 36,27; 37,24). Exodusterminologie ruft in Ez 11,17 und 36,24 die Ablösungsphase (Herausführen), den liminalen Raum (Wüste) und die Angliederungsphase (Hineinführen) auf, auch wenn nicht alle Phasen explizit verbalisiert werden.

Die Erneuerung des rituellen Subjekts Israel in der liminalen Phase wird besonders eindrücklich in Ez 37,1–14 geschildert: Die „Ebene“ (Ez 37,1), in die der Prophet gebracht wird, ist ein Schwellenraum, ein Bereich des Todes, ein „Nicht-Ort“ jenseits der Alltagswelt. Denn der Begriff wird in Jes 41,18 f. zusammen mit weiteren Lexemen für das Wortfeld „Wüste, Steppe“ verwendet. Die lebensfeindliche Steppe oder Wüste ist im Alten Orient der Bereich der Dämonen, des Todes und des Übergangs zur Unterwelt. Die Ebene, über die Ezechiel geführt wird, ist angefüllt mit menschlichen Knochen, die für das abgestorbene Haus Israel stehen (Ez 37,11) – eine Todessymbolik, wie sie in der Schwellenphase häufig ist. Das Volk wird hier also in der größtmöglichen Reduktion auf den letzten Rest an Materialität, auf die *prima materia*, gezeigt, bar seiner früheren Identität und seines Status. Der statuslose Zustand des Volkes in der liminalen Phase wird auch durch den Verlust des bisherigen Namens „Haus Israel“ und dessen Ersetzung durch „Haus der Widerspenstigkeit“ (Ez 2,5–8; 3,9) angedeutet. Aus diesem Null-Zustand wird es durch JHWHs Handeln und durch die Gabe des Geistes (Ez 37,10; 11,19; 36,26 f.) vollkommen erneuert und zu einem neuen Status, in einen neuen Stand vor Gott gebracht. Nun kann es ins Land gelangen und dort bleiben (Ez 37,12.14), d. h. dauerhaft im neuen Status der Gottesnähe verweilen.

Das Ezechielbuch zeigt demnach auf verschiedene Weise „Spuren der Übergangsqualität“, die einen Prozess andeuten, in dem Israel aus dem Status der Gottesferne über die liminale Phase des Exils und der Statuslosigkeit hin zu einem neuen Status verwandelt und geführt wird. Das Babylonische Exil ist dann aber kein „Unfall“ und keine „leere“ Zeit in einem bedeutungslosen „Warteraum“. Es ist vielmehr unentbehrlich, um den Status der Gottesnähe zu erlangen. Die Neuformung Israels als Gottesvolk, das sich nach den Satzungen

und Rechtsentscheiden JHWHs richtet und JHWH erkennt, ist nicht an jedem beliebigen Ort und auch nicht auf dem heimatlichen Boden möglich. Die Wegführung aus dem Land Israel ist daher nicht nur als Strafe zu erklären, sondern auch als Eröffnung eines alternativen Raumes, eines Anders-Ortes (Heterotopie),<sup>33</sup> der jenseits des alltäglich Gewohnten liegt und die Möglichkeit gibt, das Gewohnte zu hinterfragen und neu zu bewerten.

## 4 Vom transformierenden Potenzial des Ezechielbuches

### 4.1 Fiktionalität und Performativität

Das Ezechielbuch bietet durch die in ihm enthaltenen „Spuren von Übergangsqualität“ Möglichkeiten, die Krise des Babylonischen Exils zu verarbeiten. Dazu genügt es jedoch nicht, dass der Übergangsprozess im Text kodiert ist. Wie die Notenschrift einer Symphonie erst dann zur Wirkung kommt, wenn sie von Instrumenten gespielt wird, bleiben Buchstaben „tot“, solange sie nicht gelesen werden. Der Text muss abgerufen werden, um als Transformationsprozess wirksam zu sein, wie ein durchgeführtes Ritual wirksam wird. Dieser Wirkung und Performativität des Ezechielbuches gehe ich im Folgenden nach.

Das Ezechielbuch ist als literarisch gestalteter Text anzusehen, somit als Fiktion. Das schließt allerdings nicht aus, dass ihm transzendente und historische Erlebnisse zugrundeliegen können. Fiktionalität ist mit Wolfgang Iser kein Gegensatz zur Realität, sondern steht mit dieser in einem Mitteilungsverhältnis, da sie „Wirklichkeit so zu organisieren vermag, daß diese mitteilbar wird“<sup>34</sup>. Wirklichkeit und Fiktion werden in einem literarischen Text so verbunden, dass die Wirklichkeit um Aspekte erweitert wird, die in den Text fiktiv eingebracht werden.<sup>35</sup> Die reale Welt kann im Text nicht nur verstehbar und erfahrbar werden, sie kann auch formuliert und umformuliert werden. Das zeigt sich vor allem in der Vision vom neuen Tempel (Ez 40–48). Dieser Text kann als „verbale Ikone“<sup>36</sup> bezeichnet werden, die den neuen Status und die Beziehung Israels zu JHWH vor Augen stellt. Wie der reale, gebaute Tempel fungiert auch seine literarische Darstellung als Abbild der Welt<sup>37</sup> und ist kosmogonisch<sup>38</sup>, d. h. sie erzeugt eine (neue) Ordnung der Welt (Kosmos). Dies nimmt auch Lotman für literarische Räume an, die z. B. soziale Wirklichkeiten abbilden und für die Lesenden dadurch eine bestimmte Ordnung nicht nur nachzeichnen, sondern im Leseprozess erzeugen.<sup>39</sup> In Ez 40–48 wird die neue Gestalt des Hauses Israel

<sup>33</sup> Vgl. M. Foucault, *Of Other Spaces*, in: *Diacritics* 16 (1986) 22–27, besonders: 24.

<sup>34</sup> W. Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung* (UTB 636), München 1994, 88.

<sup>35</sup> Vgl. ders., *Akte des Fingierens. Oder: Was ist das Fiktive im fiktionalen Text?*, in: ders./D. Henrich (Hg.), *Funktionen des Fiktiven* (PuH 10), München 1983, 121–151, hier: 122–124.

<sup>36</sup> S. S. Tuell, *Ezekiel 40–42 as Verbal Icon*, in: *CBQ* 58 (1996) 649–664.

<sup>37</sup> Vgl. C. Neuber, *Space in Psalm 73 and a New Perspective for the Understanding of Ps 73,17*, in: *BibInt* 29,3 (2021) 279–307, hier: 286–293.

<sup>38</sup> Vgl. S. Niditch, *Ezekiel 40–48 in a Visionary Context*, in: *CBQ* 48 (1986) 208–224, hier: 216.

<sup>39</sup> Vgl. Lotman, *Struktur* (s. Anm. 26), 313; ders., *Das Problem des künstlerischen Raums in Gogol's Prosa*, in: ders., *Aufsätze zur Theorie und Methodologie der Literatur und Kultur*, hg. von K. Eimer-

in räumlicher Symbolik kodiert und vermittelt. Ein Hinweis darauf findet sich in der Anordnung an Ezechiel, alle Anweisungen zur Gestalt des Tempels aufzuschreiben (Ez 43,11). Nur dreimal wird im Ezechielbuch solch ein Auftrag gegeben, etwas aufzuschreiben (Ez 24,2; 37,16); stets hat das Schreiben nicht dokumentarischen, sondern performativen Charakter, d. h. eine Realität wird herbeigeführt. Der Tempel muss gar nicht mehr gebaut werden, da er in literarischer Form existiert und durch das Lesen bzw. Hören des Textes aufgesucht werden kann.<sup>40</sup>

## 4.2 Performativität und Transformation

Der performative Charakter des Ezechielbuches reicht in Verbindung mit den Spuren der Ritualität, die in der Übergangsqualität enthalten sind, jedoch noch weiter. Wer den Text liest oder hört, kann sich mit den Exilierten in den liminalen Raum des Exils begeben und die darin verortete Transformation im Vollzug des Textes miterleben.

Zur Performativität in Bezug auf Texte seien hier Studien von Erika Fischer-Lichte herangezogen, da sie Aspekte enthalten, die auf das Ezechielbuch und seine Rezeption übertragbar sind.<sup>41</sup> Während sich Clifford Geertz damit zufriedengibt, dass die Textur von Kultur Bedeutung festlegt und zementiert,<sup>42</sup> fragt Fischer-Lichte nach den Möglichkeiten der Veränderung von Kultur und ihren Bestandteilen. Ihre Antwort findet sie im performativen Charakter kultureller Erzeugnisse. Sprachliche Äußerungen werden von John L. Austin als performativ definiert, wenn sie eine wirklichkeitskonstituierende Wirkung haben,<sup>43</sup> z. B. die formelhafte Proklamation, mit der bei einer Eheschließung eine neue soziale Wirklichkeit gesetzt wird. Auch in Ritualen finden sich häufig performative Äußerungen, da besonders in der Umwandlungs- und Angliederungsphase neue soziale Wirklichkeiten erzeugt werden, die zu dem neuen Status des rituellen Subjekts führen. In diesem Sinne ist eine performative Äußerung „eine Äußerung, die das, was sie bezeichnet, auch vollzieht. [...] Weltzustände werden von der Sprache nicht nur repräsentiert, sondern zuallererst konstituiert und verändert“<sup>44</sup>. Dass dies nicht nur für in ritualisierte Kontexte eingebettete Sprechakte gilt, zeigt Fischer-Lichte u. a. für Theateraufführungen, Performances und Literatur, aber auch für bildende Kunst, wobei sie sich stark auf die Erkenntnisse von Victor Turner stützt.

Für die Anwendung auf das Ezechielbuch ist vor allem das Gerichtsverfahren

macher, Kronberg 1974, 200–271, hier: 201 f.

<sup>40</sup> Vgl. Liss, *Temple* (s. Anm. 28), 141–143.

<sup>41</sup> Vgl. E. Fischer-Lichte, *Performativität. Eine Einführung*, Bielefeld 2012.

<sup>42</sup> Vgl. hierzu ebd., 32. Nach Geertz generiert das feststehende Symbolsystem einer Gesellschaft erwünschte Dispositionen und Werte, vgl. Geertz, *Beschreibung* (s. Anm. 25), besonders: 48 f.

<sup>43</sup> Vgl. J. L. Austin, *How to Do Things with Words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955* (Oxford paperbacks), Oxford 2009; Fischer-Lichte, *Performativität* (s. Anm. 41), 37 f.

<sup>44</sup> Fischer-Lichte, *Performativität* (s. Anm. 41), 44.

als Beispiel für gesellschaftliche performative Akte und Prozesse interessant,<sup>45</sup> da es sich sowohl mit rituellen Vorgängen als auch mit dem von Turner so bezeichneten „sozialen Drama“ vergleichen lässt. Aufgrund eines Vergehens, das einen Bruch der gesellschaftlichen Abmachungen darstellt, wird ein Verdächtiger inhaftiert, was als Trennung des Subjekts von seinem Alltag und von der Gesellschaft verstanden werden kann. Die Gerichtsverhandlung stellt eine Schwellenphase dar, in der der Konflikt bearbeitet und bewältigt wird. Die Urteilsverkündung transformiert das Subjekt entweder zurück in seinen alten Status oder – wenn es für schuldig befunden wird – in einen neuen Status, den des verurteilten Verbrechers, der nunmehr vollständig von der Gesellschaft abgesondert wird. Eine ähnliche Struktur und Symbolik liegt auch den im Ezechielbuch dargestellten Vorgängen zugrunde: Der „Bruch“ Israels mit seinem Gott muss ein Gericht zur Folge haben. Nach der Trennung vom früheren Status und vom bisherigen Alltag durch die Deportation ins Exil werden die Vergehen Israels bearbeitet und verhandelt, bevor eine Reintegration in ein neues Verhältnis zu JHWH folgt.

### 4.3 Literarische Texte und Performativität

Nun liegt mit dem Ezechielbuch aber kein reales Gerichtsverfahren vor, sondern ein literarischer Text. Lässt sich die Wirkung performativer Akte auch für solche annehmen? Fischer-Lichte geht zur Beantwortung dieser Frage in ihrem Argumentationsweg über die Wirkung von Theateraufführungen und Performanceakten.<sup>46</sup> Bereits in der Antike und bis in die jüngste Zeit wurde immer wieder beschrieben, welchen Einfluss Theateraufführungen auf die Zuschauer haben können, die vom Geschehen auf der Bühne erfasst und zu starken Emotionen angeregt werden. Dem Theater – von Fischer-Lichte wird beispielhaft das bürgerliche Trauerspiel des 18. Jahrhunderts besprochen – eignet offenbar eine transformative Kraft, wobei unklar bleibt, ob die Wirkung nur für die Dauer der Vorstellung bzw. kurze Zeit darüber hinaus anhält oder ob sie eine dauerhafte Veränderung des Subjekts bewirkt.

Konstitutive oder unterstützende Bedingungen für diese Wirkung sind offenbar die leibliche Anwesenheit von Schauspielern und Publikum, die Art, wie die Darsteller ihre Körper im Spiel einsetzen, eine realistische Darbietung des Stücks und die Abhebung der Aufführung vom Alltag durch die Nutzung der Bühne, die einen liminalen Raum abgrenzt. Besonders die letzten beiden Aspekte unterstützen die Immersion des Zuschauers in die Aufführung, d. h. das völlige Sich-Versenken in den Liminalitätsraum der Darbietung, das die Identifikation mit den Figuren und ihrem Schicksal ermöglicht. Auch der Gemeinschaftscharakter im Erleben des Publikums, das sich gegenseitig wahrnimmt und in Turners Terminologie eine „Communitas“-Erfahrung macht, spielt eine Rolle. Fischer-Lichte schreibt über die Wirkung einiger Theatervorstellungen im 18. Jahrhundert: „Die gemeinsam durchlebten Erfahrungen und insbe-

<sup>45</sup> Vgl. ebd., 113–118, besonders: 117 f.

<sup>46</sup> Vgl. ebd., 118–129.

sondere das gemeinsame Weinen knüpfte ein Band zwischen den einzelnen Zuschauern. Es verwandelte den Einzelnen in das Mitglied einer Gemeinschaft von Mitfühlenden<sup>47</sup> und zugleich in ein Subjekt, das zu Mitgefühl fähig ist.

Die Leiblichkeit aller Beteiligten spielt für die Wirkung der Aufführung eine große Rolle. Dass dies jedoch keine exklusive Bedingung ist, zeigt das moderne Kino, in dem die Darsteller nicht gleichzeitig im Saal anwesend sind – aber immerhin gesehen werden können – während die Zuschauer sich im dunklen Saal nicht gegenseitig sehen können. Dennoch kann die durch den Film und seine Effekte wie Schnitt, Fokus und Musik erzeugte Immersion der Zusehenden für ein transformatives Erlebnis genügen.

Vor dem Hintergrund der großen Bedeutung der Leiblichkeit für die performative Wirkung von Aufführungen unterscheidet Fischer-Lichte hinsichtlich literarischer Texte zwischen verkörperten und nicht verkörperten Texten.<sup>48</sup> Sobald ein Text gesprochen wird, z. B. indem er vorgelesen wird, erhält er eine leibliche Komponente, da die Stimme der vortragenden Person in deren Körper entsteht und von einem Körperorgan der zuhörenden Personen aufgenommen wird. Damit sind diesen Texten jedoch zugleich alle Eigenschaften zu eigen, die für (Theater-)Aufführungen gelten, da es sich um nichts anderes als eine entsprechende „Aufführung“ handelt. Doch auch nicht verkörperte Literatur, d. h. Texte, die nicht vorgelesen, sondern von einer Person alleine still gelesen werden, tragen einen Aspekt der Wahrnehmung in sich, denn das Auge nimmt die Buchstaben wahr. Sie haben also ebenfalls einen körperlichen Aspekt. Fischer-Lichte betont zudem den Akt der Immersion, der sich dadurch ereignet, dass Lesende sich den Text aneignen; man „verschlingt“ den Roman, [man] inkorporiert ihn<sup>49</sup>. Dieser Aspekt erinnert an das Essen einer Buchrolle durch Ezechiel während seiner Berufungsvision, um sich die göttliche Botschaft „anzueignen“ (Ez 3,1–3).

Zusätzlich zu dieser Leiblichkeit und den immersiven Aspekten tragen literarische Texte die schon genannten performativen Wirkungen in sich, da sie Wirklichkeit in Gang setzen. Dies geschieht durch den „Akt des Lesens“<sup>50</sup>, der die Lesenden mittels Immersion in eine liminale Situation befördert, die räumlich und zeitlich vom Alltag entfernt ist, sodass zumindest für die Zeitspanne der Lektüre eine Verwandlung des Subjekts möglich ist. Von einer solchen „kathartischen“ Funktion von Rede und Dichtung wussten bereits antike Philosophen.<sup>51</sup> Die performative Wirkung kann im Text durch eine fördernde „Inszenierung“ verstärkt werden, denn „literarische Texte [können] Körperlichkeit, Präsenz [...] und Ereignishaftigkeit simulieren und suggerieren“, wobei „als entspre-

<sup>47</sup> Ebd., 126.

<sup>48</sup> Vgl. zum Folgenden ebd., 135–145.

<sup>49</sup> Ebd., 138.

<sup>50</sup> Iser, Akt (s. Anm. 34); zum „Akt des Lesens“ und biblischen Texten vgl. besonders D. Erbele-Küster, Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen (WMANT 87), Neukirchen-Vluyn 2001; U. Bail, „Die verzogene Sehnsucht hinkt an ihren Ort“. Literarische Überlebensstrategien nach der Zerstörung Jerusalems im Alten Testament, Gütersloh 2004.

<sup>51</sup> Vgl. H. R. Jauß, Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik, Frankfurt a. M. 1982, 75 f. und 167–171.

chende Textstrategien das Fingieren von Mündlichkeit, Verfahren der Blicklenkung und Visualisierung, *showing* statt *telling*<sup>52</sup> genannt werden können. Durch solche Effekte, die ansonsten Theateraufführungen prägen, können Texte wie Aufführungen fungieren und deren performative Impulse teilen. Literatur kann dann ähnlich wie Rituale eine die Wirklichkeit und das teilnehmende Subjekt transformierende Kraft haben. Fischer-Lichte bezeichnet die dafür nötigen Leselenkungsstrategien als strukturelle Performativität.

#### 4.4 Mit dem Ezechielbuch im liminalen Raum

Wie lässt sich das Ezechielbuch in diesen Zusammenhang einordnen? Es lässt sich nicht mehr klären, ob das Ezechielbuch im Sinne Fischer-Lichtes als verkörperter oder nicht verkörperter Text angelegt war. Grundsätzlich kann davon ausgegangen werden, dass biblische Texte aufgrund der relativ geringen Literalität der Bevölkerung<sup>53</sup> und der Annahme, dass Schriftrollen kein allgemein erschwinglicher Gegenstand waren, eher in der Gemeinde vorgelesen wurden, als dass sie privat im Stillen gelesen wurden. Texte wie Dtn 31,9–13 und Neh 8 erzählen von einer öffentlichen Verlesung der Tora vor der Gemeinde des Volkes. Sollte auch das Ezechielbuch auf ähnliche Weise im Rahmen eines gemeinschaftlichen Aktes verlesen worden sein, hätte dieser Vortrag die Aspekte einer Aufführung getragen und wäre fähig gewesen, in den Zuhörenden ein Gefühl von „Communitas“ zu erzeugen und eine zumindest für die Dauer des Vortrags anhaltende Transformation auszulösen. Der Nachvollzug des im Ezechielbuch vorgezeichneten Übergangsprozesses hätte es der Gemeinde ermöglicht, ebenfalls die dargestellte Umwandlung und Angliederung zu vollziehen und den neuen Status als Gottesvolk Wirklichkeit werden zu lassen. Beweisen lässt sich ein solcher Vortrag freilich nicht und es ist nicht anzuraten, aufgrund der möglichen Wirkung, die sich durch die im Buch aufzufindenden Spuren des Übergangsprozesses erschließen lässt, auf eine hypothetische Aufführungspraxis zu schließen.

Folgt man den Gedanken Fischer-Lichtes, kann eine performative Wirkung des Ezechielbuches auch bei einer stillen Einzellektüre des Textes einsetzen, was zudem den Bogen zur heutigen Lesepraxis und damit zur Wirkungsästhetik schlägt. Die „Inszenierung“ des Buches zeigt mehrere der oben genannten diesbezüglichen Textstrategien. Insbesondere fällt die starke Visualisierung auf, die durch die Raumsymbolik, die Zeichenhandlungen und die generell bildhafte Sprache erzeugt wird. Mündlichkeit wird durch die vorherrschende Gottesrede in erster Person vermittelt. Die Leiblichkeit wird durch den Einbezug des prophetischen Körpers vor allem in Ez 2–4 betont. Die Immersion erreicht dadurch auch bei der stillen Lektüre des Buches einen hohen Grad. Um bei der Lektüre dem im Ezechielbuch angedeuteten Übergangsprozess zu folgen, müssen

<sup>52</sup> Fischer-Lichte, Performativität (s. Anm. 41), 140 [Hervorhebung im Original].

<sup>53</sup> Vgl. D. M. Carr, Schrift und Erinnerungskultur. Die Entstehung der Bibel und der antiken Literatur im Rahmen der Schreiberausbildung (ATHANT 107), Zürich 2015, 134–146; U. Berges, „Singt dem Herrn ein neues Lied“. Zu den Trägerkreisen von Jesajabuch und Psalter, in: F.-L. Hossfeld u. a. (Hg.), Trägerkreise in den Psalmen (BBB 178), Göttingen/Bonn 2017, 11–34, hier: 15.

nicht alle Texte Verweise darauf enthalten; es genügen die vorhandenen, in der Untersuchung herausgearbeiteten „Spuren von Übergangsqualität“.

Der Text des Ezechielbuches enthält somit Mittel einer strukturellen Performativität. Auch wenn er sich nicht direkt auf Rituale bezieht und selbst kein Ritualtext ist, *wirkt* er im Akt des Lesens *wie* ein Übergangsritual, d. h. er wirkt transformierend auf diejenigen, die ihn lesen oder hören. Dabei ist es gleichgültig, ob sich die Lesenden im Babylonischen Exil befinden oder in der späteren jüdischen Diaspora, oder ob sie im Rahmen christlicher Vorstellungen das erwartungsvolle liminale „Schon und noch nicht“ als Rahmen ihrer Lebenswirklichkeit verstehen. In jedem Fall können sie sich bei der Rezeption des Ezechielbuches so wahrnehmen, als befänden sie sich in der liminalen Phase des dort eingeschriebenen Übergangsprozesses. Ihr aktueller, als liminal aufgefasster Zustand wird dann nicht mehr als problematisch erlebt, sondern als sinnvolles Durchgangsstadium, wie es das Ezechielbuch vorzeichnet. Die Diasporalexistenz in der „Wüste der Völker“ kann dann als Weg hin zu einer bleibenden Gemeinschaft mit Gott erfahren werden.

Dr. Carolin Neuber ist Professorin für die Exegese des Alten Testaments an der Theologischen Fakultät Trier.

Kontakt: [neuber@uni-trier.de](mailto:neuber@uni-trier.de)

MICHAEL KONKEL

# Doch ein Gott der Rache?

## Traumatheorie und die Eskalation der Gewalt im Ezechielbuch

### KURZINHALT

*Das Ezechielbuch präsentiert ein provokantes und verstörendes Gottesbild: Gott selbst entfesselt eine schier grenzenlose Gewalt gegen sein Volk, die in für das Alte Testament beispielloser Härte beschrieben wird. In den vergangenen zehn Jahren hat die Rezeption der Traumatheorie und das Verständnis des Ezechielbuches als Traumaliteratur neue Wege eröffnet, mit solchen Texten umzugehen. Anhand einer Analyse von Ez 16 zeigt der Beitrag auf, wie in heutiger Zeit die Gewalttexte der Bibel rezipiert werden können.*

### SUMMARY

*The book of Ezekiel represents an image of God that is provocative and disruptive. God himself unleashes an almost infinite violence against his people which is described in unprecedented harshness for the Hebrew Bible. The reception of trauma theory and the reading of the book of Ezekiel as trauma literature has offered new ways of dealing with such texts. By an analysis of Ezek 16, the paper shows how to read the biblical texts of horror in present times.*

## 1 Die Eskalation der Gewalt: von „Pulp Fiction“ zu Ezechiel

Der Film „Pulp Fiction“ des amerikanischen Regisseurs Quentin Tarantino aus dem Jahr 1994 entfesselt für sein Publikum eine Orgie der Gewalt. Die beiden Berufskiller Jules Winnfield (Samuel L. Jackson) und Vincent Vega (John Travolta) führen Exekutionen im Akkord aus. Dabei wird vor der eigentlichen Hinrichtung stets „Hesekiel 25, Vers 17“<sup>1</sup> zitiert:

„Der Pfad der Gerechten ist gesäumt von Freveleien der Selbstüchtigen und der Tyrannei der Verworfenen. Gesegnet sei, der im Namen der Barmherzigkeit die Schwachen durch das Tal der Dunkelheit geleitet, denn er ist der wahre Hüter seines Bruders und der Retter der verlorenen Kinder...“

<sup>1</sup> Q. Tarantino, Pulp Fiction. Das Buch zum Film, Hamburg 1994, 29.

Und da steht weiter: „Ich will bittere Rache an denen üben, die da versuchen, meine Brüder zu vernichten, und sie mit Grimm strafen, daß sie erfahren sollen, daß ich der Herr bin, wenn ich Vergeltung an ihnen übe.“<sup>2</sup>

Schlägt man nun die Bibel an der besagten Stelle auf, findet sich dort ein anderer Text. Das vermeintliche Zitat begegnet auch sonst nirgendwo im Ezechielbuch. Das dürfte natürlich Absicht sein, denn bei Tarantino ist nichts so, wie es scheint. Tarantino dürfte das Ezechielbuch freilich nicht zufällig für sein „Fake-Zitat“ ausgewählt haben. Denn wenn es irgendein biblisches Buch gibt, das sämtliche Vorurteile von einem ‚alttestamentarischen [sic!] Gott der Rache‘<sup>3</sup> bedient, dann ist es das Buch des Propheten Ezechiel. Es ist von Orgien der Gewalt durchzogen, für die ein Gott verantwortlich zeichnet, der gnadenlose Gewaltexzesse gegen sein Volk entfesselt:

„Kalt wird mein Auge blicken, und ich werde kein Mitleid haben: Nach deinen Wegen werde ich es dir heimzahlen, und deine Abscheulichkeiten werden in deiner Mitte sein, und ihr werdet erkennen, dass ich es bin, der zuschlägt, JHWH.“ (Ez 7,9 u. ö.)

Wie soll man mit derartigen Texten heute umgehen? Kann ein solches Gottesbild, wie es das Buch Ezechiel zeichnet, im 21. Jahrhundert noch Teil der einen zerteilten christlichen Bibel sein?

Ich möchte im Folgenden aufzeigen, welche Antwort die neuere Forschung auf diese Fragen gibt. Hierzu analysiere ich exemplarisch ein Kapitel des Buches. Konkret handelt es sich um Kapitel 16, in dem die Eskalation der Gewalt ihren Höhepunkt erreicht.<sup>4</sup>

## 2 Die Biographie der Stadtfrau Jerusalem (Ez 16)

Ez 16 rekapituliert die Geschichte Jerusalems in bildhafter Form.<sup>5</sup> Die Stadt wird hier als Frau personifiziert.<sup>6</sup> Dies liegt insofern nahe, als das Wort für „Stadt“ (עִיר) im Hebräischen wie im Deutschen feminin ist (vgl. auch die Rede von der „Tochter Zion“ in den Klageliedern und im Jesajabuch). Das Kapitel ist

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Die Verwendung des Begriffs „alttestamentarisch“ anstelle von „alttestamentlich“ ist meist ein Hinweis auf einen subtilen Markionismus bzw. Antijudaismus. Vgl. hierzu C. Röther, Alttestamentlich contra alttestamentarisch (14. Mai 2018), in: <https://www.deutschlandfunk.de/antijudaismus-alttestamentlich-contra-alttestamentarisch-100.html> (Zugriff: 30. September 2022).

<sup>4</sup> Eine Kurzfassung der folgenden Analyse findet sich in M. Konkel, Gott als Vergewaltiger? – Die Eskalation der Gewalt im Ezechielbuch, in: T. Hieke/K. Huber (Hg.), BIBEL um-gehen. Fremde und unangenehme biblische Texte erklärt, Stuttgart 2022, 170–181.

<sup>5</sup> Vgl. auch das analog gestaltete Kapitel Ez 23, das die Geschichte von Nord- und Südreich als Geschichte zweier Zwillingsgeschwestern rekapituliert. Das im Folgenden zu Ez 16 Gesagte gilt mutatis mutandis auch für Ez 23.

<sup>6</sup> Vgl. hierzu jetzt M. Heussler, „War deine Hurerei noch zu wenig?“. Zur Metapher der Stadtfrau Jerusalem (Theologische Studien 18), Zürich 2021; hinter dem Stand der Forschung zurück bleibt T. J. McKenzie, History as Harlotry in the Book of Ezekiel (FAT 2. Reihe 131), Tübingen 2022.

mit insgesamt 63 Versen das längste des Buches. Es ist durchgängig als JHWH-Rede gestaltet. So wirkt es eher wie ein theologischer Traktat denn wie ein spontan gesprochenes Prophetenwort – was den Umgang mit dem Text keineswegs leichter macht.

Ez 16 kreist um die Schuld der Stadtfrau Jerusalem, die als nymphomanische Prostituierte dargestellt wird. Das Kapitel gliedert sich in vier Teile:<sup>7</sup>

- |   |           |  |
|---|-----------|--|
| A | V. 1–34   | Schuldaufweis: Ehebruch und Mord                       |
| B | V. 35–43a | Gerichtswort: Die vollständige Vernichtung Jerusalems  |
| A | V. 43b–52 | Schuldaufweis: Schlimmer als Samaria und Sodom         |
| C | V. 53–63  | Heilswort: Restitution Samarias, Sodoms und Jerusalems |

Ich konzentriere mich im Folgenden auf den ersten Schuldaufweis und die Gerichtsankündigung (V. 1–43a).

Das Kapitel beginnt mit Geburt, Kindheit und Jugend der Frau (V. 1–14). Bereits durch seine Abkunft von kanaanäischen, d. h. fremden Eltern wird das Kind stigmatisiert. Es wird sodann von seinen Eltern ausgesetzt und dem sicheren Tod überlassen. JHWH jedoch rettet das Kind und nimmt sich seiner an. Sobald es geschlechtsreif ist („deine Brüste wurden fest; dein Schamhaar begann zu sprießen“, V. 7), macht JHWH das Kind zu seiner Ehefrau.<sup>8</sup> Er überhäuft sie mit Geschenken, sodass sie einer Königin würdig wird.<sup>9</sup>

Die Frau wird ihrem Mann jedoch untreu (V. 15). Die Untreue der Frau wird als „Huren“ (זִנָּה) bezeichnet und somit Prostitution gleichgesetzt. Dieses Motiv wird sodann in zwei Richtungen entfaltet. Die eine davon ist kultisch (V. 16–22). Jerusalem hurt mit männlichen Götterfigurinen, die sie selbst hergestellt hat. Das „Huren“ bezeichnet also die kultische Verehrung anderer Götter als JHWH. Der Schuldaufweis zielt auf einen Verstoß gegen das Fremdgötterverbot. Doch das ist nicht genug. Der Frau wird ein geradezu monströser Vorwurf gemacht:

<sup>7</sup> Standardmäßig wird eine Dreiteilung für Ez 16 angenommen: A (V. 1–43), B (V. 44–58), C (V. 59–63) (vgl. exemplarisch W. Zimmerli, Ezechiel, 1. Teilband: Ezechiel 1–24 (BK.AT. 13/1), Neukirchen-Vluyn 21979 [1969], 342). Die Abtrennung von V. 59–63 geschieht dabei aufgrund der Gottesspruchformel am Ende von V. 58. Bei dieser Gliederung ist freilich nicht erkennbar, dass die Heilsperspektive bereits mit V. 53 einsetzt, und dass der Schuldaufweis davor (V. 44–52) paradoxerweise nicht der Begründung des Gerichts, sondern des Heils dient. Will man aufgrund der erwähnten Gottesspruchformel in V. 59–63 einen eigenständigen Abschnitt sehen, dann ergebe dies entsprechend eine Fünfteilung: A (V. 1–34), B (V. 35–43a), A' (V. 43b–52), C (V. 53–58), C' (V. 59–63). Diese Unstimmigkeiten dürften darauf zurückzuführen sein, dass V. 59–63 später hinzugefügt wurden (zur Diachronie s. u.).

<sup>8</sup> Zur Ehe als Metapher zur Beschreibung des Verhältnisses zwischen JHWH und Israel vgl. G. Baumann, *Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH – Israel in den Prophetenbüchern* (SBS 185), Stuttgart 2000. Die Ehemetapher dürfte erstmalig bei Hosea belegt sein (Hos 1–3\*). Insbesondere bei Jeremia und Ezechiel wird die Metapher dann rezipiert und ausgebaut.

<sup>9</sup> Die Kleidung der Frau ist transparent auf die Ausstattung des Tempels bzw. des Zeltheiligtums. Die Sandalen der Frau sind beispielsweise aus sogenanntem Tachasch-Leder. Aus dem gleichen Material sind sonst nur die Decken des Zeltheiligtums gefertigt (vgl. Ex 25,5; 26,14 u. ö.).

„20 Du hast deine Söhne und Töchter, die du mir geboren hast, genommen und sie ihnen als Schlachtopfer zum Essen vorgesetzt. War dir dein hurerisches Treiben noch nicht genug? 21 Musstest du auch noch meine Söhne schlachten, um sie ihnen darzubringen und für sie durch das Feuer gehen zu lassen?“

Die Frau wird angeklagt, ihre Kinder den fremden Göttern geopfert zu haben. Auf den ersten Blick scheint dies auf eine Praxis von Kinderopfern im vorexilischen Juda hinzudeuten. Für solche Kinderopfer gibt es jedoch bis heute keinen sicheren Beleg.<sup>10</sup> Wie aber soll man dann den Vorwurf verstehen? Es ist zu beachten, dass der Text bisher streng auf der Ebene der Metapher verblieb. Wenn also hier davon die Rede ist, dass Jerusalem ihre Kinder fremden Göttern „als Schlachtopfer zum Essen vorgesetzt“ habe, dann dürfte auch diese Aussage metaphorisch zu verstehen sein. Gemeint ist dann eine Übereignung des Lebens der Kinder an andere Götter. Das war beispielsweise der Fall, wenn Juda – verpflichtet durch ein Militärbündnis – junge Männer in den Krieg und damit in den sicheren Tod schickte. Wie dem auch sei: Der Vorwurf ist in jedem Fall ungeheuerlich. Jerusalem hat Blutschuld auf sich geladen.

Die andere Richtung, in der das Motiv der Hurerei entfaltet wird, ist politisch (V. 23–34). Die Frau ist ihrem Ehemann durch politische Bündnisse untreu geworden. Die Sprache wird in diesem Teil des Kapitels besonders obszön. Da ist von den Ägyptern mit „dem großen Glied“ (V. 26) die Rede, und der Frau wird vorgeworfen, ihre „Beine gespreizt zu haben für jeden, der vorbeiging“ (V. 25). Dabei bilden die genannten „Liebhaber“ (Ägypter, Assyrer, Chaldäer = Babylonier) die Realpolitik der Könige Judas im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr. getreu ab.<sup>11</sup> Im Hintergrund dürfte aber auch hier ein Verstoß gegen das Fremdgötterverbot stehen. Wenn Könige einen Bündnisvertrag schlossen, wurden die Götter beider Parteien als Zeugen angerufen. Entsprechend konnten auch politische Bündnisse als „Hurerei“, d. h. als Verstoß gegen das Fremdgötterverbot, deklariert werden. Der Stadtfrau Jerusalem wird somit ein Verstoß gegen das

<sup>10</sup> Zum Thema Kinderopfer vgl. A. Michel, Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament (FAT 37), Tübingen 2003; M. Bauks, Menschenopfer (Juli 2016), in: wibilex.de, URL: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibelllexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/menschenopfer/ch/74cbae512fb38e3917947129955c7663> (Zugriff: 30. September 2022).

<sup>11</sup> Vgl. vor allem V. 26 f.: „Du hurtest mit den Ägyptern [...] Da streckte ich meine Hand gegen dich aus und nahm dir deinen Anteil weg. Ich lieferte dich der Gier deiner Feindinnen aus, den Philisterinnen; sogar sie schämten sich wegen deines schändlichen Wandels.“ Im Hintergrund dürfte hier der Aufstand Hiskijas von Juda gegen den assyrischen König Sanherib am Ende des 8. Jahrhunderts stehen. Hiskija war der *spiritus rector* einer groß angelegten antiassyrischen Koalition, die auch Ägypten mit umfasste. Der philistäische König Padi von Ekron weigerte sich, dieser Koalition beizutreten, woraufhin er gefangen genommen und nach Jerusalem verbracht wurde. Der assyrische König Sanherib antwortete darauf mit einer groß angelegten Strafaktion (701 v. Chr., dokumentiert in HTAT 181–183): Die Infrastruktur Judas wurde nahezu vollständig zerstört, ein Teil der Bevölkerung wurde deportiert. Hiskija wurde schwerer Tribut auferlegt. Padi wurde wieder als König in Ekron eingesetzt und die Schefela, die Kornkammer Judas, wurde von Sanherib den Philisterstädten zugeschlagen. Juda wurde de facto auf den winzigen Stadtstaat Jerusalem reduziert. 2 Kön 18 f. erwähnt von alldem nur den von Hiskija zu zahlenden Tribut und die wunderbare Rettung Jerusalems. Die Autoren von Ez 16 verfügten also über historisches Wissen, das deutlich über das in den Königebüchern überlieferte hinausging.

Hauptgebot in umfassender Form vorgeworfen. Damit ist die Anklage abgeschlossen, und es folgt die Ankündigung des Gerichts (V. 35–43a). Das Gerichtswort in seiner ganzen Härte sei vollständig zitiert:

„35 Darum, du Hure, höre das Wort JHWHs! 36 So spricht der Herr JHWH: Weil du erregt wurdest und deine Blöße aufgedeckt wurde bei deiner Hurerei mit deinen Liebhabern und mit all deinen abscheulichen Götzen, und um des Blutes deiner Kinder willen, die du ihnen hingegeben hast, 37 siehe, deshalb will ich alle deine Liebhaber versammeln, denen du gefallen hast, alle, die du geliebt hast, und alle, die du verachtet hast. Und wenn ich sie von allen Seiten gegen dich versammelt habe, dann enthülle ich ihnen deine Blöße, damit sie deine Blöße unverhüllt sehen. 38 Ich spreche dir das Urteil nach den Rechtsentscheiden für Ehebrecherinnen und Mörderinnen und ich bringe über dich Blutvergießen, aus Grimm und Eifersucht. 39 Ich gebe dich in ihre Hand, damit sie deinen Sockel zerstören und deine Kulthöhen einreißen, damit sie dir deine Gewänder ausziehen, deine prächtigen Schmuckstücke wegnehmen und dich nackt und bloß daliegen lassen. 40 Sie berufen eine Volksversammlung gegen dich ein, steinigen dich und hauen dich mit ihren Schwertern in Stücke. 41 Sie werden deine Häuser mit Feuer niederbrennen und vor den Augen vieler Frauen das Urteil an dir vollstrecken. So mache ich deiner Hurerei ein Ende. Auch Hurenlohn wirst du nie mehr bezahlen. 42 Ich werde meinen Zorn an dir stillen und meine Eifersucht wird von dir ablassen. Ich werde Ruhe haben und mich nicht mehr ärgern. 43 Weil du der Tage deiner Jugend nicht gedacht und mich bei alledem gereizt hast, siehe, darum lasse ich, ja ich, deinen Wandel auf dich selbst zurückfallen – Spruch des Herrn JHWH.“

JHWH wird die Frau der hemmungslosen Gewalt ihrer Liebhaber ausliefern. Er selbst stellt sie öffentlich nackt zur Schau. Sie wird gesteinigt und schließlich zerstückelt. In V. 41 wird für einen kurzen Moment die metaphorische Sprache aufgegeben, wenn vom Niederbrennen der Häuser die Rede ist. Am Schluss liegt die Frau wieder so in ihrem Blut wie zum Beginn ihres Lebens, als JHWH das blutüberströmte Findelkind vor dem Tod rettete. Jetzt hat er sie dem Tod überantwortet und seinen Zorn gestillt.

### 3 Prophetische Pornographie?

Ez 16 lässt seinen Leserinnen und Lesern den Atem stocken. Da ist zum einen die hemmungslose Gewalt, der die Frau ausgeliefert wird und hinter der Gott selbst als Verursacher und eifersüchtiger Ehemann steht. Aber auch der Beginn lässt heutige Leserinnen und Leser erschauern, wenn Gott das gerade zur Geschlechtsreife herangewachsene Kind zur „puppet queen“<sup>12</sup> ausstaffiert. Erscheint Gott hier gar als pädophil? Der Wille zur unbedingten Kontrolle über die Frau und ihre Sexualität von ihrer Kindheit bis zu ihrem grausigen Ende

<sup>12</sup> R. Poser, *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur* (VTSup 154), Leiden 2012, 383.

erzeugt bei heutigen Leserinnen und Lesern Abwehrmechanismen. Zementiert ein solcher Text nicht ein rein männlich konstruiertes Gottesbild, das Frauen dämonisiert und männlicher Kontrolle unterwirft?

Leider wird von exegetischer Seite immer wieder versucht, derartige Texte aus dem „Giftschrank“ der Bibel dadurch zu retten, dass man sie entschärft, getreu dem Motto: Es ist ja eine Metapher, und daher ist das alles nicht so schlimm gemeint.<sup>13</sup> Dieser Weg darf bei einem Text wie Ez 16 nicht beschritten werden. Dieser Text war bereits für seine ursprünglichen Leserinnen und Leser monströs. Es geht somit darum, das Skandalöse des Textes auszuloten, um zu versuchen zu verstehen, worin die Ursachen eines solchen Gottesbildes liegen, das an die Grenze des Ertragbaren geht.

Die feministische Exegese hat sich seit den 1990er-Jahren an derartigen Texten abgearbeitet. Insbesondere Ez 16 und 23 wurden dabei als „prophetische Pornographie“ etikettiert.<sup>14</sup> Athalya Brenner hat diese Sicht jüngst noch einmal nicht nur bekräftigt, sondern radikalisiert:

„Ich lese die betreffenden Kapitel nach wie vor mit Schaudern. Ich betrachte sie nach wie vor als religiöse Propaganda, die Pornographie als Kick benutzt [...]. Außerdem lese ich die betreffenden Stellen heute nicht mehr als Pornographie, sondern als Hardcore-Porno: nicht als das Pendant zu etwas, das man euphemistisch als ‚Erwachsenenfilm‘ bezeichnet, oder einem Softporno, sondern als das Äquivalent zu einem gewalttätigen, tödlichen Snuff-Porno. Und das ist in zivilisierten Gesellschaften strafbar – insbesondere dann, wenn Minderjährige oder Personen involviert sind, die nicht ihre Zustimmung gegeben haben.“<sup>15</sup>

Wenn das das letzte Wort wäre, das über das Ezechielbuch zu sprechen wäre, dann müssten sowohl Judentum wie auch Christentum dieses Buch aus ihrem Kanon heiliger Schriften entfernen. In den vergangenen zehn Jahren hat die Forschung jedoch neue Perspektiven eröffnet, die es erlauben, einen Text wie Ez 16 aus einem anderen Blickwinkel wahrzunehmen.<sup>16</sup>

Zunächst ist es wichtig, sich kurz die historischen Hintergründe, vor denen das

<sup>13</sup> Dies ist mit Blick auf Ez 16 dann der Fall, wenn darauf abgehoben wird, dass es ja letztlich auf die Liebe Gottes ankomme. Vgl. z. B. F. Sedlmeier, *Das Buch Ezechiel. Kapitel 1–24* (NSK.AT 21/1), Stuttgart 2002, 204 f.: „Doch will die Provokation der Bilder gerade dazu herausfordern, die zentrale theologische Botschaft nicht aus den Augen zu verlieren. Es ist die Botschaft von der unverdienten göttlichen Gnade, die erwählt und rettet“.

<sup>14</sup> Vgl. grundlegend J. Galambush, *Jerusalem in the Book of Ezekiel. The City as Yahweh's Wife* (SBL. DS 130), Atlanta 1992; weiterhin z. B. A. Brenner (Hg.), *A Feminist Companion to the Latter Prophets*, Sheffield 1995, darin besonders: F. van Dijk-Hemmes, *The Metaphorization of Women in Prophetic Speech. An Analysis of Ezekiel 23*, 244–255.

<sup>15</sup> A. Brenner-Idan, Jahrzehnte später: „Pornoprophetisches“ aus heutiger Sicht, in: I. Fischer/J. Claasens (Hg.), *Prophetie, Die Bibel und die Frauen 1.2*, Stuttgart 2019, 296.

<sup>16</sup> Meines Wissens war es Ilse Müllner, die 2003 erstmalig das Label „pornographisch“ für einen Text wie Ez 16 infrage stellte, indem sie den Blick weg von den Autoren hin zu den Leserinnen und Lesern lenkte: „The purpose of the prophetic texts is not to arouse sexual excitement, but to shame the male audience by feminizing it.“ (I. Müllner, *Prophetic Violence. The Marital Metaphor and Its Impact on Female and Male Readers*, in: I. Fischer/K. Schmid/H. G. M. Williamson [Hg.], *Prophetie in Israel*, Münster 2003, 199–204, hier: 204) Damit ist die Essenz der späteren Diskussion (s. u.) vorweggenommen.

Ezechielbuch entstanden ist, vor Augen zu führen.<sup>17</sup> Das Buch spielt im sogenannten „Babylonischen Exil“: Im Jahr 597 v. Chr. hatten die Truppen des babylonischen Königs Nebukadnezar die Stadt Jerusalem erobert und den regierenden König Jojachin mit einem Teil der gesellschaftlichen Elite Judas nach Babylon deportiert. Zu diesen Deportierten gehörte auch der einer Priesterfamilie entstammende Ezechiel, der nun im Exil als Prophet auftrat und das weitere politische Geschehen in Jerusalem kommentierte. Als knapp zehn Jahre später der von Nebukadnezar in Jerusalem installierte Marionettenkönig Zidkija seine Tributzahlungen einstellte, zog das Heer Nebukadnezars erneut nach Jerusalem. Anderthalb Jahre konnte die Stadt der Belagerung standhalten. Im Innern Jerusalems müssen sich grausige Szenen abgespielt haben. Hunger und Seuchen machten das Leben in der Stadt zur Hölle. Schließlich geschah das Unabwendbare: Es gelang den babylonischen Truppen, im Norden eine Bresche in die Stadtmauer zu schlagen. Die vollkommen entkräftete Bevölkerung konnte dem nichts mehr entgegensetzen. König Zidkija versuchte durch ein Loch in der Stadtmauer zu fliehen, wurde aber bei Jericho gefangengenommen und ins syrische Ribla, dem Hauptquartier der babylonischen Truppen, überführt. Seine Söhne wurden getötet, er selbst wurde geblendet. Der etwa vierhundert Jahre zuvor errichtete Jerusalemer Tempel blieb im Rausch der Eroberung zunächst unangetastet. Erst einen Monat nach der Eroberung der Stadt wurden Tempel und Palast zerstört und die Stadtmauern geschleift. Nebukadnezar wollte der Macht des Staatsgottes Israels ein definitives und demütigendes Ende bereiten. Die Herrschaft der davidischen Dynastie war an ihr Ende gekommen. Weitere Teile der Bevölkerung wurden nach Babylon deportiert.

Die Schrecken und das kollektive Trauma dieses Krieges stehen im Hintergrund von Ez 16. Die vollständige Zerstörung Jerusalems, die im Text mittels der Metapher der Zerstückelung zum Ausdruck gebracht wird (V. 40), wird als unmittelbar bevorstehend inszeniert. Es besteht jedoch ein relativ breiter Forschungskonsens, dass der Text erst nach der Zerstörung Jerusalems verfasst wurde, vermutlich bereits im deutlichen Abstand von den Ereignissen des Jahres 587 v. Chr.

Ez 16 ist nicht aus einem Guss. Die zweite Texthälfte (V. 43b–63) dürfte später hinzugefügt worden sein:<sup>18</sup> Der zweite Schuldaufweis (V. 43b–52) parallelisiert die beiden Kapitel 16 und 23 und mündet nicht in ein weiteres Gericht, sondern in ein gestaffeltes Heilswort (V. 53–63). In der ersten Texthälfte wird meist u. a. die Erwähnung des Kinderopfers (V. 20–21) als sekundär identifiziert.<sup>19</sup> Vor dem Hintergrund des Tun-Ergehen-Zusammenhangs ist freilich zu beachten, dass

<sup>17</sup> Es sei an dieser Stelle angemerkt, dass eine kanonische Exegese, welche die historische Rückfrage nach dem Entstehungskontext der biblischen Texte ausblendet, entweder vor einem Text wie Ez 16 kapitulieren muss oder aber – was theologisch nicht minder fragwürdig ist – das problematische Gottes- und Israelbild fortschreiben muss. Für eine Theologie des 21. Jahrhunderts bleibt die historische Rückfrage nach dem Entstehungskontext der biblischen Texte unverzichtbar (vgl. M. Konkel, *Paradigmenwechsel in der Exegese? Zur Unhintergebarkeit der historischen Fragestellung*, in: *ThGl* 101 [2011] 426–442).

<sup>18</sup> Vgl. grundlegend Zimmerli, *Ezechiel* (s. Anm. 7), 341 f.

<sup>19</sup> Vgl. z. B. ebd., 356, wo Zimmerli V. 16–21 als eine erste Fortschreibung des Grundtextes identifiziert. Vgl. dagegen Sedlmeier, *Ezechiel* (s. Anm. 13), 211 f.

erst dieses Motiv dem Geschehensablauf Kohärenz verleiht: Das blutige Ende Jerusalems verlangt eine Blutschuld, die auf Jerusalem lastet. Wäre Jerusalem allein Ehebruch vorzuwerfen, dann wäre die Strafe maßlos.<sup>20</sup> V. 20–21 sind somit für die theologische Kohärenz des Textes unverzichtbar und dürften daher mit zum Grundbestand des Kapitels zu rechnen sein. Insgesamt ist in jedem Fall davon auszugehen, dass bereits der wie auch immer im Detail zu rekonstruierende Grundbestand des Kapitels die Zerstörung Jerusalems voraussetzt und noch keine Heilsperspektive enthielt. Fraglich ist dann lediglich, wie weit von diesen Ereignissen die Entstehungszeit des Grundtexts abzurücken ist. Dabei scheint es weiterhin plausibel zu sein, Ez 16,1–43a\* in der fortgeschrittenen Exilszeit (ab ca. 550 v. Chr.) zu verorten.<sup>21</sup> Konzeptionell setzt das Kapitel, wie das Ezechielbuch insgesamt, bereits einen Monotheismus voraus und dürfte daher nicht allzu weit von Deuterocesaja abzurücken sein.

Ez 16 stellt also – wie das Ezechielbuch insgesamt – einen Versuch dar, die Schrecken von Krieg, Zerstörung und Deportation zu verarbeiten. Nicht die sadistischen Gewaltphantasien männlicher Verfasser bilden den Hintergrund der im Ezechielbuch beschriebenen Gewalt, sondern letztlich die Theodizeefrage: Wie konnte JHWH solch eine Gewalt gegen sein Volk und seine Stadt Jerusalem zulassen? Wenn Athalya Brenner heute noch meint, ein Text wie Ez 16 sei „religiöse Propaganda, die Pornographie als Kick benutzt“<sup>22</sup>, dann ist dies – bei allem Respekt vor dem großartigen Lebenswerk dieser Exegetin – als zynisch zu werten.

## 4 Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur

Die militärische Niederlage Judas, die mutwillige Zerstörung des Jerusalemer Tempels als Heimstatt des Nationalgottes JHWH – all das war der Logik der Sieger zufolge ein Zeichen der Macht des babylonischen Gottes Marduk und damit zugleich Zeichen der Ohnmacht JHWHs. Um dieser Logik nicht folgen zu müssen und am Glauben an die Wirkmächtigkeit JHWHs festhalten zu können, wird JHWH selbst zum Verursacher des Leids und der Gewaltexzesse. Die Babylonier sind nur die Werkzeuge seines göttlichen Zorns. Die erlebte Gewalt wird in das Gottesbild hineinprojiziert: Gott selbst ist gewalttätig – ohne Mitleid und Erbarmen. Wenn Jerusalem solche Gewalt erleiden musste, dann musste die Stadt – so die zugrunde liegende Logik – übergroße Schuld auf sich geladen haben. Nicht die Schwäche JHWHs, sondern die Schuld Jerusalems war die Ursache der Gewalt, die die Stadt getroffen hatte – so lautet zumindest die Antwort des Ezechielbuches.

<sup>20</sup> Die Tora sanktioniert Ehebruch mit der Todesstrafe (Lev 20,14), was in Dtn 22,23 f. als Steinigung expliziert wird. Weder die öffentliche nackte Zurschaustellung der Frau noch ihre Zerstückelung ist als Strafe für Ehebruch im Alten Orient belegt.

<sup>21</sup> Sogar der grundsätzlich zur Spätdatierung neigende Karl-Friedrich Pohlmann weist den vom ihm rekonstruierten Grundbestand von Ez 16,1–43\* der ältesten Ausgabe des Prophetenbuches aus exilischer Zeit zu (vgl. K.-F. Pohlmann, *Der Prophet Hesekiel/Ezechiel. Kapitel 1–19* [ATD 22,1], Göttingen 1996, 230).

<sup>22</sup> Brenner-Idan, „Pornoprophetisches“ aus heutiger Sicht (s. Anm. 15), 296.

Damit ist freilich die eigenwillige obszöne Metaphorik des Textes nicht hinreichend erklärt. Die deuteronomistische Geschichtsschreibung beispielsweise folgt letztlich derselben soeben beschriebenen Logik, um den Untergang Judas theologisch zu bewältigen, ohne in eine derart sexuell aufgeladene Metaphorik abzugleiten. Hier entfaltet nun ein Paradigma sein Potenzial, das grundlegend von Ruth Poser auf das Ezechielbuch appliziert wurde<sup>23</sup> und von dort ausgehend in den vergangenen zehn Jahren auch für weitere Teile der alttestamentlichen Literatur fruchtbar gemacht werden konnte. Es handelt sich um das Paradigma der Traumatheorie.

Traumatische Ereignisse sind nicht direkt darstellbar. Trauma-Literatur versucht daher das Unsagbare beschreibbar zu machen, um auf diese Weise ein erlittenes Trauma zu bewältigen. Typisch ist dabei, dass das traumatische Geschehen einerseits erzählerisch durch fortwährende Wiederholung auf Dauer gestellt wird, andererseits aber das eigentliche traumatische Ereignis hierbei ausgespart wird. Beides trifft auf das Ezechielbuch zu: „Die Kap. 4–24 können als permanente Re-Inszenierungen des Endes Jerusalems in immer neuen, stetig heftiger werdenden Sprachbildern begriffen und beschrieben werden.“<sup>24</sup> Gleichzeitig aber gilt, dass die eigentliche Katastrophe der Zerstörung Jerusalems im Buch nicht beschrieben wird, sondern eine Art Leerstelle bleibt: In Ez 1–24 wird die Zerstörung Jerusalems in immer neuen Anläufen angekündigt, in Ez 25–32 folgen dann aber Worte gegen die Fremdvölker. In Ez 33 teilt ein Bote schließlich den Exilierten in Babylon die bereits geschehene Zerstörung der Stadt mit, was die Wende von der Gerichts- zur Heilsprophetie markiert. Das Ereignis der Zerstörung Jerusalems wird im Text entweder antizipiert, oder es wird darauf zurückgeschaut. Es wird aber selbst nicht beschrieben. Hinzu kommt ferner das sprachliche Potenzial von Metaphern. Sie erlauben es, das traumatische Geschehen zu beschreiben und gleichzeitig Abstand zu diesem herzustellen. Typisch ist schließlich die Strategie des *blaming the victim*, d. h. der massiven Selbstbeschuldigung des Opfers. „Solche traumatische Schuldübernahme hängt oft damit zusammen, ‚dass es für das psychische Gleichgewicht leichter erträglich sein kann, schuld gewesen statt völlig ohnmächtig gewesen zu sein‘.“<sup>25</sup>

Was bedeutet dies nun konkret für die Auslegung von Ez 16? Drei Punkte seien herausgestellt:

(1) Im Zuge der Eroberung Jerusalems wird es ohne Zweifel zu Vergewaltigungen von Frauen durch die babylonischen Truppen gekommen sein (vgl. Jes 13,16; Sach 14,2).<sup>26</sup> Allerdings wird der Text mit an Sicherheit grenzender Wahrschein-

<sup>23</sup> Vgl. Poser, Ezechielbuch als Trauma-Literatur (s. Anm. 12).

<sup>24</sup> Vgl. dies., Verkörperte Erinnerung. Trauma und „Geschlecht“ in prophetischen Texten, in: I. Fischer/J. Claassens (Hg.), Prophetie. Die Bibel und die Frauen: Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 1.2, Stuttgart 2019, 279.

<sup>25</sup> Ebd., 285, mit Zitation von A. Kühner, Kollektive Traumata – Annahmen, Argumente, Konzepte: Eine Bestandsaufnahme nach dem 11. September, Berlin 2002, 32.

<sup>26</sup> Vgl. P. Bentley Kern, Ancient Siege Warfare, Bloomington 1999, 4: „Rape was the ultimate violation of women, marking the complete possession of their city. From the phallic shape of the battering ram trying to penetrate the walls of a city to [...] soldiers pillaging and raping in a violated city

lichkeit von männlichen Autoren geschrieben worden sein, die – zumindest auf den ersten Blick – dieses spezifische Trauma gerade nicht am eigenen Körper erlebt hatten. Wäre dies der Fall, dann wäre Athalya Brenner recht zu geben: Männer wälzten die Schuld von sich ab auf unschuldige Frauen, die Opfer männlicher Gewalt wurden.

Blickt man jedoch historisch differenziert auf dieses Problem, ergibt sich eine andere Perspektive.<sup>27</sup> Zunächst einmal ist festzuhalten, dass die Vergewaltigung von Frauen nicht zu den offiziellen Standards der assyrischen wie auch der babylonischen Kriegsmaschinerie gehörte.<sup>28</sup> Auf den zahlreichen Reliefs aus den assyrischen Königspalästen, welche die Feldzüge der Könige in Szene setzen, werden Frauen ausschließlich bekleidet dargestellt. Ein Beispiel sei genannt:



Abb. 1: Relief aus dem Palast Assurbanipals (645–635 v. Chr.) in Ninive

was a logical progression. All warfare has a strong sexual undercurrent, but siege warfare was an explicit battle for sexual rights. [...] The raping that frequently followed the fall of a city starkly symbolized total victory in total war.“

<sup>27</sup> Vgl. grundlegend zum Folgenden: D. L. Smith-Christopher, Ezekiel in Abu Ghraib. Rereading Ezekiel 16:37–39 in the Context of Imperial Conquest, in: S. L. Cook/C. L. Patton (Hg.), *Ezekiel's Hierarchical World. Wrestling with a Tiered Reality* (SBL Symposium Series 31), Atlanta 2004, 141–157; ferner dann Poser, *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur* (s. Anm. 12), 179–198.

<sup>28</sup> Historisch detailliert sind wir leider nur für die assyrische Zeit (9./8. Jh. v. Chr.) informiert, da die assyrischen Könige sowohl in ihren Annalen wie auch in zahlreichen Reliefs ihre Kriegspropaganda festhielten. Die Annalen der babylonischen Könige sind demgegenüber weitaus nüchterner, auch fehlen Bildzeugnisse, die die Praxis der babylonischen Kriegsführung festhielten. Nichtsdestoweniger traten die Babylonier hinsichtlich ihrer Kriegstechnik ganz in die Stapfen der Assyrer, sodass die Verhältnisse des 9./8. Jh. auch auf die Zeit danach übertragen werden können.

Es handelt sich hierbei um die einzige bisher bekannte Darstellung der assyrisch-babylonischen Kunst, die direkte Gewalt gegen Frauen zeigt. Dargestellt ist die Eroberung eines arabischen Zeltlagers durch die assyrischen Truppen. Das mittlere Register zeigt in der linken Bildhälfte eine auf dem Boden liegende Frau. Ein Soldat hält einen Fuß auf ihren Unterleib gedrückt und stößt ihr die Lanze in den Mund. Die Darstellung der Gewalt ist eindeutig sexualisiert, aber dennoch fällt auf, dass sämtliche dargestellten Frauen bekleidet sind. Für Männer gilt das gerade nicht. Auch dies lässt sich an diesem Relief zeigen: Das untere Register zeigt das brennende Lager mit den getöteten Opfern. Dargestellt sind links zwei bekleidete Frauen, rechts aber ein unbekleideter Mann. Das ist keineswegs ein Einzelfall. Vielmehr werden männliche Gefangene bevorzugt nackt dargestellt:



Abb. 2: Relief aus dem Südwest-Palast Sanheribs in Ninive (ca. 700 v. Chr.)

Die Darstellung entstammt dem großen Relief aus dem „Palast ohnegleichen“ Sanheribs in Ninive, das die Eroberung der judäischen Stadt Lachisch (701 v. Chr.) detailliert zeigt. Zwei Gefangene werden von assyrischen Soldaten an den Füßen festgehalten, entweder um ihnen die Achillessehnen durchzutrennen und sie damit zu verstümmeln oder um sie zu häuten.<sup>29</sup> Die Gefangenen sind nackt, ihre Geschlechtsteile sind deutlich zu erkennen.

<sup>29</sup> Vgl. Z. Bahrani, *Rituals of War. The Body and Violence in Mesopotamia*, New York 2008, 154–158.



Abb. 3: Relief aus dem Südwest-Palast Sanheribs in Ninive (ca. 700 v. Chr.)

Abb. 3 entstammt demselben Relief. Es zeigt die Pfählung männlicher Judäer, die ebenfalls nackt sind, vor der Stadtmauer. Es ließen sich zahlreiche weitere Beispiele für derartige Darstellungen beibringen. Die öffentliche Zurschaustellung männlicher Nacktheit und die Inszenierung sexueller Gewalt gegen Männer<sup>30</sup> war ein Bestandteil der assyrisch-babylonischen Kriegs- und Königs-ideologie. Die Misshandlung männlicher Gefangener wurde dabei als Rollentausch erlebt: Männer wurden – im übertragenen Sinn – zu Frauen gemacht.<sup>31</sup> Was also in Ez 16 der Frau Jerusalem angetan wird, war in der Realität sowohl eine sexuelle Misshandlung von Frauen wie auch von Männern, war eine ‚Verweiblichung‘ von Männern durch andere Männer. „Nicht so sehr der männliche Blick, der Frauen verobjektiviert, unterwirft, zu Opfern macht, sondern der imperiale Blick, der feindliche Frauen *und* Männer passiv und wehrlos werden lässt, in die Opferrolle zwingt und sexuell demütigt, würde dann dieser

<sup>30</sup> So heißt es in den Annalen Sanheribs bei der Beschreibung des Feldzugs gegen Elam: „(Their) testicles I cut off, and tore out their privates like the seeds of cucumbers of Šimānu (June). Their hands I cut off. The heavy(?) rings of brightest gold (and) silver which (they had) on their wrists I took away. With sharp swords I pierced their belts and seized the girdle daggers of gold and silver which (they carried) on their persons.“ (D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, Vol. 2: II: *Historical Records of Assyria. From Sargon to the End*, Chicago 1927, 127).

<sup>31</sup> Vgl. auch Jes 19,16: „An jenem Tag werden die Ägypter wie Frauen sein. Und sie werden vor Furcht zittern vor dem Schwingen der Hand JHWHs, die er gegen sie schwingt.“ Analog wird in Jer 50,37; 51,30 den Babyloniern angedroht, dass sie nun selbst zu Frauen werden sollen.

Metaphorik zugrunde liegen.<sup>32</sup> Das aber bedeutet: Das Schicksal der Stadtfrau Jerusalem, wie es in Ez 16 metaphorisch beschrieben wird, bot sowohl Frauen als auch Männern Identifikationsmöglichkeiten, um das Trauma der erlittenen Gewalt darstellbar zu machen.

(2) Der grausige Höhepunkt von Ez 16 ist dort erreicht, wo JHWH selbst vor den Augen ihrer Liebhaber Jerusalems „Scham enthüllt“ (V. 37). Auf den ersten Blick wird hier JHWH selbst zum Vergewaltiger (vgl. auch Hos 2,16). Wie exakt der Ausdruck ערוה גלה hier zu interpretieren ist, ist freilich bis heute nicht vollends geklärt.<sup>33</sup> So zeigt Daniel Smith-Christopher auf, „that the image of stripping is not directly related to rape, but most certainly is connected to, and indeed derived from, ancient military practice.“<sup>34</sup> Konkret stünde dann die oben beschriebene Zurschaustellung von nackten männlichen Kriegsgefangenen im Hintergrund, die nicht zwingend eine direkte Vergewaltigung impliziert. In jedem Fall konnotiert die öffentlich gemachte „Scham“ bzw. „Nacktheit“ der Frau ihre Schutzlosigkeit. Geht man davon aus, dass die Aussage erneut metaphorisch ist, dann könnte damit das Schleifen der Stadtmauern und das Bloßlegen der Schutzlosigkeit der Stadt gemeint sein (vgl. Ez 13,14). Zu beachten ist in jedem Fall, dass die Wurzel גלה (*galah*) im Hebräischen ein Homonym ist, das einerseits „enthüllen, aufdecken“ meint, zugleich aber auch die Bedeutung hat „in die Verbannung gehen“.<sup>35</sup> Die Wurzel גלה und ihre Derivate dienen somit zur Bezeichnung des Exils. Die spezifische Metaphorik wird also auch hier, wie bei der Metaphorisierung der Stadt als Frau, aus den Besonderheiten der hebräischen Sprache generiert.

(3) Schließlich sei noch ein Blick auf den Beginn von Ez 16 geworfen. Nimmt man den Text beim Wort, dann ergibt sich ein regelrecht grotesker Ablauf: JHWH rettet den Säugling zunächst vor dem sicheren Tod (V. 1–6). Dann aber bleibt das Kind jahrelang sich selbst überlassen. JHWH wendet sich dem immer noch nackten, blutverschmierten Mädchen erst wieder zu, nachdem es in die Pubertät gekommen ist (V. 7). Er nimmt es zur Frau (V. 8) – und dann erst wäscht er das Blut ab, das diesem seit seiner Geburt anhaftet (V. 9)! Der Text macht von Beginn an klar, dass hier metaphorisch geredet wird. Der groteske Ablauf ergibt sich, weil die tatsächliche Geschichte Jerusalems abgebildet wird:<sup>36</sup> Die Stadt war keine israelitische Gründung, sondern seit Beginn des zweiten Jahrhunderts v. Chr. das Zentrum eines kanaanäischen Stadtstaates im südlichen Bergland Palästinas.<sup>37</sup> Erst mit der Eroberung der Stadt durch David am Beginn des ersten Jahrtausends v. Chr. wurde die Stadt jüdisch. Ez 16,1–8 reflektiert

<sup>32</sup> Poser, Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur (s. Anm. 12), 193.

<sup>33</sup> Zu ערוה גלה vgl. ebd., 396–400.

<sup>34</sup> Smith-Christopher, Ezechiel in Abu Ghraib (s. Anm. 27), 148.

<sup>35</sup> Zu גלה vgl. Poser, Verkörperte Erinnerung, Trauma und „Geschlecht“ (s. Anm. 24), 284 f.

<sup>36</sup> Dies scheint mir weitaus wahrscheinlicher als die im Anschluss an die jüdische Tradition gemachte Annahme von Moshe Greenberg, dass die Zeit bis zur Heirat die Zeit in Ägypten abbilde, während derer Israel sich selbst überlassen war, bevor Gott es durch den Exodus in die Freiheit führte (vgl. M. Greenberg, Ezechiel 1–20 [HThKAT], Freiburg i. Br. 2001, 324 f.).

<sup>37</sup> Zur Geschichte Jerusalems vgl. K. Bieberstein, A Brief History of Jerusalem. From the Earliest Settlement to the Destruction of the City in AD 70 (ADPV 47), Wiesbaden 2017; O. Keel, Jerusalem und der eine Gott. Eine Religionsgeschichte, Göttingen 2011.

also nicht nur die kanaanäischen Ursprünge der Stadt, sondern auch den Umstand, dass die Stadt bereits seit etwa tausend Jahren existierte, bevor David sie eroberte und sie zur Heimstatt des Gottes JHWH wurde. Durch die metaphorische Darstellung wird diese Geschichte (um)gedeutet: Das Trauma steht nicht allein am Ende des Lebens der Frau, sondern auch an dessen Beginn. Bereits in den ersten Jahren ihres Lebens wird sie in einer Art und Weise traumatisiert, dass sie regelrecht beziehungsunfähig wird.<sup>38</sup> So sehr also der Frau die Verantwortung für ihr Handeln zugeschrieben wird, so wird sie doch auch in Teilen entlastet: Bei dieser Vergangenheit konnte sie schwerlich anders handeln. Ez 16 bezeugt somit durchaus ein antikes Erfahrungswissen hinsichtlich des Ursprungs und der fortdauernden Symptome erlittener Traumata.

## 5 Perspektiven

Um es noch einmal deutlich zu sagen: Ez 16 war bereits für seine ursprünglichen Leserinnen und Leser monströs.<sup>39</sup> Dieser Text will schockieren. Die Paradoxie dieses Textes besteht darin, dass durch die Metaphorisierung das Dargestellte geradezu hyperreal wird. Es ist nahezu unmöglich, sich der Intensität dieses Textes zu entziehen. Die Brutalität des Krieges wird in keinem anderen biblischen Text derart konkret vor Augen geführt wie in Ez 16 bzw. im Ezechielbuch insgesamt. Hier wird – um sich der Metaphorik des Textes zu bedienen – nichts verschleiert und nichts geschönt. Gerade das aber macht das Ezechielbuch für eine biblische Theologie unverzichtbar.

Die Frage sollte dementsprechend nicht lauten: Wie kann man nur so von Gott reden? Vielmehr sollte man fragen: Was müssen Menschen erlebt haben, dass sie so von Gott reden? Ez 16 stellt den Versuch dar, extreme Gewalterfahrungen zu bewältigen. Die von Seiten der Opfer erlittene Gewalt wird in das Gottesbild hineinprojiziert. Gott selbst wird zum Gewalttäter. Die Kehrseite dieser radikalen Theozentrik besteht in einer Entmächtigung der Täter, die nur Marionetten Gottes sind. Ihre Macht ist nur eine scheinbare. Das muss keineswegs, aber es kann unter Umständen das Leid ertragbar machen. So resümiert Daniel Smith-Christopher:

„Self-blaming ideologies attempt to take away the ultimate victory of the conqueror by attributing defeat to one’s own failures or sins, and not to the superior culture, superior force, or superior ability of the opponents. Self-blaming ideologies can also fuel renewal because it suggests that

<sup>38</sup> Vgl. Poser, *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur* (s. Anm. 12), 381–384.

<sup>39</sup> Dass bereits in der Antike Ez 16 als eine theologische Zumutung wahrgenommen wurde, zeigt die Diskussion unter den Rabbinen, ob Ez 16 Teil der Lesungen des Synagogengottesdienst (Haftarot) sein dürfe (vgl. mMeg 4:10; bMeg 25ab; bSanh 44b). It „has become the custom to eliminate this chapter from the Haftoros. Although the Halachah lies with the Sages who permit its selection (and indeed Rambam, Mishneh Torah, Seder Tefillos Kol Hashanah indicates it as the Haftorah of Shemos), in practice it is not used“ (M. Eisemann, *The Book of Ezekiel. A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic, and Rabbinic Sources*, New York 1988, 242).

when one's own house is back in order, the defeat can be reversed.<sup>40</sup>

Damit ist natürlich das Trauma nicht integriert, und es ist fraglich, ob dies dem Ezechielbuch als Ganzem gelingt. Aber Ezechiel stellt ja nur eine Antwort des Alten Testaments auf die Bewältigung von Traumata dar, und auch das Buch selbst bleibt beim Horrorszenario von Kapitel 16 stehen. Es bedürfte daher eines ausführlichen Blickes auf die Heilsprophetien des Buches (vgl. besonders Ez 33–48), um zu analysieren, welche Wege beschritten werden, um Israel einen Weg in die Zukunft zu eröffnen. Das kann im Rahmen dieses Artikels natürlich nicht geleistet werden.<sup>41</sup> Zwei Dinge seien lediglich angemerkt:

(1) Ein Schlüsseltext ist die sogenannte „Totengebeinvision“ in Ez 37,1–14:<sup>42</sup> Ezechiel sieht eine öde Ebene, die mit menschlichen Knochen übersät ist. Der Prophet bekommt von JHWH sodann den – auf den ersten Blick – absurden Auftrag, diesen Gebeinen das Wort Gottes zu verkünden. Das Udenkbare geschieht jedoch: die Knochen fügen sich zu Skeletten zusammen, und diese werden mit Sehnen und Haut überzogen. Aber erst, nachdem der göttliche Windbraus (רוּחַ – *ruach*) in die Leichname hineingefahren ist, werden sie lebendig: „10 Da sprach ich als Prophet, wie er mir befohlen hatte, und es kam der Geist/Windbraus in sie. Sie wurden lebendig, und sie stellten sich auf ihre Füße – ein großes gewaltiges Heer.“ Besser als mit diesem Bild absoluten Todes lässt sich das traumatisierte Israel im Exil wohl kaum beschreiben. Entscheidend ist nun, dass die Neuschöpfung Israels, die in Ez 37,1–14 in Szene gesetzt wird, nicht allein Israel im Exil neues Leben schenkt, sondern dass dieser Prozess für die Leserinnen und Leser durch die Lektüre des Buches in Gang gesetzt wird:

„Die Begegnung mit dem geistgefüllten prophetischen Wort ist es, die neue Lebensmöglichkeiten hervorzubringen vermag, und diese Begegnung geschieht nicht nur bei den Erzählfiguren – sie ereignet sich auch überall dort, wo Ezechiels Wort in Form seines Buches gehört und gelesen wird: Wer sich auf Ezechiels Erzählung einlässt, sich mit ihm ins Tal des Todes hineinbegibt, durch es hindurchgeht, wird – letztlich – aufgerichtet und kann sich wieder auf eigene Füße stellen.“<sup>43</sup>

(2) Das Ezechielbuch endet mit der großen visionären Schau des neuen Tempels und des neuen Landes (Ez 40–48).<sup>44</sup> Hier wird ein komplexes Modell entworfen, wie JHWH und sein Volk wieder zueinander in Beziehung treten können. Dabei setzt der Text auf eine strikte Trennung der Bereiche: Der Tempel JHWHs wird strikt abgeschottet, sodass einerseits JHWH vor Israel geschützt wird, zugleich

<sup>40</sup> Smith-Christopher, Ezeziel in Abu Ghraib (s. Anm. 27), 155.

<sup>41</sup> Verwiesen sei daher auf die großartige kursorische Lektüre von Ez 33–48 bei Ruth Poser, der eine wirklich neue Gesamtinterpretation des Ezechielbuches gelungen ist (vgl. Poser, Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur [s. Anm. 12]).

<sup>42</sup> Zur Diachronie von Ez 37,1–14 vgl. J. Schnocks, Rettung und Neuschöpfung. Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung (BBB 158), Bonn 2009, 161–243.

<sup>43</sup> Poser, Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur (s. Anm. 12), 541.

<sup>44</sup> Zu Ez 40–48 vgl. M. Konkel, Architektonik des Heiligen. Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40–48) (BBB 129), Berlin/Wien 2001.

aber auch Israel vor der Gewalt JHWHs geschützt wird.<sup>45</sup> Ein „unschuldiges“, paradiesisches Miteinander von Gott und Mensch ist nach der Katastrophe nicht mehr möglich. Das mag – verglichen mit den großartigen Heilsvisionen des Jesajabuches – heutige Leserinnen und Leser erneut befremden. Aber vielleicht ist die Utopie<sup>46</sup> von Ez 40–48 die realere Option.<sup>47</sup>

„Das Ezechielbuch, wie ideal auch immer seine große Schlussvision erscheinen mag, weiß darum, dass nicht alles geheilt wird, dass JHWH nicht einfach alles heil macht – dass es aber die Möglichkeit gibt, dass Unheiles, Zerstörtes, Verwundetes transformiert und/oder anders betrachtet werden kann.“<sup>48</sup>

## Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: BM 124927, © The Trustees of the British Museum.

Abb 2: BM 124906, © The Trustees of the British Museum.

Abb. 3: BM 124909, © Michael Konkel.

Dr. Michael Konkel ist Professor für Altes Testament an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Kontakt: m.konkel@thf-paderborn.de

<sup>45</sup> Vgl. Poser, Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur (s. Anm. 12), 630.

<sup>46</sup> Teile des Tempelplans von Ez 40–42 wurden in der Perserzeit umgesetzt (vgl. Konkel, Architektur [s. Anm. 44], 252–263), der Plan als Ganzer kann jedoch unmöglich verwirklicht werden, da z. B. die Stadt ca. 10 km südlich des Tempels lokalisiert wird. Jerusalem müsste dann auf die Höhe Betlehems transferiert werden! Entsprechend hat Jürgen Ebach bereits 1972 Ez 40–48 als Utopie identifiziert (vgl. J. Ebach, Kritik und Utopie. Untersuchungen zum Verhältnis von Volk und Herrscher im Verfassungsentwurf des Ezechiel [Kap. 40–48], Hamburg 1972). Damit stellt sich natürlich die Frage nach Sinn und Zweck einer solchen Utopie. Auch diesbezüglich hilft die Trauma-Theorie weiter. In der Trauma-Therapie sollen die Betroffenen „Bilder eines Schutzraums entwickeln, der vor negativen Einflüssen sicher sowie für schädigende Personen unzugänglich ist und den sie imaginativ aufsuchen können, wenn sie erneut von Bildern und Empfindungen des Schreckens überfallen werden. [...] Wichtig ist dabei, dass der ‚sichere‘ Ort kein realer ist, da ein realer Ort nie wirklich sicher sein kann. [...] M. E. lässt sich auch die zweite Tempelvision des Ezechielbuches als Imagination eines ‚sicheren‘ Ortes lesen. Nicht nur die motivlichen Übereinstimmungen zwischen der Imagination der Patientin und Ez 40–48 sprechen dafür – auch, dass wir es hier mit einem Ort zu tun haben, den es so nur im (fiktionalen) Text geben kann, und dass dieser Ort – bis auf die Ich-Erzählfigur, die himmlische Botengestalt und JHWH – unbevölkert erscheint, lassen sich in diesem Sinne deuten.“ (Poser, Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur [s. Anm. 12], 627–629).

<sup>47</sup> Vgl. M. Konkel, Paradies mit strengen Regeln. Die Schlussvision des Ezechielbuches (Ez 40–48), in: BiKi 60(3) (2005) 167–172, hier: 172.

<sup>48</sup> Poser, Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur (s. Anm. 12), 636.

GÜNTER SCHOLZ

# Sauls Philisterkriege (1 Sam 13–14)

## Literarische Schichtung, Gottesbild und Ethik

### KURZINHALT

*Der Bericht über Sauls Philisterkriege ist ein Beispiel für einen intratextuellen Diskurs über die Beurteilung von Saul und Jonatan. Der Grundtext ist ein reiner Kriegsbericht. Dieser wird durch eine erste Fortschreibung zur positiven Jonatan-Legende, in der Jonatan im Einklang mit dem Kriegsgott agiert. Eine zweite Fortschreibung überlässt Jahwes direktem Eingreifen das Feld. Eine dritte Fortschreibung revidiert eine negative Jonatan-Legende und führt Sauls Fluch ad absurdum. Die deuteronomistische Redaktion verstärkt das positive Jonatan- und das negative Saul-Bild.*

### SUMMARY

*The story about Saul's war against the Philistines is an example for an intratextual discourse about the judgement of Saul and Jonathan. The basic text is a pure war report. It is transformed into the positive Jonathan legend by a first revision, in which Jonathan acts in unity with the God of war. A second revision hands over the field to Jahwe's direct intervention. A third Fortschreibung revises a negative Jonathan legend and leads Saul's oath to absurdity. The deuteronomistic redaction intensifies the positive image of Jonathan and the negative image of Saul.*

## 1 Einleitung

Die legendarische Erzählung von Sauls Philisterkriegen ist ein Beispiel für einen intratextuellen Diskurs über die Beurteilung zweier Persönlichkeiten, Saul und Jonatan, aber auch für eine kritische Bewertung des Fluchs. Der intratextuelle Diskurs zeigt sich an der schriftstellerischen Arbeit mehrerer Hände, die ein differenziertes Gottesbild und entsprechende ethische Konsequenzen erkennen lassen.

Ich gehe im Folgenden von Fortschreibungen und nicht von einer Quellenzusammenfügung aus. Dafür gibt es zwei Gründe: Erstens: Dass ein profaner Text sakralisiert wird – hier der reine Kriegsbericht –, ist nicht neu. Die Ermordung Eglons durch Ehud (Ri 3,15b–25) beispielsweise ist profaner Sagenstoff,

durch deuteronomistische Bearbeitung in sakrales Licht getaucht. Gleiches gilt auch für die Jaël-Sisera-Sage (Ri 4,17–21). Eine solche Anpassung von Texten geschieht durch Redaktion oder Fortschreibung, nicht durch Quellenkomposition. Dabei ist nicht ausgeschlossen, dass der Fortschreiber auf legendarische Traditionen zurückgreift. Zweitens: Die verschiedenen Ergänzungen des reinen Kriegsberichts knüpfen durch Stichworte aneinander an, setzen einander voraus, nehmen aufeinander Bezug. Das ist bei einer Quellenkombination so nicht der Fall, es sei denn durch redaktionelle Überleitungen.

Ich gehe in meiner Argumentation von einem Grundtext – der reinen Kriegserzählung (13,2–7a.15b–18 [23]; 14,24–26.31) – und drei Fortschreibungen aus, die ich in Abschnitt 3 näher erläutern werde. Die erste Fortschreibung ordne ich 14,1.4–14 zu. Die darauffolgenden Verse 14,15–23 interpretiere ich als zweite Fortschreibung. Eine dritte Fortschreibung sehe ich in 14,27–30.36–46, wie später noch zu zeigen sein wird.

Die These der Textentwicklung durch Fortschreibungen hebt die Betrachtung großer Königstraditionen in den Samuelbüchern bis hinein in die Königsbücher nicht auf, lenkt aber den Blick stärker auf kleinere Erzähleinheiten, Traditionsplitter und redaktionelle Hände und deckt deren bestätigenden oder widersprechenden Charakter auf. Ein Blick auf frühere Untersuchungen von 1 Sam 13–14 schärft dabei das Profil der vorliegenden Studie. Ich wähle hierfür einen Kommentar (Hans Joachim Stoebe, *Das erste Buch Samuelis* [1973]), einen Aufsatz (David Jobling, *Saul's Fall and Jonathan's Rise: Tradition and Redaction in 1 Sam 14:1–46* [1976]) und eine Monografie (Jeremy M. Hutton, *The Transjordanian Palimpsest. The Overwritten Texts of Personae Exile and Transformation in the Deuteronomistic History* [2009]) aus.

## 2 Frühere Untersuchungen

### 2.1 Hans Joachim Stoebe

Die Kapitel 13 und 14 des ersten Samuelbuches sind für Hans Joachim Stoebe ein exemplarisches Zeugnis für das Verhältnis von Historie und Erzählung einerseits und für die Frage von Einheit und Vielschichtigkeit der Kapitelfolge andererseits. Von vornherein klärt er: Wenn hinter den Erzählungen auch historische Begebenheiten stehen mögen, sind diese als „einzelne Episoden komponiert“<sup>1</sup>. Einheit sei nicht in der historischen Abfolge zu suchen, sondern in der theologischen Aussage.<sup>2</sup> Bezeichnenderweise bleibt diese aber aufs Ganze gesehen bei Stoebe offen; sie ist als Problemanzeige formuliert, nämlich als unablässige „Frage“ der erkennbaren Bearbeiter, „warum solche [scil. Sauls] Erfolge schon im Ansatz gebrochen waren“<sup>3</sup>. Diese scheinbar nicht beantwortete Frage drücke sich in Heldengeschichten (Saul und Jonatan) aus, „die an

<sup>1</sup> H. J. Stoebe, *Das erste Buch Samuelis* [KAT VIII/1], Gütersloh 1973, 240.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 240, 275.

<sup>3</sup> Ebd., 275.

sich positiv waren<sup>4</sup>, aber auch einer gewissen Malaise nicht entbehrten. Dieses generell positive Empfinden der Heldengeschichten kann Jobling drei Jahre später nicht teilen.

Indes erkennt Stoebe die Vielschichtigkeit der beiden Kapitel. Er geht von einem Grundbestand aus, der weitere regionale Heldengeschichten an sich zog und mit Berichten über das entstehende Königtum verband.<sup>5</sup> Zäsuren seien erkennbar.<sup>6</sup> Damit richtet Stoebe den Fokus auf kleinere Einheiten, die in Vielem den Meinigen entsprechen. Diese kann er gemäß der Struktur eines Kommentars weiter bearbeiten.<sup>7</sup>

Nun beginnt für Stoebe die eigentliche Grundgeschichte erst in 13,3, weil der Anfang summarisch-redaktionell durchsetzt sei.<sup>8</sup> Die Tat in 13,3 schreibt er wegen der Generalermächtigung, die Saul in 10,7 durch Samuel erhalten hat, Saul zu. Diese Textmanipulation wird sich später in noch extremerer Form bei Hutton wiederholen. Die vom Text erzeugte Unsicherheit Geba/Gibea sucht Stoebe zu lösen, indem er Saul in der Regel Gibea, Jonatan in der Regel Geba zuordnet. Stoebe sieht offenbar zwei verschiedene Ereignisse: Sauls Überfall bei Gibea und Jonatans Angriff auf Geba, nicht aber zwei verschiedene Überlieferungen des gleichen Ereignisses. Eine Gleichsetzung von Gibea mit Geba lehnt er ab.<sup>9</sup>

Zu Recht sieht er diese Erzählung in 13,16–18 (Angriff der Philister) fortgesetzt,<sup>10</sup> nimmt 13,15b und 13,23 aber nicht hinzu,<sup>11</sup> dafür cum grano salis das gesamte Kapitel 14, das er als Einheit,<sup>12</sup> wenn auch aus unterschiedlichem Material,<sup>13</sup> wahrnimmt. Diese Pauschalisierung führt dazu, dass er 14,1–23a – in dieser Studie erste und zweite Fortschreibung – für den „eigentlichen Kristallisationspunkt“ hält, „an den sich die einzelnen Berichte angesetzt haben“<sup>14</sup>. Mit dieser Auffassung von einer „Grundgeschichte“ kommt freilich der Unterschied von nüchternem Kriegsbericht (13,1–7a.15b.16–18.23; 14,25–26.31) und immer stärker werdender legendarischer Ausgestaltung zu kurz, wenngleich Stoebe diese im Angriff Jonatans und seines Waffenträgers auf die Philister auf ein göttliches Zeichen hin (14,6–15) ausmacht.<sup>15</sup>

In jedem Fall stuft Stoebe die Zurückweisung Sauls in 13,7b–14 als Einschub ein, will ihn aber weder als deuteronomistisch noch als „Verwerfungsgeschich-

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 246.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 275.

<sup>7</sup> Freilich legt er auch Wert auf die redaktionell-literarische Einheit mit dem Vorhergehenden, z. B. mit der Salbung und Verückung Sauls in 1 Sam 10,1–16 (vgl. ebd., 240 f.). Damit nähert er sich der schriftlichen Endstufe.

<sup>8</sup> Vgl. ebd., 246 f.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., 240.

<sup>10</sup> Vgl. ebd., 250.

<sup>11</sup> Eine Stoßrichtung der Philister nach Süden will er in 13,23 nicht erkennen (vgl. ebd., 253 f.).

<sup>12</sup> Vgl. ebd., 261.

<sup>13</sup> Vgl. ebd., 270.

<sup>14</sup> Ebd., 261.

<sup>15</sup> Vgl. ebd., 263.

te im eigentlichen Sinne<sup>16</sup> anerkennen. Der Einschub sei „sehr früh“ und zeige trotz des Tadels Samuels „offenkundig Sympathie mit Saul“<sup>17</sup>. Beides scheint mir unbegründet, und die Ambivalenz im Blick auf das Königtum bzw. die Könige ist typisch deuteronomistisch. Außerdem sind – von Stoebe durchaus konstatierte – „Spannungen zwischen alten sakralen Anschauungen (scil. 10,8) und den Erfordernissen einer neuen Zeit (scil. 13,11–13)“<sup>18</sup> Zeichen eines gesellschaftlichen Diskurses, der sich als solcher m. E. des öfteren im deuteronomistischen Geschichtswerk spiegelt (die Kriegsgesetze in Dtn 20,1–20; die Thematik des Vernichtungsbanns in Jos 6 und 1 Sam 15).<sup>19</sup>

Mit Blick auf Kapitel 14 rechnet Stoebe nicht mit einer besonderen Jonatan-Überlieferung, die „Jonathan auf Kosten seines Vaters herausgestellt“<sup>20</sup> hätte. Beides bleibt künftig nicht unwidersprochen. Eine besondere Jonatan-Überlieferung wird sicher schwer nachweisbar sein, aber eine in sich geschlossene Jonatan-Erzählung gab es hier durchaus. David Jobling behauptet gerade die Zurücksetzung Sauls zugunsten von Jonatans Aufstieg. Stoebe erkennt wohl literarische Brüche innerhalb des Kapitels, z. B. zwischen 14,24 und 14,25<sup>21</sup> und zwischen 14,30 und 14,31, auch wirkt der unselige Fluchschwur 14,36–45 auf ihn fremd; aber er sieht dahinter einen verbindenden „Problemzusammenhang“<sup>22</sup>. Somit gibt er einer synchronischen Betrachtungsweise den Vorzug vor einer diachronischen Aufarbeitung.

## 2.2 David Jobling

Die Suche nach Traditionen und Quellen bzw. redaktionellen Spuren in 1 Sam 13–14 beschäftigt auch David Jobling. Insgesamt gesehen weichen seine Ergebnisse nicht grundsätzlich von meinen Vermutungen ab. Er setzt drei voneinander unabhängige Überlieferungsstränge voraus:<sup>23</sup>

1. Jonatans Heldentat und die Schlacht (14,1–23a)  $\triangleq$  meine erste (und zweite) Fortschreibung (positives Jonatan-Bild);
2. Sauls Altarbau (14,32–35)  $\triangleq$  meine deuteronomistische Ergänzung (negatives Saul-Bild);
3. Jonatans Sünde und deren Konsequenzen (14,24\*.25-30.36–46)  $\approx$  meine dritte Fortschreibung (negatives Jonatan-Bild).

Leider berücksichtigt er im Endergebnis kaum das 13. Kapitel, hier nur 13,7b–15a als „work of a redactor“, welches „casts its shadow over all that follows“<sup>24</sup>. Die

<sup>16</sup> Ebd., 251.

<sup>17</sup> Wörtliche Zitate aus: ebd., 251 f.

<sup>18</sup> Ebd., 251.

<sup>19</sup> Näheres zum Diskurs innerhalb der deuteronomistischen Schule in G. Scholz, Von Gewalt zur Gewaltüberwindung, Göttingen 2021, 191–196; 210–220; 170–177.

<sup>20</sup> Stoebe, Das erste Buch Samuelis (s. Anm. 1), 261.

<sup>21</sup> Auffälliger wäre es zwischen 14,26 und 14,27 gewesen.

<sup>22</sup> Stoebe, Das erste Buch Samuelis (s. Anm. 1), 273; vgl. auch ebd., 274.

<sup>23</sup> Vgl. D. Jobling, Saul's Fall and Jonathan's Rise: Tradition and Redaction in 1 Sam 14:1–46, in: JBL 95 (1976) 367–376, hier: 372 f.

<sup>24</sup> Wörtliche Zitate aus: ebd., 371 [Hervorhebung Verf.].

Verbindung von 13,7b–15a (Sauls Verwerfung) mit 14,32–35 (Verzehr der Beute) hätte die deuteronomistische Redaktion noch augenfälliger gemacht. Denn in beiden Fällen geht es um ein Fehlverhalten des Volkes, in das Saul mit hineingezogen wird und dessen Konsequenzen er zu entgehen versucht durch Kultobödienz (13,12; vgl. Dtn 18,15.18–19: Vorrang des Prophetenwortes) bzw. Kultrestitution (14,34–35; vgl. Dtn 12,16.23: Verbot des Blutgenusses).

Unterschiedlich ist die Herangehensweise. Man könnte Joblings Umgang mit dem Text als diachronisch reflektierte Synchronie beschreiben.<sup>25</sup> Die hier vorgelegte Studie geht allerdings methodisch vom Aufweis literarischer Brüche, Nähte und Fortentwicklungen aus und kann so Einschübe, Ergänzungen und Bildkorrekturen präziser erfassen. Synchronisches Verstehen kann es nur von der letzten, der deuteronomistischen Stufe her geben. – Jobling kann freilich einen breiten Blickwinkel einstellen, weil es ihm um die Zurücksetzung Sauls und den Aufstieg Jonatans insgesamt geht,<sup>26</sup> während der Fokus dieser Studie auf der Beurteilung des jeweiligen Kriegshandelns der beiden Akteure liegt.

### 2.3 Jeremy M. Hutton

Die literarische Entwicklungsgeschichte von 1 Sam 13–14 ist bei Jeremy M. Hutton eingebettet in die traditionsgeschichtliche Untersuchung der beiden Samuelbücher bis 1 Kön 2. Die Untersuchung gründet auf der herkömmlichen Herausarbeitung der großen Erzählkomplexe Ladeerzählung (1 Sam 4,1–7,1), Sauls Aufstieg und Ende (1 Sam 9,1–10,16; 11,1–15; [13–14:] 31), Davids Aufstieg (1 Sam 16,14–2 Sam 5) und Davids Thronfolge (2 Sam 9–20; 1 Kön 1–2). Außerdem tritt sie für eine vor-deuteronomistische prophetische Redaktion der Erzählkomplexe ein, die eine theologisch geprägte deuteronomistische Redaktion weitgehend überflüssig mache. Die großen Themen der Königsgeschichte werden inhaltlich und entwicklungsgeschichtlich spezifiziert und in ihrer vermutlichen schriftlichen Fixierung zeitlich eingeordnet. Hutton unterscheidet drei Entwicklungsstufen.

*Erste Stufe:* Kurze Geschichten und Anekdoten, die bestimmte politische und religiöse Regime stützten, wurden zu Materialsammlungen zusammengefasst. Der Übergang von mündlicher Überlieferung zur Verschriftlichung geschah vom frühen bis mittleren 10. Jh. v. Chr. Zu diesen Materialsammlungen gehören:

- a) Die Retter-Erzählung von Sauls Aufstieg (*Narrative of Saul's Rise* [NSR<sub>A</sub>] (1 Sam 11,1–11[.15a<sub>a</sub>]: Sauls Sieg über die Ammoniter);
  - b) Eine Volkssage von Sauls Aufstieg (*Narrative of Saul's Rise* [NSR<sub>B</sub>] (1 Sam 9,1–10,16[+ 14,6–16]: Sauls Zusammentreffen mit Samuel).
- > Hutton unterscheidet zwischen der „Erzählung“ (*Narrative*) von Sauls Auf-

<sup>25</sup> So benennt heute Ulrich Berges zu Recht seine Methode, programmatisch erläutert in: U. Berges, Die Armen im Buch Jesaja. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des AT, in: Bib. 80 (1999) 153–177; vgl. auch ders., Synchronie und Diachronie. Zur Methodenvielfalt in der Exegese, in: BiKi 62 (2007) 249–252.

<sup>26</sup> Jobling, Saul's Fall (s. Anm. 23), 369 f., 375.

stieg (NSR) und der „Geschichte“ (*History*) von Davids Aufstieg (HDR). Die NSR-Erzählung orientiere sich weniger an menschlichen Beweggründen und historischen Begebenheiten, sondern vielmehr an göttlichen Aufträgen.<sup>27</sup> Die HDR-Geschichte sei demgegenüber stärker historisch akzentuiert, d. h. in ihrer früheren Form (HDR<sub>1</sub>) menschlich nachvollziehbar und in ihrer späteren Ausprägung (HDR<sub>2</sub>) intentional auf die Stabilisierung der Königsherrschaft gerichtet.<sup>28</sup>

- c) Eine Ladeerzählung (Ark Narrative [AN]) (1 Sam 4,1–7,1);
- d) Eine erste Geschichte von Davids Aufstieg (*History of David's Rise* [HDR<sub>1</sub>]) (1 Sam 16,14–23: David als Harfenspieler an Sauls Hof; 17,1–11.32–54: Sieg über Goliath; 18,6–9: Heirat der Königstochter; weitere Geschichten von einem Attentat und Davids Flucht in die Fremde in den Kapiteln 19; 21–24; 31; 2 Sam 2; 5; 21). Das David-Bild ist ambivalent, noch geprägt von der Bindung Davids an Sauls Hof.
- > Mit der Entstehung dieser HDR<sub>1</sub>-Sammlung im mittleren bis späten 10. Jh. v. Chr. wuchsen wohl zeitgleich auch NSR<sub>A</sub> und NSR<sub>B</sub> zusammen, sodass zwei separate Heldenporträts in einer „Diptychon-Tradition“ sich ergänzten (HDR<sub>1</sub> + NSR<sub>A</sub> ∞ NSR<sub>B</sub>).<sup>29</sup> Unklar ist der genaue Zeitpunkt der Kombination und ob NSR<sub>AB</sub> je unabhängig von HDR<sub>1</sub> existiert hat.<sup>30</sup> Zu dieser Zeit, also „relativ spät“<sup>31</sup>, wuchs auch NSR<sub>C</sub> (= 1 Sam 10,17–27a [Sauls Berufung zum König]) hinzu.
- e) Eine zweite Geschichte von Davids Aufstieg (*History of David's Rise* [HDR<sub>2</sub>]) (ebenfalls Goliath-Reminiszenzen enthaltend, dann die Freundschaft mit Jonatan 18,1–5.8b. Auch hier entkommt David in die Wildnis und bleibt dort bis zum Tod Sauls in Gilboa). Das David-Bild erscheint gegenüber HDR<sub>1</sub> in einem positiveren Licht und dient der Legitimierung seiner Königsherrschaft. HDR<sub>2</sub> ist im späten 10. Jh. v. Chr. anzusetzen.
- f) Bericht über die Schlacht gegen Absalom (*Report of the Battle against Absalom* [RBA]) (2 Sam 18,1–18). Entstehungszeit: mittleres 10. Jh. Die Schlacht bei Mahanajim kann literarisches Produkt ohne historischen Anhalt sein zum Zwecke der Legitimierung transjordanischer Landnahme.

*Zweite Stufe:* Sie zeichnet sich durch weitere Verschriftlichung und Kombination von Traditionen aus. Es gibt zeitlich und sachlich einen fließenden Übergang zwischen erster und zweiter Stufe, d. h. vom späten 10. zum frühen 9. Jh. v. Chr. Dieser Zeit ist auch die Fusion von NSR<sub>AB</sub> und HDR<sub>1</sub> zuzurechnen.<sup>32</sup> Neben der Bearbeitung von RBA bildete sich im späten 9. bis mittleren 8. Jh. v. Chr. die

<sup>27</sup> Vgl. J. M. Hutton, *The Transjordanian Palimpsest. The Overwritten Texts of Personale Exile and Transformation in the Deuteronomistic History* (BZAW 396), Berlin/New York 2009, 303.

<sup>28</sup> Vgl. ebd., 302. Hutton räumt ein, dass HDR nicht historisch im Sinne wirklicher Fakten sein will, sondern das „realistisch“ Beschriebene in den Dienst der Apologie und Legitimation stelle. Außerdem ist zu bedenken, dass die Grenze zwischen Historischem und Legendarischem oft fließend ist. Von daher ist die Etikettierung der Davidsgeschichte als *History* fragwürdig.

<sup>29</sup> Vgl. ebd., 365.

<sup>30</sup> Vgl. ebd., 366.

<sup>31</sup> Ebd., 300.

<sup>32</sup> Vgl. ebd., 366 f.

Thronfolgegeschichte 2 Sam 9 bis 1 Kön 2 heraus (*Solomonic Succession Narrative* [SSN]), entstanden aus pro-davidischer *Court-History* (CH) und Salomonischer Apologie (SA) (2 Sam 11,2–12,25\*; 1 Kön 1–2\*), zu Ehren Salomos und zur Festigung der davidisch-salomonischen Dynastie gegenüber den Autonomiebestrebungen von Benjamin, Ephraim und Manasse.<sup>33</sup> Nun lag laut Hutton die konzeptionelle Verbindung von SSN mit HDR<sub>2</sub> nahe, weil die Hauptfiguren sich glichen und eine Begründung dafür geliefert werden konnte, dass Jonatans Erbspruch auf die Krone auf David überging.<sup>34</sup> Bemerkenswert in unserem Zusammenhang ist noch, dass Hutton die Zurückweisung Sauls durch Samuel in 1 Sam 15 in diese Zeit der zweiten Stufe legt und sie als „frühe Form“ der Zurückweisung bezeichnet. Die spätere Form ist demnach in 1 Sam 13,7b–15 zu finden.<sup>35</sup>

*Dritte Stufe:* In dieser Stufe konsolidierte sich ein Komplex, der von 1 Sam 4 bis 1 Kön 2 reichte. Er gilt Hutton als vordeuteronomistische Redaktion und kann auch, da er prophetisch geprägt ist, als prophetische Redaktion (PR: *Prophetic Redaction* oder *Prophetic Record*) bezeichnet werden. Hier wurden die beiden Hauptkomplexe NSR<sub>AB</sub> + HDR<sub>1</sub> und HDR<sub>2</sub> + SSN unter Einschluss der Ladeerzählung (AN) miteinander verwoben. Damit rückte die davidisch-salomonische Dynastie weiterhin in ein positives Licht, während die Zurückweisung Sauls einerseits durch Samuel in direkter Weise (1 Sam 15) und andererseits durch Jonatan in indirekter Weise (1 Sam 13) nicht übersehen werden konnte. Diese PR-Stufe ist im 9./8. Jh. anzusetzen.

Die redaktionsgeschichtliche Perspektive Huttons hat unmittelbare Auswirkungen auf 1 Sam 13 und 14, weshalb sie hier im Überblick dargestellt wurde. Hutton nimmt nämlich an – in der Absicht, die „Konfusion“<sup>36</sup> um die Städte Gibeon (13,2.15; 14,2.16), Geba (13,3.16; 14,5) und Michmas (13,23; 14,5) und im Zusammenhang damit die Verwirrung um den Angreifer der philistäischen Wache (Saul: 13,4; Jonatan: 13,3; 14,1–14) aufzulösen –, dass 1 Sam 14,6–15(16) ursprünglich einen Sieg Sauls über die philistäische Garnison bei Gibeon erzählt hätte, der dann in einen Sieg Jonatans bei Michmas umgemünzt worden sei, „to elevate Jonathan’s integrity over that of his father Saul“<sup>37</sup>. Fragt man nach der Berechtigung einer solchen Spekulation, wird man auf 1 Sam 10,7 verwiesen. Samuel sagt dort zu Saul: „... tu, was dir vor die Hände kommt, denn Gott ist mit dir.“ Das erfülle sich in Sauls (!) Sieg über die Philisterwache, weswegen 1 Sam 14,6–15(16) das natürliche Ende von NSR<sub>B</sub> sei.<sup>38</sup> Weiter wird man auf inhaltliche und sprachstrukturelle Ähnlichkeiten zwischen 9,1–10,16 und 14,6–16 aufmerksam gemacht: Die Treue von Sauls Knecht (10,5–8.10) spiegele sich in der Loyalität von Jonatans Waffenträger (14,7);<sup>39</sup> dann die „speech patterns“: „Komm,

<sup>33</sup> Vgl. ebd., 186, 367.

<sup>34</sup> Vgl. ebd., 367.

<sup>35</sup> Vgl. ebd., 269 Anm. 146 unter Berufung auf A. F. Campbell, *Of Prophets and Kings* (CBQMS 16), Washington D. C. 1986, 54.

<sup>36</sup> Hutton, *Palimpsest* (s. Anm. 27), 347.

<sup>37</sup> Ebd., 369.

<sup>38</sup> Vgl. ebd., 349, 361.

<sup>39</sup> Vgl. ebd., 352.

lass uns ...“ (9,5/14,6), hoffnungsvoller Gebrauch von „vielleicht“ (9,6/14,6), „Wohlan ...“ (9,7/14,8), die Offenheit für ein Zeichen vom Himmel (10,7/14,10), „tu“ + Relativpronomen + Körperteil (Hand, Herz) (10,7/14,7).<sup>40</sup> Die These von der „overwriting the one to form the other“<sup>41</sup> bleibt ehrlicherweise Hypothese, wenn auch nach Huttons Textverständnis von ihm wahrscheinlich gemacht. Literarkritisch versucht Hutton, seine These durch die Nichtzugehörigkeit des Kontextes zu 14,6–15(16) zu untermauern. Relevant ist in diesem Zusammenhang lediglich 1 Sam 13,2–4, was Hutton für eine redaktionelle Vorwegnahme dessen hält, was in 14,6–15(16) erzählt wird.<sup>42</sup> Der redaktionelle Status wird im Übrigen für 13,1–7 insgesamt angenommen als „a mixture of redactional notes designed to unite the various traditions in the current biblical text (e. g., v. 7)“<sup>43</sup>. Wenn dem so wäre, hätte der Redaktor schlecht gearbeitet. Warum lässt er dann in 13,4 Saul als Akteur stehen? Absicht oder Versehen? Auf jeden Fall nährt es die Argumentation der Befürworter einer Saul-Zuschreibung von 14,6–15(16).

Mit 13,1–7 stellt sich ein weiteres Problem: Wo fand die Schlacht statt? Bei Gibeon oder bei Geba (auch Michmas wird genannt [13,2.5.23; 14,5])? Hutton argumentiert von 1 Sam 10,5 her, wo Saul „nach Gibeon Gottes kommen wird, wo die Wache der Philister ist“ (10,7). Die Linie scheint klar: Saul wird die Wache der Philister bei Gibeon erschlagen, und 14,6–15(16) hat ursprünglich davon erzählt. Ein Redaktor habe das in 13,4 vorweggenommen. Aber kann man so mit dem Text verfahren? 10,5–7 verheißt mit keinem Wort eine kriegerische Besitzergreifung von Gibeon, im Gegenteil: Es spricht von Sauls Verzückung und innerer Umwandlung, die der äußeren Salbung 10,1 entspricht. Und in 14,6–15(16) ist nicht von Saul die Rede, sondern von Jonatan!

Da die in 14,6–15(16) Jonatan zugeschriebene Schlacht nach Hutton weder bei Gibeon noch bei Geba stattfand, sondern bei Michmas (vgl. 14,1 in Verbindung mit 13,23),<sup>44</sup> scheint es diskutabel, in 13,3–4 und in 14,1–15 jeweils eine andere Schlacht anzunehmen. Diesen „verlockenden“ Weg möchte Hutton allerdings nicht beschreiten.<sup>45</sup> Sein Konstrukt eines *Overwriting* von 14,6–15(16) zur jetzigen Gestalt würde nicht mehr halten.

Huttons Studie kann sich auf den Common Sense der Wissenschaft stützen, dass die beiden Samuelbücher bis hin zu 1 Kön 2 von themenzentrierten Traditionskomplexen durchzogen werden, und zwar im Wesentlichen: Sauls Aufstieg und Königtum, Davids Aufstieg und Herrschaft, Thronnachfolgegeschichte. Diese großen Erzähltraditionen sind fraglos erkennbar, miteinander verlinkt<sup>46</sup> und

<sup>40</sup> Vgl. ebd., 354–356.

<sup>41</sup> Ebd., 356.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., 348 Anm. 197.

<sup>43</sup> Ebd., 269 Anm. 146.

<sup>44</sup> Vgl. ebd., 347.

<sup>45</sup> Vgl. ebd., 347, besonders Anm. 187.

<sup>46</sup> Z. B. 1 Sam 14,52, wodurch Saul- und Davidgeschichten miteinander verknüpft werden, bei Hutton ein vor-prophetischer Redaktor, bei Timo Veijola allerdings deuteronomistische Redaktion (vgl. Hutton, Palimpsest [s. Anm. 27], 311 Anm. 57).

ineinander verwoben<sup>47</sup>. Sie aber als „Quellen“ (*sources*) zu bezeichnen,<sup>48</sup> ist m. E. irreführend. Diese Betrachtungsweise suggeriert eine frühe Verschriftlichung alter Erzähltraditionen (vgl. das Kapitel „The NSR<sub>B</sub> as a Complete Literary Unite“<sup>49</sup>), wofür Hutton ja auch eintritt: Wo alles schon als Hoftradition und Legitimationsurkunde festgeschrieben ist, ist allenfalls noch für eine kritische Prophetenstimme, kaum aber noch für eine deuteronomistische Redaktion Platz. Die Annahme einer deuteronomistisch-redaktionellen Handschrift ist für Hutton „not necessary“<sup>50</sup>, was insbesondere auch für Sauls Aufstieg, Kriege und Siege 1 Sam 9,1–10,16 + 11,1–15 + 13–14 gilt.<sup>51</sup> Diese Sicht ist infrage zu stellen vor dem Hintergrund, dass Erzähltraditionen, die fraglos zur Legitimation und zur höheren Ehre eines Königshauses dienten, auch über Jahrhunderte hinweg eine Wirkungsgeschichte entfalten, die sich in Ergänzungen, Wertungen, Ermutigungen und Mahnungen niederschlägt. Die deuteronomistische Schule ist dafür das Paradigma. Ihr Facettenreichtum schließt bekanntlich eine prophetisch geprägte Bearbeitungsschicht (DtrP) ein, was in Bezug auf unseren Text nicht als unnötige redaktionelle Stimme abgetan werden sollte. Dass dann die Datierung der Fortschreibungen und Ergänzungen in das 6. Jh. vorverlegt werden muss, sollte kein Hinderungsgrund sein.

Rechnet man mit einer zeitlich breiteren Textentwicklung und gibt man die Suche und Definition von Quellen als durchlaufende schriftliche Großkomplexe auf, wird man den Blick für kleinere Einheiten schärfen müssen, die Geschichten erzählen, dieselben forterzählen, ihnen in der Bewertung von Personen und Handlungen widersprechen und ggf. den Widerspruch wieder einholen zugunsten einer neokonservativen Haltung. Hier nicht näher auszuführende Beispiele wären auch die Diskussion um den Vernichtungsbann in 1 Sam 15 oder die Frage nach dem Umgang mit den Amalekitern in Ex 17,8–16; Dtn 25,17–19; 1 Sam 15; 1 Sam 30. Solche Kleinkomplexe sind Tendenzgeschichten mit oftmals wechselnden Richtungen. In der vorliegenden Studie möchte ich eine in ihren Tendenzen sehr unterschiedliche kleine Einheit analysieren und zu einer mikroskopischen statt einer makroskopischen Betrachtungsweise anregen.

Zu Huttons Analyse von 1 Sam 13–14, insbesondere 14,6–15(16) möchte ich noch eines hinzufügen: Die Herangehensweise an 14,6–15(16) (Jonatans Heldentat) als Ende von 9,1–10,16 (Sauls Aufstieg) ist äußerst spekulativ. Zum einen ist die Abgrenzung willkürlich. Die kleine Einheit von der Schlacht bei Michmas beginnt logischerweise in 14,1 und setzt spätestens – wenn man die Verse 2 und 3 ausnimmt – in Vers 4 wieder ein. Über das Ende der kleinen Einheit mag man streiten. Zum anderen ist vom vorliegenden Text auszugehen, und der spricht in 14,14–14 von Jonatan und nicht von Saul. Ob die Schlacht als die Schlacht von Michmas oder von Geba in die Geschichte einget, sollte

<sup>47</sup> Vgl. z. B. die Verschränkung von HDR<sub>1</sub> und HDR<sub>2</sub> in 1 Sam 17 (vgl. Hutton, Palimpsest [s. Anm. 27], 365 f.).

<sup>48</sup> Vgl. Hutton, Palimpsest (s. Anm. 27), 307–361.

<sup>49</sup> Ebd., 328–361.

<sup>50</sup> Ebd., 294.

<sup>51</sup> Vgl. ebd., 302.

bei der geografischen Nähe der beiden Städte keine Rolle spielen (vgl. 13,3,16), noch dazu, wenn eine Abteilung der Philister von Michmas offenbar Richtung Geba zieht (vgl. 13,16 mit 13,23). Und den Ausgangspunkt für die Interpretation von 14,6–15(16) bei 10,5–7 zu nehmen, ist abenteuerlich, weil in 10,7 trotz der Aufforderung zur selbstbestimmten Tat + göttlicher Hilfszusage nichts auf eine Schlacht Sauls an irgendeinem Ort hindeutet. Schließlich: Die stilistischen und satzstrukturellen Ähnlichkeiten zwischen den Kapiteln 9–10 und 14,6–15(16) sind nicht überzeugend, weil sie kaum schriftstellerisch gewollt, sondern dem allgemeinen Sprachgebrauch geschuldet sind.<sup>52</sup>

Es besteht kein Grund dafür, im Eingangsteil ein redaktionelles Summarium zu sehen, das aus dem Folgenden gewonnen sei. Das Gegenteil ist der Fall: Aus der Eingangsgeschichte, einem alten Kriegsbericht, hat sich die Jonatanlegende heraus entwickelt (aus 13,3, s. unten).

### 3 Literarkritik

#### 3.1 Beobachtungen

Im Bericht über Sauls Philisterkriege gibt es inhaltliche Brüche und Themenwechsel, die auf verschiedene fortschreibende Hände schließen lassen. Abgesehen von der ziemlich lädierten redaktionellen Überleitung 13,1 sehen wir Saul mit 2000 Mann bei Michmas und Betel (13,2), in 13,4b.7b.15a aber in Gilgal. Die Männer um Saul werden zwar in 13,2–7a immer ängstlicher, verlassen ihn aber nicht gänzlich. Das ist jedoch in 13,8 der Fall – in 13,7b–15 ist er der einzige strategische Akteur. In 13,15b sind nun wieder 600 Mann um ihn. In 13,16–18 sind Saul und Jonatan wieder die Akteure wie in 13,2–7a.

Themenwechsel in 13,19–22: Es geht hier um die totale wirtschaftliche Abhängigkeit Israels von den Philistern bis zur Wehruntüchtigkeit. Nach einer Überleitung in 13,23 – inhaltlich zur Grundgeschichte, literarkritisch zur ersten Fortschreibung gehörig – schließt sich die Heldenlegende um Jonatan an (14,1,4–14). Sie findet einen erzählerischen Abschluss in 14,14 („Das war der erste Schlag ...“). 14,2–3 passt nicht hinein, passt vielmehr zur Legende vom Gottesschrecken (die Unwissenheit des Volkes über den Verbleib Jonatans in 14,3 und 14,17). Diese wiederum hat einen natürlichen Abschluss in 14,23 („So half der Herr ...“). In 13,18 befinden wir uns unmittelbar vor einem Angriff der Philister, und wir wollen wissen, wie es weitergeht. Das lesen wir in 14,24–26; den verdienten Sieg schließlich in 14,31. Eingeschoben ist der Beginn einer Tragik-Legende um Jonatan (14,27–30). Sie setzt voraus, was erst später erzählt wird, dass nämlich das Volk „sehr matt wurde“. Sie bildet ab 14,36 den Abschluss. Vorher ist noch ein Bericht über den ersten Altarbau Sauls eingeflochten (14,32–35), anknüpfend wohl an die „Beute“ aus 14,30.

<sup>52</sup> Vgl. z. B. „Komm, lass uns ...“ auch in 1 Sam 20,11. „Tu ...“ + Relativsatz + Körperteil auch in 2 Sam 7,3 = 1 Chr 17,2; Koh 9,10; Ri 11,36; 2 Sam 19,38. Zu 14,7 vgl. Stoebe, Das erste Buch Samuelis (s. Anm. 1), 259: „Annahme einer volkstümlichen Redeweise“.

### 3.2 Deutung

Eine alte *Grundgeschichte* erzählt: Zur Zeit des Königtums Sauls befreit sich Israel (in den Augen der Fremdherrscher „die Hebräer“<sup>53</sup>) von der Vorherrschaft der Philister (vgl. auch das redaktionelle Summarium in 14,47–52. 7,13–14 kommt synchronisch gelesen zu früh). Saul hat inzwischen ein Dreitausend-Mann-Heer gesammelt und teilt sich die Führung mit seinem Sohn Jonatan (13,2).<sup>54</sup> Dieser erschlägt eine Wache der Philister bei Geba<sup>55</sup>, was Auslöser für den Aufstand und die Gegenwehr der Philister (13,3–5\*) ist.

Israel gerät in Bedrängnis, einige verstecken sich oder fliehen (vgl. 13,6–7a). Saul aber lagert mit seinen verbliebenen 600 Leuten in Geba gegenüber Michmas, wo die Philister sind (13,15b.16). Es folgen ein paar Bemerkungen zu den Truppenbewegungen der Philister, die die Truppe Sauls in Bedrängnis bringen (13,17.18). Diese Bedrängnis könnte in 14,24 gemeint sein, woraufhin Saul zu einem ungewöhnlichen Mittel greift: Äußerste Askese unter Fluchandrohung bei Zuwiderhandeln soll den Sieg bringen (14,24–26) – und tut es auch (14,31). Diese Grunderzählung (13,2–7a.15b–18 [23]; 14,24–26.31) ist ein reiner Kriegsbericht.

Eine theologische Aufladung erhält der Kriegsbericht durch die Legende von Jonatans erfolgreichem Überfall auf die Wache der Philister (14,1.4–14). Sie kann als alte Auserzählung der Notiz 13,3 gelten (erste Fortschreibung). Die Verbindung des Kriegsberichts mit der Legende wird durch 13,23 geschaffen (Stichwort: „Wache“). So rückt der reine Kriegsbericht in ein heilsgeschichtliches Licht („Es ist dem Herrn nicht schwer ...“ [14,6]; „Zeichen“ [14,10]; „Der Herr hat sie in die Hand Israels gegeben“ [14,12; vgl. 14,10]; „Da fielen sie vor Jonatan [zu Boden]“ [14,13]).

<sup>53</sup> „Die Hebräer“ werden die Israeliten aus der Sicht der Philister genannt (vgl. auch 13,19; 14,11). Die jüngere Fortschreibung der Erzählung nimmt diese Volksgruppenbezeichnung auf und versteht darunter die Israeliten, die vorher in Verbänden der Philister gekämpft hatten (14,21; so aber wahrscheinlich auch schon 13,3 und 13,7). Zu dieser Volksbezeichnung vgl. auch Stoebe, Das erste Buch Samuelis (s. Anm. 1), 249 f.

<sup>54</sup> 13,2 deutet nicht auf eine redaktionelle Zusammenfassung des Folgenden hin (so aber Stoebe, Das erste Buch Samuelis [s. Anm. 1], 246). Es ist durchaus möglich, dass Sauls Truppen *in* Michmas, die Philister *bei* Michmas lagern. Bewusst so unterschiedlich interpretieren die Lutherübersetzung und die Einheitsübersetzung das ׀ (vgl. 13,2 mit 13,5.16). Sicher wäre auch die umgekehrte Lokalisation möglich (Saul *bei* Michmas, die Philister *in* Michmas). Dagegen spricht aber 13,23. Außerdem interpretiert 14,14.15 den Aufenthalt der Philister als Lagerung auf freiem Feld. Im Übrigen könnte auch für beide gelten, dass sie *bei* Michmas lagern.

<sup>55</sup> Es wird Geba statt Gibea gemeint sein. Das gilt für 13,2 und 13,3. Die *Grunderzählung* bezieht sich ausschließlich – das ergibt die Erzähllogik – auf Geba. Außerdem: Wenn in 13,23 eine Wache der Philister von Michmas ein Stück vorrückt, dann nach Geba und nicht nach Gibea. Der *zweite Fortschreiber* spricht grundsätzlich von Gibea (14,2.16). 14,16 ist von 14,2, dem Aufenthaltsort Sauls, beeinflusst. „Geba“ wäre sinnvoller, denn von Geba aus kann man das Getümmel im Lager der Philister wahrnehmen, nicht von Gibea aus. Die *deuteronomistisch* geprägte „Verwerfung“ in 13,7b–15a nennt Gibea (15a). Ebenso zieht sich Saul nach dem deuteronomistischen Einschub der „Verwerfung“ in Kapitel 15 von Gilgal nach Gibea zurück (15,34). Die Tendenz der Verlagerung des Geschehens nach Gibea nimmt in jüngeren Überlieferungsschichten zu.

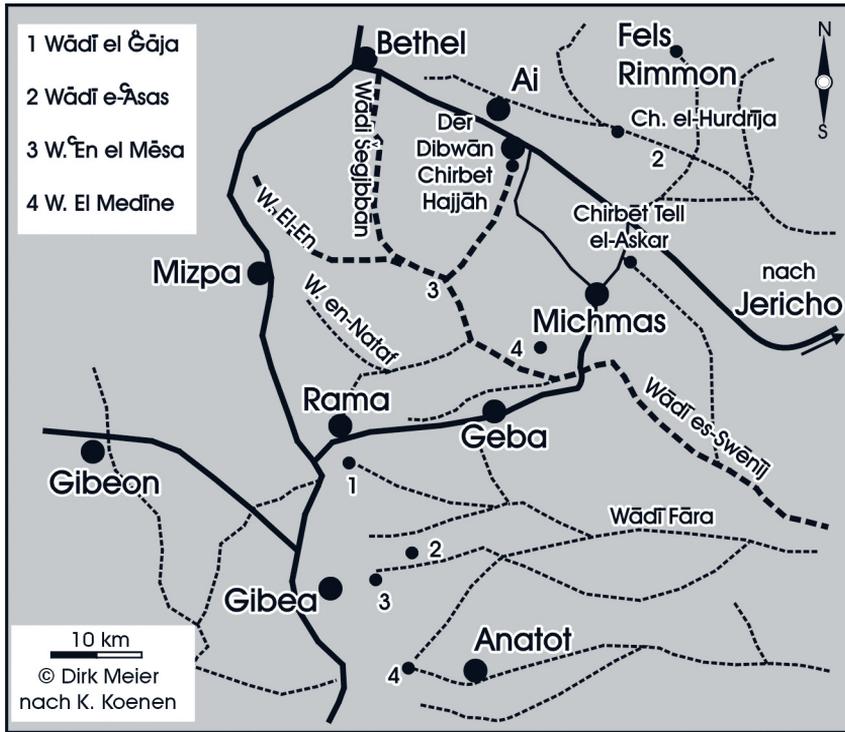


Abb. 1: Karte des Gebiets der Schlacht von Michmas

Schwer zu beurteilen ist die Auserzählung des Kampfgetümmels in 14,15–23. Gehört sie zur legendarischen Ausgestaltung dazu? Dagegen spricht, dass Jonatan nicht mehr Hauptperson ist, sondern Saul. Dafür spricht, dass Verknüpfungen zur Grundgeschichte und zur bisherigen legendarischen Ausgestaltung vorhanden sind (14,17: Jonatan und sein Waffenträger fehlen bei der Zählung des Heeres, was das Hervortreten Sauls begründet; 14,21: Die „Hebräer“ unter philistäischer Flagge werden genannt; 14,22: Von denen, die sich vorher versteckt hatten, ist die Rede). Ich tendiere zu einer Fortschreibung der alten Legende mit der Absicht, Jahwes Eingreifen („Gottesschrecken“ [14,15]) direkter zu beschreiben, als es vorher geschehen ist (zweite Fortschreibung). Literargeschichtlich ergäbe sich so eine plausible Entwicklung vom nüchternen Kriegsbericht über eine heilsgeschichtliche Aufladung durch Jahwes indirektes Dabeisein zur Darstellung von Jahwes direktem, wenn auch verborgenen Eingreifen.

Über Jonatan lief offenbar noch eine weitere Legende um. Dass sein Verhältnis zu seinem Vater schwierig war, ist bekannt (19,1–7; 20,24–34) und wird auch hier thematisiert (14,27–30.36–46). Diese Legende kann als weitere Fortschreibung betrachtet werden (dritte Fortschreibung). Sie hat formal die Funktion, Jonatan, der durch Sauls Lade-Episode 14,15–23 etwas verdrängt worden war, wieder stärker in den Mittelpunkt zu rücken. Inhaltlich geht es darum, einen offenbar etwas angeschlagenen Jonatan zu rehabilitieren und ihm die Ehre zu erweisen (14,45 mit Rückbezug auf 13,3 und 14,1.4–14). Außerdem kann die-

se Fortschreibung als ein narrativer Diskurs über die Angemessenheit eines Fluchs gelesen werden, der nicht im Namen des Herrn, sondern aus eigenen Interessen ausgesprochen ist.<sup>56</sup> Dazu nutzt der Fortschreiber sowohl die Enthaltsamkeit des Volkes aus 14,26 als auch die natürliche Mattheit desselben nach erfolgreicher Verfolgung der Philister aus 14,31.<sup>57</sup>

Es bleiben noch *Einschübe und Ergänzungen*: 13,1; 13,4b; 13,7b–15a; 13,19–22; 14,2–3; 14,32–35. Zu 13,19–22: Die wahrscheinlich spätere, aber noch vordeuteronomistische Notiz von der totalen Entwaffnung Israels durch die Philister soll das auf die Kraft des Herrn (14,6) zurückzuführende Wunder des ersten Schluges Jonatans und seines Waffenträgers gegen die Philister (14,13.14) nur umso größer erscheinen lassen.<sup>58</sup> Eingefügt ist die Notiz noch vor der Fortschreibung der Legende; denn in der Fortschreibung 14,15–23 ist offenbar vorausgesetzt, dass inzwischen *alle* eine Waffe tragen (14,22). Zu 14,2–3: Der Verfasser der Fortschreibung 14,15–23 hat wohl um der engeren Verknüpfung willen Notizen über Saul und den Priester Ahija aus 14,16–18 in die vorstehende Jonatan-Legende hineinprojiziert.

Die vier übrigen Einschübe tragen deuteronomistisches Gepräge. 13,1 ist (textlich unklare) Einleitungsformel in deuteronomistischem Stil. 13,4b, die Gilgal-Präsenz Sauls, entspricht deuteronomistischem Interesse. Gilgal ist der Ort der Salbung (11,14 [dtr Redaktion]), aber auch der Verwerfung (13,14.15; 15,12fin.21.23b). „Gilgal“ ist somit Signalwort für Sauls Aufstieg und Fall. So liegt durch „Gilgal“ über Sauls Aktionen hier schon der Schatten der Verwerfung. 13,7b–15a erzählt – unabhängig davon, wem man in der Differenz zwischen Saul und Samuel Recht geben mag – in deuteronomistischem Stil, dass Saul „tat, was dem Herrn missfiel“.<sup>59</sup> Dafür hat der Erzähler in 10,8 einen Anknüpfungspunkt geschaffen.<sup>60</sup> Zu 14,32–35: Die deuteronomistische Redaktion<sup>61</sup> beteiligt sich am Diskurs um den Fluch: Jonatan, auf dem der Fluch Sauls lastet, treibt als Verfluchter das Volk zu einem „Frevel“: Das auf dem Boden geschlachtete

<sup>56</sup> Einen anderen Textschichtungsvorschlag legt Walter Dietrich vor: Eine „ältere Saul-Ebene“ werde durch eine „jüngere Saul-Jonatan-Ebene“ überlagert, sodass das Bild Sauls verdunkelt und das Jonatans erleuchtet werde (vgl. W. Dietrich, *Samuel* [BKAT VIII/2], Göttingen 2015, 9 f.). Angestoßen wird dieser Vorschlag durch die Unstimmigkeit zwischen 13,3 (Jonatan-Saul) und 13,4a (Saul). Diese weist aber m. E. nicht auf unterschiedliche Schichten, sondern zeigt nur, auf wem die letzte Verantwortung ruht.

<sup>57</sup> Insofern ist 14,31 „Vorbild“ für die (zwar anders begründete) Mattheit in 14,28 (anders Stoebe, *Das erste Buch Samuelis* [s. Anm. 1], 273).

<sup>58</sup> So auch ebd., 256.

<sup>59</sup> Dietrich will diesen Einschub einem „Höfischen Erzähler“ zuweisen (8. Jh. v. Chr.), der in einer ersten Redaktion der Königsüberlieferung „die Weichen von der Samuel-Saul- zur Davidüberlieferung stellt“ (Dietrich, *Samuel* [s. Anm. 56], 35). Allerdings muss auch er deuteronomistische Sprache und „Denkwelt“ in diesem Abschnitt zugestehen (vgl. ebd.).

<sup>60</sup> Somit geht 10,8 auf das Konto einer deuteronomistischen Redaktion (DtrP?). Den Charakter einer Einfügung erhält der Vers durch seine vom Kontext abweichende Thematik. Der umgekehrte Weg, etwa 13,7b–15a als Auserzählung von 10,8, ist nicht denkbar. Vgl. auch Hutton, *Palimpsest* (s. Anm. 27), 350: „clearly redacted“.

<sup>61</sup> Der Dtr-Einschub wird auch von Hans Wilhelm Hertzberg vorausgesetzt (vgl. H. W. Hertzberg, *Die Samuelbücher* [ATD 10], Göttingen <sup>3</sup>1965, 91 Anm. 3).

Vieh liegt in seinem Blut; ein solcher Verzehr verunreinigt (14,32–34).<sup>62</sup> Sicher tut Jonatan das ohne Vorsatz (14,30), aber die von Saul losgetretene Lawine des Fluchs nimmt ihren Lauf und streift auch ihn selbst. Er muss Stellung nehmen und den Schaden wieder heilen durch einen hohen Stein, auf dem die Schächtung rite vollzogen werden kann (vgl. Ez 40,39–43). Schließlich errichtet er dem Herrn noch einen Altar.

#### 4 Gottesbild und Ethik in den Fortschreibungen und in der Redaktion

Das zentrale theologische Thema der ersten Fortschreibung (14,14–14) ist in 14,6 formuliert: „Es ist dem Herrn nicht schwer, durch viel oder wenig zu helfen.“ Damit ist der unerschütterliche Glaube zum Ausdruck gebracht: Der Herr kommt Israel in der Not zu Hilfe. Er ergreift – natürlich – Partei für sein Volk. Das „Vielleicht“ (אוֹלֵי) ist ehrfürchtige Untertreibung und darf als berechnete Erwartung gehört werden angesichts „dieser Unbeschnittenen“.<sup>63</sup> Die Formulierung „durch (ב) viel oder wenig zu helfen“ lässt die Vorstellung indirekter Hilfe wie auch direkten Eingreifens offen. In der ersten Fortschreibung ist Jonatan mit seinem Waffenträger verantwortlicher Akteur: Jonatan ergreift die Initiative (14,6). Zu seinem detaillierten Angriffsplan gehört die Vergewisserung durch ein „Zeichen“. Hier kommt bereits der Herr ins Spiel (14,10). Im Vertrauen auf das gegebene Zeichen des Herrn (14,12b) setzen Jonatan und sein Waffenträger alle Kraft daran, die Festung zu erklimmen (14,13a). Das sofortige Zu-Boden-Fallen der Feinde deutet auf die unsichtbare Hand Jahwes hin; denn zu Boden fällt man nur vor einer göttlichen Gestalt (Ri 13,20b; Ez 2,1–2; Apg 9,4). Jahwe ist direkt, wenn auch verborgen, als Kriegsgott präsent. Alsdann tritt Jahwe wieder zurück, denn der Waffenträger schwingt zur Tötung von ca. 20 Mann das Schwert. So generiert die Vorstellung von Jahwe als einem mit seinem Volk solidarischen Kriegsgott und einem in Not immer kommenden Retter (מוֹשִׁיעַ; vgl. 14,39) eine Ethik der Analogie. Im Satz „Der Herr hat sie in die Hand Israels gegeben“ (14,12) treffen sich Jahwes Hilfe (14,6b) und eigene Anstrengung (14,7), Theologie und Ethik.

Der den reinen Kriegsbericht theologisch deutende Erzähler nennt dies den „ersten Schlag“ Jonatans (14,14), zu Recht; denn so wird der ihm vorliegende Sieg über die Philister aufgrund der erzwungenen Enthaltensamkeit (14,31) zum zweiten Schlag. Dieser wird indes zum dritten Schlag durch die Fortschreibung eines anderen Erzählers (14,15–23), der seinerseits in 14,20–23 einen zweiten Schlag schildert. Einen vierten Schlag gibt es am Ende nicht mehr (14,46).

Schrecken und Verwirrung im Lager der Feinde lassen in der zweiten Fortschreibung (14,2–3.15–23) Gottes Mithilfe im Kampf direkt gewahr werden. Kann man noch davon reden, dass Jahwe im Verborgenen wirkt, wenn Erd-

<sup>62</sup> In den Versen 32 und 33 ist zu lesen עַל-הַדָּם = „auf dem Blut“; in Vers 34 אֶל-הַדָּם = „hinsichtlich des Blutes“.

<sup>63</sup> Anders Jona 1,6. Dort lässt אֵלֹהִים trotz Rettungswunsches Gott die völlige Freiheit.

beben das Durcheinander begleitet? Für die Augen des Glaubens (Saul) ist diese Theophanie erkennbar, für jene „Unbeschnittenen“ freilich nicht. Der zweite Fortschreiber bestätigt mit dem wunderhaften Eingreifen Jahwes Jonatans Alleingang (14,1fin.). Er reflektiert diesen Alleingang als entschlossene Aktion Jonatans, während König Saul und der Priester Ahija im sicheren Gibeon sitzen und abwarten (14,2–3), der unmittelbaren Nähe Jahwes freilich gewiss („Efod“<sup>64</sup>). Außerdem bewegt den zweiten Fortschreiber offenbar die Frage, was bei einem so offensichtlichen direkten Eingreifen Jahwes für die Truppe noch zu tun sei. Die Antwort lautet: „Nichts!“ Erzählerisch kommt er dazu durch die Anforderung einer göttlichen Entscheidungshilfe (Lade [14,18]). Damit befindet er sich formal auf der Linie der ersten Fortschreibung (Zeichen [14,10]). Es ist egal, ob es sich bei dem Jahwe präsentierenden Gegenstand um die Lade (so der masoretische Text) oder um einen Efod (so die Septuaginta) handelt.<sup>65</sup> Denn es kommt ja nicht zu einer Orakelbefragung. Die zu erfahrende Nähe Jahwes scheint Saul nach dieser Fortschreibung wichtig. Aus ihr allein schon ergibt sich der Verzicht auf ein Orakel (14,19) und darin die Erkenntnis: Wenn der Herr selbst kämpft, „zieh deine Hand zurück“, halte dich heraus, überlasse ihm vertrauensvoll das Feld.

Kann man von Ethik reden, wenn das Gebot lautet: Stillhalten, solange der Herr kämpft? Ethik wird erst nach dem heiligen Krieg wieder relevant: den Feinden hinterherjagen im Kampf (14,22). Wenn aber der von Jahwe selbst geführte Krieg nicht in ethischen Kategorien erfasst werden kann, bleibt nur der theologische Umgang mit ihm. Das führt hier zu Grundzügen einer – *horribile dictu* – „Theologie des Krieges“.

Dem dritten Fortschreiber (14,27–30.36–46) ist die Rechtmäßigkeit und nachträgliche Rechtfertigung des tapferen Alleingangs Jonatans ebenfalls wichtig. Er steht hinter des Volkes Stimme: „Sollte Jonatan sterben, der dies große Heil in Israel vollbracht hat? Das sei ferne! So wahr der Herr lebt: Es soll kein Haar von seinem Haupt auf die Erde fallen; denn mit Gott hat er dies heute getan“ (14,45).<sup>66</sup> Der dritte Fortschreiber stellt bewusst das gemeinschaftliche Tun Jonatans und Jahwes heraus. Jonatan handelt ganz und gar in Einheit mit dem Willen Jahwes. Damit ist die Rechtmäßigkeit seines Handelns vollgültig festgestellt. Die Rechtmäßigkeit tritt vor dem Hintergrund der Fragwürdigkeit von Sauls „Schwur“ (14,27) und dessen Folgen besonders deutlich hervor. Zu den Folgen gehört auch das Schweigen Gottes (14,36.37<sup>67</sup>). Es lässt die Frag-

<sup>64</sup> Der Efod ist weder eindeutig „Orakelgerät“ (so aber Stoebe, Das erste Buch Samuelis [s. Anm. 1], 263) noch etwa ein Duplikat der Lade (so aber Jobling, Saul's Fall [s. Anm. 23], 369). Es reicht hier, ihn im Zusammenhang mit dem Priestergewand zu sehen (vgl. Ex 28).

<sup>65</sup> Vgl. 14,18 (MT): „Da sprach Saul zu Ahija: Bringe die Lade Gottes herbei! An jenem Tag war sie bei den Israeliten im Lager.“ – 14,18 (LXX): „Da sprach Saul zu Achija: Bringe den Efod herbei! Denn er trug den Efod an jenem Tag vor Israel.“

<sup>66</sup> Die Septuaginta liest an dieser Stelle  $\text{וַיִּשְׁמַע יְהוָה בְּיוֹנָתָן}$  statt  $\text{וַיִּשְׁמַע יְהוָה בְּיִשְׂרָאֵל}$ , also:  $\acute{o}$   $\lambda\alpha\acute{o}\varsigma$   $\tau\omicron\upsilon$   $\theta\epsilon\omicron\upsilon$  („Denn das Volk Gottes hat das heute getan“). Die Auslösung Jonatans wird nach dieser Version durch die Solidarisierung des Gottesvolkes mit Jonatan bewirkt. Von einem direkten Mitstreiten Gottes ist hier nicht die Rede.

<sup>67</sup> Die Septuaginta verstärkt das Motiv des Schweigens in 14,41: „Und Saul sprach: Herr, Gott Israels, warum antwortest du nicht deinem Knecht heute? Liegt das Unrecht bei mir oder bei mei-

würdigkeit des Fluchs erkennen: Fluch aus Eigennutz (14,28.29a); Fluch, der dennoch nicht unwirksam bleibt (14,28fin.; 14,42.43), aber den Falschen trifft (14,39); Fluch, der im Begriff ist, das Leben des Sohnes zu gefährden (14,45).<sup>68</sup> Das Schweigen Gottes ist ein beredtes Schweigen. Es lässt die ethische Aporie, in die der Fluchschwur führt, offenbar werden, führt aber zunächst nicht aus dem Dilemma heraus. Gott bleibt indes in dem moralischen Klärungsprozess ein stiller Begleiter (Präsenz in symbolischen Gegenständen).

Der moralische Klärungsprozess kann als Diskurs über den Fluch angesehen werden. Dem Fortschreiber muss klar gewesen sein, dass ein Mensch, wenn er ein Fluchwort ausspricht, dazu von Gott autorisiert sein muss (vgl. Num 31,2; Jos 10,13). Andernfalls verfolgt er damit eigene Interessen, und das endet – bei der fraglosen Wirkung des Fluchs – in einer schuldhaften Fehlentscheidung, hier: der Tötung des Sohnes, als solche schon schlimm genug (vgl. Ri 6,30.31), noch schlimmer aber deswegen, weil Saul damit Gottes Werk(zeug) zunichtemacht. Die Schuld liegt für den Fortschreiber daher am Ende nicht bei Jonatan (14,38–46), sondern bei Saul selbst, der das Mittel des Fluches missbraucht hat.<sup>69</sup> Und sehr feinsinnig deutet er an, dass es bei der Schuldfrage nicht allein um die Person geht, sondern auch um die Sache. Infrage steht, *worin* die Schuld liegt (14,38), nicht allein an wem. So fällt Fluchschwur ohne Gottesbezug aus Eigennutz dem allgemeinen Schuldspruch anheim.

Das ethische Handeln wird hier wieder mit dem Verb „tun“ signalisiert (10,7). „Alles, was gut ist in deinen Augen, das tu“, scheint Saul freie Hand nach seinem Gutdünken zu geben. Aber – das macht diese Fortschreibung sofort deutlich – nicht sein Gutdünken kann oberstes Gesetz sein, sondern allein der Wille des Herrn: Erst Gott hören, dann analog handeln (14,36). Der eigennützige Fluch legt sich störend über die Kommunikation, erst als Schweigen Gottes (14,37), dann als Fehlinterpretation des Gottesentscheids (14,44). Narrativ wird vermittelt, dass analoges Handeln zum Leben führt (14,45). Die deuteronomistische Redaktion wird ergänzen: Eigenmächtiges Handeln abseits des vom Herrn Gebotenen führt zur Rücknahme vorgesehener Lebensmöglichkeiten (13,13.14).

Die deuteronomistische Redaktion (13,1.7b–15a; 14,32–35)<sup>70</sup> knüpft an das Saul-Bild des dritten Fortschreibers an. In 13,7b–15a beschreibt sie Saul als König, der tat, was dem Herrn missfiel. Saul ist immer *gottesfürchtig* (Brandopfer), hat aber keine Geduld und damit auch kein *Gottvertrauen*. Nicht zufällig klagt der letzte Ergänzter Saul durch die Stimme Samuels mit denselben Worten an wie einst Saul den Jonatan („Was hast du getan?“ [13,11; vgl. 14,43]). Jonatan hatte damals seinen „Fehler“ zugegeben, Saul kann hier bei sich keinen Fehler

nem Sohn Jonatan? Herr, Gott Israels, gib Klarheit“ (vgl. dazu Stoebe, Das erste Buch Samuelis [s. Anm. 1], 269 f.).

<sup>68</sup> Eine Motivparallele findet sich in dem fragwürdigen Gebrauch des Gelübdes Jefas in Ri 11,30–40. – Zur Fragwürdigkeit des Fluchs vgl. auch Dietrich, Samuel (s. Anm. 56), 91.

<sup>69</sup> Saul ist nach dem Urteil des dritten Fortschreibers nicht nur *foolish*, sondern in der Tat *gottvergessen* (*wicked*) (gegen Jobling, Saul's Fall [s. Anm. 23], 368).

<sup>70</sup> Das Phänomen des „Deuteronomismus“ erlaubt es ungeachtet seiner Ausdifferenzierungen, im Blick auf 1 Sam 13–14 von „deuteronomistischer Redaktion“ zu sprechen, die sich hier in prophetischem Gewand zeigt (DtrP).

finden. Das Urteil der deuteronomistischen Redaktion im Munde Samuels „Du hast töricht gehandelt ...“ (13,13) knüpft – synchronisch gelesen – an Samuels Gebot in 10,8 an und ist zudem durch die Kritik des dritten Fortschreibers an Sauls Fluch-Schwur vorbereitet, sodass das Dtr-Bild von Saul von dort beeinflusst zu sein scheint. Der Fluch-Schwur hat ja auch aus deuteronomistischer Sicht zu einer Verfehlung des Volkes geführt: Heißhungrig hat es die Beutetiere wie Gejagtes zu Boden geworfen, dort geschlachtet und sie, in ihrem Blut liegend, gegessen (14,32–35).<sup>71</sup> Das negative Vorzeichen vor Saul verstärkt das positive Jonatan-Bild, wenn auch der künftige Auserwählte nicht Jonatan, sondern David heißen wird (13,14).

## 5 Übersetzung und Visualisierung der Fortschreibungen

Eine Übersetzung samt den literarischen Schichten füge ich an. Textkritische Einzelheiten sowie eventuelle literarkritische Feinheiten bleiben unberücksichtigt, ebenso die Erweiterungen der Septuaginta in 13,15a und in 14,41.<sup>72</sup>

*13,1 ...JÄHRIG WAR SAUL, ALS ER KÖNIG WURDE, UND ZWEI JAHRE WAR ER KÖNIG ÜBER ISRAEL.*

**2 Saul erwählte sich dreitausend Mann aus Israel. Zweitausend waren mit Saul in Michmas und auf dem Gebirge von Betel und eintausend mit Jonatan zu Geba in Benjamin. Den Rest des Volkes aber entließ er, einen jeden zu seinen Zelten.**

**3 Da erschlug Jonatan die Wache der Philister, die in Geba war; und das hörten die Philister. Saul aber blies die Posaune im ganzen Land: „Die Hebräer sollen es hören.“**

**4 Und ganz Israel hörte: Saul hat die Wache der Philister erschlagen, und darüber hinaus hat sich Israel in Verruf gebracht bei den Philistern.** *UND MAN RIEF DAS VOLK ZUSAMMEN, UM SAUL NACH GILGAL ZU FOLGEN.*

**5 Da sammelten sich die Philister zum Kampf mit Israel, dreitausend Wagen, sechstausend Gespanne und Volk, so viel wie Sand am Ufer des Meeres, und zogen herauf und lagerten sich bei Michmas, östlich von Bet-Awen.**

**6 Als aber die Männer Israels sahen, dass ihnen Gefahr drohte, weil das Volk bedrängt wurde, versteckten sie sich in Höhlen, Löchern, Felsen, Gruben und Zisternen.**

<sup>71</sup> Anders Georg Hentschel, der 14,32–35 einem vordeuteronomistischen Reaktionär zuschreibt, der das „aufgeklärte“ Denken Jonatans (14,30) kritisiere (vgl. G. Hentschel/J. Schabert, Rut/1 Samuel [NEB 33], hg. von J. G. Plöger/J. Schreiner, Würzburg 1994, 96).

<sup>72</sup> Legende der Schrifttypen:

**normal fett:** Grunderzählung

**halbfett:** 1. Fortschreibung

normal: 2. Fortschreibung

*kursiv:* 3. Fortschreibung

*KAPITÄLCHEN, KAPITÄLCHEN:* Einschübe, Ergänzungen

**7a Es gingen aber auch Hebräer über den Jordan ins Land Gad und Gilead.**

*7b SAUL ABER WAR NOCH IN GILGAL; UND ALLES VOLK, DAS IHM FOLGTE, WAR ÄNGSTLICH.*

*8 DA WARTETE ER SIEBEN TAGE BIS ZU DER ZEIT, DIE SAMUEL BESTIMMT HATTE. ABER ALS SAMUEL NICHT NACH GILGAL KAM, ZERSTREUTE SICH DAS VOLK UND VERLIESS IHN.*

*9 DA SPRACH SAUL: BRINGT MIR HER DAS BRANDOPFER UND DIE DANKOPFER. UND ER BRACHTE DAS BRANDOPFER DAR.*

*10 ALS ER ABER DAS BRANDOPFER VOLLENDET HATTE, SIEHE, DA KAM SAMUEL. DA GING SAUL IHM ENTGEGEN, UM IHM DEN SEGENSGRUSS ZU ENTBIETEN.*

*11 SAMUEL ABER SPRACH: WAS HAST DU GETAN? SAUL ANTWORTETE: ICH SAH, DASS DAS VOLK SICH ZERSTREUTE UND MICH VERLIESS, UND DU KAMST NICHT ZUR BESTIMMTEN ZEIT, WÄHREND DOCH DIE PHILISTER SICH SCHON IN MICHMAS VERSAMMELT HATTEN.*

*12 DA DACHTE ICH: NUN WERDEN DIE PHILISTER ZU MIR HERABKOMMEN NACH GILGAL, UND ICH HABE DAS ANGESICHT DES HERRN NOCH NICHT BESÄNFTIGT; DA WAGTE ICH'S UND OPFERTE DAS BRANDOPFER.*

*13 SAMUEL ABER SPRACH ZU SAUL: DU HAST TÖRICHT GEHANDELT; NICHT GEHALTEN HAST DU DAS GEBOT DES HERRN, DEINES GOTTES, DAS ER DIR GEBOTEN HAT. DENN JETZT HÄTTE DER HERR DEIN KÖNIGTUM ÜBER ISRAEL BESTÄTIGT IN EWIGKEIT.*

*14 ABER NUN WIRD DEIN KÖNIGTUM NICHT BESTEHEN. DER HERR HAT SICH EINEN MANN GESUCHT NACH SEINEM HERZEN, UND DER HERR HAT IHN BESTIMMT ZUM FÜRSTEN ÜBER SEIN VOLK; DENN DU HAST NICHT GEHALTEN, WAS DER HERR GEBOTEN HAT.*

*15a UND SAMUEL MACHTE SICH AUF UND GING VON GILGAL HINAUF NACH GIBEA IN BENJAMIN.*

**15b Und Saul musterte das Volk, das sich bei ihm (noch) finden ließ, etwa sechshundert Mann.**

**16 Und Saul und sein Sohn Jonatan und das Volk, das sich (noch) bei ihnen finden ließ, blieben in Geba in Benjamin. Die Philister aber hatten sich gelagert bei Michmas.**

**17 Da zog ein Verderben aus dem Lager der Philister, drei Abteilungen. Die eine Abteilung wandte sich nach Ofra ins Land Schual;**

**18 die andere Abteilung wandte sich Richtung Bet-Horon; die dritte Abteilung wandte sich in Richtung des Gebietes, das nach dem Tal Zeboim zur Wüste hin schaut.**

*19 ES WAR ABER KEIN SCHMIED IM GANZEN LANDE ISRAEL ZU FINDEN; DENN DIE PHILISTER DACHTEN, DIE HEBRÄER SOLLTEN SICH BLOSS KEIN SCHWERT NOCH SPIESS MACHEN.*

*20 UND GANZ ISRAEL MUSSTE HINABZIEHEN ZU DEN PHILISTERN, WENN JEMAND SEINE PFLUGSCHAR, SEINE HACKE, SEIN BEIL ODER SEINE SENSE ZU SCHÄRFEN HATTE.*

*21 DER PREIS (FÜR DAS SCHÄRFEN) WAR EIN PIM BEI PFLUGSCHAREN, HACKEN, DREIZACKGABELN, BEILEN UND UM DIE EISENSPITZE EINZUSETZEN.*

*22 ALS NUN DER TAG DES KAMPFES KAM, FAND SICH KEIN SCHWERT NOCH SPIESS IN DER HAND DES GANZEN VOLKS, DAS MIT SAUL UND JONATAN WAR; NUR BEI SAUL UND SEINEM SOHN FANDEN SICH*

(WAFFEN).

**23 Und eine Wache der Philister zog heraus an den Pass von Michmas.**

14,1 Es begab sich eines Tages, da sprach Jonatan, der Sohn Sauls, zu seinem Waffenträger: Komm, lass uns hinübergehen zu der Wache der Philister, die da drüben ist. Aber seinem Vater meldete er nichts.

2 Saul aber saß am Rande des Gebietes von Gibeon unter dem Granatapfelbaum, der in Migron steht; und das Volk, das bei ihm war, zählte etwa sechshundert Mann.

3 Und Ahija, der Sohn Ahitubs, des Bruders Ikabods, des Sohnes des Pinhas, des Sohnes

Elis, des Priesters des Herrn zu Silo, trug den Efad. Das Volk wusste aber nicht, dass Jonatan weggegangen war.

4 Es waren aber an dem Pass, wo Jonatan hinüberzugehen suchte zu der Wache der Philister, zwei Felsklippen, die eine diesseits, die andere jenseits der Übergangs; die eine hieß Bozez, die andere Senne.

5 Der eine Fels als Säule im Norden gegenüber Michmas und der andere im Süden gegenüber Geba.

6 Und Jonatan sprach zu seinem Waffenträger: Komm, lass uns hinübergehen zu der Wache dieser Unbeschnittenen! Vielleicht wird der Herr etwas für uns tun, denn es ist dem Herrn nicht schwer, durch viel oder wenig zu helfen.

7 Da antwortete ihm sein Waffenträger: Tu alles, was in deinem Herzen ist; streng dich an! Siehe, ich bin mit dir, wie dein Herz will.

8 Jonatan sprach: Wohlan, wir gehen zu den Männern hinüber und zeigen uns ihnen.

9 Werden sie dann zu uns sagen: Steht still, bis wir zu euch herankommen!, so wollen wir an unserm Ort unten stehen bleiben und nicht zu ihnen hinaufgehen.

10 Werden sie aber sagen: Kommt zu uns herauf!, so wollen wir zu ihnen hinaufsteigen; denn dann hat sie der Herr in unsere Hand gegeben. Das soll uns zum Zeichen sein.

11 Als sie sich nun beide der Wache der Philister zeigten, sprachen die Philister: Siehe, die Hebräer sind aus den Löchern hervorgekommen, in die sie sich verkrochen hatten.

12 Und die Männer der Wache antworteten Jonatan und seinem Waffenträger und sprachen: Kommt herauf zu uns, so wollen wir euch wissen lassen, was Sache ist! Da sprach Jonatan zu seinem Waffenträger: Steig hinter mir herauf! Denn der Herr hat sie in die Hand Israels gegeben.

13 Und Jonatan stieg auf Händen und Füßen hinauf und sein Waffenträger hinter ihm her. Da fielen sie vor Jonatan nieder, und sein Waffenträger hin-

ter ihm gab ihnen den Todesstoß.

**14 Das war der erste Schlag, den Jonatan und sein Waffenträger taten: ungefähr zwanzig Mann etwa auf einer halben Hufe Acker, die ein Gespann Rinder pflügt [wörtl.: ca. 20 Mann auf etwa ½ Hufe Gespann-Acker].**

15 Und es entstand ein Schrecken im Lager und auf dem Feld und im ganzen Volk; die Wache und die plündernden Rotten, sie erschraken auch; und die Erde erbehte. Und es entstand ein Gottesschrecken.

16 Und die Wächter Sauls zu Gibeon in Benjamin sahen, wie das Getümmel hin und her wogte.

17 Da sprach Saul zu dem Volk, das bei ihm war: Prüft und seht, wer von uns weggegangen ist! Und sie prüften, und siehe, da waren Jonatan und sein Waffenträger nicht da.

18 Da sprach Saul zu Ahija: Bringe die Lade Gottes herbei! An jenem Tag war sie bei den Israeliten im Lager. / LXX: Da sprach Saul zu Achija: Bringe den Efod herbei! Denn er trug den Efod an jenem Tag vor Israel.

19 Und als Saul noch mit dem Priester redete, wurde das Getümmel, das im Lager der Philister war, immer größer. Und Saul sprach zum Priester: Lass es sein! [wörtl.: Zieh deine Hand zurück!]

20 Und Saul und das ganze Volk, das bei ihm war, wurden aufgeboten und kamen zur Schlacht. Und siehe, da ging das Schwert der eine gegen den anderen, und es war eine sehr große Verwirrung.

21 Auch die Hebräer, die zu den Philistern gehörten wie ehemals „vor drei Tagen“ und mit ihnen ins Kriegslager gezogen waren, auch die wandten sich, um mit Israel zu sein, das mit Saul und Jonatan war.

22 Und als alle Männer von Israel, die sich auf dem Gebirge Ephraim versteckt hatten, hörten, dass die Philister flohen, da jagten auch sie hinter ihnen her im Kampf.

23 So half der Herr Israel an jenem Tage. Und der Kampf breitete sich aus bis Bet-Awen.

**24 Und als die Männer Israels in Bedrängnis kamen an jenem Tage, beschwor Saul das Volk: Verflucht sei jedermann, der etwas isst bis zum Abend, bis ich mich an meinen Feinden gerächt habe! Da kostete das ganze Volk nichts.**

**25 Aber das ganze Volk kam zum Dickicht. Da war Honig angesichts der Flur.**

**26 Und als das Volk hinkam zum Dickicht, siehe, ein Fließen von Honig. Aber niemand nahm davon etwas mit der Hand in seinen Mund; denn das Volk fürchtete den Schwur.**

*27 Jonatan aber hatte nicht gehört, wie sein Vater das Volk mit einem Schwur belegt hatte. Und er streckte die Spitze seines Stabes aus, den er in seiner Hand*

hatte, und tauchte sie in eine Honigwabe und führte seine Hand zum Mund; da strahlten seine Augen.

28 Da hob einer aus dem Volk an und sprach: Dein Vater hat das Volk mit einem Fluch belegt und gesagt: Verflucht sei der Mann, der heute etwas isst! So ist das Volk nun matt geworden.

29 Da sprach Jonatan: Mein Vater bringt das Land ins Unglück; seht doch, wie leuchtend meine Augen geworden sind, weil ich ein wenig von diesem Honig gekostet habe.

30 Wieviel mehr, wenn das Volk heute gegessen hätte von der Beute seiner Feinde, die es gemacht hat! Denn jetzt ist die Niederlage bei den Philistern nicht groß.

**31 Sie schlugen aber die Philister an jenem Tage von Michmas bis nach Ajalon. Und das Volk wurde sehr matt.**

32 UND DAS VOLK FIEL ÜBER DIE BEUTE HER UND SIE NAHMEN SCHAFE UND RINDER UND KÄLBER UND SCHLACHTETEN SIE AUF DER ERDE; UND DAS VOLK ASS AUF DEM BLUT.

33 DA MELDETE MAN SAUL: SIEHE, DAS VOLK VERSÜNDIGT SICH AM HERRN; DENN ES ISST AUF DEM BLUT. ER SPRACH: IHR HABT GEFREVELT; WÄLTZ HER ZU MIR NOCH HEUTE EINEN GROSSEN STEIN.

34 UND SAUL SPRACH (WEITER): ZERSTREUT EUCH UNTER DAS VOLK UND SAGT IHNEN, DASS EIN JEDER SEIN RIND UND SEIN SCHAF ZU MIR BRINGEN SOLL, UND SCHLACHTET'S HIER UND ESST, UND VERSÜNDIGT EUCH NICHT AM HERRN HINSICHTLICH DES BLUTES. DA BRACHTE ALLES VOLK, EIN JEDER SEIN RIND MIT SICH, NOCH IN DER NACHT, UND SIE SCHLACHTETEN ES DORT.

35 UND SAUL BAUTE DEM HERRN EINEN ALTAR. DAS WAR DER ERSTE ALTAR, DEN ER DEM HERRN BAUTE [WÖRTL.: MIT DIESEM BEGANN ER, DEM HERRN EINEN ALTAR ZU BAUEN].

36 Und Saul sprach: Lasst uns noch in der Nacht hinabziehen hinter den Philistern her und unter ihnen plündern, bis der Morgen hell wird, und niemand von ihnen übrig lassen. Sie antworteten: Alles, was gut ist in deinen Augen, das tu! Aber der Priester sprach: So lasst uns erst hierher vor Gott treten.

37 Und Saul befragte Gott: Soll ich hinabziehen hinter den Philistern her? Willst du sie in Israels Hand geben? Aber er antwortete ihm an jenem Tage nicht.

38 Da sprach Saul: Tretet hier herzu, alle ihr Anführer des Volks, und erfahrt und seht, worin heute die Schuld liegt.

39 Denn so wahr der Herr lebt, der Retter Israels: Auch wenn es sich um meinen Sohn Jonatan handelte, so soll er sterben! Aber niemand aus dem ganzen Volk antwortete ihm.

40 Und er sprach zu ganz Israel: Seid ihr auf der einen Seite, ich und mein Sohn Jonatan wollen auf der anderen Seite sein. Das Volk sprach zu Saul: Was gut ist in deinen Augen, das tu.

41 Und Saul sprach zum Herrn: Gott Israels, gib Klarheit. Da wurden Jonatan und Saul getroffen, aber das Volk ging frei aus.

42 Saul sprach: Werft das Los über mich und meinen Sohn Jonatan! Da wurde Jonatan getroffen.

*43 Und Saul sprach zu Jonatan: Bekenne mir, was hast du getan? Jonatan bekannte es ihm und sprach: Ich habe sehr wohl gekostet mit dem Ende des Stabes, den ich in meiner Hand hatte, ein wenig Honig; siehe, ich bin bereit zu sterben.*

*44 Da sprach Saul: Gott tue mir dies und das; du musst des Todes sterben, Jonatan!*

*45 Aber das Volk sprach zu Saul: Soll Jonatan sterben, der dies große Heil in Israel vollbracht hat? Das sei ferne! So wahr der Herr lebt: Fürwahr, es soll kein Haar von seinem Haupt auf die Erde fallen, denn mit Gott hat er dies heute getan. Und so löste das Volk Jonatan aus, so dass er nicht sterben musste.*

*46 Und Saul zog herauf von den Philistern her, und die Philister gingen an ihren Ort.*

Dr. habil. Günter Scholz ist Pfarrer em. der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers. Gleichzeitig war er als Privatdozent für Theologie und Didaktik in Bielefeld und Lüneburg tätig.

Kontakt: [dr.g.o.scholz@web.de](mailto:dr.g.o.scholz@web.de)

# Rezensionen

## ■ HISTORISCHE THEOLOGIE

Uwe Scharfenecker  
**Tübingen, katholisch-theologisch.  
 Eine kirchenhistorische und staats-  
 kirchenrechtliche Untersuchung**  
 Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag  
 2022, geb., 399 S., ISBN 978-3-7867-  
 3301-0, 52,00 €

Das Studium der Theologie soll einerseits wissenschaftlichen Standards (vielleicht im Sinne einer Kulturwissenschaft) entsprechen, ist andererseits dem Glauben einer Religionsgemeinschaft nach deren eigener Lehre verpflichtet, steht also im Verdacht, reine Glaubensunterweisung jenseits wissenschaftlicher Kategorien zu betreiben. Lehrende müssen die akademische Qualifikation eines Hochschullehrers vorweisen, Studierende nehmen später zum größeren Teil am Verkündigungsauftrag der Kirche teil. Welche Existenzberechtigung haben Theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten – nicht mehr allein im Blick auf die Freiheit der Forschung, sondern auch in Anbetracht rapide gesunkener Studierendenzahlen? Die (nicht unwidersprochenen) Pläne der Deutschen Bischofskonferenz, die Priesterausbildung in Mainz, Münster und München zu konzentrieren, waren dem Autor vorliegender Studie, der bereits über die Katholisch-Theologische Fakultät Gießen gearbeitet hat und Leiter der Hauptabteilung *Ausbildung pastorale Berufe* im Bischöflichen

Ordinariat Rottenburg ist, Anlass, schlaglichtartig in die spannungsreiche, rund 200-jährige Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen zu blicken. Der Problemaufriss „Qualitätssicherung durch Reduktion?“ (11–18) zu Beginn beschreibt die Spannung zwischen dem genannten Plan der Bischofskonferenz zur Apostolischen Konstitution *Veritatis gaudium* (2017), die die Theologischen Fakultäten als „kulturelles Laboratorium“ für den Dialog mit der Welt versteht. Am Anfang des historischen Durchgangs stehen „Erste Überlegungen zur Priesterbildung für Württemberg“ (19–24): Der Staat plant 1806 die Errichtung eines staatlichen Priesterseminars mit Aufsichtsrechten des Bischofs. Mit der Umsetzung durch „Die Friedrichs-Universität Ellwangen“ (25–31) ab 1812 zeigte sich der lutherische König sehr engagiert für das religiöse Bedürfnis seiner Untertanen, doch unter staatlicher Hoheit. „Die Verlegung des Theologiestudiums von Ellwangen nach Tübingen“ (33–43) zeigt die Einbindung der Fakultät in die Universität auf, wobei die Mitwirkung des Bischofs bei der Berufung von Professoren diese als ‚Kirchensklaven‘ erscheinen ließ, obgleich namhafte Professoren und die *Theologische Quartalschrift* (seit 1819) den guten Ruf der Fakultät begründeten. Die folgenden Kapitel skizzieren die Kontroverse um staatliche Fakultä-

ten oder Tridentinische Seminare, das damalige Selbstverständnis wissenschaftlicher Theologie mit der Einrichtung des staatlichen Theologenkonvikts „Wilhelmsstift“ und die durch die Revolution von 1848 aufkommenden Fragen zur Hoheit von Staat oder Kirche über die Theologenausbildung (45–107). Exkurse informieren über das sogenannte „Tridentinische Seminar“ (109–111) und dessen Rezeption in Deutschland sowie über das „Theologiestudium außerhalb Württembergs“ (113–117). Weiter geht der Autor auf die Kontroverse ein, ob ein Theologieprofessor den Antimodernisteneid ablegen kann, ohne den wissenschaftlichen Anspruch seiner Disziplin aufzugeben. Daran anschließend blickt er auf die Abkehr vom Staatskirchentum, das neue Zueinander von Staat und Kirche, die Verlagerung der Priesterausbildung von Seminaren an staatlichen Universitäten und den französischen Einfluss nach dem Zweiten Weltkrieg (118–238). Für Paderborn interessant sind die Ausführungen über Paul Simon, den Rektor des Studienjahres 1932/33. Der Abschnitt „Roma locuta, causa aperta? Das Zweite Vatikanum und die Folgen“ (239–243) reißt dessen Auswirkungen sowie das kirchliche Hochschulrecht infolge *Sapientia Christiana* (1979) an, „Theologie und Lehramt im Konflikt: der Fall Küng“ (245–258) problematisiert den Anspruch der Kirche auf Beanstandung eines Staatsbeamten verbunden mit der Ersatzpflicht des Staates. Das Kapitel „Rudert das Lehramt zurück? Positionierungen zur Bedeutung der Theologie aus den Jahren 1980, 1990 und noch öfters“ (259–270) behandelt das Verständnis universitärer Theo-

logie zwischen Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit, „Kanonistik und Bildungspolitik. Hochschulen und Kirchen vor neuen Herausforderungen“ (271–279) den Bologna-Prozess mit seinen Vor- und Nachteilen sowie das neue Hochschulrecht kraft Konstitution *Veritatis gaudium* (2017), die den Auftrag der Theologie im Dialog mit allen Gebieten des Wissens sieht. Ferner skizziert der Autor das Selbstverständnis insbesondere der Fundamentaltheologie und führt aktuelle Problemanzeigen einschließlich des Wissenschaftsrates „zur Weiterentwicklung von Theologie und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen“ (2010) an (381–319). Ein Resümee „Und nun? Ein Nachwort“ (319–330) reflektiert noch einmal das Verhältnis von universitärer Ausbildung zu den Erfordernissen der Priesterausbildung. Den Abschluss bilden ein Verzeichnis der (ungedruckten) Quellen, der gedruckten Quellen und Literatur sowie der Personen und Orte.

Dieser sorgfältig erstellte Band wertet nicht nur die (umfangreiche) einschlägige Literatur aus, sondern greift auch direkt auf Quellen zurück. Er hebt sehr aufschlussreich ins Bewusstsein, dass die heute zutage tretenden Spannungsfelder im Blick auf die universitäre Theologie zwischen Staat und Wissenschaftsfreiheit einerseits und Kirche und Glaubenswissenschaft andererseits eine Tradition aufweist, die in die Ursprünge katholischer Fakultäten an staatlichen Universitäten zurückreicht und nur in unterschiedlichen Facetten immer wieder aufscheint. Somit handelt es sich nicht um eine Spezialstudie zu Tübingen, vielmehr kann dieses Buch über Württemberg

hinaus allen empfohlen werden, die sich für die Anfragen und Herausforderungen an die universitäre Theologie in der Gegenwart interessieren.

*Rüdiger Althaus*

---

■ SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

---

Daniel Bugiel

**Diktatur des Relativismus? Fundamentaltheologische Auseinandersetzung mit einem kulturpessimistischen Deutungsschema** (Religion – Geschichte – Gesellschaft 52)  
 Berlin/Münster: LIT Verlag 2021, brosch., 304 S., ISBN 978-3-643-14593-2, 39,90 €

Nachdem die theologische Beschäftigung mit *dem* Relativismus in den vergangenen Jahren an Fahrt gewonnen hat, liegt mit der Dissertationsschrift von Daniel Bugiel nun eine grundlegende fundamentaltheologische Studie zu dieser Thematik vor. Den Schwerpunkt bildet dabei die Auseinandersetzung mit der Relativismus-Kritik Joseph Ratzingers/Benedikts XVI., die Bugiel bis in die theologische und lehramtliche Beschäftigung mit Gendertheorien nachverfolgt.

Bugiel gliedert seine Untersuchung in drei Teile und sieben Kapitel: Der erste Teil (7–148) umfasst die ersten vier Kapitel, der zweite Teil (149–212) die Kapitel fünf und sechs und der dritte Teil (213–264) das siebte Kapitel. So ergibt sich im Verlauf der Arbeit eine strukturelle Zuspitzung. Diese nimmt ihren Ausgang bei einer basalen Beschäftigung mit relativistischen Theorien, die in ihren Varianten und ihrer Genese als vielfältig dargestellt werden (Kapitel 1). Anschließend zeichnet Bugiel die Karriere des

Begriffs *Relativismus* in lehramtlichen Dokumenten nach. Er belegt, „dass bereits in der frühen Nachkonzilszeit Relativismus in die Liga der größten Gefahren für die Lehre aufgenommen“ (36) wurde. Trotzdem markiere die Begriffsverwendung Ratzingers in seiner Zeit als Präfekt der Glaubenskongregation eine mit der Erklärung *Dominus Iesus* einsetzende „Zäsur“, da hier „erstmalig eine lehramtliche anti-relativistische Abwehrstrategie“ ausgearbeitet werde (45). Dieser Zäsur gemäß fokussieren die nächsten beiden Kapitel auf Ratzingers Theologie. Zunächst geht es dabei um sein Wahrheitsverständnis (Kapitel 3), vor dessen Hintergrund seine Relativismus-Kritik überhaupt erst verstanden werden kann. Auf der Linie realistischer Erkenntnistheorien gehe Ratzinger von einer prädiskursiven Gegebenheit der Wahrheit aus (vgl. 72). Es geht um die Erkenntnis einer Wahrheit, die der Schöpfergott dieser Welt immer schon eingestiftet hat. Diese Wahrheit ließe sich deshalb nicht herstellen, sondern nur empfangen, „da die Wahrheit [...] selbst der Ursprung des Empfangenden sei“ (64). Von dieser Reflexion geht Bugiel im vierten Kapitel zu Ratzingers Relativismus-Verständnis über, welches er mit dem Zusammenbruch des Kommunismus verbindet. Ratzinger habe verhindern wollen, „dass das Vakuum, das die gescheiterte

marxistische Antwort auf das Machbarkeitsversprechen der Moderne hinterlassen hatte, von liberalen Antwortversuchen besetzt wird“ (105). Statt der kommunistischen sieht Ratzinger nun eine relativistische Option in der Antagonistenrolle, die sich durch eine Fixierung auf menschliche Machbarkeit und „Empfangensvergebenheit“ (169) auszeichne. Als konkreten Vertreter dieser Option rekurriert Ratzinger immer wieder auf den Rechtstheoretiker Hans Kelsen. Dabei aber, so Bugiel, „stützt er sich [...] ausschließlich auf Sekundärliteratur und übernimmt die nachweislich falsche Deutung [...] des italienischen Philosophen Vittorio Passenti“ (265).

Im zweiten Teil wendet sich die Studie der Frage zu, „wie die Verbindlichkeit von normativen Unabdingbarkeiten [...] sichergestellt werden kann, ohne zugleich ihre Fundamente bzw. die Art und Weise ihrer Genese derart als exklusiv zu verstehen, dass man davon abweichende Erklärungsmodelle gleich mit dem Relativismusetikett belegen muss“ (148). Bugiel wartet dazu mit Konzepten (vor allem Taylor, Habermas, Joas) auf, die Verbindlichkeitsansprüche ohne religiösen Begründungszusatz zu sichern scheinen, und kontrastiert sie mit Ratzingers Vorschlag, man müsse „den vormodernen Selbstverständlichkeiten wieder soweit Geltung [...] verschaffen, dass sie gesamtgesellschaft-

lich als gemeinsames Fundament tragen“ (154). Diesen Weg hält Bugiel letztlich für nicht durchführbar und argumentativ überzogen.

Der dritte Teil bearbeitet dann die Gender-Thematik, die zunächst als „exemplarisches Anwendungsfeld“ (Kapitel 7) eingeführt wird, sich im Verlauf der Ausführungen aber vielmehr als bevorzugter Austragungsort der Relativismus-Kritik erweist. In Auseinandersetzung mit Akteur(inn)en wie Gabriele Kuby zeigt Bugiel, wie Ratzingers Machbarkeitskritik in Genderfragen nicht nur fortgesetzt, sondern mit dem Ziel zugespitzt wird, „das ‚bedrohte‘, eben in einem überzeitlichen Sinn als ‚wahr‘ verstandene Geschlechterverständnis“ (214) wiederherzustellen.

Dieser letzte Teil erweist die hohe Qualität der Arbeit. Bugiel gelingt es, komplexe Zusammenhänge theologisch zu entflechten. Der Relativismus wird so nicht zu einem beliebigen Gegenstand, sondern zum hermeneutischen Schlüssel. Das betrifft besonders Ratzinger in seiner Bewertung von Moderne, Gendertheorien oder liberalen Gesellschaften (vgl. 258). Zugleich gilt dies auch für die (lehramtliche) Rezeption seiner Theologie. Bugiels Arbeit unterbreitet in diesem Zusammenhang ein überaus wichtiges Reflexionsangebot.

*Jonas Maria Hoff*

Oliver J. Wiertz (Hg.)

**Logische Brillanz – Ruchlose Denkungsart?** (STEP 20)

Münster: Aschendorff 2021, geb., 604 S., ISBN 978-3-402-11838-2, 76,00 €

Der klassische Theismus geht davon aus, dass Gott als Schöpfer der Welt allmächtig und allgütig ist. Die kritische Frage, wie er unter diesen Voraussetzungen Leid und Übel in der von ihm geschaffenen Welt zulassen kann, zählt zu den ältesten und bis heute am meisten diskutierten Problemen der Religionsphilosophie und der christlichen Theologie. Kann und will Gott in seiner Liebe zu den Geschöpfen moralische und physische Übel nicht verhindern? Oder könnte er diese Leiden verhindern, will es aber nicht, weil sie irgendeine Funktion oder Bedeutung in seinem Schöpfungsplan haben? Seit dem deutschen Philosophen Gottfried Wilhelm Leibniz firmieren die unterschiedlichen Antwortversuche auf dieses Problem unter dem Begriff „Theodizee“. Vor allem in der analytischen Religionsphilosophie hat sich seit einigen Jahrzehnten eine rege und inzwischen komplexe Debatte um die theoretische Herausforderung des faktischen Übels für die theistische Gottesvorstellung entwickelt. Der vom Frankfurter Religionsphilosophen Oliver J. Wiertz herausgegebene Band versammelt eine Vielzahl deutschsprachiger Beiträge, die sich aus unterschiedlichen Perspektiven mit Aspekten und Problemszenarien dieser Herausforderung befassen. Zahlreiche in diesem Kontext bekannte internationale Philosophinnen und Philosophen sind mit aktuellen Artikeln vertreten, so etwa Richard Swinburne, Eleonore Stump, Marilyn McCord Adams, John Cottingham, Thomas Schärfl, Holm Tetens u. a. Es ist hier nicht der Ort,

alle neunzehn Beiträge einzeln vorzustellen. Unter anderem wird das Problem des Übels im Zusammenhang mit der Frage nach Erlösung (Holm Tetens), dem Argument der Verborgenheit Gottes (Enrico Grube), dem christlichen Konzept der Versöhnung (Elenore Stump), der buddhistischen Lehre (Sebastian Gäb), der Prozesstheologie (Tobias Müller), nicht-klassischer theistischer Entwürfe (Thomas Schärfl/Andreas Reitingner) und der christlichen Spiritualität (Klaus Vechtel) analysiert. Besonders hervorzuheben ist die längere historische und systematische Einführung in die analytische Debatte zum Problem des Übels von Oliver J. Wiertz (29–104).

Insgesamt positiv sind vor allem zwei Anliegen des Bandes zu würdigen: Zum einen soll angesichts des breiten Spektrums der Beiträge erkennbar werden, dass es nicht einfach „das“ Problem des Übels gibt, sondern ganz unterschiedliche Facetten der Problematik, die es zu differenzieren gilt. Das beginnt bei den Unterscheidungen zwischen einem theoretischen, praktischen und pastoralen Zugang zur Theodizee-Frage und betrifft auch die verschiedenen theologisch-philosophischen Hintergrundkonzepte, die die Analysen dieser Frage leiten. Zum anderen sollen die Beiträge einen Dialog zwischen tendenziell analytischen und kontinentalen Antworten auf die Theodizee-Problematik eröffnen. Beide Linien der philosophischen Auseinandersetzung mit dieser Problematik verlaufen, wie der Herausgeber zu Recht hervorhebt, oftmals nebeneinander, teils in Unkenntnis, teils mit reflexhafter Ablehnung der jeweils anderen Positionen. Insofern ist es sicherlich instruktiv, dass bewusst auch gegenüber analytischen Ansätzen kritische Positionen im Band vertreten sind, so etwa die Beiträge von

Genia Schönbaumsfeld und John Cottingham.

Eine Randnotiz: Der Haupttitel „Logische Brillanz – Ruchlose Denkungsart“ wirkt sprachlich etwas seltsam und hätte mit seiner auf Schopenhauer zurückgehenden Verurteilung der Theodizee als einer „ruchlosen Denkungsart“ bereits in der Einleitung angesprochen und geklärt werden müssen. Insgesamt gilt jedoch es zu

betonen: Wer sich aus deutschsprachiger Perspektive mit der aktuellen analytischen Debatte zur Theodizee-Frage beschäftigen will, kommt um die Beiträge dieses Bandes mit ihrem breiten Analyse- und Problemspektrum nicht herum. Insofern kann man ihn uneingeschränkt zur Lektüre empfehlen.

*Bernd Irlenborn*

---

# Impressum

„Theologie und Glaube“ wurde 1909 von der „Bischöflichen philosophisch-theologischen Fakultät“ Paderborn begründet und erscheint viermal jährlich online (Open Access) und als Print-Heft. Die Zeitschrift veröffentlicht wissenschaftliche Beiträge und Rezensionen aus allen Disziplinen der Theologie sowie aus dem gesamten Spektrum der für die christliche Theologie relevanten Themenbereiche. Sie ist gerichtet an theologisch und wissenschaftlich interessierte Leserinnen und Leser. Herausgeber ist das Professorium der Theologischen Fakultät Paderborn.

---

## Herausbergremium

Professorium der Theologischen  
Fakultät Paderborn

## Schriftleitung

Prof. Dr. Dr. Bernd Irlenborn  
Prof. Dr. Christoph Jacobs  
Prof. Dr. Michael Konkel

## Redaktion und Satz

Svenja Schumacher M. A.

## Kontakt

Schriftleitung „Theologie und Glaube“  
Kamp 6 | 33098 Paderborn  
Tel.: 05251 | 121-740  
Fax: 05251 | 121-700  
E-Mail: thgl@thf-paderborn.de

## Verlag

Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG  
Soester Straße 13 | 48155 Münster  
(Bestellungen, Kündigungen und sonstige  
geschäftliche Mitteilungen sind direkt an  
den Verlag zu richten.)

## Bezugspreise

Einzelheft: 14,80 €  
Jahresabonnement: 48,00 €  
(Preise jeweils zuzüglich Porto)  
Digitale Ausgabe: kostenfrei

---

Namentlich gekennzeichnete Beiträge  
geben nicht unbedingt die Meinung der  
Schriftleitung bzw. der Herausgeber  
wieder.

# Vorschau

113. Jahrgang | 2. Vierteljahr 2023 | Heft 2

## ThGI Theologie und Glaube

Themenheft

**Theologie *nach* der anthropologischen Wende?**

hg. von Aaron Langenfeld

MIT BEITRÄGEN VON:

NASRIN BANI ASSADI	JAN LOFFELD
FLORIAN BOCK	THOMAS MARSCHLER
MARTIN BREUL	FREDEREK MUSALL
CORNELIA DOCKTER- VERSCHAREN	URSLUA NOTHELLE- WILDFEUER
CLAUDIA GÄRTNER	KATHARINA PSYCHNY
KATHRIN GIES	JOCHEN SAUTERMEISTER
JUDITH HAHN	FRANCA SPIES
CYNTHIA HELBLING	ANDREA TASCHL-ERBER
STEFAN KOPP	VERONIKA WEIDNER
AARON LANGENFELD	HOLGER ZABOROWSKI
ANNETTE LANGNER- PITSCHMANN	

Aschendorff

*Erscheint im April 2023 online  
und als Print-Ausgabe!*

Barbara Hallensleben (Hg.)

# Theologie in weltkirchlicher Verantwortung

Die Dokumente der Internationalen Theologischen Kommission

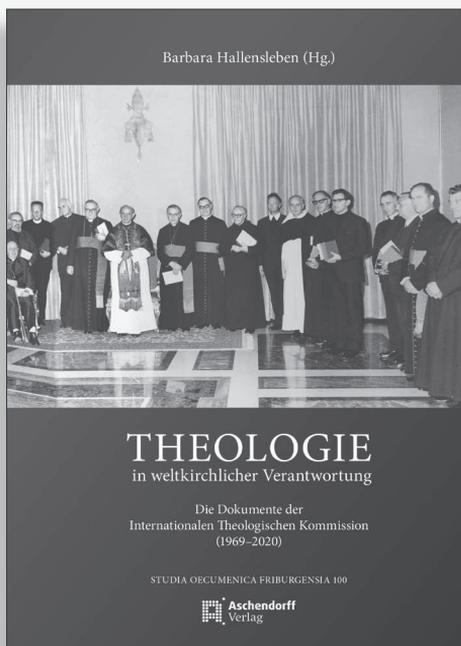
Die Internationale Theologische Kommission wurde 1969 von Papst Paul VI. auf Bitten der Bischofssynode von 1967 gegründet, um die guten Erfahrungen der Bischöfe mit den theologischen Beratern während des Zweiten Vatikanischen Konzils fortzuführen. Sie steht unter der Leitung des Präfekten der Glaubenskongregation und umfasst dreißig Mitglieder, die alle Erdteile und theologischen Ausrichtungen vertreten sollen. Nach ihren Statuten hat die Kommission die Aufgabe, „Fragen der Lehre von großer Bedeutung, vor allem solche, die neue Aspekte aufweisen, zu studieren und auf diese Weise dem Lehramt der Kirche

und insbesondere der Kongregation für die Glaubenslehre, bei der sie eingerichtet wurde, Hilfe zu bieten“. In den fünfzig Jahren ihrer Existenz sind dreißig approbierte Dokumente entstanden, die das breite Panorama einer Theologie in weltkirchlicher Verantwortung repräsentieren.

2022, 1.000 Seiten, geb. 98,- €

ISBN 978-3-402-12251-8

Studia Oecumenica Friburgensia 100



ASCENDORFF VERLAG

[www.aschendorff-buchverlag.de](http://www.aschendorff-buchverlag.de)

# Streiten für die Zukunft der Kirche

> Gegensätzliche theologische Positionen im Gespräch



144 S. | Gebunden mit Schutzumschlag  
**€ 18,00 (D) / € 18,60 (A)**  
ISBN 978-3-451-27463-3

Magnus Striet und Helmut Hoping sind Antipoden in der theologischen Debatte. Während der eine seine Theologie ausgehend vom Begriff menschlicher Autonomie entwickelt, setzt der andere durchaus auch auf den Begriff der Freiheit. Er kommt aber angefangen von den Kernfragen theologischen Denkens über das Verhältnis zwischen kirchlichem Lehramt und der Theologie und angesichts der klassischen Forderungen katholischer Kirchenreform heute bis hin zu den ethischen Streitpunkten zu ganz anderen Schlüssen. Das Streitgespräch zeigt die gegensätzlichen Perspektiven auf, es gibt allerdings auch eine ganze Reihe von überraschenden Antworten.

**HERDER**

*Lesen ist Leben*

Neu in allen Buchhandlungen  
oder unter [www.herder.de](http://www.herder.de)