

Theologische Studien

**Siegbert Riecker,
Julius Steinberg (Hrsg.)**

Das heilige Herz der Tora

Festschrift für Hendrik Koorevaar
zu seinem 65. Geburtstag

Shaker Verlag

Theologische Studien

**Siegbert Riecker,
Julius Steinberg (Hrsg.)**

Das heilige Herz der Tora

Festschrift für Hendrik Koorevaar zu seinem 65. Geburtstag

Shaker Verlag
Aachen 2011

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Copyright Shaker Verlag 2011

Alle Rechte, auch das des auszugsweisen Nachdruckes, der auszugsweisen oder vollständigen Wiedergabe, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen und der Übersetzung, vorbehalten.

Printed in Germany.

ISBN 978-3-8440-0584-4

ISSN 1433-4534

Shaker Verlag GmbH • Postfach 101818 • 52018 Aachen

Telefon: 02407 / 95 96 - 0 • Telefax: 02407 / 95 96 - 9

Internet: www.shaker.de • E-Mail: info@shaker.de



Zum Geleit

Am 12. Dezember 2011 feiert Dr. Hendrik Jacob Koorevaar seinen 65. Geburtstag. Im kommenden Jahr wird er voraussichtlich seine langjährige Arbeit als Professor für Altes Testament an der Evangelischen Theologischen Faculteit in Leuven, Belgien, beenden. Anlässlich dieser Ereignisse haben Schüler, Kollegen und Weggefährten die vorliegende Festschrift für ihn zusammengestellt.

Hendrik Koorevaar wurde im Jahr 1946 in Schoonhoven in den Niederlanden geboren und ist seit 1973 verheiratet mit seiner Frau Ursula. Nach einem Studium der Betriebswirtschaft an der Universiteit Nijenrode Breukelen (1965-1967) konnte er während seines Aufenthaltes im Kibbutz Beth Alpha in Israel (1969-1970) eine hebräische Sprachprüfung ablegen. In lebendiger Erinnerung sind seinen Schülern die hebräischen Lieder, die er aus dieser Zeit mitgebracht hat. Anschließend folgte ein Theologiestudium an der Freien Evangelisch-Theologischen Akademie in Basel, heute »Staatsunabhängige Theologische Hochschule« (1970-1975). Mit der Missionsgesellschaft »Belgische Evangelische Zending« gründete er Gemeinden in Herentals und Aarshot, wo er auch als Pastor arbeitete (1975-1985). Während dieser Zeit nahm er ein Doktoratstudium an der Universitaire Faculteit voor Protestantse Godgeleerdheid in Brüssel auf (1983-1986). Es folgte die Promotion bei Prof. Dr. Henk Jagersma unter Beisitz von Prof. Dr. J. Chopineau und Prof. Dr. M. Vervenne. Koorevaar konnte seine Arbeit mit dem Titel »De opbouw van het boek Jozua« am 18. September 1990 »met goed gevolg« verteidigen. Seit 1977 unterrichtet der Jubilar an der Evangelischen Theologischen Faculteit, damals noch »Bijbelinstituut België«, seit 1997 als Professor für Altes Testament und Leiter des alttestamentlichen Departments.

Die Forschungen von Hendrik Koorevaar zum Alten Testament zeichnen sich in zweierlei Hinsicht aus: Zum einen bekennt er sich mit großer Klarheit und Eindeutigkeit zur historischen Zuverlässigkeit und theologischen Autorität der Bibel. Er tritt dem Sog des Skeptizismus entgegen und zeigt auf, wie wissenschaftliches Denken verbunden sein kann mit dem Glauben an die Wirkmächtigkeit des lebendigen Gottes, der hinter der Geschichte Israels steht und mit dessen Handeln auch heute zu rechnen ist. Seine Position vertritt er mit Überzeugung wie auch mit sorgfältiger historischer Argumentation. So hat er beispielsweise ein im Selbstzeugnis der Geschichtsbücher angelegtes Entstehungsmodell von Tora und Vorderen Propheten entwickelt. Sein »open

serieel model« stellt die Alternative dar zu der Ansicht, der Enneateuch sei als Ganzes spät entstanden (vgl. David Noel Freedman, Cees Houtman, T. Desmond Alexander). Mit seinen Positionen ist Koorevaar einer ganzen Generation von Schülern und Studenten zu einer wichtigen Orientierungshilfe geworden.

Von dieser im guten Sinne konservativen Haltung darf allerdings nicht geschlossen werden, dass Koorevaars Forschung sich inhaltlich in altbekannten Bahnen bewegen würde. Das Gegenteil ist der Fall. Seine Beiträge sind innovativ und teilweise geradezu visionär. Sie überraschen, provozieren Widerspruch, erweitern Horizonte und lassen Inhalte des Alten Testaments in neuen Zusammenhängen erscheinen.

Zu nennen sind hier, als sein zweiter Forschungsschwerpunkt, seine Überlegungen zu den kanonischen Abschlussphänomenen und zur literarisch-theologischen Makrostruktur des alttestamentlichen Kanons insgesamt, zum Aufbau der Tora und anderer biblischer Bücher, aber auch detaillierte Analyseverfahren wie der *delimitation criticism* oder die mit angemessener Vorsicht angewandte logotechnische Methode.

»Il faut laisser le temps au temps« (Man muss der Zeit Zeit lassen), formuliert der frühere französische Präsident François Mitterrand in Anlehnung an Miguel de Cervantes (1547-1616) treffend. Ganz in diesem Sinne hat Hendrik Koorevaar nie nach übereilten Ergebnissen gestrebt. Wir wünschen dir, lieber Hendrik, dass du uns in der vor dir liegenden Zeit noch mit einer ganzen Reihe deiner lange gereiften Einsichten beschenken mögest.

Die vorliegende Sammlung zahlreicher Beiträge aus ganz unterschiedlichen Gebieten des Alten Testaments verdeutlicht die enorme Quelle der Inspiration, zu welcher Hendrik Koorevaar über viele Jahre für seine Schüler und Freunde geworden ist. Orientiert ist der Titel »Das heilige Herz der Tora« an einem Aufsatz, den Hendrik Koorevaar in einem Themenbuch zur Theologie des Alten Testaments im Jahr 2007 veröffentlicht hat. Auf seine typische konkrete Art vermag Koorevaar das »heilige Herz« bis auf einen einzigen Vers hin theologisch-strukturell zu konkretisieren (Lev 16,17): Im Zentrum des »Gesetzes« steht die Gnade! – Mögen diese Aufsätze zur Ehre des Jubilars darüber hinaus der größeren Ehre unseres Schöpfers dienen, aus dessen Gnade wir Wort und Leben empfangen haben.

Siegbert Riecker und Julius Steinberg

Kirchberg/Ewersbach, im Oktober 2011

Inhalt

ERSTER TEIL – HISTORIE UND HERMENEUTIK

Herbert H. Klement

Narrative Historie und Identität des Gottesvolkes: Zur Bedeutung von
Geschichte und Geschichten im Alten Testament.....3

Carsten Vang

Deuteronomy and the Notion of Exile 23

Walter Gisin

Adam, Eva und die Jakobsfamilie in Hosea 6,7-11a..... 41

G. W. Lorein

Dealing with Scripture and Circumstances in Nehemiah 9-10 61

Kristofer D. Holroyd

Multiple Speech Act Layers, Jeremiah, and the Future of Studies in
Structural Theology 79

ZWEITER TEIL – KANON UND STRUKTUR

Benjamin Kilchör

וְיָאֵת הַתּוֹרָה – Zur literarischen und theologischen Funktion der An- und
Absageformeln in den Pentateuchgesetzen 97

Raymond R. Hausoul

Leviticus 25-27 in de metafysische grootheid Exodus-Leviticus-Numeri 121

Gunnar Begerau

Strukturelle und inhaltlich-theologische Verbindungen der Ketuvim
in der Anordnung der BHS..... 135

Walter Hilbrands

Die Bedeutung der Struktur und Integrität des Predigerbuches für
dessen Theologie..... 153

Julius Steinberg
Das Hohelied – ein integrativer Ansatz 167

Hans van Nes
Traces of A Three Part Canon underlying 1 Peter 183

DRITTER TEIL – THEOLOGIE UND ETHIK

Jan L. Verbruggen
The History of Interpretation of Exodus 21:22-25 201

Eveline van Staalduine-Sulman
Impurity 237

Pieter A. Siebesma
Het boek Jona in de uitleg van de Middeleeuwse Joodse exegeten..... 257

W. Creighton Marlowe
Righteous People in Proverbs 267

Mart-Jan Paul
The Translation of *Hebel* in Ecclesiastes..... 285

Gie Vleugels
The Destruction of the Second Temple in the Odes of Solomon 303

Patrick Nullens
Value Personalism as a Lens to Read the Ten Commandments..... 311

Siegbert Riecker
Altes Testament und allgemeingültige Ethik: Plädoyer für ein
Second Quest nach den Noachidischen Geboten..... 325

Autoren..... 369

Liste der Publikationen von Hendrik J. Koorevaar..... 375

ERSTER TEIL
HISTORIE UND HERMENEUTIK

Narrative Historie und Identität des Gottesvolkes: Zur Bedeutung von Geschichte und Geschichten im Alten Testament

Herbert H. Klement

Bekanntlich sind alttestamentliche Theologien nach drei Hauptrichtungen beschreibbar, je nach der vorrangigen Fragestellung. Es sind dies systematisch-thematische, literarisch-theologische und historisch-generativ ausgerichtete Entwürfe. Fast alle bestehenden Theologien lassen sich einer dieser Grundrichtungen zuordnen, auch wenn es zugleich immer Überschneidungen und Kombinationen der Fragehorizonte gibt und geben muss.

Hendrik Koorevaar zeigt in seinen Arbeiten ein großes Interesse an strukturell-kanonischen Fragen und einem literarisch-theologischen Ansatz. Bereits seine Analyse des Josuabuches verfolgte dieses Ziel.¹ Auch in seiner weiteren Forschung,² bis hin zu den jüngeren Arbeiten zum Exil- bzw. Toramodell der Kanonstruktur³ oder zum Psalter⁴ ist diese Präferenz deutlich. Literarische

¹ Hendrik J. Koorevaar, *De opbouw van het boek Jozua*. [Diss. Theol. Brüssel]. Heverlee: CBV 1990. Vgl. Herbert H. Klement, »Josua und das Deuteronomistische Geschichtswerk: Zur Bedeutung von Hendrik J. Koorevaar ›De Opbouw van het Boek Jozua‹«, *Jahrbuch für evangelikale Theologie* 5 (1991), S. 37-46.

² Vgl. u.a. Hendrik J. Koorevaar, »Die Chronik als intendierter Abschluß des alttestamentlichen Kanons«, *Jahrbuch für evangelikale Theologie* 11 (1997), S. 42-76; ders. »De afsluiting van de canon van het Oude Testament«, in: Patrick Nullens, Hg., *Dicht bij de Bijbel*, Heverlee: Bijbelinstituut België, 1997, S. 63-90; ders. »De macrostructuur van het boek Samuel en de theologische implicaties daarvan«, *Acta Theologica* 17/2 (1997), S. 56-86; ders., »The Torah as One, Three or Five Books. An Introduction to the Macro-Structural Problem of the Pentateuch«, *Hiphil* 3 [<http://www.see-j.net/hiphil>] (2006); ders., »Eine strukturelle Theologie von Exodus – Levitikus – Numeri: Durchdringen in das heilige Herz der Tora«, in: Herbert H. Klement und Julius Steinberg, Hg., *Themenbuch zur Theologie des Alten Testaments*, Wuppertal: Brockhaus, 2007, S. 83-128; ders., »The Books of Exodus-Leviticus-Numbers and the Macro-Structural Problem of the Pentateuch«, in: Römer, Thomas, ed., *The Books of Leviticus and Numbers*. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 215, Leuven: Peeters, 2008, S. 423-453.

³ Hendrik J. Koorevaar, »The Torah Model As the Original Macrostructure of the Hebrew Canon: A Critical Evaluation«, *ZAW* 122/1 (2010), S. 64-80.

Muster in kanonischen Zusammenhängen zu beschreiben, eröffnet oft befreiende und manchmal überraschende Fenster für die Interpretation. Dass diese Fragestellung einen großen Reichtum zum Verstehen biblischer Zusammenhänge erschließt, steht außer Frage.⁵

Viele Vertreter der »neueren literaturwissenschaftlichen« Auslegungsmethoden betreiben ihre synchrone Analyse allerdings auf Kosten der historischen Fragestellungen. Die Arbeit von Koorevaar bildet hierzu eine löbliche Ausnahme. Sein Interesse gilt nicht nur der literarischen Welt, sondern auch der hinter den Texten stehenden historischen Wirklichkeit.⁶ Diesen Fragen will sich vorliegender Beitrag widmen.

1. Zur Abwertung des historischen Paradigmas

Die drei genannten Dimensionen, die literarische, die systematisch-thematische und die historische, lassen sich unterscheiden, aber sie widersprechen sich nicht notwendigerweise. Vielmehr sollten sie zu einem integrierten Leseansatz verbunden werden. Für die Exegese erweist es sich als sinnvoll, sie jeweils nacheinander zu erarbeiten. Die Reihenfolge ist dabei nicht beliebig, vielmehr verdient die kanonisch-literarische Wahrnehmung den Vorrang. Es handelt sich bei den Dokumenten der Exegese nun einmal um literarische Produkte. Literarische Beobachtungen sind deshalb nicht nur überhaupt der erste mögliche Zugang zu ihnen, sondern sie entsprechen ihrem Genre und stellen den genuinen Umgang mit diesen Texten dar.⁷

Es markiert eine der Schieflagen der traditionellen Exegese, dass in exegetischen Proseminaren oft vor eine dichte literarische Lektüre die historisch-kritische Analyse geschaltet wurde. Dabei werden die kanonisch gegebenen

⁴ Hendrik J. Koorevaar, »The Book of Psalms as a Structured Theological Story With the Aid of Subscripts and Superscripts«, in: Erich Zenger, Hg., *The Composition of the Book of Psalms*. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 238, Leuven: Peeters, 2010, S. 579-592.

⁵ Vgl. z.B. die dem Ansatz von Koorevaar angelehnte Arbeit: Julius Steinberg, *Die Ketuvim: Ihr Aufbau und ihre Botschaft*. BBB 152, Bonn: Philo, 2006.

⁶ Vgl. u.a.: Hendrik J. Koorevaar, »Der literarische und geschichtliche Aspekt des Buches Jona«, Teil 1: *Fund* (2002/3), S. 68-75; Teil 2: *Fund* (2002/4), S. 103-109; Teil 3: *Fund* (2003/1), S. 66-72; Teil 4: *Fund* (2003/3), S. 27-31.

⁷ Ausführlicher in: Herbert H. Klement, »Zur Verbindlichkeit kanonischer Texte: Der sensus literalis und hypothetische Sinnschichten »über« bzw. »unter« dem Text in seiner kanonischen Gestalt«, in: Helge Stadelmann, Hg., *Den Sinn von Texten verstehen. Eine Auseinandersetzung mit neuzeitlichen hermeneutischen Ansätzen. Berichtsband der 14. AfeT-Studienkonferenz 2005 in Bad Blankenburg*, Gießen: Brunnen, 2006, S. 87-106.

Textzusammenhänge schon zu Beginn literarkritisch aufgebrochen und die entstehenden Fragmente zu neuen Textcollagen zusammengestellt, auf der Denkfolie der jeweils favorisierten Hypothesenwelt. Teilweise wurden Wörter und Sätze in einer Weise auseinandergerissen, dass die so entstandenen Textbrocken sich in teils Jahrhunderte auseinanderliegenden Zusammenhängen wiederfanden. Im Ergebnis werden dann die hypothetisch generierten neuen Textgefüge zur Grundlage der theologischen Interpretation herangezogen. Dieser vor allem im deutschen Sprachraum dominierende Vorrang der Literarkritik in der Exegese hat nur zu oft den Zugang zu der literarischen Welt der biblischen Texte verhindert.⁸

1.1 Abwertung der Historie bei Walter Brueggemann

Die hermeneutische Wende hin zu synchronen und kanonischen Lektüreeansätzen seit den sechziger Jahren wurde in dieser Denkschule teilweise als eine Art Bedrohung empfunden. Sie hat sich jedoch berechtigterweise im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts mehrheitlich als Leitparadigma durchgesetzt, zumindest was die internationalen Forschung betrifft.⁹ »It is fair to say that much of the old critical consensus from which theological exposition confidently moved at mid-century is now unsettled, if not in disarray«, schreibt Walter Brueggemann im Vorwort seiner *Theologie des Alten Testaments*.¹⁰ Als Begründung für die Auflösungserscheinungen dieser literarkritischen Art des Umgangs mit Bibeltexten beschreibt er ihre heuristisch flache und eindimensionale Ausrichtung: »It can now be recognized that a historical approach on the face of it is thin and one-dimensional. Indeed, the Enlightenment, whose child is historical criticism, intended that everything should be seen, understood, and explained, so that nothing should remain hidden.«¹¹ Dieser Ansatz glättet

⁸ Vgl. Herbert H. Klement, »Beobachtungen zu literaturwissenschaftlichen Ansätzen in alttestamentlicher Exegese«, *Jahrbuch für evangelikale Theologie* 7 (1993), S. 7-28; ders. »Textrecycling assyrisch und biblisch: Zur fälligen Revision der Literarkritik«, *Jahrbuch für evangelikale Theologie* 9 (1995), S. 7-20.

⁹ Ausführlicher dazu: Herbert H. Klement, »Die neuen literaturwissenschaftlichen Methoden und die Historizität des Alten Testaments«, in: Gerhard Maier, Hg., *Israel in Geschichte und Gegenwart: Beiträge zur Geschichte Israels und zum jüdisch-christlichen Dialog. Berichtsband der 9. AfT-Studienkonferenz 1995*, Wuppertal: Brockhaus, 1996, S. 81-101; = ET: »Modern Literary-Critical Research and the Historicity of the Old Testament«, in: *Israel's Past in Present Research: Essays on Ancient Israelite Historiography*, Hg. V. Philips Long, Sources for Biblical and Theological Study VII, Winona Lake: Eisenbrauns, 1999, S. 439-459.

¹⁰ Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis: Fortress, 1997, S. XV.

¹¹ Ebd., S. 59.

und zerstört literarische Spannungen in den Texten, die vor allem in jüdischen und altkirchlichen Traditionen zum Reichtum der Textinterpretation beigetragen hatten und beraubt sie so ihrer Aussagedichte und Tiefe:

Historical criticism, in its conventional, long established practice, has been bent on overcoming, resolving, dissolving, or explaining away all such contradictions. One of the primary strategies for such disposals has been source dissection whereby different parts of tension or contradiction have been assigned to different sources, thus eliminating what may be precisely the point of interest in the text.¹²

Die traditionelle historische Exegese der letzten zweihundert Jahre steht demnach angesichts des Reichtums jahrhundertelanger jüdischer und kirchlicher Auslegung und angesichts postmoderner Fragehorizonte als schal, oberflächlich und literarisch wie theologisch armselig da.

Angesichts solcher Einschätzungen wundert es nicht, dass Brueggemann einem solchen historischen Ansatz nicht mehr viel abgewinnen kann. Waren bei traditionell literarkritisch arbeitenden Theologen kanonische und literarische Ansätze als problematisch empfunden worden, so lehnt umgekehrt Walter Brueggemann die literarkritischen Ansätze als problematisch ab. In beiden Fällen werden die drei genannten Dimensionen als gegensätzlich und in Rivalität zueinander stehend aufgefasst: »We now have rival accounts or construals of Old Testament theology, of which the most visible alternatives appear to be canonical, liberationists in its several submodels, and historical-critical, which tends to yield a minimalist or skeptical account of the matter.«¹³ Angesichts der Erfahrungen mit zweihundert Jahren historisch-kritischer Exegese gelten nun Brueggemann die historischen Fragestellungen *an sich* als problematisches Erbe der akademischen theologischen Forschung. Er stellt am Ende seiner Theologie des Alten Testaments die Frage nach der möglichen Zukunft dieser Disziplin¹⁴ und zählt Versuchen auf, die künftig zu überwinden sind, weil sie die Interpretation des Alten Testaments endlos belastet haben (»endlessly vexed« – endlos gequält). Als ersten dieser abzulegenden Ansätze nennt er dabei die historische Fragestellung. Die Frage nach dem, »was passiert ist«, gehört für ihn zum Paradigma des Modernismus und ist als überholt anzusehen.

Der Verzicht auf die historische Verankerung der Entstehung der biblischen Bücher und ihrer Geschichten führt ihn zu einer konsequenten Wahr-

¹² Ebd., S. 82, Fn. 54.

¹³ Ebd., S. 62.

¹⁴ Ebd., S. 714.

nehmung der Texte als einer literarischen Welt, deren Inhalten über ihre rhetorische Wirklichkeit hinaus kein eigenes ontologisches Sein zukomme:

I insist that it is characteristic of the Old Testament, and characteristically Jewish, that God is given to us (and exists as God »exists«) only in the dangerous practice of rhetoric. Therefore in doing Old Testament theology we must be careful not to import essentialist claims that are not authorized by this particular and peculiar rhetoric. *I shall insist, as consistently as I can, that the God of Old Testament theology as such lives in, with and under the rhetorical enterprise of this text, and nowhere else and in no other way.*¹⁵

Brueggemann sieht sich mit seinem postmodernen Ansatz in der Tradition der dialektischen Theologie. Er räumt ein, dass es zwar relativ leicht sei, diesem Ansatz, mit dem die neuere Phase der Theologie des Alten Testaments begann, als Fideismus und theologischen Positivismus zu etikettieren. Dies sei auch zutreffend. Das Problem sei jedoch, dass »das Carthesische Programm der autonomen Vernunft, das hinter der historischen Kritik steht, ebenso ein Akt philosophischen Fideismus sei.«¹⁶ Brueggemann verweist dabei auf Hans-Georg Gadamer, Max Horkheimer und Theodor W. Adorno als Zeugen für die Einsicht, dass auch diese Forschung nicht wissenschaftlich neutral, sondern ihrerseits theorieabhängig und ideologisch sei. Die Wahl einer Variante des »Fideismus« sei deshalb für die Forschung unausweichlich.

1.2 Zum Aufkommen des historischen Paradigmas

Zur Begründung schließt Brueggemann sich vor allem der Arbeit von Leo Perdue an, der in seinem Buch *The Collapse of History*¹⁷ das Scheitern des zweihundert Jahre dominierenden historisch-kritischen Paradigmas beschreibt. Die Arbeit zeichnet die Geschichte der Schwierigkeiten nach, die die alttestamentliche Theologie seit ihren Anfängen bestimmt haben. Als Symbol für ihren Anfang gilt die Antrittsvorlesung von Johann Philip Gabler an der Universität Altdorf (Erlangen) am 30.3.1787.¹⁸ Damals hatte Gabler die sich als

¹⁵ Ebd., S. 66 (Hervorhebungen durch den Verfasser).

¹⁶ Ebd., S. 17: »the Cartesian program of autonomous reason, which issued in historical criticism, is also an act of philosophical fideism«.

¹⁷ Leo G. Perdue, *The Collapse of History. Reconstructing Old Testament Theology*, Minneapolis: Fortress, 1994; 2. Auflage: *Reconstructing Old Testament Theology: After the Collapse of History*, Minneapolis: Fortress, 2005.

¹⁸ Johann Philipp Gabler, *Oratio de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus* (1787) [Plädoyer über die rechte Unterscheidung von biblischer Theologie und Dogmatik und über die Grenzen, in welcher Weise beide richtig zu unterschieden sind]: abgedruckt in: ders., *Theodor August Gabler und Johann Gottfried Gabler*, Hg.,

einflussreich erweisende Forderung erhoben, dass alttestamentliche Forschung im Wesentlichen als eine historische Aufgabe anzusehen sei, die unabhängig von jeglicher dogmatischen Vorgabe erfolgen müsse. Gabler selbst verfasste keine Biblische Theologie, entwarf aber Grundsätze dafür. Er stellte in seinen Überlegungen die Forderung auf, dass die Dogmatik der Exegese zu folgen habe, nicht umgekehrt, wie es seit der Patristik bis zur Reformation die Norm gewesen war. Für Gabler ist »Biblische Theologie« die Historie dessen, was die biblischen Schriftsteller über die göttlichen Dinge wahrnahmen.

In demselben Jahr 1787 erschien die zweite Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* von Immanuel Kant (1781, 21787). Darin hatte der Königsberger die kritische Reflexion von der sinnlichen Anschauung unterschieden. Sinnliche Anschauung und empirische Forschung können keine absolute Allgemeingültigkeit beanspruchen, sondern normative Allgemeingültigkeit gehöre allein zu dem im Verstand liegenden Begriff. In ähnlicher Weise unterscheidet Gabler die Dogmatik und die biblisch-philosophische Systematik einerseits von der historischen Biblischen Theologie andererseits. Dogmatik ist für ihn eine *philosophia christiana*, die die allgemeingültigen, übergeschichtlichen Begriffe der Bibel mit den anderen Wissenschaften in Verbindung bringt und mit dem jeweiligen sonstigen Wissen auf die pastorale Praxis hin vermittelt. Die Biblische Theologie dagegen bestimmt Gabler zunächst grundlegend als »e genere historico«. Sie ist in einem ersten Schritt rein deskriptiv und will erheben, »was die heiligen (= biblischen) Autoren über die göttlichen Dinge gedacht haben«, egal ob das allgemeingültig und somit wahr oder bloß zeitbedingt und heute nicht mehr relevant ist. Zu diesem ersten Schritt kommt ein zweiter hinzu. Als »reine Biblische Theologie« beschreibt sie zunächst, was historisch war. Sodann scheidet sie als »wahre Biblische Theologie« das Zeitbedingte vom Allgemeingültigen.¹⁹ »Systematische Theologie« meint demgegenüber das Philosophieren über die Biblische Theologie. Biblische Theologie stehe zwar in enger Beziehung zur Systematischen Theologie, sei aber eine selbstständige Größe. Am

D. Johann Philipp Gablers kleinere theologische Schriften. II. Band (die opuscula academica enthaltend), Ulm: Verlag der Stettinischen Buchhandlung, 1831, S. 179-194 (lat.); dt.: Georg Strecker, Hg., *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments*, Wege der Forschung 367, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, S. 32-44; vgl. u.a. Rudolf Smend, »Joh. Philipp Gablers Begründung der Biblischen Theologie«, *Evangelische Theologie* 22 (1962), S. 345-357; Magne Saebø, »Johann Philipp Gablers Bedeutung für die Biblische Theologie«, *ZAW* 99 (1987), S. 1-16.

¹⁹ Vgl. Dieter Böhler, »Catholica et apostolica – die Kirche in der Hl. Schrift. Über aktuelle Methodendiskussionen in der Bibelwissenschaft«, *Theologie und Philosophie* 77 (2002), S. 161-178.

Anfang und im Zentrum der Bibellektüre steht für Gabler die historische Fragestellung.

Ganz im Zeichen des aufkommenden Rationalismus ist in dem Programm Gablers die Forderung enthalten, die Bibel historisch-rational und wissenschaftlich zu lesen und sich nicht durch Vorgaben der Dogmatik in die Pflicht nehmen zu lassen. Die Frage der Inspiration solle bei den Forschern außer Acht gelassen werden, denn der Heilige Geist habe die Eigenart der jeweiligen Schreiber nicht zerstört. Was für die Biblische Theologie zählt, ist nicht die göttliche Autorität, sondern das, was die Schreiber der Texte in ihrer jeweiligen Zeit mitteilen wollten.

1.3 Die religionsgeschichtliche Umdeutung

Als Grundlage für den historischen Ansatz diente allerdings schon bald nicht mehr das in den biblischen Texten selbst verankerte Geschichtsbild. Stattdessen stützte man sich zunehmend auf ein rekonstruiertes Modell der Geschichte, wie es mit dem parallel entwickelten Instrumentarium der Literarkritik konstruiert wurde. Entsprechend dem Klima der Zeit ging man von einem sich religionsgeschichtlich entfaltenden Programm aus. Vor allem das sich am Ende des 19. Jahrhundert etablierende Modell einer allmählichen Entwicklung der Religion von einer Nomadengesellschaft (J-Stratum) über die einer Bauerngesellschaft (E-Stratum) hin zur Bürgergesellschaft (D-Stratum) und der späteren staatenlosen Priestergesellschaft (P-Stratum) hat sich als einflussreich erwiesen. Nicht das in den kanonischen Schriften erzählte Geschichtsbild, sondern dieses Grundmodell, wie es von Julius Wellhausen propagiert wurde, war und ist bis heute in vielen Varianten wirksam für die Rekonstruktion der historischen Entwicklung der Religion Israels.²⁰ In letzter Konsequenz bedeutet dies, dass die Dogmatik von dem Programm der jeweils postulierten religionsgeschichtlichen Evolution abhängig wird.

Parallel dazu war es im 19. Jahrhundert mit der Entzifferung der ägyptischen Hieroglyphen und der mesopotamischen Keilschriften möglich geworden, alte Texte aus der Umwelt der biblischen Welt zu lesen. Der bekannte »Bibel-Babel-Streit« entzündete sich nach einem Vortrag von Friedrich Delitzsch am 13. Januar 1902 in der Singakademie in Berlin, den er unter dem

²⁰ Vgl. Herbert H. Klement, »Chronologische Fragen zu Jerichos Posaunen, Sauls Königtum und anderen Geschichten«, *Jahrbuch für evangelikale Theologie* 17 (2003), S. 7-34.

Titel »Babel als Interpret und Illustrator der Bibel« hielt.²¹ Es ging um die Frage, ob die Bibel von der sie umgebenden Kultur abhängig sei oder nicht, und zwar in Hinsicht auf Kosmologie, Schöpfung, Götterglaube, Mythen u.a.²² In dieser heftig geführten Konfrontation wurde zunächst alles, was in Mesopotamien eine auch nur entfernte Entsprechung in der Bibel hatte, als Quelle für die jeweilige biblische Vorstellung verstanden. Damit meinte man zugleich, den biblischen Offenbarungsanspruch zu falsifizieren.

Die historische Fragestellung hatte seit Gabler die Erforschung der alten Zeit vorangetrieben. Diese hatte sich als sehr vielschichtig gezeigt. Die Geschichte Israels war in eine doppelte Herausforderung geraten. Einerseits war sie nach den Erkenntnissen des entwicklungsgeschichtlichen Modells der Graf-Wellhausen-Synthese völlig neu gestaltet worden. Andererseits musste sowohl das traditionelle wie auch das als fortschrittlich angesehene Modell den Vergleich mit den Kulturen der Umwelt, ihren Kosmologien und Religionen aufgreifen. Biblische Theologie wurde verstanden als Religionsgeschichte Israels, und diese zeigte sich in Abhängigkeit von den Religionen der Umwelt Israels. Damit schien vielen sowohl der historische wie auch der religiöse Wahrheitsanspruch der Bibel als erledigt oder doch erheblich eingeschränkt.

1.4 Der Einfluss der dialektischen Theologie

Eine gewisse »Entwarnung« in dieser Hinsicht brachte nach dem ersten Weltkrieg die Dialektische Theologie von Karl Barth. In dem geistigen Klima, dem das Denken Barths zuzuordnen ist, herrschte eine starke Betonung der Offenbarung und eine gewisse Aversion gegen »Religion« vor. Religion geht vom Menschen aus, Offenbarung von Gott. In der Schrift begegne nicht die Entwicklung einer Religion, sondern die Offenbarung. Ihre Spitze hat sie in der Christologie. Das Alte Testament galt für Barth als die »Zeit der Erwartung«.

Der allumfassende Anspruch der Religionsgeschichte wurde also in dieser dialektischen Form der Theologie in seine Schranken verwiesen. Unter ihrem Einfluss schrieb Wilhelm Vischer (1934/42) über die Messias Hoffnung als Mit-

²¹ Vgl. R.G. Lehmann, *Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit*. OBO 133, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994. Delitzsch hat seine These später weiter radikalisiert in: *Die große Täuschung: Kritische Betrachtungen zu den alttestamentlichen Berichten über Israels Eindringen in Kanaan, die Gottesoffenbarung vom Sinai und die Wirksamkeit der Propheten*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1920.

²² Umfangreiche Literaturliste: Hans-Peter Müller, Hg., *Babylonien und Israel: Historische, religiöse und sprachliche Beziehungen*, Wege der Forschung 633, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991.

te des Alten Testaments. Wie die Christologie im Zentrum der Barmer Erklärung von 1934 stand, so auch in Vischers Theologie des Alten Testaments, das Vischer weniger religionsgeschichtlich als vielmehr theologisch bzw. christologisch las. Dabei konnte er sich auf Luther berufen, dessen Prinzip »Was Christum treibet« nicht erst hier zum Instrument wurde, »gute« und »weniger gute« Texte der Bibel voneinander zu scheiden.²³

In der Folgezeit schrieben weitere Theologen, von Walter Eichrodt bis Gerhard von Rad, ihre Theologien auf dem Hintergrund der dialektischen Theologie Karl Barths.²⁴ Die in der Vergangenheit so vehement aufgebrochenen historischen Fragen und Infragestellungen wurden dabei nicht zurückgenommen oder etwa gelöst, sondern sie wurden als für die Theologie nicht maßgeblich zurückgewiesen, um dann ohne Rückbezug auf die historischen Fragen zu theologischen Positionierungen vorzustoßen. So unterschied Gerhard von Rad zwischen dem historisch(-kritisch) zu rekonstruierenden Bild der Geschichte Israels einerseits und der theologisch zu interpretierenden Geschichte Israels andererseits. Eine Theologie lässt sich für ihn nur auf der in der Bibel erzählten Geschichte Israels gründen, dem »heilsgeschichtlichen Bild«. Die Nacherzählung ist »jedenfalls die nächste Folgerung« gewesen,

die Israel aus dem ihm widerfahrenden Geschichtshandeln zog: Die göttlichen Taten mussten erzählt werden! Jeder Generation sind sie von ihren Vätern erzählt worden (Ps 44,2; 78,3; Dtn 6,7; 29,22ff), und deshalb mussten sie in immer neuer Aktualisierung weiter erzählt werden (Ps 96,3; Jes 43,21). So wird sich also auch eine Theologie des Alten Testaments im rechten Nachsprechen dieser Geschichtszeugnisse zu üben haben, wenn sie die Inhalte des Alten Testaments sachgemäß erheben will. Auch der Verfasser der Apostelgeschichte lässt Stephanus und Paulus die Geschichte des Gottesvolkes erzählen (Apg 7,2ff; 13,17ff).

Es gilt, das Kerygma der einzelnen Werke, Bücher, Propheten zu erfassen, also »das was Israel jeweils von Jahwe bekannt hat.«²⁵

²³ Vgl. Stefan Felber, *Wilhelm Vischer als Ausleger der Heiligen Schrift. Eine Untersuchung zum Christuszeugnis des Alten Testaments*, Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 89, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

²⁴ Walther Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, 1933; 1962; Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, 1957; 1962.

²⁵ Nach Rolf Rendtorff, »Die Hermeneutik einer kanonischen Theologie des Alten Testaments«, *Jahrbuch für Biblische Theologie* 10 (1995), S. 40, mit Verweis auf: Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*. Band 1: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, 4. Auflage (1. Auflage 1960), München: Kaiser, 1962, S. 134f.

1.5 Die Rückkehr der historischen Frage: Religionsgeschichte oder Theologie?

Dass sich die ungelösten Fragen nach dem Verhältnis von Geschichte und Offenbarung damit nicht dauerhaft verdrängen ließen, war zu erwarten.²⁶ Die geschöpflichen Realitäten von Raum und Zeit, von Geographie und Historie, die mit der biblischen Botschaft in allen Teilen untrennbar verbunden sind, meldeten bald erneut ihren Anspruch an.

Schon Georg Fohrer²⁷ kritisiert Ende der sechziger Jahre die bisherige Vorgehensweise bei der Interpretation des Alten Testaments, nämlich den allegorischen, den typologischen (H. W. Wolff) und den christologischen Zugang (W. Vischer), ebenso wie die Betrachtung des Alten Testaments unter dem Gesichtspunkt von Weissagung und Erfüllung: »Die alttestamentliche Botschaft hat nicht den Zweck, geheimnisvoll auf etwas hinzuweisen, das erst späteren Eingeweihten einsichtig wäre, oder etwas anderes anzudeuten, das man wiederum schon kennen muss, um es erkennen zu können«. Er wendet sich gegen das heilgeschichtliche Denken als *kirchlich-vulgärtheologisch*²⁸ und hat dabei auch v. Rad im Blick:

Tatsächlich handelt es sich ... um nicht mehr als um eine sehr hypothetische Konzeption, die der Geschichte nachträglich auferlegt wird, und die trotz der Ablehnung evolutionistischer Gedankengänge entwicklungsgeschichtlich bestimmt ist ... Eine solche Heilsgeschichte könnte nur auf dem konstruierten Geschichtsablauf der alttestamentlichen Erzählungen mit der eingeschlossenen theologischen Deutung, nicht auf dem tatsächlichen Geschichtsablauf aufbauen. Sie wäre daher eine letzten Endes *verlogene Theologie*, die auf einer Geschichte des »als ob« aufbaut – als ob Geschichte so verlaufen sei, wie die Erzählungen es darstellen. So vermag auch die heilsgeschichtliche Konzeption zum Verstehen des Alten Testaments nichts beizutragen.²⁹

Die Frage nach der Religionsgeschichte wurde dann konsequent wieder in die Theologie aufgenommen. Antonius Gunneweg nannte seine alttestamentliche

²⁶ Dass der große Wurf am Ende doch zu kurz ausgefallen ist, wird u.a. an evangelikalen Auswertungen der Dialektischen Theologie deutlich: Klaus Bockmühl, *Atheismus in der Christenheit. Anfechtung und Überwindung. Die Unwirklichkeit Gottes in Theologie und Kirche*, Wuppertal: Aussaat, 1969; Heinrich Jochums, *Die große Enttäuschung: Karl Barth und die Theologien und Ideologien der Gegenwart, sonderlich im deutschen Sprachraum*, Wuppertal: EgFD, 1986; Bernhard Rothen, *Die Klarheit der Schrift. Karl Barth: Eine Kritik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

²⁷ Georg Fohrer, *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, Berlin: De Gruyter, 1972, S. 14f.

²⁸ Nach Antonius Gunneweg, *Biblische Theologie des Alten Testaments: eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht*, Stuttgart: Kohlhammer, 1993, S. 31.

²⁹ Fohrer, *Grundstrukturen*, S. 16f.

Theologie in Abkehr von der dialektischen Theologie wieder »eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht«.³⁰ Die Frage »Theologie oder Religion« wurde dezidiert neu aufgeworfen auf der internationalen Konferenz der *Society of Biblical Literature* in Leuven/Belgien 1995. In einem eigens anberaumten Symposium³¹ forderte Rainer Albertz, die Disziplin »Theologie des Alten Testaments« im akademischen Kontext ganz preiszugeben und durch das Fach »Religionsgeschichte Israels« zu ersetzen. Er begründete dies damit, dass es letztere offensichtlich leichter habe, sich als wissenschaftlich auszuweisen, da in eine Theologie »so viele hermeneutische und dogmatische Vorentscheidungen eingehen, dass sie nicht mehr kontrovers diskutierbar sind.«³² Eine Religionsgeschichte Israels könne sich dagegen auf die wissenschaftlich abgesicherten Ergebnisse historischer Arbeit stützen. Albertz vermutet, »dass die alttestamentliche bzw. biblische Theologie auf einige von uns vor allem deswegen weiterhin eine Faszination ausübt, weil sie als wohlfeiles Immunisierungsmittel gegen eine noch so radikale historische Kritik eingesetzt werden kann.«³³ Der mit dieser »Immunisierung der Biblischen Theologie gegenüber der Geschichte«³⁴ zu bezahlende Preis sei jedoch eminent hoch, insofern mit dem damit gegebenen Verlust eines geschichtlichen Interpretationskontextes eine wichtige Kontrollinstanz für die Auslegung verlorengehe.

Hier hat insbesondere Frank Crüsemann entgegnet, dass die behauptete Wissenschaftlichkeit der Religionsgeschichte ebenso wie die der alttestamentliche Theologie in Frage zu stellen sei. Mit Verweis auf Gadamer spricht Crüsemann von »unabweisbaren hermeneutischen Einsichten«, dass es auch bei der sog. wissenschaftlichen Arbeit an einer historisch deskriptiven Religionsgeschichte Israels »unabweisbar unsere, also heutige Perspektiven und Fragen [sein, H. K.], die eine solche Darstellung konstituieren.«³⁵

³⁰ Gunneweg, *Biblische Theologie*.

³¹ Dokumentiert in Bernd Janowski und Norbert Lohfink, Hg., *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments*, Jahrbuch für biblische Theologie 10, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1995.

³² Rainer Albertz, »Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments! Plädoyer für eine forschungsgeschichtliche Umorientierung«, *Jahrbuch für biblische Theologie* 10 (1995), S. 3-24, hier S. 7; ders., »Hat die Theologie des Alten Testaments noch eine Chance? Abschließende Stellungnahme in Leuven«, *Jahrbuch für biblische Theologie* 10 (1995), S. 177-187; vgl. Herbert H. Klement, »Gott und die Götter im Alten Testament«, *Jahrbuch für evangelikale Theologie* 11 (1997), S. 7-41, bes. S. 15ff.

³³ Albertz, »Religionsgeschichte«, S. 178.

³⁴ Ebd., S. 179.

³⁵ Frank Crüsemann, »Religionsgeschichte oder Theologie: Elementare Überlegungen zu einer falschen Alternative«, *Jahrbuch für biblische Theologie* 10 (1995), S. 69-77.

Was den Wert der traditionellen Form der historischen Arbeit am Alten Testament angeht, so kann Crüsemann³⁶ zu folgenden Urteilen über die Ergebnisse in der bislang vorherrschenden Exegeseart kommen: »Die historisch-kritische Methode, einst erwachsen aus zentralen theologischen Fragen, droht aber nicht nur zu erstarren, sie erweist sich für viele als eine Variante westlicher tödlicher Wissenschaft und Technik, die das zerstört, was sie erforscht«. Er stellt darüberhinaus fest:

Die Triumphe oft geradezu ridiküler Literarkritik etwa, die ernst glaubt, das Handwerkszeug zu besitzen, zehn Schichten und mehr in wenigen Versen ausfindig machen zu können, wobei Plausibilität wohl schon gar nicht mehr erwartet wird, sind das eine. Die Abkoppelung vieler Untersuchungen von jeder Art von Relevanzfrage, ja selbst vom gesunden Menschenverstand, das andere; sie wird vielfach gar nicht mehr als erstaunlich empfunden.

Und weiter: »Die systematisierte angebliche Interesselosigkeit der Exegese entspricht dem grundsätzlichen Desinteresse, auf das solche Exegese trifft«.³⁷

Für Crüsemann führen die Einsichten in die »unabweisbare« Subjektivität auch wissenschaftlicher Anstrengungen wie die der historisch-kritischen Exegese zur Befürwortung einer befreiungstheologischen Bibellektüre – eine der klassischen Ausformungen einer postmodernen Hermeneutik. Diese sei jedenfalls besser in der Lage, die bleibende Relevanz der biblischen Texte zu verdeutlichen, als es bei der historisch orientierten, akademischen, angeblich interesselosen Exegese der Fall sei.

2. Zur Bedeutung historischer Identität

2.1 Der bleibende historische Charakter des biblischen Textes

Nimmt man warnende Stimmen wie die Crüsemanns nicht zur Kenntnis und geht den Weg der religionsgeschichtlichen Fragestellung weiter, so ist zu beobachten, dass sich die Diskussion im Umfeld des Trends zu einem historischen Minimalismus³⁸ heute gegenüber dem Bibel-Babel-Streit von vor hun-

³⁶ Frank Crüsemann, »Anstöße, Befreiungstheologische Hermeneutik und die Exegese in Deutschland«, *Evangelische Theologie* 50 (1990), S. 535-545.

³⁷ Ebd., S. 543, zitiert bei Eberhard Hahn, »Schriftauslegung im Spannungsfeld von Impetus und Skandalon«, *Kerygma und Dogma* 38 (1992), S. 72.

³⁸ Vgl. Herbert H. Klement, »Chronologische Fragen zu Jerichos Posaunen, Sauls Königtum und anderen Geschichten«, *Jahrbuch für evangelikale Theologie* 17 (2003), S. 7-34.

dert Jahren zwar verändert hat. Jedoch bleiben die dort aufgebrochenen Fragen nach dem Ort von Offenbarung in einem konsequent historisch-genetisch und damit immanent-kausal gedachten Weltbild nach wie vor offen.

Man kann mit Leo Perdue gehen, der die zweihundertjährige Geschichte der historischen Erforschung der Bibel ironisch unter dem Titel *Collapse of History*³⁹ zusammenfasst und als Ergebnis dieser »modernist trap of history« das Scheitern des historistischen Ansatzes konstatiert. Auch wenn nicht alle so konsequent formulieren wie er, ist doch offensichtlich, dass die seit den siebziger Jahren vermehrte Hinwendung zu synchronen, literaturwissenschaftlichen und kanonischen Ansätzen in der Exegese auch von den Zweifeln an der Tragfähigkeit historisch-kritischer Analyseergebnisse motiviert ist.⁴⁰

Aber auch, wenn das Urteil Perdues viel Wahrheit enthält, kann nicht ge-
leugnet werden, dass die Texte und Bücher der Bibel eine historisch beschreibbare Entstehungsgeschichte haben, und dass die in den biblischen Geschichten handelnden Personen als historische verstanden werden, die in ihre Zeit eingebunden und an den genannten geographischen Orten gelebt, gewirkt und geschrieben haben. Die historische Frage generell preiszugeben, kann man zwar wie Brueggemann fordern,⁴¹ doch entspricht dies kaum dem zu untersuchenden Gegenstand und dem Selbstverständnis der zu interpretierenden Texte. So pragmatisch legitim und literaturwissenschaftlich angemessen synchrone Lektüreansätze sind, ein grundsätzlicher Verzicht auf die historische Fragedimension kann nur als unzulängliche methodische Verkürzung bezeichnet werden.⁴²

2.2 Zum Verhältnis von Historizität und Relevanz einer Information

Kann man die theologische Dimension eines Textes überhaupt erfassen, ohne die historischen Dimension zu berücksichtigen? Diese Frage ist traditionell verneint worden, und das nicht ohne Grund. Zum Verständnis des Textes sind

³⁹ Perdue, *Collapse of History*.

⁴⁰ Vgl. u.a. Herbert H. Klement, »Die neuen literaturwissenschaftlichen Methoden« und »Modern Literary-Critical Research«.

⁴¹ Brueggemann, *Theology*, S. 714.

⁴² Dies gilt auch für eher konservative Ansätze, die mit dem Hinweis auf eine kanonische Lektüre an den historischen Fragen angesichts der unterschiedlichen Hypothesen resigniert Desinteresse formulieren wie u.a. in der Einleitung: Raymond B. Dillard und Tremper Longman III, Hg., *An Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids, MI: Zondervan, 1994. Vgl. Herbert H. Klement, »Postmoderne Exegese und der Theologische Wahrheitsanspruch«, in: ders., Hg., *Theologische Wahrheit und die Postmoderne. Berichtsbänd der 11. AfeT-Studienkonferenz 1999 in Bad Blankenburg*, Wuppertal: Brockhaus, 2000, S. 46-71.

die Umstände seiner Entstehung alles andere als nebensächlich. Gerade die form- und gattungsgeschichtlichen Beobachtungen haben gezeigt, dass alle Texte einem sozialen Milieu zuzuordnen sind. Dieses ist für das Verständnis der jeweiligen Äußerungen von grundlegender Bedeutung. Die Texte der Bibel sind gegenüber unserer Zeit historisch abständig, sie sind Jahrhunderte alt. Berücksichtigt man dieses nicht, dann erscheint es zweifelhaft, ob man ihnen gerecht zu werden in der Lage ist.

Hinzu kommt, dass die Beurteilung historischer Aspekte Weichen stellt für die Frage nach ihrer heutigen Relevanz. Gerade die biblischen Texte werden ja nicht nur mit dem Interesse des historischen Archivars gelesen, sondern so, dass sie den gegenwärtigen Leser ansprechen und beeinflussen. Die Auffassung darüber, ob es sich bei der Lektüre um historische Informationen oder um fiktive literarische Aussagen handelt, verändert die Relevanz der Texte grundlegend.

Einige Analogien aus der jüngsten Vergangenheit machen dies deutlich: Die Leugnung des Holocaust gilt heute weithin als unmoralisch. Das öffentliche Bestreiten, Verharmlosen oder Relativieren des nationalsozialistischen Völkermordes an den Juden wird in Deutschland nach § 130 des Strafgesetzbuches als Volksverhetzung geahndet. Auch in Ländern wie Belgien, Frankreich, Israel, Kanada, Litauen, Neuseeland, Österreich, Polen, der Schweiz, der Slowakei, Südafrika und Tschechien gilt dies als eine Straftat. Ob der Holocaust historisch geschehen ist oder eine fiktive Erzählung der Siegermächte des zweiten Weltkriegs darstellt, macht offensichtlich einen gravierenden Unterschied. Es darf vermutet werden, dass dies ähnlich auch für die Wahrnehmung der in den biblischen Büchern berichteten Ereignisse gilt, die in Zusammenhang mit der Offenbarung Gottes stehen.

George Orwell schrieb im Jahr 1948 seinen berühmten Roman »1984«. Darin verarbeitet er die damaligen Gegenwartserfahrungen mit den totalitären Regimes des Nationalsozialismus und des Kommunismus und projiziert sie in die Zukunft: Die Welt ist aufgeteilt in wenige Staaten, die ihre Bürger einer totalen Überwachung unterziehen. Das wichtigste Organ dieses Horrorstaates ist das Wahrheitsministerium. Es beherbergt eine ganze Armee von Beamten, deren Aufgabe darin besteht, alle existierenden Dokumente immer wieder den tagesaktuellen politischen Bedürfnissen der Regierungspartei anzupassen. Niemand soll in der Lage sein, aufgrund von historischen Dokumenten gegenwärtige Aussagen der Partei zu widerlegen. Deshalb werden auch alle alten Ausgaben der Parteizeitung laufend redaktionell angepasst und nachgedruckt, die vorigen Ausgaben werden vernichtet.

Politische ideologische Systeme haben ihre je eigene Geschichtsdarstellung. So beschreibt Karl Marx als Historischen Materialismus eine Weltgeschichte als Geschichte des Klassenkampfes, eingeteilt in die Epochen der Bauerngesellschaft, Sklavenhaltergesellschaft, des Feudalismus, des Kapitalismus und schließlich des Sozialismus und Kommunismus. Die Ideologie des Nationalsozialismus und Antisemitismus wurde getragen von der Vorstellung der historischen Identität einer nordischen Rasse, deren ursprüngliche Reinheit für die Zukunft zu bewahren sei. Jede Ideologie hat ihre eigene Geschichtsschreibung, die ihren ideologischen Wahrheitsanspruch und ihr politische Handeln legitimieren soll.

Als der deutsche Bundeskanzler Helmut Schmidt 1976 das erste Mal nach Polen reiste, um die seit dem Zweiten Weltkrieg beschädigten Beziehungen zum Nachbarland wieder zu entwickeln, stand oben auf der Agenda der zu verhandelnden Punkte die Darstellung der beiderseitigen Geschichte in den jeweiligen Schulbüchern. Die Art der Vermittlung von Geschichte an die junge Generation war von derart hoher politischer Relevanz und Brisanz, dass sie zumindest in diesem Fall nicht allein den Historikern und Pädagogen überlassen werden konnte, sondern auf höchster Ebene zwischen den Staatsmännern zu verhandeln war. Daran wird sichtbar, dass Historie alles andere als wertneutral ist. Sie hat eine identitätsstiftende und das politische Handeln legitimierende Funktion. Die Identität und die Beziehung der beiden betroffenen Staaten Deutschland und Polen wird unmittelbar von der Wahrnehmung der gemeinsamen Geschichte beeinflusst.

Was für die Geschichte von Völkern gilt, lässt sich auch für die Lebensgeschichte des einzelnen Menschen aussagen. Zur Identität des Menschen gehört wesentlich seine Biographie. Wie sehr dies der Fall ist, zeigt das Beispiel von Günter Grass. So hat der Literat und Nobelpreisträger erst im Jahr 2006 öffentlich gemacht, dass er am Ende des Zweiten Weltkriegs Mitglied der nationalsozialistischen Waffen-SS gewesen war. Diese Information zu seiner Historie lässt viele seiner politischen Äußerungen in einem anderen Licht erscheinen. Nicht wenige seiner Verehrer fühlen sich von ihm getäuscht. Seine politischen Aktionen gegen den gemeinsamen Besuch des amerikanischen Präsidenten und des deutschen Bundeskanzlers auf einem Soldatenfriedhof in der Eifel – dort waren auch einige jugendliche SS-Angehörige beerdigt – werfen nun Fragen auf. Wäre Grass für den Nobelpreis nominiert worden, wenn seine SS-Mitgliedschaft vorher bekannt gewesen wäre? Ein historisches Detail in der Biographie verändert die Wahrnehmung des gesamten literarischen Werkes.

2.3 Die Rolle der Historie für Israels Identität und die Offenbarung Gottes

Die Beispiele haben gezeigt, dass die Wahrnehmung von Geschichte keineswegs als wertneutral angesehen werden kann. Die Tatsache, dass wir etwa im 19. Jahrhundert nicht nur mit dem historischen Materialismus des Karl Marx eine ideologisch bestimmte Weltgeschichtsschreibung erhalten haben, sondern mit der Graf-Wellhausen-Synthese auch eine fundamentale Geschichtsneuschreibung der alttestamentlichen Zeit, sollte hellhörig machen. Mit dieser Geschichtsneuschreibung (Nomadengesellschaft-Bauerngesellschaft-Bürgergesellschaft-Priestergesellschaft) ändert sich die Identität des Volkes Israels. Während die biblischen Bücher von einer exklusiven Erfahrung des Bundesverhältnisses mit Jhwh als dem Schöpfer der ganzen Erde sprechen, wird in der Neuschreibung daraus ein Volk, das sich in der Begegnung mit anderen Kulturen allmählich zu den religiösen Vorstellungen hin entwickelt, die wir heute im Alten Testament finden.

Die Erinnerung an das Handeln Jhwhs, besonders bei den Vätern, im Exodus und am Sinai und in der Landgabe wird im jährlichen Festzyklus gewahrt. Sich der Geschichte mit Gott zu erinnern, gibt dem Volk als Ganzem und jedem einzelnen Angehörigen des Volkes individuell seine Identität. So heißt es in dem sog. »kleinen geschichtlichen Credo« (Dtn 6,20-23):

Wenn dich nun dein Sohn morgen fragen wird: Was sind das für Vermahnungen, Gebote und Rechte, die euch der HERR, unser Gott, geboten hat?, so sollst du deinem Sohn sagen: Wir waren Knechte des Pharao in Ägypten, und der HERR führte uns aus Ägypten mit mächtiger Hand; und der HERR tat große und furchtbare Zeichen und Wunder an Ägypten und am Pharao und an seinem ganzen Hause vor unsern Augen und führte uns von dort weg, um uns hineinzubringen und uns das Land zu geben, wie er unsern Vätern geschworen hatte.

Jede neue Generation in Israel erhält ihre Identität durch die Erfahrung der Auszugs- und Wüstengeneration. Damit verbunden ist die Zugehörigkeit des Einzelnen zu Israel und zum Bund mit Jhwh. Wird eine andere Geschichte als die biblische erzählt, dann ändert sich damit auch automatisch die Identität des Volkes Israel. Dies gilt in entsprechender Weise auch für die neutestamentliche Gemeinde der Christen, die durch den Glauben an Jesus in die Identität Israels hineingestellt ist.

Die oben beschriebene Geschichtsneuschreibung verändert nicht nur die Identität des Volkes Israel, sondern auch die Wahrnehmung des in dieser Geschichte handelnden Gottes. Dessen Geschichtsmächtigkeit wird ja konkret in

den Magnalia Gottes in Schöpfung und Gericht, an der Befreiung Israels im Exodus und der Landgabe, dem Gerichtshandeln im Exil und der Verheißung einer neuen Zukunft für sein Volk. Die Identität von Israels Gott vermittelt sich eben nicht in philosophisch abstrahierender Reflexion, sondern in narrativer Darstellung seines Handelns, seines Eingreifens in der Geschichte seines Volkes. Ja, die Wahrnehmung der Historie in der biblischen Historiographie wird von dem Aspekt des Handelns Gottes geradezu gesteuert. Die Selbstprädikationen Gottes »Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs«, bei der mit der genealogischen Reihe auch eine Form komprimierter Geschichte angedeutet ist, oder »Ich bin JHWH, der dich aus dem Sklavenhaus Ägyptens befreit hat« bringen dies konzentriert zum Ausdruck. Eine alternative Perzeption der Geschichte Israels verändert deshalb gleichzeitig die Botschaft vom handelnden Gott in einer einschneidenden Weise.

In der neutestamentlichen Fortsetzung betrifft das auch die Dimension der universalen Verkündigung und Aufforderung zur Anerkennung Jesu als dem, dem »alle Macht gegeben ist im Himmel und auf Erden« (Mt 28,18), und dem der »Name über allen Namen« gegeben ist, »in dem sich alle Knie beugen werden, deren im Himmel, auf Erden und unter der Erde«. ⁴³ Dass das Bekenntnis des Glaubens der Christen im Apostolikum den Hinweis auf den sehr unheiligen römischen Provinzregenten Pilatus enthält, veranschaulicht die gemeinchristliche Grundüberzeugung, dass das Geschehen der Offenbarung Gottes mit Raum und Zeit, konkreter Historie und einem spezifischem geographischen Ort untrennbar verbunden ist. Der an Jesus Glaubende geht davon aus, »dass dem Evangelium ein faktischer Wahrheitsgehalt eignet, der in den geschichtlichen Heilstaten Gottes gründet. Nur so gelingt es, das Evangelium aus dem allumfassenden Strudel des Relativismus herauszuhalten und die Einzigartigkeit Jesu in der Auseinandersetzung mit den Religionen darzustellen«. ⁴⁴

Ist dabei eine Unterscheidung von theologischer und historischer Wahrheit auch möglich, so doch nicht ihr Widerspruch. Für die alte jüdische und neutestamentliche Exegese des Alten Testaments bezeichnet es Gerhard Maier als charakteristisch, dass sie keine Diastase von Wahrheit und Wirklichkeit ken-

⁴³ So der Titel ihrer Biblischen Theologie: Gisela Kittel, *Der Name über alle Namen*. Bd. I: *Die Biblische Theologie / AT*; Bd II: *Die Biblische Theologie / NT*, 2. Auflage (1. Auflage 1990), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.

⁴⁴ So Helmuth Egelkraut: »Die rettende Botschaft«, in: Horst Marquart und Ulrich Parzany, Hg., *Evangelium mit Leidenschaft: Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongreß für Weltevangelsingelisation in Manila*, Neukirchen: AUSAAT, 1990, S. 38.

ne⁴⁵. Die Geschichte Israels sei eine Geschichte des Volkes mit seinem Gott, bei der Wirklichkeit und Wahrheit einander nicht konfrontativ gegenüberstehen, sondern sich die Wahrheit in der Wirklichkeit erfahren lässt⁴⁶: »Wohl überschießt die ›Wahrheit‹, die uns aus den geschichtsbezogenen Texten des Alten Testaments entgegenkommt, die ›Wirklichkeit‹ ... Aber diese ›Wahrheit‹ braucht den Boden der ›Wirklichkeit‹.«⁴⁷

2.4 Zur Notwendigkeit und Möglichkeit historischer Exegese

Dass die historische Dimension sowohl den biblischen Büchern wie den berichteten Ereignissen immanent ist, ist m.E. offensichtlich geworden. Es hat sich ferner gezeigt, dass historische Wahrnehmung keineswegs wertneutral ist. Sie hat einen weichenstellenden Einfluss auf die Relevanz von Texten.

Der »Kollaps der Historie«, wie ihn Leo Perdue beschreibt, betrifft nicht die Historie als solche, sondern das Programm des Historismus, der meinte, rationalistisch und rein immanent und positivistisch zu objektiven Erkenntnissen gelangen zu können. Dieses Programm als verfehlt anzusehen, darf nicht bedeuten, die historischen Fragen gar nicht mehr zu stellen. Die Ansicht, solche Fragen hätten für die heutige Theologie und Gemeindegarbeit keine Bedeutung mehr hätten, ist eine gefährliche Täuschung.

Die Aufgabe kann nun allerdings nicht darin bestehen, die Bibel wieder »vorkritisch« zu lesen. Sie stellt sich vielmehr als eine doppelte. Einerseits muss die bisherige historistische Exegese ideologiekritisch hinterfragt werden. Auch wenn dies nicht der Schwerpunkt der Forschung sein kann, ist diese Aufarbeitung doch unverzichtbar. Es steht zu erwarten, dass eine Theologie und Exegese, die sich dieser Aufgabe nicht mehr stellt, unfreiwillig von einem Bild der Historie bestimmt wird, die dem Gott der Bibel und dem Volk Gottes der Bibel eine fremdartige historische Identität unterstellt, da es ohne eine Form historischer Identität nicht geht.

Andererseits besteht die Aufgabe darin, anhand der biblischen Texte die Möglichkeiten historischer Information zu erheben. Dabei sind die hermeneutischen Einsichten der gegenwärtigen Diskussionen nicht zu verdrängen, son-

⁴⁵ Gerhard Maier, »Wahrheit und Wirklichkeit im Geschichtsverständnis des Alten Testaments«, in: ders., Hg., *Israel in Geschichte und Gegenwart*, Wuppertal: Brockhaus, 1996, S. 9-23.

⁴⁶ Ebd., S. 19.

⁴⁷ Ebd., S. 23.

dern einzubeziehen.⁴⁸ Die Konzentration auf synchrone und kanonische Exegese hat gegenüber der früheren Forschung den literarischen Charakter der biblischen Bücher deutlicher und klarer hervortreten lassen. Damit ist die Aufgabe der sorgfältigen literarischen Beobachtung gestellt. Der besondere rhetorische Charakter der biblischen Texte und die Art ihrer Historiographie sind dabei zu erfassen. Dass diese biblische Historiographie jeweils theologisch bestimmt und rhetorisch und homiletisch zielgerichtet ist, gehört zu den notwendigen Beobachtungen. Dies entwertet sie jedoch nicht als historische Quellen. Auch wenn die Datenlage über die historischen Hintergründe der biblischen Bücher der biblischen Zeit oft schmal ist, kann die historiographische Dimension der Texte kaum ernsthaft bestritten werden.

Dass eine solche biblische Historie ihrerseits theologisch bestimmt ist, ist unausweichlich. Wissenschaftlichkeit definiert sich gemäß moderner Hermeneutik nicht mehr dadurch, dies zu bestreiten, sondern dadurch, dies offen zu legen. Die theologische Positionierung gehört deshalb mit an den Anfang der Forschungsarbeit an der Rekonstruktion der historischen Formen.

Im Ganzen kann also der Ansatz nicht darin bestehen, die genannte »Quälerei« mit der Historie zu beenden, sondern darin, die implizite ideologische Orientierung der historisch-kritischen Methodik aufzuarbeiten. Es gilt, die hinter der angeblichen Interesselosigkeit dieser Methodik liegende Agenda bewusst zu machen und die daraus entstandenen Geschichtsneuschreibungen durch bessere zu ersetzen, die sowohl dem literarischen Anspruch der Texte gerecht werden wie auch den Erkenntnissen der neueren historischen Forschung. Nicht im Gegeneinander, sondern im Miteinander einer historischen und einer literarischen Betrachtungsweise wird Exegese den Texten angemessen und fruchtbar sein.

Abstract

The question of history in Old Testament exegesis and theology has troubled the exegetes since the beginnings of the historical paradigm in the time of enlightenment. Therefore, some of the post-modern literary approaches try to

⁴⁸ Vgl. Herbert H. Klement, »Zur Verbindlichkeit kanonischer Texte: Der *sensus literalis* und hypothetische Sinnschichten ›über‹ bzw. ›unter‹ dem Text in seiner kanonischen Gestalt«, in: Helge Stadelmann, Hg., *Den Sinn von Texten verstehen. Eine Auseinandersetzung mit neuzeitlichen hermeneutischen Ansätzen*, Berichtsband der 14. AfeT-Studienkonferenz 2005 in Bad Blankenburg, Gießen: Brunnen, 2006, S. 87-106.

avoid the historical questions altogether. However, the fact has to be recorded that the historical dimension of the Biblical texts cannot be ignored without damage. The relevance of a historical narrative is connected deeply to its effective historicity. Regarding the question of identity and legitimacy of a political constellation, the understanding of its history plays an important role. Our understanding of Israel as well as of the God of Israel is rooted in history. The reconstruction of the biblical history according to Wellhausen is as little innocent as, for example, the model of history proposed by Karl Marx. We need to reassess the implicit ideology of the historical-critical constructions of history and to develop new models of history taking into account the historical, literary and theological character of the biblical sources.

Deuteronomy and the Notion of Exile

Carsten Vang¹

1. Introduction

According to Deuteronomy's own presentation, it consists of three covenant speeches, a poetic summary, and a blessing that Moses gave to the people of Israel who were standing on the threshold of the land of Canaan. Its first addressees are depicted as a people that have experienced an unexpected and dramatic liberation from Egyptian slavery in their early youth and now, one generation later, are going to transcend the river Jordan in order to take the land west of the river. The listeners are admonished to adhere to the LORD and his covenant when they cross the river and settle in the land. Deuteronomy depicts a very unambiguous picture of its first addressees and their geographical environment and experiential and spiritual background.

However, most scholars today find this portrayal to be purely fictitious. In their eyes, certain parts of Deuteronomy evidently betray an exilic agenda. The book's real target audience is exiled Judeans who only recently have experienced the terrible loss of Jerusalem, the atrocious destruction of all national symbols including the temple, and the deeply traumatic deportation to a life in the unfamiliar Babylon. Deuteronomy contains some obvious references to the events in 587 BC, and therefore the final redaction and adaptation of the book must be sought in the late exilic or the early postexilic period. Whatever the time of origin of the first version of Deuteronomy (in critical scholarship usually assigned to the 7th century BC), the final version of the book has been expanded, phrased, and structured with an exilic / postexilic audience in mind.

Deuteronomy, for instance, lets Moses predict the sure deportation of all Israel to the nations in case of apostasy (4:26-28; 28:63-68), and Moses warns that even its chosen king would become the subject of deportation to an

¹ It is a great privilege for me to offer these studies as a tribute to Professor Hendrik Koorevaar, in a grateful acknowledgement of his many contributions to the exegesis of the *Torah*, its macrostructure, and its theology, true to the Bible.

unknown people (28:36). The Mosaic threat that the people in dispersion would be strongly tempted to full religious assimilation (4:28; 28:36, 64) reflects as a matter of fact how deeply the encounter with the massive Babylonian cultic system must have impressed the Judean expatriates. And when Deuteronomy proclaims that the people may turn to the LORD while in the exile (4:29-31; 30:1-10), it in fact betrays the condition and the interests of the actual addressees of the book.

These parts of Deuteronomy are most surely from the exile, according to the great majority of scholars. The British scholar Ronald E. Clements might be cited as an example:

The threat voiced in [4:27] that God's punishment for disobedience would take the form of the people's being dispersed among the nations points strongly in the direction of a late origin for this speech, almost certainly after the disasters of 598 and 587 BCE had taken place.²

The great Deuteronomy-scholar Norbert Lohfink declared in 1965: »... [Dtn] 4,26-28 sprechen offen vom Exil. Selbstverständlich ist das babylonische Exil gemeint.«³ And further on it is stated: »In 4,26-28 beschreibt der Verfasser von Dt 4,1-40 die Situation, in der er und seine Leser leben. Das ist ihre Welt. Der Bund ist gebrochen, Israel ist im Exil, Jahweh ist nicht mehr da.«⁴ And the *New Interpreter's Dictionary of the Bible* says in relation to the question of the setting of Deuteronomy: »A setting in the exile is especially evident in the supplementary Deuteronomistic seams ... in 4:25-40 and 28:58-68, although they are identifiable elsewhere as well.«⁵

Therefore, the consensus within established scholarly world today is that Deuteronomy in its present form *certainly* went through a comprehensive expansion and editing in the late exilic⁶ or the early post-exilic period.⁷ Deut. 4

² R. E. Clements, »The Book of Deuteronomy«, in: Leander E. Keck et al., eds., *The New Interpreter's Bible: Vol. II*, Nashville: Abingdon, 1998, p. 269-538, here p. 319.

³ N. Lohfink, *Höre, Israel! Auslegung von Texten aus dem Buch Deuteronomium*, Die Welt der Bibel: Kleinkommentare zur heiligen Schrift 18, Düsseldorf: Patmos, 1965, p. 95.

⁴ Lohfink, *Höre Israel*, p. 112.

⁵ S. Dean McBride, Art. »Deuteronomy, Book of«, in: K. D. Sakenfeld et al., eds., *The New Interpreter's Dictionary of the Bible. D-H: Volume 2*, Nashville: Abingdon, 2007, p. 108-117, here p. 112.

⁶ E.g., A. D. H. Mayes, *Deuteronomy*, NCBC, London: Marshall, Morgan & Scott, 1979, p. 156, 357-358; G. Braulik, *Deuteronomium 1-16,17*, NEB.AT, Würzburg: Echter, 1986, p. 44; R. E. Clements, *Deuteronomy*, Old Testament Guides, Sheffield: JSOT Press, 1989, p. 75; Moshe Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, AncB, New York: Doubleday, 1991, p. 207; Dennis T. Olson, *Deuteronomy and the Death of Moses: A Theological Reading*, Overtures to Biblical Theology, Minneapolis: Fortress, 1994, p. 36; Richard D. Nelson, *Deuteronomy: A Commentary*, OTL, Louisville: Westminster John Knox, 2002, p. 8.

and the main body of curses in ch. 28 belong to the latest parts of the book because of the clear references here to the Babylonian exile. The older covenant admonitions in Deuteronomy were »updated« in order to give an explanation of the catastrophe in 587 BC and to suggest a direction to go for the disillusioned exiles: to return to the LORD. These are some of the strongest arguments voiced for a late dating of the book as such.⁸

One looks in vain in the scholarly literature for a justification of this interpretation of Deut. 4:25-31, 28:58-68, and 30:1-10. It appears that the mere mention in Deuteronomy of dispersion among the nations and a possible return is taken as an obvious reference to the Babylonian exile. However, the fact that Deuteronomy depicts the exile in very general terms only, and that the book totally lacks any reference to the specific circumstances about the Babylonian exile – that is, the obliteration of the city that God had chosen for his name, and the plundering and destruction of his temple – indicates that the Babylonian interpretation of the texts may not be the most obvious one.

2. The Problem of Perspective(s)

If the God of Deuteronomy is able to reveal to his prophets what the future will bring to his people – due to their special relationship of revelation with him (cf. Deut. 18:15-18) – it seems to be no great problem of cognition that Deuteronomy predicts a sure exile for God's chosen people and the possibility of

⁷ E.g., Martin Rose, *5. Mose. Teilband 2: 5. Mose 1-11 und 26-34. Rahmenstücke zum Gesetzeskorpus*, ZBKAT, Zurich: Theologischer Verlag Zürich, 1994, p. 499; Raymond F. Person, Jr., *The Deuteronomistic School: History, Social Setting, and Literature*, Studies in Biblical Literature 2; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002, p. 52, 54; T. Veijola, »Deuteronomismforschung zwischen Tradition und Innovation (I)«, *ThR* 67 (2002), p. 273-327, here p. 292; Lothar Peritt, *Deuteronomium*, BKAT V/1, fasc. 4; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2006, p. 302 (»am Ausgang des 6. Jh.s«); Eckart Otto, »Perspektiven der neuen Deuteronomismforschung«, *ZAW* 119 (2007), p. 319-340, here p. 335-336.

⁸ Another argument often stated for the late dating of Deuteronomy, is that Deut. 13 and the curse sections in Deut. 28 apparently betray some very close affinities with the Neo-Assyrian vassal treaty tradition as to structure, imagery, and vocabulary. See, e.g., Nelson, *Deuteronomy*; Otto, »Perspektiven der neuen Deuteronomismforschung«, p. 329. – However, in a recent study Markus Zehnder has turned down this interpretation of the Neo-Assyrian parallels. See Markus Zehnder, »Building on Stone? Deuteronomy and Esarhaddon's Loyalty Oaths (Part 1): Some Preliminary Observations«, *Bulletin of Biblical Research* 19.3 (2009), p. 341-374; and »Building on Stone? Deuteronomy and Esarhaddon's Loyalty Oaths (Part 2): Some Additional Observations«, *Bulletin of Biblical Research* 19.4 (2009), p. 511-535. See also Joshua Berman, »CTH 133 and the Hittite Provenance of Deuteronomy 13«, *JBL* 130/1 (2011), p. 25-44.

return. Conservative scholars have never felt such arguments for a late dating of the final version of Deuteronomy to be very compelling.⁹

However, what if one cannot share this epistemological *Vorverständnis*? If a biblical scholar is working from the purely secular premises of *Religionswissenschaft*, which does not make room for a phenomenon like predictive prophecy, will the Deuteronomic notions of a deportation and a subsequent future restoration not lead him / her to the unavoidable conclusion that the final version of Deuteronomy must be located in the late 5th century BC, where at least the first part of the assumed prediction had come true? Will the application of prevalent historical methodology and reasoning not force any historical minded scholar to conclude that Deuteronomy has gone through a theological updating due to certain burning issues in the exilic communities?

From a sociological and a theological point of view, the repeated Neo-Babylonian deportations in 597, 587, and 582 BC and the exile itself certainly was a most traumatic experience, both for those deported and for those who stayed behind.¹⁰ However, if we for a moment read these texts in Deuteronomy from the perspective of the exiled Jewish population in the Babylonian exile, some problems arise which have not yet been properly addressed. Certain facets of the Deuteronomic depiction of the exile do not fit into the picture of the exile that is drawn in the prophetic and the »Deuteronomistic« parts of the Old Testament.

The thesis of this article is that a watchful and close reading of the phraseology in the »exilic« parts of Deut. 4 and 28 indicates that these sections do not betray the agenda of Jewish exiles in Babylon. Deuteronomy's continued contention that deportation will quickly become a reality in case of idolatry is inconsistent with the judgment perspective in which the pre-exilic, the exilic, and the postexilic literature looks upon the exile. Deuteronomy does not at all employ the usual Old Testament exile terminology, and its vision of the exile conditions sometimes differ rather much from how the later parts of the Hebrew Bible describes the state of affairs of the exiled community. Deuteronomy as a whole must be earlier than the 6th century BC and even earlier than Israel's first writing prophets, Amos, Hosea, Micah, and Isaiah.

⁹ Cf. Eugene H. Merrill, *Deuteronomy*, NAC 4, Nashville: Broadman & Holman, 1994; Christopher Wright, *Deuteronomy*, NIBC 4, Peabody: Hendrickson, 1996, p. 53.

¹⁰ See e.g., Daniel Smith-Christopher, »Reassessing the Historical and Sociological Impact of the Babylonian Exile (597/587-539 BCE)«, in James M. Scott (ed.), *Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 56, Leiden: Brill, 1997, p. 7-36.

3. God's Swift Judgment

3.1 Deuteronomy

A distinctive feature of Deuteronomy's strong warning against forsaking the LORD is the notion that God's judgment will come swiftly. In Deut. 4:25-27 Moses assures Israel that when¹¹ they make an image of a god, they surely will be spread among the nations. The proclamation of the sure exile is further qualified by the adverbial infinitive absolute **מָהֵר מְעַל**¹²: **אָבָד תֵּאבְדוּן מִהָרַ מְעַל**: **הָאָרֶץ** »you will soon utterly perish from the land« (4:26, ESV). The exile will take place *swiftly* after the offence. What this means is stated in negative terms in the following sentence: The covenant people will not get a long life in the land they have been given: **לֹא־תֵאָרִיכֶן יָמִים עַל־יָהּ** »you will not live long in it« (4:26b, ESV). The swift judgment entails that Israel soon will perish¹³ from its land.

This notion is a very characteristic feature of Deuteronomy's paraenesis about covenant loyalty and the consequences of failure. In 7:4 Moses tells Israel that they will soon be destroyed – **וְהִשְׁמִידֶךָ מֵהָרַ** »he will destroy you quickly« (ESV) – if they enter marital relationships with the ingenious peoples in the land. In 28:20 the idea of God's quick destruction forms an overall entry to the list of covenant curses: **עַד־אֲבַדְדֶּךָ מֵהָרַ** »until you ... perish quickly« (ESV). In the words of Helmer Ringgren: »Das Strafurteil Gottes kennt keinen Aufschub.«¹⁴ God's reaction to Israel's apostasy knows of no delay.

In these examples God's swift judgment will ultimately take the form of an uprooting from the land and dispersal among the nations (4:26) or a more general destruction of their life in the land (7:4; 28:20), which in the end will entail emigration and expulsion from the land. From 11:17 it appears, however, that this swift destruction is not only bound up with military defeat and compulsory exile but also with severe nature disasters: **אָבַדְתֶּם מִהָרַהּ מְעַל** **הָאָרֶץ הַטֹּבָה** »you will perish quickly off the good land« (ESV). A severe

¹¹ The particle **כִּי** in 4:25 probably does not carry a conditional (»if«), but rather a temporal sense (»when«). See the discussion in Kenneth J. Turner, *The Death of Deaths in the Death of Israel: Deuteronomy's Theology of Exile*, Eugene: Wipf & Stock, 2011, p. 113-116.

¹² Cf. P. Joüon & T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Rome: Pontificio Istituto Biblico, 1996, § 102 e, 123 r.

¹³ The use of the verbs **אָבַד** and **שָׁמַד** in verse 26 should not be understood in terms of total annihilation, but of abolishment of the comprehensive covenant relationship with the LORD, which embodies the gift of land and multiplication of the people. See Turner, *Death of Deaths*, p. 59-61, 117, 224-226.

¹⁴ H. Ringgren, Art. »מהר« *mhr*, in: *ThWAT* IV, col. 713-717, here col. 715.

draught because of apostasy will also result in a rapid destruction. By no means is this idea of God's hasty retribution in Deuteronomy bound up with deportation and exile only.

Sometimes Deuteronomy phrases this understanding in other terms. In 7:10 Moses proclaims that God will not hesitate to execute his judgment on the individual person who rebels against him and »hates« him: לֹא יִאָחֵר »he does not delay« (NRS). Just like the Israelite should not hesitate to fulfill his vows to the LORD (23:22, same terminology), God will not wait in making the curse effective.

This Deuteronomic emphasis on the imminence of God's reaction has another function than just to underline the certainty of the judgment.¹⁵ The fact is that Deuteronomy may also refer to certain incidents that should not take place מְהֵרָה. In 7:22 it is stated that Israel for various reasons will not be allowed to take the land מְהֵרָה »swiftly«. The use of the adverbial מְהֵרָה clearly has a temporal implication elsewhere in Deuteronomy (compare also 9:3, 12, 16); therefore this seems to be the case also in 4:26 with parallels.

3.2 A Different Perspective in the Rest of the Old Testament

This peculiar qualification of Israel's downfall in case of covenant disobedience is not carried on in the Deuteronomistic retrospect in the Book of Kings, in the Book of Jeremiah, in the other prophetic books, or in the other historical flashbacks in the Old Testament on the reasons that led to the exile (for instance, Neh. 1; 9; or Dan. 9). It is only in Deuteronomy and in Jos. 23:16b that we find the idea of God's swift response to idolatry. Outside Deuteronomy and the Book of Joshua, the idea is absent.

This understanding of God's judgment in Deuteronomy is, however, contrary to the understanding of the exile which makes oneself heard in the so-called »Deuteronomistic History« and in the prophetic writings. The historical sections of the Old Testament and the prophets unanimously stress the fact that God did not evoke his judgment swiftly, but hesitated because of his love of his wayward people. Only in the end – after much forbearance – did he let his people experience the completion of the Mosaic warnings (cf. Lam. 2:17). The exile in 587 BC did not come swiftly upon the people after their breaking the covenant. On the contrary, looking back at the history of God's people it

¹⁵ Cf. J. Gordon McConville, *Deuteronomy*, Apollos Old Testament Commentary 5, Leicester: Apollos, 2002, p. 110: »The point may be the certainty of the judgment, rather than its immediacy«.

strikes the Biblical authors that idolatry has been a much predominant trait in its religious life,¹⁶ that God constantly and in many ways has tried through prophets to move his people into a sincere return to the covenant,¹⁷ and that the exile came only after God's hesitation due to his long-termed compassion with Israel.¹⁸

Not only do the Biblical authors stress God's forbearance in relation to his judgment. From the OT it appears that a widespread conception prevailed among the first generation of the Babylonian exile that there was a great interval between offence and punishment. Jeremiah quotes the popular saying, »The fathers have eaten sour grapes, and the children's teeth are set on edge« (Jer. 31:29; ESV). The prophet Ezekiel quotes the same phrase among his countrymen in the exile (Ez. 18:2). The generation experiencing the traumatic events in the beginning of the 6th century BC, whether in Judah (Lam. 5:7) or in Babylon (Ez. 18:2), certainly did not envisage the exile as a swift reaction to some recent state of affairs.

The typical Deuteronomic notion of God's hasty retribution does not fit with the perspective of the prophets, the exilic or postexilic authors in the Old Testament, or the prevalent understanding among the general populace.¹⁹

3.3 Scholarly Silence

Most scholars apparently do not recognize this problem. Most often they simply disregard the adverb מְהֵרָה in their exposition of Deut. 4:25-27 with parallels.²⁰ Or they do cite this phrase in their description of the content of the section, yet without presenting any discussion of its meaning in the context or of the problem it makes for the theory of the anchoring of these passages in the

¹⁶ E.g., Hos. 9:10; 11:2; Jer. 3:24-25; 7:25-26; Ez. 20:4-32.

¹⁷ Cf. Am. 3:7-8; Hos. 12:11; Jer. 7:25; Zech. 1:4; 2 Kings 17:13-14; Dan. 9:5-6; Neh. 9:26, 30; 2 Chr. 36:15-16.

¹⁸ See Neh. 9:28-31.

¹⁹ This may explain the fact that the LXX in Deut. 4:26 leaves the word מְהֵרָה untranslated and simply writes ὅτι ἀπωλεία ἀπολείσθε ἀπὸ τῆς γῆς γῆς »you shall surely perish from off the land« (cf. McConville, *Deuteronomy*, p. 100). In the 3rd century BC, the idea of a swift exile did not seem obvious. For the sake of completeness it should be noted that LXX renders the adverb in the other Deuteronomic occurrences of מְהֵרָה qualifying God's judgment.

²⁰ E.g., Mayes, *Deuteronomy*, p. 155-156; Jeffrey H. Tigay, *Deuteronomy* דְּבָרִים, JPSTC, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1996; Nelson, *Deuteronomy*; Udo Rütterswörden, *Das Buch Deuteronomium*, NSK.AT, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2006; Lothar Perlit, *Deuteronomium*, BKAT, fasc. 5, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2008, p. 341-343.

Babylonian exile.²¹ Even Kenneth Turner in his excellent recent monograph on the exile theology in Deuteronomy does not dwell upon the frequent description of God's judgment as an imminent reaction to disloyalty.²²

Only very few scholars have reflected briefly on the idea of a hasty exile in Deuteronomy.²³ The Danish scholar Eduard Nielsen claims in relation to 4:26: »Nur scheinbar Gegensatz zu V.25, denn hier (V.26) wird vom Abfall in der Spätzeit des Judareiches geredet.«²⁴ He appears to see the problem with the swift exile when seen with Israel's long history as a backdrop. However, he simply makes the assertion that 4:26 refers to a *recent* apostasy in Judah shortly before the exile. Yet, the verse does not give the slightest indication of this. Nielsen is able to reach his conclusion only by reading 4:26 in isolation from the preceding verse and by ignoring the fact that the so-called »Deuteronomistic History« and the Books of Jeremiah and Ezekiel have a total different perspective on the dreadful events in 597-587 BC: The exile did not occur מִהֵרָא after the national apostasy began, and the very process of driving the covenant people off the land which had been given to them did not happen in haste either, but over a long period of several centuries and in several stages.

If Deut. 4:26 appears to be in a relationship of tension with the interpretation of the Assyrian and Babylonian exiles which we find in the Old Testament outside Deuteronomy and the book of Joshua, the idea of the swift divine judgment goes very well with Deuteronomy itself. In 4:3-4 Moses reminds his audience of a very recent extermination of a number of fellow Israelites. The term used for the destruction is the same as in 4:26: הִשְׁמִיד. The judgment on the apostate Israelites came immediately. Moses also refers the audience to the apostasy at Horeb (9:7-29), where the covenant-breakers themselves were threatened by total destruction (v. 14, הִשְׁמִיד), and to the crisis at the oasis of Kadesh, where the very generation that rejected the plan of entering the land had to die in the desert due to their failing belief in God. The immediacy of the

²¹ E.g., Mayes, *Deuteronomy*, p. 216; Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, p. 207; Timo Veijola, *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium Kapitel 1,1-16,17*, ATD, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, p. 108 (»Die Strafe besteht in den schnellen Verlust des verheißenen Landes«); M. J. Paul, G. van den Brink & J. C. Bette (eds.), *Bijbelcommentaar: Leviticus, Numeri, Deuteronomium*, Studiebijbel Oude Testament 2, Veenendaal: Centrum voor Bijbelonderzoek, 2005), p. 907 (»Vallen ze af, dan komt de ondergang spoedig«).

²² Turner, *Death of Deaths*. In his comparison of Deut. 4:25-28 with 28:58-68 he rightly notes that »only chapter 4 emphasizes the immanence of the curse of exile: you will *soon* (מִהֵרָא) utterly perish from the land« (p. 145, author's emphasis). However, he does not comment on the significance of this peculiar trait.

²³ Cf. also McConville, *Deuteronomy*, p. 110.

²⁴ Eduard Nielsen, *Deuteronomium*, HAT 1/6, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1995, p. 64.

exile and other curses in Deuteronomy therefore fits in with some recent experiences of the audience and with Deuteronomy's theology as a whole.

3.4 Ancient Near Eastern Parallels

In addition to this, the notion of a swift divine reaction to disloyalty has clear parallels in some of the 2nd millennium law codes. In the epilogue to Hammurabi's Law the final curse says: »May the god Enlil, whose command cannot be countermanded, curse him with these curses, and may they *swiftly* overtake him [the disloyal person]« (col. 50, lines 84-91; my emphasis).²⁵ A little bit earlier in the same curse section, it is said: »may the malevolent word of the god Shamash *swiftly* overtake him« (col. 50, lines 14-40; my emphasis).²⁶ The rhetorical purpose of the notion of the swift curse is to underline the inevitability of the sanctions stated in Hammurabi's Law. The person transgressing the laws of the king will personally be struck by the judgment of the gods; it will not come true in later generations.

A quick perusal through the 1st millennium Neo-Assyrian vassal treaties shows to all appearance that this phenomenon has not been inherited and utilized in the 1st millennium curse list traditions.²⁷ Here as in other aspects Deuteronomy seems to follow the 2nd millennium treaty and law code conventions and not those from the 1st millennium Assyrian-Babylonian tradition.

3.5 Conclusion

Seen from the perspective of an exiled Jewish audience in 5th century Babylon, it certainly does not give much meaning to explain the afflictive loss of land and temple in terms of a *swift* exile. It runs against the Deuteronomistic interpretation of the exile found in the Book of Kings and in passages like Neh. 9. Every theologically minded observer of the dramatic events in the last days of the Judean kingship would have known instinctively that Israel's covenant lord certainly had not reacted to their long-lasting idolatry in haste.

²⁵ *Context of Scripture* vol. II, p. 353, col. 2.

²⁶ *Ibid.*, p. 352 col. 2.

²⁷ Cf. Simo Parpola & Kazuko Watanabe, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, State Archives of Assyria 11, Helsinki: Helsinki University Press, 1988. Needless to say, this requires a scholar with expertise in Assyrian language and Neo-Assyrian treaty conventions to validate or refute this assumption.

4. Terms in Deuteronomy for Going into Exile

When reading Deuteronomy as a document redacted with an exiled Judean population in Babylon in mind, we would expect Deut. 4 and 28 to use similar terminology for going into exile / being led into exile as the language of exile in the Book of Kings and in those passages in the Book of Jeremiah that have close linguistic and theological affinity with Deuteronomy. It is, however, a disturbing fact that Deuteronomy applies a rather different set of terms when it comes to phrases for going into captivity or forcing a people into captivity.

4.1 Technical Expressions for Exile

The Old Testament knows of two primary roots for »exile«, that is גלה and שבה. The semantic difference between the two roots is that גלה »denotes movement away from a place into exile, and almost always Assyrian or (especially) Babylonian exile«, while the other root שבה »denotes the act of taking prisoner(s)« in a more common sense,²⁸ which may or may not refer to an exile.

The root גלה has two basic senses in the Old Testament: 1) to »uncover«, and 2) to »leave, disappear« (compare 1 Sam. 4:21-22).²⁹ From the basic sense of »leave«, the root over time gets the nuance »go into exile« (qal stem) and »lead into exile« (hiphil stem). Two nouns derived from this root – גלות and גולה – describe exile as a concept or the whole body of the exiled people.

The prophet Amos seems to be the first one who refers to deportation by using this term.³⁰ His use of the root in his book is extensive and richly faceted.³¹ His contemporaries among the prophets use the root only sparsely,³² but in the rhetoric of the 6th century prophets, the root גלה with exilic connotation and its nouns get a renewed importance.³³ The terms גלה / הגולה are

²⁸ David M. Howard, Jr., Art. »שבה«, in: *NIDOTTE* 4, p. 19.

²⁹ It is debated whether this dual sense reflects two independent homonym roots, or whether they derive from one common root. Cf. C. Westermann and R. Albertz, Art. »גלה glh aufdecken«, in: *THAT I*, col. 418-426; H.-J. Zobel, Art. »גלה«, in: *ThWAT I*, col. 1018-1031.

³⁰ Donald E. Gowan, »The Beginnings of Exile-Theology and the Root glh«, *ZAW* 87, 1975, p. 204-207, has some reservations against crediting Amos with the honour of being the first one to use the root in the sense of »exile«.

³¹ גלה refers both to the exile of Israel's neighbouring peoples (Am. 1:5, cf. the noun גלות »the abducted« in 1:6, 9 and the phrase הלה בגולה »go into exile« in 1:15) and to the deportation of Israel itself to a foreign country: 5:5, 27; 6:7; 7:11, 17.

³² Hos. 10:5; Mi. 1:16; Isa. 5:13; cf. also 49:21.

³³ Jer. 13:19; 20:4; 22:12; Ez. 12:3; 39:23, 28; Ob. 20. Cf. also Lam. 1:3; 4:22. In Ez. 1:2; 33:21; 40:1 and other places, גלות refers to the Babylonian exile as event.

most prominent in the Books of Kings, operating as precise technical terms for the Assyrian and Babylonian exiles,³⁴ and they stand as adequate expressions for the Deuteronomistic authors in their evaluation of the reasons for Israel's and Judah's grim destiny³⁵ and for Baruch's portrayal of the Babylonian exile in his contributions to the Book of Jeremiah.³⁶ The post-exilic community in Jerusalem understands itself as the גּוֹלָה (Ezr. 9:4; 10:6), and the people that have returned from Babylon is termed בְּנֵי הַגּוֹלָה ›sons of the exile‹ in the Book of Ezra.³⁷

Deuteronomy employs the verb גָּלָה in its first primary sense ›uncover‹. In two instances, the verb is used about forbidden sexual relations (23:1; 27:20), and in 29:28 it is used in a nifal participle construction referring to ›the revealed things‹ (הַנִּגְלֹת) in contrast to God's hidden wisdom.³⁸ The surprising fact is, however, that Deuteronomy does not use the root גלה at all in exilic sense. Moses' description of the enforced exile in Deut. 4:25-28 and 28:36-68 lacks the most common technical word of the 8th to 6th centuries BC for going into exile and for the Babylonian captivity.

Turning to the other primary root for ›exile‹, שָׁבַח, it has a broader sense than גלה and may denote taking captives also outside the context of an army's forcing a defeated population into exile.³⁹ The nouns שָׁבִי and שְׁבִיָּה denote ›captivity‹ or ›captives‹. Jeremiah and Ezekiel have a strong tendency to use the root in the same sense as גלה and in the immediate context of this root, referring to the Babylonian exile.⁴⁰

Deuteronomy makes use of the verb שָׁבַח and its cognate שָׁבִי ›captivity‹ about Israel's taking captives in military combats (21:10-13). Only one occurrence of שָׁבִי ›captivity‹ in Deuteronomy relates to young Israelites – בְּנֵי־וּבְנוֹת – being taken captive and led into exile (28:41, הַלֵּךְ בְּשָׁבִי). However, this curse does not refer to God's people as such being led off as captives, but to the prospect that a victorious enemy will take the rising generation as prisoners while leaving the elderly generations behind. It forms part of the

³⁴ 2 Kings 15:29; 16:9; 24:14-15; 25:11, 21, 27; and others.

³⁵ 2 Kings 17:6, 11, 23, 27, 28, 33; 18:11; Jdg. 18:30. Cf. also 1 Chr. 5:41.

³⁶ E.g., Jer. 1:3; 24:1; 27:20; 29:1, 14, 22; 39:9; 40:1, 7; 43:3. For the obvious possibility that Jeremiah's scribe Baruch may be the author of the prose sections in the book of Jeremiah, see J. Bright, ›The Prophetic Reminiscence: Its Place and Function in the Book of Jeremiah‹, *Die Ou-Testamentiese Werksgemeenschap in Suid-Afrika. Proceedings*, University of Pretoria, 1966, p. 11-30.

³⁷ Ezr. 4:1; 6:19-20; 8:35; 10:7, 16. Cf. 10:8 (קְהַל הַגּוֹלָה).

³⁸ Cf. Nelson, *Deuteronomy*, p. 343.

³⁹ See Turner, *Death of Deaths*, p. 37-38.

⁴⁰ Turner, *Death of Deaths*, p. 38.

futility curses in 28:38-42: Even the joy of watching a new generation grow up will prove futile. This cannot be considered a significant allusion to the events in the 580's BC.

The bottom line is that Deuteronomy totally avoids the usual phrases for going into exile / being led into exile: גָּלָה / הִגְלָה and שָׁבַח, with a possible exception of 28:41. Compared with the distinct and typical exile phraseology in the »Deuteronomistic History« and the prophetic books, it is a curious fact that Deuteronomy does not employ the technical expressions for being uprooted from one's own country when it warns against the consequences of forsaking the LORD. In Turner's words: »The primary roots גָּלָה and שָׁבַח are all but absent«.41

4.2 General Terms

Instead of the expected specific technical terms for »exile«, Deuteronomy takes up very general and open phrases. Most of the terms are not used for »exile« outside Deuteronomy, whether in general or in the literature that is most related to Deuteronomy's theology. This applies for example to נָהַג »lead away« (4:27; 28:37) or נָסַח »pluck off forcefully« (28:63). Other terms like בָּרַעַמִּים »spread among the nations« (Deut. 4:27; 28:63; 30:3) may be found also in the Book of Jeremiah (e.g., Jer. 30:11), but this fact may be explained as examples of how Deuteronomic phrases has been adapted by the Book of Jeremiah. In Jeremiah, this phrase has been moderated slightly.

4.3 Discussion

Most scholars seem not to be aware of this problem about the missing technical phraseology for »exile«.42 J. Gordon McConville and J. Gary Millar find it »remarkable that the normal word for »exile« is omitted in [4:26-28]«.43

A few scholars explain this disturbing fact by suggesting that the specialized sense of גָּלָה did gain universal popularity only later. According to Claus Westermann and Rainer Albertz, the verb was taken up in this specialized sense especially by the prophet Amos in the 8th century, »ohne sich überall

41 Ibid., p. 75.

42 Gowan, »Beginnings of Exile-Theology«, does not even mention that the crucial root גָּלָה is lacking in Deuteronomy.

43 J. G. McConville and J. G. Millar, *Time and Place in Deuteronomy*, JSOT Supp 179, Sheffield: Sheffield Academic, 1994, p. 47; cf. also McConville, *Deuteronomy*, p. 110.

durchzusetzen, wie das Dtn zeigt; erst in der dtr. Sprache ist es zum beherrschenden Terminus für die Exilierung geworden.«⁴⁴ But they do not address the question why Deut. 4:25-28 and 28:36-68, which according to great majority of critics belong to the latest strata of Deuteronomy, do not employ this technical term.

In his commentary Moshe Weinfeld conjectures that using the verb גלה would have been anachronistic in a pretended speech by Moses.⁴⁵ This explanation, however, implies a shared knowledge in author and audience of how the Hebrew language developed over time, which is most inconceivable. It is hardly possible that exilic authors and communities would have had any idea of typical Hebrew phraseology before the time of the prophets.

Turner notes that an argument from silence is dubious.⁴⁶ This caveat is surely well taken and warns against arguing unreflectively from what is not found. On the other hand, the occurrence of the root גלה is so comprehensive and widespread in 2 Kings, in the Book of Jeremiah, in the other prophetic books, and in other exilic and postexilic Biblical literature that the missing occurrence of גלה in Deuteronomy is very hard to explain. It can hardly be ascribed to the randomness of occurrence. However, if Deuteronomy is early, this inexplicable tension evaporates into the air.⁴⁷

It is worth noting also that the root שבה is found in the Ugaritic text corpus having the probable sense ›to arrive at‹. It occurs also as an Aramaic loanword in Neo-Assyrian and Late-Babylonian having the meaning ›in die Verbannung gehen‹.⁴⁸ On this background then, it seems that the use of שבה in Deuteronomy with its notion of a more individual (and not nation-wide) captivity is more related to the Ancient Near Eastern linguistic praxis before the 8th century BC than to later Old Testament and Jewish literary custom.

Seen from the perspective of an audience in the Babylonian exile, the non-technical use of phrases for ›exile‹ in Deuteronomy and the absence of the specific exile terms appear strange when compared with the regular ›exile‹ termi-

⁴⁴ C. Westermann and R. Albertz, Art. »גלה *glh* aufdecken«, col. 421. They are followed by Robert Ewing Price, »A Lexicographical Study of *glh*, *šbh* and *šwb* in Reference to Exile in the Tanach« (PhD thesis), Durham: Duke University, 1977, p. 33, 184ff (according to Turner, *Death of Deaths*, p. 36, n. 17).

⁴⁵ Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, p. 208-209; cf. Peritt, *Deuteronomium*, p. 343.

⁴⁶ Turner, *Death of Deaths*, p. 36.

⁴⁷ Cf. Bruce K. Waltke, Art. »גלה (*gālâ*) uncover, remove«, in: R. Laird Harris, G. L. Archer and B. K. Waltke (eds.), *Theological Wordbook of the Old Testament* I, Chicago: Moody, 1980, p. 160-161, here p. 161.

⁴⁸ See Zobel, Art. »גלה«, col. 1019, for references. See further Art. »*galû*« in: W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch. Band I: A-L*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1965, p. 275.

nology for that very period. It is difficult to explain why and how the presumed Deuteronomistic redactors of Deuteronomy in the late Babylonian exile should have avoided the very terms that everyone inside and outside their theological circle used.

5. The Constantly Increasing Harshness of the Exile

Deuteronomy's image of exile in case of unfaithfulness implies that God's chosen people will not only face harsh times in terms of enemy attacks and occupation, obliteration of national symbols, and comprehensive ethnic relocation. Moses inserts the particular warning that also when Israel has been dispersed to the nations and is struggling to create and maintain a new existence among the foreign peoples, the tribulations will continue, and they will become increasingly worse. The exile is seen as a reversal of all covenant blessings.⁴⁹ Therefore the people of Israel will lose the country that they have been given, they will be dispersed into all countries instead of being one religious assembly (cf. 4:9-11; 5:22-31), and they will become increasingly few where God now has multiplied them abundantly (cf. 1:10-11; 10:22; 28:62).

5.1 Exile and Idolatry

In 4:28 Moses warns his audience that the severity of the life in the diaspora will only increase. As a part of God's punishment, Israel will give way to worshipping dead and idle gods that are the product of human conceptions and workmanship (thus also 28:36), and in their desperation they will turn to new and hitherto unknown gods (28:64). What was the very reason for being uprooted and forced into exile (that is idolatry), will become a total punishment in the dispersion. In their hardship (v. 30a: **בַּצָּר לָךְ**; cf. 28:65-67) they will seek idle gods that are unable to see their tribulations, hear their cries for help, receive their gifts, or accept their offerings.⁵⁰ The reality behind this warning is probably not enforced shift of religion by the victors.⁵¹ Rather what

⁴⁹ Turner, *Death of Deaths*, p. 133-135, 139-142.

⁵⁰ On the contrary, the following section 4:32-39 states that Israel's God differs radically from the man-made gods in v. 28. Israel has had a direct experience of the living God, his presence, and his power to save from all earthly powers; cf. Hos. 13:4.

⁵¹ Against Turner, *Death of Deaths*, p. 118. It must be admitted, however, that Dan. 3 provides an example of an attempt to enforce foreign worship on all exiled peoples, incl. the Judean minority.

tempted them to idolatry in their own land will become an all-embracing religious impulse in the exile.

How does this portrayal of the religious environment for Israel in exile fit with the religious realities in the Babylonian exile, as they are known from the Biblical texts and from the archaeological record as to the Jewish presence in Babylonia and Persia?

It seems to me that the Books of Jeremiah and Ezekiel do not give any hint of an increasing worship of foreign gods or idols. Ezekiel certainly criticizes the idolatry among his fellow countrymen (Ez. 14:1-11; 20:27-32), but this condemnation relates to the fact that the deportees held on to their religious beliefs from the home country, not that they had turned to new gods. Jer. 29 encourages the deportees to settle in their new country and pray to their God for its welfare. The relatively few known Babylonian texts that disclose Jewish activity in Babylonia by referring to Hebrew personal names suggest that some in the Jewish community still gave their children Hebrew theophoric names.⁵²

The religion-based punishment in Deut. 4:28 and 28:64 does hardly describe the reality of the exiled Judeans in Babylon. The notion of an ever increasing idolatry in the dispersion rather suggests a setting of pre-exilic covenant warnings.

5.2 Exile and Slavery

Even if Deuteronomy depicts the conditions for Israel in exile as characterized by great insecurity and fear and as living a life in a steady change (28:65-67), the curse sections in Deut. 4 and 28 do not mention slavery as a part of the exile experience. In 28:47-48 it is said that Israel will serve their enemies – עֲבַדְתָּ אֶת־אֲבִיבֵיךָ – in great want of all basal necessities, because they did not serve their God לֹא־עֲבַדְתָּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ. Due to the immediate context, the threat in v. 48 probably does not refer to a life in slavery in a foreign country, but rather envisages slavery under foreign hegemony in Israel's own land. Only from 28:59 exile and dispersion become the major theme in Deut. 28.

Slavery as a circumscription of a vulnerable life in exile is not pictured in Deuteronomy. Instead they will become slaves of empty idols in the exile (4:28; 28:36, 64 – עֲבַד). 28:68 announces that the exiled Israelites will offer

⁵² Cf. the evidence presented in Shimon J. Sherwin, »Did the Israelites Really Learn Their Monotheism in Babylon?«, in: Daniel E. Block, ed., *Israel: Ancient Kingdom or Late Invention?*, Nashville: B&H Publishing, 2008, p. 257-281, here p. 270-274.

themselves for sale at the slave markets in Egypt, but they will even be denied the relatively organized existence as slaves. Their social position will be worse than that of slaves, since no one would buy them and thus provide for their food and shelter. Deuteronomy proclaims that their situation in Egypt will become even more helpless and at risk than when they were slaves under Pharaoh!

On the other hand, it is evident that the Babylonian exile was understood as slavery under the foreign monarch (cf. Jer. 5:19; 17:4; 25:11; 30:8, 10; Ps. 137:3), and the postexilic community considered itself slaves under the Persian hegemony, in spite of the fact that they had been given the opportunity to return to the land of their fathers (Ezr. 9:9; Neh. 9:36-37; cf. Zech. 9:12). Their overall situation was still understood as slavery in the land they had been given by God, even if they did not suffer from military campaigns against their cities and they had been given a certain self-governance. This postexilic understanding of the exile is also reflected in the Old Testament Pseudepigraphica. Often the Pseudepigraphica refer to the exile in terms of slavery under the political powers.⁵³

The point here is that Deut. 4 and 28 do not envisage the dispersal among the nations as slavery in spite of the fact that Deuteronomy reminds its audience of its recent liberation from slavery in Egypt. In this respect also, Deuteronomy does not seem to reflect an exilic experience.

6. Conclusion

Seen from the perspective of the implied audience of the Babylonian exile, Deut. 4 and 28 do not appear to be exilic additions to the book. Deuteronomy's notion of the dispersion that God will react swiftly is rather different from the perspective of the so-called »Deuteronomistic« parts of the Old Testament, the prophetic writings and the exilic and post-exilic literature. In addition, Deut. 4 and 28 is totally devoid of the widespread and dominant nomenclature for »going into captivity« which is so prevalent from the 8th century BC, and in spite of the fact that Deuteronomy's portrait of the conditions of life for God's

⁵³ Cf. 2 Macc. 1:27; As. Mos. 3:10-14; T. Jud. 23:5; T. Iss. 6:2; T. Naph. 4:2; and see further James C. VanderKam, »Exile in Jewish Apocalyptic Literature«, in: James M. Scott, ed., *Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 56, Leiden: Brill, 1997, p. 89-109.

people in the exile is rather grim, this apparently does not reflect the experiences of the Babylonian exile.

Deuteronomy's warnings against idolatry and disloyalty are connected to its theology of land and covenant. Its notion of exile betrays a setting that is earlier than the writing prophets who eventually employed the specific terminology that relates to exile in the Assyrian, Babylonian, and Persian periods, and who stressed God's forbearance and Israel's long history of idolatry. All tensions described above vanish when we understand Deuteronomy as a covenant document from Israel's beginning in the land. Its exile terminology seems to correspond to similar phraseology and notions in the 2nd millennium BC.

As a consequence of this, the strong curses in Deut. 4 and 28 as to a sure exile and dispersal can no longer be stated as an argument for a late exilic or post-exilic redaction of Deuteronomy.

Deuteronomy's repeated notion of God's hasty reaction to disloyalty however creates a problem of a biblical-theological kind: After all the judgment did not occur *מִהֵרָה* after the offence, but only after many generations of idolatry did God make his threats come effective. Does that not conflict with the principle stated in Deut. 18:21-22?

First, we may note that the author of Lamentations who struggled to find a theological meaning behind the terrible incidents in Jerusalem in 587 BC apparently did not see any problem here. Lam. 2:17 understands Jerusalem's suffering as God's fulfilment of his plans which he had voiced from days of old *אֲמַרְתוּ אֲשֶׁר צִוָּה מִיָּמֵי קִדְדִים*. Because of the phrase *מִיָּמֵי קִדְדִים* we should probably think of more than just older prophetic judgment oracles.⁵⁴ The verse seems to have divine curses from times of old, spoken by the LORD, in mind, for example the covenant curses in the *Torah*.⁵⁵ The implementation of curses that were spoken long time ago testified that God's warnings came true as a matter of fact, that he was to be trusted even now, and that his lordship was very much in force also in times of great loss and despair. The fulfillment of what he decreed in times of old was a sure sign of his credibility and veracity. The fact that the judgment did not appear soon after Israel's apostasy took place did not disturb this understanding.

⁵⁴ Cf. Lam. 1:7; Mi. 7:20.

⁵⁵ Cf. Wilhelm Rudolph, *Das Buch Ruth, Das Hohe Lied, Die Klagelieder*, KAT, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1963, p. 225-226.

Next, it may be noted that a similar notion of what God intends to do in haste appears in Rev. 1:1. John is given a revelation from Jesus Christ of what will *soon* take place: ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει.⁵⁶ From the perspective of the revelation, the final events will soon take place. But seen from the perspective of the struggling and suffering church of Jesus Christ, it is still waiting for God's intervention and redemption.

Maybe this parallel may elucidate the tension between Deuteronomy-Joshua and the rest of the Old Testament when it comes to the time perspective of God's judgment. Seen from the perspective of the inspired law, God will react to Israel's disobedience in haste. However, looking through the lenses of history, God showed much forbearance and tried to call his people back to himself through many blessings, through political and environmental hardships and through numerous prophetic messengers. Only after many generations of abortive calling back did he fulfill his decree of destruction and dispersal.

Finally, the fact that God after all did not react swiftly to Israel's disloyalty by uprooting them from their land in haste also shows that he only unwillingly and reluctantly launches his judgment. He certainly does not want the destruction of his people which he has redeemed in his love. He hesitated as to the final abolition of the covenant because he was still looking for the possible return of his people to him.

Abstract

According to the great majority of scholars today, Deut. 4:26-28 and 28:59-68 give sure indications that these parts of Deuteronomy must be late exilic or postexilic additions. However, Deuteronomy's notion that God's reaction to idolatry will come soon, and Deuteronomy's consistent use of non-technical exile terminology suggests that Deut. 4 and 28:15-68 do not reflect the experiences from the Assyrian and Babylonian exiles. A close-reading of these passages rather supports a pre-prophetic setting of the book.

⁵⁶ In Deut. 11:17 and 28:20 LXX renders the Hebrew מִהֵרָא with this phrase ἐν τάχει.

Adam, Eva und die Jakobsfamilie in Hosea 6,7-11a

Walter Gisin

Gerne widme ich meinem geschätzten ehemaligen Studienkollegen Hendrik Koorevaar diesen Artikel zu seinem 65. Geburtstag. Die vorliegende exegetische Studie enthält neue Erkenntnisse, die für ihn und die Hosea- sowie Penta-teuchforschung kostbar sein können. Während meines langen Nachdenkens über den Hoseatext musste ich mich manchmal von den Meinungen der Kommentatoren lösen, um auf diese neuen Entdeckungen zu stoßen. Wissenschaftlicher Fortschritt ist nur möglich, wenn man hie und da festgefahrene Wege verlässt und auch scheinbar unumstößliche Eckpfeiler des Denkens in Frage stellt.

Neben Forschern, die das Meiste von Hosea als authentisch einstufen und früh datieren (z.B. MacIntosh, Crüsemann, Dearman),¹ rechnen andere mit mehreren Ergänzungen, Fortschreibungen sowie Redaktionen und datieren Teile des Textes später, z.T. nachexilisch (z.B. Yee, Nissinen, Rudnig).² Problematisch ist bei den letztgenannten Arbeiten der fehlende Konsens.³ – Es gibt gute Gründe für die Frühdatierung von Hosea, wie z.B., dass im alten Orient ein Prophet, dessen Ankündigung sich tatsächlich erfüllte, ein hohes Ansehen ge-

¹ Andrew A. MacIntosh, *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea*, ICC, Edinburgh: T&T Clark, 1997; Frank Crüsemann, »Jetzt«. Hosea 4-11 als Anfang der Schriftprophetie«, in: Erich Zenger, Hg., *Studien zum Zwölfprophetenbuch*, HBS 35, Freiburg: Herder, 2002, S. 13-31; J. Andrew Dearman, *The Book of Hosea*, NIC, Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

² Gale A. Yee, *Composition and tradition in the book of Hosea*, Atlanta: Scholars Press, 1987; Martti Nissinen, *Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch*, AOAT 231, Kevelaer: Butzon, 1991; Susanne Rudnig-Zelt, *Hosastudien: Redaktionskritische Untersuchungen zur Genese des Hoseabuches*, FRLANT 213, Göttingen: Vandenhoeck, 2006. Zu genaueren Unterteilungen der Forschungsrichtungen siehe Rudnig, *Hosastudien*, S. 20-42, und Erich Zenger, Christian Frevel u.a., Hg., *Einleitung in das Alte Testament*, 7. Aufl. 2008 (1. Aufl. 1995), S. 525f.

³ Konrad Schmid, »Das Zwölfprophetenbuch«, in: Jan Christian Gertz, Hg., *Grundinformation Altes Testament*, Göttingen: Vandenhoeck, 2009, S. 378: »ein Konsensus diesbezüglich ist nicht in Sicht«; ebenso Roman Vielhauer, *Das Werden des Buches Hosea: eine redaktionskritische Untersuchung*, BZAW 349, 2007, S. 12.

noss: »sein Name soll auf ewig bleiben«. ⁴ Die israelitischen Propheten, die meistens unter dem Druck ihrer Obrigkeit und der Kritik der geistigen Elite zu leiden hatten, ⁵ mussten schon deshalb auf eine möglichst baldige Verschriftung bedacht sein, damit sie nicht unter den Verdacht eines *vaticinium ex eventu* gerieten. Man konnte doch nicht nach der Erfüllung einer Prophetie dieselbe nachträglich schriftlich vorlegen, um seine prophetische Echtheit zu beweisen (siehe Dtn 18,21-22). Schon allein das begünstigt die Sicht einer Frühdatierung von Hosea. Für die Untersuchung von Hos 6,7-11a, d.h. eines kleinen Teils dieser Prophetenschrift, setze ich darum mit vielen Forschern Hosea als Verfasser voraus. ⁶

Beinahe durchwegs deutet man 6,7-9 als Anspielungen des Propheten auf zeitgenössische Ereignisse und sieht von Versuchen ab, alte Traditionen hinter ihnen zu finden. Bis heute hat dabei die Hypothese von Hans Walter Wolff am meisten Einfluss. ⁷ Angeregt durch Albrecht Alt ⁸ schlug er vor, es handle sich in 6,8 um eine Anspielung auf die Verschwörung von Pekach und fünfzig Gileaditen gegen den König Pekachja um 736 (2.Kön 15,25), die sich über Adam, der Stadt am Jordan (Hos 6,7), nach Sichem (6,9) auf das Königshaus Israel nach Samaria (6,10; 7,1) ausgeweitet habe. Da sich aber Ungereimtheiten ergeben,

⁴ Donald B. Redford, »Scribe and Speaker«, in: Ehud Ben Zvi u.a., Hg., *Writings and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy*, SBL-SS 10, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000, S. 215: »As for those wise scribes from the period that came after the gods, they who prophesied what would come to pass – and it did! – their names abide forever ...«

⁵ Siehe Am 7,10-13.

⁶ Z.B. Thomas Römer, »Osée«, in: ders., Hg., *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève: Labor et Fides, 2009, S. 474: »mise par écrit d'Os 4-9* à la fin du VIII^e siècle«; MacIntosh, *Hosea*, S. liv-lvi + lxix: Wegen nordisraelitischem Dialekt im Hoseabuch »... there can be no doubt that Hosea himself was the author and composer ... (or) a personal scribe«; Crüsemann, »Jetzt«, S. 25: »diese Texte [Hos 4-11] wurden von vorneherein schriftlich verfasst«; Walter Gisin, *Hosea, ein literarisches Netzwerk erweist seine Authentizität*, BBB 139, Berlin: Philo, 2002, S. 289ff.: aufgrund von Stil und Vernetzungen, und Dearman, *Hosea*, S. 6. – Auch Spätdatierer sehen 6,7-11a z.T. als früh an: Yee, *Composition*, S. 278f.: 6,8-10 hoseanisch; Vielhauer, *Werden*, S. 111-117: 6,7-7,2* bald nach 722 v.Chr. – Dagegen: Nissinen, *Prophetie*, S. 200f.: Hos 6,7-9 ist dtr (6,7: עֲבָרוּ בְרִית) und darum spät.

⁷ Hans-Walter Wolff, *Hosea*, BKAT, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1961, S. 155; siehe auch Wilhelm Rudolph, *Hosea*, KAT, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1966, S. 145f.; Jörg Jeremias, *Der Prophet Hosea*, ATD, Göttingen: Vandenhoeck, 1983, S. 93f.; MacIntosh, *Hosea*, S. 238.

⁸ Albrecht Alt, »Hosea 5,8-6,6. Ein Krieg und seine Folgen in prophetischer Beleuchtung«, in: ders.: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, Bd. 2, München: Beck, 1953 (ursprünglich in NKZ 30 [1919] S. 537-568), S. 186/1: Hos 6,7-7,2 »... schildert in echt hoseanischer Art den Verlauf einer von Gilead ausgehenden, über den Jordan (Adam) bis nach Sichem usw. herübergreifenden Revolution, etwa der Sallums und Menahems (2.Kön 15, 10.14.16).«

lässt man es mit Vermutungen und dem Aufzeigen von verschiedenen Möglichkeiten bewenden.⁹

Von allen Propheten des Dodekapropheten enthält das Hoseabuch die meisten Anspielungen auf alte Traditionen.¹⁰ Schon von daher legitimiert sich eine alternative Deutung des Abschnitts 6,7-11a, wie ich sie im Folgenden vorgelege und begründe.

6,7: Sie aber, wie Adam übertraten sie einen Bund, damals fielen sie von mir ab.

Es besteht eine mehrheitliche Übereinstimmung, dass mit dem Hauptstichwort »Adam« in 6,7a die Stadt am Jordan gemeint sein muss, die in Jos 3,16 erwähnt wird.¹¹ Allerdings ist dieser Ort sehr unbedeutend. Auch findet man kein Ereignis in den Quellen, das die Anspielung von Hosea erklären könnte. Die nächstliegende und auch älteste Deutung auf Adam als den ersten Menschen¹² lehnen heute die meisten Exegeten ab (ausgenommen z.B. Pentiuć, McCominsky, Nissinen),¹³ vor allem wegen der exilischen oder nachexilischen Datierung der Adamstradition.¹⁴ Der erste Mensch Adam wird im Alten Testament außerhalb der Genesis nur noch in Jes 43,27 und evtl. noch in Ps 82,7 und Hi 31,33 erwähnt.¹⁵ Ich selbst hielt eine Anspielung Hoseas auf diese Tradition lange Zeit ebenfalls für unmöglich, musste mich jedoch eines Besseren

⁹ Siehe bei Dearman, *Hosea*, S. 197-199.

¹⁰ Gemäss Römer, »Osée«, S. 476.

¹¹ Meistens wird darum כַּאֲדָם zu בְּאֲדָם konjiziert, was allerdings nicht zwingend ist; man kann auch »wie in Adam« übersetzen, wobei כּ durch Kontraktion mit אּ entschwindet.

¹² Z.B. Rabbi Jose bar Hanina (um 280 n.Chr.), vgl. Jacob Neusner, *Hosea in Talmud and midrash: [a source book]*, Lanham: University Press of America, 2007, S. 40f.; die Vulgata von Hieronymus (um 400 n.Chr.): »sicut Adam«; Cyrill von Alexandria (um 400 n.Chr.), vgl. Eugene J. Pentiuć, *Long-Suffering Love: A Commentary on Hosea with Patristic Annotations*, Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2002, S. 101f.; Rabbi Rashi (um 1100 n.Chr.), vgl. MacIntosh, *Hosea*, 1997, S. 236.

¹³ Pentiuć, *Love*, S. 101; Thomas Edward McCominsky, »Hosea«, in ders.: *The Minor Prophets*, Vol. 1, Grand Rapids: Baker, 1992, S. 95 (vgl. Dearman, *Hosea*, S. 197). – Nissinen, *Prophetie*, S. 202f. hält diese Deutung für möglich, weil er den Text spät datiert und darum die Adams-geschichten als bekannt voraussetzt.

¹⁴ Christoph Uehlinger, »Genèse 1-11«, in: Th. Römer, *Introduction*, 2009, S. 205, datiert sie ins 5./4. Jh.; Eckart Otto, »Die Urmenschen im Paradies«, in: Reinhard Achenbach u.a., Hg., *Tora in der Hebräischen Bibel*, BZAR 7, Wiesbaden: Harrassowitz, 2007, S. 126/8; Joseph Blenkinsopp, »A post-exilic lay source in Genesis 1-11«, in: Jan Christian Gertz u.a., Hg., *Abschied vom Jahwisten*, BZAW 315, Berlin: de Gruyter, 2002, S. 52.

¹⁵ Rudolph, *Hosea*, S. 142, erkennt Ps 82,7 und Hi 31,33 nicht als solche an.

belehren lassen. Der Kontext zwang mich, diese Blockade zu überwinden: Der Prophet greift auch in 6,11a auf die Zeit Adams und Evas zurück (siehe unten). Die Deutung stimmt zudem mit den Anspielungen in 6,8-11a überein: Adam wurde von seiner Frau Eva verführt, ein göttliches Gebot zu übertreten (6,7), wie hernach Jakob und Juda von ihren Frauen (siehe Erklärungen zu 6,8.9.11a). Wenn man »Adam« in 6,7a auf einen Menschen und nicht wie üblich auf die Ortschaft »Adam« deutet, dann muss allerdings das Wort םש in 6,7b entgegen seiner üblichen lokalen Bedeutung¹⁶ hier temporal gemeint sein und mit »damals« wiedergegeben werden. Das ist durchaus möglich.¹⁷ Der gesamte Kontext in 6,8-11a favorisiert diese Übersetzung, weil Hosea auf alte Geschichten anspielt, auf die er mit diesem »damals« hinweist. Wir bleiben in 6,7a also bei der Deutung auf den ersten Menschen Adam.

Hosea musste damit rechnen können, dass sein Volk diese Geschichte gut kannte. Nur so konnte seine äußerst verkürzte Anspielung באדם עברו ברית verstanden werden. Diese Technik, bei der knappe Anspielungen durch den Autor vom Publikum dennoch verstanden werden können, beschreibt Wolfgang Rösler folgendermaßen: »... bei einem Bezug auf Rezipienten, die dem Autor durch gemeinsame Lebensumstände verbunden sind, sind die Details dieser Wirklichkeit gewissermaßen vorgegeben und können deshalb im Text nur angedeutet bzw. überhaupt unerwähnt bleiben.«¹⁸ Erhard Blum argumentiert bezüglich der Anspielungen auf Jakob in Hosea 12 ähnlich: Es lässt sich feststellen,

dass Hosea den Zusammenhang der Jakobserzählung nicht nur kannte, sondern diese Kenntnis auch bei seinen Lesern/Hörern in einer Selbstverständlichkeit voraussetzen konnte, die es ihm erlaubte, den Plot [der Jakobserzählung] in nahezu beliebigen Arrangements aufzunehmen, ihn provozierend »gegen den Strich zu bürsten« oder sich auch mit subkutanen Anklängen zu begnügen.¹⁹

Dasselbe gilt auch für die Anspielungen in Hos 6,7-11a!

¹⁶ Das Festhalten an der lokalen Bedeutung zwingt dazu, in »Adam« einen Ort zu sehen.

¹⁷ So noch in Hos 6,10; 10,9; Ps 14,5; 36,13; 66,6; 132,17, die nach Rudolph, *Hosea*, S. 142, »auch die Übersetzung »dort« vertragen«; Gisin: aber auch die Übersetzung »damals«.

¹⁸ Wolfgang Rösler, *Dichter und Gruppe*, Theorie und Geschichte der Literatur und der Schönen Künste Bd. 50, München: Wilhelm Fink, 1980, S. 41, basiert seine Einsicht auf das Studium der alkäischen Lyrik.

¹⁹ Erhard Blum, »Hosea 12 und die Pentateuchüberlieferungen«, in: Anselm C. Hagedorn u.a., Hg., *Die Erzväter in der biblischen Tradition*, FS M. Köckert, Berlin: de Gruyter, 2009, S. 313; siehe auch F. Crüsemann, »Jetzt«, S. 22; und Jan Christian Gertz, »Tora und Vordere Propheeten«, in: ders., ed., *Grundinformation*, 2009, S. 378.

Die Adamsgeschichte musste somit in Israel zu Hoseas Zeit gut bekannt gewesen sein. Eine weit verbreitete und gute Kenntnis von alten Geschichten oder Dokumenten gab es im alten Orient vor allem bei Ursprungsmythen wie dem Gilgamesch-Epos, das angehende Schreiber in Meggido während des Bronzezeitalters (2500-1150)²⁰ kopieren und auswendig lernen mussten.²¹ Dasselbe geschah mit Gesetzestexten wie dem Codex Hammurapi, dessen Rechtssammlung aus dem 19. Jh. noch im 5. Jh. der persischen Zeit abgeschrieben wurde.²² Wenn Hosea in 6,7 auf Adam mit nur drei Worten anspielt, musste Israel schon zu seiner Zeit eine eigene Ursprungsgeschichte der Menschheit besessen haben, die im Volk tief verwurzelt war.²³ Ein Vergleich soll dies deutlich machen. Wenn heute jemand sagt: »Das war wie bei David und Goliath«, verstehen wir in unserem Kulturkreis genau, worauf angespielt wird. Die Geschichte von David und Goliath wird zwar meistens mündlich weitergegeben und fast jedes Kind kennt sie, aber sie gründet in einem schriftlich fixierten Text, der in einem Basisdokument unserer Kultur, der Heiligen Schrift, nachzulesen ist. Auf diese Weise wird auch die Adamsgeschichte in Israel bekannt gewesen sein. Sie war ebenfalls Teil einer israelitischen Heiligen Schrift, die ihr kulturelles und sakrales Basisdokument darstellte. In einer analogen Weise rechnet Erhard Blum mit einer alten schriftlichen Vorlage der Jakobsgeschichte bei den ähnlich kurzen Anspielungen in Hos 12, und zwar wegen dem »supponierten Maß an Vertrautheit« der Rezipienten mit dieser Geschichte und wegen »dem Befund der Genesis«.²⁴ In diesem Basisdokument war die eigene, israelitische Tradition vom Ursprung des Menschen verzeichnet. Man kannte sie und konnte sie erzählend wiedergeben. Aus ihr wusste Israel, wie der erste Mensch, Adam, geschaffen wurde, wie er Eva zur Frau bekam und wie er einen Bund übertrat (Hos 6,7), d.h. den Sündenfall beging. Daraus entnahm Israel auch, dass der Gott, der am Anfang dieses Geschehens stand, ihr Gott JHWH war. – Nur weil die Adamsgeschichte identitätsstiftendes israelitisches Kultur-

²⁰ Alle Jahreszahlen beziehen sich, wenn nichts anderes vermerkt ist, auf die Zeit vor Christus – außer den Jahreszahlen von zitierter Literatur.

²¹ Ernst Axel Knauf, »Les milieux producteurs de la Bible hébraïque«, in: Philippe Abadie u.a., Hg., *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève: Labor et Fides, 2009, S. 124.

²² Eckart Otto, *Das Gesetz des Mose*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007, S. 144.

²³ Bill T. Arnold, *Genesis*, NCBC, Cambridge: University Press, 2009, S. 55: Gen 2,4b-3,24 »presumably by that [pre-exilic] time wielded impressive authority.«

²⁴ Blum, »Hosea 12«, S. 313. – Dagegen: Else Kragelund Holt, *Prophesying the Past: The Use of Israel's History in the Book of Hosea*, JSOT Supp 194, Sheffield: Academic Press, 1995, S. 18f.: »the book of Hosea presents the earliest written fixation of the traditions of Jacob and of Israel's past« (Hervorhebung durch Kragelund). Sie berücksichtigt die Voraussetzungen solch verkürzter Anspielungen nicht.

und Glaubensgut war, ist es verständlich, dass Hosea darüber intensiv nachdachte und sie in einem JHWH-Wort als Beleg eines Schuldaufweises gegen Israel verwendete.

Der Grund, warum diese Geschichte im AT sehr selten erwähnt wird, kann derselbe sein wie bei uns, wo die Geschichte von David und Goliath ebenfalls selten in unseren Schriften auftaucht. Trotzdem ist sie in unseren Köpfen fest verankert, weil man sie in einem Basisdokument nachlesen kann, das zu unserem Kultur- und Glaubensgut gehört. Auch Mose wird im AT außerhalb des Pentateuchs selten namentlich erwähnt, obwohl z.B. Hosea von ihm weiß, dass er eine äußerst wichtige Funktion bei der Staatswerdung Israels innehatte (Hos 12,14). *Argumenta e silentio* sind bekanntlich schwach!

Die Adamsgeschichte wurde den Rezipienten von Hos 6,7 durch den Marker²⁵ »Adam« bewusst gemacht. Verknüpft mit dem zweiten Marker »Bundesübertretung« konnten sie eindeutig die einzige erwähnte Übertretung Adams identifizieren. Sobald sie und auch wir heute die Anspielung verstanden und diesen Hintergrund aufgedeckt haben, wird die kurze Aussage »Sie aber, wie Adam übertraten sie einen Bund« (6,7) mit dem Inhalt der ganzen Sündenfallgeschichte gefüllt und erst dann verständlich. W. Rösler schreibt diesbezüglich: »das Vorwissen des intendierten Publikums [tritt] unausgesprochen und gleichsam von selbst als gewichtiger Faktor neben den literarisch vermittelten Inhalt und geht mit diesem eine unauflösliche Verbindung ein.«²⁶ Der kurze Nachsatz **בִּי בַגְדוּ בַי** mit dem vorangestellten **וַי** musste die Israeliten zur Einsicht führen: »Auch wir haben irgendwo und irgendwann (**וַי**: dort, damals) wie Adam ein Gebot JHWHs übertreten! Beim Weiterlesen in Hos 6,7ff. klärt der Prophet sein Publikum auf, was er damit meinte.

6,8: Gilead, eine Stadt von Übeltätern, betrogen durch Blut

Es handelt sich um eine typisch hoseanisch-enigmatische Kurzanspielung, an der sich viele den Kopf zerbrochen haben: In 6,8 wird erstmals ein Ort genannt: Gilead. Was dort geschah, sollte doch verständlich gemacht werden können. Durch eine unglückliche Deutung von **עַקְבָּה** wurde man aber auf eine

²⁵ Siehe dazu die Studie von Benjamin D. Sommer, »A Prophet Reads Scripture: Allusion in Isaiah 40-66«, in: Daniel Boyer et al., Hg., *Contraversions: Jews and other differences*, Stanford: University Press, 1998, S. 21: »Markers [usually borrowed vocabulary] point the reader to the older text, though only if the reader is familiar with them.«

²⁶ Rösler, *Dichter*, S. 42 (zitiert auch bei F. Crüseman, »Jetzt«, S. 22).

falsche Fährte geführt. Man leitete es von עֶקֶב = »Ferse« ab, schloss auf ein Verb in der Bedeutung von »bespuren« und kam zur Übersetzung »bespurt« oder »befleckt von Blut« (z.B. Luther 1984: »befleckt von Blutschuld«). Das führte dann zur Deutung auf die Revolte von Pekach mit seinen fünfzig Gileaditen (siehe oben). Das Verb עֶקֶב bedeutet jedoch nie »bespuren«²⁷ oder »beflecken«, sondern je nach Kontext »hindern« oder »betrügen«.²⁸ Man muss darum mit diesen beiden semantischen Feldern von עֶקֶב arbeiten: »Gilead ... gehindert durch Blut« ergibt keinen Sinn (außer frei nach Zürcher 2007: »unwegsam vor Blut«), eher schon: »Gilead ... betrogen durch Blut«.²⁹ Gesucht ist somit ein Ereignis, in welchem Gilead, diese Stadt von פעֹלֵי אוֹן = »Übeltätern« oder »Götzendienern«³⁰ durch Blut betrogen wurde.

Da Hosea in 6,7 mit Adam und auch mit שָׁם = »damals« auf vergangene Ereignisse anspielt, wird man nun den Bezug auf Gilead ebenfalls in der Vergangenheit suchen müssen. In den Erzählungen wird der Ort erstmals in Gen 31,22-54 genannt, wo Jakob mit seinen Frauen und Kindern aus Haran zurückkehrt. An der Grenze zu Kanaan wird er von seinem Onkel Laban aufgehalten. Dieser klagt ihn an: לָמָּה גִּבַּת אֶת־אֱלֹהֵי = »warum hast du meinen Gott gestohlen« (Gen 31,30). Alles wird durchsucht, man findet jedoch nichts, denn Rahel setzt sich aufs Kamel und verbirgt den Götzen³¹ unter sich im Sattel. Mit ihrer Lüge, »es geht mir nach der Frauen Weise« (דֶּרֶךְ נְשִׁים לִי Gen 31,35), sie habe die Monatsblutung und könne deshalb nicht vom Kamel herabsteigen, betrügt sie den Götzendiener (פעֹלֵי אוֹן) Laban, ihren Vater.³² So wurde Rahel zu einer יַעֲקֹבָה, einer Jakoba, ihrem Mann entsprechend.³³ – Dann errichtete

²⁷ Wie auch MacIntosh, *Hosea*, S. 240, schreibt!

²⁸ ThWAT VI, 1989, S. 338-343 Art. »עֶקֶב« von Zobel: עֶקֶב I: denom. von »Ferse«, auch arab. *'aqib*, und עֶקֶב II: »bewahren«, »beschützen«; Ugarit: *m'qbk* = »der dich betrügt« oder »der dich zurückhält«, sind offenbar die zwei Hauptbedeutungen.

²⁹ MacIntosh, *Hosea*, S. 239, frei: »exposed as treacherous by bloodshed.« – Ina Willi-Plein, *Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments*, BZAW 123, Berlin: de Gruyter, 1971, S. 151: »bespurt von Blut«, oder wie in Hos 12,4: עֶקֶב = »betrügen«; Francis I. Andersen and David Noel Freedman, *Hosea*, AncB, Garden City: Doubleday, 1980, S. 432, 441: »deceitful«; sie vokalisieren aktiv statt passiv.

³⁰ אוֹן hat bei Hosea vor allem mit Götzendienst zu tun, vgl. 4,15; 10,5,8; 12,12; Wolff, *Hosea*, S. 155: Auch פעֹלֵי »hat den Unterton des Jahwefeindlichen oder Fremdkultischen«.

³¹ Gen 31,19: »Terafim«, dann nur noch Gott = אֱלֹהִים: Gen 31,30.32.

³² Gordon J. Wenham, *Genesis 16-50*, WBC, Waco: Word, 1994, S. 280f., zu Gen 31,42: »That Laban was a polytheist is suggested by his invocation of at least two gods.« Korrigierend Arnold, *Genesis*, 2009, S. 277: »Whether or not these deities are perceived as the same god is unclear.« Hosea bezeichnet Laban und Rahel als פעֹלֵי אוֹן.

³³ Wolff, *Hosea*, S. 155: Den Bezug von יַעֲקֹבָה zur Jakobtradition sah schon Eduard Nielsen, *Shechem, a traditio-historical investigation*, Aarhus: G. E. C. Gad, 1955, S. 291. Im ThWAT VI, 1989, S. 341, liest man: »Ob in *'qūbbāh* eine Anspielung auf eine uns unbekannte Jakobs-

man gemäß dem Genesisbericht einen Steinhügel, der Zeuge für die Unschuld Jakobs sein sollte (Gen 31,44-54). Doch dieser Gal-Ed = Stein-Zeuge (Gen 31,48.51-52), wurde durch die Lüge mit dem Menstruationsblut betrogen! Hosea fasst die ganze Geschichte in seiner typisch verkürzten Weise zusammen: »Gilead, eine Stadt³⁴ von Übeltätern, betrogen durch Blut.«

Der Marker, an dem die Leser die Anspielung erkennen sollten, war »Gilead«. Hosea stellt es darum an den Anfang seiner Aussage. Durch die aktualisierende Verfremdung »Stadt von Übeltätern«, statt »Ort von Übeltätern«, und seine äußerst verkürzte Anspielung ist sein Publikum tüchtig gefordert. Allerdings gab es eine Erleichterung für das Erkennen dieser Geschichte: es handelt sich um die Ortsnamensätiologie von Gilead,³⁵ an die man sich immer erinnern konnte, wenn von Gilead die Rede war. Zudem spielt Hosea mit »betrogen durch Blut« auf den Höhepunkt der Erzählung an.³⁶ Diese Episode konnte deshalb assoziiert werden, auch wenn das Lexem »Blut« dort nicht auftaucht. Möglicherweise erkannte manch ein Israelit in עקבה die Jakoba, die Lieblingsfrau Jakobs. Jedenfalls rechnete Hosea offensichtlich damit, dass man seine rätselhafte Anspielung verstehen konnte, wenn auch erst nach längerem Nachdenken.

Nach Entdeckung dieses Hintergrundes assoziiert sein Publikum die ganze Bandbreite der Gileadgeschichte und beginnt die verschiedenen Facetten der Botschaft zu entdecken, die durch diese »Synthese« oder besser »Symbiose« der beiden Texte Hos 6,8 und Gen 31,22-54 entstehen. Das ist der Effekt solcher Kurzanspielungen! – Die Art, wie Hosea in der JHWH-Rede auf die Gileadgeschichte anspielt und wie er sie deutet, stellt eine außerordentliche und eigenständige Denkleistung des Propheten dar, eine geistgewirkte prophetische Hermeneutik!

Durch die Ähnlichkeit dieser Geschichte mit derjenigen von Adam sieht der Leser sich in seiner Deutung bestätigt: Eva wird mit List durch die Schlange betrogen; Rahel betrügt selbst – ebenfalls mit einer List. Dadurch wird ein Bund übertreten, bei Adam JHWHs Verbot, bei Jakob der Bund, den er mit Laban feierlich mit einem grenzmarkierenden Steinhügel schloss. Schon »damals

Überlieferung vorliegt, wie zuletzt E. Nielsen (Shechem, 1955, 291) und Coote (393) erwo-gen, ist kaum zu entscheiden.«

³⁴ Vermutlich gab es später eine Stadt Gilead: siehe Ri 10,17f. und zwei assyrische Texte (vgl. Graham I. Davies, *Hosea*, NCBC, Grand Rapids: Eerdmans, 1992, S. 173, mit Hinweis auf Kurt Galling, *Textbuch zur Geschichte Israels*, Tübingen: Mohr, 2. Aufl. 1968 [1. Aufl. 1950], S. 57f.).

³⁵ Arnold, *Genesis*, S. 276: »the passage ... offers by popular etymology an explanation for the name of Mount Gilead.«

³⁶ Wenham, *Genesis 16-50*, S. 276, zeigt das mit seiner Kenntnis narrativer Technik sehr gut auf.

wurden sie abtrünnig von mir« (6,7b) schreibt Hosea, weil Rahel, die Ahnenmutter des Nordreichs Ephraims, eine Götzendienerin und Betrügerin war.

Diese Geschichte gehört zum wichtigen Traditionsgut über Israels Ursprung in seinem Stammvater Jakob. Die Kurzanspielung auf die Gilead-Ätiologie und den Rahelbetrug weist darauf hin, dass diese Geschichte schon längst vor Hosea schriftlich vorlag. Erhard Blum fixiert den *terminus ante quem* der schriftlichen Existenz der Jakob-Erzählung(en) auf die Niederschrift von Hos 12, die er in die zweite Hälfte des 8. Jhs. datiert. Seiner Meinung nach mussten die Jakobsgeschichten wegen ihrer Vertrautheit im Volk schon erheblich früher als im 8. Jh. schriftlich vorgelegen haben.³⁷ Es ist anzunehmen, dass der Prophet sie in demselben identitätsstiftenden sakralen Basisdokument vorfand wie die Adamsgeschichte. Hosea kannte diese Erzählungen in- und auswendig, sann intensiv darüber nach, fasste sie in extreme Kürze und zeigte seinem Volk in JHWH-Rede die tief verwurzelte Schuld auf, die sich bis in seine eigene Zeit hinein fortsetzte.

6,9: Und wie abwartende Räuber ist die Priesterbande, unterwegs morden sie Sichem, denn sie begingen eine Schandtat.

Die übliche zeitgeschichtliche Deutung von 6,9 als die eines hinterlistigen Märders auf dem Weg nach Sichem, das durch eine Priesterrotte verübt worden sei, entbehrt jeder Grundlage in historischen Quellen. Dasselbe gilt für die Vermutung von Hieronymus und Cyril von Alexandria, Priester hätten Pilger bei Sichem ermordet, die nach Jerusalem reisen wollten.³⁸ Die älteste Deutung der Stelle ist die auf die Mordtat der Brüder Simeon und Levi an der hevitischen Stadt Sichem (Gen 34). Sie findet sich bei jüdischen Rabbis und Kirchenvätern schon um 400 n. Chr.³⁹ und entspricht dem Text am ehesten. Hosea vergleicht

³⁷ Blum, »Hosea 12«, S. 313.

³⁸ Pentiuć, *Love*, S. 103.

³⁹ Jüdische Rabbis: siehe Genesis Rabbah LXXX:II. 1 A-H um 400 (vgl. Neusner, *Hosea*, S. 50). Kirchenväter: z.B. Theodor von Mopsuestia um 400 n.Chr. (vgl. Pentiuć, *Love*, S. 103). Auch Ernst Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch. Hosea-Micha*, KAT, Leipzig: Deichert, 1929, S. 77, nachdem er sich 1922 noch auf ein aktuelles Ereignis festlegte: 2Kön 15,16 (Sellin, ATD 24/1, 1922, S. 56), sieht er 1929 Gen 34 als Hintergrund; Artur Weiser, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten*, ATD, Göttingen: Vandenhoeck, 1949, S. 46, vermutet eine Anspielung auf Frelve der Vergangenheit, die man nicht lokalisieren kann.

die Handlung der Jakobssöhne mit abwartenden⁴⁰ Räubern (כחכי איש גדודים) und bezeichnet sie aktualisierend als Priesterbande חבר כהנים. Die drei hebräischen Worte, die ihre Handlung verkürzt wiedergeben: דרך ירצחו שכמה, werden normalerweise als eine durch ein Verb unterbrochene Constructuskette angesehen (wie Hos 8,2 und 14,3).⁴¹ Bei der Übersetzung »unterwegs⁴² morden sie Sichem« folge ich jedoch der hebräischen Satzstellung, sehe דרך als verkürztes בדרך an und שכמה⁴³ als alten Akkusativ wie סופתה in Hos 8,7.⁴⁴ Diese Übersetzung stimmt genau mit dem angespielten Hintergrund überein, ebenso die folgende Begründung dazu: כי זמה עשו = »denn sie hatten eine Schandtät bzw. Sexualverbrechen⁴⁵ begangen.« In nur drei Worten fasst Hosea zusammen, was geschah: Der hevitische Prinz Sichem, Sohn von Hamor, hatte mit Dina, der Tochter Jakobs, außerehelichen Geschlechtsverkehr (Gen 34,2) – darum das ganze Sichemdesaster!

Die Marker in dieser Anspielung sind die »Priester«, »morden« und »Sichem«. Daraus konnte man auf die Ermordung der Sichemiten durch Simeon und Levi schließen. Die Aktualisierung »Priesterbande« oder »Priesterverbindung« verhindert die Assoziation mit der alten Geschichte nicht. Mit der Begründung »denn sie verübten eine Schandtät« ließ Hosea sich durch כינבלה עשה בישראל von Gen 34,7 beeinflussen, das er in prophetischer Freiheit änderte:

Hos 6,9	עשו	כי זמה	denn eine Schandtät	verübten sie
Gen 34,7	עשה בישראל	כינבלה	denn eine Dummheit	verübte er in Israel ⁴⁶

⁴⁰ כחכי (orthographisch ungewöhnlich: GK²⁸ = W. Gesenius & E. Kautsch, *Hebräische Grammatik*, Leipzig: F. C. W. Vogel, 28. Aufl., 1909, § 75aa) wird meist als »wie Lauernde« übersetzt, wobei man vermerkt, dass dieses Verb חכה eigentlich »warten« oder »hoffen« bedeutet.

⁴¹ Willibald Kuhnigk, *Nordwestsemitische Studien zum Hoseabuch*, Rome: Biblical Institute Press, 1974, S. 87; Jeremias, *Hosea*, S. 89/5; MacIntosh, *Hosea*, S. 242.

⁴² So richtig Wolff, *Hosea*, S. 132; eigentlich aber »auf dem Weg«.

⁴³ MacIntosh, *Hosea*, 242: »שָׁכְמָה seems anomalous cf. the well-attested שָׁכְמָה (Gen 38.14; Josh 24.1).«

⁴⁴ Das Schluss-He bei Orten zeigt normalerweise die Richtung an (GK²⁸ § 90c), kann aber auch den Ort, wo etwas geschieht, bezeichnen (GK²⁸ § 90d).

⁴⁵ ThWAT II, 1977, S. 599-603, Art. »זָמַם« von Steingrimsson: זָמַם denken, sinnen, pos. oder neg., זָמָה nur in Hi 17,11 pos., sonst immer neg., 22x im Sinne von »Schandtät«, »Unzucht«, davon 13 in Ez. – Wolff, *Hosea*, S. 155: meist Sittlichkeitsverbrechen. Dearman, *Hosea*, S. 199, »sexual depravity«, but also »folly, wickedness, bloodthirsty or men of bloodshed.«

⁴⁶ Die Formel ist anachronistisch, darauf verweist schon Kuhnigk, *Nordwestsemitische*, S. 186, denn zur Zeit der Erzählung war Israel noch kein Volk, gewiss aber in der Erzählzeit, die schon zu Beginn der Volkswerdung Israels datiert werden kann.

Diese Formel steht im Zentrum der Sichemgeschichte, darum ist es verständlich, dass Hosea sie einbezieht. – Der illokutionär erkennbare Subjektwechsel von der Priesterbande (6,9ab) zu Sichem und Dina (6,9c) wird nur auf dem angespielten Hintergrund ersichtlich.

Bei dieser Geschichte handelt es sich zwar nicht um eine Namensätiologie, aber hinter ihr steht die Frage nach dem Segen Jakobs über seine Söhne (Gen 49). Das Ereignis in Sichem wurde für Simeon und Levi zum Fluch (Gen 49,5-7). Aus diesem Grund durfte Levi – und auch Simeon – keinen Landanteil in Israel haben. Dies war eine Realität, mit der man sich zu Hoseas Zeiten täglich konfrontiert sah. Das erleichtert den Rezipienten seiner Prophetie das Erkennen der angespielten Geschichte.

Hosea verwendet diese Episode, wie die vorangehenden, als Schuld aufweis. Auch inhaltlich gleicht sie ihnen: In jedem der Fälle ist eine Frau Ausgangspunkt des Geschehens, in jedem der Fälle wird ein Bund hinterlistig übertreten. Die Sichem-Episode gehört zum Erzählkranz um Jakob, dem Gründervater des Volkes Israel, und darum zum identitätsstiftenden Kultur- und Glaubensgut Israels. Höchstwahrscheinlich fand Hosea auch sie im selben sakralen Basisdokument aufgezeichnet wie die Gilead-Episode und die Adamsgeschichte. Weil er und seine Zeitgenossen sie in derselben Fassung gut kannten, war er imstande, seine Anspielungen äußerst kurz zu fassen und sie zugleich mit den Speerspitzen zu versehen, die sein Publikum mitten ins Herz treffen sollten: »damals fielen sie ab von mir« (6,7), »betrogen durch Blut« (6,8b), und »sie verübten eine Schandtat« (6,9c). Trotz äußerster poetischer Dichte konnte er damit rechnen, dass man ihn verstand.

Beim Nachsinnen über die Jakobs geschichten kam Hosea allerdings zu anderen Ergebnissen als seine Landsleute. Diese hatten gewiss eine große Achtung vor dem Ahnvater Jakob und seiner Familie, wie Eckart Otto vermerkt.⁴⁷ Beim Lesen der Gilead-Episode ist man jedenfalls froh, dass der Hausgötze nicht gefunden wurde, denn sonst hätte Rahel sterben müssen (Gen 31,32), und bezüglich Sichem (Gen 34) wird man trotz Jakobs Fluch (Gen 49,5-7) gesagt haben: »Simeon und Levi hatten einen guten Grund, in Sichem zu morden, denn sie sagten: ›Wird man unsere Schwester wie eine Hure behandeln dürfen?‹« (Gen 34,31) – so jedenfalls dachten die Rabbiner um 400 n. Chr.⁴⁸ Hosea aber hält seinen Landsleuten mit prophetischem Eifer im Namen JHWHs den Spiegel vor: Er stigmatisiert diese Handlungen der Jakobsfamilie als verwerf-

⁴⁷ Otto, *Gesetz*, S. 188: »Das Gemeinsame, das alle [Jakobs-]Erzählungen [der Genesis] verbindet, ist der Stolz auf den Ahnvater Jakob«.

⁴⁸ Neusner, *Hosea*, S. 50: Genesis Rabbah LXXX:II. 1. F.

lich und stellt sie durch seine aktualisierenden Verfremdungen als bis in seine Zeit fortwirkend dar. Im folgenden Vers fasst er sie nochmals zusammen.

6,10: Im Haus Israels⁴⁹ sah ich Grässliches, damals (gab's) Hurerei für Ephraim,⁵⁰ verunreinigte sich Israel.

Diese Zusammenfassung entspricht den Anspielungen von 6,7-9 genau. Es besteht daher kein Grund, sie dem Propheten abzusprechen,⁵¹ im Gegenteil wäre es kaum einsichtig, wie jemand die äußerst verkürzten Anspielungen von 6,7-9 besser hätte zusammenfassen können: Die Stelle verwendet das Hapaxlegomenon שַׁעֲרֵי־רִיָּה⁵² = »Grässliches« und charakterisiert die Handlungen Dina und Rahel genau und korrekt mit זָנוּת⁵³ und נִטְמָא. Bei שֵׁם זָנוּת לְאֶפְרַיִם in Hos 6,10b könnte noch eine Rolle gespielt haben, dass die betrügerische, götzendienersche Rahel die Großmutter Ephraims war. Darum wird mit ihr der Beginn der Hurerei, d.h. des Götzendienstes (vgl. Hos 2), im Nordreich Ephraim bezeichnet. – Mit שֵׁם in 6,7 und 10 verklammert Hosea den Text, und in 6,10 findet man eine der Doppelwiederholungen, die für ihn typisch sind:⁵⁴

5,3	עַתָּה הַזְנוֹת אֶפְרַיִם	Jetzt hast du zum Huren verführt, Ephraim,
	נִטְמָא יִשְׂרָאֵל	hat Israel sich verunreinigt
6,10	שֵׁם זָנוּת לְאֶפְרַיִם	Damals (gab's) Hurerei für Ephraim,
	נִטְמָא יִשְׂרָאֵל	hat Israel sich verunreinigt

Das alles favorisiert Hosea als Autor von 6,10.

⁴⁹ Gemäß Kontext (6,8-9) wäre die Übersetzung »Familie Israels« besser.

⁵⁰ Die Übersetzung »für« gibt das auffallende לְאֶפְרַיִם – nicht בְּאֶפְרַיִם – wieder.

⁵¹ Wie nach Wolff, *Hosea*, S. 132.135, für 6,10bc (inkl. 5,3cd) oft angenommen wird. Jeremias, *Hosea*, S. 92, grenzt den ganzen Vers 10 aus.

⁵² Ketib: שַׁעֲרֵי־רִיָּה; Kere': שַׁעֲרוֹרִיָּה, kommt als שַׁעֲרִיָּת noch in Jer 18,13 vor.

⁵³ Wolff, *Hosea*, S. 135, Jeremias, *Hosea*, S. 94/23, sprechen Hosea den Vers 6,10 ab, wegen dem für ihn fremden זָנוּת und anderen von den Propheten Jeremia und Hesekiel verwendeten Ausdrücken – als ob Hosea einen reduzierten Wortschatz besessen hätte. Gegen die Ausgrenzung: Dwight R. Daniels, *Hosea and Salvation History*, BZAW 191, Berlin: de Gruyter, 1990, S. 83f., und Thomas Naumann, *Hoseas Erben: Strukturen der Nachinterpretation im Buch Hosea*, BWANT 131, Stuttgart: Kohlhammer, 1991, S. 50f.

⁵⁴ Gisin, *Netzwerk*, S. 129f., 310; zu 6,10 siehe S. 143.

6,11a: Auch Juda bereitete dir eine Ernte.

Die Trennung von 6,11a und b hat sich zu Recht durchgesetzt. Wegen der Parallelisierung von ב und כ in בשׁוּבִי von 6,11b und כרפִי von 7,1a gehören die beiden Halbverse zusammen.⁵⁵ Die verbleibende Kurzaussage von 6,11a sehen die Kommentatoren mit wenigen Ausnahmen⁵⁶ als eine der vielen jüdischen Glossen an⁵⁷ und deuten ihn wegen קציר = »Ernte« als Gerichtsdrohung.⁵⁸ Dann wäre seine Beifügung hier aber unlogisch, denn auf den zusammenfassenden Schuldaufweis von 6,10 kann man keine Gerichtsdrohung mit »auch Juda« anschließen. Inhaltlich muss 11a den Versen 7-10 entsprechen, deshalb wurde er hier beigelegt. Nur unter Berücksichtigung seines Kontextes kann man den schwer deutbaren Vers verständlich machen.

Zum allgemeinen Unverständnis führte zunächst die falsche Deutung des Subjekts von תשׁ: es wurde entweder als »man« (indefinit), oder als »er« (JHWH) ausgelegt, weil man תָּלַךְ auf Juda bezog: »Auch Juda, dir hat man/er eine Ernte bereitet.« Die Wortstellung markiert aber eindeutig Juda als Subjekt von תשׁ: »Auch Juda bereitete dir eine Ernte.« Das wirft dann die Frage auf, wer mit תָּלַךְ gemeint sei.⁵⁹ Wenn Hosea auf eine ähnliche Geschichte anspielt wie in den vorangehenden Versen, dürfte das Pronomen im besagten frauenkritischen Kontext feminin sein.⁶⁰ Somit verwies der Prophet auch in 6,11a auf eine Frau: »Auch Juda bereitete dir« (תָּלַךְ), Frau Sowieso, »eine Ernte«. Der Leser wird dann sofort auf die bekannteste Frau Judas kommen, auf Tamar, und so die entsprechende Geschichte assoziieren: Tamar bediente sich einer List, indem sie sich als Hure verkleidete – und Juda schlief mit ihr! Das ist allerdings ein mit 6,7-9 kongruentes Thema!

⁵⁵ Vgl. ב // כ in 6,11b-7,1a mit 1. Kön 16,11; Gisin, *Netzwerk*, S. 147. Diese syntaktische Konstruktion wird verwendet, wenn nach dem Eintritt eines Ereignisses, das in einem Parallelismus mit ב // כ umschrieben wird, als Konsequenz sofort ein anderes folgt. – LXX fügt גם יהודה an 6,10 an und verbindet die Fortsetzung ἄρχου τρυγῶν σεαυτῶ mit 7,1a; Zürcher 2007 verbindet 6,11a mit 6,11b; richtig Luther 1984: 6,11b mit 7,1a.

⁵⁶ Pentiuc, *Love*, S. 11; Gisin, *Netzwerk*, S. 145f. Zwischenposition: Dearman, *Hosea*, S. 199: 6,11a: »an editorial update ... by Hosea or an editor.«

⁵⁷ MacIntosh, *Hosea*, S. lxxi-lxxii, nennt folgende jüdische Beifügungen: 1,7; 3,5*; 4,5*.15*; 5,5*; 6,11a; 6,11b; 9,4*; 10,11*; 11,11; 12,1*.3*.

⁵⁸ Schon Hieronymus (Pentiuc, *Love*, S. 104); Wolff, *Hosea*, S. 156; Marvin A. Sweeney, »The Twelve Prophets, Vol. 1«, in: David W. Cotter, Hg., *Berit Olam: Studies in Hebrew Narrative & Poetry*, Collegeville: Liturgical Press, 2000, S. 76f; Rudnig, *Hoseastudien*, S. 150. – Verbunden mit 6,11b wird es zur Heilsansage: Rudolph, *Hosea*, S. 141, 143.

⁵⁹ LXX deutet תָּלַךְ reflexiv oder liest לו: ἄρχου τρυγῶν σεαυτῶ.

⁶⁰ תָּלַךְ kann beides sein, sei es mit oder ohne masoretischer Vokalisierung.

Doch die Kurzanspielung ist immer noch schwer verständlich: Was ist denn mit der Ernte gemeint, die Juda ihr bereitet hat? Eine ganz ähnliche Aussage findet man bei der Geburt von Seth,⁶¹ dem dritten Sohn von Adam und Eva. Dessen Name, Hebräisch שֵׁת, begründet Eva folgendermaßen:

Gen 4,25 כִּי שֵׁת־לִי אֱלֹהִים זֶרַע אַחַר תַּחַת חַבְלִי
 Denn Gott hat mir einen andern Samen anstelle von Abel gegeben

זֶרַע שֵׁת bedeutet hier: einen »Samen« bzw. Sohn »geben«, oder »schenken«. Es scheint, dass Hosea sich von dieser Formulierung beeinflussen ließ, denn allein auf diesem Hintergrund versteht man seine Anspielung. Auf Hos 6,11a angewandt ergibt sich folgende Deutung: Juda bereitete einer Frau zwar nicht nur *einen* »Samen«, sondern eine »Ernte«. Genau so geschah es: Tamar gebar ihm gleich Zwillinge (Gen 38,27)!

Das dortige שֵׁת־לִי in der Rede Evas (Gen 4,25) kann erklären, weshalb der Prophet in Hos 6,11a unvermittelt eine Frau anspricht, und diese Anrede mit dem Hauptstichwort שֵׁת verbindet:

Gen 4,25	זֶרַע	שֵׁת־לִי	er (JHWH)	bereitete mir (Eva)	einen	Samen.
Hos 6,11a	קָצִיר לְךָ	שֵׁת	er (Juda)	bereitete dir (Tamar)	eine	Ernte.

Das Pronominalsuffix bei לִי, das sich auf Eva bezieht, übernimmt Hosea und bezieht es auf Tamar. Die direkte Anrede לְךָ wird durch die Betonung auf Tamar motiviert sein, die der Prophet auf diese Weise neben dem vorangestellten Juda ins Zentrum rückt. Auch sonst benutzt Hosea das Stilmittel der unvermittelten direkten Anrede zur Hervorhebung der angesprochenen Person(en): 5,13; 9,7; 11,9.

Die Ähnlichkeit dieser Seth-Namensätiologie mit der Tamargeschichte ist offensichtlich und darum auch der Grund, warum Hosea diese beiden Berichte miteinander kombiniert: Eva verliert ihren Sohn Abel (Gen 4,8), und Gott ersetzt ihn durch Seth (Gen 4,25). Tamar verliert zwei ihrer Männer, die Söhne Judas (Gen 38,7.10), und Juda bereitet ihr eine »Ernte«: sie bringt Zwillinge zur Welt (Gen 38,18.27-30)! Welch meisterhafte Genialität – diese Kombination und Verwendung der beiden Texte in der äußerst kurzen Anspielung! Hosea muss die Seth-Namensätiologie und die Tamargeschichte in- und auswendig

⁶¹ Auf Seth bin ich gekommen, als ich dieses Verb שֵׁת im AT durchforstete. Hoseas Zeitgenossen hatten andere Möglichkeiten – siehe Erklärung.

gekannt haben. Beim Nachdenken über die Geschichten wird ihm die Ähnlichkeit der Erfahrungen von Eva und Tamar bewusst geworden sein. Eine große Hilfe muss es für ihn gewesen sein, wenn er beide Geschichten in demselben sakralen Basisdokument vorfand. Zudem wird ihm die Seth-Namensätiologie verbal genauso vorgelegen haben wie uns heute, denn sie diente ihm *in ihrem Wortlaut* zur Formulierung seines Schuldaufweises gegen Juda.

Wie in den vorangehenden Anspielungen von 6,7-9, so steht auch in 6,11a eine Frau im Zentrum. Ihre List führt zur Hurerei Judas und damit zu einer Gebotsübertretung wie bei Adam (6,7). Nicht nur im Nordreich Israel, sondern auch im Südreich Juda war somit die Sünde der Hurerei, der Bundesübertretung und der Abfall von JHWH tief in der Vergangenheit eingewurzelt.

All diese inhaltlichen und stilistischen Ähnlichkeiten von 6,11a zum Vorangehenden belegen, dass der Kurzvers keine jüdische Glosse ist, sondern von Hosea selbst stammt.⁶²

Die hier beschriebenen Hintergründe von Hos 6,11a konnten in der Forschung bisher noch nicht aufgedeckt werden. Warum? Die beiden Marker »יהודה« und »שת« sowie der Kontext sollten es eigentlich ermöglichen: Es muss sich um »Juda« handeln sowie um »Seth«, und gemäß Kontext wird Tamar im Spiel sein. Es entsteht aber doch der Eindruck, dass der Prophet, neben seinem auch sonst beobachteten Hang zu äußerster Kürze, bewusst so geheimnisvoll formulierte (siehe Hos 14,10). Er will wohl seine Leser dazu anhalten, sich längere Zeit immer wieder mit seinen Prophetien sowie den Geschichten in den sakralen Basisdokumenten zu beschäftigen und nicht nachzulassen, bis sie seine rätselhaften Aussagen und Anspielungen verstehen.

Ergebnisse

Hier die Übersicht über die Anspielungen in Hos 6,7-11a:

Gen 3	Eva verführt Adam zum Bundesbruch	Hos 6, 7	והמה כאדם עברו ברית
Gen 31	Rahel betrügt Gilead mit »Blut«	Hos 6, 8	גלעד עקובה מדם
Gen 34	Simeon und Levi morden wegen Dina	Hos 6, 9	חבר כהנים דרך ירצחו שכמה
Gen 38	Juda bereitet Tamar eine »Ernte«	Hos 6,11a	גמ יהודה שת קציר לך
Gen 4,25	Eva sagt: שתילי אלהים זרע אחר	Hos 6,11a	גם יהודה שת קציר לך

⁶² Man muss sich deshalb auch bei allen übrigen glossenartigen Juda-Aussagen fragen, ob sie nicht doch authentisch hoseanisch sein können.

Die Aufstellung zeigt, dass Hosea mit seinen Anspielungen dem in der Genesis als historisch-chronologisch dargestellten Ablauf der Jakobsgeschichten folgt, die wir heute in Gen 31, 34 und 38 nachlesen können. Mit den Anspielungen auf Adam (Gen 3) und Seth (Gen 4) in Hos 6,7 und 11a verklammert der Prophet die Reihe der inhaltlich ähnlichen Schuld aufweise von 6,7-11a zusätzlich.

Nebenbei entdeckt man den Zusammenhang mit Hos 1-2, wo Gomer, die Frau Hoseas, als Repräsentantin von israelitischer Hurerei und Götzendienst im Vordergrund steht. In 6,7-11a sitzen aber nicht in erster Linie die Frauen auf der Anklagebank – keiner ihrer Namen wird genannt! –, sondern הַמָּה = »sie« (6,7), also die Israeliten und Judäer.⁶³ Die Frauen stehen zwar illokutionär als Hauptfiguren im Hintergrund. Die performative Kraft, die Hosea in seine Prophetie legt, geht aber nicht in Richtung einer Aufforderung zur Trennung von götzendienerischen, hurerischen Frauen, sondern in Richtung einer Erkenntnis der eigenen tiefen Verwurzelung in Götzendienst, Betrug (6,8), List, Raub, Mord, Hurerei (6,9-11a), Vertrags- und Bundesbruch sowie Abfall von JHWH (6,7-9.11a), die sich schon im Keim der Volkswendung, d.h. in der Jakobfamilie, zeigten.

Die Art, wie Hosea mit seinen Quellen umgeht, wie er sie durchdenkt, sie aktualisierend verfremdet, sie in seine Botschaft einbaut, ähnliche Ereignisse miteinander verbindet und aufs Kürzeste reduziert, zeigt seine meisterhafte schriftstellerische Kunst der Anspielung. Im Kunststück, das Hosea in 6,11a fertig brachte, offenbart sich eine außerordentliche hermeneutische Denk- und literarische Darstellungsleistung. Andersen/Friedman trauen ihm ein ähnliches Kunststück, das er auch in Hos 2,17 vollbrachte,⁶⁴ gar nicht zu; so etwas sei in der Bibel rar und erst »common in later Hebrew texts«.⁶⁵ Sandra Richter kritisiert aber zu Recht, dass solche Annahmen unbewusst durch evolutionäres Denken aus dem 19. Jh. n. Chr. beeinflusst sind:⁶⁶ Man traut den Autoren des Altertums solche Denkleistungen und eine solche schriftstellerische Kunst nicht zu.⁶⁷ Demgegenüber muss festgehalten werden, dass Hosea ein

⁶³ Marie-Theres Wacker, *Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch*, Freiburg: Herder, 1996, hätte diesen Text ebenfalls in ihre Untersuchung einbeziehen müssen!

⁶⁴ In Hos 2,17 kombiniert der Prophet mit der Anspielung auf das Tal Achor, das zum Tor der Hoffnung wird, Jos 7,19-26 mit Jos 2,18-21.

⁶⁵ Andersen und Freedman, *Hosea*, S. 276.

⁶⁶ Sandra L. Richter, *The Deuteronomistic History and the Name Theology*, BZAW 318, Berlin: de Gruyter, 2002, S. 37. Bezüglich deuteronomistischer Studien schreibt sie: There »is the apparently unconscious survival of nineteenth-century evolutionary presuppositions in deuteronomistic studies.«

⁶⁷ ... ein Denken, das korrigiert werden kann: M. Nissinen, »Spoken, Written, Quoted and Invented«, in: E. Ben Zvi, *Writings*, 2000, S. 244: »This is not to say that the prophets could not in any circumstances have used sophisticated language«.

herausragender literarischer Meister war, was auch Andrew A. MacIntosh hervorhebt.⁶⁸

Hoseas kurze Anspielungen auf Genesis-Erzählungen zeigen, dass man diese aus einer schriftlich fixierten Vorlage kannte! Damit muss sich die Genesisforschung auseinandersetzen, denn sie datiert die Niederschrift dieser alten mündlichen Überlieferungen auf frühestens um 700.⁶⁹ Es gibt jedoch auch namhafte Forscher, die eine Verschriftung früher ansetzen, wie z.B. Bill T. Arnold in seinem Genesiskommentar (2009). Er schlägt das 8./9., eher sogar das 10. Jh. für eine schriftliche Fixierung von J vor, einem jahwistischen Geschichtswerk, das von Gen 2,4 bis 2.Kön 2,46*, d.h. von Adam bis Salomo, gereicht habe.⁷⁰ Albert de Pury vermutet in seiner Einleitung zu Genesis 12-36 (2009) aufgrund der Anspielungen in Hos 12, dass einige Passagen des Jakobszyklus gegen Ende des 8. Jh. schon wörtlich fixiert waren.⁷¹ Nach Erhard Blum (2009) wird das sogar erheblich früher der Fall gewesen sein.⁷²

Klaus Koch vertritt gegen Robert B. Coote und Keith W. Whitelam die Ansicht, dass eine ideologische Basis am Anfang der Formierung eines Volkes stehen muss.⁷³ Identitätsstiftende sakrale Traditionen, die wegen ihrer Wichtigkeit gewiss schriftlich fixiert wurden,⁷⁴ müssen deshalb möglichst früh in der Geschichte eines Volkes datiert werden, denn sie erklären und begründen mit ihren Erzählungen und Gesetzen die Existenz eines Volkes, seine Entstehung, Identität, Glaubensinhalte, ethische Prinzipien und das Funktionieren eines Rechtssystems. Diese sakralen Basisdokumente erfuhren gemäß altorientalischer Praxis über Jahrhunderte keine oder nur geringfügige Veränderungen. Ian Mark Young, der sich intensiv mit der Variabilität der biblischen Texte vor der Zeit von Qumran, d.h. vor 100 v. Chr., auseinandersetzte, schreibt: »The basic content of the [ancient Near Eastern] texts *could* have been transmitted in a

⁶⁸ MacIntosh, *Hosea*, S. lxi: »He is simply a master of language.«

⁶⁹ Zenger, *Einleitung*, 99-123. Siehe auch Leuenberger, *Segen*, S. 186-190, 471.

⁷⁰ Arnold, *Genesis*, S. 15 inkl. Anm. 41, stützt sich auf John A. Emmerton, »The Date of the Yahwist«, in: John Day, Hg., *In Search of Pre-Exilic Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, JSOT Supp 406; London: T&T Clark, 2004, S. 107-129. Siehe auch Brueggemann, *Genesis*, S. 40.

⁷¹ De Pury, »Genèse 12-36«, S. 229.

⁷² Blum, »Hosea 12«, S. 313.

⁷³ Klaus Koch, »Jahwäs Übersiedlung vom Wüstenberg nach Kanaan«, in: Friedhelm Hartenstein u.a., Hg., *Der Gott Israels und die Götter des Orients*, FS K. Koch, FRLANT 216, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, S. 201. Gegen Robert B. Coote und Keith W. Whitelam, *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective*, Sheffield: Almond Press, 1987.

⁷⁴ Karel van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Cambridge: Harvard University Press, 2007, S. 11, hält das für nicht wahrscheinlich, obwohl er zugleich aufzeigt, dass alle altorientalischen, mündlich orientierten Kulturen auch Eliten besaßen, die Basischriften verfassen konnten: Ägypten, Babylonien, Assyrien, Ugarit.

stable manner. That is, it is possible that the overall structures of the Biblical books could have been transmitted over long periods of time without major changes.«⁷⁵ Zudem enthalten wichtige altorientalische Dokumente bekanntlich Schutzklauseln zur Sicherstellung ihrer textlichen Unveränderbarkeit. Man findet sie vor allem in Gesetzen⁷⁶ und Verträgen⁷⁷ und so auch im Pentateuch.⁷⁸ Solche sakralen Basisdokumente dienten den Propheten als Grundlage für ihre Verkündigung. So schreibt Gerhard von Rad: »Das eine Charakteristikum [der Propheten] ist ihre Verwurzelung in den grundlegenden sakralen Überlieferungen der Frühzeit ... ohne sie war ihr Beruf undenkbar.«⁷⁹ Die geringe Variabilität heiliger Schriften legt die Annahme nahe, dass wir heute – mit wenigen, unbedeutenden Änderungen – dieselben Texte über Adam und die Jakobserzählungen vor uns haben, wie damals Hosea und sein Volk. Eine nach Hosea stattfindende Neusituierung dieser schon damals längst schriftlich fixierten Geschichten in Zusammenhänge, wie sie uns heute im Buch der Genesis vorliegen, ist wegen der von Young beobachteten Textstabilität nicht anzunehmen.⁸⁰

In Israels Geschichte, wie sie das Alte Testament darstellt, finden sich erste Verschriftungsnotizen im Pentateuch. Sie geben Mose als Autor an.⁸¹ Gemäß der über ihn vorliegenden Überlieferungen erfüllt er auch die wichtigsten Kriterien, um ein Autor sakraler israelitischer Basisdokumente zu sein:⁸² Er war gebildet, stand mit JHWH in engster Verbindung – wie Hammurapi mit Schamasch⁸³ –, war Hauptgründer des Volkes und – er hatte Zeit: 40 Jahre! Die von ihm verfassten Basisdokumente enthielten gewiss auch Ursprungsgeschichten wie diejenige von Adam, dem Vater der Menschheit, und von Jakob,

⁷⁵ Ian Mark Young, »Textual Stability in Gilgamesh and the Dead Sea Scrolls«, in: Joseph Azize u.a., Hg., *Gilgameš and the World of Assyria*, 21-23 July 2004, ANES Supp 21, Leuven: Peeters, 2007, S. 181 (Hervorhebungen im Original).

⁷⁶ Codex Hammurapi (um 1793-1750) siehe: *TUAT I*, S. 77-80: XLIX/2-LI/91.

⁷⁷ Suppiluliuma I (um 1380-1345) und Niqmaddu II, siehe: *TUAT I*, S. 184; Bar-Ga'yah und Mati-Il (um 750), siehe: *TUAT I*, S. 134/48-53.

⁷⁸ Dtn 4,2; 13,1.

⁷⁹ Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I, 6. Aufl. (1. Aufl. 1960), München: Kaiser, 1969, S. 80. Siehe auch Wolfram von Soden, *Verkündigung des Gotteswillens*, BZAW 162, Berlin: de Gruyter, 1985, S. 28f.

⁸⁰ Gegen Dearman, *Hosea*, 2010, S. 30: »Hosea draws on traditions somewhat different from those now contained elsewhere in the OT.« Er berücksichtigt die prophetische Freiheit, mit den Traditionen umzugehen, nicht, siehe: Blum, »Hosea 12«, S. 313.

⁸¹ Siehe Ex 17,14-15; 24,4.7; 34,1.27.28; Num 33,2; Dtn 28,58.61; 31,9.19-24.

⁸² Ähnlich Philip R. Davies, *Scribes and Scrolls: The Canonization of the Hebrew Scriptures*, Louisville: Westminster, 1998, S. 92f. Er datiert die Verschriftung dieser Mosekonzeption alderdings in persische Zeit.

⁸³ Hammurapi erhielt gemäß dem Bild auf seiner Stele die Gesetze aus der Hand seines Gottes Schamasch. Im Prolog des Codex bezeichnet er sich als »frommen Fürsten und Verehrer der Götter« (*TUAT I*, S. 40/30f.)!

dem Vater des Volkes Israel. Da Hosea um die wichtige Funktion wusste, die Mose innehatte – nämlich als »Prophet« das Volk Israel aus Ägypten heraufzuführen (Hos 12,14) –, waren dessen Schriften gewiss die beste Grundlage für seine Verkündigung. Er und sein Volk müssen sie jedoch nicht immer materiell vor sich gehabt haben, ihr Inhalt lag ihnen oft »nur« im Gedächtnis zur Verwendung bereit.⁸⁴ Im Ostrakon III aus Lachisch (Anfang 6. Jh.) rühmt sich ein militärischer Befehlshaber: »Jeden Brief, der je zu mir kommt, wenn ich ihn gelesen habe, kann ich ihn wiederholen bis ins Detail.«⁸⁵ Hosea kannte diese sakralen Basisdokumente genau und womöglich vieles davon auswendig, dachte intensiv darüber nach (Jos 1,8; Ps 1,2) und formulierte seine Prophetien auf deren Grundlage. Später fügte man dann auch sein eigenes Buch diesen Dokumenten bei, denn es war ebenfalls JHWHs Wort. Hosea war ein Prophet wie Mose, der im Namen JHWHs sprach (Dtn 18,18), darum erfüllten sich seine wichtigsten Prophetien bald nach deren Niederschrift: die Zerstörung des Nordreichs (Hos 2,14-15; 10,5-8), die grausame Eroberung der Hauptstadt Samaria (14,1) und die Flucht der Israeliten in alle Welt (9,17)!

Abstract

Hosea 6,7-11a is supposed to be written by Hosea before the downfall of Israel (722 BC). This text receives the following interpretation: 6,7 is an allusion on the sin of Adam and Eve (Gen 3); 6,8 on Gilead, which was »betrayed by« the menstruation »blood« of Rachel (Gen 31); 6,9 on the Shechem episode, where Dina had premarital sex (Gen 34); 6,10 is the summary of 6,7-9; and 6,11a is formulated on the basis of Eve's etiology on the name of Seth (Gen 4,25) to make an allusion on Judah's sexual relationship with Tamar, the »harvest« being the twins whom she bore him (Gen 38).

The allusions reveal that Hosea highly esteemed these traditions as part of Israel's holy basic stories which at his time must have been already very old. They had to be known in the same fixed and therefore written form by his people as by himself. The Old Testament testifies that Moses was the first who wrote down such basic documents, so it is quite possible that he included these basic stories as well in them. Hosea knew Moses as one of the founders

⁸⁴ Cf. Konrad Schmid, *Literaturgeschichte des Alten Testaments: Eine Einführung*, Darmstadt: WBG, 2008, S. 49.

⁸⁵ *TUAT I*, S. 621/11-13a; siehe van der Toorn, *Scribal Culture*, S. 12.

Walter Gisin

of Israel, who led his people out of Egypt (Hos 12,14), that is why he surely was eager to use those scriptures for his message.

Dealing with Scripture and Circumstances in Nehemiah 9-10

G. W. Lorein

1. Introduction

The theology of the Old Testament as conceived by the honoree, together with Professor Paul,¹ starts from the idea that the Book of Genesis is the basis of everything and that the whole message of the Old Testament is developed from that starting point. Indeed, in later revelation God will never run counter to earlier revelation. In this article we will take a closer look at a situation where people are really willing to apply God's earlier revelation, but have also to deal with a quite new situation: the construction of a new society after the Exile, as described in Neh. 9-10.

2. Situation

2.1 General

The beginning of the festive month in Neh. 8 can be situated on 8 X 445. That is only a few days after the completion of the work on the walls (2 X 445). This short time can explain why the official inauguration will be delayed until Neh. 12. The chapters simply succeed each other in their chronological order. In the Bible, the narrative order does not always follow the historical order, but when such a rearrangement occurs, it is always marked. At this point a rearrangement is often presumed, but it is not required. It is surprising that Ezra – along with Nehemiah – plays an important role again, though he has not been mentioned since Ezr. 10, but his presence is confirmed by the language:

¹ To be published as: H. J. Koorevaar and M. J. Paul, eds., *Theologie van het Oude Testament: een literaire en thematische benadering*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2012.

there are not as many peculiarities as in the typical Nehemiah parts. We assume that Ezra left Jerusalem in 457, and that Nehemiah, as governor, was mainly involved in material and political business, and that now the time has arrived to focus on the contents.² This is where Ezra, who apparently lived in Jerusalem again, appears in the foreground, but Nehemiah does not disappear completely (Neh. 8:9). Of course you can cut out the name Ezra from the text and reconstruct history, but there are no textual grounds for this.

2.2 Structure

We find three assemblies in Neh. 8-10: 8:1-12; 8:13-18; ch. 9-10.

The first assembly occurs on the first day of the seventh month (8 X 445), a kind of New Year's Day, for a year that starts in the fall (cf. Lev. 23:24). The people want to know more about God's teaching and seek knowledge from someone who knows God's word. Just as the people assembled on the first day of the seventh month in 537 because of the sacrificial service (Ezr. 3:1), they now assemble to study the Scriptures³ (one must not see antagonism here: cf. 10:40b!).

In the following verses the program is explained in more detail. The initiative to read the Law came from the people, Ezra has apparently chosen the right passages and the Levites succeed in clarifying them for everyone: the people listen attentively. Expository preaching first leads to sorrow and then to great joy and social activity. The basis of this development is understanding (Neh. 8:8; cf. 8:2), and it is followed by action (Neh. 8:10, later also 8:16-18) and engagement (ch. 9-10).⁴ By the way, it is strange that the Levites appear here: you would expect priests (but maybe these were engaged in the sacrificial service) and the Levites were not eager to return from Exile, as indicated in Ezra 8:15.⁵

On 9 X 445 the second assembly takes place. The audience is more limited this time and this service has more the character of a Bible study than a sermon. The »theokratische Demokratie« (term from Stiegler) does not mean

² In general, Nehemiah seems to me more keeping to himself than Ezra.

³ D. M. Howard, *An Introduction to the Old Testament Historical Books*, Chicago: Moody, 1993, p. 308.

⁴ M. W. Duggan, *The Covenant Renewal in Ezra-Nehemiah (Neh 7:72B-10:40). An Exegetical, Literary, and Theological Study*, SBL Diss Series 164, Atlanta: SBL 2001, p. 295-296.

⁵ Had relatively few Levites gone into Exile because they did not belong to the upper classes? Cf. M. Stern, »Aspects of Jewish Society. The Priesthood and other Classes«, in: S. Safrai and M. Stern, ed., *The Jewish People in the First Century*, CRINT 12, Assen: Van Gorcum, 1976, p. 561-630, here p. 595-596.

there cannot be more limited meetings.⁶ Here too action follows understanding (Neh. 8:16-18).

Ch. 9-10 speak about the third assembly in the festal month, with the same structure as the description of the first and second assembly:⁷ (a) time reference (9:1a); (b) assembly (9:1b-2); (c) encounter with Law (9:3); (d) application (9:4-37); (e) response (ch. 10).

3. The Text

3.1 Introduction

On 31 X 445 (Reformation day ...), after the end of Sukkoth, the third assembly takes place. Once again, the people are present in great number, apparently on their own initiative. The use of the word »Israel« points to a spiritual unity; it does not only refer to physical descendants of Jews; the word for strangers that is used in 9:2 (בְּנֵי גֵרִים) points to strangeness, the not belonging to the group⁸ (contrary to גֵר, which points to the stranger who is living in the area as a guest).

After the festive period, there is now room for other emotions, which were already present earlier in 8:10. On this date (24 Tishri) the Caraites hold a fast because of the murdering of Gedaliah (2 Kings 25:25, Jer. 41:21; cf. Zach. 7:5); the majority of the Jews recall the murdering of Gedaliah on the third day of this month,⁹ which possibly is the correct historical date. On the other hand it is noted that the Day of Reconciliation – a great day of abasement (Lev. 23:27-32) – is not mentioned in the entire story and that it may have been shifted to this day.¹⁰ In any case, the people are now assembled fasting and in sackcloth.¹¹

⁶ S. Stiegler, *Die nachexilische JHWH-Gemeinde in Jerusalem. Ein Beitrag zu einer alttestamentlicher Ekklesiologie*, Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 34, Frankfurt: Lang, 1994, p. 164-165.

⁷ M. A. Throntveit, *Ezra-Nehemiah*, Interpretation, Louisville: Knox, 1992, p. 95.

⁸ A. H. Konkel, »גֵרִים«, in: W. A. VanGemeren, ed., *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis III*, Grand Rapids: Zondervan, 1997, p. 108f.

⁹ <http://www.biu.ac.il/JH/Parasha/eng/emor/gel.html> (retrieved 6 VIII 2006); thanks to Professor H. H. Klement for initiating the investigation.

¹⁰ J. Blenkinsopp, »A Theological Reading of Ezra-Nehemiah«, *Proceedings of the Irish Biblical Association* 12 (1989), p. 26-36, here p. 32.

¹¹ Probably wide black trousers, made from rough goat hair; cf. Isa. 50:3; Rev. 6:12; see E. Carpenter and M. A. Grisanti, »שָׂקִי«, in: VanGemeren, *NIDOTTE III*, p. 1270.

»They read (First only Ezra reads (8:3), then the Levites (8:8), and now (9:3) they all read!) in the Book of the teaching of the LORD God.«¹² The »Law« is pictured (in 8:1, 14) as a complete work, written by Moses.¹³ That would have been difficult to maintain within the theory of the »Reichsautorisation«.¹⁴ According to this theory, an urgent need of a fundamental legal document for the Jewish community existed in Ezra's time, and therefore the Pentateuch was created from documents that the priests and the elders had at their disposal. Ska points to some objections to that hypothesis: the Pentateuch is a very long text with not only legal aspects; elements have been included that would not please the Persians (Gen. 15:18; Deut. 17:14-20; dealing with foreign peoples); it was written in Hebrew and not in Aramaic; it never mentions the participation of the Persian government.¹⁵

The reading of Scripture here leads to repentance. They are reading for about three hours and repenting for another three hours in total, possibly alternated in smaller units of time. Now that there is once again a much bigger group, the Levites are called upon again. Even when everyone is involved, opportunities remain for people who have particularly focused on understanding God and His Word.¹⁶ For the »elevation of the Levites« (9:4) we could think of the stairs of a house where they lived.¹⁷

Then the prayer is spoken. The prayer starts in 9:5b¹⁸ and has a clear structure.

¹² Duggan, *Covenant Renewal*, p. 296.

¹³ Cf. Hindy Najman, *Seconding Sinai. The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism*, JSJ Sup 77, Leiden: Brill, 2003, p. 41, who speaks about a »corpus of revealed literature«, which is considered as authoritative, even when the correct interpretation was a matter of debate (which, in my view, confirms antiquity as well as authority); on the other hand, citing, interpreting and interpolating go easily together according to Najman (p. 117).

¹⁴ It could seem strange that the origin of the Pentateuch would be situated in the Persian period and the book of Ezra-Nehemiah too, but the system seems to be more consistent when we follow S. Grätz, »Gottesgesetz und Königsgesetz. Esr 7 und die Autorisierung der Tora«, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 106 (2009), p. 1-19, here p. 5-9, 14-15: the book came into existence only during the Hellenistic period.

¹⁵ J. L. Ska, » »Persian Imperial Authorization«: Some Question Marks«, in: J.W. Watts, ed., *Persia and Torah. The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*, SBL Symp Ser 17, Atlanta: SBL, 2001, p. 161-182, here p. 168-169.

¹⁶ Knowledge was related to the ability to pass on this knowledge. Competences consist of a concatenation of knowledge, insight, abilities and attitudes, but knowledge lies at the basis.

¹⁷ F. C. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*, NICOT, Grand Rapids: Eerdmans, 1982, p. 223.

¹⁸ LXX only lets it start in v. 6 (with καὶ εἶπεν Εσδραῖος). Fensham, *Ezra and Nehemiah*, p. 223, too.

- A Praise (9:5b)
 B Confession in the form of historical retrospect (9:6-31)
 X Petition (9:32)
 B' Confession of present sin (9:33-35)
 A' Lament (9:36-37)¹⁹

3.2 Prayer

a) *Confession of faith*

The confession of faith starts with an element we find also in Deut. 6:4, in a slightly different version, in which one interpretation is clearly chosen over another (לְבָדֵךְ instead of אֶחָד). This is a reaction against polytheism as well as indifference, no matter how difficult that might be in our society. Then God is acknowledged as Creator and Sustainer. Many commentators believe that »their whole army« (9:6) points to the stars, but because of the end of the verse it is better to think of angels.²⁰ The next focal point is the calling of Abraham out of Ur, the father of all believers, with the promise of the land.²¹ With the very general confession »You are righteous« (9:8), a common closing formula, the passage about the patriarchs is closed.²² We then continue chronologically. The Jews have a strong historical awareness, which we share with them: our faith is also based on historical events. In that way, we arrive also at the Exodus theme, because the Egyptians »acted with hostility and hatred« (9:10; דָּוִי in the hifil).

The text of 9:13-14 makes clear that to a larger degree than the events, God's revelation is important. The Sabbath may receive such a prominent place here because this became the most important external sign in the Exile, since the sacrificial service was not possible then.

Seven times it is said here that God gave a teaching. God gives, again in 9:15 (ten times in 9:6-13!²³), man must receive it. But God's sevenfold teaching has

¹⁹ Throntveit, *Ezra-Nehemiah*, p. 102.

²⁰ Also E. M. Yamauchi, »Ezra-Nehemiah«, in: F. E. Gaebelien, ed., *The Expositor's Bible Commentary IV*, Grand Rapids: Eerdmans, 1988, p. 563-771, here p. 732.

²¹ For the study of this theme, H. J. Koorevaar and M. J. Paul, eds., *The Land and the Earth: Studies about the Value of the Land of Israel in the Old Testament and Beyond*, Frankfurt am Main: Lang, 2012, will be useful.

²² R. Rendtorff, »Nehemiah 9: An Important Witness of Theological Reflection«, in: *Der Text in seiner Endgestalt. Schritte auf dem Weg zu einer Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001, p. 265-271, here p. 267 (orig. 1997).

²³ Cf. M. Oeming, »See, We Are Serving Today« (Nehemiah 9:36): Nehemiah 9 as a Theological Interpretation of the Persian Period«, in: O. Lipschits and M. Oeming, eds., *Judah and the Ju-*

not helped much: in 9:16-17a it is also said in seven ways that the Israelites rebelled against it in the desert; here the word רָיַי is used, that was used earlier for the Egyptians! But God is a merciful and compassionate God: He does not desert His people (9:17, 19), a common theme, at least until the precursors of the Qumran Community.²⁴

During the Exodus God also gave His good Spirit (Num. 11:25); although this expression is typical for the Persian Avesta religion, it is seen elsewhere in the Bible too (Ps. 143:10). The New Testament, however, uses the expression of Isa. 63:11, possibly influenced by Qumran usage.²⁵ Within the promised land the Israelites could simply take over seven things, like »fat soil« (9:25). »Fat« points to prosperity (cf. Job 29:6) and (different from our culture) to good health.²⁶ The explicit notification of the »prophets« (9:26) seems to be a response to the Samaritans.²⁷ The sevenfold gift in the Land has not helped either: again (9:29-30a) it is said in seven different ways that the Israelites rebelled, again with the word רָיַי . Then the downfall of the Northern and Southern Empire is briefly mentioned. Obviously this is a big jump; however, it is not a history course, but a confession of faith, which does not mention all phases of history, but only those that are important in the given circumstances. Every confession of faith, in every generation, is defined by the Scriptures and by circumstances.

deans in the Persian Period, Winona Lake: Eisenbrauns, 2006, p. 571-588, here p. 574; Dugan, *Covenant Renewal*, p. 294.

²⁴ 4Q504 xvi (olim 1-2 v) 10 (»and You did not desert us«), written by pre-Essene Chasidim: M. Baillet, *Qumrân grotte 4 III (4Q482 – 4Q520)*, DJD 7, Oxford: Clarendon, 1982, p. 137; D. K. Falk, *Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls*, STDJ 27, Leiden: Brill, 1998, p. 61; A. S. van der Woude, »Prophetic Prediction, Political Prognostication, and Firm Belief. Reflections on Daniel 11:40–12:3«, in: C. A. Evans and S. Talmon, eds., *The Quest for Context and Meaning*, Fs. J. A. Sanders; Biblical Interpretation 28, Leiden: Brill, 1997, p. 63-73, here p. 69 n. 14.

²⁵ G. W. Lorein, »The Holy Spirit at Qumran«, in: D. G. Firth and P. D. Wegner, *Presence, Power and Promise. The Role of the Spirit of God in the Old Testament*, Nottingham: Apollos, 2011, p. 371-395, here p. 395; cf. p. 379 for this verse.

²⁶ With thanks to Professor A. Schoors, personal communication, 18 IX 2006. In Ugarit »the oil of the earth« refers to water (cf. M. A. Grisanti, » רָיַי «, in: VanGemeren, *NIDOTTE IV*, p. 173-174, here p. 174). Fat soil contains much clay, which better holds the water and in that way is more fertile than meagre soil with much sand.

²⁷ Cf. Oeming, »Serving«, p. 582. One has to keep in mind, however, that a quite important development has occurred between the Samaritans of the times of Ezra and Nehemiah and the Samaritans we meet in the New Testament.

b) Supplication

Between the confession of faith (9:6-31) and the confession of sin (9:33-35) there is a prayer of supplication (9:32) concerning the current problems. The expression »do not let it seem little to you« comes down to »be not indifferent«. Tiglath Pileser III (744-727) was the first Assyrian king who intervened on Israelite territory, as we read in 2 Kings 15:19.

c) Confession of sin

The confession of sin (9:33-35) should not be separated from the confession of faith (9:6-31); the reverse is also true: knowledge of sin leads to a better understanding of God.²⁸

d) Coda

In the structure of the prayer, the confession is framed by doxology (9:5b) and lament (9:36-37).²⁹ Here we find how the people estimate their social circumstances, and it has an ambivalent character. In the same vein, two translations are possible, especially for 9:36: instead of the common translation (as we find in ESV, NIV), we might translate (according to Oeming³⁰): »Behold, we are today (Your) servants; and the land which You gave to our fathers to eat its fruit and good things, behold, we are (Your) servants on that (land)! And its great harvest is for the kings whom You have placed over us in spite of our sins; and they rule over our bodies and our livestock according to their good will, but we are in great need.«

I believe this is too far-fetched, especially looking at the last verse (and also at the date of this prayer: remembering the murder of Gedaliah), but the ambivalence becomes very clear here: yes, the Persian kings have been fairly good to us, and yes, we are happy to be back in our own country, but still we are in

²⁸ Cf. R. Brown, *The Message of Nehemiah. God's Servant in a Time of Change*, The Bible Speaks Today, Leicester, IVP: 1998, p. 151: »When we sin, all is not lost if the experience of personal repentance and assured cleansing heightens our understanding of God. It is forgiven people who are most sincere in worship, most devoted in service and most effective in witness.«

²⁹ See above, ch. 2.2.

³⁰ Oeming, »Serving«, p. 579-582. Oeming actually proposes (p. 582): »(But) We, we are today (your) servants, in the land that you promised our fathers. Look, we are (your) servants on it. And it multiplies its fruit for the kings that you (legitimately) placed over us because of the sins of our fathers. They reign over our bodies and over our livestock with benevolent care. Yet we are now in great distress (because we once again are close to rejecting your Torah).«

distress and not truly free. Please note: even in the time of the monarchy a critical distance existed in relation to politics.³¹

3.3 Engagement

After the insight that is perceived from the prayer, the Jews decide to take action and make a voluntary one sided agreement (not ברית!³²) in ch. 10.

Most Jews could write at least their name.³³ The relation between names and seals is unclear (this is also apparent from the different translations).

Whereas in 10:1 first the rulers, then the Levites and at last the priests are named, after the climax of 10:2 (the governor) the named groups appear again in reversed order: the priests, the Levites and the rulers. By »all who separated themselves from the peoples of the lands« (10:29) are meant those who engaged themselves fully in the Jewish faith, whether of Jewish blood or not, whether returned from exile or not.³⁴ Here the general principle is given that will be elaborated in the following three main parts: (a) mixed marriages (the most personal relationships); (b) maintaining the Sabbath (lifestyle); (c) supporting the temple service (material support).

For understanding the self-cursing in 10:30 one should think of Deut. 28:15: everyone (personally, but apparently not individualistically) declared that such a curse would come to him if he did not keep the agreement.

a) Mixed marriages

Avoiding mixed marriage is considered the most important aspect. We assume this has to do with the religious notion: through marriage not only strange women, but also strange families and religions are introduced. Ex. 34:11-16 and Deut. 7:1-4; 20:16-18 show that marriages to women from strange peoples of Canaan and surrounding areas are prohibited; in all those passages a religious argument is given (Ex. 34:16; Deut. 7:4; 20:18). Apparently the risk of bad

³¹ Hetty Lalleman, *Celebrating the Law? Rethinking Old Testament Ethics*, Milton Keynes: Pater-noster, 2004, p. 103.

³² H. Lalleman-de Winkel, *Jeremiah in Prophetic Tradition. An Examination of the Book of Jeremiah in the Light of Israel's Prophetic Traditions*, CBET 26, Leuven: Peeters, 2000, p. 173-174, notices that ברית is more often not used where one would expect it, perhaps because the term was misused. Then my argument that it deals with something else would be false. Cf. also 9:8.

³³ See the letters in Elephantine.

³⁴ For the meaning of the expression, cf. Ex. 33:16; Lev. 20:26 and Ezr. 6:21. Cf. P. H. W. Lau, »Gentile Incorporation into Israel in Ezra – Nehemiah?«, *Biblica* 90 (2009), p. 356-373, here p. 366, 371-372.

influence in the »wrong« direction is greater with them than in the case of marriages to women from peoples far away (cf. Deut. 20:15).³⁵ For the Ammonites and Moabites severe restrictions applied too (Deut. 23:4-7). Maintaining the possibility to pass on the religious convictions to the next generation is the foremost reason. We need to realize that at the present time in which ecumenism claims a large territory, the statement that religious considerations are involved and not racist convictions, does not simplify the case. Our attitude, in spite of social pressure, should be clear: gentle, cooperative (the restriction of Ezr. 9:12 does not apply to us; cf. also Jer. 29:7!³⁶), communicative, accepting the other as a fellow sinner, with all the good things God's general grace has given. At the same time we should maintain our own identity and willingness to share the good news of salvation, with its exclusive character (God has not revealed us another way of salvation in His reliable Word) with people who (by God's grace) are open to it.

In 445 no marriages are nullified (as opposed to Ezr. 9–10, thirteen years earlier), but the people resolve to follow this lifestyle in the future. Here (10:31) it is stated more generally than before, with a new practical arrangement (the earlier mentioned peoples often did not exist anymore!): a first principle concerning dealing with Scripture. Clines wrote an article about the use of Scripture in this chapter.³⁷ I am taking a few thoughts from that, but not all, because Clines follows an evolutionary model, in which you can ascribe various versions to sources from various periods. I do not think that is where the solution to the problem lies.³⁸

b) *Maintaining the Sabbath*

The commandment of the Sabbath is very old, but is in need of a new application in changing socio-economic circumstances. Where there could be no obscurity in a fully Jewish society (if there was nobody selling, nobody could buy), it is present now: can you buy from people who are not under the commandment? The believers at the time of Nehemiah are determined not to do so (10:32a). This agreement carried on in the history of Judaism and the Sabbath

³⁵ H. H. Grosheide, *Ezra-Nehemia I. Ezra*, COT, Kampen: Kok, 1963, p. 248.

³⁶ Cf. for the New Testament period B. Winter, *Seek the Welfare of the City. Early Christians as Benefactors and Citizens*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994.

³⁷ D. J. A. Clines, »Nehemiah 10 as an Example of Early Jewish Biblical Exegesis«, *JSOT* 21 (1981), p. 111-117.

³⁸ Cf. W.H. Gispen, »De soepelheid der Mozaïsche wet«, *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 57 (1957), p. 106-111, here p. 108: »Men construeert een ontwikkeling, waarvan in de tekst zelf geen sprake is.«

rules have only become stricter. In the Old Testament itself (Isa. 56:6-7) maintaining the Sabbath is considered an important feature of believers, also those of non-Jewish background.

While the Sabbath celebration is largely a religious event on the family or individual level, the Sabbath year (10:32b) is much more a socio-economic event, on the level of society (Deut. 15:1-4) and even nature (Ex. 23:10-11). Maybe originally different seven year cycles existed for the soil and for loans, for the soil perhaps even different per parcel. Then it would be clear why no application is mentioned in the Bible. For loans there was probably only an exemption of interest or a suspension of the repayment (cf. Neh. 5:10-11).

c) Supporting the Temple service

Had the Persian king discontinued supporting the Jewish cult, as opposed to the situation in Ezr. 6:9-10? This is only thirteen years after Ezra's original assignment, but we must keep in mind that the support promised to him was limited (Ezr. 7:21-24). Nehemiah has only received an allowance for the rebuilding (Neh. 2:8). Moreover, a royal allowance never means that the believers don't have to add anything of their own. On the other hand, taxes were very high in the Persian time, so that people were easily tempted to cut down on Temple expenses (cf. Mal. 1:7-8;³⁹ 3:8).

The amount seems lower than in Ex. 30:13, but it is not clear if the currency and the situation are completely the same. Clines considers this an institutionalizing of what was originally meant to be a onetime fee. Reading Ex. 30:12, 14; 38:26, however, gives the impression that it applied to every first application and the institution appears to function at the end of the ninth century (II Kgs 12:4; II Chr. 24:6, 9).

«Supplying the wood» (10:35) had not been previously arranged this way, but the principle of the continuing altar fire had been established in Lev. 6:5. Here a practical arrangement is made to carry out an existing principle.⁴⁰

³⁹ G. W. Lorein, «Maleachi», in: Idem and W. H. Rose, *Geschriften over de Perzische tijd*, De Brug 11, Heerenveen: Groen, 2010, p. 331-354, here p. 340.

⁴⁰ Cf. Neh. 13:31. In Qumran, the bringing of the wood is arranged on specific days, probably somewhere between the Festival of New Oil (situated fourteen weeks later than Pentecost) and the Feast of Tabernacles (see 4Q365 (RP^c) fr. 23 and 11Q19 (T^a) xxiii 02-2 j^o 11Q20 (T^b) vi 11-15; cf. Sidnie White Crawford and C.A. Hoffman, «A Note on 4Q365, *Frg.* 23 and Nehemiah 10:33-36«, *RevQ* 23/91 (2008), p. 429-430. The Mishna, *Ta'anit* 4.5, speaks of a few set times, most of which are in the period of July-August. The biggest group was involved with the supplying of wood on 15 Av; other groups supplied on 1 Nisan, 20 Tammuz, 5, 7, 10 and 20 Av, 20 Elul en 1 Tevet. P. Blackman, *Mishnayoth II. Order Moed*, London: Mishna, 1952, ad

The arrangement of 10:37 had been established in more detail earlier: Num. 18:15-18; Deut. 15:19-23. For agriculture no specific amount was established (Ex. 23:19; 34:26; Deut. 26:2), which I believe implies a certain generosity.⁴¹

The beginning of 10:38 deals with a type of grain, the first stage of making dough; looking at the Syriac we could think of barley. If we consider all the elements, we have dough of barley. The translation of the second term is unclear: based on the context Fensham chooses the meaning of »profit, produce«, but the meaning of the used term does not occur in Hebrew, nor in related languages; for Williamson it is an elaboration of the first term: »the firstlings of our grain, *namely* our (special) portion«. The arrangement of this verse corresponds with Num. 18:11-12 and Deut. 18:4-5, but now is specified what goes to the priests and what to the Levites.

The verses 38b-40a are about tithes, not firstlings. The arrangement seems a lot more practical than in Deut. 14:23-25, but one can wonder if it is dealing with the exact same thing. If so, then we are dealing with a practical arrangement that replaces an earlier arrangement. What is collected for the Levites is examined by someone of a different stature: a priest. The Levites receive more than the priest, they are also more numerous. They too have to pay a tenth of their income.

Finally: the people do not want to *leave* the temple: in the people's response we find the same verb (עזב) as in God's care for the people (9:17, 19, 31).⁴² The people want to make concrete their gratitude for God's deeds. Anyone who would say that the sacrificial service has been replaced by a study of the Scriptures, on the basis of the comparison between Neh. 8 and Ezr. 3:1, must notice that that reading of Scripture again leads to concrete engagement in the temple; there is no contrast between the two.

loc., points to the fact that the people started the practice in this chapter, which then became a habit.

⁴¹ Cf. Houtman, *Exodus III*, COT, Kampen: Kok, 1996, p. 264.

⁴² Duggan, *Covenant Renewal*, p. 294.

4. The Principles

4.1 Who deals with Scripture?

The initiative to read Scripture comes from the people (8:1;⁴³ 9:1): what an ideal situation! Justly, Stiegler speaks about a »theokratische Demokratie«. ⁴⁴ There is also place for a presidium (8:13)⁴⁵ and for Levites (passim) – theologians do not have to fear losing their job. These people consist of believers with a personal engagement. Stiegler says: »Zur nachexilischen JHWH-Gemeinde kann nur gehören, wer eigenständig schwören kann.«⁴⁶ They are the children of Israel, who are named at the beginning of every part (8:1,⁴⁷ 14; 9:1) and at the end (10:40); according to Oeming, these chapters are about defining the *children of Israel*.⁴⁸ The lists also point to this: it is about personal responsibility (which is different from individualism, as made clear from the engagement).⁴⁹

If this has to do with every person, it is of great importance that everyone understands (יָדָע); the covenant works in two directions.⁵⁰ The Scripture reading is also based on that (cf. 8:2, 8). The engagement is much greater now (10:1, 29-30) than a couple of years ago (Ezr. 10:12-14), and even a few months ago (5:12), because of their reading of the Law.⁵¹

It is now not only Ezra who is leading (as in 8:1-3), but also the Levites, and eventually a lot of other people.⁵² Such a transition is also present in the New Testament, and I think it is possible to see a development there: where elders are first appointed by the founder of a church, in more Jewish influenced churches there is team work, and eventually there are also more democratic tendencies.⁵³

⁴³ *The whole nation* : cf. 8:1, 3, 5, 6, 9, 11, 12; cf. Duggan, *Covenant Renewal*, p. 294.

⁴⁴ Stiegler, *Die nachexilische JHWH-Gemeinde*, p. 164.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 165.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 147. This is of course another view on Ezr.-Neh. than the view that the returned Israelites were a bunch of racist troublemakers, cf. P. R. Bedford, »Diaspora: Homeland Relations in Ezra-Nehemiah«, *VT* 52 (2002), p. 147-165, or L. L. Grabbe, *Ezra-Nehemiah*, London: Routledge, 1998, p. 180.

⁴⁷ TM 7:72b.

⁴⁸ Cf. Oeming, »Serving«, p. 574.

⁴⁹ Brown, *Message*, p. 174.

⁵⁰ Thanks to Dr J. Grant (lecture Tyndale Conference, d.d. Cambridge, 3 VII 2007).

⁵¹ Duggan, *Covenant Renewal*, p. 292.

⁵² *Ibid.*, p. 297.

⁵³ M. J. Erickson, *Christian Theology*, Grand Rapids: Baker, 1983-1985, p. 1084-1087.

You could notice a similar development within the Old Testament, at least within the Hebrew Canon: where in the תורה God Himself continually teaches, in the נביאים the prophets usually speak in God's name to give corrections and eventually in the Persian period the people have to do without prophecy or miracles, using only the means which we also have today.⁵⁴ That is how faith develops in prayer and the reading of Scripture, and we try – with abilities as well as piety⁵⁵ – to reach the good for ourselves and our fellow men, in an uneasy relationship to the government, who partly supports us, but on the other hand is obviously unchristian.⁵⁶ However, this »independence« does not mean we cannot have a broad and deep view of God – this is sufficiently proven by ch. 9.⁵⁷

4.2 How did the people view Scripture?

a) *Worship service*

This assembly is viewed as the basis for the synagogue worship service and thereby closely resembles our worship service.⁵⁸ The worship service is based on Scripture and should lead to a desire of a greater understanding of the truth. Without a basis in handling Scripture, Brown remarks, worship leads to pointless repetition and insincerity.⁵⁹

⁵⁴ Cf. Grosheide, *Ezra*, p. 192.

⁵⁵ The combination comes from R. N. Whybray, *The Good Life in the Old Testament*, London and New York: T&T Clark, 2002, p. 127; cf. J.L. Koole, »Het Oude Testament als Heilige Schrift«, in: A. S. van der Woude, ed., *Bijbels Handboek 2B*, Kampen: Kok, 1983, p. 192-246, here p. 217.

⁵⁶ Cf. the Niebuhr brothers as depicted by D. L. Smith-Christopher, *A Biblical Theology of Exile*, Minneapolis: Fortress, 2002, p. 191-193.

⁵⁷ Cf. Whybray, *Good Life*, p. 128-129.

⁵⁸ Cf. Flavius Josephus, *Contra Apionem* II 175, and Acts 13:14-16 (assembling – reading – understanding). That is different from a synagogue building! See further S. Safrai, »The Synagogue«, in: Safrai and Stern, *Jewish People*, p. 908-944, here p. 912; M. Bar-Ilan, »Scribes and Books in the Late Second Commonwealth and Rabbinic Period«, in: M. J. Mulder, ed., *Mikra*, CRINT II.1, Assen: Van Gorcum, 1988, p. 21-38, here p. 32. However, it is not totally new: cf. 2 Chr. 17:9!

⁵⁹ Brown, *Message*, p. 130. He ends with the remark: »We do not worship the Book, but we adore the God of the Book who addresses us uniquely through it.« (cf. J. van Bruggen, *Wie maakte de Bijbel? Over afsluiting en gezag van het Oude en Nieuwe Testament*, Kampen: Kok, 1986, p. 9).

b) Confession

In our confession, what happened in the past (9:6-31, esp. v. 6-8, 13-15, 20) stays fundamental, but at the same time there is the importance of interpretation, in which the Levites play an important role.

Here we also notice the dealings with Deut. 6:4: a variation is used, because the Scripture does not contain set words, but principles, expressed in words. We do not find here a systematic discussion, but a response to new circumstances. Not all aspects of the history are named, but some selection has occurred in this overview, for example, David is not named.

c) Engagement

The reading of Scripture and theology lead to the engagement of ch. 10; that is a new progression in comparison to Ezr. 10 and Neh. 5.⁶⁰ The Scripture here speaks in new circumstances. You could say that a growing authority of Scripture develops (as opposed to direct revelation).

Clines is right when he says that practical regulations can be changed or added and that temporary regulations can become fixed or generalized. He could also be right that apparently contradicting regulations can all be followed by being as strict as possible, but he is wrong when he says that faith has to become more and more rigorous, because the synthesis of all earlier variations would mean that now all the details have to be followed.⁶¹ I think this is a wrong way of dealing with Scripture, which does not do justice to the Pentateuch or to Nehemiah. It is constantly about principles, even already in the Pentateuch.⁶² The word תורה, »teaching«, points to the fact that it is not about legalism.⁶³

⁶⁰ Duggan, *Covenant Renewal*, p. 292.

⁶¹ Clines, »Nehemiah 10«, p. 111-117.

⁶² The same is true for the Codex Hammurabi. My attention was drawn to this by Karen R. Nemet-Nejat, *Daily Life in Ancient Mesopotamia*, Westport: Greenwood, 1998, p. 226-227. This thought is discussed more elaborately by J. Bottéro, *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris: Gallimard, 1987 (thanks to Dr J. Verbruggen for this reference), p. 196-206, 218-223 (without assuming the same kind of origin (p. 200-202) for the Pentateuch: »*instructive, éducative* [cf. תורה!] ... Une loi s'applique à la lettre; un modèle vous inspire« (p. 203); »la loi, ce n'est pas ... un énoncé: une »lettre«, mais une tendance: un »esprit« (p. 221); there are plenty of copies of the Codex Hammurabi, »parce qu'on y retrouvait aussi les enseignements d'un grand maître de la jurisprudence, de la »science« et de l'art de juger: d'appliquer l'équité.« (p. 223).

On the other hand, one should not exaggerate the resemblance to Mesopotamian law: with respect to the various systems that M. Gagarin, *Writing Greek Law*, Cambridge: UP, 2008, discusses, the Old Testament system (which Gagarin unfortunately does not study) probably resembles the Greek system the most: as with the Greek alphabet, square script is read more

What Clines sees in Nehemiah does occur in Judaism. Think about the Pharisees who suggested all kinds of practical applications to help the people, but instead of a help it becomes a yoke, when sets of advice become fixed rules.

4.3 How can we deal with Scripture (and tradition)?

Let us come to a conclusion by listing some general principles.

a) *Understanding*

It is of greatest importance to bring everyone to understanding. If we want to understand and explain the principles, we need to understand what exactly was meant by the original wording. So, this does not nullify the importance of the exact wording in the Bible, the study of these words, or a translation that is faithful to the wording.⁶⁴

b) *Hermeneutics*

We cannot make an automatic jump from what we read in the Bible to what we should do today: sometimes we need to act like an alligator, sometimes like a chameleon. Ezra and Nehemiah are working on conquering land by moving frontiers, more than border traffic or short term individualism.⁶⁵ This is right in their circumstances, but not always the best method. Besides, even some stupidities are described in Scripture, and we should not explain those as pre-scriptive.⁶⁶ There are principles in the Bible (sometimes you can deduce them from the stupidities), and it is the believer's responsibility to deal with those principles.⁶⁷ It is about continuity and renewal.⁶⁸ That is the difficult road be-

easily than cuneiform writing; just as between Greek citizens (Gagarin does not speak about Greek slaves – they were much more deprived than their Ancient Near East congeners) and their government, the social distances were not that big in Israel, just as Greek laws were only used in a rather broad interpretation during trials, the Old Testament laws functioned as principles (p. 173-174, 209-210). The Old Testament system certainly does not resemble the Roman system (p. 217-218): cf. *infra*.

⁶³ Gispén, »Soepelheid«, p. 106.

⁶⁴ W.J. Ouweneel, »Is de Bijbel het Woord van God?«, in: P. Nullens, ed., *Dicht bij de bijbel. Feestbundel ter gelegenheid van het 75-jarig jubileum van het Bijbelinstituut België 1922-1997*, Heverlee: CPC, 1997, p. 13-27, here p. 21.

⁶⁵ Thanks to Dr Anna Robbins for the images (lecture FEET-conference, d.d. Wölmersen, 16 VIII 2004).

⁶⁶ Cf. G. Wenham, »Reflections on *Singing the Ethos of God*«, *European Journal of Theology* 18 (2009), p. 115-124, here p. 117.

⁶⁷ Cf. H.G. Cunningham, »God's Law, »General Equity« and the Westminster Confession of Faith«, *Tyndale Bulletin* 58 (2007), p. 289-312, here p. 294.

tween a life without principles and the obeying of rules implicitly as in a book of positive law.⁶⁹ I am not against this kind of regulation: Roman law developed in a Christian context and we can count it as a blessing to have this type of regulation in a pluralistic society, where we are not totally subjected to a dictator.⁷⁰

c) Application

Our confession should be seen in life, the credo should have a practical application. Williamson points out: »Neither Old nor New Testament⁷¹ has any place for confessions of faith that leave life-style and practice unaffected.«⁷² That application should be flexible in order to remain faithful to our principles.

We can distinguish three facets: the most personal relations, lifestyle and the dedication for God's Kingdom. We should not confuse church, society and state, but in the end life is a unity: for Nehemiah prayer *and* action go together around the temple *and* the city.⁷³

d) Tradition

We live after the closing of the canon and therefore I also want to speak about the tradition. In some sense, the same rules apply as with using Scripture, but after the closing of the canon we have a lot more uncertainty.

We belong to the rich Protestant tradition of the Christian Faith. There has been a lot of thinking, believing, writing, ready to be re-evaluated, adopted and adjusted by the next generation. Tradition is grateful acceptance of what we have received from the previous generation, cherishing it, building upon it and handing it over to the next generation. It is different from repetition,⁷⁴ a finished whole carried on from generation to generation unchanged. It also differs from leaving behind the foundation: that is »liberalization«. Therefore there are two dangers – stiffening and liberalization – which threaten every church that does not continually draw from the well in dialogue with its sur-

⁶⁸ Cf. G.W. Lorein, »Algemene inleiding«, in: Id. and Rose, *Perzische tijd*, p. 11-18, here p. 18.

⁶⁹ Cf. Cunningham, »God's Law«, p. 295-309.

⁷⁰ Cf. also the laws of the Medes and Persians: the fact that these laws could not be changed meant a protection of the seven leading Persian families against the whims of the king. By the way: even Roman law knew the importance of equity: see *Codex Justinianus* 3,1,8.

⁷¹ The differences between the Testaments are limited, except for the obvious difference in expectation and fulfilment.

⁷² H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, WBC, Waco: Word, 1985, p. 340.

⁷³ J. Blenkinsopp, »Theological Reading«, p. 31.

⁷⁴ R. Torfs, »De comeback van de aflat«, *De Standaard* (10 VIII 2005), p. 16.

roundings. As our teacher, the late Dolf van Roode said in 1984: »Where does the guarding of models and the flexibility of strategy end, and where do on the one hand stiffening and on the other hand concessions, non-integrity and liberalism begin?«⁷⁵

We cannot allow the tradition to be taken from us. Many young people in free churches, who have learned that we should return directly to the New Testament times, become disillusioned and at some point are craving for some sense of community. They have limited insight because of a lack of tradition and switch to churches with a larger emphasis on tradition than is healthy for them.⁷⁶

This then shows what our task is: we should base ourselves on Scripture time and again, formulate the confession that is appropriate in current circumstances, with words that are understood today, and strive to connect the right consequences to it in those circumstances, with deeds appropriate for today. These chapters can inspire us for this task, and moreover: God has given us His good Spirit.

Abstract

The honoree is an example for us all in considering the Bible as historically trustworthy and as relevant for today. Therefore it seems fitting to discuss how the Bible itself deals with the Bible, by presenting a study about Neh. 9-10: which example of dealing with canonical literature in new circumstances do we find in canonical literature? First a detailed exegesis of the text is offered. Then some principles about people and the relation to Scripture are discussed. All believers have to come to understanding Scripture, distilling principles from it to apply in new circumstances, true to what happened and has been said in the past, but also flexible in order not simply to repeat actions and words from the past, but staying true to the principles that are given us in God's Word.

⁷⁵ Cf. Gispén, »Soepelheid«, p. 111: »Waar eindigt soepelheid en begint zondige nalatigheid?«

⁷⁶ Thanks to Professor A. T. B. McGowan (lecture Tyndale Conference, d.d. Nantwich, 5 VII 2006).

Multiple Speech Act Layers, Jeremiah, and the Future of Studies in Structural Theology

Kristofer D. Holroyd

1. Introduction

This paper seeks to explore what I call a multi-layer speech act approach. This approach utilizes speech act theory as developed by J. L. Austin and many scholars since Austin as well as building upon indirect speech act theory begun in the works of John R. Searle to demonstrate the potential for such an approach in the future of biblical studies. I explore the presence of multiple illocutions branching out from the original illocution of Jeremiah's word against Babylon in Jeremiah 50-51 (MT); these multiple illocutions include illocutions which are passed from one person to another, performed on behalf of another, and simply appropriated into new illocutions. I believe such an approach opens the door to new possibilities in biblical studies ranging from exegetical studies of smaller pericopes to wider studies of canon structure.

2. Review of Speech Act Theory

Speech act theory as textual criticism arose as a response to a number of variations of critical theory, most notably, those forms of criticism that emphasize the text itself.¹ As critical theory continued to embrace the divorce of a text from its author and production, speech act theory emerged to defend the role of the author in the production of a text while trying to prevent a complete return to historical criticism. Hugh White summarizes, »speech act theory offers

¹ For a more comprehensive survey of speech act theory see Hugh C. White, »Introduction: Speech Act Theory and Literary Criticism,« *Semeia* 41 (1988), p. 1-24, and Jim Adams, *The Performative Nature and Function of Isaiah 40-55*, New York: T&T Clark, 2006, especially p. 18-63.

the means to orient literature away from various formalisms which detach the text from its historical and social matrix, toward its concrete context, without engulfing it once again in the psychological, social and historical conditions of its production.«² As an attempt to mediate between historical criticism and more formalist approaches, this theory emphasizes an »extra-text,« namely, the author, as Daniel Patte explains:

Since for speech act theory the fit is »language to world,« the rules governing concrete actions in the world are the focus of attention, and these rules are not inscribed in the text, even though the text might provide markers pointing to them. These rules are extra-textual. Thus studying a text as a speech act involves taking into account *something which is not in the text*, and yet is part of the communication of meaning by that text. This approach goes against the basic principles of accountability of structural exegesis (as well as of other exegetical methods, including rhetorical criticism) which demand that what is stated about the meaning of the text be grounded on what is *in the text*. This observation already suggests that the basic approach demanded by structural exegesis (and other exegetical methods), namely, the *analysis* of features of a text as the basis for interpretation, is not appropriate to account for the intentionality of the text. An approach other than »analysis« is necessary.³

Accordingly, as speech act theory deliberately explores textual intentionality, it becomes necessarily linked to other extra-textual theories such as reader criticism, which emerges about the same time as speech act theory. Both schools respond to text-centered approaches: speech act theory by emphasizing the importance of the author and reader-response criticism by emphasizing the importance of the reader and interpretation of a text.⁴

At the beginning of this shift toward exploring authorial intent, H. Paul Grice criticizes the deficiency of critical studies which have dealt with signs and things signified but have made no progress toward examining an author's intended use of a sign at any given time. He distinguishes between the natural sense of meaning, where a sign specifically points to the signifier, and non-natural meaning, dealing more directly with the speaker or writer's intentions:

A further deficiency in a causal theory of the type just expounded seems to be that, even if we accept it as it stands, we are furnished with an analysis only

² Hugh C. White, »Introduction«, p. 2.

³ Daniel Patte, »Speech Act Theory and Biblical Exegesis,« *Semeia* 41 (1988), p. 85-102, here p. 90.

⁴ *Ibid.*, p. 91, writes, »speech act theory and reader criticism are a necessary complement to those approaches which are exclusively text centered. And obviously, speech act theory with its emphasis on the »intentionality« of the author complements reader criticism with its emphasis on the reader or interpretive communities.«

of statements about the standard meaning, or the meaning in general, of a »sign.« No provision is made for dealing with statements about what a particular speaker or writer means by a sign on a particular occasion (which may well diverge from the standard meaning of the sign); nor is it obvious how the theory could be adapted to make such provision. One might even go further in criticism and maintain that the causal theory ignores the fact that the meaning (in general) of a sign needs to be explained in terms of what users of the sign do (or should) mean by it on particular occasions; and so the latter notion, which is unexplained by the causal theory, is in fact the fundamental one, I am sympathetic to this more radical criticism, though I am aware that the point is controversial.⁵

Grice explains that simple causal theory, or natural meaning, does not provide an adequate theory to understand meaning within a specific context. Accordingly, he developed his understanding of non-natural meaning into what he called the cooperation principle, an attempt to explain how people cooperate with each other in language.

Grice's beginning work remains influential in the variations of speech act theory today; however, the heralded father of speech act theory, J. L. Austin, appears to have developed his approach as a response to the deficiencies of rhetorical analysis. Peter Macky explains the failure of rhetorical analysis to deal with performative speech and Austin's solution of »speech acts«:

It has been common for philosophers to divide speech into two categories: »cognitive« (concerned with reality that is »objective«) and »emotive« (concerned with inner human feelings). Then Austin pointed out that there is a whole category of speech acts that do not fall exactly into either category: promises, invitations, commands, threats, legal declarations, etc. In these acts, something non-linguistic is performed in the speaking itself, so Austin called them »performative« speech acts.⁶

What kind of speech are promises, invitations, commands, threats, and legal declarations? J. L. Austin calls these performative functions of language »speech acts.«

In his *How to Do Things with Words*, developed from The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955 and considered the inaugural work of speech act theory, J. L. Austin explains that in linguistic theory, there yet exists no place for promises, requests, warnings, and other »performative« utterances that go beyond simply declaring a state of affairs, as in the following examples:

⁵ H. P. Grice, »Meaning,« *Philosophical Review* 66 (1957), p. 377-388, here p. 380.

⁶ Peter W. Macky, »The Multiple Purposes of Biblical Speech Acts,« *Princeton Seminary Bulletin* 8:2 (1987), p. 50-61, here p. 50.

»I do (sc. take this woman to be my lawful wedded wife)« – as uttered in the course of the marriage ceremony.

»I name this ship the Queen Elizabeth« – as uttered when smashing the bottle against the stem.

»I give and bequeath my watch to my brother« – as occurring in a will.

»I bet you sixpence it will rain tomorrow.«⁷

In these examples, the speaker, more than simply declaring a state of affairs, is actually performing something by the utterance; for example, the man, more than declaring that he is married, actually marries by his utterance. Austin elaborates, »In these examples it seems clear that to utter the sentence (in, of course, the appropriate circumstances) is not to describe my doing of what I should be said in so uttering to be doing or to state that I am doing it: it is to do it ... To name the ship *is* to say (in the appropriate circumstances) the words »I name, &c.« When I say, before the registrar or altar, &c., »I do«, I am not reporting on a marriage: I am indulging in it.«⁸ Austin calls these performances »illocutionary acts«: »I explained the performance of an act in this new and second sense as the performance of an »illocutionary« act, i.e. performance of an act *in* saying something as opposed to performance of an act *of* saying something; I call the act performed an »illocution« and shall refer to the doctrine of the different types of function of language here in question as the doctrine of »illocutionary forces.«⁹

Following the publication of that seminal work, John R. Searle began to build upon Austin's foundation, writing extensively on the subject of speech acts. Of Searle's contributions, perhaps the following four stand out as most significant with regard to the development of speech act theory. First, he divides the performative utterance into three different acts which each utterance performs. This division does not result from the distinct performance of each act, but rather serves the detailed analysis of the performative utterance.¹⁰ Second, Searle replaces Austin's taxonomy of illocutionary acts with his

⁷ J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962, p. 5.

⁸ *Ibid.*, p. 6.

⁹ *Ibid.*, p. 99-100.

¹⁰ John R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, New York: Cambridge University Press, 1969, p. 23-24: »The first upshot of our preliminary reflections, then, is that in the utterance of any of the four sentences in the example a speaker is characteristically performing at least three distinct kinds of acts. (a) The uttering of words (morphemes, sentences); (b) referring and predicating; (c) stating, questioning, commanding, promising, etc.« He then names these three respectively: utterance acts, propositional acts, illocutionary acts. See p. 22-25 for his more detailed explanation of this division.

own, more developed taxonomy, distinguishing between the different types of speech acts.¹¹ Third, Searle laboriously details the necessary steps one must follow to perform an illocutionary act,¹² and fourth, he establishes rules for the successful performance of an illocutionary act.¹³

Walter Houston pointedly remarks in his study of speech acts, »It is necessary to distinguish ... between the illocutionary and perlocutionary effects of an utterance.«¹⁴ Austin himself confessed, »It is the distinction between illocutions and perlocutions which seems likeliest to give trouble.«¹⁵ Therefore, it is important to take a moment to review their distinction. Austin distinguishes three parts of the speech act: *locution*, *illocution*, and *perlocution*. The *locutionary act* »is roughly equivalent to uttering a certain sentence with a certain sense and reference ... roughly equivalent to ›meaning‹ in the traditional sense,«¹⁶ or, as Adams summarizes, »the act of saying something as with the constative.«¹⁷ The *illocutionary acts* are those »utterances which have a certain (conventional) force.«¹⁸ It is promising, requesting, warning, and other »performative« actions through conventional locutions. The *perlocutionary act* is »what we bring about or achieve by saying something, such as convincing, persuading, deterring, and even, say, surprising or misleading.«¹⁹ Austin explains, »Saying something will often, or even normally, produce certain consequential effects upon the feelings, thoughts, or actions of the audience, or of the speaker, or of other persons: and it may be done with the design, intention, or purpose of producing them.«²⁰ Adams summarizes, »the central feature of speech act theory is the illocutionary act. Further, perlocutionary effects are dependent upon illocutionary acts, not vice versa. According to speech act theorists,

¹¹ John R. Searle, *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*, New York: Cambridge University Press, 1979, p. viii, describes five categories of illocutionary acts: »We tell people how things are (Assertives), we try to get them to do things (Directives), we commit ourselves to doing things (Commissives), we express our feelings and attitudes (Expressives), and we bring about changes in the world through our utterances (Declarations);« see also p. 12-20 for a more detailed description of each of these categories.

¹² See Searle, *Speech Acts*, p. 57-61.

¹³ *Ibid.*, p. 63.

¹⁴ Walter Houston, »What Did the Prophets Think They Were Doing? Speech Acts and Prophetic Discourse in the Old Testament,« *Biblical Interpretation*, 1:2 (July 1993), p. 167-188, here p. 177.

¹⁵ Austin, *How to Do Things*, p. 110.

¹⁶ *Ibid.*, p. 109.

¹⁷ Jim W. Adams, *The Performative Nature and Function of Isaiah 40-55*, New York: T&T Clark, 2006, p. 21.

¹⁸ Austin, *How to Do Things*, p. 109.

¹⁹ *Ibid.*, p. 109.

²⁰ *Ibid.*, p. 101.

meaning is found in the linguistic illocutionary act whereas the perlocution occurs outside of language and concerns the non-linguistic psychological effects of illocutionary acts transpiring within the listener/reader.«²¹ Later, he writes, »Consequently, perlocutionary acts are not linguistic in nature, but are subsequent psychological effects of linguistically conventional illocutions.«²²

3. Walter Houston and Jim Adams

Scholars have demonstrated the usefulness of speech act theory to biblical studies in general and to biblical exegesis in particular. Two studies in particular stand as relevant to this paper. In the first, Walter Houston in his article, »What did the Prophets Think They Were Doing? Speech Acts and Prophetic Discourse in the Old Testament,« applies speech act theory to the oracles against the nations. Using Jonah's oracle against Nineveh as a test case, Houston explains that the oracles are, in Searlian terms, declarative speech acts that actually place the respective nations under the judgment of God. Like a judge declaring one »guilty« or »not guilty« or an umpire calling a base-runner »out,«²³ these speech acts are performative utterances which actually condemn to judgment those nations about whom they are uttered.

Most notable among recent applications of speech act theory to biblical exegesis, Jim Adams excellently applies speech act theory and studies of self-involvement, particularly the work of Anthony Thiselton and Richard Briggs, to Isaiah 40-55.²⁴ After surveying speech act theory and its recent developments, Adams proposes a strategy for determining the performative nature and prophetic function of Isaiah 40-55, applying his strategy to four sections within those chapters of Isaiah: 41:21-29; 49:1-6; 50:4-11; and 52:13-53:12. Identifying the Cyrus event as Yahweh's central illocutionary act, Adams

²¹ Adams, *The Performative Nature and Function*, p. 7.

²² *Ibid.*, p. 39.

²³ These are Searle's illustrations for declaratives (Searle, *Expression and Meaning*, p. 19).

²⁴ See Richard S. Briggs, *Words in Action: Speech Act Theory and Biblical Interpretation*, New York: T&T Clark, 2004, particularly chapter five (»Exploring a Hermeneutic of Self-Involvement: The Work of Donald Evans«) and Anthony C. Thiselton, »Speech-Act Theory and the Claim that God Speaks: Nicholas Wolterstorff's *Divine Discourse*«, *SJT* 50 (1997), p. 97-110. Thiselton has also written a number of books on hermeneutics which utilize his developments of self-involvement. Additionally, see Evans' foundational work on self-involvement: Donald Evans, *The Logic of Self-Involvement: A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator*, London: SCM Press, 1963.

examines these passages to identify how Yahweh's central illocutionary act »creates and substantiates his perlocutionary appeals,« namely, that the people of God would confess Yahweh alone.²⁵ Exploring notions of self-involvement, Adams argues that the hearers/readers of Isaiah become, through their self-involvement in the text, the speaker of the confessions about God, thereby committing themselves to those illocutions which they then perform. Summarizing self-involvement, Jim Adams writes:

Certain types of communicative action draw in the reader as a self-involved participant with the text. In some instances the reader is the recipient of a promise, or a warning, or is commissioned to a task. In other cases, the reader becomes the speaker who confesses, prays, laments and so on. Such self-involvement includes extralinguistic action expressed in the propositional content of the utterance. Prescribed entailed action extends beyond the world of the text and thus has transforming implications for the reader/speaker and reality.²⁶

Accordingly, Adams argues that »the Cyrus event intends to prompt the addressees to confess Yahweh alone and thereby adopt the role of his servant and become Israel, the people of God.«²⁷ Adams identifies the illocutionary act within the text, examines it in its context along with the intended perlocutionary effects, and concludes with an examination of the anticipated self-involvement of the addressees and readers, namely that self-involving addressees become those who confess Yahweh alone through their self-involvement with the text; they become the performers of the illocutions, and they thereby become Israel, the people of God.

Houston and Adams excellently apply speech act theory to their exegesis. However, they do not address the multiple illocutions present in their texts. For example, Houston uses speech act theory to demonstrate that the message of Jonah to the Ninevites functions to place the hearers, the Ninevites, under judgment. Houston, though, fails to consider the possibility that this illocution could have multiple perlocutions, including repentance as the intended perlocution of the declaration of judgment. Additionally, and more significantly for this article, Houston does not address the multiple illocutions present in the Jonah-Nineveh event. For example, Searle identifies those »cases in which one illocutionary act is performed indirectly by way of performing another,«²⁸ a situation we will look at more closely below but which would have presented

²⁵ Adams, *The Performative Nature and Function*, p. 16.

²⁶ *Ibid.*, p. 3.

²⁷ *Ibid.*, p. 17.

²⁸ Searle, *Expression and Meaning*, p. 31.

Houston the possibility of understanding the declarative illocution to also function as a separate illocution, one in which Jonah's utterance functions as a warning, a Searlean *directive*, rather than simply as a declarative. Another illocution, understandably neglected due to space limitations in an article, is the illocution of the Jonah-Nineveh event recorded for a Jewish, not Ninevean, audience. What new perlocutions arise from this understanding? Moreover, how does recognizing this separate illocution, through which the original illocution must be read, inform the understanding of the first illocution?

Adams, on the other hand, does examine the multiple perlocutions present in his passage, particularly the multiple perlocutions branching out from the one illocution, the Cyrus event. Nevertheless, he does not address the multiple illocutions appropriate to his study. Particularly, Adams fails to address how the illocution to the readers functions as a separate illocution from the original illocution. Adams recognizes that a central perlocution from the Cyrus-event illocution is that the readers become the speakers of the original illocution, causing them »to adopt the role of his servant and become Israel, the people of God.« However, this assumption of the original illocution by the readers constitutes a new illocution. This new illocution, then, is not simply the perlocution of the original illocution, rather it becomes an entirely new illocution, complete with its own perlocutions. It seems that Adams has blurred the separate illocutions into one simple illocution and perlocution.

4. Indirect Speech Acts

John Searle, as I mentioned, identifies »cases in which one illocutionary act is performed indirectly by way of performing another.« These cases, which he files under the term indirect speech acts, help identify even more illocutions within a text. First, though, we must briefly examine the nature of indirect speech acts.

Richard Young offers an excellent example of an indirect speech act, a case, as Searle defines, where one illocutionary act is performed indirectly by way of another: »If a wife makes the statement, ›The car is dirty,‹ and her husband replies, ›You're right,‹ and then continues to read the sports page, he is likely to exasperate his poor wife. Her utterance was not really a statement, it was a

request.«²⁹ Searle's theory of indirect speech acts attempts to explain these types of utterances, occasions in which a speaker intends something more than the literal meaning of the utterance. For example, the wife's statement, »The car is dirty,« intends more than a simple communication of the fact that the car is dirty, an illocution that would qualify as an *assertive*. Rather, the wife actually requests that the husband clean the car by means of the simple statement, »The car is dirty,« her communication functioning not simply as an *assertive*, but rather as a *directive* by means of an *assertive*. Searle summarizes: »The hypothesis I wish to defend is simply this: In indirect speech acts the speaker communicates to the hearer more than he actually says by way of relying on their mutually shared background information, both linguistic and nonlinguistic, together with the general powers of rationality and inference on the part of the hearer.«³⁰ Another example, which Searle himself supplies, constitutes a speaker at dinner who says, »Can you reach the salt?« The speaker does not typically intend to know the ability of the hearer to pass the salt, but rather actually requests the passing of the salt by means of the speaker's question of ability. Searle explains:

The simplest cases of meaning are those in which the speaker utters a sentence and means exactly and literally what he says. In such cases the speaker intends to produce a certain illocutionary effect in the hearer, and he intends to produce this effect by getting the hearer to recognize his intention to produce it, and he intends to get the hearer to recognize this intention in virtue of the hearer's knowledge of the rules that govern the utterance of the sentence. But, notoriously, not all cases of meaning are this simple: In hints, insinuations, irony, and metaphor – to mention a few examples – the speaker's utterance meaning and the sentence meaning come apart in various ways. One important class of such cases is that in which the speaker utters a sentence, means what he says, but also means something more. For example, a speaker may utter the sentence ›I want you to do it‹ by way of requesting the hearer to do something. The utterance is incidentally meant as a statement, but it is also meant primarily as a request, a request made by way of making a statement. In such cases a sentence that contains the illocutionary force indicators for one kind of illocutionary act can be uttered to perform, *in addition*, another type of illocutionary act. There are also cases in which the speaker may utter a sentence and mean what he says and also mean another illocution with a different propositional content. For example, a speaker may utter the sentence ›Can you reach the salt?‹ and mean it not merely as a question but as a request to pass the salt.³¹

²⁹ Richard A. Young, »A Classification of Conditional Sentences Based on Speech Act Theory,« *Grace Theological Journal* 10:1, Spring 1989, p. 29-49, here p. 33.

³⁰ Searle, *Expression and Meaning*, p. 31-32.

³¹ *Ibid.*, p. 30.

Utterances such as the two examples above³² function at surface level as a certain illocution; for example, as already noted, »The car is dirty« is a simple assertive. Nevertheless, they are used to issue directives. Accordingly, Searle proposes, »the theory of speech acts will enable us to provide a simple explanation of how these sentences, which have one illocutionary force as part of their meaning, can be used to perform an act with a different illocutionary force.«³³ Searle then – as he did with Austin’s beginning work – develops a system of conditions upon which the successful performance of an indirect speech act depends.

The recognition of additional illocutions in a text, combined with the additional illocution possibilities revealed by Searle’s theory of indirect speech acts, enhances the interpretation strategies for a text by drawing attention to the various layers or branches of illocutions present. Such layers have been the focus of my own research regarding Jeremiah’s oracle against Babylon in Jeremiah 50-51.

5. Jeremiah 50-51

In Jeremiah 50-51, Jeremiah delivers an oracle from the Lord against Babylon. He then writes the oracle down and gives it to Seraiah with instructions to carry the book to Babylon, read it, and then throw it into the Euphrates. The most basic and easiest to identify illocution is that of Jeremiah speaking against Babylon. Similar to Houston’s examination of Jonah’s oracle against Nineveh, Jeremiah’s word against Babylon functions as a *declarative*: a guilty verdict from the judge placing Babylon under judgment. Even in cases of indirect speech acts, the identification of the indirect illocution must begin with the identification of the first illocutionary act by which the indirect act is performed. Searle writes, »In such cases a sentence that contains the illocutionary force indicators for one kind of illocutionary act can be uttered to perform, *in addition*, another type of illocutionary act. There are also cases in which the speaker

³² Searle, *Expression and Meaning*, p. 36-39, gives other examples such as: Could you be a little more quiet? Are you able to reach the book on the top shelf? Have you got change for a dollar? I’d rather you didn’t do that any more. I would like you to go now. Officers will henceforth wear ties at dinner. Will you quit making that awful racket? Would you be willing to write a letter of recommendation for me? Do you want to hand me that hammer over there on the table? You ought to be more polite to your mother. Should you be wearing John’s tie? Why not stop here? Why don’t you try it just once. It would be a good idea if you left town.

³³ *Ibid.*, p. 44.

may utter a sentence and mean what he says and also mean another illocution with a different propositional content.«³⁴ In both of these cases, the uttered illocution may still be identified, as I have done here: Jeremiah utters a *declarative*, an illocution declaring Babylon guilty and under the judgment of God.

Jeremiah's oracle against Babylon notably contains readily identifiable subsequent illocutions, because after he writes the words against Babylon (ויכתב ירמיהו כל־הרעה אשר־תבוא אל־בבל), Jeremiah gives the book, and the illocution, to Seraiah with instructions to perform an illocution in Babylon (51:59-64).

In his study of 2 Samuel 15:23-16:14, Steven Mann identifies two speech acts that are parallel to this subsequent illocution in Jeremiah 51:60.³⁵ In the first of the two, from 2 Samuel 15:25-26, David tells Zadok to return the ark of God to the city, an illocution which Mann identifies as a directive: »The illocutionary point of David's utterance is to direct Zadok to return the ark to the city. The direction of fit is world-to-word and the sincerity condition is David's desire for the action to be accomplished.«³⁶ The other illocution relevant to our study, 2 Samuel 15:33-37, reveals another directive, David instructing Hushai to return to Jerusalem and befriend Absalom on David's behalf in order to thwart the counsel of Ahithophel and inform David through Zadok, Abiathar, and their sons of the conversations in the palace. In both of these examples, one person, David in these cases, performs an illocution in which he directs another person to perform a certain task. Both of these cases are clearly directives, as Searle defines directives, and both clearly have as direction of fit world-to-word as David instructs the behavior of both Zadok and Hushai. More importantly for this study, in both cases, David directs the hearer to perform another – even more than one – speech act on his behalf. In the first example, David instructs Zadok to return to the city and perform his duties. David concludes his instructions to Zadok with these words in verse 28: ראו אנכי לי מתמהמה בערבות המדבר עד בוא דבר מעמכם להגיד לי (2 Sam 15:28); David awaits a word from Zadok. This performing of an illocution on behalf of David is more notable in the second example: David specifically instructs Hushai to return to Absalom and to create with his words a state of affairs in which Hushai is trusted by Absalom, is enabled to thwart the counsel of Ahithophel, and is also able to spy on behalf of David. In effect, then, »David gives Hushai a speech act.«³⁷

³⁴ Ibid., p. 30 (original emphasis).

³⁵ Steven Mann, »You're Fired: an Application of Speech Act Theory to 2 Samuel 15:23-16:14,« *JOT* 33:3 (2009), p. 315-334.

³⁶ Ibid., p. 319.

³⁷ Ibid., p. 323.

Jeremiah 51:59-61 reveals a similar passing of the illocution:

The word that the prophet Jeremiah commanded Seraiah son of Neriah son of Mahseiah, when he went with King Zedekiah of Judah to Babylon, in the fourth year of his reign. Seraiah was the quartermaster. Jeremiah wrote in a scroll all the disasters that would come on Babylon, all these words that are written concerning Babylon. And Jeremiah said to Seraiah: »When you come to Babylon, see that you read all these words...« (NRSV)

Jeremiah, as David did in 2 Samuel 15, gives his illocution, the judgment against Babylon, to Seraiah to perform in Babylon. This giving of the illocution to Seraiah adds a speech act layer to the central illocution, because it is not Jeremiah who delivers or performs the illocution; rather it is Seraiah who is given the speech act to perform on behalf of Jeremiah. As with King David, this illocution is a directive, with a world-to-word fit, and, assuming Jeremiah really wants Seraiah to do what Jeremiah asks of him, it fulfills the sincerity condition as well.

Jeremiah, however, does not simply hand over his speech act for Seraiah to perform. In addition to the giving of his illocution to Seraiah, Jeremiah instructs Seraiah with these words (Jeremiah 51:62-64a):

... and say, »O LORD, you yourself threatened to destroy this place so that neither human beings nor animals shall live in it, and it shall be desolate forever.« When you finish reading this scroll, tie a stone to it, and throw it into the middle of the Euphrates, and say, »Thus shall Babylon sink, to rise no more, because of the disasters that I am bringing on her.«

With these additional instructions, Jeremiah effectually creates a new illocution for Seraiah to perform. Rather than simply reading the central illocution on behalf of Jeremiah, Seraiah instead is instructed to perform a new illocution, which includes the central illocution, but which is, by virtue of the instructions given by Jeremiah, a new and separate illocution branching off from the original, central illocution, particularly noticeable because – for at least part of this new illocution – the audience changes from the hearers of the oracle to God himself when Seraiah prays. This new illocution which Jeremiah adds to the illocution he gives to Seraiah is particularly interesting because of its various parts. The first of which is a prayer to God (יהוה אתה דברת), which functions on the surface level as a simple *assertive*, describing a state of affairs, namely what God said concerning Babylon, but which obviously functions indirectly as a *directive* in which Seraiah, it seems, directs God, instructing the Lord to do what he said he would do. Secondly, Seraiah then finishes the illo-

cution with a simple *declarative*: ככה תשקע בבל ולא־תקום מפני הרעה אשר אנכי מביא עליה ויעפו.

The branches or layers continue to multiply, as Jeremiah's instructions to Seraiah reveal another potential illocution: that of Seraiah himself. We obviously have some form of Jeremiah's oracle against Babylon which means that Jeremiah or Seraiah copied it before it was sunk in the Euphrates or that Seraiah did not actually sink the scroll in the Euphrates. In either case, this preservation, copying, or compiling of the text of this oracle reveals another illocutionary branch. If, for example, Seraiah copied the book before throwing it into the Euphrates, he essentially appropriates the illocution as his own and recycles it as a new illocution with a new audience and new perlocutions. This new illocution with its new audience – the readers of the text, whether those in exile, those remaining in the land, or even the future people of Israel – functions, at least at a basic level, as an *assertive*, describing events with a word-to-world fit, that is, preserving a record of Jeremiah writing an oracle against Babylon and giving it to Seraiah to deliver in Babylon.

Furthermore, utilizing indirect speech act theory, we can identify at least two more illocutions within the text. The first follows from the delivering of the oracle itself. Though Seraiah is instructed by Jeremiah to deliver the oracle in Babylon, he travels with and presumably announces the oracle to the Israelite nobility traveling with and including Zedekiah king of Judah. This investigation of the text views the oracle against Babylon as a *declarative*, placing Babylon under God's judgment, but indirectly, the oracle functions additionally as a *directive* to the Israelites before whom the oracle is read. This directive to Zedekiah and those with him may intend to warn or give hope; nevertheless, it exists as another illocution branching out from the original.

The second illocution revealed using indirect speech act theory follows from the new illocution created by the preserving of the oracle. This illocution functions as a branch of the illocution created by the copying/preserving/compiling of the material for posterity. As above, the illocution of the oracle still appears simply as a *declarative* against Babylon, but no longer does it function even primarily as such, particularly after Babylon is conquered. It functions, rather, indirectly as a new illocution, and one might even argue as a continually evolving illocution as the text is read and applied to subsequent generations forever forward.

6. Wider Implications for the Identification of Multiple Speech Act Layers

As I demonstrate above, I am currently studying the implications for the identification of multiple speech act layers within a single pericope, namely that of Jeremiah 50-51. Nevertheless, I believe the identification of multiple speech act layers has wider implications than local exegesis. In fact, it may be the wider implications that prove the most exciting potential for development.

For example, much of the research on Jeremiah's oracles in the twentieth century has focused on the differences between the MT and LXX, and much of that research seeks to identify which tradition might be the older, more reliable tradition.³⁸ A multi-layer speech act approach to the different textual traditions, however, would focus on the different illocutions each tradition adds to the original illocution, further appreciating each tradition as an additional appropriation of the original. Such an approach does not diminish the research regarding the dating of each tradition; rather this multi-layer speech act approach reinforces the importance of such studies, because it is only in conjunction with such studies examining the date, redactor(s), and other *Sitz im Leben* that one can begin to determine which tradition represents illocutions closer to the original illocution. Nevertheless, this approach transforms those studies in that it further appreciates each tradition as an important – and separate – appropriation of the original illocutions, each with their own distinct perlocutions. This multi-layer speech act approach returns the hermeneutical questions away from »which is older and more reliable« back to »what was this tradition attempting to say – or do – with this text,« i.e. »what illocutions were the editors performing and what perlocutions were they attempting with their arrangement and editing of the tradition(s) they received.« A multi-layer speech act approach, then, joins both the synchronic and diachronic approach-

³⁸ See for example: Yohann Goldman, »Juda et son roi au milieu des nations: la dernière rédaction du livre de Jérémie,« in: A. H. W. Curtis and T. Römer, eds., *The Book of Jeremiah and Its Reception*, Leuven: University Press, 1997, p. 151-182; Raymond F. Person Jr., »A Rolling Corpus and Oral Tradition: A Not-So-Literate Solution to a Highly Literate Problem,« in: A. R. Pete Diamond, Kathleen M. O'Connor, and Louis Stulman, eds., *Troubling Jeremiah*, JSOT Supp 260, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999, p. 263-271; John Hill, »The Book of Jeremiah (MT) and Its Early Second Temple Background,« in John Goldingay, ed., *Uprooting and Planting: Essays on Jeremiah for Leslie Allen*, New York: T&T Clark, 2007, p. 153-171; Roy Wells, »Dislocations in Time and Ideology in the Reconception of Jeremiah's Words: The Encounter with Hananiah in the Septuagint Vorlage and the Masoretic Text,« in: John Goldingay, ed., *Uprooting and Planting: Essays on Jeremiah for Leslie Allen*, New York: T&T Clark, 2007, p. 322-350.

es to a text, because it deals with the text at hand – what illocutions are being performed by this text? – while relying upon studies regarding the development of the text – what are the original illocutions and how are they being appropriated? – in order to understand the many layers and illocutions present in each text. In addition to questions such as »which placement, the MT or LXX, of the oracle against Babylon is older,« new questions arise such as »what were the editors trying to *do* by placing the oracle at the end of the book or in the middle of the book?« »How does this placement inform our understanding of their appropriation of Jeremiah's original illocution(s)?« »What do these decisions of placement reveal about the success or failure of Jeremiah's illocution(s) and intended perlocution(s)?«

Furthermore, this approach has implications not just to the structure and interpretation of individual books, but even to the structure of the canon itself. For example, the Babylonian Talmud in Baba Bathra 14b-15a suggests a canon in which Jeremiah follows Kings and precedes the rest of the prophets, yet in the Hebrew tradition we have in the MT, Jeremiah follows Isaiah. As with the different choices made regarding the placement of oracles in the MT and LXX, the structural canonical choices made by those compiling the various canons likewise reflect different appropriations of the subsequent illocutions appropriated by the individual redactors of each book. These decisions, just as the decision to place the oracle against Babylon at the end of Jeremiah, constitute new illocutions with their separate perlocutions. It is at this point that I believe a multi-layer speech act approach presents fascinating new opportunities for research, because once these new illocutions are identified, the illocutions performed by editors through the organization of a certain canon, those illocutions with their intended perlocutions become new lenses through which to read the lower-level illocutions, i.e. those illocutions closer to the original. For example, the Baba Bathra decision to place Jeremiah between Kings and Ezekiel demonstrates a certain illocution being performed by the arrangement of the canon. That illocution is a new illocution appropriating the illocutions on the levels below it, including, for example, the illocutions of the redactors who chose to place the oracle against Babylon at the end of the book of Jeremiah. This new illocution, the illocution of the canon structure consisting of its appropriation of the lower level illocutions, has its own, new perlocutions, the effects the editors hope to achieve through this new canon-level illocution. Accordingly, when reading a text, such as the oracle against Babylon in Jeremiah, not only do the already mentioned illocutions exist – that of Jeremiah, Jeremiah's through Seraiah, Seraiah's, and of course that of the editors who ar-

ranged the book and put the oracle near the end – but now also there is an added illocution, that illocution of the canon structure appropriated by the compiler who placed Jeremiah between Kings and Ezekiel.

7. Conclusion

Having demonstrated what I call a multi-layer speech act approach to illocutions, I then explored how such an approach might impact the future of research in areas ranging from individual pericopes to canon structure. The relevance of speech act theory to biblical studies continues to be widely explored, and I believe a multi-layer speech act approach reveals exciting possibilities for future studies.

Abstract

After briefly reviewing speech act theory and the studies of Walter Houston and Jim Adams who both employ speech act theory, this paper outlines a multi-layer speech act approach which explores the possibility of multiple illocutions branching out from original illocutions, particularly utilizing John R. Searle's studies of indirect speech acts. This multi-layer speech act approach is applied to Jeremiah 50-51 in order to demonstrate the presence of multiple illocutions growing out from lower level illocutions. The paper concludes with some suggestions for wider applications of this approach to such studies as those exploring the differences between the MT and LXX placement of the oracle against Babylon and even to canon structure studies.

ZWEITER TEIL
KANON UND STRUKTUR

וְזֹאת הַתּוֹרָה – Zur literarischen und theologischen Funktion der An- und Absageformeln in den Pentateuchgesetzen

Benjamin Kilchör

Der Aufsatz des Jubilars Hendrik Koorevaar, welcher der vorliegenden Festschrift den Titel »Das heilige Herz der Tora« gibt,¹ ist eine teils gekürzte, teils weiterführende Version von Beobachtungen, die Koorevaar auch in seinem niederländischen Unterrichtsskript »Priestercanon«² zusammenträgt und auswertet. Er argumentiert dafür, Exodus-Levitikus-Numeri nicht als drei, sondern als *ein* ursprünglich zusammengehöriges Buch zu lesen. Am Ende des entsprechenden Kapitels in seinem Skript zieht er »Conclusies en Vooruitzichten«. Eine seiner Schlussfolgerungen bezieht sich auf das Gesetz:

Door de Tora als Drieluik krijgen we een veel scherper beeld op de wetgeving. In wezen is er maar één wetgeving, en wel die van God als openbaring tijdens de reis door de woestijn en op de berg Sinai. Die vinden we in Exodus – Leviticus – Numeri als Middenluik. Deuteronomium is geen wetgeving door God maar is de menselijke onderwijzing daarover door Mozes. ... Niet de openbaring in het Middenluik door God, maar de menselijke toepassing van die openbaring in het Deuteronomische Wetboek door Mozes is model voor Israël geworden.³

Und schließlich merkt er an: »Er blijft nog veel onderzoeksterrein over.«⁴

Ich möchte zu der Richtung, die Koorevaar eingeschlagen hat, einen kleinen Beitrag leisten, indem ich die An- und Absageformeln (zu dieser Terminologie siehe unten) in Ex-Lev-Num einerseits und in Dtn andererseits untersuche und

¹ H. J. Koorevaar, »Eine strukturelle Theologie von Exodus – Levitikus – Numeri: Durchdringen ins heilige Herz der Tora«, in: H. H. Klement und J. Steinberg, Hg., *Themenbuch zur Theologie des Alten Testaments*, Wuppertal: Brockhaus, 2007, S. 87-131.

² H. J. Koorevaar, *Priestercanon. De 7 Priesterlijke Boeken in de Wet van Mozes en de Gedemonstreerde Wet*, Versie 6.2 (2009-2010), Leuven: Evangelische Theologische Faculteit, 2009.

³ Koorevaar, *Priestercanon*, S. 42.

⁴ Ebd.

in Bezug zueinander stelle. Das wirft auch weiteres Licht auf das Verhältnis von göttlich offenbartem Gesetz in Ex-Lev-Num zu mosaisch ausgelegtem Gesetz in Dtn.

Auf das System von Ansageformeln, das dem Deuteronomium seine Struktur gibt, hat vor allem Norbert Lohfink aufmerksam gemacht,⁵ knapp hundert Jahre, nachdem es bereits Paul Kleinert beschrieben hatte,⁶ woraufhin es wieder in Vergessenheit geraten war. In einem neueren Aufsatz hat Lohfink diese Formeln für die ganze hebräische Bibel tabellarisch zusammengetragen⁷ und anlehnend an Fachterminologie im heutigen Hörfunk und Fernsehen das Wortpaar »Ansage – Absage« für diese Formeln vorgeschlagen⁸. Ich schließe mich dieser Terminologie an. Eckart Otto schließlich hat die Absageformeln (bei ihm »Kolophone«) in Lev 26,46; 27,34 und Num 36,13 in Hinblick auf ihre Funktion für die Rechtshermeneutik im Pentateuch untersucht.⁹

Zuerst stelle ich den literarischen Befund für das Deuteronomium und für Ex-Lev-Num gesondert dar. Im Sinne des Ansatzes von Koorevaar, nach welchem Ex-Lev-Num als *ein* Buch gelesen werden soll, wird sich zeigen, dass das An- und Absageformel-System dort übergreifend ist. Anschließend bringe ich das »Formelsystem« von Ex-Lev-Num in Beziehung zum System von Dtn, was, soweit ich die Literatur überblicke, bisher höchstens punktuell getan wurde. Dies trägt einiges bei zur Frage nach dem Verhältnis des Dtn zu Ex-Lev-Num und besonders auch zum Verständnis von Dtn 1,5. Einige theologische Implikationen, die sich daraus ergeben, runden den Beitrag ab.

⁵ N. Lohfink, »Der Bundesschluss im Land Moab: Redaktionsgeschichtliches zu Dt 28,69-32,47«, in: *BZ* 6 (1962), S. 32-56.

⁶ P. Kleinert, *Das Deuteronomium und der Deuteronomiker: Untersuchungen zur atl. Rechts- und Literaturgeschichte*, Bielefeld/Leipzig: Velhagen and Klasing, 1872, S.166-168.

⁷ N. Lohfink, »Die An- und Absageformel in der hebräischen Bibel. Zum Hintergrund des deuteronomischen Vierüberschriftensystems«, in: A. Gianto, Hg., *Biblical and Oriental Essays in Memory of William L. Moran*, *Biblia et Orientalia* 48, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2005, S. 49-77, hier S. 72-77. Zu ergänzen ist in seiner Liste Num 3,1.

⁸ Ebd., S. 63.

⁹ E. Otto, »Das Ende der Toraoffenbarung. Die Funktion der Kolophone Lev 26,46 und 27,34 sowie Num 36,13 in der Rechtshermeneutik des Pentateuch«, in: M. Beck; U. Schorn, Hg., *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum. Festschrift H.-Chr. Schmitt zum 65. Geburtstag*, *BZAW* 370, Berlin/New York: de Gruyter, S. 191-201.

1. An- und Absageformeln im Deuteronomium

Nach Lohfink bilden vier Ansageformeln die Grundstruktur des Deuteronomiums:¹⁰

1,1	»Worte«	אלה הדברים אשר דבר משה אל־כל־ישראל בעבר הירדן ...
4,44	»Tora«	וזאת התורה אשר־שם משה לפני בני ישראל ...
28,69	»Bundes-Worte«	אלה דברי הברית אשר־צוה יהוה את־משה לכתת את־בני ישראל בארץ מואב מלבד הברית אשר־כתת אתם בחרב
33,1	»Segen«	וזאת הברכה אשר ברך משה איש האלהים את־בני ישראל לפני מותו

Diesen vier Formeln, die Lohfink als Überschriften versteht, ist gemeinsam, dass sie der Erzählerstimme angehören. Sie geben zugleich den Inhalt des überschriebenen Textes an, wobei »Worte« in 1,1 nach Lohfink wohl als »Rede« zu verstehen sei und »Tora« in 4,44 sich vermutlich auf Dtn 5-28 beziehe. Die ähnlichen Formeln in 6,1; 12,1; 14,4.12; 18,3; 19,4 sind dagegen Bestandteil der direkten Rede des Mose.¹¹ Allerdings unterscheiden sich 6,1 und 12,1 von den Formeln in den Kapiteln 14, 18 und 19 dadurch, dass Erstere auch Überschriften über größere Blöcke zu sein scheinen (6,1 als Überschrift über die Kapitel 6-11, 12,1 über die Kapitel 12-26/28), während die übrigen Formeln nur Einzelbestimmungen überschreiben.

Der Ansageformel von 4,44 folgt gleich eine zweite in 4,45. Auch sie gehört zur Erzählerstimme. Lohfink kommentiert zu dieser Doppelung nur kurz, Dtn 4,44-5,1 müsse »diachron mehrschichtig« sein und die »jetzt führende Überschrift in 4,44 scheint als letztes Element vor alles andere davorgesetzt worden zu sein«. Diese Überschrift bringt das Wort »Tora« ein, das vor allem ab Dtn 28 eine Rolle spielt,¹² was wiederum bestätigt, dass sich die Ansageformel in 4,44 wohl bis auf Dtn 28 erstreckt. So kann v. a. ab Kapitel 28 auf diese

¹⁰ Lohfink, »An- und Absageformel«, S. 56.

¹¹ Ebd., S. 64.

¹² Ebd., S. 70.

Tora (הַתּוֹרָה הַזֹּאת) rekurriert werden.¹³ Nicht nötig scheint mir hingegen die diachrone Erklärung der doppelten Ansageformel zu sein. Umfasst die in 4,44 angesagte Tora Dtn 5-28, so kann man Dtn 4,45; 6,1 und 12,1 als drei Überschriften innerhalb der Tora lesen:¹⁴

זֹאת הַתּוֹרָה	Dtn 4,44
אֲשֶׁר־שָׁם מֹשֶׁה לִפְנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל:	
אֱלֹהֵי הָעֵדוּת וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים	Dtn 4,45
אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּצֵאתָם מִמִּצְרַיִם:	
זֹאת הַמִּצְוָה הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים	Dtn 6,1
אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם לִלְמַד אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ:	
אֱלֹהֵי הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים	Dtn 12,1
אֲשֶׁר תִּשְׁמְרוּן לַעֲשׂוֹת בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר נָתַן יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיךָ לְךָ לְרִשְׁתָּהּ כְּלֵי־יָמִים אֲשֶׁר־אַתֶּם חַיִּים עַל־הָאָדָמָה:	

Alle drei untergeordneten Ansageformeln sagen **הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים** an. Nach Dtn 4,8 enthält **זֹאת הַתּוֹרָה הַזֹּאת** **כֹּל** entsprechend **חֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים צְדִיקִים**. Die Tora ist also der Überbegriff für das Gesamte, die **חֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים** sind als Einzelbestimmungen in ihr enthalten. Dtn 4,45 stellt **הָעֵדוּת** vor **הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים**, Dtn 6,1 stellt **הַמִּצְוָה** davor, Dtn 12,1 dagegen nichts. Wenn mit diesen drei Ansageformeln die Tora Dtn 5-28 dreigeteilt wird, kann man dann die verschiedenen Ausdrücke für »Gesetz« den verschiedenen Textblöcken zuordnen?¹⁵

עֵדוּת kommt im Deuteronomium neben 4,45 nur an zwei Stellen vor, nämlich 6,17.20, also in unmittelbarem Kontext von Dtn 5. Es bezieht sich wahrscheinlich auf den Dekalog. Diese Annahme wird bestärkt durch die Verwendung in Ex-Lev-Num: In Ex 31,18 werden die zwei Tafeln des Dekalogs **שְׁנֵי**

¹³ Segen und Fluch am Ende eines Bundestextes können durchaus gleichzeitig zur Tora gehören und auf die Tora verweisen, die zu halten oder zu brechen Segen oder Fluch nach sich zieht.

¹⁴ Freilich ist der Sprecher in Dtn 4,45 im Unterschied zu 6,1 und 12,1 nicht Mose, sondern der Erzähler. Ich sehe aber nicht, dass zwingend die Identität des Sprechers ein Kriterium für die literarische Ebene der Formel sein muss.

¹⁵ Siehe zu den verschiedenen Termini für »Gesetz«: G. Braulik, »Die Ausdrücke für ›Gesetz‹ im Buch Deuteronomium«, Bib 51 (1970), S. 39-66. Nicht alle seine Interpretationen der jeweiligen Ausdrücke stimmen allerdings mit meiner hier vorgelegten Analyse überein.

לחת העדת genannt. Wann immer עדת in Ex-Lev-Num vorkommt, bezieht es sich auf diese Tafeln (in Ex 20x, in Lev 2x, in Num 11x).¹⁶

Braulik weist zurecht darauf hin, dass מצוה (im Sg.) in Dtn 6,1 eine »unechte Reihe« mit ומשפטים חקים bildet, d.h. nicht durch ein ׀ verbunden ist. המשפטים החקים liest er somit als »explizierende Apposition« zu המצוה.¹⁷ Seinen Ausführungen schließe ich mich an und somit auch seinem Fazit: »*miš-wāh* bezeichnet das gesamte von Moses promulgierte »Gesetz«, das den paränetischen Teil und das Gesetzeskorporus umfasst.«¹⁸ Während also Dtn 12,1-26,16 nur als המשפטים החקים eingeführt wird, sind in der Rahmung 6,1-26,17 die המשפטים חקים zwar ein wichtiger Bestandteil der מצוה, die מצוה ist aber umfassender und enthält auch die paränetischen Texte aus Dtn 6-11. Dtn 6,1 bezieht sich auf 5,31 zurück. Im Kontext von Dtn 5,22-31 wird damit klar, dass מצוה das Gesetz umfasst, das Gott auf Bitte des Volkes nur an Mose offenbart, im Gegensatz zum Dekalog¹⁹, den Gott zum ganzen Volk gesprochen hat. Der Neueinsatz Dtn 6,1 unterscheidet damit die Gesetzgebung 6-26 also explizit vom Dekalog.

Nach Braulik umrahmt der Doppelausdruck²⁰ המשפטים החקים sowohl den paränetischen Teil (5,1-11,32) als auch das Gesetzeskorporus (12,1-26,16).²¹ So kommt er zur Schlussfolgerung, dass המשפטים חקים die Paränese und das Gesetzeskorporus umfasse. Demgegenüber bin ich der Auffassung, dass

¹⁶ Braulik, »Ausdrücke«, S.63f., sieht diese Argumente auch, weist die Interpretation von עדת als Dekalog aber dennoch zurück: »Das Dtn redet sonst bei der Bezeichnung der Lade und der Dekalogtafeln von ׳arōn bzw. *luḥōt habbʿrīt*. Man hätte also bei ׳ēdōt mit einem aus einem anderen Sprachgebrauch in das Dtn eingedrungenen Wort zu rechnen.« Wie ich weiter unten zeige, sind aber die An- und Absageformeln in Ex-Lev-Num und Dtn so eng miteinander verwandt, dass es durchaus nicht völlig falsch sein kann, auch ihre Gesetzesterminologien miteinander in Beziehung zu bringen. *luḥōt habbʿrīt* bezieht sich zudem ja auf die Tafeln, während ׳ēdōt in Dtn 4,45 sich nicht auf die Tafeln als solche, sondern auf den *Textinhalt* der Tafel in der Mose-Rede aus Dtn 5 bezieht.

¹⁷ Ebd., S. 54.

¹⁸ Ebd., S. 56.

¹⁹ Im Plural kann der Ausdruck aber möglicherweise auch Gebote aus dem Dekalog meinen (z.B. Dtn 7,9). Dtn 7,11, wo 6,1 und 5,31 wieder aufgegriffen wird, weist allerdings eher darauf hin, dass auch 7,9 nicht den Dekalog im Speziellen meint, obwohl die Paränese sich auf den Dekalog (5,9f.) bezieht. Eher scheint es, dass der Dekalog in der Paränese als Begründung dient, um auch die von Dtn 6 bis 26 reichende מצוה zu halten.

²⁰ N. Lohfink, »Die *ḥuqqīm ūmišpātīm* im Buch Deuteronomium und ihre Neubegrenzung durch Dtn 12,1«, *Bib* 70 (1989), S. 1-29, hier S. 5, schlägt vor, bei diesem Doppelausdruck das zweite Wort qualifizierend zum ersten zu lesen: »Man könnte etwa sagen: Eine Rechtsbestimmung (*ḥōq*), und zwar (*ū*) eine, die auf eine in einer noch offenen oder unklaren Situation getroffene Entscheidung einer Autorität zurückgeht (*mišpāt*).« D.h. der zweite Ausdruck qualifiziert den Ersteren als einen, der seinen »Ursprung in einer Entscheidung einer Autorität« (S. 6) hat.

²¹ Braulik, *Ausdrücke*, S. 61.

sich 11,32 auf 12,1 bezieht. In 6,1 wird ja die **מצוה** mit ihren **חקים ומשפטים** angesagt. 6-11 ist eine Paränese, die in 11,32 zum Abschluss kommt mit der Aufforderung, die **חקים ומשפטים** zu halten (**שמר**), »die ich euch heute gebe« (**אשר אנכי נתן לפניכם היום**). **חקים ומשפטים** in Dtn 11,32 ist nicht ein Rückbezug auf Dtn 6-11, sondern eine Aufforderung in Hinblick auf die nun folgenden Rechtsbestimmungen (ähnlich bezieht sich Dtn 5,31 voraus auf 6,1 und nicht zurück auf den Dekalog). Entsprechend wird 12,1 angesagt: *Dies* sind die **חקים ומשפטים**, welche ihr halten (**שמר**) sollt..., welche gegeben (**נתן**) hat... Es ist sicher kein Zufall, dass nicht nur der Begriff **חקים ומשפטים** aus Dtn 11,32 in 12,1 aufgegriffen ist, sondern auch die beiden Verben **שמר** und **נתן** zeigen an, dass ab Dtn 12,1 das folgt, das zu halten Dtn 11,32 auffordert.²² Zu Dtn 5,1, wo auch **חקים ומשפטים** angesagt werden (und auch zu 11,32), ist der Hinweis auf deren partizipiale Formulierung mit der Zeitangabe »heute« von Lohfink hilfreich und richtig:

Partizipiale Formulierungen sind im Deuteronomium häufig, speziell in den typischen rhetorischen Relativsätzen. Geht es dabei um die Landnahme (wichtigste Verben: *ntn*, *bw'*, *'br*), dann meint die partizipiale Formulierung nie die gerade laufende Gegenwart, sondern stets die nahe Zukunft.²³

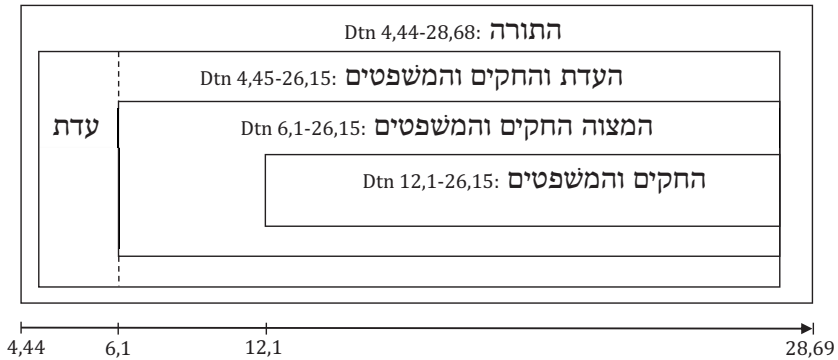
Es ist also durchaus möglich, **חקים ומשפטים** auf den erst folgenden Teil Dtn 12-26 zu beziehen. Lohfink sieht allerdings gleichwohl »eine wirkliche Spannung« in den Überschriften 4,45 und 6,1, wo auch **חקים ומשפטים** genannt werden. Diese Spannung existiert allerdings nur, wenn man in Blöcken denkt, wenn also 4,45 bis 5,33 und 6,1 bis 11,32 reicht. Ist es aber nicht möglich, 4,45 und 6,1 als Überschriften zu lesen, die 12-26 mit umfassen? Dtn 26,16-17 macht eine solche Leseweise plausibel. Während V. 16 sich terminologisch auf 12,1 bezieht, stimmt V.17 mit 6,1 überein. Es macht darum Sinn, 12,1 als Ansage von Dtn 12,2-26,16, 6,1 hingegen als Ansage von Dtn 6,2-26,17 zu lesen. Interessanterweise ist in 6,1 **מצוה** nicht durch ein **ו** mit **חקים ומשפטים** verbunden (vgl. oben), weshalb **חקים ומשפטים** eine inhaltliche Angabe zu **מצוה** bildet, während in 4,45 **העדת חקים ומשפטים** durch ein **ו**

²² Wellhausen hat die Ankündigung der **חקים ומשפטים** in Dtn 4,45 und 6,1 folgendermaßen kommentiert: »Die Gesetze gehen erst Kap. 12 an, vorher will Mose immer zur Sache kommen, kommt aber nicht dazu« (J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin: Georg Reimer, ³1899, S. 190).

²³ Lohfink, »*ḥuqqîm ûmišpâṭîm*«, S. 18. Er nimmt seine ältere Behauptung, »bei *ḥuqqîm ûmišpâṭîm* sei ein spezieller Bezug zu Dtn 12-26 unbeweisbar«, zurück (S. 4, Fn. 9) und kommt zum Schluss, »dass das Rahmungssystem bei genauerem Zusehen nicht dazu zwingt, *ḥuqqîm ûmišpâṭîm* als die Bezeichnung des gesamten umrahmten Textes zu betrachten. Es weist sogar eher auf den begrenzten Bereich von Dtn 12-26« (S. 17).

verbunden ist. **חקים ומשפטים** ist also keine explizierende Apposition zu **העדת**, sondern 4,45 sagt sowohl die **עדת** wie auch die **חקים ומשפטים** an, also den Dekalog (Dtn 5) und die Rechtsbestimmungen (Dtn 12-26).²⁴

Fügt man diese Beobachtungen zu einem Gesamtbild der in 4,44 angesagten Tora zusammen, so lässt sich dies bildlich ungefähr folgendermaßen darstellen:



Entgegen der Mehrheitsmeinung halte ich es für richtig, 28,69 nicht als Ansa-
geformel für Dtn 29ff. zu lesen,²⁵ sondern als Absageformel der 4,44 angesag-
ten Tora.²⁶ Segen und Fluch, die nicht zu **עדת**, **מצוה** und **חקים ומשפטים** ge-
rechnet werden, aber wichtiger Bestandteil der Bundesworte sind, werden
durch die Absageformel 28,69 mit in die Tora eingeschlossen. Die Wortverbin-
dung **דברי הברית** kommt in dieser Konstellation im Pentateuch sonst nur
zweimal vor. Erstens in Ex 34,28, wo **דברי הברית** die Zehn Worte selbst meint
und nicht etwa von den Zehn Worten zu unterscheidende und auf sie folgende
Worte, welche den Bundesschluss vollziehen.²⁷ Zweitens in Dtn 29,8, wo das
Volk aufgefordert wird, die Worte des Bundes zu halten. Auch dort ist mit die-
sen Worten offensichtlich das Gesetz selbst gemeint.²⁸ In 29,1-7 gibt es keiner-

²⁴ Es scheint mir also nicht nötig, mit textkritischen Argumenten das ו aus Dtn 4,45 zu entfer-
nen und auch in diesem Vers einen Appositionscharakter **חקים ומשפטים** zu **העדת** zu be-
haupten, wie Lohfink, »*ḥuqqîm ûmišpātîm*«, S. 1f, dies tut.

²⁵ Vgl. Lohfink, »An- und Absageformel«, S. 59.

²⁶ Auch die Masoreten haben Dtn 28,69 als Absageformel verstanden und deshalb das פ da-
nach gesetzt.

²⁷ Vgl. Ex 24,8, wo die **דברי**, aufgrund derer der Bund geschlossen wird, sich auf das Bundes-
buch beziehen; auch die **ספר הברית** bezeichnet ja die Gesetzesrolle selbst und nicht eine Rol-
le, welche das Gesetz sozusagen in einem Bundesakt rechtskräftig macht.

²⁸ Lohfink, »Dtn 28,69 – Überschrift oder Kolophon?«, *BN* 64 (1992), S. 40-52, hier S. 50, sieht
dies auch und meint: »Sollte vielleicht in 29,8 statt des üblichen Terminus **דברי התורה** der
Ausdruck **דברי הברית** nur deshalb eingesetzt worden sein, damit in diesem Textbereich

lei Aufforderungen, die zu halten das Volk aufgerufen wird, und auch in den auf 29,8 folgenden Versen nicht. Dtn 29,8 rekurriert auf Dtn 28,69 und fordert somit das Volk auf, die Bundesworte der Tora aus Dtn 5-28 zu halten.²⁹

Dtn 30,10 stützt diese Auffassung. Das Volk wird aufgefordert, die מצות וחקה zu halten, die בספר התורה geschrieben sind. Den An- und Absageformeln folgend darf man בספר התורה wohl auf die in Dtn 4,44 angesagte Tora beziehen. מצות וחקה sind Inhalt dieser Tora (vgl. 6,1).

Ein weiteres Argument, Dtn 28,69 als Absageformel für das Vorhergehende zu lesen, führt McConville an. Er sieht den Schlüssel für das Verständnis von Dtn 28,69 in Dtn 5,2f. Der gemeinsame Bezugspunkt ist der Horeb-Bund. In Dtn 5,2f wird der Horeb-Bund beschrieben...

[Dtn 28,69-29,28; B.K.] eine Siebenzahl zustande kam? Dass man in 29,8 eigentlich דברי התורה erwarten sollte, zeigen 17,19; 28,58; 31,12; 32,46, wo ebenfalls die beiden Verben שמר und עשה stehen.« Mit anderen Worten: Weil Dtn 29,8 nicht zu Lohfinks Verständnis von Dtn 28,69 als Absageformel passt, möchte er den deutlichen Bezug von Dtn 29,8 auf Dtn 28,69 wegerklären, indem die Wortwahl ברית in Dtn 29,8 nichts mit Dtn 28,69 zu tun haben soll, außer dass sie eine Siebenzahl im Textabschnitt vervollständigt. Ähnliches gilt auch für Braulik, »Ausdrücke«, S. 45. Er redet von drei Verwendungsarten des Wortes ברית im Dtn: In den auf die Horeb-Offenbarung bezogenen Stellen steht ברית für den Dekalog, die Moab-ברית in 29,8.11.13.20 »meint einen Eid, durch den sich Israel zum Halten des Dekalogs und des dtn Gesetzes verpflichtet«, während 28,69 allein die dritte Verwendungsart bildet, nämlich den Schwurtext überhaupt bezeichnet. Würde Braulik ברית in Dtn 28 und 29 insgesamt auf die Dtn 4,44-28,68 umfassenden Bundesworte beziehen, so wäre die gekünstelte Unterscheidung der Bedeutung von ברית in Dtn 28,69 gegenüber den Stellen in Dtn 29 nicht notwendig. Das geht aber natürlich nur, wenn man Dtn 28,69 als Absageformel liest.

²⁹ Vgl. dazu auch H.F. van Rooy, »Deuteronomy 28,69 – Superscript or Subscript?«, *JNWSL* 14 (1988), S. 215-222. Er untersucht dabei alle Stellen im AT, wo von דברי הברית die Rede ist. Sein Fazit (gegen Lohfink) lautet (S. 221): »*dbry hbryt* refers predominantly to stipulations, and since stipulations are lacking in these two chapters [gemeint sind Dtn 29-30, B.K.], the contents of 28,69 and of 29 and 30 do not coincide.« Zu Lohfink, »Bundesschluss«, 36-56, der argumentiert, dass Dtn 29-32 formell Spuren eines Bundesformulars aufweise, meint van Rooy (S.221): Dtn 29f. »is probably related to a covenantal ceremony, but does not contain *dbry hbryt*.« Lohfink, »Dtn 28,69«, hat auf diesen Aufsatz von van Rooy reagiert. Während van Rooy sein Argument auf der semantischen Ebene führt (die Bedeutung von דברי הברית), hat Lohfink, »Bundesschluss«, S. 32-36, mit der Buchgliederung durch ein Vierüberschriftensystem argumentiert. So antwortet Lohfink auf van Rooy (»Dtn 28,69«, S. 43): »Wenn Beobachtungen auf verschiedenen Ebenen der sprachlichen Realität unterschiedliche Folgen nahelegen, darf man nicht so tun, als gebe es nur die eine dieser Ebenen und als entscheide sich alles auf ihr allein. Man muss vielmehr, so schwer das im Einzelfall sein mag, die verschiedenen Sachverhalte gegeneinander abwägen und sie auch noch einmal von neuem kritisch ins Auge fassen. Das hat van Rooy nicht getan. Er ist auf das eigentümliche System der 4 Titelformulierungen auf Bucherzählebene und auf die Tatsache, dass die Form von 28,69 im Deuteronomium selbst sonst nur für Überschriften verwendet wird, überhaupt nicht eingegangen.« Ich werde weiter unten im Vergleich der An- und Absageformeln des Dtn mit demjenigen von Ex-Lev-Num zeigen, dass es auch eine alternative Deutung zur Gliederungsfunktion von Dtn 28,69 gibt, wenn man es als Absageformel versteht.

...unchronologically, as having been made with the present (Moab) generation. The point of that blurring of temporal horizons was to say that Moses' teaching of the commandments was a new embodiment of the Horeb covenant. That, indeed, is the essence of the Moab covenant. Deut. 29:1 [28:69], therefore, expresses that identification. ... Deut 29:1 [28:69] refers back to what has preceded it, as does the same phrase in 29:9 [8].³⁰

Freilich dient Dtn 28,69 zugleich als Überleitung zum ab Kapitel 29 folgenden Bundesschluss. So bezieht sich der Vers auf Dtn 5-28, hat aber als Absageformel auch eine Scharnierfunktion zwischen den Worten und dem Vollzug des Bundes.

2. An- und Absageformeln in Exodus-Levitikus-Numeri

Auf die drei Absageformeln Lev 26,46; 27,34 und Num 36,13, die Otto in seinem eingangs erwähnten Aufsatz behandelt, hat auch Lohfink hingewiesen. Der Übersicht halber füge ich hier als Ansageformel Ex 21,1 hinzu, was ich weiter unten begründen werde:

ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם:	Ex 21,1
אלה החקים והמשפטים והתורה אשר נתן יהוה בינו ובין בני ישראל בהר סיני ביד־משה:	Lev 26,46
אלה המצות אשר צוה יהוה את־משה אל־בני ישראל בהר סיני:	Lev 27,34
אלה המצות והמשפטים אשר צוה יהוה ביד־משה אל־בני ישראל בערבת מואב על ירדן ירחו:	Num 36,13

Für Lohfink ist es unklar, ob in Lev 26,46 lediglich die Kapitel 25-26 oder das ganze Heiligkeitsgesetz »oder gar alles vom Dekalog in Exodus 20 an abgesagt wird.«³¹ Selbiges gilt für die Absageformel in Lev 27,34, die zudem auch bloß das Kapitel 27 abschließen könnte. Num 36,13 lässt sich ihm zufolge hingegen wegen der Ortsangabe genau bestimmen und gilt von Num 22,1 an. Sein Fazit lautet:

Die Wiederholung oder Aufbesserung der Überschrift von Lev 26,46 in Lev 27,34 ebenso wie die Tatsache, dass es für alle Gesetze in Numeri vor

³⁰ J.G. McConville, *Deuteronomy*, AOTC 5, Downers Grove: IVP, 2002, S.401f.

³¹ Dies und das Folgende: Lohfink, »An- und Absageformel«, S. 69.

Numeri 22 keine zusammenfassende Absage gibt, zeigt, dass es sich hier um kein systematisch durchgeführtes System für den gesamten Bereich von Exodus bis Numeri handelt. ... Man ist hier eher auf halbem Weg zu einem solchen Unternehmen steckengeblieben.

Otto beurteilt den literarischen Befund etwas anders. Zwar betont auch er den »literarisch sekundären Charakter von Lev 27«, meint aber, dass die doppelte Abschlussformel in Lev 26,46 und Lev 27,34 »auch einer sich in synchroner Lektüre bewährenden Logik folgend« gesetzt worden sei.³² Er sieht als »Angelpunkt der Rechtshermeneutik des Pentateuch in der Relationierung von Sinai- und Moabtor« Ex 24,12, wo neben dem Dekalog die תורה und die מצות genannt werden. Der Begriff מצות wird in der Absageformel in Lev 27,34 erwähnt, fehlt dagegen in Lev 26,46, »was umso erstaunlicher ist, da er in Lev 26,13.17 fest verankert ist«.

Es ist allerdings fraglich, ob Lev 27,34 bloß einen in Lev 26,46 ausgelassenen Begriff nachträgt. Vielmehr meine ich, dass מצות in Lev 27,34 ähnlich wie מצוה in Dtn 6,1 ein Überbegriff ist, der alle (in Lev 26,46 genannten) Arten von Geboten umfasst.

Während in Lev 26,46 die מצות fehlen, sind neben den משפטים (die in Lev außerhalb von 18-26, wo sie 12x vorkommen, nur in 5,10 und 9,16, dort freilich im Sg., erwähnt werden) auch die חקים genannt, die »im Heiligkeitsetz sonst nur noch in Lev 24,9, wohl aber in der weiteren Sinaiperikope belegt«³³ sind, sowie die תורה, die im Heiligkeitsetz Lev 17-26 weder im Sg. noch im Pl. Erwähnung finden, »wohl aber gehäuft in Lev 6-15«.

Wichtig ist die von Num 36,13 unterschiedene Lokalisierung בְּהַר סִינַי. Entsprechend den verwendeten Termini für die Gesetze, die nicht nur auf Lev 25-26/27 und auch nicht nur auf Lev 17-26/27 begrenzt sind, ziehen die Absageformeln in Lev 26,46; 27,34 also »den Bogen über die gesamte Gebotsoffenbarung der bisherigen Sinaiperikope«. An diesem Punkt der Argumentation scheint die Verbindung von Lev 26,46 (und 27,34) zu Ex 21,1 auf der Hand zu liegen. Bei Otto findet die Formel aus Ex 21,1 aber ebenso wenig Erwähnung wie bei Lohfink. Gerade wenn man die An- und Absageformeln aus Ex-Lev-Num mit denjenigen aus Dtn vergleicht, wird jedoch die Zugehörigkeit von Ex 21,1 zum System plausibel (vgl. unten).

Wenn wir – vorerst Num 36,13 übergehend – auf die verwendeten Termini achten, so lässt sich Folgendes darüber sagen: Anders als in Dtn 4,44 steht in Lev 26,46 תורה im Plural. Die תורות sind zudem den משפטים und den חקים

³² Dies und die Folgenden: Otto, »Ende«, S. 196.

³³ Dies und die Folgenden: Ebd., S. 195.

nachgeordnet. Während in Ex 21-23 משפטים zu finden sind (Ex 21,1 und 24,3; im Singular: 21,9.31; 23,6), findet man sie sonst hauptsächlich in Lev 18-26.³⁴ Gerade umgekehrt verhält es sich mit den חקים, die nur in kultischem Zusammenhang vorkommen.³⁵ משפטים und חקים sind also komplementär zueinander verwendet und bezeichnen die eher zivilrechtlichen und die eher kultischen Bestimmungen. In Lev 26,46 werden sie gemeinsam abgeschlossen. Was aber ist mit den תורות? Diese haben eine spezielle Funktion. In der Sinai-perikope bezeichnen sie immer ein konkretes, benanntes Gesetz, z.B. das Brandopfergesetz (תורת העלה, Lev 6,2) oder das Eifersuchtsgesetz (תורת הקנאת, Num 5,29).³⁶ Die Reihe in Lev 26,46 ist also sinnvoll. Sie umfasst die kultischen und die zivilrechtlichen Bestimmungen sowie die konkret benannten Gesetze.

Warum fehlen in Lev 26,46 die מצות? In Dtn 6,1 ist מצוה Überbegriff, und משפטים und חקים sind explizierende Apposition (vgl. oben). In Ex-Lev-Num lässt sich im Grunde genommen dasselbe feststellen. Die מצות können nicht in einer Reihe mit חקים, משפטים und תורת stehen, weil sie ein Überbegriff für diese sind. Oft ist von כל-מצות in paränetischem Sinne die Rede: Alle Gebote müssen gehalten werden, egal ob חקים, משפטים oder תורת.³⁷ In diesem Sinne ist Lev 27,34 nicht eine Ergänzung zu Lev 26,46, sondern schließt nach den nachgetragenen Bestimmungen aus Lev 27 die Sinaigesetzgebung ab, indem Lev 26,46 nochmals mit dem Überbegriff מצות rekapituliert wird. Die Frage nach dem Grund für die doppelte Sinai-Absageformel in Lev 26,46; 27,34 wird unten nochmals Thema sein. Vorerst gilt aber unsere Aufmerksamkeit noch Num 36,13.

Num 36,13 nennt die מצות und die משפטים. Mit אלה המצות ist somit ein Bezug zu Lev 27,34 hergestellt, mit den משפטים zu Lev 26,46 und Ex 21,1. Gleichzeitig grenzt Num 36,13 mit der Lokalisierung על ירדן בערבת מואב im Kontrast zu בהר סיני die מצות ומשפטים Moabs von denen des Sinai

³⁴ In Ex 26,30 kommt das Wort im Singular vor und bezieht sich auf eine Anweisung, die Gott »auf dem Berg« gegeben hat. In Ex 28,15.29.30 wird die Brusttasche oder der Brustschild des Priesters als חשן משפט bezeichnet. In Lev 5,10 und 9,16 kommt das Wort im Singular vor. Ab Lev 18 ist der Gebrauch dann wieder pluralisch: Lev 18,4.5.26; 19,15.35.37; 20,22; 24,22; 25,18; 26,15.43.46. Bis auf Lev 19,15.35, wo sich der Begriff auf die Rechtsprechung bezieht, kommt er in Lev 18-26 immer in paränetischem Kontext vor (Aufforderung, die Rechtsbestimmungen zu halten).

³⁵ Ex 29,28; 30,21; Lev 6,11.15; 7,34; 10,13.14; 24,9.

³⁶ Die weiteren Stellen sind: Lev 6,7.18; 7,1.7.11.37; 11,46; 12,7; 13,59; 14,2.32.54.57; 15,32; Num 5,29; 6,13.21. Eine etwas andere Verwendung (in Ex-Lev-Num die einzige außerhalb der Sinai-Perikope) findet sich in Ex 13,9.

³⁷ Auch in den übrigen Versen ist מצות ein Überbegriff für alle Arten von Geboten. Dies sind: Ex 20,6; 24,12; Lev 4,2.13.24.27; 5,17; 22,31; 26,3.14.15; 27,34; Num 15,22.31.39.40; 36,13.

ab. Der geographische Bezugspunkt in Num 36,13 ist in Num 22,1 zu finden. Otto stellt die Frage »warum nicht der Abschluss sinaitischer Gesetzesoffenbarung in Num 10 konstatiert wird und auch die zwischen Sinai und Moab im Numeribuch zwischen Num 10 und Num 22 verortete Gesetzesoffenbarung nicht gegenüber der im Land Moab abgegrenzt wird.«³⁸ Den Schlüssel zu dieser Frage sieht er in Num 1,1.³⁹ Num 1,1 setzt dem **בהר סיני** aus Lev 26,46 und 27,34 die Angabe **סיני במדבר** entgegen. Und während JHWH in Lev 1,1 noch **באהל מועד** (aus dem Zelt heraus) spricht, spricht er von Num 1,1 an **באהל מועד** (im Zelt). Nach Otto wird also differenziert zwischen einer Kernoffenbarung **בהר סיני** und einer anschließenden Offenbarung, die sich von **במדבר סיני** bis **בערבת מואב** erstreckt, wobei rechtshermeneutisch nicht unterschieden wird zwischen den in der Wüste Sinai, auf der Wanderung und in der Ebene Moab promulgierten Gesetzen.⁴⁰ Meines Erachtens ist diese Zweiteilung grundsätzlich textgemäß. Allerdings übergeht Otto, dass Num 3,1 nicht **במדבר סיני**, sondern **בהר סיני** lokalisiert ist.

Schaut man genauer hin, so wird auch deutlich, dass Lev nicht einfach insgesamt **בהר סיני** lokalisiert ist. Dass JHWH in Lev 1,1 **מאהל מועד** zu Mose spricht, schließt narrativ an Ex 40,35 an:⁴¹ Mose kann aufgrund der Herrlichkeit JHWHs das Zelt nicht betreten. Erst nach der Priesterweihe betritt er zusammen mit dem zum Priester geweihten Aaron das Zelt (Lev 9,23). Es ist im Erzählzusammenhang klar, dass Lev 1,1 nicht **בהר סיני** stattfindet und dass **מאהל מועד** nicht erst ab Num 1,1, sondern bereits ab Lev 9,23 in der Erzähllogik zu **באהל מועד** wird. Sprachlich wird dies allerdings erst in Num 1,1 vollzogen, und hierin liegt die Richtigkeit in der Beobachtung von Otto.

Die Gesetze sind nicht nach lokalen Kriterien, sondern thematisch-theologisch angeordnet.⁴² Die an das Volk (Lev 1,2) gerichteten Opfergesetze in Lev 1-5 verkündet Gott nicht auf dem Berg Sinai, sondern aus der Stiftshütte heraus (Lev 1,1), während er die an die Priesterschaft (6,2) gerichteten Opfergesetze in Lev 6-7 auf dem Berg Sinai mitteilt (Lev 7,37f).⁴³ Offenbar sind zwei verschieden lokalisierte Texte aus thematischen Gründen nebeneinander gestellt worden. Lev 8-10 findet nicht auf dem Berg statt, Lev 11-15.17-24 ist

³⁸ Otto, »Ende«, S. 196.

³⁹ Ebd., S. 197.

⁴⁰ Ebd., S. 198.

⁴¹ Vgl. Koorevaar, »Theologie«, S. 107.

⁴² Siehe den Überblick bei ebd., S. 116.

⁴³ Im Kleinen findet sich in Lev 6-7 auch ein System mit An- und Absageformeln. Dabei stehen Lev 6,2.7.18; 7,1.11 einleitend in einzelne Opferbestimmungen, während Lev 7,37 diese fünf Einzelbestimmungen zusammenfassend abschließt.

nicht lokalisiert und Lev 16,1 schließt an Lev 10 an, findet also auch nicht auf dem Berg statt. Innerhalb von Lev sind somit nur Lev 6-7 sowie 25-26.27 auf dem Berg Sinai lokalisiert.

Es ist kaum plausibel, dass diese Lokalisierungen willkürlich gestreut sind. Andererseits lässt sich bei der Lokalisierung einzelner JHWH-Reden auf dem Berg Sinai (Lev 7,38; Lev 25,1; Num 3,1) aber auch keine Systematik feststellen. Es ist darum unwahrscheinlich, dass die Lokalisierungen an sich einer rechtshermeneutischen Unterscheidung der Gesetzgebung auf dem Berg Sinai und in der Wüste Sinai dienen. Vielmehr scheint es, dass eine thematisch-theologische Anordnung der Gesetze bei der Pentateuchredaktion einer chronologischen Anordnung vorgezogen wurde. Durch einzelne Angaben zur Lokalisierung hat der Redaktor aber kenntlich gemacht, dass die entsprechenden Texte nicht in ihrem ursprünglichen Kontext stehen, sondern umgeordnet wurden. Während Num 3,1 auf dem Berg Sinai lokalisiert ist, ist Num 3,14 in der Wüste Sinai lokalisiert. Inhaltlich passt Num 3,1ff jedoch gut in den Kontext von Num 1-4.

Gleichwohl scheint mir die von Otto postulierte rechtshermeneutische Funktion der Absageformeln in Lev 26,46; 27,34 und Num 36,13 richtig zu sein. Sowohl Lev 26/27 wie Num 36,13 spannen einen Bogen zur Ansageformel Ex 21,1, dabei gibt es aber einen Kern, der unter **בהר סיני** summiert und auf bzw. an dem Berg Sinai lokalisiert wird,⁴⁴ und eine Weiterführung, die unter **בערבת מואב** summiert wird, aber auch die Reise (Num 10,11-21,35), die Reisevorbereitungen (Num 1-6⁴⁵) und das »Reisegesetz« (Num 7,1-10,11⁴⁶) umfasst.

Der Versuch, aufgrund der An- und Absageformeln in Ex-Lev-Num die strukturelle Präsentation des Gesetzes nachzuzeichnen, ist etwas schwieriger als in Dtn. Der Dekalog wird in Ex 20,1 nicht mit einer Ansageformel angesagt, die in ihrer Form mit den übrigen Ansageformeln übereinstimmt, sondern mit dem Satz: **וידבר אלהים את כל־הדברים האלה לאמר**.

Der Dekalog wird hier als **דברים** bezeichnet. In Ex 21,1 folgt dann die Ansage der **משפטים**, die sich bis Ex 23 erstrecken. Die weiteren Bestimmungen folgen sukzessive. Die **חקים** werden nicht angesagt, die **תורות** bilden keinen eige-

⁴⁴ Mit Dekalog und Bundesbuch in Ex 20-23 und den wiederum auf dem Berg Sinai lokalisierten Bestimmungen in Lev 25-27 sind die ansonsten aus/in der Stiftshütte promulgierten Gesetze Lev 1-24 (mit Ausnahme von Lev 6-7?) also durch Offenbarungen auf dem Berg gerahmt.

⁴⁵ Vgl. Koorevaar, »Theologie«, S. 111.

⁴⁶ Vgl. ebd., S. 112f.

nen Block, werden aber je einzeln angesagt.⁴⁷ Lev 25,1 und 26,46 rahmen die Sinai-Gesetzgebung nach einer Reihe aus und in der Stiftshütte promulgierter Gesetze (ab Lev 1,1; mit Ausnahme von 7,38) durch die Lokalisierung auf dem Berg Sinai. Die Absageformel kommt da, wo man sie erwartet: Nach Segen und Fluch (Lev 26) wie in Dtn 28,69. Auch in altvorderorientalischen Rechts- und Vertragstexten ist der Abschluss durch Segen und Fluch (oder nur Fluch) üblich.⁴⁸ Diese Absageformel führt die חקים, die in Ex 21,1 angesagten משפטים und die verschiedentlich explizit genannten תורות zusammen und gibt ihnen rechtshermeneutisch die Bedeutung als zusammengehöriges Sinai-Gesetz. Über den Grund für den Nachtrag in Lev 27 kann man nur spekulieren. Die Mehrheit der Exegeten begründet dies diachron.⁴⁹ Eine synchrone Erklärungsmöglichkeit findet man bei Koorevaar, der Lev 25-27 zusammen als »Landgesetz« liest, das im Unterschied zum Vorhergehenden auf dem Berg Sinai lokalisiert ist.⁵⁰ Die enge thematische Zusammengehörigkeit (Einlösung, Sabbat- und Jubeljahr) von Lev 25 und 27 ist offensichtlich. Koorevaar spricht von einem chiasmatischen Aufbau mit Segen und Fluch im Zentrum.⁵¹ Ausgehend von der Beobachtung, dass Lev durch die Lokalisierungsangaben anzeigt, dass die Gesetze nicht chronologisch angeordnet sind, lässt sich die doppelte Absageformel so lesen, dass Lev 26,46 den chronologischen Schlusspunkt der Gesetzgebung בְּהַר סִינַי setzt, während Lev 27,34 thematisch-strukturell alle bis dahin erfolgten מצוות in diese Gesetzgebung hineinnimmt und so die rechtshermeneutische Zusammengehörigkeit der Gesetze בְּהַר סִינַי und aller bis dahin sukzessive ergänzten Gesetze (aus und in dem Zelt der Begegnung) definiert.

Dass die Gesetzgebung sukzessive erfolgt, ist schließlich auch wesentliche Grundvoraussetzung für die weiteren Gesetze in Numeri. Num 36,13 hat somit eine doppelte Funktion. Es unterscheidet die Gesetze im Numeribuch von der »Sinai-Gesetzgebung«. Als Vorbereitung für die Reise, auf der Reise selbst und schließlich im Jordantal bei Moab empfängt Israel weitere Gesetze von Gott. Während Num 36,13 diese Unterscheidung zwar macht, zeigt die Absage aber zugleich an, dass die Gesetze des Numeribuches zur Sinaigesetzgebung hinzugefügt werden (Num 36,13 ist bis auf die Lokalisierung und die Hinzufügung von משפטים zu den מצוות eine wörtliche Wiederholung von Lev 27,34).

⁴⁷ So z.B. die Opfer-תורה, die einzeln in Lev 6,2.7.18; 7,1.7 angesagt und *in summa* in 7,37 abgesagt werden.

⁴⁸ Vgl. K.A. Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament*, Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2003, S. 283-289.

⁴⁹ Z.B. Otto, »Ende«, S. 196.

⁵⁰ Koorevaar, »Theologie«, S. 109-111.

⁵¹ Ebd., S. 111, Fn. 26.

Dtn 1,1 schließt mit der Lokalisierung an Num 36,13 an. Dtn 1,5 zeigt aber den wesentlichen Unterschied: Mit der Absage in Num 36,13 sind die von Gott gegebenen Gesetze abgeschlossen. Ab Dtn ist es nicht mehr Gott, sondern Mose, der redet.⁵² Wie beziehen sich diese Gesetze aufeinander? Gibt es eine Beziehung zwischen der An- und Absageformel in Ex-Lev-Num und Dtn?

3. Die Beziehungen der An- und Absageformeln in Ex-Lev-Num und Dtn

Ludger Schwienhorst-Schönberger hat darauf hingewiesen, dass die Ansageformel in Ex 21,1 ihre engste Entsprechung in Dtn 4,44 hat:⁵³

ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם:	Ex 21,1
וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל:	Dtn 4,44

Allerdings zieht Schwienhorst-Schönberger daraus keine Schlussfolgerungen, außer dass Ex 21,1 wohl der »dtr Redaktion des Bundesbuches« entstamme.⁵⁴ Dtn 4,44 ist die wörtliche Umsetzung von Ex 21,1. Doch anstelle von משפטים steht in Dtn 4,44 תורה. Die משפטים sind in Dtn 4,45; 6,1 und 12,1 genannt. Für den Moment genügen diese Beobachtungen.

Hat Ex 21,1 seine engste Entsprechung in Dtn 4,44, so stimmen Num 36,13 und Lev 27,34 nahezu wörtlich mit Dtn 28,69 überein:

אלה המצות והמשפטים אשר צוה יהוה ביד־משה אל־בני ישראל	Num 36,13
אלה דברי הברית אשר צוה יהוה את־משה לכתת את־בני ישראל בארץ מואב...	Dtn 28,69
אלה המצות אשר צוה יהוה את־משה אל־בני ישראל בהר סיני...	Lev 27,34

Diese Parallele unterstreicht, dass es sich bei Dtn 28,69 tatsächlich um eine Absageformel und nicht um eine Ansageformel handelt.⁵⁵ Dtn 28,69 geht

⁵² Vgl. Otto, »Ende«, S. 193f.; Koorevaar, »Theologie«, S. 88.

⁵³ L. Schwienhorst-Schönberger, *Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33)*, BZAW 188, Berlin/New York: de Gruyter, 1990, S. 301.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Lohfink, »Dtn 28,69«, S. 51, meint in seiner Erwiderung auf den Aufsatz von van Rooy (vgl. oben Fn. 29): »So glaube ich dabei bleiben zu sollen, dass 28,69 eine Überschrift ist. Es müssten schon nochmals neue und nochmals alle Gewichte verschiebende Argumente auftauchen«. Es sei dahingestellt, ob die hier festgestellte nahezu wörtliche Parallele zwischen Ex 21,1 und Dtn 4,44 einerseits und Lev 27,46/Num 36,13 und Dtn 28,69 andererseits »alle

folgendermaßen weiter: ... מַלְבֹּד הַבְּרִית אֲשֶׁר־כָּרַת אֹתָם בַּחֶרֶב. Hier wird also eine direkte Referenz vom Moab-Bund zum Horeb-Bund hergestellt. In Anbetracht der wörtlichen Übereinstimmung besonders zu Lev 27,34, wo der Sinai als Lokalisierung genannt wird, dürfte sich dies als expliziter Bezug von Dtn 28,69 auf Lev 27,34 lesen lassen. Zudem zeigt sich auch hier, dass Lev 27,34 und Num 36,13 parallel stehen. Sie sollten als doppelter Abschluss zur göttlichen Gesetzgebung gelesen werden: In Lev 27,34 wird die Sinaioffenbarung abgeschlossen, doch auf der Reise bis nach Moab kommen weitere Gesetze dazu, die durch Num 36,13 mit zum offenbarten Gesetz gehören. Die Rahmung Dtn 4,44 und 28,69 hat also ihre Entsprechung in Ex 21,1 und Lev 27,34 / Num 36,13.⁵⁶

Eine etwas geringere, aber dennoch signifikante Übereinstimmung besteht schließlich auch zwischen Lev 26,46 und Dtn 12,1:

... אשר נתן יהוה	אלה החקים והמשפטים והתורה	Lev 26,46
... אשר נתן יהוה	תשמרון לעשות בארץ	Dtn 12,1

Die Evidenz spricht stark dafür, dass die An- und Absageformeln in Ex-Lev-Num und Dtn aufeinander bezogen sind. Sie machen Dtn 5-28 als mosaisches Gegenstück zur göttlichen Tora, die Ex 20-Num 36 umfasst, erkennbar. Tatsächlich finden sich neben dem Dekalog nicht nur zahlreiche Paralleltexte aus dem Bundesbuch und dem Heiligkeitsgesetz im Deuteronomium, sondern

Gewichte« verschiebt. Soweit ich sehe, ist diese Beobachtung jedenfalls bisher nicht gemacht worden und somit zumindest ein neues Argument. Geht man davon aus, dass die An- und Absageformeln in Ex-Lev-Num älter sind als die in Dtn, dann ist dieses Argument fast zwingend. Geht man dagegen davon aus, dass sich die An- und Absageformeln in Ex-Lev-Num nachträglich an den deuteronomischen orientieren, dann zeigt sich zumindest, dass das Verständnis von Dtn 28,69 als Absageformel äußerst alt ist. Für Lohfink (Ebd., S. 43f.) ist bei einer Nebeneinanderstellung von Dtn 1,1; 4,44; 28,69; 33,1 das »Phänomen der vier aufeinander abgestimmten ›Titelformulierungen‹ mit nachfolgenden Redeeinleitungen und von ihnen eingeleiteten inhaltlich und gattungsmäßig jeweils durchaus charakteristischen Textblöcken ... so eindrücklich vorhanden, dass es kein Zufallsprodukt sein kann«. Dasselbe gilt aber für das nicht minder eindrückliche Parallelsystem von Ex 21,1 // Dtn 4,44; Lev 26,46 // Dtn 12,1 und Lev 27,46/Num 36,13 // Dtn 28,69.

⁵⁶ Dass Ex 21,1 und Lev 27,34/Num 36,13 ihre Entsprechung in Dtn 4,44 und 28,69 haben, spricht gegen die Annahme von van Rooy, »Deuteronomy 28,69«, S. 222, dass Dtn 28,69 »as a subscript must be linked to 1,1-5 and that 1,1-28,69 must be regarded as an important unity of the book as a whole«. Seine Begründung ist, dass zwischen Dtn 28,68 und Dtn 1,1-5 mehr terminologische Übereinstimmungen bestehen als zwischen Dtn 28,69 und Dtn 4,44-5,1a. Lohfink, »Dtn 28,69«, S. 42, kritisiert zu Recht, dass van Rooy hier nicht mehr seiner anfänglichen Methodik folgt (vgl. oben Fn. 29).

auch solche aus dem Reinheitsgesetz (Lev 11 // Dtn 14) und aus Numeri (Num 35,10-25 // Dtn 19,1-13).

Die literarischen Übereinstimmungen zwischen Ex-Lev-Num und Dtn sind objektiv feststellbar. Freut man sich darüber und erhofft sich, Ex 21-Num 36 und Dtn 5-28 nun einfach parallel setzen zu können, so wird man enttäuscht: Die formale Entsprechung der An- und Absageformeln stimmt mit der inhaltlichen Entsprechung nicht überein. Die *formale* Entsprechung von Ex 21,1 ist ja Dtn 4,44. Inhaltlich sagt Ex 21,1 aber die **משפטים** an, welchen ohne Ansage später die **חקים** angefügt werden. Damit ist die Gesetzgebung überhaupt angesagt, die ihren ersten Abschluss mit Segen und Fluch und der Absageformel in Lev 26,46 findet. Ex 21,1-Lev 26,46 rahmt somit die **משפטים** und **חקים**. Damit hat Ex 21,1 seine *inhaltliche* Entsprechung nicht in Dtn 4,44, sondern in Dtn 12,1. Tatsächlich trifft es ja auch zu, dass die Gesetze aus Ex 21-Num 36, die im Deuteronomium eine Parallele haben, sich dort innerhalb der Kapitel 12-28 befinden.⁵⁷ In einem vereinfachten Schema lässt sich dies folgendermaßen darstellen:

משפטים Ex 21-23	חקים Ex 25-Lev 17	משפטים und חקת Lev 18-26	מצות Lev 27	מצות Num 1-36
חקים ומשפטים Dtn 12-28				

Die Paränese in Dtn 6-11 hat in Ex-Lev-Num keine Parallele. Der Dekalog in Dtn 5 hat seine Parallele dagegen in Ex 20. Auch hier gibt es eine enge literarische Übereinstimmung zwischen der Ansage des Dekalogs in Ex 20,1 und der Absage des Dekalogs in Dtn 5,22:

וידבר אלהים את כל־הדברים האלה לאמר:	Ex 20,1
את־הדברים האלה דבר יהוה ...	Dtn 5,22

⁵⁷ Eine mögliche Ausnahme ist Dtn 12, sofern man dieses Kapitel als Parallele zu Ex 20,24-26 liest. Meiner Auffassung nach ist der primäre Bezugstext für Dtn 12 aber eher in Lev 17 zu suchen.

In Dtn 5 folgt auf diese Absageformel ein narrativer Teil (V. 23-33), in welchem Mose mit Rückblick auf die in Ex 19-20 berichteten Geschehnisse daran erinnert, dass zwischen dem Dekalog und den übrigen Gesetzen ein Unterschied besteht: Während das ganze Volk bei der Promulgation die Stimme Gottes hörte, sind die übrigen Gesetze (Dtn 5,31: *בלהמצוה והחקים והמשפטים*; vgl. 6,1!) nur noch Mose offenbart worden.

Insgesamt lässt sich festhalten, dass die An- und Absageformeln der Gesetzestexte in Ex-Lev-Num und Dtn deutlich aufeinander bezogen sind. Die literarischen Übereinstimmungen sind eindeutig. Die beiden Systeme lassen sich allerdings trotz enger literarischer Übereinstimmungen nicht 1:1 aufeinander beziehen. Mir scheint, dass das Dtn die in Ex-Lev-Num vorhandenen An- und Absageformeln systematisiert und dadurch eine Zweiteilung vornimmt:

1. Die zehn *דברים* als Worte, die Gott zum ganzen Volk sprach. Dtn 5,22 bezieht sich literarisch auf die Ansage der Zehn Worte in Ex 20,1; Dtn 4,45 bezieht sich mit der Ansage der *עדת* ebenfalls auf den Dekalog und verwendet dafür den Terminus, der in Ex-Lev-Num stets für den Dekalog gebraucht wird.
2. Die *מצוה*, die sich aus *משפטים* und *חקים* zusammensetzt. In 6,1 wird diese *מצוה* angesagt. Bis 11,32 folgt eine Paränese zum Gesetz. *חקים* und *משפטים* folgen dieser Paränese ab 12,1. Sie reichen bis 26,15. Segen und Fluch in Dtn 28 entsprechen Lev 26.

In Lev 26,46; 27,34 und Num 36,13 ist durch eine dreifache Absageformel angezeigt, dass die göttliche Gesetzgebung sukzessive stattgefunden hat, also mit der Geschichte Israels verknüpft ist und nicht fernab der Geschichte als zeitlose Idee in einem Moment empfangen wird, und es ist auch angezeigt, dass diese sukzessive Gesetzgebung in Ex-Lev-Num nicht nach chronologischen, sondern nach thematisch-theologischen Gesichtspunkten geordnet ist. Das Deuteronomium systematisiert und vereinfacht mit seinem Formelsystem die Anordnung aus Ex-Lev-Num. Der Dekalog wird wiederholt und die *משפטים* und *חקים* werden in neuer, am Dekalog orientierter Ordnung⁵⁸ durch Mose rekapituliert. Doch welcher Art ist diese Rekapitulation?

⁵⁸ Vgl. S.A. Kaufman, »The Structure of the Deuteronomic Law«, *Maarav* 1 (1979), S. 105-158; G. Braulik, »Die Abfolge der Gesetze in Deuteronomium 12-26 und der Dekalog«, in: N. Lohfink, *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft*, Leuven University Press, 1985, S. 252-272; G. Braulik, *Die Deuteronomischen Gesetze und der Dekalog. Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12-26*. Stuttgarter Bibelstudien 145, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991.

4. Mose als Tora-Ausleger

Die ersten Verse des Dtn sind durch die Lokalisierung in Dtn 1,1 auf Num 36,13 und damit auf die göttliche Gesetzgebung von Ex-Lev-Num bezogen. Die Frage, in welchem Sinne das Dtn eigentlich die Gesetze aus Ex-Lev-Num rekapituliert, spitzt sich zu auf die Frage nach der Bedeutung von באר in Dtn 1,5 und damit verbunden auf die Frage, worauf sich das dazugehörige Objekt את־התורה הזאת bezieht. Braulik und Lohfink haben in einem gemeinsamen Artikel vorgeschlagen, באר את־התורה הזאת mit »er verlieh dieser Tora Rechtskraft« zu übersetzen.⁵⁹ Otto hat diesem Vorschlag m.E. zu Recht widersprochen: »Rechtskraft verleiht der Tora nicht Mose, sondern JHWH selbst durch die mit Num 36,13 abgeschlossene Rechtsoffenbarung. Dem kann Mose an Rechtskraft nichts hinzufügen.«⁶⁰ Die Argumente Ottos, die sich mit der Semantik von באר befassen, brauchen hier nicht wiederholt zu werden.

Die Frage, weshalb Braulik und Lohfink überhaupt die Bedeutung von באר als »erklären«, »erläutern«, »auslegen«, wie sie von Qumran, den Targumen und der LXX, sowie im Mittelhebräischen belegt sind, hinterfragen, ist hier hingegen von einigem Interesse. Voraussetzung ihres Verständnisses ist nämlich das von ihnen vertretene Vier-Überschriften-System des Deuteronomium (vgl. oben). Da sie Dtn 1,1 als Ansage zu Dtn 1-4 lesen, können sich die דברים aus Dtn 1,1 »nur auf die erste Moserede ..., nicht auf das ganze Buch« beziehen.⁶¹ Zu Dtn 1,5 lasse sich darum »schlicht sagen, dass die dort eingeleitete Moserede von Deuteronomium 1-4 »diese Tora« (= Dtn 5-28) nicht »erklärt«, sondern ihre Mitteilung anbahnt.«⁶² Aber auch ab Kapitel 5 erkläre Mose die Tora nicht, sondern teile sie vielmehr im Wortlaut mit: »Man kann die deuteronomischen Gesetze zwar in einem lockeren Sinne auch als einen »Kommentar« bezeichnen. Aber dann sind sie ein Kommentar zum Dekalog.«⁶³ Ich kann weder die Auffassung teilen, dass die דברים in Dtn 1,1 sich nur auf die ersten vier Kapitel beziehen, noch der etwas schnell gezogenen Schlussfolgerung zustimmen, dass

⁵⁹ G. Braulik; N. Lohfink, »Deuteronomium 1,5 באר את־התורה הזאת: »er verlieh dieser Tora Rechtskraft«, in: K. Kiesow und T. Meurer, Hg., *Textarbeit. Studien zu Texten und ihrer Rezeption aus dem Alten Testament und der Umwelt Israels. FS P. Weimar*, AOAT 294, Münster: Ugarit-Verlag, 2003, S. 35-51.

⁶⁰ E. Otto, »Mose, der erste Schriftgelehrte. Deuteronomium 1,5 in der Fabel des Pentateuch«, in: D. Böhler, I. Himbaza und P. Hugo, Hg., *L'Écrit et l'Esprit. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker*, OBO 214, Fribourg/Göttingen: Academic Press/Vandenhoeck&Ruprecht, 2005, S. 273-284, hier S. 278.

⁶¹ Braulik/Lohfink, »Deuteronomium 1,5«, S. 36.

⁶² Ebd., S. 37.

⁶³ Ebd., S. 37f.

die dekalogische Anordnung der deuteronomischen Gesetze impliziere, dass diese den Dekalog kommentieren wollen. Gerade die am Dekalog orientierte Anordnung der מצוה braucht ja nicht zu bedeuten, dass die מצוה den Dekalog kommentieren will, sondern kann problemlos auch so gelesen werden, dass die deuteronomische מצוה die in Lev 27,34 und Num 36,13 abgesagten מצוות kommentieren will und sie in eine neue, am Dekalog orientierte Ordnung bringt. Die deuteronomische מצוה kommentiert dann die göttlichen מצוות im Deutungsraaster des Dekalogs.

Der Hinweis von Perlitt, dass die engste Parallele zu Dtn 1,1 und 5 in Dtn 32,45f zu finden sei,⁶⁴ findet bei Braulik und Lohfink keinen Anklang, da sich die »Worte« in Dtn 1,1 nur auf die ersten vier Kapitel beziehen, die »Worte« in Dtn 32,45 dann »eher auf das Moselied«.⁶⁵ Das Vier-Überschriften-System zwingt sie dazu, die naheliegende Referenz von Dtn 32,45 auf Dtn 1,1 zurückzuweisen. Liest man Dtn 28,69 als Absageformel zur in Dtn 4,44 angesagten Tora und gibt damit das Vier-Überschriftensystem preis, so kann man die »Worte« in Dtn 1,1 hingegen ganz natürlich auf die gesamte Rede beziehen, die Mose an das Volk richtet. Die Worte erstrecken sich dann bis Dtn 32,43 und umfassen den historischen Rückblick in den ersten vier Kapiteln, die Tora in 5-28, die anschließenden Worte des Bundesschlusses in den Kapiteln 29 und 30 und das Lied des Mose als Zeuge des Bundes in Dtn 32. Ab Dtn 32,48 beginnt der Epilog: Der Tod des Mose. Der Segen des Mose gehört nicht mehr zu den »Worten« aus 1,1, sondern zum Epilog. Darum ist in der Ansageformel des Segens in Dtn 33,1 explizit gesagt, dass er die Segensworte לפני מותו sprach.

Bezieht sich Dtn 1,5 somit nicht nur auf die erste Moserede in Dtn 1-4, und liest man das deuteronomische Gesetz nicht als Kommentar zum Dekalog, sondern als Kommentar zu der Sinaitora (den Mose thematisch am Dekalog orientiert anordnet), so ist es nicht nötig, für באר nach einer anderen Bedeutung zu suchen als der naheliegenden: »erklären, erläutern« oder »auslegen«.

Die Frage ist nun, worauf sich התורה הזאת in Dtn 1,5 bezieht. Während sich die »Worte« in Dtn 1,1, die Mose ans Volk richtet, bis 32,43 erstrecken, ist der eigentliche Bezugspunkt der התורה הזאת in Dtn 1,5 sicher die in Dtn 4,44 angesagte Tora. Doch welcher Art ist diese Referenz? Ist die Tora von Dtn 5-28 die Vorlage, welche Mose gemäß Dtn 1,5 auslegt (ohne dass die Auslegung selbst schriftlich festgehalten ist), oder ist Dtn 5-28 selbst als mosaische Tora die Auslegung der Sinaitora? Nach Braulik und Lohfink ist für התורה הזאת eine »anaphorische Ferndeixis auf etwas in den früheren Büchern des Penta-

⁶⁴ L. Perlitt, *Deuteronomium*, BKAT V/1, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verlag, 1990, S. 22f.

⁶⁵ Braulik/Lohfink, »Deuteronomium 1,5«, S. 40-42.

teuch Vorfindbares« auszuschließen.⁶⁶ Der einzig denkbare Beleg bis zum Ende des Numeribuches für התורה sehen sie richtigerweise in Ex 24,12. Doch halten sie es »wegen des Zusammenhangs zwischen התורה und den von Gott beschriebenen Steintafeln« für ausgeschlossen, dass התורה sich dort auf das vorangehende Bundesbuch beziehe.⁶⁷ Auch einen Bezug zum Heiligkeitsgesetz oder zu anderen priesterschriftlichen Gesetzen schließen sie aus, »da es sich im Erzählungsgefüge um einen weit vor den Ereignissen des Leviticus liegenden Bergaufstieg Moses handelt.«⁶⁸ Beide Argumente sind meines Erachtens nicht stichhaltig. Das Letztere ist hinfällig mit dem Hinweis auf Lev 25,1; 26,46 und 27,34 und deren Lokalisierung בהר סיני. Gerade im Erzählgefüge wird man bei der Absage der Sinai-Tora auf den Berg (ins Kapitel Ex 24?) zurückversetzt.

Auffällig ist, dass Ex 24,12 neben den steinernen Tafeln התורה und המצוה nennt, was terminologisch mit Dtn 4,44 und 6,1 übereinstimmt. In Ex 24,12 fordert Gott Mose auf, auf den Berg zu steigen, damit er ihm die steinernen Tafeln, die Tora und die Mizwah gibt, אשר כתבתי להוראתם. Nach Benno Jacob bezieht sich כתבתי auf die Tora, להוראתם hingegen auf die Tora und die Mizwah.⁶⁹ Otto schließt sich dieser Deutung an: »Der Inf. Constr. להוראתם bezieht sich nicht auf die Verschriftungsnotiz des Relativsatzes, sondern auf die Gabe von Dekalog sowie der nichtdekalogischen Gesetze insgesamt.«⁷⁰ Mit anderen Worten: Gott hat nicht den Dekalog geschrieben, damit Mose dessen Gebote unterweise, sondern Gott gibt Mose den Dekalog, die Tora und die Mizwah, damit er sie unterweise. כתבתי ist syntaktisch auf einer untergeordneten Ebene. להוראתם bezieht sich also nicht auf כתבתי, sondern auf ואתנה. So stimme ich der Schlussfolgerung von Otto zu:

Erst im Deuteronomium wird der Auftrag von Ex 24,12b erfüllt, nicht wie in Ex 24,7 nur durch Verlesen des Textes, sondern durch die Belehrung, die auslegt, und zwar nun der gesamten Tora, die bis Lev 26,46 [genauer: bis Lev 27,34 und Num 36,13; B.K.] ergangen ist. Alles kommt in der Fabel des Pentateuch darauf an, dass die von Mose gegebene Toraauslegung (Dtn 1,5) identisch ist mit der von Gott gegebenen Tora. An dieser entscheidenden Stelle wird nun exakt auf terminologische Stimmigkeit geachtet und die Auslegung der Tora als Erfüllung des Auftrags von Ex 24,12b in Dtn 4,44ff. und darauf bezogen in Dtn 1,5 und in Dtn 4,8 (התורה הזאת) verdeutlicht.⁷¹

⁶⁶ Ebd., S. 43.

⁶⁷ Vgl. dagegen Otto, »Mose«, S. 282, Fn. 43.

⁶⁸ Braulik/Lohfink, »Deuteronomium 1,5«, S. 43.

⁶⁹ B. Jacob, *Das Buch Exodus*, Stuttgart: Calwer Verlag, 1997, S. 752f.

⁷⁰ Otto, »Mose«, S. 282.

⁷¹ Ebd., S. 282f.

Otto sieht darin die Hand der Schriftgelehrten, die sich als Autoren ein Denkmal setzen, indem sie Mose zum ersten Schriftgelehrten machen. Sie begründen ihren eigenen Berufsstand dadurch, dass sie dem Deuteronomium die Funktion der Toraauslegung geben: Das Volk hat somit den Gotteswillen nur durch die Schriftauslegung der Schriftgelehrten.

Habe ich Otto in der Analyse zugestimmt, so stimme ich ihm nicht in dieser Schlussfolgerung zu. Meines Erachtens ist der Bezug zum Schriftgelehrten nicht derjenige, der sich durch die Lektüre des Deuteronomium aufdrängt. Vielmehr gibt das Deuteronomium selbst die Interpretation für die Mittlerfunktion von Mose. Die deuteronomische Zweiteilung der Tora in den Dekalog und die מצוה wird in Dtn 5,23-33 dargelegt: Während das ganze Volk die Zehn Worte gehört hat, ist Mose der Mittler der die חקים ומשפטים umfassenden מצוה. In Dtn 12-26 legt Mose diese aus. Er tut dies aber nicht als erster Schriftgelehrter, sondern als erster *Prophet*. Indem Dtn 18,15-18 sich auf Ex 19-20 und Dtn 5,23-33 bezieht, wird das Prophetenamt interpretiert als Erfüllung der Bitte des Volkes, nachdem es die Zehn Worte gehört hat, nicht mehr Gottes Stimme direkt hören zu müssen. Der Prophet ist seinem Wesen nach Anwender und Ausleger des Gesetzes. 2.Kön 17,13-15 deutet die Rolle der Propheten in diesem Sinne. Gott hat Israel und Juda durch die Propheten befohlen: שמרו מצוותי חקותי ככל־התורה אשר צויתי את־אבותיכם. Die Formulierung אשר צויתי את־אבותיכם (V.13) bezieht sich auf Dtn 28,69, ebenso V.15: הברית אשר־צוה יהוה את־ את־בריתו אשר כרת את־אבותם (vgl. Dtn 28,69: את־ משה לכת את־בני ישראל). In Übereinstimmung dazu kann Nicholson zum Verhältnis von Dtn 18 zu einigen der Hinteren Propheten⁷² schreiben: »... as Moses exercised the prophetic role of mediating Yahweh's will to Israel, so the promised prophets are to mediate Yahweh's word after Moses when Israel is in the land. ... The law and the prophets were thus apparently conjoined.«⁷³

Von hier aus eröffnet sich auch eine kanonische Perspektive: Die Tora hat zwei Zeugen. Ein Zeuge ist die mosaische Niederschrift seiner prophetischen Auslegung, die man als Moabtora bezeichnen könnte (Dtn 31,24-27), der andere Zeuge ist das Lied des Mose (Dtn 31,19.28; 32). Ist es zu weit hergeholt, von hier aus den beiden anderen Kanonteilen, den »Propheten und Psalmen« ihren

⁷² Nämlich Jeremia, Jesaja, Micha, Amos, Hosea: E. Nicholson, »Deuteronomy 18,9-22, the Prophets and Scripture«, in: J. Day, Hg., *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel*. LHBOTS 531, New York/London: T&T Clark, 2010, S. 151-171, hier S. 157f.

⁷³ Nicholson, »Deuteronomy«, S.159. Dieser Artikel von Nicholson ist auch erhellend für das Verhältnis des Propheten im Dtn zu den nachmosaischen Propheten, wenn man seine diachronen Schlussfolgerungen nicht teilt.

Platz zuzuweisen?⁷⁴ Beide sind Zeugen der von Gott offenbarten Tora. Die Propheten, indem sie die göttliche Offenbarung in der Tradition von Mose prophetisch auslegen und verkündigen, die Psalmen, indem sie in der Tradition von Mose die göttliche Offenbarung besingen und dadurch bezeugen.⁷⁵

5. Ausblick

Ein Letztes noch: Otto zieht in seinem Beitrag zu den Absageformeln das begrüßenswerte Resümee:

Die heutige Pentateuchforschung ist durch eine Vielzahl an Hypothesen gekennzeichnet, die in ihrer Beliebigkeit Hinweis darauf sind, dass ein im 18. Jahrhundert formuliertes Wissenschaftsparadigma der Alttestamentlichen Wissenschaft an ein Ende gekommen ist. *Die diachrone Arbeit an der Literaturgeschichte des Pentateuch wird in Zukunft nur dann wieder Grund gewinnen, wenn sie die literaturhistorischen Signale, die der Pentateuch in antiker Leseweise enthält, zum Ausgangspunkt nimmt, also mit und nicht gegen den synchron gelesenen Pentateuch arbeitet.*⁷⁶

Während sich bei synchroner Lesung das Deuteronomium *auch* als Auslegung des Heiligkeitsgesetzes präsentiert, geht Otto ungeachtet dieses Resümeees davon aus, dass das Heiligkeitsgesetz diachron gesehen jünger ist als das Deuteronomium. Das Heiligkeitsgesetz als *auszulegendes* Gesetz wird somit redaktionell dem Deuteronomium als *auslegendem* Gesetz nachträglich vorge-schaltet.

Meines Erachtens kann plausibel argumentiert werden, dass da, wo Dtn 12-26 Parallelen zum Heiligkeitsgesetz oder zu anderen »priesterschriftlichen« Gesetzen hat, die deuteronomische Version tatsächlich eine Auslegung der Vorlagen aus Ex-Lev-Num ist, dass also die Version der deuteronomischen Gesetze auch diachron gesehen die ganze durch Lev 26,46; 27,34 und Num 36,13 abgesagte Sinaitora auslegt. Es ist mir eine Freude, dieser These in meinem Dissertationsprojekt unter dem Jubilar Hendrik Koorevaar nachgehen zu können.

⁷⁴ Vgl. C. Dohmen und M. Oeming, *Biblischer Kanon warum und wozu?*, QD 137, Freiburg i. Br.: Herder, 1992, S. 54-68.

⁷⁵ Zur Beziehung von Gesetzesvermittlung und Prophetenamt vgl. auch: H. Graf Reventlow, »Prophetenamt und Mittleramt«, in: *ZThK 58/3* (1961), S. 269-284; E. Otto, »Das Deuteronomium krönt die Arbeit der Propheten«. Gesetz und Prophetie im Deuteronomium«, in: F. Dietrich und B. Willmes, Hg., *Ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil. Studien zur Bot-schaft der Propheten*, FS Lothar Ruppert, Würzburg: Echter, 1998, S. 277-309 (bes. 294-296).

⁷⁶ Otto, »Ende«, S. 200. Hervorhebung im Original.

Abstract

An exact comparison between the starting and closing announcement-formulae both in Ex-Lev-Num and Dtn shows a remarkable parallelism (Ex 21:1 // Dtn 4:44; Lev 26:46 // Dtn 12:1; Lev 27:34 and Num 36:13 // Dtn 28:69). The parallelism can also be found in the different terms for »law« used in these texts. Following these parallelisms, Deuteronomy presents itself as exposition of the Sinai-Tora by Moses, as introduced in Dtn 1:5. The way Moses expounds and promulgates the Tora probably wants to serve as model for the prophetic office.

Leviticus 25-27 in de metafysische grootheid Exodus-Leviticus-Numeri

Raymond R. Hausoul

De plaatsing van Lev 27 na Lev 26 is voor velen een raadsel. Doordat Lev 26:46 een afsluiting is, lijkt Lev 27 een aanhangsel van Lev 25-26.¹ Maar is Lev 27 werkelijk een eiland zonder verbinding? Vanuit de plaats die de landwetten in Lev 25-27 innemen, ontsproot de vraag naar het belang van Lev 25-27 in het omringende geheel. Dit artikel wil op deze vraag een antwoord bieden. Vanuit het onderzoek naar de macrogrootte van de Pentateuch focus ik me allereerst op de relatie tussen Exodus, Leviticus en Numeri. Hendrik Koorevaar is voor mij een pionier in dit onderzoek. Ik bouw verder op zijn vaststellingen, verrijkt met de fragmentarische ideeën hierover bij anderen. Daarna toon ik aan dat Lev 25-27 een eigen afgebakend geheel is, op een unieke plaats binnen het grotere werk Exodus-Leviticus-Numeri.

1. De Pentateuch en alternatieve macrogrootten

De reeks Genesis-Deuteronomium draagt vanouds de naam Pentateuch, omdat het uit vijf delen bestaat. Maar moeten we hierbij denken aan vijf afzonderlijke boeken of vormen zij samen één intellectueel concept? Hendrik Koorevaar wijst terecht op de onduidelijkheid van de term en merkt op dat er nog geen systematisch diepgaand onderzoek gedaan werd naar de exacte boekgrenzen

¹ J. E. Hartley, *Leviticus*, WBC 4, Dallas: Word Books, 1992, p. xxxiii; R. Gane, *Leviticus-Numbers*, NIVAC, Grand Rapids: Zondervan, 2011, p. 36; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, Grand Rapids: Eerdmans, 1979, p. 5; E. S. Gerstenberger, *Das dritte Buch Mose. Leviticus*, ATD 6, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, p. 17; A. Noordtjij, *Het boek Levitikus*, KV, Kampen: Kok, 1940, p. 10.

in de Pentateuch.² In dit onderzoek besteed ik aandacht aan Lev als fysiek boek en aan zijn grenzen met Ex en Num.

2. Leviticus als fysiek boek

Wie enkele structuren van Lev analyseert, vindt geen consensus. Erhard Gerstenberger schrijft:³ »Nach heutigem literarischem Verständnis ist Leviticus überhaupt kein ›Buch‹, sondern eher ein recht künstlicher Ausschnitt aus einem größeren erzählenden und gesetzgeberischen Werk, das zudem noch wie ein Flickentepich aus vielen verschiedenen Einzelstücken zusammengenäht ist.«

Ondanks deze kritiek ontstond de laatste jaren meer duidelijkheid over de macro-opbouw van Lev. Christopher Smith wijst op de relatie tussen Lev 8-10, Lev 16 en 24:10-23:⁴ Lev 10 beschrijft de dood van Nadab en Abihu *buiten* het heiligdom, waarna Lev 16:1 verwijst naar een gebeurtenis *in* het heiligdom. Lev 24:10-23 is verbonden met Lev 16:29 door גָּר en אֲזָרַח en beschrijft evenals Lev 10 een tragische gebeurtenis door de overtreding van Jahwehs inzettingen.

Een andere structurele markering vormt יהוה אֱלֹהֵי מִשְׁה, die in Leviticus 35x voorkomt, de afwijkende vorm in 1:1 niet meegeteld.⁵ Lev 1:1; 7:38; 25:1; 26:46 en 27:34 bevatten bovendien topografische bepalingen. In 7:38; 26:46 en 27:34 gaat het om samenvattende markeringen die John Hartley en Christopher Smith ook herkennen in 11:46-47; 13:59; 14:32,57; 15:32-33; 23:37, waarvan 23:37 מוֹעֵדִי אֲלֵהּ en de overige teksten זֹאת תּוֹרַת bevatten.⁶ Rekening houdend met deze structurele markeringen is het mogelijk een beknopt overzicht te geven van verschillende gedeeltes in Lev.

Lev 1-7 begint in 1:1 met de unieke topografische inleiding מֵאֵל מוֹעֵד en eindigt in 7:37-38 met een opsomming van de offers in Lev 6-7 en een topografische uitleiding בְּהַר סִינַי. Als opener gebruikt Lev 1:1 een afwijkende opschrift door קָרָא. Lev 4-7 wordt in acht delen onderverdeeld door וַיְדַבֵּר יְהוָה

² H.J. Koorevaar, »The Books of Exodus, Leviticus and Numbers, and the Macro-Structural Problem of the Pentateuch«, in: Thomas Römer, ed., *The Books of Leviticus and Numbers*, BETL 215, Leuven: Peeters, 2008, p. 426.

³ Gerstenberger, *Leviticus*, p. 2, 16.

⁴ C. R. Smith, »The Literary Structure of Leviticus«, *JOT* 70 (1996), p. 17-32.

⁵ Lev 4:1; 5:14,20; 6:1,12,17; 7:22,28; 8:1; 11:1; 12:1; 13:1; 14:1,33; 15:1; 16:1-2; 17:1; 18:1; 19:1; 20:1; 21:1,16; 22:1,17,26; 23:1,9,23,26,33; 24:1,13; 25:1; 27:1.

⁶ Hartley, *Leviticus*, p. xxx-xxxi; Smith, »Structure«, p. 21.

אַל־מִשָּׁה לְאָמֵר (4:1; 5:14,20; 6:1,12,17; 7:22,28). Inhoudelijk staan de offers in Lev 1-7 centraal en worden ze opgesomd van meer naar minder kostbaar.

Lev 8-10 is verbonden met het voorgaande: nadat Lev 1-7 de offers beschreef, wijdt het volk in Lev 8 de priesters om Jahweh hun offergaven aan te bieden (7:38). 8:1 begint met de uitspraak אַל־מִשָּׁה לְאָמֵר יהוה וַיְדַבֵּר, waarna Jahweh Mozes instructies geeft om Aäron en zijn zonen tot priesters te wijden. Na deze wijding verschijnt Jahwehs heerlijkheid op de achtste dag aan het verzamelde volk buiten de ontmoetingstent (9:23). Vuur gaat uit van Gods aangezicht en verteert het offer (v. 24a). Diezelfde dag brengen Nadab en Abihu vreemd vuur op het altaar (10:19; vgl. 9:1). Daarop gaat opnieuw vuur uit van Jahwehs aangezicht en verteert het deze keer Nadab en Abihu (v. 2). De woordherhaling benadrukt in beide teksten de samenhang tussen Lev 9 en Lev 10.

Lev 11-15 begint met וַיְדַבֵּר יהוה אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־אַהֲרֹן לְאָמֵר (11:1). De combinatie וְאֶל־אַהֲרֹן מֹשֶׁה trekt de aandacht, aangezien Lev ze enkel in 11-15 gebruikt (11:1; 13:1; 14:33; 15:1). John Hartley herkent drie samenvattende markerings (13:59; 14:32,57; 15:32-33).⁷ De volgende samenvattende markering verschijnt pas in 23:37. Daardoor is Lev 11-15 één gedeelte dat, evenals Lev 1-7, afsluit met een samenvatting (15:32-33). Door דִּבְרוּ אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל in Lev 11:2 en 15:2 vormt Lev 11-15 een inclusio in zichzelf. Qua inhoud beschrijft Lev 11-15 hoofdzakelijk het onderscheid tussen het heilige en het profane, het reine en onreine dat in Lev 10 werd overtreden.

Lev 16 beschrijft de verzoendag. Het opent met het gegeven dat Nadab en Abihu stierven (v. 1) en bevat voor de zestiende keer אַל־מִשָּׁה יהוה וַיְדַבֵּר. Net als 1:1 gebruikt 16:1-2 een dubbele uitspraak. Erich Zenger schrijft:⁸ »Nur in Lev 1,1 und Lev 16,1-2 stehen zwei verba dicendi. ... Lev 1,1 ist Bucheröffnung; Lev 16,1-2 leitet den kompositionellen Mittelteil.« De aanhef verduidelijkt indirect dat deze inzetting om een zaak van leven en dood gaat en laat ons terugdenken aan Lev 8-10. De waarschuwing is belangrijk als de hogepriester niet wil sterven (v. 2). Door de verzoening van onreinheden te benadrukken, is er een verbinding met Lev 11-15. Nadat Lev 16 sprak over de relatie tussen de heilige plaats en de legerplaats, beschrijft Lev 17 de beweging vanuit het legerkamp naar de heilige plaats.

⁷ Hartley, *Leviticus*, p. xxx–xxxi.

⁸ E. Zenger, »Das Buch Levitikus als Teiltexat der Tora/des Pentateuch. Eine synchrone Lektüre mit kanonischer Perspektive«, in: H.-J. Fabry en H.-W. Jüngling, ed., *Levitikus als Buch*, BBB 119, Bonn: Philo, 1999, p. 56.

Lev 17:1-24:9 opent evenals Lev 1-7 met offers. Lev 17 en 22:17-33 plaatsen deze centraal en bevatten als enige **דְּבַר אֱלֹהִים וְאֵל-בְּנֵי וְאֵל-כְּלֵבֵי יִשְׂרָאֵל** (Lev 17:2; 22:18; vgl. 6:18; 22:2). In 17:1-24:9 ligt alle nadruk op de heiligheid van het volk, waarvan 11:44-45 sprak.⁹ Die heiligheid gaat verder dan het heiligdom; ze omvat het hele land (18:24-30; 20:22-26). Lev 18-20 beschrijft de heiligheid van het volk en opent elk deel met **אֵל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** (18:2; 19:2; 20:2). Daarbij staan Lev 18 en 20 naast elkaar: zoals Lev 18 eerst over seksuele heiligheid spreekt en dan waarschuwt voor de afgodendienst aan Moloch, waarschuwt Lev 20 eerst voor de afgodendienst van Moloch en spreekt het dan over seksuele heiligheid. Lev 21-22 beschrijft de heiligheid van de priesters die in 10:10 de opdracht kregen om te onderscheiden rein en onrein, heilig en profaan. 21:1 opent een nieuw onderdeel in 17:1-24:9 door de afwijkende inleiding **וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה**, waarbij het gebruikelijke **דְּבַר** ontbreekt. Hierop volgt Lev 23 dat de hoogtijden voor het volk en de priesters noemt. Veelal hebben uitleggers moeite met de plaats van Lev 24.¹⁰ John Master wijst erop dat 24:1-9 tegenover Lev 21-22 staat en focust op de priester, terwijl 24:10-23, evenals Lev 18-20, op het volk focust.¹¹ Zo komt Lev 23 centraal te staan als een hoofdstuk waar zowel priester als volk aanwezig zijn (ABXB'A'). Ook keert 24:1-9 terug naar de inzetten voor het heiligdom.

Lev 24:10-23 herinnert qua vertelstijl aan Lev 8-10, maar vindt niet plaats bij de ontmoetingstent, maar in het legerkamp. Het beschrijft een jongeman van een Israëlitische moeder en Egyptische vader, die Jahwehs naam lastert en evenals de inboorling wordt gestenigd. Net als in Lev 10 is er sprake van een grove overtreding en evenals 16:29 verduidelijkt het dat deze wetten ook voor de vreemdeling en de inboorling gelden. Daardoor is net als in 17:15, 18:26 en 19:34 sprake van de **גֵּר** en **אֲזָרָח** – twee termen die enkel in Lev voorkomen. Het gedeelte is zo verbonden met de voorgaande hoofdstukken.

Lev 25-27 heeft door het sabbat- en het jubeljaar een thematische verbinding met de hoogtijden in Lev 23. Maar Lev 24 scheidt beiden van elkaar. Ook de geografische aanduiding **סִינֵי בְּהָר** is opmerkelijk (25:1; 26:46; 27:34). Voor het laatst gebruikte 7:38 **סִינֵי בְּהָר** aan het eind van Lev 1-7. Door deze marke-

⁹ A. Ruwe, »Heiligkeitsgesetz« und »Priesterschrift«. *Literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Leviticus 17,1-26,2*, FAT 26, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, p. 81-83.

¹⁰ J. Milgrom, *Leviticus 23-27. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB, New York: Doubleday, 2001, p. 2081; S.H. Kellogg, *The Book of Leviticus*, New York: Armstrong and Son, 1891, p. 474; Hartley, *Leviticus*, p. 396; Gerstenberger, *Leviticus*, p. 354f.

¹¹ J.R. Master, »The Place of Chapter 24 in the Structure of the Book of Leviticus«, *BS* 159 (dec. 2002), p. 422f.

ring ontstaat een chronologische breuk met het voorgaande gedeelte dat plaatsvond in de woestijn Sinai. Ondanks dat velen **סִינִי בְּהַר** vertalen met »bij de berg Sinai« is een correctere vertaling »op de berg Sinai«. Erich Zenger volgt toch de eerste vertaling omdat dit in Lev 26:46 voor de hand ligt: er is sprake van de Israëlieten **סִינִי בְּהַר** en die verbleven niet op de berg.¹² Maar hij houdt geen rekening met het **בְּיַד־מִשֶׁה** dat erop volgt. In Ex 34:32 verkondigt Mozes aan de Israëlieten **סִינִי בְּהַר אֲתוּ יְהוּה דְבַר יְהוּה**, en in tegenstelling tot hem, bevindt het volk zich dan *bij* de berg in de woestijn Sinai. Lev 25:1 wijst er dus op dat hetgeen in de volgende gedeelten te vinden is, Jahweh aan Mozes *op* de berg Sinai openbaarde. Van deze berg daalde Mozes in Ex 34:29 voor het laatst neer. Van de mogelijkheid dat Mozes de berg nog eens opklom, maakt Ex na 34:29 geen melding. Lev 25-27 vormt hierdoor een afgebakend geheel, waarna Num 1:1 weer terugkeert naar de **סִינִי מִדְבַר** waarvan voor Lev 25 sprake was.

2. Exodus-Leviticus-Numeri als één boek¹³

In het verleden werd geopperd dat Lev 25-27 deel uitmaakte van een groter geheel dat zich uitstrekte van Ex 19:1 tot Num 10:10. Maar doordat er geen afsluiting is in Num 10:10 en de »giving of the law is anchored to events in Israel's encounter with Yahweh«,¹⁴ is het moeilijk deze Bijbelboeken te scheiden.¹⁵ Op academisch vlak is er maar weinig aandacht voor de literaire structuur van de Tora. Rudolf Mosis uit kritiek op dit soort structureel-theologische benaderingen. Zijn voornaamste argument is »daß moderne Exegese im AT jene »kanonische Programmatik« entdeckt, die es selbst zuvor in es eingebracht hat.«¹⁶ Maar het gevaar van een cirkelredenering geldt ook voor zijn eigen benadering die a-priori *geen* rekening houdt met een canoniek programma. In dit artikel

¹² Zenger, »Leviticus«, p. 69.

¹³ Zie voor dit deel uitvoerig: H.J. Koorevaar, »Durchdringen ins heilige Herz der Tora«, in: H. H. Klement en J. Steinberg, ed., *Themenbuch zur Theologie des Alten Testaments*, Wuppertal: Brockhaus, 2007, p. 94-119.

¹⁴ Hartley, *Leviticus*, p. xxxi.

¹⁵ Vgl. M. Douglas, *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, JSOTSupp 158, Sheffield: JSOT, 1993; C. Houtman, *Exodus. Deel III (Exodus 20-40)*, COT, Kampen: Kok, 1996, p. 581-586; G. J. Wenham, *Numbers*, TOTC 4, Leicester: InterVarsity, 2008, p. 18.

¹⁶ R. Mosis, »Canonical Approach und Vielfalt des Kanon. Zu einer neuen Einleitung in das Alte Testament«, *TTZ* 106.1 (1997), p. 59.

richt ik me bewust op de *Sitz in der Literatur* van Lev tussen Ex en Num en laat ik deze discussie van Mosis rusten.

2.1 Relatie tussen Exodus en Leviticus

Lev 1:1 begint met וַיְקַרְא אֱלֹהִים מֹשֶׁה. Het eerste woord is een *waw consecutivum*, wat wijst op de voortzetting van een voorgaand gedeelte.¹⁷ Grammaticaal is dit begin ongebruikelijk. De enige uitzondering hierop vormt וַיְהִי. Lev lijkt hierdoor een literaire voortzetting van Ex te zijn. Ex 24:16 gebruikte al וַיְקַרְא אֱלֹהִים מֹשֶׁה toen Jahweh Mozes *vanuit* de wolk riep. Toen moest Mozes tot de zonen Israëls spreken (Ex 25:2). In Lev 1 krijgt Mozes diezelfde opdracht, maar nu *vanuit* de ontmoetingstent. Dat is opvallend, omdat Jahweh later tot Mozes spreekt *in* de ontmoetingstent (vgl. Num 1:1; 7:89; 17:19). Doordat Jahwehs heerlijkheid aan het einde van Ex de ontmoetingstent *vervult* (Ex 40:34-35), laat ze niemand toe in Lev 1.¹⁸ Ze is pas toegankelijk nadat het priestergeslacht is ingewijd in Lev 8-9 (vgl. Ex 28:1; vgl. 29:1-37; Lev 9:23). Vanuit deze vaststellingen is Lev literair verbonden met Ex.

2.2 Relatie tussen Leviticus en Numeri

Lev 1:1 en Num 1:1 zijn via de ontmoetingstent en Jahwehs spreken tot Mozes met elkaar verbonden. Ook hun slotverzen bevatten parallellen door הַמִּצְוֹת (Lev 27:34; Num 36:13).¹⁹ Nadat Lev 25-27 refereert naar Jahwehs spreken op de berg Sinai, pakt Num de draad op in de woestijn Sinai (Ex 40:17; vgl. Lev 7:38; Num 3:14; 9:1). In Num 10:11 vervolgt Israël zijn reis zodra Gods heerlijkheid zich verheft. Ook weerklinken in Num andere inzettingen uit Lev, zoals de offers (Num 15:1-16,22-31; 28:6; Lev 1-4), de feesten (Num 28-29; Lev 23) en het jubeljaar (Num 36:4; Lev 25). Inzettingen die Lev kort aanstipt, krijgen verder een uitvoerige beschrijving: het vuuroffer (Lev 23:8; Num 28:16-25), de Levieten en de Levietensteden (Lev 25:32-34; Num 35:1-8).

¹⁷ Gane, *Leviticus, Numbers*, p. 51.

¹⁸ Vgl. E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin: De Gruyter, 1990, p. 312.

¹⁹ E. Ben Zvi, »The Closing Words of the Pentateuchal Books. A Clue for the Historical Status of the Book of Genesis within the Pentateuch«, *BN 62* (1992), p. 8.

2.3 Relatie tussen Exodus en Numeri

Ex reikt informatie aan die verder gaat dan het boek zelf:²⁰ Ex 6:25 noemt Pinchas die pas in Num 25 belangrijk wordt en Ex 16:35 wijst erop dat Israël veertig jaar manna at, wat Num 33 bevestigt. Num bouwt ook verder op Ex. »The material in Numbers cannot be understood apart from what precedes in Ex and Lev.«²¹ Hendrik Koorevaar geeft twee voorbeelden:²² (1) het reisverslag in Num 33 begint in Ex; (2) Num 14:22 noemt tien verzoeken. Als dit getal geen afronding of hyperbool is,²³ moeten we ook rekening houden met de verzoeken om in Ex aan tien te komen.²⁴

Ook zijn er parallellen tussen Ex en Num door:²⁵ het geslachtsregister van de twaalf stamvaders (Ex 1; Num 1), de onderdrukking door vijandige volken (Ex 1,17; Num 21-24,31), het conflict met מִשֵׁחַ מְשִׁיחַ (Ex 11:3; Num 12:3), het Pascha (Ex 12; Num 9:1-14), het lied en de spreuken (Ex 15; Num 22-24), de drie dagreizen (Ex 15:22; Num 10:33), het manna en de kwartels (Ex 16; Num 11), het water uit de rots (Ex 17:1-7; Num 20:2-13), Amalek (Ex 17:8-16; Num 14:29-35), Mozes en de leiders (Ex 18:13-26; Num 11), Mozes' schoonvader (Ex 18:27; Num 10:29-32), de afgodendienst (Ex 32; Num 25), Gods toorn (Ex 32:10; Num 14:12), Gods karakter (לֵא יִנְקֶה, Ex 34:6-7; Num 14:17) en de wolkkolom (Ex 40:34-37; Num 9:15-23). Mark Smith noemt bovendien geografische parallellen die samen een chiasme vormen:²⁶

²⁰ D.K. Stuart, *Exodus*, NAC, Nashville: Broadman & Holman, 2006, p. 386; P. Enns, *Exodus*, NIVAC, Grand Rapids: Zondervan, 2000, p. 327-328; B. S. Childs, *Book of Exodus*, OTL, Louisville: Westminster John Knox, 1974, p. 292.

²¹ Wenham, *Numbers*, p. 18, 63; R. Rendtorff, »Is it Possible to Read Leviticus as a Separate Book?«, in: J. F. A. Sawyer, ed., *Reading Leviticus: A Conversation with Mary Douglas*, JSOT Supp 227, Sheffield: Sheffield Academic, 1996, p. 27.

²² Koorevaar, »Herz der Tora«, p. 100.

²³ Zo P. J. Budd, *Numbers*, WBC, Dallas: Word Books, 1984, p. 158; R. D. Cole, *Numbers*, NAC, Nashville: Broadman & Holman, 2000, p. 233.

²⁴ Babylonische Talmoed, traktaat *Arakhin* 15b. T. R. Ashley, *The Book of Numbers*, NICOT, Grand Rapids: Eerdmans, 1993, p. 260f; G.B. Gray, *Numbers*, ICC, Edinburgh: T&T Clark, 1903, p. 158.

²⁵ D.T. Olson, *Numbers*, INT, Louisville: Westminster John Knox, 1996, p. 11; M. S. Smith, *The Pilgrimage Pattern in Exodus*, JSOT Supp 239, Sheffield: Sheffield Academic, 1997, p. 285-308.

²⁶ Smith, *Pilgrimage*, p. 289; R. Knierim, »The Composition of the Pentateuch«, in: K. H. Richards, ed., *Society of Biblical Literature 1985 Seminar Papers* 24, Atlanta: SBL, 1985, p. 397.

Exodus

A – 1:1-15:21: in Egypte

B – 15:22-18:27: in de woestijn

C – 19:1-40:38: bij de berg Sinai

Numeri

C' – 1:1-10:10: bij de berg Sinai

B' – 10:11-21:35: in de woestijn

A' – 22:1-36:13: in het Overjordaanse

Het valt op dat Israël in A en A' op een tegenstander stoot. In A erkent de farao Israël als »machtig« (עָצוּם) en laat hij het volk niet vertrekken; in A' erkent Balak Israël als עָצוּם en houdt ook hij het volk tegen (Ex 1:9; Num 22:6). Ondanks dat zijn er ook tegenstellingen. In Ex 17 geeft God water uit de rots zonder te straffen, terwijl Hij in Num 20 straft; wanneer Israël bij de berg Sinai aankomt, lijkt het oordeel mild, in tegenstelling tot bij het vertrek waar de mildheid voorbij lijkt te zijn.

2.4 Eenheid van Exodus-Leviticus-Numeri

Bovengenoemde relaties wijzen op de eenheid van Exodus-Leviticus-Numeri. Hun boekgrenzen zijn minder duidelijk dan die van Genesis en Deuteronomium en ook hun inhoud verschilt daarmee. Ook andere zaken wijzen hierop: Zo vinden we de uitspraak אֵל-מִשְׁפַּח לְאֹמֶר zeventig keer in Ex-Lev-Num, terwijl ze nergens anders in het OT voorkomt. Ook is er een doorlopend onderwerp: Ex 25-40 beschrijft de bouw van de ontmoetingstent, Lev noemt Jahwehs spreken tot Mozes *vanuit* de ontmoetingstent en Num 1-10 vervolgt dat gesprek over de kampinstructies en het transport van Gods woning *in* de ontmoetingstent.

Een tegenargument om Ex-Lev-Num nauw met elkaar te verbinden is dat dit voorstel geen expliciete weerklank vindt in de rabbijnse uitleg of de Hebreeuwse en Griekse teksttraditie. Ook in de handschriften »haben wir noch keine antike Rolle mit dem Gesamttext eines pentateuchischen Buches oder eine Rolle, auf der das Ende eines pentateuchischen Buches und der Anfang des folgenden pentateuchischen Buches stünde.«²⁷ Een theorie die zich vastpint op de eenheid van Ex-Lev-Num moet zich dan ook bezinnen op de vraag hoe deze eenheid kon worden verstoord.

Volgens Martin Noth ontstond de scheiding vanuit de wens naar een gelijkmatige verdeling.²⁸ Technisch gezien bestaat hiervoor geen dwingende noodzaak. Alle drie de werken passen op twee rollen (Ex en Num bevatten ±16.500

²⁷ Zenger, »Leviticus«, p. 53.

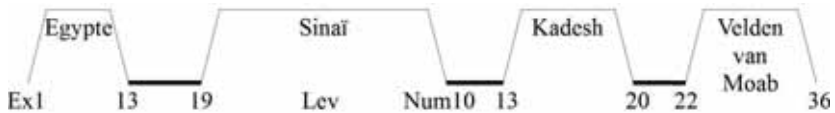
²⁸ Noth, *Exodus*, p. 1f; M. Noth, *Das vierte Buch Mose. Numeri*, ATD, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, p. 5f.

en Lev ±11.950 woorden). Sommigen denken dat de scheiding gebeurde om Lev theologisch centraal te plaatsen.²⁹ Hendrik Koorevaar voegt daaraan toe dat Lev belangrijke aanwijzingen bevat die de priester gemakkelijk moet kunnen raadplegen.³⁰ Lev 1:1 vormt dan een breuklijn omdat (1) enkel dit vers spreekt over Jahwehs roepen *vanuit* de ontmoetingstent; en (2) dit het begin vormt van de instellingen die de priester meermaals dient te raadplegen. Voor de breuklijn bij Num 1:1 spreekt de verandering in plaats en tijd.

3. De plaats van Lev 25-27 in Exodus-Leviticus-Numeri

Omdat het onmogelijk is een eigen structurele analyse van Ex-Lev-Num binnen dit onderzoekskader te ontwerpen, gebruik ik de structuren die Gordon Wenham en Hendrik Koorevaar aanbieden. Naast hun indeling vond ik geen alternatieve structuren die de drie Bijbelboeken volledig omvatten.

Gordon Wenham presenteert een geografische structuur waarin hij parallellen tussen de vetgedrukte dalen herkent:³¹



De toppen geven de plaatsen aan waar het volk verblijft, terwijl de dalen haar reizen aanduiden. Lev is het enige deel dat zich volledig afspeelt bij de berg Sinaï. Gordon Wenham laat Lev 25-27 deel uitmaken van Ex 19:1-Num 10:11. Hij houdt dus geen rekening met de afbakening van Lev 25-27 door בְּהַר סִינַי (25:1; 26:46; 27:34).

Hendrik Koorevaar presenteert een chiasme waarin hij inhoudelijke en theologische parallellen onderscheidt, die ik weergeef in eigen woorden:³²

²⁹ J. Blenkinsopp, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, London: SCM, 1992, p. 52; Vgl. Gerstenberger, *Leviticus*, p. 3.

³⁰ H.J. Koorevaar, *Priestercanon. De 7 Priesterlijke Boeken in de Wet van Mozes en de Gemonstreerde Wet*, Leuven: ETF (ongepubliceerd), 2009-10, p. 21f.

³¹ Wenham, *Numbers*, p. 18.

³² Koorevaar, »Herz der Tora«, p. 116.

- A Ex 1:1-6:27 – Israëls slavernij in Egypte en Mozes' opdracht
Inclusie door geslachtsregisters van Jakobs zonen
- B Ex 6:28-18:27 – Bevrijding uit Egypte richting berg Sināi
Uitvoering van Mozes' opdracht
- C Ex 19-34 – Overhandiging van Jahwehs Tora aan het priestervolk
Inclusie door op- en afdalen van de berg Sināi.
Verder: ontvangen Tien Woorden en heerlijkheid Gods
- D Ex 35-Lev 10 – Bouw ontmoetingstent en priesterwijding
Sabbat, Gods woning in woestijn, Jahwehs heerlijkheid
- X Lev 11-24 – Rein- en heiligheidswet in wildernis
 - Xa Lev 11-15 – Reinheidswet – accent op reinheid
 - Xx Lev 16 – Verzoendag
 - Xa' Lev 17-24 – Heiligsheidswet – accent op heiligheid
- D' Ex 25-27 – Landwet: zegen en vloek
Begint met nieuwe inleiding, sabbat, Gods wonen in land
- C' Num 1-6 – Heiliging Jahwehs volk bij ontmoetingstent en priesterzegen
Begint met nieuwe inleiding en eindigt met priesterzegen
- B' Num 7-26 – Reiswet en tocht vanuit Sināi richting grens Kanaän
Sluit met de telling als teken van nieuw begin
- A' Num 27-36 – Erfgoed Oostjordanland en voorbereiding bezit Kanaän
Inclusie door vragen rondom erfdeel

Hij verbindt de bouw van de ontmoetingstent (Ex 35-40) met de priesterwijding (Lev 1-10). Daarnaast is Lev 11-24 een afgebakend deel, evenals Lev 25-27, waardoor hij de uitdrukking **סִינִי בְּהַר** serieus neemt. De a-chronologische plaatsing van Lev 25-27 is ook vanuit het totaal begrijpelijk, want als Lev 25-27 chronologisch voor Mozes' afdaling van de Sināi (Ex 34:29) of voor het begin van de bouw van de ontmoetingstent (Ex 35-40) staat, verliest de lezer gemakkelijk de hoofdlijn. Hij vernam immers dat de eerste opdracht in de bouw van het heiligdom *en* de priesterwijding bestond (Ex 25:1; 28:1). Dat laatste gebeurt pas in Lev 8-10.

Toch doorbreken ook de offers in Lev 1-7 de hoofdlijn. Maar de offers zijn inhoudelijk met de priesterwijding verbonden en staan in verband met de openbaring op de berg Sināi (7:38). De schrijver voegt meteen een reden toe: het volk moet deze offers in de woestijn Sināi brengen. Dat gebeurt in Lev 8-10. Zo doorbreekt Lev 1-7 niet de rode draad, maar spreekt het over de offers ter verduidelijking van de priesterwijding. Als Lev 25-27 voor of na Lev 1-7 stond, doorbrak dit wel de rode draad.

Na de priesterwijding geeft Jahweh instructies »om onderscheid te maken tussen het heilige en het onheilige, tussen het onreine en het reine« (10:10).

Dit gebeurt uitvoerig in Lev 11-24. Nadat daarin meerdere keren sprake is geweest van het land, sluit Lev 25-27 inhoudelijk hierop goed aan. Daarna beschrijft Num 1-4 de telling van de mannelijke Israëlieten, kampegering en taken van de Levieten. Num 5-6 geeft daarna diverse voorschriften en vanaf Num 7:1-10:10 treft Israël de laatste voorbereidingen voor de reis naar Kanaän.

Nu kon de redacteur Lev 25-27 ook na een van de gedeeltes in Num plaatsen. Maar als hij er bewust voor kiest om Ex-Lev-Num in een chiasme te verdelen, benadrukt hij via de plaats van Lev 25-27 tegenover Ex 35-Lev 10 de relatie tussen de ontmoetingstent en het land. Nadat Israël de ontmoetingstent bouwde en de landwetten ontving, is het gereed om verder te trekken naar het beloofde land.

Na Lev 27 gaat Num 1 vooruit naar de tijd waarin het volk in de woestijn Sinaï verblijft. Voor het eerst sinds Ex 40:17 bevat de tekst weer een uitgebreide datum (01/02/02). Ook is er een geografische verandering van de berg Sinaï naar de woestijn Sinaï. Een verwijzing naar een gebeurtenis op de berg Sinaï vindt pas in Num 3:1 plaats. Daarna is er sprake van de priesterwijding en van Nadab en Abihu (v. 2-13; vgl. Lev 8-10). Num 3:14 keert daarop weer terug naar de gebeurtenissen in de woestijn. Ook Num 28:6 wijst nog op de offerwetten op de berg Sinaï. Daarna komen we בְּהַר סִינַי in het OT niet meer tegen. Ook הָרַ סִינַי komt daarna enkel nog voor in Ne9:13, waar de Levieten verwijzen naar Ex 19.

In Num 10:11 verheft zich de wolkkolom op 20/02/02 en vertrekt het volk vanaf de Sinaï naar het land om er in gehoorzaamheid voor Jahweh te leven. Deze gebeurtenis vindt tien maanden en negentien dagen na aankomst bij de berg Sinaï plaats (Ex 19:1: 01/03/01). Maar de situatie is volledig anders: het volk heeft het verbond ontvangen en in haar midden bevindt zich Gods heiligdom.

4. Lev 25-27 als eenheid

Eerder zagen we dat Lev 25 een nieuw begin vormt. Lev 26 is door 26:1-2 met 25 verbonden en begint niet met de gebruikelijke inleiding וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־ מֹשֶׁה. 26:1-2 vormt hierbij een structureel midden en bevat twee keer אֲנִי יְהוָה wat ook drie keer ervoor en drie keer erna geschreven staat (25:17,38,55 en 26:13,44,45). Vier keer gebeurt dat in verbinding met de verlossing uit Egypte (25:38,55; 26:13,45). De eerste en laatste keer is er sprake van het doel: opdat

Jahweh hen tot God is. Dit verband tussen Lev 25 en 26 toont ook (1) de verwijzing naar Mozes en de Sinaï (26:46) die teruggrijpt naar 25:1; (2) **בְּהַר סִינַי** in 25:1 en 26:46; en (3) het sabbatjaar (25:1-7; 26:34-35,43a).

Zoals Lev 25:2 over Jahwehs land spreekt, spreekt 26:46 over Jahwehs instellingen. Beide aspecten horen bij elkaar: Leven in het land is enkel mogelijk als Israël Jahwehs inzettingen onderhoudt (26:1-2). Zoals Lev 25 de sabbatten voor het land beschrijft, beschrijft Lev 26 de zegen en vloek voor de landbewoners volgens hun omgang met die sabbatten. Enkel Lev 25 en 26 spreken hierbij over een sabbat voor het land. In andere plaatsen gaat het telkens om een sabbat voor de mens of voor God (vgl. Gn 2:2-3; Ex 16:30; 31:17; Lev 23:32). Vanuit de relatie tussen Lev 25 en 26 ontdekken we dat Lev 25 spreekt over de (ver)lossing van het land door Israël, terwijl Lev 26 eindigt met de verlossing van Israël uit de gevangenschap voor het land (v. 40-45). Dit onderwerp van verlossing loopt door in Lev 27. Maar doordat Lev 26:46 een afsluiting is, lijkt Lev 27 los te staan van Lev 25-26. Maar is Lev 27 werkelijk een eiland zonder verbinding? Gordon Wenham oppert dat Lev 27 aan het slot staat omdat het de laatste openbaring op de berg Sinaï bevat.³³ Toch blijft daarmee onbeantwoord *waarom* Lev 27 als laatste is geopenbaard.

Literaire aanwijzingen ondersteunen de gedachte dat Lev 27 verbonden is met Lev 25-26: (1) Lev 27:34 verwijst evenals 25:1 en 26:46 naar de **בְּהַר סִינַי**; (2) enkel Lev 27 bevat naast Lev 25 het onderwerp van de »lossing« in Lev: **גְּאֻלָּה** komt in Lev 25 negen keer voor als subject (v. 24, 26, 29[2x], 31, 32, 48, 51, 52) en acht keer als werkwoord (**גְּאַלְ**, v. 25, 30, 33, 48, 49[3x], 54). Het staat voornamelijk in de context van de lossing van land, dorpshuizen en personen. In Lev 27 vinden we **גְּאַלְ** twaalf keer (v. 13[2x], 15, 19, 20[2x], 27, 28, 31[2x], 33). Het bouwt verder op Lev 25 en beschrijft de financiële lossing van personen en materialen die zijn toegewijd aan het heiligdom.³⁴ (3) In Lev noemen enkel 25 (14x) en 27 (6x) het jubeljaar.³⁵

Mary Douglas ziet in Lev 25-27 een ringcompositie:³⁶ »The first side of the frame, chapter 25, deals with person-to-person obligations, the release of slaves, their return to their homes, redemption of property, remission of secular debts. The second side, chapter 27, deals with the same topics from the point of view of debts to the Lord. God himself respects the jubilee law (Lev 27:24) and he himself allows redemption of persons (Lev 27:2-8), prop-

³³ Wenham, *Leviticus*, p. 336.

³⁴ Milgrom, *Leviticus 23-27*, p. 2407.

³⁵ N. Kiuchi, *Leviticus*, AOTC, Downers Grove: InterVarsity, 2007, p. 494; Hartley, *Leviticus*, p. 479.

³⁶ M. Douglas, *Leviticus as Literature*, Oxford: Oxford University, 1999, p. 244.

erty (Lev 27:14-15), and animals (Lev 27:9-13).« En Jacob Milgrom schrijft:³⁷ »whereas Lev 25 and 27 speak of Israel's redemptive responsibility, Lev 26 focuses on YHWH's responsibility, by virtue of the covenant, to redeem Israel.« Lev 25 beschrijft zodoende dezelfde thema's als Lev 27 en doet dit deels in gespiegelde volgorde: land (25:2-24), huizen (v. 29-34), mensen (v. 35-55) – mensen (27:1-8), huizen (v. 14-15), land (v. 16-24). Door de overeenkomst met de landwetten in Lev 25-26 staat Lev 27 thematisch daarmee in verband. Zo is het niet langer een toevoegsel of aanhangsel. Het weerspiegelt de slotconclusie uit Lev 25-26 en toont dat alles Jahweh toebehoort. De toewijding van het persoonlijke eigendom aan Jahweh en de lossing van Israël staan centraal in Lev 25-27. Het beschrijft naast de beloften die God aan Israël doet (Lev 26), de beloften die een mens aan God kan doen (Lev 27). Zo hoort Lev 27 bij Lev 25-27 en maakt het deel uit van het grotere metafysische werk Exodus-Leviticus-Numeri.

Abstract

This article explores the literary place of Leviticus 25-27. It shows that Leviticus 27 is not an isolated appendage, but forms along with Leviticus 25-26 a unit that is part of a larger whole that extends from Exodus to Numbers. This approach works from largest to smallest: First the macro-size of the Pentateuch is reviewed, then the focus is laid on the relationship between Exodus, Leviticus and Numbers. A final investigation asks whether Leviticus 25-27 is a defined unit with an unique position within the larger work Exodus-Leviticus-Numbers.

³⁷ Milgrom, *Leviticus 23-27*, p. 2409.

Strukturelle und inhaltlich-theologische Verbindungen der Ketuvim in der Anordnung der BHS

Gunnar Begerau

1. Einleitung: Die Anordnung der Ketuvim im Babylonischen Talmud

Bis vor wenigen Jahren wurde in der alttestamentlichen Wissenschaft der Anordnung der Ketuvim als ganzer Block innerhalb des Hebräischen Kanons gar keine oder nur sehr wenig Beachtung geschenkt. Nicht verwunderlich ist daher die Beobachtung, dass in einigen AT-Einleitungen die einzelnen Bücher der Ketuvim nach der Reihenfolge heutiger Bibelübersetzungen behandelt werden. Fragen nach der Relevanz der Anordnung werden nicht berücksichtigt.¹ Treffend stellt Erich Zenger fest: »Der Teil der Ketuvim ist weitgehend aufgelöst.«² Andere AT-Einleitungen thematisieren die Ketuvim als dritten Teil des Kanons nur kurz. Meist bleibt es dann bei der Feststellung, dass ein buchübergreifender inhaltlicher Zusammenhang nur sehr spärlich zu beobachten sei. Gegenstand der Betrachtung bleibt allein die Untergruppe der Megillot mit ihrem chronologischen und liturgischen Anordnungsprinzip bei gleichzeitiger Vielfalt der Gattungen.³ Markus Witte formuliert jedoch am Ende seiner kurzen Einleitung in die Ketuvim:⁴

¹ So z.B. bei Erich Zenger, Hg., *Einleitung in der Alte Testament*, 7. Aufl., Stuttgart: Kohlhammer, 2008; Kaiser, *Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments*. Band 1: *Die erzählenden Werke*, Güterloh: Mohn, 1992; Raymond Dillard u. Tremper Longman III, *An Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1995.

² Zenger, *Einleitung*, S. 28.

³ Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia: Fortress, 1979, S. 501ff; Hanna Liss, *TANACH – Lehrbuch der jüdischen Bibel*, 2. Aufl., Heidelberg: Winter, 2008, S. 332f; Jan Chr. Gertz, Hg., *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, S. 403f.

⁴ Markus Witte, »Schriften (Ketuvim)«, *Grundinformation Altes Testament*, S. 404.

»Ein die Schriften verbindendes *inhaltliches Merkmal* ist ihre Begründung religiöser Identität und persönlicher Integrität, die sich angesichts einer oftmals bedrohlich erscheinenden Welt im Vertrauen auf die gerechte Führung durch Gott zu bewähren hat. Dabei bieten die Ketuvim sowohl in ihren narrativen Teilen als auch in ihren poetischen Abschnitten Modelle zum Verstehen und Bestehen kollektiver und individueller Lebensgeschichte.«

Witte erkennt also mit den poetischen und die narrativen Büchern zwei thematische Stränge. Ferner spricht er zwar nicht von einer Gesamtbotschaft der Ketuvim, nimmt jedoch ein »verbindendes inhaltliches Merkmal« war. In seiner Dissertation untersucht Julius Steinberg als erster die Ketuvim ausführlich nicht nur nach einem buchübergreifenden Gesamtthema, sondern auch hinsichtlich eines hermeneutisch signifikanten Gesamtaufbaus der Ketuvim und der daraus resultierenden Gesamtbotschaft. Die Bücher werden mit ihrer jeweiligen Struktur und Botschaft in die Makrostruktur eines kohärenten Ganzen eingeordnet und formen damit eine Gesamtbotschaft des Buch-Blockes.⁵ Steinberg untersucht die Anordnung der Ketuvim gemäß der Reihenfolge im Babylonischen Talmud (Baba Bathra 14b): Ruth-Ps-Hi-Spr-Pred-Hld-Klg-Dan-Est-EsrNeh-Chr. Er erkennt Ruth als Hinführung zum Psalter, welcher zusammen mit der Chronik einen Rahmen um die Ketuvim bildet. Im Mittelteil befinden sich zwei Reihen zu je vier Büchern. Die weisheitliche Reihe Hi-Spr-Pred-Hld steigt vom Leid zur Freude auf. Gleichermaßen entwickelt sich anschließend die national-historische Reihe Klg-Dan-Est-EsrNeh:⁶

Ruth → Psalter		Chronik
	<i>Hiob</i>	<i>Klagelieder</i>
	<i>Sprüche</i>	<i>Daniel</i>
	<i>Prediger</i>	<i>Esther</i>
	<i>Hohelied</i>	<i>EsrNeh</i>

Steinberg möchte dem Charakter und dem Inhalt der Bücher Rechnung tragen, um daraus die Verbindungen zu den jeweils übrigen Büchern ablesen zu können. Mit anderen Worten: Von der Botschaft des Buches zur Botschaft der Buchgruppe – in diesem Fall die Ketuvim.⁷ Auch wenn ein chronologisches Gerüst zu entdecken ist (David, Salomo, Jeremia, Exil, Rückkehr),⁸ so ist darüber hinaus das Vorhandensein einer inhaltlich-theologisch motivierten Makro-

⁵ Julius Steinberg, *Die Ketuvim – ihr Aufbau und ihre Botschaft*, BBB 152, Hamburg: Philo, 2006, S. 84f.

⁶ Ebd., S. 443ff.

⁷ Ebd., S. 89f.

⁸ Peter Brandt, *Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel*, BBB 131, Bonn: Philo, 2001, S. 151.

struktur der Ketuvim gemäß der Liste des babylonischen Talmuds (Baba Bathra 14b) plausibel nachvollziehbar.⁹

Den wissenschaftlichen Ausgaben der Hebräischen Bibel liegt die Anordnung des Codex Leningradensis (M^L) zugrunde.¹⁰ Diese Anordnung stellt, im Gegensatz zu bBB 14b, die so genannten Festrollen (Megillot) Ruth, Hld, Pred, Klg und Est zusammen. Als liturgische Sammlung ist diese Gruppierung jedoch erst ab dem 10. Jh. belegt.¹¹ Diese »am häufigsten zu findende Reihung dürfte chronologisch motiviert sein.«¹² Der literarisch-inhaltliche Anschluss der Megillot (beginnend mit Ruth) an Spr 31 wird zwar erkannt, jedoch erklärt Peter Brandt:¹³

Da aber die Intention der Reihung weiter im Dunkeln liegen, dürfte das Nebeneinander dieser Texte kaum mehr als ein willkommener zusätzlicher Anreiz gewesen sein, die chronologische Ordnung der Megillot in der Weise durchzuführen, daß Ruth am Anfang steht.

Auch wenn hier die Megillot in liturgischer bzw. chronologischer Reihenfolge als Sammlung verstanden werden könnten, so soll vorliegender Beitrag ein Versuch und Interpretationsvorschlag sein,¹⁴ die Gesamtstruktur der Ketuvim in der Anordnung gemäß des M^L (BHS) auch nach inhaltlich-theologischen Kriterien nachzuvollziehen. Damit käme – was die theologische Intention betrifft – vielleicht etwas Licht in das Dunkel dieser Reihung.

2. Die lineare Anordnung der Ketuvim im M^L (BHS)

Beim Vergleich der beiden Strukturen bBB 14b und M^L gibt es vier Verschiebungen:¹⁵

1. Die Chronik nimmt anstatt der Abschlussfunktion den einleitenden Platz zum Beginn der Ketuvim ein.
2. Ruths steht nicht mehr als Hinführung zu den Psalmen, sondern im Anschluss an das Sprüchebuch.

⁹ Steinberg, *Ketuvim*, S. 132ff.

¹⁰ A. A. Fischer, *Der Text des Alten Testaments. Neubearbeitung der Einführung in die Biblica Hebraica von Ernst Würthwein*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009, S. 53f.

¹¹ Zenger, *Einleitung*, S. 22.

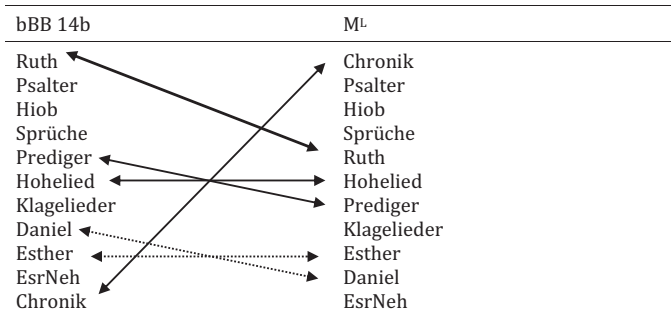
¹² Brandt, *Endgestalten*, S. 167.

¹³ Ebd., S. 168.

¹⁴ Brandt, *Endgestalten*, S. 408.

¹⁵ Vgl. Steinberg, *Ketuvim*, S. 155.

3. Die Nachbarn Prediger und Hohelied tauschen ihre Plätze.
4. Ebenso kehrt sich die Reihenfolge des Pairs Daniel-Esther um.



2.1 Chronik am Anfang der Ketuvim

Offensichtlich bilden Psalter und Chronik die Rahmenwerke für die Ketuvim oder sie erzeugen eine doppelte Einführung. Beide Anordnungen werden dem literarischen und theologischen Charakter der beiden Bücher gerecht. Zentrale Punkte sind die Herrschaft Gottes, der Tempel und der Bund mit David. Steinberg sieht folgende verbindende Elemente:¹⁶

- a. Beide befassen sich ausführlich mit der Geschichte Israels. Der Psalter vereint in sich Psalmen aus ganz unterschiedlichen Epochen. Insbesondere erzählt er die Geschichte des davidischen Königiums nach (vgl. G. Wilson¹⁷). Die Chronik geht auf die Geschichte Israels von Adam an bis zur Rückführung unter Kyrus ein.
- b. Theologisch reflektiert und systematisiert der Psalter die Geschichte Israels und das Erleben des Beters mit seinem Gott. Die Chronik mit ihrer Abschlussfunktion des alttestamentlichen Kanons interpretiert die Gesamtgeschichte Israels und hat die entscheidenden theologischen Linien im Blick.
- c. Zentrales Thema beider Bücher ist die Herrschaft Gottes. Sie zeigt sich vornehmlich in der davidischen Dynastie, mit der JHWH einen ewigen Bund geschlossen hat.

¹⁶ Ebd., S. 445.

¹⁷ Gerald H. Wilson, *The Editing of the Hebrew Psalter*, SBL Diss. Series 76, Chico, California: Scholars Press, 1985.

- d. Die Gegenwart Gottes wird im Tempel konkret. Dort hat der Beter die Gemeinschaft mit Gott erlebt. Dort lobt, klagt und bittet er.
- e. Das Lob der Herrschaft Gottes wird in einen weltweiten Horizont gestellt. Am Ende des Psalters stimmen alle in das Lob an JHWH ein. So gehorcht am Ende der Chronik auch Kyrus JHWH, dem Gott des Himmels und der Erde.

Steinberg folgert: »Die beiden Bücher sind daher für die Platzierung an der Anfangs- bzw. Endposition der Buchgruppe besonders geeignet.«¹⁸

In der Anordnung im M^L sind beide Werke vorangestellt. Es folgen anschließend die Weisheitsreihe und die national-historische Reihe:

Chronik }
Psalter } —————→ *Hiob, Sprüche, Ruth, Hohelied, Prediger*
Klaglieder, Esther, Daniel, EsrNeh

In der Anordnung der BHS wurde die Chronik an das Ende gestellt:

Psalter —————→ *Hiob, Sprüche, Ruth, Hohelied, Prediger*
Klaglieder, Esther, Daniel, EsrNeh —————→ **Chronik**

Bei Psalter und Chronik wird sich daher die Botschaft der Bücher innerhalb der Makrostruktur der Ketuvim abhängig von ihrer Stellung nicht (oder nur geringfügig) verschieben. Die beiden Bücher als Rahmenwerke entsprechen der doppelten Einleitung. In beiden Fällen korrespondieren die Bücher miteinander und prägen den Gesamteindruck der Ketuvim. Die Chronik kann als Anfang der Ketuvim ihrer Abschlussfunktion des Hebräischen Kanons ebenso gerecht werden wie am Ende.¹⁹ Als erstes Buch der Ketuvim initiiert die Chronik den Bau des Tempels (2Chr 36,22f), der schließlich im letzten Buch EsrNeh vollendet wird. Steht die Chronik am Ende der Ketuvim nach EsrNeh, erhält sie stärker einen schlussfolgernden Charakter. Denn sie verweist gleich zu Beginn (1Chr 1,1) mit Adam auf die Genesis als erstes Buch des Alten Testaments und mit Kyrus auf das (vor-)letzte Buch (2Chr 36,22; Esr 1,1).²⁰

¹⁸ Steinberg, *Ketuvim*, S. 445.

¹⁹ Zur Abschlussfunktion der Chronik vgl. Thomas Willi, *Die Chronik als Auslegung: Untersuchungen zu literarischen Gestaltung der historischen Überlieferung Israels*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972; Georg Steins, *Die Chronik als kanonisches Abschlussphänomen*, BBB 93, Weinheim: Beltz Athenäum, 1995; Hendrik Koorevaar, »Die Chronik als intendierter Abschluß des alttestamentlichen Kanons«, *JETH* 11 (1997), S. 42-76.

²⁰ Zu der den gesamten Kanon umklammernden Funktion dieser beiden Verweise siehe Koorevaar, »Chronik als Abschluß«, S. 66f.

2.2 Ruth innerhalb der Weisheitsreihe (Spr-Ruth-Hld)

In der Anordnung des M^L steht das Ruthbuch nicht als Hinführung zum Psalter. Stattdessen bildet der Ausgang des Sprüchebuches mit Kap. 31 eine geeignete Anschlussstelle für das Ruthbuch.²¹ Dieses Büchlein lässt sich so als verlängerter und praktischer Arm der Weisheit lesen, wie sie im Sprüchebuch gelehrt wurde und nun seinen Widerhall bei Ruth und Boas findet. Genauer gesagt geht es jeweils um drei Personen: Der Mutter (Königin), dem Sohn/Ehemann (Lemuel) und der Schwiegertochter/Ehefrau aus Spr 31 stehen die Schwiegermutter (Noomi), der Schwiegersohn/Ehemann (Boas) und die Schwiegertochter/Ehefrau (Ruth) gegenüber. In Spr 31 wird König Lemuel von Massa durch seine Mutter unterwiesen. Mit V. 3 gibt die Mutter ihren ersten Ratschlag: »Gib nicht den Frauen deine Kraft (חַיִלֶּךָ)!« In V. 8f appelliert die Königin an den Sohn, dass er seinen Mund für diejenigen öffnet, denen nicht zu ihrem Recht verholfen wird (Schwache und Arme). Diese beiden Belehrungen finden ihren Niederschlag in dem anschließenden Gedicht ab V. 10ff.²² Der König soll seine Kraft (חַיִל) nicht den Frauen geben. Stattdessen ist eine Frau mit חַיִל Ausgangspunkt und höchster Wert bei der Einschätzung einer Frau zu Beginn des Liedes (V. 10). Diese חַיִל erscheint auch am Ende in einer *Inclusio*. Denn dort übertrifft diese Frau mit ihrer חַיִל alle anderen Frauen (V. 29). Der König bekommt also חַיִל, wenn er eine Frau findet, deren Charakter von חַיִל geprägt ist. Der Inhalt dieser Kraft gipfelt gemäß der Schlussfolgerung des Gedichtes in der Furcht JHWHs (V. 30). Ihr Ehemann rühmt in V.28f ihre חַיִל, und im gleichen Atemzug stellt der Schreiber fest, dass diejenige Frau »gerühmt« werden soll unter den »Töchtern« (בָּנוֹת), die JHWH fürchtet (V. 30). Das geht sogar soweit, dass ihre Werke in den Toren gerühmt werden (V. 31). In den »Toren« (בְּשַׁעְרֵי־ם) ist ihr »Eheherr« bekannt (V. 23). Dort sitzt er mit den »Ältesten« (זְקֵנֵי) des Landes.

Die Beschreibung dieser Frau und ihres Mannes findet durch den Anschluss des Ruthbuches ihre Anwendung bei Ruth und Boas. Dieser spricht Ruth beim ersten Mal als »Tochter« (בְּתוּרִי) an (2,8), ebenso beim zweiten Treffen in 3,10f. Eine direkte Verknüpfung geschieht nun durch das Wort חַיִל. Denn Ruth ist die einzige Frau im gesamten Alten Testament, die mit dieser Vokabel in Verbindung gebracht wird. Boas selbst bekennt in Ruth 3,11 die חַיִל der Ruth und sagt: Im Tor ist Ruth für ihre חַיִל bekannt. Denn hier »erkennt« (יֹדֵעַ) das

²¹ Irmtraud Fischer, *Rut*, HThKAT, Freiburg i. Br.: Herder, 2001, S. 101f.

²² Gegen Tremper Longman III, *Proverbs*, BCOT, Grand Rapids, Michigan: Baker, S. 537f; mit Steinberg, *Ketuvim*, S. 315f.

Volk, dass Ruth eine Frau mit חַיִל ist (vgl. Spr 31,31). Spr 31,23 »erkennt« (נֹדַע) den Eheherrn der Frau im Tor (בְּשַׁעְרִים). Aus den ersten Versen von Spr 31 ist der Mann bekannt, der seine חַיִל nicht an die Frauen geben soll. Denn er bekommt seine חַיִל durch seine Frau. Durch die Voranstellung des Sprüchebuches erscheint Boas als der, der praktisch dem Rat aus Spr 31,23 folgt. Dafür erscheint Boas in 4,1 im Tor (הַשַּׁעַר). Dort sitzt er in V. 2 mit zehn der Ältesten (מְזִקְנֵי) der Stadt. Er nimmt sich eine Frau, die für ihre חַיִל bekannt ist. So liest sich das Ruthbuch als eine Anwendung der Weisheit, wie sie in der Schlussfolgerung des Sprüchebuches gefordert worden war.

Bedenkenswert ist auch der Aspekt, dass Boas hier in die Rolle des Königssohn aus Spr 31,1 schlüpft. Als Nicht-König im Ruthbuch folgt er dem Rat für den König aus dem Sprüchebuch und wird schließlich zum Ur-Vater des König Davids (Ruth 4,17). Er handelt königsgemäß, ohne dass er königliche Ansprüche hätte. Sein Ausgangspunkt ist vielmehr die Furcht Gottes. Diese erst führt letztlich zu der Davidsdynastie hin (Ruth 4,18-22). Das Königsmotiv lässt sich auch aus Spr 31 für das Handeln des Boas wiedererkennen. In V. 8 fordert die Mutter den König auf, »seinen Mund zu öffnen« für die »Elenden und Armen«. Genau das wird über Boas im Ruthbuch berichtet. Denn mit der Heirat von Ruth lässt er das Erbteil der Noomi wieder erstehen (4,5f). Boas erwirbt aus der Hand Noomis alles, was dem Elimelech gehörte (4,9). Er verhilft also der Witwe Noomi zu ihrem Namen und ihrem Erbteil. Er öffnet praktisch die Tore, dass »Elimelech« (mein Gott ist König) für Israel Wirklichkeit wird.

Boas und Ruth sind ein Vorbild hinsichtlich der Frage, wie das Gesetz in der Praxis umgesetzt wird, was schließlich in die treue Verheißung Gottes in Form der Davisherrschaft mündet. Boas und Ruth erscheinen hier als Paar in der Furcht Gottes und der Praxis des Gesetzes. Sie gehen diesen Weg Schritt für Schritt gemeinsam. Denn die אִשְׁת־חַיִל in Sprüche setzt sich auch für die Unterlegenen ein, die »ihre Hand« für den »Elenden« und den »Armen öffnet« (Spr 31,20). In der Haltung, in der Boas sich für Ruth einsetzt, gibt Ruth alles für ihre Schwiegermutter Noomi. Im Rückgriff auf das Sprüchebuch lässt sich für Ruth sagen, dass sie gemäß des Gesetzes und der Weisheit handelt: Sie »öffnet ihren Mund« und spricht »mit Weisheit« (בְּחָכְמָה) und »Weisung« (וְתוֹרָה, Spr 31,26). In Ruth und Boas sind also Gesetz, Weisheit und die Davidsdynastie anschaulich erlebbar. Am Ende von Sprüche ist die Frage nach der Frau für den Königssohn offen, in Ruth ist diese Frau gefunden. Das setzt letztlich die Genealogie des König Davids frei.

Durch die inhaltliche Verknüpfung von Sprüche und Ruth wird die Weisheit Salomos in den Kontext des davidischen Bundes eingebunden: Auch und gera-

de die königliche Weisheit Salomos lebt von der Furcht Gottes in der Praxis des Gesetzes und der Treue Gottes zu seinem Bund mit David.

2.3 Hohelied im Anschluss an Ruth (Prediger und Hohelied in umgekehrter Anordnung)

Durch die Stellung von Prediger am Ende der Weisheitsreihe ergibt sich ein Anschluss des Hoheliedes an das Ruthbuch. Mehrere Themen werden aus der Verknüpfung von Sprüche und Ruth im Anschluss im Hohelied weitergeführt:

- a. Die Geschlechterfolge des Perez aus Ruth 4,18-22 endet mit David und findet ihren Anschluss in Salomo, dem Sohn Davids, zu Beginn des Hohelied (1,1).
- b. Es geht im Hohelied auch um ein Paar das sich sucht und hofft zu finden. In Spr 31 sucht der Mann die Frau. Im Ruthbuch suchen Ruth und Boas einander.²³ Ähnlich verhält es sich im Hohelied. Hier ergreifen sowohl die Frau als auch der Mann die Initiative (3,1ff; 5,2ff).
- c. Ferner tritt zu dem Paar, ebenso wie in Spr 31 die Mutter und im Ruthbuch Noomi, mit den Brüdern eine Gruppe im Hohelied auf, die auf das Mädchen aufpasst und es belehrt (Hld 8,8f).
- d. Das Hohelied als »Lied der Lieder« macht da weiter, wo sowohl Sprüche als auch Ruth aufgehört hatten. In Spr 31 wird die Frau gelobt (31,28ff). Analog wird in Ruth 4,14f Noomi besungen. Im Hohelied preist der Mann die Vorzüge der Frau (z.B. 4,1ff).
- e. Schließlich wird das Königsmotiv aus dem Sprüche- und Ruthbuch in Hld 1,4 aufgegriffen und zieht sich durch das ganze Buch hindurch (1,12; 3,7.9.11; 6,8f; 7,6; 8,11).

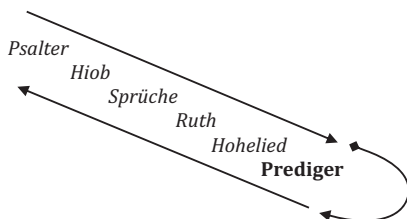
In der Anordnung Sprüche-Ruth-Hohelied ist somit eine starke lineare Entfaltung von Buch zu Buch erkennbar. In Anlehnung an die Beschreibung der Weisheitsreihe bei Steinberg (einschließlich Hiob) kann auch hier eine Entwicklung für Hi-Spr-Ruth-Hld als »der Weg des Einzelnen vor Gott, vom Leid zur Freude«²⁴ beschrieben werden. Diese intertextuellen Bezüge könnten daher möglicherweise auch als primär inhaltliche Evidenz bewertet werden, worauf sich eine spätere liturgisch motivierte Reihe der Megillot in der chronologischen Reihenfolge berufen haben könnte.

²³ Fischer, *Rut*, S. 102.

²⁴ Steinberg, *Ketuvim*, S. 452.

2.4 Prediger als Abschluss der Weisheitsreihe

In dieser Anordnung steht das Predigerbuch als Abschluss der Weisheitsreihe. Dieses Buch ist hier nicht nur ein weiterer Schritt in der Entwicklung vom Leid zur Freude, sondern bildet den reflektierenden Kristallisationspunkt der Weisheit. Dabei eignet sich das Predigerbuch, um die vorangegangenen Bücher bis hin zum Psalter aufzugreifen und miteinander in Beziehung zu setzen:²⁵



Durch den Prolog mit seinem Verweis auf den Sohn Davids, König in Jerusalem wird das Buch Prediger mit der Davidsdynastie verknüpft. Damit ist ein Rückgriff auf das davidische Königtum in Jerusalem möglich, wie zu Beginn der Ketuvim in Ps 2 thematisiert worden war und dann gerade bei Ruth wieder auftaucht. In Ps 2 demonstriert JHWH seine Herrschaft durch die Einsetzung des gesalbten Knechtes. Diese Herrschaft Jahwes bildet die Grundfeste des Alten Testaments. Die Verheißung des davidischen Königtums bleibt bestehen, auch wenn im Angesicht des erfahrenen Exils und der Rückkehr von der Erfüllung nur recht wenig erkennbar ist. JHWH als König dieser Welt (und in Jerusalem) bleibt. Ebenso bleiben die Gebote Gottes im Epilog des Predigerbuches bestehen. So wie der Psalter mit Ps 1 beginnt, so endet das Predigerbuch mit dem Verweis auf das Halten der Gebote Gottes (Pred 12,13f). In diesem Rahmen kann auch das Predigerbuch reflektieren. Der Gott, der die Welt regiert, ist auch der Gott, der Weisheit und Weisung für das Leben gibt. Das genau hatten die Bücher bis Prediger klar gezeigt. Prediger kann nun aber noch einen Schritt weitergehen und Gott und den Menschen mit den Widersprüchen des Lebens konfrontieren. Hier werden Stränge aus dem Hiobbuch aufgenommen. So wie das Hiobbuch die Grenzen der menschlichen Weisheit aufzeigt, so schildert dies auch das Predigerbuch und geht am Beispiel des Lebens Salomo ins Detail. Hiob ringt mit dem Leben im Angesicht Gottes. Prediger ringt mit dem Leben selber – so als ob er es in aller Ehrlichkeit zunächst ohne Gott anschaut, um sich schließlich Gott zuwenden zu können.

²⁵ Vgl. genauer Gunnar Begerau, »The Reading and Meaning of Ecclesiastes«, *SABJT* 2011, ersch. Herbst 2011.

In dieser Hinsicht knüpft das Sprüchebuch mit der Furcht JHWHs an und setzt dieses Fundament für die Weisheit an zentralen Stellen des Buches ein. Nach der Einleitung zur Motivation zur Weisheit steht in 1,7 die Furcht JHWHs. Anschließend rückt sie am Ende der Ausführungen zur Grundlegung und Bedeutung der Weisheit (1,8-9,18) im Schlusskapitel in den Mittelpunkt (9,10), gerahmt von den Einladungen der Frau Weisheit (9,1-6) und Frau Torheit (9,13-18). Schließlich erscheint die Furcht JHWHs am Ende des Buches bei der Suche nach einer guten Frau. Nicht umsonst wird mit der Furcht JHWHs das wichtigste Merkmal dieser Frau ans Ende des Sprüchebuches gesetzt. Auch das Predigerbuch endet mit der Furcht JHWHs (12,13). Sprüche erkennt die Furcht JHWHs als Anfang der Weisheit. Für das Predigerbuch überlebt die Furcht JHWHs praktisch die Erkenntnis der weisheitlichen Desillusionierung und das Eingeständnis der gescheiterten menschlichen Existenz.

Auch der Blick auf das Ruthbuch aus der Sicht des Predigers ist aufschlussreich. Das Leben, Wirken und Herrschen des königlichen Herrschers in Jerusalem ist bedeutungslos. Denn Bedeutung, Herrschaft und andauernder Frieden können nicht durch menschliche Weisheit gesichert werden. Menschliche Weisheit ist in der Spitze immer gebrochen – eine Sackgasse. Sie bleibt immer unfertig und unbefriedigend. Gottes Weisheit hingegen sprengt den menschlichen Horizont. Dafür sind Ruth und Boas ein praktisches Beispiel. Sie haben sich vorbildlich-weisheitlich verhalten. Aber Gottes Weisheit reicht darüber hinaus. Was Gott durch dieses Paar und diese Familie tut, ist mehr als menschliche Weisheit je hätte planen und ausführen können. Selbst der herrliche König im Predigerbuch, der so viel geschaffen und erreicht hat, kann diesem allem keinen bleibenden Wert zusichern. Das bleibt Gott überlassen – sowohl bei Ruth als auch bei Prediger.

Auch der Genuss ist eine Gabe Gottes. Das Hohelied besingt und feiert die menschliche Liebe. So kann das Hohelied als das, »was das Koheletbuch lehrt und wozu es aufruft, gelesen werden. Die Aufforderung »Genieße das Leben mit der Frau, die du liebste« (9,9), wird im Hohelied praktiziert.²⁶ Aber letztlich spricht das Predigerbuch eben auch von einer begrenzten Zeit des Liebens, Umarmens und Lachens (3,4ff) und ist sich bewusst, dass der Mensch diese Phasen nicht festhalten kann. Der Mensch kann sich freuen, an dem was Gott ihm schenkt (3,13), aber in diesem Horizont ist auch das Hohelied »nur« eine geschenkte Zeit.

²⁶ Ludger Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, HThKAT, Freiburg i. Br.: Herder, 2004, S. 45.

2.5 Esther und Daniel in umgekehrter Anordnung

Mit der Umstellung der Reihenfolge Dan-Est wird Esther zwar mit den anderen Megillot zusammengestellt. Da das Buch von der Perserzeit handelt, nimmt es dann auch folgerichtig den letzten Platz in der chronologischen Abfolge der Megillot ein. Lässt sich dennoch etwas aus der Abfolge Esther-Daniel schließen? Mit Dan 1 wäre der Beginn des Bogens vom Exil bis zur Rückkehr aus Klg weitergeführt und würde sein Ende bei EsrNeh finden.²⁷ Durch die Umstellung Est-Dan wird nun aber der Fokus auf das Schicksal des Volkes gesetzt, ohne die Rückkehr des Volkes aus dem Exil in den Hintergrund zu drängen. Die Hauptbotschaft des Estherbuches motiviert nicht unbedingt die Leser, auch nach der Restauration in Persien zu bleiben. Zugespitzt formuliert geht es im Estherbuch darum, dass die Juden überhaupt überlebt haben. Auf die Frage am Ende der Klg, ob Gott sein Volk endgültig verworfen hat, gibt Esther die Antwort: Israel wird auch im Exil überleben, auch wenn es noch einmal als ganzes Volk vor der Ausrottung steht. Handelt Gott im Estherbuch noch im Verborgenen, so erkennt man anschließend bei Daniel eine Steigerung. Hier offenbart sich Gott durch Träume und Visionen. Er führt die Geschehnisse der Weltreiche nicht nur hinter den Kulissen, sondern auf der Bühne, wo es die Könige sogar selber sehen und erfahren müssen.

3. Die symmetrische Anordnung der Ketuvim im M^L (BHS)

Die Reihenfolge Esther-Daniel lässt sich aber auch anders begründen. Möglicherweise liegt nämlich insgesamt eine symmetrische, spiegelbildliche Anordnung der weisheitlichen und der national-historischen Reihe vor.

3.1 Ruth und Esther

In einer solchen Struktur korrespondieren demnach die beiden Bücher Ruth und Esther miteinander:

²⁷ So Steinberg, *Ketuvim*, S. 449.

Chronik - Psalter
Hiob
Sprüche
Ruth
Hohelied
Prediger
Klagelieder
Esther
Daniel
EsrNeh

Nicht nur die Tatsache, dass diese beiden Bücher die einzigen im gesamten Alten Testament sind, die einen Frauennamen tragen, spricht für eine Verbindung:

- a. In beiden Fällen geht es um das Schicksal eines Mädchens, deren Familie offensichtlich dezimiert wurde. In beiden Erzählungen wachsen sie nicht in einem engen sozialen Netz der Sippe auf. Es bleibt mit Noomi und Mordechai nur eine einzige Vertrauensperson im erweiterten Kreis übrig (Schwiegermutter; Cousin).
- b. Beide haben Migrationserfahrung. Ruth kommt ursprünglich aus Moab (Ruth 1,15f) und lebt dann in Juda (Bethlehem). Esthers Familie ist auf den Stamm Benjamin zurückzuführen. Sie lebt nun auch nicht im Land ihrer Vorfahren (Est 2,5-7).
- c. In beiden Geschichten geht es um eine Paarbeziehung, die so nicht erwartet war. Jeweils geht ein Mann, der wirtschaftlich deutlich höher steht (reicher Landwirt; König) auf die Frau zu. Sowohl Ruth als auch Esther »finden Gunst in den Augen« des jeweiligen Mannes (Ruth 2,13; Est 3,13).
- d. In beiden Büchern handelt Gott weitaus umfassender, als es die betreffenden Personen erwarten könnten. Gott wendet das Schicksal und erhöht Ruth zu Ur-Mutter des davidischen Königreiches. Ebenso wird Esther unverhoffter Weise zur Königin Persiens.
- e. In beiden Erzählungen führt das Handeln der Frau nicht nur zur Rettung der eigenen Familie, sondern zur Erlösung einer ganzen Nation. Bei Ruth entsteht die Kernfamilie der davidischen Linie, die Israel aus der Strudel der Richterzeit führt. Bei Esther wird das Volk vor der Ausrottung im persischen Reich bewahrt.

Führt man nun die gewonnenen Aspekte aus der linearen Abfolge Spr-Ruth-Hld und der Korrespondenz Ruth-Est zusammen, so lassen sich ganz ähnliche As-

pekte für die makrostrukturelle Einordnung der Botschaft des Ruthbuches wie bei der Einordnung als Hinführung zum Psalter ableiten:²⁸

- a. Den universalistischen Aspekt mit Ruth als Moabiterin in Verbindung zum Psalter und Chronik erreicht Ruth auch im Kontext von Spr und Hld. Hier agiert die gottesfürchtige Frau Ruth im Horizont der Weisheit aus Ägypten (Spr 22,17ff) und Arabien (Spr 31 Massa) sowie der im Alten Vorderen Orient bekannten Liebeslieder (z.B. aus Ägypten). Ferner wird die Moabiterin Ruth in Israel eine Ausländerin, während die Israelitin Esther in Persien als Ausländerin lebt.
- b. Auch die Gegenüberstellung der zwei Wege, die Steinberg bei Ruth mit Psalter und Chronik erkennt, lässt sich treffend auch für Sprüche nachvollziehen (Weiser/Tor). Ruths beherztes Handeln spiegelt sich in ganz ähnlicher Vorgehensweise bei Esther wieder.
- c. Schließlich wird der Horizont in beiden Büchern erweitert. Bei Ruth wird die Nation Davids noch geboren. Bei Esther wird sie vor dem Tod bewahrt.

3.2 Sprüche und Daniel

Für das Sprüchebuch fasst Steinberg die Botschaft mit folgenden Worten zusammen:²⁹

Die göttliche Ordnung beruht auf Weisheit. Weise zu sein bedeutet, die göttlichen Ordnungen zu verstehen und nach ihnen zu leben. Weisheit beginnt damit, den HERRN zu fürchten. Weisheit zeigt sich vor allem in einem Lebenswandel, der den Ordnungen Gottes entspricht. Letztlich entscheidet Weisheit oder Torheit, ob das Leben in der Welt und vor Gott gelingt oder ob es scheitert.

Diese Themen eignen sich als Ansatzpunkte für das Danielbuch:

- a. Auch die weltweite Ordnung beruht auf Weisheit. Hier ist es Gott, der in seiner Weisheit Könige ein- und absetzt (Dan 2,21.36f; 5,17-21). Letztlich ist Gott der Herrscher dieser Welt (Dan 3,31-33; 4,31-34; 6,27; 7,27).
- b. Die göttlichen Ordnungen kann ein Mensch nur verstehen, wenn sie ihm von Gott offenbart werden (Dan 2,10f.22.27f.47).

²⁸ Ruth als Hinführung zum Psalter siehe bei Steinberg, *Ketuvim*, S. 444.

²⁹ Ebd., S. 318 u. 447.

- c. Weisheit beginnt auch im Danielbuch mit der Furcht JHWHs. Daniel und seine Freunde verunreinigen sich als Israeliten nicht in dem heidnischen Babylon (Dan 1). Letztlich kommt die erworbene Weisheit am Ende von Dan 1 von Gott.
- d. Die Überlegenheit Daniels und seiner Freunde sind die Folge aus dem gehorsamen Lebenswandel Gott gegenüber.

Darüber hinaus lassen sich weitere Parallelen zwischen Daniel und Sprüche benennen:

- a. Beiden Büchern geht es um eine weisheitliche Ausbildung am Königshof (Dan 1,4f.19; Spr 23,1-3; 25,1; 31,9).
- b. Daniels Herkunft könnte möglicherweise auch auf die königliche Familie Davids zurückzuführen sein.³⁰
- c. Beide Bücher ermutigen die Leser, verständlich zu werden. Sie stehen im Gegensatz zu den Gottlosen, die nicht verstehen (Dan 12,10f; Spr 1,5.22). Die Könige sind aufgerufen, auf die Weisheit Daniels zu hören und umzukehren (Dan 4,24.31; 5,17ff).

3.3 Hoheslied und Klagelieder

Die beiden Lieder zeigen die beiden weit auseinanderliegenden Pole menschlichen Daseins, wie sie schon im Predigerbuch aufgezeigt werden (Erfolg, Genuss vs. Verlust, Zerfall). Daher bieten sie sich förmlich als flankierende Bücher und Rahmung an:

- a. Hld feiert und besingt den Genuss menschlicher Liebe. Klg hingegen betrauert und beweint den Verlust menschlicher Liebe (Klg 1,2). Alles ist dahin, nichts trägt mehr.
- b. Hld bietet Jerusalem als sicheren Ort, in der sich die Liebe entfalten kann (Hld 2,7; 3,5; 5,8; 5,16; 6,4; 8,4). Klg hingegen beschreibt Jerusalem als Stätte des Horrors und der Verzweiflung (Klg 2,1ff; 2,22).
- c. Auf der einen Seite besingt der Mann im Hld seine Frau mit lyrischer Begeisterung und Kreativität (4,1ff; 6,4ff; 7,1ff) auf der einen Seite wird der Zustand der Frau Zion betrauert (Klg 1,1).

³⁰ Ebd., S. 451.

3.4 Hiob und Esra-Nehemia

Für diese beiden Bücher ergibt sich ein Zusammenhang durch ihre Anfangs- und Endstellung in ihrer jeweiligen Reihe:

- a. Hiob zeigt den Zerbruch der menschlichen Weisheit. Am Ende hat er nichts mehr vor Gott zu sagen (Hi 42,1-6). Bei EsrNeh ist der Zerbruch des Volkes der Ausgangspunkt. Sie haben zu Beginn des Buches weder Tempel, noch Stadtmauer, noch eine starke Einheit des Volkes vor Ort.
- b. In beiden Büchern erscheint die Allmacht Gottes, die niemand zu erfassen vermag. Das Hiobbuch zeigt, dass der Mensch nicht kompetent ist, in Gottes Werk einzugreifen. Ebenso zeigt EsrNeh, dass Gott sogar den persischen König leitet (Esr 1,1-4).
- c. Die große Frage der Freunde ist, in welcher Form Hiob gesündigt haben muss (Hi 4f). Doch Gott lässt sich nicht in den Tun-Ergehen-Zusammenhang zwingen. EsrNeh verdeutlicht die Sündhaftigkeit und Unvollkommenheit des Volkes (vgl. Anspruch und Wirklichkeit der Priester und Leviten in der Inclusio Esr 1,5 und Neh 13,29f) und die Widerstände beim Wiederaufbau. Dennoch erfüllt der Gott des Himmels sein Wort (Esr 1,1-4; 6,16; 9,32ff).
- d. Hiob zeigt den Zerbruch und die Wiederherstellung im Leben des Hiob (Hi 42,10-17). EsrNeh thematisieren die Wiederherstellung Israels als Nation (Tempel, Gesetz, Stadt).
- e. Hiob setzt sich in seiner Frömmigkeit für seine Familie ein (Hi 1,4f) und betet für seine Freunde (Hi 42,10). Nehemia betet für das Volk (Neh 1,4).
- f. Hiob erlebt den Verlust seiner Familie (Hi 1,13-22). Nehemia ist bestürzt über den Zustand des Volkes (Neh 1).

Trotz der genannten Punkte sollte festgehalten werden, dass die Korrespondenzen für Hiob und EsrNeh im Vergleich zu den anderen Paaren der chiastischen Struktur schwächer ausgeprägt sind.

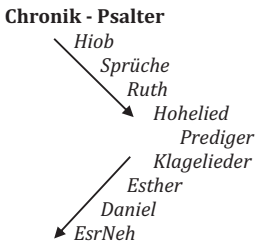
3.5 Prediger als Zentrum der Ketuvim

Als reflektierendes Ende der Weisheitsreihe bietet das Predigerbuch gleichzeitig einen passenden Ausgangspunkt für die national-historische Reihe. Zum einen wird auf das Leben Salomos zurückgegriffen. Hier wird offensichtlich das ruhmreiche Leben des Sohnes Davids beschrieben. Sein Leben und seine

Herrschaft wird dem Leser gut aus dem Königebuch bekannt gewesen sein. Darüber hinaus zeugen die vorangegangenen Bücher von der Weisheit Salomos. Am Ende dieses Lebens stand in 1Kön 11 der Zerbruch des vereinten Königreichs. Mit Salomo wurde ein nicht aufzuhaltender Zerfall Israels eingeleitet – politisch und geistlich. Auf der Grundlage dieser Geschichte kommt das Predigerbuch zu dem Schluss der Furcht Gottes, die zum Halten der Gebote führt. Dieses Scheitern Salomos bietet dann auch eine passende Anschlussstelle für die Klagelieder. So dient das Leben Salomos als maßgebliches Beispiel für das Volk Israel selbst, das mit seinem Scheitern vor Gott durch das Exil hindurch lernen muss umzugehen. Israel mag die gleichen Fragen gestellt haben. Als Nation haben sie ähnliches durchgemacht wie Salomo als Person. Sie haben die Hilfe und Herrlichkeit Gottes erlebt, stehen aber am Ende ihrer Geschichte mit nichts da. Jedoch bleibt der Bund mit David in Jerusalem (Pred 1,1), auch wenn sie alles in Jerusalem verloren haben (Klg). Für die Zukunft bleibt aber auch die Treue zum Gesetz Gottes (Pred 12,13), das unter Esra wieder neu gelehrt wurde (Esr 6; 9-10; Neh 8-10; 13).

4. Fazit

Für die Anordnung der Ketuvim gemäß des M^L kann nach einer Doppelseinleitung eine symmetrische Struktur nachvollzogen werden.³¹



Im Vergleich mit der Anordnung und Botschaft nach bBB 14b und der Interpretation bei Steinberg lassen sich folgende Übereinstimmungen zusammenfassen: Psalter und Chronik werden ihrer Funktion als Grundlagenwerke der Ketuvim durch die Stellung am Anfang gerecht. Nach wie vor sind die Bücher

³¹ Wenn in der BHS die Chronik an das Ende gestellt ist, so ergibt sich eine vollständig symmetrische Struktur, die dem Leser des Alten Testaments eine mnemotechnische Hilfe sein könnte, um die Botschaft der Ketuvim nachvollziehen zu können.

linear als weisheitliche und anschließende national-historische Reihe angeordnet. Beide Reihen entwickeln sich vom Leid zur Freude. Die national-historische Reihe endet mit der Rückführung aus dem Exil.

Verschiebungen führen nicht zu Unterschieden oder Widersprüchen bezüglich der Gesamtbotschaft, sondern zeigen Nuancen oder Vertiefungen für bestimmte Themen: So betont die Stellung von Ruth nach Sprüche die Praxis der Weisheit und die Verknüpfung von Weisheit und Treue Gottes in seinem Bund mit David. Außerdem wird durch die Korrespondenz mit Esther die Herrschaft und Wirksamkeit Gottes für das Volk im Exil betont. Die zentrale Stellung des Predigerbuches wird durch die extremen Unterschiede und Widersprüche des Lebens in Form von Hohelied und Klagelieder gerahmt. Die konsequente Benennung und das Inbeziehungsetzen dieser Widersprüche macht das Wesen des Predigerbuches aus und bietet einen Weg zurück zu Gott an, aus dessen Hand das Gute empfangen wird und dessen Gebote gehalten werden.

Abstract

Commonly the collection of the Ketuvim in the Hebrew Bible (M^L/BHS) is examined with chronological and liturgical questions in mind, especially the so called Megillot. A fresh look at the Ketuvim according to the theological message of the individual books opens the way to grasp the macrostructure of the Ketuvim as whole. Therefore Chronicles and Psalter function as a frame and introduction. Inside of this framework we see a linear development of the wisdom series Job-Esther-Proverbs-Ruth-Canticles-Ecclesiastes. Subsequently there is the arrangement of the national-historical books Lamentations-Esther-Daniel-EzraNehemiah. Additionally one can observe a symmetric order. Here Ecclesiastes stands in the center scrutinizing the ways of wisdom. Around Ecclesiastes we detect a concentric structure of the books with the pairs Cant-Lam, Ruth-Est, Prov-Dan and finally Job-EzrNeh.

Die Bedeutung der Struktur und Integrität des Predigerbuches für dessen Theologie

Walter Hilbrands¹

1. Unterschiedliche Deutung des Buches

Wohl bei keinem anderen Buch des Alten Testaments gehen die Gesamtdeutungen so weit auseinander wie beim Predigerbuch. Von einer pessimistischen Sichtweise bis hin zu einer positiven Grundhaltung lässt sich an Forschungspositionen fast alles finden. Nach Forman² ist Kohelet ein Pessimist, nach Murphy und Crenshaw³ ein Skeptiker, nach Michel ein »erkenntnistheoretischer Skeptiker«⁴, nach Sott »a rationalist, an agnostic, a skeptic, a pessimist and a fatalist«.⁵

Andere Exegeten gelangen zu einer gegenteiligen Einschätzung und beschreiben Kohelet als »preacher of joy«⁶ und halten die Freude⁷ oder die Frage nach dem Glück⁸ für das Grundthema des Buches. Für Delitzsch ist es das »Hohelied der Gottesfurcht«.⁹ Auch für Fischer ist nicht die Skepsis, sondern angesichts der *maiestatis Dei* die Gottesfurcht das theologische Zentrum des Bu-

¹ Mit dieser kleinen Studie möchte ich meiner Wertschätzung und Verbundenheit mit Hendrik Koorevaar Ausdruck verleihen. Es ist ein Vorrecht, ihn seit vielen Jahren kennen zu dürfen. Zudem ist er mir in geistlicher Hinsicht ein großes Vorbild. Seine Liebe zum Wort Gottes ist ansteckend und seine kreativen Ideen sind inspirierend und weiterführend. Beste Hendrik, van harte gefeliciteerd! Het ga je goed!

² C. C. Forman, »Pessimism of Ecclesiastes«, *JSt* 3 (1958), S. 336-343.

³ J. L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom. An Introduction*, 2. Aufl., Louisville: Westminster John Knox, 1998, S. 126.

⁴ D. Michel, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*, BZAW 183, Berlin, New York: de Gruyter, 1989, S. 7.

⁵ R. B. Y. Scott, *Proverbs. Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB, New York: Doubleday, 1965, S. 191f.

⁶ R. N. Whybray, »Qoheleth, Preacher of Joy«, *JSOT* 23 (1982), S. 87-98.

⁷ N. Lohfink, *Kohelet*, NEB, 1980, 5. Aufl., Würzburg: Echter, 1999.

⁸ L. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, HThK.AT, Freiburg, Basel: Herder, 2004, S. 70-82.

⁹ F. Delitzsch, *Hohelied und Koheleth*, BC, Leipzig: Dörffling und Franke, 1875, S. 190.

ches.¹⁰ Nach Hertzberg beinhalte das Buch gar die »erschütterndste messianische Weissagung, die das AT aufzuweisen hat«, da es aus der Sackgasse menschlicher Möglichkeiten *ex negativo* auf das Neue Testament vorbereite.¹¹

2. Kohärenz und Spannungen im Predigerbuch

Die unterschiedlichen Bewertungen der Theologie des Predigerbuches verdanken sich mehreren Ursachen. Vielfach resultieren die divergierenden Ergebnisse in der Ablehnung einer literarischen und theologischen Kohärenz des Buches. Grundfrage ist, ob die widersprüchlich scheinenden Aussagen sich der Entstehungsgeschichte des Buches verdanken und auf verschiedene Autoren zurückgehen oder ob sie dem polaren Denken des Verfassers zuzuschreiben sind und sich werkimmanent deuten lassen.

2.1 Die semantische Ambiguität von *hābāl* (הָבַל)

Nicht gerade erleichtert wird die Suche nach Kohärenz durch die Mehrdeutigkeiten in der lexikalischen Semantik zentraler Wörter. Hier ist an erster Stelle die Ambiguität des Leitworts *hābāl* (הָבַל) zu denken. Das lexikalisch-semantische Bedeutungsspektrum ermöglicht unterschiedliche Übersetzungen. In deutschen Bibelübersetzungen wird Kohelets Lieblingswort, das 38 Mal im Buch erscheint (1,2⁵.14; 2,1.11.15.17.19.21.23.26; 3,19; 4,4.7.8.16; 5,6.9; 6,2.4.9.11.12; 7,6.15; 8,10.14²; 9,9²; 11,8.10; 12,8³), recht unterschiedlich wiedergegeben: von einer vermeintlichen Grundbedeutung »Windhauch« (Einheitsübersetzung) oder »Dunst« (Buber, Zürcher) ausgehend, über ein neutrales »nichtig« (Elberfelder, Menge) und Luthers (heute missverständlich) »eytel«¹² bis hin zum negativ konnotierten »sinnlos« (Gute Nachricht Bibel) und »Wahn« (Hamp-Stenzel). Michel und Fox folgen mit der Wiedergabe »absurd« der Deutung von Camus.¹³ Die Übersetzung »Hoffnung für alle«

¹⁰ A. A. Fischer, *Skepsis oder Furcht Gottes? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet*, BZAW 247, Berlin, New York: de Gruyter, 1997, S. 242-250.

¹¹ H. W. Hertzberg, *Der Prediger*, KAT, 2. Aufl., Gütersloh: Gütersloher, 1963, S. 238. Ähnlich A. Lauha, *Kohelet*, BK.AT, 2. Aufl., Neukirchen: Neukirchener, 2003, S. 24.

¹² Der lutherische Bischof Lauha hält in seinem BK.AT-Kommentar konsequent an »eitel« fest, da dies »in den meisten Fällen gerade der tiefsten Intention des Denkens Kohelets« entspreche (S. 19).

¹³ M. V. Fox, *A Time to Tear down and a Time to Build up. A Rereading of Ecclesiastes*, Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

entscheidet sich für eine nicht-konkordante Übertragung und gibt das Wort je fünfmal mit »vergänglich« und »vergeblich« und 17 Mal mit »sinnlos« wieder. Damit wird dem Umstand Rechnung getragen, dass *hăbäl* an einigen Stellen rein deskriptiv die Kurzzeitigkeit und Hinfälligkeit des menschlichen Lebens bezeichnen kann, am deutlichsten in 11,10: »Denn Jugend und schwarzes Haar sind vergänglich.« Hier ist »sinnlos« oder »absurd« nicht sinnvoll.¹⁴ An anderen Stellen, wo Kohelet Anstoß am umgekehrten Ergehen nimmt (4,4; 8,10.14), macht ein Hinweis auf die zeitliche Begrenztheit dieser Zustände kaum Sinn, sodass an diesen Stellen eine Wiedergabe mit »unverständlich« oder »widersinnig« angemessen erscheint.

2.2 Literarkritische Modelle

Am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts sah man vielfach in einer komplexen literarischen Entstehungsgeschichte des Buches den Schlüssel zur Erklärung seiner theologischen Spannungen. Bickel geht davon aus, ein Buchbinder habe die Seiten (mit je 518-535 Buchstaben) falsch geheftet. Zudem seien kleinere Umstellungen, Emendationen und Glossen vorgenommen worden.¹⁵ Spätestens seit den zahlreichen Buchrollenfunden am Toten Meer ist diese Auffassung überholt. Nach Podechard haben vier Personen die (einheitliche) Grundschrift ergänzt.¹⁶ Siegfried setzt gar fünf Quellen (pessimistischer Philosoph, epikuräischer Glossator aus sadduzäischen Kreisen, glossierender Chakam, glossierender Chasid und ein weiterer Glossator insbesondere bei der allgemeinen Spruchweisheit), zwei Redaktoren und drei Epilogisten voraus.¹⁷

Welche Folgen ein literarkritisches Modell für die Einschätzung der Theologie des Buches hat, wird beispielsweise bei Lauha deutlich, demzufolge die Grundschrift eine »dogmatische Korrektur« und Zensur erfahren habe. Diesem zweiten Redaktoren werden die Vergeltungsaussagen (2,26a-bα; 3,17a; 5,18; 7,26b; 8,12b.13; 11,9b) und erklärende Aussagen zum Genießen des Lebens (2,24-25b; 3,13; 5,18; 9,7b; 11,9; 12,1; 12,12-14) zugeschrieben. Erst R² habe »mit seinen Ergänzungen und Deutungen das Buch trotz der ketzerischen Gedanken für die frommen Kreise erträglich gemacht«.¹⁸

¹⁴ Fox, *A Time to Tear Down*, S. 316, übersetzt hier (ausnahmsweise) mit »fleeting«.

¹⁵ G. Bickel, *Der Prediger über den Wert des Daseins. Wiederherstellung des bisher zerstückelten Textes, Uebersetzung und Erklärung*, Innsbruck: Wagner, 1884.

¹⁶ E. Podechard, *L'Ecclésiaste*, EtB, Paris: Lecoffre, 1912.

¹⁷ C. Siegfried, *Prediger und Hoheslied*, HK, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1898.

¹⁸ Lauha, *Kohelet*, S. 6f.

In der Kohelet-Forschung ist spätestens seit den 1980er Jahren eine Wende auszumachen, die derart holzschnittartigen Erklärungsmodellen eine Absage erteilt und sich verstärkt um die Darstellung einer in sich kohärenten Theologie des Textes in seiner kanonischen Endgestalt bemüht.¹⁹ Dies wird insbesondere an der Einschätzung des Epilogs erkennbar, der fast bei allen Exegeten als späterer Zusatz gilt.

2.3 Die Funktion des Epilogs

In der kritischen Forschung war es bis in die jüngere Gegenwart Konsens, die Schlussverse 12,9-14 als sekundäres »Nachwort« aufzufassen und einem oder zwei Epilogisten zuzuschreiben. Dies werde daran ersichtlich, dass der Zusatz mit 1,1 eine Rahmung zum eigentlichen Buch bilde, das mit der Nichtigkeitsaussage in 12,8 sein eigentliches Ende finde. Zudem beschreibe Kohelet hier nicht mehr aus der Ich-Perspektive autobiografisch, sondern eine andere Person schreibe über ihn und seine Vorgehensweise. Auf diese Weise werde die Orthodoxie und Kanonizität des Buches sichergestellt, da die vorangehenden pessimistischen Aussagen relativiert würden.²⁰ Allerdings wies schon Delitzsch darauf hin, dass es sich tatsächlich um einen Epilog handele, sich dieser sprachlich aber nicht von dem restlichen Buch abhebe und durchaus vom Hauptverfasser stammen könne.²¹ Nach Longman habe nicht der Wirbelwind des Pessimismus, der weite Teile des Buches präge, das letzte Wort, sondern der implizite Autor im Epilog, der auf die Tora und die Gottesfurcht hinweist und einen eschatologischen Ausblick bietet.²²

Erst in den letzten Jahren melden sich wieder vereinzelt Stimmen, die von der Integrität des Buches einschließlich des Epilogs ausgehen. Fox bricht eine Lanze dafür, das Buch aus literarischer Perspektive zu verstehen und drei Autoren auf verschiedenen Ebenen zu unterscheiden: Neben (1) den Kohelet, der die Welt analysiert und dessen »Ich« ab 1,12ff hörbar wird, trete (2) der Erzähler des narrativen Rahmens (1,1-2; 7,27; 12,9-14) sowie (3) der implizite Autor.²³ Während (1) und (2) unterschiedliche Autoren seien, stellen (2) und

¹⁹ A. Käser, »Kohelet und die Suche nach Sinn. Kohärenzzuschreibung als Konstante in der Wende der Koheletexegese«, *TheolB* 42 (2011), S. 143-154.

²⁰ So z.B. Hertzberg, *Prediger*, S. 41f, 220f, und W. Zimmerli, *Prediger*, ATD, 3. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, S. 127, 247-249.

²¹ Delitzsch, *Hohelied und Koheleth*, S. 412f.

²² T. Longman III, *The Book of Ecclesiastes*, NICOT, Grand Rapids: Eerdmans, 1998, S. 37-39.

²³ M. V. Fox, »Frame-Narrative and Composition in the Book of Qohelet«, *HUCA* 48 (1977), S. 83-106.

(3) nur verschiedene Perspektiven dar.²⁴ Nach Seow ist 12,9-13a zwar eine Apologie des vorangehenden Buches, nichtsdestotrotz aber integraler Bestandteil des ganzen Werkes und stehe in Kohärenz zum Buchganzen. Auch das Nachwort 12,13b-14 stimme mit den Aussagen Kohelets harmonisch überein.²⁵ Im Anschluss an Fox hält auch Schwienhorst-Schönberger den Epilog 12,9-14 mit seinen Ironien und Doppeldeutigkeiten als integralen Bestand des Buches für möglich.²⁶

Tatsächlich bietet der Epilog inhaltlich gegenüber den vorangehenden Ausführungen Kohelets »nichts Neues unter der Sonne«: Von der Weisheit des Predigers (12,9) war bereits autobiografisch in 1,16 und 2,9 die Rede, von der Gottesfurcht (12,13) in 3,14; 5,6; 7,18 und 8,12.13. Die Übereinstimmungen der Ausführungen zum Gelübde in 4,17-5,6 mit Dtn 23,22 weisen auf einen intertextuellen Bezug und eine inhaltliche Übereinstimmung mit den Anweisungen im Deuteronomium. Der Gedanke des Gerichts begegnete bereits in 3,17; 8,5-6 und 11,9.

2.4 Zitatentheorie

Eine andere, textimmanente Möglichkeit, die Spannungen im Buch zu erklären, bietet die Zitatentheorie. Sie erhielt erste Anstöße durch die Kohelet-Kommentare von M. Mendelssohn (1771) und F. Hitzig (1847). J. G. Herder ging von einer planvollen Disposition aus. Der Autor führe mit sich selbst ein Zwiegespräch, wobei sich die Stimmen des »ermatteten Forschers« mit der des »warnendes Lehrers« abwechseln:²⁷

ermatteter Forscher	4,1-16	5,9-19 6,1-11 7,1	7,16	7,24-30 8,1	8,14-17 9,1-3	9,11-18 10,1-3	10,5-7
warnender Lehrer	4,17 5,1-8	7,2-15	7,17-23	8,2-13	9,4-10	10,4	10,8-19 10,20 11,1-12,7

Heute hat diese Erklärungshypothese weite Verbreitung gefunden, was sich vor allem der Forschung von Michel verdankt. Dabei liegt die Annahme zugrunde, dass das Verb *ראה* in Kohelet nicht einfach »sehen« bedeutet, son-

²⁴ Fox, *A Time to Tear down*, S. 363-377.

²⁵ C. L. Seow, *Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB, New York: Doubleday, 1997.

²⁶ Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, S. 365-376.

²⁷ J. G. Herder, *Briefe, das Studium der Theologie betreffend*, 2. Aufl., Frankfurt, 1790, S. 180-182.

dern häufig besser mit »betrachten, prüfend ansehen« zu übersetzen sei (1,14; 2,13.24b; 3,10.16.22[?]; 4,4.15; 5,12.17[?]; 6,1; 7,15; 8,9.10.17; 9,13; 10,5.7[?]).²⁸ Entscheidendes Kriterium für die Identifizierung der Zitate ist die Annahme, dass nur 1,3-3,15 ein einheitliches Traktat darstellt, das die eigentliche Meinung des Predigers widerspiegeln, während er ab 3,16 zu anderen Meinungen Stellung bezieht. Hier zitiert er beispielsweise die alte optimistische Schulweisheit, wolle sie aber widerlegen. Kohelet sei kein Empiriker, sondern erweise sich als Denker, genauer: als »erkenntnistheoretischer Skeptiker«.²⁹ Im Folgenden seien einige Beispiele genannt, wie sich Michel die Aufteilung in Zitat und Kommentierung vorstellt:

Zitat	5,7-8	7,1-6	7,11-12	7,26.28	8,2-5	9,1aβ	10,8-9
Kommentar	5,9	7,7-10	7,13-14	7,25.27.29	8,6-8	9,1αα.b.2-10	10,10-11

Eine derartige Sichtweise hat weitreichende Folgen für die Theologie des Buches. Alle optimistischeren Aussagen stellen mithin nicht die Meinung des Predigers dar. Demgegenüber hat Whybray³⁰ einige hilfreiche Kriterien für Zitate aufgestellt, um nicht der Willkür Vorschub zu leisten. Fox nennt (1) die Erwähnung einer weiteren Person neben dem aktuellen Sprecher im unmittelbaren Kontext, (2) ein *verbum dicendi* im weiteren Sinne, (3) eine grammatikalische Divergenz in Numerus und Genus als notwendige Indikatoren.³¹ Zudem wird bei dieser Theorie von vornherein ausgeschlossen, dass Kohelet nach einer ersten Inventarisierung des Lebens »unter der Sonne« im weiteren Verlauf des Buches seine vorläufigen Ergebnisse relativiert und weiterentwickelt. Loader hat gegenüber textgenetischen Erklärungsmodellen die These entwickelt, dass sich die Widersprüche bewusst gebildeten »polaren Strukturen« des Buches verdanken und sich somit textimmanent erklären lassen.³² Viele sind ihm darin gefolgt.

²⁸ D. Michel, *Qohelet*, EdF 258, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, S. 80f.

²⁹ Ebd., S. 33.

³⁰ R. N. Whybray, »The Identification and Use of Quotations in Ecclesiastes«, in: *Congress Volume Vienna 1980*, Hg. J.A. Emerton, VT.S 32, Leiden: Brill, 1981, S. 435-451.

³¹ M. V. Fox, »The Identifikation of Quotations in Biblical Literature«, *ZAW* 92 (1980), S. 416-431.

³² J. A. Loader, *Polar Structures in the Book of Qohelet*, BZAW 152, Berlin, New York: de Gruyter, 1979; *Ecclesiastes. A Practical Commentary*, Text and Interpretation, Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

3. Struktur(en) des Buches³³

Nicht jeder Exeget geht davon aus, dass das Predigerbuch eine übergreifende Struktur aufweist. So halten Delitzsch, Wildeboer, Galling, und Lauha das Buch für eine Sentenzensammlung. Zapletal nimmt eine spontane biografische Ordnung an: »So hat auch Kohelet seine Gedanken aufgezeichnet, wie sie kamen.«³⁴ Loretz zufolge soll man nicht einmal nach kleineren Einheiten fragen, da die Einzelsentenzen die zentrale Vergänglichkeit-Aussage des Buches darlegen sollen. Nach Zimmerli finden sich nur kleine Einheiten, aber kein übergreifendes inhaltliches oder strukturelles Gesamtkonzept.³⁵

Einen strukturalistischen Ansatz nach rein formalen Kriterien vertritt Wright, der das ganze Buch nach *hábäl*-Mustern strukturiert und numerologische Argumente hinzuzieht.³⁶ So argumentiert er, dass der Rahmenvers 1,2 und 12,8 *הבל הכל הבל* dem Buchstabenwert 216 entspricht und der Abschnitt 1,2-12,8 genau 216 Verse umfasst. Geht man von einer Dittographie von *הבל* in 9,9 aus, bleiben 37 Vorkommen des Wortes im Buch, was gleichzeitig dem Zahlenwert von *הבל* entspricht. Das dreimalige Vorkommen des Wortes in 1,2b und 12,8 ergibt den Zahlenwert 111, während eine rechnerische Buchhälfte (1,1-6,9 und 6,10-12,14) jeweils 111 Verse umfasst. Der Hauptteil 1,12-6,9 werde durch die Stichworte »nichtig« und »Haschen nach Wind« beherrscht und im Einzelnen weiter strukturiert, der Abschnitt 6,10-11,6 durch Ausdrücke wie »nicht finden«, »nicht wissen« u.ä.:

1,1	1,2-11	1,12-6,9 I. Hauptteil	6,10-11,6 II. Hauptteil	11,7-12,8	12,9-14
-----	--------	--------------------------	----------------------------	-----------	---------

Wie willkürlich eine derartige Gliederung ist, wird im Vergleich mit dem Entwurf von Rousseau deutlich, der das Buch anhand des siebenfachen »grand refrain« strukturiert sieht und zu folgender Gliederung gelangt:³⁷

³³ Zu einer Übersicht verschiedener Ansätze und Auswertung der Struktur des Buches s. J. Steinberg, *Die Ketuvim. Ihr Aufbau und ihre Botschaft*, BBB 152, Hamburg: Philo, 2006, S. 319-342.

³⁴ V. Zapletal, »Die vermeintlichen Einflüsse der griechischen Philosophie im Buche Kohelet«, *BZ* 3 (1905), S. 31.

³⁵ W. Zimmerli, »Das Buch Kohelet - Traktat oder Sentenzensammlung?«, *VT* 24 (1974), S. 221-230.

³⁶ A. G. Wright, »The Riddle of the Sphinx. The Structure of the Book of Qoheleth«, *CBQ* 30 (1968), S. 313-334; »The Riddle of the Sphinx Revisited. Numerical Patterns in the Book of Qoheleth«, *CBQ* 42 (1980), S. 38-51; »Additional Numerical Patterns in Qoheleth«, *CBQ* 45 (1983), S. 32-43.

³⁷ F. Rousseau, »Structure de Qohelet I 4-11 et plan du livre«, *VT* 31 (1981), S. 200-217.

1,12-2,26 A	3,1-13 B	3,14-22 C	4,1-5,19 C	6,1-8,15 B'	8,16-9,10 B'	9,11-11,10 C'
----------------	-------------	--------------	---------------	----------------	-----------------	------------------

Demgegenüber will Castellino nur inhaltliche Kriterien geltend machen und nimmt einen einfachen zweiteiligen Aufbau an:³⁸

1,1-4,16 Erfahrungen	4,17-11,12 Aufforderungen
-------------------------	------------------------------

Bei Seow führt die weitere Unterteilung ab 4,17 zu einem parallelen Aufbau des Buches:³⁹

1,2-4,16 I.A Reflexion	4,17-6,9 I.B Ethik	6,10-8,17 II.A Reflexion	9,1-12,8 II.B Ethik
---------------------------	-----------------------	-----------------------------	------------------------

Andere Exegeten kombinieren formale mit inhaltlichen Argumenten. Lohfink erkennt eine systematische Abhandlung eines gleichsam philosophischen Traktates mit einem konzentrischen Aufbau:⁴⁰

1,2-3	Rahmen
1,4-11	Kosmologie (Gedicht)
1,12-3,15	Anthropologie
3,16-4,16	Gesellschaftskritik I
4,17-5,6	Religionskritik (Gedicht)
5,7-6,10	Gesellschaftskritik II
6,11-9,6	Ideologiekritik
9,7-12,7	Ethik (am Ende Gedicht)
12,8	Rahmen

Der Rahmen 1,1-2; 12,9-14 sei ein Nachtrag des Endredaktors. Als Glossen scheiden nach Lohfink 2,26; 3,17; 7,27; 8,5.12-13a aus. Schwienhorst-Schönberger⁴¹ entwickelt diesen Ansatz weiter und geht von einer wohlgeordneten Diatribe aus. Die vier Teile des klassischen antiken Redeformulars werden doppelt gerahmt:

³⁸ G. R. Castellino, »Qohelet and his Wisdom«, *CBQ* 30 (1968), S. 15-28.

³⁹ Seow, *Ecclesiastes*.

⁴⁰ Lohfink, *Kohelet*, S. 10.

⁴¹ Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, S. 52.

1,1	Buchtitel
1,2	Rahmen- und Mottovers
1,3-3,22	Darlegung (<i>propositio</i>): Inhalt und Bedingung der Möglichkeit menschlichen Glücks
4,1-6,9	Entfaltung (<i>explicatio</i>): Auseinandersetzung mit einem vorphilosophischen Glücksverständnis
6,10-8,17	Verteidigung (<i>refutatio</i>): Auseinandersetzung mit alternativen Glücksstimmungen
9,1-12,7	Anwendung (<i>applicatio</i>): Aufruf zur Freude und zu tatkräftigem Handeln
12,8	Rahmen- und Mottovers
12,9-14	Schlussworte

Auch wenn sich bisher kein Konsens über die Struktur abzeichnet, wird in der neueren Forschung zumindest grundsätzlich ein einheitlich geplanter Aufbau des Buches angenommen. Übereinstimmung herrscht darin, dass 1,2 und 12,8 den Rahmenvers bilden, 12,9-14 als Epilog fungiert, der erste Hauptteil von 1,3 (oder 1,12) bis 3,15 (bzw. 3,22) reicht und eine in sich geschlossene Einheit darstellt. Weitere stärkere Zäsuren werden hinter 6,9 und 8,17 konstatiert. Schon die Masoreten stellten fest, dass nach 6,9 die rechnerische Buchhälfte von 111 Versen vorliegt. Zudem begegnet in 6,9 zum letzten Mal der Ausdruck »Haschen nach Wind« (1,14.17; 2,11.17.26; 4,4.6.16; 6,9). Nimmt man einen mehr oder weniger geschlossenen Gesamtaufbau an, führt dies zu einer ausgewogeneren Theologie, da in der zweiten Buchhälfte deutlich stärker positive Schlussfolgerungen auftreten. Eine werkimmanente Deutung des Buches muss allerdings nicht nur die übergreifende Struktur überzeugend darlegen, sondern auch im Detail schlüssige Erklärungen für die Spannungen bieten. Im Folgenden soll deshalb ein besonders strittiger Abschnitt auf seine Kohärenz hin untersucht werden.

4. Beispieltext: Koh 8,10-17

Der Abschnitt 8,10-17 darf als Beispiel für einen Text gelten, der sich durch klare Widersprüchlichkeiten auszeichnet. An ihm soll überprüft werden, ob ein integratives Lesen möglich ist und welche Konsequenzen eine vorhandene bzw. nicht gegebene Integrität für die Erhebung der Theologie hat.

Die spezifische Zeit der missbrauchten Macht (8,9b) wird in 8,10 mit zwei Fallbeispielen (רֵאִיטִי) belegt, die die vorfindliche Ungerechtigkeit exempla-

risch darlegen. Das textkritische Problem in 8,10 ist äußerst komplex⁴² und kann hier nicht behandelt werden. Der MT als *lectio difficilior* wird durch die chiasmische Versstruktur unterstützt:

A Und so sah ich ובכן ראיתי

B Gottlose רשעים

C die begraben wurden קברים

D und [in Frieden] eingingen, ובאו

D' aber von der heiligen Stätte mussten weichen וממקום קדוש יהלכו

C' und wurden in der Stadt vergessen, וישתכחו בעיר

B' die Rechtes taten. אשר כן־עשו

A' Auch das ist widersinnig. גם־זה הבל

Im MT werden in *Vers 10* die Gottlosen den Rechtschaffenen mit einem adversativen *waw* gegenübergestellt: Gottlose erhalten ein ehrenhaftes Begräbnis und sterben in Frieden (entsprechend Jes 57,2 ist שלום elliptisch; vgl. Hi 21,13), während das Andenken der Gerechten schwindet. Schon zu Lebzeiten mussten sie die heilige Stätte, den Ort der Gegenwart Gottes, verlassen. Die Bestattung ist die letzte Ehrbezeugung gegenüber Eltern und Führungspersonen, eine fehlende gilt als Makel (vgl. 6,3 und Ptahhotep 19). In 2,16 beklagt Kohelet, dass man den Weisen vergisst, und in 9,5, dass der Toten nicht mehr gedacht wird. Weitere Beispiele für die Umkehrung des erwarteten Ergehens finden sich in 3,16; 4,1.13; 5,7; 7,15; 9,11; 10,6ff. Schließlich wird mit der *hābāl*-Aussage der Empörung über derartige Zustände Ausdruck verliehen und eine Wertung vollzogen. Wie auch sonst im ganzen Buch wird Gott nicht angeklagt. Die zwei kontrastierenden Beispiele erweisen Kohelets existenziale Anfrage an sein Lebens- und Weltverständnis.

Vers 11-12a begründet nun die eskalierenden Folgen derartiger ungerechter Missstände, indem die Aussage von V. 10 weitergeführt wird: Das ungerichte Ergehen wird auch daran erfahrbar, ja sogar noch verstärkt, dass die Bestrafung durch die Obrigkeit ausbleibt. Durch die zu zögerliche oder gar unterlassene Urteilsvollstreckung wird die menschliche Bosheit kultiviert. Die Sünde kann weiter eskalieren, da die Justiz nicht ihres Amtes waltet. Dass das Menschenherz zur Bosheit geneigt ist, ist für Kohelet eine grundlegende harmatologische Erkenntnis (vgl. 7,29; 9,3). V. 12a unterstreicht die vorangehen-

⁴² Lauha, *Kohelet*, S. 153: »Der Vers ist eine der am stärksten zerstörten Stellen im ganzen Predigerbuch.«

de Aussage: Selbst bei einer Multiplikation des bösen Handelns kann der Sünder in den Genuss eines langen Lebens kommen. Auch hier bleibt das zu erwartende Ergehen aus.

V. 12b-13 bringt demgegenüber kontrastierend die Grundüberzeugung der Tun-Ergehen-Äquivalenz zum Ausdruck. Sie bildet die »zwar«-Aussage zur erfahrenen »aber«-Beobachtung (V. 14).⁴³ Lohfinks freie Hinzufügung in seinem Kommentar und der von ihm verantworteten Einheitsübersetzung »Freilich kenne ich das Wort...«⁴⁴ weist das Zitat einer orthodoxen Schulmeinung zu. Hierfür fehlt jedoch ein Indikator; V. 14 schließt asyndetisch an. Nach Lauha handelt es sich hier um »orthodoxen Protest gegen die ketzerische Einstellung Kohelets«.⁴⁵ Statt dass eine unüberbrückbare Spannung zwischen V. 10.12a.14 und 12b-13 aufgebaut wird, versuchen die neueren Kommentare V. 10-15 als Einheit zu lesen.⁴⁶ Demnach hält Kohelet durchaus am Tun-Ergehen fest, sieht dies aber durch die beobachteten Einzelfälle und deren Undurchschaubarkeit relativiert. Entsprechend kann das einleitende וְכִי wie in 4,14 und 8,16 konzessiv mit »dennoch, obwohl, trotzdem« übersetzt werden. Auch die Partizipialform von יָדַע weist durch ihren durativen Aspekt auf eine prinzipielle Überzeugung Kohelets, während für Schlussfolgerungen im Erkenntnisprozess immer die Perfektform verwendet wird (1,17; 2,14; 3,12.14). Dass er den Zusammenhang von Tun und Ergehen nicht aufgegeben hat, wird durch 2,26; 5,5; 7,7.17; 10,8-9 gestützt. So gesehen stellt 8,12b-13 die andauernde und grundlegende Überzeugung Kohelets heraus, sein »Glaubensbekenntnis« sozusagen (vergleichbar Ps 73,23 oder Hiob 19,25). Das Besondere bei Kohelet ist freilich, dass dieses Bekenntnis nicht den abschließenden Höhepunkt eines Themenkreises bildet, sondern von V. 10-12a und V. 14 umschlossen wird. Für ihn ist die Gottesfurcht der angezeigte Ausweg, die an der göttlichen Vergeltung festhält, ohne im Einzelnen darzulegen, wie diese konkret Gestalt gewinnt.

Während V. 10 also konkrete Beispiele aufführt, liegt in *Vers 14* eine abstrahierende und verdichtende Aussage vor, die allgemein die Grenze des Ergehens zum Gegenstand hat und in der beschriebenen Spannung zum vorangehenden Bekenntnis steht. Dass Kohelet hier keinen Widerspruch zur Überzeugung aus V. 12b-13 intendiert, wird durch dreimalige Einleitung mit »es gibt«

⁴³ Hertzberg, *Prediger*, S. 174; Zimmerli, *Das Buch des Predigers*, S. 216.

⁴⁴ Ähnlich *Gute Nachricht Bibel*: »Auch ich kenne das Sprichwort...«.

⁴⁵ Lauha, *Kohelet*, S. 154, führt V.12b-13 auf das Wirken von R² zurück: »Der Satz ist als Fremdkörper in einen gedanklich völlig gegenläufigen Kontext eingefügt.«

⁴⁶ T. O. Krüger, *Kohelet (Prediger)*, BK.AT Sonderband, Neukirchen: Neukirchener, 2000, S. 287; Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, S. 430.

(שׁי) deutlich: Es gibt diese Fälle umgekehrten Ergehens, die Kohelet zu schaffen machen und die er als »nichtig« disqualifiziert. »Although he has not entirely abandoned the traditional belief that justice will ultimately prevail, he points out that human existence is rendered fundamentally unsatisfactory ... because, judging at least by appearances, there are exceptions to the rule.«⁴⁷

Vers 15: Kohelet beschließt die Perikope mit zwei Schlussfolgerungen, einer praktischen (V. 15) und einer erkenntnistheoretischen (V. 16-17). Die Aporien führen nicht wie bei Hiob zu einer Anklage Gottes, sondern zunächst zu einer pragmatischen Aufforderung. Freude und Genuss der irdischen Güter sollen das Leben prägen, was nicht als epikureischer Hedonismus misszuverstehen ist. Der refrainartig das Buch durchziehende כּוּט-Spruch (2,24-26; 3,12.22; 5,17-19; 9,7-9; 11,9) bezeichnet nämlich das Genießen der gottgeschenkten Lebensqualitäten. Ja, das Genießen-Können selbst ist ein Geschenk Gottes, ein Glück, das seiner Souveränität untersteht. Hier handelt es sich nicht um eine Notlösung oder gar um ein »Betäubungsmittel«,⁴⁸ sondern um ein Prinzip, das in Übereinstimmung mit Gottes Maßstäben steht und ihnen gerecht wird. Durch das emphatisch vorangestellte אֵלוּהוּ wird betont, dass die Freude am Irdischen den Menschen gerade »in seiner Mühsal begleiten« wird. Hertzberg stellt zu Recht heraus, dass wegen dieser Schlussfolgerung auch 8,12b-13 innerhalb der Vorstellungen Kohelets denkbar ist.⁴⁹ Dass Kohelet nicht nur die Freude als Gabe Gottes, sondern sogar die Mühsal aus Gottes Hand nehmen kann, steht einem Fatalismus entgegen.

Die Verse 16-17 schließen den Gedankenkreis ab, indem Kohelet nüchtern die Erkenntnisgrenze konstatiert. Es ist ein Ding der Unmöglichkeit, das Werk Gottes zu durchdringen (vgl. 3,11b). Durch das dreifache »er kann nicht erfassen« wird die Begrenztheit der Weisheit unterstrichen. Sie hat zwar einen relativen Wert, verschafft im alltäglichen Leben Vorteile und hilft, das Leben besser zu meistern. Aber hinsichtlich des geheimnisvollen Wirkens Gottes in der Welt und des unergründlichen Ergehens einzelner menschlicher Schicksale stößt die Weisheit an ihre Grenzen. Dies gilt es nüchtern einzugestehen.

⁴⁷ R. N. Whybray, *Ecclesiastes*, NceB, Grand Rapids: Eerdmans, 1989, S. 137.

⁴⁸ Lauha, *Kohelet*, S. 158.

⁴⁹ Hertzberg, *Prediger*, S. 175.

5. Zusammenfassung

Wie in anderen Bibelbüchern auch, ist die Erhebung der theologischen Botschaft davon abhängig, wie man zur Integrität und Struktur des betreffenden Bibelbuches steht. Beim vielgesichtigen Prediger wird ersichtlich, wie unterschiedlich die Darstellungen seiner Theologie sein können. Neben älteren literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Herangehensweisen sucht auch die Zitatentheorie die Spannungen im Buch zu erklären. Die Adaption neuerer literaturwissenschaftlicher Einflüsse hat in den letzten Jahrzehnten eine werkimmanente Lektüre des Buches ermöglicht, die die Polaritäten innerhalb des Denkens Kohelets alternativ erklärt. Der Abschnitt Koh 8,10-17 mag dies beispielhaft demonstrieren.

Abstract

As with other books of the Bible, the determination of the book's theological message depends on how one views the integrity und structure of the book in question. Concerning the multifaceted book of Qoheleth it becomes painfully clear how far the different descriptions of his theology are actually apart. Along with both literary and redaction criticism the quotation theory seeks to explain the tensions within the book. In the most recent decades the approach of a so called »close reading« of the book is made possible by the adaptation of new literary ways to examine literature. This newer method acknowledges the polar structures within Qoheleth as an alternative means to ascertaining meaning. The investigated paragraph 8,10-17 may serve as an illustrative example.

Das Hohelied – ein integrativer Ansatz

Julius Steinberg

Viele Artikel und Monographien zum Hohenlied beginnen auf eine ähnliche Weise: Zunächst listet der Verfasser/die Verfasserin die unterschiedlichen Zugangsweisen zum Hohenlied auf. Anschließend werden alle Ansätze verworfen, bis auf einen, der dann im Hauptteil des Beitrags weiter entwickelt wird.

Die Frage, welcher der vielen möglichen Ansätze als der richtige zu wählen sei, wird allerdings von Autor zu Autor ganz unterschiedlich beurteilt. Eine Durchsicht der aktuellen Literatur zeigt, dass beinahe jede jemals zum Hohenlied entwickelte Interpretationsrichtung auch im 21. Jh. ihre Vertreter hat.¹

Wie lässt sich von diesem Befund aus fortfahren? Sollen die unterschiedlichen Zugänge ein weiteres Mal diskutiert werden in der Hoffnung, vielleicht doch noch das alles entscheidende Argument zu entdecken? Oder ist die Suche nach der einen Bedeutung des Hohenliedes überhaupt aufzugeben, mit dem Verweis auf die Ambiguität des Textes oder die maßgebliche Rolle des Lesers beim Prozess der Entstehung von Bedeutung?

Ich schlage vor, auf dieses Problem mit einer doppelten Strategie einzugehen. Der erste Ansatzpunkt besteht darin, den literarischen und denkerischen Kontext zu reflektieren, innerhalb dessen uns das Hohelied überliefert wurde. Meiner Ansicht nach lässt sich gut zeigen, dass das Hohelied der alttestamentlichen Weisheitsliteratur angehört. Aus dieser Zuordnung ergeben sich Rahmenbedingungen für die Auslegung, die Licht auf einige der viel diskutierten Fragen werfen.²

¹ Für die Diskussion siehe z.B. die beiden in 2010 erschienenen Habilitationen zum Hohenlied: Stefan Fischer, *Das Hohelied Salomos zwischen Poesie und Erzählung: Erzähltextanalyse eines poetischen Textes*, FAT 72, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010; Meik Gerhards, *Das Hohelied: Studien zu seiner literarischen Gestalt und theologischen Bedeutung*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2010.

² So schon Childs, der einige Implikationen dieser Zuordnung ansatzweise entwickelt: Bernard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia: Fortress, 1979, S. 573-576.

Der zweite Teil der Strategie besteht darin, das Hohelied als ein mehrschichtiges literarisches Gebilde zu betrachten. Diese Konsequenz ist aus der Vielzahl der unterschiedlichen Ansätze zur literarischen Struktur des Liedes zu ziehen. Das heißt zwar nicht, dass jeder Ansatz unbedingt »gleich gültig« sein muss. Aber doch ist zur Kenntnis zu nehmen, dass die Vertreterinnen und Vertreter der unterschiedlichen Zugänge jeweils Beobachtungen am Text machen, die als zutreffend im Sinne ihrer Sichtweise anzusehen sind. Die Wahrheitsmomente der unterschiedlichen Zugänge sind zu berücksichtigen und in einen Gesamtansatz zu integrieren, will man dem Hohenlied gerecht werden.

Im Ergebnis zeigt sich das Hohelied als ein überraschend komplexes literarisches Kunstwerk, das seine Bedeutung auf mehreren übereinanderliegenden Ebenen vermittelt.

In diesem Artikel soll vor allem der zweite Teil der Strategie näher entfaltet werden. Auf die Frage der weisheitlichen Prägung möchte ich zum Abschluss der Argumentation kurz zurückkommen.

1. Das Hohelied ist eine Zusammenstellung von Liebesgedichten

Ist das Hohelied eine Sammlung von Gedichten? Erzählt das Hohelied die Geschichte eine Liebe? War das Hohelied als Bühnenstück für eine Aufführung gedacht, zum Beispiel im Rahmen einer Hochzeit? Gibt es eine übergreifende literarische Gesamtanlage? Meiner Ansicht nach ist jede dieser Fragen grundsätzlich mit Ja zu beantworten.

Offensichtlich besteht das Hohelied zunächst aus einer Reihe einzelner Liebesgedichte. Teilweise sind diese durch Stichworte oder durch einen erzählerischen Zusammenhang miteinander verbunden, teilweise aber auch nicht. Über weite Strecken lassen sich die Gedichte anhand von literarischen Kriterien eindeutig voneinander abgrenzen, wie die recht große Übereinstimmung unter den Kommentatoren zeigt. In Kap. 1 sind dies z.B. die Eröffnung in 1,2-4, die Szene von der Weinberghüterin und ihren Brüdern in V. 5-6, die Hirtenszene in V. 7-8 und eine Serie kurzer Wechselgespräche ab V. 9.

Zudem verwenden die einzelnen Gedichte Gattungen, Formen und Motive, die auch außerhalb der Bibel vorkommen, vor allem in der ägyptischen, aber auch in der hellenistischen und späteren arabischen Liebeslyrik. Zu nennen sind z.B. Beschreibungslieder (z.B. 4,1-7) und Beziehungspantasien (z.B. 8,1-

4).³ Dies verstärkt zusätzlich den Eindruck, dass das Hohelied aus einzelnen Bausteinen besteht.

Wie Andreas Wagner ausführt, ist diese Art der Behandlung für das Thema der Liebe zwischen Mann und Frau durchaus angemessen. Die Liebe ist so universell und vielgestaltig, dass sie sich der völligen Vereinheitlichung entzieht. Das Hohelied strebt daher auch keine Vereinheitlichung an, sondern lässt in seinen einzelnen Gedichten jeweils unterschiedliche Facetten des Beziehungsgeschehens kurz aufleuchten.⁴

Ist das Hohelied also einfach eine »Sammlung« einzelner Gedichte? Viele Ausleger gehen heute davon aus.⁵ Othmar Keel beispielsweise vergleicht den Entstehungsprozess des Hohenliedes mit dem des Psalters oder der Sprüche. Seiner Meinung nach hat ein schrittweiser Sammlungsprozess stattgefunden, bei dem es auch zu gewissen Doppelungen gekommen sei. Dies erkläre die Wiederholungen im vorliegenden Text.⁶

Dass das Hohelied sich auf der untersten Ebene als eine Aneinanderreihung von kleineren Episoden darstellt, ist m.E. kaum zu bestreiten. Ob die Episoden wirklich zusammenhanglos nebeneinandergestellt sind, ist damit aber nicht gesagt. Methodisch betrachtet ist es leicht nachvollziehbar, dass Ausleger, die einen klassischen literarkritischen Ansatz der Exegese favorisieren, sich beim Hohenlied mit hoher Wahrscheinlichkeit für eine Fragmenten- oder Sammlungshypothese entscheiden.

2. Das Hohelied erzählt von der Geschichte einer Liebe

Immer wieder haben Ausleger hinter den einzelnen Gedichten des Hohenliedes eine fortlaufende Handlung erkannt. Herder hat diese beispielsweise wie folgt beschrieben:⁷

1,2-4	Einleitung: Erstes Sehnen der Liebe
1,5-2,7	I) Erste gegenseitige Liebesbezeugungen

³ Ausführlich dargestellt z.B. in Othmar Keel, *Das Hohelied*, Zürcher Bibelkommentare, AT 18, Zürich: Theologischer Verlag, 1986.

⁴ Andreas Wagner, »Das Hohe Lied: theologische Implikationen seines literarischen Charakters als Sammlung von Liebesliedern«, *ZAW 119* (2007), S. 539-555, hier S. 549.

⁵ Siehe z.B. den Forschungsüberblick bei Gerhards, *Hoheslied*, S. 164-173.

⁶ Keel, *Hoheslied*, S. 26f.

⁷ Herder 1778, zitiert nach Gerhards, *Hoheslied*, S. 200f.

2,8-3,5	II) Der Geliebte kommt, kann aber nicht zu der Frau herein, nächtliches Suchen und Finden
3,6-5,1	III) Hochzeitsszene, Lieder des Lobes, abgeschlossen mit dem »Freudenmahl der Freunde im Garten«
5,2-6,9	IV) Trübung. Der Liebhaber entweicht, nächtliches Suchen, Bekenntnis zum Geliebten, dessen Antwort.
6,10-8,4	V) Intensivste Szene: Die Geliebte als »Göttin der Schönheit« und der »Wollust« und als Blume der Unschuld
8,5-7	VI) Herbst des Lebens, der sich an den Frühling erinnert.
8,8-14	Abschluss: Ausblick

Während literarkritische Ansätze »Lücken« im Text im Sinne von diachron auszuwertenden Nahtstellen auffassen, besteht ein Interesse bei neueren literaturwissenschaftlichen Interpretationsrichtungen umgekehrt gerade darin, Lücken zu »füllen«, d.h. aus den im Text aufgefundenen Aussagebestandteilen ein Gesamtbild der Textwelt zu erschließen. Das Vervollständigen von Mustern, oder das »Füllen« von »Lücken« ist eine grundlegende kognitive Funktion des Gehirns, durch die effektive Kommunikation überhaupt erst möglich gemacht wird. Nur das Aktuelle, Besondere, wird explizit zum Ausdruck gebracht, alle übrigen benötigten Informationen werden aus dem kommunikativen Kontext erschlossen. Während der Vorgang des Lückenfüllens bei Sachtexten meist unschwellig abläuft, fordern poetische Texte wie das Hohelied mit ihren Bildern und Andeutungen diese Fähigkeit bewusst heraus. Dadurch generieren sie eine besonders hohe Bedeutungsdichte und auch eine gewisse Bedeutungsvielfalt.⁸

Ein Beispiel aus dem Hohelied: In 3,6-10 nähert sich die Sänfte Salomos aus der Wüste; in 3,11 sollen die »Töchter Jerusalems« herauskommen und den zur Hochzeit geschmückten Salomo bewundern; im Anschluss besingt in 4,1-7 ein Mann die Schönheit einer Frau, die einen Schleier trägt. Wie lassen sich die Lücken zwischen diesen Abschnitten füllen? Zum Beispiel mit der Annahme, dass es sich bei der Person in der Sänfte um den Bräutigam handelt. Er ist auf dem Weg zum Haus der Braut, von wo er sie zum Hochzeitsfest abholen will. Als er vor dem Haus der Sänfte entsteigt, werden die Brautjungfern herangerufen, um ihn gebührend zu empfangen. Die Braut selbst erwartet ihn in

⁸ Zur Interpretation als »Gap-filling« siehe z.B. Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington: Indiana University, 1987, S. 186-189.

der Kühle des Hauses, wo er sie zum ersten Mal in ihrem hochzeitlichen Schmuck sieht und bestaunt.

Nicht selten gibt es allerdings mehr als eine Möglichkeit, eine Lücke zu füllen. Dies führt zu einer gewissen Vielfalt an Auslegungen – die vom (modernen) Dichter mitunter auch gewünscht sein kann oder die eben zum Eigenleben eines Textes gehört. Bei dem oben gegebenen Beispiel liegt die Unsicherheit allerdings eher darin, dass wir über die Hochzeitsbräuche aus der Entstehungszeit des Hohenliedes nur unzureichend informiert sind. In jedem Fall darf nicht geschlossen werden, dass die Auslegung poetischer Texte eine Sache der Willkür wäre. Vielmehr muss man davon ausgehen, dass der Autor mit seinem Werk eine kommunikative Absicht verfolgt: Er meint, etwas Sinnvolles und Zusammenhängendes auszusagen, und er erwartet, dass die von ihm ins Auge gefassten Leser es auch verstehen können. Daraus lassen sich für die Interpretation gewisse Regeln ableiten, etwa, dass die Lücken so zu füllen sind, dass ein sinnvolles und kohärentes Gesamtbild entsteht. Auch gilt das Prinzip, dass jeweils nach solchen Verbindungen zu suchen ist, die für die ursprünglichen Adressaten am naheliegendsten sind.⁹

Wer verschiedene narrative Entwürfe zum Hohenlied vergleicht, wird feststellen, dass die erste Hälfte des Hohenliedes (bis 5,1) relativ einheitlich interpretiert wird, während für die zweite Hälfte die Meinungen auseinandergehen. Das Hauptproblem bildet dabei die im Lied beschriebene Hochzeit. So deutet in 3,6-5,1 vieles darauf hin, dass eine Hochzeit stattfindet. Dennoch sind die Partner im weiteren Verlauf des Liedes offensichtlich wieder unverheiratet. – Zwar versucht z.B. Franz Delitzsch, die Ereignisse ab 5,2 im Sinne von Verwicklungen innerhalb der Ehe zu interpretieren.¹⁰ Doch wirkt dies gezwungen. Ein frisch verheirateter Ehemann bräuchte nicht zu nächtlicher Stunde um Einlass bitten (5,2-8). Auch der Wunsch, der Geliebte wäre wie ein Bruder, den die Liebhaberin in ihr Elternhaus einladen könnte, ohne die Regeln des Anstands zu verletzen (8,1), passt nicht zu einem Ehepaar. An Delitzsch wird beispielhaft ein Problem der holistischen Auslegung sichtbar, dass nämlich mögliche Kohärenzprobleme des Textes unterbewertet werden.

Ausleger, die eine voranschreitende Handlung im Hohenlied sehen, verstehen diese nicht selten auch in einem historischen Sinne. So interpretiert De-

⁹ Nach Heinrich von Siebenthal das »Prinzip der kontextuellen Angemessenheit« und das »Standard-Options-Prinzip«: Heinrich von Siebenthal, »Was ist der Sinn des Textes? Anmerkungen zur neutestamentlichen Exegese aus sprachwissenschaftlicher Sicht«, in: Helge Stadelmann, Hg., *Den Sinn biblischer Texte verstehen: Eine Auseinandersetzung mit neuzeitlichen hermeneutischen Ansätzen*, Gießen: Brunnen, 2006, S. 128-157, hier S. 142-146.

¹⁰ Franz Delitzsch, *Hoheslied und Kohelet*, BCAT 4.4, Leipzig: Dörfpling und Franke, 1875.

litzsch das Hohelied als die Geschichte einer Liebe zwischen dem König Salomo und einer edlen Frau vom Lande.¹¹ Dabei entsteht jedoch das Problem, dass 8,11f von Salomo in einer negativ-abgrenzenden Weise spricht. Andere Ausleger des 18. und 19. Jahrhunderts sehen in Zusammenhang mit 1,7-8 eine Dreiecksgeschichte zwischen Schulammit, König Salomo und einem Hirtenliebhaber.¹² Doch kann der Text des Hohenliedes diese Konstruktion nicht tragen. Nirgendwo beschreibt die junge Frau ein inneres Ringen um die Entscheidung, nirgendwo vergleicht sie zwei Liebhaber miteinander.¹³

Die näher liegende Lösung besteht darin, den »Hirten« von 1,7-8 metaphorisch zu verstehen: Um den Prozess einer schrittweisen Annäherung der Partner zu beschreiben, greift das Hohelied die im Alten Vorderen Orient beliebte¹⁴ Hirtenmetaphorik zurück – ohne dass damit gesagt wird, der Liebhaber sei ein tatsächlicher Hirte. Entsprechendes lässt sich auch für die Bezugnahmen auf Salomo annehmen, der als der alttestamentliche »König der Liebe« dafür steht, dass die Liebe ein »wahrhaft königliches Glück« ist. Die Symbolik wird auch durch das Namenspaar Schelomoh – Schulammit angedeutet, das so sicher nicht im Sinne einer historischen Wahrheit verstanden werden will.¹⁵

Ist wegen dieser Probleme die Idee einer fortlaufenden Handlung gänzlich zu verwerfen? Meiner Ansicht nach sind die von Herder und anderen gemachten Beobachtungen dennoch gültig. Drei Dinge müssen aber bei der Auslegung des Hohenliedes im Erzählzusammenhang beachtet werden:

1. Die beiden Hauptfiguren des Liedes stehen nicht für historische Personen, sondern verkörpern ein idealtypisches Liebespaar.¹⁶
2. Die einzelnen Gedichte des Hohenliedes beschreiben Stationen auf dem Weg der Partner zueinander. Teilweise ergibt sich ein fortlaufender inhaltlicher Zusammenhang, teilweise werden typische Situationen aber auch in loser Folge präsentiert.
3. Die narrative Abfolge ist im Hohenlied durchaus von Bedeutung. Der Handlungslogik übergeordnet ist aber eine Art von »poetischer Logik«, bei der ein Bogen vom ersten Kennenlernen am Anfang bis zur feierli-

¹¹ Delitzsch, *Hoheslied und Kohelet*, S. 7.

¹² In jüngerer Zeit vertritt diese Sichtweise Yair Mazar, »The Song of Songs or the Story of Stories: ›The Song of Songs‹: Between Genre and Unity«, *SJOT 1* (1990), S. 1-29.

¹³ So die eindeutige Mehrheit der Ausleger, z.B. Delitzsch, *Hoheslied und Kohelet*, 8f; G. Lloyd Carr, *The Song of Solomon: An Introduction and Commentary*, TOTC 17, Leicester: InterVarsity, 1984, S. 48.

¹⁴ So Keel, *Hoheslied*, S. 57.

¹⁵ Vgl. Fischer, *Hoheslied*, 216; 233-237; Gerhards, *Hoheslied*, 238f; Tom Gledhill, *The Message of the Song of Songs: The Lyrics of Love*, BST, Nottingham: Inter-Varsity, 1994, S. 22f.

¹⁶ So auch Gledhill, *Song of Songs*, 21.

chen Besiegelung der Liebe am Ende gespannt wird, das Hochzeitsfest aber nicht den Abschluss, sondern das Zentrum des Liedes bildet. Auch ist der Handlung ein zyklisches Wechselspiel von Distanz und Nähe unterlegt, wie noch gezeigt werden soll.

Die narrativ-holistische Interpretation bildet somit einen Aspekt der Gesamtanlage des Hohenliedes ab.

3. Das Hohelied ist ein Bühnenstück für die Hochzeitsfeier

Schon der Kirchenvater Origenes stufte um 250 n. Chr. das Hohelied als Drama ein.¹⁷ Tatsächlich entspricht es der Form des Bühnenstückes, dass die Ereignisse nicht in Form von Erzählung, sondern in Form von wörtlicher Rede wiedergegeben werden. Und noch eine andere Eigenschaft des Hohenliedes lässt sich am besten mit der Drama-Theorie erklären:

Die weibliche Hauptdarstellerin spricht in ihren Ausführungen immer wieder die »Töchter Jerusalems« an. Von der Ebene der Erzählung betrachtet, sind damit die jungen Frauen der Stadt gemeint, mit denen die weibliche Hauptperson des Liedes aufgewachsen ist, ihre Freundinnen und Bekannten, die nun ihren Weg ins Liebesglück begleiten.

Allerdings sind die »Töchter Jerusalems« auch an Stellen anwesend, wo man sie eigentlich nicht erwarten würde. So irrt die junge Frau in 5,2-7 allein durch die nächtlichen Straßen, um ihren Geliebten zu finden. Nur einen Moment später bittet sie die »Töchter Jerusalems«, ihr bei der Suche zu helfen. Wo kommen diese mitten in der Nacht auf einmal her?

Versteht man das Hohelied als Bühnenstück, so lässt sich der Sachverhalt gut erklären: Die junge Frau irrt nicht durch die nächtliche Stadt, sondern sie erzählt davon; die »Töchter Jerusalems« sind nicht in der Handlung, sondern auf der Bühne anwesend.

Man kann sich die »Töchter Jerusalems« etwa als eine Gruppe von Darstellerinnen vorstellen, die in die Rolle eines »Publikums auf der Bühne« schlüpfen, wie der sogenannte »Chor« im griechischen Drama. Dieses besondere Publikum verfolgt die Geschichte der Liebenden mit und dient der weiblichen Hauptperson als Gegenüber und als Gesprächspartner.¹⁸ Falls das Hohelied auf

¹⁷ Gerhard Maier, *Das Hohelied*, Wuppertaler Studienbibel, Wuppertal: Brockhaus, 1991, S. 29.

¹⁸ So z.B. auch Delitzsch, *Hoheslied und Kohelet*, S. 11.

der Hochzeitsfeier aufgeführt wurde, könnte dieser Part von den Brautjungfern übernommen worden sein (vgl. Ps 45,15).

Was für die Frau die »Töchter Jerusalems« sind, sind für den Mann die »Freunde«. So endet das eigentlich sehr intime Lied vom »Garten der Liebe« in 4,12-5,1 überraschend mit der Aufforderung: »Esst, Freunde, trinkt, berauscht euch an der Liebe«. Diese Wendung erzeugt den Eindruck, dass es sich beim Gartenlied um ein Vortragsstück handelt. Braut und Bräutigam tragen sich die Sätze des Liedes gegenseitig vor, während die Hochzeitsgesellschaft lauscht.¹⁹ Ähnliches gilt für das Beschreibungslied 7,1-6, das von einem Dialog mit dem Publikum eingeleitet wird.

Dass der Bräutigam der Braut vor der versammelten Hochzeitsgesellschaft ein vorher vorbereitetes Beschreibungslied vorträgt, ist aus alten syrischen Hochzeitstraditionen bekannt.²⁰ Inwiefern das auch im alten Israel üblich war, wissen wir zwar nicht. Bestimmte Passagen des Hohenliedes erwecken aber durchaus den Eindruck, auf diese Weise verwendet worden zu sein. Nach Jer 7,34; 16,9; 25,10; 33,11 erklingen die Stimmen der Braut und des Bräutigams zur fröhlichen Zeit.

Zu einem Drama gehört normalerweise auch eine voranschreitende Handlung. Eine solche ist, wie oben angesprochen, im Hohenlied nur abschnittsweise und andeutungsweise erkennbar. Zumindest von den heutigen Hörgewohnheiten her betrachtet, eignet sich das Hohelied als Ganzes nicht dazu, auf der Bühne aufgeführt zu werden.²¹

Insgesamt lässt sich daher schlussfolgern: Das Hohelied nimmt dramatische Elemente auf und versetzt uns damit zeitweilig mitten auf die stimmungsvolle Hochzeitsfeier, wo Braut und Bräutigam miteinander und mit dem Publikum interagieren. Die Hochzeitsfeier ist demnach der »Sitz im Leben« für die Texte des Hohenliedes, der Ort, der sich wie kein anderer eignet, um die Liebe zu feiern.

In seiner Gesamtheit und endgültigen Gestalt ist das Hohelied aber doch mehr als ein Theatermanuskript. Es ist ein literarisches Werk, das weniger aufgeführt, sondern vielmehr gelesen und ausgelegt werden will.

¹⁹ So auch Yair Zakovitch, *Das Hohelied*, HThK, Freiburg: Herder, 2004, S. 208.

²⁰ Dokumentiert von J. Wetzstein, aufgenommen bei Delitzsch, *Hoheslied und Kohelet*, S. 162-177.

²¹ Carr, *Song of Solomon*, 33f; siehe auch Gerhards, *Hoheslied*, S. 154-164.

4. Das Hohelied ist ein poetisches Gesamtkunstwerk über die Liebe

Über die literarische Struktur des Hohenliedes wird kontrovers diskutiert. Die grundsätzliche Herausforderung besteht darin, dass der/die Verfasser(in) des Hohenliedes keine kategorische Trennung zwischen Form und Inhalt vornimmt. Der Text enthält auf der obersten Ebene keinerlei *Orienter*, d.h. keine Wörter oder Sätze, die über die Organisation der Inhalte Auskunft geben würden, sondern nur die Inhalte selbst. Anders als bei einem Textbuch für ein klassisches Drama gibt das Hohelied beispielsweise nicht an, wer jeweils spricht und wer angesprochen ist. Diese für das Verständnis notwendige Information kann nur indirekt aus dem Inhalt des Gesprochenen erschlossen werden. In früherer Zeit war der Text vielleicht von einer mündlich überlieferten Lesetradition begleitet, und auch das Wissen um die literarische Gattung und ihren »Sitz im Leben« half möglicherweise den frühen Lesern, die Gesamtanlage des Hohenliedes nachzuvollziehen. Heute kann diese nur noch aus dem Text selbst rückerschlossen werden.

In der Forschung liegen dazu unterschiedliche Entwürfe vor.²² Allein deren Vielzahl lässt natürlich grundsätzlich die Frage nach Sinn und Unsinn literarischer Strukturanalyse am Hohenlied aufkommen. Doch auch hier gilt das eingangs zum integrativen Ansatz Gesagte: Zwar können offensichtlich nicht alle Ansätze gleich richtig sein. Dennoch ist davon auszugehen, dass den einzelnen Studien zutreffende Beobachtungen zugrunde liegen. Diese Wahrheitsmomente sind herauszuarbeiten, in Bezug zueinander zu setzen und, wenn möglich, in eine übergreifende Konzeption zu integrieren.

Eine genaue Analyse der einzelnen Entwürfe zeigt dann auch, dass diese nicht so unvereinbar sind, wie es zunächst scheint. Über den inneren Zusammenhang einiger größerer Blöcke besteht nämlich durchaus Einigkeit. Beispielsweise ist der Handlungszusammenhang von 5,2-6,3 nicht umstritten. Auch wird der Abschnitt 3,5-5,1 von vielen zusammenhängend im Sinne von Hochzeitstag und Hochzeitsnacht interpretiert. Der Abschnitt 2,8-17 behandelt die Verabredung zu einem Rendezvous. In 1,9-2,3 liegt ein längerer Dialog vor, in dem die Partner, noch tastend, Komplimente austauschen.

Strittig ist hingegen die Zuordnung einiger Passagen, die vor und nach den genannten Kernabschnitten liegen. Diese entscheidet letztlich über die genaue

²² Siehe die Diskussion bei Julius Steinberg, *Die Ketuvim: Ihr Aufbau und ihre Botschaft*, BBB 152, Hamburg: Philo, 2006, S. 347-367.

Abgrenzung der Hauptteile, so dass im Ergebnis trotz der gemeinsamen Beobachtungen recht unterschiedlichen Hauptgliederungen vorgelegt werden.

Der im Hohenlied mehrfach vorkommenden Beschwörungsformel »Weckt nicht auf, stört nicht auf die Liebe, bis es ihr gefällt« kommt für die Strukturierung eine besondere Bedeutung zu. Viele Ausleger sehen die Formeln als Endpunkte von Spannungsbögen.²³ Dementsprechend werden Hauptteile nach 2,7, 3,5 und 8,4 beendet. Meiner Ansicht nach ist an dieser Stelle zu widersprechen, und zwar mit den folgenden Argumenten:

1. Auch in 5,8 findet sich eine, allerdings inhaltlich abgewandelte, Beschwörungsformel an die Töchter Jerusalems. Diese steht offensichtlich nicht am Ende eines Spannungsbogens, sondern ist in den Zusammenhang von 5,2-6,3 eingebettet. Sollte ein Strukturentwurf nicht alle vier Beschwörungsformeln in einer parallelen Weise berücksichtigen?
2. Der Beschwörungsformel in 5,8 geht in 5,2-7 ein nächtlicher Traum der Frau voraus. Das gleiche gilt für die Beschwörungsformel von 3,5. Dies ist ein weiterer Hinweis darauf, dass 5,8 in struktureller Hinsicht parallel zu 3,5 behandelt werden sollte. Wenn der zweite Traum offensichtlich nicht das Ende, sondern den Anfang eines Handlungsstranges markiert – sollte dies analog nicht auch für den ersten Traum gelten?
3. Die auf diesem Weg gewonnene Hauptgliederung des Hohenliedes ist nicht hermeneutisch signifikant. Es wird keine innere Logik sichtbar.

Dass die Mottosätze strukturell signifikant sind, ist wahrscheinlich. Dass sie den Abschluss von Spannungsbögen bilden, ist eine Arbeitshypothese, die m.E. zu schnell zur fertigen Vorgabe gemacht wurde. Die Struktur des Textes kann nicht an einer wiederholten Aussage allein festgemacht werden, sondern bestimmt sich aus der hierarchisierten Zusammenschau möglichst aller intratextuellen Bezüge.

Zunächst ist festzuhalten, dass nicht nur die vier Mottosätze, sondern auch die ihnen vorangehenden Verse Ähnlichkeiten zueinander aufweisen. So geht dem zweiten und dem dritten Mottosatz jeweils eine Traumszene der jungen Frau voran, in der diese die Stadt nach ihrem Geliebten durchsucht und dann auf die Wächter trifft. Auch direkt vor dem vierten Mottosatz geht es darum,

²³ Zum Beispiel Delitzsch, *Hoheslied und Kohelet*, S. 11; Carr, *Song of Solomon*, S. 45; Mary Timothea Elliott, *The Literary Unity of the Canticle*, Europäische Hochschulschriften 23/371, Frankfurt a.M.: Lang, 1989, S. xf; Jan P. Fokkelman, *Reading Biblical Poetry: An Introductory Guide*, Übers. von Ineke Smit, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox, 2001, S. 201; David A. Dorsay, *The Literary Structure of the Old Testament: A Commentary on Genesis-Malachi*, Grand Rapids, Michigan: Baker, 1999, S. 200; siehe weiter Steinberg, *Ketuvim*, 364.

den Geliebten zu finden. Die Formulierung »ich bin krank vor Liebe« erscheint zusammen mit dem ersten und dritten Mottosatz; der Wunsch »Seine Linke unter meinem Kopf / und seine Rechte soll mich umfassen!« beim ersten und vierten Mottosatz. Die Absicht, den Geliebten ins Haus der Mutter zu bringen, wird wiederum beim zweiten und vierten Mottosatz genannt. Die genannten Formulierungen finden sich *nur* an diesen Stellen. Nicht nur von den Formen, sondern auch vom Inhalt her sind die Abschnitte miteinander verbunden: Alle vier den Mottosätzen vorausgehende Abschnitte handeln inhaltlich von der Sehnsucht der jungen Frau nach ihrem Geliebten (2,5-7; 3,1-5; 5,2-8; 7,14-8,4).

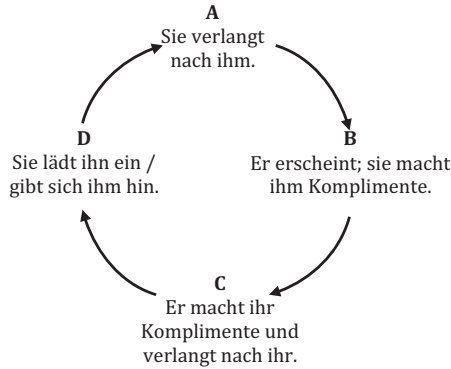
Diese Vernetzungen zeigen, dass 5,8 in struktureller Hinsicht nicht ausgeblendet werden darf, sondern einbezogen werden muss. Daraus ergibt sich die Arbeitshypothese, dass die vier genannten Abschnitte jeweils nicht einen Hauptteil abschließen, sondern im Gegenteil einen Hauptteil eröffnen. Basierend auf dieser Beobachtung lassen sich ab 2,5 vier Hauptteile abgrenzen.

Es lässt sich leicht zeigen, dass die vier Hauptteile parallel zueinander aufgebaut sind und sich jeweils vom Sehnen zur Erfüllung entwickeln.

Einen wichtigen Anhaltspunkt für den parallelen Aufbau bilden die Stellen, an denen der junge Mann redet. Dies geschieht ab 2,5 in drei großen Redeblöcken 2,10b-14; 4,1-15 und 6,4-7,10, sowie in dem einzelnen Vers 8,13. Die Blöcke sind im Wechsel mit den Mottosätzen angeordnet. Die Inhalte sind jeweils ähnlich: der junge Mann beschreibt die Schönheit seiner Geliebten, bringt sein Verlangen nach ihr zum Ausdruck und fordert sie auf, mit ihm zu kommen oder kündigt an, sie für sich zu »erobern«.

Bevor der Mann zu sprechen beginnt, wird jeweils auf die eine oder andere Weise von seinem Erscheinen berichtet (2,8-10a; 3,6-11; 5,9-6,3; 8,5-7). Auf die Reden des Mannes folgt jeweils eine Antwort der Frau, die ihre Hingabe zum Ausdruck bringt oder ihren Geliebten einlädt. Auch hierbei werden bestimmte wiederkehrende Formulierungen verwendet (2,16-17; 4,16; 7,11-13; 8,14).

Die Beobachtungen weisen auf eine rollende, zyklische Struktur hin, bei der also Elemente immer wieder in der gleichen Reihenfolge wiederkehren.



Von 2,5 an wird die Abfolge insgesamt vier Mal durchlaufen. Der einleitende Abschnitt 1,2-2,4 weicht in verschiedener Hinsicht ab, fügt sich aber dennoch grob in dasselbe Schema. So kann insgesamt von fünf »Zyklen des Verlangens« gesprochen werden. Die Tabelle zeigt die genaue Zuordnung der Verse:

	<i>Zyklus 1</i>	<i>Zyklus 2</i>	<i>Zyklus 3</i>	<i>Zyklus 4</i>	<i>Zyklus 5</i>
	<i>1,1-2,4</i>	<i>2,5-17</i>	<i>3,1-5,1</i>	<i>5,2-7,13</i>	<i>7,14-8,14</i>
A Sie verlangt nach ihm.	1,2-4	2,5-7	3,1-5	5,2-8	7,14-8,4
B Er erscheint/ Begegnung; ²⁴ sie macht ihm Komplimente.	1,7-8	2,8-10a	3,6-11	5,9-6,3	8,5-7
	1,9-2,3 ²⁵				
C Er macht ihr Komplimente und verlangt nach ihr.		2,10b-15	4,1-15	6,4-7,10	8,13
D Sie lädt ihn ein bzw. gibt sich ihm hin.	2,4	2,16-17	4,16 + 5,1 ²⁶	7,11-13	8,14

²⁴ Die Begegnung zwischen den Partnern wird in jedem Zyklus auf unterschiedliche Weise behandelt.

²⁵ Im ersten Zyklus finden wir statt der großen Redeblocke eine Reihe von kürzeren Dialogen zwischen den Partnern. Dies entspricht der Situation des Kennenlernens, wo längere Monologe nicht angebracht wären.

²⁶ Nur beim dritten Zyklus wird die abschließende Einladung der Frau (4,16) vom Geliebten beantwortet (5,1). Während sonst am Ende des Zyklus jeweils die Sehnsucht als Gefühl stehenbleibt, deutet 5,1 eine Erfüllung an. Die Szene handelt vom »Paradies der Liebe« bzw. von der Hochzeitsnacht.

Zwei kurze Abschnitte sind in der Tabelle nicht genannt, nämlich die Verse 1,5-6 und 8,8-12. Diese bilden zwei Teile einer separaten Erzählung, die von der Hüterin der Weinberge und ihren Brüdern handelt. Die kleine Geschichte ist nicht Teil der zyklischen Struktur, sondern als literarischer Rahmen um das Werk herum angelegt.

Mit diesem Ansatz kann der literarische Aufbau des Hohenliedes vollständig beschrieben werden. Die Struktur des wechselseitigen Verlangens bildet seine treibende Kraft, das innere Band, das die verschiedenen Lieder, Bilder und erzählenden Abschnitte zusammenhält.

Inhaltlich setzen die fünf Zyklen des Liedes jeweils ihren eigenen Schwerpunkt. Dabei ist zum einen eine sich steigernde Entwicklung von Zyklus zu Zyklus erkennbar, die vom Austausch erster Komplimente bis zur abschließenden Besiegelung der Liebe reicht. Zum anderen setzt aber auch der dritte Zyklus einen inhaltlichen Schwerpunkt, indem er von Hochzeitstag und Hochzeitsnacht und vom »Paradies der Liebe« handelt. Dabei steht die thematische Anordnung mit der Hochzeit im Zentrum offensichtlich über der Chronologie der Ereignisse.

Zyklus 1	↑	Kennenlernen
Zyklus 2		Die Frühlingseinladung
Zyklus 3	→	Hochzeitstag und Hochzeitsnacht
Zyklus 4		»Wilde Romantik«
Zyklus 5	↓	Die Liebe wird besiegelt

Insgesamt sind also lineare Teilstränge in eine zyklische Struktur gegossen. Die einzelnen Zyklen wiederum bilden eine konzentrische Gesamtanlage.²⁷

5. Das Hohelied ist ein weisheitliches Liebeslied

Die vorangegangenen Ausführungen zeigen das Hohelied gewissermaßen als ein mehrstöckiges literarisches Gebäude. Auf der untersten Ebene begegnet es uns als eine Sammlung von Liebesgedichten. Auf der zweiten Ebene ergibt sich aus der Aneinanderreihung der Gedichte eine fortlaufende Handlung. Auf der nächsthöheren Ebene werden Aspekte eines Bühnenstückes erkennbar. Die Hochzeitsfeier erweist sich als angemessener »Sitz im Leben« für das Hohe-

²⁷ Die konzentrische Symmetrie sieht mit leicht veränderter Versabgrenzung auch Carr, *Song of Solomon*, S. 46. Zum Ineinander von linearer, zyklischer und konzentrischer Struktur siehe auch Fischer, *Hoheslied*, S. 86f.

lied. Auf der obersten Ebene schließlich präsentiert sich das Hohelied als ein literarisches Gesamtkunstwerk. Dieses hat eine weisheitliche Prägung, wie abschließend skizziert werden soll:

Das alttestamentliche weisheitliche Denken zeichnet sich, kurz gesagt, durch einen empirischen und paradigmatischen Ansatz aus: Der Weise lernt aus der Beobachtung; er strebt danach, Typisches festzuhalten. Die gewonnenen Erkenntnisse sollen den Einzelnen in die Lage versetzen, sein Leben gelingend zu gestalten; die alttestamentliche Weisheit ist schöpfungstheologisch verankert.²⁸

Die folgenden übergreifenden literarischen Strukturelemente verleihen dem Hohenlied einen weisheitlichen Rahmen:

- die Mottosätze, die Liebe nicht vor ihrer Zeit zu wecken, in 2,7; 3,5; (5,8; 8,4: Sie berufen sich auf das, was »der Liebe gefällt«, fragen also ganz in weisheitlichem Sinne nach den zu beobachtenden »Eigengesetzlichkeiten«²⁹ der Liebe.
- die auch formal weisheitlich durchgeformte Reflexion am abschließenden Höhepunkt des Liedes (8,6b-7).
- die rahmende Geschichte von der Weinberghüterin und ihren Brüdern in 1,5f und 8,8-12: Sie behandelt das in den Mottosätzen angesprochene Thema in einer narrativen Form: Zwischen der weiblichen Hauptperson und ihren älteren Brüdern wird ein Konflikt darüber ausgefochten, ob die rechte Zeit für die Liebe gekommen ist.³⁰

Aber nicht nur die genannten Textabschnitte sind weisheitlich. Sie leiten vielmehr dazu an, auch das gesamte übrige Geschehen des Hohenliedes weisheitlich zu betrachten. Gewissermaßen studieren wir die Liebe, während wir sie feiern. Wir beobachten Typisches, bekommen ein Beispiel für die gelingende Gestaltung einer Beziehung vor Augen geführt.³¹ So wird aus dem Lied auf die Liebe auch ein Lied über die Liebe.

²⁸ Zum empirischen und paradigmatischen Ansatz siehe Tomáš Frydrych, *Living under the Sun: Examination of Proverbs and Qoheleth*, VT Supp 90, Leiden: Brill, 2002, S. 18; 52; 80. Zur Weisheit siehe außerdem Julius Steinberg, »Gottes Ordnungen verstehen und leben: Eine Theologie der alttestamentlichen Weisheit«, in: Herbert H. Klement und Julius Steinberg, Hrsg., *Themenbuch zur Theologie des Alten Testaments*, Wuppertal: Brockhaus, 2007, S. 211-236.

²⁹ Keel, *Hohelied*, S. 89.

³⁰ Siehe Steinberg, *Ketuvim*, S. 363.

³¹ Siehe in dieser Richtung auch den Beitrag von Hendrik Koorevaar, »De boodschap van het boek Hooglied: Hartstochtelijke liefde en reinheid.«, 2 Teile, *Magazine voor pastoraat, gezin en gemeenteopbouw* 46 (2000), S. 42-47 und 47 (2000), S. 26-32.

Mit dem mehrstöckigen Aufbau des Hohenliedes hat es daher eine besondere Bewandtnis. Wäre – im Bild gesprochen – nur das oberste Stockwerk vorhanden, so hätten wir es mit einer eher abstrakten Erörterung zum Thema Liebe zu tun. Doch wer die Liebe von einem kritisch distanzierenden, wissenschaftlichen Standpunkt aus seziert, dem geht Entscheidendes verloren. Dass sich Subjekt und Objekt nicht ohne Verluste trennen lassen, ist eine Erkenntnis, zu der wir erst in der Zeit der Postmoderne wieder zurückkehren. Das Hohelied jedenfalls berichtet nicht aus objektiver Distanz, sondern aus der Perspektive von »Betroffenen«. Die Sprecher des Liedes lieben und feiern und reflektieren. Sie sind selbst in das involviert, von dem sie reden, und involvieren auf diese Weise auch den Leser. Die schönste literarische Form, um über die Liebe zu reden, ist ohne Zweifel das Liebeslied.

Abstract

The interpretation of the Song of Songs suffers from a multitude of conflicting approaches. Whereas often one point of view is chosen disregarding the others, this article suggests to combine valuable insights of the different viewpoints forming an integrative approach to the Song, in particular when it is about the question of its literary structure. As a result, the Song can be described as a multilayered work. At its lowest level, it presents itself as a collection of individual poems. At the next level, a story of two lovers emerges. As a third level, at least some passages of the Song were possibly meant to be performed as part of the wedding ceremony. At its top level, the Song is a literary work of art with an overall literary structure, approaching love between man and woman from a wisdom point of view. Therefore, the Song is reflecting on love while celebrating it.

Traces of A Three Part Canon underlying 1 Peter

Hans van Nes

Introduction

More than a century ago Herbert Ryle contended that the Pentateuch was canonized around 400 BCE, the Prophets by 200 BCE, and the Writings in 90 CE at the council of Jamnia.¹ This hypothesis would alter scholarly trends about the Hebrew Canon more than any other theory. At the one hand, Ryle's theory met with appraisal as it offered, to mention one example, a rationale why the book of Daniel was not among the Prophets, namely, it was presumably written after the canonization of the Prophets. At the other hand, some hypotheses underlying Ryle's reconstruction proved less than plausible, especially those related to the Jamnia council.² Today, many scholars are willing to accept a much later canonization date of the Ketuvim than Jamnia, well into second century CE or even later.³

Still, these are variants and modifications of the old Ryle hypothesis. This is the background against which Professor Koorevaar has always taught his students, of which I am one, that the entire Hebrew Canon was fully developed, and even textually crystallized, as early as the late fifth century BCE. Indeed, he has argued that the book of Chronicles, which he dates to the time of Nehemiah, was composed as a deliberate closure of the canon.⁴ Roger Beckwith's 1985 influential monograph argued that the formation in the shape of the present Hebrew Bible occurred around 150 BCE, thus reviewing the old Ryle hypothesis. Supporting this view were such scholars as Leiman, Ellis and, with some hesitations, van der Kooij.⁵ Yet in an age when John Barton called Beck-

¹ H. Ryle, *The Canon of the Old Testament*, Macmillan and Co., 1892.

² Lewis, »Jamnia Revisited« (see Bibliography), p. 146-151.

³ See McDonald, *Formation*; J. A. Sanders, »Canon: Hebrew Bible»; idem, »Spinning the Bible«, p. 23-29, 44-45; E. Ulrich, »*The Bible in the Making*«.

⁴ Koorevaar, »Chronik als Abschluss«, p. 42-76.

⁵ See e.g. Leiman, *Canonization*; Ellis, *Old Testament*; van der Kooij, »Canonization of Ancient Books«, p. 17-40, esp. p. 38.

with's work a »fundamentalist tract«,⁶ the Koorevaar dating seems even more difficult to reconcile with more critical trends. Peels pointed out how little data are available that can be trustworthily traced back to pre-Christian times.⁷

We are constantly warned not to commit retrojection of the later rabbinic view of the canon into the pre-Christian times with its scant evidence.⁸ Yet the other extreme would be to ignore or downplay the important testimonies of Josephus or the prologue to Sirach as propagandistic or otherwise unreliable when the evidence doesn't suit current scholarly trends.

In order to contribute to the ongoing canon debate, we want to compare the rabbinical view of Hebrew Bible with 1 Peter.⁹ We are mindful of the fact that the canon itself does not provide much data on its own formation. 1 Peter draws with such remarkable frequency upon the Old Testament that it is, in proportion to its length, only matched in Old Testament »density« by Hebrews and Revelation. The mere five chapters feature an amazing amount of twenty clear quotations.¹⁰ In addition, Schutter counts forty-one OT allusions in 1 Peter.¹¹ Carson says that in nearly every verse an OT theme is echoed.¹²

⁶ Beckwith, *Old Testament Canon*; See also Barton's review of it in *Theology* 90 (1987), p. 63-65.

⁷ See Peels, »Abel to Zechariah«, p. 583-601, and Kalin, »How Did the Canon Come to Us?«, p. 47-52, esp. 52.

⁸ How fierce this contrast can be, is well illustrated by the example Dempster gives. Eugene Ulrich once criticized Elisha Qimron and John Strugnell for a footnote in DJD X where reference to David in 4QMMT was understood as possibly representing the Hagiographa (Qimron and Strugnell, *Qumran Cave 4*, p. 59 n. 10). Ulrich called the suggestion »a Kantian category of a tripartite rabbinic canon fixed in our minds and familiar for the past fifteen hundred years«, so much so that our »interpretive categories ... tend to see a tripartite canon in antiquity, whenever any small clue emerges« (Ulrich, »Non-attestation«, p. 202-214). This incident is referred to in Dempster's article (»Torah, Torah, Torah«, p. 90).

⁹ We have often consulted the »Loci Citati Vel Allegati« section in Nestle-Aland's *Novum Testamentum Graece*, 27th edition, p. 770-806. All citations, if available, are checked in the Göttingen edition (*Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*).

¹⁰ Although terms like »citation«, »allusion«, »general reference« and »echo«, may be difficult to apply to certain cases, the theory is not hard. A citation is understood to be a clear and obvious insertion of a piece of some other text in a free or exact rendering. Citations in 1 Peter may be introduced by »wherefore it is written« (1:16, citing Lev. 19:2), »wherefore it stands in Scripture« (2:6-8, citing Isa. 28:16; Ps. 118:22; Isa. 8:14), or »wherefore« (1:24-25a, citing Isa. 40:6-8) or »for« (3:10-12, citing Ps. 34:13-17). An allusion at the other hand is a more indirect, imprecise or remote reference in which the correspondence to the source text may be less noticeable, and therefore often even disputable. Another difference is that usually the first is longer than the latter. General references usually illustrate a point by mentioning a story or a passage, but don't necessarily allude or cite (DeMoss, *Pocket Dictionary*, 30). In 1 Peter they are about the Passover lamb (1:19), the matriarch Sarah (3:6) and the flood in the time of Noah (3:20).

¹¹ Schutter, *1 Peter*, p. 43.

¹² Beale and Carson, *NT Use of OT*, p. 1015.

In the first section the author is mapping the salvific status of the addressees in a rather soteriological text (1:13-19). Regarding the Old Testament uses, the Pentateuch is clearly in view here. Then, in the second, rather christological section, the writer proceeds to an prophetic recapitulation of Christ (ch. 2). With regards to the Old Testament, it seems clear that the vast majority of Old Testament usages pertain to the latter Prophets. In the lengthy sapiential parts that follow, the addressees are admonished about their daily conduct, and here illustrations mainly come from the Hagiographa (ch. 3-5).

Since 1 Peter only quotes from the Septuagint corpus¹³ that differs significantly from the MT, it doesn't seem logical to study the epistolary flow of thought in 1 Peter from the perspective of the Rabbinical Canon.¹⁴ Hence, the use of the Old Testament in 1 Peter has, to our knowledge, naturally never been investigated in this way. But just because the author of 1 Peter quotes from a Greek version, that doesn't prove he stuck to the Greek corpus with its arrangement as we know it from 4th century AD manuscript evidence at the earliest. As we hope to show, the biblical source frame for 1 Peter's epistolary logic appears not Septuagintal at all in shape, as his citations would let us suppose. It appears, as we will show, rather rabbinical; in three parts. We thus have here a writer in all likelihood conceiving of a Hebrew corpus like we know it, and yet using its Greek translation.

This observation in itself does not prove the full shape of the Hebrew Canon in the first Century AD, just like it doesn't provide for a helpful structure of 1 Peter. It only provides us with reasons to believe that 1 Peter corresponds with the canonical logic on which the three part Hebrew Canon is based. We will now elaborate the observations made above.

It is my pleasure to dedicate this article to professor Koorevaar as my main Old Testament professor and Christian mentor.

¹³ Evidences abound, as commentators have acknowledged. Most often typical citation introductory formulae precede exact, or nearly exact citations from LXX. Also, the fairly certain use of the book Wisdom of Solomon in 5:7 bears witness to the use of the Greek corpus, rather than of the Masoretic corpus.

¹⁴ Little scholarly attention has been given to the question what parts of the LXX are the most formative. Schutter argues that 1 Peter uses materials from all across the OT and that 1:10-12 is the main hermeneutical agenda to the letter (Schutter, *1 Peter*, p. 38). Pearson argues for Deutero-Isaiah to be 1 Peter's first source (Pearson, *1 Peter*, p. 39-48). Based on the work of Schutter, Elliott has categorized 1 Peter's LXX allusions on formal basis (i.e. on their introductory formulae: *διότι* (γέγραπται), γὰρ, ἔτι (Elliott, *1 Peter*, p. 11-15).

First Step: Drawing Upon the Pentateuch (1:1-16)

The first reference is in 1:2 where 1 Peter says the addressees are chosen to be sprinkled with Christ's blood and, according to Carson, there is »widespread acknowledgment that the words ›and sprinkling by his blood‹ allude to Exod. 24:3-8«. ¹⁵ The sprinkling of blood near Mount Sinai on the altar and on the Israelites by Moses has its equal in Jesus' blood in that it, too, is covenantal blood. Like Hebr. 9:16-20, 1 Peter uses it in analogy to Jesus' saving blood in what Jesus himself initiated as the promised new covenant. ¹⁶

A next reference is 1:13. διὸ ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν, literally »Gird therefore the loins of your minds«, though of course translations tend to find equivalent expressions, builds on a familiar metaphor. Yet for addressees annually commemorating the Passover traditions where the meal's stipulations are that »your loins are girded« (Exod. 12:11, NETS, Perkins). Most commentators are aware of the allusion. Moreover, the LXX rendering αἱ ὀσφύες ὑμῶν περιζωσμέναι, is like the Dominical saying in Luke 12:35. The Paschal context of Jesus' words to Peter in John 21:18 might also contribute to the echo here, since there the expression »girding one's belt«, is used to indicate one's orientation to follow Jesus notwithstanding suffering.

A third reference is 1:16, where Lev. 11:44-5 is clearly cited: »be holy for I am holy«. The citation is opened with the traditional formula »Because it is written«. This is a central priestly Pentateuchal statement in the Sinai covenant and obviously a central verse in the Holiness Code. ¹⁷

Two more references mark the transition from soteriological arguments to Christology in 1:18-19. The author involves Isaian material in an argument to remind the addressees they were »ransomed ... not with perishable things like silver or gold«. This echoes Isa. 52:3 »You were sold for nothing, and not with money you shall be redeemed« (NETS, Silva). ¹⁸

The addressees were ransomed, the writer continues, with »the precious blood of Christ, like that of a lamb without defect or blemish«. Christ as the Passover lamb is here introduced as topic of the next section. A Passover lamb

¹⁵ Beale and Carson, *NT Use of OT*, p. 1016.

¹⁶ Cf Jer. 31:31-4, Matth. 26:28; Luke 22:20, Mark 14:24.

¹⁷ For I am the Lord your God; and ye shall be sanctified, and ye shall be holy, because I the Lord your God am holy (cf. 19:2; 20:7).

¹⁸ The phrase in 1:17 (οὐ φθαρτοῖς, ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ, ἐλυτρώθητε) does not without reason remind NA²⁷ of Isaiah 52:3 οὐ μετὰ ἀργυρίου λυτρωθήσεσθε. But the stress is on ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαράδοτου, which again suits the Gospel – Paschal context better. Although likely the Isaian phrase οὐ μετὰ ἀργυρίου λυτρωθήσεσθε is used, it only introduces Christ as the Paschal lamb.

is at the one hand of course a general reference, at the other it is quite possible to narrow it down to Exod. 12:5 or Lev. 22:19f, where the stipulation is given that sacrificial lambs are to be perfect, without defect or blemish.

Conclusion

What thus emerges from this brief section, being only the larger part of the first chapter, is a Pentateuch based message of salvation and holiness. At the one hand, it seems fairly logical that the Pentateuch is the main Old Testament source for this message. At the other hand one wonders whether this is not the first step in what one might call »homiletical canonical logic« among early Christians. The overarching aim of the references is soteriological. Though not everything in the first chapter is about salvation, this theme, redemption by Christ's suffering and transformation into a holy status, is built by Pentateuchal theology.

Second Step: Drawing Upon the Latter Prophets (1:17- 2:25)

In what follows, 1 Peter deals with Jesus as culmination in Israel's salvation history, as treated mainly in the prophets, which are used in as much density as the Pentateuch in the first chapter. The opening of this section is the opening of a new dawn in the book of Isaiah himself. 1:24,25 is a straight citation of Isa. 40:6-8.

Isaiah 40:6-8 All flesh is grass; all the glory of man is like the flower of grass. The grass has withered, and the flower has fallen, but the word of our God remains forever (NETS, Silva).	1 Peter 1:24,25 All flesh is like grass and all its glory like the flower of grass. The grass withers, and the flower falls, but the word of the Lord endures forever.
--	---

As we will see shortly, Isa. 53 will close the line of structurally cited prophecy in 1 Peter, thus what sometimes is called Deutero-Isaiah takes its place as prophecy par excellence in this epistle. After Isa. 40, 1 Peter cites Ps. 33, as shown below:

Psalms 33:9 O taste, and see that the Lord is kind (NETS, Pietersma)	1 Peter 2:3 if indeed you have tasted that the Lord is gracious
---	--

This is obviously not, by rabbinical standards, literature from the prophetic division. However, since this is among the most cited Psalms in the New Testament,¹⁹ it should not be given too much weight against the present thesis, as the language of the Psalm may appear in any section.²⁰ For instance, the Psalm again reappears in 3:10-12, where a more sapiential proverb from the Psalm is cited.

1 Peter's Prophetic Stone Imagery

The programmatic stone passage of 2:4-10 mixes prophetic passages. There are three OT passages that reflect the stone imagery (Ps. 118:22-23; Isa. 8:14-15; 28:16), and all of these are quoted in 1 Pet. 2:6-8. Carson draws attention to Acts 4:11f, where Peter identifies Jesus as the rejected stone that becomes the cornerstone and to the synoptic witness to Jesus' identification (Matth. 21:42-44; Mark 12:10f; Luke 20:17f). Together with Rom 9:32-33 and Eph. 2:20-22, Carson assumes the identification stems from an early »Christian tradition warranted by Jesus' own teaching«. ²¹ This tradition may be textually dependent on the LXX rendering of Isa 28:16 with its messianic identification of the rejected stone, through the *in him* added by the translator and preserved in the NETS translation below:

Old Testament	1 Peter 2
Ps. 117:22 A stone which the builders rejected, this one became the chief cornerstone. This was from the Lord, and it is marvelous in our eyes. (NETS, Pietersma)	4. a living stone, though rejected by <i>mortals</i> yet chosen and <i>precious in God's sight</i> 7. The stone that the builders rejected has become the very head of the corner

¹⁹ According to Aland, as many as 13 out of the 23 verses of Ps. 33 are mentioned as cited or alluded to in the New Testament (NA²⁷, 784). Ps. 33 plays also a major role throughout the epistle, as Jobes has demonstrated (*1 Peter*, p. 221f). See Rösen-Weinhold, *Septuagintapsalter*, p. 209-215. Green expands the textual weight of the Psalm throughout the epistle, though this not thoroughly argued. The most likely instance is perhaps found in 1 Pet 2:4, πρὸς ὃν προσερχόμενοι, which could be derived from Psalm 33:6 προσέλθατε πρὸς αὐτὸν (Green, 1990, p. 281). Although one cannot deny that a connection may exist with the usage in 2:3 and 3:10-12, a strong argument with just three very frequent words is hard to make.

²⁰ Jobes, *1 Peter*, p. 221f, says the language of Ps. 33 LXX mirrors throughout 1 Peter. English translations appended: 1 Pet 1:3 (Ps. 33:2 LXX [34:1 ET]); 1:6 (Ps. 33:20 LXX [34:19 ET]); 1:17 (Ps. 33:5, 8 LXX [34:5, 7 ET]); 1:18; 2:16 (Ps. 33:23 LXX [34:22 ET]); 2:6 (Ps. 33:6 LXX [34:5 ET]); 2:17 (Ps. 33:10, 12 LXX [34:9, 11 ET]); 3:12 (Ps. 33:18 LXX [34:11 ET]).

²¹ Beale and Carson, *NT Use of OT*, p. 1024.

Isa. 28:16 See; I will lay for the foundations of Zion a precious, choice stone, a highly valued cornerstone for its foundations, and the one who believes <i>in him</i> (ἐπ' αὐτῷ, no MT equivalent) will not be put to shame (NETS, Silva)	6. See, I am laying in Zion a stone, a cornerstone chosen and precious; and whoever believes in him will not be put to shame.
Isa. 8:13-15 And if you trust in him (i.e. the Lord), ... you will not encounter him as a stumbling caused by a stone nor as a fall caused by a rock (NETS, Silva)	8. A stone that makes them stumble, and a rock that makes them fall. ²²

Other Prophetic Themes

2:9 is the only citation here where Isaiah is clearly combined with the Pentateuch again. It is important however, that Isaiah is more prominent than Exodus.

Isaiah and Exodus (NETS, Silva, Perkins)	1 Peter 2:9
Isa. 43:20 to give drink to my chosen race (ποτίσαι τὸ γένος μου τὸ ἐκλεκτόν) my people whom I have acquired (λαόν μου, ὃν περιποιησάμην) to set forth my excellences. (τὰς ἀρετὰς μου διηγείσθαι)	But you are a chosen race (γένος ἐκλεκτόν) God's own people, (λαὸς εἰς περιποίησιν) in order that you may proclaim the mighty acts ... (ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε)
Exod. 19:5-6 royal priesthood, a holy nation	a royal priesthood, a holy nation

Clearly in Exod. 19:5-6, the MT יהיו is a volitive form, whereas ἔσεσθέ looks forward. It may be that this future interpretation of the LXX has driven the author of 1 Peter to apply it so freely to the Church, though Exod. 19:6b clearly states the saying applies to Israel.

What we thus encounter in 1 Peter is a text which re-utters the Pentateuchal saying in a prophetic climate.

Then, 2:10 alludes to the prophetic name play in Hos. 1:6 and 2:25:

Hos. 1:6 And she conceived again and bore a daughter. And he said to him, »Call her name Not Pitied, for I will not any longer have pity on the house of Israel«	1 Peter 2:10 Once you were not a people, but now you are the people of God; once you had not received mercy, but now you have received mercy
Hos. 2:23 And I will have pity on Not Pitied, and I will say to Not My People, »You are my people«.	

²² The LXX is being cited quite loosely, so it may be regarded as an allusion. In the MT, God is positively a stumbling stone, but the LXX reverts the texts into its denial for those who trust in him. In 1 Peter the text turns the text back to the positive assertion and fills in Christ for God.

The next reference (2:12), though disputable, is »the day of visitation« ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς, which seems to draw on Isa. 10:3, as NA²⁷ suggests, or on Jer. 6:15.

Finally, as is well known, 1 Peter 2:22-25 is completely based on Isaiah 53. Without going into too much detail, we will chart out the most obvious aspects and use the LXX rendering, which 1 Peter uses as well.

Isaiah 53 (NETS, Silva)	1 Peter 2
9b. because he committed no lawlessness, nor was deceit found in his mouth	22. He committed no sin, and no deceit was found in his mouth
4. This one bears our sins and suffers pain for us, ... 5. But he was wounded because of our acts of lawlessness and has been weakened because of our sins; ... by his bruise we were healed. 12. and he bore the sins of many, and because of their sins he was given over.	24. He himself bore our sins in his body on the cross, so that, free from sins, we might live for righteousness; by his wounds you have been healed
6. All we like sheep have gone astray; a man has strayed in his own way	25a. For you were going astray like sheep

Conclusion

From a strictly Christological perspective, it is interesting that Isa. 53 should close the references of this Christological, prophecy based section. For 1 Peter, by implication, Isa. 53 was deemed a chapter with which to produce a compelling, long awaited redeemer, and hence, perhaps, a climax of Old Testament based Christology. Within our present argument, it may be concluded that the prophetic division, whether or not fully developed in the rabbinical sense, was associated with Christology, much in the way the Pentateuch was associated with Soteriology.

Third Step: Drawing Upon the Ketuvim (1 Peter 3-5)

Producing Wisdom from Non-Ketuvim

If we were to expect only citations from the Ketuvim in these chapters, covering about 60% of 1 Peter, we would of course be expecting too much. We don't claim our thesis to be that »waterproof«. Yet it is important not only to pay attention to the Old Testament source text, but also to what we may call sapiential hermeneutics. Let us begin this paragraph with the four references that do not come from the Ketuvim.

1. In 3:6 Sarah and Abraham are mentioned, referring, possibly, to Gen. 18:12. Needless to say, Sarah serves as an admonishing example here.
2. In 3:20 the Noah story is set as a model for baptism.
3. In 3:14 there is an allusion to Isa. 8:12-13. The reader needs to learn to fear the Lord above oppression, as Isaiah had to learn, whereas, by contrast, in the prophecy section not the prophet himself but the message was in view. There may be enough references in wisdom texts to »fearing the Lord«, but not much explicit mention of the tensions between fearing oppression and fearing the Lord. Returning here once more to Isaian material is a natural choice that does not contradict the wisdom criterion. It rather enhances it, because this way prophetic literature is used in a wisdom way: to fear God above men.
4. In 4:14 the argument is that »the Spirit of glory, which is the Spirit of God,« rests on those who suffer for Christ's sake. This is usually understood as an allusion to Isa. 11:1-3. »And a rod shall come out of the root of Iessai ... And the spirit of God shall rest on him, the spirit of wisdom and understanding, the spirit of counsel and might, the spirit of knowledge and godliness« (NETS, Silva). The allusion can be shown in that the phrase *πνεῦμα τοῦ θεοῦ* is a hapax legomenon in the LXX, and is rare in the NT, and besides that nowhere else but here in the whole Bible *ἀναπαύω* is the accompanying verb. The first phrase, *εἰ ὀνειδίξεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ μακάριοι*, rehearses the famous Dominical beatitude (Matt. 5:11). After the *ὅτι* in Matt. 5:12, Jesus says: »likewise have they persecuted the prophets before you«, which can be the reason in 1 Peter to go once more to his favorite prophet. However that may be, Isaiah 11:2 is not about God's persecuted servant, as it is used in 1 Peter. Would this allusion occur in the previous section, one may speculate that it would have been presented as fulfilled by Christ, like Isaiah 53 is presented there. So then God's spirit in 4:14 would have been resting on Christ. But in this section, the argument is that upon the rod out of the root of Jesse and upon those who suffer for Christ's sake rests the same spirit of »the glory of God«, »the glory of« being a Petrine addition. Once again non-sapiential words have undergone a sapiential interpretation.

Ketuvim for Admonishment

A clear first marker of the use of the Ketuvim is in 3:10-12, where Ps. 33:12-16 is cited completely.

Psalm 33:12-16 (NETS, Pietersma)	1 Peter 3:10-12
What person is he who wants life, coveting to see good days? Stop your tongue from evil and your lips from speaking deceit. Turn away from evil, and do good; seek peace, and pursue it. The Lord's eyes are on the righteous, and his ears are toward their petition. But the Lord's face is against evildoers.	Those who desire life and desire to see good days, let them keep their tongues from evil and their lips from speaking deceit; let them turn away from evil and do good; let them seek peace and pursue it. For the eyes of the Lord are on the righteous, and his ears are open to their prayer. But the face of the Lord is against those who do evil.

That this is a very explicit wisdom saying is clear from the verse before the cited text because verse 11 reads: »Come children, hear me: I will teach you the fear of the Lord«.

Proverbs in 1 Peter

A first proverb in 1 Peter occurs in 4:8, where Prov. 10:12 appears to have been substantially reformulated. Most commentators would call it an allusion or an echo. The rendering is obviously very free, but still too apparent to ignore.

Proverbs 10:12 (NETS, Cook)	1 Peter 4:8
friendship (φιλία) covers (καλύπτει) all who are not fond of strife (πάντας δὲ τοὺς μὴ φιλονεικοῦντας).	love (ἀγάπη) covers (καλύπτει) a multitude of sins (πληθος ἁμαρτιῶν)

A second proverb occurs in 4:18, which follows Prov. 11:31 rather closely.

Proverbs 11:31 (NETS, Cook)	1 Peter 4:18
If the righteous is scarcely saved, where will the impious and the sinner appear?	If it is hard for the righteous to be saved, what will become of the ungodly and the sinners?

4:17-18 as a whole illustrates that the way wisdom sayings are applied in 1 Peter, intertwine with eschatological motives. 4:18, without losing its sapiental flavour, has an eschatological touch to it. Verse 17 »For the time has

come for judgment to begin with the household of God« may loosely allude to Ezek. 9:5-6, where God commands concerning his judgment, »Begin at my sanctuary! So they began with the elders who were in front of the house.« From there the argument proceeds: »if it begins with us, what will be the end for those who do not obey the gospel of God?« and ends in the question charted above. Wisdom and admonishment are positioned here in view of God's coming wrath, cf. 2:12.²³

A second proverb, 5:5, is an almost citation of Proverbs 3:34, with only the divine name differing. We can therefore suffice with one translation: »God opposes the proud, but gives grace to the humble« (NRSV).

Proverbs 3:34 (NETS, Cook)	1 Peter 5:5
κύριος ὑπερηφάνους ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν	θεὸς ὑπερηφάνους ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν

Two proverbs from outside the book of Proverbs close the book. In 5:7 the writer merges a citation from Ps. 54:22 and Wisdom of Solomon 12:13.

Psalms 54:22 (NETS, Pietersma) Sof. Sol. 12:13 (NETS, Knibb)	1 Peter 5:7
Cast (ἐπίρριψον) your care (τὴν μέριμνάν σου) on the Lord, (ἐπὶ κύριον)	Cast (ἐπιρίψαντες) all your anxiety (πᾶσαν τὴν μέριμναν ὑμῶν) on him, (ἐπ' αὐτόν)
(For neither is there any god beside you), (οὔτε γὰρ θεὸς ἐστὶν πλὴν σοῦ) whose care is for all, (ὧ μέλει περὶ πάντων)	because he cares for you (ὅτι αὐτῷ μέλει περὶ ὑμῶν)

That this is likely a merge with the saying from Wisdom of Solomon, can be argued from the fact that μέλω is not a frequent verb in the Bible; only in these two phrases the subject is God and only here humans are the object. Again this pleads for LXX as the writer's source since MT does of course not contain the book Wisdom of Solomon.

²³ When 1 Peter cites the OT, according to Jobes, »Peter consistently preserves the original context« (Jobes, *1 Peter*, p. 292). This argument does not seem to apply here. Other places where an eschatological perspective enrich the original intention of a verse may be 1:5, 1:13; 2:12; 4:2,7,17,18; 5:4, 8-10.

Conclusion

While allowing Chapters 3-5 at least a bit of non Ketuvim to be used, it remains remarkable that it is in this more sapiental section of 1 Peter, that we find the Ketuvim by and large. Just like all OT source texts of 1:20-2:25 are prophetic promises or visionary texts or were used as such, so in chapters 3-5, most references are clearly Old Testament wisdom text, or used to support sapiental claims.

Conclusions

Although the data collected so far may be very interesting, they require some caution.

First, regarding the tripartite canon we should not jump to conclusions. It is speculative, for one thing, to say that the cited parts of Exodus and Leviticus in the first chapters are *pars pro toto* for the entire Pentateuch, and uncertain that Isaiah and Hosea in the second chapter represent the Latter Prophet division, or that Psalms and Proverbs in Chapters 3-5 represent the Ketuvim. Nor is it established that the far more numerous echoes and allusion, however remote, support the structure of the weightier allusions and citations. For instance, the role Ps. 33 plays in the epistle, as Jobes has demonstrated,²⁴ should not be overlooked. If we have noted remarkable observations, then the limitation of the study should also be kept in regard.

What then, can we safely conclude? The use of the LXX in 1 Peter appears roughly divided in three distinct source sections, which share surprisingly little interference. In the cases where prophetic texts are used in a »wisdom source section« (3:10, 4:14) and vice versa (2:3), it was argued that wisdom was made out of prophecy and vice versa.²⁵

Beside these »exceptions to the rule«, the three parts correspond very well with the rabbinic arrangement of the Hebrew Canon.

Moreover, the three distinct source sections follow the epistle's own logic.

²⁴ Jobes, *1 Peter*, p. 221f.

²⁵ To complete this list, we have argued that 1:18, where Isaiah is cited, is on the brink between the »Pentateuch source section« and the »prophecy source section« in a soteriological context. The author stresses the ancestral futile ways in the context of Christ as Paschal Gospel lamb.

1. The citations of and allusions to the Pentateuch are roughly confined to 1:1-16 and appear mainly to serve 1 Peter's soteriology.
2. The citations of and allusions to the latter Prophets are roughly confined to 1:17 (give or take) -2:25 and appear mainly to serve 1 Peter's Christology.
3. The citations of and allusions to the latter Prophets are roughly confined to chapters 3-5 and appear mainly to serve 1 Peter's wisdom and admonishments.

Even though the version used is the LXX, at times even against MT, we see how a three part canon may be presupposed, though not in a too systemic way, allowing for »exceptions«, and how its three main parts, Pentateuch, Prophets and Writings, underlie a writer's thinking about, respectively, salvation, Christ and human conduct.

However one conceives of the development of the Hebrew Canon, if a tractate as important as 1 Peter appears constructed under the influence of this canonical structure, it may be an indication that the rabbinical concept of the canonical shape did at least function roughly in New Testament times.

Bibliography

- Barton J. »Review of Robert T. Beckwith, Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism«. *Theology* 90 (1987): 63-65.
- Beale, G. K., and Carson, D. A. *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. Grand Rapids, MI; Nottingham, UK: Baker Academic; Apollos, 2007.
- Beckwith, R. T. *The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism*. London: SPCK, 1985.
- DeMoss, M.S. *Pocket Dictionary for the Study of New Testament Greek*. Downers Grove (IL): InterVarsity Press, 2001.
- Dempster, S. G. »Torah, Torah, Torah: The Emergence of the Tripartite Canon«. In: Evans, C.A., and Tov, E., eds., *Exploring the Origins of the Bible: Canon Formation in Historical, Literary, and Theological Perspective*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.
- Ellis, E. E. *The Old Testament in Early Christianity: Canon and Interpretation in the Light of Modern Research*. Grand Rapids: Baker Academic, 1992.
- Elliott, J.H. *1 Peter, A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible vol. 37B. New York: Doubleday, 2000.
- Green, G. L. »The Use of the Old Testament for Christian Ethics in 1 Peter«. *Tyndale Bulletin* 41 (1990): 276-93.
- Jobes, K. H. *1 Peter, Baker Exegetical Commentary of the New Testament*. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.
- Kalin, E. »How Did the Canon Come to Us? A Response to the Leiman Hypothesis«. *CTM* 4 (1977).

- Koorevaar, H. »Die Chronik als intendierter Abschluss des alttestamentlichen Kanons«. *Jahrbuch für evangelikale Theologie* 11 (1997). 42-76.
- Leiman, S. Z. *The Canonization of the Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence*. Hamden, CT: Archon, 1974.
- Lewis, J.P. »Jammia Revisited«. In: McDonald, L. M. and Sanders, J. A., eds., *The Canon Debate*. Peabody (MA): Hendrickson, 2002, 146-151.
- McDonald, L. M. *The Formation of the Christian Biblical Canon*. Revised edition. Peabody, MA: Hendrickson, 1995.
- Nestle, E., Aland K. *Novum Testamentum Graece*, 27th edition. New York: American Bible Society, 1993.
- Pearson, S.C. *The Christological and Rhetorical Properties of 1 Peter*, Studies in Bible an Early Christianity 45. Lewiston: Edwin Mellen Press 2001. 39-48.
- Peels, H. G. L. »The Blood ›from Abel to Zechariah‹ (Matthew 23,35; Luke 11,50f.) and the Canon of the Old Testament«. *ZAW* 113 (2001): 583-601.
- Qimron E. and Strugnell, J. *Qumran Cave 4.V: MiqsatMa 'ase Ha-Torah*, DJD X. Oxford: Clarendon, 1994.
- Rahlfs, A. *Psalmi Cum Odis, Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- Rüsen-Weinhold, U. *Der Septuagintapsalter im Neuen Testament: eine textgeschichtliche Untersuchung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2004.
- Ryle, H. E. *The Canon of the Old Testament*. New York: Macmillan, 1892.
- Sanders, J. A. »Canon: Hebrew Bible«. In: Freedman, D.N., ed., *Anchor Bible Dictionary*. New York, London: Doubleday, 1992. 1: 837-52.
- Idem. »Spinning the Bible«. *Biblical Review* 14 (1998): 23-29.
- Schutter, W.L. *Hermeutic and composition in 1 Peter*, WUNT 2/30. Tübingen: Mohr Siebeck, 1989.
- Ulrich, E. »The Non-attestation of a Tripartite Canon in 4QMMT«. *CBQ* 65 (2003): 202-14.
- Idem. »The Bible in the Making: The Scriptures at Qumran«. In: Ulrich, E., and VanderKam, J., eds., *The Community of the Renewed Covenant*. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press, 1994. 77-93.
- Van der Kooij, A. »The Canonization of Ancient Books Kept in the Temple of Jerusalem«. In: van der Kooij, A. and van der Toorn, K., eds., *Canonization and Decanonization: Papers Presented to the International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions Held at Leiden 9-10 January 1997*. Leiden: Brill. 1998. 17-40.
- Wevers, J.W. *Exodus, Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- Idem. *Leviticus, Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- Ziegler, J. *Sapientia Salomonis, Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980
- Idem. *Isaia, Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- Idem. *Duodecim Prophetas, Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.

Abstract

In the context of the ongoing Old Testament canon debate, we will investigate the evidence of 1 Peter. Thanks to the high density of Old Testament allusions, citations and general references and to the limited size of 1 Peter, the epistle serves as model to investigate the shape of the Old Testament in use. On the track of only major, obvious references (citations, well defensible allusions and echoes), it seems clear that although 1 Peter uses a Greek Scriptural Corpus, the structure of its citations shows remarkable correspondence to the three part canon that has been preserved in the rabbinic tradition. Moreover, the three divisions of that shape of the canon are represented in three source sections in 1 Peter, which even serve the epistle's own purposes. This may hopefully shed a modest light on the highly debated time frame when the concept of a three part canon emerged.

DRITTER TEIL
THEOLOGIE UND ETHIK

The History of Interpretation of Exodus 21:22-25

Jan L. Verbruggen

1. Introduction

Scholarly interest in the passage of Exodus 21:22-25 has been long-standing. Years ago, the passage piqued the interest of scholars and Bible interpreters because of the long talionic statement. In the second half of the 20th century, the passage became the battle ground in the debate over the biblical legitimacy of abortion. I will attempt to provide an overview of the treatment of this text through time and according to the internal structure of the passage.

2. The Text of Exodus 21:22-25

There are two main textual traditions for our text, which demonstrates itself in a number of different readings: one textual tradition is represented by the Masoretic text (MT), another is represented by the Septuagint (LXX). The main textual differences between the MT and the LXX are found in verse 22. (1) The first difference relates to the first phrase and varies on the number of combatants: *when men fight...* the MT leaves the number of combatants undefined¹ while the LXX explicitly states that there are only two men who are fighting *ἐὰν δὲ μάχωνται δύο ἄνδρες*.² (2) The second textual difference relates to the third phrase and shows a disagreement in the number of children who come forth from the woman as a result of the assault: *...and strike a pregnant woman so*

¹ So also the Samaritan Pentateuch, the Vulgate, Targums Neofiti, Onkelos, and Pseudo Jonathan. The Qumran texts are too broken to be definitive (see Patrick W. Skehan, Eugene Ulrich, and Judith E. Sanderson, *Qumran Cave 4. Vol. 4. Discoveries in the Judean Desert*, Oxford: Clarendon, 1992, p. 104).

² See also the Coptic text, represented by the Sahidic codex from the Walters Art Museum. (See Regine Schulz, »A Coptic Exodus Text in the Walters Art Museum (W.739). A Catalogue of Greek Manuscripts at the Walters Art Museum and Essays in Honor of Gary Vikan«, *The Journal of the Walters Art Museum* 62 (2004), p. 213-17.)

that her child(ren) come out... The MT has a plural for the noun (children) and the verb (come out),³ the LXX has a singular for the noun and verb⁴ but has combined this phrase with the next phrase into a new idea (see the next point) (3) This leads to the third major textual difference in the fourth phrase of our text, which deals with the translation of the word אָסוֹן: *...if there is not אָסוֹן...* As we shall discuss further in this article, the word אָסוֹן is a *crux interpretum*. The Septuagint has combined this word together with the previous clause into the following clause: *καὶ ἐξέλθῃ τὸ παιδίον αὐτῆς μὴ ἐξεικονισμένον* and *her child come out imperfectly formed*. So, for the LXX the word אָסוֹן is translated as »perfectly formed«, but with a negation in front of it, so »imperfectly formed«. Some of the Targums translate אָסוֹן as »death« מוֹתָא (if there is no death), reading אָסוֹן related to a fatal injury.⁵ The Vulgate goes even further: *abortivum quidem fecerit sed ipsa vixerit* »causes her to miscarry but she herself lives«. The Vulgate interprets the phrase אָסוֹן יְהִיָּה וְלֵאמֹר as to mother only; the mother is fine, but the fetus is dead. (4) The fourth textual difference deals with the phrase: עֲנֹשׁ יַעֲנֶנּוּ *he shall surely be punished/finned*. The only text which reads this clause different is Targum Pseudo Jonathan: מִתְקַנְסָא וּלְדֵא יִתְקַנְסָא *He shall surely be punished on account of the child*. This is very likely more an interpretative result than as a result of a different *Vorlage*. (5) The fifth and final textual difference in this verse deals with the last clause. The MT reads וְנָתַן בַּפְּלִיִּים translated by most translations as »he shall pay as the judges decide« (NASV), or »the court allows« (NIV), or »and he shall pay as the judges determine« (NRSV). The LXX has δώσει μετὰ ἀξιώματος »he shall give with judicial assessment.«⁶

The only major difference in verse 23 relates to the first clause. The MT presents the second possibility of the case: וְאִם אָסוֹן יְהִיָּה, again dealing with the translation of the word אָסוֹן. Most versions follow along the path they had indicated in the previous verse: LXX: ἐὰν δὲ ἐξεικονισμένον ᾖ »but if it be perfectly formed«; Targum Onkelos: וְאִם מוֹתָא יְהִי »but if death take place«.⁷

³ This is also so in Targum Onkelos and Pseudo Jonathan.

⁴ The singular form is followed by the Samaritan Pentateuch, Targum Neofiti, the Coptic text and the Vulgate.

⁵ Targum Onkelos and Pseudo Jonathan. Targum Pseudo Jonathan specifies that the woman did not die. Targum Neofiti has סָקָא= disaster.

⁶ The Vulgate has *et arbitri iudicarint* or, »and as the judges decide«. This phrase has been rendered by the Targums Onkelos, Neofiti, Pseudo Jonathan and by the Targum from the Cairo Geniza as: »He shall pay according to the sentence/mouth of the judges.«

⁷ So also the Targum of the Cairo Geniza.

Targum Pseudo Jonathan has a slight variation: **וְאִין מוֹתָא יְהִי בָהּ** »but if death befall her«. ⁸ Most versions run parallel for the remaining clause of verse 23. ⁹

Verses 24-25 run parallel in most versions with slight interpretative differences in Pseudo Jonathan. ¹⁰ While a number of scholars have suggested still further emendations, none of those emendations are based on textual evidence, but rather flow from internal interpretative suggestions. ¹¹

3. The Passage within the Larger Context

Only in recent years have scholars been interested in seeing how the larger context influences the meaning of the passage. A number of scholars have already argued for a systematic arrangement of the individual laws within the Covenant Code. ¹² Eichler identifies theme and the internal grouping structure of the pericope. According to his method, the first part of our text (v. 22-23) falls under the headings: (1) Non-capital crimes, (a) offenses of assault and battery, (i) exemptions from capital liability. The bodily injury to the pregnant woman is non-capital as long as the woman does not die. The death of the fetus is a tort; an injury to the woman is a crime. ¹³ The injury to the woman becomes a capital crime if she dies. The word **אֶסוֹן** broadens the case by grouping fatal and non-fatal injuries together.

⁸ There was no death to the woman in verse 22; verse 23 handles the case where the woman dies as a result of the assault. Targum Neofiti states the same idea in a different way: **וְאִין סְקוּל תִּיהוּי** »but if she has a major disaster...«. So also the Vulgate *sin autem mors eius fuerit subsequenda or, »but if her death happens thereafter...«*

⁹ With the exception of Targum Pseudo Jonathan which has **וְתִדְיִנֶנּוּ נַפְשָׁא דְקְטוּלָא חוּלְפִי נַפְשָׁא דְאִיתְתָּא** »then you will judge the life of the killer for the life of the woman.«

¹⁰ Instead of just stating an eye for an eye, the Targum has »the value of an eye for an eye...«. In verse 25 it has »the value/price of the pain of a burning for a burning...«

¹¹ See below; Budde who wants to change **בְּנִפְלִיִּים** to **בְּנִפְלִיִּים** »for the miscarriage«. K. Budde, »Bemerkungen zum Bundesbuch«, *ZAW* 11 (1891), p. 108. Driver adds that the plural form is required because we had already a plural for the word »children«. S. R. Driver, *The Book of Exodus*. Cambridge University Press, 1911, p. 219.

¹² Shalom M. Paul, *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law*. VT Supp, Leiden: Brill, 1970, p. 106-111; J. M. Sprinkle, *The Book of the Covenant: A Literary Approach*, JSOT Supp, Sheffield: JSOT Press, 1994, p. 199-203.

¹³ B. Eichler, »Exodus 21:22-25 Revisited: Methodological Considerations«, in: Chaim Cohen et al., eds., *Birkat Shalom. Studies in the Bible, ancient Near Eastern literature, and postbiblical Judaism presented to Shalom M. Paul on the occasion of his seventieth birthday*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2008, p. 25.

4. The Structure of the Passage

4.1 The Internal Structure

This law is an example of a casuistic remedial law. »A hypothetical protasis describes the case under consideration and distinguishes it from similar cases, and an apodosis states the legal consequences for the case described«.¹⁴ This law can be divided into a general protasis and two subordinate protases. The general protasis describes the background for both specific protases of the case: If men are involved in a brawl, and in the course of the brawl they strike a pregnant woman so that her children go out (Exod. 21:22a). The first subordinate protasis (Exod. 21:22b) states that if this is not a case of לִּשְׂטֵן then the first apodosis will take effect (Exod. 21:22c). The second subordinate protasis (Exod. 21:23a) is the counter part of the first: if it is a case of לִּשְׂטֵן , then the second apodosis will be enacted (Exod. 21:23b-25).

4.2 The Internal Problems

The text has a lot of tension, since some of the parts seem to be in conflict with one another, i.e. why if a plurality of men strike the woman, is only one man ordered to pay for the damages, why is there a switch in person, from the 3rd person in verse 22 to the 2nd person in verse 23. If the penalty is placed on the perpetrator by the husband, what is the function of the »judges«? If it is a major calamity that befalls a person, why are the injuries like a burn, wound or stripe mentioned? Etc...¹⁵

4.3 The Cohesion of the Passage

Traditionally scholars have struggled with the meaning of the text. Only in the last 100 years has this led a number of scholars to argue that the text has been modified.

McNeile would prefer to transpose all of our verses to follow v. 19. This would bring together the cases in which men strive together. He further finds

¹⁴ Dale Patrick, »Casuistic Law Governing Primary Rights and Duties«, *JBL* 92/2 (1973), p. 180.

¹⁵ For a more complete lists of the tensions see Bernard S. Jackson, »The Problem of Exod 21:22-5 (Ius Talionis)«, *VT* 23/3 (1973), p. 271-304. Raymond Westbrook, »Lex Talionis and Exodus 21:22-25«, *Revue Biblique* 93/1 (1986), p. 52-69.

verses 24-25 irrelevant to this case.¹⁶ Sulzberger considers the provisions of this text obscure and thinks the text has been damaged.¹⁷ Cazelles would like to move verses 24-25 back, so that they follow verses 18-19.¹⁸ Diamond states that our text is »one of the plainest interpolations in the Pentateuch, being inconsistent with its immediate context.«¹⁹ Jackson thinks that the last two verses of our text are a later insertion, placed here because the verses show similarities with verse 26-27.²⁰ While Loewenstamm doesn't like the idea of a composite text in this law, he does think that the draftsmanship of this law did not have the same degree of perfection as other laws. He thinks it lacks a degree of explicitness that we had expected from the law.²¹ Loewenstamm considers that in all likelihood, v. 24-25 did not belong to the original law of the pregnant woman.²² Crüsemann sees verse 24 as an addition.²³ Otto has a gradual lengthening of the case: we start with verse 22, to which the last clause is added along with verse 23. At a later time, verses 24-25 were added.²⁴ Also Schwienhorst-Schönberger sees in verse 22 the nucleus of the original text. He argues that a later redactor added the second part of v. 22 and verses 23-24.²⁵ Osumi sees verse 24-27 as later additions.²⁶

¹⁶ Alan Hugh McNeile, *The Book of Exodus: with Introduction and Notes*, London: Methuen, 1908, p. 129-30.

¹⁷ Mayer Sulzberger, »The Ancient Hebrew Law of Homicide: II«, *The Jewish Quarterly Review* 5/3 (1915), p. 306.

¹⁸ H. Cazelles, *Études sur le Code d'Alliance*, Paris: Letouzey et Ane, 1946, p. 56.

¹⁹ A.S. Diamond, »An Eye for an Eye«, *Iraq* 19/2 (1957), p. 153.

²⁰ Jackson, »Exod 21:22-5«, p. 302.

²¹ Samuel E. Loewenstamm, »Exodus 21:22-25«, *VT* 27/3 (1977), p. 358.

²² *Ibid.*, p. 359.

²³ Frank Crüsemann, »»Auge um Auge« (Ex 21:24f): zum sozialgeschichtlichen Sinn des Talionsgesetzes im Bundesbuch«, *Evangelische Theologie* 47/5 (1987), p. 420.

²⁴ Eckart Otto, *Körperverletzungen in den Keilschriftrechten und im Alten Testament. Studien zum Rechtstransfer im Alten Orient*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1990, p. 134-35, 68.

²⁵ Ludger Schwienhorst-Schönberger, *Das Bundesbuch (Ex 20, 22- 23, 33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie*, BZAW, Berlin: Walter de Gruyter, 1990, p. 52-58.

²⁶ Y. Osumi, »Brandmal für Brandmal. Eine Erwägung zum Talionsgesetz im Rahmen der Sklavenschuldbestimmungen«, *Annual of the Japanese Biblical Institute* 18 (1992), p. 26-29.

5. The History of Interpretation of the Individual Clauses

5.1 וְכִי־יִנָּצוּ אֲנָשִׁים

And if

Our passage starts out with the conjunction וְ which ties the different laws together. It continues with the particle כִּי which is often used in legal contexts, to mark out a new major case being discussed. The case begins by stating the circumstances (the protasis) under which the penalty (the apodosis) will come into effect.²⁷

Fighting

The first phrase of our texts informs us that this is a fight among men. Violent altercations seem to have been part of life in both Israel and the ancient Near East, as various laws (Laws of Ur-Namma [LU], Lipit Ishtar [LL], Sumerian Laws Exercise Tablet [SL], Eshnunna [LE], Hammurabi [LH], Middle Assyria [MAL] and Hittites [HL]) seem to deal with the possible outcomes of such fights.²⁸ For example in one of the Laws of Eshnunna we read: »If a man should inflict (?) any other injuries on another man in the course of a fray, he shall weigh and deliver 10 shekels of silver.«²⁹ The fighting in our text seems to refer to a violent altercation. The same word is used when two Hebrews were having a confrontation which Moses tried to stop (Exod. 2:13).

The Number of Combatants

The first issue where translators or interpreters differ is how many people are involved in the quarrel. Most translators and interpreters leave the number

²⁷ Anneli Aejmelaesus, »Function and Interpretation of כִּי in Biblical Hebrew«, *JBL* 105/2 (1986), p. 196.

²⁸ LU:19, 22; LL: d-f; SL: 1'-2', LE: 46-48; LH: 200-214; MAL:A 8, 21, 50-52; HL: 1-2, 174; See further Martha T. Roth, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Writings from the Ancient World, Atlanta: Scholars Press, 1995; Jonathan R. Ziskind, »When Two Men Fight: Legal Implications of Brawling in the Ancient Near East«, *Revue Internationale des droits de l'Antiquité* 44/3 (1997), p. 13-42.

²⁹ Roth, *Law Collections*, p. 66. Law 47. See further also our immediate context Exod. 21:18-19 and further LE 47A, LH 206-208; MAL 8; LH 174; LU 22; See also Ziskind, »When Two Men Fight«, p. 14 n. 1. Ziskind argues that the Hiphil and Niphal forms of the verb נָצַח reflect a violent altercation while the verb רִיב is used for a verbal argument, disagreement.

undefined,³⁰ but some understand the number of combatants to be limited to two.³¹ Josephus restates this law but does not place it in the context of a fight among men, but more as an intentional kicking of the woman by a man.³² In general though, the limitation to just two people fighting is a possibility but is

³⁰ See for example for the 19th century commentators: Marcus Moritz Kalisch, *A Historical and Critical Commentary on the Old Testament. Exodus*, London: Longman, Brown, Green and Longmans, 1855, p. 403. J. H. Lange, *Exodus*. Trans. Charles M. Mead. Vol. 2. Commentary on the Holy Scriptures, New York: Charles Scribner's Sons, 1876, p. 80; A good number of modern commentators leave it also undetermined: see Martin Noth, *Exodus. A Commentary*, OTL, London: SCM, 1962, p. 181; Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*. Trans. Israel Abrahams, Jerusalem: The Magnes Press, 1967, p. 275. Westbrook, »Lex Talionis«, p. 56. In the 3 other examples of this verbal form, Lev. 24:10; Deut. 25:11; 2 Sam. 14:6, the context makes it clear every time that there are only two combatants, but not in Exod. 21:22. See further Bruce K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1990, p. 389. »A reciprocal construction is a plural variety of reflexive, where the action is mutual. Sometimes the subjects act in relationship with one another, and at other times the subjects interact hostilely.«

³¹ For the treatment in the various textual versions see the earlier paragraph on the text of Exodus 21:22-25. The Mekilta describes it as a fight between one person and his enemy who adventurously kills his opponent. Rabbi Ishmael, *Mekilta de Rabbi Ishmael*, trans. Jacob Z. Lauterbach, Vol. 3, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1935, p. 63. In the discussion of the conflict, some of the Rabbis seem to presume that one intended to kill only his opponent, presuming that only two persons were involved in the fight, echoing very much the ideas of the Mekilta. (B.T. Sanh. 8:9; 9:4). See also Shlomo Yitzhaqi, *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary: Exodus*, trans. M. Rosenbaum and A.M. Silbermann, New York: Hebrew Publishing Company, p. 112. Nachmanides, *Commentary on the Torah: Exodus*, trans. Rabbi Dr. Charles B. Chavel, New York: Shilo Publishing House, 1973, p. 366-367. Bush sees a close relationship between this text and the fighting done by the two Hebrews in Exod. 2:13, and concludes that it is a fight among two men: George Bush, *Notes, Critical and Practical, on the Book of Exodus. Vol. 2*, New York: Newman and Ivison, 1852, p. 19. Driver sees similarities between our text and Deut. 25:11, where the text reads a little bit differently and effectively talks about only two men: Driver, *Exodus*, p. 218. David Daube, *Studies in Biblical Law*, New York: Ktav Publishing, 1969, p. 107. Tikva Frymer-Kensky, »Tit for Tat: The Principle of Equal Retribution in Near Eastern and Biblical Law«, *The Biblical Archaeologist* 43/4 (1980), p. 234, n. 1. Durham translates the Niphal in a reciprocal way and understands this as if there are only two combatants. John I. Durham, *Exodus*, WBC, Waco, TX: Word Books, 1987, p. 308-323. This is also how his commentary section reads: »If two men in a scuffle«, p. 323. The reciprocal interpretation of the Niphal is of course quite logical; so we can state here is that members of the subject are fighting among themselves but without the need to limit the number of participants, William H. C. Propp, *Exodus 19-40, AncB 2A*, New York: Doubleday, 2006, p. 221. Propp refers to the woman as the third party, and that the striking is only being done by one of the men, not both of them.

³² Josephus, *Antiquities of the Jews*, 4, 278. In this document, the author seems to echo more the Ancient Near Eastern laws which often have the intentional hitting of a pregnant woman as their focus. See similarly Philo, *De specialibus legibus*, 3, 108: »But if anyone has a contest with a woman who is pregnant, and strike her a blow on her belly, and she miscarry, ...«

not demanded by the text. The number should be left undefined, and could be two or more.³³

An Unlawful Act?

Shalom Paul brings up a distinction that is not discussed by a lot of scholars.³⁴ He sees a clear difference between what goes on in verses 18-19 and what goes on here in v. 22. In the first situation, he sees an argument that eventually gets out of hand and climaxes in a fight.³⁵ Having an argument, he states, is not an unlawful act. In verse 22, the men were engaged from the outset in a fight, which he identifies as an unlawful act with intent to inflict injury.

5.2 וַנִּגְפוּ אִשָּׁה הָרָה

The Meaning of the Verb

The assault on a pregnant woman is a topic that is treated by quite a number of the Ancient Near Eastern laws.³⁶ As to what exactly happens to the woman is also stated in different ways. In the Sumerian Law Exercise Tablet law 1, a man jostles (Sum. zag.ús) a pregnant woman, in law 2 of the same corpus he strikes a pregnant woman (Sum. sig).³⁷ Rashi states that the root נִצַּךְ always refers to a »dashing« or »striking«. ³⁸ Robinson remarks on the limited use of this verb with humans as the subject.³⁹ The verb is translated in various ways in different Bible versions: hit, hurt, butt, smite, do damage, injure, push, kick or in some contexts even gore.⁴⁰ Robinson prefers a less aggressive translation: to impinge upon, or to bump against, to blunder into. When used with

³³ See especially Westbrook, »Lex Talionis«, p. 56.

³⁴ Paul, *The Book of the Covenant*, p. 74.

³⁵ He finds support here in Philo, *De specialibus legibus*, 3, 104-107.

³⁶ See for example the Laws of Lipit Ishtar [LL] d-f; Sumerian Laws Exercise Tablet; Law 1-2; LH 209-214; MAL A 21, 50-51; HL 17-18, 77a, 83-84.

³⁷ Roth, *Law Collections*. Shalom Paul makes the distinction between these two situations as »an unintentional involuntary push and an intentional blow.« Paul, *The Book of the Covenant*, p. 71, n. 2.

³⁸ Yitzhaqi, *Exodus*, p. 112-13.

³⁹ Theodore H. Robinson, »Note on the Use of the Hebrew נִצַּךְ«, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 46/3 (1930), p. 198. Robinson only lists three passages: (Exod. 21:22; Psa. 91:12 and Prov. 3:23; to this Isa. 8:14 may be added where we have the same root but the noun form of the root).

⁴⁰ Nina L. Collins, »Notes on the Text of Exodus XXI 22«, *VT* 43/3 (1993), p. 289. See also Josephus, *Antiquities of the Jews*, where he uses the verb λακτιζω, »to kick«. See further Driver, *Exodus*, p. 218.

humans as subject, the verb is always unintentional.⁴¹ Daube on the hand argues that whenever this verb occurs with an accusative, it refers to a hostile, deliberate act.⁴² For Kline, the meaning of »push« or »shove« is inadequate: for him, to do justice to how this word is being used in the Bible, it refers to a violent blow, by which a person is killed.⁴³ In conclusion, any translation that does not adequately relay the violent nature of the act is insufficient. Whatever the act was, it was severe enough either to cause the pregnancy to terminate or even inflict serious bodily harm on the woman.

Intentional or Unintentional

In all of the ancient Near Eastern laws that deal with the striking of a pregnant woman, the striking of the woman is intentional,⁴⁴ while the striking of the pregnant woman in Exodus appears to be unintentional or accidental, since she was just an innocent bystander or passer-by.⁴⁵ A difference in penalty is normally seen if the action is deliberate/intentional or unintentional.⁴⁶ For a number of scholars though, even if the fighting men did not intend to strike the woman, it is still a case of intentional striking for the following reasoning: In the fight, the men intended to inflict injury on one another. The fact that their blow missed the intended target does not detract from the fact that the perpetrator struck out with the intent to inflict harm.⁴⁷ Benno Jacob works from the Lex Talionis backwards to the fight: the sanction necessitates that we take the assault in this text as intentional.⁴⁸ In Biblical law, as well as in other Ancient

⁴¹ Robinson, »Use of 𐤇𐤁𐤁«, p. 198.

⁴² Daube, *Biblical Law*, p. 107.

⁴³ Meredith G. Kline, »Lex Talionis and the Human Fetus«, *JETS* 20/3 (1977), p. 198.

⁴⁴ As it is also the case that Josephus (*Antiq.* 4, 278 : »One who has kicked a pregnant woman so that the woman miscarries«) and Philo present (*De specialibus legibus*, 3, 108. »If anyone has a fight with a pregnant woman, and inflicts a blow on her belly«).

⁴⁵ See for example Jacques Koppel Mikliszanski, »The Law of Retaliation and the Pentateuch«, *JBL* 66/3 (1947), p. 296. Also Cassuto, *Exodus*, p. 275. See further below on the question of whether the woman was indeed an innocent bystander.

⁴⁶ Andrew E. Hill, »Abortion in the Ancient Near East«, in: James K. Hoffmeier, ed., *Abortion: A Christian Understanding and Response*, Grand Rapids: Baker Book House, 1987, p. 39-40.

⁴⁷ Paul, *The Book of the Covenant*, p. 74. See also Adrian Schenker, *Versöhnung und Widerstand: Bibeltheologische Untersuchung zum Strafen Gottes und der Menschen, besonders im Lichte von Exodus 21-22*. Stuttgarter Bibelstudien, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1990, p. 41ff. For Loewenstamm this is an example of »*aberratio ictus*«: »The accidental harm to a person; e.g. perpetrator aims at X but by chance or lack of skill hits Y.« Loewenstamm, »Exodus 21:22-25«, p. 357.

⁴⁸ Benno Jacob, *Auge um Auge. Eine Untersuchung zum Alten und Neuen Testament*, Berlin: Philo Verlag, 1929, p. 11. In contrast with this, the intentionality in a scuffle is not always clearly accepted. In the laws of Hammurabi, we have a short series of laws that deal with the unintentional striking of a person, unintentional even during a brawl. The law reads: »If an

Near Eastern law, a difference is made concerning the guilt of a person on the basis of his intent to do harm and if the act was premeditated.⁴⁹ Most scholars would argue that the act was unintentional⁵⁰ although some would still state that it was an act of negligence.⁵¹ Houtman doesn't think that intention is an issue in this law, and that the focus is completely on the »*damage* that has been done and on how to make amends.«⁵²

awilu should strike another awilu during a brawl and inflict upon him a wound, that awilu shall swear, ›I did not strike intentionally,‹ and he shall satisfy the physician (i.e. pay his fees). If he should die from his beating, he shall also swear (›I did not strike him intentionally); if he (the victim) is a member of the awilu -class, he shall weigh and deliver 30 shekels of silver. If he (the victim) is a member of the commoner-class, he shall weigh and deliver 20 shekels of silver.« (LH 206-208) Roth, *Law Collections*.

⁴⁹ See Exod. 21:13 and see further Jackson, »Exod 21:22-5«, p. 285. Jackson argues that »not every intentional act is premeditated« (p. 288). It is not impossible to comprehend a situation where a number of men meet and an argument breaks out that turns violent. In the brawl that ensues, the men have the intent to inflict bodily harm, but they did not necessarily have this idea of inflicted harm on somebody before the argument broke out. The *Mekilta* argues the same way: »R. Isaac says: Even if one aims to kill and kills he is free, unless he has expressly said: ›I am going to kill this man.‹ For it is said: ›And lie in wait for him, and rise up against him and smite him mortally.‹ (Deut. 19:11).« Ishmael, *Mekilta* 3, p. 63. Daube, on the other hand, argues that our case »must be regarded as a deliberate, malicious attack.« He sees this closely tied to the text of Deut. 25:11, Daube, *Biblical Law*, p. 108.

⁵⁰ *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 64, a 8: »Further it is written: If ... one strike a woman with child, and she miscarry indeed ... if her death ensue thereupon, he shall render life for life. Yet this may happen without any intention of causing her death.« For Schwienhorst-Schönberger the act was unintentional, as opposed the acts in Exod. 21:12, 14, and 18. Schwienhorst-Schönberger, *Das Bundesbuch*, p. 102ff. Sprinkle sums up the argument well: »... it seems more likely that the men, while intentionally fighting each other, have flown out of control and unintentionally hit the woman as an innocent bystander. Joe M. Sprinkle, »The Interpretation of Exodus 21:22-25 (lex talionis) and Abortion«, *Westminster Theological Journal* 55/2 (1993), p. 237. For Fuller, the fact that this is an unintentional act is very important, since if the woman died, this was then the result of negligent homicide not manslaughter. Fuller argues that Middle Assyrian Law shows a case where there is an intentional assault on the fetus by the mother, which is then punishable by death. He argues that if the assault had been done by someone else than the mother, but his intention was also to destroy the fetus, the probable outcome would also have been death, Russell Fuller, »Exodus 21:22: The Miscarriage Interpretation and the Personhood of the Fetus«, *JETS* 37/2 (1994), p. 175.

⁵¹ G. R. Driver and John C. Miles, *The Babylonian Laws*, Oxford: Clarendon Press, 1952-1955, p. 315f. Ziskind argues that in most brawls in the ancient near eastern laws, the perpetrator is fined for intentional harm, not premeditated but due to negligence, Ziskind, »When Two Men Fight«, p. 14-17.

⁵² Cornelis Houtman, *Exodus. Vol. 3, Historical Commentary on the Old Testament*, Leuven: Peeters, 2000, p. 165 (italics his).

An Innocent Bystander?

While the intent among the brawlers might have been to inflict harm on one another, the pregnant woman's involvement is normally understood as that of an innocent bystander.⁵³ This law is different from the laws in Exod. 21:18-21 which deals with the effects an altercation has on the different participants of the affray. Yet, not all the interpreters are convinced she was just a bystander. Quite a few commentators see her being hit, (a) because she was trying to intervene,⁵⁴ and (b) that one of the combatants was her husband,⁵⁵ and she is intervening to protect her husband. From the context, I have to conclude that both extrapolations go too far, since something as crucial as her actual involvement would not have been left out in the description of the circumstances of the law. The text really does not address the involvement of the woman and it should thus be presumed that she is an innocent by-stander

⁵³ See for example George Bush's comment: »she was no party in the origin of the fray«, Bush, *Exodus* 2, p. 19. Noth imagines the situation as follows: »the not unusual occurrence of a fight with fists with a circle of people standing round«, Noth, *Exodus*, p. 181. Cassuto states unequivocally: »and they hurt unintentionally a woman with child«, Cassuto, *Exodus*, p. 275. »an innocent bystander«, Kline, »Lex Talionis«, p. 193. »inadvertently strike a pregnant woman«, Durham, *Exodus* 3, p. 323; Sprinkle, »Exodus 21:22-25«, p. 237. »and unintentionally hit the woman as an innocent bystander«, Fuller, »The Personhood of the Fetus«, p. 175. »the passage envisions a negligent, unintentional assault on a pregnant woman«, Douglas K. Stuart, *Exodus, Vol. 2*, NAC, Nashville: Broadman & Holman, 2007, p. 492. »men ... engage in a brawl so wild that a pregnant woman would be hurt in the process.« See further Propp, *Exodus, 2A*, p. 221; Eveline van Staaldoune-Sulman, »Between Legislative and Linguistic Parallels: Exodus 21:22-25 in its Context«, in L. J. Lietaert Peerbolte, et al., eds., *The Interpretation of Exodus: Studies in Honour of Cornelis Houtman*, Leuven: Peeters, 2006, p. 217.

⁵⁴ So some see the woman intervene to restore the peace. Murphy writes: »it is not unnatural for the softer sex to interfere by their entreaties or personal efforts to restore peace or protect the party in whom they are interested«, James G. Murphy, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Exodus*, The Standard Series, New York: I. K. Funk & Co., Publishers, 1866, p. 253.

⁵⁵ As Matthew Poole understands it: »the wife of the other person, who interposed herself to succour her husband«, Matthew Poole, *A Commentary on the Holy Bible, Vol. 1*. Reprint (1st edition 1669), Edinburgh: Banner of Truth, 1991, p. 163. Kalisch states: »It may not be unfrequent [sic] in the East, that women threw themselves between their quarrelling husbands, or other men, in order to compose the strife by their entreaties« Kalisch, *Exodus*, p. 403. Lange: »It might often happen that in quarrelling men would injure a pregnant woman, since wives on such occasions instinctively interpose.« J. H. Lange, *Exodus*, trans. Charles M. Mead, Vol. 2, Commentary on the Holy Scriptures, New York: Charles Scribner's Sons, 1876, p. 80. Hoffmeier thinks that understanding the woman was trying to break up the fight is reading the context of Deut. 25:11-12 back into our passage. James K. Hoffmeier, »Abortion and the Old Testament law«, in: idem, ed., *Abortion. A Christian Understanding and Response*, Grand Rapids: Baker, 1987, p. 60.

and not one who has thrown herself in the middle of the brawl to protect someone.

Who Struck Her?

The next problem in this text is that verb for »striking« is in the plural. Did a plurality of men strike her? How do we have to understand the plural here? Abraham Ibn Ezra understands the antecedent of the verb to be »either one or the other.«⁵⁶ Kline takes the plural as a generic plural to cover either one of the combatants, or as an indefinite plural active, which could be translated as a passive: a pregnant woman was struck.⁵⁷ So, the plural is more reflecting the possibility that any of them could have done it, although only one actually did.⁵⁸ Westbrook takes the plural as an indeterminate subject, – one of them pushed her, and the question of the perpetrator is the main legal problem of this text.⁵⁹ Sprinkle sees in the plural of the verbs a reference to the accidental nature of the striking.⁶⁰

A Pregnant Woman

A different viewpoint is suggested by Aptowitz but not picked up by any other commentator: He argues that the fact that it is mentioned that the woman is pregnant, means that the blow was directly aimed at the baby:

... »that is pregnant«, which means that he is guilty only if he strikes her at the place where her child is found. This means therefore that the punishment of killing an embryo depends on the condition that the stroke is delivered against the mother's womb, hence directly against the child. This requirement can only be understood from the point of view that the child in the mother's womb is a being in itself.⁶¹

I am not sure that we can make such far reaching conclusions just because the law mentions a pregnant woman. I do believe that the biblical law is very

⁵⁶ His understanding is again that the conflict would only entail two combatants, see further Sol Cohen, »A Note on the Dual in Biblical Hebrew«, *The Jewish Quarterly Review* 73/1 (1982), p. 60.

⁵⁷ Kline, »Lex Talionis«, p. 198. Propp takes the plural of the verb as referring to the possibility that any of the combatants might have struck her, but not both together. See Propp, *Exodus* 24, p. 221.

⁵⁸ Cassuto, *Exodus*, p. 275.

⁵⁹ Westbrook, »Lex Talionis«, p. 56. See further below.

⁶⁰ Sprinkle, »Exodus 21:22-25«, p. 251.

⁶¹ V. Aptowitz, »Observations on the Criminal Law of the Jews«, *The Jewish Quarterly Review* 15/1 (1924), p. 106.

compact and combines a number (possible four) of legal issues in one terse legal case: the case of unintentional striking, the striking of a pregnant woman, *Lex Talionis* and possibly the case of the unknown perpetrator (if Westbrook is correct).

5.3 וַיֵּצֵאוּ יְלֵדֶיהָ

The meaning of the word יֵלֵד

Some scholars are making the point that the word יֵלֵד always refers to a full, human being, without distinction if it is born or not. It never points to a child that lacks recognizable human form,⁶² and the untimely born are normally designated with the term גַּפֵּל.

The Meaning of the Plural of יֵלֵד

Why is the plural for יֵלֵד being used? Both the Samaritan Pentateuch and the LXX read it as a singular: *her child comes out*.⁶³ Otherwise the following reasons for the plural are mentioned: (a) Twins;⁶⁴ (b) the capacity for bearing was injured;⁶⁵ (c) allows the children to be male or female;⁶⁶ (d) two possible outcomes: life birth or still birth;⁶⁷ (e) the amorphous embryonic stage;⁶⁸ (f) to indicate natural products in an unnatural condition;⁶⁹ (g) a plural of generalization and indetermination: »her offspring«;⁷⁰ (h) to convey the abstract, i.e.,

⁶² Ron Du Preez, »The Status of the Fetus in Mosaic Law«, *Journal of the Adventist Theological Society* 1/2 (1990), p. 14.

⁶³ See the above paragraph »The text of the Exodus 21:22-25«. I will not follow the reading of the SP or the LXX since I consider it rather a smoothing out of the more difficult plural reading displayed in the MT. For an opposing conclusion see Propp, *Exodus 2A*, p. 121.

⁶⁴ Ishmael, *Mekilta* 3, p. 65.

⁶⁵ Lange, *Exodus* 2, p. 80. Schenker picks up the view of Lange and also thinks that the plural refers to a miscarriage resulting in childlessness. Schenker, *Versöhnung und Widerstand*, p. 43f.

⁶⁶ Cassuto, *Exodus*, p. 275.

⁶⁷ Kline, »Lex Talionis«, p. 198-99.

⁶⁸ The plural refers to the fetus, because it is not wholly formed, much as what we have in the Hammurabi law, *ša libbiša*, literally, that which is insider her, referring to the embryo, Schwienhorst-Schönberger, *Das Bundesbuch*, p. 96-98.

⁶⁹ H. Wayne House, »Miscarriage or Premature Birth: Additional Thoughts on Exodus 21:22-25«, *Westminster Theological Journal* 41/1 (1978), p. 114. He sees this as referring to a premature birth.

⁷⁰ Paul Joüon and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew, Vol. 2*, Subsidia Biblica, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1996, Par. 136 j. See also Driver, *Exodus*, p. 219. Gesenius sees it as a reference to an indefinite singular where only one child is thought of.

»any child or children she might have.«⁷¹ Without trying to be so specific as to read »twins«, or »a boy or girl«, I think the plural is referring to all that is being formed in the woman's womb.

Premature Birth or Miscarriage

While the traditional interpretation for many centuries has been that of miscarriage, the debate of the possibility that the phrase יִצְאוּ יְלֵדֶיהָ might also mean pre-mature birth became heated as more and more nations legalized abortion.⁷² The ancient Near Eastern legal texts refer to the expulsion of the fruit of the womb in a rather poetical form. LH 209 uses the idiom *ša libbiša uštaddiši* which was the phrase used to describe a miscarriage, but literally means »her heart drops out«.⁷³ In the biblical text, the Septuagint, Josephus, the Mekilta, the Mishnah all take the phrase »and her children go out« as referring to a miscarriage.⁷⁴ Calvin is very clear in his analysis, that this must in the first case refer to premature but live birth and that in the second case that the word יָדוֹן could refer both the mother and the child.⁷⁵ Bush also clearly defines the first protasis as a premature birth.⁷⁶ Kalisch on the other hand, identifies it as an abortion, a miscarriage.⁷⁷ Wordsworth goes back to the understanding of a premature birth.⁷⁸ While Lange mentions that some take it as

W. Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar*, ed. E. Kautzsch, trans. A. E. Cowley. 2nd English ed., Oxford: Clarendon Press, 1910, Par. 124 o.

⁷¹ Stuart, *Exodus*, 2, p. 491 n. 135.

⁷² We will say more about the validity to use this text for or against abortion later on in this article.

⁷³ »nadû«, in: Erica Reiner, ed., *The Assyrian Dictionary*, Chicago: The Oriental Institute, 1980, p. 97.

⁷⁴ Ishmael, *Mekilta* 3, p. 66. Mishnah Bab. Qam. 5:3: »If, however, a man intend to hurt another man, and hurt a woman and cause her to miscarry, he must pay for the child.« Josephus, *Ant. of the Jews* 4:278: ἐξαμβλώσῃ ἢ γυνῆ »...the woman miscarries«.

⁷⁵ »This passage at first sight is ambiguous, for if the word death only applies to the pregnant woman, it would not have been a capital crime to put an end to the foetus, which would be a great absurdity; for the foetus, though enclosed in the womb of its mother, is already a human being, (*homo*,) and it is almost a monstrous crime to rob it of the life which it has not yet begun to enjoy. If it seems more horrible to kill a man in his own house than in a field, because a man's house is his place of most secure refuge, it ought surely to be deemed more atrocious to destroy a foetus in the womb before it has come to light. On these grounds I am led to conclude, without hesitation, that the words, »if death should follow,« must be applied to the foetus as well as to the mother.« John Calvin, *Calvin's Commentaries*, Volume 3: *Harmony of Exodus, Leviticus, Numbers and Deuteronomy*, Grand Rapids: Baker Academic, 2003.

⁷⁶ Bush, *Exodus*, 2, p. 19.

⁷⁷ Kalisch, *Exodus*, p. 403. So also Murphy, *Exodus*, p. 254.

⁷⁸ Charles Wordsworth, *The Holy Bible in the Authorized Version. With Notes and Introductions. Vol. 1*, London: Rivingtons, 1872, p. 278. Also Keil takes it as a pre-mature birth. C. F. Keil and

premature birth, he himself thinks the phrase refers to the aborting of the fetus.⁷⁹ He further states: »The unborn child is reckoned as belonging to, and, as it were, a part of, the mother.« A good number of modern translations see this referring to a miscarriage: the pregnant woman who is struck inadvertently has a miscarriage.⁸⁰ Other translations and commentators see this referring to a premature but otherwise healthy birth of a baby.⁸¹ Still other translations avoid making any judgment call at all here and translate very woodenly »her children come out« (ESV) or even »her fruit depart from her« (KJV).⁸² Congdon reviewing all that has been written before, still believes, based on textual, historical, and Ancient Near Eastern evidence, that the favorable interpretation would be »miscarriage«.⁸³ As a physician he also comments that in the second to third trimester, the woman is most vulnerable for injury to the womb. Penetrating abdominal wounds would result in a high fetal mortality rate. Blunt

F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Old Testament: The Pentateuch*. Trans. James Martin. Vol. 2, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1980.

⁷⁹ Lange, *Exodus*, 2, p. 80. No mention is made to the fetus being less human than the mother.

⁸⁰ See for example the RSV and the NRSV. See also Driver, *Exodus*, p. 219. Kline, »Lex Talionis«, p. 194 and also p. 98-99. A number of scholars also mention that the Bible refers to a normal birth with the verb יָלַד and not the phrase יָצְאוּ יְלִידֶיהָ which is only found in our text. S. Paul sees this as reference to a miscarriage. Paul, *The Book of the Covenant*, p. 70. Loewenstamm mentions that most ancient Near Eastern law codes have two cases: the first case being a miscarriage, the second dealing when also the mother dies. Loewenstamm, »Exodus 21:22-25«, p. 356. Sprinkle summarizes his arguments to read it as miscarriage: (a) medically, relying on Congdon; (b) the argument that miscarriage is normally expressed with different terminology, is an argument from silence; (c) the plural of יָלַד is a plural of abstraction, indicating the product of the womb; (d) the comparisons with the Ancient Near Eastern laws which always assume the fetus has died. (Sprinkle, »Exodus 21:22-25«, p. 249-50.) Houtman states succinctly that any premature child in antiquity was the same as a stillborn child, indicating the slim chances of survival for a premature child in primitive society, Houtman, *Exodus* 3, p. 164.

⁸¹ See for example the NASB (1995), NET, NIV. The argument is often made that the term normally used for miscarriage is כָּשַׁל and not the combination of יָלַד יָצָא. In a number of verses, the verb יָצָא is used to express a normal birth (e.g. Gen. 25:25-26; 38:28-30). John Ellington, »Miscarriage or Premature Birth«, *Bible Translator* 37/3 (1986), p. 336. The one exception to this is Num. 12:12, where it is clearly used to express the stillbirth. Cassuto puts it in a very awkward way: One the one hand he calls it a miscarriage, but one paragraph further he defines the range of מָסָא as covering both the woman and the children, i.e. they don't die. (Cassuto, *Exodus*, p. 275.) Jackson thinks that the way the text was at first, this term was indicating a premature birth and the term מָסָא related to the fetus. Through expansion of the text, it then became a miscarriage and dealing with the pregnant woman. Jackson, »Exod 21:22-5«, p. 292, 301. Hoffmeier states that nothing in the text requires us to understand that the fetus is born dead. Hoffmeier, »Abortion«, p. 59.

⁸² See further Gen. 15:4; 17:6; 35:11; Lev. 15:16, 32; 21:12; 22:4; 2 Sam. 7:12; 16:11; Eccl. 5:14; See also House, »Miscarriage or premature birth«, p. 110.

⁸³ Robert N. Congdon, »Exodus 21:22-25 and the Abortion Debate«, *BSac* 146, no. 582 (1989), p. 139.

abdominal trauma that is not severe, usually does not cause problems for the fetus.⁸⁴ »The most common reason for fetal demise in such cases is the death of the mother with secondary death of the unborn child.«⁸⁵ Direct injury to the fetus *in utero* is rare, and occurs normally only in the late stages of the pregnancy, when the head is deep in the pelvis. This normally results in the demise of the fetus. A more common injury is an overt disruption of the normal connection between the placenta and the uterus, which in modern days with the best care available leads to the death of the fetus in 1/3 to 2/3 of the cases.⁸⁶ We must question also the likelihood that a premature baby could have survived in the Ancient Near East. Only in recent years, with the advance of modern medicine, has the survival rate of premature babies been improved. Is the idea of a premature live birth not mainly a modern concept?⁸⁷ Du Preez on the other hand argues that whenever יצא is used in stillbirth, the verb is accompanied with some form of the verb מות.⁸⁸ In conclusion, while I agree that the verb יצא seems to point to more a live birth, the question of the feasibility of live birth in primitive society and the parallels with the ancient Near Eastern legal texts make me lean more towards a miscarriage.

5.4 וְלֹא יִהְיֶה אֶסּוֹן

The question of the meaning of the word אֶסּוֹן is crucial to our attempt to understand this verse. The problem is that the word occurs only in a few limited contexts: our passage here in Exodus, the Joseph story in Genesis (Gen. 42:4, 38; 44:29) and also in the extra-Canonical book of Ben Sirach (34:22; 38:18; 41:9).

Looking at the various ways אֶסּוֹן has been translated in the past underscores the uncertainty of its meaning. I will synthesize the different proposals

⁸⁴ Ibid., p. 140ff.

⁸⁵ Ibid., p. 141. Congdon is here referring to the study of Michael Katz, »Maternal Trauma during Pregnancy«, in: Robert K. Creasy and Robert Resnik, ed., *Maternal-Fetal Medicine*, Philadelphia: W. B. Saunders, 1984, p. 777.

⁸⁶ Congdon, »Exodus 21:22-25«, p. 141.

⁸⁷ Again Congdon states that only in a few instances, in a non-technological era, would a fetus survive a blunt trauma, serious enough to cause the body to eject the fetus, *ibid.*, 142.

⁸⁸ Preez, »Status of the Fetus«, p. 14. He gives as examples for this Num. 12:12 and Job 3:11. Du Preez states that miscarriage is normally expressed with the root שָׁכַל, which many scholars have suggested. What is interesting in his remark is that he points to Exod. 23:26, just two chapters later, where the writer of Exodus does make use of this word for »miscarriage«: מִשְׁכָּלָה; Van Staaldoune-Sulman agrees with Du Preez and states that whenever the verb יצא occurs with the verb מות, it refers to stillbirth and whenever it occurs on its own, it refers to »live birth«, Staaldoune-Sulman, »Exodus 21:22-25 in its Context«, p. 221.

for the meaning of this word: (1) »imperfectly formed«,⁸⁹ (2a) »disaster«,⁹⁰ (2b) »death« מות,⁹¹ (2c) »fatal and non-fatal injuries«,⁹² (2d) »further mischief«,⁹³ (3) »Injury for which nobody can be held responsible«. ⁹⁴

⁸⁹ The LXX translates the previous phrase »and her child be born imperfectly formed.« Either the LXX has a different *Vorlage* or it has a different interpretation for the word אָסָה. It interprets the word אָסָה as referring to the development of the fetus and translates it as »form« and not »harm«. Augustine follows the Septuagint reading in making a distinction between formed and unformed fetus. Augustine, *Doctrinal Treatises of St. Augustine, the Enchiridion*, chapter 85, *The Case of Abortive Conceptions*.

⁹⁰ The Targum of Cairo Geniza and Targum Neofiti. Driver defines it as »some serious, even fatal, bodily injury, Driver, *Exodus*, p. 219. This is echoed by Cazelles »un dommage corporel quelconque«, Cazelles, *Code d'Alliance*, p. 56. Jackson establishes the meaning to be »some serious, or even fatal, bodily injury happening on some person other than the direct victim« and finds the last three injuries (v. 25) inconsistent with the meaning of the word, Jackson, »The Problem of Exod 21:22-5 (Ius Talionis)«, p. 274-75. Frymer-Kensky opts for »catastrophe«, but even that term is a bit vague: is the knocking out of a tooth a catastrophe? Frymer-Kensky, »Tit for Tat«, p. 232. Kline thinks the word אָסָה refers to the calamitous loss of offspring, Kline, »Lex Talionis«, p. 199.

⁹¹ Targum Pseudo Jonathan and Onkelos, and the Mekilta; The Mekilta finds further evidence for the meaning of »death« in Gen. 42:38. Any reference to the harm or injury to the child is rejected playfully by the Mekilta, with the argument that if the blow causes no harm to the child, then the husband should pay the perpetrator the fee for the midwife. (Ishmael, *Mekilta*, 3: p. 65.) Loewenstamm states that אָסָה is used only in reference to the death of a person. (Loewenstamm, »Exodus 21:22-25«, p. 358.) Isser sees mainly two main interpretations: (a) the Palestinian-Babylonian interpretation (Josephus, rabbinical literature) meaning »harm, damage, or even death«; and (b) the minority position (Septuagint, Philo, and the early church) which views the meaning as a fully formed fetus. (Stanley Isser, »Two traditions: The law of Exodus 21:22-23 revisited«, *CBQ* 52/1 (1990), p. 30-36.)

⁹² Schwienhorst-Schönberger, *Das Bundesbuch*, p. 89ff; 117f. Also van Staaldoune-Sulman sees as meaning for the word אָסָה a semantic range from fatal accident to any bodily injury, Staaldoune-Sulman, »Exodus 21:22-25 in its Context«, p. 220. Bartor argues that the word, which only occurs in the Joseph cycle in the book of Genesis, is an emotionally charged word which we would not have expected to show in a legal context. He further argues that the lawgiver is trying to express his own shock at the death of the woman, with the use of the word אָסָה, Assnat Bartor, »The Representation of Speech in the Casuistic Laws of the Pentateuch: the Phenomenon of Combined Discourse«, *JBL* 126/2 (2007), p. 243.

⁹³ Yitzhaqi, *Exodus*, p. 113. The modifier »further« has to be supplied. So also Ainsworth. Kalisch has harm or mischief. Kalisch, *Exodus*, p. 408. In the Authorized Version, it is translated as »mischief«, NIV as »injury«, the JPS as »damage«. Speiser translates it with »mishap«, E. A. Speiser, »The Stem PLL in Hebrew«, *JBL* 82/3 (1963), p. 302. Sulzberger finds it peculiar that a miscarriage can be described as »no mischief«. Sulzberger, »Homicides«, p. 307. »and that death should be described as mischief (*ason*), is certainly peculiar. The one appears to understate the fact, the other to overstrain the word.« Houtman understands the meaning to be »injury«, Houtman, *Exodus* 3, p. 163.

⁹⁴ Westbrook ties in the meaning of the word אָסָה with the main question that he thinks the passage is dealing with, namely, who hit the pregnant woman. For him the meaning of אָסָה relates to the question of the perpetrator: so the phrase אָסָה יְהִי לֹא־יְהִי means: »and it is not a case where we don't know the perpetrator«, then the one who hit her will pay, Westbrook, »Lex Talionis«, p. 56. Westbrook also sees justification for this meaning in the Joseph story of the book of Genesis. Sprinkle has very clear objections to the proposal made by Westbrook. His objections are as follows: (a) His interpretation of the Joseph story in rela-

A problem related to the meaning of the word **דָּם** is to whom is the mischief, injury, calamity or death? There are only three possibilities: the unborn child,⁹⁵ the mother⁹⁶ or both.⁹⁷ Houtman states that in the MT it is not specifically indicated who is being hurt.⁹⁸

tion to the meaning of **דָּם** is suspect. Sprinkle doesn't think that Jacob would have followed legal formalities with his own sons. (b) If **דָּם** contains an implied suspicion of the brothers (a harm for which nobody can be held accountable), they wouldn't have mentioned this incriminating statement to an Egyptian official. (c) Westbrook's meaning for **דָּם** does not fit the usage of the word in Sirach. (d) One would expect plenty of witnesses during a brawl (This is probably the weakest of his objections.) (e) The etymology of the word argues against Westbrook's legal interpretation of the term. (f) Sprinkle has his own suggestion for a meaning: »an injury requiring attention of a physician,« from which a secondary sense has developed meaning »deadly injury«, Sprinkle, »Exodus 21:22-25«, p. 244-246. See also HALOT which reads it as a fatal accident.

⁹⁵ The Septuagint relates this word not to the mother but to the unborn child. (see further Isser, »Two Traditions«, p. 30. Philo takes this law to refer to the embryo and interprets these verses as follows: »If the foetus miscarried by the blow was not formed at the time of the blow the offender is not liable for murder (verse 22), but if the embryo has assumed a distinct shape and is completed the offender shall die for the death of the child (verse 23)«, Philo, *De specialibus legibus* 3:108 and 117. Also the Didache follows the Septuagint and Philo. Note the second command of the teaching: »Thou shalt not kill ... Thou shalt not murder the child in the mother's womb nor kill the newly born«, Didache 2:1-2. Kalisch thinks we should read the dative **לָּהּ** after **דָּם** as that is to be understood as referring to the mother, Kalisch, *Exodus*, p. 408. Quite a number of more recent commentators think it just refers to the woman. See for example Edwin M. Good, »Capital Punishment and Its Alternatives in Ancient near Eastern Law«, *Stanford Law Review* 19/5 (1967), p. 954. Collins wants to emend the text to read, not the negation, but **וְלֵי** »and to him«, Collins, »Exodus XXI 22«.

⁹⁶ Targum Onkelos and Targum Pseudo Jonathan have: »but it did not cause her death,« only relating it to the mother. Josephus refers **דָּם** to the mother only. Josephus, *Antiquities*, 4, 278. But see also *Contra Apionem*, II, 24: »The law enjoins us to bring up all our off-spring, and forbids women to cause abortion of what is begotten, or to destroy it after-ward. If any woman appears to have so done, she will be a murderer of her child, by destroying a living creature and diminishing human kind.« Also, the Mekilta and Rashi relate it to the woman, and consider the fetus part of the woman and without independent existence.

⁹⁷ Kline comes to a completely opposite conclusion: The first case deals with the death of the mother, while she gave birth to a prematurely child, but uninjured child. Case two deals with a law where the new born child also suffers serious injury even possibly death, and an adequate penalty must also be required in this case. Kline, »Lex Talionis«, p. 200. The Karaites consider the killing of an embryo murder punishable by death and interpret the word **דָּם** to refer to the embryo or to the mother and the embryo, Bernard Revel, »Inquiry into the Sources of Karaite Halakah«, *The Jewish Quarterly Review* 3/3 (1913), p. 368.

⁹⁸ Houtman, *Exodus* 3, p. 163.

5.5 עָנֹשׁ יַעֲנֶשׂ

The Meaning of the Verb עָנֹשׁ

The verb עָנֹשׁ is being translated by some as »to fine« or as »to punish«. ⁹⁹ Kline wants to read this verb as referring to the more general meaning of »punishment« in any form. ¹⁰⁰ The verb is expressed with a certain firmness by way of the infinitive absolute: »he will surely be fined«, or »he will surely be forced to make amends«. ¹⁰¹

Who is paying?

In the second clause of the law, the woman had been struck by a plurality of persons, but here the penalty seems to be borne by only one person. ¹⁰² None of the older commentaries seem to comment on this. Jackson explains the singular that only one man is held accountable. ¹⁰³ Westbrook understands it to refer to the man who actually struck the woman, namely the perpetrator. ¹⁰⁴ Ziskind seems to ignore the fact that the verb is in the singular and thinks that if the responsible parties did not confess, all the fighters would pay. ¹⁰⁵ Sprinkle thinks this singular form of the verb refers to the indefinite use of the singular, someone pays: either the culpable party or a representative of the men brawling. ¹⁰⁶

⁹⁹ Kalisch, *Exodus*. Kline allows for this punishment to take the form of a fine, but thinks that generally it refers to punishment, including physical punishment (he lists Prov. 17:26 where the parallel is flogging). Kline, »Lex Talionis«, p. 194.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 194f.

¹⁰¹ Waltke and O'Connor, *Hebrew Syntax*, p. 581.

¹⁰² »עָנֹשׁ«, in: Willem A. VanGemeren, ed., *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis. Vol. 3*, Grand Rapids: Zondervan, 1997, p. 466. The Mekilta describes this as monetary punishment, Ishmael, *Mekilta* 3, p. 65. Sulzberger thinks that this term covers both the לֹא יָסִיחַ and יָסִיחַ »The probability would seem to be that in the case of accidental death like this, the general rule prevailed that the death penalty could not be imposed for homicide, unless it was committed with malice aforethought. The term 'anosh ye'anesh would then cover the whole case, ason or no ason«, Sulzberger, »Homicide«, p. 307.

¹⁰³ Jackson, »Exod 21:22-5«, p. 287. As Jackson indicates, in Roman law the collective solution was possible in which all who had participated in the brawl would be held accountable (see footnote 1).

¹⁰⁴ Westbrook, »Lex Talionis«, p. 57.

¹⁰⁵ Ziskind, »When Two Men Fight«, p. 27.

¹⁰⁶ Sprinkle, »Exodus 21:22-25,« p. 251.

How is the fine determined?

Rashi sees this being accomplished by estimating the value of the loss of the fetus by subtracting the value of a female slave with child, minus the price of a female slave who was not pregnant when she was ready to be sold on the market. »Such a woman is worth more since the purchaser will have another slave when her offspring grows up.«¹⁰⁷ Most of the modern commentaries combine this with the phrase ונתן בפללים and see the husband independently determining the fine, which is then being reviewed by the court (see below).

Why Is He Paying?

In the older commentaries, the answer is often presumed that it is for the death of the unborn child, while some of modern commentaries actively discuss the issue. The following answers are given: (a) for the death of the fetus;¹⁰⁸ (b) for the possible dangers to the unborn baby;¹⁰⁹ (c) If you accept the reading that this refers to a miscarriage, some take the penalty related to the level of development of the fetus.¹¹⁰

5.6 כְּאִשֶּׁר יָשִׁית עָלָיו בְּעַל הָאִשָּׁה

The next clause is a subordinate clause defining how the punishment is determined. The most straightforward translation would read: »just as the husband

¹⁰⁷ Yitzhaqi, *Exodus*, p. 113.

¹⁰⁸ See Rashi, *Mekilta*; Driver states that the fine is for the loss of the child, Driver, *Exodus*, p. 219. Jackson explains the fine refers to the possible horror of stillbirth, Jackson, »The Problem of Exod 21:22-5 (Ius Talionis)«, p. 296. Stuart thinks that »the husband could prosecute the case even if there was no harm to his wife or to his child(ren) since the mere risk and anxiety of facing the possibility of injury to the unborn or the infertility of his wife would warrant it«, Stuart, *Exodus 2*, p. 492.

¹⁰⁹ Ainsworth states that payment is here for the childbirth, the damage(?) and for the pain, Henry Ainsworth, *Annotation Upon the Second Booke of Moses, called Exodus: Wherein, by conferring the Holy Scriptures, comparing the Chaldee and Greek Versions, and other Records of the Hebrews, Moses his Words, Laws and Ordinances, are explained*. Reprint (1st edition 1617), Amsterdam: Giles Thorp, 2010, p. 353. He does not further explain as what damage he is talking about. Hoffmeier states that the fine is placed upon him, even if there was no injury to either party, the mother or the baby, because of the prospective danger to the fetus. Hoffmeier, »Abortion«, p. 60.

¹¹⁰ Philo, *De specialibus legibus*, 3, 108; Ziskind thinks that the payment relates to the nature and development of the fetus (see also the Hittite Law code 17) with reference to S. Paul and D. Daube; Ziskind, »When Two Men Fight«, p. 28. What will be considered is the development of the fetus, did the husband have other children already, especially male children, etc...

of the woman will place upon him». ¹¹¹ Most take this as referring to a fine. This reading is followed by the Targums and the Talmud. ¹¹² Rashi wants to read **כֹּאשֶׁר** with a temporal meaning, thus avoiding a conflict with the next phrase. ¹¹³ Loewenstamm, in reaction to Jackson, doubts that this phrase gives the husband the right to assess the fine according to his own unfettered discretion. ¹¹⁴

5.7 וְנָתַן בַּפְּלִיִּים

The problem in this clause is centered around the meaning of the term **בַּפְּלִיִּים** and the possible conflict of this phrase with the preceding clause. There are seven ways that this phrase has been rendered: (a) judges, arbiters, or court, (b) estimation, (c) miscarriage, (d) liability to death or bloodguilt, (e) sole responsibility, (f) accountability, (g) watchman, witness.

- a. Judges. The prepositional phrase is traditionally translated as »as the judges determine«. The Targums and Vulgate render it with the word for »judge«. ¹¹⁵ Nachmanides understands that if the husband and the perpetrator cannot come to an agreement, then it is the court (judges) who will assess the fine. ¹¹⁶ Bush thinks the judges were the ones who had to carry out the sentence, either collect the fine, or execute the ta-

¹¹¹ The LXX leaves out the last prepositional phrase: »he will be made to pay the penalty just as much as the husband of the woman has set...« (So also the Vulgate).

¹¹² Onkelos, Neofiti, Pseudo Jonathan and Cairo Geniza. Talmud Bab. Qam. 4:5 reads as follows: »The Scripture has awarded the money for the children to their father ... as it is written [Exod. 21:22]: »As the husband of the woman lay upon him.« The Mekilta clearly states that the monetary compensation for the injury to the wife and for the miscarriage go the husband of the affected woman, Ishmael, *Mekilta* 3, p. 66.

¹¹³ »כֹּאשֶׁר has a temporal meaning (cf. Gen. 40:14 **כֹּאשֶׁר יִיטֵב לָךְ**). It cannot mean, »according as the husband shall lay upon him,« for the text states **וְנָתַן בַּפְּלִיִּים** »and he shall give as the arbiters determine« – not as the husband demands.« He reads it thus: »When the husband will summon him before the Court that they shall place upon him a fine for this«, Yitzhaqi, *Exodus*, p. 113.

¹¹⁴ Loewenstamm, »Exodus 21:22-25«, p. 354. Morgenstern writes: »It goes without saying, of course, that this law never contemplated that the husband could demand of the offending party any sum of money or any other compensation that he might desire«, Julian Morgenstern, »The Book of the Covenant, part II«, HUCA 7 (1930), p. 68.

¹¹⁵ See the Targum of the Cairo Geniza, Neofiti, Pseudo Jonathan and Onkelos. The Vulgate has *arbitri iudicarint* »the judge shall award«. Also the Mekilta reads it as judges, and it is the judges who determine the penalty.

¹¹⁶ Nachmanides, *Exodus*, p. 367. Calvin and Poole follow Nachmanides closely in this: »He thus appoints them to settle the amount as arbitrators, if the husband should chance to be too exorbitant«, Calvin, *Calvin's Commentaries*. »The husband shall impose the fine, and if it be unreasonable, the judges shall have power to moderate it«, Poole, *Commentary* 1, p. 163.

lion part of the law.¹¹⁷ Kalisch argues that we should read the \beth as signifying »before« (see Gen. 23:18).¹¹⁸ Lange states that »the indemnity was determined by the consideration, whether the man had many or few children, was poor or rich, etc.«¹¹⁹ Cassuto states that the judges (the court) here are for the benefit of the husband of the woman: they will confirm the husband's claim and compel the offender to pay compensation.¹²⁰ The meaning »judges« is considered by some linguistically dubious.¹²¹

- b. Estimation. The Septuagint renders it $\mu\epsilon\tau\grave{\alpha} \acute{\alpha}\xi\iota\acute{\omega}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ »according to the estimation«. Speiser opts for the translation: »reckoning, assessing, estimation«. ¹²²
- c. Miscarriage. McNeile sees a real problem with the phrase since it seems to contradict the previous statement, namely, that the husband of the woman would be allowed to determine the penalty. He therefore follows the suggested emendation by Budde of one consonant from בְּפִלְיִם to בְּפִלְיִם »for the miscarriage«. ¹²³
- d. Liability or bloodguilt. Kline takes the word to be an adjectival form פְּלִי with an enclitic *mēm*, and sees this term referring to the extreme gravity of the offense, rendering it as liability to death or bloodguilt.

¹¹⁷ Bush, *Exodus*, 2, p. 21.

¹¹⁸ Kalisch, *Exodus* p. 408: »The concerned parties are ordered to appear before the judge, that he might either confirm the amount of compensation imposed by the husband upon the offender, or reduce it, if he deem it exorbitant.« See also Murphy, *Exodus*, p. 254: »But its administrator is not the private individual, but the duly authorized magistrate.«

¹¹⁹ Lange, *Exodus* 2, p. 80.

¹²⁰ Cassuto, *Exodus*, p. 275. For Loewenstamm, this phrase explains that the husband's claims will be reviewed by an objective assessment, Loewenstamm, »Exodus 21:22-25«, p. 359.

¹²¹ Kline, »Lex Talionis«, p. 195. Kline further states: »Those who understand v. 22c as the penalty for miscarriage often read into *bpilym* the feature found in extra-biblical legislation whereby the penalty is a fine in an amount adjusted to the age of the fetus« (see HL 17).

¹²² Speiser, »The Stem PLL«, p. 303. In this, he seems to follow the Septuagint and the Hittite law code that the penalty is based on the level of development of the fetus. S. Paul translates it as: »the payment is to be based on reckoning« which he then later states that this reckoning is based on the age of the fetus, Paul, *The Book of the Covenant*, p. 70, 72.

¹²³ Budde, »Bundesbuch«, p. 108. So also Driver, *Exodus*, p. 219. Driver adds that the plural form is required because we had already a plural for the word »children«. Ellington misunderstands the emendation and thinks that the emendation relates to the phrase בְּפִלְיִם לְדִיָּה which is taken to refer by a number of scholars as a »miscarriage.« Ellington, »Miscarriage or Premature Birth«, p. 336. Some want to link it with the Arabic *falla*, and read it as »the broken ones« with which they refer to the children of the woman that came out, effectively reading it as Budde has with his emendation. Houtman mentions here P.A.H. de Boer and M.D. Goldman, Houtman, *Exodus* 3, p. 162.

The preposition \aleph is the *bêt* of equivalence: »he will pay the equivalent of a life« or »he must pay for his forfeited life.«¹²⁴

- e. Sole Responsibility. Raymond Westbrook suggests that this phrase does not refer to the question of the measure of damages, but to the idea of sole responsibility, since the measure of the damages has already been dealt with adequately in the previous phrase by the husband of the woman.¹²⁵
- f. Accountability. While Westbrook emphasizes the idea of »sole responsibility«, Berlin restricts the meaning to accountability.¹²⁶
- g. Watchman, Witness. Otto wants to read the phrase from the Akkadian *palilum* meaning »watchman«, who functions as a witness.¹²⁷

Conclusion: The most common translation of the phrase is as »judges«, which is followed by a good number of translations. They do not always explain how this phrase is harmonized with the previous phrase, the one concerning the husband of the woman, or who decides on the amount of the payment.¹²⁸

¹²⁴ Thus the phrase *palilim* refers to an archaic legal formula expressing the principle of ransoming a life. The perpetrator is guilty unto death, Kline, »Lex Talionis« p. 196. If we follow Kline here, then there is not much difference between case A and case B (as he himself admits on the same page, p. 196 and on p. 197). Both are serious cases, that establish the guilt of the person unto death, but in the second case, it is not just the life of the fetus that was lost but there was also grave injury to the wife: from death to some mutilation: the talion section then states that the punishment must be commensurate with the crime. In this case a further ransom for the harm done to the wife would also be required. Kline then states: »Either way the fetus is regarded as a living person, so that to be criminally responsible for the destruction of the fetus is to forfeit one's life«, *ibid.*, p. 197. Carmichael states that there is no problem between this phrase and the previous one if we consider this against the background of the Tamar story. Normally, the husband would determine the penalty, but the judges would make the ruling if the husband is dead, Calum M. Carmichael, »Biblical Laws of Talion«, *Hebrew Annual Review* 9 (1985), p. 122.

¹²⁵ »The point of the law,« he writes, »is to establish the sole liability of the perpetrator,« Westbrook, »Lex Talionis« p. 58. His proposed translation is: »He shall pay alone,« and argues that this also fits the other passages where this term occurs (i.e. Deut. 32:30-31; Job 31:11, 28);

¹²⁶ Thus Exod. 21:22 would state: »he will pay as the accountable party«, Adele Berlin, »On the Meaning of \aleph in the Bible«, *Revue Biblique* 96 (1989): 345-51.) Sprinkle suggests to modify Berlin's translation by taking the preposition as the *beth* of price, and the plural noun as that of abstraction, and thus reads: »he pays the amount for which he is culpable,«, Sprinkle, »Exodus 21:22-25«, p. 248.

¹²⁷ Otto, *Körperverletzungen*, p. 120-21.

¹²⁸ See further for the English translations ESV, KJV, NASB, NRSV; these translations leave the inherent tension of the text. The French translation, Louis Segond states, »imposée par le mari de la femme et qu'ils paieront devant les juges« (he will be punished by a fine that will be imposed by the husband of the woman and that they will have to pay before the judges). Notice the plural forms and the smoothing out of the reading. So, the husband determines the fine, the place of payment of the fine is before the judges. The Bible de Jérusalem transla-

5.8 וְאִם-אָסוֹן יְהִיָּה

Rashi relates this phrase to the woman: she was injured beyond the miscarriage.¹²⁹ For S. Paul this refers to the death of the woman.¹³⁰ Kline has a different position: protasis A describes the death of the woman, protasis B, the death of the child. Both cases demand a monetary compensation for the unintentional death of a person: so for Kline the fetus as well as the mother is regarded as a person.¹³¹

5.9 וְנִתְּתָה

The main problem here is that verse 22 uses the third masculine plural and singular, but in verse 23 we suddenly have a second masculine singular. So, who is the subject of the verb? There are only a few possibilities as to who is being addressed: (a) the offender;¹³² (b) the magistrate who executes the sentence;¹³³ (c) the community;¹³⁴ (d) the elder(s) of the city.¹³⁵ Some commenta-

tion reads it quite differently and leaves the contradiction untouched: »le coupable paiera l'indemnité imposée par le maître de la femme, il paiera selon la décision des arbitres« (The responsible one will pay the fine, imposed by the husband of the woman; He will pay according to the decision of the judges). Other modern translations have a translation very closely related, and see this term as referring to »the courts«. See for example NIV and NET. See further Speiser, »The Stem PLL«, p. 301-306.

¹²⁹ Yitzhaqi, *Exodus*, p. 113.

¹³⁰ Paul, *The Book of the Covenant*, p. 72.

¹³¹ Kline, »Lex Talionis«, p. 197-98.

¹³² Houtman sees this referring to the Israelite whose interest are at stake here: the man who mortally wounded the woman, Houtman, *Exodus* 3, p. 170.

¹³³ Poole understands the 2nd person as referring to the magistrate. It is the magistrate who has to execute the sentence, Poole, *Commentary* 1, p. 163.

¹³⁴ Sprinkle argues that the 2nd person seems to suggest a monetary exchange, and the »you« refers to »Israel personified as the guilty party and is not a different entity from the one who pays the fine בפללים to the husband.« Sprinkle sees a similar use of the 2nd person in Exod. 21:2, 14: Van Staaldue-Sulman concludes that in every situation where we find a 2nd person in the casuistic laws, it refers to the local community, »especially the free male persons, sometimes represented by community leaders investigating the crime.« She then concludes thought that the verb נתן in verse 23 should be translated not as »pay« but as »impose«: you must impose. »The citizens, perhaps represented by the elders or judges, must give a talio-punishment to the attacker«, Staaldue-Sulman, »Exodus 21:22-25 in its Context«, p. 214f, 216.

¹³⁵ Gaffney takes the 2nd person to be addressing the elders at the city gate. Gaffney does not answer how a singular verb is addressing a plurality of elders. Edward McGlynn Jr. Gaffney, »Biblical Law and the First Year Curriculum of American Legal Education«, *Journal of Law and Religion* 4/1 (1986), p. 86. Also Westbrook takes the 2nd person singular as referring to the responsible elder of the village where the offense took place, as the representative for the community who must pay the value of a life, if the perpetrator is unknown, Westbrook, »Lex Talionis«, p. 65.

tors have interpreted the text to refer to a combination of those.¹³⁶ Loewenstamm thinks that the use of the second person makes the punishment in the event of the woman's death incommensurably more stringent.¹³⁷

5.10 Lex Talionis

The *Lex Talionis* in the different passages of the Pentateuch differ a little bit in its terminology.

Exod. 21:23-25	life, eye, tooth, hand, foot, burn, wound, bruise/stripe
Lev. 24:20	fracture, eye, tooth
Deut. 19: 21	life, eye, tooth, hand, foot

The Development of Lex Talionis

As many commentators have remarked, the *Lex Talionis* is normally seen by the general public as the hallmark legislation of the Old Testament, and this is not always a positive evaluation. Often it is thought of as an example of quite primitive law, with an undercurrent of barbarism.¹³⁸ Scholars in the 19th and early 20th century would see the *Lex Talionis* as a first stage that eventually evolved into a more sophisticated rule of compensation.¹³⁹ The *Lex Talionis* was often equated with primitive law, guided by the baser passions of man, where every injury would allow retaliation, itself a development from an earlier time, when revenge was even more broadly allowed. This new law

¹³⁶ Bush leaves it vaguer and sees »you« as either referring to the offender or to the judge who shall pass sentence, Bush, *Exodus* 2, p. 19. For Cassuto it is the judge or the community who has to adopt the principle of »life for life«, Cassuto, *Exodus*, p. 275.

¹³⁷ Loewenstamm, »Exodus 21:22-25«.

¹³⁸ Kalisch mentions the general opinion that ascribes barbarism to the *Lex Talionis* and sanguinary character to the Law of Moses specifically, but distances himself from this view and tries to clarify the law, Kalisch, *Exodus*, p. 403. He sees also the New Testament disapprove of it (Mat. 5:38-39). Rawlinson also sees the *Lex Talionis* as an early development in a society which would be abandoned as soon as societies became more sophisticated, George Rawlinson, *An Old Testament Commentary for English Readers by Various Writers. Vol. 1*, London, Paris and New York: Cassell & Company, limited, 1884, p. 268. Some scholars saw the statement in Gen. 9:6 as an abbreviation of the fuller *Lex Talionis* of Exod. 21:23-25. See John Marshall Gest, »The Influence of Biblical Texts upon English Law«, *University of Pennsylvania Law Review and American Law Register* 59/1 (1910), p. 31.

¹³⁹ A similar argument can be seen Amram's argumentation: »Between these two legal formulae there lies a period of time within which retaliation was supplanted by compensation.« David Werner Amram, »Retaliation and Compensation«, *The Jewish Quarterly Review* 2/2 (1911), p. 192.

reigned in the unbridled nature of revenge.¹⁴⁰ Goetze uses the existence of the Lex Talionis as the measuring stick to ascribe archaizing features to the Codex Hammurabi and the Covenant Code.¹⁴¹ Diamond rejects this analysis of archaizing features based on his study of the ancient law codes. He clearly states that the change is from the older law codes who have pecuniary penalties for crimes to *Talio* in the later law codes.¹⁴² Clements states that this law had to be enacted by recognized judges who were responsible for maintaining justice in the community.¹⁴³ Jackson makes a distinction in the

¹⁴⁰ Ibid., p. 193f. Augustine saw in the law an assurance that the punishment would not be greater than the injury. »Moderation is signified by these words.« Augustine, *On the Lord's Sermon on the Mount*, 1.19.56. See also Krister Stendahl, »The Bible as a Classic and the Bible as Holy Scripture«, *JBL* 103/1 (1984), p. 9. »But attention to ›what it meant,‹ to the intention of the legislation, to descriptive historical exegesis, all make it abundantly clear that the point made was the quantum jump from ›a life for a tooth.‹« We see an example of unbridled revenge in the statements from Lamech: »Lamech said to his wives, ›Adah and Zillah, Listen to my voice, You wives of Lamech, Give heed to my speech, For I have killed a man for wounding me; And a boy for striking me. If Cain is avenged sevenfold, then Lamech seventy-sevenfold.« (Gen 4:23-24 NASB).

¹⁴¹ Albrecht Goetze, »Mesopotamian Laws and the Historian«, *JAOS* 69/3 (1949), p. 118f. See also Cassuto, *Exodus*, p. 275: »This archaic doctrine, which is based on the view that the punishment must fit the crime, measure for measure, is still reflected in the Code of Hammurabi«. Although later on in his commentary on this law, Cassuto describes a number of problems connected with the literal understanding of the Lex Talionis (see p. 276).

¹⁴² Diamond, »An Eye for an Eye«, p. 154. Jorgensen does see already a development in the Lex Talionis from a more primitive stage, in that it does not take the social status of the injured person in consideration, Stig Jorgensen, »The Decline and Fall of the Law of Torts«, *The American Journal of Comparative Law* 18/1 (1970), p. 40. S. Paul puts it very bluntly: »Thus the principle of *Lex Talionis*, far from being a primitive residuum, is actually an important advance in the history of jurisprudence«, Paul, *The Book of the Covenant*, p. 76. The main reason for his optimistic outlook is that the biblical law is no respecter of persons: all are treated equally (with the exception of slaves). Also Hyatt thinks this is an advance over what he postulates as the forerunner of Lex Talionis: unlimited blood revenge, J. Philip Hyatt, *Exodus*. New Century Bible Commentary, Grand Rapids: Eerdmans, 1971, p. 234. According to Gaffney, Lex Talionis is limiting a defendant's liability to the degree of suffering caused to his victim, Gaffney, »Biblical Law«, p. 86. Also Otto examined the Talion formula in the codes of ancient Mesopotamia and the Old Testament, Eckart Otto, »Zur Geschichte des Talions im Alten Orient und Israel«, in: Uwe Glessmer and Martin Rösel, eds., *Ernten, was man sät. Festschrift Klaus Koch*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991, p. 107ff. As has been noted by others, he comments that the older laws [like Eshnunna] do not make use of the talion principle. He argues that in the Hammurabi code, the talion principle is used to ward off attacks against individuals of higher social stratum, by persons from lower social strata (p. 116). For Houtman, talio is advancement, since now there is equal justice for all: the rich can't harm another person and get away from it, by just paying some money, Houtman, *Exodus* 3, p. 167. He also sees talio not as a general rule but as a rule that is only applied to a person who belongs to someone else (p. 168). Stuart thinks Talion is an advance over non-Israelite biblical-era laws. Talion provided real equality and prevented people with money to buy their way out of criminal penalties, Stuart, *Exodus* 2, p. 493.

¹⁴³ Ronald E. Clements, *Exodus*. The Cambridge Bible Commentary, Cambridge University Press, 1972, p. 138.

usage of the Talion, based on the language being used: the formula that uses תחת (Exod. 21:22-25; Deut. 19:16-21; 1 Kgs 20:39-43) is used in a negligence context and looks for quantitative equivalence; the formula that uses כאשר (Prov. 24:29; Jdg. 1:6-7) indicates a deliberate context, and implies qualitative retribution.¹⁴⁴ While retribution might have been the dominant objective of ancient criminal law, reformation and rehabilitation of offenders have become important goals of criminal jurisprudence today.

Lex Talionis: Literal Application or Monetary Compensation?

The possible applications of the *Lex Talionis* are as follows: (a) literal application of the penalty on the perpetrator,¹⁴⁵ (b) literal application of the penalty on a substitute,¹⁴⁶ (c) monetary compensation,¹⁴⁷ (d) literal application of the

¹⁴⁴ Bernard S. Jackson, »Models in Legal History: The Case of Biblical Law«, *Journal of Law and Religion* 18/1 (2002-2003), p. 18ff.

¹⁴⁵ Philo commenting on the Greek text of our passage saw the punishment as being an actual death sentence: »So Moses then, as I have said, implicitly and indirectly forbade the exposure of children, when he pronounced sentence of death against those who cause the miscarriage of mothers in cases where the foetus is fully formed« (Philo, *Spec. leg.* 3:117a). Some of the church fathers thought that these laws restrained violence, because the possible perpetrator would fear the retribution that might happen, Tertullian, *Against Marcion*, 2.18.1. See also Theodoret, *Lev. Qu.* 34: »God did not enact these laws in order that such penalties might be inflicted, but in order that men might be deterred from doing evil by fear of these penalties.« Most of them saw a literal application of these statements. The Karaites accepted the *Lex Talionis* in all its severity. Benjamin Nahawendi interprets עין תחת עין literally, Revel, »Karaita Halakah«, p. 364. Calvin thinks this is literally applied: »We plainly perceive, by the repetition of the *lex talionis*, that a just proportion is to be observed, and that the amount of punishment is to be equally regulated, whether as to a tooth, or an eye, or life itself, so that the compensation should correspond with the injury done; and therefore (what is first said of the life) is correctly applied also to the several parts, so that he who has plucked out his brother's eye, or cut off his hand, or broken his leg, should lose his own eye, or hand, or leg«, Calvin, *Calvin's Commentaries*. Bush sees this as a more primitive expression of human society, wherein every man had the right to do himself justice, before the redress of wrongs was giving into the hands of the magistrates, Bush, *Exodus* 2, p. 19. At the same time, he moderates his statements by the observation: »Although sanctioned as a general rule (*Lex Talionis*) by which the decisions of magistrates were to be governed, yet it is probably that a pecuniary satisfaction might be made by the offender in cases of this nature provided the injured party would consent to it (p. 20). Rawlinson describes all the problems that the judges would encounter if they try to literally apply this, Rawlinson, *Commentary* 1, p. 268. Mikliszanski states that in Semitic legal terminology the formula »like for like« refers to just and full indemnity, Mikliszanski, »The Law of Retaliation«, p. 297. So also Cassuto: »The Meaning here in our paragraph of the expression life for life is that the one who hurts the woman accidentally shall be obliged to pay her husband the value of her life if she dies, and of her children if they die«, Cassuto, *Exodus*, p. 277.

¹⁴⁶ Houtman argues for a very literal application of verses 23-25: namely, the offender's wife should be killed or maimed, Houtman, *Exodus* 3, p. 166. Houtman also lists a number of Bible

penalty in case of »life for life« but monetary application on the rest of the penalties,¹⁴⁸ (e) literal application if the aggrieved party will not take compensation,¹⁴⁹ (f) literal application if the offender is not willing to pay a ransom.¹⁵⁰

texts where he sees the talio principle being applied: Gen. 4:23; Judges 1:6ff; 15:10ff; 1 Sam. 15:33; 1 Kings 21:19; 2 Kings 10:24; Ezek. 16:59; Obad. 15ff; Hab. 2:8; Job 2:4. Money was often used to avoid the application of talio.

¹⁴⁷ Pharisaic or Tannaite teaching is seen as the basis for the monetary compensation approach for the Lex Talionis, Judah Goldin, »Of Change and Adaptation in Judaism«, *History of Religions* 4/2 (1965), p. 272. The Talmud did not see these statements »life for life, eye for eye, ...« as a literal punishment but as a guide for pecuniary punishment. »Thou shalt give life for life« means money.« B.T. Sanh. 9.4. Or see further, B.T. Bav. Qam.8:1: »Perhaps it is to be taken literally, for the Scripture reads: »Eye for eye? This cannot enter the mind, as we have learned in the following Boraitha: Lest one say, if he blinds one's eye or cuts off one's hand, that the same should be done unto him, therefore it is written (Lev. 24:21): »And he that kills a beast shall make restitution for it; and he that kills a man,« etc. As in case of a beast only the value is paid, so also in case of a man.« Rashi mentions the difference of opinion on the subject, but does not give a clear answer himself of how he himself would interpret it. Nachmanides states: »It is known that in the tradition of our Rabbis that this means monetary compensation ... Therefore we are never to cut off that limb from him, but rather he is to pay monetary compensation, and if he has no money to pay, it lies as a debt on him until he acquires the means to pay, and then he is redeemed«, Nachmanides, *Exodus*, p. 368. See also Maimonides, *Chobel Umasik*, i. 3. Also Kalisch thinks that in most bodily injury cases, it could be redeemed with pecuniary compensation. Only in rare cases, when the offended party was implacably revengeful, would a literal talion be carried out. He further states that the law of retaliation applies only to intentional mutilations, Kalisch, *Exodus*, p. 404, 06. Westbrook takes the talionic formula as the payment for the loss either of life, or whatever the loss was, Westbrook, »Lex Talionis«, p. 66. Congdon states the application of the law of talion must be non-literal, since the injuries described are not likely ones that would occur when men inadvertently strike a pregnant woman, Congdon, »Exodus 21:22-25«, p. 136. Sprinkle puts the arguments of various scholars together, with some original remarks and argues strongly for reading the Lex Talionis as a monetary compensation, Sprinkle, »Exodus 21:22-25«, p. 237-43. For Sprinkle this is a very important point, in that it destroys the argument that for the fetus only a monetary fine is placed on the perpetrator, while if the death of the mother is in view, there is a more severe penalty. If Lex Talionis was applied with monetary compensations, then the penalty for the death of the fetus and the mother is the same.

¹⁴⁸ The Mekilta also renders it an actual death sentence: »It is with life that he must pay for life. He cannot pay for life with money«, Ishmael, *Mekilta* 3, p. 67. The other injuries are interpreted as standing for monetary compensation. Finkelstein states: »The consideration that the talionic formula as stated in Exod. 21:23-24 is »absurd« from the standpoint of application in real life in no way vitiates its validity as an »ideal« or as a principle.« Finkelstein mentions the example that is often being used to object to the literal application of the Lex Talionis: »The absurdity of the talionic principle (except for the idea of »a life for a life«) has been illustrated by posing the question of how it could equitably be implemented in the case of a one-eyed man who had deliberately assaulted and destroyed one eye of a two-eyed man, or vice versa. This conundrum was posed not only in relation to the biblical talionic rule but also in discussions of early Greek laws, and presumably is to be found elsewhere as well«, J. J. Finkelstein, »The Ox That Gored« *Transactions of the American Philosophical Society* 71/2 (1981), p. 34. He further rejects the possibility of ransom in case of a death: »the biblical jurist does not countenance pecuniary remedies for crimes or wrongs against

Some Literal Applications of Lex Talionis in the Bible

Jackson considers the story of Adoni-Bezek as an example of Lex Talionis (Jdg. 1:7),¹⁵¹ but he considers the practice of this law otherwise as very rare and even impractical.¹⁵² Nel has suggested several narratives where he sees the talion principle applied: (a) the story of Judah and Tamar; (b) the story of Ruth; (c) the story of Samson.¹⁵³

The Importance of Lex Talionis in the Development of Law

Kline does not think the talion formula refers to mutilation, but rather expresses the distinctive judicial principle that the punishment must be commensurate with the crime.¹⁵⁴

Schenker remarks also that certain types of damages are irreparable.¹⁵⁵ The goal of complete restitution is not possible. The law then allows a loss on the part of the perpetrator which is comparable to that of the victim. He further argues that the Lex Talionis is to be understood as substituting for a positive restitution through the means of a different kind of reparation, but only if the damage done was accidental.¹⁵⁶ West states that talionic laws were never meant to be taken literally. They were given to provide a standard for fair

persons. They are expressly prohibited in all cases where death results, even when it was caused by accident and without negligence« (p. 37).

¹⁴⁹ Josephus thinks the death sentence should be literally applied, but in case of an injury the literal retaliation only takes place if the aggrieved party will not take monetary compensation, Josephus, *Antiquities*, 4.278 and 280.

¹⁵⁰ Rabbi Abraham Ibn Ezra states that the perpetrator deserves such a punishment if he does not give its ransom. As quoted in Nachmanides, *Exodus*, p. 368. Ibn Ezra himself quoted Saadiah, in his discussion with the Karaite Ben Suta: »We cannot interpret this verse literally; for if a person strikes the eye of another so that he loses the third part of this sight, how is it possible to inflict upon him exactly a similar wound, with addition or diminution, so that he shall not perhaps lose the entire use of the eye?« Ben Suta and the Karaites in general would apply these laws literally, without the possibility of monetary compensation. See Kalisch, *Exodus*, p. 404-05. Poole opts for the interpretation of compensation. While he admits it might not necessarily satisfy the revenge of the party injured, it was really more to his benefit. So, the law was applied literally, »except the injuring party would give such satisfaction as the injured person accepted, or the judges determined«, Poole, *Commentary* 1, p. 163-64.

¹⁵¹ Jackson, »Exod 21:22-5«, p. 281.

¹⁵² Ibid., p. 283. See also Joseph P. Schultz, »Reciprocity in Confucian and Rabbinic Ethics«, *The Journal of Religious Ethics* 2/1 (1974), p. 146.

¹⁵³ Ph. J. Nel, »The Talion Principle in Old Testament Narratives«, *Journal of Northwest Semitic Languages* 20 (1994), p. 23-27.

¹⁵⁴ Kline, »Lex Talionis«, p. 196.

¹⁵⁵ Schenker, *Versöhnung und Widerstand*.

¹⁵⁶ Sprinkle, »Exodus 21:22-25«, p. 243.

monetary compensation for physical injuries.¹⁵⁷ M. Fish thinks that a literal application of *Lex Talionis* means to overlook its historical significance and the enduring moral relevance. According to Fish, the *Lex Talionis* is a turning point in the evolution of lawful punishment: it provided a policy of restraint and »it sanctified proportionality as a moral principle of punishment.«¹⁵⁸

6. Exodus 21:22-25 and Abortion

Both pro-choice as pro-life proponents have come to this text to find biblical support for their position. Most modern Old Testament scholars would not want to use this text for either position. Houtman states that although the question of the legitimacy of abortion is not at issue in our text, in the course of time the passage has regularly been used in judging *abortus provocatus*.¹⁵⁹ Elsackers even calls it a biblical law on abortion.¹⁶⁰ But as Houtman rightly remarks, in antiquity, »generally speaking, *abortus provocatus* was morally condemned.¹⁶¹ This is a heated discussion within which misrepresentations of the opposing view is a frequent element.¹⁶² I hope to give a more sober assessment.

¹⁵⁷ S. West, »The *Lex Talionis* in the Torah«, *Jewish Bible Quarterly* 21 (1993), p. 183-88.

¹⁵⁸ Morris J. Fish, »An Eye for an Eye: Proportionality as a Moral Principle of Punishment« *Oxford Journal of Legal Studies* 28/1 (2008), p. 57.

¹⁵⁹ Houtman, *Exodus* 3, p. 168.

¹⁶⁰ Marianne Elsackers, »Gothic Bible, Vetus Latina and Visigothic law: Evidence for a Septuagint-based Gothic Version of Exodus«, *Sacris Erudiri* 44 (2005), p. 40.

¹⁶¹ Houtman, *Exodus* 3, p. 168. See also MAL 53: »If a woman aborts her fetus by her own action and they then prove the charges against her and find her guilty, they shall impale her, they shall not bury her. If she dies as a result of aborting her fetus, they shall impale her, they shall not bury her. If any persons should hide that woman because she aborted her fetus«, from Roth, *Law Collections*, p. 174.

¹⁶² For example, Chaim Cohen states that the pro-life camp's opposition to abortion is mainly based on an interpretation based on the Septuagint version of Exod. 21:22-25, Chaim Cohen, »The Ancient Critical Misunderstanding of Exodus 21:22-25 and Its Implication for the Current Debate on Abortion«, in: Nili Sacher and David A. Glatt-gilad, ed., *Mishneh Todah: Studies in Deuteronomy and Its Cultural Environment in Honor of Jeffrey H. Tigay*, Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2008, p. 438, 43. In all of the scholarly literature I have read, some of it clearly pro-life, not one of these scholars makes his argument from the Septuagint. His argument might hold water for the early church, who mainly used the Septuagint in their arguments from the Old Testament.

6.1 Exodus 21:22-25 as a Defense for Abortion

Aptowitz argues that there are two viewpoints: (a) the killing of the *nasciturus* is murder (followed by the Septuagint, Philo, the Didache, Samaritans, and the Karaites); (b) the killer of the *nasciturus* is free¹⁶³ (defended by the rabbinical sources and Josephus¹⁶⁴). Based on Hammurabi,¹⁶⁵ Aptowitz considers the rabbinical interpretation to be the older interpretation, since also Hammurabi only allows a monetary compensation for the killing of the fetus. He further argues that the rabbinical interpretation is the Palestinian interpretation and that the Septuagint reading is the Alexandrian interpretation.¹⁶⁶ Gratian, the 12th century jurist from Bologna, in his attempt to harmonize discordant patristic texts, seems to rely again on the Septuagint reading of Exod. 21:22: »He is not guilty of homicide who brings about abortion before the soul is infused into the body.«¹⁶⁷ Even the early English reformers often used the Septuagint version of Exod. 21:22. James Guillimeau distinguishes between the unformed embryo and the formed fetus, already endowed with life.¹⁶⁸ More modern writers do not make this distinction, and rely solely on the Hebrew text. In an early article, Bruce Waltke rejected the point of view that the unborn fetus was a person. »The destruction of a fetus is not a capital offense. The divine law reads: »When men struggle«. Clearly then, in contrast to the mother, the fetus is not reckoned as a soul.«¹⁶⁹ In fairness, in a later article he changed his position on this issue. Most modern scholars arrive at this evaluation based on the observation that if the fetus is killed, they see only monetary compensation, while if the woman is killed, they see

¹⁶³ Aptowitz, »Observations«, p. 85. The way Aptowitz puts it, even the second view would then consider the fetus still as an independent entity, alive, but just not a person (we don't normally speak of killing part of the body). So, what is being killed is not a person.

¹⁶⁴ Mekilta on Exod. 21:22 for the killing of the embryo but not the woman only an indemnity is paid; see Targum Pseudo-Jonathan, Onkelos; Sanh. 74a, 79a. Comp. Mishnah Baba Kamma V, 4; Tosefta IX, 20; Babli 42b, 49a; Josephus, *Antiquities*, IV, 278.

¹⁶⁵ CH 209-210: »If a man strike a man's daughter and bring about a miscarriage, he shall pay ten shekels of silver for her miscarriage.-If that woman die, they shall put his daughter to death«

¹⁶⁶ Aptowitz, »Observations«, p. 89. Although he also admits that there were Palestinian teachers who had come to accept the Alexandrian understanding that the child was an independent being (see p. 111). But still Aptowitz does not think any Palestinian teacher would have considered the killing of the unborn child to be a murder punishable by law (p. 112).

¹⁶⁷ Gratian, *Decretum*, Pars 2, causa 32, quaestio 2, cap. 8.

¹⁶⁸ James Guillimeau, *Child-Birth or the Happy Delivery of Women*, London: Anne Griffin, Joyce Norton and Richard Whitaker, 1635, p. 70-73.

¹⁶⁹ Bruce Waltke, »The Old Testament and Birth Control«, *Christianity Today*, November 8 (1968).

Lex Talionis come into action. They thus conclude that the fetus is not fully human.¹⁷⁰ Jakobovits does not see our texts giving the unborn the status of a human being: »But in legislating on the liability for assaulting a pregnant mother and causing a miscarriage, the text in the Book of Exodus (21:22) implies that the destruction of an unborn child is not culpable as murder, and that the fetus does not, therefore, enjoy the same absolute title to life as an already born human being.«¹⁷¹

6.2 Exodus 21:22-25 in Defense for the Unborn

Early Christianity consistently opposed the taking of a life in the womb.¹⁷² The Didache, The letter of Barnabas, Athenagoras and Muncius Felix universally characterized abortion as homicide, this in clear opposition to the practice of the day that accepted abortion and infanticide. Tertullian mentioned Exod. 21:22 in his defense of life in the womb: »The embryo therefore

¹⁷⁰ This we find in many of the translations also, by inserting the word »further« or the like in the verse 23 (see for example NASB »any further«, NET, NIV »serious«, NRSV »any«). If there is further harm... implying that there is a first harm, although minor, just the fetus was aborted, but now we look further at the harm to the woman. Again, implying that the fetus cannot be of equal value since it only required a fine. Even scholars who clearly do not read this as a miscarriage and are outspoken anti-abortion, follow the same reasoning. See for example Preez, »Status of the Fetus«, p. 11. For S. Paul it is clear from the law in Exodus 21:22-25 that the fetus is not considered a human being otherwise no monetary compensation would have been allowed, for in the Bible, according to S. Paul, life and property are incommensurable, Paul, *The Book of the Covenant*, p. 71.

¹⁷¹ Immanuel Jakobovits, »Jewish Medical Ethics: A Brief Overview«, *Journal of Medical Ethics* 9/2 (1983), p. 110. Mollenkott uses Exod. 21:22 to argue for the biblical right to an abortion for a woman, V.R. Mollenkott, »Reproductive Choice: Basic to Justice for Women«, *Christian Scholars' Review* 12 (1988), p. 286-293. Her argument runs as follows: In Exod. 21:22-25, a murdered pregnant woman warrants the death penalty, but the death of the unborn fetus only requires a monetary compensation, it therefore follows that the unborn has less value than the woman and is not a fully human being. Dunnett seems to echo this sentiment. »Some say, then, that this OT passage seems to indicate that the fetus is not considered an actual human being«, Dolores E. Dunnett, »Evangelicals and Abortion«, *JETS* 33/2 (1990), p. 218. See also Houtman who states: »Should it be inferred from 21:22, 23 that unborn life was considered less valuable than a human being brought into the world? That conclusion is justified«, see Houtman, *Exodus* 3, p. 164. Houtman doesn't consider the causing of a miscarriage equivalent to manslaughter. Beckwith rejects Mollenkott's arguments for three reasons: (a) Exod. 21:22-25 doesn't prove abortion *on demand*, since the fetus is at least according to Mollenkott's argument still worth something; Exod. 21:22-25 is only teaching (if Mollenkott's understanding of the text is correct) that there is a lesser penalty for causing the death of an unborn child than for a woman;(b) It doesn't teach that the pregnant mother can willfully kill her unborn child;(c) The grander context of scripture seems to argue against the idea that the unborn is not a person, Francis J. Beckwith, »Abortion and Public Policy: a Response to Some Arguments by V R Mollenkott«, *JETS* 32/4 (1989), p. 503-518.

¹⁷² See the Didache, 2.2; Epistle of Barnabas 19:5; Epistle to Diognetus 5:6.

becomes a human being in the womb from the moment that its form is completed.«¹⁷³ In this, he seems to follow the reading of the Septuagint. Josephus has also been mentioned in the abortion debate, and proponents take his reading of Exod. 21:22-25, in *Antiquities of the Jews*,¹⁷⁴ as an early indication that he did not think of the fetus as person, and thus would permit abortion. But in another text that is much clearer in providing an answer to Josephus' view on abortion, he clearly calls abortion murder.¹⁷⁵ Aquinas, making use of the Septuagint text of Exod. 21:22, made the same distinction between formed and unformed life, but comes to a different conclusion than Gratian (see above): »He that strikes a woman with child does something unlawful; wherefore it there results the death either of the woman or of the animated fetus, he will not be excused from homicide.«¹⁷⁶ For Kline it is clear that the fetus »at any stage of its development is in the eyes of the law a living being, for life is attributed to it.«¹⁷⁷ A fetus according to Kline is regarded as a distinct and separate human being. According to Silber, the Bible doesn't legislate concerning abortion because abortion was generally unknown to the Jews.¹⁷⁸ House states that this text in Exodus »does not concern induced abortion, or miscarriage at all, but instead the purpose of its inclusion is to protect the rights of a pregnant wife and her unborn child.«¹⁷⁹ Hill examines the other ancient Near Eastern laws and concludes that in many of the law codes, the difference between a tort or a crime is related to the social standing of the victim.¹⁸⁰ Hoffmeier claims that since abortion of a fetus was always a health risk for the mother, the Canaanite society practiced the sacrificing of the newborns, with the sanction of the religion, to regulate population growth. This is why the Old Testament was more concerned with the practice of infant

¹⁷³ Tertullius, *De anima*, 37:2.

¹⁷⁴ »He that kicks a woman with child, so that the woman miscarry, let him pay a fine in money, as the judges shall determine, as having diminished the multitude by the destruction of what was in her womb; and let money also be given the woman's husband by him that kicked her; but if she die of the stroke, let him also be put to death, the law judging it equitable that life should go for life« (*Ant* 4:278).

¹⁷⁵ »The law, moreover, enjoins us to bring up all our offspring, and forbids women to cause abortion of what is begotten, or to kill it afterward; and if any woman appears to have so done, she will be a murderer of her child, by killing a living creature, and diminishing human kind; if anyone, therefore, proceeds to such fornication or murder, he cannot be clean« (*Apn* 2:202).

¹⁷⁶ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 2/2, q. 64, a. 8, reply to objection 2.

¹⁷⁷ Kline, »Lex Talionis«, p. 200.

¹⁷⁸ Tomas J. Silber, »Abortion: A Jewish View«, *Journal of Religion and Health* 19/3 (1980), p. 232.

¹⁷⁹ House, »Miscarriage or premature birth«, p. 122.

¹⁸⁰ Hill, »Abortion«, p. 39.

sacrifice, which should be considered the Canaanite counterpart of abortion.¹⁸¹ He further states that demanding the life of a man in the case of involuntary manslaughter places an extremely high value on the life of the mother and the unborn child.¹⁸² Most of the scholars who do not see Exod. 21:22-25 endorsing abortion look for a further high evaluation of the unborn human in texts like Ps. 139:13-16 and Jer. 1:5. In these texts, they see that the individual has its beginning even before birth. Fuller looks at similar legal text in the Ancient Near East and notes that quite a few texts only require a fine for an assault on a pregnant woman. For example, Codex Hammurabi (211-214) indicates that if the fetus of a slave or commoner is killed in an assault by an *awilu*, then a fine is exacted. If the commoner or slave dies in the assault, also just a fine is exacted. Still, nobody would argue that because only a fine was exacted, that the commoner or slave was something less than a human being. Fuller argues further that the laws of the Ancient Near East were concerned with legal status and not with personhood and that in most ancient Near Eastern laws the fetus was considered more than just a lump of tissue, but regarded as a creation of the gods/God.¹⁸³ Fuller shows that the same idea is at play in Exodus. Different punishments do not imply different personhood, but different legal standing. He further states: »Therefore to claim that the fetus is not a person and that the Bible permits abortion simply on the grounds of an unintentional but negligent assault on the mother and fetus in Exod. 21:22 is reckless if not disingenuous.«¹⁸⁴

¹⁸¹ Hoffmeier, »Abortion«, p. 53.

¹⁸² Ibid., p. 60. A further reason given by Hoffmeier for the severity of the penalty is that man is made in the image of God (Gen. 9:6). While an animal is a living being, only man is made in God's image. Also the fetus is considered here by Hoffmeier a living being (ibid., p. 61.) This seems to go against the traditional rabbinical view, namely to consider the unborn child of lesser value than the born child, see D. B. Sinclair, »The Legal Basis for the Prohibition on Abortion in Jewish Law«, *Israel Law Review* 15/1 (1980), p. 115. G. Spurgeon puts it this way: »if you cause the death of a fetus, you merely pay a fine. If you cause the death of a woman, you lose your own life. Thus the Bible clearly shows that a fetus is not considered a person«, G. Spurgeon, »Is Abortion Murder?«, in: Gregory Hamilton, ed., *The Religious Case for Abortion: Protestant, Catholic & Jewish perspectives*, Asheville, NC: Madison and Polk, 1983, p. 16.

¹⁸³ Fuller, »The Personhood of the Fetus«, p. 172-78.

¹⁸⁴ Ibid., p. 176.

7. Conclusion

In this review of historical interpretation, I have tried to look for different interpretations of the various elements in this text. Many more authors could have been cited, but I believe all the different positions are represented in this review. Still, I remain somewhat dissatisfied, since no definitive conclusion has been reached on the main word in this passage: **וְיִדֹּן**. Unless some new ancient Hebrew texts are found in the future, that shed more light on the meaning of this word, we will be left with some ambiguity as to the relevance of this text to the abortion question.

Abstract

Exodus 21:22-25 has always been read with great interest through the ages: at first it was because of the lengthy *Lex Talionis* statement. In the latter half of the 20th century it was because of its possible relevance to the abortion question. Yet, the interpretation of the text was also a difficult nut to crack: it had words that relied on the context, and context that relied on the meaning of a few words; there were seemingly irrational changes in the subject from a third person plural, to a third person singular, to a second person singular without any rhyme or reason; it is unclear of who is being hurt; some of the penalties seem to be unrelated to the circumstances. Traditionally, those who wanted to defend the rights of the unborn saw in this text an assault on a woman who then delivered prematurely. Those who wanted to protect the rights of women saw in this text a reference to a miscarriage. With a review of the different viewpoints, I hope to show that even if we take this text as referring to a miscarriage, it does not force us to deny the personhood of the unborn. At the same time, to use this text as the prime example in defense or rejection of the personhood of the unborn is unwise. To use this text to promote abortion is totally disingenuous and tries to read our modern polemic back into an ancient text.

Impurity

Eveline van Staalduine-Sulman

1. Introduction

On 24 June 1983 I underwent an examination in Old Testament Studies by professor Hendrik Koorevaar. One of his questions was to define the word »impure« and I gave the answer: »impure = affected by sin, not according to God's will«. Koorevaar approved of this answer. Now, 28 years later and being assistant professor of Old Testament myself, I want to answer this question again. Not that my answer of that time was wrong – »affected by sin« is definitely one of the meanings of the word »impure« – but I think that there is much more to say.

For example, Leviticus 16 describes how to make atonement for the holy place. This chapter forms »the heart of the Torah«, according to Koorevaar.¹ The sprinkling of the blood on the mercy-seat is done »because of the uncleanness of the children of Israel, and because of their transgressions in all their sins« (Lev. 16:16). Uncleanness and sins seem almost synonymous here, as in my answer of 1983. The sequel, however, shows that the blood on the altar hallows it from uncleanness (16:19), but that the goat bears »all the iniquities of the children of Israel« into the wilderness (16:20-21). There is apparently a difference between impurity and sin, and therefore a difference in atonement.²

¹ H.J. Koorevaar, »Eine strukturelle Theologie von Exodus–Levitikus–Numeri: Durchdringen ins heilige Herz der Tora,« in: H. Klement, J. Steinberg, eds., *Themenbuch zur Theologie des Alten Testaments*, Wuppertal: Brockhaus, 2007, p. 87-131. Against e.g. G. Auld, »Leviticus at the Heart of the Pentateuch?,« in: J. F. A. Sawyer, ed., *Reading Leviticus: A Conversation with Mary Douglas*, JSOT Supp 227; Sheffield: Academic Press, 1996, p. 40-51.

² See also David P. Wright, *The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature*, SBL DS 101, Atlanta: Scholars Press, 1987, p. 18.

In order to learn what impurity is, I examined the Hebrew words אָטַם (verb), אָטָם (adjective) and אָטָם (noun).³ The root אָטַם occurs 286 times in the Hebrew Bible. The Torah contains most of these occurrences: 200, of which 150 in Leviticus and 37 in Numbers. The prophets use it 75 times, of which 43 times by Ezekiel, and it only occurs eleven times in the Writings. One can call it, therefore, a priestly word: it is used in laws that describe some cultic duties of people and priests, and in the book of Ezekiel, who used to be a priest.

My thesis is that the root אָטַם refers to a person or an object that is not allowed to be in contact (anymore) with an authority, either human or divine.⁴ This prototypical basis⁵ is visible in three various categories or spheres⁶, all on the corporeal level: (a) the temporary status of humans and things that prohibits them from being present in a sanctuary, (b) the impossibility of a woman to marry or live with a certain man, and (c) the prohibition to eat certain animals. Furthermore, these meanings developed all kinds of extensive meanings, such as metaphors, metonyms, specializations and generalizations.⁷ I will present this network of meanings below.⁸

2. The Basic Meanings

There are three basic categories of corporeal impurity, playing a role in three different spheres: the cultic, the sexual and the dietary sphere. Within these

³ Synonyms and antonyms are described in W. Paschen, *Rein und Unrein: Untersuchungen zur biblischen Wortgeschichte*, SzANT 24, München: Kösel-Verlag, 1970, p. 19-29.

⁴ Slightly differing from E. van Wolde, *Reframing Biblical Studies: When Language and Text Meet Culture, Cognition and Context*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2009, p. 264, who stresses the separation between the item that is making impure and the pure person. The defiling item is, however, not always avoidable: corpses must be buried, births take place, etc.

⁵ For prototypical meaning, see E. Rosch, »On the Internal Structure of Perceptual and Semantic Categories,« in: T. E. Moore, ed., *Cognitive Development and the Acquisition of Language*, New York etc.: Academic Press, 1973, p. 111-144; E. Rosch and C. B. Mervis, »Family Resemblances: Studies in the Internal Structure of Categories,« *Cognitive Psychology* 7 (1975), p. 573-605.

⁶ W. Houston, *Purity and Monotheism. Clean and Unclean Animals in Biblical Law*, JSOT Supp 140; Sheffield: Academic Press, 1993, p. 42: »Defilement occurs whenever a particular defined sphere is invaded by something that threatens its integrity«.

⁷ For the »meaning extension processes«, see D. Geeraerts, *Diachronic Prototype Semantics: A Contribution to Historical Lexicography*, Oxford Studies in Lexicography and Lexicology, Oxford: Clarendon, 1997.

⁸ For the »network model« of meanings, see G. Lakoff, *Women, Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*, Chicago: University Press, 1987.

spheres the impure must keep his distance from the authority of the sphere, respectively God with regard to the Israelite, the (future) husband in relationship to a certain woman and the human over against the animal.

2.1 The Cultic Category

The first category of **טמא** concerns the temporary status of humans and things that prohibits them from being present in a sanctuary. It can be called the cultic meaning⁹ and has by far the most occurrences in the Hebrew Bible. In 1 Samuel 20 David does not appear at the festival of New Moon. The suspicious king Saul does not comment on his absence on the first day. He thinks: »Something has happened to him. He *is* not clean; surely he *is* not clean.« Jan Fokkelman assumes that King Saul is trying to convince himself that David is not clean (**לֹא טָהוֹר**), a synonym of **טמא**), because it is better to have a theory than to remain in uncertainty.¹⁰ The rest of the story gives the supposition that one is usually unclean for one day: Saul expects David to be present on the second day. It also presupposes that uncleanness is something »regular«: it could happen to you. King Saul neither gives a theological lecture nor points at moral consequences.

The same non-moral ideas about uncleanness are found especially in Leviticus 11-15 and Numbers 19. These chapters concern impurity by touching dead bodies, giving birth, leprosy and genital discharges. The way in which one becomes unclean is indicated by the Hebrew preposition: **טמא** plus **לִ** refers to impurity by dead bodies,¹¹ either human or animal, while **טמא** plus **בְּ** refers to any other impurity.¹² Becoming unclean has nothing to do with guilt or sin, at least in the first grade: these things happen and one cannot always avoid them. But if one is unclean, one has to live up to the rules and avoid

⁹ So also Dorothea Erbele-Küster, *Körper und Geschlecht. Studien zur Anthropologie von Leviticus 12 und 15*, WMANT 121; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2008. T. Frymer-Kensky, »Pollution, Purification, and Purgation in Biblical Israel«, in: C. L. Meyers *et al.*, eds., *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Friedman*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1983, p. 399-414, esp. 399, calls it the »simplest type of impurity«.

¹⁰ J. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*, Vol. II: *The Crossing Fates (I Sam. 13-31 & II Sam. 1)*, Assen: Van Gorcum, 1986, p. 329.

¹¹ Lev. 11:24; 21: 1, 3, 4, 11; 22:5; Num. 6:7; 9:6, 7, 10; Ezek. 44:25 follow this rule. Ezek. 20:31 and 2 Chron. 23:19 seem to be exceptions to this rule. The preposition in these verses is probably not to be connected to the word »unclean«.

¹² Both in this category and in the others, e.g. Lev. 5:3 for cultic impurity and Ezek. 20:7 for idolatry.

contact with other people and holy ceremonies (Lev. 5:2-3; 7:19-21).¹³ The severe cases of impurity are controlled by the priests. They have to teach how to differentiate between clean and unclean, between holy and profane (Lev. 10:10; 11:47; Ez. 22:26; 43:23). They declare¹⁴ the leper unclean or clean and perform the right rituals. These rulings protect the people from wild accusations, rumour and slander.¹⁵

This category of impurity has the following aspects:

- corporeal: it concerns dead and living bodies, which can be cleansed by water, or houses and tents, which can be burnt.
- contagious: people who touched unclean people, or even their clothes or chair, could become unclean as well. Therefore, other people have to remain at a certain distance.
- temporary: impurity ends after one, seven, fourteen, forty or eighty days. Even the impurity of a leper could come to an end.¹⁶ Unknown impurity was supposed to end on Yom Kippur.
- cleansed by a ritual: simple cases of impurity could be washed off, but more severe cases had to be brought before the priests.¹⁷
- within the sphere of life and death:¹⁸ the cycle of birth¹⁹ and death is included, but also the decay of the body, visible in leprosy. And since life and death were the realms of God (1 Sam. 2:6), those people who had

¹³ Cf. M. Douglas, »Sacred Contagion«, in: J. F. A. Sawyer, ed., *Reading Leviticus: A Conversation with Mary Douglas*, JSOT Supp 227; Sheffield: Academic Press, 1996, p. 86-106, esp. p. 96: »Uncleanness is something that keeps happening, and the sin lies in not doing anything about it.« See also Frymer-Kensky, »Pollution«, p. 403.

¹⁴ The Piel of the verb *סמט* in combination with the priest or God as subject means »to declare guilty«, at least in Lev. 13:3, 8, 11, 15, 20, 22, 25, 27, 30, 44, 59; 20:25. Ezek. 20:26 is an exception, because God is here the subject, but the verse seems to suggest that God is defiling his people, not declaring them impure. The Piel with other subjects means »to make impure, defile«, both in Leviticus (e.g. 18:28) and elsewhere (e.g. Ezek. 5:11).

¹⁵ So Douglas, »Sacred Contagion«, p. 93, 98.

¹⁶ There are exceptions, e.g. earthenware pottery had to be destroyed. See Wright, *The Disposal of Impurity*, p. 95-97.

¹⁷ Many rituals are described in Wright, *The Disposal of Impurity*.

¹⁸ Against Paschen, *Rein und Unrein*, p. 63; G.J. Wenham, »Why does Sexual Intercourse Defile (Lev 15.18)?«, *ZAW* 95 (1983), p. 432-434, who only mentions »the aura of death«. Another sphere is defined by R. Whitekettle, »Leviticus 15.18 Reconsidered: Chiasm, Spatial Structure and the Body«, *JSOT* 49 (1991), p. 31-45, namely the wholeness of humans and animals. For leprosy and death, see Num. 12:12.

¹⁹ Note that it is not sexuality that is causing impurity, but genital discharges. Sexual intercourse is, therefore, not defiling, but the flow of semen from the man (Lev. 15:16-18). Targum Jonathan shifts this cause from the man to the woman by explaining that the soldiers have withheld themselves from the impurity of *the women* (TJ 1 Sam. 21:4).

invaded those realms, had trespassed the border and had to cleanse themselves to get back.²⁰

- irreconcilable with the sanctuary of God: unclean people were not allowed to eat of the sacrifices. If they did so, they would bring their impurity to the Temple. The Piel of the verb is used to describe that process: »defiling«.²¹

The main concern of all these laws is the protection of the sanctuary. People have to be protected from defilement, not only for their own benefit. If severe impurities »were allowed to remain, the chance of defiling sancta would be increased. Therefore, the underlying rationale for restricting or excluding communicable impurities, or for destroying permanent impurities, is to protect the sancta from defilement.«²²

2.2 The Sexual Category

The second category concerns the impossibility of a man having a sexual relationship with a certain woman who has become »impure« for him. Deuteronomy 24 describes the case of a woman who is sent away by her first husband and marries a second. After the ending of the second marriage, either by death of the husband or by divorce, the first husband is not allowed to take the woman back as wife, »after she had become impure« (24:4). This impurity is not with regard to the sanctuary, but in relationship to her first husband: »The sense is that the woman's remarriage after the first divorce is similar to adultery in that the woman cohabits with another man«²³, at least in retrospect if she would marry her first husband again.²⁴

The sexuality of a woman normally rested under the authority of her father or her brothers until she married. Then her husband received the authority.²⁵ Every trespassing of that rule is described with the word **זָנָה**. Two extensive

²⁰ This concurs with the use of the word in early Judaism, viz. that touching the Biblical Scrolls makes the hands unclean. A human enters the realm of God by doing so and can only go back via a ritual washing.

²¹ Both in corporeal and in metaphorical meaning: Lev. 15:31; 20:3; Num. 19:13, 20; Jer. 7:30; 32:34; 23:38. See further note 14.

²² Wright, *The Disposal of Impurity*, p. 228. Cf. Lev. 15:31.

²³ P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, ICC, London a.e.: Hodder and Stoughton, 1976, p. 305. So also S. R. Driver, *Deuteronomy*, ICC, Edinburgh: T & T Clark, ³1973, p. 272 and C. J. Labuschagne, *Deuteronomium*, Vol. 2, Nijkerk: Callenbach, 1990, p. 240.

²⁴ See also Mc. 10:11-12, where any remarriage seems to be considered adultery.

²⁵ H. J. Marsman, *Women in Ugarit and Israel: Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East*, Leiden: Brill, 2003, p. 250, 432.

examples are given in the Hebrew Bible. The first is Dinah, who was under the authority of her father and brothers, but was defiled by Shechem (Gen. 35:5, 13, 27). In the beginning it is described as **גְּבִלָה**, »folly, shameful deed« (34:7) and both parties try to reconcile it with an arranged marriage. But Simeon and Levi kill Shechem, because he had treated their sister as a **זֹוֹנָה**, »a woman whose sexuality is disputed« (34:31), in this case between her father/brothers and Shechem.²⁶ A second case is described in Numbers 5: a jealous husband who suspects his wife to have become unclean (5:12-14).²⁷ The meaning of this impurity appears to be sexual intercourse with another man (5:12). The same usage of the word **אָטָם** in the context of unfaithfulness is attested in Ezekiel. He consistently refers to adultery with the expression »to make another man's wife unclean«.²⁸

The problem within this category is not ritual: ritual uncleanness after sexual intercourse would disappear after washing and at the end of the day (Lev. 15:18). The characteristics of this kind of impurity lie on a different level:

- corporeal: the body of the woman is defiled by sexual intercourse with the »wrong« man.²⁹
- not contagious.
- not temporary, but »forever«: the adulterous woman would be a curse among her people (Num. 5:27); Tamar remained desolate in her brother Absalom's house (2 Sam. 13:30), in a similar situation as Dinah; and David's concubines, who were defiled by his son Absalom, were removed from the palace unto the day of their death, living in a kind of widowhood (2 Sam. 20:3).
- impossible to cleanse.
- within the sphere of sexuality: a wrong man had claimed and exercised sexual authority over the woman and thus she is impure for her own husband or for a future husband.³⁰

²⁶ Against the stress on the »required separation between a non-Israelite man and an Israelite woman« in Van Wolde, *Reframing*, p. 352.

²⁷ Consistent use of the Niphal describes the woman as »having become unclean« (Num. 5:13, 14, 20, 27, 28, 29). The Niphal is also used in metaphors of adultery (Jer. 2:23; Ezek. 20:7, 18, 30, 31, 43; 23:7, 13, 17, 30; 37:23; Hos. 5:3; 6:10; Ps. 106:39).

²⁸ Ezek. 18:6, 11, 15; 33:26. So also Ezek. 22:11 concerning a daughter-in-law.

²⁹ Note that in this kind of impurity man and woman are treated unequally: the woman becomes unclean, whereas the man is accused of »shamefulness« or »sin«. Lev. 18:20 (and 23) seems an exception at first glance, but the expression **לְטִמְאֵת־בָּהּ** (»to become unclean by it«, i.e. by the flow of semen) is most probably to be taken on a cultic level, because it is likewise used in Lev. 15:32 for every situation in which a man has a flow of semen. In the last verse it is definitely used in a cultic sense.

- irreconcilable with marriage (authority of husband), either the current or a possible, future one.

2.3 The Dietary Category

The third category concerns food, especially meat. Two sections in the Torah consist of a list of clean and unclean animals (Lev. 11 and Deut. 14:3-21). The expression with which the unclean animals are indicated is *טמא לכם*, »unclean unto you« (e.g. Lev. 11:4). That means that they are not categorically unclean, rather unclean for the Israelites. This thought is confirmed by God's saying that He *declared* the forbidden animals unclean unto Israel (Lev. 20:25).³¹ Subsequently, God declares to Israel that He has »severed you from *other* people, that you should be mine« (20:26). Keeping the laws concerning clean and unclean animals makes Israel special.

Several other texts suggest that there is more at stake. Ezekiel refuses to eat food that is prepared on human excrement with the argument that he never ate something unclean (Ezek. 4:14). The unclean animals are not only forbidden as food, but also as sacrifices or as gifts (Lev. 20:17, 27).³² The first-born son of unclean animals, for example a donkey, had to be redeemed with money. It could not be brought to the Temple as a gift (Num. 18:15).

The dietary category shows the following characteristics:

- corporeal: the meat of unclean animals may not be used as food and the corpses of these animals defile.
- contagious in two senses: the corpses of unclean animals make unclean if touched; and the consumption of unclean animals has not only a defiling effect on the eater, but also on the child if the eater is pregnant (cf. Judg. 13:4, 7, 14).
- not temporary, but »forever« for Israel.
- impossible to cleanse: there is no hint of any ritual that would restore the eating of unclean animals. The conclusion of Leviticus 11 strongly warns against trespassing this law, but gives no solution.
- within the sphere of eating, especially within the sphere of death by the slaughtering of the animal, although it also concerns offering and touch-

³⁰ This authority of the man is diminished in the New Testament, by Jesus as well as by Paul; see E. van Staalduijn-Sulman, »Man«, in: A. Noordegraaf *et al.*, eds., *Woordenboek voor bijbellezers*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2005, p. 386-390, esp. 389.

³¹ See above, note 14.

³² Cf. Houston, *Purity and Monotheism*, p. 155.

ing corpses. The latter must, of course, strictly be categorized as cultic impurity.

- irreconcilable with being an Israelite within the covenant (authority of humans over animals).

2.4 Preliminary Conclusion

Three categories of impurity have more or less the same basic meaning, viz. that the impure object or person cannot be in harmonious and useful contact with an authority. The cultically impure person cannot enter the sanctuary and attend a cultic meal. The impure woman cannot marry a man or remain harmoniously married to her husband. The impure animal is not to be eaten by the Israelite. All the categories have in common that the impurity is corporeal. The other characteristics vary, from not to very contagious, from temporary to eternal, from one day impurity to irresolvable.

3. The Figurative Meanings

The three basic meanings of impurity have all their extensions, especially metaphors and generalizations. These extended meanings leave the corporeal side of the word and turn towards spiritual aspects, such as sin and idolatry.

3.1 Extended Meanings of Cultic Impurity

The idea of cultic impurity is used in three figurative ways. First, the contagion of cultic impurity is not only used for the sanctuary, but also for the entire land of Israel. Second, several aspects of impurity are metaphorically applied to the concept of sin and crimes. And third, some authors use the word »impure« to refer to nations other than Israel.

3.1.1 Generalization to Defiling the Land of Israel

One aspect of cultic impurity is generally used in a figurative way, namely its contagion with regard to the sanctuary. Impurity is something that should not be brought into God's presence or to a holy festival (Lev. 7:19-21). Bringing impurity into the sanctuary would defile it (Lev. 15:31). These restrictions are contrasted by places which were destined for unclean things, such as the »im-

pure place« outside the city where leprous things were dumped (Lev. 14:40-41, 45)³³ and burial places.³⁴ The idea that a place can be made impure is generalized in several texts. It is not only a restricted area that could be defiled, but even the entire land of Israel. And the problem with defiling the land is that God is dwelling there: »Do not defile the land where you are living, because I am the Lord and I live among the people of Israel« (Num. 35:34).

Some texts seem to suggest that the defiling of the land is to be considered corporeal. Leaving a dead body hanging on a post defiles the land. Instead it should be properly buried (Deut. 21:23). »Blood defiles the land,« says Num. 35:33 in the context of homicide. Ezekiel agrees with that, albeit that he adds idolatry to it (36:17-18). He compares the state of the land with a woman's monthly period.³⁵ The context of Jeremiah 2:7 also suggests that it is idolatry that defiled the land. In the latter cases the Hebrew verb נָדַם no longer refers to something corporeal. We now enter the realm of metaphorical speech. Micah uses the verb in the same metaphorical sense in the context of various crimes (Mic. 2:10).

Against this background it is logical that some Biblical authors came to the conclusion that the land of Canaan was already impure before Israel marched in (cf. Josh. 22:19). The nations who lived there had committed so many abominable crimes that they filled it with impurity from one end to the other (Ezr. 9:11). That is why the land »spat out« these nations and why Israel has to avoid the defiling of their land. Otherwise they too will be spat out (Lev. 18:24-30). From this image it is only one step to the suggestion that every foreign country is impure (cf. Am. 7:17).

3.1.2 *Cultic Impurity as Metaphor for Sin*

In literature originating in and after the Exile, cultic impurity is clearly, although not very often, used as a metaphor for sins and crimes, which makes the sinner impure. Several aspects of cultic impurity were used in such metaphors, such as its contagion or the need to keep distance. The constant factor in all cases is the irreconcilability with God and his holiness.

Between the phrases »we have sinned« and »all our righteousness is as filthy rags« Isaiah 64:6 uses the term »we are all unclean«. The context suggests that »unclean« is here a metaphor for »sinful« or »wrong«. The same kind of

³³ See also 1 Macc. 4:43.

³⁴ It is possible that Ezekiel protests against the burial of the kings within the city of David, too close to the Temple premises in 43:7, cf. Wright, *The Disposal of Impurity*, p. 122-125.

³⁵ For idolatry and impurity, see below, paragraph 3.2.1.

metaphor is used in Lamentations. After saying that Jerusalem grievously sinned, the author describes the city as a menstruating woman (1:8) and says, »Her impurity *is* in her skirts« (1:9). The contagion of impurity is built into a metaphor by Haggai. He specifically asks the priests about it and they give him the confirmation that the impurity of touching a corpse is contagious (2:14). Haggai turns this answer into a metaphor for the evil deeds of the people, which defile the sacrifices they bring: »... so *is* every work of their hands; and that which they offer there *is* unclean« (2:15). A very strong image is sketched in Lamentations 4:13-15, where the sins of the priests have made them unclean. They are treated as contagious lepers:

For the sins of her prophets,
and the iniquities of her priests,
that have shed in the midst of her
the blood of the just,
they have wandered *as* blind *men* in the streets,
they have polluted themselves with blood,
so that men could not touch their garments.
They cried unto them: Depart! Unclean!
Depart, depart, do not touch!

Authors before the Exile sometimes used the root טהר, »pure, purify«, to metaphorically describe the process of forgiving. Psalm 51 specifically refers to the purification rituals with hyssop: »Purge me with hyssop, and I shall be clean« (51:9). The iniquities of Isaiah are cleansed by a live coal from the altar (6:6), but he summons the people to wash themselves: »Wash! Make yourselves clean. Put away the evil of your doings from before my eyes« (1:16). Ezekiel, however, doubts whether purification is possible.³⁶ He speaks on behalf of God: »Jerusalem is so full of idolatry and impurity that I cannot get it clean, even though I have tried. It will stay filthy until I let loose my fierce anger against it« (24:13). In the end, God himself has to perform the purification ritual: »Then will I sprinkle clean water upon you, and you shall be clean: from all your impurity and from all your idols, will I cleanse you« (36:25).³⁷

3.1.3 Generalization from Sinfulness to non-Israelite

In Ezra 6:21 the meaning of the noun טמאה seems to be more general than all the aforementioned ones. People from the Exile had come back and made

³⁶ See also Jer. 2:22. Verse 23 speaks of impurity by following the Baals.

³⁷ Frymer-Kensky, »Pollution«, p. 407: »There is no ›cure‹ for the pollution engendered by these immoral acts«.

themselves ready to celebrate Passover (6:19). The sacrifices were eaten by them, together with those people who had separated themselves from »the impurity of the people of the land«. It is as if the »people of the land« are by definition impure, according to Ezra. This meaning can also be found in 3 Maccabees 2:17. Leviticus 18 must be placed in this category, because the nations of the land of Canaan are only examples of sins, abominations and impurity (cf. 18:24-30).

3.2 Extended Meanings of Sexual Impurity

Sexual impurity refers to the status of a woman, whose sexual authority is disputed – either between her father (or brothers) and a possible future husband, like Dinah and Tamar, or between her husband and another man, like the concubines of David. Several prophets used the image of marriage as a metaphor for the relationship between God and his people Israel, especially Hosea, Jeremiah and Ezekiel. Within this metaphor the idea of sexual impurity is integrated: God's »wife«, Israel, is having relationships with other gods and thereby defiling herself with them. This kind of »adultery« is also indicated with the word זונה.³⁸ Within the context of idolatry the meaning of the noun טמאה is further specified as »idol« or »idolatrous object«.

3.2.1 Sexual Impurity as Metaphor for Idolatry

Hosea is the first prophet who made an extensive use of the metaphor of marriage and adultery for the relationship between Israel and its God. He calls Israel »impure« and parallels this with the word זונה:³⁹

O Ephraim, you committed adultery,
and Israel has become impure.

Jeremiah 3:1 takes over the metaphors and specifically refers to the legislation⁴⁰ of Deuteronomy 24: »If a man put away his wife, and she goes from him, and become another man's, shall he return unto her again?« The answer should be »no«, but the sequel of the verse suggests that God is nevertheless summoning his »wife« Judah to return to Him (3:14). That is the gospel of Jeremiah: although in real life there is no ritual to cleanse sexual impurity, God

³⁸ Cf. Hos. 5:3; 6:10; Ezek. 20:30; Ps. 106:39. Ezek. 24:13 parallels impurity with זמה.

³⁹ Hos. 5:3 and 6:10. Ps. 106:39 gives the same parallels.

⁴⁰ This very chapter does not mention the word »impure«, as is done in the legislation, but it is used in the previous chapter as a metaphor for »following the Baals« (2:23).

still invents one for the relationship with his people!⁴¹ In the same manner Zechariah refers to a cleansing of the house of David and all Jerusalem: idols will be cut off and their prophets will disappear. Parallel to these false prophets the »spirits of impurity« are mentioned (13:2) – impurity used metaphorically for idolatry.

Ezekiel adds a new element to the metaphor by stating that God married two sisters (23:1) and that both of them committed adultery. He frequently uses the root *נמט* as indication of cultic adultery, i.e. idolatry.⁴² Chapter 23 is the most extensive, in which it is sometimes impossible to distinguish between reality and metaphor, and therefore between sexual impurity and its metaphorical use. In the tale of Ohola and Oholiba it is clearly corporeal sexual impurity (23:1-21), although Ezekiel once acts out of character by mentioning idols (23:7) instead of lovers. But as soon as he prophesies against Oholiba (23:22-35), metaphor and reality blurs. Ezekiel then parallels the adultery with other nations (metaphor) with becoming impure by their idols (reality) in verse 30.

3.2.2 Extended Metaphor of Sexual Impurity

In two cases the metaphor of sexual impurity seems to mix with the reality of cultic impurity. First, Leviticus speaks of becoming impure by consulting the spirits of the dead (19:31), which is also indicated with adultery (20:6). People who give their offspring to Moloch and then come to the Lord's sanctuary and defile it are referred to in the same way (20:1-3). Within the context of the book it is likely that these texts do not only refer to the metaphor of sexual impurity – this metaphor is not typical for Leviticus – , but also have corporeal cultic impurity in mind: these people had had contact with the dead. Something similar is the case when the Israelites had to swear that their tithes »have not been offered as a sacrifice to the dead« (Deut. 26:14).

Secondly, some verses suggest that it is not only the idolatry that metaphorically makes the people impure – as is the case with adultery that makes a woman impure – but rather the image of the idols itself that defiles the sanctuary. Jeremiah complains that the statues of other gods defile the Temple (7:30; 32:34). Ezekiel seems to say the same (5:11), and likewise the conclusion of Second Chronicles (36:14). In all cases there is a mixture of metaphorical sexual impurity and corporeal cultic impurity.

⁴¹ Cf. the gospel of Ezek. 36:25, discussed above, in par. 3.1.2.

⁴² Ezek. 14:11; 20:7, 14, 30, 31, 43; 22:3, 4, 5; 23:30, 38; 24:13; 36:18, 25; 37:23; 39:24; 43:7, 8.

3.2.3 Specification from Idolatry to Idols

The last cases, in which statues of idols defile the sanctuary, suggested a new meaning of the noun **טמא**. It seems to mean »idol, idolatrous objects« in 2 Chron. 29:16. King Hezekiah has the Temple purified from all debris and »impurity«. Just before King Ahaz had closed the sanctuary, he began to sacrifice to Syrian gods (28:22-23). He had made a new altar within the premises of the Temple (2 Kgs 16:10-16).⁴³ Since reforming kings usually brought all the idolatrous objects outside the Temple and outside the city of Jerusalem, it could be expected that Hezekiah's action is of a similar nature.⁴⁴ This meaning is also attested in 1 Maccabees 13:48 and 14:7, albeit in Greek.

3.2.4 Generalization from Idolatry to Gentiles

Knowing that idolatry and idols are called impure, one would expect a generalization of the word in the sense that natural believers of idols were also impure. That is not the case in the Hebrew Bible, although some combinations seem to hint at it. For example, in Leviticus 18 the nations are made an example of sinfulness, in this case sexual immorality, which must not be followed by Israel. Leviticus 20 gives the same examples of sexual offences, but puts them in a frame of idolatry, i.e. service to Moloch (20:1-5) and soothsaying (20:6, 27). The word impure is not used for the nations here, but perhaps one may transport its usage in Chapter 18 for the nations to Chapter 20?

3.3 Extended Meaning of Dietary Impurity

The meaning of dietary impurity is not extended.⁴⁵ The only expansive tendency visible in the Hebrew Bible is the matching of impure food and foreign countries. Hosea warns that the people will go into Exile: »The people of Israel ... will have to go back to Egypt and will have to eat impure food in Assyria« (9:3). Ezekiel has to cook his food on dried human excrement (4:12). That represented the way the Israelites would have to eat impure food in Exile (4:13). Also Daniel combines living in a foreign nation with impure food

⁴³ See further Wright, *The Disposal of Impurity*, p. 280f.

⁴⁴ See also W. Rudolph, *Chronikbücher*, HAT 1/21, Tübingen: Mohr, 1955, p. 195.

⁴⁵ It is extended to all kind of metaphors during the reception history of the dietary lists, see for example W. Houston, *Purity and Monotheism. Clean and Unclean Animals in Biblical Law*, JSOT Supp 140, Sheffield: Academic Press, 1993, p. 68-123. See also M. Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London, Henley: Routledge and Kegan Paul, 1966, p. 41-57.

(1:1-17). Still, every instance speaks about corporeal dietary impurity. This impurity only became a metaphor for »foreign, heathen« in a later period.⁴⁶

3.4 Preliminary Conclusions

While cultic impurity is the most frequently occurring item within the corporeal meaning of the word, it is also most often used in a figurative way. Sin in general, and especially the wrong way of living of the Gentiles, becomes a source of impurity. The same route is taken by the extension of sexual impurity: the gods of the Gentiles are the source of impurity of »lady« Israel, the »wife« of the Lord. Still, there is no real text in which the Gentiles themselves are called impure. Dietary impurity is not (yet) used in a figurative way.

The solution of impurity is provided in the Leviticus laws: various rituals up to the yearly Day of Atonement. Here both impurity and sin in general are dealt with. The prophets, however, have a graver view of sin, especially idolatry. In the end this figurative impurity can only be solved by the catastrophe of Exile.⁴⁷ This is not the end of the covenant between God and Israel, although it should be so within the context of the law concerning a second marriage to a divorced woman (Deut. 24; see Jer. 3). The good news in the Hebrew Bible goes beyond God's own laws.

4. Towards the New Testament

The New Testament rests on the vocabulary of the Old in many respects. If one, however, tries to map the meanings of the Greek words for impurity, *ἀκαθαρσία* (noun) and *ἀκάθαρτος* (adjective), one gets an almost entirely different outcome. The corporeal sexual impurity appears to be stressed, especially in the Pauline letters, while the cultic impurity is almost absent. Still, there are several forms of overlap. We will discuss the meanings of the words in the same order as those of the Old Testament.

⁴⁶ Cf. 2 Macc. 6:24, where the word *ἀλλοφυλισμός* is used for eating pork, see Houston, *Purity and Monotheism*, p. 14.

⁴⁷ So also Frymer-Kensky, »Pollution«, p. 404, 409: »The Exile is thus seen as a necessary result of the pollution of Israel.«

4.1 Corporeal impurity in the New Testament

Corporeal impurity is rarely mentioned in the New Testament, only as an occasion to discuss metaphorical impurity.⁴⁸ The corporeal impurity that is referred to, is one that does not occur in the Old Testament, namely sexual impurity of men.

4.1.1 Cultic Impurity

Cultic purification is mentioned once in Luke 2:22, where Joseph and Mary performed the ritual of purification after the birth of Jesus. The words for impure or impurity are not used here.⁴⁹ Impurity is used in Matthew 23:27, where Jesus compares the Pharisees with tombs, which look fine on the outside but are full of bones and impurity on the inside. Impurity by corpses is corporeal, but the whole image is a metaphor for hypocrisy.

4.1.2 Sexual Impurity

Sexual impurity in the sense of the Old Testament is not mentioned in the New Testament either. It is referred to in the imagery of »lady Babylon« (Rev. 17:4), but this is ultimately metaphorical language. Sexual impurity is, however, a much discussed issue in the Pauline letters, albeit applied to men and women. In many verses impurity stands parallel to harlotry, lewdness, debauchery or passion.⁵⁰ This is, however, more in the line with the metaphorical use of cultic impurity (impurity as sin), although it is corporeal enough. It contains a shift from personal impurity to wrong deeds as acts of impurity. This is, in my opinion, also one of the reasons why the word »impurity« is associated with sexual misbehavior, even though that is rarely its meaning in the Old Testament.⁵¹

⁴⁸ In sharp contrast to the Pharisees, cf. P. Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, p. 89.

⁴⁹ The same situation in all the encounters with lepers in the NT: the purification laws are implied.

⁵⁰ E.g. Rom. 1:24 (see the parallel construction in 1:26); 2 Cor. 12:21; Gal. 5:19; Eph. 4:19; 5:3, 5; Col. 3:5; 1 Thess. 4:7. This looks like the usage of »impurity« in Lev. 18, see above, par. 3.1.3.

⁵¹ Against Van Wolde, *Reframing*, p. 252, who states that sexual impurity is the most frequently occurring impurity in the Old Testament.

4.1.3 Dietary Impurity

Three larger sections of the New Testament speak of dietary impurity, but the switch to metaphorical language is readily made. Acts 10 is the clearest section, because it starts with the dream of Peter about the impure animals, which he refuses to eat (10:14, cf. 11:8). The metaphorical lesson is drawn later: »I must not consider any person ritually unclean or defiled« (10:28).⁵² The consequences are, however, severe enough: if one does not consider the Gentiles unclean, one trespasses the rules on dietary impurity, simply by eating with them (Gal. 2:11-14). The two other sections are more complicated, because they begin or end with a reference to washing hands (Mk. 7:1; Mt. 15:1, 20), but the lesson taken by Mark is about food: »Jesus declared that all foods are fit to be eaten« (Mk. 7:19).⁵³ Anyway, both ritual hand washing and ritually pure food are used as an occasion for metaphorical speech.

4.2 Figurative Impurity in the New Testament

It is clear that the New Testament does not discuss corporeal impurity, but does live in the context of these rules. The metaphorical use of the idea is more important.

4.2.1 Cultic Metaphors

The image of tombs, full of bones and impurity, is used to describe secret sins: the outside of one's life can look fine, but the inside is »full of hypocrisy and sins« (Mt. 23:27). Impurity as a metaphor for sinfulness is in accordance with the word's usage in the Old Testament.⁵⁴ Two instances in the Pauline letters have a similar phenomenon: impurity stands parallel to wickedness (Rom. 6:19) and to errors and tricks (1 Thess. 2:3). And in fact the long list of texts, in which impurity means something like harlotry or lewdness, also belongs here.⁵⁵

The generalization from sinfulness to the behavior of the nations is also visible in the New Testament.⁵⁶ Children of the Gentiles would be called

⁵² Cf. Houston, *Purity and Monotheism*, p. 14.

⁵³ Mark's conclusion is »specifically intended for Gentile Christians«, so D. J. Rudolph, »Jesus and the Food Laws: A Reassessment of Mark 7:19b«, *The Evangelical Quarterly* 74 (2002), p. 291-311, esp. p. 310.

⁵⁴ See above, par. 3.1.2.

⁵⁵ See above, par. 4.1.2.

⁵⁶ See also below, par. 4.2.3.

»impure«, except when they would have a Christian parent (1 Cor. 7:14). And likewise, Christians are not to become partners with unbelievers, because they have nothing to do with what is unclean (2 Cor. 6:14-18). These unbelievers are sketched as sinful and »darkness«, as »Belial« and pagan (6:14-15).

4.2.2 *Sexual Metaphors*

The only instance that sexual impurity, as coined in the Old Testament, occurs in the New Testament is in the description of »lady Babylon«, who is playing the harlot (Rev. 17:4). It is not clear, however, that her impurity means »idolatry«. What is brought up against her is that she is drunk with the blood of God's people, Jews and Christians (17:6).

Within the warning against partnerships between Christians and unbelievers, the word impure is used in a quotation (2 Cor. 6:17).⁵⁷ The unbelievers are not only characterized as sinners, but also as believers in pagan idols. It is unclear whether the word »impure« is to be connected with that particular feature of the unbelievers. If so, it is a generalization of the meaning: everything and everyone belonging to an idol is impure.⁵⁸

A specialization in meaning of the word »impure« is made in the expression »impure spirit« for demon. It is used several times in the New Testament, especially by Mark and Luke.⁵⁹ The human being is in touch with a spiritual power other than God. These spiritual powers play a role in the book of Revelations. The false prophet will release three impure spirits, demons that seduce the kings of the earth with wonders (Rev. 16:13-14).⁶⁰ Later, the city of Babylon becomes a living place of these creatures: impure spirits, demons and filthy birds (Rev. 18:2).

4.2.3 *Dietary Metaphors*

One section of the New Testament that discusses dietary impurity concerns its metaphorical meaning, namely the fact that also Gentiles can come in contact with the God of Israel (Acts 10).⁶¹ Two other sections stand in the context of washing hands (Mk. 7:1; Mt. 15:1, 20), although the metaphorical point is

⁵⁷ See above, par. 4.2.1.

⁵⁸ Likewise in the Old Testament, see above, par. 3.2.4.

⁵⁹ Mt. 10:1; 12:43; Mk. 1:23, 27; 3:11, 30; 5: 2, 13; 6:7; 7:25; 9:25; Lk. 4:33, 36; 6:18; 8:29; 11:24, 26; Acts 5:16; 8:17. The connection between idols and demons is made by Paul in 1 Cor. 8, where he speaks about food offered to the idols, and 1 Cor. 10, where he refers to demons in the same context.

⁶⁰ This reminds one of the seducing spirits (from God!) in 1 Kgs 22:19-23.

⁶¹ See above, par. 4.1.3.

made elsewhere. Jesus contrasts eating (what comes into a person) with acting (what comes from the inside). Not the eating makes impure, but the sins that come from the inside: robbing, killing, adultery, greed, deceit, jealousy, slander, etc. (Mk. 7:21-23; Mt. 15:18-19). This line of thinking looks like the metaphorical use of dietary law in the *Letter of Aristeas*, although the author does not make a contrast between the laws and its metaphorical explanation. He states: »All these ordinances were made for the sake of righteousness to aid the quest for virtue and the perfecting of character« (144-145). The tame and clean birds refer to a peaceful government, but the unclean birds of prey show that God does not want tyranny and suppression (145-148).⁶² A similar, but not the same, reasoning is given in the *Letter of Barnabas*, which warns Christians against friendship with people who live as pigs – a pig does not know his master – but favors people who are like ruminants, because they are repeatedly »chewing« the word of the Lord (Ch. 10).⁶³ And with these kinds of contrasts we are back at the beginning, where impure animals are metaphors for unbelievers.

5. Conclusions

To answer Hendrik Koorevaar's question what impurity is, I would now say: impurity refers to the status of a person or an object in which he/she/it is not allowed to be in contact (anymore) with an authority, either human or divine. Basically, this status is physical, but in figurative speech it can be spiritual, i.e. sinful, idolatrous, foreign, demonic. The corporeal meaning dominates the first half of Leviticus and what we call the historical books, the figurative meaning in the second half of Leviticus and the prophetic books. The sexual meaning is mostly represented in the historical and legislative books, its figurative extension in Hosea, Jeremiah and Ezekiel. Neither the Old nor the New Testament give reasons why certain things are unclean, or making someone impure. Every theological rationale is therefore speculation.

There are differences between the Old and the New Testament usages of the idea of »impurity«. Whereas the Hebrew Bible discusses the corporeal impurity at length, the New Testament authors take it for granted. They are more

⁶² The same line of reasoning is shown by Philo, *Spec. Leg.* 4:95-104; see Houston, *Purity and Monotheism*, p. 75.

⁶³ Cf. H. Lalleman-de Winkel, *Van levensbelang: De relevantie van de oudtestamentische ethiek*, Evangelische Theologie; Zoetermeer: Boekencentrum, 1999, p. 79f.

interested in the metaphorical, or should one say »spiritual«, impurity: sin in general, and sexual misconduct in particular, demonic influences and the status of the non-Israelite believers. This stress on the figurative side is in strong opposition to the Old Testament writings on corporeal impurity.⁶⁴ It must be borne in mind, therefore, that the connection of impurity and sin, and especially impurity and sex, is specific for the New Testament, and that this connection should not rigorously be transferred to the Old Testament. Old Testament impurity is mostly something that happens to a person, regardless of sin or guilt. My answer of 24 June 1983, »affected by sin«, seems to be influenced by the prophets and the New Testament. It is their preference for the figurative meaning that stresses sinfulness and godliness, from which one has to convert.

The New Testament is more general in its way of speaking about impurity. It is difficult to pinpoint its exact meaning. What can be said is that the figurative use of all three basic meanings of impurity results in the impurity of the Gentiles, the non-Israelites. Whether they are sinful, idolatrous or eating the wrong food, the non-Jewish inhabitants of the world are considered impure. This idea is taken over by later Christian writers, who change its application to the distinction between the sanctified Christians and the impure non-Christians.

The good news in the Hebrew Bible is at least twofold. Corporeal impurity can be disposed of by simple or more complicated rituals. God has appointed priests to handle both education and rituals. On top of that, spiritual impurity could be forgiven by God, or even cleansed by God's actions – although this kind of impurity seemed at first glance non-disposable. The gospel in the New Testament takes over the latter, and adds to it that now impure Gentiles can come to the God of Israel through the blood of Jesus Christ – expressed by the ritual of baptism.

Abstract

This article consists of a research into the Hebrew root **נָמַץ**, which is usually translated with »(to be) impure, defiled«. It refers to a status of persons or objects implying that they cannot have contact with their authority anymore. It appears to be used in three relationships: persons or objects with regard to

⁶⁴ And to the writings of Qumran about corporeal, ritual impurity, cf. Paschen, *Rein und Unrein*, p. 83-152.

their God and his sanctuary (ritually impure); women with regard to their present or future husbands (sexually impure); and certain animals with regard to the Jewish eaters (dietarily impure). All three meanings are also used in metaphorical language, e.g. the »sexual« impurity of »Lady Israel« with regard to her »Husband« through her intimate relationships with other gods. Whereas the Hebrew Bible stresses the ritual purity, the New Testament almost only uses the metaphorical meanings, especially with regard to non-Jews who are impure ritually, through their idols and through their diet.

Het boek Jona in de uitleg van de Middeleeuwse Joodse exegeten

Pieter A. Siebesma

1. Inleiding

Hendrik Koorevaar heeft het grootste deel van zijn arbeidsleven zich bezig gehouden met de studie van het Oude Testament. Eén van de vraagstukken, waarnaar hij onderzoek heeft verricht, is hoe de zogenaamde Profetencanon, dat deel van het Oude Testament dat de vijftien profetische boeken Jesaja, Jeremia, Ezechiël en de twaalf kleine profeten omvat, is opgebouwd. In een van zijn syllabi, die hij bij het lesgeven aan studenten van de Evangelische Theologische Faculteit heeft gebruikt, schrijft hij hierover als volgt:

Ten slotte is er in de Profetencanon een hoogtepunt. Er is bij het getal vijftien ook een centrum, en wel het achtste boek. Dat is het boek Jona. Dat bevestigt het punt van Lescow, die erop gewezen had dat Jona in het centrum van de negen eerste kleine profeten staat. Het boek Jona is daarmee het centrum van de Profetencanon, en daarmee tegelijk het midden van de hele canon van het OT. Zoals we reeds gezien hebben, is het boek geheel anders dan de andere boeken van de profeten. Het boek Jona is de opdracht van een onwillige vertegenwoordiger van het priestervolk Israël om Gods boodschap aan Ninevé, de hoofdstad van de wereldmogendheid van die tijd te brengen. Hierbij dreigt de profeet zelf onder te gaan, en vestigt hij zijn hoop naar Jhwh die uit zijn heilige tempel ingrijpt (Jona 2:5, 8). In het centrum van de profeten staat dus een profetisch boek, dat zich bezig houdt met de basisopdracht van Israël, een zegen voor alle volken te zijn. De Israëlitische profeet zelf blijkt echter een probleem te zijn bij de uitvoering van deze opdracht. De strijd voor de redding van de volken is dus verbonden met de strijd van Jhwh om de geestelijke kwaliteit van het volk, dat die opdracht moet uitvoeren. Ninevé, de hoofdstad van de grootste mogendheid luisterde sneller dan Jona, de profetische vertegenwoordiger van het priestervolk.¹

¹ Hendrik J. Koorevaar, *Profetencanon: De 15 Schriftprofeten, versie 4.3*, Leuven: Evangelische Theologische Faculteit, 2010-2011, p. 15f.

Hendrik Koorevaar vat het boek Jona op als het middelpunt van de canon van het Oude Testament, mede omdat hier de basisopdracht van Israël centraal staat, namelijk dat zij een zegen behoort te zijn voor alle volkeren.

Binnen de orthodox Joodse exegese van de profetische boeken van het Oude Testament neemt Jona ook een belangrijke plaats in. Joodse exegeten hebben relatief veel aandacht besteedt aan dit kleine bijbelboek en aan de persoon van Jona.

Hierbij komen ze tot observaties en conclusies, die wellicht vreemd op ons kunnen overkomen. Het laat mijns inziens zien dat er fundamentele verschillen bestaan tussen de orthodox christelijke exegese waarvan Hendrik Koorevaar een vertegenwoordiger is en de orthodox Joodse exegeten. Toch is het interessant om van de orthodox Joodse Bijbeluitleggers kennis te nemen, omdat zij tot conclusies komen, die wij niet zo gauw zouden trekken. En ook al behoeven hun antwoorden ons niet altijd te bevredigen, wel kunnen we daarvan leren. Het kan ons een beter inzicht geven, niet alleen in de Joodse exegese zelf, maar ook met betrekking tot de uitleg van het boek Jona.

Daarnaast neemt het boek Jona in de Joodse liturgie een belangrijke plaats in. Ieder jaar wordt dit boek op Jom Kippoer (Grote Verzoendag) in de synagoge gelezen. De reden daarvoor spreekt voor zich. Er is geen boek in de Bijbel, waarin zo veel en zo duidelijk over bekering wordt gesproken. Niet alleen de bemanning van het schip bekeerde zich, toen zij met de macht van Jona's God werden geconfronteerd, ook de inwoners van Nineve keerden zich af van hun boze weg, en aan het eind van het boek ook Jona zelf.

In dit artikel wil ik mij met name beperken tot vier Joodse exegeten, die stammen uit de bloeiperiode van de Middeleeuwse Joodse Bijbeluitleg. De voor naamste bron voor deze exegeten zijn de Mikraot Gedolot (de zogenaamde Rabbijnenbijbel), ook wel bekend als de Nach Lublin.² Deze bevatten onder meer de commentaren van Rasji, een acroniem voor de Franse rabbi Sjelomo ben Jitschak (1040-1105); Radak, een acroniem voor rabbi David ben Kimchi (1160-1235) en Abraham Ibn Ezra (1089-1164). De vierde Bijbelverklaarder

² Ik heb gebruik gemaakt van: *Mikraot Gedolot hammalee im hammeparesjiem al haddaf, deel Teree asar*, Jerusalem: A. Blum, z. j., p. 296-322 [תרי עשר. נביאים וכתובים המלא. מקראות גדולות. נביאים וכתובים המלא. תרי עשר. תירושלים]. Zie voor een Engelse samenvatting: Rabbi A. J. Rosenberg, ed., *Twelve Prophets, A New English translation, translation of text, Rashi and Commentary*. New York: Judaica Press, 1991 en *Sefer Yonah. A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources*, translated and compiled by Rabbi Meir Zlotowitz, New York: Mesorah Publications, 1988. Zie ook: P. A. Siebesma, *Door het oog van de rabbijnen, Joodse exegese van het Oude Testament voor christelijke lezers*, Leiden: Groen, 1996, p. 81-86.

is Don Jitschak Abarbanel (1437-1508), wiens commentaren ook in druk zijn verschenen.³

Rasji, afkomstig uit Troyes in Frankrijk, is de bekendste van deze Middeleeuwse exegeten. Zijn commentaar op de Tora geldt nog steeds als een van de meest gezaghebbende commentaren en wordt ook nu nog steeds uitgegeven en gebruikt. Het was het eerste boek in het Hebreeuws dat in West-Europa werd gedrukt en heeft zowel direct als indirect invloed uitgeoefend niet alleen op de Joodse exegeten na hem, maar ook op christelijke exegeten. Bijvoorbeeld de Franciscaner monnik Nicholas de Lyra (1270-1340), wiens werk andere christelijke exegeten, zoals Luther weer zou beïnvloedden, leunde zo sterk op het werk van Rasji, dat hij door zijn critici wel Rasji's aap werd genoemd.

Naast Bijbelcommentaren heeft Rasji ook een commentaar geschreven op de Babylonische Talmoed die nog steeds in de Talmoeduitgaven worden afgedrukt.

Radak is vooral bekend geworden door zijn commentaar op de Bijbelboeken Genesis, de Psalmen en de Profeten. Hij legt nadruk op grammaticale aspecten van het Hebreeuws en benadert de Bijbeltekst vrij rationeel. Daarom zijn zijn commentaren ook voor hedendaagse lezers goed te volgen. Hij was sterk gekant tegen de allegorische uitleg, zoals dat in die tijd bij de christelijke exegeten werd aangetroffen. Radak heeft invloed uitgeoefend op Joods Christelijke exegeten uit de negentiende eeuw, zoals bijvoorbeeld op David Baron in zijn commentaar op Zacharia.⁴

De Spaanse filosoof Ibn Ezra uit Toledo heeft commentaren op het gehele Oude Testament geschreven, waarin ook hij nadruk legt op de etymologie en de grammatica. Vanaf 1140 leidde hij een zwervend bestaan, waarbij hij in Italië en Frankrijk van plaats tot plaats trok. Volgens een overlevering is hij aan het eind van zijn leven naar Israël gegaan.

Don Jitschak Abarbanel kwam uit Lissabon en was evenals zijn vader minister van financiën onder koning Alfonso V van Portugal. Nadat men hem ervan had beschuldigd mee te hebben gedaan aan een staatsgreep, moest hij vluchten naar Spanje. Vanaf dat moment besloot hij zijn leven te wijden aan de bestudering van de Bijbel en andere Joodse geschriften. In zijn commentaren bestreed hij enerzijds de christelijke exegeten, met name op het punt van de messiaanse teksten, maar anderzijds ontleende hij ook veel aan diezelfde

³ Don Jitschak Abarbanel, *Pieroesj al Nevie'iem uchetoeviem. Hootse'at Sefariem Abarbanal*. Tel Aviv: Elisja Limited, 1959/1960, vol. 3, p. 119-130 [דון יצחק אברבנל. פירוש על נביאים וכתובים].

⁴ David Baron, *Commentary on Zechariah. His Visions and Prohecies*. Reprint (1st ed. 1918), Grand Rapids: Kregel, 1988.

christelijke exegeten. Hij was goed op de hoogte van het gedachtegoed van Augustinus, Hiëronymus en Thomas van Aquino.

Het zijn deze commentaren die binnen het hedendaagse orthodoxe Jodendom veel gezag genieten. Ze citeren regelmatig oudere Joodse bronnen zoals de Babylonische en Jeruzalemse Talmoed en de Midrasjiem, maar komen ook vaak met een eigen nieuwe uitleg. De reden dat ze ook nu nog bruikbaar zijn, is dat ze alle vier bij hun uitleg veel nadruk legden op de pesjat, dat is de letterlijke betekenis van de tekst. Of in de woorden van Rasji in zijn inleiding op zijn commentaar op het Hooglied, met een verwijzing naar Psalm 62:12 »God heeft eenmaal gesproken, ik heb dit tweemaal gehoord«: »Een Schriftwoord kan tot vele betekenissen leiden, maar het laatste woord heeft die tekst die uitgaat van de eenvoudige betekenis.«⁵

Ik wil hieronder op de volgende vragen ingaan. Allereerst wat zeggen deze exegeten over de plaats van het boek Jona in de Profetenkanon en waarom is dit boek in de kanon opgenomen. Wie was Jona? Waarom moest Jona een boodschap van bekering aan de aartsvijand van Israëel, Nineve brengen? Waarom weigerde Jona naar Nineve te gaan? Was Jona niet een valse profeet, toen zijn profetie dat na veertig dagen Nineve verwoest moest worden, niet uitkwam?

2. De plaats van het boek Jona in de Profetencanon

Weinig Joodse commentatoren hebben zich gebogen over de vraag waarom de Terec Asjar (letterlijk de twaalf), de Joodse benaming van de twaalf kleine profeten, juist in deze volgorde zijn geplaatst. Vaak verwijst men naar een discussie in de Babylonische Talmoed (Baba Batra 14B). Deze noemt als volgorde Jeremia, Ezechiël, Jesaja en de twaalf kleine profeten. En dan vragen de Talmoedische geleerden zich af, waarom de boeken in deze volgorde en niet chronologisch achter elkaar zijn geplaatst. Chronologisch bezien komt Jesaja voor Jeremia. Als reden noemen ze dat het boek Koningen eindigt met de verwoesting van Jeruzalem en ook Jeremia over verwoesting spreekt. Ezechiël begint met verwoesting en eindigt met troost en Jesaja gaat vooral over troost.

Evenzo zou je verwachten dat de Profetenkanon met Hosea zou beginnen. Staat er niet in Hos. 2:1 geschreven: »Het begin van het spreken van de HERE door Hosea.«? Als reden wordt genoemd dat dit boek zo klein is, dat het anders

⁵ *Mikraot Gedolot*, p. 1.

verloren zou gaan als het apart overgeschreven zou worden. Over de volgorde van de twaalf kleine profetische boeken zelf wordt in de Babylonische Talmoed niet gesproken.

Abarbanel probeert in lijn met de Talmoedische uitleg hiervoor een verklaring te vinden.⁶ Volgens hem werd Hosea achter het boek Jesaja geplaatst en daarmee ook aan het begin van de Teree Asar, omdat hij in dezelfde tijd als Jesaja profeteerde. Je zou verwachten dat de overige elf boeken dan in chronologische volgorde zouden staan, maar dat is niet het geval. Obadja behoort, aldus Abarbanel, op Hosea te volgen, maar wordt voorafgegaan door de boeken Joël en Amos. Dat Obadja het oudste boek van de Profetenkanon is, baseert Abarbanel op de gelijkstelling van de profeet Obadja met de gelijknamige hofmaarschalk van koning Achab uit 1 Kon. 18, die honderd profeten had laten onderduiken om hen uit de macht van Izebel te redden. Deze Obadja was een proseliet, omdat van hem in 1 Kon. 18:3 wordt gezegd, dat hij de HERE zeer vreesde. De uitdrukking »Godvrezend« wordt in het latere Jodendom namelijk veelal voor proselieten gebruikt. Omdat Obadja een proseliet uit Edom was, mocht hij de onheilsprofetie over Edom uitspreken. Maar het zou, aldus Abarbanel, niet passend zijn om een boek van een proseliet voorop te plaatsen. Omdat Joël en Amos veel van Obadja hebben ontleend worden zij daarom eerst achter Hosea en voor Obadja geplaatst om dat te benadrukken. Abarbanel verbindt uitspraken van Obadja aan die van Joël en Amos. Omdat Obadja profeteerde »Vanwege de gewelddaad aan uw broeder Jakob, zal schande u bedekken« (Ob. 10) , profeteerde Joël »Vanwege de gewelddaad de kinderen van Juda aangedaan« (Joël 4:19). Evenzo verbindt Abarbanel Ob. 15 (»Want nabij is de dag des HEREN«) met Joël 2:1, en Ob. 17 en 19 met Amos 9:12.

Een andere reden om Obadja na Amos te plaatsen, is dat het boek Amos eindigt met de val van Edom en met de verlossing van Israël.

Na Obadja staan de overige kleine profeten wel in chronologische volgorde. Zo volgt Micha op Jona, omdat Micha profeteerde tijdens de regering van Jotam en toen was koning Jerobeam II, tijdens wiens regering Jona profeteerde (2 Kon. 14:23-29) al overleden.

Nahum en Habakuk wordt door Abarbanel en anderen tijdens de regering van koning Manasse gedateerd en beiden zijn aan elkaar verbonden doordat zij over de ondergang van resp. Assyrië en Babel profeteerden. Daarna komt Sefanja tijdens de regering van koning Josia, de kleinzoon van Manasse en tot slot de drie na-exilische profeten Haggai, Zacharia en Maleachi.

⁶ Abarbanel, *Pieroesj al Nevie'iem*, p. 3ff. Zie ook: Rosenberg, *Twelve Prophets*, p. XI,XII.

3. Het boek Jona

Radak noemt drie redenen waarom het boek Jona in de canon is opgenomen. In de eerste plaats bevat het een les voor Israël, dat een heidense stad tot wie eenmaal een profeet was gezonden, zich eerder tot God bekeerde dan Israël naar wie dagelijks profeten werden gestuurd. Ten tweede laat het boek Jona de wonderdaden van God zien, bijvoorbeeld dat de profeet drie dagen in de buik van de grote vis verkeerde en hij toch overleefde. Ten derde leert dit boek dat God omziet naar zondaars die zich oprecht bekeren, ongeacht of ze Joods of heidens zijn.⁷

4. De profeet Jona

In het Oude Testament wordt buiten het boek Jona om alleen over Jona gesproken in 2 Kon. 14:25. Hierin wordt beschreven hoe Jerobeam II, de koning van Israël, het gebied van Israël van de weg naar Hamat tot de zee der Vlake heroverde, volgens het woord dat de HEER, de God van Israël, gesproken had door zijn knecht, de profeet Jona, de zoon van Amittai uit Gat-Hachefer.

Onze exegeten citeren de Babylonische Talmoed (Sanh. 113a) waarin wordt geponeerd dat Jona dezelfde persoon is als de zoon van de weduwe van Sarefat. Elia werd door God naar haar gestuurd om haar en haar zoon tijdens de hongersnood van de hongerdood te redden. Een tijd daarna werd de zoon van deze weduwe ziek en stierf. Maar op het gebed van Elia werd de jongen weer levend gemaakt. Toen Elia hem weer aan zijn moeder teruggaf, zei deze: »Nu weet ik zeker, dat u een man van God bent en dat het woord des HEREN in uw mond waarheid (ׁemetׁ) is.« (1 Kon. 17:24).

Zo werd, aldus de Babylonische Talmoed, Jona het levend bewijs van Gods almacht en van de betrouwbaarheid van Zijn profeet Elia. Vandaar dat hij zoon van Amittai, letterlijk Hebreeuws voor »zoon van de waarheid«, wordt genoemd.

Daarna werd Jona een leerling van Elia en na diens hemelvaart ook een leerling van Elia's opvolger, de profeet Elisa. In deze hoedanigheid, aldus Rasji en Radak, die hiervoor de Seder Olam aanhalen, komen wij hem tegen als de anonieme profeet uit 2 Koningen 9, die van Elisa de opdracht kreeg om Jehu tot koning te zalven.

⁷ Rosenberg, *Twelve Prophets*, p. XI, XII.

Er bestaat onduidelijkheid over de vraag uit welke stam Jona afkomstig was. Gat-Hachefer behoort tot het stamgebied van Zebulon. Daaruit zou je kunnen concluderen dat Jona tot de stam van Zebulon behoorde, maar de weduwe van Sarefat, een stad ten noorden van Sidon (volgens Ri. 1:31 behorend tot Aser) kwam uit de stam Aser. De conclusie is dan ook dat zijn moeder tot de stam Aser behoorden en zijn vader tot de stam Zebulon. Radak neemt aan dat Sarefat een Israëlitische stad was buiten het land van Israël. Abarbanel bestrijdt deze opvatting.

5. Waarom Nineve?

Jona krijgt de opdracht om naar Nineve te gaan en haar ondergang aan te kondigen. Waarom was God zo bezorgd dat hij een profeet naar deze niet-Joodse heidense stad zond. Daarover bestaat verschil van mening. Abraham Ibn Ezra komt op basis van Jona 3:3, waarin Nineve een uitzonderlijk grote stad wordt genoemd (lett. een grote stad voor God) tot een merkwaardige opvatting. De inwoners van Nineve waren oorspronkelijk Godvrezende mensen en nog maar kort geleden zondig waren geworden. Daarom zond God tot hen een profeet en bekeerden ze zich. Ibn Ezra vind steun voor deze opvatting in het feit dat nergens in de Bijbeltekst wordt genoemd dat de inwoners van Nineve, nadat zij zich bekeerd hadden, hun afgodsbeelden hadden vernietigd. Blijkbaar waren die er niet en waren ze op dit punt ook niet schuldig. Hun slechtheid uitte zich vooral op moreel en sociaal gebied. God had daarom medelijden met hen en gaf hun de gelegenheid zich te bekeren. Abarbanel bestrijdt deze opvatting, omdat volgens hem nergens in de Schrift wordt vermeldt dat de Assyriërs ooit Godvrezend waren geweest.

Radak meent dat de inwoners van Nineve zich aan dezelfde zonden schuldig hadden gemaakt als de generatie van de Zondvloed of als de inwoners van Sodom. Omdat de generatie voor de zondvloed en de inwoners van Sodom ook waren gewaarschuwd, werden evenzo de inwoners van Nineve opgeroepen om zich te bekeren.

Een heel ingenieus antwoord geeft Abarbanel op de vraag waarom Jona naar Nineve moest gaan. Hij veronderstelt dat de opdracht aan Jona slechts verklaard kan worden uit de toekomstige rol van Assyrië. God zou namelijk eenmaal het Assyrische Rijk als werktuig gebruiken om het Noordrijk Israël te straffen en hen in ballingschap te voeren. Was Assyrië echt zo zondig geweest, als het in de tijd van Jona was, dan had God Assyrië niet als middel kunnen gebruiken om Israël te straffen. Israël was immers nog altijd meer rechtvaardig

dan de Assyriërs. Doordat de Assyriërs zich bekeerden door de prediking van Jona, daardoor werden haar inwoners door God waardig bevonden om later als werktuig gebruikt te worden om de gerechtvaardigde straf aan Israël uit te voeren.

6. Waarom ging Jona niet naar Nineve?

Jona weigerde echter naar om naar Nineve te gaan en ging niet naar het oosten, maar naar het westen, weg van God en weg van zijn opdracht. Waarom wilde Jona niet naar Nineve?

Ook hiervoor geven de Joodse commentaren verschillende oorzaken. Rasji baseert zich op oudere bronnen, zoals de Pirkee van rabbi Eliëzer en de Mechilta. Deze stelt dat Jona bang was dat als hij aan zijn opdracht gehoor zou geven, de inwoners van Nineve zich zouden bekeren en zij gespaard zouden worden. Daardoor zou het een teken voor Israël worden en zou Israël gestraft worden, omdat zij zich niet op dezelfde manier bekeerd hadden als Nineve.⁸

De Mechilta stelt het aldus: »Jona beschermde de eer van het kind (dit is: Israël) meer dan de eer van de Vader (dit is God) en riskeerde zijn eigen leven om dat van Israël te redden«.

Jona wilde zich liever zelf opofferen dan schade toe te brengen aan Israël. Daarom vlucht hij over zee naar het westen naar Tarsis. Abarbanel vermoedt dat hij juist voor een route over zee kiest om te voorkomen dat God hem voor een tweede keer zou roepen. Blijkbaar dacht Jona, dat God hem alleen profetische openbaringen kon geven op het vaste land. Op een schip, bemand door heidenen, zou dit niet kunnen gebeuren.

Als tweede reden voor de weigering van Jona om naar Nineve te gaan, geeft de Mechilta, dat Jona bang was dat in het geval de inwoners van Nineve zich zouden bekeren, hij ervan beschuldigd zou worden een valse profeet te zijn.

Het lukt Jona niet om aan God te ontsnappen. Terwijl Jona in het ruim van het schip ligt te slapen, breekt er een zware storm los. Het schip dreigt te vergaan en als de gebeden niet helpen, wordt het lot geworpen. Er wordt niet vermeldt of Jona zelf ook bad, de rabbijnse verklaarders denken zelf van niet. Omdat in het Hebreeuws over »loten« in het meervoud wordt gesproken, denkt Abarbanel dat bemanning vele malen het lot wierp, opdat geen vergissing ge-

⁸ Ook in Matth. 12:41 noemt Jezus tegenover zijn ongelovige toehoorders de mannen van Nineve als voorbeeld, omdat deze zich hadden bekeerd op de prediking van Jona, maar de toehoorders niet.

maakt zou kunnen worden. En hierbij viel het lot telkens op Jona. En dan moet Jona wel voor zijn identiteit uitkomen. Op zijn eigen aanraden wordt hij in de zee geworpen. Meteen daarop stilt de storm.

De zeelieden erkennen de macht van God en »vreesden de HERE met een grote vrees, en zij slachtten voor de HERE een offer en legden geloften af« (Jona 1:16).

De vraag is hoe het mogelijk was om een offer brengen op een schip? Van daar dat Ibn Ezra wil vertalen: »Zij namen zich voor om offers te brengen, nadat zij op het vaste land waren teruggekeerd«. Ook over de inhoud van die geloften wordt verschillend gedacht. Rasji denkt dat zij beloofden zich tot het jodendom te bekeren samen met hun vrouwen en kinderen, Radak daarentegen oppert dat zij beloofden aalmoezen te geven aan de armen.

Jona daarentegen werd opgeslokt door een grote vis, waarin hij drie dagen en drie nachten moest blijven. Terwijl in orthodox-christelijke commentaren veel is gespeculeerd over de vraag om welke vis het hier gaat, is dit vraagstuk voor de joodse commentatoren niet interessant. Evenmin hebben zij problemen met de historiciteit van dit verhaal.

7. Conclusie

Hendrik Koorevaar schrijft in zijn eerder genoemde Inleiding Profetenkanon:

Het boek Jona is de opdracht van een onwillige vertegenwoordiger van het priestervolk Israël om Gods boodschap aan Ninevé, de hoofdstad van de wereldmogendheid van die tijd te brengen. ... De Israëlitische profeet zelf blijkt echter een probleem te zijn bij de uitvoering van deze opdracht. De strijd voor de redding van de volken is dus verbonden met de strijd van Jhwh om de geestelijke kwaliteit van het volk, dat die opdracht moet uitvoeren. Ninevé, de hoofdstad van de grootste mogendheid luisterde sneller dan Jona, de profetische vertegenwoordiger van het priestervolk.⁹

De hierboven besproken middeleeuwse Joodse exegeten kunnen daarin ten dele meegaan. Ook zij constateren dat Nineve zich eerder bekeerde dan het volk Israël. Maar zij zijn geneigd om de rol van Jona hierin positiever te duiden. Er waren goede redenen voor Jona om niet naar Nineve te gaan. Dit gegeven dat men het moeilijk vindt om aan oudtestamentische geloofshelden ook negatieve eigenschappen toe te kennen, komen we vaker tegen bij de orthodox Joodse exegese.

⁹ Koorevaar, *Profetencanon*, p. 15f.

Het klassieke voorbeeld daarvan is de geschiedenis van David en Batseba in 2 Sam. 11. Volgens alle christelijke commentaren maakte David zich zowel schuldig aan overspel met Batseba, als aan de moord op Uria. De meeste Joodse commentaren daarentegen verdedigen David en stellen dat hij geen overspel heeft gepleegd. Zij baseren deze uitleg op een mondelinge overlevering dat Batseba ten tijde van Uria's afwezigheid tijdelijk van hem gescheiden was. Omdat Batseba niet meer getrouwd was, had David dus alle recht om met haar te trouwen.

Ondanks dat Joden en christenen van dezelfde Schrift uitgaan en slechts willen lezen wat er staat, komen Joodse Bijbeluitleggers vaak tot een andere uitleg dan orthodoxe christenen.

Dit komt doordat Joodse exegeten het Oude Testament lezen door de bril van de Talmoed en de andere rabbijnse geschriften die uitgaan van de mondelinge overlevering.

Abstract

H.J. Koorevaar regards the book of Jonah as the center of the canon of the Latter Prophets, because of Jonah's mission. How did the orthodox Jewish exegetes interpret the person of Jonah, his mission to proclaim against Nineveh and his refusal to go? This investigation is limited to some famous exegetes from the Middle Ages as Rashi (1040-1105), Radak (1160-1235), Abraham Ibn Ezra (1089-1164) and Don Yitzchak Abarbanel (1437-1508).

Righteous People in Proverbs

W. Creighton Marlowe

1. Introduction

Of 276 occurrences of the nouns/adjectives of צַדִּיק in the Massoretic Text (hereafter MT), 61/14 are in Isa, 83/52 in Psalms, 27/66 in Proverbs, and 21/17 in the Pentateuch.¹ Current editions of *Webster's International Dictionary* define »righteous(ness)« as conformity to divine or moral law, the primary sense, with an infrequent use a »right relationship with God.« The word »justify« usually means »prove to be just or desirable« while »declare free from guilt« is archaic.² As J. W. Olley pointed out, a text like Luke 18:14 with the expression »went home justified« in the KJV or NIV would not make sense to a modern person unfamiliar with obsolete meanings of »justify.«³ Even in 1987 Olley could speak of new usages like »social justice« and »human rights,« and point out that current English usage, as is still true today, almost exclusively uses »righteous« in expressions like »self righteous« or »righteous indignation.«⁴ In sum, the righteous do something to make things right.⁵

¹ Klaus Koch, »צַדִּיק gemeinschaft treu/heilvoll sein«, in: E. Jenni and C. Westermann, eds., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Bd. II*, Munich: Chr. Kaiser, 1976, cols. 507-530. For English cf. idem., »צַדִּיק to be communally faithful, beneficial,« in *Theological Lexicon of the Old Testament II*: 1046-1062 (based on his dissertation, cf. Horst Dietrich Preuß, *Theologie des Alten Testaments. Band 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln*, Stuttgart: Kohlhammer, 1991, p. 197, n. 248). Koch interprets צַדִּיק not (only) as justice but »Gemeinschaftstreue« (»community loyalty«).

² Cf., e.g., *Webster's Third International Dictionary*, s.v. »righteous« and »justify.«

³ John W. Olley, »Righteousness: Some Issues in Old Testament Translation into English,« *Bible Translator* 38/3 (1987), p. 307-315, here p. 307.

⁴ *Ibid.*

⁵ See *Ibid.*, pp. 307-315. On pp. 308-309 he shows three approaches to this root in the related literature, citing E. Kautsch, *Abhandlung über die Derivate des Stammes צַדִּיק in alttestamentlichen Sprachgebrauch*, Tübingen: L. F. Fues, 1881; N. H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*. Philadelphia: Westminster, 1946; Hermann Cremer, *Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Voraussetzungen*, Gütersloh: Bertelsmann, 1899; E. R. Achtemeier, »Righteousness in the Old Testament,« *Interpreter's Dictionary of the Bible*, New York: Abingdon, 1962, vol. 4, p. 80; H. G. Stigers, »צַדִּיק,« in: R. L. Harris,

Today we have the use of »righteous« in popular slang culture as a synonym for »wonderful« or »genuine« (e.g. »righteous jazz«). So one wonders how a modern reader of a book like Proverbs processes a word like »righteous.« Does he or she give it a meaning the same as or similar to how it is used in the Old Testament? To answer that question we first have to clarify what the word means in the Old Testament in general, and for the purposes of this paper, in Proverbs specifically.

The Book of Proverbs often juxtaposes the righteous with the unrighteous person. But who are these people? Since all are sinners by nature (however, did the authors of Proverbs believe this?) what makes one person righteous and another wicked? Are we to understand the former as believers and the latter as unbelievers? Is all sin evil or wicked? Are the righteous that way by faith or is this righteousness imputed? In these verses the word צַדִּיק is typically used for »the righteous« and רָשָׁע for »the wicked«; but in 11:9 the righteous are contrasted with the »ungodly« (רָגָז), in 13:21-22 with »the rebels [or sinners]« (מַרְשָׁעִים), and in 21:15 with an »evildoer« (רָשָׁעִים).⁶ Evil people (רָעִים) are restated as wicked in 14:19, and an »evil person« is juxtaposed with a »righteous one« in 29:6. The wicked verbally spew forth evil (רַעוּת) in 15:28. The righteous do what is right, or when one does right, he or she is acting righteously. The wicked do what is wrong, or when one transgresses God's commands or expectations (sins), he or she is acting wickedly or doing evil.

ed., *Theological Wordbook of the Old Testament*, Chicago: Moody Press, 1980, vol. II: pp. 752-755; and M. Weinfeld, *Justice and Righteousness in Israel and the Nations*, Jerusalem: Magnes, 1985 (Hebrew).

First, Kautzsch, et al. (e.g. Snaith) emphasized its meaning as conformity to a norm. Then Cremer (whose book Waltke dates as 1900; Bruce K. Waltke, *The Book of Proverbs: Chapters 1-15*, Grand Rapids: Erdmans, 2004, p. 97 n. 109) et al. (e.g. Achtemeier and Stigers) described it as fulfilling a relationship. But a third view, according to Olley, *op. cit.* (citing *inter alia* Weinfeld) has come from comparative ANE studies. There we see the two approaches blended together, e.g., in kingship as instituted by God (cf. Psalm 72). This leads to the idea of צַדִּיק as bringing about harmony or setting things straight (cf. the word used in the plural to denote God's actions in the Exodus events and following; cf. Judg 5:11; 1 Sam 12:7). Of course English »righteousness« never gives such meanings.

⁶ Terms like »righteous« (although singular) can mean »a righteous [person]« or »the righteous [people]« depending on context. Often in the OT the singular »righteous« is contrasted with the plural »wicked ones,« showing that the former is intended as »righteous [ones].« This is probably done for literary and aesthetic reasons. Depending on translation technique and theory, versions may use functional singulars for formal plurals or functional plurals for forms formally singular. This explains why you may see a difference between a translation of a word and the Hebrew word parenthetically following it.

2. What Righteous People are Like

The Proverbs that use this terminology, and characterize one or both of these individuals, depict the righteous as those who: are good (2:20), respond positively to correction (9:9), speak with encouragement and for edification (10:6, 11, 20-21; 11:9, 30), feel comfortable with God's laws (10:29), speak with wisdom and insight (10:31-32; 12:5), do not trust in riches (11:28), are kind (12:10), are not greedy (12:12), do not promote rebellion (12:13; cf. 29:16), are careful about whom they befriend (12:26), hate falsehood or dishonesty (13:5; 29:27), think before they speak (15:28), trust in God's protection (18:10), blameless (20:7), delight in justice (21:15; 29:7), generous (21:26), delight their parents (23:24), oppose wickedness (25:26), bold (28:1) yet powerless against wicked governments (28:28), and are free from guilt (29:6). Unrighteous or wicked people are just the opposite, stated or implied, due to the antithetical nature of these parallel cola.

2.1 Righteous People Speak Properly

A significant percentage of the Old Testament proverbs or proverbial clusters in the Book of Proverbs that describe what a righteous person is like (8 of 28) are about the kind of speech he or she employs (10:6, 11, 20-21, 31-32; 11:9, 30; 12:5; 15:28). No other category of characterization has more than two such references in the Book. Destructive (יִשָּׁהַר) words of violence (הַמָּס) come from the wicked or ungodly, but life-giving (חַיִּים) words of blessing (בְּרָכָה) come from the lips of the righteous (10:6, 11; 11:9a). Knowledge (וּבְרָעָה) enables a righteous person to escape from the negative effects of these destructive words (11:9b). Wicked people have perverse (תִּהְיֶהפְכוּת) speech, while the righteous advance wisdom (חֵכְמָה) and articulate that which is fitting or proper (רָצוֹן) for a given occasion (10:31-32; cf. 11:30). »Perverse« in this context is not necessarily something sexual in nature but anything that is unsuitable or improper or indelicate. In all cases it is unwise. A related thought is found in 11:30, where an enigmatic text reads literally, »the fruit of the righteous is a tree of life // and the one who takes lives/people is wise.« Taking life in English means murder or killing, so a very different and non-literal translation is seemingly needed, since the first line of the colon is about enhancing life. However this is exactly what is concluded by HALOT, which

lists this verse under the sense »take someone’s life« (cf. Ps. 31:14 MT).⁷ But how do we then understand a proverb that reads, »the fruit of the righteous is a tree of life, and the one who kills others is wise«? In the Old Testament context when Israelites were commanded to and commended for destroying God’s enemies, this verse could reflect the wisdom of removing wicked people from the Land, so they could not continue to be pollutants for God’s community. In that case the proverb would be antithetical: The fruit of the righteous is life // but those who take life [from the ungodly] are wise. The old English rendering »he who wins souls is wise« is clearly the result of »eisegesis« conditioned by a concern for evangelism (the verse in context cannot be about soul winning in the sense of sharing the Gospel with unbelievers). The verb לַחֵק, which the KJV renders »wins,« may also mean, depending on context and association with certain prepositions, »seize, go away with, accept, acquire, bring, take as property, take away« (see HALOT). With God as subject this verb is used in situations where God removes someone, i.e. takes someone to Himself or saves them from death (cf. Gen. 5:24; 2 Kgs 2:3; Ps. 49:16; 73:24). The Hebrew term, נַפְשׁוֹת, often and imprecisely rendered as »soul,« is not concerned with disembodied spirits but lives or persons (cf. 3000 »souls« were added in Acts 2:41 means 3000 living and breathing people not immaterial beings; since the same is true for Greek ψυχῶν as Hebrew נַפְשׁוֹת; either term in the singular may properly be rendered »self«). The plural form נַפְשׁוֹת is found in only two other places in Proverbs (1:18; 14:25). In the former it refers to lives lost through an ambush; and in the latter to lives spared due to accurate testimony. This proverb (14:25) begins with an expression similar to that we find in 11:30b: מַצִּיל נַפְשׁוֹת »the one who is taking away [נִצַּל] »souls« / lives« (cf. גֹּלֵת נַפְשׁוֹת »the one who is taking [לִקַּח] »souls« / lives«). The fruit that grows from righteousness would at least include life-giving verbal action. Therefore this verse could be understood as follows: A righteous person is one who bears life-giving fruit // the one who is a wise person rescues lives. In this case »wins souls« is not too far off, although in modern English it gives the sense of conversion to Christ, which is foreign to the worldview of the author(s) of the Book of Proverbs. Of course the principle of saving or enhancing life is applicable to Christians, who are called to be pro-life in the sense of promoting righteousness, caring for the poor, and preaching the

⁷ »8. to take away: someone’s בְּנֵי Prov. 27:13 (as a pledge; ...), to withdraw support Mic. 1:11, מֵעַם Job 12:20, לֵב Hos. 4:11, בְּרַכָּה Gen. 27:35, דָּגָן Hos. 2:11, to take away someone’s wife 2 Sam. 3:15, נַפְשׁוֹת to take someone’s life Ps. 31:14, נַפְשׁוֹת Prov. 11:30; עֵיר 1 Sam. 7:14 (מֵאֵר) 1 Chr. 18:1.«

Gospel. On the other hand the NRSV renders 11:30b as »but violence takes lives away« (understanding חכם »wise« as a copyist error for חמס »violence«; cf. LXX, ἀφαιρούνται δὲ ἄωροι ψυχὰν παρνόμων).

In 10:20 »tongue« is parallel with »heart,« but this overlap between attitudes (the heart) and outward actions like speech is no surprise in ancient Jewish thought. Jesus reminded people that what comes out of the mouth is ultimately from the heart (Matth. 15:18). Unclean thoughts lead to unclean behaviors. It is not what goes in but comes out that makes someone unclean. Evil attitudes and actions come from the heart (15:19). Adultery is committed internally before externally (Matth. 5:28). The speech (tongue לְשׁוֹן) of the righteous has great value [literally: »choice silver«] // but the speech (heart לֵב) of the wicked has little [בְּמַעַט] or no real value (Prov. 10:20). For example, the words (lips שְׂפָתַי) of the righteous are nourishing [יִרְעוּ i.e., life enhancing] // but the nonsense of (בְּחֶסֶד לֵב) literally, »lack of heart of« fools [יִשְׂוִיִּים = the ungodly] causes death (יָמוּתוּ; 10:21). Proverbs 12:5-6 describes righteous and upright speech (using these terms interchangeably; cf. 11:6, where the righteousness of the upright is mentioned). According to verse 5, righteous thoughts (literally) or advice (מְחֻשְׁבוֹת) promote justice (מִשְׁפָּט) // but the advice of (תְּחֻבֹּת) the wicked is deceitful or full of trickery (מְרֻמָּה). For example (v. 6) the wicked employ words as a deadly trap (דְּבָרַי רָשָׁעִים אֶרְבֵּדֵם) // but the mouth or words of (דְּבַר) the upright or righteous (יִשְׁרָיִם) delivers them (יִצְּלֵם), i.e., the righteous never use words to trick or trap (manipulate) people. When listening to a righteous person you are free (liberated) from such worries of being cheated. According to 29:10 bloodthirsty people hate and seek to kill people of integrity (יָם), also called upright. The wicked are made synonymous with the dishonest (עָוֵל), and the upright with the righteous, in 29:27. Each detests (תִּוְעַבְתָּ) the other. Proverbs 3:32b says Yahweh will place His confidence in the upright (יִשְׁרָיִם). In 11:3 the upright are guided by integrity (יָמֵת) while the treacherous (בּוֹגְדִים) are destroyed by their duplicity (NIV) or crookedness (NRSV; וְסֻלָּף). Yahweh is pleased with the prayers of the upright but ignores the wicked (15:8). The upright can bless (בְּבִרְכָתָהּ) and exalt a city, but it can be destroyed (NIV) or overthrown (NRSV; תִּהְרָס) by the mouths (or slanderous words?; דְּבַר) of the wicked (11:11). Finally, the righteous are cautious (think before they speak) – literally, their hearts weigh their answers (15:28a). By contrast wicked mouths (דְּבַר) gush forth evil (רָעוֹת; v. 28b); i.e. the wicked put their mouth in motion before their brains are in gear, and end up saying hurtful and regretful things.

2.2 Righteous People Fight for What is Right

A number of Old Testament proverbs from the Book of Proverbs may be gathered under this heading (10:29; 12:13; 13:5; 21:15, 26; 23:24; 25:26; 28:1; 29:7, 27). People who have integrity (לְאִמָּנוּת) find safety in God's commands, literally »Yahweh's ways« (דְּרָדֵךְ יְהוָה) // but those who commit evil (לְפַעֲלֵי) feel that His laws will ruin their lives (10:29). Here the Hebrew word »righteous« (cf. NIV) is not used although some English versions translate »integrity« this way. NRSV has »upright.« Other Old Testament wisdom verses contrast the righteous with those who do evil, e.g. »The truly righteous man [צַדִּיקָהּ] attains life, but he who pursues evil [וּמְרִדֵי רָעָה] goes to his death« (Prov. 11:19; NIV). Righteous people prefer and are pleased with the rule of law, especially God's. They are not rebels. Proverbs 12:13 says that an evil person (רָע) will be trapped through talk of transgression (שְׁפֹתַיִם בִּפְשָׁע) »with transgression of lips«; // but a righteous person will escape such trouble (מִצָּרָה מִצָּרָה); since it is implied he or she does not engage in treasonous or rebellious speech, either against the government or God). Related to this 29:16 reads (NIV), »When the wicked thrive, so does sin [פְּשָׁע; better »transgression«], but the righteous will see their downfall« (NRSV has »When the wicked are in authority«). A righteous person detests dishonesty. In 13:5 the wisdom writer observes that righteous people hate falsehood (דְּבַר־שֶׁקֶר יִשְׁנֵא) // but the wicked act shamefully (וַיִּחְפֹּר); meaning they are attracted to deceitful schemes). Their behavior »stinks« (cf. יִבֹּאֵשׁ in 13:5b). The righteous actively oppose injustice and all that is improper. Proverbs 21:15 points out that when justice (מִשְׁפָּט) is served the righteous are overjoyed (שִׂמְחָה) // but the (unrighteous) evildoers (אֲוִלְדֵי) are terrified (וַיִּמְחָדוּ; NRSV has »dismayed«). A truly righteous person will not stand for injustice, but wicked people are complacent or actually comforted over it. Another proverb pointedly notes that the righteous, unlike the wicked, are aware of (יִדְעוּ; NIV has »care about«) justice (דִּין; NRSV has »rights of«) for the poor (29:7). Wicked people are impatient with talk about people's rights and tired of hearing about helping the poor, whom Jesus said we would always have with us anyway. Additionally, the righteous boldly and actively oppose wickedness (cf. 25:26; 28:1, 28). Proverbs offers the view that a righteous person who gives way to the wicked is compromised (25:26). Such a one is like a polluted water source (25:26a). Normally a righteous person is bold as a lion, whereas the wicked are paranoid (28:1; since they know they have done wrong they fear being caught). They are on the run even when not being followed (28:1a). However in the face of wicked

power structures or governments, righteous people hide (28:28) because you cannot serve two masters. A wicked leader cannot work with righteous team members (28:28a). Only when wicked powers perish can righteous leaders emerge (28:28b).

2.3 Righteous People Do not Trust in Riches

Righteousness is characterized as right actions and attitudes regarding wealth (11:28; 12:12; 21:26). Proverbs 11:28 indicates that the righteous flourish because they are not like those who trust in riches (בֹּזֵזִים בְּעֵשְׂרֹו; the wicked by implication) and, consequently, wither (morally and spiritually). The wicked even want the wealth of other evil people [מְצֹוד רְעִים] // but it is the righteous who actually bear (financial [implied]) fruit (12:12). Literally v. 12b reads »the root of the righteous gives.« The problem is that experience proves that often the wicked are wealthy and the righteous less so. Rich people in the Old Testament are often synonymous with wicked people (cf. Isa. 53:9 and Biblical parables);⁸ especially among the prophetic books, for example as in Micah 6:12 (NIV): »Her rich men are violent; her people are liars and their tongues speak deceitfully.« This is because the rich oppressed the poor to get and stay wealthy. Righteous people are not ruthless and are generous (21:26), so extreme wealth often passes them by. In 21:26 (NIV) »All day long he [the »wicked man« in NRSV] craves for more, // but the righteous give without sparing.« Such proverbs as 12:12, that link riches or prosperity to righteousness, are about material not spiritual riches in context; so they should not be interpretively spiritualized as if the author intended to speak only of non-material blessings for believers. We struggle with texts that promise wealth for the righteous because we know from experience that very righteous people may be poor and very wicked people may become rich. The author of Ecclesiastes was perplexed because he observed how often deserving people were oppressed and devious people gained fame and fortune (power, prosperity, and popularity). In the Old Testament world people like Abraham were not rich by God's blessing in the way we think of rich people today (i.e., millio-

⁸ Isa. 53:9a is not about the Joseph who buried Jesus' body in his tomb. The singular »rich« in v. 53aii is parallel to the plural »wicked ones« in 53:ai. These wicked men are restated as rich men. The Servant of Chapter 53 would be treated like a criminal in his death (as one of those who are wicked and wealthy). The OT frequently uses the singular form as a collective singular (i.e., functionally plural). This is especially true when such terms are used in poetic parallelism. On the righteous and wealth in the OT see J. W. Olley, »»Righteous« and Wealth? The Description of the *Ṣaddīq* in Wisdom Literature,« *Colloquium* 22 (1990), pp. 38-45.

naires and billionaires). They were successful and prosperous (which could be said of many middle-class people today). Wisdom and other Old Testament texts warn against riches in the sense of seeking wealth as what is most important and using a strategy that oppresses the poor to get rich. Prov. 29:7 says, »The righteous care about justice for the poor, but the wicked have no such concern« (NIV; cf. Jesus' extreme warnings that encourage us to avoid wealth). In Proverbs wealth is described for its advantages and disadvantages (NRSV):

- Prov. 10:15 The wealth of the rich is their fortress;
the poverty of the poor is their ruin.
- Prov. 13:7 Some pretend to be rich, yet have nothing;
others pretend to be poor, yet have great wealth.
- Prov. 14:20 The poor are disliked even by their neighbors,
but the rich have many friends.
- Prov. 18:11 The wealth of the rich is their strong city;
in their imagination it is like a high wall.
- Prov. 18:23 The poor use entreaties,
but the rich answer roughly.
- Prov. 21:17 Whoever loves pleasure will suffer want;
whoever loves wine and oil will not be rich.
- Prov. 22:2 The rich and the poor have this in common:
the LORD is the maker of them all.
- Prov. 22:7 The rich rules over the poor,
and the borrower is the slave of the lender.
- Prov. 22:16 Oppressing the poor in order to enrich oneself,
and giving to the rich, will lead only to loss.
- Prov. 23:4 Do not wear yourself out to get rich;
be wise enough to desist.
- Prov. 24:25 but those who rebuke the wicked will have delight,
and a good blessing will come upon them.
- Prov. 28:6 Better to be poor and walk in integrity
than to be crooked in one's ways even though rich.
- Prov. 28:11 The rich is wise in self-esteem,
but an intelligent poor person sees through the pose.
- Prov. 28:20 The faithful will abound with blessings,
but one who is in a hurry to be rich will not go unpunished.
- Prov. 28:22 The miser is in a hurry to get rich
and does not know that loss is sure to come.
- Prov. 11:28 Those who trust in their riches will wither,
but the righteous will flourish like green leaves.

- Prov. 13:8 Wealth is a ransom for a person's life,
but the poor get no threats.
- Prov. 22:1 A good name is to be chosen rather than great riches,
and favor is better than silver or gold.
- Prov. 23:5 When your eyes light upon it, it is gone;
for suddenly it takes wings to itself,
flying like an eagle toward heaven.
- Prov. 27:24 for riches do not last forever,
nor a crown for all generations.
- Prov. 30:8 Remove far from me falsehood and lying;
give me neither poverty nor riches;
feed me with the food that I need.

2.4 Righteous People Honor Godly Authorities

Righteousness is characterized as right actions and attitudes regarding authority figures: teachers (9:9), friends (12:26), God (18:10), and parents (23:24). A righteous person will be characterized by a thirst for the truth. Righteous people will want to know if they are wrong so they can change to be in harmony with what is true and factual. They will not be slaves to tradition. They will be only too glad to change even their theology or exegesis if it is proven false: »Instruct a wise person [חָכֵם] and he will be more wise // give knowledge to a righteous person and he will add to what he has already been taught« (Prov. 9:9). Righteous people are those who know that a real friend is one they can rely on to be honest with them and tell them what they need to hear and not what they want to hear. Those who live right will receive and not reject critical advice and learn from it; and appreciate as a true friend the one brave enough to speak forthrightly. Consequently Proverbs 12:26 says, »The righteous gives good advice to friends, // but the way of the wicked leads astray« (NRSV). The first half of this verse is vague (NIV has »cautious in friendship«); but the opposite of the second colon is clearly meant (although these English translations are based on a conjectured emendation of the Hebrew text). The righteous person is unlike the wicked because he does not lead a friend astray. In other words he is brutally honest if need be. The word rendered »gives good advice« or »cautious« is יָהַרַּ (hiphil) from הָרַר »spy or explore.« The idea of causing friends to explore« could be a way of saying that the right way is to be a person that helps friends explore options (being a good teacher), whereas the wrong thing to do is lead someone into error (תְּהַרְעֵם), which is anything but being a friend (even if the easy answer makes them like you for the moment).

The expression »way of the wicked« (וַדֶּרֶךְ הַרְשָׁעִים) reminds us of the typical contrast found in wisdom writings: the two ways, that of the righteous (godly) and that of the wicked (ungodly). In general some live the right way (God's way) and others live in opposition to God. These could be classified as believers versus unbelievers, since deeds are evidence of faith. Righteous people will give utmost allegiance to God's guidance as authoritative. They will find refuge in God's wisdom, while the wicked will find strength in wealth (Prov. 18:10-11). Yet they will also listen to those whom God has placed over them as human channels of God's guidance, such as parents (and such texts imply the necessary maturity and wisdom on the part of these human authorities); e.g., Proverbs 23:24-25 (NRSV), which points to the duty of children to be obedient to divine wisdom, and expresses the joy that comes when they are:

The father of the righteous will greatly rejoice;
he who begets a wise son will be glad in him.
Let your father and mother be glad;
let her who bore you rejoice.

There is of course no allowance in these words for tyrannical parents. Even parental respect has to be earned. Children are expected to obey because the parents are righteous. And parents are expected to be righteous, but not in a way that misrepresents God's goodness and grace.

2.5 Righteous People Do What is Right

Righteousness is described as right actions and attitudes regarding overall character (2:20; 12:10; 20:7; and 29:6). Righteous people are good people (טוֹבִים) as in Proverbs 2:20, »Therefore you will conduct yourselves as those who are good // that is, you will continue along the right roads [morally and ethically].« That the Old Testament speaks of people as »good« or »righteous« may at first blush seem to contradict the NT and OT teaching that »none are righteous . . . none do good« (cf. Rom. 3:10-18, which quotes, in order, from Ps. 14:1-3 [= 53:1-3], 5:9, 10:7, Isa. 59:7, and Ps. 36:1). While the NT emphasizes that God's grace is never dependent on or earned by human goodness or good deeds, the Old Testament often says that some people were chosen by God exactly because they were or did something righteous, or were punished because they were or did something wicked. In Genesis 6:1-7 God witnessed how evil mankind had become and on that basis determined to destroy all human flesh. Then in 6:8 by contrast Noah is introduced: »But Noah found fa-

vor with God [who was watching him].« Although this word »favor« can also be translated »grace,« the choice of Noah in this context has only to do with his own good behavior, since immediately following we read: »Noah was a righteous man [צַדִּיק], blameless [תָּמִים] in comparison to everyone else living at that time, because he walked with God« (6:9b). In 7:1 God tells Noah (NIV), »Go into the ark, you and your whole family, because I have found you righteous in this generation.« Later God told Abraham regarding Sodom, »If I find fifty righteous people in the city of Sodom, I will spare the whole place for their sake« (Gen. 18:26). Job is described as a man who was blameless [תָּם] and upright [יָשָׁר]; a man who feared God and avoided evil [וְסָר מִרָע]« (Job 1:1b). Then God asked Satan, »Have you considered my servant Job?« and explained »There is no one on earth like him; he is blameless and upright, a man who fears God and shuns evil [וְסָר מִרָע וְיָרָא אֱלֹהִים וְסָר מִרָע]« (Job 1:8). Still Eliphaz (later in the BOJ) recognized that, while people can be righteous humanly speaking, no one can be righteous or sinless as God is, much less more than God (NIV): »Can a mortal be more righteous than God? Can a man be more pure than his Maker?« (Job 4:17). A psalmist exclaimed, »For surely, O LORD, you bless the righteous [צַדִּיק]; you surround them with your favor [רִצּוֹן] as with a shield« (Ps. 5:12; NIV). God told Ezekiel, »Again, when a righteous man turns from his righteousness and does evil, and I put a stumbling block before him, he will die« (Ezek. 3:20; NIV). There is a sense in which righteousness is rewarded while it is not the way in which salvation from the eternal sentence for the sin nature is earned. One proverb reads: »The wages of the righteous bring them life, but the income of the wicked brings them punishment« (10:16; NIV). There is, seemingly, a valid category of people who are either good or bad, righteous or wicked, upright or evil. Yet no one is so good as to be able to earn salvation from the eternal death that is the wages of sin. Still people can be good enough to impress God and gain temporal blessing in some way. On the other hand, this begs the question what amount of good is needed to make someone good? Since all are sinners by nature and all sin by action and attitudes to some degree in life, how many sins have to be committed before one crosses the line from good to bad? Does 51% right actions make you righteous? Are you righteous if, like Noah, you are just better than your contemporaries (who might be completely evil)? This kind of thinking, however, misses the point. The Old Testament lives deemed righteous are those that, in spite of occasional failures, are marked overwhelmingly by obedience to God's commands, specifically a notable adherence to the righteous activities noted in the passages cited above regarding righteousness:

right or God-directed behavior in word and deed (speech that is instructive and sensitive; standing up for what is good and godly; caution with wealth; commitment to God's commands; and humility before God's authority and those whom He uses to teach us – notably and mostly teachers, friends, and parents; and notice that priests and prophets and politicians are not mentioned). Here a righteous person is a law abiding person.

3. What Happens to Righteous People

In most cases certain positive or enviable ends or results can be expected to happen to the righteous. They will: have their homes blessed or protected by God (3:33; 12:7), be progressively enlightened (4:18, cf. v. 19), never be hungry (10:3; 13:25), be remembered (10:7), live long, healthy lives (10:16; 11:19; 11:31; 13:9; 16:31; cf. 11:10, 28), be appreciated and applauded by society at large (11:10; 28:12; 29:2), receive whatever they desire (10:24), withstand storms (10:25), have their hopes joyfully fulfilled (10:28), never be uprooted from the land (10:30; cf. 12:3), be rescued from trouble or calamity (11:8; 12:13, 21; 14:32; 24:15-16), escape punishment or God's wrath (11:21, 23), avoid misfortune and prosper (13:21), inherit the wealth of the wicked (13:22), be honored by the wicked (14:19), have enjoyable treasures (15:6), have their prayers answered (15:29; cf. 21:12), have the wicked as a ransom (21:18), and witness the downfall of the wicked (29:16).

3.1 Righteous People Will be Healthy (Protected)

Various and numerous couplets in the Book of Proverbs speak of the physical and emotional or spiritual advantages the righteous people possess over the wicked (4:18-19; 10:3, 16, 28; 11:19, 21, 23, 31; 13:9, 25; 15:29; 16:31). Mostly they will reach old age and avoid deadly situations. Yet in reality we know that good and godly people often die young and suffer with disease. Five proverbs suggest the righteous can expect to live to a ripe, old age with few discomforts along the way. In 10:16 we read, life is the wages of the righteous // but the harvest of the wicked is misfortune [לְחַטָּאתָם]. NIV has »income of the wicked brings them punishment« and NRSV has »gain of the wicked to sin.« This word לְחַטָּאתָם is based on a root word that often is translated »sin« (and in other contexts has to do with »missing a target«). Since the contrast is with the quality and quantity of life that is earned through right behavior, the wicked

are here described as those whose moral mistakes bring them misfortunes that shorten and sadden life. Proverbs 11:19 claims that those who are steadfastly righteous will live // but those who pursue evil will die. The wisdom writer must have in mind the fact that evil pursuits often lead to destructive ends. While there are exceptions, odds are that the right pursuits will tend to keep you out of harm's way. This is not guaranteed in all cases, but the principle is worth following. »If the righteous are repaid on earth // how much more the wicked and the sinner [רָשָׁע וְחַיֵּי טָמֵא]!« (11:31; NRSV).⁹ Then in 13:9, »The light of the righteous shines [לְאִשְׁרָיִם] brightly, but the lamp of the wicked is snuffed out [לְאִשְׁרָיִם]« (NIV). And 16:31 makes a strong link between old age and right living: »Gray hair is a crown of glory; it is gained in a righteous life« (NRSV).

The righteous are also portrayed as never going hungry. In 10:3, »The LORD does not let the righteous go hungry, // but he thwarts the craving of the wicked« (NRSV); and in 13:25, »The righteous eat to their hearts' content, // but the stomach of the wicked goes hungry« (NIV). The psalmist said, »I was young and now I am old, yet I have never seen the righteous forsaken or their children begging bread« (Ps. 37:25; NIV). God is attentive especially to the righteous: »The LORD is far from the wicked, // but he hears the prayer of the righteous« (15:29; NRSV); cf. 21:12, »The Righteous One observes the house of the wicked; // he casts the wicked down to ruin« (NRSV). God's wrath rests on the wicked: »Be assured, the wicked will not go unpunished, // but those who are righteous will escape« and »The desire of the righteous ends only in good; // the expectation of the wicked in wrath« (11:21, 23; NRSV). 10:28 agrees: »The prospect of the righteous is joy, // but the hopes of the wicked come to nothing« (NIV).¹⁰ While darkness envelopes the wicked, the righteous are enlightened daily and progressively (4:18-19; NRSV):

But the path of the righteous is like the light of dawn,
which shines brighter and brighter until full day.
The way of the wicked is like deep darkness;
they do not know what they stumble over.

⁹ In Chapter 11 the sage also adds that people rejoice when righteous people prosper or when wicked people perish (v. 10); and observes that those who trust in wealth will wither, whereas the righteous (who do not seek riches, implied) will thrive [with life] like green leaves (v. 28).

¹⁰ Cf. Prov. 10:29 above, which could perhaps be included here as well or instead: »The way of the LORD is a stronghold for the upright, // but destruction for evildoers« (NRSV).

3.2 Righteous People Will be Wealthy (Prosperous)

Another large group of sayings in the Book of Proverbs may be related to the notion of expectations of righteousness leading to fame and fortune (3:33; 10:7, 24-25, 30; 11:8; 12:7, 13, 21; 13:21-22; 14:9, 32; 15:6; 21:18; 24:15-16; 29:16). Proverbs 3:33 places God's (protective) blessing on a righteous family but His curse on the house where wickedness reigns. But what if a family trusts in Ba'al but lives by the same code as an Israelite family? The implication of the proverb (intended for Israel) is that one Hebrew family could be considered righteous and another wicked; which would mean the latter, as a lifestyle, failed to follow ethical and moral laws of justice, honesty, and mercy. Proverbs 12:7 says the (house of the) wicked will be overthrown and be gone // but the house of the righteous will keep standing. No storm can stop the righteous: »What the wicked dread will come upon them, // but the desire of the righteous will be granted. When the tempest passes, the wicked are no more, // but the righteous are established forever« (10:24-25; NRSV). Desired safety is decreed for the righteous but trouble targets the wicked: »The righteous are delivered from trouble, // and the wicked get into it instead« (11:8; NRSV). In 12:13 »The evil are ensnared by the transgression of their lips, // but the righteous escape from trouble« (NRSV). And 12:21 asserts »No harm happens to the righteous, // but the wicked are filled with trouble« (NRSV). Moreover 14:32 indicates that »The wicked are overthrown by their evil-doing, // but the righteous find a refuge in their integrity« (NRSV). The word »integrity« [בְּמוֹתוֹן] here is »death,« and »evil-doing« [בְּרָעוּתוֹ] is »calamity« in the NIV. But how does a righteous person have a place of safety in death? It is unlikely the sage is thinking of an eternal reward that takes the sting out of death. Whatever the details the point in general again is that wicked people will usually not recover well or at all from a stormy situation, but those who live right can expect to escape serious consequences in terms of loss of material wealth or health. 24:15-16 warns (NRSV),

Do not lie in wait like an outlaw against the home of the righteous;
do no violence to the place where the righteous live;
for though they fall seven times, they will rise again;
but the wicked are overthrown by calamity.

Prov. 13:21 notes, »Misfortune pursues sinners, // but prosperity rewards the righteous« (NRSV). They (the righteous) will watch the wicked fall // even if they (the wicked) gain power, due to their many transgressions (יִרְבֶּה-כֹּחַ; 29:16). The righteous can expect not to be uprooted from their lands. In 10:30

»The righteous will never be removed, // but the wicked will not remain in the land« (NRSV); cf. 12:3, »No one finds security by wickedness, // but the root of the righteous will never be moved« (NRSV). In fact »The wicked become a ransom for the righteous, // and the unfaithful for the upright« (21:18; NIV). The righteous will inherit what belongs to the unrighteous: »The good leave an inheritance to their children's children, // but the sinner's wealth is laid up for the righteous« (13:22; NRSV). Riches characterize the homes of the righteous as a rule: »In the house of the righteous there is much treasure, // but trouble befalls the income of the wicked« (15:6; NRSV).

Another and related group of texts from the Book of Proverbs speak of the righteous as those who will be thought well of and be heralded by posterity. They will be remembered and recognized for their goodness. In 10:7, »The memory of the righteous is a blessing, // but the name of the wicked will rot« (NRSV). 14:19 predicts, »Evil men will bow down in the presence of the good, and the wicked at the gates of the righteous« (NIV). Two proverbs underscore the preference for righteous as opposed to wicked leaders (28:12; 29:2; NRSV):

When the righteous triumph, there is great glory,
 but when the wicked prevail, people go into hiding.
 When the righteous are in authority, the people rejoice;
 but when the wicked rule, the people groan.

4. Conclusions

J. W. Olley has exposed what he considers inadequate renderings of צדק in the most popular English versions of the Old Testament. He observed that the typical renderings are misleading in current (i.e. 1987) British English, and that Old Testament »righteousness« combines the notions of »rules« and »relationship« which most translations take in one way or the other (notwithstanding the fact that English has no easy way of showing the combination apart from an extended phrase). The foregoing study of the juxtaposition of »righteous« and »wicked« (or »unrighteous«) in the Book of Proverbs strengthens Olley's proposal. This conforms with what the foregoing study has revealed: that, however translated, these are people that do what is right legally, morally, ethically, and spiritually. Unlike the wicked they have an authentic desire to do good and serve God. Olley at one point concludes, »In a broad sense then ṣ-d-q signifies actions that bring about what is right and good for

all or the state where this is so.«¹¹ When the verb has a forensic sense he suggests »bring many to enjoy a right relationship with God.«¹² In many cases in the Old Testament a more dynamic quality of צדק appears with notions of deliverance and benevolence. When Yahweh makes things right and forgives the confessing sinner, the meanings »righteousness« or »justice« are clearly inappropriate. Yahweh as King and God receives an appeal to be gracious and restore an errant subject to all that is right (which assumes the subject agrees to be loyal). Restoration is available to those who truly repent not to those who persist in rebellion.¹³ The righteous person is marked by obedience to God's commands with a view towards corporate and community order.

Related Literature

- Achtemeier, E. R. »Righteousness in the Old Testament«. *Interpreter's Dictionary of the Bible*. New York: Abingdon, 1962. 4:80.
- Berquist, Jon L. »Dangerous Waters of Justice and Righteousness: Amos 5:18-27«. *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology* 23:2 (May 1993): 54-63.
- Cremer, Hermann. *Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Voraussetzungen*. Gütersloh: Bertelsmann, 1899.
- Hill, D. *Greek Words and Hebrew Meanings: Studies in the Semantics of Soteriological Terms*. Cambridge: University Press, 1967.
- Kautsch, E. *Abhandlung über die Derivate des Stammes צדק in alttestamentlichen Sprachgebrauch*. Tübingen: L. F. Fues, 1881.
- Koch, K. »צדק gemeinschaft treu/heilvoll sein«. In: E. Jenni and C. Westermann, ed., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Bd. II*. Munich: Chr. Kaiser, 1976. 507-30.
- Olley, John W. »Righteousness« in the Septuagint of Isaiah: A Contextual Study. Missoula, MT: Scholars Press, 1979.
- , »Righteous« and Wealth? The Description of the *ṣaddiq* in Wisdom Literature,« *Colloquium* 22 (1990): 38-45.
- , »Righteousness«: Some Issues in Old Testament Translation into English,« *Bible Translator* 38:3 (July 1987): 307-15.
- Scullion, J. J. »*ṣedeq-ṣedaqah* in Isaiah 40-66«. *Ugarit-Forschungen* 3 (1971): 335-48.
- Snaith, N. H. *The Distinctive Ideas of the Old Testament*. Philadelphia: Westminster, 1946.
- Stigers, H. G. »צדק«. In: R.L. Harris, ed., *Theological Wordbook of the Old Testament*. Chicago: Moody Press, 1980. II: 752-55.
- Waltke, Bruce K. *The Book of Proverbs. Chapters 1-15*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.
- Weinfeld, M. *Justice and Righteousness in Israel and the Nations*. Jerusalem: Magnes, 1985 (Hebrew).

¹¹ Olley, »Righteousness,« p. 309.

¹² *Ibid.*, p. 313.

¹³ *Ibid.*, p. 314.

Weinfeld, M. »Justice and Righteousness« in Ancient Israel against the Background of »Social Reforms« in the Ancient Near East«. In: H.-J. Nissen and J. Renger, ed., *Mesopotamien und seine Nachbarn: XXV. Rencontre Assyriologique Internationale Berlin, 3. Bis 7. Juli, 1978*. Berlin: Reimer, 1982. 491-519.

Ziesler, J. A. *The Meaning of Righteousness in Paul*. Cambridge: University Press, 1972.

Abstract

In the Old Testament, and in Proverbs especially, certain people are described as righteous (צַדִּיק). Since the NT (Rom 3:10) claims »no one is righteous« (δίκαιος; based on Psalm 14:1, 3 and/or 53:1, 3, which actually say »no one does good [טוֹב]«; »no one is kind [χρηστότητα]« in LXX, 13:1, 3), this essay investigates the character and conduct of righteous people in Proverbs. While Paul's point was that both Jew and Gentile are sinners (Rom 3:9), therefore none is righteous (3:10), in the sense that no one can earn a declaration of righteousness (be declared sinless by God) based on observing the Law (3:20), Proverbs recognizes that some people may be called »righteous« or »law keepers« in contrast to those who are »wicked« or »unlawful«. The former are not perfect followers of the laws of God but basically obey God's ordinances for the sake of community order; whereas the latter consciously and consistently are careless with God's commands. Righteous people generally are wise and do what is right; wicked people are morally foolish and create personal and communal disorder.

The Translation of *Hebel* in Ecclesiastes

Mart-Jan Paul

1. Introduction

Hendrik Koorevaar loves the Scriptures; his desire for a deep understanding is evident in his internal and external publications. Concentrating himself on the literary structures of the books of the Old Testament, he wants to detect more of the theological message. In contrast to many scholars, he accepts the authorship of the books as indicated by the self-designations, and he wants to defend the historical reliability of the historical Biblical books.

In this article¹ I want to honor Hendrik Koorevaar's contribution by focusing on a disputed book, the Book of Ecclesiastes. Even in conservative circles, many scholars have accepted a date for this book after the Exile, e.g. F. Delitzsch and G.Ch. Aalders, yet Koorevaar defends the Solomonic origin of the book. He claims that the last verses are not a later addition to the book, but an integral part of it. Koorevaar translates the word **הֶבֶל** (*hebel*) with the usual translation »vanity« and delineates as many as twelve vanities in the book. However, in his opinion, the author of Ecclesiastes also gives us answers that are relative and absolute.²

In many aspects I agree with Koorevaar's approach. However, it is useful to have a further look at the keyword *hebel*. In the last years, several suggestions have been made for other translations of this word, and the results affect the understanding of the book. We can say that the history of interpretation of Ecclesiastes is one mainly of its meaning of *hebel*.

In this article, I will go on to pay attention to the recent and old translations of *hebel*, the use of the verb and the noun in the Old Testament, and especially

¹ I am grateful to Johan Hegeman for the improvement of the English language in this article.

² H. J. Koorevaar, *Wijsheidsanon: De 11 Wijsheidsboeken*, Versie 5.3, Leuven: Evangelische Theologische Faculteit, 2010-2011. Chapter 27 »Het boek Prediker«, p. 231-251. The translation of *hebel* is »nutteloosheid« and »zinloosheid«.

in Ecclesiastes.³ I will continue to evaluate three important suggested translations and then put forward an own proposal. At the end I will provide some short remarks about dating and purpose of the book and its place in the canon, with the aim to verify the translations of *hebel*.⁴ Questions to be answered are: Is the message carried out by the translation and the book a deviation from the message of the Torah? Or should we conclude that the holy hart of the Torah is beating in this book?

2. Basic Meaning

The word *hebel* is used nearly eighty times in the Old Testament and has the literal meaning »breath, vapor«, but is only used a few times in this sense:⁵

- »Lowborn men are but a breath, the highborn are but a lie; if weighed on a balance, they are nothing; together they are only a breath«.
(Ps. 62:10⁶ NIV; the word is used two times.)
- »A fortune made by a lying tongue is a fleeting vapor and a deadly snare.« (Prov. 21:6)
- »When you cry out for help, let your collection of idols save you! The wind will carry all of them off, a mere breath will blow them away.«
(Isa. 57:13)

Even in these texts, the word is not used to describe the respiration of man, but to illustrate breath-like, weightless, transience, and insubstantial futility. The other 75 nominal and verbal instances of the word are metaphorical. We note that metaphorical use is open for different understanding, especially depending on the context, and hence different translations have been offered.

Before I review the metaphorical employment of the word, I will survey the modern and old translations in order to sufficiently grasp the difficulties of translation involved.

³ For the book the usual designation Ecclesiastes is used and for the author the self-designation Qohelet (see 1:1).

⁴ Cf. M. J. Paul, G. van den Brink, J. C. Bette, eds., *Bijbelcommentaar Psalmen II – Prediker*. Studiebijbel Oude Testament, Veenendaal: Centrum voor Bijbelonderzoek, 2011. Cf. www.studiebijbel.nl. I want to thank my colleague Marco Rotman for his contribution to this volume, especially with regard to the explanation of Ecclesiastes.

⁵ K. Seybold, »הֶבֶל«, *THAT 2*, p. 334-343; G.J. Johnston, »הֶבֶל«, *NIDOTTE 1*, p. 1003-1005; D. C. Fredericks, »הֶבֶל«, *NIDOTTE 1*, p. 1005f.

⁶ Verse number according to the Hebrew Bible. In English translations verse 9.

3. Modern Translations and Commentaries

The word *hebel* is used 38 times in Ecclesiastes, especially in the theme, expressed in 1:2 and 12:8, in the beginning and at the end of the book.⁷ The classical translation of the word is »vanity« and the stronger expression הַבְּלִיּוֹת is translated with »vanity of vanities« (KJV) and this is maintained in the modern English translations RSV and NRSV. However, NIV and NLT have »meaningless« and »utterly meaningless«. The JPS Tanakh gives »utter futility« and GNB »useless«. It seems that these are more modern expressions for the same idea.

In Dutch language, the classical translation is »ijdelheid der ijdelheden«. The NBV has »lucht en leegte« (»air and emptiness«), but the HSV has »een en al vluchtigheid« (»total fleetingness, transience«).⁸ This last translation can be termed a deviation from the old tradition of translation.

The commentaries and monographs offer a broader range of possibilities for the translation of *hebel*:⁹

- W.E. Staples (1943): incomprehensible, unknowable,
- E.M. Good (1981): irony,
- M.V. Fox (1986): absurd,
- G.S. Ogden (1987) and C.G. Bartholomew (2009): enigmatic,
- K.A. Farmer (1991) and D.C. Fredericks (1993): temporary, transience,
- T. Longman (1998): meaningless,
- D.B. Miller (2002): transience, insubstantiality, or foulness,
- N. Lohfink (2003): a puff of breath.

In the overview above the word »vanity« is replaced by »meaningless«, but also other possibilities are offered. Fox gives the extreme meaning »absurd«, referring to existentialist philosophers and he denies any meaning to the term *hebel*.¹⁰ Other scholars are more positive: the temporary aspect of it does leave room for its possessing or referring to meaning. To be sure, »enigmatic« does

⁷ Some would emend הכל to הבל in 9:2, per LXX.

⁸ Bram Maljaars, one of the members of the translation team of the HSV, suggested »lucht en een zucht« (»air and a sigh«). Personal communication.

⁹ Cf. J. J. Lavoie, »הבל הבלים הכל הבל«. Histoire de l'interprétation d'une formule célèbre et enjeux culturels, *Science et esprit* 58 (2006), p. 219-249. C. G. Bartholomew, *Ecclesiastes*, Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms, Grand Rapids: Baker, 2009, p. 93, 105. D. C. Fredericks and D. J. Estes, *Ecclesiastes & The Song of Songs*, Apollos Old Testament Commentary, Nottingham: Apollos, Downers Grove: IVP, 2010, p. 49-50.

¹⁰ M. V. Fox, »The Meaning of *Hebel* for Qohelet«, *JBL* 105 (1986), p. 409-427, and *Ecclesiastes*, The JPS Bible Commentary, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2004.

not indicate that there is no meaning to *hebel* but that it appears ungraspable or incomprehensible.

Given all these variations, it behooves us to explore the older traditions of interpretation of *hebel*.

4. The Older History of Interpretation

The Jewish festival of Booths (Sukkoth) includes in its ceremony the reading of Ecclesiastes. The feast celebrates the blessings of God throughout the year. The emphasis Ecclesiastes puts on enjoying one's life, food and drink is a very appropriate part of Sukkoth. Hardly would a message of pessimism and themes of vanity and futility as portrayed in *hebel* encourage the joy and festivities supposed at a celebration.

We see that some Jewish Greek translations render *hebel* in its literal sense of »breath«, for example Symmachus, Aquila and Theodotion. The LXX translates *hebel* as *mataiotēs*, which has a similar breadth of meaning as *hebel*, including »emptiness«, »futility« and »transience«.

The allegorical and spiritual approach dominated Jewish reading of Ecclesiastes in the following centuries, as is evident from the Talmud and the Targum; the latter was the first entire commentary on this book, as far as we know.

The first significant Christian study of Ecclesiastes was undertaken by Origen in the third century. In his view, Ecclesiastes prepared the ground for the Song of Songs by teaching that all knowledge deserves contempt and that the physical realm merits little more than our disdain.¹¹

The first extant commentary in Latin is written by Jerome (d. 420), the translator of the Vulgate.¹² He translated *hebel* with *vanitas*. As the English »vanity« this means »hollow, empty, worthless«, at most »trivial«. Jerome made the important choice to translate *hebel* by using the one connotation pertaining to value rather than to that of transience.

Jerome wrote the commentary as a guidebook on spiritual devotion for one Blesilla, an aristocratic Roman, in order to provoke her to hold contempt for the world and thus to encourage her to adopt a monastic-like vocation. Two principles govern his allegorical reading of Ecclesiastes, namely *contemptus*

¹¹ Origen made this remark in his *Commentary on the Song of Songs*.

¹² See Bartholomew, *Ecclesiastes*, p. 26-30.

mundi – the world is worthy of contempt – and that the entire earthly scene may be considered valueless, that is *pro nihilo*. Jerome asserts the notion of the vanity of every enjoyment under the sun and the necessity of an ascetic life devoted to the service of God.

Since the Vulgate was given unquestioned authority to determine Christian theology and exegesis, this translation and the accompanying explanation casted the book's future for centuries. E.g., Thomas à Kempis gave the first chapter of his book *The Imitation of Christ* (ca. 1424) the title »Imitating Christ and Despising All Vanities on Earth«. Thomas emphasizes the importance of the grace and love of God and says »Vanity of vanities and all is vanity, except to love God and serve Him alone. This is the greatest wisdom – to seek the kingdom of heaven with contempt for the world.«

Luther reassessed the function of *hebel* in the book. This word is taken by him to refer not to God's creation order but to the self, the human condition. *Hebel* in his view relates not to the created realm but to anthropology; not to the body but to the heart, the volitional center of the human person. The translation of *hebel* remained the same.¹³

In the European context of artistry, the value of *vanitas* can be recognized in medieval funerary art, with most surviving examples found in sculptures. The word *vanitas* is especially related to the symbolic work of art in the 16th and 17th centuries. Paintings executed in the *vanitas* style serve as reminders of the transience of life, the futility of pleasure, and the certainty of death.¹⁴

Lacking space to further sketch the further history of exegesis of Ecclesiastes, I conclude that in the last two centuries most scholars have seen the book as a negative, skeptical reaction to the Biblical wisdom as represented by Proverbs. With regard to the message of Ecclesiastes, historical-critical scholarship differed notably from pre-critical reading in its general rejection of the need to harmonize Ecclesiastes with theological orthodoxy. Usually the epilogue of the book in 12:9-14 has been considered as a later addition to make the work acceptable for the Jewish canon.

¹³ Ibid, p. 31.

¹⁴ See e.g. <http://en.wikipedia.org/wiki/Vanitas>

5. The Verb הָבַל and the Noun הֶבֶל in the Old Testament

After this survey of the tradition of interpretation, I return to the discussed words and try to understand the use of the verb and the noun in the Old Testament.

The verb הָבַל means: be futile, profitless, worthless; become vain, act foolish; speak in a futile manner, speak to no avail, meaningless talk.¹⁵ In the wisdom literature the verb and noun focus on empty content: false claims without substance (Job 27:12), contradictory assertions that render one's argument empty and meaningless (35:16).

The basic sense of the root הָבַל describes the immaterial, transient nature of one's breath and evanescent vapor (Prov. 21:6; Isa. 57:13), which is a synonym for רִיחַ, breath, wind. However, the meaning »breath, vapor« is more about the visible aspect than the sense of רִיחַ as »spirit«. This use yields the abstract negative, viz. that which is unsubstantial (Jer. 10:15; 16:19), worthless (2 Kgs 17:15; Jer. 2:5; 10:3), futile (Lam. 4:17), transient and fleeting (Job 7:16; Pr. 31:30).

The word *hebel* functions many times as a metaphor for »insubstantial because false«. It is used 32 times to appraise the substantiality of personal action or heretical cults on the basis of their veracity or falsity. In some passages *hebel* is nearly a synonym for »idol« (e.g. Jer. 10:8; 14:22). In Jeremiah the word refers to the totality of any false religion.

We do well to recognize that there are other insubstantial human efforts that are addressed by the biblical poets. The righteous themselves despair of their »vain« piety since no immediate fruit is evident (Job 9:29; Isa. 49:4). Truly vain efforts come from foreign nations who intend to help Israel, when God's people need only his assistance (Isa. 30:7; Lam. 4:17). False speech is of no value (Job 21:34; 27:12). More devious are the vain, dishonest words of false prophets (Jer. 23:16) and diviners (Zech. 10:2) and unscrupulous businessmen (Prov. 13:11; 21:6).

Several instances of the word *hebel* point to the temporality of breath:

- Job 7:16 »I despise my life; I would not live forever. Let me alone; my days have no meaning.« This is the translation put forward by the NIV, but also possible is »breath like are my days« or »my days are as short as a breath«. The last translation gives a better parallel in the verse.

¹⁵ See the aforementioned theological wordbooks.

- Ps. 39:6-7a »You have made my days a mere handbreadth; the span of my years is as nothing before you. Each man's life is but a breath [in shortness]. Man is a mere phantom as he goes to and fro: He bustles about, but only in vain.« The words »in vain« can also be translated with »temporarily«. The consequence is that the acquired wealth, mentioned in verse 7b, goes to another person and this fits better in the context.
- Ps. 78:33 »So they ended their days in futility and their years in terror«. The context deals with Israel in the desert. God cut down the young men of Israel, but in spite of all this, they did not believe. It is not necessary to think about a meaningless life, also possible is the shortness of it as a pertaining meaning.
- Ps. 144:4 »Man is like a breath; his days are like a fleeting shadow.«
- It is likely that the name »Abel« in Gen. 4 has this connotation. His life was short, not useless or valueless.

My conclusion of this overview concerning *hebel* is:

- a. The basic meaning is »wind«, »vapor« or »breath«. There are only a few instances with a literal meaning, the most examples show a metaphorical use.
- b. Sometimes the word is a designation for false gods as »nothing«.
- c. Several times the word designates the brevity and uncertainty of life.

6. The Word *hebel* in Ecclesiastes

I will now focus on the manner in which *hebel* is used in the book of Ecclesiastes. It is mentioned in Eccl. 1:2, 14; 2:1, 11, 15, 17, 19, 21, 23, 26; 3:19; 4:4, 7, 8, 16; 5:6, 9; 6:2, 4, 9, 11, 12; 7:6, 15; 8:10, 14; 9:9; 11:8, 10; 12:8.

The usage is very general in הָבֵל הַכֹּל (1:2; 1:14; 2:11, 17; 3:19; 12:8) and applied to specific situations as גַּם־הוּא הָבֵל (2:1) and גַּם־זֶה הָבֵל (2:15, 19, 21, 23, 26; 4:4, 8, 16; 5:9; 6:9; 7:6; 8:10, 14).

For determining the meaning it is useful to observe the parallel expressions of it, רָעוּת רֹיחַ (1:14; 2:11, 17; 2:26; 4:4; 6:9) and רָעוּן רֹיחַ (4:16). These expressions are usually translated with »chasing after the wind«. In 2:11 a further expression is added: »nothing is gained under the sun«.

Three times we find an expression with the word רָע \ רָעָה »bad thing, evil« (2:21; 4:8; 6:2). Further the parallel »darkness« is used in 6:4.

How can these translations be evaluated?

6.1 Vanity

There are several reasons for harboring serious doubt that *hebel* means only »vanity« or »meaninglessness« in Ecclesiastes.¹⁶

I explore some reasons for this claim.

- a. Qohelet has many lessons for his readers. When we choose »vanity« as meaning, it could only be applied in a limited way. That some aspects of life are *hebel*, as well as severely evil (2:21; 6:2) and inflicting (4:8), speaks against seeing it merely as meaninglessness. In fact, these evils are grievous and seen from a moral standard encompass more than meaninglessness.
- b. Qohelet gives several comparisons like »nothing is better than« (e.g. 2:13) and »the one thing is better than the other thing« and so he is making qualitative distinctions. Therefore, not all things are meaningless or absurd.
- c. The author gives the advice to be wise and shows the value of wisdom (2:13, 26; 7:11-12, 19; 9:16, 18; 10:10).
- d. We note the reference to industriousness and diligence; these convictions Qohelet drives home to his hearers, and these are hardly to be played upon if the one giving the orders knows it will eventually be utterly futile. The same can be said about the advice to feast on food and to enjoy life.
- e. Qohelet questions many things, but not the existence of God; such is obvious (3:9, 13, 18). People are going to the temple (5:1) and have to pay their vows (5:4). The message at the end of the book is clear: »Fear God and keep his commandments« (12:13) and »God will bring every deed into judgment« (12:14). Even earlier in the book comparable expressions are found: »God will bring you to judgment« (11:9; cf. 3:17) and »Remember your Creator in the days of your youth« (12:1). The spirit of man goes back to God who gave it (3:21; 12:7).

Hence, I conclude that all these reasons are in accordance with the other books of the Bible and therefore it is not possible to see life on earth as being only in

¹⁶ Cf. Fredericks, *Ecclesiastes*, p. 47-48.

terms of vanity. More likely is that only several aspects of life are to be seen as vanity.

6.2 Temporary, Transience

In several contexts in the OT, the meaning »temporary« fits very well, as already seen above. In Ecclesiastes this aspect can also be applied to things done under the sun. The sense here is that the temporary can have great value. A breath, after all, is of considerable value to the one who breathes it. It is not something one can hang on to for long. It is air-like, fleeting, transitory, and elusive rather than meaningless. Immediately equating the temporariness of breath with futility would be a serious *non sequitur*.

Sometimes accent is placed on the shortness of life, as in the expression »the days of his *hebel* life« (6:12; 7:15; 9:9). However, in some other texts the meaning »temporary« does not fit very well. In 2:22-23 we find a man in an anxious state, and he has pain and grief; even at night his mind does not rest. This is not a temporary situation, but a big problem and great riddle. The common death of man and animal is a remaining problem for the one who thinks about the value of human life (3:19). The meaning »temporary« does not seem likely as a description of the value of dreams (5:6) and of the laughter of fools (7:6).

Daniel C. Fredericks, who defends the meaning »temporary« has to admit, in the section dedicated to inappropriate worship, 5:1-7, that *hebel* does perhaps mean what it means in cultic passages in the OT, namely »vanity« (5:6). He sees no problem for his interpretation, because the word is used in its own unique phrasing.

A more severe objection to his proposal is the phrase »chasing the wind« or some similar denotation of futility. However, Fredericks wants to interpret the phrase not as an objective genitive, but as a subjective, possessive genitive. Therefore he translates it accordingly as »the wind's desire«, or »the whim of the wind«, connoting the brevity of life and its experiences, which are like the unpredictable ways of the wind.¹⁷ The wind periodically changes from north to south, east to west, downward, upward, around, and even temporarily becomes absolutely still.

In reviewing this proposal, we must admit that this translation is grammatically possible. However, the meaning is not quite understandable:

¹⁷ Ibid, p. 53.

the wind's desire is understood as the will to change many times, but why is this not expressed more clearly? The problem of Ecclesiastes is not that there are so many (unpredictable) changes, but: Can we grasp the meaning of the events?

Further, in 2:11 Qohelet mentions his own ineffective efforts, and it seems much more likely that this is a comparison with a chasing after the wind, rather than with a temporary action of the wind itself. In 6:9 the comparison is with the appetite of man, his longing to have several things. This fits better with the traditional translation.

A further objection is found in Hos. 12:2 »Ephraim feeds on the wind; he pursues the east wind all day and multiplies lies and violence.« Here is Ephraim, not the wind, the actor.

My conclusion is that the usual translation »chasing after the wind« is more likely. This result affects the possibility to translate *hebel* as »temporary« in all the contexts in Ecclesiastes. Especially the texts with »evil« (2:21; 4:8; 6:2) are not easily to combine with that translation.

6.3 Enigma

Craig Bartholomew translates *hebel* with »enigma«, i.e. »mystery, riddle«. He sees the word applied to the epistemology of Qohelet, not to the cosmology of anthropology. What is at stake in Qohelet's quest is his epistemology, How can we come to know such so that we can trust the result of our explorations? The proximity to »wind« is instructive, for *hebel* is several times associated with »chasing after wind«. The wind is real enough, but it cannot be grasped. This does not mean that there is no meaning, but that if there is a sense of meaning, yet, it eludes us, it cannot be grasped.¹⁸

A problem with this pertaining translation is that the word *hebel* does not have this exact meaning in other texts. It is more influenced by the context than by lexicography. However, in his commentary Bartholomew explains the word as »ungraspable« and that fits the meaning of *hebel* as »vapor«. Therefore, in combination with the search for wisdom in the book, many times this translation seems to be a good choice. However, in the texts with »days« it seems better to translate with »temporary« than with »ungraspable days«.

¹⁸ Bartholomew, *Ecclesiastes*, p. 93, 106.

6.4 Metaphor

Most of the above mentioned proposals give one translation of the word *hebel*. Choon-Leong Seow with others, maintains that Ecclesiastes uses this word in a variety of ways, so that no one translation covers all uses.¹⁹ Douglas B. Miller rightly notes that in order to understand *hebel* in Ecclesiastes we need to take seriously its metaphoric and symbolic nature. He argues that *hebel*, whose basic meaning is vapor, is a tensive symbol, a word causing tension: it has the function of holding together a set of meanings but it cannot be exhausted by any one of them. Miller discerns three referents of *hebel* in Ecclesiastes: insubstantiality, transience and foulness.²⁰

To understand the multiple senses, it is useful to consider the function of a metaphor.

Qohelet uses many metaphors, such as darkness, light, and wind, among others. Metaphors involve associations and implications that structure reality a certain way for those who use them. They have a cognitive content, but the images often raise emotional and valuational aspects that contribute to the persuasive power of the language. Usually the audience can reduce the multiple possibilities of understanding the metaphor through additional elements, such as synonyms, contrary words, or further information.²¹

In the motto in 1:2, according to Miller, *hebel* functions multivalently as a metaphor to refer to the totality of human experience. This is a puzzling statement which the reader is invited to solve and at the end of the book in 12:8, the same statement is made, to recall each of the examples.²²

In the other, shorter statements, usually additional information is given to highlight an aspect of the possible meanings: sometimes transience, sometimes insubstantiality and sometimes foulness. Not everything is *hebel* in the same way. There is nothing inherently bad with insubstantiality, although this can be disappointing. The meaning of *hebel* in combination with »wrong« is more negative (2:21; 4:8).

¹⁹ C. L. Seow, *Ecclesiastes*. AncB, New York: Doubleday, 1997, p. 102.

²⁰ D. B. Miller, *Symbol and Rhetoric in Ecclesiastes: The Place of Hebel in Qohelet's Work*, Atlanta: SBL, 2002, p. 152.

²¹ *Ibid.*, p. 33, 37, 43.

²² *Ibid.*, p. 152.

7. My Own Proposal

I agree with Miller that Ecclesiastes does use *hebel* with a variety of nuances. A metaphor has a range of meanings, sometimes positive and negative, and usually it is not easy to detect the exact meaning. When God is compared with a »rock« (in many Psalms, e.g. Ps. 18:3, 32) we can think about a firm foundation and about might and strength. In a special context other, more negative associations are exposed (Jes. 8:14; 1 Pet. 2:7). Meanings projected by metaphors then can alternate with multiple understandings.

Therefore, we can ask the question whether or not it is good to explain the metaphor. As already pointed out, the basic meaning of *hebel* is »vapor, breath« and but sometimes the context points to »temporary«, sometimes to »ungraspable«, and sometimes to »weightless«. In each case, the reader has to grasp the meaning of the metaphor.

Fredericks objects that although a multiple-meaning approach may appear in its flexibility to solve the enigma of *hebel*, it ignores the poetic consistency and grammatically *formulaic* presentation of *hebel* in almost every instance where it occurs in Ecclesiastes.²³

However, this objection is not decisive, because it does not evaluate the use of a metaphor. I have pointed out that the contexts in Ecclesiastes indicate a diversity in uses of the term *hebel*. The author uses the word thirty eight times and he seems to play with the meanings of the word. Rather than trying to establish the exact meaning of *hebel*, it seems better to read Ecclesiastes as literature and to accept that Qohelet intended to give certain information to his readers, but doing so left many things unexplained.

We do well to recognize that the term *hebel* is a keyword that has its own unique character and function in the book and that the author uses its connotations. Following this approach, I will look at the lexicographical possibilities of the word, and go on to take into account the context in Ecclesiastes. Instead of pursuing an exact as possible translation of *hebel* with different words in different contexts, it is preferable to accept the approach followed by the author that one keyword is chosen. From this perspective, I prefer the translation »vapor« for *hebel* and in the thematic sentences the more intensive »total vapor«. This translation is established outside Ecclesiastes, in the other books of the Old Testament, and has a slightly negative connotation, while

²³ Fredericks, *Ecclesiastes*, p. 51.

»breath« is usually more positive. This word vapor can be used as a metaphor in all the above mentioned meanings.

8. The Purpose of Ecclesiastes

After determining the meaning of the keyword, it is necessary to have a short look at the purpose of the book, in order to verify if this meaning is correct. As stated above, usually interpretation and translation are connected with the total view on the book.

The author, with the name Qohelet, does not question the existence of God. He is the Creator, who gives men their spirit (12:1,7). What God does will endure forever and He does it so that men will revere Him (3:14). Ecclesiastes presupposes several parts of the Torah, the first chapters of Genesis (3:11, 20; 7:29; 12:7), a house of God (5:1), the making of vows (5:3), the offerings, and the difference between clean and unclean (9:2). Therefore, it is not justified to make a sharp distinction between the traditional belief in Israel and the message of Qohelet.

Ecclesiastes describes many difficulties in this world, but the book does not question the fundamental beliefs.²⁴ Qohelet himself is a wise man (1:16; 12:9) and he advises his readers to become wise. The difference between the righteous and the wise on the one side and the sinners and fools on the other side is not always seen in this world (2:16; 9:1-4), it is better to fear God and to live wisely (7:18-19).

Although Qohelet has disturbing observations, he never questions the retribution. He acknowledges this as a principle (8:12-13) and states that all people have to render account of their deeds. God will judge the life of everyone (3:17; 11:9; 12:14).²⁵

The emphasis on the temporary aspect of the human life brings along the mentioning of the end of life and death. Qohelet has the fundamental conviction that God judges. However, this is not always done in this life on earth (8:10-11). It seems that there is a continuation of life after death, in relation-

²⁴ Fox writes: »Qohelet never sets himself across the divide from the more conventional beliefs, and he does not invoke the anomalies to undermine orthodox wisdom.« M.V. Fox, »The Inner-Structure of Qohelet's Thought,« in: A. Schoors, ed., *Qohelet in the Context of Wisdom*, BETL 86, Leuven: University Press; Peeters, 1998, p. 225-238, here p. 231.

²⁵ Cf. R.N. Whybray, »Qoheleth as a Theologian«, in: Schoors, ed., *Qohelet*, p. 239-265, here p. 259-260.

ship with God's judgment.²⁶ The spirit of man goes to God (12:7) and what happens then? Qohelet provides no further information: he concentrates on what is seen on earth (7:14; 9:1).

On earth, he looks at the lives of men and sees all sort of activities. He has a look »under the sun« (1:9, 14) and asks what man does gain from all his labor at which he toils under the sun. The answer is not sought directly in God's revelation but in what can be seen in this world. This epistemological search is applied to all sorts of activities, and usually the result is disappointing. »Who knows?« and »No one can comprehend« (3:11, 21; 8:17). A profound and satisfying answer is not found in the things that can be seen on earth.

In these circumstances the advice of Qohelet is to revere God and to live according his commandments (12:13). A similar conclusion is found at the end of the speech about wisdom in the Book of Job (28:28).

Many times the epilogue of Ecclesiastes is seen as an orthodox correction of a message foreign to the Israel beliefs. However, when it is acknowledged that Qohelet does not question the fundamental beliefs, but restricts himself to observations »under the sun«, this objection appears solved. The epilogue is connected by many ties to the earlier chapters of the book.²⁷ It seems better to see the epilogue as the climax and the main message of the book after reporting a search that was disappointing in many ways.

Qohelet is not a skeptic without a message, but he tries to persuade his audience to follow a way of living in wisdom.

The message of Ecclesiastes is not fundamentally different from the other wisdom books.²⁸ Those books are all related to creation. The Creator is also the source of wisdom how to behave in this world. Law and wisdom share an underlying and often tacit presupposition of a »carved« creation order. Instruction from Him would therefore not be seen to conflict with the way He ordered his creation, but would provide the ethical principles for discovery of that order. Therefore, Bartholomew advises us to read the Torah vocabulary in Ecclesiastes with its full religious and ethical connotations.²⁹ Wisdom has much to do with the title of this Festschrift!

²⁶ See M. J. Paul, »De vergelding van gedrag in Job, Spreuken en Prediker«, in idem, ed., *Bijbelcommentaar Psalmen II – Prediker*, p. 930-936.

²⁷ E.g. the fear of God and his judgment in 12:13-14 is connected with 3:14; 5:6; 11:9; 12:1. Cf. A. G. Shead, »Reading Ecclesiastes »Epilogically«, *Tyndale Bulletin* 48/1 (1997), p. 67-91.

²⁸ Whybray, »Theologian«, 264f. It remains unclear when the original Ecclesiastes, if unorthodox, would have been deemed worthy of editing, and why the editing was done so unsuccessfully.

²⁹ Bartholomew, *Ecclesiastes*, p. 91-92.

9. Dating

In Jewish and Christian tradition, the authorship of Solomon always has been accepted. In the last centuries questions arose in Western Europe about the dating of the book, especially in relation to linguistic observations. Now, most scholars date the book after the Exile, and philosophical arguments are adduced for this view. The book has to be written and accepted as canonical before the time of the Qumran manuscript 4QQoh^a from ca. 175-150 B.C.

The last twenty five years several changes have occurred. In 1988, Daniel C. Fredericks published his conclusions that the linguistic features fits the period of the kings of Israel, not later than the 8th or 7th century B.C.³⁰ In his later commentary he does not exclude a Solomonic authorship (10th century B.C.).³¹ Several scholars as Antoon Schoors and Choon-Leong Seow reacted on this proposal. Avi Hurvitz admits that many arguments, adduced in earlier times, are not conclusive.³² And Tremper Longman acknowledges so many uncertainties that he refuses any longer to use the linguistic argument for the dating of the book.³³

The language of Ecclesiastes is in many aspects unique. It is possible that Qohelet used several foreign words to discuss the realities of every life in a cosmopolitan way.³⁴ Therefore the dating of his language is very difficult.

Here is not the place to deal with the many arguments for and against the Solomonic origin of the book. Only one aspect needs mentioning. In Ecclesiastes many times we read a reference to the king and his kingship. Commentators often explain these features in the first chapters in relation to the real or fictional Solomon. It is important to note that in the further chapters the context of kingship is presupposed. The land is reigned by a king (4:13-14; 9:14), and advice is given on how to behave in the vicinity of a king (8:2-4; 10:20). Many times the king is mentioned (e.g. 5:7-8; 10:16-17). Such advice was useful in the time of the monarchy of Israel, but no longer after the Exile.³⁵ This is

³⁰ D.C. Fredericks, *Qoheleth's Language: Re-evaluating Its Nature and Date*, Lewiston: Mellen, 1988, p. 262-263, 267.

³¹ Fredericks, *Ecclesiastes*, p. 31-36.

³² A. Hurvitz, »The Language of Qoheleth and its Historical Setting Within Biblical Hebrew«, in: A. Berlejung and P. van Hecke, eds., *The Language of Qohelet in its Context: Essays in Honour of Prof. A. Schoors on the Occasion of his Seventieth Birthday*, OLA 164, Leuven: Peeters, 2007, p. 23-34. Hurvitz proposes a date after the Exile.

³³ T. Longman, *The Book of Ecclesiastes*, NICOT, Grand Rapids: Eerdmans, 1998, p. 14-15.

³⁴ Fredericks, *Ecclesiastes*, p. 55.

³⁵ *Ibid.*, p. 32. D.A. Garrett accepts the Solomonic origin of the book in *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, NAC, Nashville: Broadman, 1993.

another argument that Ecclesiastes is not written as opposition against the prevailing wisdom, but showing a way of living in the Israelite context.

10. The Canonical Context

In the Hebrew Bible, Ecclesiastes belongs to the Ketuvim, the third part of the canon. In the Masoretic order it is one of the five Megillot, festival scrolls, together with Ruth, Song of Songs, Lamentations and Esther. The Babylonian Talmud³⁶ and the Septuagint place Ecclesiastes between Proverbs and Song of Songs. The position between two books that are ascribed to king Solomon (Prov. 1:1; Song 1:1) reflects the conviction that the same author wrote Ecclesiastes (1:1, 12).

The Book of Job is the first of the Wisdom books and maybe a didactic motive can be seen in the order of the books: the situation of pain stimulates thinking about wisdom and wickedness.³⁷ However, also a chronological placement is possible.

In each case, the place in the canon means that the message of the book was seen in accordance with the other books.

11. Conclusion

Reiterating what has been pointed out in detail above, I maintain that the author of Ecclesiastes played with the word *hebel* and used its meaning in several aspects. The translation with the connotation »vapor« is preferable and understanding its meaning as metaphor depends on the context. The negative meaning associated with *hebel* is related to the claim that it is impossible for man to grasp the meaning of life by observation only. This word is not used by the author to proclaim a final conclusion about the properties of man's life, but in my interpretation it serves only as a conclusion to his enquiry about experiences in man's life.

To be sure, this interpretation is a certain break with tradition. The translation of *hebel* with *vanitas* has traditionally had a profound influence in the his-

³⁶ b.Baba Bathra 14b.

³⁷ J. Steinberg, *Die Ketuvim – ihr Aufbau und ihre Botschaft*, BBB, Hamburg: Philo, 2006, p. 447. Cf. the suggestions of H.J. Koorevaar about lineair and chiasmic structures in »De opbouw van de Ketuvim als wijsheidsanon«, in *Wijsheidsanon*, Inleiding, par. 2.

tory of exegesis of the book. As we have seen, Jerome made the important choice to translate by using the one connotation pertaining to value. Luther reassessed the function of *hebel* in the book and related it not to the created realm but to anthropology. The translation of *hebel* remained the same. In the last two centuries, many exegetes relate the word *hebel* to the world order and as pertaining to theological concepts. Their conclusion is that Qohelet deviates from orthodox faith. However, it is also possible to see the meaning of the book as more positive and in coherence with the other books of the Bible.

Instead of relating *hebel* to the earthly reality, or to anthropology or to theological questions, it seems better to me to restrict the concept to understanding it as Qohelet's search »under the sun«. Then it becomes clear that many questions of man's life cannot be answered by observation. Here Qohelet plays with the word *hebel*: as with vapor, meaning that we cannot grasp the matter. The metaphor is used for pointing our incomprehensible things, temporary actions and matters that are very light. It is a task for the reader to apply the appropriate meaning of the metaphor to the things described.

Dating the book in the time of the kings, confirms the position I have put forward of the book being part of the wisdom tradition in Israel: trying to cope with the difficulties in life. In all sort of circumstances the advice is: Fear God!

Abstract

The translation of *hebel* with *vanitas* has had a profound influence in the history of exegesis of the book.

Instead of relating *hebel* to the earthly reality, or to anthropology or to theological questions, it seems better to restrict the concept to Qohelet's search »under the sun«. Then it becomes clear that many questions cannot be answered by observation. Here the author plays with the word *hebel*: as with vapor, we cannot grasp the matter. The metaphor is used for incomprehensible things, for temporary actions and for matters that are very light. It seems better to retain the metaphor and not to translate the word by one of these aspects.

Dating the book in the time of the kings confirms the position as part of the wisdom tradition in Israel: trying to cope with the difficulties in life and showing a way to live with God.

The Destruction of the Second Temple in the Odes of Solomon

Gie Vleugels

In 1909 James Rendel Harris discovered and published the all but full text in Syriac of the Odes of Solomon. Harris himself took it to be a Christian hymn-book from around 100 CE. The publication caused a »great efflux of literature«, as Harris and Mingana note in their impressive edition which took them a decade.¹ Many of the scholars who paid close attention to the Odes, tried to make sense of the many Jewish elements in the document, like temple, priest, sacrifice, paradise, Sheol, circumcision, gentiles, promises and patriarchs. The most prominent scholar to formulate a theory about the origin and character of the Odes after the initial publication in 1909 was Adolf Harnack, a German specialist on early Christianity. Harnack formulated the thesis that the Odes were a Jewish writing from around 60 CE, which had been slightly reworked and interpolated by Christians around 100 CE.² Initially Harnack's thesis was accepted by several others, as it was well argued and generously documented. But there were weak spots, as Harnack realized himself.³ The main objection, formulated by many, was the homogeneous character of the Odes in their present state. Harris and Mingana observed quite aptly »The old cloth and the new patch are so exactly of the same material, that one naturally concludes that the coat was not really torn nor mended.«⁴ Very few today would still

¹ J. Rendel Harris and Alphonse Mingana, *The Odes and Psalms of Solomon*, Vol. II: *The Translation with Introduction and Notes*, Manchester: Manchester University Press, 1920, p. v. The first volume appeared in 1916 and printed *The text, with facsimile reproductions*.

² Adolf Harnack, ed., *Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert, aus dem Syrischen übersetzt von Johannes Flemming, bearbeitet und herausgegeben von Adolf Harnack*, Leipzig: J.C. Hinrich'sche Buchhandlung, 1910.

³ »Daß der hier gemachte Versuch noch nicht an allen Punkten geglückt ist, ist mir selbst nicht zweifelhaft; denn nicht alles ist hier befriedigend.« Harnack, *Jüdisch-christliches Psalmbuch*, p. 112 n. 1.

⁴ Harris and Mingana, *Odes and Psalms*, Vol. II, p. 197. Cf. the excellent discussion of the unity of the Odes in Gerhard Kittel, *Die Oden Salomos: überarbeitet oder einheitlich?*, Leipzig: Hinrichs, 1914.

endorse Harnack's reconstruction. However, the meticulous argumentation by Harnack and those who took him on resulted in a consensus about both the early date of the Odes (between 70 and 140 CE) and their affinity with the Jewish world.

The Odes are now commonly read as a Christian document produced by a community that was well aware of its Jewish roots and its Jewish neighbors, written in the period between the first (66-70 CE) and the second Jewish revolt (132-135 CE) against the Romans. 70 CE was the year of the destruction of the temple in Jerusalem. Recent scholarship has pointed out the importance of the temple in the minds of Jews in the second half of the first and the beginning of the second century CE.⁵ For the Jews the temple represented their very identity and their core belief. It was the symbol *par excellence* of God's provision for the people of Israel. The question is what role the temple is playing in the Odes, and what this tells us about the self-definition of the Christian community behind this document and their relation to Judaism.

The term »temple« (Syriac: *hayklā*)⁶ occurs only once in the Odes, namely in 6,8.⁷ Charlesworth translates the verse as follows:⁸

⁵ E.g. William Horbury, ed., *Templum Amicitiae. Essays on the Second Temple presented to Ernst Bammel*, Sheffield: JSOT Press, 1991; Peter Schäfer, *The Bar Kokhba War Reconsidered: New Perspectives on the Second Jewish Revolt Against Rome*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003; John M. Lundquist, *The Temple of Jerusalem: Past, Present, and Future*, Westport, CT: Praeger, 2008. This fascination with the temple was confirmed in 2009 when ca. 120 Jewish coins from the time of the Bar Kokhba revolt were discovered in a cave in the Judean hills. Many of them showed the facade of the Jerusalem temple. Cf. »Largest-ever collection of coins from Bar-Kokhba revolt found by cave researchers«, Press release 09-09-2009 on the website of the British Friends of the Hebrew University. Accessed at <http://www.bfhu.org>.

⁶ My transcription of the Syriac follows the »Transkription des Syrischen von K. Beyer« in Michael Lattke, ed., *Oden Salomos: Text, Übersetzung, Kommentar*, Teil 3: *Oden 29-42*, Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag, 2005.

⁷ Several other terms in the Odes are understood by some to refer to the temple. The most important are »your holy place« (*'atrāk qaddišā*) and »your sanctuary« (*quḏšāk*) in Ode 4,1-2. The entire fourth Ode in fact is about the real and irreplaceable sanctuary of God. However, none of the recent scholarly discussions seems to take the passage as a reference to the temple in Jerusalem. Cf. especially Peter S. Cameron, »The »Sanctuary« in the Fourth Ode of Solomon«, in: William Horbury, ed., *Templum Amicitiae. Essays on the Second Temple presented to Ernst Bammel*, JSOT Press, 1991, p. 450-463, and Max Küchler, »Niemand verändert Deinen heiligen Ort...: zum antik-jüdischen Hintergrund der erste Stanza von Od Sal 4«, in: Pauline Allen, Majella Franzmann, and Rick Strelan, eds., »I Sowed Fruits into Hearts« (*Odes Sol. 17:13*): *Festschrift for Michael Lattke*. Early Christian Studies 12, Strathfield: St. Pauls Publications, 2007, p. 107-115. Personally, I cannot see how a Christian text written after 70 CE could insist that the Jerusalem Temple is the only legitimate sanctuary of God. In this article I will not discuss Ode 4. Other terms of interest are »place« (*'atrā*, e.g. in 11,18,23), »tabernacle« (*mašknā*, in 12,12), and »rest« (*nyāh(ā*, e.g. in 26,3). In a full discussion of the temple in the Odes, these and other terms would deserve attention.

For there went forth a stream,
And it became a river great and broad;
Indeed, it carried away everything, and it shattered,
And brought (it) to the Temple.

Flemming had translated similarly⁹, and Harnack concluded: »Damit ist das Judentum des Verfassers erwiesen: alle Gotteseerkenntnis kommt dadurch zu ihrem Ziele, daß die Menschen zum Tempel kommen.«¹⁰

Most translations read the verse in this way.¹¹ However, Harris and Mingana favored a very different translation of the verse:¹²

For there went forth a stream,
And became a river great and broad;
It swept away everything,
and broke up and carried away the Temple.

This alternative reading is followed by a minority among the translators,¹³ and the present article intends to argue it is to be preferred. The difference is substantial, to say the least. The temple is either the beneficiary of the process, or the dupe. How can the same Syriac text be translated »It brought it to the temple« and »It carried away the temple«? The Syriac is *w-aytī l-hayklā*. The problem is with the particle *l-* before *hayklā* (»temple«). This particle in Syriac can be a preposition introducing a dative, and the majority of translators take it like that. The combination *l-hayklā* should then be translated »to the temple«. But the particle *l-* can also introduce the direct object of the verb. If that is the case here, we should translate »(the river carried away) the temple«.

John Adney Emerton responds at length in defense of the translation rejected by Harris and Mingana,¹⁴ and it seems he has settled the syntactical question for Michael Lattke¹⁵, the leading Odes specialist today.¹⁶ Lattke

⁸ James H. Charlesworth, *The Earliest Christian Hymnbook: The Odes of Solomon*, Eugene, OR: Cascade Books, 2009, p. 13.

⁹ In Harnack, *Jüdisch-christliches Psalmbuch*, p. 32: »denn er hat alles überschwemmt und niedergeissen und zum Tempel gebracht«.

¹⁰ *Ibid.*, p. 32, n. 8.

¹¹ From the ones I checked: Wensinck 1911, Flemming-Harnack 2010, Abbott 1912, Guirau-Hamman 1981, Pierre 1994, Berger-Nord 2003, Charlesworth 2009, Lattke 2009.

¹² Harris and Mingana, *Odes and Psalms*, Vol. II, p. 233-235.

¹³ From the ones I checked: Harris-Mingana 1916, Grefsmann 1924, Lattke 1995, Renate Dekker 2008.

¹⁴ John Adney Emerton, »Notes on Some Passages in the Odes of Solomon«, *JTS*, 28, 2, 1977, p. 507-519. The first half of the article (p. 507-512) is devoted to Ode 6,8.

¹⁵ Michael Lattke, *Oden Salomos: Text, Übersetzung, Kommentar*, Teil 1: *Oden 1 und 3-14*, Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag, p. 81-82, and the English translation in *Idem.*, *The Odes of Solomon*, Hermeneia, Minnesota: Fortress Press, 2009, p. 81.

accepts Emerton's syntactical decisions, reading *kol meddem* as the object of the second and the third verb and *l-* as the preposition »to«. However, Lattke doesn't reproduce the argumentation of Emerton, who is in fact quite brief on syntax.¹⁷ When he is through with his few lines of preliminary considerations, he concludes »that there is no valid stylistic objection to either translation (1) or translation (2).«¹⁸ Then he goes on: »If a choice is to be made, it must be because one rendering yields better sense than the other.«¹⁹ The rest of Emerton's discussion is about how well translation (1) or (2) would fit the likely situation reflected in the Odes. Lattke, however, does not agree at all with Emerton's reconstruction of the situation. Emerton thinks the temple »is most probably to be understood as the heavenly sanctuary or as the Church« (p. 511), and reads the verse as a reference »to men's ineffectual resistance to the spread of the Christian message« (p. 512). Lattke disagrees with both identifications, which are indeed open to discussion. However, the whole argument of Emerton is linked to these identifications:

Nevertheless, it would be surprising if the author of the Odes suggested that the spread of the Christian message was itself the cause of the destruction of the temple. ... the Gospels insist on the falsity of the accusation that Jesus had threatened to destroy the temple (Matt. xxvi. 59-61, and Mark xiv. 56-9; cf. Matt, xxvii. 40, and Mark xv. 29), and even Stephen is held to be innocent of the charge of speaking against the holy place (Acts vi. 11-14). ... Similarly, the charge that Paul profaned the temple is said to be false ... It would be surprising if, contrary to such statements in the New Testament, Ode vi. 8 were to introduce the idea that the spread of Christianity caused the destruction of the temple. Translation (1) thus raises a serious difficulty, and seems improbable.²⁰

Lattke gives his readers the impression that Emerton has offered convincing arguments for the translation »And brought (it) to the Temple«, but in fact rejects the interpretation that is the very reason for Emerton's choice. Disappointingly Lattke offers no additional arguments for translation

¹⁶ Cf. his brand new critical edition of the Odes: Michael Lattke, *Die Oden Salomos: Griechisch – koptisch – syrisch mit deutscher Übersetzung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011.

¹⁷ Cf. Emerton, »Notes«, p. 508: »Before we consider which of the two translations makes better sense in the context, let us ask whether there are any stylistic reasons for preferring either of them.«

¹⁸ Nota bene: Emerton calls the translation which takes the temple to be the direct object of the verb *ayti* »translation (1)«, and the one which reads the temple as a dative »translation (2)«.

¹⁹ Emerton, »Notes«, p. 509.

²⁰ *Ibid.*, p. 510.

(2). I will try to show 1. that Emerton's criticism of Harris' and Mingana's stylistic argument is unfair, and 2. that translation (1), which takes the temple to be the object of the verbs »break up« and »carry away«, fits the context and the narrative of the Odes quite well.

1. According to Harris and Mingana²¹, if »everything« (*kol meddem* in Syriac) in Ode 6,8 had been the direct object of the three verbs »swept away«, »broke up« and »carried away«, it would have occurred after the third verb (*aytī*), not after the first one. The second and the third verb still need an object, which is available at the end of the sentence: »the temple«. Emerton responds that in 23,19 Harris and Mingana themselves take *kol meddem* as an object of two verbs, one of them preceding (»inherited«), the other following (»took possession of«).

Harris and Mingana offer the translation 'And he inherited and took possession of everything', and they do not suggest in their commentary that there is anything awkward or surprising about the order of the words. If they are prepared to accept xxiii. 19 without complaint, they are scarcely entitled to object to a translation that understands vi. 8 in the same way.²²

Emerton's objection is unfounded. The construction in 23,19 is different in two respects. First of all the two verbs (*'iret* and *nsab*) are semantically closely related,²³ and form a hendiadys. The line could be translated »He received everything as inheritance«. Secondly, in this verse the second verb is at the end of the line. In Ode 6,8 the verb *aytī* is followed by *l-*. In the Odes the combination *aytī* followed by *l-* occurs only three other times, i.e. in 16,16, in 22,11, and in 39,1. In all three of these cases *l-* introduces the direct object of *aytī*.²⁴ It would be awkward if 6,8 formed an exception.

2. This brings us to the context and the narrative of the Odes. Emerton fails to take the careful and consistent symbolism in the Odes into account. His identification of the raging river in Ode 6 with the Christian message is simply impossible in view of the close parallels elsewhere in the Odes. Several passages describe a mighty and unstoppable force raging through the world and running down everything on its way. That force may be a broad river (6,8-10), a letter attached to a wheel (23,5-22), the song of a dove (24,1-14), an

²¹ Harris and Mingana, *Odes and Psalms*, Vol. II, p. 234.

²² Emerton, »Notes«, p. 509.

²³ Lattke calls them synonyms in his *Commentary*, p. 337.

²⁴ Ode 16,16: »The night brings *darkness*«; Ode 22,11: »You have given up *your world* to perishability«; Ode 39,1: »Mighty rivers ... drag along *those who despise Him*«. Translations are by the present author. The direct object (in italics) of the verb *aytī* is each time introduced by the particle *l-*.

appearance of the Lord in (31,1-2) or mighty rivers (39,1-13). But in all of these passages Gods speech, Gods wisdom or Gods counsel confronts and crushes those who try to resist it. For the believers this is an equally impressive and threatening force, but if they tread in the footsteps of their Lord Messiah, they will not be harmed (Ode 39). Not once are they the agents at work.

Emerton's article lists New Testament passages that are critical of the Temple in Jerusalem: the predictions of its destruction in the Gospels, Stephen's criticism of the temple in Acts 7, and the vision in Revelation 21:22 of a heavenly Jerusalem with no other temple than God and the Lamb. According to Emerton none of these implies that the destruction of the temple should be attributed to the spread of Christianity.²⁵ However, these passages do testify to a recognition within the early Church of God's providence in the removal of the Jerusalem temple. Emerton's objection doesn't hold if the raging power is not the preaching of the Gospel, but God's purpose in history, which was understood to be behind the collapse of the second temple. In the same way Jewish believers in Lamentations 2:6-8 had recognized God's hand in the destruction of the first Temple:

- ⁶ And He hath stripped His tabernacle, as if it were a garden, He hath destroyed His place of assembly; the LORD hath caused to be forgotten in Zion appointed season and Sabbath, and hath rejected in the indignation of His anger the king and the priest.
- ⁷ The Lord hath cast off His altar, He hath abhorred His sanctuary, He hath given up into the hand of the enemy the walls of her palaces; they have made a noise in the house of the LORD, as in the day of a solemn assembly.
- ⁸ The LORD hath purposed to destroy the wall of the daughter of Zion; He hath stretched out the line, He hath not withdrawn His hand from destroying; but He hath made the rampart and wall to mourn, they languish together.²⁶

Especially interesting is the formulation in Hebrew of the beginning of verse 8: *הָשִׁב יְהוָה לְהַשְׁחִית*. The verb *h(šb*, in Hebrew as well as in Aramaic and in Syriac, means »to purpose«, »to plan«. In the Old Testament the verb and its derivations are used regularly to designate God's overall purpose in the history of his people.²⁷ In the Odes of Solomon too, *h(šb* and the cognate noun *mah(šabtā* are

²⁵ Emerton, »Notes«, p. 510.

²⁶ Quoted from the HTML version of the JPS 1917 Edition, made available online by Mechon Mamre at www.mechon-mamre.org.

²⁷ A nice example is Gen. 50:20, were God's plans are decisive: »And as for you, ye meant [הָשִׁבֵּנִי] evil against me; but God meant [הַשְׁבֵּנִי] it for good, to bring to pass, as it is this day, to save much people alive« (JPS 1917, Mechon Mamre).

used to denote God's Counsel. In both Ode 23,5f and Ode 24,7 the raging force that crushes the opponents is identified with the Counsel:²⁸

His Counsel was like a letter,
and his will descended from on high.
The letter was sent like an arrow from a bow
that was shot with force. (Ode 23,5-6)

Then the depths were sealed with the seal of the Lord,
and they perished, according to the Counsel
by which they had existed beforehand. (Ode 24,7)

The Christian community behind the Odes seems to have understood the destruction of the temple as a divine intervention which had its place within the Counsel of God.

The interpretation of Ode 6,8 which I argue in this article becomes even more likely if the author of the Odes was a Christian convert from an Essene background, as Charlesworth and others have affirmed,²⁹ in view of the fierce criticism of the cult in the Jerusalem temple in Essene circles. Equally corroborative for my thesis are the many indications that the Odes of Solomon originated within the so called Johannine community.³⁰ It is in John's Gospel that Jesus declares: »Believe me, the hour is coming when neither on this mountain nor in Jerusalem will you worship the Father.«³¹

For the Christians who sang the Odes, that hour had come.

Abstract

The Odes of Solomon are a very early Christian document, in all probability stemming from the period between the first (66-70 CE) and the second Jewish revolt (132-135 CE) against the Romans. The document shows close affinity with the Jewish world.

This article attempts to define the role the temple in the Odes, to shed light on the way the Christian community behind this document related to Judaism.

²⁸ Translations are by the present author.

²⁹ James H. Charlesworth, »Qumran, John, and the Odes of Solomon«, in: Idem, *Critical Reflections on the Odes of Solomon*, Volume 1: *Literary Setting, Textual Studies, Gnosticism, the Dead Sea Scrolls and the Gospel of John*, Sheffield: Academic Press, 1998, p. 192-231.

³⁰ Idem, p. 232-260.

³¹ John 4:21, English Standard Version, 2001.

The key verse to answer this question is Ode 6,8, the only passage in the document where the temple is mentioned unambiguously. The verse is about a river, representing the power of the Lord that drags off everything, and, according to the most translators, brings it to the temple. This article, however, argues for a minority translation, according to which the temple itself is carried away too, so that it is not the beneficiary of the process, but the dupe. This destruction of the temple is in no way thwarting God's plans: the community behind the Odes saw it as a divine intervention according to God's counsel.

Value Personalism as a Lens to Read the Ten Commandments

Patrick Nullens

Introduction: The Uneasiness of Postmodernity with Universal Commandments

Hendrik Koorevaar has done a lot of research on the structure and numbering of the Ten Words.¹ He agrees with the Jewish interpretation that the first word, »I am YHWH your God« is not a commandment but the first and most important word that forms the basis of all other commandments. The Ten Words open with the self-presentation of Yhwh as giver of life and liberator. In his linguistic analysis, Koorevaar rightfully drops the traditional view that what we are dealing with are ten »commandments«. The first word starts with salvation rather than a commandment (works).² As an ethicist I feel unqualified to evaluate the structural linguistic analysis that Koorevaar proposes. Yet, the theological and moral implications of reading the Ten Words as words of direction and not only as commandments I find appealing.

In an article on the role of the Ten Commandments today, the Anglican theologian Philip Turner complains: »The Ten Commandments do not fare well under the postmodern banners of personal flourishing and pluralism.«³ According to Turner, we are nowadays more interested in moral agents as individuals, free persons, rather than in laws to be obeyed and living in an ordered cosmos. We shrunk away from universal moral laws.

¹ Hendrik Koorevaar, »Eine strukturelle Theologie von Exodus – Levitikus – Numeri: Durchdringen ins heilige Herz der Tora,« in: *Themenbuch zur Theologie des Alten Testaments*, Herbert Klement und Julius Steinberg, eds., Wuppertal: Brockhaus, 2007, p. 87-132; Hendrik Koorevaar, »De opbouw van de tien woorden in Exodus 20:1-17,« *Acta Theologica* 15/2 (1995), p. 1-15.

² Koorevaar, »Herz der Tora«, p. 130.

³ Philip Turner, »The Ten Commandments in the Church in a Postmodern World,« in: Carl Braaten, ed., *I am the Lord your God: Christian reflections on the Ten commandments*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005, p. 4.

Since the influential publication of Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, there is a postmodern shift to a recovery of virtue ethics and the meaning of community.⁴ Stanley Hauerwas integrated this approach within the Christian narrative, mainly as told by Karl Barth and John Howard Yoder.⁵ Christian ethics is not some kind of religious universal ethics but it is a particular ethics for the church. Through communal (church) practices we have to shape people into Christ-like characters who embody the universal story. The Christian life is not so much an obedience to set of laws, but it is »a journey sustained by the fidelity to the cross of Christ, which brings a fulfillment no law can ever embody.«⁶ This requires a tradition of moral wisdom, not as a »deposit of unchanging moral truth, but as made up of the lives of men and women who are constantly testing and developing that tradition through their own struggle to live it.«⁷ Hauerwas' proposal makes the narrative and existential dimension (to live it) central to Christian morality. Rules and principles play a little role in his ethical model. The emphasis is on the story and formation of character. In more recent years, Hauerwas proposes a more radical postmodern model denying that Biblical texts have any objective meaning. The meaning is given by the particular interpretative community.⁸

The attention for the moral person as a part of a Christian community is something I certainly applaud. However, there is the well-known pitfall of subjectivism and relativism. We should not give up the protestant principle that Scripture can judge traditions and the life of Christian communities.⁹ I concur that the Ten Commandments have a central place in Christian ethics and we should be aware of the limitations of virtue ethics. Central to Christian ethics is obedience, but the commandments are given in a narrative context. Moreover, obedience is the most important instrument to cultivate character.¹⁰ Traditionally, the Church has always treated both the objective and

⁴ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2nd ed., Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984.

⁵ Samuel Wells, *Introducing Christian Ethics*, Chichester West Sussex U.K.; Malden MA: Wiley-Blackwell, 2010.

⁶ Stanley Hauerwas, John Berkman, and Michael G. Cartwright, *The Hauerwas Reader*, Durham, NC: Duke University Press, 2001, p. 70.

⁷ *Ibid.*, p. 71.

⁸ Stanley Hauerwas, *Unleashing the Scripture: Freeing the Bible from Captivity to America*, Nashville: Abingdon, 1993, p. 254.

⁹ Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation, A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*, San Francisco: HarperOne, 1996, p. 263.

¹⁰ Richard Mouw, *The God who Commands*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990, p. 129-130.

subjective element of commandment ethics. The Decalogue is written by the hand of God in stone, but it is also written by the Holy Spirit upon our hearts. Indeed, ethics exceeds obedience to a set of commandments, beyond that it deals with character and even right emotions. We need both, the universal objective character of the Ten Commandments and the particular existential dimension.

This article seeks to contribute to bridging the gap between the moral agent and the central role of biblical commandments as objective standards. Value personalism can be a hermeneutical tool for a deeper understanding of the moral meaning of the Ten Commandments. We will do this as follows: We must briefly introduce value personalism and argue its value in light of the classical tripartite approach to ethics (of virtues, consequences and commandments), and the similarly tripartite approach to Old Testament law (ceremonial, civil and moral), both of which we consider to fall short. Next, we will demonstrate how it applies to a hermeneutical understanding of the Ten Commandments, using the iceberg metaphor.

The commentaries and sermons written on the Ten Commandments are endless, yet we are aware that often the most impressive moral teaching comes not through traditional cognitive processes but through stories. The contemporary storyteller is the film. Recently, one of the most challenging commentaries on the Ten Commandments has been given to us by the Polish film director Krystof Kieslowski in his series of ten movies called the Decalogue. It is not only praised for its artistic achievement (cinema noire), but also for its subtlety in how he reflects on post-communist Europe. The modernistic system of communism has collapsed and the Polish people are lost in a sea of disconnected individualism. According to Kieslowski, not a believer himself, we have to go back to the deeper moral roots of Europe, the Ten Commandments. However, the way in which he does this is quite mysterious. Even though while watching these films it is not always clear how the narrative relates to a particular commandment, the films influence you as a moral person, especially if you are still addicted to the achievements of modernism. This dynamic exceeds principle ethics and it should capture our attention.

1. The Classical Tripartite in Christian Ethics

In her recent work *Reviving Evangelical Ethics*, Wyndy Corbin Reuschling opens with three classical models of ethical theory: the principle ethics of Im-

manuel Kant, John Stuart Mill on utility, and Aristotle on virtue¹¹. Indeed these are the three main models: deontology, which reasons from the perspective of duties and obligations; teleology, stressing the outcomes or consequences of a moral decision; and virtue ethics, which focuses on the character of the person. Reuschling interacts in a creative way with these three classical models. The focus on the three models is typical in all of the evangelical textbooks in ethics that I have seen so far.¹²

From a continental European perspective I feel that an important fourth model of ethical reasoning is missing: value personalism. It is almost absent in the protestant tradition. Yet, value ethics did find its way in Roman Catholic moral theology.¹³ Although value ethics can contribute vastly to Christian ethical reasoning, it is not my opinion that value ethics is the only formal structure to embrace all Christian ethical thinking. In fact all four, principle ethics, virtue ethics, consequentialism and value ethics are needed to understand the richness and diversity of the moral revelation in Scripture¹⁴. With value ethics, we add »a moral reasoning of the heart« (value personalism) to obedience to commandments (principle ethics), a virtuous lifestyle (character ethics) and taking responsibility for the consequences of our actions (consequentialism)¹⁵. However, it is regrettable that the contemporary discussion in Christian Ethics is primarily focused on the debate between principle ethics (in the form of Divine Commandment Theory) and virtue or character ethics.

What then is value ethics, or value personalism? Value ethics has its epistemological roots in the phenomenological method, as is seen in the works of Edmund Husserl, Max Scheler, Martin Heidegger, Merleau-Ponty and Jean Paul Sartre. This form of philosophical thinking has been more widely used in continental Europe and has not been so successful in the Anglo-Saxon world,

¹¹ Wyndy Corbin Reuschling, *Reviving Evangelical Ethics: The Promises and Pitfalls of Classic Models of Morality*, Grand Rapids, MI: Brazos, 2008.

¹² One interesting exception is James McClendon; he at least mentions the value ethics but mistakenly calls it »a strong but obscure rival of virtue ethics.«

¹³ Scholars like Dietrich von Hildebrand, Romano Guardini, Bernard Haring, Hans Urs von Balthasar and Carol Wojtyla, better known as Pope John Paul II, were influenced by value personalism. Cf. Joachim Reger, *Die Phänomenologie als theologisches Erkenntnisprinzip: Romano Guardini – Max Scheler*, Dissertationen theologische Reihe 82, St. Ottilien: Eos, 1999; Bernhard Häring, *Das Heilige und das Gute: Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug*, München: Wewel, 1950; Jaroslaw Kupczak, *Destined for Liberty: The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyla/John Paul II*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2000.

¹⁴ All four together are like a matrix of ethical reasoning. Cf. Patrick Nullens and Ronald Michener, *The Matrix of Christian Ethics: Integrating Philosophy and Moral Theology in a Postmodern Context*, Colorado Springs, Colo: Paternoster, 2010.

¹⁵ *Ibid.*, p. 132.

which uses more analytical philosophy. William R. Schroeder writes: »Far less emphasis is given to duty and obligation in Continental ethics and far more attention is paid to the cultural, psychological, interpersonal, and emotional conditions of a personal transformation that makes serious ethical achievements possible.«¹⁶

What then are values? A value does not indicate what we should *do*, but rather how things should *be*. A precept says what you must do, a value says what you must cherish and has an emotional component to it. Value can be defined as follows: »a general characteristic of an object or state of affairs that a person views with favor, believes is beneficial, and is disposed to act to promote«¹⁷ or »a quality of being good, important or deserving of care.«¹⁸ Typical values include family, culture, friendships, work, beauty and freedom. Values give direction to our life and are always deeply experienced by an individual and a specific community. Values are qualities we experience in things, but they are not identical with the thing itself: as we can think of color independent of its bearer, we do not consider the value of friendship in itself abolished when an assumed friend reveals himself to be false.

Value personalism, as we find it for instance with Max Scheler, is convinced that values have an objective character, aside from the thing itself. There must be a right and wrong hierarchical order of values. The world of true values is related to the structure of the human person, and as such there is a strong anthropological aspect to value personalism. It is about the values as experienced by »person in relationship«. For Scheler there exists an essential constitutional relationship (konstitutives Wesensverhältnis) between the human mind and the world.¹⁹ In that sense values are objective and subjective at the same time. Values always function within a personal framework. Following Augustine's example, Scheler went in search of the »order of love« (*ordo amoris*)²⁰ or as Blaise Pascal called it, »l'ordre du cœur«²¹. The internal points to the external – it mirrors a higher reality. The order of love draws together the objective and the subjective, the individual and the collective. It has both a

¹⁶ William R. Schroeder, »Continental Ethics,« in: Hugh LaFollette, ed., *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Malden, Mass.: Blackwell, 2007, p. 375.

¹⁷ Ian G. Barbour, *Ethics in an Age of Technology*, San Francisco: Harper, 1993, p. 26.

¹⁸ David A. Clairmont, »Glossary of Basic Terms,« in: William Schweiker, ed., *The Blackwell Companion to Religious Ethics*, Malden, Mass.: Blackwell, 2005, p. 582.

¹⁹ Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen.*, 4th ed., Bern: Francke, 1954.

²⁰ Max Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973, p. 254; Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Bern: Francke, 1954, p. 206. Referring to Augustine, *Civitate Dei* XV.22.

²¹ Charles Baudouin, *Blaise Pascal ou, L'ordre du coeur*. [Paris]: Plon, 1962.

normative and a descriptive significance. It is normative in that it denotes the correct hierarchical order of values, and descriptive in that it outlines the structure of man's moral consciousness. The order of love is reflected in the heart of each person as a micro-cosmos. Just as a snail is never without its shell, so a person is always accompanied by his or her own values.

While we appreciate Max Scheler's effort to lead us in the rich waters of value personalism, we have to be aware that our fundamental approach is very different. We do not build our ethics on the sand of mere philosophical anthropology. It is dubious to build your ethics from the bottom up. We want to stress the priority of revelation. Our philosophical and ethical reflection comes after receiving the revelation and is in that sense an a posteriori event. This is comparable to theology being an a posteriori event after revelation. So through grace we have received the Ten Words as a revelation from God in a particular historical context. We can use philosophical reflection as a tool for deeper understanding of what has been given to us through revelation, however. Consequently, in this next section we turn to the Old Testament law, in particular the Ten Commandments.

2. The Classical Tripartite Approach to the Ten Commandments²²

Traditionally, the Church has distinguished three types of laws in the Old Testament; ceremonial, civil, and moral laws. This distinction finds its roots in the Apostolic council at Jerusalem, which determined not to place a heavier burden on gentile believers than was strictly necessary, thus relieving them from the ceremonial rites observed by Jews and Jewish believers. This decision was motivated by Christ's fulfillment of the law, bringing an end to the exclusive position of Israel as the people of God, which changed the paradigm from a »holy nation« to the »holy Church«, open to people from all nations, and with it came a switch from ceremonial temple service to the worship of the Church. The Church then saw these three types of Old Testament laws in the Torah, but decided that only the moral laws are still applicable to the Church of Christ today.²³

²² This section and the next borrow from P. Nullens, *The Matrix*, p. 203-211.

²³ We trace back this distinction to Justin Martyr (approx. 165 AD), during the Middle Ages it was refined, most notably by Thomas Aquinas, and it reappears in the works of (among others) John Calvin.

More recently, biblical scholarship has started to criticize this traditional distinction. The critics, for example Christopher Wright²⁴, argue that this distinction is foreign to the Old Testament itself – which presents the law as a whole, with civil, ceremonial and moral laws overlapping and running together. This is a valid criticism, as we know the distinction was never made in ancient Israel and this tripartite distinction certainly presupposes reading the Old Testament from a New Testament perspective.

The Ten Commandments on the one hand form the center and summary of Old Testament law *in a specific historical context*, and we want to treat it as such. At the same time, however, we are convinced that they remain central also for New Testament ethics. As the commandments are rooted in the character of God, they remain significant for the development of our character and ethics. According to Koorevaar, structurally the first word relates to the fifth word on the second table »Honor your father and mother«. Both deal with the »value of authority«, since both, God and parents are »the source of your life«. ²⁵ This is an enduring value. The fourth word to keep the Sabbath holy had ceremonial, civil, and moral obligations in ancient Israel. Yet, the enduring moral dimension for the universal Church is the *value* underlying the commandment: taking the time needed for rest, reflection and worship. It is a moment we celebrate salvation. In the structure that Koorevaar proposes the keeping of the Sabbath is in the center. The Sabbath is first of all a sign of the covenant and from the perspective of the New Testament a shadow (Col. 2:16-17). The Sabbath commandment has in its center the positive message »you shall not do any work«: »Die Ruhe Gottes im Vierten Wort ist Gottes Ziel für den Mensch, der im Ersten Wort durch Jhwh erlöst ist. Diese Ruhe ist ein Geschenk Gottes, das nicht durch Werke erreicht wird. ... Im Zentrum der Zehn Worte steht damit das Evangelium, das im NT verwirklicht und ausgestaltet wird.«²⁶

We feel this approach is legitimized by Scripture's own usage of the commandments, which is indeed wider and more flexible than simply interpreting them as strict imperatives as we would expect in a typical deontological ethics. It is remarkable that we cannot find literal quotations of the Decalogue in either Testaments. We only have the two versions of Ex. 20 and Deut. 5 and we do not find a strict juridical and direct use of the Ten Commandments; desig-

²⁴ Christopher J. H. Wright, *Old Testament Ethics for the People of God*, Downers Grove, IL: IVP, 2004, p. 288.

²⁵ Koorevaar, »De opbouw van de tien woorden in Exodus 20:1-17,« p. 7-8: »Waarde van gezag« and »verwekkers van je leven«.

²⁶ Koorevaar, »Herz der Tora«, p. 131.

nations such as the »fifth commandment« or »sixth commandment« are not used in the Bible. Yet, we find many indirect references to the Ten Commandments in other literature of the Old Testament besides the direct context of the Decalogue. The prophets e.g. do refer to the commandments, but use different wording or indirect references²⁷. In this connection, Th. C. Vriezen remarks that the commandments are used very lively and »personalistic«.²⁸ In similar fashion, Brevard Childs points out that the Ten Commandments were not revealed as general divine principles, but rather as particular imperatives for ancient Israel as the people of God. From that time on however, the commandments were used as the basis for reflection in the narratives, wisdom literature, and prophetic texts. Similarly, Childs states, we should read the commandments in the larger framework of the entire canon.²⁹ The commandments describe God's order in the form of imperatives in a particular historical setting. This applied order is the antipode of chaos and sin. Patrick Miller rightly asserts: »One should not assume that the Decalogue is to be consigned simply to a divine commandment theory in a narrow sense without reference to other modes of ethical discourse and other grounds for moral life.«³⁰ In the New Testament we find the same broad use of the Ten Commandments. They are present but not in a literal form as legal principles.³¹

In Christian tradition, all commentaries and sermons on the Ten Commandments seem to understand this broadness and importance of the human heart for understanding the Ten Words. In his *Institutes*, Calvin gives an extensive

²⁷ The prophets refer to the Ten Words (Hos. 4:2; Jer. 7:9), but this is infrequent and presupposes a background of familiarity with the commandments. Certainly, the prophets demonstrate concrete interpretations and applications of the commandments. Wisdom literature gives us a deeper insight into the essence and utility of the commandments in practical daily maxims and principles. Patrick D. Miller, »The place of the Decalogue in the Old Testament and its law,« *Interpretation* 43/3 (1989), p. 229-242.

²⁸ Theodorus Vriezen, *Hoofdlijnen der theologie van het Oude Testament*, 3rd ed., Wageningen: Veenman, 1966, p. 348.

²⁹ Brevard Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia: Fortress, 1986, p. 64; Mouw, *The God who Commands*, p. 10.

³⁰ Patrick Miller, *The Ten Commandments*, Louisville KY: Westminster John Knox Press, 2009, p. 415.

³¹ Jesus interacts with the commandments in the Sermon on the Mount. He summarizes the law. He refers to the commandments to the rich young Ruler. Jesus ethics makes the status of the heart central. Paul clearly had the law in mind when he lists certain vices in and Colossians 3:5-6. He refers to the commandments »You shall not kill, you shall not steal, you shall not covet« and as all commandments summed up in the commandment of loving or neighbors as ourselves (Romans 13:9). Christopher R. Seitz, »The Ten Commandments: Positive and Natural Law and the Covenants Old and New - Christian Use of the Decalogue and Moral Law,« in: Carl Braaten, ed., *I am the Lord your God: Christian Reflections on the Ten Commandments*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2005, p. 20.

exposition of the Ten Commandments.³² What is vital is how he tries to embrace the broadness of the commandments. »In Christ« we come to a fuller understanding.³³ The prohibitions include also positive obligations. The prohibition to kill is more than simply refraining from murder – it also entangles the call to foster the physical and spiritual well-being of our neighbors.³⁴ This form of speech is also called »synecdoche«, meaning »simultaneous understanding«³⁵, more is intended than is spoken. I see the value personalistic approach as a contemporary form of this traditional reformed exegesis.³⁶ The central thesis of this article is that the use of synecdoche in the commandments is referring to an objective world of values that reflect Gods order, in accordance with the human heart. They are not only an appeal to the moral will, as would be in principle ethics, but a call to love the right things. Freedom is about choosing the right values. According to Miller, this is why we find »motivation clauses« in Old Testament law. These clauses of *divine persuasion*, e.g. »For I am a jealous God«, are to him clear indications that »the Commandments cannot be reduced to blind obedience« and »the consent of the commanded people is a true consent of the mind and heart«. ³⁷ The intent of the clauses is to make obedience attractive, to show that following the commandments »is not only good and right but also good and valuable«. ³⁸

3. The Iceberg Metaphor

Perhaps we can approach biblical commandment ethics as an iceberg: we easily see a small portion of the whole, the commandments, which float on the surface – »the tip of the iceberg.« Below the surface is a world of values. There is an intense relationship between the biblical stories and the commandments. Not only do the commandments arise out of the narrative of the Exodus

³² An exposition which he himself calls brief.

³³ See also Turner, »The Ten Commandments in the Church in a Postmodern World,« p. 10.

³⁴ Inst. 2:8.

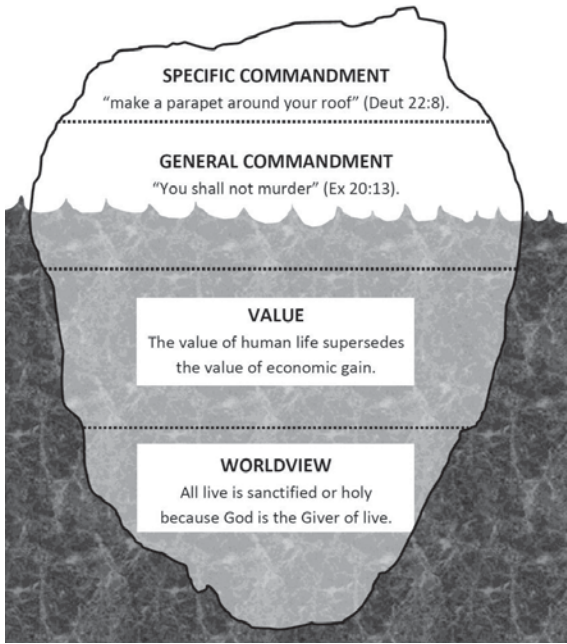
³⁵ The word »synecdoche« is derived from the Greek word *συνεκδοχή*, from the prepositions *συν-* + *εic-* and the verb *δέχομαι* (= »I accept«), originally meaning accepting a part as responsible for the whole, or vice versa. (Wikipedia)

³⁶ John P. Burgess, »Reformed Explication of the Ten Commandments,« in: William Brown, ed., *The Ten Commandments: The Reciprocity of Faithfulness*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2004, p. 83.; See also the puritan Thomas Watson and the reformed interpretation of Jochem Douma.

³⁷ Miller, *The Ten commandments*, p. 428.

³⁸ *Ibid.*, p. 429.

(Ex. 20:2), the consequent stories function as the narrative bed of the commandments as they offer the framework of interpretation as well³⁹. This makes the depth of the iceberg clear. Very familiar is the story of Joseph who withstands the seduction of Potiphar’s wife. This explains the seventh commandment. The story of David and Uriah is mainly about murder and it explains the sixth commandment. The relation between power abuse and murder obviously comes to the fore in this story. The reason for the murder here is not hatred but lust. The prophet Nathan especially points out that David abused his position and that he was disobedient to God.



The Iceberg Metaphor (Patrick Nullens)

Another important aspect of the iceberg is that the Bible often speaks in terms of concrete commandments and it does not express itself in general moral-philosophical principles. In contrast to the Greek mind, the Hebrew mind is not interested in definitions and fine theoretical descriptions. Jewish ethics are

³⁹ See also *ibid.*, p. 425-427.

not about »defining the good«, rather about doing the good in a concrete situation. Wisdom, therefore, is not so much about knowing than it is about doing. The book of Proverbs distinguishes the fool from the wise not so much by the difference in insight than by the difference in life style. The choice is living in disobedience or in obedience.⁴⁰ Biblical ethics mainly aims at concrete conduct. This is the reason why the largest part of biblical ethics is formulated in terms of concrete commandments.

As the Hebrew mind understood that there are deeper layers below the concrete commandments, we too desire to uncover more and more of the mass beneath the water level to experience the depth and richness from which a commandment stems. Continuing with our arctic metaphor, we see four overlapping sections in the iceberg.

As said, the visible tip of the iceberg consists of the specific culturally conditioned commandments and particular interdictions. The second layer, which often can still be seen above water, are the more general commandments and norms, for example the Ten Commandments and the love commands of Christ. Descending below the surface of the water, we find the third layer: these are the values that underline the commandments. The values underneath the commandments teaches us *how* we should value something, they highlight the things we experience as good and important. Finally, in the fourth layer of the iceberg, we find a worldview shaped by the character of God and salvation history.

Christian ethics should therefore uncover all four layers of the iceberg, and reflect on how they relate to each other. The ethicist starts with the specific commandments given by Scripture in a particular context and applies them paradigmatically. For instance, consider the commandment in Deut. 22:8: »When you build a new house, make a parapet around your roof so that you may not bring the guilt of bloodshed on your house if someone falls from your roof.« At first glance, this commandment may seem irrelevant to us. Moving deeper down the iceberg however, we can see how it is still applicable today. The verse is in fact an application of the general commandment: »You shall not murder«. It teaches us the order of priority: the value of human life supersedes the value of economic gain. If a human life is taken due to poor safety measures, it is your responsibility; his/her blood is on your hands. The value of the general commandment not to commit murder is in this commandment

⁴⁰ James, the author of the most Jewish book in the New Testament, demonstrates this approach when he writes: »Who is wise and understanding among you? Let him show it by his good life, by deeds done in humility that comes from wisdom« (3:13).

applied to »protecting our neighbor at any cost«. All life is sanctified or holy because God is the Giver of life. Therefore the primary purpose of all our activities, also economical, should be the service to life as a core value.⁴¹

Conclusion: The Value Experience of Holiness and Ethics

The Old Testament scholar Walter Kaiser brings us to the deeper layer of the iceberg as he discusses the content of Old Testament ethics from the perspective of God's holiness: »It is impossible to exclude anything from the potential sphere of God's own holiness.«⁴² According to Kaiser, this is the central organizing feature in Old Testament ethics. The word *qadosh* and its family are used over six hundred times in Old Testament. Holiness is a way of life. Kaiser discusses holiness in worship, in work, family and society, in a regard for life, in marriage and sex, in wealth and possessions, in obtaining and using the truth, in motive and heart. In fact what Kaiser does here is a transition from merely principle ethics to the deeper grounds of value ethics. The feeling of holiness creates value. Idolatry is the experience of holiness of things that are profane. Bernhard Häring describes the close relationship between holiness and goodness: »Das charakterisiert ja das religiöse Erleben, dass man sich von einer absoluten, mächtigen, ehrfurchtgebietenden Person angesprochen weiß. So wie die Person, so auch der Anspruch: ehrfurchtgebietend, absolut, heilig-verpflichtend.«⁴³

Finally, I want to conclude with an example of Kieslowski's Decalogue. The first movie deals with »I am the LORD your God: you shall not have strange Gods before me.«⁴⁴ Kieslowski tells the story of a father and a son living in a typical Polish apartment block. This grimy architectural environment is the setting for all ten movies. The father is a professor at the university and he raises his child in a modernistic way trusting only science. He teaches that everything can be transferred into numbers. Of course there are riddles but they are basically mathematical and they can be solved with computers. The kid

⁴¹ Emil Brunner, *The divine imperative*, Philadelphia: The Westminster Press, 1947, p. 402; According to Arthur Rich the fundamental purpose of economy is the service to life (and not for instance the maximization of the national product), Arthur Rich, *Business and Economic Ethics: The Ethics of Economic Systems*, 4th ed., Leuven, Belgium: Peeters, 2006, p. 275-282.

⁴² Walter Kaiser, *Toward Old Testament Ethics*, Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1983, p. 139.

⁴³ Häring, *Das Heilige und das Gute*, p. 47.

⁴⁴ The two commandments, which are in the Roman Catholic tradition one commandment, taken from the catechism.

spends all day solving those puzzles with his computer. But one day, walking outside the apartment the child sees a dead dog in the snow. He starts to wonder what in fact death is and what happens to us when we die. The child asks his father and receives a pure scientific answer like your heart stops to beat. In a Socratic manner, the boy asks about the soul. The father doesn't know what to say. The father's Catholic sister, however, the boy's aunt, tells him about God and eternal life. God is not a category that fits into his computer. When the boy asks how God is like, there is a moment of silence. Then aunty hugs the boy and asks: »What do you feel now?« »I love you!« the boy answers. »Well, that is God«, she says. The story has a dramatic ending, fitting the European cinema noir. The boy dies in an accident as he falls through the ice while skating. While the father cannot cope with the loss, the aunt trusts the boy is with God. Kieslowski unmaskes the idolatry of science in a modernistic world. Science has value, but it can't provide us with what we really need. Serving the Lord our God is our prior value, the source of all our morality, the only path to freedom.

Abstract

The Ten Commandments have lost their attraction in the postmodern era, which focuses on free individuals and takes issue with universal moral laws. This article seeks to bridge the gap between the moral agent and the central role of biblical commandments as objective standards. Value personalism as first developed by Max Scheler can serve as a hermeneutical tool for this enterprise. We plead for a fuller understanding of the Ten Commandments, moving beyond the specific commandments to the world of values reflecting Gods given order, lying below the surface.

Altes Testament und allgemeingültige Ethik: Plädoyer für ein Second Quest nach den Noachidischen Geboten

Siegbert Riecker

1. Adressaten einer christlichen Ethik

1.1 Allgemeingültige oder spezifisch christliche Ethik, oder beides?

Es ist alles Wort Gottes, wahr ist es, aber Gottes Wort hin, Gottes Wort her, ich muß wissen und acht haben, zu wem das Wort Gottes geredet wird. ... Man muß mit der Schrift säuberlich handeln und verfahren. ... Man muß nicht allein ansehen, ob es Gottes Wort sei, sondern vielmehr, zu wem es geredet sei, ob es dich treffe oder einen andern. Da scheidet sich denn wie Sommer und Winter.¹

Im systematischen Bereich christlicher Theologie unterscheidet man im Hinblick auf die Adressaten einer Ethik zwischen einer allgemeinen »gesamtgesellschaftlichen« und einer spezifisch christlichen »binnenkirchlichen« Ethik.²

Bei der Untersuchung alttestamentlicher Gebote und neutestamentlicher Paraklesen fällt formal auf, dass sie sich in der Regel an das Volk Gottes bzw. die Gemeinde der Gläubigen richten. Interessanterweise wird eine systematisch-theologische christliche Ethik jedoch hauptsächlich allgemeingültig, für Christen *und* Nichtchristen, formuliert.

¹ Martin Luther, »Eine Unterrichtung, wie sich die Christen in Mose schicken sollen 1525«, in: Kurt Aland, Hg., *Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Band 5. Die Schriftauslegung*, 4. Auflage (1. Auflage 1963), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, S. 91-109, hier S. 103f.

² Zur Terminologie vgl. Ulrich H. J. Körtner, *Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, S. 14f, sowie Helmut Burkhardt, *Einführung in die Ethik. Teil I: Grund und Norm sittlichen Handelns (Fundamentelethik)*, 2. Auflage (1. Auflage 1996), Gießen: Brunnen, 2005, S. 20f.

Helmut Burkhardt verweist auf den Umstand, dass insbesondere durch die Übernahme des kategorischen Imperativs von Immanuel Kant (1724-1804) – »handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde« – im modernen protestantischen Bereich eine spezifisch christliche Ethik über weite Strecken völlig abgelehnt wird. Gruppenspezifische Regeln und Gebote sind nach diesem Verständnis ein Zeichen von Unfreiheit.³ Dass dies nicht die einzig mögliche Sicht der Dinge ist, zeigt allein ein Blick auf die Psalmen 1, 19 und 119, sowie auf Deuteronomium 4,5-8. Dort ist das Gesetz eine gnädige Gabe Gottes, ein Geschenk. Die spezifische Gruppe der Israeliten genießt eine besondere Beziehung zu Jhwh und empfängt ein Vorrecht, »the privilege of conducting their entire lives in accordance with his standards of conduct, which are themselves reflections of his character«.⁴

Eine der seltenen Stimmen gegen den modernen protestantischen Trend erhebt Karl Heim (1874-1958) in seinen Tübinger Vorlesungen, der »christliche Ethiken, die allgemein gültige Forderungen aufstellten« bewusst ablehnt und vom Neuen Testament her »die Ethik einer bestimmten Gemeinde« nachzeichnen möchte: »An die Stelle des kategorischen Imperativs tritt die Bergpredigtforderung«.⁵

1.2 Abriss der geistesgeschichtlichen Entwicklung

Zur Begründung ihrer Allgemeingültigkeit knüpft die christliche Ethik an den bereits vorchristlich entstandenen Gedanken des Naturrechts an. Klassisch formuliert der römische Politiker Marcus Tullius Cicero (106-43 v.Chr.) diesen Gedanken so:

Das wahre Gesetz ist die richtige Vernunft in Übereinstimmung mit der Natur. Es erfaßt alle, ist ständig gleichbleibend und ewig. ... Es ist dasselbe in Rom und Athen, heute und später. Es umspannt alle Völker und Zeiten als ewiges und unveränderliches Gesetz. Es spricht zu uns gleichsam der Lehrer

³ Immanuel Kant, »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, in: *Kants Werke. Akademie Textausgabe IV*, Berlin: De Gruyter, 1978 [1785], S. 385-464, hier S. 421. <http://www.korpora.org/Kant/aa04> (zugegriffen 30. März 2010). Burkhardt, *Ethik I*, S. 108 verweist auf die Aufnahme von Kants Denken in die protestantische Ethik durch den Neukantianer Johann Georg Wilhelm Herrmann, *Ethik*. 5. Auflage (1. Auflage 1901), Tübingen: Mohr, 1921, S. 2, 7.

⁴ Paul Enns, »Law of God«, in: Willem A. VanGemeren, Hg., *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, Carlisle: Paternoster, 1996, Bd. 4, S. 893-900, hier S. 897.

⁵ Karl Heim, *Die christliche Ethik. Tübinger Vorlesungen. Nachgeschrieben und ausgearbeitet von Walter Kreuzburg*, Tübingen: Katzmann, 1955, S. 165.

und Herrscher der Welt: Gott. Er hat dieses Gesetz erdacht, ausgesprochen und gegeben. Wer ihm nicht gehorcht, wird sich selbst untreu und verleugnet seine Menschennatur.⁶

Wilfried Härle fasst fünf klassische Grundprinzipien der stoisch-ciceronischen Tradition zusammen:

- *neminem laedere* (niemanden verletzen);
- *suum cuique* (jedem das Seine [geben]);
- *honeste vivere* (ehrenhaft leben);
- *deum colere* (Gott verehren);
- *pacta sunt servanda* (Verträge sind einzuhalten).⁷

Die entscheidende Weichenstellung zur Aufnahme des Naturrechtsgedankens in die christliche Ethik erfolgt durch Augustinus von Hippo (354-430), den »Vater« eines ›christlichen‹ Naturrechts.⁸ Seine klassische Prägung erhält der christliche Naturrechtsgedanke bei Thomas von Aquin (1225-1274), vor allem in den Fragen 90-97 in Band 1/II seiner *Summa Theologica*. Er unterscheidet zwischen dem in Gott bestehenden ewigen Gesetz (*lex aeterna*), dessen Abglanz in der Natur, dem Naturrecht (*lex naturae*), welches sich wiederum niederschlägt in dem geltenden positiven Recht (*lex humana*). Korrektur und Ergänzung erfährt dies wiederum durch das offenbarte Gesetz (*lex divina*).⁹ Das ewige Weltgesetz prägt die Strukturen der Schöpfung. Diese wiederum kann der Mensch mit Hilfe seiner (katholisch: nicht gefallenen) Vernunft erkennen und ihnen entsprechend leben.

Der christliche Naturrechtsgedanke wird nun sowohl durch die Aufklärung als auch durch die Reformation aufgenommen und modifiziert. Die Aufklärung löst das Naturrecht von Gott ab. Hugo Grotius etwa prägt bereits im Jahr 1625 die Formel *etsi deus no daretur* –auch ohne einen Schöpfergott könne es ein für alle Menschen gültiges Recht geben: »Die hier dargelegten Bestimmungen würden auch Platz greifen, selbst wenn man annähme, was freilich ohne die

⁶ Marcus Tullius Cicero, *De Republica* III, 22, zitiert nach der Übersetzung durch Martin Honecker, *Einführung in die Theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe*, Berlin: De Gruyter, 1990, S. 113.

⁷ Wilfried Härle, *Ethik*, Berlin: De Gruyter, 2011, S. 125.

⁸ Honecker, *Theologische Ethik*, S. 114, vgl. S. 111-123 zu Geschichte und Kritik des Naturrechts.

⁹ Patrick Nullens und Ronald T. Michener, *The Matrix of Christian Ethics. Integrating Philosophy and Moral Theology in a Postmodern Context*, Colorado Springs: Paternoster, 2010, S. 93-99 verweisen auf den Niederschlag der Lehre in dem *Katechismus der Katholischen Kirche*, §§ 1951f.

größte Sünde nicht geschehen könnte, daß es keinen Gott gäbe oder daß er sich um die menschlichen Angelegenheiten nicht bekümmere«. ¹⁰

Die Reformation knüpft bei Augustinus an, sieht im Gegensatz zur scholastischen Lehre jedoch einen starken Bruch zwischen Natur und Gnade, da durch den Sündenfall auch die Vernunft des Menschen verdorben ist. ¹¹ In seiner Predigt »Eine Unterrichtung, wie sich die Christen in Mose schicken sollen«, gehalten am 27. August 1525 in Zusammenhang einer Reihe über das Buch Exodus, setzt sich Martin Luther mit der Frage auseinander »Warum predigst du denn Mose, so er uns nichts angehet?« ¹² Mit anderen Worten: Wie können speziell an das alttestamentliche Gottesvolk gerichtete Gebote eine Bedeutung für Menschen darüber hinaus haben? Zunächst wendet er ein: »Geh hin zu den Juden mit deinem Mose, ich bin kein Jude, laß mich unbehelligt mit Mose«, und: »Die Heiden sind nicht schuldig, dem Mose gehorsam zu sein. Mose ist der Juden Sachsenspiegel«. ¹³ Dann aber begründet er naturrechtlich mit Hilfe von Römer 2,14 (»Denn wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, doch von Natur tun, was das Gesetz fordert, so sind sie, obwohl sie das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz«):

So halte ich nun die Gebote, die Mose gegeben hat, nicht deshalb, weil sie Mose geboten hat, sondern weil sie mir von Natur eingepflanzt sind und Mose allhier mit der Natur übereinstimmt usw. Aber die anderen Gebote im Mose, die nicht allen Menschen von Natur eingepflanzt sind, halten die Heiden nicht, gehen sie auch nichts an, wie z.B. vom Zehnten und andern, die doch auch schön sind. ... So lesen wir Mose nicht deshalb, weil er uns betreffe, daß wir ihn halten müssen, sondern weil er mit dem natürlichen Gesetz übereinstimmt und besser abgefaßt ist, als die Heiden (es) immer hätten tun können. ¹⁴

Damit eröffnet Luther die Möglichkeit einer positiven Anknüpfung christlicher Ethik an das alttestamentliche Gesetz, ohne die völlige Gefallenheit des Men-

¹⁰ »etiamsi daremus ... non esse Deum«, Hugo Grotius, *De Jure Belli ac Pacis Libris Tres*, Band 1, Lausanne: Marci-Michaelis Bousquet, 1751, S. 8, Übersetzung nach: *De Jure Belli ac Pacis Libris Tres. Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens*, Die Klassiker des Völkerrechts in modernen deutschen Übersetzungen, Hg. Walter Schätzel, Frankfurt: Textor, 1950. Vgl. Klaus Müller, *Tora für die Völker. Die noachidischen Gebote und Ansätze zu ihrer Rezeption im Christentum*, Studien zu Kirche und Israel 15, Berlin: Institut Kirche und Judentum, 1994, S. 200-237, ausführlich zu Grotius und der weiteren Wirkungsgeschichte der Noachidischen Gebote in der christlichen Theologie.

¹¹ Vgl. die sehr ausführliche Darstellung des Unterschieds aus lutherischer Sicht durch Christiaan Herrmann, *Gott und Politik. Eine Einführung in politische Ethik*, Witten: Brockhaus, 2009, S. 65-74, 91-100.

¹² Martin Luther, »Unterrichtung«, S. 99.

¹³ Ebd., S. 99, 100.

¹⁴ Ebd., S. 101, 107.

schen einschließlich seiner Vernunft aufgeben zu müssen. Gott hat den Heiden einen heute nur noch »milchglasigen« Spiegel seines Gesetzes ins Herz gepflanzt. Die klare, reine Form dieses Gesetzes findet sich unübertrefflich formuliert im Alten Testament. Nicht alle Details des alttestamentlichen Gesetzes sind in der nur noch in groben Zügen vorhandenen Einpflanzung erkennbar. Dennoch eignen sich die hervorstechenden Gebote des Alten Testaments, wie etwa der Dekalog (eigentlich »zehn Worte«),¹⁵ aufgrund ihrer unnachahmlichen Schönheit und Klarheit am besten dazu, den Inhalt des natürlichen Gesetzes zu beschreiben. Das führt zu dem Schluss, dass es auch im protestantischen Bereich ein legitimer Weg ist, eine allgemeingültige christliche Ethik an dem Inhalt des Dekalogs zu orientieren.

1.3 Kritik einer naturrechtlichen Begründung allgemeingültiger Ethik

Bis heute unterliegt der Naturrechtsgedanke eindringlicher Kritik, doch nicht jede Kritik erscheint gleichermaßen berechtigt. So lässt sich der Vorwurf eines »naturalistischen Fehlschlusses« durch den schottischen Philosophen David Hume (1711-76) in seinem Werk *Ein Traktat über die menschliche Natur* nur unter Absehung eines Schöpfers durchhalten. Hume argumentiert, dass man vom *Sein* (Natur) auf ein *Sollen* (Ethik) nicht schließen darf, da das *Sein* willkürlich ist und bei einer Orientierung daran auch das *Sollen* der Willkür verfallen würde.¹⁶ Ist jedoch das *Sein* eine durch Gott teleologisch gestaltete Schöpfung, so ist ein daran orientiertes Handeln nicht sinnlos, sondern »schöpfungsgemäß«.¹⁷

¹⁵ Zur Struktur der »zehn Worte« vgl. Hendrik Koorevaar, »The Structure of the Ten Words in Exodus 20: 1-17«, in: M.W. Pretorius, Hg., *The Secret of Faith. In Your Heart - In Your Mouth. In honour of Donald Moreland*, Heverlee: Evangelische Theologische Faculteit, 1992, S. 92-99, und ders. »De Opbouw van de tien Woorden in Exodus 20:1-17«, *Acta Theologica* 15 (1995), S. 1-15.

¹⁶ »'Tis impossible, therefore, that the character of natural and unnatural can ever, in any sense, mark the boundaries of vice and virtue«, David Hume, *A Treatise of Human Nature Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, Neuauflage (1. Ausgabe 1739f), London: Thomas und Joseph Allman, 1817, S. 179.

¹⁷ Vgl. Werner Neuer, »Die ethische Verantwortung des Glaubens gegenüber Gottes Schöpfung«, in: Christian Herrmann, Hg., *Wahrheit und Erfahrung - Themenbuch zur Systematischen Theologie. Band 2: Christologie, Anthropologie, Erlösung, Heiligung*, Wuppertal: Brockhaus, 2005, S. 292-333, hier S. 298, der dort mit Recht davor warnt, das »Schöpfungsgemäße« nicht zu verwechseln mit einer »normativen Kraft des Faktischen«, »weil das ›Faktische‹ keineswegs identisch ist mit dem ›Schöpfungsgemäßen‹, sondern ganz und gar durch das Sündensein des Menschen mitbestimmt ist«. Vgl. ferner Arthur F. Holmes, *Wege zum ethischen Urteil. Grundlagen und Modelle*, Wuppertal: Brockhaus, 1987, S. 64-77.

Eine weit problematischere Seite des Naturrechts ist dessen inhaltliche Offenheit. »Das scholastische Naturrecht als solches ist inhaltsleer. Es muß seine konkreten Inhalte von außen gewinnen«. ¹⁸ Bereits Karl Barth erkennt hier eine starke Ideologiefälligkeit und lehnt den Gedanken von daher rundweg ab. ¹⁹ Grundlegend für eine naturrechtliche Argumentation ist zunächst die Frage nach der »Natur« des Menschen, die sehr unterschiedlich beantwortet wird. Geht man etwa sozialdarwinistisch von einem natürlichen »Recht des Stärkeren aus«, hat das fatale Folgen für die Ethik. ²⁰

Die hier nur angerissene Problematik lässt schließen, dass allein eine konsequent aus Gottes Offenbarung eruierte Füllung des Naturrechtsgedankens den Menschen wirkungsvoll vor ideologischem Missbrauch schützen kann.

Doch nicht erst der Inhalt, sondern bereits die Begründung des Naturrechts muss in Gottes Offenbarung gegründet sein. Der aus dem Neuluthertum des 19. Jahrhunderts stammende Begriff der *Schöpfungsordnung* erscheint vielen Ethikern trotz mancher Einwände als besonders geeignet, um die neutestamentlichen Hinweise auf ein alle Menschen gleichermaßen betreffendes Recht zu bezeichnen. ²¹ Diese können hier nur stichwortartig erwähnt werden: Jesus greift in Matthäus 19,4-8 hinter Mose auf den Zustand der Schöpfung zurück.

¹⁸ Honecker, *Theologische Ethik*, S. 122. Bereits Helmut Thielicke, *Theologische Ethik*. Band 1: *Prinzipienlehre. Dogmatische, philosophische und kontroverstheologische Grundlegung*, 2. Auflage (1. Auflage 1955), Tübingen: J.C.B. Mohr, 1958, S. 683 konstatiert in seiner ausführlichen Kritik (S. 629-58, 682-98) eine zweifelhafte »Variabilität« des Naturrechtsbegriffs in der Geschichte.

¹⁹ Vor einer »Ideologiefälligkeit« warnt Honecker, *Theologische Ethik*, S. 110f. Karl Barth beschreibt die Hintergründe seiner Auseinandersetzung mit natürlicher Theologie und Naturrecht eindrucklich in seiner *Kirchlichen Dogmatik*, Bd. II, 1, S. 194-200.

²⁰ Viel Elend ist naturrechtlich begründet über die Menschheit gebracht worden, wie die Kolonialpolitik, die Sklaverei, die Unterwerfung der Indianer, selbst die Kastration päpstlicher Sänger. Vgl. für weitere Beispiele Honecker, *Theologische Ethik*, S. 122 und Härle, *Ethik*, S. 126. Thielicke, *Theologische Ethik I*, S. 682f: »Entsprechend werden auch die Menschenfresser eine Art Naturrecht besitzen, innerhalb dessen die Menschenfresserei eine Tugend ... ist«.

²¹ Vgl. zu Vertretern und Argumentation Fritz Lau, »Schöpfungsordnung«, in: Kurt Galling, Hg., *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Fünfter Band*, 3. Auflage, Tübingen: Mohr, 1961, Sp. 1492-4. Vgl. zu folgendem Klaus Bockmühl, »Über die Geltung der Zehn Gebote heute. Eine Ortsbestimmung des Dekalogs«, in: ders., Hg., *Glauben und Handeln. Beiträge zur Begründung evangelischer Ethik*, Gießen: Brunnen, 1975, S. 50-59. Helmut Burkhardt, »Der Naturrechtsgedanke im hellenistischen Judentum und im Neuen Testament«, in: ders., Hg., *Begründung ethischer Normen. Bericht von der 5. Theologischen Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) vom 9.-12. September 1987 in Tübingen*, Wuppertal: Brockhaus, 1988, S. 81-97, ders., *Ethik I*, S. 64. Markus Bockmuehl, *Jewish Law in Gentile Churches. Halakhah and the Beginning of Christian Public Ethics*, Edinburgh: T&T Clark, 2000, S. 113-43. Vgl. kritisch zu einer positiven Auswertung der neutestamentlichen Lehre von der Natur Honecker, *Theologische Ethik*, S. 120 und Härle, *Ethik*, S. 126.

auf In Römer 1,26f unterscheidet Paulus zwischen »natürlichem« und wider-natürlichem sexuellen Verkehr. Nach Römer 2,14 tun die Heiden »von Natur«, was das Gesetz fordert. In 1.Korinther 11,14 fragt Paulus: »Lehrt euch nicht die Natur?« Weitere Hinweise werden in der Areopagrede des Paulus (Apg 17) gefunden, auch die »goldene Regel« aus Matthäus 7,12 ließe sich als ein praktisches Beispiel allgemeiner Ethik heranzuführen, möglicherweise auch das »jedermann« aus Römer 13,1.

Die Natur wird hier nicht als *normatives* Offenbarungselement neben die Offenbarung Gottes durch sein Wort gestellt, wie selbst Emil Brunner gegenüber Karl Barth einräumt, »daß die Botschaft der Kirche nicht zwei Quellen oder Normen hat, etwa die Offenbarung *und* die Vernunft, oder das Wort Gottes *und* die Geschichte, und daß das kirchliche oder christliche Handeln nicht zwei Normen hat, etwa das Gebot *und* die Ordnungen.«²² Der Mensch trägt zwar in sich eine grobe Kenntnis des Willens Gottes, welches ihn unentschuldigbar macht. Doch ist der Mensch gefallen, so ist diese Kenntnis selbst zumindest teilweise pervertiert, und auch der Zugang zu dieser Kenntnis mit Hilfe der Vernunft ist nicht mehr verlässlich. Ferner fehlt ihm die Kraft zur Umsetzung dieser Kenntnis.²³ Von daher erklärt sich der paradoxe Sachverhalt, dass gerade der Blick auf die natürliche Kenntnis des gefallen Menschen als *Empfänger* von Gottes Willen zu unzuverlässigen Ergebnissen bezüglich des Inhalts dieser Kenntnis führt.²⁴ Unter Rückgriff auf Luthers Verständnis von Römer 2,14 ist es demgegenüber der Blick auf Gott als den *Geber* seines Willens und seiner Heiligen Schrift als klarster Ausdruck desselben, welcher die zuverlässigsten Ergebnisse bezüglich des Inhalts dieser Kenntnis liefert.

²² Emil Brunner, *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth*, Tübingen: Mohr, S. 6. Vgl. in diesem Zusammenhang den programmatischen Titel seiner Ethik *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik*, Tübingen: Mohr, 1932.

²³ Thielicke, *Theologische Ethik I*, S. 9 fasst die Argumentation von Wilhelm Herrmann, *Ethik*, S. 110ff in Bezug auf die Kraft zur Umsetzung des Willens Gottes in der Formulierung zusammen: »Der Mensch ist wohl – pointiert gesprochen – »auto-nom«, aber nicht »auto-mobil«. Helmut Burkhardt, *Ethik I*, S. 108-110 bemängelt zu Recht, dass diese Aussage nicht weit genug geht. Dem gefallen Menschen fehlt nicht alleine die Kraft zur Umsetzung, auch die Kenntnis von Gottes Willen selbst ist oft so stark in Mitleidenschaft gezogen, dass ohne Erlösungshandeln kaum mehr positiv an diese angeknüpft werden kann (vgl. Röm 3,20b mit Joh 16,8-11).

²⁴ Clive Staples Lewis, *Die Abschaffung des Menschen*. 4. Auflage (1. Auflage 1979), Einsiedeln: Johannes, 1993, S. 91-103 führt zahlreiche Belege aus vergangenen und gegenwärtigen Kulturen und Religionen an, um eine durchgängige gemeinsame Weltethik nachzuweisen, unabhängig von einem Glauben an Gott. Kritisch dazu Thomas Schirrmacher, *Ethik*, 3. Auflage (1. Auflage 1994), Hamburg: Reformatorischer Verlag Beese, 2002, Bd. 2, S. 25.

1.4 Der Ansatz bei den Schöpfungsmandaten in der Ethik Bonhoeffers

Die Ethik Dietrich Bonhoeffers (1906-45) besteht aus einer Zusammenstellung verschiedener Fragmente, da er selbst sein Werk nicht mehr fertigstellen kann. Bonhoeffer geht bei dem Entwurf einer allgemeingültigen Ethik weniger den Weg der Nutzung von zunächst spezifisch ausgerichteten Texten mittels einer natürlichen Theologie, sondern sucht vielmehr nach Mandaten, welche im Text selbst auch *ursprünglich* an alle Menschen gerichtet sind. Das heißt, er setzt nicht bei den primär an Israel gerichteten zehn Geboten oder der primär an die Nachfolger von Jesus gerichteten Bergpredigt an, sondern konsequent bei der Schöpfung der gesamten Menschheit. Dabei entwirft er eine Ethik als Mandatelehre, das heißt, er fragt nach dem Schöpfungsauftrag (Mandat) des Menschen. Vier Mandate benennt er:²⁵

1. Das Mandat der Arbeit oder Kultur (mit Verweis auf Gen 2,15; 3,17-19; 4,17ff),
2. das Mandat der Ehe,
3. das Mandat der Obrigkeit (mit Verweis auf Gen 4,22.23f),
4. das Mandat der Kirche.

Alternativ zu dem Begriff der *Schöpfungsordnung* führt Dietrich Bonhoeffer den Begriff der *Erhaltungsordnung* ein. Nach dem Sündenfall setzt Gott Ordnungen ein, durch welche er die sündige Welt »in ihre Grenzen weist, wobei aber keine dieser Ordnungen als solche mehr Ewigkeitscharakter trägt, weil sie alle allein um der Erhaltung des Lebens willen da sind.«²⁶ Damit wird ausdrücklich die Möglichkeit eröffnet, auch nach Genesis 3,6 Ordnungen eines allgemeinen Ethos zu finden.

Systematisch konsequenter verfolgt der reformierte Theologe John Murray (1898-1975) den Ansatz Bonhoeffers. Er erschließt sieben Schöpfungsmandate:²⁷

²⁵ Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*. Dietrich Bonhoeffer Werke VI, München: Kaiser, 1998, S. 54-60. Im Abschnitt S. 392-412 redet Bonhoeffer von »Kultur« statt »Arbeit«.

²⁶ Dietrich Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall*. 2. Auflage (1. Auflage 1989). Dietrich Bonhoeffer Werke III. München: Kaiser, 2002, S. 129, vgl. S. 138f. Vgl. Walter Künneth, *Fundamente des Glaubens. Biblische Lehre im Horizont des Zeitgeistes*, Wuppertal: Brockhaus, 1975, S. 186-9. Bonhoeffer selbst lehnt den Begriff der Schöpfungsordnung ab und gebraucht den Begriff der Erhaltungsordnung aufgrund der Missbrauchsfahr nach 1933 nicht mehr (S. 129f, Anm. 2).

²⁷ John Murray, *Principles of Conduct. Aspects of Christian Ethics*, Grand Rapids: Eerdmans, 1957, S. 27-44, vgl. Walter Kaiser, *Toward Old Testament Ethics*, Grand Rapids: Zondervan, 1983, S. 31, S. 153, Fn. 4.

1. Vermehrung (Gen 1,28),
2. die Erde füllen (1,28),
3. die Erde untertan machen (1,28),
4. über die Lebewesen herrschen (1,28; vgl. V.27),
5. Arbeit (2,15),
6. Sabbat (2,2f),
7. Ehe (2,24).

Dieser bereits mit geringem Aufwand sehr fruchtbare Blick in das Alte Testament lässt die Frage aufkommen, ob hier nicht noch weitere Spuren eines allgemeingültigen Ethos zu finden sind. Gibt es darüber hinaus Hinweise auf eine Unterscheidung zwischen allgemeingültigem und spezifisch israelitischem Ethos? Nicht zuletzt steht hier auch Wilfried Härles kritische Rückfrage an das Naturrecht im Raum, »wie uns diese Instanz zugänglich wird und damit ihre normative Funktion übernehmen kann«,²⁸ das heißt auch: Wie findet ein allgemeingültiges Ethos im Herzen eines Menschen außerhalb des Jhwh-Bundes seine prägende Gestalt und wer oder was zieht ihn für sein moralisches Verhalten im Einzelfall zur Rechenschaft?

2. Die Suche nach dem Willen Gottes für alle Menschen in der frühjüdischen Auslegung des Alten Testaments

2.1 Zielrichtung und Inhalt der Noachidischen Gebote

Der emeritierte Baseler Ethiker Georg Huntemann bringt Römer 2,14 in direkten Zusammenhang mit der rabbinischen Tradition sogenannter »Noachidischer Gebote«.²⁹ Dieses Stichwort umschreibt die Suche nach Geboten, welche den Willen Gottes für Gottes Volk und Heiden gleichermaßen zum Ausdruck bringen.³⁰ Man kann sie als »erweitertes Unrecht der Menschheit« umschrei-

²⁸ Härle, *Ethik*, S. 127.

²⁹ Georg Huntemann, *Biblisches Ethos im Zeitalter der Moralrevolution*, Neuhausen/Stuttgart: Hänssler, 1995, S. 68-72, 94, 144f, 526. Zur Schreibweise vgl. alternativ »Noachitische Gebote« in der *Theologischen Realenzyklopädie*, veraltet »Noachische Gebote«, etwa im *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* von Hermann Strack und Paul Billerbeck.

³⁰ Auch Sem ist ein Nachkomme Noahs. Vgl. die Grundregeln in Traktat *Sanhedrin* 59a: »Es gibt nichts, was den Jisraéliten erlaubt und den Nichtjuden verboten wäre«, Lazarus Goldschmidt, *Der babylonische Talmud*, Nachdruck (1. Auflage 1930-1936), Frankfurt: Jüdischer Verlag, 1996, Bd. 8, S. 698.

ben, und trotz mancher Anfragen im Sinne eines Naturrechts deuten.³¹ Hinter dem Nachdenken über diese Gebote lassen sich drei Fragestellungen erkennen:³²

- (1) Was muss ein Nichtjude beachten, damit er an dem Heil Israel teilhaben kann? («soteriologische» Dimension)³³
- (2) Was ist notwendig, damit eine menschliche Gesellschaft funktionieren kann? (naturrechtliche Dimension)
- (3) Welchen Gehorsam ist die Menschheit dem Gott Israels gegenüber schuldig? (theologische Dimension)

Locus classicus der Noachidischen Gebote ist eine anonyme Tradition der Tosefta, Traktat *Aboda Zara* 8,4.6, etwa aus der ersten Hälfte des 2. Jh. n.Chr.: »Sieben Gebote wurden den Kindern Noahs befohlen, u. zwar betreffs der Rechtspflege, des Götzendienstes, der Gotteslästerung, der Unzucht, des Blutvergießens, des Raubes ... u. des Gliedes von einem lebendigen Tier.«³⁴ Ausführlicher diskutiert wird die Frage im babylonischen Talmud, Traktat *Sanhedrin* 56a-57a:

Die Rabbanan lehrten: Sieben Gesetze wurden den Noahiden auferlegt: die Rechtspflege, [das Verbot der] Gotteslästerung, des Götzendienstes, der Unzucht, des Blutvergießens, des Raubes und [des Genusses] eines Gliedes von einem lebenden Tier.

³¹ Georg Strecker, »Noachidische Gebote«, in: Kurt Galling, Hg., *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Band 4*, 3. Auflage, Tübingen: Mohr, 1960, Sp. 1500f, hier Sp. 1501, lehnt den Vergleich mit einer »profanen Naturrechtstheorie« ab. Irina Wandrey in der 4. Auflage dagegen kann ganz unbelastet formulieren: »Die n.G. sind als Ausdruck des Naturrechts zu verstehen«, Artikel »Noachidische Gebote«, in: Hans Dieter Betz, Hg., *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Band 6*, 4. Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, Sp. 348f, hier Sp. 348. Müller, *Tora*, S. 241 führt die Verbindung von Noachidischen Geboten und Naturrechtsdenken auf die Aufklärung zurück (Grotius, Toland, Reimarius). Nach dem zweiten Weltkrieg nimmt Charles Harold Dodd, *New Testament Studies*, Manchester: University Press, 1967, S. 129-142, hier S. 139, diesen Faden wieder auf: »The doctrine of the Noachian precepts is the Jewish equivalent for the Stoic doctrine of the Law of Nature«, zitiert und kritisch diskutiert in Müller, *Tora*, S. 238.

³² In Anlehnung an David Flusser, »Noachitische Gebote I. Judentum«, in: Gerhard Müller, Hg., *Theologische Realenzyklopädie. Band XXIV*, Berlin: De Gruyter, 1994, S. 582-585, hier S. 583.

³³ Auf diese »soteriologische« Dimension und den Zusammenhang zwischen den Geboten und der Frage, ob ein Heide gerettet werden kann, verweist Bockmuehl, *Jewish Law*, S. 158f unter Hinweis auf die Tosefta zum Traktat *Sanhedrin* 13.2.

³⁴ Zitiert nach der Übersetzung in Paul Billerbeck, *Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis erläutert aus Talmud und Midrasch*, 8. Auflage (1. Auflage 1926), Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Band 3. München: Beck, 1985, S. 37f. Zur Einordnung vgl. Bockmuehl, *Jewish Law*, S. 159.

- R. Hananja b. Gamal[iél] sagt, auch das Blut von einem lebenden Tier [sei ihnen verboten worden].
- R. Hidqua sagt, auch die Kastration,
- R. Šimón sagt, auch die Zauberei.
- R. Jose sagt, alles, wovon im Abschnitte von der Zauberei gesprochen wird, sei den Noahiden verboten: Es soll sich unter euch niemand finden, der seinen Sohn oder seine Tochter durchs Feuer gehen läßt, niemand, der Wahrsagerei oder Zeichendeuterei oder geheime Künste oder Zauberei treibt, auch niemand, der Bannungen vornimmt oder einen Totenbeschwörer oder einen Wahrsagegeist befragt oder sich an die Toten wendet [Dt 18,10-12]; und ohne Warnung gibt es ja keine Strafe.
- R. Eleásar sagt, auch die Mischung [vgl. Lev 19,19]; die Noahiden dürfen Gemischtes tragen und Gemischtes sähen, verboten ist ihnen nur die Kreuzung von Tieren und das Propfen von Bäumen. –

Woher dies? R. Johanan erwiderte: Die Schrift sagt: und Gott, der Herr, gebot dem Menschen also: Von allen Bäumen des Gartens kannst du essen [Gen 2,16].

1. *Gebot*, dies deutet auf die Rechtspflege, wie es heißt: *denn ich habe ihn erkoren, damit er gebiete seinen Kindern &c* [Gen 18,19].
2. *Der Herr*, dies deutet auf die Lästerung des Gottesnamens, denn so heißt es: *wer den Namen des Herrn lästert, soll getötet werden* [Lev 24,16].
3. *Gott*, dies deutet auf den Götzendienst, denn es heißt: *du sollst keinen anderen Gott haben* [Ex 20,3].
4. *Dem Menschen*, dies deutet auf das Blutvergießen, denn es heißt: *wer Menschenblut vergießt &c* [Gen 9,6].
5. *Also*, dies deutet auf die Unzucht hin, denn es heißt: also: wenn einer sein Weib entläßt und sie von ihm fortgeht und einen anderen heiratet [Jer 3,1].
6. *Von allen Bäumen des Gartens*, aber keinen Raub;
7. *kannst du essen*, nicht aber ein Glied von einem lebenden Tier.

...

In der Schule Menašes wurde nämlich gelehrt: Sieben Gesetze wurden den Noahiden auferlegt. [das Verbot] des Götzendienstes, der Unzucht, des Blutvergießens, des Raubes, des Genusses eines Gliedes von einem lebenden Tiere, der Kastration und der Mischung.

1. R. Jehuda sagt, dem ersten Menschen sein nur der Götzendienst verboten worden, denn es heißt: *da gebot Gott, der Herr, dem Menschen* [Gen 2,16].
2. R. Jehuda b. Betherä sagt, auch die Gotteslästerung;
3. andere sagen, auch die Rechtspflege [sei ihm geboten worden]. ...

Verwendet der Autor aus der Schule Menašes [das Wort] *gebod* zur Forschung, so sollten auch jene [nämlich Gotteslästerung und Rechtspflege] einbegriffen sein, und verwendet er es nicht zur Forschung, woher weiß er es von diesen!? – Tatsächlich verwendet er es nicht zur Forschung, bezüglich dieser aber sind besondere Schriftverse vorhanden.

Götzendienst und Unzucht, denn es heißt, *die Erde aber war verderbt vor dem Angesichte Gottes* [Gen 6,11], und in der Schule R. Jišmáels wurde gelehrt, daß überall, wo von einem *Verderb* gesprochen wird, Unzucht und Götzendienst zu verstehen sei.

1. Unzucht, denn es heißt: *denn alles Fleisch hatte seinen Wandel verderbt* [Gen 6,12];
2. Götzendienst, denn es heißt: *daß ihr nicht verderbt handelt und verfertigt &c* [Dt 4,16]. ...
3. Blutvergießen, denn es heißt: *wer Menschenblut vergießt &c* [Gen 9,6]. ...
4. Raub, denn es heißt: *wie das grüne Kraut gebe ich euch alles* [Gen 9,3], und hierzu sagt R. Levi: wie das grüne Kraut, nicht aber wie das Gartenkraut [d.h. nur das herrenlose, nicht aber fremdes Eigentum] ...
5. Der Genuß eines Gliedes von einem lebenden Tiere, denn es heißt: *nur Fleisch, das noch sein Leben, sein Blut, in sich hat, dürft ihr nicht essen* [Gen 9,4]. ...
6. Die Kastration, denn es heißt: *regt euch auf der Erde und mehret euch auf ihr* [Gen 9,7]. ...
7. Die Mischung, denn es heißt: *von den Vögeln, je nach ihrer Art* [Gen 6,20].³⁵

Es scheint also in talmudischer Zeit nie eine abschließende Liste von Geboten gegeben zu haben.³⁶ Die ursprüngliche Liste wird im Namen tannaitischer Rabbinen erweitert um die Verbote des Trinkens von Blut von einem lebendigen Tier, Kastration, Zauberei oder Okkultismus allgemein, oder auch die Kreuzung von Tieren und das Pfropfen. Die aufgeführten Rabbinen Chananja ben Gamaliel, Chidqa, Schimon, Jose und Eleaser sind Schüler von Rabbi Akiba ben Joseph (um 50-135 n.Chr.), was den Heidelberger Theologen Klaus Müller schließen lässt, dass die Akibaschule der früheste Tradentenkreis der sieben Gebote ist.

In der Schule des Manasse (Rabbi Manasse, um 300 n.Chr.) findet sich eine alternative Liste von sieben Geboten mit alternativer Begründung. Andere begrenzen die Liste auf ein Gebot (Verbot von Götzendienst), oder erweitern sie um das Verbot von Gotteslästerung oder das Gebot von Rechtspflege.³⁷

³⁵ Goldschmidt, *Talmud*, Bd. 8, S. 687-689, Hervorhebungen durch den Autor, Einrückungen und Ordinalzahlen hinzugefügt. Es folgt eine Diskussion um die Frage, wann ein Noachide hinzurichten ist (Traktat *Sanhedrin* 57). David Novak, *Natural Law in Judaism*, Cambridge: University Press, 1998, S. 150, weist jedoch zurecht darauf in, dass diese Diskussion theoretischer Art ist: »Unlike the Romans who created the real, practical institution of *ius gentium*, the Rabbis who formulated the doctrine of Noahide law did not have any such power over any group of non-Jews.«

³⁶ Vgl. zu folgendem Bockmuehl, *Jewish Law*, S. 160 und Billerbeck, *Briefe*, S. 36-38, welcher außer den hier genannten weitere parallele Belege zu den Noachidischen Geboten anführt: *Genesis Rabba* 34 zu Genesis 8,17, *Midrasch Psalmen* 1 §10, und *Midrasch Sprüche* 31,29.

³⁷ Müller, *Tora*, S. 48. Auf S. 30 geht er auf eine Lesart der Handschrift Parma der *Seder Olam Rabba* (nach 200 n.Chr.) ein, in der es zu Ex 15,25b heißt: »Dort wurden Israel zehn Gebote gegeben; auf sieben von ihnen wurden bereits die Nachkommen Noahs verpflichtet; für Israel kamen in Mara der Schabbat, die Rechtsprechung und die Ehrung des Vaters und der Mutter hinzu« (Übersetzung nach Klaus Müller). Der babylonische Talmud Traktat *Sanhedrin* 56b nimmt diese Tradition in einem hier nicht wiedergegebenen Abschnitt auf und diskutiert die Frage, ob auch den Noachiden das Gebot der Rechtspflege gegeben ist.

2.2 Drei, fünf, sechs, sieben, acht, neun oder dreißig Gebote?

Der jüdische Religionswissenschaftler David Flusser³⁸ führt die Liste auf einen Grundbestand von ursprünglich drei Geboten zurück, welche die jüdischen »Kardinalsünden« laut Entscheid einer Versammlung in Lydda (um 120 n.Chr.) umreißen:

1. Götzendienst,
2. Unzucht,
3. Blutvergießen.

Diese Liste sei dann um zwei weitere auf fünf Grundgebote erweitert worden, die zum Erhalt der Menschheit unabdingbar sind:

4. Raub,
5. Gotteslästerung.

Die *Sifra* zu Levitikus 18,4, deren Grundbestand möglicherweise bis in die 2. Hälfte des 3. Jh. n.Chr. zurückgeht, beschreibt:³⁹

»Meine Rechte« Lv 18,4, das sind die Worte in der Tora, die, wenn sie nicht geschrieben wären, füglich geschrieben werden müßten, wie zB betreffs des Raubes, der Unzucht, des Götzendienstes, der Gotteslästerung u. des Blutvergießens (Mordes); wenn diese nicht geschrieben wären, so müßten sie füglich geschrieben werden (weil sie für das Bestehen der Menschheit unbedingt nötig sind).

Interessanterweise scheinen diese Grundgebote bereits der christlichen *Didache* bekannt zu sein, welche wohl Ende des 1. bis Anfang des 2. Jh. n.Chr. entstanden ist. Kapitel 3 warnt:

¹ Mein Kind, flieh vor jeglichem Bösen und vor allem, was ihm ähnlich ist. ² Sei nicht zornig; der Zorn nämlich führt zum Mord. Sei auch kein Fanatiker, nicht streitsüchtig, nicht zornmütig; denn aus diesem allen entstehen Morde.

³ Mein Kind, sei nicht lüstern; die Lüsternheit nämlich führt zur Hurerei. Sei auch kein Zotenreißer und kein Voyeur; aus diesem allem nämlich entstehen Ehebrüche.

⁴ Mein Kind, sein kein Vogelschauer, weil das zum Götzendienst führt; auch kein Beschwörer, auch kein Sterndeuter, auch kein Sühnezauberer; hab auch

³⁸ Flusser, *Noachitische Gebote*, S. 583. Hermann L. Strack und Paul Billerbeck, *Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch*. 9. Auflage (1. Auflage 1926), München: Beck, 1986, S. 21, verweisen auf den babylonischen Talmud Traktat Sanhedrin 74a, auf den palästinischen Talmud Traktat *Schebiith* 4,35a,42 und *Sanhedrin* 3,21b,10. Vgl. dazu Müller, *Tora*, S. 34-59, mit Verweis auf alternative Entstehungstheorien.

³⁹ Deutsche Übersetzung nach Billerbeck, *Schriften*, S. 36.

nicht die Absicht, das zu sehen [und zu hören]. Aus diesem allem nämlich entsteht Götzendienst.

⁵ Mein Kind, sei kein Lügner, weil das Lügen zum Diebstahl führt; auch nicht geldgierig oder prahlerisch. Aus diesem allen nämlich entstehen Diebstähle.

⁶ Mein Kind, sei keiner, der (gegen Gott) murrst, weil das zur Lästerung führt; (sei) auch nicht selbstgefällig oder böswillig. Aus diesem allem nämlich entstehen Lästerungen.⁴⁰

Spätere Midraschim aus dem 3. Jh. n.Chr. deuten das Wachstum der Liste von Noachidischen Geboten historisch. Auf Grundlage von Genesis 2,16 werden sechs adamitische Gebote erkannt, wie in *Deuteronomium Rabba* zu Deuteronomium 3,41 formuliert wird:

Wie viele Dinge sind dem ersten Menschen befohlen worden (nicht zu thun)? Die Weisen haben so gelehrt: Sechs Dinge sind dem ersten Menschen befohlen worden. (Er soll sich hüten), 1) vor Götzendienst, 2) vor Entweihung des göttlichen Namens, 3) die Einsetzung von Richtern betreffend, 4) vor Blutvergiessen, 5) vor Unzucht und 6) vor Raub, und alle diese sind nach Rabbi in dem Verse enthalten Gen. 2, 16: »Und der Ewige gebot dem Menschen« u. s. w. ויצו geht auf den Götzendienst vgl. Hos. 5, 11: »Denn willig folgt es Geboten (צו);« יהוה geht auf Entweihung des göttlichen Namens vgl. Lev. 24, 16: »Wer den Namen des Ewigen lästert, der soll getötet [sic!] werden;« אלהים geht auf die Richter vgl. Ex. 22, 9: »Bis zu dem Richter (אלהים) die Sache beider kommt;« על האדם geht auf das Verbot des Blutvergiessens vgl. Gen. 9,6: »Wer Menschenblut vergießt;« לאמר geht auf das Verbot der Unzucht vgl. Jerem. 3,1: »Zu sagen: wenn ein Mann sein Weib entlässt;« מכל עץ הגן אכל תאכל von allen Bäumen des Gartens sollst du essen, aber nicht vom Geraubten, somit verbietet er ihm den Raub.⁴¹

Hier variiert die Reihenfolge der zu den einzelnen Begriffen aus Genesis 2,16 herangezogenen Belegstellen, wie ein Vergleich mit dem Traktat *Sanhedrin* 56b deutlich macht:

⁴⁰ Andreas Lindemann und Henning Paulsen, Hg., *Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver Funk/Karl Bihlmeyer und Molly Whittaker*, Tübingen: Mohr, 1992, S. 8f, zur Datierung siehe S. 1f.

⁴¹ August Wünsche, Hg., *Der Midrasch Debarim Rabba*, Leipzig: Otto Schulze, 1882, S. 33.

Gen 2,16	bSanh 56b	DtnR ⁴²
ויצו	Rechtspflege (Gen 18,19)	Götzendienst (Hos 5,11)
יהוה	Gotteslästerung (Lev 24,16)	Gotteslästerung (Lev 24,16)
אלהים	Götzendienst (Ex 20,3)	Rechtspflege (Ex 22,8[.27])
על האדם	Blutvergießen (Gen 9,6)	Blutvergießen (Gen 9,6)
לאמר	Unzucht (Jer 3,1)	Unzucht (Jer 3,1[.6])
מכל עץ הגן	Raub	Raub
אכל תאכל	Glied von Tier	-

Das siebte Gebot (Verbot des Genusses eines Gliedes von einem lebenden Tier) wird nach der Flut an Noah gegeben. Für Adam ist dieses Gebot belanglos, da ihm nach rabbinischer Auffassung noch jeder Genuss von Fleisch verwehrt ist.⁴³ Abraham erhält das achte Gebot der Beschneidung, Isaak den Hinweis, dass dies am achten Tag zu geschehen habe, Jakob das Verbot, das Muskelstück auf dem Gelenk der Hüfte zu essen, und Juda das Gebot der Leviratsehe.⁴⁴ In dem Talmud Traktat *Chulin* 92a wird die Anzahl der Noachidischen Gebote mit 30 bestimmt, allerdings ohne sie einzeln aufzuführen.⁴⁵ Israel am Sinai empfängt schließlich alle Gebote. Im Folgenden der Aufbau nach

⁴² Vgl. in knapperer Form mit Verweis auf Ex 22,27 statt 22,9 und Jer 3,6 statt 3,1 in *Genesis Rabba* 16 zu Genesis 2,16, ders., Hg., *Der Midrasch Bereschit Rabba*, Leipzig: Otto Schulze, 1881, S. 72, ebenso in *Hoheslied Rabba* zu Hoheslied 1,2, ders., Hg., *Der Midrasch Schir Ha-Schirim*, Leipzig: Otto Schulze, 1880, S. 15 und *Pesiqta de Rab Kahana* 12, ders., Hg., *Pesikta des Rab Kahana*, Leipzig: Otto Schulze, 1885, S. 128.

⁴³ Billerbeck, *Briefe*, S. 285 verweist auf das Talmudtraktat *Sanhedrin* 59b. Dass dem Menschen der Genuss von Fleisch tatsächlich erst mit dem Noahbund zugestanden wird, lässt sich auch anhand struktureller Beobachtungen am Bundesseggen bestätigen. Der hier zitierte Abschnitt aus Genesis 9,3b lässt sich als »Segensgabe« im Zentrum des Segens Genesis 9,1-7 interpretieren, vgl. Siegbert Riecker, *Segen, Einschränkung und Verheißung im Bund Gottes mit Noah*, unveröffentlichte Licentiaats-Thesis, Leuven: Evangelische Theologische Facultet, 1998, S. 85, 87.

⁴⁴ Dass mit der Erwählung Abrahams ein Unterschied zwischen den Patriarchen und nichterwählten Nachkommen Noahs entsteht, spielt hier keine vordergründige Rolle. Alle vor dem Sinai gegebenen Gebote sind nach rabbinischer Auffassung den »Noachiden« gegeben, vgl. den Verweis auf das Talmud Traktat *Sanhedrin* 59a-b in Bockmuehl, *Jewish Law*, S. 152, Fn. 21.

⁴⁵ Vgl. Müller, *Tora*, S. 133-6, der zwei mittelalterliche Dreißigerlisten von dem Gaon von Sura, Rav Schmu'el ben Chofni (um 1000 n.Chr.) und von dem italienischen Rabbiner Menachem Azarja aus Fano (Ende 16. Jh. n.Chr.) zusammenträgt. Belegstellen des ersteren sind Gen 2,16.24; 6,11; 8,17.20; 9,3.4.5.6.22; 12,13; 20,3.7; 21,23; 34,12; Dt 18,10.11.

dem Text der *Pesiqta de Rab Kahana*, Piska 12 (zum Wochenfest), möglicherweise 5. Jh. n.Chr.:⁴⁶

- Noach ist noch ein Verbot gegeben worden, nämlich der Genuss eines Gliedes von einem lebendigen Thiere s. Gen 9,4: »Nur das Fleisch in seiner Seele, sein Blut sollt ihr nicht essen.«
- Abraham ist das Gebot der Beschneidung gegeben worden s. das. 17, 9: »Und du sollst meinen Bund bewahren.«
- Jizchak ist nach acht Tagen geweiht worden s. das. 21, 4: »Und Abraham beschnitt Jizchak, seinen Sohn, da er acht Tage alt war.«
- Jacob ist die Spannader verboten worden, s. das. 32, 33: »Darum essen die Kinder Israels nicht die Spannader.«
- Jehuda ist die Leviratsehe zur Vorschrift gemacht worden s. das. 38, 8: »Und es sprach Jehuda zu Onan: Wohne dem Weibe deines Bruders bei und erfülle ihr die Schwagerpflicht.«
- Aber am Sinai sind 613 Gebote gegeben worden, 248 Gebote und 354 Verbote; 248 Gebote, so viele wie Glieder am menschlichen Leibe sind (d. i. sie entsprechen den Gliedern am Menschen); jedes Glied spricht zum Menschen: Ich bitte dich, übe mit mir dieses Gebot aus. Die 365 Verbote entsprechen den Tagen des Sonnenjahres; jeder Tag spricht zum Menschen: Ich bitte dich, begehe an mir nicht diese Sünde.

2.3 Das Buch der Jubiläen und weitere Hinweise

Der vielleicht früheste relativ sicher datierbare Hinweis auf Gebote, welche Noah seine Enkel lehrt, findet sich im Buch der Jubiläen, etwa aus der Zeit um 150 v.Chr., Kapitel 7:⁴⁷

- ²⁰ Und im 28. Jubiläum begann Noah, zu gebieten den Kindern seiner Kinder die Ordnungen und alles Gebot, das er kannte. Und er verordnete und bezeugte über seine Kinder,
1. daß sie Gerechtigkeit täten
 2. und daß sie die Scham ihres Fleisches bedeckten

⁴⁶ Deutsche Übersetzung nach Wünsche, *Pesikta des Rab Kahana*, S. 128, Einrückungen hinzugefügt. Vgl. Günter Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*. 8. Auflage (1. Auflage 1982), München: Beck, 1992, S. 290f zur umstrittenen Datierung. Vgl. die kürzere Fassung der Darstellung in *Hoheslied Rabba* zu Hoheslied 1,2, vgl. Wünsche, *Schir Ha-Schirim*, S. 15. Vgl. die Zählung in *Exodus Rabba* 30 zu Exodus 22,1: »dem Adam gab er sechs Gebote, dem Noach fügte er noch eins hinzu, dem Abraham acht und Jacob neun, aber Israel hat er alle gegeben«, August Wünsche, Hg., *Der Midrasch Schemot Rabba*, Leipzig: Otto Schulze, 1882, S. 219.

⁴⁷ Deutsche Übersetzung nach Klaus Berger, Hg., *Das Buch der Jubiläen*, Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Band II. Unterweisung in erzählender Form. Lieferung 3, Gütersloh: Gütersloher, 1981, S. 364-7, Ordinalzahlen hinzugefügt. Die hier vorgenommene Zählung und Beobachtung zur Übereinstimmung mit rabbinischen Listen folgt Jack P. Lewis, *A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature*, Leiden: Brill, 1968, S. 188.

3. und daß sie den segneten, der sie geschaffen,
4. und daß sie Vater und Mutter ehrten
5. und daß sie ein jeder den Nächsten liebten
6. und daß er bewahre seine Seele vor Unzucht und Unreinheit und vor aller Ungerechtigkeit. ²¹ Denn wegen dieser drei war die Sintflut über der Erde.
- ...
7. ²⁷ ... Jetzt aber fürchte ich wegen euch, daß ihr, nachdem ich gestorben bin, Menschenblut auf der Erde vergießen werdet und daß auch ihr vertilgt werdet vom Antlitz der Erde. ²⁸ Denn jeder, der Menschenblut vergießt,
8. und jeder, der Blut ißt, welches von jeglichem Fleisch ist, vernichtet werden sie alle von der Erde. ... ³⁰ Kein Blut soll an euch gesehen werden von allem Blut, das in allen Tagen sein wird, da ihr Tiere schlachten werdet und alles Vieh und was da fliegt auf der Erde.
9. Und wirkt ein gutes Werk für eure Seelen durch Bedecken dessen, was verschüttet wurde auf dem Antlitz der Erde! ...
10. ³⁵ Und siehe, ihr werdet hingehen, und ihr werdet für euch Städte bauen und pflanzt in ihnen jede Pflanze, die auf Erden, und jeden Baum, der Frucht trägt. ³⁶ Drei Jahre lang wird es Frucht geben von allem Eßbaren, die nicht gepflückt werden wird.
11. Und im vierten Jahr wird geheiligt werden seine Frucht. Und sie werden darbringen die erste Frucht, die angenommen werden soll vor dem höchsten Herrn, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, und von allem. So sollen sie darbringen reichlich das Erste von Wein und Öl als erste Frucht auf dem Altar des Herrn, die angenommen wird. Und was übriggelassen ist, sollen die Diener des Herrn essen vor dem Altar, der angenommen wird.
12. ³⁷ Und im fünften Jahr macht eine Erlassung davon, damit ihr es erlaßt in Gerechtigkeit, und ihr werdet gerecht sein!

Trotz offensichtlicher Unterschiede findet sich eine Übereinstimmung der Gebote 1, 3, 6, 7 und 8 mit den rabbinischen Listen.

Aus der jüdischen apokryphen und pseudepigraphischen Literatur sind weitere Listen von Geboten, Ermahnungen und Vorwürfen an Heiden bekannt, die allerdings das Ausmaß der bisher aufgeführten Listen weit übersteigen. Das *Buch der Weisheit Salomos*, etwa 50 v.Chr. entstanden, nennt als Folge heidnischen Götzendienstes unter anderem:

... Blutvergießen, Mord, Diebstahl, Betrug, Schändung, Untreue, Streit, Meineid, Beunruhigung des Guten, ²⁶ Undank, Befleckung der Seelen, widernatürliche Unzucht, Zerrüttung der Ehen, Ehebruch und Ausschweifungen (Weish 14,25f).

Die Bücher 3-5 der *Sibyllinischen Orakel*, etwa aus der Zeit 150 v.Chr. bis 300 n.Chr., sind voll von moralischen Vorwürfen gegen Heiden. Die 230 Verse des *Pseudo-Phokylides*, entstanden etwa zwischen 50 v.Chr. und 50 n.Chr., las-

sen sich als allgemeingültige Ermahnungen deuten, auch wenn einige biblische Gebote eingearbeitet worden sind, die sich ursprünglich ausdrücklich an das Volk Israel richten. Ähnlich klingt eine Reihe von Ermahnungen in dem *Testamenten der zwölf Patriarchen*, welche sich allerdings nie ausdrücklich an Heiden richten.⁴⁸

2.4 Die Rolle des neutestamentlichen Aposteldekrets

Das neutestamentliche Aposteldekret muss nicht zwangsläufig in Zusammenhang mit den Noachidischen Geboten stehen. Hier werden die Heidenchristen um Enthaltung von Götzendienst, Unzucht, Ersticktem und Blut gebeten (Apg 15,20.29; 21,25). Der westliche Text (D) lässt das Erstickte weg und fügt eine negative Form der goldenen Regel hinzu:⁴⁹

Vers	Alexandrinische Texttradition (A, B)	Westliche Texttradition (D)
15,20	durch Götzen und von Unzucht und vom Erstickten und vom Blut	durch Götzen und von Unzucht und vom Blut, und was sie nicht wollen, das ihnen selbst geschehe, ihr anderen nicht tut.
15,29	vom Götzenopfer und vom Blut und vom Erstickten	vom Götzenopfer und vom Blut

⁴⁸ Vgl. zur Auswertung dieser Quellen Bockmuehl, *Jewish Law*, S. 155-158. Beispiele für ursprünglich an Israel gerichtete Gebote in *Pseudo-Phokylides* sind der Schutz des Fremden (V. 39f), sowie der Vogelmutter (V. 84f; vgl. Dt 22,6f). Bockmuehl und Lewis, *Noah and the Flood*, S. 188f verweisen darüber hinaus unter anderem auf Philo von Alexandria (ca. 15 v.Chr.-40 n.Chr.), *Quaestiones in Genesim* 2,59f, *Apologia pro Iudaicis* und *Legatio ad Gajum*, sowie Flavius Josephus (ca. 37-100 n.Chr.), *Contra Apionem* 2,16-30, deren Beiträge zwar das Thema allgemeingültiger Ethik betreffen, die jedoch nur entfernt mit den Noachidischen Geboten in Verbindung gebracht werden können.

⁴⁹ Vgl. zu folgendem Roman Heiligenthal, »Noachitische Gebote II. Neues Testament«, in: Gerhard Müller, Hg., *Theologische Realenzyklopädie. Band XXIV*, Berlin: De Gruyter, 1994, S. 585-7. Vgl. zur textkritischen Diskussion auch Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on The Greek New Testament*. 2. Auflage (1. Auflage 1971), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994, S. 379-83. Müller, *Tora*, S. 137-199 verweist darüber hinaus auf Lasterkataloge und ähnliche Texte in Gal 5,19-21; 1.Kor 5,10f; 6,9f; Röm 1,24-32; 1.Tim 1,9f; Tit 3,3; Offb 9,20f; 21,8; 22,15, um eine besondere Bedeutung der drei jüdischen »Kardinalsünden« für die frühe christliche Gemeinde nachzuweisen. F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles. The Greek Text with Introduction and Commentary*, 3. Auflage (1. Auflage 1951), Grand Rapids: Eerdmans, 1990, S. 344 zitiert in Bezug auf Apg 15,21 die treffende Formulierung von Charles Kingsley Barrett, *Freedom and Obligation. A Study in the Epistle to the Galatians*, London: SPCK, 1985, S. 99: »We do not need to preach Moses, but we must bear in mind the fact that there are those who do.«

	und von Unzucht	und von Unzucht, und was ihr nicht wollt, das euch selbst geschehe, einem anderen nicht zu tun.
21,25	vor dem Götzenopfer, vor Blut, vor Ersticktem und vor Unzucht	vor dem Götzenopfer, vor Blut und vor Unzucht

Gibt man wie allgemein üblich an dieser Stelle der alexandrinischen Fassung den Vorrang, so scheint es hier weniger um Empfehlungen für Heiden – es sind nach Ansicht der Apostel ja Gläubige – im Sinne eines Naturrechts zu gehen (letztlich eine soteriologische Funktion), als vielmehr um die »Annahme eines Minimums von Reinheitsvorschriften«,⁵⁰ welche den Judenchristen ein Zusammenleben mit den Heidenchristen ermöglicht (soziale Funktion). Das Vorbild für diesen Kompromiss sind weniger die Noachidischen Gebote als vielmehr die Gebote zum Umgang mit Fremden (גֵּרִים) im Alten Testament. Genannt wird in der Begründung nicht Noah oder Adam, sondern Mose (Apg 15,21). Zudem gibt es keinen Hinweis darauf, dass das rabbinische Konzept Noachidischer Gebote bereits zur Abfassungszeit der Apostelgeschichte festliegt. Die Reduktion der Anweisungen auf eine Form ähnlich der drei jüdischen Kardinalsünden durch den Westlichen Text lässt sich als »Ethisierung« deuten in einer Zeit, in welcher das Problem des Zusammenlebens zwischen Christen und Juden in den Hintergrund tritt und gleichzeitig das apologetische Interesse zunimmt, die von Christen geforderten Verhaltensweisen den Heiden gegenüber als vermittelbar zu erweisen.

2.5 Ausblick und Zusammenschau der Listen Noachidischer Gebote

Den Einstieg in die Diskussion um Noachidische Gebote in Traktat *Sanhedrin* 56a bildet die Auslegung von Levitikus 24,14f: »Die Rabbanan lehrten: *Jeder*, wozu heißt es: *jeder Mann*? Dies schließt die Nichtjuden ein, daß nämlich auch ihnen, gleich den Jisraéliten, die Gotteslästerung verboten wurde.«⁵¹ Im Kontext geht es um den Fall der Gotteslästerung durch den Sohn einer israelitischen Frau und eines ägyptischen Mannes (V.10f). Ein Freispruch aufgrund seiner »staatsbürgerlichen Rechte« als Ägypter wäre nicht undenkbar gewesen (vgl. Apg 16,37-39; 22,25-29; 23,27). Doch die folgenden Verse stellen den bei dem Volk Israel lebenden Fremden (גֵּרִים) auf dieselbe Stufe wie den Einhei-

⁵⁰ Heiligenthal, »Noachitische Gebote«, S. 586.

⁵¹ Goldschmidt, *Talmud*, Bd. 8, S. 686.

mischen: »Ob Fremdling oder Einheimischer, wer den Namen lästert, soll sterben« (V.16b).

Das Bewusstsein für die Unterscheidung zwischen Israeliten und Nicht-Israeliten als Gegenstand moralischer Aussagen des Alten Testaments ist auch in der Hermeneutik des Neuen Testaments ersichtlich. So betreffen die in Römer 3,10-18 genannten Vorwürfe »Juden wie Griechen« (V.9, vgl. »alle Welt«, V.19), sind aber primär an die Juden als Leser des Gesetzes gerichtet (V.19). Habakuk 2,4 und Joel 3,5 drücken für Paulus allgemeingültige Prinzipien aus, ohne nationale Beschränkung (Röm 1,16f; 10,12f). Letztlich entscheiden die Hinweise im ursprünglichen Kontext darüber, ob eine allgemein formulierte Aussage ein allgemeingültiges Prinzip darstellt oder sich lediglich an das Volk Gottes richtet.

Auch in den rabbinischen Quellen ist teilweise ein Bemühen darum erkennbar, die einzelnen Noachidischen Gebote aus Texten heraus zu begründen, welche in einem allgemeingültigen Kontext gegeben werden. Ursprünglicher Anknüpfungspunkt ist die erste wörtlich als Gebot (וְיִצְוֶה) »und er gebot«) bezeichnete Anweisung Gottes an den Menschen in Genesis 2,16. Die Schule Manasses bevorzugt darüber hinaus Belegstellen aus dem Flutbericht Genesis 6-9. Bemerkenswert ist neben den bereits oben angesprochenen Verweisen auf Levitikus 24 auch der Hinweis auf Deuteronomium 18,10-12, denn die dort genannten Praktiken werden als תּוֹעֲבוֹת הַגּוֹיִם »Gräuel der Nationen« (Kanaans) bezeichnet (V. 9).

Die Übersicht auf der nächsten Seite verdeutlicht, dass die rabbinische Tradition zwar einerseits einen Grundbestand immer wieder aufgeführter Gebote kennt. Andererseits erscheint die Liste moralischer Ansprüche an die Heiden prinzipiell offen, was die teilweise ausufernden Ausführungen in einigen der oben aufgeführten Werke zur Genüge belegen.

Eine umfangreiche alttestamentliche Untersuchung nach den Prinzipien moderner Hermeneutik könnte in der Frage nach Inhalt und Zugänglichkeit (Härle) von Gottes Willen für Menschen, die nicht zu seinem Volk gehören, zu tieferen Einsichten gelangen.

Lehre der Rabbinen bSanh 56a-b ⁵²	Beleg ⁵³	Schule Manasses bSanh 56b-57a ⁵⁴	Beleg	Buch der Jubiläen
Adamitische Gebote: 1. Rechtspflege	Gen 18,19 (Ex 22,8.27)	andere: Rechtspflege		1. Rechtspflege 2. Scham bedecken
»Grundgebote« 2. Gotteslästerung	Lev 24,16	JEHUDA B. BETH.: Gotteslästerung		3. Gottesverehrung
»Kardinalsünden« 3. Götzendienst	Ex 20,3 (Hos 5,11)	JEHUDA (nur): 1. Götzendienst	Gen 2,16; 6,11; Dt 4,16	
4. Blutvergießen	Gen 9,6	3. Blutvergießen	Gen 9,6	4. Eltern ehren
5. Unzucht	Jer 3,1(.6)	2. Unzucht	Gen 6,11.12	5. Nächsten lieben
6. Raub		4. Raub	Gen 9,3	6. Unzucht
Zusätzliches Gebot an Noah: 7. Glied von lebendem Tier	(Gen 9,4)	5. Glied v. l. Tier	Gen 9,4	
HANANJA: 8. Blut von lebendem Tier				8. Blut von Tier
HIDQUA: 9. Kastration		6. Kastration	Gen 9,7	
SCHIMON, JOSE: 10. Zauberei, u.a.	Dt 18,10-12			
ELEASAR: 11. Mischung	Lev 19,19	7. Mischung	Gen 6,20	9. Blut bedecken 10. Erntebestimmung 11. Erstlingsfrucht 12. Erlassjahr

⁵² Die hier gewählte Reihenfolge, welche das prominenteste der explizit in Genesis 9 genannten »Gebote« im Zentrum hat (vgl. daneben Gen 9,4 zu den Geboten 7 und 8), entspricht der Reihenfolge der Begründung mithilfe von Analogien zu den einzelnen Begriffen in Genesis 2,16 in Talmud Traktat *Sanhedrin* 56b. Die anfängliche Aufzählung hat »Unzucht« im Zentrum. Die Kategorien »Adamitische Gebote«, »Grundgebote« und »Kardinalsünden« finden sich nicht in *Sanhedrin* 56a-b, sondern sind Flusser, *Noachitische Gebote*, S. 582f entlehnt.

⁵³ In Klammern abweichende Belege aus parallel argumentierenden rabbinischen Quellen.

⁵⁴ Die Liste der Schule Manasses beginnt mit »Götzendienst«, auf welches Rabbi Jehuda die »Noachidische Gebote« konzentrieren möchte. Die beiden darüber angeführten Gebote sind ergänzende Vorschläge verschiedener Rabbinen, ähnlich der Ergänzungen 8-11 in der Spalte »Lehre der Rabbanan«.

3. Alttestamentliche Hinweise auf Inhalt und Zugänglichkeit eines allgemeinen Ethos

3.1 Vorbemerkungen zu Gegenstand, Umfang und Methode der Untersuchung

Wesentlich ist an dieser Stelle noch einmal die Rückfrage nach theoretisch möglichen Zugangsformen von Heiden zu einem allgemeinen Ethos, damit sich die theologischen Aussagen des Alten Testaments frei entfalten können und nicht in einer zu stark eingegrenzte Definition von »Naturrecht« oder »Noachidischen Geboten« erstickt werden. Die folgende Unterscheidung⁵⁵ kann Überlappungen einzelner Kategorien nicht ausschließen:

- Zunächst einmal besteht von Römer 2,15 her die Möglichkeit eines Rechtsempfindens *im Menschen* selbst, etwa im Herzen oder Gewissen.
- Dann besteht die Möglichkeit, dass es moralische Werte gibt, welche sich aus allgemeinmenschlicher *Erfahrung* ergeben. Man muss mit *Strukturen* in dieser Welt rechnen, Dingen, »die einfach so sind«, was man daran erkennt, dass man sie als solche erlebt.
 - Zum einen kann der Mensch bestimmte moralische Schlüsse aus der ihn umgebenden Natur bzw. *Schöpfung* zu ziehen.
 - Alternativ dazu ist der Bereich der *Geschichte* mit einzuschließen, welcher sich in allgemein beobachtbare *weltgeschichtliche* Entwicklungen und Prinzipien sowie allgemein erfahrene *persönliche* biographische Beobachtungen unterteilt.
 - Des Weiteren mag es in der *Gesellschaft* unumstrittene Konventionen geben, welche dem Menschen als »natürlich« erscheinen.
- Ferner besteht die Möglichkeit einer *direkten Offenbarung* Gottes an die Welt der Heiden, welche durch den Begriff des »Naturrechts« gewöhnlich nicht abgedeckt ist.⁵⁶ Die unversehrte Bewahrung der Tradition ei-

⁵⁵ Vgl. zu folgenden Kategorien die bei John Barton, »Natural Law and Poetic Justice in the Old Testament«, in: ders., Hg., *Understanding Old Testament Ethics. Approaches and Explorations*, Louisville: Westminster John Knox, 2003, S. 32-44, hier S. 33 zusammengetragenen Unterscheidungen, welcher an ältere Veröffentlichungen von Friedrich Horst, »Naturrecht und Altes Testament«, *Evangelische Theologie* 10 (1950f), S. 253-273 und Henry S. Gehrman, »Natural Law and the Old Testament«, in: Jacob Martin Myers, Hg., *Biblical Studies in Memory of H.C. Alleman*, New York: Augustin, 1960, S. 109-122 anknüpft.

⁵⁶ Gerade hier greift jedoch die rabbinische Vorstellung Noachidischer Gebote, wie Klaus Müller, *Tora*, S. 259 in seiner Kritik an Luther, »Unterrichtung«, S. 101 formuliert: »Demgegenüber lädt die halachisch-verbindliche jüdische Tradition die Völkerwelt ein, das Gotteswort

nes solchen Wissens bei *allen* Nationen wird alttestamentlich gesehen nach der Zerstreung der Menschheit (Gen 11) immer unwahrscheinlicher. Doch selbst wenn Gott *einzelne* Nicht-Israeliten anspricht, kann die darin enthaltene moralische Mahnung auf einen allgemeingültigen Kodex verweisen, welchen diese wissentlich oder unwissentlich verletzen.

- Dies führt zuletzt zu der Möglichkeit allgemeiner ethischer Weisungen, welche dem Menschen *nicht*, zumindest nicht direkt, zugänglich ist.

Die hier vorgenommene Untersuchung arbeitet methodisch synchron und folgt der kanonischen Anordnung alttestamentlicher Bücher (vgl. Talmud Traktat *Baba Bathra* 14b). Aus Platzgründen kann nur auf einige Bereiche eines alttestamentlichen Beitrags zu einer allgemeinen Ethik hingewiesen werden, ein Schwerpunkt soll im Bereich der Urgeschichte gesetzt werden.

3.2 Strukturelle Beobachtungen zu Schöpfungsmandaten in der Urgeschichte

Als Anfang, »Kopf« oder »Eingang« des Alten Testaments ist das Buch Genesis von nicht überschätzbarer theologischer Bedeutung.⁵⁷ Die ersten elf Kapitel zeichnen sich dadurch aus, dass hier Gott als Gegenüber der gesamten Menschheit auftritt. Die Erwählung einer besonderen Familie bzw. Nation wird zwar bereits vorbereitet, tritt jedoch erst in Kapitel 12 in den Vordergrund. Die Bedeutung von Genesis 2,16f als erste explizit als »Gebot« bezeichnete Ordnung bestätigt sich in den Rückbezügen Genesis 3,11.17. Die weiteren Vorkommen des Verbs צוה »gebieten« (6,22; 7,5.9.16, jeweils im Rückbezug auf einfach »Gesagtes«) machen deutlich, dass alle direkten Anreden Gottes an den Menschen zu berücksichtigen sind. Zu unterscheiden sind diese von Selbstbeschlüssen Gottes⁵⁸ sowie von Anmerkungen des Autors im Text (d.h. außerhalb wörtlicher Rede) über Wesen und Auftrag des Menschen.

an Mose *vom hymel herab* mit seinem universalen Gehalt mitzuhören und mitzutun bzw. mitzutun und mitzuhören«.

⁵⁷ Hendrik Koorevaar, *A Structural Canonical Approach for a Theology of the Old Testament*. Unveröffentlichtes Vorlesungsscript, Leuven: Evangelische Theologische Faculteit, 2005, S. 11f. Diesem Werk sind auch die Bezeichnungen »Priesterkanon«, »Prophetenkanon« und »Weisheitskanon« entnommen, S. 3, 10. Vgl. sein Beitrag »Methodiek voor een theologie van het Oude Testament« in dem noch zu veröffentlichenden Werk ders. und Mart-Jan Paul, Hg., *Theologie van het Oude Testament: een literaire en thematische benadering*, Zoetermeer: Boekencentrum.

⁵⁸ Casper Labuschagne, *Numerical Secrets of the Bible. Rediscovering the Bible Code*, North Richard Hills: BIBAL, 2000, S. 63 zählt sieben Monologe Gottes in der Urgeschichte, darüber

Gottes Selbstbeschluss in Genesis 1,26 und die Festlegung menschlicher Identität und Geschlechtlichkeit in V. 27 bestimmen als eine Art Überschrift über die Anthropologie des Alten Testaments das Wesen des Menschen als verantwortlicher Vertreter Gottes, des Herrschers über die Welt. Der anschließende Segen mit der ersten direkten Anrede an den Menschen in V. 28f lässt eine Untergliederung in drei Mandate erkennen, welche in den folgenden Kapiteln mehrfach aufgegriffen wird. Anstelle der von Bonhoeffer verwendeten Bezeichnungen »Ehe«, »Obrigkeit« und »Arbeit«, könnte man ausgehend vom Text der Vulgata auch von Mandaten zur »Multiplikation«, »Domination« und »Operation« reden. Präziser gesprochen handelt es sich um die Mandate

1. sich zu *mehren* und die Erde *auszufüllen* (hier geht es nicht nur um Ehe, sondern auch um Nachkommenschaft und Besiedlung, also »Landnahme«),
2. sich die Erde zu *unterwerfen* und über die Tiere zu *herrschen*,
3. die Erde zu *bebauen* und zu *bewahren* (Gen 2,15).

Der dritte Aspekt wird vielleicht aufgrund des späteren negativen Beigeschmacks der Arbeit (Gen 3,17f.23; 4,12; 5,29) in Genesis 1 noch nicht explizit genannt. Vielmehr wird grundlegender formuliert, dass dem Menschen Pflanzen zur Nahrung geschenkt werden, ohne näher auf eine mögliche Beteiligung an deren Bereitstellung einzugehen.

Ethisch bedeutsam ist darüber hinaus die Heiligung des siebten Tages in Genesis 2,3. Man könnte hier von einer Grundstruktur der Schöpfung reden, welche auch für den Menschen als Teil derselben von Bedeutung wird. Die Arbeit dauert nicht ewig, Gott schenkt Ruhe.

Der hier im Segen vorliegende Drei- bzw. Vierschritt mit anschließender Ruhe lässt sich unter veränderten Umständen in dem Fluch über Adam und Eva, sowie unter dann weiter veränderten Bedingungen in dem Segen über Noah und seine Söhne beobachten.

	Segen – Gen 1,28f	Fluch – Gen 3,16-19	Segen – Gen 9,1-6
Multiplikation	Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde	... unter Mühen sollst du Kinder gebären.	Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde.
Domination	und machet sie euch untertan und herrschet über die Fische	Und dein Verlangen soll nach deinem Manne sein, aber er soll dein Herr sein.	Furcht und Schrecken vor euch sei über allen Tieren

hinaus vier weitere in der übrigen Tora (Gen 1,26; 2,18; 3,22; 6,3.7; 8,21f; 11,6f; 18,17-19; Ex 3,17; 13,17; Dt 32,20-27).

Operation	Sehet da, ich habe euch gegeben alle Pflanzen ... zu eurer Speise.	verflucht sei der Acker um deinetwillen! Mit Mühsal sollst du dich von ihm nähren dein Leben lang.	Alles, was sich regt und lebt, das sei eure Speise; wie das grüne Kraut habe ich's euch alles gegeben.
Requiem	Und Gott segnete den siebenten Tag und heiligte ihn	Denn du bist Erde und sollst zu Erde werden.	Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll auch durch Menschen vergossen werden

Die Parallele im Aufbau deutet an, wie mit dem Sündenfall die Struktur der Schöpfung ins Wanken gerät, jedoch aufgrund von göttlichen Fluch- und Segensmaßnahmen nicht aus den Fugen bricht. Hier greift die in der Systematik erkannte Unterscheidung zwischen Schöpfungs- und Erhaltungsordnung, Gerhard von Rad bezeichnet letztere als eine allgemeinmenschliche »Notordnung«.⁵⁹

Ist die unter dem Stichwort »Requiem« verzeichnete Analogie im Bereich der Ruhe beabsichtigt, wird nach dem Sündenfall mit (nach?) dem Tod eine Ruhe erhofft, welcher nach der Ermordung Abels sogar gewaltsam eintreten kann (vgl. Gen 4,14f.23f).

Am deutlichsten wird hier eine eintretende Verschiebung oder Ausweitung der Mandate in Bezug auf ihre jeweiligen *Objekte* erkennbar. Vor dem Sündenfall ist nur die Multiplikation dem Menschen zugeordnet, die Domination dagegen auf die Tierwelt und die Operation auf die Pflanzenwelt beschränkt.

Nach dem Fall weitet sich die Domination auf den Bereich des Menschen aus. Von nun an herrscht der Mensch über den Menschen, Mann über Frau (Gen 3,16), Herr über Knecht (vgl. 9,24-27), König über Untertan (10,8-12). Man könnte zudem Genesis 4,6 (formuliert in bewusster Anlehnung an 3,16) als Herrschaft des Menschen über (die Sünde in) sich selbst deuten. Somit stehen diese Formen der Herrschaft von Beginn an unter einem ambivalenten Vorzeichen als Maßnahmen zur Erhaltung der Ordnung, gleichzeitig jedoch als noch zu überwindender Schmerz.⁶⁰ Der Bund Gottes mit Noah und seinen Söhnen weitet das Gebiet der Operation (Speise) auf das Tier aus. Trotz des

⁵⁹ Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose*. Das Alte Testament Deutsch, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1949, S. 109. Diesen Begriff übernimmt von ihm Helmut Thielicke, *Theologische Ethik I*, S. 707 und unterscheidet zwischen »Schöpfungsordnungen« und »Notordnungen«, an andere Stelle zwischen »der ursprüngliche Gotteswille« und »der durch die Sünde alterierte Gotteswille«, S. 246. Vgl. dazu Müller, *Tora*, S. 245-248.

⁶⁰ Ein klares Verständnis der Konsequenzen dieser Ambivalenz bewahrt den Ethiker vor den Extremen einer undifferenzierten Rechtfertigung oder Nivellierung von Autoritätsstrukturen.

Geschenkcharakters bleibt auch hier ein schmerzhafter Beigeschmack. Unter dem Stichwort »Blut vergießen« eröffnet sich die Möglichkeit, den Bereich der Operation – also ein Handeln, welches auch das Sterben des Objekts in Kauf nimmt – auch auf den Menschen auszudehnen, welche hier jedoch grundlegend mit einer hohen Sanktion belegt wird.

Zudem wird deutlich, dass sich weitere Handlungsmöglichkeiten über die drei bekannten Bereiche hinaus eröffnen. Die Pflanze bietet nicht nur Wein, der das Herz erfreut, sondern auch Heilung für die nach dem Sündenfall auftretenden körperlichen Beschwerden.⁶¹ Im Anschluss an Genesis 5,29 könnte man diesen Bereich als »Konsolation« (Trost) bezeichnen. Sie kann jedoch ebenso wie das Tier auf eine missbräuchliche Weise genossen werden. Die folgende Grafik verdeutlicht die Erweiterung des menschlichen Zugriffs auf die jeweiligen Objekte nach dem Sündenfall durch Gott (grau) und missbräuchlich durch den Menschen (schwarz):

	Rausch (9,21)		
Konsolation	Trost (5,29)	Blut essen (9,4)	
Operation	Essen (1,29)	Essen (9,2f)	Mord (9,5f)
Domination	(Herrschen)	Herrschen (1,28)	Herrschen (3,16)
Multiplikation	(Vermehren)	Vermehren (1,22)	Vermehren (1,28)
	Pflanze	Tier	Mensch

Legende:	Antelapsarisches Mandat	Postlapsarische Härteregelung	Missbräuchliche Ausweitung
----------	-------------------------	-------------------------------	----------------------------

⁶¹ Zur Deutung von 5,29 auf den Weinbau hin vgl. mit zahlreichen dort genannten Kommentatoren auch jüngst Andreas Schüle, *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologisch-geschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Gen 1–11)*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2006, S. 277. Zur inhaltlichen Verbindung von Wein und Heilung vgl. 1.Tim 5,23. Vgl. Alan Kam-Yau Chan, Thomas B. Song und Michael L. Brown, »רפא«, in: Willem VanGemeren, Hg., *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, Leicester: Paternoster, 1996, Bd. 3, S. 1162-73, hier S. 1166-9 zur Nutzung von einem Pflaster aus Feigen bei der Heilung von Hiskia in 2.Kö 20,7 || Jes 38,21, von einer Salbe, möglicherweise aus dem Harz von Pistazienbäumen, Jer 8,22; 46,11; 51,8, dazu Gary H. Hall, »צֶרֶךְ/צָרֶךְ«, in: Willem VanGemeren, Hg., *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, Leicester: Paternoster, 1996, Bd. 3, S. 844f; von Olivenöl Jes 1,6; im übertragenden Sinn von Holz in Ex 15,25 (in Verbindung mit V.26!). Für die Zukunft erwartet Hesekeil das Wachstum von Bäumen, deren Blätter nicht verwelken und zur Arznei dienen (Hes 47,12). Das hier aufgeführte Bild zur Überwindung von Krankheit am Ende greift auf den Baum des Lebens im Urzustand zurück (so bereits die Deutung in Offb 22,2), dessen Stoffe nach Gen 3,22 zu ewigem Leben führen, und der in Spr 15,4a Vergleichsgegenstand einer »Zunge, die Heilung bringt« ist.

3.3 Der Rückschluss auf ein allgemeingültiges Ethos aus Berichten über moralische Vergehen in der Urgeschichte mit Ausblick auf das übrige Buch Genesis

Die konzentrisch aufgebauten Erzählungen von Sündenfall (Gen 2,5-3,24) und Kain und Abel (4,1-26) weisen zahlreiche Parallelen auf, gemeinsam ist ihnen im Zentrum die Tat der Sünde: Der Ungehorsam gegenüber Gottes Gebot (3,6f) und der Mord am Bruder (4,8).⁶²

Als Folge der Sünde ergibt sich die Scham (2,25; 3,7.10f). Naturrechtlich eingeordnet, tritt die Scham als Empfinden im Menschen selbst auf, ausgedrückt durch die Formulierung »da wurden ihnen beiden die Augen aufgetan« (3,7). Es muss dem Menschen nicht offenbart werden, er nimmt es von selbst wahr. Schamloses Verhalten, wie in Genesis 9,22 geschildert, ist von diesem Standpunkt aus etwas Unnatürliches, nachträglich Erworbenes.

Der Mord an einem Menschen wird in Genesis 4 nicht als Verstoß gegen ein ›Noachidisches‹ oder ›Adamitisches‹ Gebot, sondern als etwas »nicht Gutes« bezeichnet. In V. 7 legt Gott Kain die Alternativen תִּיטִיב »du tust Gutes« und לֹא תִיטִיב »du tust nicht Gutes« vor, wobei Absichten, Gedanken und Pläne hier mit eingeschlossen sind. Kain weiß in sich, was gut und böse ist, so weiß er auch, dass Mord böse ist. Es muss ihm nicht mehr von außen gesagt werden. Literarisch wird dies auf das Essen vom Baum der Erkenntnis zurückgeführt.⁶³ Dasselbe gilt für die Gewalt auf der Erde zu Zeiten Noahs. Die Fluterzählung wird gerahmt von der Feststellung, dass das יָצַר »Sinnen« des menschlichen לֵב »Herzens« nur רָע »böse« ist (6,5, 8,21). Der Chiasmus in 6,11-13 spielt mit dem Wortsinn von שָׁחַת. Die erste Hälfte formuliert im *nif*: »verdorben sein«, die zweite Hälfte im *hif*: »verderben«. Dort verdirbt das »Fleisch« die Erde (V.12b), daraufhin verdirbt Gott selbst die Erde und beendet damit das Unwesen des »Fleisches« (V.13):

⁶² Vgl. beispielsweise Gordon Wenham, *Genesis 1-15*, WBC, Waco: Word, 1987, S. 99.

⁶³ Schüle, *Prolog*, S. 187, 176f. Andreas Schüle redet an dieser Stelle von einer charakterlichen Verwandlung Kains: »Die Integrität des guten/aufrechten Wesens verliert Kain, indem er sich als von Gott zurückgewiesen versteht; und dies korrumpiert ihn nun in einer Weise, die ihn anfällig macht für den Einfluss der חַטָּאת, der Sünde. Der Brudermord ist damit nicht das Ergebnis einer bösen, aber doch freien Willensentscheidung, sondern des Beherrschtseins durch die fremde Macht der Sünde, an die sich der Mensch verliert«, ebd., S. 187.

- V.11 שחת *nif.* »verdorben sein« + אָרֶץ »Erde«
 ותמלא הארץ חמס »und erfüllt war die Erde mit Gewalt«
- V.12 שחת *nif.* »verdorben sein«
 שחת *hif.* »verderben«
- V.13 חמס הארץ מלאה »erfüllt ist die Erde mit Gewalt«
 שחת *hif.* »verderben« + אָרֶץ »Erde«

Die חמס »Gewalttat« bezeichnet ethische Vergehen im sozialen Bereich, bis hin zu Mord. Wie der Brudermord ist sie nicht ausdrücklich verboten. Dennoch ist es dem Menschen offensichtlich deutlich, dass sie böse ist, er wird dafür zur Rechenschaft gezogen.

Es ist fraglich, ob die in Genesis 9,4,5 genannten Verbote wirklich im Sinne von »Geboten« innerhalb des Noahbundes (analog zum sinaitischen Gesetz) gedeutet werden können.⁶⁴ Eingeleitet werden beide Sätze mit אֲנִי »nur« bzw. אֲנִי »doch nur«, so dass man eher von einer »Beschränkung im Segen des Schöpfers«⁶⁵ reden sollte, einer doppelten Einschränkung zum Geschenk fleischlicher Nahrung. Ferner ist bei Spekulationen hinsichtlich des Subjekts der Rache für Mord Vorsicht angesagt. Genesis 9,5 betont, dass Gott selbst der Rächer ist. Der Chiasmus in Genesis 9,6 fügt dem nichts Neues hinzu:

יִשְׁפֹּךְ »werde vergossen«	דָּמוֹ »sein Blut«	בְּאָדָם »für den Menschen«	הָאָדָם »des Menschen«	דָּם »Blut«	שֹׁפֵךְ »wer vergießt«
------------------------------------	-----------------------	-----------------------------------	------------------------------	----------------	------------------------------

Die Parallele in Dt 19,21 (»Leben für Leben«), die Übersetzung der Septuaginta (ἀντί), sowie die meisten frühen Übersetzungen sprechen dafür, das ב *Beth* an dieser Stelle nicht als *Beth instrumenti* (»durch«), sondern als *Beth pretii* (»für«) zu übersetzen.⁶⁶ Dieser Vers formuliert grundlegend und lässt die Fra-

⁶⁴ Nach L. Stachowiak, »Der Sinn der sogenannten Noachitischen Gebote (Genesis IX 1-7)«, in: J.A. Emerton, Hg., *Congress Volume. Vienna 1980*, VT Supp 32, Leiden: Brill, 1981, S. 395-404, hier S. 399 verbietet es sich, »die sog. noachitischen Gebote als Vorbedingung der *berît* zu verstehen.«

⁶⁵ Claus Westermann, *Genesis. Bd. II: Genesis 1-11 (BK I/1). Teil 2: Gen 4-11*, 4. Auflage (1. Auflage 1974), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999, S. 628.

⁶⁶ Johan Lust, »For Man Shall His Blood Be Shed«. Gen 9:6 in Hebrew and in Greek«, in: Gerard J. Norton und Stephen Pisano, Hg., *Tradition of the Text. Studies offered to Dominique*

ge nach einer Institutionalisierung mittels Todesstrafe oder Blutrache noch offen.

Der Wunsch der Arbeiter am Turm von Babel, »wir wollen uns einen Namen machen« (Gen 11,4), offenbart im Zusammenhang mit Genesis 12,2 (»Ich will deinen Namen groß machen«) eine bedenkliche Herzenshaltung. Gott lehnt zwar nicht den Wunsch nach menschlichem Ansehen ab, wohl aber das Vorhaben, sich dieses unabhängig von ihm zu erwerben. Markus Bockmuehl sieht hier eine *Inclusio* mit Genesis 3,5, denn in beiden Fällen geht es auf eine bestimmte Weise darum, zu sein wie Gott (»und seine Spitze bis an den Himmel«). Weder Gebot noch nachträgliche Belehrung werden in Genesis 11 berichtet. Es versteht sich von selbst, dass das Vorhaben nicht in Ordnung ist.⁶⁷

Bockmuehl nennt in diesem Zusammenhang zwei weitere in der Urgeschichte aufgeführte Vergehen (allerdings nicht durch Menschen), deren Verwerflichkeit vorausgesetzt wird:

- Die Verführung des Menschen durch die Schlange (Gen 3,14),
- Widernatürliche geschlechtliche Verbindungen zwischen »Söhnen Gottes« und »Töchtern der Menschen« (Gen 6,1-4).

Auch in der Vätererzählung gibt es Hinweise auf Verhaltensweisen, die über die Sippengrenze hinaus selbstverständlich als gut bzw. verwerflich gelten. Von einer allgemeingültigen quasi-natürlichen sozialen Konvention lässt sich bei dem Verbot unehelicher oder außerehelicher Sexualität reden. Es ist eine »Schandtat«, wie in dem Fall von Sichem und Dina: »Solches durfte nicht geschehen« (Gen 34,7; vgl. 2.Sam 13,12). Abimelech, der König von Gerar, hat beinahe Geschlechtsverkehr mit Abrahams Frau Sara, aber nicht, weil ihm diese Konvention unbekannt ist, sondern weil er im Unklaren über Saras Ehestand ist. Gott warnt ihn im Traum (Gen 20,3-7). Ebenso ist es für Abimelech auch ohne Offenbarung Gottes klar, dass der Beischlaf mit einer verheirateten Frau Schuld bedeutet, und er belegt diese Tat mit der Todesstrafe (Gen 26,10f).

Daneben finden sich in der Vätererzählung weitere Hinweise auf eine Verantwortlichkeit aller Menschen vor Gott für ihre moralischen Vergehen:

Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday, OBO 109, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, S. 91-102, hier S. 93-96, 101. Alexander Ernst, »Wer Menschenblut vergießt...: Zur Übersetzung von באדם in Gen 9,6«, *ZAW* 102, S. 252f. Horst Seebass, *Genesis 1. Urgeschichte (1,1-11,26)*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1996, S. 225. Dagegen von Rad, *Das erste Buch Mose*, S. 110, und mit ihm viele andere. Zum Chiasmus vgl. Wenham, *Genesis 1-15*, S. 193.

⁶⁷ Bockmuehl, *Jewish Law*, S. 151, auch zu den in folgendem aufgeführten Beispielen der Schlange, Gottessöhne, Dina, Tamar und Abimelech, vgl. auch S. 91.

- Wie Abimelech wird auch ein Pharao für die Liebschaft mit einer verheirateten Frau zur Rechenschaft gezogen (12,10-20).
- Wie die Generation Noahs werden auch die Einwohner Sodoms von Gott wahrgenommen: Sie sind רע »böse« und חטא »sündigen« sehr לִיהוָה »vor dem Herrn« (Gen 13,13). Er prüft eine Klage, welche ihm über Sodom und Gomorra zu Ohren gekommen ist (18,20f; vgl. 19,13). Inhaltlich werden Vergehen im geschlechtlichen Bereich und wohl auch Mord angedeutet (19,5-10).
- Ebenso beobachtet Gott genau ein Anwachsen von עון »Schuld« unter den Einwohnern Kanaans im Allgemeinen. Es ist hier ein bestimmtes Maß göttlicher Geduld mit Heiden angedeutet (15,16).
- In Genesis 15,13f kündigt Gott an, die Nation (Ägypten) zu richten, welche eine andere Nation ענה »unterdrückt«, während sie ihr עבד »dienenden« muss.
- Die Rückführung der Völker Moab und Ammon auf eine Inzest-Verbindung nach Weingenuss erinnert an das Verhalten von Ham und setzt ohne ausdrückliche Verurteilung offensichtlich ein negatives Vorzeichen (19,30-38).
- Gott beobachtet das Betrügen Labans (31,12) und warnt ihn im Traum vor weiterem Fehlverhalten (V.25.29).

3.4 Der Rückschluss auf ein allgemeingültiges Ethos aus moralischen Paradigmen in der Urgeschichte mit Ausblick auf das übrige Buch Genesis

Doch ist es mit der Konstatierung von Verstößen gegen ein allgemeingültiges Ethos nicht getan. Nach Ansicht von Waldemar Janzen stellt das Alte Testament darüber hinaus »Paradigmen« ethischen Wohlverhaltens vor. Gordon Wenham weist darauf hin, dass gerade das Buch Genesis ethisch gutes Verhalten in Form (biographischer) Erzählungen lehrt:

Thus out of the stories of Genesis we can build up a catalogue of the virtues as they are perceived by the author, an identikit picture of the righteous. He or she is pious, that is prayerful and dependent on God. Strong and courageous, but not aggressive or mean. He or she is generous, truthful and loyal, particularly to other family members. The righteous person is not afraid to

express emotions of joy, grief or anger, but the last should not spill over into excessive revenge, rather he should be ready to forgive.⁶⁸

Bereits in der Urgeschichte finden sich zahlreiche Vorbilder:

- Abel bringt dem Gott, der den Menschen geschaffen hat, eine wohlgefällige Opfergabe dar (Gen 4,3f).
- Zur Zeit von Enosch beginnt man damit, den Gott, der den Menschen gerufen hat, nun selbst anrufen (4,26; vgl. 3,9).
- Es findet sich das Vorbild von Henoch, der mit Gott »wandelt«, d.h. mit ihm lebt (Gen 5,22.24; vgl. 3,8).
- Deutlich wird Noah seiner gewalttätigen, verderbenden Generation als positives Paradigma entgegengestellt: Er wird als צַדִּיק »gerecht« und תְּמִים »untadelig« beschrieben (6,9; 7,1). Sein הִלֵּךְ »Wandeln« steht dem הִלַּךְ »Weg« allen Fleisches, beides auf derselben metaphorischen Ebene für das Leben, gegenüber (6,9.12).⁶⁹ Er gehorcht dem Gott, der zu ihm redet, sofort und genau. Er baut dem Gott, der ihm rettet, einen Altar und opfert ihm.

Mit erstaunlicher Selbstverständlichkeit verbindet sich hier der Bereich all-gemeingültiger Ethik mit dem Element des Religiösen. Ungeachtet seiner Kultur steht jeder Mensch unter einer ethischen Verpflichtung Gott gegenüber, insofern er diesen als Schöpfer, kommunikatives Wesen, Gebieter oder Retter erkennt.

3.5 Ein Ethos für Ausländer und Fremde im weiteren Verlauf des »Priesterkanons«

Mit den Begriffen עָנָה »unterdrücken« und עָבַד »dienen« knüpft Exodus 1,11-14 an Genesis 15,13 an. Der Zwang zur Arbeit geschieht בְּכַפְרָא »mit Härte, Unbarmherzigkeit«. Das Leben der unterdrückten Nation wird bitter gemacht. Der Pharao רָעַע hif. »handelt böse« am Volk (Ex 5,23; vgl. Gen 19,7.9; 31,7). Schließlich wird jeder neugeborene Sohn getötet. Ähnlich wie bei Sodom dringt das Geschrei der Unterdrückten zu Gott (Ex 2,23-25;

⁶⁸ Gordon Wenham, *Story as Torah. Reading the Old Testament Ethically*, Edinburgh: T&T Clark, 2000, S. 100, zitiert in Wright, *Ethics*, S. 368, welcher auch auf Waldemar Janzen, *Old Testament Ethics. A Paradigmatic Approach*, Louisville: Westminster John Knox, 1994 hinweist.

⁶⁹ Markus Philipp Zehnder, *Wegmetaphorik im Alten Testament*. BZAW 268, Berlin: De Gruyter, 1999, S. 537, weist darauf hin, dass sich in Genesis 6,12 das einzige Weg-Lexem im gesamten Pentateuch befindet, welches zur Bezeichnung des Lebenswandels verwendet wird.

3,7.9). Das Gegenparadigma bilden die Hebammen, welche »Gott fürchten« und den Kindermord verweigern (V.17.21).

Nach der erlebten Unterdrückung und nach deren Ende stellt sich für das Volk Israel die Frage nach dem eigenen Umgang mit Fremden.⁷⁰ Die Tora enthält eine ganze Reihe von Gesetzen, welche sich auf Ausländer und Fremde beziehen. Es ist hilfreich, hier mit Jose Ramirez Kidd zu unterscheiden zwischen Gesetzen an Israeliten zum Schutz des Fremden und Gesetzen an Fremde (und Israeliten) zum Schutz der Heiligkeit der Gemeinschaft.⁷¹ Zu der ersten Gruppe zählen zahlreiche Gesetze zur Gleichstellung des Fremden mit dem Einheimischen, wobei es hier »modern ausgedrückt um die Beachtung seiner Gleichwertigkeit« geht.⁷² Dies bedeutet nicht automatisch, dass für den Fremden *alle* ethischen Anforderungen der Tora gelten.⁷³ Die Gesetze der zweiten Gruppe, welche sich also an Fremde richten, lassen im Bereich Lev 17-22 eine chiastische Anordnung um das zentrale Liebesgebot erkennen:⁷⁴

Beleg	Verbot
Ex 12,19	Sauerteig während des Passas essen
Ex 12,43-49	Unbeschnitten am Passa teilnehmen
(Ex 20,10; 23,12)	Am Sabbat arbeiten (an Einheimische?)

⁷⁰ Vgl. Ex 22,20; 23,9; Lev 19,33f; Dt 5,15; 10,19; 15,15; 16,12; 23,8; 24,18; 24,22; 26,6. Vgl. zur Unterscheidung zwischen »Ägypten-עבר-« und »Ägypten-ג-«-Formeln Jose E. Ramirez Kidd, *Alterity and Identity in Israel. The ג in the Old Testament*. BZAW 283, Berlin: De Gruyter, 1999, S. 88-90, Ludger Schwienhorst-Schönberger, *Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie*, Berlin: De Gruyter, 1990, S. 347-50 und Norbert Lohfink, »Gibt es eine deuteronomistische Bearbeitung im Bundesbuch?«, in: Gerhard Dautzenberg u.a., Hg., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur 3*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1995, S. 39-64, hier S. 52.

⁷¹ Kidd, *Alterity and Identity*, S. 131.

⁷² Markus Philipp Zehnder, *Umgang mit Fremden in Israel. Ein Beitrag zur Anthropologie des »Fremden« im Licht antiker Quellen*. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 168, Stuttgart: Kohlhammer, 2005, S. 344. Vgl. Ex 12,49; Lev 24,22; Num 9,14; 15,15.16.29. Vgl. an zentraler Stelle die Gebote zur Liebe des Fremden in Lev 19,33f; Dt 10,17-19, Siegbert Riecker, *Ein Priestervolk für alle Völker. Der Segensauftrag Israels für alle Nationen in der Tora und den Vorderen Propheten*, SBB 59, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2007, S. 322-342.

⁷³ Vgl. Jacob Milgrom, *Leviticus 17-22*, AncB, New York: Doubleday, 2000, S. 1496. Philipp A. Enger, *Die Adoptivkinder Abrahams. Eine exegetische Spurensuche zur Vorgeschichte des Proselytentums*, Frankfurt: Peter Lang, 2006, S. 90. Deutliche Unterschiede in der Behandlung von Fremden bzw. hauptsächlich Ausländern, welche nicht schutzbefohlen sind, finden sich in Lev 25,44-48; Dtn 14,21; 15,3; 17,15; 23,21.

⁷⁴ Mit Stern (*) versehen in der Tabelle die Gebote, welche im Text affirmativ formulieren. In eckigen Klammern ([]) Textbereiche, für die möglicherweise ebenso an den Einschluss des Fremden gedacht ist. Der Chiasmus spiegelt die Struktur von Lev 17; 18; 19; 20; 21f wider nach Klaus Grünwaldt, *Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17-26. Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie*, BZAW 271, Berlin: De Gruyter, 1999, S. 133.

Beleg	Verbot
Lev 16,29	Essen am Großen Versöhnungstag
A Lev 17,8-16	<i>Opfer</i> : Ort abseits des Zentralheiligtums, ferner: Essen von Blut Unreinheit nach Essen von Aas »Gräuel« von Lev 18,6-23 tun
B Lev 18,26	(Zentrales Gebot zur Liebe des Fremden; an Einheimische)
C (Lev 19,33f)	»Gräuel«: Kind dem Moloch opfern [und weitere Gräuel]
B' Lev 20,2[-27]	<i>Opfer</i> : mit Makel
A' Lev 22,18-25	Gotteslästerung
Lev 24,10-23	Passa: entgegen der Ordnung*
Num 9,14	Opfer: entgegen der Ordnung*
Num 15,14-16	Ungesühnte* oder absichtliche Sünden
Num 15,22-31	Unreinheit*
Num 19,10	Blutrache in Zufluchtsstädten* [und Tötung]
Num 35,15[-34]	Am Sabbat arbeiten (an Einheimische?)
(Dt 5,12-15)	Bundesbruch*
Dt 29,10	Bundesbruch*
Dt 31,12	

Nicht alle Gebote im Text formulieren im Wortlaut negativ als »Verbote« (vgl. die hier mit Stern * versehenen Gebote). Inhaltlich stellt der jüdische Gelehrte Jacob Milgrom jedoch fest, dass der Fremde in Israel lediglich an Verbote, nicht jedoch an Gebote gebunden zu sein scheint, und führt dies auf die Theologie des Landes zurück:

The violation of a prohibition generates a toxic impurity that radiates into the environment, polluting the sanctuary and the land. Sexual offenses and homicide for example, pollute the land (Lev 18:27-28; Num 35:34-35), and Molek worship and corpse-contamination pollute the sanctuary (Lev 20:3; Num 19:13). It therefore makes no difference whether the polluter is an Israelite or a *gēr*: anyone in residence in YHWH's land is capable of polluting it or the sanctuary.⁷⁵

Dabei stellt sich jedoch die Frage, wie detailliert die Verbote zu beachten sind. Die rabbinische Diskussion geht beispielsweise verhalten auf die Frage nach gemischter Saat und gemischtem Gewebe ein.⁷⁶ Zudem stellt sich die Frage, ob eine Unterscheidung zwischen Geboten und Verboten überhaupt methodisch sauber vertreten werden kann.⁷⁷ Drittens ist zu bedenken, dass Milgrom hier das Land Israel in einer Sonderrolle als heiliges Land sieht. Man müsste also

⁷⁵ Milgrom, *Leviticus 17-22*, S. 1417.

⁷⁶ Rabbi Eleazar in Talmud Traktat *Sanhedrin* 56b. Vgl. Milgrom, *Leviticus 17-22*, S. 1497, der darüber hinaus selbst auf die Ausnahme seiner Regel in Lev 17,3,5 verweist.

⁷⁷ Milgrom definiert »performative commandments« (Gebote) im Unterschied zu Verboten als solche, welche dann gebrochen werden, wenn die Hörer »sit and do nothing«, ebd., S. 1417. Zu Zweifeln an der Möglichkeit einer klaren Unterscheidung zwischen Geboten und Verboten vgl. Zehnder, *Umgang mit Fremden*, S. 349, Fn. 1.

unterscheiden, welche Vergehen das (eine heilige) Land entheiligen und welche Vergehen ein (jedes) Land verunreinigen.

Trotz der genannten Vorbehalte ist eine verblüffend große Schnittmenge mit den in der Urgeschichte und übrigen Tora genannten Vergehen von Nichtisraeliten zu beobachten:⁷⁸

- Essen von Blut,
- zahlreiche »Gräuel« der Kanaaniter im sexuellen Bereich,
- einschließlich Inzucht,
- Ehebruch (Lev 18,20; 20,10),
- »Aufdecken der Blöße« des Vaters (18,7; 20,11),
- Götzendienst (Moloch),
- Gotteslästerung und
- Mord.

Gerade die den Kanaanitern vor der Landnahme zur Last gelegten moralischen Vergehen scheinen noch nicht die Heiligkeit (da noch ohne Heiligtum), sondern lediglich die Reinheit des Landes zu betreffen und von daher auf andere Länder übertragbar zu sein (Lev 18,1-30; 20,22-24; Dtn 12,31; 18,10f). Um solcher Vergehen willen speit das Land seine Bewohner aus (Lev 18,28; 20,22; vgl. Hos 4,2f).

Bei den kriegesischen Auseinandersetzungen in der Wüste, während der Landnahme und später mit den Nachbarvölkern stellt sich die Frage nach allgemeingültigen moralischen Prinzipien für den Umgang von Völkern miteinander. So wird beispielsweise der Angriff der Amalekiter auf ein schwaches wehrloses Volk bitter angeklagt (Dtn 25,17-19). Die Erniedrigung von freundlichen Gesandten macht ein Volk »stinkend« (2.Sam 10,6; vgl. u.a. 16,21; Gen 34,30). Es erscheint offensichtlich, dass man Kriegsgefangene nicht tötet (2.Kö 6,22).⁷⁹ Auch das teilweise sehr genau beschriebene Verhalten einzelner Ausländer wie Jitro, Rahab, Naaman oder der Königin von Saba kann hier zu tieferen Einsichten führen.

⁷⁸ Vgl. Bockmuehl, *Jewish Law*, S. 152f und Müller, *Tora*, S. 72-80, welcher auf Verbindung zwischen den Auflagen für den *ger tos'av* (»Beisassen«) und den Noachidischen Geboten bei Maimonides und bereits im babylonischen Talmud Traktat *Aboda Zara* 64b verweist. Müller, *Tora*, S. 73, selbst kommt bei seiner kursorischen Durchsicht des biblischen Befundes zu dem Schluss: »Biblisch kann freilich keine Rede davon sein, da die *Beisassen* auf die noachidischen Gebote verpflichtet gewesen wären.«

⁷⁹ Zu den beiden letztgenannten Beispielen Bockmuehl, *Jewish Law*, S. 153, Fn. 31.

3.6 Moralische Standards für das Gericht über die Nationen im »Prophetenkanon«

Walter Brueggemann formuliert in dem Kapitel »Yahwe and the Superpowers« seiner alttestamentlichen Theologie pointiert, dass

there is a kind of international law or code of human standards that seems to anticipate the Helsinki Accords of 1975 in a rough way, a code that requires every nation to act in civility and humaneness toward other. Any affront of this standard is taken to be an act of autonomy, arrogance, and self-sufficiency, which flies in the face of Yahweh's governance. Thus Yahweh is the guarantor, not only of Israel, but of the nations in their treatment of each other.⁸⁰

Hinweise darauf findet er in den Fremdvölkersprüchen der Hinteren Propheten. Er verweist auf Amos 1,1-2,3, wo einige »Kriegsverbrechen« der Israel umgebenden Völker aufgeführt werden. In seinem Kommentar zu diesem Abschnitt fasst Hans Walter Wolff zusammen:

Unmenschlich ist es,
Menschen wie Stroh zu dreschen (1 3)
oder wie Ware auszuliefern (1 6),
wehrlose Schwangere und das Leben der Ungeborenen zu gefährden (1 13)
oder die Gebeine eines Toten auf ihren Materialwert hin auszubeuten (2 1).

Das letzte Beispiel zeigt deutlich, daß solche Taten nicht erst dadurch Schuld vor Jahwe werden, daß sie gegen Menschen des Gottesvolkes gerichtet sind.
... Die Sache Jahwes ist die Sache des hilflosen Menschen schlechthin.⁸¹

Das Gericht über Ägypten in den Hinteren Propheten knüpft an das Geschehen in Exodus 1-18 an. Ägypten wird für seine Unterdrückung Israels gerichtet, aber auch für seinen Stolz (Hes 29,3; 32,31f). Babylon wird als erbarmungslos beschrieben (Jer 6,23). Mit großen Bildern beschreibt Jesaja in Kapitel 14 den Hochmut des babylonischen Königs. Assyrien wird für seinen Hochmut und eingebildete Unabhängigkeit von Gott gerichtet (Jes 10,12f; 37,29). Nahum wirft der Stadt Ninive ihre Bosheit, Lüge, Raub, massenhaften Mord, Hurerei und Zauberei vor (1,11; 3,1-4).

⁸⁰ Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis: Fortress, 1997, S. 503 (zu Folgendem S. 506-520) mit Verweis auf Walter Harrelson, *The Ten Commandments and Human Rights*, Philadelphia: Fortress, 1980, S. 173-201.

⁸¹ Hans Walter Wolff, *Dodekapropheten 2. Joel und Amos*, 2. Auflage (1. Auflage 1969), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1975, S. 209, der auf S. 210 das Wort »Kriegsverbrechen« verwendet. Für Bockmuehl, *Jewish Law*, S. 153 ist Amos 1-2 der wohl bedeutendste prophetische Abschnitt zum Thema.

Auch das Buch Jona kennt die Bosheit Ninives, die ähnlich wie das Geschrei des Blutes von Abel, der Sünden Sodom und Gomorras und der Unterdrückung durch Ägypten zu Gott aufsteigt (Jon 1,2). Für die Seeleute ist es selbstverständlich, dass das Töten eines unschuldigen Mannes Gericht nach sich zieht. Für eine Rettung bedankt man sich bei der zuständigen Gottheit mit Opfern (V.14.16).

Darüber hinaus finden sich in den Hinteren Propheten mindestens drei an Israel gerichtete Texte mit ethischen Anforderungen, welche möglicherweise über den nationalen Horizont hinausweisen:⁸²

- Hesekiel 33,25f argumentiert, dass das Volk Israel das Land nicht besitzen wird, weil es nicht einmal die grundlegenden Gebote halten kann, welche Abraham (V.24) gehalten hat. Die Tosefta Traktat *Sota* 6 möchte hier die Noachidischen Gebote erkennen (in Klammern die rabbinische Zuordnung der Gebote):

Ihr habt das Fleisch über dem Blut gegessen (Glied vom lebendigen Tier) und eure Augen zu den Götzen aufgehoben (Götzendienst) und Blut vergossen (Blutvergießen) - und dann wollt ihr das Land besitzen? Ihr verlasst euch auf euer Schwert (Rechtsprechung, Raub) und übt Gräuel (Homosexualität), und einer schändet die Frau des andern (Unzucht).

- Nach Hosea 4,2f אבֵל »trauert, vertrocknet« das Land aufgrund der darin verübten Verbrechen (vgl. Lev 18,28; 20,22): »Verfluchen, Lügen, Morden, Stehlen und Ehebrechen ... Blutschuld«.
- Micha 6,8 formuliert: »Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der HERR von dir fordert, nämlich Gottes Wort halten und Liebe üben und demütig sein vor deinem Gott« (vgl. Jer 9,23). Im Vergleich der Anrede מִדָּבָר »Mensch« mit Dt 10,12f (»Und nun, Israel, was fordert Jhwh...«) könnte man folgern, dass Gott die Menschheit wie Israel hier vor dieselbe ethische Grundfrage stellt.⁸³

Schließlich ist der Prophet Habakuk zu nennen, der den Gewalttätigen, Treulosen und Anmaßenden verurteilt (2,5). Ferner verurteilt er in fünf Wehen an

⁸² Bockmuehl, *Jewish Law*, S. 154f. Zu Hesekiel 33 vgl. Müller, *Tora*, S. 30-33: An die Stelle der sonst üblichen Gotteslästerung tritt hier die Homosexualität (vgl. im Neuen Testament Röm 1,26f). Bockmuehl, *Jewish Law*, S. 93f sieht in Hosea 4 »an early natural law connection in the Hebrew understanding of the Ten Commandments«, an welche die dort aufgeführten Verbrechen erinnern.

⁸³ Walter Brueggemann, »Walk Humbly with Your God. Micah 6:8«, *Journal for Preachers* 33/4 (2010), S. 14-19, hier S. 14. Andererseits ist die Anrede auch aus spezifisch sinaitischen Gesetzen bekannt, vgl. Lev 1,2; 13,2; Num 19,14 u.a., Hans Walter Wolff, *Dodekapropheten 4. Micha*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1982, S. 153.

einen Unbekannten Blutschuld und Gewalttat, (1) Wucher, (2) Ausbeutung, (3) Blutvergießen, (4) Schamlosigkeit und (5) Götzendienst anprangert (V.6-20).

3.7 Ein internationales Ethos im »Weisheitskanon«

Psalm 96 widerspricht der Annahme, dass der ethische Standard eines jeden Volkes individuell auf dessen Gottheit(en) zurückgeführt werden muss. Die Götter werden als wertlose Götzen bezeichnet (V.4). Allein Jhwh wird die Völker der Welt in Gerechtigkeit und Wahrheit richten (V.10.13), denn er ist der König der Welt (V.10). Die Götter sind ihm nicht nur graduell, sondern substantiell unterlegen, denn er allein ist der Schöpfer der Welt (95,3.5). Ihr ursprünglicher Auftrag hat starke ethische Anklänge, den Maßstab setzt jedoch Jhwh (82,2-4). Sie werden gerichtet (V.7f), »deshalb weil sie die Völker, die sie leiten sollten, irre geleitet haben.«⁸⁴ Somit klärt der Psalter grundlegende Fragen nach einem allgemeingültigen Anspruch ethischer Maßstäbe des vermeintlichen »Nationalgottes« Israels.

Hiob aus dem Land Uz ist wohl ein Edomiter (vgl. Gen 36,28; 1.Chr 1,42; Klg 4,21; Jer 49,7; Ob 8f). Sein Freund Zofar verweist auf die allgemeingültige Beobachtung der Menschheitsgeschichte als Quelle ethischen Verhaltens: »Weißt du nicht, dass es allezeit so gegangen ist, seitdem Menschen auf Erden gewesen sind, dass das Frohlocken der Gottlosen nicht lange währt...« (20,4f).⁸⁵ Die in Hiobs Verteidigung genannten Tugenden können als paradigmatische Beschreibung eines gottesfürchtigen Nicht-Israeliten gedeutet werden. Christopher Wright beobachtet folgende Eigenschaften Hiobs:

- Disziplin gegenüber Sinneslust (V.1),
- Verzicht auf Ehebruch (V.9-12),
- Ehrlichkeit im Handel (V.5f),
- Gerechtigkeit gegenüber Sklaven (V.13-15),

⁸⁴ Franz Delitzsch, *Commentar über das Buch Jesaja*, 4. Auflage, Leipzig: Dörffling & Franke, 1889, S. 292. Zu ursprünglichem Auftrag und Strafgericht über die Götter in Psalm 82 siehe Hendrik J. Koorevaar, »Psalm 82: Wie zijn de goden?«, in: A. G. Knevel, Hg., *Moeilijke Psalmen*, Theologische verkenningen. Bijbel en praktijk, Kampen: Uitgeverij Kok Voorhoeve, 1992, S. 57-69, hier S. 63. Zur programmatischen Bedeutung von Psalm 96,10 vgl. Brueggemann, *Theology*, S. 492-495.

⁸⁵ Bockmuehl, *Jewish Law*, S. 94 verweist darüber hinaus auf die Beobachtung menschlicher Beziehungen in Hiob 31,13-15 und auf S. 155 auf eine Untersuchung von Robert Gordis, *Judaic Ethics For a Lawless World*, New York: Jewish Theological Seminary of America, 1986, S. 63, hinsichtlich der Bedeutung ehrenhaften Verhaltens in Sprüche 31. Zu folgendem Wright, *Ethics*, S. 371f.

- Großzügigkeit und Erbarmen gegenüber allen Kategorien von Armen (V.16-23),
- Meidung von Götzendienst, sowohl Materialismus als auch Astrologie (V.24-28),
- Kontrolle von Gedanken und Zunge (V.29f),
- Gastfreundschaft (V.31f),
- Bereitschaft zu öffentlichem Sündenbekenntnis (V.33f),
- Anständiges Verhalten gegenüber Land und Arbeitern, gerechter Lohn (V.38-40).

Im Anschluss an Gerhard von Rad ist Markus Bockmuehl sehr skeptisch hinsichtlich einer Bedeutung des Buchs der Sprüche für die Frage nach einem Naturrecht: »much of Israelite wisdom literature offers only the complex counsel of experience rather than moral principles derived from the created order by inductive analogy.«⁸⁶ Nichtsdestotrotz kann gerade von Rad feststellen, dass die Weisheit in Sprüche 8,15f »als eine Erzieherin der Heiden bezeichnet« wird.⁸⁷ Die Sprüche setzen die Furcht des Schöpfergottes Jhwh an den Anfang internationaler Weisheit (1,7; 9,10). Auf dieser Grundlage wird der Mensch zu einer demütigen Haltung (15,33; 22,4) und Achtung aller Menschen als Geschöpfe des einen Gottes (4,31; 17,5; 22,2) geführt. Christopher Wright sieht in den Sprüchen weitere moralische Standards von dem Wesen Gottes abgeleitet, und zwar in den Bereichen:⁸⁸

- Verführung und Ehebruch (Spr 2,16-22; 5; 6,20-35; 7),
im Gegensatz dazu eheliche Treue (5,15-19; 31,10-31; Hld.),
- Erziehung von Kindern (Spr 13,24; 15,5; 19,18; 22,15),
Gehorsam gegenüber den Eltern (13,1.18; vgl. 10,1; 17,21; 19,26;
23,24f),
- politische und richterliche Gerechtigkeit (16,10.12-15; 17,15; 18,5;
20,8.26; 22,22; 28,3.16; 29,14; 31,1-9),
- Taktgefühl (15,1); Vertraulichkeit (11,13), Geduld (14,29), Ehrlichkeit
(15,31f; 27,6), Vergebung (17,9), Loyalität (17,17; 18,24), besonnenes
Benennen (25,17; 27,14), praktische Hilfe (27,10),
im Gegensatz dazu: Erkaufte Freundschaft (19,4), Klatsch (20,19), Zorn
(22,24f), Schmeichelei (27,21), unangebrachtes Mitgefühl (25,20),

⁸⁶ Bockmuehl, *Jewish Law*, S. 95, mit Verweis auf von Rad, *Theologie des Alten Testaments*. Band 1: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, 10. Auflage (1. Auflage 1960), München: Kaiser, 1992, S. 434f.

⁸⁷ Ebd., S. 459.

⁸⁸ Wright, *Ethics*, S. 369-71.

- wirtschaftliche Gerechtigkeit (11,24f; 14,31; 17,5; 19,17; 21,13; 22,9.16),
- Faulheit (12,11; 14;23; 18,9; 22,13; 24,30-34; 26,13-16; 28,19),
- Missbrauch von Worten (12,19.22; 13,3; 14,5; 15,2.23; 18,6-8.20f).

Das Buch Prediger mahnt als Hauptsumme seiner Lehre: »Fürchte Gott und halte seine Gebote; denn das gilt für alle Menschen« (12,13), denn es gibt mit dem Schöpfergott *einen* Richter, vor dem sich einmal alle verantworten müssen (V.14).

Abschließend sei auf den wesentlichen Beitrag des Buchs Daniel zur Frage nach einer allgemeingültigen Ethik hingewiesen.⁸⁹ Durch Daniel teilt sich Jhwh ähnlich wie durch Joseph den jeweiligen Herrschern der Welt mit: Nebukadnezar (Kap. 2-4), Belsazar (Kap. 5) und Darius (Kap. 6). Ungeachtet ihrer Nationalität fordert er von ihnen (Kap. 4; 5,20-23):

- Ehre statt Selbstverherrlichung,
- Demut statt Hochmut,
- und Gerechtigkeit statt Bosheit: »brich mit deinen Sünden durch Gerechtigkeit und mit deinen Vergehen durch Barmherzigkeit gegen Elende, wenn dein Wohlergehen von Dauer sein soll« (4,24).

Gewissermaßen werden hier die grundlegenden Standards der Urgeschichte wieder aufgegriffen. Der selbstherrliche Wille, zu »sein wie Gott« nimmt diesem die Ehre (Gen 3,5). Das Vorhaben, sich »einen Namen machen« zu wollen, ist Ausdruck von Hochmut (Gen 11,4). Der Gegensatz von Gerechtigkeit und Bosheit wird explizit sichtbar zur Zeit von Noah (Gen 6,5.11-13).

Die Herrscher des Danielbuches sehen sich in moralischer Hinsicht nicht ihren Nationalgottheiten, sondern der Herrschaft des Schöpfergottes gegenübergestellt (2,47; 3,28f.31-33; 4,31f.34; 6,27f). Das Zeugnis Jhwhs durch Daniel unter den Weltherrschern der damaligen Zeit währt bis zum Machtantritt von Jhwhs Gesalbten Kyrus (Dan 1,21; 6,29; 10,1; vgl. Jes 44,28; 45,1), mit dessen Edikt das Alte Testament endet (2.Chr 36,22f; vgl. Esr 1,1-4).

⁸⁹ Vgl. Bockmuehl, *Jewish Law*, S. 95f.

4. Abschließende Beobachtungen

4.1 Zum Inhalt eines allgemeingültigen Ethos

Inhaltlich zeichnen sich in dieser kursorischen Zusammenschau recht verschiedenartige Beiträge des Alten Testaments zu einer allgemeingültigen Ethik ab.

Mit den »Mandaten« der Schöpfungs- und Erhaltungsordnung gewährt Gott dem Menschen Zugriff auf die drei Bereiche Pflanze, Tier und Mensch, jedoch nicht gleichermaßen. Hier werden die Felder einer allgemeinen Ethik abgesteckt.

Ferner zeigt das Alte Testament ein Interesse daran, die ethische Beurteilung des Menschen nicht nur kasuistisch an dem Halten von Geboten, sondern grundlegender festzumachen. Es gibt Einzelgebote, aber es gibt – um es mit den Worten von Jesus auszudrücken – τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου »die wichtigsten Dinge des Gesetzes« (Mt 23,23), man könnte hier von einer grundlegenden Herzenshaltung reden. Gott fordert vom Menschen Ehre statt Selbstverherrlichung, Demut statt Hochmut und Gerechtigkeit statt Bosheit. Dies wird bereits in der Urgeschichte deutlich, vertieft dann noch einmal in dem Gericht Gottes über die Weltmächte (Fremdvölkersprüche, Daniel, vgl. ferner Mi 6,8, Hab 2,5).

Gerade im Bereich des Umgangs der Völker miteinander, insbesondere des Kriege-rechts, deutet sich an, dass Gott die Herrschaft des Menschen über den Menschen bis hin zu Sklaverei und Kriegen zumindest eine Zeitlang duldet, jedoch unmenschliche Härte und Gewalt richten wird (vgl. Ex 1,11-14; Dtn 25,17-19; 2.Kö 6,22; Am 1f). Das Alte Testament scheint in besonderer Weise darum bemüht, die Grenzen zwischen zugestandener Herrschaft und darüber hinausgehender Gewalt des Menschen gegenüber dem Menschen im Rahmen der Erhaltungsordnung genau abzustecken.

Dass sich das Ergebnis einer unmoralischen Grundhaltung in Taten festmachen lässt, zeigen die zahlreichen »Lasterkataloge« des Alten Testaments. In der Urgeschichte lesen wir von Verführung, Mord, sexuellen Vergehen, Essen von Blut und Schamlosigkeit, im weiteren Verlauf der Genesis von Ehebruch, Inzest und Betrug. Die Listen der »Gräuel« der Kanaaniter führen detailliert okkulte und sexuelle Praktiken auf, unter anderem Götzendienst (Moloch), Ehebruch, Inzucht, Homosexualität und Sodomie. Ein großer Teil der Bestimmungen an den גֵּר »Fremden«, welcher im Land Israel leben möchte, deckt sich mit den übrigen in der Tora genannten Anforderungen an Nichtisraeliten. Auch die Anklagen der Propheten sind sehr konkret (Am 1f; Nah 3; Hes 33;

Hos 4; Hab 2). Hiob beschreibt den Verzicht des Weisen auf zahlreiche Laster (Hi 31), ebenso formulieren die Sprüche auffallend international.

Verblüffend für heutige Leser ist der hohe religionsethische Anspruch des Alten Testaments an alle Menschen. Ungeachtet seiner Kultur oder Religion steht jeder Mensch unter einer ethischen Verpflichtung gegenüber seinem Schöpfer, insofern er diesen wahrnimmt: ihm zu opfern als Dank für Schöpfung und Rettung, ihn anzurufen, mit ihm zu leben und ihm zu gehorchen, wo sein Rufen, seine Gegenwart und sein Gebot vernommen wird (Beispiele Abel, Enosch, Henoch, Noah, Jonas Seeleute).

4.2 Zur Zugänglichkeit eines allgemeingültigen Ethos

Die Frage der Zugänglichkeit eines allgemeingültigen Ethos beantwortet das Alte Testament nicht einlinig. Es lassen sich für alle zu Anfang dieses Abschnittes aufgeführten Kategorien Belege nennen.

Nach dem Essen der Frucht vom Baum der Erkenntnis findet sich im Menschen selbst ein Unterscheidungsvermögen für Gut und Böse, zudem ein Empfinden für Scham.

Die Weisheit lehrt, dass diese Welt einen Schöpfer, König und Richter hat. Aus dieser schöpfungsgemäßen Zuordnung ergeben sich zahlreiche ethische Konsequenzen:

Nach der Überzeugung der Weisen hat Jahwe der Schöpfung offenbar so viel Wahrheit delegiert, ja, er war selbst in ihr derartig gegenwärtig, daß der Mensch auf einen soliden ethischen Grund kommt, wenn er in diesen Ordnungen lesen lernt und sein Verhalten auf die gewonnenen Erfahrungen einstellt.⁹⁰

Auch die Aussage, dass ein Land unter dem Fehlverhalten seiner Bewohner leidet und sie ausspeien kann, weist auf geschaffene Strukturen hin. Zudem wird hier das Ziel der ethischen Anweisungen an Heiden deutlich: Es geht weniger um deren ewige Rettung in soteriologischem Sinn, sondern um ein glückliches Leben auf der Erde, auch wenn sich diese Zielsetzungen letztlich theologisch nicht voneinander trennen lassen.

Neben den Argumenten aus der Natur kennt das Alte Testament auch Argumente aus der Geschichte (vgl. Hi 20,4f; 31,13-15) und aus allgemeinem menschlichen sozialen Konventionen (Gen 34,7; 2.Sam 13,12; 2.Kö 6,22).

⁹⁰ Gerhard von Rad, *Weisheit in Israel*, 3. Auflage (1. Auflage 1970), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1985, S. 125, zitiert in Burkhardt, »Naturrechtsgedanke«, S. 96f. Vgl. Bockmuehl, *Jewish Law*, S. 90.

Der vielleicht größte Vorzug des Konzepts Noachidischer Gebote vor dem Naturrechtsgedanken ist der Einschluss der Möglichkeit spezieller Offenbarung an Heiden: Gott redet direkt zu den »Noachiden«. Diese Vorstellung findet sich auch im Alten Testament breit belegt. Die Fremden in Israel werden in die Lesung der Tora mit hineingenommen (Dtn 29,10; 31,12). Es gibt erstaunlich viele Heiden mit Zugang zu Bibel und Gottesdienst. Gott gibt direkte ethische Mahnungen an Menschen wie Kain oder Abimelech. Hier sind auch die prophetischen Fremdvölkersprüche zu beachten, insofern sie »abgeschickt« wurden.⁹¹

Die Menge der Zugangsweisen entschuldigt den Menschen nicht, etwa indem er sich auf das Fehlen eines eindeutig für alle Menschen gleichermaßen zugänglichen Kodex berufen könnte. Nicht eine festgelegte Offenbarungsweise, sondern die Person des Schöpfers selbst eröffnet den Zugang jedes Heiden zu seinem Willen – auf eine je individuell zugeschnittene Weise. Allerdings steht der Mensch in der Verantwortung, sich dem Reden seines Schöpfers nicht zu verschließen.

Abstract

The chapter starts with the systematic theological question of natural law or creation order. Dietrich Bonhoeffer directs our attention to Old Testament »mandates« given to all mankind from the outset. In Rabbinic biblical interpretation there is a quest to distinguish between specific Jewish laws and Noachide laws, i.e. commandments valid for the whole humanity. After a short methodological introduction, the Old Testament, particularly the primeval history, is investigated in search for legal instructions that refer explicitly not only to Jews but also to other persons. The first mandates and prohibitions of the Bible are classified into »antelapsarian mandate«, »postlapsarian hardship order« and »abusive enlargement«. Four levels of access to plant, animal and human are distinguished, using words of the Vulgate translation: »multiplication«, »dominion«, »operation« and »consolation«. Quite a surprising overlap can be observed between moral values of primeval history and instructions given to the *ger* (alien). The Later Prophets reveal a great interest in interna-

⁹¹ Vgl. dazu Richard Schultz, »Und sie verkünden meine Herrlichkeit unter den Nationen.« Mission im Alten Testament unter besonderer Berücksichtigung von Jesaja«, in: Hans Kasdorf und Friedemann Walldorf, Hg., *Werdet meine Zeugen. Weltmission im Horizont von Theologie und Geschichte*, Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1996, S. 33-53, hier S. 45.

tional moral standards concerning a righteous judgment of foreign nations. The third canon part affirms the basis of those standards (Psalms), displays a further paradigm of a righteous gentile (Job) and provides us with universal moral principles drawn from the character of the creator of humanity (Proverbs). The book of Daniel affirms the universal divine obligation of the primeval history, to honor one's creator, to be humble and righteous. It can be observed that access of gentiles to the divine will is portrayed in a multiplex manner. After all it is not a »natural« way of revelation, but the person of the creator himself, who is guarantee of an evenhanded access to his moral will.

Autoren

Dr. Gunnar Begerau

geb. 1972 in Matemanga, Tansania, ist verheiratet und hat drei Kinder. Nach einem Theologiestudium in Gießen promovierte er im Jahr 2008 bei Prof. Dr. H. G. L. Peels an der Universität Apeldoorn. Nach einer mehrjährigen Lehrtätigkeit in Tansania unterrichtet er seit 2006 im Bereich Altes Testament an der Biblisch-Theologischen Akademie in Wiedenest und ist Research Associate am Department of Old Testament, University of Pretoria, Südafrika.

Seine Dissertation mit dem Titel *Elia vom Krit zum Jordan* beschäftigt sich mit der literarischen Makrostruktur und theologischen Intention der Elia-Ahab-Erzählung (1.Kö 16,29 bis 2.Kö 2,25).

Walter Gisin

geb. 1942, ist verheiratet und hat vier Kinder. Er besuchte die Bibelschule in Aarau in der Schweiz (heute TDS), studierte Theologie an der Freien Evangelisch-Theologischen Akademie (FETA, heute STH) in Riehen bei Basel, und an der Theologischen Fakultät der Universität Basel. Von 1968 bis 1979 diente er als Missionar der Schweizer Indianermision (heute »Indicamino«) in Peru. Von 1979 bis zur Pensionierung im Jahre 2006 war er Pfarrer der Reformierten Kirche in Eglisau in der Schweiz.

Im Jahre 2002 veröffentlichte er das Buch *Hosea, ein literarisches Netzwerk erweist seine Authentizität*, das in der Reihe der Bonner biblischen Beiträge aufgenommen wurde. Nach der Pensionierung erarbeitete er den Hosea-Kommentar, der im Brockhaus-Verlag in der Reihe »Edition C« erscheinen soll. Zurzeit arbeitet er an einem Chronikkommentar für dieselbe Reihe. Sein Forschungsschwerpunkt ist der Prophet Hosea und sein Verhältnis zur Tora und den Vorderen Propheten.

Raymond R. Hausoul

Th.M., begann seine berufliche Laufbahn als Bauingenieur und studierte später Theologie. Im Jahr 2006 trat er eine Tätigkeit in der Evangelische Christengemeenten Vlaanderen an und ist Gemeindepastor in Ypres. Sein Dienst erstreckt sich über Flandern hinaus und konzentriert sich auf Lehre durch Predigen, Artikel und Studien. Er ist Lehrer für Altes Testament an der Evangelische Toerustingsschool Vlaanderen, dem Instituut voor Bijbelse Vorming und Bijbelschool C7. Seine jüngste Veröffentlichung erschien im Jahr 2011, *Das Buch Malachi* (Edition C Bibelkommentar, Wuppertal: Brockhaus). Raymond ist mit Belinda verheiratet, sie haben zwei Kinder, Adriël und Ilja.

Dr. Walter Hilbrands

geb. 1965, ist verheiratet und hat zwei Kinder. Nach dem Studium der biblischen Sprachen in Krelingen studierte er Theologie an der Freien Theologischen Hochschule Gießen und an der Universität Kampen. Seit 1998 ist er an FTH als Dozent und seit 2006 als Abteilungsleiter für Altes Testament tätig, seit 2007 zudem als Studiendekan. 2005 promovierte er bei Prof. Dr. C. Houtman in Kampen.

Seine Dissertation *Heilige oder Hure?* untersucht die christliche und jüdische Auslegungsgeschichte von Juda und Tamar aus Genesis 38. Zusammen mit Manfred Dreytza und Hartmut Schmid hat er *Das Studium des Alten Testaments* verfasst, ein Methodenbuch zur Exegese, das in dritter Auflage erschienen ist und auch ins Koreanische übersetzt wurde. Hilbrands ist Herausgeber der Festschrift für Dr. Heinrich von Siebenthal und Mitherausgeber der Kommentarreihe Edition C Altes Testament. Verschiedene Aufsätze behandeln den biblischen Schöpfungsbericht, andere die Beziehung zwischen Musik und Theologie. Im *Wissenschaftlichen Bibellexikon* sind mehrere seiner Artikel erschienen.

Kristofer D. Holroyd

B. A. an der University of Wyoming, Laramie, M. Div. am Covenant Theological Seminary, St. Louis, Th.M. an der Evangelischen Theologische Faculteit, Leuven, ist Associate Pastor der Westminster Presbyterian Church in Muncie, IN, USA und promoviert an der Evangelischen Theologischen Faculteit in Leuven zum Thema *A (S)word Against Babylon: An Examination of the Multiple Speech Act Layers within Jeremiah 50-51*.

Benjamin Kilchör

geb. 1984, verheiratet, wohnt in Wetzikon in der Schweiz. Nach einem Grundstudium der Germanistik an der Universität Zürich studierte er seit 2005 Theologie an der Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule in Basel, an der Universität Basel und an der Evangelischen Theologischen Faculteit in Leuven. Seit 2010 ist er Doktorand an der Evangelischen Theologischen Faculteit in Leuven.

Dr. Herbert H. Klement

geb. 1949, verheiratet, studierte Theologie in Basel, Marburg und Bochum. Nach Studien in Akkadisch und Ägyptologie in Bonn promovierte er 1996 über Wycliffe Hall an der Coventry University bei Prof. Dr. Gordon J. McConville zum Thema *2 Samuel 21 - 24: Context, Structure and Meaning*. Seit 1997 ist er theologischer Referent des Arbeitskreises für evangelikale Theologie und Vorsitzender der Facharbeitsgruppe Altes Testament, seit 2008 Associate Member der Theological Commission der World Evangelical Alliance. An der Evangelischen Theologischen Fakultät in Leuven unterrichtet er seit 1999 als Gastprofessor (Mitarbeit ab 1997). Seit 2005 ist er Professor für Altes Testament an der Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule in Basel.

Seine Forschungsschwerpunkte sind Hermeneutik, Theologie des Alten Testaments, Monotheismus im Alten Testament, sowie israelitische Monarchie und Phönizien. Er ist Mitherausgeber der Zeitschrift *Evangelikale Theologie* und der Reihe *Studien zu Theologie und Bibel* (STB), sowie einiger weiterer wissenschaftlicher Veröffentlichungen, darüber hinaus Verfasser zahlreicher Aufsätze im Bereich seines Forschungsgebiets.

Dr. G.W. Lorein

promovierte im Jahr 1997 im Bereich Godsdienstwetenschap an der Rijksuniversiteit Groningen. Er ist Lateinlehrer an dem *Koninklijk Atheneum D'Heik* in Landen und Senior Lecturer für Altes Testament an der Evangelischen Theologischen Faculteit in Leuven.

Er hat im Bereich der Epoche von Exil und Rückkehr publiziert, sowie im Bereich der Auslegung des Alten Testaments in der zwischentestamentlichen Periode. An zwei niederländischen Bibelübersetzungen war er beteiligt: Die *Nieuwe Bijbelvertaling* und die *Herziene Statenvertaling*. Er ist Herausgeber der alttestamentlichen Kommentarreihe *De Brug*.

Ph.D. W. Creighton Marlowe

ist Associate Professor für Altes Testament an der Evangelischen Theologischen Faculteit in Leuven. Er lebt als Amerikaner in den Niederlanden und hat regelmäßig an verschiedenen theologischen Schulungseinrichtungen in West- und besonders auch Osteuropa unterrichtet.

Zur Zeit ist er als Alttestamentler an dem Projekt einer neuen englischen Bibel mit dem Titel *The Voice* (Thomas Nelson, 2012) beteiligt. Er hat zahlreiche Artikel in verschiedenen theologischen Zeitschriften und biblischen Lexika veröffentlicht, gewöhnlich im Bereich der Psalmen, jüngst: »David's I-Thou Discourse: Verbal Chiastic Patterns in Psalm 23« im *Scandinavian Journal of the Old Testament* (2011), »The Sin of Shinar (Gen 11:4)« in *The European Journal of Theology* (2011), sowie zu *The Voice of Psalms* (Nelson, 2009) und verschiedene weitere Artikel in dem *Eerdmans Bible Dictionary* (2000).

Dr. Patrick Nullens

geb. 1964, ist Rektor der Evangelischen Theologischen Faculteit in Leuven und Professor für Systematische Theologie und Christliche Ethik. Er ist Gründungsmitglied des Institute of Leadership and Ethics. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen grundlegender Moraltheologie, ethischer Theorie, Ethik von Dietrich Bonhoeffer, Theologie und die ökologische Krise, Leiterschaft und Ethik, Evangelikale Theologie, Wesley'sche Ethik. Seine jüngste Veröffentlichung gemeinsam mit Ron Michener ist *The Matrix of Christian Ethics. Integrating Philosophy and Moral Theology in a Postmodern Context* (Paternoster, 2010).

Dr. Mart-Jan Paul

geb. 1955, studierte an der Universität Leiden und promovierte über das Verhältnis des Deuteronomiums zur Reformation des Königs Josia, veröffentlicht unter dem Titel *Het Archimedisch punt van de Pentateuchkritiek* (1988). Bis zum Jahr 2001 arbeitete er als Pastor der reformierten Kirche, danach begann er eine Tätigkeit als Dozent für Altes Testament an der Christelijke Hogeschool Ede, Niederlande. Seit 2002 ist er Professor in Teilzeitanstellung an der Evangelischen Theologischen Faculteit in Leuven. Er war Supervisor der Niederländischen Nieuwe Bijbel Vertaling (1994-2004) und der Herziene Statenvertaling (2002-2010). Als Endredaktor der Studiebijbel Oude Testament veröffentlichte er acht (von zwölf geplanten) Bänden zu den Büchern Genesis bis Prediger (2002-2011).

Dr. Siegbert Riecker

geb. 1973, ist verheiratet und hat drei Kinder. Er studierte Theologie an der Freien Theologischen Hochschule in Gießen, dem Theologischen Seminar Elstal sowie der Evangelischen Theologischen Faculteit in Leuven. Er ist Pastor im Bund der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden und Ältester seiner Gemeinde. Seit 2008 unterrichtet er als Lehrer für Systematische Theologie an der Bibelschule Kirchberg.

Seine Dissertation an der Evangelischen Theologischen Faculteit *Ein Priestervolk für alle Völker* (Katholisches Bibelwerk, 2007) untersucht den Segensauftrag Israels für alle Nationen in der Tora und den Vorderen Propheten. Es folgte ein zweites Buch *Mission in the Old Testament?* (Lembeck, 2008). Seine Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen Theologie des Alten Testaments, Israel und die Nationen, der Messias, sowie Apologetik.

Dr. Pieter A. Siebesma

studierte semitische Sprachen und jüdische Geschichte an der Universität Leiden. Er schrieb eine Dissertation im Bereich der Grammatik des biblischen Hebräisch. Derzeit unterrichtet er Altes Testament, Hebräisch und Judaistik an der Christelijke Hogeschool Ede in den Niederlanden. Er ist externer Professor an der Evangelischen Theologischen Faculteit in Leuven sowie Direktor und Lehrer an dem Institut Da'at in Lunteren in den Niederlanden.

Neben zahlreichen Artikeln und einigen Büchern veröffentlichte er seine Disseration unter dem Titel *The function of the niph'al in Biblical Hebrew, in relationship to other passive-reflexive verbal stems and to the pu'al and hoph'al in particular*. *Studia Semitica Neerlandica* no. 28 (Van Gorcum, 1991), sowie das Werk *Door het oog van de rabbijnen, joodse exegese voor christelijke lezers* (1996).

Dr. Eveline van Staalduine-Sulman

geb. 1964, ist Juniorprofessorin für Altes Testament an der VU Universität Amsterdam und Koordinatorin des Masterprogramms Evangelical and Reformation Theology. Sie ist spezialisiert im Bereich des Targums zu den Propheten und arbeitet an einer Web-Ausgabe des Targum Samuel (www.targum.nl).

Sie hat unter anderem *The Targum of Samuel*. SAIS 1 (Brill, 2002) veröffentlicht, »De Evangelische Beweging en de Verlichting« in *Theologisch Debat* (2008), »De verworpen gezalfde: Saul en Israël bij A. van de Beek« in *Soteria* (2011), sowie einen Beitrag zu Jesaja 44,5 in *Textual Criticism* (2011).

Dr. Julius Steinberg

geb. 1972, verheiratet und zwei Kinder, studierte Theologie an der Freien Theologischen Hochschule in Gießen sowie an der Evangelischen Theologischen Faculteit in Leuven. Im Jahr 2004 promovierte er bei Prof. Dr. Koorevaar und war dann für drei Jahre Prediger einer Landeskirchlichen Gemeinschaft. Seit 2007 unterrichtet er im Fachbereich Altes Testament am Theologischen Seminar Ewersbach.

Seine Dissertation *Die Ketuvim* (Philo, 2006) beschäftigt sich mit dem Aufbau und der Botschaft des dritten Teils des hebräischen Kanons. Neben der Veröffentlichung einiger Artikel ist er Mitherausgeber des *Themenbuch zur Theologie des Alten Testaments* (2007) und des *Critical Companion to the Bible* (2009).

Hans van Nes

geb. 1975, ist verheiratet und hat drei Kinder. Den B. A. in Beschäftigungstherapie erwarb er an der Hogeschool West-Vlaanderen, Dep. Hiepso, Kortrijk, es schloß sich die Getuigschrift voor Pedagogische Bekwaamheid an. Im Jahr 2007 erhielt er den M.Th. an der Evangelischen Theologischen Faculteit in Leuven, seitdem ist er dort Doktorand und arbeitet als Teaching Assistant.

Neben mehreren Beiträgen zur Studiebijbel Oude Testament veröffentlichte er jüngst einen Artikel »De leiding van Israël volgens Ezechiël«, in: *Gezag in beweging* (2008) und in Kürze »And the Streams of Rome Shall Turn Into a Pit? Hostility Against Rome in European Versions of Targum Jonathan«, *Aramaic Studies* (2012).

Carsten Vang

geb. 1953, verheiratet und zwei Kinder, ist Programmdirektor und Senior Lecturer in Old Testament Exegesis an der Lutheran School of Theology in Aarhus, Dänemark.

Unter anderem veröffentlichte er zu den Themen Psalm 2,11-12 in *Scandinavian Journal of the Old Testament* (1995), »Der HERR ist einer!« in *European Journal of Theology* (1995), zum sog. »Ur-Deuteronomium« in *Hiphil* (2009), »Exodus – teologisk myte eller historisk begivenhed?« und zu Levitikus 18,5 in *Dansk Tidsskrift for Teologi og*

Kirke (2009 und 2010), zu »God's Love according to Hosea and Deuteronomy« in *Tyndale Bulletin* (2011).

Ph.D. Jan Verbruggen

ist Professor für Old Testament Language and Literature am Western Seminary in Portland, Oregon. Im Jahr 1997 promovierte er an der Johns Hopkins University bei Prof. P. K. McCarter. Das Thema seiner Dissertation war *Filial Duties in the Ancient Near East*. Von 1994 bis 2000 arbeitete er als Archivar und Dozent an der Evangelischen Theologischen Faculteit in Leuven.

Neben einigen niederländischen und englischsprachigen Artikeln veröffentlichte er einen niederländischen Kommentar zum Deuteronomium in der Reihe *De Brug*. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich altertümlicher Rechtstexte sowie der Bedeutung und Anwendung alttestamentlicher Texte für die heutige Kirche.

Ph.D. Gie Vleugels

geb. 1956, ist verheiratet und hat sechs Kinder. Er ist Professor für Neues Testament und Frühes Christentum an der Evangelischen Theologischen Faculteit in Leuven. Durch die Arbeit von Hendrik Koorevaar und anderen wurde er 1975 zu einem bekennenden Christen und schloss sich der evangelikalen Bewegung in Belgien an. Er studierte Theologie in Belgien (M.A.), Frankreich (DEA) und Südafrika (Ph.D.).

Sein gegenwärtiger Forschungsschwerpunkt liegt in den Gebieten der semitischen Grundlage des griechischen Neuen Testaments, der Ursprünge des Christentums, des frühen jüdischen Christentums, vor allem jedoch der frühchristlichen Dokumente auf Syrisch, besonders der Oden Salomos. Im Jahr 2010 erschien seine kommentierte Übersetzung der Oden Salomos ins Niederländische, eine Monographie zu dem Thema einschließlich englischer Übersetzung und syrischer Konkordanz ist in Vorbereitung.

Liste der Publikationen von Hendrik J. Koorevaar

1. Wissenschaftliche Veröffentlichungen

1982

- »Het werk van dr. Wilhelm Möller: Bronnensplitsing«. In: Knevel, A. G., ed., *Schriftkritiek: Pentateuch 3*. Hilversum: Evangelische Omroep, 1982. 16-27.
- »Het werk van dr. Wilhelm Möller: De ontwikkeling van het oudtestamentische Godsidea«. In: Knevel, A. G., ed., *Schriftkritiek: Pentateuch 3*. Hilversum: Evangelische Omroep, 1982. 16-36.

1986

- De Post-Mosaica in Genesis*. Aangeboden aan de Universitaire Faculteit voor Protestantse Godgeleerdheid te Brussel in het kader van de Hogere Studie. Brussel: 1986. [Unpublished. Can be ordered as: *De Post-Mosaica in het boek Genesis*. Leuven: Evangelische Theologische Faculteit, 1989²].
- »De vijf argumenten voor de bronnensplitsing: 4. Duplicaten.« In: Knevel, A. G., Paul, M. J., Broekhuis, J., ed., *Verkenningen in Genesis*. Theologische Verkenningen, Bijbel en Exegese 1. Kampen: J. H. Kok, 1986. 29-36. Revised edition of: »4. Duplicaten«. In: Knevel, A. G., ed., *Schriftkritiek*. Theologische Verkenningen. Hilversum: Evangelische Omroep, 1980. 76-83.
- »De vijf argumenten voor de bronnensplitsing: 5. Samengestelde gedeelten.« In: Knevel, A. G., Paul, M. J., Broekhuis, J., ed., *Verkenningen in Genesis*. Theologische Verkenningen, Bijbel en Exegese 1. Kampen: J. H. Kok, 1986. 37-44. Revised edition of: »5. Uit verschillende bronnen samengestelde gedeelten.« In: Knevel, A. G., ed., *Schriftkritiek*. Theologische Verkenningen. Hilversum: Evangelische Omroep, 1980. 84-94.

1987

- »Das Vergeltungsdogma im Buch der Sprüche.« *Fundamentum* 3/1987: 43-52.

1989

- »Het zogenaamde vergeldingsdogma in Spreuken.« In: Knevel, A. G., Paul, M. J., Broekhuis, J., ed., *Verkenningen in Spreuken en Prediker*. Theologische Verkenningen, Bijbel en Exegese 4. Kampen: J. H. Kok, 1989. 29-36.

1990

De opbouw van het boek Jozua. Heverlee: Centrum voor Bijbelse Vorming België, 1990.
[This doctoral dissertation has been defended »met goed gevolg« on Tuesday September 18, 1990 at the *Universitaire Faculteit voor Protestantse Godgeleerdheid te Brussel*. It was supervised by Prof. Dr. H. Jagersma. Readers: Prof. Dr. J. Chopineau and Prof. Dr. M. Vervenne].

1992

- »The Structure of the Ten Words in Exodus 20:1-17.« In: Pretorius, M. W., ed., *The Secret of Faith, in Your Heart - in Your Mouth. In honour of Donald Moreland*. Heverlee: Evangelische Theologische Faculteit, 1992. 91-99. [Title of the inauguration speech at the *Evangelische Theologische Faculteit in Heverlee* on October 2, 1991].
- »Psalm 82: Wie zijn de goden?« In: Knevel, A. G., ed., *Moeilijke Psalmen*. Theologische Verkenningen, Bijbel en Praktijk 12. Kampen: Uitgeverij Kok Voorhoeve, 1992. 57-69.

1994

- »God of men (iemand), Satan of een tegenstander. De vertaling van de prefixconjugatie derde persoon mannelijk enkelvoud in 2 Samuël 24:1 en het begrip satan in 1 Kronieken 21:1 door vergelijking van deze parallele teksten met elkaar.« In: Lorein, G. W., ed., *Naar een nieuwe bijbelvertaling?* Leiden: Uitgeverij J. J. Groen en Zoon, 1994. 88-100.

1995

- »Gott« oder »man« (jemand), »Satan« oder »ein Gegner«: Die Übersetzung der Präfixkonjugation dritte Person maskulin Singular in 2. Sam 24, 1 und der Begriff »Satan« in 1. Chr 21, 1 auf Grund eines Vergleiches dieser parallelen Texte miteinander.« *Fundamentum* 3/1995: 224-236.
- »De opbouw van de tien woorden in Exodus 20:1-17.« *Acta Theologica* 15/2 (1995): 1-15.

1997

- »De afsluiting van de canon van het Oude Testament.« In: Nullens, P., ed., *Dicht bij de Bijbel*. Heverlee: Bijbelinstituut België, 1997. 63-90.
- »Die Chronik als intendierter Abschluß des alttestamentlichen Kanons.« In: Reinhard Frische, Rolf Hille, Heinz-Werner Neudorfer, ed., *Jahrbuch für Evangelikale Theologie (JETh)*. 11. Jahrgang. Wuppertal: Brockhaus, 1997. 42-76.
- »De macrostructuur van het boek Samuël en de theologische implicaties daarvan.« *Acta Theologica* 17/2 (1997): 56-86.

1998

Review of: »R.S., Hess, *Joshua: An Introduction and Commentary*. The Tyndale Old Testament Commentaries. Leicester: Inter-Varsity Press, 1996. 320 S., ca. DM 26,50.« In: Reinhard Frische, Rolf Hille, Heinz-Werner Neudorfer, ed., *Jahrbuch für Evangelikale Theologie (JETH)*. 12. Jahrgang. Wuppertal: Brockhaus, 1998. 190-193.

1999

»Beltschazzars Sprache: Der Wechsel von Hebräisch zu Aramäisch im Buch Daniel (Teil 1).« In: Reinhard Frische, Rolf Hille, Heinz-Werner Neudorfer, ed., *Jahrbuch für Evangelikale Theologie (JETH)*. 13. Jahrgang. Wuppertal: Brockhaus, 1999. 7-32.

»To Which Family Do You Belong? Parallel Family Structures in the Second Commandment (Exodus 20:5b-6).« *Old Testament Essays* 12/2 (1999): 279-297.

2000

»Beltschazzars Sprache: Der Wechsel von Hebräisch zu Aramäisch im Buch Daniel (Teil 2).« In: Reinhard Frische, Rolf Hille, Heinz-Werner Neudorfer, ed., *Jahrbuch für Evangelikale Theologie (JETH)*. 14. Jahrgang. Wuppertal: Brockhaus, 2000. 35-62.

»Who or What May Not Be Made? The Structure and Meaning of Exodus 20:23.« *Journal for Semitics / Tydskrif vir Semitiesiek* 8/2 (2000): 223-255.

2001

Review of: »Stephan. B. Chapman. *The Law and the Prophets: A Study in Old Testament Canon Formation*. Forschungen zum Alten Testament, Bd. 27. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. Geb., XVII+356 S., DM 178,-.« In: Rolf Hille, Helge Stadelmann, Beat Weber, Jochen Eber, ed., *Jahrbuch für Evangelikale Theologie (JETH)*. 15. Jahrgang. Wuppertal: Brockhaus, 2001. 91-94.

2002

»Der literarische und geschichtliche Aspekt des Buches Jona, 1. Teil.« *Fundamentum* 23/3 (2002): 68-75.

»Der literarische und geschichtliche Aspekt des Buches Jona, 2. Teil.« *Fundamentum* 23/4 (2002): 103-109.

Review of: »Matthias Millard, *Die Genesis als Eröffnung der Tora: Kompositions- und auslegungsgeschichtliche Annäherungen an das erste Buch Mose*. WMANT, Bd. 90. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001. Geb., 451 S., € 69,-.« In: Rolf Hille, Helge Stadelmann, Beat Weber, Jochen Eber, ed., *Jahrbuch für Evangelikale Theologie (JETH)*. 16. Jahrgang. Wuppertal: Brockhaus, 2002. 217-218.

2003

- »Hij zal alle weerstand breken: Jozua«. In: Van Bekkum, Koert, Houtman, Wim, Wiskerke Reina, et al., ed., *Gods Woord in mensentaal: denken over het gezag van de Bijbel*. Barneveld: Nederlands Dagblad, 2003. 153-155.
- »Der literarische und geschichtliche Aspekt des Buches Jona, 3. Teil.« *Fundamentum* 24/1 (2003): 66-72.
- »Der literarische und geschichtliche Aspekt des Buches Jona, 4. Teil.« *Fundamentum* 24/3 (2003): 27-31.

2004

- Review of: »Sara Japhet. *1 Chronik 2 Chronik*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. (Aus dem Englischen übersetzt von Dafna Mach). Freiburg i.Br.; Basel; Wien: Herder, 2002, 2003. Geb., 472, 524 S., € 60,-, 80,-.« In: Rolf Hille, Helge Stadelmann, Beat Weber, Jochen Eber, ed., *Jahrbuch für Evangelikale Theologie (JETH)*. 18. Jahrgang. Wuppertal: Brockhaus, 2004. 221-224.

2005

- Review of: »Thomas Hieke: *Die Genealogien der Genesis*, Herders Biblische Studien 39. Freiburg: Herder, 2003, geb., XII + 420 S., €61,70.« In: Rolf Hille, Helge Stadelmann, Beat Weber, Jochen Eber, ed., *Jahrbuch für Evangelikale Theologie (JETH)*. 19. Jahrgang. Wuppertal: Brockhaus, 2005. 223-225.

2006

- »The Torah as One, Three or Five Books: An Introduction to the Macro-Structural Problem of the Pentateuch.« *Hiphil* 3 (2006). [<http://www.see-j.net/hiphil>].

2007

- »Eine strukturelle Theologie von Exodus – Levitikus – Numeri: Durchdringen ins heilige Herz der Tora.« In: Klement, Herbert H., Julius Steinberg, ed. *Themenbuch zur Theologie des Alten Testaments*. Bibelwissenschaftliche Monographien, Band 15. Wuppertal: Brockhaus, 2007. 87–131.
- »Wie geschah die Schöpfung? Die Frage der Literatur und der Historizität von Genesis 1-3 (Teil 1).« Baiersbronn: Wort und Wissen, 2007. [<http://www.wort-und-wissen.de/artikel/a04/a04-1.pdf>].
- »Was geschah im Garten Eden? Die Frage der Literatur und der Historizität von Genesis 1-3 (Teil 2).« Baiersbronn: Wort und Wissen, 2007. [<http://www.wort-und-wissen.de/artikel/a04/a04-2.pdf>].

2008

- »The Books of Exodus - Leviticus - Numbers and the Macro-Structural Problem of the Pentateuch«. In: Römer, Thomas, ed. *The Books of Leviticus and Numbers*.

Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 215. Leuven: Peeters, 2008. 423-453.

2010

- »The Book of Psalms as a Structured Theological Story With the Aid of Subscripts and Superscripts«. In: Zenger, Erich, ed. *The Composition of the Book of Psalms*. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 238. Leuven: Peeters, 2010. 579-592.
- »The Torah Model as the Original Macrostructure of the Hebrew Canon: a Critical Evaluation.« *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 122/1 (2010): 64-80.

2. Kursbücher der Evangelisch-Theologischen Fakultät Leuven

Die Kursbücher können im PDF-Format bei der ETF Leuven erworben werden, soweit eine Preisangabe in Euro angegeben ist.

Kontakt: Evangelische Theologische Faculteit (www.etf.edu), St. Jansbergsesteenweg 97, B-3001 Heverlee-Leuven, Belgien; Tel.: +32 (0) 16 200895; Fax: +32 (0) 16 200943; info@etf.edu

- Oriëntatie in het Oude Testament*, versie 6.6. Leuven: Evangelische Theologische Faculteit, 2011-2012. 256 p. 12,80 €.
- Priestercanon: De 7 Priesterlijke Boeken in de Wet van Mozes en de Gedemonstreerde Wet*, versie 6.3. Leuven: Evangelische Theologische Faculteit, 2011-2012. 581 p. 29,05 €.
- Profetencanon: De 15 Schriftprofeten*, versie 4.3. Leuven: Evangelische Theologische Faculteit, 2010-2011. 306 p. 15,30 €.
- Wijsheidscanon: De 11 Wijsheidsboeken*, versie 5.3. Leuven: Evangelische Theologische Faculteit, 2010-2011. 414 p. 20,70 €.
- Inleiding in de exegese van juridische literatuur*, versie 1.1. Leuven: Evangelische Theologische Faculteit, 2011-2012. 25 p. 1,15 €.
- Old Testament Exegesis*, Version 6.4. Leuven: Evangelische Theologische Faculteit, 2009-2010. 95 p. 4,75 €.
- A structural canonical approach for a theology of the Old Testament*, version 4.1. Leuven: Evangelische Theologische Faculteit, 2008-2009. 57 p. 2,85 €.
- Verkorte Hebreeuwse Grammatica*, versie 1.2. (Leuven: Evangelische Theologische Faculteit, 2001).
- Oplossingen van Hebreeuwse oefeningen in »Hulpboek bij de Grammatica van het Bijbels Hebreeuws«*, versie 1.2. Leuven: Evangelische Theologische Faculteit, 1997. 46 p. 2,30 €.

3. Weitere Veröffentlichungen

Evangelisatie. Heverlee: Bijbelinstituut België, 1984.

De 5 avonden. Heverlee: Bijbelinstituut België, 1985 / 2004. Translated as:

Die 5 Abende. Heverlee: Bijbelinstituut België, 1985 / 2004.

The 5 Evenings. Heverlee: Bijbelinstituut België, 1985 / 2004.

Les 5 Soirées. Heverlee: Bijbelinstituut België, 1985 / 2004.

Zielzorg aan occult belasten. Heverlee: Bijbelinstituut België, 1981 / 2006.

Hertrouwen. Heverlee: Bijbelinstituut België, 1980 / 2007.

- »Open mijn ogen voor de wonderen van uw wet: De zegen.« *Tijdschrift voor Theologie & Pastorale Counseling* 24 (1994): 25-32.
- »Open mijn ogen voor de wonderen van uw wet: Het gebod.« *Tijdschrift voor Theologie & Pastorale Counseling* 26 (1995): 15-26.
- »Geloofsoverdracht aan de volgende generatie volgens de wet van Mozes.« *Tijdschrift voor Theologie & Pastorale Counseling* 27 (1995): 13-24.
- »De boodschap van het boek Hooglied: Hartstochtelijke liefde en reinheid.« *Tijdschrift: Magazine voor pastoraat, gezin en gemeenteopbouw* 46 (2000): 42-47.
- »De boodschap van het boek Hooglied (2): Hartstochtelijke liefde en reinheid.« *Tijdschrift: Magazine voor pastoraat, gezin en gemeenteopbouw* 47 (2000): 26-32.
- »De grote getallen in Numeri toch groot? De kleine resultaten nagerekend.« *Bijbel en Wetenschap* 218 (2000): 56-59.
- »Hoe gebeurde de schepping? De vraag naar de letter- en geschiedkundigheid van Genesis 1 – 3 (I).« *Bijbel en Wetenschap* 230 (2001): 17-21.
- »Wat gebeurde er in de tuin in Eden? De vraag naar de letter- en geschiedkundigheid van Genesis 1 – 3 (II).« *Bijbel en Wetenschap* 231 (2001): 9-12.
- »Moet synthese mislukken? Over de eenheid tussen Genesis 1 en natuurwetenschappelijke gegevens.« *Bijbel en Wetenschap* 232 (2001): 19-20.
- »Conflict, gezag en conflictorde (1).« *Tijdschrift: Magazine voor pastoraat, gezin en gemeenteopbouw* 49 (2001): 34-38.
- »Omgaan met conflicten: Wat onderwijst God in het Oude en Nieuwe Testament?« *CAMAgazine* 2/7 (2001): 4-5.
- »Conflict, gezag en conflictorde (2).« *Tijdschrift: Magazine voor pastoraat, gezin en gemeenteopbouw* 50 (2001): 20-29.
- »Uitstralen als Mozes.« *Ellips* 6, *Bijbel en Wetenschap* 29/254 (2004): 33.
- »Duidelijkheid nodig.« *Het Zoeklicht* 11/81 (2005): 11.
- »Het vierde rijk?!« *Het Zoeklicht* 7/82 (2006): 13.
- »De klank van de liefde in het boek Hooglied als stem en tegenstem.« *Adem* 2008/2: 46-50.
- »De aan- en afwezige Kainan in Genesis 11:12-13 als vader, zoon en broer.« *Ellips* 35/295 (2010): 38-43.
- »Tot welk gezin behoort je? Parallele familiestructuren in het Tweede Gebod (Exod 20:5b,6).« *Ellips* 35/298 (2010): 44-49.