

Gott als Erzieher im Alten Testament

Eine semantisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung der
Begrifflichkeit *jsr / musar (paideuo / paideia)* mit Gott als Subjekt
in den Schriften des AT

Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
des Fachbereichs Erziehungs- und Kulturwissenschaften
der Universität Osnabrück

vorgelegt
von
Dorothea Betz
aus
Chicago / USA
(Geburtsort)

Osnabrück, November 2007

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung wurde im Sommersemester 2008 vom Fachbereich Erziehungs- und Kulturwissenschaften der Universität Osnabrück angenommen.

Mein besonderer Dank gilt meiner Doktormutter Frau Professor Dr. Beate Ego, die mir mit Geduld, guten Gesprächen und stetiger Ermunterung während der Erstellung meiner Arbeit in Osnabrück zur Seite stand und mir einerseits alle Freiheit ließ, andererseits aber – zu meinem Besten – beharrlich auf der Fertigstellung der Arbeit bestand. Nachdem diese endlich gelungen war, hat sie das Erstgutachten verfasst.

Danken möchte ich auch Herrn Professor Dr. Helmut Merkel für die Übernahme des Zweitgutachtens. Mit seiner humorvollen, originellen Art hat auch er meine Zeit in Osnabrück sehr geprägt.

Gewidmet ist die Arbeit meiner Mutter und meinem verstorbenen Vater, die mich liebevoll und großzügig in jeder Lebenslage unterstützten.

Meppen, im September 2009

Dorothea Betz

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
I. Kindheit und Erziehung im Alten Testament	11
1) Kind und Kindheit im Alten Testament.....	11
1.1 Die Bedeutung des Kindes.....	11
1.2 Phasen der Kindheit.....	15
1.3 Die Einstellung zum Kind und die Stellung des Kindes in der Familie.....	18
1.4 Das Gebot, die Eltern zu ehren.....	22
1.5 Das Gesetz vom ungehorsamen Sohn (Dtn 21,18–21).....	24
1.6 Gotteskindschaft.....	28
2) Erziehung im Alten Testament.....	31
2.1 Erziehungsbegrifflichkeit.....	31
2.1.1 Das semantische Feld.....	31
2.1.1.1 Körperliches Großziehen.....	32
2.1.1.2 Lehren/ Unterrichten.....	34
2.1.1.3 Mahnen, Tadeln, Strafen / „Züchtigen“.....	37
2.2 Die pädagogischen Quellenschriften: Buch der Sprüche und Jesus Sirach.....	40
2.2.1 Das Buch der Sprüche (Proverbienbuch).....	41
2.2.2 Das Buch Jesus Sirach.....	45
Exkurs: Gab es Schulen im alten Israel?.....	48
2.3 Erziehungsmethoden.....	51
2.3.1 Mündliche Belehrung (Ermahnung/Warnung).....	51
2.3.2 Körperliche Züchtigung.....	60
2.4 Erziehungsziele.....	73
2.5 Erziehung in den erzählenden Büchern des AT.....	75
3) Zusammenfassung.....	82
II. Das Begriffspaar מוסר/יטר (<i>jsr / mûsâr</i>)	86
1) Stellenverteilung und Subjekt-Objekt-Konstellation.....	86
2) Wortbedeutung.....	88
2.1 Bedeutung des Begriffspaares allgemein.....	88
Exkurs: Der Begriff „Zucht“ in den deutschen Übersetzungen.....	89
2.2 Das Verb יטר	90
2.2.1 Pi’el.....	90
2.2.2 Qal.....	92
2.2.3 Nif’al, Hif’ il, Nitpa’el.....	92
2.2.4 Hitpa’el (Qumran).....	93
2.3 Das Substantiv מוסר	93
2.3.1 Verben mit מוסר als Objekt und parallele Substantive.....	93
2.3.2 מוסר als verbale Belehrung.....	96
2.3.2.1 Tadel, Warnung, Mahnung.....	96

2.3.2.2 Lehre / Unterweisung.....	98
2.3.2.3 Weisheitslehre.....	100
2.3.3 מוסר als Züchtigung / Strafe.....	101
2.3.4 מוסר als Tugend.....	101
3) Zusammenfassung.....	103
III. Textexegesen.....	105
A) JHWH als Subjekt von מוסר/יטר und das Volkskollektiv als Objekt....	105
1) Hoseabuch.....	106
1.1 Hos 5,2 (5,1–2).....	107
1.2 Hos 7,12 und 7,15.....	112
1.2.1 Hos 7,12 (7,11–12).....	113
1.2.1 Hos 7,15 (7,13–16).....	116
1.3 Hos 10,10 (10,9–10).....	121
1.4 Exkurs: Sind die Hoseastellen ‚echt‘?.....	124
1.5 Zusammenfassung.....	127
2) Jeremiabuch.....	129
2.1 Die מוסר/יטר-Texte im Trostbüchlein.....	130
2.1.1 Vorbemerkung: Das „Trostrbüchlein“ Jer 30/31.....	130
2.1.2 „Mein Inneres wallt auf um seinetwillen...“: Jer 31,18–20.....	134
a) Übersetzung.....	134
b) Historisch-kritische Analyse.....	135
c) Einzelexegese.....	140
2.1.3 „Ich habe dich geschlagen wie ein Feind...“: Jer 30,12–15.....	147
a) Übersetzung.....	147
b) Historisch-kritische Analyse.....	149
c) Einzelexegese.....	152
2.1.4 „Ich will dich maßvoll züchtigen...“: Jer 30,10–11 (par 46,28f).....	159
a) Übersetzung.....	159
b) Historisch-kritische Analyse.....	160
c) Einzelexegese.....	165
2.2 Die ליקח-מוטר-Texte im Jeremiabuch.....	168
2.2.1 Jer 2,30.....	168
2.2.2 Jer 5,3.....	171
2.2.3 Jer 7,28; 17,23; 32,33; 35,13.....	174
2.3 Zusammenfassung.....	179
3) Levitikus (Heiligkeitsgesetz; Lev 26).....	183
a) Übersetzung.....	184
b) Historisch-kritische Analyse.....	185
c) Einzelexegese.....	191
d) Zusammenfassung.....	194

4) Deuteronomium.....	196
4.1 Vorbemerkung: Die Einleitungsreden Dtn 4–11.....	196
4.2 „Wie ein Mann seinen Sohn erzieht ...“: Dtn 8,5 (8,2–5).....	197
a) Übersetzung.....	198
b) Historisch-kritische Analyse.....	198
c) Einzelexegese.....	201
4.3 „Musar JHWH“: Dtn 11,2 (11,2–7).....	209
4.4 „Um dich in Zucht zu nehmen“: Dtn 4,36 (4,32–36).....	215
4.5 Zusammenfassung.....	220
B) JHWH als Subjekt von מוֹסֵר/יֹסֵר und Einzelpersonen als Objekt.....	222
1) Prophetie.....	222
1.1 Unsichere Texte: Jes 8,11; 26,16; 28,26.....	222
1.1.1 Jes 8,11.....	222
1.1.2 Jes 26,16.....	224
1.1.3 Jes 28,26.....	226
1.2 Jes 53,5.....	231
1.3 Jer 10,24.....	233
2) Psalmen.....	236
2.1 יֹסֵר als Züchtigung durch Krankheitsleiden.....	238
2.1.1 Ps 6,2.....	238
2.1.2 Ps 38,2.....	243
2.1.3 Ps 39,12.....	246
2.1.4 Ps 118,18.....	248
2.2 מוֹסֵר/יֹסֵר als mahnende Belehrung.....	250
2.2.1 Ps 50,17.....	250
2.2.2 Ps 94,12.....	253
3) Hiob- und Sprüchebuch.....	256
3.1 Hiobbuch.....	256
3.1.1 Hi 5,17f.....	258
3.1.2 Hi 36,10 (33,16.19).....	262
3.2 Sprüchebuch (Prv 3,11f).....	267
4) Zusammenfassung.....	274
C) Gott als Erzieher in der Septuaginta.....	279
1) Das Begriffspaar παιδεύω/παιδεία in der LXX.....	279
1.1 Vorkommen.....	279
1.2 Wortbedeutung.....	280
2) Jesus Sirach.....	281
2.1 Sir 18,13.....	281
2.2 Sir 23,3.....	284

3) Zweiter Makkabäer.....	285
3.1 2Makk 6,12–17.....	286
3.2 2Makk 7,33.....	289
3.3 Exkurs: 4Makk 10,10.....	291
3.4 2Makk 10,4.....	293
4) Sapientia Salomonis.....	294
4.1 SapSal 3,5.....	295
4.2 SapSal 11,5 und 12,22.....	299
5) Psalmen Salomos.....	307
5.1 Gott als Erzieher der Gerechten.....	308
5.1.1 PsSal 3,4.....	308
5.1.2 PsSal 10,1–3 (14,1; 16,11).....	309
5.1.3 PsSal 13,7–10.....	311
5.2 Gott als Erzieher Israels.....	313
5.2.1 PsSal 7,3f.9.....	313
5.2.2 PsSal 8,26.29.....	314
5.2.3 PsSal 17,42 und 18,7: Der Messias als Erzieher Israels.....	315
5.2.4 PsSal 18,4.....	317
6) Zusammenfassung.....	317
Schluss: Zusammenfassung und Bewertung.....	322
Literaturverzeichnis	329

Einleitung

Das Thema „Gott als Erzieher“ steht, was die Anzahl und den Umfang der Aussagen im AT (und auch im NT) angeht, „am Rande der biblischen Frömmigkeit“ und hat nur eine „sekundäre Bedeutung“ innerhalb der biblischen Theologie.¹

Dennoch entwickelte dieses Thema in der Geschichte des Christentums eine nicht unerhebliche Wirkung, so dass trotz zahlenmäßig geringer Belege die Feststellung gilt: „Die Erziehungsmetapher hat die Gott-Rede des Alten und des Neuen Testaments wesentlich mitgeprägt und das Gottesverstehen der Theologie wie der Frömmigkeitgeschichte in bedeutender Weise mitbestimmt.“²

Im AT zielt Gottes Erziehungshandeln vor allem auf das Volkskollektiv Israel aber auch auf einzelne Menschen ab, wobei der göttliche Erziehungsstil – sowohl im AT wie im NT – der ‚Prügelpädagogik‘ der Antike verhaftet scheint. So heißt es zum Beispiel im alttestamentlichen Sprüchebuch (Spr 3,11f): „Mein Sohn, verwirf die Zucht des Herrn nicht und sei nicht ungeduldig, wenn er dich zurechtweist; denn wen der Herr liebt, den weist er zurecht (LXX: „züchtigt er“), und hat doch Wohlgefallen an ihm wie ein Vater am Sohn.“ Und im neutestamentlichen Hebräerbrief wird in Rückbezug auf Spr 3,12 erklärt: „Denn wen der Herr lieb hat, den züchtigt er, und er schlägt jeden Sohn, der er annimmt. Es dient zu eurer Erziehung, wenn ihr dulden müsst. Wie mit seinen Kindern geht Gott mit euch um; denn wo ist ein Sohn, den der Vater nicht züchtigt?“ (Hebr 12,6f).

Was die Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel betrifft, so erstaunt die Selbstverständlichkeit, mit der das AT als Pendant zur Erwählung auch eine gewalttätige Seite Gottes zur Sprache bringt. Sei es in der Gerichtsprophetie oder der Wüstenüberlieferung: Gott fordert vom erwählten Volk Gehorsam und bestraft, wird dieser nicht erbracht, oft Tausende mit dem Tod. Die Geschichte Gottes mit seinem Volk, die an sich schon als Erziehungsgeschichte gelesen werden kann, ist geprägt von Liebe und Gewalt, von Israels Abwendung und Zuwendung, erneuter Abwendung und erneuter Zuwendung und von Gottes drohendem Scheitern als Erzieher.

Übt Gott „Schwarze Pädagogik“ aus? Hat die in der antiken Welt übliche Erziehung mit dem Stock ihre Spuren im alttestamentlichen (biblischen) Gottesbild hinterlassen? Wie kann ein den Menschen und seinem Volk zugewandter Gott seine Ziele durch Gewaltanwendung zu erreichen suchen und vom „Opfer“ dafür Akzeptanz, mehr noch: verstärkte Hingabe erwarten?

¹ Beide Zitate nach BERTRAM, Der Begriff der Erziehung nach der griechischen Bibel (1932), 35.

² WERBIK, Gotteslehre (1992), 185.

Vom historischen Blickwinkel aus verliert das anstößige Gottesbild an Präsenz, da es in der Antike keine andere als autoritäre Erziehung gab, zu der selbstverständlich auch die körperliche Züchtigung gehörte. So erklärt das Buch der Sprüche für die Erziehung in der Familie:

„Wer seine Rute schont, der hasst seinen Sohn; wer ihn aber lieb hat, der züchtigt ihn beizeiten“ (Spr 13,24).

„Rute und Tadel gibt Weisheit; aber ein Knabe, sich selbst überlassen, macht seiner Mutter Schande“ (Spr 29,15).³

Es erstaunt nicht, dass ein erzieherisch wirkender Gott sich ebenfalls das Recht herausnahm, durch ‚Schläge‘ Ungehorsam zu bestrafen. Auch die alttestamentlichen Gottesbilder vom ‚König‘ (gegenüber Untertanen), ‚Herr‘ (gegenüber Knechten) und ‚Vater‘ (gegenüber Kindern) gehen selbstverständlich davon aus, dass dem Machthaber ein Recht auf Gewaltausübung zustand.

Das Hauptinteresse der vorliegenden exegetischen Arbeit ist die historisch-kritische Aufarbeitung des Themas ‚Gott als Erzieher im AT‘, wobei die entsprechenden Texte *selbst sprechen* und vor ihrem Zeithintergrund gewürdigt werden sollen. Die Erziehungsbegrifflichkeit wird semantisch untersucht und das Motiv von Gott als Erzieher durch die verschiedenen alttestamentlichen Textkomplexe hindurch traditionsgeschichtlich verfolgt.

Ganz am Ende der Arbeit soll dann auch nach der aktuellen Relevanz des Themas gefragt werden bzw. danach, ob mit der Erziehungsmetapher ein theologisch hilfreicher Traditionsstrang im biblischen Gottesbild vorliegt.

Grundlage der Textexegese ist der wichtigste Erziehungsbegriff des biblischen Hebräisch, das Begriffspaar *jsr / mûsâr* (יָסַר / מוֹסֵר). Allerdings ist dieser Erziehungsbegriff nicht bedeutungskongruent mit dem unseren⁴, sondern hat seinen Schwerpunkt – der Erziehungspraxis gemäß – stärker auf einem negativen, strafenden Aspekt von Erziehung („Zucht“ bzw. „Züchtigung“).⁵ Dieser strafende Aspekt war auch in unserer Erziehungs-

³ Zitiert wird hier nach der revidierten Lutherübersetzung, die für Zitate allgemeiner Art verwendet wird. Bei allen Texten, die einer genaueren Betrachtung unterzogen werden, liegt natürlich eine eigene Übersetzung vor.

⁴ Wobei auch unser moderner Erziehungsbegriff schwierig zu bestimmen ist; vgl. ENGLERT, (Art.) Erziehung, in: LexRP 1 (2001), 445–451, hier 445: „Obwohl Erziehung ein alltägliches Geschäft und anscheinend unvermeidbar ist, vermag kaum jemand klar zu sagen, was sie eigentlich ausmacht und was sie bewirkt.“

⁵ Vgl. JENTSCH, Erziehungsdenken (1951), 86: „Das meistgebrauchte Wort für ‚erziehen‘ ist *jsr pi* = züchtigen.“ Siehe ebd. 109: „Der Erziehungsgedanke steht noch ganz im Banne des Züchtigungsvorganges.“

tradition bis vor ca. 200 Jahren stark ausgeprägt.⁶ Trotz dieser stärker negativen Ausrichtung beschreibt das Begriffspaar *jsr/mûsâr* (מוֹסֵר/יֹסֵר) innerhalb des biblischen Hebräisch m.E. am ehesten das, was *Erziehung im engeren Sinne* meint: ein Handeln in bestimmter Absicht und mit bestimmter Zielsetzung (das meist von Erwachsenen an Kindern und Jugendlichen ausgeübt wird), welches sich von dem selbstverständlichen Hineinwachsen des Menschen in vorgegebene Strukturzusammenhänge (*Sozialisation*) einerseits, andererseits aber auch vom *Unterricht* als primärer Wissensvermittlung bzw. von der *Bildung* als einem stärker eigenverantwortlichem Wachstumsprozess unterscheiden lässt – ein Handeln, das auf den ganzen Menschen zielt und dessen Verhaltensweisen und Wertvorstellungen beeinflussen will.

In der griechischen Übersetzung des AT wird das Begriffspaar *jsr/mûsâr* (מוֹסֵר/יֹסֵר) fast durchweg mit dem griechischen Erziehungsbegriff παιδεύω bzw. παιδεία wiedergegeben, d.h. die LXX hat in *jsr/mûsâr* die eigentliche *Erziehungsbegrifflichkeit* der hebräischen Sprache gesehen.

Weitere Erziehungsbegriffe, vor allem aus dem Bereich der Lehre/Unterweisung, konnten aus Zeit- und Raumgründen in der vorliegenden Arbeit nicht berücksichtigt werden. Im Kapitel über das semantische Feld zum Thema Erziehung werden sie aber mit wichtigen Stellenbelegen knapp erklärt. Nicht berücksichtigt werden konnte auch die Idee einer göttlichen Erziehung in anderen Kulturen, etwa in der altorientalischen oder in der griechischen Welt.⁷ Stattdessen wurden im exegetischen Teil noch diejenigen Stellen mit behandelt, die in den griechisch überlieferten Schriften des AT (LXX) das Motiv von Gott als Erzieher mit der Begrifflichkeit παιδεύω/παιδεία beschreiben.

Es ergab sich folgende Anlage der Arbeit:

⁶ Vgl. GROOTHOFF, (Art.) Erziehung, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2 (1972), 733f: „Erziehung von <erziehen>, ursprünglich <herausziehen>, aber auch <aufziehen> oder <großziehen>, gleichermaßen von Tier und Mensch gebraucht, gewinnt – wahrscheinlich erst im Zusammenhang mit <educare> – erst in der Neuzeit die heute vorherrschende Bedeutung eines Handelns am werdenden Menschen zugunsten dessen späterer Mündigkeit.“ Zunächst sei aber „E. ... nur als Mittel der Unterwerfung unter das betreffende System und seine Repräsentanten“ aufgetreten, was dem biblischen Verständnis von Erziehung als „Zucht“ entsprochen habe.

⁷ Knappe Bemerkungen hierzu finden sich bei COLLESS, *Divine Education*, Numen 17 (1970), 118–142 (zum Alten Orient) und BERTRAM, (Art.) παιδεύω, ThWNT 5 (1954), 596–624, hier 601–603 (zur griechischen Welt). Dabei ist der Gedanke im Griechentum nur bei Plato angedeutet, und im Alten Orient findet sich eher die Vorstellung von der göttlichen Amme, die das Königskind säugt (z.B. für Isis oder Ishtar) oder von einer göttlichen Übermittlung bestimmter Kulturtechniken (Schreibkunst oder Kriegskunst) an die Menschen.

Ein ausführlicher erster Teil beschäftigt sich mit den Themen „Kindheit“ und „Erziehung“ im AT (I). Dieser allgemeine Blick auf die *menschliche* Beziehungsebene erscheint deshalb sinnvoll und notwendig, weil die theologische Sprache des AT vom menschlichen Bereich her geprägt ist und die biblischen Gottesbilder ihren Wurzelgrund in der Menschenwelt haben. Nur wenn geklärt worden ist, was „Kindheit“ und „Erziehung“ im AT bedeuten, lässt sich auch angemessen von „Gott als Vater“ oder „Gott als Erzieher“ reden.

Diesem ersten vorbereitenden Teil folgt ein zweiter, der sich mit der Semantik des Begriffspaars *גוֹסֵר/יֹסֵר* (*jsr / mûsār*) beschäftigt (II).

Der Hauptteil beinhaltet die Textexegesen (III) und gliedert sich in drei Bereiche: Zunächst wird in den hebräischen Texten des AT der Traditionsstrang von JHWH als Subjekt von *גוֹסֵר/יֹסֵר* mit *Israel* als Objekt verfolgt, d.h. die *kollektive* Linie (Abschnitt A). Daran schließt sich der Blick auf den Traditionsstrang von JHWH als Subjekt von *גוֹסֵר/יֹסֵר* und *einzelnen Menschen* als Objekt an, d.h. die *individuelle* Linie (Abschnitt B). Zuletzt werden noch die nur in Griechisch vorhandenen Texte der Septuaginta vorgestellt, in denen Gott *παιδεύω* bzw. *παιδεία* ausübt (Abschnitt C).

Was den *Stand der Forschung* zum Thema „Gott als Erzieher“ betrifft, so ist für das AT auf die Monographien von J. SANDERS⁸, E. SCHAWÉ⁹ und K. FINSTERBUSCH¹⁰ hinzuweisen. Für das NT hat JENTSCH¹¹ eine wichtige Studie vorgelegt.

SANDERS geht in seiner knappen (119 Seiten Textumfang), aber gehaltvollen Dissertation von 1955 dem Problem des Leidens, d.h. der Theodizee-Frage, nach und verfolgt denjenigen biblischen Erklärungsversuch, der das Leiden als göttliche Disziplinierung versteht. Neben dem „eschatologischen“ Erklärungsversuch habe die Sichtweise, „that God disciplines His people, wholly and individually, to draw them closer to Him“¹² große Bedeutung in Judentum und Christentum erlangt.

Die wichtigsten Begriffe für diese Sichtweise sah SANDERS in *jsr / mûsār*. Nach einer lexikalischen Untersuchung stellt er knapp alle AT-Belege des Begriffspaars vor, wobei sein Augenmerk der Wortbedeutung gilt, während

⁸ JIM A. SANDERS, *Suffering as Divine Discipline in the Old Testament and Post-Biblical Judaism*, New York 1955.

⁹ ERWIN SCHAWÉ, *Gott als Lehrer im Alten Testament. Eine semantisch-theologische Studie*, Freiburg/Schweiz 1979.

¹⁰ KARIN FINSTERBUSCH, *Weisung für Israel. Studien zu religiösem Lehren und Lernen im Deuteronomium und in seinem Umfeld (FAT 44)*, Tübingen 2005.

¹¹ WERNER JENTSCH, *Urchristliches Erziehungsdenken. Die Paideia Kyriou im Rahmen der hellenistisch-jüdischen Umwelt (BFChTh 45,3)*, Gütersloh 1951. Vgl. zum NT auch die (unergiebige) Dissertation von SCHINDLER, *Paideia* (1958).

¹² SANDERS, *Divine Discipline*, 1.

Fragen der Datierung und Verfasserschaft der Texte außer Acht gelassen werden. SANDERS stellt fest, dass von insgesamt 92 Stellen im AT mit der Wurzel *jsr* immerhin ein gutes Drittel (33 Stellen) von „God’s teaching a lesson through hardship“ (ebd. S. 42) sprechen.

Einen Schwerpunkt seiner Untersuchung legt SANDERS auf das Buch Jeremia, denn dieser Prophet habe „the clearest exposé in the Bible of the doctrine of divine discipline“ (ebd. S. 3) entworfen. Zwei abschließende Teile geben noch einen Überblick über das Thema vom Leiden als Erziehung – nun losgelöst von der *jsr/mûsār*-Begrifflichkeit – im AT einerseits (Sanders unterteilt hier inhaltlich in einen Abschnitt „Lesson learned through the experience of divine discipline“ und einen Abschnitt „Lesson learned by observing others suffer“) und im nachbiblischen Judentum andererseits.

SANDERS Stärke ist die Breite seines Blickwinkels und die Abhandlung zahlreicher Stellen auf engem Raum. Vor allem das letzte Kapitel zum nachbiblischen Judentum (Apokryphen, Pseudepigraphen, rabbinische Literatur) ist gut gelungen, da SANDERS hier thematisch strukturiert.¹³ Für die rabbinische Literatur ist ihm allerdings die wichtige Studie von WICHMANN entgangen.¹⁴

Die Dissertation von SCHAWÉ (O.P.) zu „Gott als Lehrer“ aus dem Jahr 1979 analysiert die Lehrbegriffe *jrh hif* (S. 8–71), *lmd pi* (S. 72–140) und das Begriffspaar *jsr/mûsār* (S. 141–261). SCHAWÉ unterscheidet „Menschliches Lehren“ und „Göttliches Lehren“. Die jeweiligen AT-Stellen werden in kanonischer Reihenfolge vorgestellt und in einem Dreischritt „Kontext“, „Text“ und „Exegese“ abgearbeitet, wobei Schawe pro Stelle ca. eine halbe bis zwei Seiten Text veranschlagt und keine thematischen Akzente setzt bzw. keine Querverbindungen oder Entwicklungslinien zieht.¹⁵

Die Habilitationsschrift von FINSTERBUSCH aus dem Jahr 2005 (eingereicht 2003) widmet sich dem Thema des religiösen Lehrens und Lernens im Deuteronomium, berücksichtigt jedoch auch etliche Stellen außerhalb dieses Buches, konkret Verse aus den Büchern Jesaja, Jeremia und den Sprüchen. Unter der Rubrik des religiösen Lehrens werden auch diejenigen Stellen behandelt, die JHWH als das Subjekt von Lehrbegriffen nennen. „Leitverb“ (ebd. 12) ist hierbei das Verb לָמַד, doch kommen auch die Belege mit ירה III hif und יסר pi bzw. מוֹסֵר in den Blick. Die Einzel-

¹³ Er benennt die Unterteile: „The Reason for Discipline / The Limitation of Discipline / The Purpose of Discipline / The Rewards of Discipline / The Kinds of Discipline / The Intimacy of Discipline / The Reaction to Discipline / The Efficacy of Discipline“.

¹⁴ WICHMANN, Die Leidenstheologie. Eine Form der Leidensdeutung im Spätjudentum (1930).

¹⁵ Vgl. zu SCHAWÉ auch die Kritik bei FINSTERBUSCH, Weisung, 3: „Seine Exegesen ... fielen denkbar knapp aus, der Kontext wurde kaum berücksichtigt. Daher ist sowohl der semantische als auch der theologische Ertrag der Dissertation dürftig.“

exegesen sind dicht und anschaulich verfasst und verwerten eine Fülle von Literatur.

Etwas irritierend wirkt der Umstand, dass FINSTERBUSCH nicht zwischen jenen Versen, die vom Lernen und Lehren auf der menschlichen Ebene reden (Mose lehrt das Volk; Väter lehren ihre Kinder), und jenen mit theologischem Sprachgebrauch (Gott lehrt/erzieht) unterscheidet, sondern die Stellen in ihrer kanonischen Reihenfolge hintereinander stellt. Außerdem ist nicht ganz einsichtig, warum FINSTERBUSCH „nur“ oder überhaupt die drei Bücher Jesaja, Jeremia und Proverbien neben dem Deuteronomium mitbehandelt. Begründet wird diese Auswahl damit, dass beim Leitverb dort (d.h. bei Jesaja und Jeremia) – abgesehen vom Psalter, der sich aber „mit dem Dtn nicht recht vergleichen lässt“¹⁶ – die meisten Belege zu finden seien.

Für meine Arbeit bedeutet dies, dass es bei den Exegesen zu den Büchern Jesaja, Jeremia, Deuteronomium und bezüglich der einen Stelle Prv 3,11f zu Überschneidungen kommt. Dies macht aber meine eigene Arbeit nicht überflüssig, weil die Exegesen bei FINSTERBUSCH sehr knapp (wenngleich konzentriert) sind und außerdem FINSTERBUSCH sich einem synchronen Forschungsansatz verpflichtet fühlt (ebd. 9–11), während ich den diachronen wähle.

Obwohl FINSTERBUSCH in ihrer Arbeit die Stellen zum Thema „Gott als Erzieher“ in den Büchern Jesaja, Jeremia und Proverbien mitexegesiert, geht sie bei der Ergebnissicherung nur auf das Motiv im Deuteronomium ein (S. 312f: „JHWH als Erzieher seines Volkes“). Dabei kommt sie zu dem Schluss, dass das Motiv einer Erziehung durch JHWH einerseits das im Dtn vorgeschriebene „textbezogene“ Lehren und Lernen (das man sich als trockene Theorie zu denken hat?) „auf einer erfahrungsbezogenen Ebene“ ergänze¹⁷, andererseits aber – und dies ist sicher richtig – dem geforderten Gebotsgehorsam Nachdruck verleihe.

Schon in den fünfziger Jahren des 20. Jhs hat JENTSCH eine grundlegende Studie zum Erziehungsdenken im NT verfasst. Dabei geht er zunächst auf das Erziehungsdenken in dessen Umwelt ein und behandelt – nach einem Abschnitt über die griechisch-römische Welt – auch das AT (S. 86–91: „Die Wortgruppe *jsr* im A.T. und im Judentum“; S. 91–117: „Das Erziehungsdenken im A.T.“)¹⁸. Da er im NT auch das Thema „Gott als Er-

¹⁶ FINSTERBUSCH, Weisung, 13 mit einem Zitat von Braulik.

¹⁷ Vgl. ebd. 312f: „Durch die Erwähnung der Erziehung JHWHs zeigt der dtn Mose Israel also vor allem, dass JHWH bemüht ist, Israel in seinem eigenen Interesse religiöse Einsichten zu vermitteln bzw. es zu bestimmten Verhaltensweisen zu bewegen. Insofern ergänzt auf einer erfahrungsbezogenen Ebene die göttliche Erziehung das im Deuteronomium vorgeschriebene textbezogene Lehren und Lernen.“

¹⁸ JENTSCH, Urchristliches Erziehungsdenken (1951). S. 85 Anm 1 ist außerdem die ältere Literatur zum Thema genannt, darunter vor allem die Arbeit von DÜRR, Das Erziehungswesen im A.T. und im alten Orient“ (1932).

zieher“ findet (S. 155ff), schaltet er in diesen Abschnitt noch eine Betrachtung zur „atl. Wurzel der heilspädagogischen Bildsprache“ ein (S. 156–161), um dann den Blick auf Hebr 12 zu richten.

JENTSCH unterscheidet prinzipiell zwischen einem „anthropozentrischen Erziehungsdenken“ in der griechisch-römischen Welt und einem „theozentrischen Erziehungsdenken“ in der alttestamentlich-jüdischen Welt. Für das AT stellt er immer wieder fest, dass sich zum Thema Erziehung wenig Verwertbares finden lasse (ob dies nun die erziehenden Personen, das Erziehungsziel, die -methoden oder überhaupt den theoretischen Reflexionsgrad betreffe), doch versteht er diesen Mangel als beredtes Schweigen: „Der mangelhafte Ertrag der Untersuchung ist gerade bezeichnend. Das Charakteristische am atl. Erziehungsdenken ist eben nicht die planmäßige Erziehungsveranstaltung. Der Mangel an pädagogischer Institution und Methode beweist nur aufs deutlichste, dass man in Israel mit gutem Instinkt ganz anderen Vorgängen erzieherisch etwas zutraute. Weder Erziehungs-idee noch Erzieherpersönlichkeit bestimmten das pädagogische Geschehen so entscheidend wie die erzieherische *Gewöhnung*.“¹⁹

Zum Thema „Erziehung im AT“ sind noch einige Aufsätze sowie Artikel in den theologischen Wörterbüchern zu den Stichworten מוסר/יִסָר und παιδεύω/παιδεία zu erwähnen. Innerhalb dieser Aufsätze und Artikel wird auch das Thema „Gott als Erzieher“ knapp behandelt.

Den grundlegenden Artikel zu παιδεύω/παιδεία hat G. BERTRAM verfasst.²⁰ Von ihm stammt auch ein wichtiger Beitrag zur Verwendung des griechischen Erziehungsbegriffs in der Septuaginta.²¹ Hier hat BERTRAM den Bedeutungswandel von παιδεύω/παιδεία durch den Einfluss der alttestamentlichen Terminologie herausgearbeitet: auch die griechische Begrifflichkeit tendiert in der LXX und im NT stärker zur Bedeutung „Zucht“ und „züchtigen“.

Dass מוסר/יִסָר als wichtigster hebräischer Erziehungsbegriff diesen negativen Bedeutungsschwerpunkt habe, wurde allerdings in der neueren Literatur in Frage gestellt. Für die theologischen Wörterbücher zum AT ist anhand der Artikel von SÆBØ, „יִסָר *jsr* züchtigen“²² und BRANSON, „מוֹסֵר / יִסָר *jāsar/ mūsār*“²³, schon ansatzweise eine Entwicklungslinie hin zu einer ‚freundlicheren‘ Sichtweise der Begrifflichkeit erkennbar.

„Die Hauptbedeutung des Verbuns ist «züchtigen», die des Subs. ... «Züchtigung»“, schreibt SÆBØ und fährt fort: „dabei kann sowohl eine

¹⁹ Ebd. 110.

²⁰ BERTRAM, (Art.) παιδεύω, ThWNT 5 (1954), 596–624; siehe ebenda zum AT 603–607.

²¹ DERS., Der Begriff der Erziehung in der griechischen Bibel (1932).

²² THAT 1 (1971), 738–742.

²³ ThWAT 3 (1982), 688–697.

körperliche ... wie auch – und zwar öfter – eine «Züchtigung» durch Worte im Sinne von «zurechtweisen» gemeint sein ...; «Rute» und «Worte» sind als Mittel nicht zu kontrastieren, denn beides gehörte zur Erziehung in der Familie ... wie auch in der Schule der Weisen.“ Als die „Subjekte des «Züchtigens»“ sind nach SÆBØ „zunächst Eltern und Weise ..., sodann in übertragenem Sinne besonders Gott“ zu benennen.²⁴

BRANSON nimmt dagegen als „Grundbedeutung der Wurzel“ den Begriff „unterweisen“ an.²⁵ Die Hauptaufgabe dieser Unterweisung sei „Wissensvermittlung zur Formung eines bestimmten Verhaltens“.²⁶ Allerdings kennt BRANSON auch eine Bedeutung „korrigieren“, und zwar „mittels Strafe“, ja er sieht beim Verb auch Belege vorliegen „in der Bedeutung ‚bestrafen‘, in der die Andeutung eines helfenden Charakters fehlt“.²⁷ Das Substantiv versteht er hauptsächlich als „Lehre“, wobei Lehrumfang, -inhalt oder -methode gemeint sein können. Im letzteren Fall spricht Branson von strenger Disziplinierung und Bestrafung.²⁸ Was den theologischen Sprachgebrauch angeht, so erklärt BRANSON, dass „in einer Reihe von Belegen“ JHWH als derjenige gelte, „der korrigierende Maßnahmen ergreift, um eine bestimmte Lehre zu erteilen“. Dies könne sowohl „durch die Predigt eines Propheten“ als auch „durch eine Form des Leidens“ geschehen.²⁹ Insgesamt gelte: „Diese erzieherische und bessernde Bestrafung ist Teil der Gerechtigkeit Gottes, und solange sie Besserung bewirkt, bleibt sie Teil der Bundesbeziehungen.“³⁰

In zwei Aufsätzen hat sich H. DELKURT dem Thema „Erziehung im AT“ gewidmet.³¹ DELKURT möchte dieses Thema nicht nur als „Negativfolie“ in der zeitgenössischen pädagogischen Diskussion behandelt wissen und fragt, ob denn wirklich die „Form der Disziplinierung ... das Proprium alttestamentlicher Erziehung“ sei.³² Der an sich löbliche apologetische Ansatz hat jedoch eine beschönigende Tendenz gegenüber der rauen Erziehungswirklichkeit des Alten Testaments. Delkurt übersetzt *mûsār* fast durchweg mit „Erziehung“. Im älteren Aufsatz wird zudem eine m.E. sachlich nicht gerechtfertigte Unterscheidung zwischen der Erziehung in Ägypten, die

²⁴ SÆBØ, THAT 1 (1971), 739.

²⁵ BRANSON, ThWAT 3 (1982), 689.

²⁶ Ebd. 690.

²⁷ Ebd. 691 und 692.

²⁸ Ebd. 694.

²⁹ Ebd. 696.

³⁰ Ebd.

³¹ DELKURT, Erziehung im Alten Testament, in: Glaube und Lernen 16 (2001), 26–39; Erziehung nach dem Alten Testament, in: JBTh 17 (2002), 227–253.

³² Vgl. Ders., Erziehung (2002), 227.

eher der Dressur gleiche, und der Erziehung im Alten Israel, die eher auf die Einsicht setze und mehr Freiheit biete, getroffen.³³

Im jüngeren Aufsatz behandelt Delkurt auch das Thema „Gott als Erzieher“ (S. 248–253). Er erkennt, dass hier die Erziehungstermini meist „im Zusammenhang mit Misserfolgen und Niederlagen“ Israels auftreten, wobei „diese geschichtlichen Ereignisse ... als Mittel der «Erziehung» JHWHs gedeutet“ würden.³⁴ Vor allem die dtr. Redaktion im Jeremiabuch betone rückblickend, dass JHWH seinem Volk in der Vergangenheit mehrfach die Möglichkeit zur Umkehr gegeben habe, dass Israel jedoch auch nicht auf harte Erziehungsmaßnahmen reagiert habe.³⁵

Neben den zuvor genannten Publikationen sind noch zwei weitere Arbeiten zum Thema „Erziehung im AT“ anzuführen³⁶ sowie auf drei Exkurse bzw. Abschnitte in Monographien hinzuweisen: KUSTÁR, „Das Motiv der körperlichen Züchtigung Israels“³⁷; SCHRADER, „Erziehungsleiden in Israel und seiner Umwelt“³⁸ und ACHENBACH, „Die Erziehung Israels in der Wüste“.³⁹

Obwohl also die Forschung durchaus das Thema „Gott als Erzieher im AT“ kennt und in kleineren Arbeiten bzw. Teilen von Monographien unter bestimmten Fragestellungen bearbeitet hat (am ertragreichsten ist die Dissertation von Sanders), ist doch eine umfassende *historisch-kritische Abhandlung* mit ausführlichen Exegesen ein Forschungsdesiderat.

³³ Vgl. DELKURT, *Erziehung* (2001), 31f und 34: „So zeigt sich auch wieder das Interesse der alttestamentlichen Erziehung, den Jugendlichen nicht einfach einen Kanon von vorgefertigten Verhaltensweisen für bestimmte Situationen vorzulegen, die sie dann nur noch befolgen müssen. Vielmehr sollen sie dazu befähigt werden, eigene Persönlichkeiten auszubilden, die zu aktuellen Entscheidungen fähig sind. Damit genießen diese Heranwachsenden eine große Freiheit, die zugleich eine große Eigenverantwortlichkeit für den einzelnen mit sich bringt.“ Ähnlich auch im Aufsatz von 2002, 239f.

³⁴ DERS., *Erziehung* (2002), 248.

³⁵ Ebd. 251.

³⁶ Die Monographie von CRENSHAW, *Education in Ancient Israel: Across the Deadening Silence* (1998), und der Aufsatz von WANKE, *Religiöse Erziehung im alten Israel* (1994). Siehe zu Letzterem auch die kritische Würdigung bei FINSTERBUSCH, *Weisung*, 7–9.

³⁷ In: KUSTÁR, „Durch seine Wunden sind wir geheilt“. Eine Untersuchung zur Metaphorik von Israels Krankheit und Heilung im Jesajabuch (2002), 30–37.

³⁸ In: SCHRADER, *Leiden und Gerechtigkeit. Studien zur Theologie und Textgeschichte des Sirachbuches* (1994), 131–147.

³⁹ In: ACHENBACH, *Israel zwischen Verheißung und Gebot. Literarkritische Untersuchungen zu Deuteronomium 5–11* (1991), 328–334.

Zum Schluss sei noch angemerkt, dass ich aus persönlichen Gründen die Literatur im Wesentlichen nur bis ins Jahr 2003/04 für diese Arbeit rezipieren konnte. Einige wichtige Titel aus späterer Zeit sind jedoch noch mit aufgenommen worden.

I Kindheit und Erziehung im Alten Testament

1) Kind und Kindheit im Alten Testament

Das Thema „Kind und Kindheit im AT“ ist in der Forschung bislang eher stiefmütterlich behandelt worden.⁴⁰ Das liegt auch daran, dass Kinder im AT trotz ihrer Bedeutung für die Familie und Gesellschaft nur beiläufig Erwähnung finden. In neuerer Zeit wurde dem Thema allerdings mehr Beachtung geschenkt, so dass zumindest einige kleinere Studien als Basis der nachfolgenden Überlegungen zu nennen sind.⁴¹

Der folgende Überblick stellt zunächst prinzipielle Charakterzüge des Themas Kindheit dar (Bedeutung des Kindes, Phasen der Kindheit). Die Frage nach der Stellung des Kindes in der Familie wird durch einen Blick auf die Gesetzgebung (Elterngebot, Gesetz vom ungehorsamen Sohn) vertieft. Mit dem Wechsel auf die theologische Ebene (Thema Gotteskindschaft) schließt der Überblick ab

Das Thema „Kindheit“ dient dazu, das Thema „Erziehung“ sozial zu verankern. Ein Verständnis dafür, was Erziehung im AT meint, setzt ein Verständnis dafür voraus, was es heißt, im Alten Israel ein Kind zu sein.

1.1 Die Bedeutung des Kindes

Kinder sind Zukunft: Die Zukunft eines Einzelnen, eines größeren Familienverbandes (Sippe) und eines ganzen Volkes. Ein Volk ohne Kinder hat keine Zukunft, so wie ein Mensch ohne Kinder keine Zukunft hat: Mit seinem Tod erlischt eine über Generationen andauernde Lebenslinie ohne Fortsetzung.

Zur Zeit des Alten Testaments wurde die Gleichung von Kinderlosigkeit und Zukunftslosigkeit noch stärker empfunden als in der modernen Welt. Zum einen kannte das AT – mit Ausnahme einzelner Andeutungen in den spätesten literarischen Schichten – noch keine Hoffnung auf ein individuelles Weiterleben nach dem Tod. Zum anderen waren Kinder aufgrund

⁴⁰ Vgl. MICHEL, Gott und Gewalt gegen Kinder (2003), 5: „Von alttestamentlicher Seite her ist es beachtlich, dass zu „Kind“ und „Kinheit“ in Israel sowohl historisch-soziologische wie exegetische monographische Studien weitgehend ausfallen.“

⁴¹ Siehe JBTh 17 (2002) zum Thema „Kind“ mit atl. Beiträgen von FISCHER und CRÜSEMANN; Sammelband „Schau auf die Kleinen ...“ (hg. von LUX, 2002); GILLMAYR-BUCHER, Hoffnung und Aufgabe (1999); FISCHER, Mütter und Kinder (1997); WRIGHT, Children, in: Ders., God's People in God's Land (1990), 222ff; DE VAUX, „Die Kinder“ in: Ders., Das AT und seine Lebensordnungen, Bd.1 (²1964), 78ff; siehe außerdem die Artikel in den theol. Wörterbüchern zu den Begriffen יָלֵד, מָה, עוֹל, יוֹנֵק, נֶעֶר u.a. Vgl. allgemein zur Kindheit in der Antike den Sammelband Sozialgeschichte der Kindheit (hg. von MARTIN/NITSCHKE; 1986) mit Beiträgen von FEUCHT zu Ägypten (siehe DIES., Das Kind im Alten Ägypten, 1995), DEIßMANN-MERTEN zu Griechenland und EYBEN zu Rom; vgl. allgemein auch FRENCH, Children in Antiquity (1991); KARRAS/WIESHÖFER, Bibliographie (1981).

eines fehlenden staatlichen Altersversorgungssystems die nahezu einzige Chance, im Alter der Verarmung und dem Hungertod zu entgehen. Somit waren Kinder die wichtigsten Garanten elterlichen Lebens – eines Überlebens im Alter bis hin zu einem Sterben in Würde, „lebensatt“, im Kreis der Kinder und Enkelkinder – und eines Weiterlebens über den Tod hinaus als Glied einer ununterbrochenen Generationenkette.⁴²

Kinder waren sowohl ökonomisch als auch ideell von Bedeutung. Den ideellen Wert von Kindern zeigen vor allem die Erzelternerzählungen: Abraham und Sara sowie Isaak und Rebekka waren aufgrund ihres materiellen Wohlstands auch ohne leibliche Nachkommen nicht vom Sturz in einen sozialen Abgrund bedroht,⁴³ dennoch litten sie schwer unter dem Schicksal der Kinderlosigkeit, das ihren Reichtum wertlos erscheinen ließ.⁴⁴

Konnte der Ehemann sich noch durch Polygamie oder Beischlaf mit einer Sklavin der drohenden Kinderlosigkeit entziehen,⁴⁵ so war vor allem für die verheiratete Frau Kinderlosigkeit ein persönlicher Makel und eine Schande. Eben die Mehr-Ehe konnte dabei den an sich schon vorhandenen ‚Erfolgsdruck‘ durch die Konkurrenzsituation noch verschärfen.⁴⁶ Alle

⁴² Siehe zur Idealvorstellung des Todes nach einem langen Leben Hi 42,16f: „Und Hiob lebte danach hundertundvierzig Jahre und sah Kinder und Kindeskinde bis ins vierte Glied. Und Hiob starb alt und lebensatt.“ Vgl. zu einem Sterben „alt und lebensatt“ auch Abraham (Gen 25,8), Isaak (Gen 35,29) und David (1Chr 29,28). Geborgenheit fand der Tote im Familiengrab, wo er in jenes Kollektiv zurückkehrte, dem er entstammte (vgl. die Todesformel bei den Königen: „und er legte sich zu seinen Vätern nieder“, וַיִּשָׁכַב עִם־אֲבוֹתָיו, und bei Abraham/Isaak: „und er wurde versammelt zu seinem ׀ע“), während er im ehrenden Gedenken der Kinder und Enkelkinder weiterlebte. Ob allerdings in Israel wie im syrischen Raum (Ugarit) auch eine *kultische* Verehrung der verstorbenen Ahnen praktiziert wurde, ist unsicher. Bejahend äußern sich zumindest für die vorexilische Zeit VAN DER TOORN, *Family Religion* (1996), 206–235; LORETZ, *Ugarit und die Bibel* (1990), 125–139; vgl. auch OTTO, *Sohnespflichten* (1996), Anm. 3 (Lit.).

⁴³ So hätte etwa Abraham bei der Vererbung seines Besitzes an den Knecht Elieser (vgl. Gen 15,2f) einen entsprechenden Erb- oder Adoptionsvertrag aufsetzen können, der seine Rechte sowie die Rechte seiner Frau (auf mögliche Pflegeleistungen) festgeschrieben hätte. Regelungen dieser Art sind aus dem altorientalischen Recht bekannt, vgl. DAVID, (Art.) *Adoption* (1928). Siehe aber auch OTTO, *Biblische Altersversorgung* (1995), demzufolge in Israel nur innerfamiliäre Adoptionen bekannt waren.

⁴⁴ So entgegnet Abraham auf die göttliche Ankündigung: „Fürchte dich nicht! Ich bin dein Schild und dein sehr großer Lohn“ durchaus skeptisch: „HERR, mein Herr, was willst du mir schon geben? Ich gehe doch kinderlos dahin ...“ (Gen 15,2).

⁴⁵ Angesichts der hohen Kindersterblichkeit und auch der hohen Sterblichkeit von Frauen bei der Geburt war Polygamie eine fast notwendige Strategie, um Kinderlosigkeit zu vermeiden. Zum Beischlaf mit einer Sklavin vgl. Gen 16,1–4; 30,1–13 (jeweils auf ausdrücklichen Wunsch der Ehefrau). Zu ähnlichen Fällen im altorientalischen Recht VAN SETERS, *Childlessness* (1968); zur Rechtsstellung der mit einer Sklavin gezeugten Kinder FLEISCHMAN, *Legal Relationship* (2000).

⁴⁶ So war der „Gebärwettstreit“ zwischen Lea und Rahel ein dramatischer Kampf um die Liebe und Anerkennung des gemeinsamen Mannes (Gen 29,31–30,24). Auch Hanna litt unter den Sticheleien ihrer Rivalin, die im Unterschied zu ihr selbst stolze Mutter war (1Sam 1,1–8). Und das Verhalten Hagars, welche – kaum war sie schwanger – schon ihre

Verzweiflung einer kinderlosen Frau drückt sich in Rahels Ruf an ihren Gatten aus: „Schaffe mir Kinder! Wenn nicht, sterbe ich!“ (Gen 30,1). Dass das Gebären ihrer Magd Bilha in ihren Schoß hinein (Gen 30,3) – eine symbolische Adoption? – nur ein unvollkommener Ersatz für das eigene Kind war, zeigt ihr Kommentar bei der Geburt des Sohnes Josef: „Gott hat meine Schmach von mir genommen“ (Gen 30,23).

Gerade angesichts des Schicksals drohender Kinderlosigkeit weiß das AT immer wieder zu betonen, dass Kinder keine Selbstverständlichkeit, sondern eine Gabe Gottes sind. So antwortet Jakob seiner verzweifelten Gattin auf deren ‚Befehl‘ hin durchaus verärgert: „Bin ich an Gottes Statt, der dir Leibesfrucht versagt?“ (Gen 30,2). Es ist Gott selbst, der an Rahel denkt und sie – ebenso wie zuvor ihre Schwester Lea – fruchtbar macht.⁴⁷

Ps 127 verkündet (hier nach der Lutherübersetzung zitiert):

„Siehe, Kinder sind eine Gabe des HERRN, und Leibesfrucht ist ein Geschenk.“ (Ps 127,3)⁴⁸

Ps 128 wünscht demjenigen, der Gott fürchtet, Gottes Segen mit den Worten:

„Deine Frau sei wie ein fruchtbarer Weinstock im hinteren Bereich deines Hauses. Deine Kinder seien wie Ölbaum-Setzlinge rund um deinen Tisch!“ (Ps 128,3)⁴⁹

Fruchtbarkeit und Fortpflanzung waren nach alttestamentlichem Zeugnis der Auftrag eines schöpfungsgemäßen Lebens (Gen 1,28: פָּרֹה וּרְבֹה, vgl. Gen 1,22 und 9,1 [P])⁵⁰ und der eigentliche Sinn ehelicher Gemeinschaft.⁵¹

Herrin geringschätzte (Gen 16,4), zeigt, wie wichtig die Mutterrolle für das Selbstwertgefühl einer Frau war.

⁴⁷ Gen 30,22, vgl. 29,31 und 30,17. Vgl. zu Sara Gen 21,1f, zu Rebekka Gen 25,21, zu Hanna 1Sam 1,19, vgl. auch Ruth 4,13. Vgl. außerdem Evas Namensgebung für die Söhne Kain und Set (Gen 4,1.25) und generell die Bedeutung vieler biblischer Personennamen (Saul, Jonathan etc.). Siehe auch das Lob Gottes in Ps 113,9: „Der die Unfruchtbare im Haus wohnen lässt, als Mutter, die sich ihrer Kinder freut“.

⁴⁸ Wörtlich: „Siehe, (Erb)besitz von JHWH (נַחֲלַת יְהוָה) sind Kinder, Lohn (שֹׂכֵר) ist die Frucht des Leibes.“ Durch die vermögensrechtlichen Begriffe נַחֲלָה und שֹׂכֵר werden Kinder zum „gottgegebenen Vermögenswert“ erklärt (SEYBOLD, Psalmen, 489).

⁴⁹ Nach SEYBOLD, 490, handelt es sich um einen „Hochzeitsgruß“ an einen jungen Pilger, der sich anschickt, eine eigene Familie zu gründen. Vgl. dazu den Hochzeitswunsch an Rebekka: „Du, unsere Schwester, werde zu tausendmal zehntausend!“ (Gen 24,60). Zum Pflanzenbild für die Söhne vgl. auch Ps 144,12 („Setzlinge, hochaufgeschossen in ihrer Jugend“?), während die Töchter im selben Vers durchaus gleichwertig mit geschnitzten Säulen am Palast verglichen werden.

⁵⁰ Vgl. das priesterschriftliche Genealogien-Schema in Gen 5,3–32 und 11,10–26 welches den Lebensinhalt der 20 Generationen von Adam bis Abraham auf die Zeugung der Nachkommen bzw. die Zeugung des namentlich genannten Erbsohnes reduziert. „Das entscheidende Faktum in dem Leben der Geschlechter von Adam bis Noah und wiederum von Sem bis Terach ist die Zeugung des einen Sohnes, der die toledot fortführt. Darin bestand der ganze Sinn und Zweck ihres Lebens.“ (JACOB, Genesis [1934], 159).

⁵¹ GALPAZ-FELLER, Pregnancy and Birth (2000), 42: „It may even be said that the purpose of the marriage was to produce offspring.“ Ähnlich WOLFF, Anthropologie (⁶1994), 259:

Kinder waren willkommen in der Welt des Alten Testaments, sie galten als der wertvollste Besitz einer Familie. Vor allem Söhne waren geschätzt, nicht nur, weil sie als Männer einen ungleich höheren Status hatten als Frauen, sondern auch, weil sie im Unterschied zu den Töchtern, die nach außen heirateten, dem Haus der Eltern verbunden blieben und als Erben deren Tradition fortsetzten. Wer keine Söhne hatte, dessen Name drohte zu erlöschen (2Sam 18,18).

עֲטֶרֶת זְקֵנִים בְּנֵי בָנִים, „die Krone der Alten sind die Kinder der Kinder“ (oder: „Söhne der Söhne“?), so beschreibt der Weisheitslehrer zutreffend das Ansehen, das Großeltern durch ihre Enkel erhielten (Prv 17,6).

Erst in späterer Zeit erhoben sich dann auch kritische Stimmen, die sich vom uneingeschränkten Stolz der Eltern auf ihren Nachwuchs und der Verachtung kinderloser Frauen und Männer distanzieren und stattdessen persönliche Tugend (ἀρετή) höher stellen als männliche Zeugungskraft und weibliche Gebärfähigkeit (SapSal 3,13–4,6; vgl. Sir 16,1–4).

Dagegen vertritt noch 1Tim 2,15 die Ansicht, dass Kindergebären (τεκνογονία) für eine Frau eine heilsnotwendige „Kompensationsleistung“⁵² dafür sei, dass ihre Ahnherrin Eva im Unterschied zu Adam sich im Paradies verführen ließ.⁵³ Das rabbinische Judentum aber hat aus dem Schöpfungsauftrag Gen 1,28 (9,7) eine Zeugungspflicht für den *Mann* abgeleitet, welche die Zeugung mindestens eines Sohnes und einer Tochter umfasst.⁵⁴ Ein Mensch ohne Kinder galt als lebender Toter.⁵⁵

Insgesamt besteht die Bedeutung der Kinder für eine Familie im Alten Testament aus zwei Komponenten: einer ideellen, insofern Kinder Leben und Zukunft sind und gesellschaftliches Prestige bedeuten, und einer materiellen, insofern Kinder Arbeitskräfte sind, die im elterlichen Betrieb

„Die Zuordnung von Mann und Frau hat sicher nicht nur, aber doch zu einem wesentlichen Teil ihren Sinn darin, Kinder zu zeugen.“

⁵² MERKEL, Pastoralbriefe (NTD¹³1991), 27f.

⁵³ „Denn Adam wurde als Erster erschaffen, danach Eva. Und nicht Adam wurde verführt, sondern die Frau ließ sich verführen und geriet in Verfehlung. Sie wird aber durch Kindergebären gerettet werden ...“ Nicht klar ist, ob sich der folgende Bedingungssatz – „wenn sie bleiben voll Besonnenheit in Glaube, Liebe und Heiligung“ – auf die geborenen Kinder oder die gebärenden Frauen bezieht. Wahrscheinlich ist aber von den Kindern die Rede, so dass nicht allein das Gebären, sondern auch die gute Erziehung Bedingung dafür ist, dass Frauen das göttliche Gericht bestehen.

⁵⁴ mJeb 6,6: „Kein Mensch soll sich von Fortpflanzung und Vermehrung fernhalten, es sei denn, dass er [bereits] Kinder hat. Die Schule Schammai sagt: ‚Zwei Männliche‘, während die Schule Hillel sagt: ‚Ein Männliches und ein Weibliches, denn es heißt (Gen 5,2): Männlich und weiblich schuf er sie‘ ... Der Mann ist verpflichtet zu Fortpflanzung und Vermehrung, nicht aber die Frau.“

⁵⁵ bNed 64b, GenR 45,2 u.a. Vgl. zu Ägypten FEUCHT, Kind (1995), 52f mit dem Zitat: „... denn ein Mann, dem kein Kind geboren ist, er ist wie einer, der gar nicht gewesen ist, er ist gar nicht geboren ...“

mitarbeiten und als Erwachsene die alten Eltern versorgen, so wie sie umgekehrt als kleine Kinder von ihren Eltern versorgt worden sind.⁵⁶

1.2. Phasen der Kindheit

Der Verlauf der Kindheit bis ins Erwachsenenalter wird im AT nicht eigens thematisiert. Kindheit gilt als Übergangsstadium zwischen Geburt und Erwachsensein, als Phase ohne Eigenwert, die es möglichst rasch zu überwinden gilt.

Von Kindern ist in den erzählenden Texten des AT ohnehin nur selten ausführlicher die Rede. Meist laufen sie nebenher in Kollektivbegriffen mit, wenn die Vollständigkeit einer Menschengruppe beschrieben wird. Kinder sind zwar eine Selbstverständlichkeit in der Welt des Alten Testaments, sie sind fast überall ‚dabei‘ (gewichtige Ausnahmen sind das Paradies und die Arche), doch kommen sie nur aus der Sicht der Erwachsenen in den Blick und werden meist nur bei ihrer Geburt und bei tödlicher Gefährdung intensiver wahrgenommen.⁵⁷

Dennoch lassen sich aufgrund der Begrifflichkeit für Kinder bzw. Jugendliche drei Phasen von Kindheit im AT unterscheiden:

- das Säuglingsalter von der Geburt bis ca. zum Ende des 3. Lebensjahres⁵⁸,
- die eigentliche Kindheit von der Entwöhnung bis zur Geschlechtsreife,
- die Jugendzeit von der Geschlechtsreife bis zur Heirat und zur Gründung einer eigenen Familie.⁵⁹

⁵⁶ Dass die Anzahl der Jahre, die der alte Jakob bei seinem Sohn Josef in Ägypten verbringt (Gen 47,28: 17 Jahre) genau mit der Anzahl der Jahre übereinstimmt, die Josef als Kind und Jüngling bei seinem Vater verbrachte (Gen 37,2: 17 Jahre), ist sicher kein Zufall. Wahrscheinlich galt es als Ideal, wenn Eltern noch einmal dieselbe Lebensspanne im ‚Altenteil‘ bei ihren Kindern verblieb, welche die Kinder vor ihrer Eigenständigkeit bei ihren Eltern verbracht hatten.

⁵⁷ Geschichten, in denen Begriffe für Kinder gehäuft auftreten, weil in ihnen tatsächlich ein Kind im Mittelpunkt steht, sind neben Geburtsgeschichten etwa Ex 1/2 (der Versuch des Pharaos, die Kinder der Hebräer töten zu lassen, und die Aussetzung und Rettung des Mose), 2Sam 12 (Krankheit und Tod des Kindes der Batseba), 1Kön 17 und 2Kön 4 (Tod und Wiedererweckung des einzigen Kindes einer Witwe bzw. eines Ehepaares durch Elia bzw. Elisa).

⁵⁸ Wie die deutsche Sprache, so hat auch die hebräische Sprache für den „Säugling“ einen eigenen Begriff bzw. mehrere Begriffe zur Verfügung, die von der für das Kleinkind charakteristischen Tätigkeit des Saugens oder umgekehrt der mütterlichen Tätigkeit des Säugens hergeleitet sind: יוֹנֵק bzw. עוֹלֵל / עוֹלֵלָה / עוֹלָה (von יָנַק, „saugen“ bzw. von einer Wurzel עוּל II, „säugen“).

⁵⁹ Begriffe für männliche Jugendliche bzw. junge Männer sind בְּחֹרֵם, עָלָם und רִבָּה, für junge, unverheiratete Frauen עלומה und בתולה. Ein deutlicher Übergang in die Phase der Pubertät etwa mit Hilfe eines Initiationsritus ist im AT allerdings weder für Jungen noch für Mädchen belegt. Auch das Ende der Jugendzeit und der Beginn des Erwachsenenalters ist im AT nicht eindeutig zu erkennen. Beim Mann, wo der Übergang mit dem Beginn der Rechtsmündigkeit zusammenfällt, liegt er wahrscheinlich erst bei 20 Jahren; bei der Frau ist er wohl früher anzusetzen und wird möglicherweise durch die Heirat und die Geburt des ersten Kindes markiert.

Die erste Phase der Kindheit dauert im alten Israel ca. 2–3 Jahre (2Makk 7,27) und kann mit einem Entwöhnungsfest beendet werden (Gen 21,8). Der etwas ältere „Säugling“ ist durchaus schon in der Lage, auf der Gasse zu spielen (Jer 6,11), einfache Worte zu sprechen und neben der Muttermilch feste Nahrung zu sich zu nehmen (Klgl 4,4). Insgesamt ist die erste Lebensphase geprägt durch die Nähe des Kindes zur Mutter und seine Abhängigkeit von ihr. Der Vater tritt am ehesten als derjenige in Erscheinung, der das Kind – etwa bei längeren Märschen – auf seinen Armen trägt.⁶⁰ Das Kleinkind wird auf dem Schoß geherzt⁶¹ und erhält all die Aufmerksamkeit, die für sein Überleben und Gedeihen nötig ist.⁶² Umso widernatürlicher erscheint demgegenüber seine Tötung, doch wird sie im Kriegsfall bewusst praktiziert: tatsächlich sprechen die meisten Stellen des AT, die den „Säugling“ erwähnen, von nichts anderem als seiner kriegsbedingten Tötung. Schlimmer noch ist der allmähliche Hungertod: Werden Eltern in der Regel alles tun, um ihre Kinder zu ernähren und ihren Essenswünschen nachzukommen (vgl. Mt 7,9–11), so kann es geschehen, dass dies in einer belagerten Stadt nicht mehr möglich ist (Klgl 2,12). Der Gipfel des Schreckens ist dann erreicht, wenn Eltern in der Not die eigenen Kinder essen (Dtn 28,53–57; 2Kön 6,28f; Klgl 2,19f; 4,10).

Für die Phase zwischen Säuglingsalter und Jugendzeit besitzt die hebräische Sprache ebenso wenig wie die deutsche eine klar differenzierte

⁶⁰ Vgl. zum Tragen des Kindes Dtn 1,31; vgl. außerdem Num 11,12 (mit dem Begriff des נָאֵם als Träger); Jes 49,22; 60,4; 63,9; 66,12; 2Kön 4,19; vgl. auch Jes 46,3f und Hos 11,3. Auch das versehentliche Fallenlassen ist im AT bezeugt: Der Enkel Sauls ist zeitlebens gelähmt, weil er als Fünfjähriger seiner Amme aus dem Arm gefallen war (2Sam 4,4).

⁶¹ Vgl. zum Liebkosen Jes 66,12 (שִׁעֵנֵנִי pilpel); 2Kön 4,16 (קָבַץ, „umarmen, liebkosend umfassen“; in Gen 48,10 umarmt und küsst Großvater Jakob seine schon etwas älteren Enkel Manasse und Ephraim). Zum Sitzen oder Liegen im Schoß vgl. Jes 66,12 (עַל־בְּרֵכִים); Ruth 4,16; 1Kön 3,20 (mit חָיַק); vgl. zum Sterben im Schoß der Mutter Klgl 2,12; 1Kön 17,19 und 2Kön 4,20: Letztere Szene, welche die Tragödie nur andeutet, die sich hier abgespielt haben mag – die Schmerzen des Kindes, die Hilflosigkeit der Mutter –, zeigt noch einmal die größere Nähe des Kindes zur Mutter als zum Vater: Der vielleicht 5 Jahre alte Junge geht morgens noch frisch und voller Tatendrang zu seinem Vater hinaus aufs Feld, klagt jedoch bereits bei seiner Ankunft über starke Kopfschmerzen. Der Vater befiehlt einem Knecht, das Kind sogleich zu seiner Mutter zurückzubringen. Erstens kann der Vater im Ernteeinsatz sich nicht um sein krankes Kind kümmern, zweitens scheint er selbstverständlich davon auszugehen, dass Krankenpflege die Domäne seiner Frau ist, und dass sein kleiner Sohn in dieser Situation besser bei der Mutter als bei ihm selbst aufgehoben sei.

⁶² Eindrucksvoll ist die Szene, wie König David um das Leben seines Kindes kämpft, das – so das Drohwort des Propheten – aufgrund der Verschuldung seines Vaters sterben wird (2Sam 12,14). Obwohl sich David damals auf dem Höhepunkt seiner Macht befindet, obwohl er schon zahlreiche Kinder hat und obwohl das Todesurteil für sein jüngstes Kind unwiderruflich scheint, nimmt er es auf sich, Tag und Nacht um das Leben dieses Kindes zu kämpfen, indem er fastet und auf dem nackten Boden schläft (2Sam 12, 15–23). – Mutterliebe hingegen beweist die Hure vor König Salomo, die bereit ist, ihr Kind den Händen ihrer Widersacherin zu überlassen, wenn es nur am Leben bleibt (1Kön 3,16–27).

Begrifflichkeit.⁶³ Allerdings wird man wohl zwischen einer Phase, die von der Entwöhnung bis ins Alter von ca. 5–7 Jahren reichte, und einer zweiten Phase, die von ca. 5–7 Jahren bis zur Schwelle der Pubertät sich erstreckte, unterscheiden dürfen. Während die erste Phase im Wesentlichen das Spielkindalter umfasste,⁶⁴ war die zweite Phase, in der in rabbinischer Zeit das Schulalter begann, stärker durch die Beanspruchung der Arbeitsleistung des Kindes geprägt.⁶⁵

Von der eigentlichen Kindheit abgegrenzt werden kann die Jugendzeit, die im AT ebenso wie auch bei uns mit der Geschlechtsreife einzusetzen scheint. Mit der beginnenden Pubertät konnten Mädchen wie Jungen verheiratet werden, zumindest aber bei den Jungen wird im Normalfall das Heiratsalter höher gelegen haben (um die 20 Jahre).⁶⁶

Die Jugendzeit ist charakterisiert durch Körperkraft beim Mann (Prv 20,29) sowie erotische Attraktivität (vgl. Ez 23,6.12.23; Ruth 3,10; vgl. insgesamt das Hohelied); letztere kommt vor allem auch der jungen Frau zu (Am 8,13; Hohelied; vgl. auch Gen 6,2). Junge Leute treten gern in Gruppen auf (Jer 6,11), sie treffen sich beim Saitenspiel (Klgl 5,14) und halten ‚Partys‘ ab (Ri 14,10). Die meisten biblischen Stellen, welche die männlichen *bachurim* erwähnen, sprechen jedoch ebenso wie die Stellen vom „Säugling“ von kriegsbedingter Tötung, wobei der Verlust der

⁶³ Der deutschen Sprache stehen nur junge Wortbildungen wie „Krabbelkind“, „Kindergartenkind“, „Schulkind“, „Kind im Grundschulalter“ etc. zur Verfügung. Die Werbesprache behilft sich für die ca. 5–12 Jährigen mit dem Plural „kids“.

⁶⁴ Vgl. Jes 11,8, wo die Bezeichnungen יוֹנֵק „Säugling“, und גְּמוּל „entwöhntes Kind“, im synonymen Parallelismus ein ca. 2–4 Jahre altes Kind beschreiben, das seine ersten Entdeckungen im Gelände unternimmt. Die Kinder, die in Hiob 21,11 als herum„hüpfend“ vorgestellt werden, mögen ca. 3–10 Jahre alt sein.

⁶⁵ Vgl. die Liste in Lev 27,3–8 mit dem ‚Verkehrswert‘ verschiedener Personen, die beim 5jährigen Kind eine Grenze zieht. In dieser Phase gewann das Kind an Wert bzw. Nutzen, da nun von ihm erwartet werden konnte, dass es die Versorgungsleistung der Erwachsenen mit einer gewissen Gegenleistung an Arbeit erwiderte. Allerdings wird die geforderte Arbeitsleistung dem Kind auch in dieser zweiten Phase nicht jede Möglichkeit des Spiels genommen haben, vgl. etwa die Kinder von Bethel, die sich auf der Straße herumtreiben und den glatzköpfigen Elisa verspotten (2Kön 2,23; man hat bei dieser Gruppe – נַעֲרִים קְטַנִּים – wohl an ca. 5–10Jährige zu denken) oder die Kinder im Gleichnis Mt 11,16f, die den Dorfplatz mit ihren Spielen in Beschlag halten. Vgl. auch Sach 8,5, wo in einer Heilsvision für Jerusalem folgendes Bild entworfen wird: וְרַחֲבוֹת הָעִיר: וְיִמְלְאוּ יְלָדִים וְיִלְדוֹת מִשְׁחָקִים בְּרַחֲבֹתֶיהָ: „und die Plätze der Stadt werden voller Jungen und Mädchen sein, die dort spielen.“

⁶⁶ Der 17jährige Joseph ist selbstverständlich noch im Haus seines Vaters (Gen 37,2), der 12jährige Jesus kehrt nach seinem Ausreißen in Jerusalem mit den Eltern nach Nazareth zurück und ist ihnen dort weitere Jahre „untertan“ (ὑποτασσόμενος, Lk 3,51). Dass die Liste in Lev 27 wiederum erst beim 20Jährigen einen Einschnitt macht, hängt wohl damit zusammen, dass man tatsächlich erst in diesem Alter die volle Manneskraft als entwickelt und die Kindheit wirklich als beendet ansah. Vgl. zur 20-Jahr-Schwelle, mit der die Pflicht zur Steuerzahlung und zum Wehrdienst begann, Ex 30,14 (P); Num 1,3.18; 26,2 (P); 2Chr 25,5, vgl. auch 1Chr 27,23; vgl. zum Dienstantrittsalter der Leviten 1Chr 23,24.27; Esr 3,8 (20 Jahre); anders Num 4,3.23 (30 Jahre).

Jugendlichen in der israelitischen Gesellschaft als besonders schmerzlich empfunden wurde: Das blühende Leben wird auf dem Höhepunkt der Kraft seinem Volk erbarmungslos entrissen.⁶⁷ Dabei hätten doch gerade auch die „Jünglinge“ ebenso wie die „Säuglinge“ Anspruch auf Schutz, Schonung und Rücksichtnahme gehabt.

1.3. Die Einstellung zum Kind und die Stellung des Kindes in der Familie

Kinder wurden von ihren Eltern geliebt.⁶⁸ Ihre Versorgung galt als selbstverständliche elterliche Pflicht. Kein Besitz war so wertvoll für eine Familie wie der Besitz von Kindern.

Zugleich aber sah man in Kindern ‚Mängelwesen‘. Ihr Wert lag nicht im Sein, sondern im Werden. Nicht die Kinder als solche waren wertvoll, sondern die zukünftigen Erwachsenen, Söhne und Töchter, die ihrerseits wieder Söhne und Töchter zeugten. Individualpsychologisch fand das Kind keine Beachtung, nicht seine Persönlichkeit war von Interesse, sondern sein Beitrag für die Zukunft der Gemeinschaft.⁶⁹

Maßstab der Beurteilung des Kindes war der Erwachsene. Im Vergleich zum Erwachsenen aber war das Kind „klein“ (קטן)⁷⁰ und von minderer Körper- und Verstandeskraft. Die mindere Verstandeskraft des Kindes schloss auch eine gewisse moralische Minderwertigkeit mit ein.⁷¹

Charakteristika des „Knaben“ (נער) waren neben seiner Unverständigkeit auch Unreife, Unentschlossenheit, Unsicherheit und mangelndes Durchsetzungsvermögen.⁷² Nicht die Jugend ist das Ideal des Alten Testaments, sondern das Alter.⁷³

⁶⁷ Jer 51,3; 2Chr 36,17.

⁶⁸ Vgl. Gen 22,2; 25,28; 37,3; 44,20 (mit אהב); vgl. auch Sir 4,10; 30,1; PsSal 13,9 (mit ἀγαπ-); vgl. außerdem 2Sam 19,1ff; Jes 49,15; Jer 31,20; Spr 4,3 u.a.

⁶⁹ Vgl. MÜLLER, Kindheit und Jugend (1990), 108–11, deren Beobachtungen zur griechischen Frühzeit auch für das AT gültig sind; siehe auch STENDEBACH, (Art.) Kind (1995), 472: „Der Individualität des Kindes wird ... kaum Beachtung geschenkt.“

⁷⁰ Das Adjektiv meint sowohl „klein“ an Körpergröße als auch „jung“ an Jahren. In talmudischer Zeit ist „Qatan“ Terminus technicus für den Minderjährigen bzw. Unmündigen im Unterschied zum „Gadol“, dem Volljährigen bzw. Mündigen. Siehe dazu Löw, Lebensalter (1875), 139ff.

⁷¹ Vgl. Prv 22,15: „Torheit steckt im Herzen des Knaben ...“; vgl. auch Ps 25,7; Hiob 13,26; vgl. generell Gen 8,21: „Der Trieb des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf.“ Der Topos vom „unschuldigen Kind“ (siehe für Ägypten FEUCHT, Kind, 374–377; für Griechenland HERTER, Das unschuldige Kind, 1961), ist im AT und Frühjudentum nicht belegt.

⁷² Vgl. die Selbstbezeichnung als נער durch Salomo und Jeremia (1Kön 3,7; Jer 1,6) jeweils zu Beginn ihres ‚Amtsantritts‘: bei Salomo ist es eine Demutsgeste, bei Jeremia die Begründung seiner Amtsverweigerung: „נער אנוכי“ meint soviel wie „ich bin der Aufgabe nicht gewachsen“. Vgl. auch die Szene in Ri 8,20: Gideon fordert seinen Sohn auf, die Blutrache an zwei gefangenen Königen zu vollziehen. „Und er sprach zu seinem

Zwei Bezeichnungen für Kinder bzw. Jugendliche belegen die ambivalente Situation, die Kindsein im AT bedeutete. Es sind der Kollektivbegriff **טַף**, „(kleine) Kinder“, und der Begriff **נֶעֶר**, „Knabe/ Junge“ bzw. **נַעֲרָה**, „Mädchen“.

טַף – „kleine Kinder“ – ist vielleicht von einer Wurzel **טַפַּף**, „trippeln“ (?)⁷⁴, abzuleiten und würde dann soviel wie „das Trippelnde“ bedeuten. Der Kollektivbegriff tritt zumeist neben anderen Kollektiven auf, wobei die Verbindung „Frauen und *taf*“ die häufigste Verbindung ist.⁷⁵ Mit **טַף** scheint ein Begriff vorzuliegen, welcher der Welt erwachsener, waffentragender Männer entstammt und ein wenig abschätzig gemeint sein kann. Frauen und **טַף** – das sind die Schwachen, die sich nicht wehren können, die eine Mannschaft auf dem Marsch behindern und die ‚man‘ dennoch mit sich schleppt, weil sie zugleich wertvolles Eigentum sind, Besitz, der umgekehrt zur begehrten Beute werden kann (vgl. Num 14,3; 31,9.17f; Dtn 20,14 mit der Aufzählung „Frauen, Kinder und Vieh“ als Beute). **טַף** ist ein Begriff, der den Abstand der Kinder zur Männerwelt und ihren Besitzcharakter zum Ausdruck bringt.⁷⁶

נֶעֶר und **נַעֲרָה** meinen geschlechterdifferenziert den „Jungen“ bzw. das „Mädchen“.⁷⁷ Die Begriffe sind altersmäßig flexibel und können wie die entsprechenden deutschen Begriffe von der Geburt bis weit ins Jugendalter reichen.⁷⁸ Typisch für **נֶעֶר** / **נַעֲרָה** ist aber die Doppelbedeutung als „Knabe“ und „Knecht“ bzw. „Mädchen“ und „Magd“, d.h. **נֶעֶר** / **נַעֲרָה** kann sowohl einen jungen Menschen als auch einen Bediensteten bezeichnen. Damit zeigt der Begriff, dass Jungsein zugleich eine rechtliche und soziale Minderstellung mit sich bringt und die Situation eines Kindes hinsichtlich Abhängigkeit und Unterordnung mit der Situation eines Knechtes ver-

erstgeborenen Sohn Jeter: ‚Steh auf und erschlage sie.‘ Aber der Knabe (**נֶעֶר**) zog sein Schwert nicht; denn er fürchtete sich, weil er noch ein Knabe war.“ Vgl. auch 1Chr 22,5 und 2Chr 13,7 zur Jugend Salomos und Rehabeams.

⁷³ Vgl. das Drohwort Jes 3,4: „Ich will ihnen Knaben zu Fürsten geben ...“ und Koh 10,16: „Weh dir, Land, dessen König ein Knabe ist!“ Vgl. auch Jes 3,12 als Bild einer pervertierten Gesellschaftsordnung: „Kinder sind Gebieter meines Volkes, und Weiber beherrschen es ...“ (so die Lutherübersetzung, der Text ist aber nicht sicher).

⁷⁴ Das Verb ist nur in Jes 3,16 belegt und in seiner Bedeutung unsicher.

⁷⁵ Siehe die Verbindung von **טַף** mit **בְּנִים** in Dtn 1,39, mit **בְּנִים** und Frauen in Num 16,27, mit Frauen, Alten, Jünglingen und Jungfrauen in Ez 9,6, mit Frauen und Männern in Dtn 31,12; Jer 40,7; 43,6, mit Frauen allein: Gen 34,29; 46,5; Num 14,3; 31,9; 32,26; Dtn 2,34; 3,6; 29,10; Jos 1,14; 8,35; Ri 21,10; Jer 40,7; 41,16; 43,6; Esth 3,13; 8,11.

⁷⁶ LOCHER, (Art.) **טַף**, ThWAT 3, 372–375, geht von einer Grundbedeutung „Anhang“ bzw. „abhängige/unselbständige Menschen“, „der Restbestand“ oder „das Nicht-so-Wichtige“ aus. Nach AVE-MARIE, (Art.) **παῖς** II (Theol. Begriffslexikon zum NT ²2000, Bd. 2, 1128) bezeichnet **טַף** die „Unmündigen und Abhängigen, die den Anhang einer Sippe oder eines Stammes bilden.“ LXX übersetzt neben **παῖδα**, **τέκνα** und **νηπια** den Begriff **טַף** 11mal mit **ἀποσκευή**, „Gepäck“.

⁷⁷ Siehe zu **נֶעֶר** FUHS, (Art.) **נֶעֶר** (1986), und STÄHLI, Knabe-Jüngling-Knecht (1978).

⁷⁸ Vgl. Ex 2,6: **נֶעֶר** als Bezeichnung für den 3 Monate alten Mose; Jes 8,4 für ein 1–2 Jahre altes Kind („Bevor der *na‘ar*, ‚Vater‘ und ‚Mutter‘ rufen kann ...“); Gen 34,19 für Sichem, der Dina vergewaltigt hat und nun um ihre Hand anhält; 1Sam 17,33 für David gegen Goliath. Wenn David selbst seinen rebellischen Sohn Absalom betont als **נֶעֶר** bezeichnet (2Sam 18,5 u.a.), versucht er nach FUHS, **נֶעֶר**, dessen Rebellion als Dummejungenstreich zu bagatellisieren.

gleichbar ist. נָעָר und נַעֲרָה bezeichnen Menschen minderen Ranges, die der Rechtsvertretung und zugleich Befehlsgewalt eines anderen unterstehen.⁷⁹

Innerhalb der streng hierarchisch organisierten, patriarchalischen Familie des AT (בֵּית אָב, „Haus des Vaters“)⁸⁰, zu der neben Eltern und Kindern (inklusive verheirateter Söhne, Schwiegertöchter und Enkel) auch die Bediensteten und die Tiere gehörten, hatte das Kind eine untergeordnete Stellung. Ebenso wie die Ehefrau, das Dienstpersonal und die (Arbeits-)Tiere war das Kind Besitz des Hausherrn (בַּעַל, אֲדוֹן), dessen Verfügungs- und Befehlsgewalt es unterstand.⁸¹

Kinder konnten in die Sklaverei verkauft⁸², verstoßen und enterbt werden.⁸³ Im Rahmen ihrer Kräfte hatten sie die Fürsorge der Eltern durch Arbeit zu entgelten.⁸⁴ Ihre Ehepartner wurden meist von den Eltern ausgewählt.⁸⁵

Möglicherweise hat die väterliche Gewalt über das Kind (in früherer Zeit?) sogar ein Tötungsrecht umfasst.⁸⁶ Dass das Leben des Kindes nur als

⁷⁹ Dass der Begriff für einen jungen Menschen und einen Bediensteten synonym sein kann, ist ein in den altorientalischen Sprachen allgemein verbreitetes Phänomen, das auch im antiken Griechenland, in Rom und in den neueren europäischen Sprachen belegt ist: Vgl. akkad. *ṣuhartu*, ugarit. *glm*, griech. *παῖς*, lat. *puer*, engl. *boy*, frz. *garçon*. Vgl. im Deutschen „Knappe/Knabe“ und die junge Begriffsbildung „Mädchen“ als Verkleinerungsform des Begriffes „Magd“ („Mägdlein“).

⁸⁰ Siehe zur Familie PERDUE u.a. (Hgg.), *Families in Ancient Israel* (1997); VAN DER TOORN, *Family Religion* (1996), 183–205 (Lit.!); WRIGHT, (Art.) *Family* (1992); FOHRER, *Familiengemeinschaft* (1980); PATAI, *Sitte und Sippe* (1962); vgl. auch GAUDEMONT, (Art.) *Familie I* (Familienrecht); DASSMANN/ SCHÖLLGEN, (Art.) *Haus II* (Hausgemeinschaft).

⁸¹ Allerdings hatte die Ehefrau einen anderen Besitzstatus als die Kinder, die Kinder einen anderen als die Sklaven und die Sklaven wiederum einen anderen als die Tiere. Zur schwierigen Bestimmung dieses Status vgl. WRIGHT, *God's People* (1990), 222–238; DERS., *Family* (1992), 787f; CONRAD, *Junge Generation* (1963), 76–80.

⁸² Ex 21,7ff (nur von Mädchen), vgl. aber auch 2Kön 4,1; Neh 5,1–5; Jes 50,1.

⁸³ Gen 21,10; 25,5f; Ri 11,1–3; dies gilt allerdings nur für die Söhne von Nebenfrauen. Gegen die freie Entscheidung des Vaters, einen Sohn zu bevorzugen (Gen 37,3) oder zu benachteiligen, schützte in der Erbfolge das Gesetz Dtn 21,15–17 das Erstgeborenenrecht des Sohnes der ungeliebten Frau.

⁸⁴ Jungen hüteten das Vieh (1Sam 16,11; Gen 37,2) – eine nicht ungefährliche Tätigkeit (1Sam 17,34f), die aber auch von Mädchen übernommen wurde (Gen 29,9, vgl. Ex 2,16–19). Im allgemeinen blieben Mädchen jedoch eher in der Nähe des Hauses und gingen der Mutter zur Hand.

⁸⁵ Gen 24; 38,6.8; anders Gen 26,34f: Esau heiratet gegen den Willen seiner Eltern zwei Hethiterinnen. Als er die Enttäuschung seiner Eltern bemerkt, heiratet er – um ihnen diesmal zu gefallen – noch eine Tochter Ismaels (Gen 28,6–9). Anders auch Ri 14,1–3.

⁸⁶ Vgl. das Urteil Judas gegen seine von einem Unbekannten schwangere Schwiegertochter Tamar: „Führt sie hinaus, dass sie verbrannt werde!“ (Gen 38,24). Vgl. das Angebot Rubens an seinen Vater Jakob, falls er Benjamin in Ägypten nicht beschützen könne: „Meine beiden Söhne sollst du töten, wenn ich ihn dir nicht bringe“ (Gen 42,37). Vgl. die Tragödie Ri 11,30–40 und Abrahams Aufbruch zum Berg Morija, ohne mit Sara Rücksprache zu nehmen (Gen 22,1–3). PATAI, *Sippe und Sitte*, 138, urteilt: „Wenn eine

„Anhängsel“ (PATAI) an das Leben des Vaters betrachtet werden konnte, belegen Texte, die von kollektiver Haftung und kollektiver Strafe berichten: Zusammen mit dem Familienvater, der sich versündigt hatte, wurden auch seine Frauen, seine Kinder und sein Vieh getötet (Num 16,27–33; Jos 7,24f).⁸⁷ Innerhalb der Familie war das Kind nur ein Teil des Ganzen und durfte ebenso wenig wie alle anderen Familienmitglieder individuelle Beachtung und individuelle Bedürfniserfüllung erwarten.

Während die Töchter mit der Heirat aus der Herrschaft des Vaters in die (weniger umfassende) Herrschaft des Ehemannes überwechselten, blieben die Söhne dem väterlichen Haus meist eng verbunden. Ihr Leben galt in besonderer Weise als Fortsetzung des väterlichen Lebens.⁸⁸

Inwieweit erwachsene Söhne sich mit der Gründung einer eigenen Familie einen Freiraum gegenüber der väterlichen Vorherrschaft erwerben konnten, wird durch die biblischen Quellen nicht ganz klar. Rechtlich gesehen blieb das Verhältnis zwischen Vater und Sohn lebenslänglich ein Verhältnis zwischen ‚Vorgesetztem‘ und ‚Untergebenem‘. Die stärkste Waffe des alternden Vaters war das nicht ausgeteilte Erbe.⁸⁹

Ob allerdings der erwachsene Sohn seinem Vater tatsächlich ein „Stab des Alters“ war,⁹⁰ ob er dessen Befehlen gehorchte oder nicht, war letztlich

äußere Gewalt ... oder ein göttlicher Befehl ... einen Vater veranlassen, das Leben eines Kindes aufs Spiel zu setzen oder sogar zu opfern, so liegt die Entscheidung beim Vater und bei ihm allein; dass der Sohn mit hineinverwickelt wird, ist ein Nebenumstand, ... sein Leben, das im Begriff steht, ausgelöscht zu werden, ist bloß ein Teil oder ein Anhängsel des größeren Lebens, das der Vater lebt. Die ganze Sache wird vom Erzähler genauso gehandhabt, wie wenn er die Geschichte eines Mannes erzählte, der aus persönlichen Gründen beschließt, sich die linke Hand abzuhaufen.“ Dies ist allerdings für die Geschichte Gen 22 gerade *nicht* der Fall. Vgl. jedoch zum Töten von Familienangehörigen durch den Hausvater auch Dtn 13,7–10; zum Töten des Sohnes Sach 13,3; siehe auch GenR 28,6.

⁸⁷ Das geschriebene Gesetz hat allerdings ein Prinzip der Kollektivhaftung ausdrücklich abgelehnt, Dtn 24,16: „Die Väter sollen nicht für die Kinder noch die Kinder für die Väter sterben ...“ (vgl. dazu 2Kön 14,6).

⁸⁸ Vgl. zu dieser Sichtweise die merkwürdige Verwendung der *Toledot*-Formel in der Vätergeschichte Gen 25,19 („Und dies sind die Toledot Isaaks ...“ als Überschrift über die Jakobsgeschichten) und Gen 37,2 („Dies sind die Toledot Jakobs“ als Überschrift über die Josephsgeschichte). „Solange der Vater lebt, steht die Geschichte der Söhne in seinem Schatten, ist sie seine Geschichte“, so KAISER, *Geschlechter* (1992), 34.

⁸⁹ Vgl. Sirach 33,20–24 (das Textstück ist in der hebräischen Handschrift H^E mit kleineren Lücken belegt; die griech. Version ist etwas umfangreicher): „Sohn und Frau, Freund und Nächster, laß sie nicht herrschen über dich, solange du lebst. Solange noch Leben und Atem in dir sind, laß niemand über dich herrschen! Was dir gehört, gib keinem andern, sonst mußt du ihn wieder darum bitten. Besser ist es, dass deine Söhne dich bitten müssen, als dass du auf die Hände deiner Söhne schauen mußt ... Am Tag deines Sterbens, zum Zeitpunkt des Endes übergib das Erbe.“ – Anders Lk 15,11ff: Hier erweist der Vater seine ungewöhnliche Milde nicht erst bei der Rückkehr seines Sohnes, sondern schon vor dessen Aufbruch.

⁹⁰ So der ägyptische Ausdruck für den Sohn als Amtsnachfolger. Vgl. auch in Tob 5,18 die Bezeichnung des Sohnes als „Stab“ der elterlichen Hände.

seine eigene Entscheidung.⁹¹ Auch in biblischer Zeit wird ohne gegenseitige Achtung, Vertrauen und das Gefühl, gemeinsame Ziele zu verfolgen, zwischen einem Vater und seinem erwachsenen Sohn kein gezieltes Zusammenleben möglich gewesen sein. Sitte und Gesetz allerdings sicherten unverrückbar die Vorrangstellung der älteren Generation.

1.4. Das Gebot, die Eltern zu ehren

Die Ehre der Eltern wurde im AT noch strenger als im babylonischen Recht geschützt. Hatte der Codex Hammurabi verfügt, dass einem Sohn, der seinen Vater schlug, die Hand abgehackt werden sollte (CH §195), so bestimmt das Bundesbuch:

„Wer seinen Vater oder seine Mutter schlägt, der soll gewiss des Todes sterben“; „Wer seinem Vater oder seiner Mutter flucht, der soll gewiss des Todes sterben“ (Ex 21,15.17: ... מוֹת יוּמָת).

Im Dekalog ist an prominenter Stelle das Gebot der Elternehrung eingefügt:⁹²

„Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren (כְּבֹדָה)⁹³, auf dass du lange lebest in dem Land, das dir der HERR, dein Gott, geben wird“ (Ex 20,12; vgl. Dtn 5,16).

Dieses Gebot, das erwachsenen Kindern gilt, ist nicht nur im Sinn einer materiellen Altersversorgung zu verstehen,⁹⁴ sondern zielt ganz allgemein auf eine Haltung der Ehrerbietung und des Respektes ab, die lebenslang gültig ist.

Weitere Elternrechtssätze finden sich im Heiligkeitgesetz (Lev 18,7; 19,3; 20,9) und im Deuteronomium (27,16; vgl. 23,1). Lev 19,3 verfügt:

„Jedermann soll seine Mutter und seinen Vater fürchten ...“ (אִישׁ אָמוֹ וְאָבִיו תִּירָאוּ).

⁹¹ Vgl. Mt 21,28–30: „Ein Mann hatte zwei Söhne. Er ging zum ersten und sprach: ‚Mein Sohn (τέκνον), geh hin und arbeite heute im Weinberg.‘ Er antwortete aber und sprach: ‚Ich will nicht.‘ Später reute es ihn, und er ging hin. Und der Vater ging zum zweiten Sohn und sagte dasselbe. Der antwortete aber und sprach: ‚Ja, Herr!‘ und ging nicht hin.“ – Die Selbstverständlichkeit, mit welcher der erste Sohn den Arbeitsauftrag des Vaters zurückweist, und die Tatsache, dass der zweite Sohn zwar brav „Ja“ sagt, den Worten aber keine Taten folgen lässt, zeigt, dass der erwachsene Sohn durchaus eigenständig über Befolgung oder Nichtbefolgung väterlicher Befehle entschied.

⁹² Vgl. zum Elterngesetz JUNGBAUER, „Ehre Vater und Mutter“ (2002). – Je nach Zählung des Dekalogs steht das Elterngesetz an vierter (röm.-kath. Kirche/Luthertum) oder fünfter (Judentum/reformierte Kirche) Stelle, jedenfalls aber am Schnittpunkt zwischen den theologischen und ethischen Geboten, d.h. an einer „Schlüsselstelle“ oder „Mittelposition“, welche die hohe Bedeutung des Gebotes unterstreicht (JUNGBAUER, 99). Vgl. zur Stellung des Elterngesetzes auch MILLARD, Elterngesetz (2000); DÖRRFUSS, „... nicht im Himmel“ (2001), 72–74.

⁹³ Wörtlich „schwer machen“, „gewichtig sein lassen“.

⁹⁴ So vor allem ALBERTZ, Hintergrund und Bedeutung des Elterngesetzes (1978).

Weil das Verb נָתַן, „fürchten“, überwiegend theologisch als ein Ausdruck für die Gottesfurcht gebraucht wird, erhält in Lev 19 die Ehrerbietung den Eltern gegenüber eine religiöse Dimension und rückt in die Nähe der Ehrerbietung gegenüber Gott.

Dass der Vater eine Art ‚Gott‘ ist für den Sohn und auch die Mutter wie eine Herrscherin erscheint, spricht ein Text aus Qumran deutlich aus (4Q416 Frg. 2 Kol. iii, 15–17):

„Ehre deinen Vater in deiner Bedürftigkeit (16) und deine Mutter bei deinen Schritten, denn was <Gott>⁹⁵ für einen Menschen, so ist dein Vater, und wie Herrschaften für einen Mann, so ist seine Mutter, denn (17) sie sind der Schmelztiegel deiner Zeugung ...“⁹⁶

Auch der um 180 v.Chr. lebende Jesus Sirach weist auf die Abstammung von den Eltern, auf Zeugung und Geburt, als Grund der Elternehre hin:

„Mit deinem ganzen Herzen ehre deinen Vater
und vergiss nicht die Geburtsschmerzen der Mutter.
Gedenke, dass du durch sie (beide) wurdest –
Wie kannst du ihnen vergelten, was sie dir gaben?“ (Sirach 7,27f)⁹⁷

Im 3. Kapitel seines Buches (3,1–7) hat Sirach das Elterngebot für seine Zeit verstärkt begründet.⁹⁸ Er ersetzt bzw. ergänzt die Motivationsklausel im Dekalog – langes Leben im Land – mit dem Hinweis auf eine sühnewirkende Kraft der Elternehrung, auf Gebetserhörung und Belohnung durch die eigenen Kinder. Die traditionelle Begründung durch die Gottesfurcht ist geblieben (vgl. neben V. 2 und 7a auch V. 16), neu ist daneben der Vergleich des kindlichen Dienens mit dem Dienst eines Sklaven für seinen Herrn:

- 1) Die Ermahnung^a des Vaters hört, ihr Kinder,
und handelt danach, damit es euch wohlergehe.
- 2) Denn der HERR hat den Vater gerühmt^b durch die Kinder^c,
Und das Recht^d der Mutter hat er gefestigt durch die Söhne.
- 3) Wer den Vater ehrt, wird Sünden sühnen,

⁹⁵ Lies נָתַן mit 4Q418 Frg. 9–10 (Doppelüberlieferung).

⁹⁶ Übersetzung nach MAIER, Qumran-Essener, Bd. 2, 434. Siehe zur Auslegung JUNGBAUER, Ehre (2002), 188–193; zur Datierung LANGE, Weisheit und Prädestination, 47: „zwischen dem Ende des 3. und der Mitte des 2. Jh. v.Chr.“

⁹⁷ Das ganze Kap 7 ist zwar bis V. 29a in der hebräischen Handschrift H^A vorhanden, ausgerechnet die beiden Verse 27f fehlen jedoch und sind nur griechisch bzw. syrisch und lateinisch überliefert. Möglicherweise liegt Homoioarkton vor (vgl. den Versanfang 7,29).

⁹⁸ Siehe dazu BOHLEN, Die Ehrung der Eltern bei Ben Sira (1991); JUNGBAUER, Ehre (2002), 152–169. In diesem Textabschnitt ist auf Hebräisch nur V. 6bβ erhalten.

^a ZIEGLER, Sapientia Iesu Filii Sirach (1980) konjiziert ἐλεγεμόν anstelle von ἐμοῦ τοῦ.

^b δοξάζω kann hier auch hebr. כָּבַד pi wiedergeben und „ehren“ synonym mit τιμάω meinen. Ich übersetze mit „rühmen“, um den Wechsel der Verben anzuzeigen

^c Merkwürdig ist im Griechischen ἐπί mit Dativ. Dahinter steht aber wohl hebr. עַל בְּנֵי, vgl. SEGAL, Sefer Ben Sira (1953), 12.

^d G: κρίσις; wahrscheinlich hebr. מִשְׁפָּט.

- 4) und wie ein Schatzsammler ist, wer seine Mutter rühmt.
 5) Wer den Vater ehrt, wird erfreut von den Kindern,
 und am Tag seines Gebets wird er erhört.
 6) Wer den Vater rühmt, wird lange leben,
 und wer auf den HERRN hört, wird seine Mutter erquicken.^e
 7) [Wer den HERRN fürchtet, wird den Vater ehren]^f,
 und wie Herren wird er denen dienen, die ihn zeugten.“
 (... καὶ ὡς δεσπότηαις δουλεύσει ἐν τοῖς γεννήσασιν αὐτόν.)

Der letzte Gedanke, dass das Kind seinen Eltern wie ein Knecht seinen Herren dient, ist zwar in der patriarchalischen Struktur der israelitischen Familie schon angelegt und durch die Formulierung in Mal 1,6 (vgl. auch Mal 3,17) implizit schon ausgesprochen, doch in der expliziten Form, wie sie bei Ben Sira vorliegt, könnte sie zudem noch stoisch beeinflusst sein.⁹⁹

Auch Philo von Alexandrien (ca. 20 v.Chr. – 50 n.Chr.) betont in seiner Auslegung des Elterngébots den herrschaftlichen Status der Eltern ihren Kindern gegenüber:

„Denn wo die Tugend geachtet wird, genießen Ältere den Vorrang vor Jüngeren, Lehrer vor Schülern, Wohltäter vor Empfängern der Wohltat, Herrschende vor Untergebenen, Herren vor Dienern. Daher nehmen Eltern den höheren Rang ein in ihrer Eigenschaft als Ältere, Lehrer, Wohltäter, Herrscher und Herren (ἄρχοντες καὶ δεσπότηαι), Söhne und Töchter dagegen den niederen als Jüngere, Schüler, Empfänger von Wohltaten, Untergebene und Dienende (ὑπήκοοί τε καὶ δοῦλοι).“¹⁰⁰

1.5. Das Gesetz vom ungehorsamen Sohn (Dtn 21,18-21)

Dtn 21,18–21 enthält ein Gesetz, das den hartnäckigen Ungehorsam eines Sohnes mit dem Tod bestraft.¹⁰¹

18) Wenn ein Mann einen störrischen und widerspenstigen Sohn hat, der nicht auf die Stimme seines Vaters und seiner Mutter hört, und sie weisen

^e So G; H^A: „der ehrt seine Mutter“ (מִכְבֵּד אִמּוֹ).

^f V. 7a ist in der griechischen Überlieferung nur schlecht bezeugt, während V. 7b dort durchweg vorhanden ist. Dagegen fehlt V. 7 vollständig beim Syrer und in der Handschrift H^A, die nach V. 6bβ mit V. 8 fortfährt. Nach BOHLEN, Ehrung (1991), 48, ist aber „V. 7 zur Gänze als ursprünglich beizubehalten.“ Vgl. auch HASPECKER, Gottesfurcht (1967), 58–60.

⁹⁹ So die These von BOHLEN, Ehrung (1991), 212–214, im Rückgriff auf K. PRAECHTER.

¹⁰⁰ SpecLeg II, 226–227 (nach der Übersetzung von Heinemann); vgl. Decal 165–167. Siehe zu Philos Auslegung des Elterngébots JUNGBAUER, Ehre (2002), 217–230; HEINEMANN, Philons griechische und jüdische Bildung (1932), 253ff. – Den Knechts- oder gar Sklavenstatus der Kinder begründet Philo damit, dass die Eltern ihre Kinder wie Bedienstete durch Geburt im Haus bzw. durch Kauf (Aufwendungen für Kleidung, Nahrung und Erziehung) erworben hätten (SpecLeg II, 233).

¹⁰¹ Siehe neben der Kommentarliteratur HAGEDORN, Guarding the Parents' Honour (2000; Lit.); CALLAWAY, Deut 21,18–21 (1984); JUNGBAUER, Ehre (2002), 54–59.

ihn zurecht / züchtigen ihn (וַיִּסְרֹף אִתּוֹ),¹⁰² und er hört immer noch nicht auf sie, 19) dann sollen ihn sein Vater und seine Mutter ergreifen und vor die Ältesten seiner Stadt und zum Tor seines Ortes führen 20) und sollen zu den Ältesten seiner Stadt sagen: „Unser Sohn hier ist störrisch und widerspenstig, er hört nicht auf unsere Stimme – ein Schlemmer und Trunkenbold.“ 21) Dann sollen alle Männer seiner Stadt ihn steinigen, dass er sterbe. – Du sollst das Böse aus deiner Mitte wegtun; und ganz Israel soll es hören und sich fürchten.

Dieses uns grausam anmutende Gesetz mag durch folgende Feststellungen etwas gemildert werden:

– Der Sohn ist kein Kind mehr, sondern ein Jugendlicher oder junger Erwachsener.

Auch wenn man davon ausgeht, dass die Beschreibung als „Schlemmer und Trunkenbold“ ein späterer Zusatz ist und im ursprünglichen Text nicht gestanden hat¹⁰³, bleiben genügend Indizien, die ein fortgeschrittenes Alter des erwähnten Sohnes annehmen lassen:

– Alle *Männer*(!) des Ortes sollen ihn steinigen. Dass ein *Kind* auf diese Weise hingerichtet wird, und dass dessen Eltern nicht fähig sein sollten, sich seines Ungehorsams zu erwehren, ist kaum vorstellbar.

– Die sorgfältig verwendeten Personalpronomina „*seine* Stadt“, *sein* Ort“, lassen überlegen, ob der hier geschilderte ungehorsame Sohn etwa schon zu Hause ausgezogen ist und – an sich schon ein Affront? – in einer anderen Stadt seine Zelte aufgeschlagen hat, wo er nun frei von allen familiären Bindungen das familiäre Gut verprasst (vgl. Lk 15,13.30).¹⁰⁴

– Die Verwendung von פִּי'el als Ausdruck für den (fehlgeschlagenen) elterlichen Erziehungsversuch spricht nicht gegen einen nahezu erwachsenen Sohn. Das Verb muss keineswegs eine körperliche Züchtigung bedeuten, was auf einen eher kindlichen Sohn hinweisen würde,¹⁰⁵ sondern kann ebenso gut die mündliche Ermahnung meinen, welche von der verbenden Belehrung bis zur scharfen Drohung reicht.

– Vater und Mutter treten gleichberechtigt auf, sie handeln gemeinsam und sind offensichtlich einer Meinung, was das Vorgehen gegen ihren Sohn angeht.

¹⁰² וַיִּסְרֹף pi ist hier die Handlung, die von beiden Eltern – Vater und Mutter – am unbotmäßigen Sohn vollzogen wird, und zwar um diesen zu bessern und abzuschrecken. Die Bedeutung des Verbs schillert zwischen verbalem Tadel und körperlicher Züchtigung.

¹⁰³ So die meisten Exegeten; tatsächlich wirken die Begriffe וְזִלְזַל וְסָבָא in V. 20b recht unvermittelt an die vorherige Aussage angefügt und sprengen die parallele Formulierung in V. 18a / V. 20a. Wahrscheinlich handelt es sich bei dieser Angabe um eine von Prv 23,19f her beeinflusste Präzisierung des sehr allgemein gehaltenen Vorwurfs des Ungehorsams. Jedenfalls hat der Redaktor in dem ungehorsamen Sohn ebenfalls kein Kind mehr gesehen.

¹⁰⁴ Entgegen dieser Überlegung meine ich aber doch, dass der jugendliche Sohn noch bei seinen Eltern lebt, denn es ist wiederum kaum vorstellbar, dass beide Eltern sich auf den Weg machen, um den Sprössling an fremdem Ort in die Schranken zu weisen (vgl. aber Mk 3,21.31!), um dann, nach vergeblicher Intervention, sich ein zweitesmal gemeinsam auf den Weg zu machen, den Sohn nun zu „packen“ (תָּבַשׁ) und dem Ortsgericht seiner Stadt auszuliefern.

¹⁰⁵ Vgl. aber yPea 1,1,15c; anders bMQ 17a.

- Die Verhandlung im Tor setzt ein ordentliches Gerichtsverfahren voraus.
- Der dem Sohn zur Last gelegte Tatbestand – Ungehorsam –, der in einem Zusatz näher als Verschwendungssucht erklärt wird, wäre in dieser Form der Verschwendungssucht ein Angriff auf das Familieneigentum, der im Extremfall die Altersversorgung der Eltern und das Erbe jüngerer Geschwister gefährden könnte. Somit stünde die Existenz der ganzen Familie auf dem Spiel.

Dennoch bleibt es schwer, das Gesetz zu verstehen. Handelt es sich um einen rechtshistorisch fortschrittlichen Entwurf, der ein privates väterliches Tötungsrecht beschränkt, indem er nun auch die Zustimmung der Mutter verlangt und den Fall generell an das Ortgericht übertragen und in die Öffentlichkeit verlegt sehen will?¹⁰⁶ Oder handelt es sich um einen politisch rückständigen Entwurf, der straffe Familienzucht als konservatives Ideal in einer Gesellschaft verankern will, die solchen ‚Idealen‘ längst den Rücken kehrt?¹⁰⁷

Fest steht: Die Rabbinen haben sich mit diesem Gesetz sehr schwer getan. Ein „Qatan“ (ein Minderjähriger bis zum Beginn der Pubertät) ist nach ihrem Verständnis noch nicht strafmündig, ein „Gadol“ jedoch (ein Volljähriger nach Eintritt der Pubertät) unterliegt nicht mehr der väterlichen Gewalt und kann deshalb wegen eines Verstoßes gegen dieselbe

¹⁰⁶ So CRÜSEMANN, Gott als Anwalt der Kinder (2002), 190: „Die elterliche Gewalt findet grundsätzlich da ihre Grenze, wo es um das Leben der Kinder geht.“ Nach CRÜSEMANN „beginnt mit diesem Gesetz ein Prozeß der Kontrolle, Entmachtung und Delegitimierung der innerfamiliären Gewalt durch das öffentliche Rechtswesen, der bis heute nicht vollendet ist“ (ebd.). Vgl. auch NIELSEN, Deuteronomium (HAT 1995), 208: „Das Gesetz hat ... mit dem vorigen gemein, daß es gegen väterliche Willkür schützt.“

¹⁰⁷ So ROSE, 5. Mose (ZBK 1994), der die Härte des Gesetzes durch die abschließende *bi'arta*-Formel („Ausrotte“-Formel) noch verstärkt sieht. „Diese bewusste Aufnahme einer archaischen Bestimmung in eine Gesetzessammlung muß eine Zeit widerspiegeln, in der die Normen der Gemeinschaft und der Sozialordnung in radikalem Wandel (voller Auflösung) begriffen waren und in der konservativ ausgerichtete Kreise noch einmal versuchen, den Maßstab des funktionierenden Kollektivums über die zentrifugalen Individualinteressen zu stellen.“ Noch einmal anders HAGEDORN, Parents' Honour (2000), der das Gesetz dem Bereich von „Ehre und Schande“ („honour and shame“) zuordnet und den Ungehorsam des Sohnes als Ehrverlust des Vaters markiert („a father who is no longer able to control the internal affairs of the household cannot be expected to be a honourable man“; ebd. 115). Dieser Ehrverlust, der durch den gebotenen Gang in die Öffentlichkeit noch schmerzlicher wird, soll nach HAGEDORN abschreckende Wirkung haben – nicht für den Sohn, sondern für die Eltern! –, weshalb HAGEDORN die vorrangige Funktion des Gesetzes darin sieht, „to prevent Parents abstaining from the duties of raising children ...“; ebd.) – Eine pädagogische Funktion des Gesetzes sieht auch JUNGBAUER, Ehre, 59, gegeben, allerdings für beide Seiten, Eltern und Kinder: „zum ersten Mal werden Jugendliche mit einer Rechtserzählung zum Gehorsam gegenüber ihren Eltern ermahnt und damit Eltern zur Behauptung und rechtlichen Verteidigung ihrer Position in der Familie ermutigt.“

strafrechtlich gar nicht verfolgt werden.¹⁰⁸ Die rabbinische Auslegung des Gesetzes dient dem Ziel, seine Durchführung zu verhindern.

bSan 71a legt fest, dass eine völlige Übereinstimmung zwischen beiden Eltern herrschen muss – auch hinsichtlich ihrer Stimme, ihres Aussehens und ihrer Körpergröße!

Der Text fährt mit dem Zitat einer Baraita fort (= tSanh IX,9): „Einen ‚störrischen und widerspenstigen Sohn‘ hat es nie gegeben und wird es nie geben. – Und warum steht es dann geschrieben? – Damit du auslegest und Lohn empfangest.“

Eine zweite Baraita fügt hinzu: „Wem folgt [diese Meinung]? R. Jehuda. Wenn du willst, sage ich, es ist eine Lehre des R. Simeon. Denn es wird gelehrt: R. Simeon hat gesagt: Und deshalb, weil er ein Tartemar (ca. 100 Gramm) Fleisch gegessen und ein halbes Log (ca. 0,5 Liter) italienischen Wein getrunken hat,¹⁰⁹ sollen ihn sein Vater und seine Mutter hinausführen, ihn zu steinigen?? Vielmehr hat es das nie gegeben und wird es das nie geben. – Und warum steht es dann geschrieben? – Damit du auslegest und Lohn empfangest.“

Zuletzt tritt noch ein Gegenzeuge auf: „Es sagte R. Jochanan: Ich habe ihn [den ungehorsamen Sohn] gesehen und bin auf seinem Grab gesessen.“¹¹⁰

Auf ganz andere Weise legt Josephus (Ant 4,260–263) das Gesetz vom ungehorsamen Sohne aus. Josephus erwähnt nur kurz die Möglichkeit einer Hinrichtung, die er als ultima ratio auch für angemessen hält. Sein ganzes Augenmerk gilt jedoch dem *erzieherischen* Versuch der Eltern, das Schlimmste zu verhindern. D.h. Josephus legt das Stichwort טָרַם aus. Die knappe Notiz des Bibeltextes וַיִּסְרֹוּ אֹתוֹ („und sie weisen ihn zurecht/züchtigen ihn“) versteht Josephus ausschließlich im Sinne mündlicher Ermahnung und malt eine lange Rede der Eltern, genauer gesagt: der Väter¹¹¹, an ihre Söhne aus.

„Diejenigen jungen Leute, die ihre Eltern missachten und ihnen die schuldige Ehre nicht erweisen, indem sie in Schamlosigkeit oder in Unverstand gegen sie ausfällig werden, sollen die Väter – denn sie sind die eigentlichen Richter über ihre Söhne – zuerst mit Worten zurechtweisen.“

Nun folgt zunächst in indirekter Rede die Ansprache der Väter:

„Sie hätten nicht geheiratet um des Vergnügens willen noch wegen der Vermehrung ihres Besitzes dadurch, dass das beiderseitige Besitztum zu einem gemeinsamen wurde, sondern um Kinder zu bekommen, die sie im Alter versorgen würden und von denen sie erhielten, wessen sie bedürften.“

¹⁰⁸ Löw, Lebensalter, 147f; vgl. mSanh VIII,1.

¹⁰⁹ So wird nach mSanh VIII,2 der „Schlemmer und Trunkenbold“ definiert – ein Zeugnis für die Armut dieser Zeit!

¹¹⁰ Vgl. zu dieser Passage STEMBERGER, Talmud (³1994), 87f.

¹¹¹ Nur die Väter waren nach Josephus' Empfinden zu einer solchen Handlung fähig und berechtigt. Dieselbe Ansicht vertritt Philo, dessen Zurückdrängen der Mutter im Erziehungsgeschehen von HEINEMANN, Philons griechische und jüdische Bildung (1932), 251f.259, als Beeinflussung durch die griechische Sitte gedeutet wird.

Der Redeentwurf geht nun in die wörtliche Rede über, so sehr scheint Josephus die Sache am Herzen zu liegen:

„Als du geboren wurdest, haben wir dich mit Freude und größter Dankbarkeit gegen Gott angenommen und dich mit viel Mühe großgezogen, wobei wir an nichts gespart haben, was zu deinem Wohl und zu deiner Bildung (παιδεία) in den besten Disziplinen nützlich schien. Jetzt aber – man muss ja den Verfehlungen junger Leute gegenüber nachsichtig sein – sei es dir genug, was du uns an Ehrerbietung schuldig geblieben bist, und kehre um zu einer besonneneren Haltung, indem du bedenkst, dass auch Gott ungehalten ist über freche Handlungen gegen Väter, denn er ist selbst Vater des ganzen Menschengeschlechts und scheint zusammen mit denen, welche die gleiche Bezeichnung wie er tragen, entehrt zu werden, wenn diese von ihren Kindern nicht erhalten, was ihnen zusteht. Außerdem ist das Gesetz ein unerbittlicher Bestrafer solcher Menschen – was du nicht testen solltest.“

Josephus resümiert nach dieser Rede:

„Wenn die Dreistigkeit der jungen Leute dadurch geheilt wird, sollen sie befreit sein von Vorwürfen gegen ihre ihnen nicht bewussten Vergehen. So nämlich erweist sich der Gesetzgeber als gut, und die Väter sind glücklich, weil sie weder Sohn noch Tochter strafen müssen.“

In der elterlichen Rede des Josephus ist neben dem Hinweis auf die Investition der Eltern (die sich auszahlen soll) und die Strenge des Gesetzes auch der Hinweis auf Gottes Vaterschaft ein Argument, das den Sohn zum Einlenken bewegen soll. Auch Gottes Väterehre ist verletzt, wenn die Ehre des leiblichen Vaters missachtet wird.

Dieser Gedanke an Gottes Väterehre mag tatsächlich schon in das Gesetz Dtn 21,18–21 vorsichtig mit hereinspielen bzw. hat vor allem aus dem Gesetz heraus in spätere biblische Schichten gewirkt: Die Bezeichnung des ungehorsamen Sohnes mit dem Doppelbegriff **סוֹרֵר וּמוֹרֵה**, „störrisch und widerspenstig“, findet sich in dieser Form nur noch in Jer 5,23 und Ps 78,8 (beides deuteronomistisch beeinflusste Stellen) als Anklage gegen das Volk Israel, das sich störrisch gegen Gott verhält. Auch als Einzelbegriffe sind **סוֹרֵר** und **מוֹרֵה** im AT überwiegend – und **מוֹרֵה** fast ausschließlich – auf Israel bezogen und charakterisieren dessen Haltung gegenüber Gott, eine Haltung, auf die im familiären Bereich nach vergeblichem Versuch der Korrektur die Todesstrafe stand.

1.6 Gotteskindschaft

Gotteskindschaft ist im Alten Testament ein Thema, das von der Häufigkeit der Belege her keinen zentralen Stellenwert einnimmt. Dennoch gibt es mehrere Texte, die metaphorisch von Gott als „Vater“ (**אב**)¹¹² und/oder von

¹¹² Dtn 32,6; 2Sam 7,14; Jes 63,16; 64,7; Jer 2,27; 3,4.19; 31,9; Mal 2,10; Ps 68,6; 89,27f; 1Chr 17,13; 22,10; 28,6. Siehe zu Gott als Vater BÖCKLER, Gott als Vater im AT (2000);

einem Gegenüber Gottes als dessen „Sohn“/„Kind“ (בן) bzw. im Plural als dessen „Söhnen“/„Kindern“ (בנים) sprechen.¹¹³ Auch wird das Vater-Sohn-Verhältnis als Vergleich gewählt, um das Verhältnis zwischen Gott und einem Gegenüber zu beschreiben.¹¹⁴

„Kind“ oder „Kinder“ bzw. „Sohn“ oder „Söhne“ Gottes können im AT neben Himmelswesen¹¹⁵ folgende Menschen(gruppen) sein:

- der König (jeweils als Einzelperson, der Sohnesbegriff steht im Singular: 2Sam 7,14; Ps 2,7; 89,28; 1Chr 17,13; 22,10; 28,6);
- das Volk Israel (als Kollektiv, der Sohnesbegriff steht im Singular oder – überwiegend – im Plural: Ex 4,22f [Singular, zusammen mit בכור]; Dtn 14,1f; 32,5.19f; Jes 1,2.4; 30,1.9; 43,6; 45,11; 63,8; Jer 3,14.19.22; 4,22; 31,9 [Singular: בכור]; Hos 2,1; 11,1 [Singular]);
- Arme und Gerechte (Ps 68,6 spricht von Gott als „Vater der Waisen“;¹¹⁶ das Motiv einer Sohnschaft der Frommen ist explizit erst im apokryphen Schrifttum belegt).¹¹⁷

Wertet man die Stellen hinsichtlich ihres Vaterbildes und ihres Bildes von der Sohnschaft aus, ergibt sich folgende inhaltliche Füllung:

Der göttliche Vater tritt auf als

- *Erzeuger und Schöpfer* (Dtn 32,6; Jes 64,7; vgl. auch Jes 43,6f; 45,11),
- *Versorger, Helfer und Beschützer* (Dtn 1,31; 2Sam 7,14f; Jes 63,16; Jer 3,19; 31,9; Mal 3,17; Ps 89,27f; 103,13),
- *Erzieher und Respektsperson* (Dtn 8,5; 2Sam 7,14; Mal 1,6; 3,17; Ps 103,13; Spr 3,12).

Die menschliche Sohnschaft ist geprägt durch

- die *Erfahrung der Nähe und des Erwählt-Seins*¹¹⁸

VANONI, „Du bist doch unser Vater“ (1995), und für die apokryphen und pseudepigraphischen Schriften STROTMANN, „Mein Vater bist du!“ (1991). Vgl. außerdem die Artikel zum Vaterbegriff (und Sohnesbegriff) in den theologischen Lexika.

¹¹³ Ex 4,22f; Dtn 14,1; 32,5.19f; 2Sam 7,14; Jes 1,2.4; 30,1.9; 43,6; 45,11; 63,8; Jer 3,14.19.22; 4,22; 31,9; Hos 2,1; 11,1; Ps 2,7; 89,7f; 1Chr 17,13; 22,10; 28,6. Siehe dazu SCHLISSKE, Gottessöhne und Gottessohn (1973); SCHAPER, (Art.) Gotteskindschaft, RGG⁴ (2000), 1219f. Siehe außerdem MÜLLER, Gottes Kinder (2000), 150f. Von einer Tochter und Töchtern Gottes ist nur ganz selten die Rede: Dtn 32,19; Jes 43,6 („Töchter“ neben „Söhnen“); 2Kor 6,18.

¹¹⁴ Jeweils mit Vergleichspartikel: Ps 103,13; Spr 3,12; außerdem Dtn 1,31; Dtn 8,5; Mal 3,17, wobei an den letztgenannten 3 Stellen ein „Isch-B^eno-Vergleich“ (so die Bezeichnung von BÖCKLER) vorliegt: im Vergleich ist von einem „Mann“ (*Isch*) und „seinem Sohn“ (*B^eno*) die Rede. Der Begriff „Vater“ wird zwar nicht explizit verwendet, ist aber sachlich vorauszusetzen.

¹¹⁵ בני אלהים o.ä.: Gen 6,2.4; Ps 29,1; 82,6; 89,7; Hiob 1,6; 2,1; 38,7; Dan 3,25; vgl. auch Dtn 32,8.43.

¹¹⁶ Siehe zu diesem Motiv BÖCKLER, 366–375; vgl. auch STROTMANN, 257ff.

¹¹⁷ Sir 4,10 (vgl. auch 4,11), SapSal 2,18.

- die *Erfahrung der Fürsorge, des Schutzes und der Rettung* (vgl. Ex 4,22f; Dtn 1,31; Hos 11,1ff; Ps 89,27f; 1Chr 28,6f),
- die *Erfahrung des Erbarmens, der Gnade und der Liebe* (vgl. 2Sam 7,15; Jes 63,8; Jer 3,14.22; Ps 103,13; Mal 3,17),
- die *Erfahrung der Gehorsamsforderung und der Erwartung von Loyalität, Respekt und Dienstbarkeit* (vgl. Ex 4,22f; Dtn 32,5.19f; Jes 1,2.4; 30,1.9; Jer 4,22; Mal 1,6; 3,17; Ps 103,13; 1Chr 28,6f).¹¹⁹

Insgesamt zeichnet sich das Sohnesverhältnis durch Zuspruch einerseits und Anspruch andererseits aus, es ist *ein Privileg, das Verpflichtungen mit sich bringt*. „Mit der Sohnschaft geht ein Erbe einher, dessen der Sohn sich als würdig zu erweisen hat.“¹²⁰

Während sich innerhalb der kanonischen Schriften des AT möglicherweise die Gehorsamsforderung in den späten Schriften verstärkt,¹²¹ ist für die apokryphen und pseudepigraphischen Schriften ein klares Übergewicht der positiven Aspekte der Vaterschaft Gottes festzustellen.¹²² Vaterschaft Gottes meint hier vor allem Fürsorge, Schutz, Bewahrung und Rettung. Die Gebetsanrede „Vater“, die nun in Gebrauch kommt, rekurriert auf diese Aspekte und setzt eine vertrauensvolle persönliche Beziehung voraus, die von Zuneigung und emotionaler Nähe erfüllt ist und wirksame Hilfe von Seiten des Vaters erhoffen lässt.

Der *Aspekt der Erziehung* spielt sowohl im göttlichen Vaterbild der alttestamentlichen als auch der frühjüdischen Schriften (Apokryphen, Pseudepigraphen, Qumran) nur eine Nebenrolle, ist aber unzweifelhaft vorhanden. Wie unter Menschenvätern der Antike üblich, weist er auf die strenge, schmerzlich-unangenehme Seite göttlicher Vaterschaft hin, wobei

¹¹⁸ Obwohl der ‚Vater‘ Gott auch als Erzeuger dargestellt werden kann, ist umgekehrt die Sohnschaft des Menschen – sowohl des Königs als auch des Volkes Israel – immer ein Akt der Erwählung (sozusagen eine Adoption).

¹¹⁹ Besonders deutlich kommt die göttliche Gehorsamsforderung und Erwartungshaltung hinsichtlich Loyalität und Ehrerbietung in Mal 1,6 zum Ausdruck, wo die Stellung des Vaters mit derjenigen des Herren parallelisiert wird: *בֶּן יִכְבֵּד אָב וְעַבְדֵּד אֲדָנָיו וְאִם־אָב אָנִי*; „Ein Sohn ehrt den Vater, ein Knecht seinen Herrn. Bin ich nun Vater, wo ist meine Ehre? Bin ich nun Herr, wo ist die Furcht vor mir?“

¹²⁰ SCHAPER, Gotteskindschaft (2000), 1220. Vgl. dazu die ganz ‚positiven‘ Stellen Ps 103,13 und Mal 3,17, die dennoch jene doppelte Qualität zum Ausdruck bringen: „Wie sich ein Vater über (seine) Kinder erbarmt, so erbarmt sich der HERR über die, die ihn fürchten (d.h. ihm Ehrfurcht erweisen)“; „Und ich [Gott] will mich über sie erbarmen, wie sich ein Mann über seinen Sohn erbarmt, der ihm dient“.

¹²¹ So BÖCKLER, Gott als Vater (2000), 387: „Während der Exilszeit stand die Konnotation der vergebenden Treue im Vordergrund, in der nachexilischen Zeit die des Gehorsamsanspruchs, wobei die jeweils andere Konnotation freilich immer im Hintergrund mitschwang.“

¹²² Siehe STROTMANN, „Mein Vater“ (1991), Inhaltsverzeichnis und Gesamtauswertung.

diese Tatsache durch den Umstand gemildert wird, dass gerade die Strenge Gottes mit seiner Liebe und seinem Erbarmen eng verbunden ist.¹²³

2) Erziehung im Alten Testament¹²⁴

Erziehung ist im Alten Testament ein Nebenthema. Die Menschen des Alten Testaments haben sich – jedenfalls in der Theorie – nicht sonderlich für dieses Thema interessiert.¹²⁵ Dies wird durch einen Blick auf die Erziehungsbegrifflichkeit des Alten Testaments verdeutlicht.

2.1 Erziehungsbegrifflichkeit

2.1.1 Das semantische Feld

Die hebräische Sprache des Alten Testaments kennt keine ausgeprägte Erziehungsbegrifflichkeit. Ein Erziehungsbegriff, wie ihn etwa die altgriechische Sprache besitzt (*paideuō/paideia*, eigentlich „mit einem Kind (*pais*) zusammensein“ / „sich mit einem Kind beschäftigen“), ist im AT nicht vorhanden. Die Begriffe, die sich im weitesten Sinn dem Wortfeld „Erziehung“ zuordnen lassen, sind:

- *Begriffe des körperlichen Großziehens*: die Verben גדל (Pi‘el), רום (Polal) und רבה (Pi‘el);
- *Begriffe des Lehrens/Unterrichtens*: die Verben למד (Pi‘el) und ירה (Hif‘il), außerdem auch בן, אלה (Hif‘il) u.a.;
- *Begriffe des Mahnens, Tadelns und Strafens*: die Verben יסר (meist Pi‘el) und יכח (Hif‘il) mit den Substantiven מוסר und תוכחה;

¹²³ Vgl. STROTMANN, „Mein Vater“, 367–369: „Die Strafe des Vaters ist immer eingebettet in die Liebe und das Erbarmen des Vaters gegenüber seinem Kind“; „Die strenge Erziehung steht ... an keiner der genannten Stellen als Konnotation der Vaterschaft Gottes für sich allein. Überall ist sie verbunden mit ausschließlich positiven Aspekten der Vaterschaft, so dass dadurch deutlich erkennbar wird, dass sie letztlich zum Wohl des Kindes bzw. der Kinder ausgeübt wird“ (369).

¹²⁴ Wichtige Titel zum Thema sind: DÜRR, Erziehungswesen im AT und im Antiken Orient (1932); CRENSHAW, Education in Ancient Israel (1998), DELKURT, Erziehung im AT (2001); DERS., Erziehung nach dem AT (2002). Siehe auch den Abschnitt zum AT in der Arbeit von JENTSCH, Erziehungsdenken (1951), 85–117; vgl. außerdem entsprechende Artikel in den biblischen Wörterbüchern, vor allem BERTRAM, (Art.) παιδεύω, ThWNT 5 (1954), zum AT 603–611.

¹²⁵ Siehe JENTSCH, Erziehungsdenken (1951), 109, der immer wieder auf die dürftigen Ergebnisse seiner Anfragen hinweist und schließlich meint, das hieße aber nicht, „dass man in diesem Volke auf die elementaren Unterweisungen und Erziehungsakte verzichtet hätte ... Es wurde in Israel erzogen wie sonst auch; nur deckte das Kapital an erzieherischen Energien, das aufgeboten zu werden pflegte, das eben zum Leben Notwendige – mehr nicht.“

- der Begriff des Eingewöhnens (חנך);¹²⁶
- der Begriff der Pflege (?) (אִמְנָה);¹²⁷
- allgemeine Begriffe der Führung und Leitung.¹²⁸

Lässt man die Einzelbegriffe חנך und אִמְנָה sowie die Begriffe der Führung und Leitung beiseite, weil sie nur selten belegt sind oder nur im Zusammenhang mit anderen Erziehungsbegriffen als solche zu betrachten sind, verbleiben drei Teilbereiche, denen der Hebräer Beachtung schenkt, wenn es um das Thema „Erziehung“ geht:

- körperliches Großziehen,
- Belehrung / Unterweisung,
- Korrektur / Disziplinierung.

2.1.1.1 Körperliches Großziehen (גדל Pi‘el, רום Polal, רבה Pi‘el)

Das Verb גדל, das im Qal sowohl „groß sein“ als auch „groß werden“ bedeutet, wird an 20 Stellen als der Begriff verwendet, der summarisch das Heranwachsen und „Großwerden“ von Kindern beschreibt.¹²⁹

Im Pi‘el ist an 7 Stellen in faktitiver Bedeutung das „Großziehen“ gemeint.¹³⁰ Dass es dabei in erster Linie um das körperliche Großziehen geht,

¹²⁶ Nur in Prv 22,6 belegt: חֲנֹךְ לְנֶעַר עַל־פִּי דְרָכּוֹ גַם כִּי־יִזְקֶן לֹא־יִסּוּר מִמֶּנָּה: „Gewöhne den Knaben an seinen Weg (wörtlich: an den Mund [= Eingang] seines Weges), so weicht er auch nicht davon, wenn er alt wird.“ חנך heißt eigentlich „einweihen“ (ein Haus, Dtn 20,5; den Tempel, 1Kön 8,63; 2Chr 7,5; vgl. „Chanukka“). Im späteren Hebräisch wird dieser Begriff im Intensivstamm zum eigentlichen Erziehungsbegriff.

¹²⁷ Est 2,20. Hierzu gehört auch das Partizip אִמָּן (von אָמַן, fest/zuverlässig sein), das den Pfleger oder Wärter eines Kindes bezeichnet: Num 11,12 als Selbstbezeichnung des Mose gegenüber Israel; Est 2,7 als Bezeichnung Mordechais gegenüber der verwaisten Ester); auch feminin אִמְנָה (2Sam 4,4; Rut 4,16: Pflegerin, Wärterin) und im Plural אִמְנָנִים (2Kön 10,1; Jes 49,23). Im Part.pass.pl. (אִמְנָנִים) ist von Kindern die Rede, die gepflegt/gehätschelt/auf den Armen getragen werden o.ä. (Klgl 4,5). In Prv 8,30 könnte der rätselhafte Ausdruck אִמְנָן für die spielende Weisheit im Sinne des „Pflegekinds“ zu deuten sein. Vgl. dazu GORGES-BRAUNWARTH, Frauenbilder (2002), 242–249 (= Exkurs: Die Bedeutung des אִמְנָן), die sich allerdings für die Deutung „Werkmeister“ entscheidet. Anders RÜGER, ‘Āmôn – Pflegekind (1977).

¹²⁸ רָךְ (Hif’il), הִלֵּךְ (Hif’il), נָחָה u.a., die in Kombination mit Begriffen des Lehrens oder im Zusammenhang mit Kinderaufzucht ebenfalls pädagogisch konnotiert sein können. Vgl. z.B. Prv 4,11; Ps 25,9; Ps 27,11 u.a.

¹²⁹ In Gen 25,27 überbrücken die beiden Worte הַנְּעָרִים וַיִּגְדְּלוּ „und die Jungen wurden groß“ die gesamte Phase von der Geburt bis zur ‚Berufswahl‘ der Brüder Jakob und Esau. Ebenso umfassend wird גדל in Gen 21,20; 38,11.14; Ri 11,2; 13,4; Ruth 1,13 und 1Sam 2,21 (zusammen mit 3,19) gebraucht. גדל im Qal kann jedoch auch für einen kürzeren Zeitabschnitt innerhalb der ersten Lebensjahre verwendet werden: Isaak „wird groß“ bis zur Entwöhnung (Gen 21,8), ebenso (?) Mose (Ex 2,10), und das Kind der Schunemiterin, bis es allein auf’s Feld gehen kann (2Kön 4,18).

¹³⁰ 2Kön 10,6; Jes 23,4; 49,21; 51,18; Hos 9,12; Jes 1,2; Dan 1,5.

zeigt der Umstand, dass גרל im Pi'el auch von Pflanzen ausgesagt werden kann.¹³¹

Parallel zu גרל im Pi'el wird auch רום Polal – eigentlich „hoch machen, erhöhen“ – für das „Großziehen“ im körperlich-biologischen Sinn verwendet.¹³² Außerdem findet sich im AT in Anlehnung an den akkadischen Begriff *rubbûm*, „großziehen“ (D-Stamm von *rabûm*, „groß werden“) auch das Verb רבה im Qal für das Großwerden¹³³ und im Pi'el für das Großziehen von Kindern und Tieren.¹³⁴

Die Tatsache, dass Begriffe wie „Heranwachsen“ und „Großziehen“ die wichtigsten Begriffe des AT für das Überbrücken der Kindheit sind, lässt darauf schließen, dass im alten Israel das Phänomen Kindheit (sowie auch das Phänomen Erziehung) eher nüchtern betrachtet wurde: das Kind „wächst heran“ – dieser Vorgang ist für die meisten Personen des AT, die uns überhaupt im Stadium der Kindheit begegnen, der Einzige, den das AT für erwähnenswert erachtet. Welche Mühe der Eltern sich hinter dieser Notiz verbergen konnte, wie viel Bangen und Hoffen (man denke an die hohe Kindersterblichkeit!), lässt das AT nur zwischen den Zeilen erahnen.

Immerhin zeigt eine Stelle im Hiobbuch, die von der Geburt und dem Großwerden junger Hirsche berichtet, wie erstaunt der menschliche Autor das Verhalten der Tiere zur Kenntnis nimmt:

„Sie [die Muttertiere] kauern nieder, werfen ihre Jungen, lassen ihre Wehen fahren. Ihre Jungen erstarken, werden groß im Freien, gehen davon und kehren nicht mehr zu ihnen zurück“ (Hi 39,3f).

Wie anders geht es in der Welt der Hirsche zu als in der Menschenwelt! Rasches Gebären und rasches Hineinwachsen der Jungen in die Selbstständigkeit zeichnet die Welt der Hirsche aus, während sich im Unterschied dazu der Mensch viele Jahre um seinen Nachwuchs müht – doch der emotionale Bezug bleibt dann auch zwischen Eltern und Kindern ein Leben lang erhalten.

Dass auch Gott Menschen „großziehen“ kann, wird an einer exponierten Stelle im Jesajabuch gesagt (Jes 1,2). In der gewaltigen Rede, welche das Eingangstor des Jesajabuches und der Prophetie überhaupt bildet, erhebt Gott nach dem „Zweizeugenruf“ des Propheten folgenden Vorwurf (1,2b–3):

¹³¹ Jes 44,14; Ez 31,4; Jona 4,10, vgl. auch Ps 144,12 im Part. Pu'al. Die Jona-Stelle weist darauf hin, dass selbst im Falle einer Pflanze das „Großziehen“ mit „Mühe“ verbunden ist (גרל pi parallel zu עמל, „sich mühen“). Außerdem zeigt diese Stelle, dass der Prozeß des „Großziehens“ eine emotionale Beziehung schafft, die den ‚Ziehenden‘ über einen Verlust des ‚Zöglings‘ trauern lässt.

¹³² Ez 31,4 gebraucht es von einer Pflanze, Jes 1,2 und 23,4 von Kindern bzw. jungen Menschen.

¹³³ Ez 16,7 neben גרל; Hi 27,14 (jeweils von Kindern); Hi 39,4 (von jungen Hirschen).

¹³⁴ Ez 19,2 von einer Löwin, die ihre Jungen großzieht; Klgl 2,22 von Kindern.

- 2b) „Söhne habe ich großgezogen und hochgebracht (בְּנִים גְּדַלְתִּי וְרוֹמַמְתִּי),
aber sie haben sich gegen mich aufgelehnt!
3) Der Ochse kennt seinen Besitzer,
der Esel die Krippe seiner Herrn;
Israel kennt nicht, mein Volk versteht nicht.“

Mit dem ersten Satz der Gottesrede (V. 2b) ist im Grunde genommen alles gesagt, was die frühe Gerichtsprophetie Israel zu sagen hat: Israel bzw. die Israeliten werden als „Söhne“ (בְּנִים) Gottes vorgestellt, doch diese Söhne lehnen sich gegen ihren Vater auf! Dabei unterstehen im patriarchalischen Familienverband Kinder ebenso wie Tiere ihrem Herrn und Besitzer, dessen Fürsorge und Schutz sie mit Dankbarkeit und Gehorsam beantworten sollen. Ochse und Esel haben dies begriffen, Israel begreift es nicht: Die Söhne sind dümmer und undankbarer als das Vieh.

2.1.1.2 Lehren/Unterrichten (לָמַד Pi‘el, יָרָה Hif’il u.a.)

Kinder wurden nicht nur körperlich großgezogen, sondern auch geistig und moralisch belehrt und unterrichtet. Innerhalb einer recht breit entwickelten Unterrichtsbegrifflichkeit sind die Begriffe לָמַד Pi‘el und יָרָה Hif’il die wichtigsten Lehrbegriffe im AT.¹³⁵

לָמַד:

לָמַד heißt im Qal „lernen“, im Pi‘el „lehren“ und ist 24mal im Qal und 57mal im Pi‘el belegt.¹³⁶ Neben 5 weiteren Belegen des Verbums im Pu‘al treten auch die Derivate לָמַד (6mal), „geübt/gewöhnt; Schüler“, מְלָמֵד (1mal), „Ochsenstecken“, und תַּלְמִיד (1mal), „Schüler“, auf.

Die Grundbedeutung der Wurzel ist umstritten. Vielleicht stand ursprünglich ein Bild aus der Landwirtschaft im Hintergrund, nämlich das „Antreiben“ und „Anstacheln“ des Zugtieres vor dem Pflug.¹³⁷ Jedenfalls hat לָמַד im AT die Konnotation der Tier-„Zähmung“ beibehalten und spricht im Pual von Tieren, die der Mensch für sich angelernt, geschult und geübt hat, damit sie ihm dienen können.¹³⁸ Insgesamt ist wohl von einer Grundbedeutung „(sich) gewöhnen an, vertraut werden mit“ auszugehen.

¹³⁵ Im weiteren Sinne gehören in das Begriffsfeld „Lehren“ auch die Verben יָרָה hif; שָׁכַל hif; יָעִין und חָכַם pi sowie יָסַר. Zum „Lernen“ im weiteren Sinne gehören auch יָרָה qal, „innewerden, erkennen“; שִׁיחַ „nachsinnen“; טָעַם „kosten, prüfen“, שָׁאַל „fragen“, sowie vor allem שָׁמַע „hören“, bzw. קָשַׁב hif, „aufmerken“.

¹³⁶ Siehe dazu JENNI, (Art.) לָמַד, THAT 1 (1971), 872–875, hier zur Wortstatistik 872; KAPELRUD, (Art.) לָמַד, ThWAT 4 (1984), 576–582. Siehe auch SCHAWWE, Gott als Lehrer (1979), 72ff.

¹³⁷ Vgl. den Begriff *malmad* = „Ochsenstecken“ (ein langer Stock mit Metallspitze; vgl. Ri 3,31). Auch der Buchstabe *lamed* hat wohl ursprünglich den Ochsenstecken bildlich dargestellt.

¹³⁸ Vgl. Hos 10,11 und Jer 31,18 die Rede von einem „angelernten“ willigen jungen Rind (bzw. dem Gegenteil davon: dem nicht-angelernten, unwilligen Tier); vgl. auch in der

Eingeübt wurde etwa das Kriegshandwerk¹³⁹ oder das Singen von Liedern.¹⁴⁰ Aber auch in Bosheit und Lüge konnten sich Menschen einüben bzw. diese lernen (Jer 2,33; 9,4) und sich so sehr daran gewöhnen, dass sie ebenso wenig davon loskommen konnten wie ein Panther von seinen Flecken (Jer 13,23).¹⁴¹

Nur selten wird לָמַד als ein Vorgang geschildert, der zwischen Erwachsenen und Kindern stattfindet. Im Deuteronomium ist 2mal (Dtn 4,10; 11,19) davon die Rede, dass Israel seine Söhne/Kinder die Worte Gottes lehren soll.¹⁴² Auch Jeremia spricht 2mal von elterlichem Lehren (9,13.19). In Prv 5,13 beklagt ein (fiktiver) Weisheitsschüler, dass er nicht auf seine Lehrer (מוריִם parallel zu מלמדיִם) gehört habe. Aber nur in Dan 1,4 liegt ein Beleg vor, der bei לָמַד tatsächlich an ein institutionelles Lernen (Schule) denken lässt. Dieses Lernen findet bezeichnenderweise nicht in Israel, sondern am babylonischen Königshof statt: Die Jungen, die auf den Königsdienst vorbereitet werden, sollen in Schrift und Sprache der Chaldäer unterwiesen werden.

Chronologisch gesehen fällt der Schwerpunkt der לָמַד-Stellen in die exilisch-nachexilische Zeit. Nur wenige Belege aus der dtn Gesetzgebung (Dtn 18,9; 20,18), der Geschichtsschreibung (2Sam 1,18) und der Prophetie (Hos 10,11; Jes 1,17; 29,13; Jer 2,33; 9,4.13; 13,21.23) entstammen wohl der Königszeit.

Noch in die Königszeit entfallen auch die ältesten Belege für die Rede von *Gott als Lehrer*: Gott lehrt den König das Kriegshandwerk (2Sam 22,35 = Ps 18,35; Ps 144,1).¹⁴³ An diese Vorstellung schließt sich ‚demokratisierend‘ die Aussage in Ri 3,2 (dtr.) an, dass JHWH all die anderen Völker im Land gelassen habe, um sein Volk Israel das Kriegshandwerk zu lehren.

Kriegsrolle 1QM 6,12 die Erwähnung von kriegsgeübten Pferden: סוסים מלומדי מלחמה. Selbst Wildtiere konnten „lernen“: Ez 19,3.6 erzählt von einem Junglöwen, der „lernt“ (לָמַד), Beute zu reißen und Menschen zu fressen.

¹³⁹ Ri 3,2; Jes 2,4 par Mi 4,3 verneint („sie werden den Krieg nicht mehr lernen“); siehe auch 2Sam 22,35 = Ps 18,35; Ps 144,1; HL 3,8; 1Chr 5,18.

¹⁴⁰ Dtn 31,19.22; 2Sam 1,18; Jer 9,19; 1Chr 25,7 („auf den Gesang für JHWH Eingeübte“); vgl. auch die Überschrift Ps 60,1.

¹⁴¹ Negative Lerninhalte erscheinen auch in Jer 9,13 (die eigenen Väter lehrten die Israeliten den Baalsdienst), Jer 12,16 (die Völker lehrten Israel, beim Baal zu schwören), Jer 13,21 (Israel hat sich die falschen Freunde angewöhnt).

¹⁴² Siehe zum Lernprogramm des Dtn bzw. zum Thema Lernen und Lehren im Dtn FINSTERBUSCH, Kollektive Identität (2002); vgl. vor allem DIESELBE, Weisung für Israel (2005), 117ff, siehe dort auch den Forschungsüberblick zum Thema 2–9; vgl. außerdem VETTER, Lernen und Lehren (1989), 225f; FABRY, Gott im Gespräch (1982).

¹⁴³ In ihrer jetzigen Form sind die Texte zwar jung (vor allem der kompilierte Ps 144), das Motiv selbst jedoch ist alt. Vgl. zu dieser auch in den Umweltreligionen bezeugten Vorstellung von Gott als militärischem Ausbilder ADAM, Der königliche Held (2001), 99ff („JHWH als Lehrer der Kriegstechnik und Helfer am Bogen“); KEEL, Altorientalische Bildsymbolik (1972), Abb. 356.

Von diesem martialischen Sprachgebrauch abgesehen ist das göttliche Lehren durchweg religiös-sittlich gemeint. In den Psalmen, welche die Mehrzahl der Stellenbelege für „Gott als Lehrer“ liefern, ist die Redeweise recht stereotyp: Meist bittet der Beter darum, dass Gott ihn seinen Weg oder seine Satzungen lehren möge.¹⁴⁴

יָרָה :

יָרָה III im Hif'il (manchmal auch als יָרָה II bezeichnet)¹⁴⁵ ist 51mal im AT belegt, inklusive der Belege für das Partizip מוֹרֶה (6mal), das sich zu einem Terminus technicus für den „Lehrer“ entwickelt hat.¹⁴⁶ Der ebenfalls von יָרָה III abgeleitete Begriff תּוֹרָה, „Weisung, Gebot, Lehre“ (220 Belege), als einer der wichtigsten theologischen Begriffe des AT überhaupt kann in dieser Untersuchung der Erziehungsbegrifflichkeit nicht mit berücksichtigt werden.

יָרָה III ist ursprünglich mit der priesterlichen Orakelpraxis verbunden¹⁴⁷ und meint in seiner Grundbedeutung soviel wie „Weisung geben, zeigen, anordnen“. Auch im AT ist die Bedeutung von יָרָה III als einer priesterlichen Tätigkeit noch gut erkennbar.¹⁴⁸ Neben den Priestern, die im AT am häufigsten יָרָה III ausüben, treten als Lehrpersonen auch Propheten (Jes 9,14; 28,9), ein Engel (Ri 13,8), Samuel (1Sam 12,23) und im gemeinsamen Gespräch Hiob (Hi 27,11) und seine Freunde (Hi 6,24) auf.¹⁴⁹ Nur selten wird eine Lehrsituation innerhalb der Familie dargestellt: in Prv 4,4 und 4,11 ist es ein Vater, der seinen Sohn belehrt. Der Inhalt dieser Belehrung zielt auf eine sittlich-ethische Haltung ab, die dem Sohn gelingendes Leben verheißt (Prv 4,3–5):

„Denn ich war ein Sohn bei meinem Vater, der zarte, einzige [vielleicht im Sinne von „Lieblingskind“] vor meiner Mutter. Da lehrte er mich (וַיְרִינִי) und sprach zu mir: ‚Lass dein Herz meine Worte aufnehmen, halte meine

¹⁴⁴ Siehe zu dieser Gebetsbitte DIEDRICH, *Lehre mich, Jahwe!* (1990). Vgl. zu JHWH als „Lehrer“ in den Psalmen: ZENGER, *JHWH als Lehrer* (2005), siehe auch EGO, *Zwischen Aufgabe und Gabe* (2005), 7–15.

¹⁴⁵ Siehe dazu WAGNER, (Art.) יָרָה III, *ThWAT* 3 (1982), 920–930. Siehe auch SCHAWÉ, *Gott als Lehrer* (1979), 8ff.

¹⁴⁶ In den AT-Stellen klingt aber noch der partizipiale Charakter durch. Nicht mitgezählt wurden die 3 Stellen, an denen מוֹרֶה eine Ortbezeichnung ist (Gen 12,6; Dtn 11,30; Ri 7,1).

¹⁴⁷ Vgl. akkad. *wārum*, (auch das hebräische Verb war wohl ursprünglich ein Verbum primae Waw), „beauftragen, schicken“ (öfter in Bezug auf ein von einer Gottheit geschicktes Zeichen), und das dazugehörige Substantiv *tērtum* für die bei einer Opferschau erhaltene Weisung.

¹⁴⁸ Lev 10,11 (14,57); Dtn 17,10f; 24,8; 33,10 im Levispruch: „Sie lehren Jakob deine Rechte, und deine Weisung Israel (וַיִּרְוּ מִשְׁפָּטֶיךָ לִיעֲקֹב וְתוֹרָתְךָ לְיִשְׂרָאֵל); 2Kön 12,3 (der Priester Jojada lehrt den noch kindlichen König Joasch); 17,27f (ein Priester lehrt das Volk der Samaritaner die JHWH-Verehrung); Mi 3,11.

¹⁴⁹ Ungewöhnliche Lehrer präsentiert das Hiobbuch in 12,7f: die Tiere und das Land belehren hier den Menschen im Sinne einer natürlichen Theologie.

Gebote, so wirst du leben. Erwirb Weisheit, erwirb Einsicht, weiche nicht ab von der Rede meines Mundes ...“

Auch in Hi 8,10 ist ein Hinweis auf das Lehren der Väter enthalten, und der schwierig zu verstehende Vers Jes 28,9 könnte ebenfalls im Blick auf die Kinderbelehrung gesprochen worden sein.

Wesentlich häufiger als der Mensch ist jedoch Gott selbst die Lehrperson. Vor allem im Buch Exodus (4,12.15; 15,25; 24,12; 35,34) und in der Gebetsanrede (Psalmen, aber auch 1Kön 8,36; Jes 2,3/Mi 4,2; Hi 34,32) wird Gott als der Lehrende vorgestellt. Dabei zählen vier der fünf Exodustellen zum traditionell dem Jahwisten zugewiesenen Erzählbestand (Ex 4,12.15; 15,25; 24,12) und sind wohl noch vorexilisch zu datieren, während alle anderen Stellen, die von Gott als ‚Lehrer‘ sprechen, erst in die exilisch-nachexilische Zeit einzuordnen sind.

Weitere Begriffe des Lehrens:

Neben למד und ירה III sind noch אלף im Qal und Pi‘el sowie בין im Hif‘il als Lern- und Lehrbegriffe zu erwähnen.

אלף im Qal ist nur in Prv 22,25 belegt und meint wohl so viel wie „mit etwas vertraut werden“. Im Pi‘el tritt es an 3 Stellen im Buch Hiob auf (Hi 15,5; 33,33; 35,11) und ist mit „lehren“ zu übersetzen. In der aramäischen Sprache ist es der typische Lehrbegriff, der dem hebräischen למד entspricht.

בין im Hif‘il heißt zwar meist „acht geben, verstehen“ (wie im Qal), ist aber an ca. 20 Stellen kausativ im Sinne von „verstehen lassen, einsichtig machen, unterweisen“ zu übersetzen.¹⁵⁰ Auch hier ist meist Gott selbst die Lehrperson (7mal in Ps 119), und nur in Jes 28,9 ist auch an eine Belehrung von Kindern gedacht.

2.1.1.3 Mahnen, Tadeln, Strafen/„Züchtigen“ (תוכחה/יכח; מוסר/יסר)

Neben den Begriffen des Lehrens sind die Begriffe der Korrektur und der Disziplinierung die wichtigsten Erziehungsbegriffe im AT. Hier wird am ehesten das beschrieben, was *Erziehung im engeren Sinne* (im Unterschied zur Wissensvermittlung) meint: eine absichtsvolle, bewusste Einwirkung auf das Verhalten des Gegenübers und langfristig auch auf seine Persönlichkeitsentwicklung.

Auffallenderweise ist im AT überwiegend von der negativen Einwirkung auf das Verhalten mittels verbaler Ermahnung, Zurechtweisung und körperlicher Züchtigung die Rede. Die positive Beeinflussung mittels Lob und Belohnung ist als Tätigkeit (Verben „loben, belohnen“) im erzieherischen

¹⁵⁰ Jes 28,9.19; 40,14; Ps 119,27.34.73.125.130.144.169; Hi 6,24; 32,8; Dan 8,16; 11,33; Esr 8,16; Neh 8,7.9; 2Chr 26,5; 35,3.

Kontext nicht belegt. Nirgendwo ist im AT davon die Rede, dass ein Kind gelobt wird oder gelobt werden soll. An sich ist das nicht so erstaunlich, da im AT Menschen ohnehin kaum je gelobt werden¹⁵¹ und Kinder als eigenständige Persönlichkeiten keine Rolle spielen, doch ist es immerhin bemerkenswert, dass in der Erziehungs-*Theorie* des AT, die mehrfach explizit zur Strenge und zur Anwendung der Prügelstrafe auffordert, umgekehrt Lob und Belohnung als Erziehungsmittel nicht empfohlen werden. Die Folgerung, dass es in der Erziehung des AT kein Lob gegeben habe, ist sicher überzogen (ebenso wie die Folgerung, dass das Lob so selbstverständlich war, dass man es nicht empfehlen musste), doch wird man m.E. davon ausgehen dürfen, dass der Tadel das Lob bei weitem überwog.

Immerhin spielt der Gedanke des Lohnes eine Rolle; doch bleibt es beim Gedanken – von konkreter Belohnung ist nicht die Rede. Für junge Menschen wenig attraktiv, sollte der in Aussicht gestellte Lohn sich erst in Zukunft verwirklichen und war zudem von recht verschwommener Natur (langes Leben u.ä.). Bis dahin blieb die Gegenwart durch erzieherische Härte beherrscht, die dem Menschen erst jene Form verleihen sollte, auf der dann der Segen der Zukunft lag.

Dass in jenem Bereich, der die Erziehung im engeren Sinn beschreibt, das AT vor allem den repressiven Aspekt von Erziehung kennt (verbale „Zurechtweisung“ sowie körperliche „Züchtigung“), ist im Kontext des Alten Orient nicht ungewöhnlich: In der ägyptischen Schrift sind die Begriffe für den Vorgang des Erziehens mit dem „Schlagenden Mann“ oder „Schlagenden Arm“ determiniert, d.h. mit jenen Zeichen, welche kraftvolle Tätigkeiten des Arms bezeichnen. Nach ägyptischem Verständnis war das Charakteristikum der Erziehung die Prügelstrafe.¹⁵²

Erzieherisches Mahnen und Zurechtweisen sowie körperliches Strafen kann durch das Verb יָכַח Hif'il¹⁵³ und das davon abgeleitete Substantiv תּוֹכַחַת/יָכַח (24 Belege) ausgedrückt werden. Das Begriffspaar יָכַח/תּוֹכַחַת hat eine doppelte Heimat: Es gehört sowohl dem Bereich des Gerichtsverfahrens als auch dem Bereich des weisheitlichen Unterrichts an.¹⁵⁴ In seiner Grundbedeutung meint das Verb so viel wie „richtig stellen“/ „zeigen, was recht ist“. Seine Verwendung im AT weist ihm ein breites

¹⁵¹ Die Begriffe des Lobens (הָלַל II im Pi'el; יָדָה II im Hif'il; vgl. auch שָׁבַח im Pi'el) sind überwiegend auf den Lobpreis Gottes beschränkt.

¹⁵² So BRUNNER, *Altägyptische Erziehung* (1954), 56. Vgl. auch noch die bildliche Darstellung des Lehrers im europäischen Mittelalter und in der Frühen Neuzeit mit dem Berufssymbol der Rute.

¹⁵³ Von 57 Belegen des Verbums insgesamt stehen 54 im Hif'il.

¹⁵⁴ MAYER, (Art.) יָכַח, ThWAT 3 (1982), 620–628, unterscheidet prinzipiell zwischen einem „forensischen Gebrauch“ und einem „pädagogischen Gebrauch“. Siehe zu dem Begriffspaar außerdem LIEDKE, (Art.) יָכַח, THAT 1 (1971), 730–732; BOECKER, *Redeformen des Rechtslebens im AT* (²1970), 45–47.

Bedeutungsspektrum von „bestimmen, festlegen“ (Gen 24,14.44) über „richten/Recht verschaffen“ (Jes 2,4 par Mi 4,3; Jes 11,3f jeweils parallel zu שפט) sowie „zurechtweisen/tadeln“ (hier liegt der Bedeutungsschwerpunkt) bis hin zu „strafen/züchtigen“ zu.

תוכחת/יכח bezeichnet aber nur selten eine Handlung zwischen Eltern und Kindern.¹⁵⁵ Wird es im pädagogischen Sinne gebraucht, steht es meist mit dem Begriffspaar מוסר/יסר zusammen.¹⁵⁶

Auch Gott als Subjekt übt תוכחת/יכח aus. Dabei überwiegt der strenge, strafende Gebrauch (mit Ausnahme der Stelle Jer 2,19 ist das Verb in der Bedeutung „strafen/züchtigen“ überhaupt nur mit JHWH als Subjekt belegt).¹⁵⁷

In der Nathanweissagung 2Sam 7,14 ist das Verb יכח hif aufgrund der beigefügten Begriffe שבת, „Rute“, und ננעים, „Schläge/Plagen“ eindeutig im Sinn der Züchtigung gemeint. Der Vers spricht von Gottes Vaterschaft für den Davidsohn, wobei das Heil der engen Vater-Sohn-Beziehung darin besteht, dass trotz sündhaften Verhaltens des Sohnes dessen *Strafe vergleichsweise milde* ausfallen wird, und dass er trotz dieser Strafe der gnädigen Zuwendung seines göttlichen Vaters niemals verlustig geht:

אני אהיה-לו לאב והוא יהיה-לי לבן
אשר בהעוֹתוֹ והכַחַתוֹ בְּשֵׁבֶט אֲנָשִׁים וּבַנְּעֵי בְּנֵי אָדָם ...

„Ich werde ihm zum Vater sein, und er wird mir zum Sohn sein; wenn er sündigt, werde ich ihn mit menschlicher Rute und mit menschlichen Schlägen strafen ..., doch meine Gnade wird nicht von ihm weichen ...“¹⁵⁸

Neben dem Begriffspaar תוכחת/יכח deckt vor allem das Verb יסר (meist im Pi'el) und das dazugehörige Substantiv מוסר den Bereich der

¹⁵⁵ Explizit nur in Prv 29,15 (תוכחת als verbale Zurechtweisung). Im theologischen Sprachgebrauch ist allerdings auch in 2Sam 7,14 und Prv 3,11f ein Vater-Sohn-Verhältnis zwischen Gott und Mensch vorausgesetzt.

¹⁵⁶ So MAYER, (Art.) יכח, ThWAT 3, 625. Siehe zum synonymen Gebrauch der Substantive תוכחת und מוסר: Prv 5,12; 6,23; 10,17; 12,1; 13,18; 15,5.10.21. Das Verb יכח hif steht 5mal in direkter Parallele zu יסר: Jer 2,19; Ps 6,2; 38,2; 94,10; Prv 9,7; vgl. auch Hi 5,17 und Ps 39,12.

¹⁵⁷ 2Sam 7,14; 2Kön 19,4 par Jes 37,4; Ps 6,2; 38,2; 94,10; 105,14 par 1Chr 16,21; Hi 5,17; 13,10; 22,4; 33,19; Prv 3,11f; 30,5f; 1Chr 12,18. In den Stellen Ps 6,2; 38,2; 94,10; Hi 5,17 und Prv 3,11f steht die Begrifflichkeit parallel zu מוסר/יסר. Ansonsten liegt nur noch in 2Sam 7,14; Hi 33,19 eine pädagogische Konnotation vor.

¹⁵⁸ Siehe zur Übersetzungsproblematik bei den Constructus-Verbindungen שבת אנשים und ננעי אדם BÖCKLER, Gott als Vater (2000), 195–197. Ich wähle mit Böckler u.a. die modale Deutung der Genitive im Sinne von „menschlich/human“. - Siehe zur Datierung von 2Sam 7,14 und zur literarkritischen Bewertung von Kap. 7 den forschungsgeschichtlichen Überblick ebenda, 186–190. Böckler selbst datiert V.14 früh, m.E. setzt aber zumindest V. 14b (Sünde und Strafe als Bestandteil eines Heilsorakels!) die kritische Geschichtsreflexion der frühen Gerichtsprophetie und das deuteronomische Umfeld voraus.

Korrektion und Disziplinierung ab. Die Septuaginta übersetzt das Verb durchweg mit παιδεύω und das Substantiv ganz überwiegend mit παιδεία, d.h. sie hat in מוֹסֵר/יֹסֵר die eigentliche *Erziehungsbegrifflichkeit* der hebräischen Sprache gesehen. Trotz seines negativen Klangs und obwohl keine Bedeutungskongruenz mit unserem ‚neutralen‘ Erziehungsbegriff vorliegt, repräsentiert das Begriffspaar *jsr/mūsār* am ehesten das, was man als *Erziehungsbegrifflichkeit* des AT bezeichnen kann.¹⁵⁹ Da sich die vorliegende Arbeit im exegetischen Teil auf dieses Begriffspaar stützt, wird in einem eigenen Abschnitt noch die Stellenverteilung, Subjekt-Objekt-Konstellation und Wortbedeutung bei Verb und Substantiv näher beschrieben werden.

2.2 Die ‚pädagogischen‘ Quellenschriften: Buch der Sprüche und Jesus Sirach

Diejenigen Schriften im AT, die das Thema „Erziehung“ *im engeren Sinn* – explizit behandeln, sind die Bücher der weisheitlichen Spruchliteratur: das Sprüchebuch sowie das apokryphe bzw. deuterokanonische Buch Jesus Sirach.

In der ‚profanen‘ Welt der Spruchliteratur, die den Menschen unter Menschen zur Sprache bringt, seine Stellung in der Familie, sein Auftreten in der Öffentlichkeit, seine Arbeit, seinen Besitz, sein alltägliches Leben, hat auch das Thema Erziehung seinen Ort. Erziehung wird thematisiert als Teilaspekt des familiären Lebens, vor allem der Beziehung zwischen Vater und Sohn.

Neben dem Vater als Subjekt und dem Sohn als Objekt des Erziehungsgeschehens tritt auch die *Mutter* in einer Nebenrolle auf (Prv 1,8 und 6,20 parallel zum Vater; Prv 31,1 als eigenständige Lehrperson, vgl. ebenda 31,26). Die *Tochter* spielt im Erziehungsgeschehen keine Rolle. Das Verhältnis zwischen Mutter und Tochter kommt in der Spruchliteratur nicht in den Blick und ist auch sonst kein Thema im AT.¹⁶⁰ Das Verhältnis zwischen Vater und Tochter wird nur bei Ben Sira angesprochen (7,24f; 42,9–14), hat aber mit Erziehung im engeren Sinne nichts zu tun.

¹⁵⁹ Vgl. BERTRAM, (Art.) παιδεύω, ThWNT 5 (1954), 603f: „Eine umfangreiche Begrifflichkeit für Erziehung gibt es nicht. Das hbr AT kennt wohl eine ganze Reihe von Wörtern, die Lehre u Leitung, Rüge und Zurechtweisung bezeichnen, aber nur das eine Wort יֹסֵר u davon abgeleitet מוֹסֵר, das *erziehen* u *Erziehung* bedeuten kann.

¹⁶⁰ Am ehesten noch im Büchlein Rut mit seiner Schilderung der Schwiegermutter-Schwiegertochter-Beziehung. Ein Sprichwort immerhin findet sich bei Ezechiel: „Wie die Mutter so die Tochter!“ (כִּי־אִמָּהָ כִּי־בָתָּהּ; Ez 16,44). Bezeichnenderweise ist es im negativen Sinn gemeint: Die Mutter war schon eine Schlampe, kein Wunder, dass auch die Tochter eine ist.

Nur in diesen beiden ‚pädagogischen‘ Schriften des AT gibt es Ansätze einer Erziehungstheorie, einer gedanklichen Reflexion von Erziehungshandeln. Um aber die Aussagen der Spruchliteratur angemessen beurteilen zu können, soll zunächst nach ihren Verfassern und Adressaten sowie nach ihrem ‚Sitz im Leben‘ bzw. ihrem sozialen Milieu gefragt werden.

2.2.1. Das Buch der Sprüche (Proverbienbuch)¹⁶¹

Das Buch der Sprüche gliedert sich seinen Überschriften zufolge in verschiedene Sammlungen, die wiederum ihrer Länge nach in Haupt- und Nebensammlungen unterschieden werden können:

I	Kap. 1–9	“Sprüche Salomos, des Sohnes Davids, des Königs von Israel”	256 Verse
II	10,1–22,16	“Sprüche Salomos”	375 Verse
III	22,17–24,22	(“Worte von Weisen”)	70 Verse
IV	24,23–34	“Auch diese (sind) von Weisen“	12 Verse
V	Kap. 25–29	“Auch dies sind Sprüche Salomos, die die Männer Hiskias, des Königs von Juda, zusammengestellt(?) [חִיִּף hif] haben“	138 Verse
VI	Kap. 30	„Worte Agurs, des Sohnes Jakes (aus Massa?)“	33 Verse
VII	Kap. 31	„Worte Lemuels, des Königs (von Massa?)“	31 Verse

In der Forschung herrscht ein recht breiter Konsens in der Datierungsfrage: die Sammlungen II und V gelten als die ältesten Sammlungen, die möglicherweise tatsächlich während der Regierungszeit Hiskias im ausgehenden 8. Jh. zusammengestellt wurden; im Unterschied dazu gilt Sammlung I als die jüngste Sammlung, die erst im 5.–3. Jh. entstand und wohl von der Endredaktion bewusst den übrigen Sammlungen vorangestellt wurde. Schwierig bis unmöglich ist die Datierung der Nebensammlungen.¹⁶² Die Endredaktion des Sprüchebuches fand wohl im 4./3. Jh. statt. Der von der Endredaktion formulierte Prolog, der aus der Überschrift und einem „Vorspruch“ besteht (Prv 1,1–6; dazu kommt das

¹⁶¹ Siehe zu Forschungsüberblicken WESTERMANN, Forschungsgeschichte (1991); WHYBRAY, Book of Proverbs (1995); KIEWELER, Erziehung (2001), 18–63. Vgl. zu den Einleitungsfragen die entsprechenden Abschnitte in neueren Kommentaren: PLÖGER (BK 1984), XIIIff; MEINHOLD (ZBK 1991), 15ff; MURPHY (WBC 1998), IXXff; FOX (AncB 2000), 3–43. Siehe auch PREUSS, Einführung in die atl. Weisheitsliteratur (1987), 31–68; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Sprichwörter, in: Zenger, Einleitung (2004), 371–379.

¹⁶² Sammlung III, die sog. „ägyptische Sammlung“, die sich in ihrem ersten Teil eng an die Lehre des Amenemope (12./11. Jh. v.Chr.) anlehnt, ist wohl ihrer literarischen Form nach nicht älter als spätvorexilisch, könnte aber ebenso gut auch erst nachexilisch sein. Sammlung IV, die sich als Anhang an III versteht, ist wohl etwas jünger, die Sammlungen VI und VII fallen höchstwahrscheinlich erst in nachexilische Zeit.

„Motto“ 1,7) leitet nicht nur die erste Sammlung, sondern das ganze Buch der Sprüche ein und stellt es unter eine pädagogische Zielsetzung.¹⁶³

Ist aber das Sprüchebuch tatsächlich eine pädagogische Schrift? Grundsätzlich sind zwei *Spruchformen* voneinander zu unterscheiden:

– Der *Aussagespruch* (auch Wahrspruch, Sentenz) formuliert eine einfache Aussage oder Feststellung. Die meist zwei knappen Halbverse sind im Parallelismus membrorum einander zugeordnet, wobei der antithetische Parallelismus überwiegt:

„Ein weiser Sohn erfreut den Vater – aber ein törichter Sohn ist seiner Mutter Grämen“ (Prv 10,1).

Der Aussagespruch möchte nicht ausdrücklich belehrend sein, hat jedoch implizit auch eine pädagogische Intention.¹⁶⁴ Es bleibt dem Hörer/Leser allerdings selbst überlassen, die notwendigen Folgerungen zu ziehen, so dass „ein Stück Freiheit“ und „Zutrauen in die Eigenverantwortlichkeit“¹⁶⁵ die Atmosphäre der Aussagesprüche prägt.

– Der *Mahnpruch* überlässt es dem Hörer/Leser nicht mehr selbst, die Folgerungen aus dem Gesagten zu ziehen, sondern fordert einen direkt Angesprochenen mittels eines Imperativs oder Vetitivs („Tue das ... / „Tue das nicht ...“) zu einem bestimmten Verhalten auf:

„Bewahre, mein Sohn, das Gebot deines Vaters und verwirf nicht die Weisung deiner Mutter“ (Prv 6,20).

Der Mahnpruch hat oft eine Begründung bei sich, die kausal („weil/denn“: כִּי) oder final („damit“: לְמַעַן / häufiger „damit nicht“: פֶּן) formuliert werden kann.

Von diesen beiden häufigsten Spruchformen ist wiederum die längere zusammenhängende Rede zu unterscheiden, die oft mehrere Mahnworte zu einem bestimmten Thema aneinanderreihet und als „Lehrrede“ charakterisiert werden kann. Insgesamt ist eine chronologische Entwicklung von dem in der älteren Weisheit dominierenden Aussagespruch (vor allem in Prv 10–15) über den Mahnpruch (vor allem in Prv 22,17–24,22) hin zur

¹⁶³ „Sprüche Salomos ... um zu erkennen (עִירַ) Weisheit und Weisheitslehre (*Mūsār*), um zu verstehen (יָבִין) Worte der Einsicht, um anzunehmen (לִקְחָה) Lehre (oder: Zucht?) des Verstehens, Gerechtigkeit, Recht und Geradheit, um zu geben (נָתַן) den Einfältigen Klugheit, der Jugend¹⁶³ Erkenntnis und Umsicht ...“ Das Ziel des Sprüchebuches besteht erstens im eigenen verstandesmäßigen Erkennen, zweitens in der Umsetzung dieses Erkennens in das ethische Tun und drittens in der Weitergabe von Erkennen und Tun an Einfältige und junge Leute.

¹⁶⁴ Vgl. HERMISSON, Studien (1968), 63f.92.170f. HAUSMANN, Studien zum Menschenbild (1994), 351, spricht von einer „deskriptiven Oberflächenstruktur“ und „didaktischen Tiefenstruktur“.

¹⁶⁵ HAUSMANN, ebd. 349–351.

Lehrrede (vor allem in Prv 1–9) festzustellen, d.h. die pädagogische Tendenz nimmt innerhalb des Sprüchebuches zu.¹⁶⁶

Wichtig ist die Frage nach dem ‚Sitz im Leben‘ der Spruchliteratur, nach ihrem „social setting“.¹⁶⁷ Welchem Milieu entstammt sie, wer hat sie verfasst, an wen ist sie gerichtet?

Nirgends beanspruchen die Sprüche, Offenbarung Gottes zu sein, nirgends wird das Volk Israel in ihnen angesprochen. Ihrer eigenen Aussage nach sind sie Lehre eines Königs („Salomo“ als exemplarischer Weiser; König Lemuel) oder einer Gruppe von „Weisen“.

Für die älteren Teile der Spruchliteratur aus vorexilischer Zeit (Prv 10–22; 25–29) sind die Aussagen der Forschung hinsichtlich ihrer Herkunft und Entstehung kontrovers: Während einige Exegeten auch hier eine „Bildungsschicht“ am Werke sehen, die im Umfeld des Hofes und einer Hofschule in der Schreiber- und Beamtenausbildung tätig war und mittels literarischer „Kunstsprüche“ die Sprachfähigkeit und ethische Kompetenz ihres Publikums schulte,¹⁶⁸ sind andere Exegeten der Meinung, dass die Sprichwörter der Sammlung II und V überwiegend dem Volksmund entstammen und mündlich überliefertes Spruchgut einfacher Leute aus den Dörfern darstellen.¹⁶⁹ Doch auch wenn man der These vom Volksspruchwort zumindest für Teile der alten Spruchweisheit zustimmen mag, so ist doch spätestens mit der Sammlung, Auswahl, Verschriftung und redaktionellen Bearbeitung dieser Sprüche der Schritt vom Dorfplatz weg in *ein gelehrtes und wahrscheinlich zugleich höfisches Milieu* (vgl. Prv 25,1) vollzogen worden.¹⁷⁰ Die jüngeren Teile der Spruchliteratur

¹⁶⁶ Zwar kannte auch schon die ältere Weisheit Mahnsprüche, und noch die jüngere Weisheit kennt den Aussagespruch, doch wird die Weisheit sozusagen immer stärker ‚didaktisiert‘. Vgl. hierzu auch die These von KIEWELER, *Erziehung* (2001), der für Sammlung V eine überarbeitende Redaktion in vor- und nachexilischer Zeit annimmt, die durch das Einfügen von Mahnsprüchen und die Schaffung von „Substrukturen“ die lose Spruchsammlung bewusst didaktisiert und zum „Schultext“ umfunktioniert habe.

¹⁶⁷ Siehe dazu FOX, *Proverbs 1–9* (AncB 2000), 6–12 (hier bezogen auf das ganze Sprüchebuch); DELKURT, *Erziehung nach dem AT* (2002), 240–246; LUX, *Die Weisen Israels* (1992), 57–71; SHUPAK, *The ‚Sitz im Leben‘ of the Book of Proverbs* (1987).

¹⁶⁸ So vor allem HERMISSON, *Studien* (1968), und – von Hermisson beeinflusst – VON RAD, *Weisheit in Israel* (1970, ND 1992), 28–38; ebenso PREUSS, *Einführung* (1987), 36–44, vgl. auch FOX, *Proverbs* (2000), 9–11;

¹⁶⁹ So GOLKA, *Weisheitsschule* (1983); *Königs- und Hofsprüche* (1986); WESTERMANN, *Wurzeln der Weisheit* (1990), 11.122; GERSTENBERGER, *Wesen und Herkunft des „Apodiktischen Rechts“* (1965), 111–130; ebenso FONTAINE, *Traditional Sayings* (1982).

¹⁷⁰ Bei den Trägern der älteren Spruchweisheit ist zwar der Bezug zur Landwirtschaft noch vorhanden, doch scheinen sie eher Besitzer größerer Güter gewesen zu sein (vgl. etwa die Sprüche zur Sklavenhaltung), die neben der Landwirtschaft vor allem Tätigkeiten in der Verwaltung und der Gerichtsbarkeit ausübten. Ein priesterlicher Einfluss ist dagegen nicht nachweisbar, die Frömmigkeit dieser Gruppe ist vom Kult weitgehend unabhängig, z.T. sogar kultkritisch gewesen. (Vgl. ERNST, *Weisheitliche Kultkritik* [1994]). M.E. mögen sowohl nicht-priesterliche Ratgeber am Königshof, die z.T. auch mit erzieherischen Aufgaben (Prinzenerziehung) betraut waren, als auch Dorf- und Stadt-„Honoratioren“, d.h.

(Prv 1–9; Sirach) entstammen unzweifelhaft einem gelehrten Milieu und sind wohl von Anfang an schriftlich verfasst worden.

Mit ihrer Sammlung und redaktionellen Bearbeitung wurden die älteren Sprüche zugleich auch stärker ‚theologisiert‘ und ‚didaktisiert‘. Die Didaktisierung der Spruchweisheit bedeutet aber nicht, dass das Sprüchebuch deshalb seinen ‚Sitz im Leben‘ im Raum der Schule hatte. Erzieherische Intention und Schule müssen nicht notwendigerweise identisch sein.¹⁷¹

Angesprochen ist in der älteren Spruchweisheit kein jugendliches oder gar kindliches Publikum; sie richtet sich vielmehr an Erwachsene, konkret die Vertreter der eigenen Bildungsschicht.¹⁷²

Nur an zwei Stellen ist in den älteren Spruchsammlungen ausdrücklich ein „Sohn“ von seinem Vater angesprochen (19,27; 27,11).

Dies ändert sich in der jüngeren Spruchweisheit: Nun ist der „Sohn“ durchweg der Adressat der Mahnungen.¹⁷³ Auch die Inhalte, die nun verhandelt werden – vor allem die Warnung vor der „fremden“ Frau und im Unterschied dazu die Werbung für die personifizierte ‚Frau‘ Weisheit – sind natürlicher Bestandteil der Belehrung junger Männer bzw. männlicher Jugendlicher, die im Alter soweit fortgeschritten sind, dass das Thema „Frauen“ eine Rolle spielt. Niemals ist dagegen mit der Anrede בְּנֵי ein kleines Kind gemeint, das noch nicht die Phase der Pubertät erreicht hat, oder gar ein Mädchen bzw. eine Tochter.

Neben dem jugendlichen bzw. jung-erwachsenen *leiblichen Sohn* kann die Anrede „mein Sohn“ oder „ihr Söhne“ in der jüngeren Spruchweisheit auch den *Schüler* bzw. einen *Kreis von Schülern* meinen, der im Haus des Weisheitslehrers lernte.¹⁷⁴ Aufgrund der familiären Nähe und der engen persönlichen Bindung konnte der Schüler seinen Lehrer als (geistigen)

Älteste, die in der lokalen Gerichtsbarkeit tätig waren, die Gruppe der „Weisen“ gebildet haben.

¹⁷¹ FOX, Proverbs (AncB 2000), 9: „Education ... is not identical with schooling.“

¹⁷² Vgl. WHYBRAY, Intellectual Tradition (1974), 60f: „... written for an adult educated class ..., for their instruction and entertainment, by some of the more gifted members of that class“; HAUSMANN, Studien zum Menschenbild (1995), 364: „Die ursprüngliche Kommunikationssituation war offensichtlich zunächst die der Weisen unter sich.“ Vgl. zu dieser Kommunikationssituation die Hiob-Dialoge unter Ausblendung des Ungleichgewichts, das durch Hiobs Leiden besteht: Erwachsene belehren sich gegenseitig durch wohl formulierte Beobachtungen und Ermahnungen.

¹⁷³ Vor allem in Prv 1–9 mit בְּנֵי „mein Sohn“ und 4mal im Plural בְּנֵי ׀ „ihr Söhne“: 1,8.10.15; 2,1; 3,1.11.21; 4,1[Pl].10.20; 5,1.7[Pl]; 6,1.3.20; 7,1.24[Pl]; 8,32[Pl]. Vgl. auch schon die sog. „ägyptische Sammlung“ mit 5 Belegen 23,15.19.26; 24,13.21.

¹⁷⁴ Vgl. Sir 6,36, wo für den Erwerb der Weisheit der Gang zum Haus eines verständigen Mannes empfohlen wird.

„Vater“ titulieren¹⁷⁵ und umgekehrt der Lehrer den Schüler als seinen (geistigen) „Sohn“.¹⁷⁶

In erster Linie aber wird im Sprüchebuch der leibliche Sohn von seinem leiblichen Vater angesprochen. Darauf weist vor allem die parallele Erwähnung der Mutter als einer ‚Lehrerin‘ hin.¹⁷⁷

2.2.2. Das Buch Jesus Sirach¹⁷⁸

Jesus Sirach/Ben Sira ist der erste jüdische Autor, der sein Werk mit seinem eigenen Namen versieht (50,27; vgl. 51,30). Mit der Namensgebung zeigt er seine Beeinflussung durch die griechische Kultur, die er andererseits als frommer Jude von sich fernzuhalten sucht.¹⁷⁹

Sirachs Werk, das in der Tradition und Gattung einer weisheitlichen Spruchsammlung verfasst wurde, umfasst die ganze Themenbreite weisheitlicher Spruchliteratur und kann als „eine pädagogische Schrift“ charakterisiert werden, die „alle Aspekte der Bildung, חוכמה – παιδεία vermitteln will.“¹⁸⁰

Weil das Buch Jesus Sirach vom Judentum zwar letztlich nicht in den Kanon aufgenommen, im Unterschied zu allen anderen nichtkanonischen Werken jedoch eigenständig weiterüberliefert wurde, und weil 1896 in der Geniza der Kairoer Karäer-Synagoge hebräische Sirach-Handschriften wieder ans Tageslicht getreten sind, besteht für das apokryphe bzw.

¹⁷⁵ Vgl. schon im prophetischen Lehrer-Schüler-Verhältnis die Anrede Elias als „Vater“ durch Elisa, 2Kön 2,12.

¹⁷⁶ Vgl. die Anrede des Priesterschülers Samuel durch Eli als „mein Sohn“ (1Sam 3,6.16). Bei nicht miteinander verwandten Personen drückt die „Vater-Sohn“-Bezeichnung neben persönlicher Nähe und Vertrautheit auch den Rangunterschied aus. Die Anrede „Vater“ ist zugleich eine Respektsbezeugung; beim Sohntitel ist zu unterscheiden: während die *Eigenbezeichnung* „Sohn“ vor allem Ergebenheit signalisiert, ist die *Anrede* „mein Sohn“ eine Geste der Freundschaft und Zuneigung.

¹⁷⁷ Prv 1,8; 6,20; vgl. auch Prv 31,1; 31,26.

¹⁷⁸ Einen Forschungsüberblick bietet REITERER, *Review of Recent Research* (1997); siehe auch DERS., *Bibliographie* (1998). Neuere Kommentare gibt es von SAUER (ATD 2000) und SKEHAN/DI LELLA (*AncB* 1987), daneben bleiben auch die älteren Kommentare von HAMP (1954) und SMEND (1906) nützlich bzw. unverzichtbar. Siehe für meine Fragestellung vor allem auch die Abschnitte zur historischen und kulturellen Einordnung von Ben Sira bei STADELMANN, *Ben Sira als Schriftgelehrter* (1980), 1–39; KIEWELER, *Ben Sira zwischen Judentum und Hellenismus* (1992), 9–68; SCHRADER, *Leiden und Gerechtigkeit* (1994), 96–130; siehe auch HENGEL, *Judentum und Hellenismus* (³1988), 241–275, und allgemein WISCHMEYER, *Kultur des Buches Sirach* (1995).

¹⁷⁹ Vgl. zur spannungsvollen Situation Sirachs zwischen jüdischer und griechischer Kultur MIDDENDORP, *Stellung* (1973); KIEWELER, *Ben Sira* (1992); HENGEL, *Judentum und Hellenismus* (³1988), 241–275; DERS., *Ben Sira und der Hellenismus* (1974).

¹⁸⁰ WISCHMEYER, *Kultur* (1995), 4.

deuterokanonische Buch der ungewöhnliche Fall, dass sein Text sowohl griechisch, als auch zu ca. zwei Dritteln hebräisch erhalten ist.¹⁸¹

Sirach selbst hat sein Buch auf hebräisch verfasst (Prolog V. 20). M.E. ist deshalb dem hebräischen Text – soweit vorhanden – vor dem griechischen der Vorrang zu geben. Leider ist aber nicht immer davon auszugehen, dass der größtenteils nur durch mittelalterliche Handschriften erhaltene hebräische Text tatsächlich dem „Urtext“ von Sirach selbst entspricht.¹⁸²

Was Datierung und Verfasser angeht, so wird das Werk üblicherweise in das erste Viertel des 2. Jh.s v.Chr. datiert (ca. 190–175 v.Chr.).¹⁸³ Der Verfasser war nach dem Zeugnis seines Enkels (Prolog V. 9f) ein Mann, der sich in Gesetz und Propheten sowie in „den anderen von den Vätern überkommenen Büchern“ eine gründliche Kenntnis verschaffte und sich dann gedrängt fühlte, „auch selbst etwas zu schreiben, was sich mit Erziehung/Bildung (παιδεία) und Weisheit (σοφία) beschäftigt“, damit auf diese Weise die Wissbegierigen um so besser dem Gesetz gemäß leben könnten.

Diese Angabe sowie das Lob der Weisheit des כֹּסֵם (griech: γραμματεύς) in Sir 38,24–39,11 lässt darauf schließen, dass Sirach selbst ein „Schreiber“ bzw. „Schriftgelehrter“ war, d.h. einer Gruppe von Gelehrten angehörte, die neben ihrer Tätigkeit im Dienst von Herrschern wohl vor allem – aufgrund ihrer Gesetzeskenntnis – als Juristen und Lehrer geschätzt waren, aber auch in freier Muße Schriftstudien betrieben.¹⁸⁴

¹⁸¹ Der hebräische Text von sechs mittelalterlichen (10.–12. Jh.) Handschriften aus der Geniza (H^{A-F}) wird ergänzt durch Fragmente aus Qumran (Höhle 2 und 11) und von Masada (H^M), die bis ins zweite vorchristliche Jahrhundert zurückreichen, d.h. dem Original zeitlich sehr nahe stehen. – Siehe zu den hebräischen Handschriften die Auflistung bei SAUER, Jesus Sirach/BenSira (ATD 2000), 24–26; vgl. REITERER, Bibliographie (1998), 1–42, und hier vor allem 16–28. Bequem zugänglich ist der hebräische Textbestand durch die Edition von BEENTJES, The Book of Ben Sira in Hebrew (1997). – Siehe zum griechischen Text die kritische Ausgabe von ZIEGLER im Rahmen der Göttinger Septuaginta 1964 (21980). Die Zitation der Versangaben erfolgt nach dieser Ausgabe. Verwirrung herrscht wegen einer Blattvertauschung der LXX im Bereich der Kapitel 31–34; hier gelten Zieglers in Klammern gesetzte Kapitel- und Versangaben.

¹⁸² Siehe zur Problematik der Textüberlieferung knapp KAISER, Apokryphen (2000), 80f; SAUER, Jesus Sirach (ATD 2000), 22–28; MARBÖCK, Jesus Sirach, in: Zenger (Hg.), Einleitung ⁵2004, 408–416, hier 364. – Die älteste hebräische Textform (HI = Urtext?) wird durch die Qumran- und Masada-Fragmente sowie durch die Marginallesarten der Handschrift H^B repräsentiert. Einer vermuteten ältesten griechischen Textfassung, die auf der Übersetzungsarbeit des Enkels und damit auf HI basieren könnte (= GI), kommen B (Vaticanus) und S (Sinaiticus) am nächsten.

¹⁸³ Siehe zur Datierung KAISER, Apokryphen (2000), 83f; SCHRADER, Leiden (1994), 110–116.

¹⁸⁴ Vgl. zur freien Muße 38,24; zur Tätigkeit als Fürstendiener und -gesandter 39,4; zur juristischen Tätigkeit 38,33; zur Tätigkeit als Lehrer 39,8: αὐτὸς ἐκφανεῖ παιδείαν διδασκαλίας αὐτοῦ καὶ ἐν νόμῳ διαθήκης κυρίου καυχῆσεται: „er offenbart die Bildung(?) seiner Lehre, und im Bundesgesetz des Herrn sieht er seinen Ruhm“. Der Ausdruck παιδεία διδασκαλία ist problematisch, weil er nicht ins Hebräische rückübersetzt werden

Erstmals in der Weisheitsliteratur ist bei Sirach auch eine Nähe zum Tempel und zum Tempelkult belegt. Das Priestertum hat Sirach sehr geschätzt.¹⁸⁵ Ob er selbst jedoch dem priesterlichen Stand angehörte, ist nicht sicher.¹⁸⁶

Sirachs soziale Stellung wird man dem gehobenen Mittelstand zuweisen dürfen. Aufgrund seiner Bildung hatte er sich wohl aus eigener Kraft gesellschaftliches Ansehen und bescheidenen Wohlstand erworben. Zu den wirklich Reichen und Mächtigen hat er aber nicht gehört, dazu ist seine Polemik gegen diese Gruppen zu heftig und wohl auch von persönlicher Verletzung bzw. Gegnerschaft geprägt (vgl. 13,1–13).¹⁸⁷

Wichtig ist Ben Siras Bildungsideal. In zwei autobiographischen Notizen beschreibt er seine Lehrtätigkeit und vergleicht sich mit einem Wassergraben, der zum Strom und zum Meer anschwillt, sowie mit einem Winzer, der durch Gottes Segen reiche Frucht erhält:

„Auch ich war wie ein Wassergraben, der vom Fluss abzweigt, und wie ein Kanal floss ich zum Baumgarten hinaus.
Ich sprach: ‚Ich will meinen Garten tränken und mein Beet bewässern.‘
Und siehe, der Graben wurde mir zum Strom und mein Strom zum Meer.
Weiterhin will ich Belehrung/Bildung (παιδεία) wie Morgenröte leuchten lassen und will sie scheinen lassen in die Ferne.
Weiterhin will ich Lehre (διδασκαλία) wie Prophetenworte ausgießen und sie zukünftigen Geschlechtern hinterlassen.
Seht, dass ich mich nicht für mich alleine mühte, sondern für alle, die sie [die Weisheit] suchen!“ (24,30–34).¹⁸⁸

Im Winzerbild geht Sirach zwar als letzter in den Weinberg, um dort Nachlese zu halten, doch durch Gottes Segen füllt sich seine Kelter dennoch (33,16f). Auch hier endet der Bildvergleich mit dem Ausruf:

„Seht, dass ich mich nicht für mich allein mühte, sondern für alle, die παιδεία suchen!“ (33,18).¹⁸⁹

kann. Gemeint ist wohl ein Lehrbegriff in einer Constructusverbindung, vgl. SEGAL, Sefer Ben Sira (1953), der es mit dem Ausdruck מוסר שכל versucht.

¹⁸⁵ Vgl. den Hymnus auf den Hohenpriester Simon (50,1–24) als Abschluss des Lobpreises auf die Väter (Kap. 44–50). Vgl. darin den Lobpreis auf Aaron, der denjenigen auf Mose an Umfang und Intensität übertrifft (45,6–22). Vor allem auch Aaron erscheint als Lehrer Israels (vgl. 45,17 mit 45,5). Siehe zur Verteidigung der priesterlichen Rechte 7,29–32, wo die Ehre der Priester mit der Elternehre und der Ehre Gottes verbunden ist. Vgl. zur Thematik MARBÖCK, Hohepriester (1999); zu Sir 50 MULDER, Simon (2003).

¹⁸⁶ Siehe zur Diskussion REITERER, Research (1997), 35f.

¹⁸⁷ Vgl. auch 8,1f; 9,13; 26,29–27,2; 31,3.5f.

¹⁸⁸ Siehe dazu STADELMANN, Schriftgelehrter (1980), 251.255f; MARBÖCK, Weisheit im Wandel (²1999), 79f. Zum Wasserbild vgl. EGO, Strom der Tora (1999), 208–210, der zufolge das „Bildensemble ... eine Rezeption des Motivs der Tempelquelle“ darstellt.

¹⁸⁹ Sollte hier in der Lücke des hebräischen Textes מוסר für παιδεία gestanden haben (מבקשי מוסר), wäre der Begriff ganz positiv im Sinne der „Weisheit/Bildung/Weisheitslehre“ gemeint.

Der Gelehrte ist nur dann ein guter Gelehrter, wenn er zugleich ein engagierter Lehrer ist. Ob Sirach allerdings auch ein Erzieher des ganzen Volkes sein wollte, ist nicht sicher. Wohl kennt er einen Unterschied zwischen dem Typos des Privatgelehrten (33,22) und dem Typos eines Weisen, der für sein Volk weise ist (37,23 H: **יש חכם לעמו יחכם**) bzw. der *sein Volk erzieht* (so die Übersetzung von G [33,23]: ἀνὴρ σοφὸς τὸν ἑαυτοῦ λαὸν παιδεύει). Das Weisheitsstudium selbst jedoch war Sirachs Überzeugung zufolge dem Bauern- und Handwerkerstand verschlossen (38,24ff). In seiner Gelehrtenexistenz besitzt er ein elitäres Bewusstsein und bleibt als Lehrer und Schriftsteller wohl nur einem gehobenen sozialen Milieu verpflichtet.¹⁹⁰

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass das soziale Milieu sowohl der älteren als auch der jüngeren Spruchweisheit der gehobene Gelehrtenstand ist. Deshalb sollte man sich bei allen „Erziehungsaussagen“ dieser Literatur dessen bewusst sein, dass sie nur für einen bestimmten Teil des Volkes gelten. Es ist der Erziehungsstil der ‚Bildungsschicht‘, den uns die Spruchliteratur vor Augen stellt.

Exkurs: Gab es Schulen im alten Israel?¹⁹¹

„Alles, was Schule und Schulung heißt, ist dem hebräischen Menschen bis in die späteste Zeit fremd“, erklärt L. KÖHLER in seiner Skizze des hebräischen Menschen.¹⁹² Wenige Zeilen später fügt er etwas widersprüchlich hinzu: „Wo die Schule fehlt, braucht die Schulung nicht zu fehlen.“ Köhler zählt drei Formen geistiger Ausbildung auf: den Unterricht in Konversationsregeln, im Gebrauch des rechten Wortes am rechten Ort, welcher den *n^ebon dabar* (so die Charakteristik des jungen David, 1Sam 16,18) auszeichnet; den Unterricht in grundlegenden Rechtsfragen zur Regelung des Gemeinschaftslebens; den Unterricht in Fragen der Religionsausübung. Aber „der Geist geht ... vom Mund zum Ohr“, nicht das geschriebene Buch, sondern das gesprochene Wort sei das Medium der Wissensvermittlung gewesen. Dabei habe der Sohn von seinem Vater gelernt, und wo das Wissen des Vaters nicht ausreichte, hätten „Alte,

¹⁹⁰ Vgl. WISCHMEYER, Kultur (1995), 178–181; etwas anders STADELMANN, Schriftgelehrter (1980), 293–298. Siehe auch LOHFINK, Der Weise und das Volk (1999), 409f.

¹⁹¹ Siehe zum Thema LIWAK, Überlegungen zum Schulbetrieb (1994; Lit.); CRENSHAW, Education (1998), 85–113, siehe ebd. 4 Anm. 6 (Lit.); WANKE, Lehrer (1989); SHUPAK, The ‚Sitz im Leben‘ (1987); CRENSHAW, Education in Israel (1985); GOLKA, Israelitische Weisheitsschule (1983); LEMAIRE, Les écoles (1981); LANG, Schule und Unterricht (1979); WHYBRAY, Intellectual Tradition (1974), 33–43; HERMISSON, Studien (1968), 97–136; siehe auch PREUSS, Einführung (1987), 45f; außerdem RIESNER, Jesus als Lehrer (1988), 153–199; SCHMELLER, Schulen im NT? (2001), 33–40.

¹⁹² KÖHLER, Der hebräische Mensch. Eine Skizze (1976 = 1953), 64.

Weise, Kundige, Priester, Erzähler“ die nötige Auskunft zu erteilen vermocht.

Tatsächlich ist nirgendwo im AT eine Schule oder schulähnliche Einrichtung erwähnt. Demgegenüber kannten die Hochkulturen Mesopotamiens und Ägyptens jeweils schon am Ende des 3. Jahrtausends v.Chr. Schulen.¹⁹³

War das alte Israel im Vergleich zu den altorientalischen Kulturen eine primitive Gesellschaft? Zumindest hatte es doch Staatswesen hervorgebracht und mit den Hauptstädten Samaria und Jerusalem Herrschaftszentren geschaffen, an deren Tempeln und Königshöfen eine halbwegs geschulte Priester- und Beamtenschaft fähig sein musste, die nötigen kultischen und verwaltungstechnischen Dienstleistungen anzubieten. Biblischen Hinweisen zufolge war die Schriftkultur in Palästina durchaus verbreitet, und auf archäologischen Zeugnissen könnten sich Schreibübungen von Schülern erhalten haben.¹⁹⁴

Andererseits war das Erlernen der hebräischen Alphabetschrift im Unterschied zum Erlernen der Hieroglyphen oder der Keilsschrift ein Kinderspiel und konnte wohl im Rahmen familiärer Erziehung bewältigt werden.¹⁹⁵

Insgesamt halten sich in der Forschung die Stimmen der Befürworter und Gegner eines Schulsystems im alten Israel die Waage.¹⁹⁶

¹⁹³ Siehe zu Mesopotamien LIWAK, Überlegungen (1994), 186 Anm. 59 (Lit.), zu Ägypten ebd. 184 Anm. 50 (Lit.); siehe auch zur Schreiberausbildung in Ugarit ebd. 188 Anm. 70 (Lit.). Siehe außerdem WILCKE, Konflikte (2002); GESCHE, Schulunterricht (2001); VOLK, Edubba'a ... (2000); DERS., Methoden Altmesopotamischer Erziehung (1996). Zu den Texten aus dem Umfeld des sumerischen Schulbetriebs siehe TUAT 3 (1990ff), 17ff (darunter vor allem die Schulsatiren „Der Sohn des Tafelhauses“ und „Der Vater und sein nichtsnutziger Sohn“) und zu Texten aus dem Umfeld des ägyptischen Schulbetriebs BRUNNER, Altägyptische Erziehung (1957), 153–188.

¹⁹⁴ Siehe zu den archäologischen Zeugnissen LEMAIRE, Les écoles (1981), 7–33; vgl. aber gegen Lemaire's Interpretation der Schriftfunde als schulische Übungstexte HARAN, Diffusion (1988); CRENSHAW, Education (1998), 100–106. Siehe zu den biblischen Hinweisen auf die Schriftkultur kritisch HERMISSON, Studien (1968), 99. Von Interesse ist vor allem die Notiz Ri 8,14, dass Gideon einen **נַעַר מֵאֲנָשֵׁי סִכּוֹת** aufgriff, der ihm auf Anhieb 77 Namen der Stadtoberen schriftlich auflisten konnte. Nach RIESNER, Jesus als Lehrer, 153, handelt es sich hierbei aber „nicht um einen beliebigen Jungen, sondern um ein Mitglied der Schreibergilde der damals noch kanaanäischen Stadt Sukkoth.“ Ebenso HERMISSON, jeweils mit Verweis auf GALLING.

¹⁹⁵ Siehe das Zitat von ALBRIGHT bei LANG, Schule und Unterricht (1979), 190: „The 22 letter alphabet could be learned in a day or two by a bright student and in a week or two by the dullest ...“ Hier trägt ALBRIGHT aber seine Erfahrung mit sprachgeübten jungen Erwachsenen ein. LANG widerspricht mit der Bemerkung: „Wer schon einmal versucht hat, Kindern das Schreiben beizubringen und dabei eine standardisierte Orthographie zu erzielen, kann Albright's Optimismus nicht teilen.“ LANG schlägt deshalb eine 1-2-jährige Schulzeit für das Erlernen von Lesen und Schreiben in Israel vor.

¹⁹⁶ Siehe die Auflistung bei LIWAK, Überlegungen, Anm. 2. Gewichtige Stimmen für eine Schuleinrichtung erhoben HERMISSON, LANG, LEMAIRE und SHUPAK, dagegen äußerten sich WHYBRAY und GOLKA, vorsichtig ablehnend CRENSHAW, WANKE und LIWAK.

Die neuere Forschung tendiert jedoch dahin, auf die Behauptung eines institutionellen Schulbetriebs zumindest bis in das hellenistische Zeitalter hinein zu verzichten. Als erster sicherer Schriftbeleg für die Existenz einer „Schule“ gilt üblicherweise das im hebräischen Sirach-Text erwähnte **בית מדרש** griechisch *οἶκος παιδείας*, zu dem die Ungebildeten eingeladen werden (Sir 51,23). Doch was man sich genau unter diesem „Haus der Schriftauslegung“ bzw. „Haus der Erziehung“ vorzustellen hat, ist unsicher.¹⁹⁷ M.E. stammt der Text gar nicht von Sirach selbst, und eine Datierung jener „Lehrhaus“-Begrifflichkeit in die hellenistische Zeit ist durchaus fraglich.¹⁹⁸

Möglicherweise war der erste offizielle Schulbetrieb in Jerusalem das griechische Gymnasium (175 v.Chr.).¹⁹⁹

In jüdischen Privathäusern wird es allerdings auch Unterricht durch Weisheitslehrer gegeben haben, die einen kleinen Schülerkreis in familiärer Atmosphäre um sich scharten. Und in der früheren vorexilischen Zeit ist neben der Ausbildung des Sohnes durch den Vater ein Magister-Famulus-System vorstellbar, das stark persönlichen Charakter hatte.²⁰⁰

Die Tatsache jedoch, dass der „Lehrer“-Begriff im AT insgesamt nur selten bezeugt ist und wohl keine Berufsbezeichnung meint,²⁰¹ sowie die Tatsache, dass das Sprüchebuch niemals von „Schule“ spricht, obwohl es mit seinen Ermahnungen und Belehrungen exemplarische Unterrichts-

¹⁹⁷ WISCHMEYER, Kultur des Buches Sirach (1995), 177, denkt an eine nicht institutionelle private Weisheitsschule, die eher eine „ad hoc-Belehrung“ praktizierte. FOX, Erziehung (1999), 1510, greift auf die ältere These zurück, dass sich der Ausdruck **בית מדרש** auf das Buch des Sirach beziehe. Siehe zu Sir 51,23 auch STADELMANN, Ben Sira als Schriftgelehrter (1980), 306–308.

¹⁹⁸ Nach SCHRADER, Leiden und Gerechtigkeit (1994), 71–82, ist das ganze Kap. 51 ein Zusatz zum Sirachbuch. Das akrostichische Gedicht Sir 51,13–30 charakterisiert SCHRADER als „anonymes Dokument spätsraelitischer Weisheit“ (ebd. 82). Da der Text mit den Versen 13–20.30 auch in der Qumranhandschrift 11QPs^a enthalten ist (allerdings mit erheblichen Textabweichungen), entstammt er zwar noch der vorchristlichen Zeit. Der ursprüngliche hebräische Wortlaut lässt sich jedoch zumindest für die Verse 21ff nicht mehr rekonstruieren. Die mittelalterliche Handschrift H^B aus der Kairoer Geniza bietet offensichtlich eine stark überarbeitete Fassung und hat wahrscheinlich eben mit den Begriffen **בית מדרש** (V. 23) und **ישיבה** (V. 29) sehr viel jüngere Formulierungen in den Grundtext eingetragen. – Sollte anstelle des Ausdrucks **בית מדרש** ursprünglich **בית מוסר** im hebräischen Text gestanden haben (so einige Exegeten in Anlehnung an SKEHAN, Acrostic Poem [1971], 397), wäre **מוסר** im Sinne eines neutralen Lehrbegriffs verwendet worden. Naheliegender ist aber m.E. ein Begriff **בית ספרה** o.ä. („Haus der Schriftgelehrsamkeit“), vgl. Sir 44,4, wo LXX **ספרה** mit *παιδεία* wiedergibt.

¹⁹⁹ 1Makk 1,14f; 2Makk 4,9–14; vgl. Jos.Ant. 12,251.

²⁰⁰ Vgl. dazu die „Lehre“ Samuels beim Priester Eli, die ihn zwar nicht auf den Schreiber-, sondern auf den Priesterberuf vorbereitete, doch könnte ein „Quereinstieg“ in den Beruf des Schreibers ähnlich verlaufen sein. Siehe zur Samuelepisode (1Sam 1–3) LUX, Die Kindheit Samuels – Aspekte religiöser Erziehung (2002).

²⁰¹ WANKE, Lehrer (1989), 53 mit Anm. 12.

situationen vor Auge führt, machen die Existenz eines Schulsystems im alten Israel eher unwahrscheinlich.

2.3 Erziehungsmethoden

2.3.1 Mündliche Belehrung (Ermahnung/Warnung)

Etliche Sprüche im Proverbienbuch und im Buch Jesus Sirach wenden sich als Ansprache eines väterlichen Ichs mit der Anredeformel „mein Sohn“ (בְּנִי) an ein Gegenüber, das in der jetzigen Buchform in erster Linie den Leser repräsentiert, ursprünglich aber auf dem Hintergrund familiärer Erziehung wohl den leiblichen Sohn bzw. den persönlichen Schüler meinte.

Diese direkte Anrede an den Sohn ist in der älteren Weisheit nur ganz selten belegt (in Sammlung II und V jeweils nur 1mal), häufig tritt sie in der sog. „ägyptischen“ Sammlung auf (Sammlung III: 5mal), durchweg strukturiert sie Sammlung I (19 Belege in 9 Kapiteln) und wird dann wieder etwas seltener bei Jesus Sirach verwandt (25 Belege in 51 Kapiteln).²⁰²

Dabei scheint die Anrede „mein Sohn“ ein Spezifikum der israelitischen (oder besser: syrisch-palästinischen) Weisheit zu sein. Wahrscheinlich ist sie zwar von den ägyptischen Weisheitslehren her beeinflusst, die meist für einen „Sohn“ geschrieben sind, doch eine direkte Herleitung aus Ägypten ist nicht möglich, da die ägyptischen Lehren diese Anredeform gerade nicht verwenden, sondern den „Sohn“ als Adressaten nur im Prolog oder Epilog einer Lehre in der 3. Person erwähnen.²⁰³

²⁰² Die Stellen sind (in vermuteter chronologischer Reihenfolge): *Sammlung V*: 27,11 („Sei weise, mein Sohn, und erfreue mein Herz, dann kann ich dem, der mich schmät, ein Wort erwidern“); *Sammlung I*: 19,27 („Läßt du ab, mein Sohn, בְּנִי לִשְׁמֹרַת לִשְׁמֹרַת zu hören – abzuweichen [heißt es] von den Worten der Erkenntnis“); *Sammlung III*: 23,15.19.26; 24,13.21; *Sammlung I*: 1,8.10.15; 2,1; 3,1.11.21; 4,1(Pl.).10.20; 5,1.7(Pl.)20; 6,1.3.20; 7,1.24(Pl.); 8,32(Pl.); *Jesus Sirach*: Sir 2,1; 3,1(Pl.).8 (nur hebräisch, nicht griechisch belegt) 3,12.17; 4,1.20 (nur hebräisch); 6,18.23.32; 10,28; 11,8.10.20 (alle 3 Stellen nur hebräisch); 14,11; 16,24 (im vorhandenen hebräischen Text nicht belegt); 18,15; 21,1; 23,7(Pl.); 31,26[=34,22]; 37,27; 38,9.16; 40,28; 41,17(Pl.). Der griechische Übersetzer des Sirachbuches gibt hebr. בְּנִי mit griech. τέκνον (Pl. τέκνα) wieder. Gemeint ist aber nicht ein „Kind“, sondern der jugendliche bzw. junge erwachsene Sohn.

²⁰³ Z.B. am Ende des Prologs der Lehre Ptahhoteps oder im Prolog der Lehre des Cheti („Beginn der Lehre, die ein Mann aus Sile – Cheti, Sohn des Duauf ist sein Name – für seinen Sohn Pepi gemacht hat“) sowie im Prolog der Lehre des Amenemope („Beginn der Lehre für das Leben ... verfasst von ... Amenemope ... (für) seinen Sohn, das jüngste seiner Kinder ...“) u.a.; siehe BRUNNER, Weisheitsbücher (1988), 111; 158; 237f. Vgl. zur Anredeform „mein Sohn“ RÖMHELD, Weisheitslehre (1989), 80: „Für die hebräische Anrede „mein Sohn“ gibt es bislang keine Parallelen.“ Allerdings taucht die Anrede im Aramäischen in den mit den älteren Proverbienansammlungen etwa zeitgleichen Sprüchen des Achikar auf, die dem syrischen Raum entstammen.

Ihrer Form nach sind die בְּנֵי-*Sprüche* – bis auf wenige Ausnahmen²⁰⁴ – durchweg Mahnsprüche, d.h. sie fordern den Sohn mittels eines Imperativs oder Vetitivs auf, etwas Bestimmtes zu tun oder etwas Bestimmtes zu unterlassen. *Die Redeform der Mahnung oder Warnung ist typisch für die väterliche Rede.*²⁰⁵

Zwischen den בְּנֵי-*Sprüchen* der älteren und jüngeren Weisheit muss insofern unterschieden werden, als die בְּנֵי-*Sprüche* der älteren Weisheit eher Einzelsprüche sind, während die בְּנֵי-*Sprüche* der Sammlung I meist als Einleitungsformeln („Lehreröffnungsformeln“) kleinerer Redeeinheiten dienen und vor allem die rhetorische Funktion des *attentum parare* haben.²⁰⁶

Der Sohn soll bereit sein die väterliche Belehrung nicht nur mit dem Ohr, sondern auch mit dem Herzen aufzunehmen, sie zu verinnerlichen und sich entsprechend zu verhalten. Dabei sind Mahnung und Warnung oft mit einer anschließenden Begründung versehen, in der ein Lohnversprechen enthalten sein kann.

Ein paar Beispiele aus der Sammlung I (Prv 1–9) seien angeführt:

Prv 1,8f (Einleitung der 1. Lehrrede):

„Höre, mein Sohn, die Lehre (מוֹסֵר) deines Vaters
und verwirf nicht die Weisung (תּוֹרָה) deiner Mutter!
Denn sie sind ein Kranz der Anmut für dein Haupt
und eine Schmuckkette für deinen Hals.“

Prv 3,1–4 (Einleitung der 2. Lehrrede):

„Mein Sohn, vergiß nicht meine Weisung (תּוֹרָה),
meine Gebote (מִצְוֹת) soll dein Herz bewahren!
Denn lange Tage, Lebensjahre
und Frieden fügen sie dir zu.
... Binde sie auf deinen Hals,
schreibe sie auf die Tafel deines Herzens,
und du wirst Gunst und Anerkennung finden
in den Augen Gottes und der Menschen.“

²⁰⁴ Prv 2,1; 5,20; 23,15; außerdem Sir 6,32; 11,10 (14,11); (31,12).

²⁰⁵ Gegen DELKURT, *Erziehung im AT* (2001), 31–34, der feststellt, dass in der älteren israelitischen Weisheit im Unterschied zu den ägyptischen Weisheitslehren das Aussagewort das Mahnwort bei weitem überwiege, und der daraus ableitet, dass „die Erzieher in Israel ... nicht vorwiegend im Imperativ ein bestimmtes Verhalten von Heranwachsenden verlangen ...“, dass sie „den Jugendlichen nicht einfach einen Kanon von vorgefertigten Verhaltensweisen vorlegen“, sondern ihnen „eine große Freiheit“ bieten. Dabei übersieht DELKURT, dass sich die ältere Weisheit gerade nicht an Jugendliche, sondern an Erwachsene wendet, und dass in eben jenen Teilen der Spruchweisheit, welche tatsächlich die junge Generation ansprechen (Prv 1–9; Prv 22,17–24,22), derselbe Tonfall vorherrscht, den DELKURT – abwertend – allein der ägyptischen Erziehung zuweisen will.

²⁰⁶ Stringent ist diese Funktion allerdings nicht: בְּנֵי-*Sprüche* können auch im Inneren von Lehrreden vorkommen (Prv 1,15; 3,11; 5,7.20; 6,3; [7,24]; vgl. auch Sir 3,8.12.17; 6,23[.32]; 31,26 [=G: 34,22]), außerdem geht ihr Inhalt über eine reine Aufmerksamkeitsförderung zu Beginn einer Rede hinaus.

Prv 4,1f (Einleitung der 5. Lehrrede):

„Hört, ihr Söhne, die Belehrung (מוסר) des Vaters,
merkt auf, um Einsicht zu erkennen!
Denn gute Lehre (לקח טוב) gebe ich euch,
meine Weisung (תורה) sollt ihr nicht verlassen.“

Prv 4,10–13 (Einleitung der 6. Lehrrede):

„Höre, mein Sohn, und nimm an meine Worte (אמרים),
dann werden die Jahre deines Lebens zahlreich sein.
Den Weg der Weisheit lehre ich dich,
ich lasse dich treten auf ebene Bahn;
wenn du gehst, wird dein Schritt nicht behindert sein,
wenn du läufst, wirst du nicht straucheln.
Halte fest die Lehre (מוסר), lass nicht ab davon,
bewahre sie^a, denn sie ist dein Leben.“

Prv 4,20–22 (Einleitung der 7. Lehrrede):

Mein Sohn, auf meine Worte (דברי) hab gut acht,
zu meinen Reden (אמרים) neig' dein Ohr!
Sie sollen nicht aus deinen Augen weichen,
bewahre sie inmitten deines Herzens.
Denn Leben sind sie denen, die sie finden,
und ihrem ganzen Körper sind sie Heilung.“^b

Prv 6,20–23 (Einleitung der 9. Lehrrede):

Bewahre, mein Sohn, das Gebot (מצוה) deines Vaters
und verwirf nicht die Weisung (תורה) deiner Mutter!
Binde sie beständig auf dein Herz, winde sie um deinen Hals.
Wenn du umhergehst, führt sie dich,
wenn du dich niederlegst, dann wacht sie über dir,
und wenn du aufstehst, unterhält sie sich mit dir.^c
Denn eine Leuchte ist das Gebot (מצוה), die Weisung (תורה) ein Licht,
und der Weg des Lebens mahrende Belehrung (תוכחות מוסר).“

Prv 7,1–3 (Einleitung der 10. Lehrrede):

„Mein Sohn, bewahre meine Worte (אמרים),
meine Gebote (מצוה) birg bei dir!
Bewahre meine Gebote (מצוה), dass du lebst,
und meine Weisung (תורה) wie deinen Augapfel!
Binde sie auf deine Finger,
schreibe sie auf die Tafel deines Herzens!“

Die Ausdrucksweise, die hier stereotyp verwendet wird, erinnert mit der betonten Höraufforderung (שִׁמְעוּ) und der bildhaften Beschreibung der

^a Das feminine Suffix und Personalpronomen ist hier wahrscheinlich auf den maskulinen *musar* zu beziehen, weil hinter *musar* die feminine „Weisheit“ durchschimmert und somit ein Geschlechterwechsel möglich erscheint. Siehe zu dieser Erklärung FUHS, Sprichwörter (2001), 45; ähnlich FOX, Proverbs (2000), 180.

^b MT: בשרו, „seinem ganzen Körper“; entweder liest man in V. 22a/b jeweils Singular „dem, der sie findet“ und „seinem ganzen Körper“, oder man liest jeweils Plural und konjiziert in V. 22b בשרם.

^c „Sie“ ist wohl die personifizierte ‚Frau‘ Weisheit. Ein Bezug auf die *Tora* ist weniger wahrscheinlich.

Annahme, Bewahrung und Befolgung der Worte (aufs Herz binden, auf die Tafel des Herzens schreiben usw.) stark an die religiöse Sprache des Deuteronomiums (vor allem Dtn 6,4–9; 11,18–20). Die Autorität der elterlichen Weisung (תורה) und der väterlichen Gebote (מצוות) ähnelt derjenigen der göttlichen Weisung (תורה) und der göttlichen Gebote (מצוות).

Im jüngsten Teil des Sprüchebuchs dominiert der Tonfall der Mahnung und Warnung (Imperative und Vetitive) auch in den Reden, die den zuvor angeführten Einleitungsworten folgen. Im Vergleich zur Mahnung selbst scheinen die Inhalte der Reden eher nebensächlich zu sein, da vor allem die grundsätzliche Haltung des Sohnes zählt: Ist er bereit, seinem mahnenden Vater mit offenem Ohr und willigem Herzen zu begegnen, dann ist auch schon die wichtigste Voraussetzung dafür erfüllt, dass seine Erziehung gelingt, dass er weise wird und ein gutes Leben vor sich hat. *Nur über den Weg der Akzeptanz der väterlichen Mahnung scheint Lebensglück, Gesundheit, Wohlstand, Erfolg und Ansehen bei Gott und den Menschen möglich zu sein.*

Diesen Sachverhalt drückt schon die ältere Weisheit in knappen Antithesen aus:

„Ein weiser Sohn (liebt) die Mahnung/den Tadel (מוסר) des Vaters,^a aber der Spötter hört nicht auf Schelten (נערה)“ (Prv 13,1).

„Ein Narr verschmäht die Mahnung (מוסר) seines Vaters, doch wer Zurechtweisung (תוכחה) beachtet, ist klug“ (Prv 15,5).

Insgesamt ist die väterliche Belehrung mit ihren Mahnungen und Warnungen eingebettet in ein allgemeines Klima der Zurechtweisung und Rüge, das für die Weisen Israels typisch zu sein scheint. Nicht nur die Söhne mussten sich Belehrungen ihrer Väter gefallen lassen, auch Erwachsene scheinen von ihren ‚weisen‘ Mitbürgern häufig zum Objekt hilfreicher Ratschläge und gutgemeinten Tadels gemacht worden zu sein.

An der Reaktion der Getadelten wiederum lasen die Weisen ab, ob sie es mit ihresgleichen oder mit „Toren“ bzw. – schlimmer noch – mit frechen „Spöttern“ zu tun hatten:

„Rüge nicht den Spötter (ליץ), sonst hasst er dich; rüge den Weisen (חכם), dann liebt er dich“ (Prv 9,8);

„Wer Ermahnung/Tadel (מוסר) liebt, liebt Erkenntnis; wer aber Zurechtweisung (תוכחה) hasst, ist dumm“ (Prv 12,1);

„Wer Ermahnung/Tadel (מוסר) abweist, verachtet sich selbst; wer aber Zurechtweisung (תוכחה) anhört, erwirbt Verstand“ (Prv 15,32);

„Höre auf Rat (עצה) und nimm Belehrung/Ermahnung (מוסר) an, damit du an deinem Ende weise wirst“ (Prv 19,20);

„Wie ein goldener Ring und Schmuck aus Feingold ist ein Weiser, der mahnt (מוכיח חכם), einem hörenden Ohr“ (Prv 25,12).

^a Hier liegt wohl eine Störung im Text vor; der MT lautet: בֵּן הַחֲכָמִים מוֹסֵר אֵב. Vielleicht ist hinter אֵב ein אֵהָב ausgefallen oder anstelle von אֵב ist אֵהָב zu lesen.

Sentenzen dieser Art konnten die Weisen Israels immer wieder formulieren.²⁰⁷

Die typische Vokabel dieser ‚Rüge-Sprüche‘ ist das Substantiv תוכחה mit dem Verb יכח hif, aber auch der Begriff מוסר hat hier seinen Ort.

Ihren Schülern und Söhnen gegenüber haben die Lehrer und Väter die Mahnung intensiv genutzt, doch haben sie sie nicht um ihrer selbst willen betrieben (auch wenn dies auf den ersten Blick fast so erscheinen mag!), sondern sie war Mittel zum Zweck und sollte der Jugend Werte und Tugenden vermitteln, indem sie einerseits vor Gefahren (Frauen und Alkohol) warnte und andererseits zum rechten Verhalten ermunterte.

Wichtige Tugenden, zu denen Israels Jugend angehalten wurde, waren Fleiß, Ehrlichkeit, Demut sowie – als höchster Wert – die „Gottesfurcht“.

Mit der Demut (ענוה)²⁰⁸ hat Israel vielleicht eine Beamtentugend aus den Umweltkulturen übernommen,²⁰⁹ die allerdings der JHWH-Religion entgegen kam (JHWH hasst alles Hohe und Stolze).

Gottesfurcht (יראת יהוה) ist die höchste aller weisheitlichen Tugenden. Sie ist der Anfang und die Wurzel allen menschlichen Verstehens, Könnens, guten Tuns und Wohlergehens (vgl. vor allem Prv 1,7; 9,10; 15,33; Sir 1,11–21.27f u.a.).

Zusammengefasst werden können all jene Tugenden in einer einzigen Tugend: der „Weisheit“ (חכמה). Diese Weisheit tritt in den jüngeren Sammlungen als personifizierte Frauengestalt auf und wird nicht nur von den Weisheitslehrern der Jugend werbend vor Augen gestellt, sondern sie wirbt auch für sich selbst (vgl. die Reden der ‚Frau‘ Weisheit 1,20–33; 8,1–36).

Ben Sira jedoch erklärt dem „Sohn“, dass der Erwerb der Weisheit nur unter Mühen möglich ist. *Per aspera ad astra*, lautet die Devise, und dieses Prinzip, dass man im Jetzt willig Unbill leiden müsse, um in der Zukunft umso größeren Gewinn davonzutragen, ist das Erziehungsprinzip des alten Israel.

So heißt es bei Ben Sira (6,18–31):²¹⁰

²⁰⁷ Vgl. auch Prv 10,8.17; 12,15; 13,18; 15,10.12; 17,10; 19,25; 21,11; 27,5; 28,23; 29,1; außerdem Sir 19,13–17; 20,29 (jeweils nur griechisch erhalten) und Koh 7,5: „Besser ist’s, das Schelten eines Weisen zu hören als das Lied der Toren.“ Vgl. auch den Kontext des Liebesgebotes Lev 19,17–18: „Weise deinen Volksgenossen unbedingt zurecht (הוֹכַח) (תוֹכִיחַ אֶת־עַמִּיתְךָ), damit du nicht seinetwegen Schuld auf dich lädst! ...“ Zurechtweisung hat etwas mit Nächstenliebe und umgekehrt Nächstenliebe etwas mit Zurechtweisung zu tun.

²⁰⁸ Prv 15,33; 18,12; 22,4; vgl. auch 29,23 u.a.; vgl. Sir 1,27; 2,4; 3,17f; 4,8; 7,17; 10,12ff; 10,28; 18,21.

²⁰⁹ Siehe zum Stellenwert der Demut in der mesopotamischen Schreiberausbildung VOLK, Methoden (1996), 195 Anm. 102: „Demut gilt als einer der Eckpfeiler mesopotamischer Erziehung.“ Dagegen scheint diese Tugend in der Erziehung des jungen David noch keine Rolle gespielt zu haben: David verkörpert mit der Geübtheit im Kampf und im Saitenspiel sowie mit der Kenntnis rechter Rede und nicht zuletzt mit der Attraktivität seines Körpers (1Sam 16,18) eher homerische bzw. griechische Ideale.

- 6,18: „Mein Sohn, von deiner Jugend auf nimm Bildung/Lehre (παιδεία = מוסר?) an, und bis ins Greisenalter mögest du die Weisheit (הכמה / σοφία) ernten.
- 6,19: Wie der Pflüger und wie der Schnitter nahe dich ihr und harre auf ihren großen Ertrag.
Denn in ihrem Dienst musst du dich nur ein wenig mühen, und schon morgen wirst du ihre Frucht genießen.
- 6,20: Beschwerlich ist sie für den Toren, und der Unverständige erträgt sie nicht.
- 6,21: Wie ein Stein der Last liegt sie auf ihm, und er zögert nicht, sie abzuwerfen.
- 6,22: Denn מוסר ist, wie ihr Name sagt –, nicht für viele ist sie angenehm.^a
- 6,23: Höre, mein Sohn, und nimm meinen Ratschlag an und verschmähe nicht meinen Rat!
- 6,24: Bringe deine Füße in ihre Fesseln und deinen Hals in ihr Joch!^b
- 6,25: Neige deine Schultern und trage sie und werde ihrer Lenkungen (Fesseln?) nicht überdrüssig!^c
- 6,26: Mit deinem ganzen Herzen tritt an sie heran und mit deiner ganzen Kraft halte ihre Wege ein!
- 6,27: Ergründe und forsche, suche und finde, halte sie fest, und lass sie nicht los!
- 6,28: Denn schließlich findest du Ruhe bei ihr, und sie wandelt sich dir in Vergnügen um.
- 6,29: Und ihr Netz wird dir zur festen Burg, ihre Stricke Kleider aus feinem Gold.
- 6,30: Ein goldener Schmuck^d wird dir ihr Joch,

²¹⁰ Siehe zu diesem Textabschnitt MARBÖCK, Weisheit im Wandel (²1999 = 1970), 113–118; RICKENBACHER, Weisheitsperikopen (1973), 55–64; SCHRADER, Leiden und Gerechtigkeit (1994), 164–177. Der Text wird sinnvoller Weise von 6,18 bis 6,37 abgegrenzt, gliedert sich jedoch durch die 3malige Anrede „mein Sohn“ (בני/τέκνον) in drei Unterabschnitte (V. 18–22; 23–31; 32–37). Da der letzte Unterabschnitt noch einmal ein eigenes Thema benennt – den Gang zum Weisheitslehrer –, zitiere ich hier nur V. 18–31. Siehe zu den textkritischen Problemen, die sich aus den nicht ganz deckungsgleichen hebräischen (H^A; H^C; 2Q 218), griechischen und syrischen Versionen ergeben, RICKENBACHER, 56ff; MARBÖCK, 114f, und vor allem SCHRADER, 164–172. – Nur im Griechischen und Syrischen belegt sind die Verse 18 (mit Ausnahme der letzten beiden Worte), 23f und 26.

^a Nur der hebräische Text (H^A) spricht von מוסר, während im griechischen Text von σοφία (= הכמה) die Rede ist:

H^A: כִּי מוֹסֵר כְּשִׁמְהָ כֵּן הוּא וְלֹא לְרַבִּים הִיא נְכוּחָה ;

G: σοφία γὰρ κατὰ τὸ ὄνομα αὐτῆς ἐστὶν καὶ οὐ πολλοῖς ἐστὶν φανερά.

Außerdem liegt im hebr. Text eine Wirmis hinsichtlich maskuliner (Bezug auf מוסר) und femininer (Bezug auf הכמה) Pronomina und Suffixe vor. Die Stelle zeigt, wie nahe sich die Begriffe מוסר und הכמה sein können.

^b Im Griechischen ist das Bezugswort für das Possessivpronomen „ihre“ der Begriff σοφία, nicht מוסר/παιδεία. – Der griechische Begriff κλοίσον meint eher ein Halseisen als ein Joch. H hat aber in V. 30 den üblichen Begriff für das Joch (עול).

^c H: תְּחַבּוּלָת, „Pläne/Überlegungen/Lenkungen“; G: δέσμοι, „Fesseln“ (von חבל); Syr: „Last“.

ihre Fesseln eine purpurne Schnur.^e

6,31: Als ein Ehrengewand ziehst du sie an,
als Krone der Herrlichkeit setzt du sie auf.“

Nirgendwo wird die Mühe des Weisheitserwerbs mit so abschreckenden Bildern ausgemalt wie bei Jesus Sirach. Nach dem Bild bäuerlicher Feldbestellung (V. 19), das noch rasche Ernte ohne allzu große Mühe erhoffen ließ, wechselt er zu Bildern schwerer Arbeit und Gefangenschaft. Zwar ist der Lohn letztendlich groß, zwar wandelt sich die Last zum Ehrenkleid, doch ist der Preis hoch, die Bedingungen sind hart: Unterjochung, Freiheitsberaubung und Sklavendienst gehen dem Besitz der Weisheit voraus.

Fast erinnert die Szenerie an Schulstuben mesopotamischer oder ägyptischer Provenienz, wo die Schreiberschüler sich mit dem Erlernen komplizierter Schriftsysteme plagten und zur Disziplinierung mit Fußfesseln versehen im Schularrest schmoren mussten.²¹²

Es wundert nicht, wenn „viele“ (6,22) angesichts dieser Strapazen die Lust zum Lernen verließ und sie die Last der „Erziehung“ (מורסר / παιδεία) bzw. der Weisheit(ssuche) (הכמה / σοφία) am liebsten rasch von sich werfen wollten.²¹³

Der Grundsatz, dass nur mit Mühe (und wohl auch mit Tränen) die Weisheit erworben und die Tugend erlernt werden könne, ist auch außerhalb des Sirachbuches bekannt. KIEWELER verweist auf eine Stelle aus Xenophons Memorabilien, wo Sokrates in einem Dialog für seine Argumentation, dass der Weg zur Selbstdisziplin (καρτερία) beschwerlich sei, wiederum Hesiod zitiert:

^d Hier ist statt *עלי זהב* besser *ערי זהב* zu lesen (LXX: κόσμος χρύσεος). Vgl. RICKENBACHER, 62: „עלי ist ein schwieriges Wort. Wir lassen es stehen und interpretieren es nach G, hoffend, der Enkel habe den Sinn einigermaßen getroffen.“

^e פתיל תכלת meint die purpurnen Fäden an den Kleiderzipfeln der Israeliten (heute am Tallit; Num 15,38), aber auch die Purpurschnüre, welche bei der Amtstracht des Hohenpriesters zur Befestigung der Brusttasche und des Stirnblatts dienten (Ex 28,28.37; 39,21.31). Weil hier wohl auf die hohepriesterliche Kleidung und Würde angespielt ist, meint SCHRADER, 175, Sirachs Adressaten seien „die angehenden priesterlichen Schriftgelehrten“ gewesen.

²¹² Siehe zu Mesopotamien VOLK, Methoden (1996), 200f, und zu Ägypten BRUNNER, Erziehung (1957), 57, mit dem Hinweis auf einen hölzernen Block, in den die Füße der Schuljungen eingeschlossen werden konnten. Ein ägyptischer Lehrer erzählt seinem Schüler in drohender Manier, er habe in dessen Alter einmal 3 Monate lang im Block verbracht (pAnastasi V).

²¹³ Vgl. zu ähnlichen Bildern (die Weisheit als Fesselung, nach Syr. auch als Gefängnis) – allerdings nur für den Toren – Sir 21,18f. Vgl. auch Sir 4,17 (G), wo die Weisheit den Weisheitssuchenden zunächst hart behandelt: *ὅτι διστραμμένως πορεύεται μετ' αὐτοῦ ἐν πρώτοις φόβον καὶ δειλίαν ἐπάξει ἐπ' αὐτὸν καὶ βασανίσει αὐτὸν ἐν παιδείᾳ αὐτῆς ἕως οὐδ' ἐμπιστεύσει τῇ ψυχῇ αὐτοῦ καὶ πειράσει αὐτὸν ἐν τοῖς δικαίωμασιν αὐτῆς.*

„Siehe, das Schlimme vermagst du in Mengen dir zu gewinnen
 Ohne Bemühn; denn glatt ist der Weg, und nahe dir wohnt es.
 Doch vor die Tugend haben den Schweiß die unsterblichen Götter
 gesetzt; lang ist und schwierig dorthin der Fußpfad
 und auch anfangs recht rau; doch bist du zur Höhe gelangt erst,
 leicht dann wird er hinfort und bequem, wie schwer er zuvor war.“²¹⁴

Haben sich Israels Söhne tatsächlich auf den steinigen Weg zur Weisheit begeben, wie ihre Väter und Lehrer dies von ihnen wünschten? Wie sehr haben sie sich von den väterlichen Mahnungen überzeugen und von den väterlichen Lehren leiten lassen?

Wir können nur vorsichtige Vermutungen über die Erziehungserfolge bzw. -misserfolge der jeweiligen Elterngeneration im Sprüchebuch anstellen, denn die Stimme der „Söhne“ schweigt. So viel die Väter in der Spruchliteratur auch auf ihre Söhne einreden, die Söhne ihrerseits bleiben stumm und verraten uns nicht, wie sie über die Worte ihrer Väter dachten.²¹⁵

Weil die Jugend Israels schweigt, sei abschließend auf eine Stimme aus Ägypten hingewiesen:

Die ägyptische Weisheitslehre des Ani (15./14.Jh. v.Chr.) schildert in ihrem Epilog ein Zwiegespräch zwischen Vater und Sohn. Seitenlang wurde der Sohn ermahnt – er solle sich vor der fremden Frau hüten, nicht zu viel Bier trinken, seine Eltern (und besonders seine Mutter!) ehren, früh heiraten und eine Familie gründen, seinen Vorgesetzten gegenüber bescheiden sein usw. –, nun wagt er es selbst, das Wort zu ergreifen und seine Sicht der Dinge zu erläutern:

Er sei nicht so klug wie sein Vater, nur Sprüche aus Büchern aufzusagen habe er gelernt, doch sei er der Meinung, dass der Vater ihn mit seinen Tugendlehren überfordere.

Als ihm der Vater nun mit dem Beispiel der Tierdressur das Gegenteil beweisen will –

„... Der grimmige Löwe legt seine Wildheit ab
 und gleicht einem klagenden Esel.
 Das Pferd tritt unter sein Joch,
 gehorsam, hinaus (aufs Feld) zu gehen.
 Der Hund gehorcht aufs Wort
 und geht hinter seinem Herrn her.
 Der Affe trägt das Krummholz,
 obwohl seine Mutter es noch nicht trug ...“ usw. –,

²¹⁴ Xenophon, Mem II,1,20, vgl. Hesiod, Werke und Tage V.287ff. Siehe dazu KIEWELER, Ben Sira (1992), 243; vgl. MIDDENDORP, Stellung (1973), 15.

²¹⁵ Angesichts dieser Tatsache spricht CRENSHAW, Education (1998), 187ff, von einer „missing voice“. Im Hinblick auf Prv 1–9 führt er aus: „A paternal voice reverberates throughout the initial collection in the Book of Proverbs – berating, warning, instructing, admonishing. The son, ever-present as addressee, never assumes the position of respondent. His well-being occupies the thought from first to last, but not one utterance escapes his lips“ (ebd. 187).

und zu dem Schluss kommt: „Sage du: ‚Ich werde wie alle Tiere tun‘, sei gehorsam und lerne von ihnen“, da hält der Sohn ihm entgegen:

Jeder Mensch habe das Recht, so zu sein wie er ist, und dürfe nicht auf Biegen und Brechen zu einer ihm nicht genehmen Existenz gezwungen werden. Ja, er denke anders als sein Vater, und dennoch wünsche er, von seinem Vater respektiert zu werden:

„Spiel deine Kraft nicht so aus
und zwing mich nicht zu deiner Wesensart.
Kommt es nicht vor, dass ein Mann seine Hand sinken lässt,
[d.h. die Drohgebärde aufgibt bzw. das Erteilen von Schlägen]
um statt dessen eine Antwort zu hören?
Die Menschen werden zu Gottes Ebenbild
durch ihre Art, jemanden mit seiner Antwort anzuhören ...“²¹⁶

Diese verbale Gegenwehr des Sohnes des Ani ist aber auch in den ägyptischen Weisheitslehren einzigartig. Nur an dieser einen Stelle gibt einer der belehrten Söhne Antwort und kritisiert den Erziehungsstil seines Vaters. Dabei verwendet er den modern anmutenden Hinweis auf die Individualität des Menschen und seine persönliche Würde, die er auch dann nicht verliert, wenn er nicht den Erwartungen seines Vaters entspricht.

Im Unterschied dazu ist das einzige Zitat, das im biblischen Proverbienbuch einem Sohn bzw. Schüler in den Mund gelegt wird, eine Kreation seines Lehrers und lässt einen jungen Mann in tiefer Reue seufzen (Prv 5,12–14):

„Ach, wie konnte ich nur Belehrung (מוֹסֵר) hassen und mein Herz die Warnung (תּוֹכַחַת) von sich weisen! Dass ich nicht auf die Stimme meiner Lehrer hörte und meinen Lehrenden mein Ohr nicht lieh! ...“

Immerhin erfahren wir aus diesem vom Lehrer ganz in seinem Sinne formulierten Schülerzitat, dass es auch in Israel die Möglichkeit der Erziehungsverweigerung gab und dass mancher junge Mann allen Mahnungen seiner Eltern und Lehrer zum Trotz genau das Gegenteil von dem tat, was jene zu ihm sagten.

Im Normalfall jedoch werden Israels Söhne auf ihre Väter gehört und ihre Forderungen erfüllt haben – nicht nur deshalb, weil die Väter die besseren Argumente auf ihrer Seite hatten, sondern auch, weil diese Gewalt anwenden konnten.

²¹⁶ Zitiert nach BRUNNER, Weisheitsbücher (1988), 213; siehe zu diesem Text auch BRUNNER-TRAUT, Lebensweisheit (1985), 133f; FOX, Proverbs (2000), 312–315. Zur Ehrenrettung des Ani sei gesagt, dass er seinem Sohn zwar nicht Recht gibt, das Gespräch mit ihm jedoch fortsetzt.

2.3.2. Körperliche Züchtigung

Es ist nicht erstaunlich, dass in der Welt des Alten Testaments Kinder von ihren Eltern körperlich gezüchtigt wurden. Für alle Schriftkulturen der Antike ist die Prügelstrafe in der Erziehung – in der häuslichen Erziehung und, wo es Schulen gab, vor allem in der schulischen Erziehung – gut bezeugt. Auch für unsere europäische Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit bis in die jüngste Zeit hinein war die körperliche Züchtigung von Kindern in allen Gesellschaftsschichten eine nichthinterfragte Selbstverständlichkeit.

Diese Selbstverständlichkeit körperlicher Gewaltanwendung in der Erziehung hat ihren Grund m.E. vor allem darin, dass in den Gesellschaften der Antike (des Mittelalters und auch noch der Neuzeit) Körperstrafen generell gültig und anerkannt waren und im alltäglichen Leben sowie im Bereich des Strafrechts regelmäßig Anwendung fanden.

In einer Gesellschaft, in der Hausväter (und -mütter) ihre Sklaven und Sklavinnen, Knechte und Mägde von Rechts wegen schlagen durften und auch tatsächlich schlugen (bis hin zu schweren Verletzungen)²¹⁷, in einer Gesellschaft, in der Vorgesetzte ihre Untergebenen, Offiziere ihre Soldaten, Großgrundbesitzer ihre Arbeiter, Aufseher ihre Gefangenen etc. prügeln und prügeln ließen, in einer Gesellschaft, in der im Katalog strafrechtlicher Sanktionen die Prügelstrafe neben anderen Körperstrafen (Verstümmelung) einen selbstverständlichen Platz im Vorfeld der Todesstrafe hatte, kurz gesagt, in einer Gesellschaft, in der Erwachsene Erwachsene misshandelten und ihnen schlimmste körperliche Gewalt zufügten, nimmt es nicht Wunder, dass auch Kinder von der allgemeinen Gewaltstruktur nicht ausgenommen waren. Wo immer ein Autoritätsgefälle auftrat, waren Schläge ein legitimes Mittel, um Gehorsam und Arbeitsleistung zu erzwingen oder um Verfehlungen geringerer Art ad hoc zu bestrafen.

Im schriftlich fixierten altisraelitischen Strafrecht spielt die Prügelstrafe zwar nur eine untergeordnete Rolle.²¹⁸ Dass aber das Erteilen von Schlägen in der Welt des AT eine alltägliche Erscheinung war, zeigt der Umstand, dass die Weisen Israels auch „Toren“ gegenüber die körperliche Züchtigung für angemessen und legitim erachteten. Im Rahmen ihres Programms

²¹⁷ Vgl. Ex 21,20f: „Wenn ein Mann seinen Sklaven (oder seine Sklavin) schlägt mit einem Stock, und er stirbt unter seiner Hand, soll er gerächt werden. Wenn er jedoch noch einen oder zwei Tage stehen kann, soll er nicht gerächt werden, denn es ist sein [des Besitzers] Geld.“ Vgl. dazu CRÜSEMANN, Tora, ²1997, 182: „Körperliche Misshandlung von Sklaven ist in den *Mischpatim* vorausgesetzt und wird nicht sanktioniert. Nur bei bleibenden massiven, körperlichen Defekten werden die Sklaven frei ...“

²¹⁸ Sie wird nur zweimal im Deuteronomium erwähnt: in Dtn 22,18 mit dem Verb יָסַר, „zurechtweisen/züchtigen“ – hier wohl im Sinne einer Prügelstrafe mit Stock oder Peitsche, die durch die Ältesten verabreicht wird; in Dtn 25,1–3 mit dem Verb נָכַח, „schlagen“ – 40 Schläge vor dem Richter als Strafhöchstmaß, das nicht überschritten werden darf, um den „Bruder“ nicht zu „entehren“.

heilsamer „Rüge“ scheinen sie auch nicht davor zurückgeschreckt zu sein, Menschen, die sich in ihren Augen töricht verhielten, nicht nur verbal zurechtzuweisen, sondern auch körperlich zu züchtigen. Dabei sind unter diesen „Toren“ keinesfalls nur Kinder, sondern meist wohl erwachsene Männer zu verstehen, Untergebene im Haushalt eines Familienvorstands oder auch freie Israeliten, über die die Weisen in ihrer Funktion als Älteste eine gewisse Verfügungsgewalt hatten.

Sentenzen der älteren Weisheit sprechen folgende Urteile aus:

„Auf den Lippen des Verständigen (נבון) findet sich Weisheit, aber auf den Rücken des Unverständigen (חסר־לב) gehört ein Stock“ (Prv 10,13).

„Schlägst du den Spötter (לִיץ), wird der Einfältige (פתי) klug, weist man den Verständigen zurecht, gewinnt er an Einsicht“ (Prv 19,25).²¹⁹

„Für die Spötter (לִצִיִּים) stehen Strafgerichte bereit und Schläge für den Rücken der Toren (כִּסְיֵי־לֵים)“ (Pv 19,29).²²⁰

„Eine Peitsche dem Pferd, ein Zaum dem Esel und ein Stock auf den Rücken der Toren (כִּסְיֵי־לֵים)“ (Prv 26,3).

Urteile, wie die eben genannten,²²¹ finden sich allerdings nicht mehr in der jüngeren Weisheit (Prv 1–9; Jesus Sirach), sondern werden hier eigentlich nur noch auf den Sklaven bezogen, der nach Ansicht der Weisen ohnehin am besten die Sprache der Schläge verstand:

„Futter, Peitsche und Last für den Esel und Züchtigung (und) Arbeit für den Sklaven“ (Sir 33,25 [G: 30,33]).²²²

Die körperlichen Züchtigungen, welche die „Weisen“ ihren erwachsenen Mitmenschen angedeihen ließen, hatten aber nur zum geringeren Teil eine pädagogische Funktion. Einerseits konnten sie eine Strafmaßnahme sein (so bei Nehemia), andererseits eine Art ‚Gedächtnisstütze‘ dafür, dass der „Spötter“ sein Haupt nicht zu frech erheben solle, da es stärkere Herren gebe als ihn selbst, die ihm schon den Zaum anzulegen und die Zügel anzuziehen wüssten (so im Vergleich mit Peitsche und Zaum für Pferd und

²¹⁹ Hier ist wahrscheinlich mit dem „Spötter“ und dem „Einfältigen“ eine je unterschiedliche Person gemeint, d.h. die Prügel haben keine erzieherische Wirkung für den hartnäckigen Frechling, wohl aber für den noch formbaren „Einfältigen“, der – durch den Anblick der Strafmaßnahme erschreckt – sich um Besserung bemüht.

²²⁰ „Strafgerichte“ (שפטים) könnte eventuell auch als שבטים, „Stöcke“, oder שוטים, „Peitschen“, zu lesen sein, denn die LXX bietet *μαστιγεις*.

²²¹ Vgl. auch Prv 15,10; 18,6; 20,30; 21,11; 27,6. Noch Nehemia berichtet, er habe – allerdings in seiner Funktion als Statthalter – erwachsene Männer öffentlich geschlagen (Neh 13,25; deren einziges Vergehen bestand darin, mit nicht-jüdischen Frauen verheiratet zu sein!).

²²² H^E: [לעבר] מלאכה ומרדות לחמור ומשא לחמור ושוט ומשא; G: *χορτάσματα καὶ ῥάβδος καὶ φορτία ὄνο ἄρτος* [wohl in Angleichung an Versteil a ergänzt] καὶ παιδεία καὶ ἔργον οἰκέτη. Der Begriff *παιδεία* meint hier nichts anderes als „Prügel“. Vgl. zur Behandlung der Sklaven schon Prv 29,19: „Mit Worten lässt sich ein Sklave nicht erziehen (יטר Nif'al), denn er versteht's zwar, doch die Reaktion bleibt aus.“

Esel, die ja auch weniger der Bestrafung des Tieres als der Kontrolle und Herrschaftsausübung dienen).

Dass der erzieherische Wert der Prügelstrafe beim eingefleischten Toren gegen Null tendieren konnte, war den Weisen wohl bewusst:

„Schelten (נְעָרָה) dringt in einen Verständigen (מִבֵּיִן) tiefer ein
als in einen Toren (פְּטִיל) hundert Schläge“ (Prv 17,10).

Allerdings konnten die Prügel auch mit verbaler Rüge kombiniert werden (dies belegt ebenfalls die Szene bei Nehemia: den Schlägen folgen Worte), wodurch ihr erzieherischer Wert wiederum erhöht wurde. Wer nicht völlig verstockt war, für den konnten sich Schläge als durchaus hilfreiches Mittel der Korrektur erweisen.²²³

Besonders nützlich, ja notwendig, schien den Weisen die strenge Lenkung unentschiedener, unfertiger, und das heißt vor allem noch junger Menschen zu sein. Für die Jugend, die noch in beide Richtungen – die gute und die schlechte – formbar war, hatte nicht nur die verbale Belehrung, sondern auch die körperliche Züchtigung nach Ansicht der Weisen einen hohen erzieherischen Wert.

Es sind im Proverbienbuch fünf Einzelsprüche und ein Doppelspruch, welche diese Erziehungsansicht vertreten. Diese *eigentlichen Erziehungssprüche* des AT, die in ihrer Anzahl recht überschaubar sind und den beiden älteren Sammlungen II und V sowie der sogenannten „ägyptischen“ Sammlung III angehören, vertreten unmissverständlich das, was wir heute eine *Theorie der Prügelpädagogik* nennen würden. Jede Beschönigung dieser Tatsache ist vergebliche Liebesmüh und hilft nicht weiter, im Gegenteil: Die Dinge nicht beim Namen zu nennen und den fundamentalen Unterschied zu heutigen Erziehungsvorstellungen nicht festzuhalten, sondern zu verwischen und einzuebnen²²⁴, ist m.E. kontraproduktiv.

Was uns in der Spruchliteratur des Alten Testaments an Erziehungsvorstellungen und -ratschlägen begegnet, ist „Schwarze Pädagogik“²²⁵, um nicht zu sagen rabenschwarze Pädagogik.

Die sechs Sprüche aus dem Proverbienbuch lauten:

Prv 13,24: „Wer seine Rute (שִׁבְטָה) spart, hasst seinen Sohn,
doch wer ihn liebt, sucht ihn (heim mit) Züchtigung (מוֹסֵר).“

²²³ Vgl. auch Prv 20,30: „Wundstriemen reinigen das Böse (den Bösen?) und Schläge die Kammern des Leibes“ (חֲבֵרוֹת פִּצְעוּ תַמְרוּיִק [תַּמְרוּיִק: Qere] בְּרַע וּמְכוֹת תְּרַחֵי-בֶטֶן).

²²⁴ So in den Arbeiten von DELKURT zur alttestamentlichen Erziehung (2002; 2001).

²²⁵ Dieser Begriff wurde von K. Rutschky für die Prügelpädagogik vergangener Jahrhunderte geprägt: RUTSCHKY (Hg.), *Schwarze Pädagogik: Quellen zur Naturgeschichte der bürgerlichen Erziehung* (1977).

Der Aussagespruch im antithetischen Parallelismus arbeitet mit den Gegensatzpaaren „lieben“ / „hassen“ und „die Rute sparen“ / מוֹסֵר. *Musar* meint demnach an dieser Stelle die körperliche Züchtigung bzw. – als das Gegenteil von „die Rute sparen“ – vielleicht noch mehr als das, nämlich eine Erziehungsmethode, welche durch die konsequente und nachdrückliche Verwendung der Rute gekennzeichnet ist.

Merkwürdig ist das Verb שָׁחַר im Pi'el, das „suchen“ (jmd./etw. mit Akk.) heißt und hier möglicherweise als „heimsuchen mit“ verstanden werden muss. Weil viele Exegeten bei diesem Verb den Begriff der „Morgenröte“ (שָׁחַר) mit durchhören, ist das Verständnis einer „frühzeitigen“ Züchtigung, d.h. einer In-Zucht-nahme schon in jungen Jahren, solange der Sohn noch klein ist, recht verbreitet.²²⁶

Die Liebe ist die Motivation der Züchtigung. Damit wird die erzieherische Strenge einerseits mit einer starken Begründung versehen, andererseits aber erhält sie ein wichtiges Korrektiv.

Prv 19,18: „Züchtige (יִסֵּר) deinen Sohn, denn es gibt Hoffnung,
[wohl im Sinne von: denn noch ist Hoffnung da]²²⁷
aber ihn zu töten, darauf setze nicht deinen Sinn.“

Der zweite Halbvers kann doppelt gedeutet werden: Entweder meint V. 18b soviel wie „*aber* achte darauf, dass du ihn nicht (aus Versehen) tötst“. So gesehen wäre hier ein Beleg für die Schärfe, ja Grausamkeit alttestamentlicher Züchtigungen gegeben, eine Schärfe, die es den weisen Erziehungsratgebern nötig erscheinen ließ, bei aller anempfohlenen Strenge doch auch darauf hinzuweisen, dass man nicht jegliches Maß beim Prügeln verlieren solle.

Oder aber V. 18b meint ähnlich wie in Prv 23,13f: „*und* trachte nicht danach, ihm (durch deine übergroße Nachsicht) die Lebenschance zu nehmen!“ Eine solche Aussage wäre aber m.E. sprachlich anders formuliert worden.

Somit bleibt Prv 19,18 ein Beleg dafür, dass die Weisen strenge Züchtigung ausdrücklich empfohlen (Imperativ!), gleichzeitig jedoch über-

²²⁶ Vgl. schon die Lutherübersetzung: „... wer ihn aber liebhat, der züchtigt ihn beizeiten.“ Vgl. PLÖGER (BK 1984), 164; FUHS (NEB 2001), 97; MEINHOLD (ZBK 1991), 228: „Während der Biegsamkeit des Menschen im Kindesalter sollen die Weichen gestellt werden.“ – Auch die LXX tat sich mit dem Verständnis des zweiten Halbverses schwer und übersetzt: ὁ δὲ ἀγαπῶν ἐπιμελῶς παιδεύει; „... wer (ihn) aber liebhat, erzieht (ihn) sorgfältig.“ (Ein „züchtigt ihn eifrig“ ist wohl trotz der negativen Einfärbung der griechischen Erziehungsbegrifflichkeit im hellenistischen Judentum nicht gemeint.) Nochmals einen anderen Übersetzungsvorschlag macht DELKURT, *Ethische Einsichten* (1993), 42; DERS., *Erziehung* (2001), 233: „... wer ihn aber liebt, sucht sie [die Rute] früh zur Zurechtweisung“. Problematisch ist bei dieser Übersetzung der Wechsel der Bezugsworte bei den Suffixen von אָהַב und שָׁחַר.

²²⁷ Auch eine temporale Deutung des יֵשׁ ist möglich: „Solange es Hoffnung gibt ...“

eifrige Väter davor warnten, den Bogen zu überspannen. **יִסֵּר** Pi'el („züchtigen“) sollte ein Gegensatz (antithetischer Parallelismus!) zu **חִי'יל** Hif'il („töten“) bleiben!²²⁸

Prv 22,15: „Torheit ist gebunden ins Herz des Knaben (**נֶעֱר**) – die Rute der Zucht (**שִׁבְט מוֹסֵר**) entfernt sie von ihm.“

Dieser Aussagespruch im synthetischen Parallelismus bringt die Überzeugung zum Ausdruck, dass „Torheit“ dem noch unreifen Kind oder Jugendlichen (**נֶעֱר**) wie ein natürlicher Makel anhafte, dass es aber ein erfolgversprechendes Gegenmittel gebe.

Manche Exegeten versuchen die Aussage etwas freundlicher dadurch zu gestalten, dass sie den ersten Versteil im Konditionalstil übersetzen: „Haftet Torheit im Herzen des Knaben – (dann) ...“²²⁹

Bemerkenswert ist der Optimismus der Weisen bezüglich der Kurierbarkeit jugendlicher Torheit. Für sie gilt noch nicht, was für die Torheit erwachsener Menschen gilt: hier ist jeder Versuch einer erzieherischen Einwirkung Energieverschwendung.²³⁰

Prv 29,15: „Rute (**שִׁבְט**) und Rüge (**תּוֹכַחַת**) gibt Weisheit, aber ein Knabe, sich selbst überlassen, beschämt seine Mutter.“

In diesem Spruch taucht die **יִסֵּר/מוֹסֵר**-Begrifflichkeit nicht auf, dennoch gehört er in jene Reihe von Sprüchen, welche die körperliche Züchtigung als geeignete Erziehungsmethode empfehlen. Der Begriff **תּוֹכַחַת**, „Zurechtweisung/Rüge“ steht hier ergänzend neben dem Begriff des Stockes oder der Rute (**שִׁבְט**), wobei **שִׁבְט** die körperliche Züchtigung und **תּוֹכַחַת** den mündlichen Tadel meint (LXX: *πληγαὶ καὶ ἑλεγχοὶ* ...). Beide gemeinsam bewirken „Weisheit“, jene umfassende Tugend, die alle anderen Tugenden in sich schließt.

Prv 29,17 „Züchtige (**יִסֵּר**) deinen Sohn, dass er dir Ruhe verschaffe und Leckerbissen gebe deiner Seele.“

Für uns vielleicht am anstößigsten propagiert dieses Mahnwort (Imperativ!) die Züchtigung (oder besser weiter gefasst: die strenge Erziehung) aus

²²⁸ Der Hinweis auf ein gesetzliches Verbot, den Sohn eigenhändig zu töten (MEINHOLD, 322; MURPHY, Proverbs [WBC 1998], 141, jeweils mit Blick auf Dtn 21,18–21) als Gegenargument gegen diese Deutung überzeugt nicht: Es ist ja nicht von absichtlichem, sondern von versehentlichem Töten die Rede. Vgl. zum versehentlichen Töten Ex 21,20f; vgl. auch die Beispielerzählung im Talmud bHul 94a: ein Vater schlägt versehentlich seinen Sohn wegen eines geringfügigen Vergehens tot. Daraufhin begeht die Mutter Selbstmord. Daraufhin begeht der Vater Selbstmord.

²²⁹ So PLÖGER (BK 1984), 251; FUHS (NEB 2001), 143.

²³⁰ Vgl. Prv 9,7f; 15,12; 29,9; 27,22; Sir 22,9f: „Wer einen Toren lehrt, ist wie einer, der Scherben leimt und einen Ruhenden aus dem Tiefschlaf weckt ...“

eigennützigen Motiven heraus. Ein ruhiges Dasein und „Leckerbissen“ (מַעֲרָנִים) verspricht der Erziehungsberater dem Vater, der seinen Sohn streng erzieht. Gedacht ist wohl an eine Altersversorgung der gehobenen Kategorie und einen geruhsamen Lebensabend, welche ein gehorsamer Sohn, der seine Pflichten wohl gelernt hat, seinem Vater zu gewähren bereit ist.

Prv 23,13f „Halte nicht fern vom Knaben (נֶעֱר) Zucht (מוֹסֵר);
denn schlägst du ihn mit dem Stock (שֶׁבֶט), wird er nicht sterben.
Du schlägst ihn mit dem Stock –
und rettetest sein Leben vom Totenreich.“

Dieser Doppelspruch aus Sammlung III bietet die steilste Begründung für die Erziehungsmethode des Alten Testaments: Prügelpädagogik bedeutet Lebensrettung! An eine jenseitige Errettung aus der Scheol im Sinne einer Auferstehung mit Totengericht ist nicht gedacht, sondern hier steht die unerschütterliche Überzeugung der Weisen im Hintergrund, dass rechtes Tun langes irdisches Leben bewirke. Der Stock dient dazu, dem Sohn all jene Tugenden einzubläuen, die ihm ein langes Leben garantieren und die Gottheit davon abhalten, ihn frühzeitig ins Reich der Toten zu befördern.

Insgesamt sind die sechs Erziehungssprüche des Proverbienbuchs aus Sammlung II, III und V je dreimal in der Form eines Aussagespruches und je dreimal in der Form eines Mahnspruches formuliert.

Das Vokabular ist durch das Begriffspaar מוֹסֵר/יֹסֵר bestimmt sowie durch den Begriff שֶׁבֶט, „Rute/Stock“, und die Begriffe für den „Sohn“ (בֶּן; 3mal) bzw. den „Knaben“ (נֶעֱר; 3mal). Daneben taucht auch das Substantiv תּוֹכַחַת, „Zurechtweisung/Rüge“, und das Verbum נָכַח, „schlagen“, auf.

Wichtig ist die Bestimmung des Adressaten der Mahnsprüche: Wer wird hier aufgefordert, seinen Sohn zu züchtigen? M.E. sind erwachsene Männer angesprochen, Familienväter, die selbst schon Kinder haben, nicht etwa der jugendliche Sohn, der schon vorsorglich auf seine Pflichten als Erzieher vorbereitet wird. Auch dass der erwachsene Sohn mit eigenen Kindern angesprochen ist – so dass die Ratschläge die Erziehung der Enkel im Auge hätten –, dürfte eher die Ausnahme sein.²³¹ Im Normalfall wird der er-

²³¹ In ägyptischen Weisheitslehren, die an den (erwachsenen) Sohn gerichtet sind, finden sich aber an einigen Stellen tatsächlich auch Erziehungsratschläge, die nun der Erziehung der Söhne des Sohnes gelten. Dasselbe Phänomen tritt auch in den aramäischen Sprüchen des Achikar auf. Für die israelitische Literatur hat das Thema Kindererziehung jedoch keinen Sitz im Leben väterlicher Mahnreden. Typische Themen sind hier die richtige Partnerwahl, das Gebot, die Eltern zu ehren, rechtschaffene Lebensführung sowie – in der Belehrung des Königssohnes – Fragen der Machterhaltung. Vgl. Tobit 4; 1Kön 2,2–9. – In Tobit 14 (G II), wo der sterbende Vater den Sohn mit dessen sechs (G I) bzw. sieben (Vetus Latina) Söhnen um sich versammelt hat, ist allerdings auch ein Satz der Belehrung der Kinder der Kinder gewidmet (V. 9).

wachsene Standesgenosse, welcher derselben Generation wie der Sprecher angehört, der Adressat dieser Sprüche sein.

Warum empfehlen die Weisen eine so strenge Erziehung der Söhne? Strenge Erziehung, die körperliche Züchtigung mit einschließt bzw. durch eine konsequente Anwendung körperlicher Züchtigung charakterisiert ist, – treibt Torheit aus, die dem Knaben anhaftet, und gibt ihm Weisheit (22,15; 20,15); – bewirkt eine Verhaltensweise, die dem Vater Annehmlichkeiten verschafft und die Mutter nicht beschämt (29,15.17) – hat mit Liebe zu tun (wohingegen weiche Erziehung mit Hass zu tun hat) – hat mit Leben zu tun (wohingegen weiche Erziehung mit Tod zu tun hat). Die Strenge in der Erziehung ist also zweifach motiviert: sie ist sowohl Selbstzweck als auch – vor allem! – Hilfe, ja Rettung für den Sohn. Nicht nur um des Seelenfriedens des Vaters, um der Ehre der Mutter und um beider Altersversorgung willen wird der Sohn so hart behandelt, sondern vor allem um seiner selbst willen: angeblich geht es um nicht weniger als um Leben oder Tod.

Mit der Anwendung von Stock und Rute im Erziehungsprozess ordnet sich das Alte Testament in das gemein-antike Verhalten ein, das in allen Kulturen des Vorderen Orients und des Mittelmeerraumes verbreitet war.

Vor allem aus Ägypten sind ähnliche ‚Prügel-Sprüche‘ wie im AT bekannt. Allerdings finden sie sich kaum in den älteren und jüngeren Weisheitslehren, sondern überwiegend in den „Schulmiszellaneen“ des Neuen Reiches (18.-20. Dynastie, Ramessidenzeit).²³²

In den Schulmiszellaneen überwiegt die Drohgebärde, ihre Inhalte sind von einer gewissen „Primitivität“.²³³ Üblicherweise wird der Schüler scheltend angesprochen; in der letzten hier angeführten Stelle ergreift er selbst fiktiv das Wort:

„Sei keinen einzigen Tag faul, sonst wird man dich schlagen. Das Ohr eines Jungen sitzt doch auf seinem Rücken; es hört, wenn man ihn schlägt. Pass auf und hör zu, was ich dir sage; das wird dir noch nützlich sein. Man lehrt sogar einen Affen das Tanzen und richtet Pferde ab; man setzt eine Weihe ins Nest und greift einen Falken an den Flügeln“ (pAnastasi III 3,12ff).
 “Man sagt mir, du taumelst in Vergnügungen und wendest dich ab von dem, was ich dir sage. Du beachtest gar keine Worte, die Vergnügungen haben dein Ohr taub gemacht ...; aber ich werde deine Beine schon lehren, durch

²³² Siehe zu den Schulmiszellaneen RÖMHELD, Weisheitslehre (1989), 65ff, hier 65: „Die Schulmiszellaneen geben sich zwar in der Regel als „Lehren“ aus, ihr Interesse liegt jedoch nicht mehr auf der weisheitlichen Lebensführung ... Sofern die in den Miszellaneen vereinigten Texte überhaupt noch eine Botschaft an die angeredeten Schüler haben und nicht ausschließlich zur Schreibübung dienen, wollen sie einzig die Schulbildung selbst stützen: Sie ermahnen zu Fleiß und Aufmerksamkeit, indem sie den Wert des Schreibertums herausstellen ...“

²³³ BRUNNER, Ägyptische Erziehung (1957), 106.

die Gassen zu stolchen, wenn du mit der Nilpferdpeitsche geschlagen wirst!“ (pAnastasi V 17,3–5).

„Verbringe keinen faulen Tag ... oder wehe deinen Gliedern! Suche zu verstehen, was dein Lehrer will, höre auf seine Ermahnungen. Werde ein Schreiber ...“ (pAnastasi V 23,4–6).

„Mein Herz ist überdrüssig, Ermahnung zu sprechen ... Ich gebe dir hundert Schläge, aber du wirfst sie alle weg ... Aber man setzt ja sogar eine Weihe ins Nest und greift einen Falken an den Flügeln: Ich werde aus dir, du böser Bube, schon einen Menschen machen!“ (pSallier I, 7,9–8,2).

„Ich bin als Kind aufgewachsen, indem ich dir zur Seite war; du schlugst mich auf den Rücken, und so trat deine Lehre in mein Ohr ein ...“ (pLansing 11,1–3).²³⁴

Man merkt diesen Texten ihre direkte Verknüpfung mit dem Schulbetrieb und dessen mühseligem Geschäft des Schreibenlernens an, dem die Schüler immer wieder zu entfliehen suchten, während die Lehrer sie mittels Strafmaßnahmen hinter die Bücher bzw. Schreiftafeln zwangen.

Aufforderungen an die Erzieher selbst, die Jugend streng zu disziplinieren, ja, bewusst zu schlagen, finden sich aber in Ägypten kaum. Am ehesten kommt eine Passage aus der allerjüngsten Weisheitslehre, dem „Demotischen Weisheitsbuch“, das am vollständigsten durch den Papyrus Insinger repräsentiert wird, den AT-Mahnworten nahe.²³⁵ Möglicherweise ist aber diese späte Spruchsammlung (Ptolemäerzeit) in ihren Erziehungsaussagen nicht nur durch ältere ägyptische Lehren, sondern auch durch die Sprüche aus dem syrisch-palästinischen Raum (Sprüche des Achikar) beeinflusst. Auf die ältere Weisheit des AT kann sie jedenfalls nicht eingewirkt haben.

„Die zehnte Lehre. Der Weg (= die Anweisung), in der Erziehung deines Sohnes nicht zu erlahmen.

Eine Statue aus Stein ist ein dummer Sohn, den sein Vater nicht erzogen hat ...²³⁶

Um den Dummkopf damit zu erziehen, hat Thot den Stock auf Erden eingeführt. Er erschuf dem Weisen Schamgefühl, damit er jeglicher Strafe entgehe ...

Kein Sohn stirbt an Bestrafung durch seinen Vater. Wer seinen Sohn liebt, (auch) wenn er verdorben ist, bringt sich mit ihm ins Verderben ...

Der Sohn, der nicht erzogen worden ist, dessen <Vater> erregt Verwunderung. Das Herz seines Vaters sehnt sich nicht nach langem Leben für ihn ...“ (P. Insinger 8,21f; 9,6f.9f.12f.15).²³⁷

²³⁴ Jeweils zitiert nach BRUNNER, *Altägyptische Erziehung*, 171–176; siehe ebd. 56f; siehe auch RÖMHELD, *Weisheitslehre* (1989), 68–78.

²³⁵ Siehe zum P. Insinger TUAT 3 (1990ff), 280f; LICHTHEIM, *Late Egyptian Wisdom Literature* (1983), 107–234; LÄ VI (Art. „Weisheit, demotische“), Sp. 1197–1200 (Lit.)

²³⁶ Vgl. dazu schon Anchscheschonqi 21,20: „Besser eine Statue aus Stein als ein dummer Sohn.“

²³⁷ Zitiert nach der Übersetzung von THISSEN, TUAT 3, hier 290f. Siehe auch BRUNNER, *Weisheitsbücher* (1988), 312.

Auch im mesopotamischen Bereich ist das Schlagen der Kinder im Rahmen des Schulbetriebes gut belegt. Auch hier ist aber die literarische Form der Texte eine andere als in der Weisheit des AT. Es handelt sich um Schultexte, und im bekanntesten von ihnen, der Satire „Der Sohn des Tafelhauses“, schildert ein Schüler selbst – ironisch überzeichnet – seine Nöte in der Schule, wo er dem Lehrer nichts recht machen kann und für jedes Vergehen geschlagen wird. Deshalb fordert er seinen Vater auf, etwas gegen seine missliche Situation zu unternehmen, und tatsächlich gelingt es dem Vater dann auch, den gestrengen Lehrer buchstäblich „weichzukochen“, indem er ihn zu sich einlädt, fürstlich bewirtet und mit einem reichen Geschenk bedenkt.²³⁸

Die nächste Parallele zu den alttestamentlichen Sprüchen, vor allem zum Doppelspruch Prv 23,13f, findet sich in den aramäischen Sprüchen des Achikar.²³⁹

Zwischen Achikar Z. 81f und Prv 23,13f könnte sogar eine literarische Abhängigkeit vorliegen. Die beiden Sprüche bei Achikar lauten:

(81) *'l thḥšk brk mn ḥṭr hn lw l' tkhl thnšln [hy mn b'yšth...]*

(82) *hn 'mḥ'nk bry l' tmwt whn 'šbqn 'l lb[b]k [...]*

„Verschone deinen Sohn nicht vor dem Stock. Wenn du ihn nicht erretten kannst [von seiner Bosheit (?)...]²⁴⁰

Wenn ich dich schlage, mein Sohn, wirst du nicht sterben, aber wenn ich es nach deinem Sin[n] gehen lasse, ...“²⁴¹

Auffällig ist die inhaltliche Entsprechung zwischen Achikar Z. 81f und Prv 23,13f deshalb, weil hier beide Male ein Zusammenhang zwischen

²³⁸ Siehe zu diesem Text TUAT 3, 68–77.

²³⁹ Siehe zu den Sprüchen des Achikar LINDENBERGER, *The Aramaic Proverbs of Ahiqar* (1983); DERS., *Ahiqar* (1985); KOTTSTIEPER, *Die Sprache der Ahiqarsprüche* (1990). Siehe dort zur Datierung und Lokalisierung, 241f: „Die Sprüche sind in einem Dialekt verfasst, der sprachgeschichtlich deutlich älter als das Reichsaramäische ist. Die Datierung in die zweite Hälfte des 8. Jh.v.Chr. oder die erste Hälfte des 7. Jh.v.Chr. entspricht den belegten Formen am besten. Damit ist der Dialekt zu den Ausläufern des Altaramäischen zu rechnen.“ Zu lokalisieren sind die Sprüche nach KOTTSTIEPER im südsyrischen Raum. – Siehe speziell zu den Erziehungssprüchen RÖMHELD, *Wege der Weisheit* (1989), 46ff, und SCHRADER, *Leiden* (1994), 131–134.

²⁴⁰ Während LINDENBERGER die Wortfolge *hn lw l'* mit „otherwise“ übersetzt und einen Fragesatz anschließt, nach welchem der Satz zu Ende ist („Spare not your son from the rod; otherwise, can you save him [from wickedness]?“), liest KOTTSTIEPER einen verneinten Bedingungssatz: „Wenn du [ihn] nicht [seiner Bosheit] entreißen können solltest ...“ und setzt dann hinzu: „dann töte ihn aber nicht“. Nach SCHRADER, *Leiden*, 133, sind diese beiden Übersetzungsvarianten „grundverschiedene Aussagen“, denn „nach der ersten Version ist ... körperliche Züchtigung unbedingt notwendig, um den Knaben vor Unheil zu bewahren, nach der zweiten Version dagegen anscheinend ein Mittel, das erst angewandt werden muß, wenn andere Maßnahmen nichts fruchten.“ Siehe zur Textdeutung auch RÖMHELD, *Wege*, 47–50.

²⁴¹ Die Fortsetzung könnte lauten: „wirst du nicht leben“ o.ä. KOTTSTIEPER ergänzt: „wird man dich töten“.

erzieherischen Schlägen und Tod bzw. Leben behauptet wird. Allerdings ist bei den schwierig zu verstehenden und nur lückenhaft erhaltenen Sprüchen des Achikar nicht klar, ob es sich um ein (jeweils nicht stattfindendes) Sterben unter der Hand des Vaters („Du stirbst schon nicht an meinen Schlägen!“) oder um ein Sterben aufgrund moralischer Defizite handelt, wie es Prv 23,14 beschreibt.

Auffallend ist auch die sprachliche Entsprechung der Wendung אֵל תִּמְנַע (Prv 23,13) und אֵל תַּחֲשׂוּךְ בְּרֶךְ מִן חֶטֶר (Achikar 81).

Ob hieraus jedoch tatsächlich auf eine literarische Abhängigkeit geschlossen werden kann, und – wenn ja – in welcher Richtung eine solche verlief (von Achikar in die m.E. frühestens spätvorexilische oder erst nachexilische Sammlung III im Proverbienbuch?), ist unsicher.

Sicher ist, dass der drastische Erziehungsstil des AT dem Erziehungsstil der Umweltkulturen entsprach. Die gemeinorientalische ‚Prügelpädagogik‘ speist sich m.E. aus dem Phänomen der Sklaverei (die negative ‚Vorbild‘-Wirkung, welche die Behandlung von Sklaven auf die Gestaltung von zwischenmenschlichen Beziehungen insgesamt ausübte, sollte nicht unterschätzt werden), aus der Zähmung von Tieren und in den altorientalischen Hochkulturen auch aus dem institutionalisierten Schulbetrieb, der Kindern und Jugendlichen komplizierte Schriftsysteme zu vermitteln hatte.

Trotz der gemeinorientalischen Grundlage hat die Prügelpädagogik des AT in der *Theorie*, wie sie uns in der Spruchweisheit entgegentritt, noch einmal eine eigene Note. Die gezielte Aufforderung an erzieherisch tätige Erwachsene, „Söhne“ bzw. „Knaben“ mit äußerster Strenge zu behandeln, findet sich außerhalb des AT nur selten, m.W. nur noch in den Sprüchen des Achikar. Auch dass die Erziehung durch Schläge mit dem Argument elterlicher Liebe, ja mit dem Argument der Lebensrettung begründet wird – Schläge retten vor dem Zorn der Gottheit – ist ungewöhnlich und gibt der Prügelstrafe im Alten Testament ein besonderes Gewicht und eine besondere Würde. Das Schlagen des Kindes wird zur elterlichen Pflicht erhoben!

Am deutlichsten verlässt die biblische Spruchweisheit im jungen, außer- oder deuterokanonischen Buch Jesus Sirach den gemeinorientalischen Wurzelgrund. Bei Jesus Sirach wird eine derartige Härte in der Erziehung gepredigt, dass sich über die allgemein verbreitete Überzeugung von der Nützlichkeit der Schläge hinaus die Frage stellt, was diesen Gelehrten zu solch radikalen Ansichten veranlasst hat.

Im 30. Kapitel seines Werkes (V. 1–13) erklärt Sirach:²⁴²

²⁴² Der Text ist nur in V. 11–13 auf Hebräisch (H^B) erhalten. In den Versen 1–8 sind sich die griechische und syrische Version so weit einig, dass der Text als halbwegs sicher gelten kann. Schwieriger ist die Situation in V. 9–10, da hier der Syrer von LXX sprachlich abweicht, wenngleich inhaltlich im Wesentlichen dasselbe ausgesagt wird. Ich zitiere die Verse 1–10 nach der Septuaginta und füge die letzten 3 Verse nach der

- 1) Wer seinen Sohn liebt (ὁ ἀγαπῶν τὸν υἱὸν αὐτοῦ), macht beständig seine Peitschen(hiebe), damit er sich freue an seinem Ende.
- 2) Wer seinen Sohn (streng) erzieht (ὁ παιδεύων τὸν υἱὸν αὐτοῦ), wird seinetwegen gelobt werden, und inmitten der Vornehmen wird er sich seiner rühmen.
- 3) Wer seinen Sohn belehrt (ὁ διδάσκων τὸν υἱὸν αὐτοῦ), wird den Feind eifersüchtig machen, und vor seinen Freunden wird er über ihn jubeln.
- 4) Stirbt sein Vater, so ist es, als wäre er nicht gestorben, denn einen, der ihm ähnlich ist (ὅμοιον γὰρ αὐτῷ), ließ er hinter sich zurück.
- 5) In seinem Leben sah er ihn und freute sich, und bei seinem Tod war er nicht traurig.
- 6) Gegenüber seinen Feinden ließ er einen Rächer zurück und den Freunden einen, der die Wohltat vergilt.
- 7) Wer seinen Sohn umhegt, wird seine Wunden verbinden, und bei jedem Schrei wird sein Mitleid erregt.
- 8) Ein ungezähmtes Pferd bricht störrisch aus, ein Sohn, sich selbst überlassen, wird vorwitzig.
- 9) Sei eine Amme zu dem Kind [d.h. verhätschele es], und es wird dich erschrecken, spiele mit ihm, und es wird dich betrüben.
(τιθήνησον τέκνον καὶ ἐθαμβήσει σε σύμπαιξον αὐτῷ καὶ λυπήσει σε)
- 10) Lach nicht mit ihm, damit du nicht mit ihm traurig sein musst und es zuletzt deine Zähne zum Knirschen (?) bringt.
- 11) Lass ihn (den Sohn) nicht herrschen in seiner Jugend und vergib ihm seine Missetaten nicht.
- 12) Wie eine Kobra über einen Lebenden, so falle über ihn her, zerschmettere seine Lenden, solange er noch ein Knabe ist.
Beuge seinen Kopf in seiner Jugend
Und spalte seine Lenden, solange er noch klein ist, damit er nicht [halsstarrig] werde und widerspenstig gegen dich und von ihm her Verdruss geboren wird.^a
- 13) Züchtige deinen Sohn und mache sein Joch schwer, damit er nicht in seiner Torheit sich über dich [erhebe].^b

Die meisten Motive und Gedanken, die Sirach hier anführt, sind auch schon vor ihm verwendet worden und somit durchaus traditionell:

Dass Erziehung ein Prozess ist, der gegenwärtig Unannehmlichkeiten bereitet, in der Zukunft jedoch reiche Frucht mit sich bringt (V. 1), ist ein Gedanke, den auch schon Prv 19,20 andeutet. Dass gerade die Strenge in der Erziehung von Liebe motiviert ist, wird schon in Prv 13,24 ausgesagt.

Dass ein gut erzogener Sohn das eigene Prestige hebt, hat das Proverbienbuch – wenngleich zurückhaltender – bereits mehrfach ausgesagt (vgl. Prv 10,1; 23,15f.24f; 28,7 vgl. auch 17,25; 19,13).

hebräischen Handschrift H^B hinzu. – Siehe zu diesem Text vor allem SCHRADER, Leiden (1994), 137–141. Siehe auch PILCH, „Beat His Ribs ...“ (1993).

^a Der Text von H^B als einzigem hebr. Zeugen in V. 12 ist nach SCHRADER, 139, „nicht sehr vertrauenerweckend“. Im Vergleich zu G (und Syr) hat H einige Zusätze; der Begriff „halsstarrig“ muss konjiziert werden (lies יקשה statt ישקה).

^b יסר בנך והכבד עולו פן באולתו יתלע בך; statt יתלע liest H^{Bmarg} יתעל (verkürztes Impf. Hitpa‘el von עלה). SMEND, Weisheit (1906), 267, hat noch einen anderen Lesevorschlag: „Die Schreibung בך יתלעב könnte auf בך יתלעב hinführen“; der Satz hieße dann: „... damit er dich nicht in seiner Torheit verspötte.“

Dass ein gut erzogener Sohn ein Rächer seines Vaters ist, darauf wird auch in Prv 27,11 und in Ps 127,4f hingewiesen.²⁴³

Dass der Sohn als Erbe seines verstorbenen Vaters diesen gleichsam wie ein Abbild ersetzt, ist eine Vorstellung, die dem ganzen Alten Orient zu eigen ist.²⁴⁴

Dass die Erziehung von Kindern denselben Gesetzen wie die Zähmung von Tieren unterliegt, ist ein Gedanke, der vor allem in Ägypten heimisch war.²⁴⁵

Was aber im Sirachtext neben diesen traditionellen Motiven zu denken gibt, ist die spezielle Ausdrucksweise, wie sie in den Versen 1.7.9–10 (griechisch) und vor allem in den Versen 11–13 (hebräisch) vorliegt.

Hier wird einer solch kompromisslosen Unterdrückung das Wort geredet, dass über den gemeinorientalischen Hintergrund hinaus²⁴⁶ zu fragen bleibt: Wo hat Ben Sira seine Pädagogik her?

Entweder ist die Härte Sirachs persönlich bedingt,²⁴⁷ oder in ihr spiegelt sich die Reaktion des hellenistischen Judentums auf die Herausforderung durch die griechische Kultur: jüdische Familienväter suchten der politischen, religiösen und kulturellen Bedrohung zu begegnen, indem sie ihre letzten Machtpositionen innerhalb der eigenen Familie verbissen verteidigten und die jüdische Identität mittels straffer Familienzucht zu wahren suchten.

Diese Familienzucht aufrecht zu erhalten, war nach Sirach eine Pflicht des gewissenhaften Hausvaters, der für das Wohl aller an seinem Hausstand Beteiligten verantwortlich war. In 7,18–26 schildert Sirach das Verhalten eines solchen Hausvaters gegenüber den ‚Personen‘, die sein privates Leben bevölkern (Freund – Frau – Sklave – Vieh – Söhne – Töchter; in dieser Reihenfolge!): eine kluge Frau solle man nicht verachten; einen verständigen Sklaven solle man lieben wie sich selbst und ihm die

²⁴³ Bevor der Staat ein Gewaltmonopol durchsetzen konnte, war die Rache-funktion männlicher Familienangehöriger ein wichtiger persönlicher Sicherheitsfaktor.

²⁴⁴ Vgl. im AT vor allem Gen 5,3: „Und er [Adam] zeugte (einen Sohn), ihm gleich nach seinem Bilde ...“ (וַיּוֹלֵד בְּדַמוֹתָיו כְּצַלְמוֹ). KÜGLER, Der Sohn als Abbild seines Vaters (2001), 91, nimmt bei Sirach „einen Rückgriff auf ägyptische Konzeptionen der Anthropologie und der Theologie“ an. Vgl. aus dem sumerischen Text „Der Vater und sein nichtsnutziger Sohn“ die Aussage 115f: „Das Geschick, das Enlil den Menschen als ihr Geschick bestimmt hat, (ist): Der Sohn folgt der Arbeit (Beruf/Aufgabe: *kin-gi₄-a*) seines Vaters“ (TUAT 3, 85).

²⁴⁵ Vgl. die S. 66/67 zitierten Sätze aus pAnastasi III und pSallier I.

²⁴⁶ Siehe zum ‚Darüberhinaus‘ SCHRADER, 140: „Solche krassen Äußerungen sind auch vor dem Hintergrund der gängigen Erziehungsvorstellungen der damaligen Zeit auffällig.“

²⁴⁷ So SCHRADER, 140: „In dem wortreichen Eifer, in dem der Verfasser Schläge gegenüber Söhnen und auch unerbittliche Strenge gegenüber Töchtern – ohne Schläge, aber anscheinend mit Freiheitsentzug (7,24; 42,11f) – propagiert, tritt doch offenbar eine persönliche Eigenart zutage. Daß man seine Söhne von Jugend auf beugen und ihr Joch schwer machen soll, so hat vor Jesus Sirach noch niemand geredet.“

Freilassung nicht versagen; das Vieh solle man gut versorgen; Söhne solle man streng erziehen (V. 23: **בָּנִים לְךָ יִסִּיר אֹתָם**, „hast du Söhne, halte sie in strenger Zucht ...“) und früh in die Ehe geben; Töchter solle man gut bewachen und an einen vernünftigen Mann verheiraten.

Der Hausvater präsentiert sich hier keineswegs als herzloser Tyrann. Weil er aber seiner Rolle als Versorger gerecht werden und seinen Hausstand effektiv gestalten muss, hat er allen Familienangehörigen unmissverständlich klar zu machen, wer der Herr im Hause sei (vgl. Sir 33,20–33 [G: 30,28–40]).

Unter den Pflichten des Familienvaters hat die Erziehung der Söhne einen hohen Stellenwert. Misslingt sie, ist der Sohn ohne Wert, ja, es wäre besser für seinen Vater, er hätte keinen Sohn gehabt:

„Begehre nicht den Anblick^a von Jungen, die nichts taugen,
und freu dich nicht über missratene Söhne.
Auch wenn sie zahlreich sind, freu dich nicht über sie,
da ihnen [H^A: solange ihnen] keine Gottesfurcht zu eigen ist.
Glaube nicht an ihre Stärke [H^A: ihr Leben]
und vertraue nicht auf ihre Zukunft,
denn sie werden kein gutes Ende haben.
Wahrlich, besser *einer*, der Gottes Willen tut, als tausend,
und besser kinderlos sterben als viele missratene Söhne haben ...“
(Sir 16,1–3 nach H^A und H^B).

Zusammenfassend lässt sich sagen:

In der *Erziehungstheorie* vertritt das AT zusammen mit den aramäischen Sprüchen des Achikar eine *harte Linie*, indem es die im Alten Orient *allgemein verbreitete Praxis*, Kinder wegen Faulheit, Dummheit und Ungehorsam zu *schlagen*, *ausdrücklich empfiehlt und mit gewichtigen Begründungen* (elterliche Liebe, Erhalt von Leben) *versieht*.

Die *Einzelstimme des Jesus Sirach verlässt den gemeinorientalischen Wurzelgrund*. Hier liegt eine so scharf formulierte Erziehungslehre vor, dass zu fragen bleibt, ob sie eine persönliche Sondermeinung ist, oder ob die Situation der bedrängten Minderheit im hellenistischen Judentum im gelehrten Milieu eine noch strengere Erziehungshaltung begünstigt hat.

^a Hebr. **תִּוְאָר**, eigentlich „Gestalt, Schönheit“, hier vielleicht mit „Anblick“ (so der Vorschlag von SMEND, Weisheit, 144) zu übersetzen. Angesprochen ist jedenfalls ein Vater, nicht ein pädophiler Liebhaber.

2.4 Erziehungsziele

Die alttestamentlichen Erziehungsziele sind nicht identisch mit den Erziehungszielen unserer Zeit. Die Methode der *Belehrung durch den Vater* in den religiösen Traditionen des eigenen Volkes (vgl. dazu das Lehr- und Lernprogramm des Deuteronomiums bzw. der dtr. Bewegung, das hier nicht mit berücksichtigt wurde) und der Belehrung in den väterlichen Wertvorstellungen (vgl. dazu vor allem die „Lehrreden“ in Sammlung I des Sprüchebuches) sowie die Methode der *Disziplinierung durch den Vater* dient vor allem einem zweifachen Erziehungsziel: der *Einweisung in die Tradition*, die der Sohn als die seine akzeptieren und ‚internalisieren‘ soll, und der *Erziehung zum Gehorsam*.²⁴⁸

R. PATAI weiß in seiner Untersuchung über „Sitte und Sippe in der Bibel und im Orient“ zu berichten: „Die beiden Erziehungsziele: Gehorsam gegenüber dem Vater und die Annahme der traditionellen Lehre aus seinem Munde ... sind im Mittleren Osten bis heute die Grundziele der Erziehung ... geblieben.“²⁴⁹ Auch noch im Ägypten des 20. Jh.s trifft PATAI diese für alle traditionellen Gesellschaften typischen Erziehungsziele an. In einigen ägyptischen Dörfern, in denen der Sozialisierungsprozess „mit Methoden der modernen Psychologie“ untersucht worden sei, sei man zu dem Ergebnis gelangt, „daß das Leitmotiv der Erziehung das eifrige Bestreben der Erwachsenen ist, ihre Kinder fügsam zu machen und ihnen so die kindliche Ehrfurcht beizubringen.“ Das Erziehungsideal bestehe vor allem in „Unterwürfigkeit und Gehorsam der Kinder gegenüber ihren Eltern.“²⁵⁰

PATAI schließt an diese Feststellung einen Vergleich moderner und traditioneller Erziehungsvorstellungen an, der m.E. die Unterschiede so treffend auf den Punkt bringt, dass ich ihn in voller Länge zitiere:²⁵¹

„Wenn wir die Erziehungsziele der biblischen und der gegenwärtigen traditionsbestimmten Familie des Mittleren Ostens mit denen der modernen westlichen Familie vergleichen ..., stoßen wir auf mehrere grundlegende Unterschiede. In der westlichen Familie sind die Erziehungsarbeit und die Bemühungen um die Eingliederung des Kindes in die Gesellschaft darauf gerichtet, dem Kind zu frühzeitiger Unabhängigkeit zu verhelfen. Die Eltern sind stolz auf das Kind, das imstande ist, in manchen Dingen für sich selbst zu sorgen, das mit sechs Jahren schon allein die Straße überqueren kann und allein den Weg in die Schule findet. Zum Ungehorsam wird es geradezu ermuntert, Äußerungen seines eigenen Willens finden ein beifälliges Lächeln, Aggressivität gegenüber den Eltern ist gestattet. Diese Charakterzüge verdienen nach Meinung der westlichen Eltern und Erzieher Förderung;

²⁴⁸ Vgl. auch die Angabe bei DIETRICH/MAYORDOMO, Gewalt (2005), im Abschnitt „Gewalt in der Kindererziehung?“, ebd. 37–43, hier 40: „Oberstes Gebot war ... die Konformität mit den Werten, Normen und Verhaltensmustern der Familie und Gesellschaft. Die Erziehung richtete sich infolgedessen hauptsächlich auf den Gehorsam.“

²⁴⁹ PATAI, Sitte und Sippe in Bibel und Orient (1962), 227f.

²⁵⁰ Ebd. 228.

²⁵¹ Ebd. 229f.

denn sie bereiten das Kind darauf vor, schon in jungen Jahren unabhängig seinen Platz in einer Wettbewerbsgesellschaft einzunehmen.

In der biblischen und der traditionsbestimmten mittelöstlichen Gesellschaft hingegen besteht das Haupterziehungsziel darin, das Kind zu einem gehorsamen, unterwürfigen und loyalen Mitglied der Familie zu formen. Selbständige Bestrebungen und aggressives Verhalten sind streng auf das Gebiet der Geschwister-Rivalität und des Wettbewerbes innerhalb der Gleichaltrigen-Gruppe beschränkt. Im Zusammenhang der Familiengruppe aber ... wird jede Tendenz dieser Art machtvoll ausgeschaltet. Der Knabe muß lernen, die älteren Angehörigen seiner Familie zu respektieren und zu fürchten, die ihn sowohl mit der Rute ihrer Zunge als auch mit wirklichen Ruten, Stöcken und Peitschen schlagen dürfen und auch tatsächlich schlagen. Was der heranwachsende Knabe lernen muß, ist die Erfüllung der Pflicht, seine Wünsche denen des Vaters unterzuordnen und eine Gefühlslage zu erreichen, in der er wirklich seine eigenen Interessen psychologisch mit denen des Vaters und der übrigen Familie zu identifizieren vermag. Erst wenn er gelernt hat, dass die Interessen der Familie an erster Stelle stehen, hat er ein Entwicklungsstadium erreicht, das als Reife und daher als zufriedenstellend betrachtet und anerkannt wird. Erst wenn er es versteht, sein Handeln bewusst an den Interessen des Familienwohls auszurichten, darf er hoffen, einmal eine allgemein anerkannte und vielleicht sogar führende Stellung einzunehmen.“

Auch H. BRUNNER fragt in seiner Untersuchung über die „altägyptische Erziehung“ nach den Erziehungsidealen dieser traditionsverhafteten Gesellschaft und nach dem Menschenbild, das hinter diesen Idealen steht.

Im Unterschied zu den Griechen, welche das Ideal der Persönlichkeit sowie Verhaltensweisen wie das neugierige Hinterfragen, das Erforschen und Erkunden, das Vordringen in unbekannte Räume und das planende Eingreifen in den Gang der Dinge in die Menschheitsgeschichte eingebracht hätten, sei den Ägyptern „der Gott wohlgefällige, demütige, bescheidene, sich einfügende Mensch als höchstes Ziel“ erschienen.

„Nicht zur Selbständigkeit, nicht zum kritischen Denken und Forschen erzog der ägyptische Unterricht, sondern zum gehorsamen Menschen, gehorsam gegen die Ordnung der Welt. Nicht auf eine zu erobernde Zukunft war sie ausgerichtet, nicht auf Reformen, auf Originalität war sie abgestellt, sondern auf solides Wissen, auf Kenntnis dessen, was die Vorfahren erkannt hatten und was durch die Prüfung vieler Generationen als richtig und wesentlich befunden war.“²⁵²

W. JENTSCH unterscheidet in seiner Studie²⁵³ zwischen einem „anthropozentrischen Erziehungsdenken“ in der griechischen Welt und einem „theozentrischen Erziehungsdenken“ in der alttestamentlich-jüdischen Welt. Er sieht das wichtigste Erziehungsziel des AT – wenn überhaupt von einem solchen gesprochen werden könne, – in dem „Hineinwachsen des einzelnen

²⁵² BRUNNER, Altägyptische Erziehung (1954), beide Zitate 146f.

²⁵³ JENTSCH, Erziehungsdenken (1951).

Volksgliedes in die Gebundenheit Gesamtisraels an Jahwe“. Der hebräische Erziehungsbegriff *musar* sei eher am „Einhalten bestimmter und gesetzter Ordnungen“, weniger am „Erreichen idealer Bildungsziele, wie sie die griechische Paideia kennt“ interessiert.²⁵⁴ JENTSCH urteilt:

„Die atl. Paideia [d.h. *musar*] steht im Dienst einer Gottesordnung, ihre Tendenz geht, bildlich gesprochen, von oben nach unten; sie ist auf Niederhaltung aus. Das Ziel ... ist der gottgehorsame Mensch. Die stoisch-hellenistische Paideia weiß weniger von den Ordnungen, jedenfalls was Ehe, Familie und ‚religiöses Gesetz‘ anbetrifft; sie will gerade nicht daran binden, sondern vielmehr entbinden. Ihre Tendenz geht von unten nach oben. Sie sucht nicht zu unterdrücken, sondern emporzubilden. Ihr Ziel ist nicht Gottesdienst, sondern Freiheit des höheren Menschentums.“²⁵⁵

Zwar sieht JENTSCH auch Überschneidungen der „zwei Linien“ gegeben – so kenne die Spruchweisheit des AT ebenfalls ein Bildungsziel und die griechische Paideia die Anwendung strenger Zuchtmittel – aber vorsichtig will er doch die Idee der „Zucht“ eher der jüdisch-alttestamentlichen Welt und die der „Bildung“ der griechischen Welt zuordnen.²⁵⁶

Für die Erziehung des Alten Israel gilt: Der „Weg des Lebens“, welcher der Jugend Wohlstand, Erfolg und Ansehen verheißt, eröffnet sich durch

- die *Aneignung* der traditionellen durch den Vater vermittelten Lehre,
- die *Einordnung* in die vorgegebenen Strukturen,
- die *Unterordnung* unter den göttlichen Willen.

Wer diesen Weg einschlägt, ist ein בן חכם, der seinen Vater erfreut und sich dessen Ratschlag nicht verschließt (Prv 15,5; 23,24.26).

2.5 Erziehung in den erzählenden Büchern des AT

Explizite Erziehungsaussagen finden sich im AT in der weisheitlichen Spruchliteratur, die einen vergleichsweise ‚internationalen‘ geistigen Hintergrund besitzt. Was aber haben die genuin israelitischen Erzählungen zum Phänomen Erziehung beizutragen? Diese Erzählungen stellen uns ja sehr anschaulich – vor allem in den Familiengeschichten der Genesis, aber auch etwa in den Samuelbüchern – Eltern-Kind-Beziehungen (d.h. im Alten Orient vor allem Vater-Sohn-Beziehungen) vor Augen, so dass es erstaunen würde, wäre hier nichts über das Thema der Erziehung zu erfahren.

Interessanterweise kommt in den Erzählungen des AT das Phänomen Erziehung jedoch nur ganz am Rande in den Blick und wird nur indirekt verhandelt. Nicht die Erziehung ist das Thema, welches das AT interessiert,

²⁵⁴ Ebd. 93f und 87.

²⁵⁵ Ebd. 148.

²⁵⁶ Ebd.

sondern die Beziehung, das Verhältnis zwischen Eltern und Kind, sowie die Emotionen, die es prägen.

Indirekt jedoch lassen sich aus diesen Erzählungen Eindrücke über die Erziehungspraxis im Alten Israel gewinnen, und diese Eindrücke sind ein Korrektiv zu den Aussagen der Spruchliteratur.

Zur Abrundung des bisher Dargelegten sei deshalb noch ein knapper Überblick über die Darstellung von Vater-Sohn-Beziehungen in den Erzählungen des AT gegeben, wobei hier eine nacherzählende Form gewählt wird, die auf einen wissenschaftlichen Anmerkungsapparat verzichtet.

Die bekanntesten Beispiele einer intensiven und auch innigen Vater-Sohn-Beziehung sind die Beispiele Abraham und Isaak sowie Jakob und Josef in den Familiengeschichten der Genesis. Beide Male wird ausdrücklich gesagt, dass der Vater seinen Sohn „liebt“ (Gen 22,2; 37,3).

Wenn Abraham mit seinem Sohn Isaak zum Berg Morija geht, so drückt sich in den einfachen, knappen Sätzen vieles von dem aus, was eine glückliche Vater-Sohn-Beziehung im Alten Testament ausmacht:

Isaak (die Geschichte nennt uns – wie so oft im AT – sein Alter nicht, aber vielleicht haben wir ihn uns als ca. 10–12jährigen Jungen vorzustellen) ist selbstverständlich beteiligt an der Arbeit, die sein Vater zu verrichten hat: er trägt das Holz, das ihm sein Vater auflud. Die gefährlichen Gegenstände, an denen Isaak sich verletzen könnte – das „Feuer“ und das scharfgeschliffene Messer – trägt Abraham selbst in seiner Hand.

Isaak fragt. Er weiß, dass sein Vater opfern will, und wundert sich, weil das Wichtigste in seinen Augen fehlt. Isaak darf fragen; er spricht den Vater von sich aus an und ist nicht zum respektvollen Schweigen und zum Warten darauf verurteilt, ob sein Vater vielleicht von sich aus Auskunft geben werde.

Abraham antwortet. Sein Herz rast in seiner Brust, aber er bleibt nach außen hin ruhig, um den Sohn nicht zu ängstigen. Seine Antwort ist keine Lüge. Immer noch hofft er auf Gottes Hilfe.

Isaak fragt, und Abraham antwortet. Nichts kennzeichnet das vertrauensvolle, offene Miteinander besser als der knappe Redewechsel mit seiner noch knapperen Redeeinleitung – dem einen Wort Isaaks: „Mein Vater!“ (אָבִי) und der aus zwei Worten bestehenden Erwiderung Abrahams: „Hier bin ich, mein Sohn“ (הִנְנִי בְנִי), was soviel heißt wie: ‚Was hast du auf dem Herzen? Ich höre dir zu, ich bin für dich da‘ – und der Rahmung dieses Redewechsels mit den drei kurzen Worten: „und sie gingen beide miteinander“ (וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יחדִי).

Jakob hat 12 Söhne, doch er liebt den einen Sohn mehr als alle anderen: Josef, den zweitjüngsten, den „Sohn seines Alters“.

Josef ist 17 Jahre alt (37,2) und tut, was sein Vater ihm sagt (37,12–14). Er hat aber merkwürdige Träume, die ihn als Herrscher über seine Brüder und über seine Eltern zeigen.

Sein Vater tadelt ihn, als er davon hört. Er ist empört und beleidigt, doch wird mit keiner Silbe davon gesprochen, dass er deshalb die Hand gegen seinen Sohn erhoben habe. Jakob schimpft (עָרַב; 37,10), so wie er damals mit Josefs älteren Brüdern Simeon und Levi geschimpft hat, als diese in ihrem Rachedurst ein Massaker unter der Zivilbevölkerung Sichems anrichteten und ihren Vater in größte Verlegenheit brachten (vgl. 34,30; 49,5–7).

Die älteren Brüder beschließen, Papas Liebling zu beseitigen. Als Jakob der Verlust gemeldet wird, ist er untröstlich. Alle Kinder besuchen ihn, doch er „will sich nicht trösten lassen“ (37,35). Der eine verlorene Sohn ist unersetzlich.

Abraham liebt auch Ismael, seinen älteren Sohn, den Sohn der Magd (vgl. 17,18; 21,11). Und Jakob liebt auch Benjamin (44,20: בְּנִימִן), seinen Jüngsten, den einzigen, der ihm nach Josefs Verlust von seiner Lieblingsfrau noch geblieben ist! Hatte er ihn nicht sogleich nach seiner Geburt in seine Arme geschlossen, obwohl das Kind ihm soeben die Mutter entrissen hatte (vgl. 35,18)? Benjamin, der Jüngste, darf nicht in Ägypten bleiben, es würde dem alten Vater das Herz vollends brechen! (42,4.36–38, vgl. 44,30f: Jakobs Seele/Leben ist verknüpft mit Benjamins Seele/Leben).

Dass Jakob von zehn seiner zwölf Söhne betrogen und belogen wird, ist auch eine Vergeltung dafür, dass er einst seinen eigenen Vater betrogen und belogen hat. Nicht Jakob war der Sohn, den sein Vater liebte, sondern Esau (25,28: עֵשָׂו). Und umgekehrt war es wohl auch Esau, der seinen Vater liebte. Wie er weint an des Vaters Seite und einen zweiten Segen erfleht („Hast du nur *einen* Segen, mein Vater? Segne auch mich, mein Vater!“ 27,38), wie er um seines Vaters willen erneut heiratet, obwohl sein Vater nichts dergleichen von ihm verlangt (28,8f), zeigt, dass Esau sich bemühte, ein guter Sohn zu sein.

Auch David liebte seine Söhne. Er hatte viele von vielen Frauen, aber keiner scheint ihm unwichtig gewesen zu sein. Um das neugeborene Kind der Batseba – Ergebnis seines Ehebruchs – kämpft er, indem er Gott durch Fasten zu erweichen sucht (2Sam 12,15–23).

Als sein erwachsener Sohn Absalom ihm das Leben und die Herrschaft rauben will, als dieser das Land in einen Bürgerkrieg stürzt und seinen königlichen Vater zum gedemütigten Flüchtling macht, da gilt Davids Hauptsorge nicht der Krone, nicht den zurückgebliebenen Frauen, nicht den eigenen Leuten, nicht sich selbst, sondern dem Leben Absaloms.

Als dieser dennoch getötet wird, ist David verzweifelt. Seine Leute haben die Schlacht gewonnen, doch David weint um seinen Sohn:

„Mein Sohn Absalom, mein Sohn, mein Sohn Absalom! Wollte Gott, ich wäre für dich gestorben! O Absalom, mein Sohn, mein Sohn!“ (2Sam 19,1)

Joab weist David zurecht. Joab, der General, der seinem Herrn mehrfach den Weg zum Erfolg geebnet hat, indem er seine Hände für David mit Blut befleckte, Joab, der tapferste, treueste und härteste Gefolgsmann Davids, der soeben wieder in der Schlacht für David seinen Kopf hinhielt und schließlich den Königssohn tötete, Joab hat Recht: Es geht nicht an, dass David seinen Sohn beklagt, der den Vater mit tödlichem Hass verfolgte und dessen Nebenfrauen öffentlich beschief; stattdessen müsste David denen danken, die ihm treu blieben und unter Einsatz ihres Lebens den Sieg für ihn errangen.

„Heute hast du beschämt das Antlitz all deiner Knechte, die dir heute das Leben gerettet haben ..., weil du liebst, die dich hassen, und hassest, die dich lieben ... Ja, ich merke heute wohl: Wenn nur Absalom lebte und wir alle tot wären – das wäre dir recht!“ (2Sam 19,6f).

Geliebt hat auch Saul seinen Sohn Jonathan. Das hat ihn nicht daran gehindert, Jonathan aufs Übelste zu beschimpfen (1Sam 20,30), ja, im Affekt den Speer gegen ihn zu schleudern (1Sam 20,33). Schon zuvor hatte er Jonathan aufgrund eines Schwures, dessen Fluch der Sohn unwissentlich auf sich lud, töten wollen (1Sam 14,44).

Jonathan seinerseits nimmt kein Blatt vor den Mund (1Sam 14,29: „Mein Vater bringt das Land ins Unglück ...“), jedoch bleibt er dem Vater gegenüber immer höflich. Auch dann noch, als der tödliche Konflikt zwischen seinem Vater und seinem Freund ihn innerlich zu zerreißen droht, gelingt es Jonathan, gegen beide loyal zu bleiben. Er weiß, dass er als Kronprinz seinen Thron verlieren wird – an eben jenen Freund, dem er das Leben rettet.

Der Vater hält seine Mordabsichten vor dem Sohn verborgen. Es ist David selbst, der Jonathan die Augen öffnet, während dieser gutmütig glaubt, sein Vater habe keine Geheimnisse vor ihm (1Sam 20,2f):

„Siehe, mein Vater tut nichts – weder Großes noch Kleines –, das er mir nicht zu Ohren brächte. Warum sollte mein Vater dies vor mir verbergen? Es ist nicht so.“ David aber beteuerte abermals und sprach: „Dein Vater weiß ganz genau, dass ich Gnade vor deinen Augen gefunden habe, und sagt sich: Jonathan soll es nicht wissen, damit er sich nicht betrübe. – Aber so wahr Gott lebt und so wahr du lebst, es ist nur ein Schritt zwischen mir und dem Tod!“

Jonathan erklärt sich bereit, den Vater zu prüfen und das Ergebnis seinem Freund mitzuteilen: „Wenn aber mein Vater Böses gegen dich sinnt, so will ich es dir zu Ohren bringen und dich ziehen lassen, dass du mit Frieden

gehst. Und der Herr sei mit dir, wie er mit meinem Vater war“ (1Sam 20,13).

Schon einmal hatte Jonathan seinem Vater gegenüber seine Stimme offen für David erhoben, und der Vater hatte ihm ruhig zugehört und ihm recht gegeben (1Sam 19,1–7). Diesmal aber ist alles anders. Der Vater wirft ihm vor, den eigenen Thron zu verspielen. Als Jonathan mit einer Gegenfrage zeigt, dass er David nicht, wie verlangt, verraten wird, greift ihn sein Vater mit der Waffe an. Doch Jonathan steht einfach auf und verlässt den Tisch, zornig auf seinen Vater, aber ohne ein weiteres Wort zu verlieren (1Sam 20,24–34).

Später wird Saul sogar behaupten, es sei Jonathan gewesen, der David verschwörerisch gegen ihn aufgestachelt habe (1Sam 22,8).

Jonathan stirbt an der Seite seines Vaters in der Schlacht auf dem Gebirge Gilboa, und David wird über seinen Feind und seinen Freund in einem Klagelied singen (2Sam 1,23):

„Saul und Jonathan, die Geliebten und Teuren, im Leben und im Tod nicht geschieden ...“

Ein inniges Eltern-Kind-Verhältnis wird auch im apokryphen Tobitbuch geschildert. Dieses erbauliche Schriftchen aus hellenistischer Zeit stellt uns nicht mehr Menschen vor, die wie in den Samuelbüchern mit der Waffe in der Hand leben und um der Macht willen eiskalt töten, sondern brave ‚Bürger‘, die ihren Lebensunterhalt durch Handwerk und Handel verdienen.

Einen einzigen Sohn besitzt das Ehepaar Tobit und Hanna, eine einzige Tochter das Ehepaar Raguel und Edna. Wie diese beiden einzigen Kinder ihrer Eltern durch manche Gefahren hindurch zueinander finden, wie sie die Hochzeit im Haus der Brauteltern feiern und schließlich die Eltern des Bräutigams mit Gesundheit, Geld und dem ersehnten Nachwuchs beglücken, erzählt diese kleine Geschichte, deren Glaube an Familienglück und göttliche Gerechtigkeit ungebrochen ist. Wie liebevoll sich die Eltern ihren jung-erwachsenen Kindern zuwenden, welche Ängste sie um sie ausstehen und wie sehr ihnen ihr Wohl am Herzen liegt, wird hier rührend entfaltet.

All jene Erzählungen, die uns Vater-Sohn-Beziehungen vor Augen stellen, berichten nicht oder nur indirekt vom Vorgang der Erziehung. Nirgendwo wird die Erziehungsbegrifflichkeit מוֹסֵר/יֹסֵר in einer erzählenden Vater-Sohn-Geschichte als Handlung zwischen Vater und Sohn erwähnt, und niemals ist davon die Rede, dass ein Vater seinen Sohn züchtigend schlägt. Auch die Lehrbegriffe לְמֹד und יָרָה fehlen. Nicht Erziehung und Unterricht interessiert die Erzähler, sondern die Emotionen, die Irrungen und Wirrungen, das Miteinander und Gegeneinander, die Nähe und die Distanz,

das glückliche Beisammensein und das schmerzliche Getrenntsein, die Liebe und der Hass, die Vater und Sohn verbinden.

Dennoch kennt das AT auch in den erzählenden Büchern indirekt das Thema Erziehung – vor allem dann, wenn diese scheitert!

Im Unterschied zur Spruchliteratur, die uns den Vater als strengen Zuchtmeister vorstellt, der mit dem Stock in der Hand seinen Sohn erzieht, ihm die „Torheit“ austreibt und ihn Gehorsam lehrt, begegnen wir in den erzählenden Büchern des AT Vätern, die dem Treiben ihrer missratenen Söhne hilflos zusehen, die sich weigern, effektive Strafmaßnahmen einzuleiten, die wenig Autorität besitzen und nicht fähig sind, ihre Sprösslinge zu nützlichen Gliedern der Gemeinschaft zu erziehen.

Die bekanntesten Väter, deren Erziehung misslingt, sind Eli, Samuel und David. So angesehen diese drei Männer auch waren – der Priester des wichtigsten Heiligtums seiner Zeit; der Richter, Prophet und Führer Israels; der bedeutendste König der Geschichte Israels – als erziehende Väter haben sie versagt.

Elis Söhne sind licherlich und leiblichen Begierden verfallen. Anstatt ihren Priesterdienst in Anstand und Würde zu versehen, lassen sie sich die besten Fleischstücke aus den Opferkesseln fischen, drohen spendenunwilligen Pilgern Gewalt an und treiben es mit den Mädchen, die am Heiligtum Dienst versehen (1Sam 2,12–17.22). Ihr Vater stellt sie zwar zur Rede („Warum tut ihr solche Dinge ...? Nicht doch, meine Söhne! ...“; 2,23–25), doch seine Gegenwehr ist schwach, die Söhne kümmert’s nicht, und Eli muss sich schließlich durch einen Gottesmann den göttlichen Vorwurf gefallen lassen (2,29): „Du ehrst deine Söhne mehr als mich!“ Bei der Berufung Samuels wird abermals das Gericht über Elis Haus verkündet (3,13): „Denn ich hab’s ihm angesagt, dass ich sein Haus für immer richten will um der Schuld willen, dass er wusste, wie sich seine Söhne schändlich verhielten, und ihnen nicht gewehrt hat.“

Samuels Söhne sind korrupt (1Sam 8,1–3). Samuel kann nichts dagegen tun, außer dass er sich dem Wunsch des Volkes nach einem politischen Systemwechsel nicht verschließt.

Davids Söhne sind zügellos und machtbesessen. Amnon, Davids Ältester, vergewaltigt seine Halbschwester, Absalom ermordet Amnon und zettelt eine Verschwörung an, Adonja will auf ähnliche Weise wie Absalom König werden – und David wehrt dem Treiben nicht, sondern sieht mehr oder weniger tatenlos zu, denn er liebt seine Söhne und will sie nicht mit väterlichen Vorgaben belasten.

David hat alles erreicht, was ein Mann erreichen kann, er herrscht über Juda und Israel, aber den Frieden in seinem eigenen Haus erreicht er nicht, und seine eigenen Söhne beherrscht er nicht. Manchmal ist allerdings sowohl Härte als auch Güte vergeblich, denn Absalom nimmt weder das eine noch das andere von der Hand seines Vater an und beginnt, nachdem

ihm David soeben den Versöhnungskuss gewährte, die Rebellion. Es ist Davids Gefolgsmann Joab, der den Königssohn, für den er sich zweimal persönlich eingesetzt hat, nun kaltblütig tötet, als dieser hilflos an der Eiche hängt.

Schaut man den weiteren Verlauf der Königsgeschichte an, so fällt auf, dass in der Davidsdynastie nicht selten einem frommen Vater ein gottloser Sohn und umgekehrt einem gottlosen Vater ein frommer Sohn nachfolgt (man denke an die Abfolge Ahas [schlecht] – Hiskia [gut] – Manasse [schlecht] – Amon [schlecht] – Josia [gut] – Joahas und Jojakim [beide schlecht]). Fast scheint es, als ob der Sohn bewusst einen anderen Weg als sein Vater einschlägt, als ob er gerade nicht so wie sein Vater handeln wolle.

Der Hinweis auf einen Generationen-Konflikt wird jedoch in den Königs-summarien geschickt vermieden: So heißt es etwa von dem gottlosen Amon, der mit 22 Jahren seinem gottlosen Vater Manasse auf dem Königsthron nachfolgt (2Kön 21,20f): „Er tat das Schlechte in den Augen JHWHs, wie sein Vater Manasse getan hatte. Und er wandelte ganz in dem Wege, in dem sein Vater gewandelt war ...“ (eine erfolgreiche Erziehungsleistung des Vaters!). Von Josia, der nach nur 2jähriger Herrschaft Amons als 8-Jähriger den Thron besteigt und mit der Tradition seines Vaters brechen wird, heißt es (2Kön 22,2): „Er tat das Rechte in den Augen JHWHs und wandelte ganz in dem Wege seines Vaters David[!] und wich weder zur Rechten noch zur Linken.“ Von den Josia-Söhnen Joahas und Jojakim, die beide nichts taugen und somit wiederum den Kurs ändern, heißt es jeweils (2Kön 23,32.37): „Er tat das Schlechte in den Augen JHWHs ganz wie seine Väter[!] getan hatten.“ Ein Vater ist immer das Vorbild für das Handeln des Sohnes, auch wenn dieser Vater schon seit über 300 Jahren verstorben ist! Dagegen scheint eine Formulierung „er tat genau das Gegenteil dessen, was sein Vater getan hatte“ im AT unmöglich zu sein.

Nur in 1Kön 12 ist offen von einem Generationen-Konflikt die Rede, als Salomos Sohn Rehabeam den Thron besteigt: Seine Altersgenossen raten ihm das Gegenteil dessen, was die alten Ratgeber seines Vaters für richtig halten, und nehmen in diesem Zusammenhang die übelste Beleidigung eines Vaters im AT vor (1Kön 12,10).

Insgesamt tritt uns in den erzählenden Büchern des AT ein anderes Vaterbild entgegen, wie es die weisheitliche Spruchliteratur mit ihrem Ideal des strengen Erziehers entwirft: Väter sind hier nicht selten schwach und hilflos und als Erzieher ihrer Söhne überfordert. Neben Erfolgsergebnissen und gelungenen Vater-Sohn-Beziehungen weiß das AT durchaus auch von Misserfolgen zu berichten. Wichtig ist, dass in allen breiter ausgeführten Familiengeschichten die liebevolle Zuneigung des Vaters (und der Mutter) zu seinem Sohn bzw. seinen Kindern dominiert.

3) Zusammenfassung

Kinder waren der wertvollste Besitz einer Familie im AT. Sie waren erwünscht und geliebt, sie halfen ihren Eltern bei der Arbeit, unterstützten sie im Alter und gaben ihrem Leben Zukunft auch über den Tod hinaus.

Nicht das Kind selbst jedoch war wertvoll, sondern das Kind als zukünftiger Erwachsener, als Sohn oder Tochter, der/die selbst wieder Söhne und Töchter zeugte. Individualpsychologisch fand das Kind keine Beachtung, die Phase der Kindheit war eine Übergangszeit zwischen Geburt und Erwachsensein, die es möglichst rasch zu überwinden galt.

Kindheit im AT war kein Idyll. Kinder waren der Besitz ihrer Eltern, die für ihre Versorgungsleistung umgekehrt Gehorsam und Ehrerbietung erwarteten. Die hierarchische Struktur der Familie im AT, in welcher der Vater zugleich der Herr über seine Angehörigen (Frau, Kinder, Sklaven, Vieh) war, wurde durch das Gebot, die Eltern zu ehren (Ex 20,12), und durch das Gesetz vom ungehorsamen Sohn (Dtn 21,18–21) geschützt. Letzteres sah im Falle hartnäckigen Ungehorsams sogar die Todesstrafe vor.

Kindsein im AT bedeutete einerseits die Erfahrung von Zuneigung, Fürsorge und Schutz, andererseits aber auch die Verpflichtung zu Dienstbarkeit und Gehorsam. Auch die Rede von der Gotteskindschaft im AT thematisiert diese beiden Seiten.

„Erziehung“ ist im AT ein Nebenthema. Einen eindeutigen Erziehungsbegriff, wie ihn die griechische Sprache kannte (*paideuō/paideia*), hat die hebräische Sprache nicht hervorgebracht. Wenn im AT von Erziehung im weitesten Sinn die Rede ist, so sind vor allem drei Teilbereiche angesprochen: das körperliche Großziehen (hebräische Verben: *גָּדַל* pi, *פָּלַל* polal, *רָבָה* pi), das Lehren/Unterrichten (hebräische Verben: *לָמַד* pi, *יָרָה* hif u.a.) und die Korrektur/Disziplinierung (hebräische Begriffspaare: *תּוֹכַחַת/יִכָּח*; *מוֹסֵר/יִסַּר*). Vor allem der dritte der genannten Bereiche deckt am ehesten das ab, was Erziehung im engeren Sinne meint: ein absichtsvolles Handeln, das auf das kurzfristige und langfristige Verhalten des Gegenübers Einfluss nehmen will. Dabei kennt das AT vor allem die negative Seite der Erziehung: durch verbalen Tadel, durch Mahnung, aber auch mittels körperlicher Züchtigung soll das erwünschte Ergebnis erzielt werden.

Während *תּוֹכַחַת/יִכָּח* meist nur im Zusammenhang mit dem Begriffspaar *מוֹסֵר/יִסַּר* im pädagogischen Sinn verwendet wird, ist *מוֹסֵר/יִסַּר* trotz seiner negativen Konnotation der wichtigste Erziehungsbegriff des AT. Die Septuaginta übersetzt das Verb durchweg mit *παίδεω* und das Substantiv ganz überwiegend mit *παίδεια*, d.h. sie hat in *מוֹסֵר/יִסַּר* die eigentliche *Erziehungsbegrifflichkeit* der hebräischen Sprache gesehen.

Im zwischenmenschlichen Bereich ist von „Erziehung“ im engeren Sinn explizit nur innerhalb der Spruchliteratur die Rede, d.h. im Buch der Sprüche und im (apokryphen bzw. deuterokanonischen) Buch Jesus Sirach. Nur in jener profanen Welt der Spruchweisheit wird das Phänomen „Erziehung“ ansatzweise auch theoretisch reflektiert. Weil beide Bücher dem Milieu einer gebildeten Oberschicht entstammen, sollte man sich allerdings bei der Betrachtung der Erziehungstheorie des AT der Begrenztheit dieser Aussagen auf einen nur geringen Teil der Bevölkerung bewusst sein.

Ob eine institutionelle Schulerziehung als ‚Sitz im Leben‘ im Hintergrund der Spruchliteratur steht, ist für das AT nicht eindeutig bestimmbar. Nirgendwo wird innerhalb der Spruchliteratur eine „Schule“ erwähnt (die erste Erwähnung eines בית מדרש in Sir 51,23 ist wohl jünger als das Sirachbuch). Die Anrede „mein Sohn“ (בני) in der Spruchliteratur ist in erster Linie als Anrede eines leiblichen Vaters an seinen leiblichen Sohn zu verstehen, denn neben dem Vater wird auch die Mutter als Erzieherin genannt. Bei der jüngeren Spruchweisheit (Prv 1–9; Sirach) ist aber davon auszugehen, dass auch ein privater Schülerkreis, der im Haus des Weisheitslehrers verkehrte, Adressat der בני-Sprüche ist.

Schaut man sich die Erziehungsaussagen der Spruchliteratur genauer an, so fallen besonders zwei *Methoden* der Erziehung auf: die mündliche Belehrung und die körperliche Züchtigung.

Die mündliche Belehrung spricht den „Sohn“ in Imperativen und Vetitiven, d.h. in der Form der Mahnung („Tu das ...!“) und Warnung („Tu das nicht ...!“) an. Mahnend und warnend versucht der Vater/Lehrer seinen Sohn/Schüler vor Lastern zu bewahren und zu Tugenden (Fleiß, Demut, Gottesfurcht) anzuspornen. Alle diese Tugenden können in einer einzigen Tugend, der „Weisheit“, zusammengefasst werden.

Unterstützt wird die mündliche Belehrung durch körperliche Züchtigung.

Dass in der Welt des Alten Testaments Kinder von ihren Eltern geschlagen wurden, ist nicht erstaunlich: Die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen waren so sehr von körperlicher Gewalt geprägt (familiär im Umgang mit Sklaven und Arbeitstieren, strafrechtlich im Umgang mit Angeklagten und Verurteilten), dass man nicht erwarten darf, dass Kinder von dieser Gewaltstruktur ausgenommen waren. Wo immer ein Autoritätsgefälle auftrat, galten Schläge als legitimes Mittel, um Gehorsam und Arbeitsleistung zu erzwingen oder kleinere Vergehen ad hoc zu bestrafen.

Mit der Anwendung körperlicher Gewalt im Erziehungsgeschehen ordnet sich das AT in das Verhalten der Umweltkulturen ein. Vor allem die Schriftzeugnisse der Hochkulturen an Nil und Euphrat (Ägypten/Sumer), die im Umfeld des schulischen Unterrichts entstanden, belegen die häufige Anwendung körperlicher Züchtigung.

In den Spruchsammlungen des AT sind es sechs Sprüche des Proverbienbuches (aus den älteren vorexilischen Sammlungen II und V: Prv 13,24; 19,18; 22,15; 29,15.17; aus der sog. „ägyptischen“ Sammlung III: 23,13f) sowie eine Lehrrede des Buches Jesus Sirach (Sir 30,1–13), welche von der Nützlichkeit körperlicher Züchtigung sprechen und körperliches Strafen den Erziehern regelrecht empfehlen.

Begründet wird diese positive Einschätzung der Prügelstrafe mit folgenden Argumenten: Schläge treiben die Torheit aus, die dem Knaben anhaftet, und geben ihm Weisheit; Schläge bewirken beim Sohn ein Verhalten, das für Vater und Mutter von Vorteil ist; Schläge sind Ausdruck elterlicher Liebe; Schläge retten dem Sohn das Leben (das die zürnende Gottheit sonst frühzeitig beenden könnte).

Mit dieser Begründung häuslicher Schläge auch durch das Argument der Liebe, ja der Lebensrettung, verleiht das AT ihnen hohe Bedeutung: Kinder streng zu erziehen und dabei auch körperlich zu strafen, wird im AT zur elterlichen Pflicht erhoben.

Eine ähnlich starke Begründung der Prügelstrafe findet sich in der Umwelt des AT nur noch in den Sprüchen des Achikar. Auch hier wird möglicherweise behauptet, dass väterliche Schläge vor dem Tod bewahren.

In der *Erziehungspraxis* ist das AT Teil seiner Umwelt. In der *Erziehungstheorie* steht es an vorderster Front derer, die eine harte Linie vertreten.

Verlassen wird der gemeinorientalische Wurzelgrund im Buch Jesus Sirach: Hier wird eine derartige Härte in der Erziehung gepredigt (Sir 30,1–13), dass sich die Frage stellt, ob diese Ansicht eine persönlich bedingte Sondermeinung ist, oder ob die Situation der kulturell und politisch-religiös bedrängten Minderheit im hellenistischen Judentum eine noch härtere familiäre Erziehung begünstigt hat.

Die *Erziehungsziele* des AT sind die Annahme und Übernahme der traditionellen religiösen und sittlichen Wertvorstellungen durch den Sohn sowie die Haltung kindlichen Gehorsams.

Im Unterschied zum strengen, strafenden Vater, den uns die Spruchliteratur vor Augen stellt, tritt uns in den *erzählenden Büchern* des AT ein anderes Vaterbild entgegen: Hilfloze Väter sehen den Untaten ihrer (allerdings erwachsenen) Söhne mehr oder weniger tatenlos zu. Das AT verschweigt nicht, dass Erziehung misslingen kann, ja, dass hochangesehene Väter wie Eli, Samuel und David als Erzieher scheiterten.

Dabei ist allerdings im Eltern-Kind-Verhältnis nicht die *Erziehung* das Thema, welches das AT interessiert, sondern die *Beziehung* selbst, die Emotionen, die sie prägen, die Irrungen und Wirrungen, die Nähe und Distanz, die Liebe und der Hass. Insgesamt sind die erzählenden Texte des

AT als ein Korrektiv zu den Aussagen der Spruchliteratur zu betrachten, da sie uns immer wieder eine tiefe, z.T. fast irrationale Elternliebe vor Augen stellen, die selbst dann noch erhalten bleiben kann, wenn der Sohn zum Todfeind wird (David-Absalom); dagegen ist von strenger In-Zucht-Nahme oder Schlägen nirgendwo die Rede.

Auch wenn gerade der Königssohn oft einen anderen Weg als sein Vater wählt, auch wenn die autoritäre Erziehung im AT Väter nicht vor Misserfolgen schützt, auch wenn in unruhigen Zeiten die Interessengemeinschaft zwischen Vater und Sohn gefährdet war, so sind doch im AT Familiensolidarität und Generationenzusammenhalt über die Jahrhunderte hinweg die tragenden Pfeiler des Gesellschaftssystems geblieben.

Erziehung im AT ist autoritäre Erziehung – überstrahlt von der Liebe der Eltern.

II Das Begriffspaar מוֹסֵר/יֹסֵר (*jsr / mûsâr*)²⁵⁷

1) Stellenverteilung und Subjekt-Objekt-Konstellation

Das Verb יֹסֵר ist 43mal im Masoretischen Text belegt (davon 31mal im Pi'el [= ¾ aller Belege], 5mal im Qal, 5mal im Nif'al, 1mal im Hif'il und 1mal im Nitpa'el). Das Substantiv מוֹסֵר ist 50mal im MT belegt. Die Belege für das Verb und das **Substantiv (fett)** verteilen sich auf die Bücher des AT wie folgt:

Lev	3×	Lev 26,18.23.28
Dtn	6×	Dtn 4,36; 8,5[2×]; 11,2 ; 21,18; 22,18
Kön	4×	1Kge 12,11[2×].14[2×] (par 2Chr 10)
Jes	4×	Jes 8,11; 26,16 ; 28,26; 53,5
Jer	15×	Jer 2,19; 2,30 ; 5,3 ; 6,8; 7,28 ; 10,8 ; 10,24; 17,23 ; 30,11 par 46,28; 30,14 ; 31,18[2×]; 32,33 ; 35,13
Ez	2×	Ez 5,15 ; 23,48
Hos	4(5)×	Hos 5,2 ; 7,12.15; 10,10[2×?]
Zef	2×	Zef 3,2.7
Ps	10×	Ps 2,10 ; 6,2; 16,7; 38,2; 39,12; 50, 17 ; 94,10.12; 118,18[2×]
Hiob	5×	Hi 4,3; 5,17 ; (12,18) ²⁵⁸ ; 20,3 ; 36,10 ; (40,2) ²⁵⁹
Prov	35(34)×	Prov 1,2.3.7.8 ; 3,11 ; 4,1.13 ; 5,12.23 ; 6,23 ; (7,22) ²⁶⁰ ; 8,10.33 ; 9,7; 10,17 ; 12,1 ; 13,1.18.24 ; 15,5.10. 32.33 ; 16,22 ; 19,18; 19,20.27 ; 22,15 ; 23,12.13.23 ; 24,32 ; 29,17.19; 31,1
Chr	3×	1Chr 15,22; 2Chr 10,11.14 (par 1Kön 12)

Zudem ist im erhaltenen hebräischen Textbestand des Sirachbuches das Begriffspaar מוֹסֵר/יֹסֵר 14mal bezeugt: **6,22**; 6,33; 7,23; 10,1; 30,13; **31,12**; **31,22** (=G: 35,22); **32,1f** (=G: 35,1f); **32,14**; **37,31**; **41,15**; **42,8**; **47,14**; **50,27**.

Die Stellenübersicht zeigt, dass מוֹסֵר/יֹסֵר überwiegend im *weisheitlichen Kontext* beheimatet ist, und hier wiederum vor allem im *Sprüchebuch* (60% aller Belege für das Substantiv). Neben dem Sprüchebuch ist das Begriffspaar in geringerem Umfang in den Psalmen und im Hiobbuch bezeugt.

²⁵⁷ Siehe zu מוֹסֵר/יֹסֵר in den theologischen Wörterbüchern: SÆBØ, THAT 1 (1971), 738–742; BRANSON, ThWAT 3 (1982), 688–697; außerdem auch BERTRAM, ThWNT 5 (1954), 596–624 (zum Stichwort παιδεύω), hier 603–607; FÜRST/WIBBING, TBLNT 1 (1997), 409–412. Siehe auch JENTSCH, Erziehungsdenken (1951), 86–91; SANDERS, Suffering as Divine Discipline (1955), 6–45; SCHAWÉ, Gott als Lehrer (1979), 141–261. Im Unterschied zu den genannten Arbeiten berücksichtigt der folgende Überblick auch die Stellen des hebräischen Sirachbuches und – am Rande – der Fragmente aus Qumran.

²⁵⁸ Statt מוֹסֵר im MT ist wohl מוֹסֵר („Fessel“) zu lesen.

²⁵⁹ Hier liegt mit dem Substantiv יֹסֵר („Tadler“ o.ä.) ein Sonderfall vor.

²⁶⁰ Statt מוֹסֵר im MT ist מוֹסֵר („Fessel“) zu lesen.

Außerhalb der Weisheitsliteratur bieten die *Prophetenbücher* die meisten Fundstellen. Innerhalb der Prophetie gibt es wieder Unterschiede: vor allem das *Buch Jeremia* verwendet מוסר/יסר. Auch im Hoseabuch hat das Begriffspaar mit 4(5) Belegen innerhalb von 14 Kapiteln eine vergleichsweise größere Bedeutung als in der Jesaja- und Ezechieltradition.

Eng begrenzt ist die Bezeugung in den erzählenden Büchern und in der Gesetzesliteratur (Pentateuch, dtr. und chron. Geschichtswerk). Innerhalb der priesterlichen Tradition taucht es nur am Ende des Heiligkeitgesetzes auf (Lev 26). Die Einleitungsreden ins Deuteronomium verwenden das Begriffspaar 4mal, das dtn Gesetzkorpus 2mal. Im dtrG (Josua–2Könige) kommt es nur in 1Kön 12 (par 2Chr 10) vor. Innerhalb der Weisheit verwendet Kohelet niemals die Terminologie.

Befragt man die Stellenbelege für das Begriffspaar מוסר/יסר nach ihrer Subjekt-Objekt-Konstellations (wer übt מוסר/יסר an wem aus?), so zeigt sich, dass מוסר/יסר eine Tätigkeit ist, die sowohl im menschlichen Bereich als auch in der Beziehung zwischen Gott und Mensch Anwendung finden kann. Insgesamt lässt sich für ca. 40 Stellen eine direkte Subjekt-Objekt-Konstellations erkennen:

	Subjekt	Objekt
Mensch-Mensch	12× in der Familie	
	ca. 8× Vater	Sohn
	1× Mutter	Sohn
	1× Eltern	Sohn
	2× (Erwachsener)	„Knabe“
	4(6)× König	Untergebene/Fronarbeiter
	1× Älteste	Verurteilter
	2× Erwachsene	Gesprächspartner
Gott-Mensch	26× JHWH direkt (12× JHWH indirekt)	24× Volkskollektiv 12× Einzelperson 1× Völker 1× Könige/Gerechte

In der Mehrzahl der Fälle, in denen eine eindeutige Subjekt-Objekt-Konstellations gegeben ist, ist JHWH selbst das handelnde Subjekt.²⁶¹

²⁶¹ Nimmt man zu denjenigen Belegen, in denen JHWH *direkt* als Subjekt von מוסר/יסר vorgestellt ist, noch diejenigen dazu, in denen er *indirekt* als solches anzunehmen ist (etwa in den Stellen mit der Wendung לקח-מוסר [„Musar annehmen“], in denen *Musar* als *Musar Gottes* zu deuten ist), so ist mit 38 Stellen gut ein Drittel aller 93 MT-Belege im theologischen Sprachgebrauch formuliert. Mit Ausnahme des Sprüchebuches, das den größten Teil der Stellen enthält, dominiert im Pentateuch, in der Prophetie und in den Psalmen die Rede von *Gott* als Erzieher.

Das Begriffspaar **מוסר/יסר** kann durchaus als „Terminus technicus für die Heilspädagogik Jahwes“ bezeichnet werden.²⁶²

Auf der menschlichen Ebene dominiert **מוסר/יסר** als Handlung im familiären Bereich, vor allem im Verhältnis Vater-Sohn; allerdings findet **מוסר/יסר** auch außerhalb des familiären Bereiches statt (im Strafverfahren als Prügelstrafe; zwischen König und Untertanen als Methode, zur Arbeit und zum Gehorsam zu motivieren; im Gespräch als Tadel und Ermunterung).

Mit Ausnahme zweier Hiobstellen (Erwachsene im Gespräch) ist immer ein Machtgefälle gegeben, d.h. **מוסר/יסר** wird von einem Höhergestellten an einem Niedriggestellten ausgeübt.

2) Wortbedeutung

2.1. Bedeutung des Begriffspaares allgemein

Die Bedeutung des Begriffspaares **מוסר/יסר** ist schillernd und nicht leicht zu bestimmen. Wichtig ist zunächst die Feststellung, dass **מוסר/יסר** nicht bedeutungskongruent ist mit den neutralen deutschen Begriffen „erziehen“ und „Erziehung“, sondern seinen Schwerpunkt auf einem negativen Aspekt von Erziehung hat, nämlich Korrektur und Disziplinierung. Im Hinblick auf die drei zuvor genannten Bereiche alttestamentlicher Erziehung (körperliches Großziehen; Lehren/Unterrichten; Mahnen, Tadeln, Strafen) deckt das Begriffspaar den dritten Bereich ab, spielt jedoch auch noch in den zweiten Bereich hinüber.

Insgesamt lassen sich für das Verb und das Substantiv folgende Bedeutungen benennen:

- *Körperliche Züchtigung;*
- *Verbale mahnend-tadelnde Belehrung* (rückwirkend als *Tadel* und *Zurechtweisung*, vorbeugend als *Mahnung* und *Warnung*);
- *Unterweisung* (in neutraler Form).

Für das Substantiv **מוסר** ist noch eine vierte Bedeutung erkennbar:

- Zucht/Bildung im Sinne einer intellektuellen und moralischen Kompetenz, die der „Weisheit“ (**חכמה**) nahe steht.

Insgesamt hat das Substantiv einen etwas helleren Klang als das Verb. Dieser Klangunterschied im Althebräischen hat sich im Neuhebräischen (Ivrit) so sehr verstärkt, dass hier das Substantiv **מוסר** einerseits und das Verb **יסר** andererseits zwei ganz unterschiedliche Bedeutungen haben und in ihrer gemeinsamen Wurzel nicht mehr erkennbar sind. Das Substantiv meint so viel wie „Moral, Ethik, Lehre“²⁶³, das Verb hingegen „züchtigen, strafen, peinigen“. Eine vom Verb im Pi‘el abgeleitete Substantivbildung

²⁶² JENTSCH, Erziehungsdenken (1951), 86.

²⁶³ Vgl. auch schon die im Mittelalter herausgebildete Bedeutung für das Substantiv **מוסר** als „Sittenlehre“ („Musar-Literatur“).

יָסוּר/יָסוּרִין, die in der späteren rabbinischen Literatur und in den Targumim belegt ist, hat die Bedeutung „Züchtigung“ und „Qualen, Leiden“.²⁶⁴

In deutschen Bibelübersetzungen und in der Kommentarliteratur wird das Substantiv מוֹסֵר meist knapp mit dem Begriff „Zucht“ wiedergegeben.

Exkurs: Der Begriff „Zucht“ in den deutschen Bibelübersetzungen

Die gängigen deutschen Bibelübersetzungen verwenden für den hebräischen Begriff מוֹסֵר meist den deutschen Begriff „Zucht“.²⁶⁵

Tatsächlich hat das deutsche Wort eine ähnliche Bedeutungsbreite wie der hebräische Begriff: „Zucht“ (von „ziehen“) meint – lässt man den Bereich der „Aufzucht“ bzw. „Züchtung“ von Tieren und Pflanzen beiseite – im Bereich menschlicher „Erziehung“ zweierlei:

1) „[strenge] Erziehung, Disziplinierung“, d.h. einen *Vorgang*, eine *Handlung* und *Methode* (vgl. die Wendungen „Zucht ausüben“, „jmd. in strenge Zucht nehmen“, d.h. streng erziehen)

2) „das Gewöhntsein an strenge Ordnung, Disziplin, das Diszipliniertsein“, also eine *Haltung*, einen *Zustand* (vgl. die Wendung „hier herrscht [noch/keine] Zucht und Ordnung“ o.ä.), wobei sich diese Haltung idealerweise aus der zuvor genannten Handlung ergibt.²⁶⁶

Somit hat der deutsche Begriff „Zucht“ den Vorteil, erstens die *Strenge* zu benennen, die dem hebräischen Begriff מוֹסֵר unbestreitbar anhaftet, und zweitens dieselbe Bedeutungsbreite abzudecken, wie sie der hebräische Begriff besitzt: sowohl die erzieherische Handlung als auch die idealerweise beim Erzogenen bewirkte Haltung zu beschreiben, d.h. sowohl Methode wie auch Ziel („Zucht bewirkt Zucht“).

Nun ist aber der Begriff „Zucht“ in der deutschen Sprache nicht mehr geläufig, er ist – wie die Wörterbücher vermerken – „veraltend“, d.h. noch

²⁶⁴ In Qumran dagegen besitzt die Substantivbildung יָסוּר/יָסוּרִים neben der negativen Bedeutung „Züchtigung“ (1QHa IV,22; 4Q525 2ii + 3,4) auch die neutrale Bedeutung „Lehre“ (CD VII,5.8; 1QS III,1; 1Q34bis 3ii7; 4Q266 11,7; 4Q270 7i21).

²⁶⁵ Lutherübersetzung [1964] 21mal; Einheitsübersetzung 19mal; Züricher Bibel 26mal. Andere Übersetzungen sind „Züchtigung“, „Erziehung“, „Mahnung/Vermahnung“, „Unterweisung“ u.a.

²⁶⁶ Vgl. auch die Adjektive „zuchtlos“ und „züchtig“ in der Bedeutung „undiszipliniert“ und „gesittet/wohlerzogen“. Vgl. außerdem Begriffe wie „Zuchthaus“, „Zuchtrute“, „Zuchtmeister“ u.ä. – Zum Ganzen siehe DUDEN. Deutsches Universalwörterbuch, Mannheim u.a. 2001⁴, 1864; DUDEN. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache (8 Bde), Mannheim u.a. 1995, Bd. 8, 4033f; Brockhaus-Wahrig. Deutsches Wörterbuch (6 Bde), Wiesbaden/Stuttgart 1984, Bd. 6, 855f; siehe außerdem JACOB UND WILHELM GRIMM, Deutsches Wörterbuch (16 Bde), Bd. 16, Sp. 260–263 unter der Rubrik „III zucht, erziehung“, wo weitere 10 Unterkategorien angegeben werden, darunter die Hauptbedeutung „2) zucht ist die mit absicht und energie geübte einwirkung auf das verhalten und die ausbildung des charakters, besonders der jugend, sie gibt dabei den negativen factor ab im unterschiede von der unterweisung und belehrung, die einen positiven beitrage leisten“ (ebd. 260).

nicht „veraltet“, doch schon altertümlich wirkend und nur noch aus dem Schriftdeutsch älterer Zeiten bekannt.

Dieser Umstand lässt es angemessen erscheinen, für den am häufigsten zur Wiedergabe von מוֹסֵר verwendeten Begriff nach Übersetzungsalternativen zu suchen, zumal eine Schwäche des deutschen Begriffs „Zucht“ darin besteht, dass er überwiegend im Sinne einer Haltung („Diszipliniert-Sein“) verstanden wird, während מוֹסֵר überwiegend die Handlung („Disziplinierung“) meint.

Im Folgenden soll den Bedeutungsvarianten des Begriffspaars beim Verb und beim Substantiv näher nachgegangen werden.

2.2 Das Verb יָסַר:

2.2.1 Pi‘el:

Beim Verb יָסַר hat das Pi‘el mit 31 Belegen im MT (= ¾ aller Belege) überwiegend negativen Charakter und lässt sich an den meisten Stellen im Deutschen mit dem Ausdruck „züchtigen“ wiedergeben. In 1Kön 12,11.14 (par 2Chr 10,11.14) werden Werkzeuge genannt, mit denen יָסַר gegenüber Untergebenen bzw. Fronarbeitern vollzogen werden kann: die „Peitsche“ (שׁוֹט) sowie der „Skorpion“, vielleicht – wenn der Ausdruck nicht im übertragenen Sinn gemeint ist – eine mit Stacheln versehene Rute, die als besonders schlimmes Schlagwerkzeug galt.²⁶⁷ An dieser Stelle und in Dtn 22,18, wo יָסַר pi die Prügelstrafe am jungen Mann meint, der seine Verlobte verleumdete, hat der Begriff so gut wie keine pädagogische Konnotation, sondern *jsr* dient hier der Abschreckung und der Bestrafung.

In der Familienerziehung lässt sich aufgrund von Prv 19,18; 29,17 יָסַר pi regelrecht als „Fachwort für die väterliche Züchtigung“ charakterisieren.²⁶⁸

Nur an wenigen Stellen, in denen יָסַר im Pi‘el steht, ist kein körperliches Strafen anzunehmen: in Dtn 4,36 ist יָסַר pi Zielsetzung eines *akustischen* Geschehens; in Ps 94,12 steht es parallel zu לָמַד pi „lehren“; in Dtn 8,5 ist aufgrund der zuvor geschilderten ambivalenten Tätigkeiten am ehesten eine Übersetzung „erziehen“ angemessen; in Ps 16,7 ist von einer Tätigkeit der Nieren (wohl im Sinne von „warnen/ mahnen“) die Rede. Auch die Stellen Hi 4,3 und Prv 31,1 belegen einen ‚freundlicheren‘ Gebrauch des Verbs:

In Hiob 4,3 spricht der Freund Elifas zu Hiob: „*Siehe, du hast viele belehrt und schlaffe Hände gestärkt*“ (הִנֵּה יִסְרֶתָ רַבִּים וַיְדַרְבֵּם רַפּוֹת תְּחַזְקֶנָּה); die Fortsetzung in V. 4 lautet: „*den Strauchelnden haben deine Worte aufgerichtet, und wankende Knie hast du gekräftigt*“ (כּוֹשֵׁל וַקִּימוֹן מִלֵּידָךְ וַיְבַרְכֵם כַּרְעוֹת תְּאַמְצֶנָּה). Weil sich in diesem zweifachen synonymen

²⁶⁷ So GARFINKEL, *Thistles and Thorns* (1987), 430f.

²⁶⁸ So JENTSCH, *Erziehungsdenken* (1951), 86.

Parallelismus jeweils die beiden hinteren Halbverse V. 3b.4b wie auch die beiden vorderen Halbverse V. 3a.4a entsprechen, meint *יִסַּר* pi in V. 3a wohl entsprechend zu V. 4a ein „Aufrichten durch Worte“. *יִסַּר* pi ist an dieser Stelle also positiv im aufmunternden, aufbauenden und stärkenden Sinn gemeint, auch wenn der mahnende Aspekt noch eine Rolle spielen mag.²⁶⁹

Prv 31,1 ist die einzige Stelle im AT, wo eine *Mutter* eigenständig *יִסַּר* pi gegenüber ihrem Sohn ausübt. Die Überschrift über den Abschnitt 31,1–9 lautet: „*Worte Lemuels, des Königs von Massa, mit denen ihn seine Mutter belehrte/ermahnte*“ (דְּבָרֵי לְמוּאֵל מֶלֶךְ מַסָּא אֲשֶׁר-יִסְרְתוּ אִמּוֹ). Der Inhalt der mahnenden Belehrung bezieht sich auf Frauen und Alkohol, denen sich der junge König nicht hingeben soll; stattdessen soll er seine von Wein und Weib ungeschmälerte Kraft den Armen leihen.

Auch in Jes 28,26 könnte das Verb *יִסַּר* pi parallel zum Verb *יִרָה* hif in einer neutral-positiven Bedeutung belegt sein.

So wird in dem weisheitlichen Ackerbau-„Gleichnis“ der Hinweis auf Gottes Handeln gegenüber dem Landwirt *וְיִסְרוּ לְמִשְׁפָּט אֱלֹהֵיוּ יוֹרְנוּ* oft folgendermaßen übersetzt: „und er lehrt ihn recht, sein Gott unterweist ihn.“ M.E. ist hier jedoch *יִסַּר* nicht Parallelbegriff zu *יִרָה*, sondern im Sinne einer züchtigenden Handlung zu verstehen.²⁷⁰

Neben den genannten Stellen, in denen *יִסַּר* ein verbales Geschehen meint, wird auch in Hos 7,15 das Verb *יִסַּר* pi parallel zu *חִזַּק* pi („stärken/kräftigen“) im positivem Sinn gebraucht: „Ich aber unterwies, ich stärkte ihre Arme (וַאֲנִי יִסְרְתִי חִזְקָתִי זְרוּעֵתָם)“. Allerdings ist hier weder die textliche Grundlage noch die inhaltliche Bedeutung wirklich sicher.

In den beiden Stellen des Sirachbuches, die das Verb *יִסַּר* im Pi‘el belegen (7,23; 30,13), ist die Tätigkeit im strengen Sinn gemeint:

Sir 7,23 ist durch zwei hebräische Handschriften (H^A und H^C) bezeugt, die in ihrem Wortlaut an einer Stelle voneinander abweichen. Noch einmal anders liest die LXX:

H ^A	H ^C	LXX
בָּנִים לְךָ יִסַּר אוֹתָם וּשְׂאָ לָהֶם נָשִׁים בְּנְעוּרֵיהֶם	בָּנִים לְךָ יִסַּר אוֹתָם וּשְׂאָ לָהֶם בְּנְעוּרֵיהֶם	τέκνα σοί ἐστὶν παίδευσσον αὐτὰ καὶ κάμψον ἐκ νεότητος τὸν τράχηλον αὐτῶν

Der Satz lautet im Hebräischen:

“Hast du Söhne, halte sie in Zucht, und nimm ihnen Frauen (schon) in ihrer Jugend.” H^A und H^C entsprechen sich in dieser Bedeutung, denn auch ohne den Begriff *נָשִׁים* ist H^C wohl im Sinne der frühzeitigen Verheiratung der Söhne zu verstehen (vgl. zur Wendung *נָשָׂא* + *ל*-Person = „für jmd. nehmen“, nämlich eine Frau/Frauen, Esra 9,2.13; Neh 13,25). Der griechische Übersetzer, der in seiner hebräischen Vorlage einen Text vor sich gehabt haben mag, der in etwa dem der Handschrift H^C entsprach, konnte den Satz jedoch nicht mehr in

²⁶⁹ Hi 4,3 ist auch die einzige Stelle, an der *יִסַּר* pi zwischen zwei wohl gleichrangigen Menschen stattfindet und nicht von einem Höhergestellten an einem Niedriggestellten bzw. von einem Älteren an einem Jüngeren ausgeübt wird.

²⁷⁰ Siehe zur Auslegung des Textes in dieser Arbeit S. 226–231.

diesem Sinne deuten, sondern dachte bei נשא in Verbindung mit der Aussage „in ihrer Jugend“ offensichtlich an etwas, was man den Söhnen von Jugend an *aufzuerlegen* habe (ein Joch). Im Kontext der LXX-Übersetzung ist יסר als scharfe Kontrolle und/oder Strafmaßnahme zu verstehen. Nimmt man jedoch an, dass die Formulierung des hebräischen Textes die ursprüngliche ist, dass also V. 23b von einer Verheiratung der Söhne in jungen Jahren spricht, wird man יסר in einem allgemeineren Sinne deuten: Parallel zur Verheiratung meint das Verb keine übelwollende Unterdrückungsmaßnahme, doch jedenfalls eine Handlung, in welcher der Disziplinierungsgedanke eine Rolle steht: Den Sohn früh in die Ehe zu geben, soll einem jugendlichen ‚Austoben‘ zuvorkommen, das die Eltern in Verlegenheit bringen könnte.

Eindeutig negativ ist die Bedeutung von יסר pi in Sir 30,13, einem Vers, der wie 7,23 die Erziehung der Söhne zum Thema hat.²⁷¹

2.2.2 Qal:

Im *Qal* ist die negative Bedeutung des Intensivstamms Pi‘el etwas abgeschwächt: An einer Stelle ist das Verb neutral bzw. positiv gemeint (1Chr 15,22 im Sinn von „unterweisen“?); an 2 Stellen steht es parallel zu יכח hif im Sinne der Zurechtweisung (Ps 94,10; Prv 9,7) und nur in Hos 10,10 liegt die Bedeutung „züchtigen“ vor.²⁷²

Auch der Qal-Beleg des Sirachbuches in Sir 10,1 scheint ‚neutral‘ zu sein: שופט עם יוסר עמו, „der Richter eines Volkes erzieht sein Volk“²⁷³, wobei eine gewisse Strenge, ein „In-Zucht-nehmen/halten“ noch eine Rolle spielen mag.

2.2.3 Nif‘al, Hif‘il, Nitpa‘el:

Das *Nif‘al* ist weniger ein Passiv als ein Reflexiv zum Qal. An allen 5 Stellen, an denen יסר im MT im Nif‘al steht, liegt eine Bedeutung „sich belehren/warnen/zurecht weisen lassen“ vor (Lev 26,23; Jer 6,8; 31,18; Ps 2,10; Prv 29,29).

Die einzige *Hif‘il*-Form von יסר ist textlich unsicher (Hos 7,12). Von der Bedeutung her ist im Deutschen „züchtigen“ anzunehmen.

Ein *Nitpa‘el* ist 1mal in Ez 23,48 belegt und meint „sich warnen lassen“.

Die Nif‘al-Form, die Sirach gebraucht (Sir 6,33), hat passiven Sinn. Der Vers gehört zu dem Textstück 6,18–37, das von den Mühen beim Erwerb der Weisheit erzählt.²⁷⁴ Im letzten Teilabschnitt V. 32–37 heißt es: אם תחפוץ בני אם תתחכם ואם תשים לבך תערם אם תובא לשמע והט אזנך תוסר. SAUER übersetzt: „Wenn du Gefallen daran hast, mein Kind, wirst du weise sein, und

²⁷¹ Siehe zu diesem Text in dieser Arbeit S. 70f.

²⁷² Bei der fünften Stelle der Qal-Belege, Jes 8,11, ist anstelle von יסר m.E. besser סור hif zu lesen.

²⁷³ Nach SAUER, Sirach (ATD 2000), 103 Anm. 139, kann das יוסר der Handschrift H^A auch als יוסר, „gründet, macht fest, festigt“ gelesen werden; ebenso SKEHAN/DI LELLA, Wisdom of Ben Sira (1987), 221f mit der Übersetzung: „A wise magistrate lends stability to his people“. LXX bietet aber: κριτής σοφός (= שופט חכם) παιδεύσει τὸν λαὸν αὐτοῦ.

²⁷⁴ Siehe zu diesen Versen bzw. zu den Versen 6,18–31 in dieser Arbeit S. 55ff.

wenn du aufmerkst, wirst du klug werden. Wenn du kommst (lies: **אם תבוא**) um zu hören, so öffne dein Ohr; *du wirst unterwiesen werden.*²⁷⁵
Zwar ist die Satzkonstruktion in V. 33 ziemlich merkwürdig;²⁷⁶ doch scheint die Nif'al-Form von **יָסַר** parallel zu **תַּחַחְכַּח** und **תַּעֲרַם** im positivem Sinn einen Erkenntnisgewinn zu beschreiben. Die LXX gibt V. 32a.33 folgendermaßen wieder: *ἐὰν θέλῃς τέκνον παιδευθήσῃ ... , ἐὰν ἀγαπήσῃς ἀκούειν ἐκδέξῃ καὶ ἐὰν κλίνης τὸ οὖς σου σοφὸς ἔσῃ.*²⁷⁷

2.2.4 Hitpa'el (Qumran):

In den Qumranschriften ist zusätzlich zu den Stammesmodifikationen des MT das Verb **יָסַר** auch im Hitpa'el belegt (CD IV,8; CD XX,31; 1QS III,6; 1QS IX,10; 4Q275 2,1). Die Bedeutung lautet im neutralen bzw. positiven Sinn „unterwiesen werden/ sich unterweisen lassen“.

2.3 Das Substantiv **מוֹסֵר**:²⁷⁸

Um den Bedeutungsgehalt des Substantivs zu bestimmen, bieten einerseits die Verben, die **מוֹסֵר** zum Objekt bei sich haben, und andererseits die Substantive, die als Parallelbegriffe zu **מוֹסֵר** auftreten, eine Hilfestellung:

2.3.1 Verben mit **מוֹסֵר** als Objekt und parallele Substantive

*Verben mit **מוֹסֵר** als Objekt:*

לָקַח	(Musar) „(an)nehmen“	Jer 2,30; 5,3; 7,28; 17,23; 32,33; 35,13; Zef 3,2; 3,7; Prv 1,3; 8,10; 24,32 ²⁷⁹
שָׁמַע	(Musar) „hören“	Hi 20,3; Prv 1,8; 8,33; 19,27
יָדַע	(Musar) „erkennen“	Dtn 11,2; Prv 1,2
שָׁמַר	(Musar) „bewahren“	Prv 10,17
אָהַב	(Musar) „lieben“	Prv 12,1 ²⁸⁰
קָבַל	(Musar) „empfangen/annehmen“	Prv 19,20 ²⁸¹
קָנָה	(Musar) „erwerben“	Prv 23,23
(נָשַׁג)	(Musar) „erreichen/einholen“	(1QS VI,14)

²⁷⁵ SAUER, Sirach (ATD 2000), 84.

²⁷⁶ Nach SMEND, Weisheit (1906), 60f, ist erstens hinter **לְשָׁמַע** ein Wort ausgefallen (vgl. LXX ἐκδέξῃ, „so wirst du empfangen“; Syriaca **תַּאֲלִיף**, „so wirst du lernen“), zweitens sei der Imperativ von **נָטַה** nach LXX und Syriaca zu korrigieren und drittens sei vor **תוֹסֵר** ein **ו** zu ergänzen.

²⁷⁷ Offensichtlich liegt hier eine Vertauschung von **תַּחַחְכַּח** (σοφὸς ἔσῃ) und **תוֹסֵר** (παιδευθήσῃ) vor.

²⁷⁸ Siehe zu **מוֹסֵר** neben den in Anm. 257 genannten Titeln auch die Begriffserklärung von FOX, Proverbs 1–9 (AncB 2000), 34f.

²⁷⁹ Auch Sir 31,22 (G: 35,22); Sir 32,14 und in Qumran 4Q469 2,2.

²⁸⁰ Auch in Qumran 1QHa X,14 (**אָהַבֵי מוֹסֵר**).

²⁸¹ Auch in Qumran 4Q424 3,7.

מוסר	(Musar) „gering schätzen/ verwerfen / verachten“	Hi 5,17; Prv 3,11
פרע	(Musar) „nicht beachten/ nicht befolgen/ unbeachtet lassen“ ²⁸²	Prv 13,18; 15,32 (vgl. auch Prv 8,33)
בזה	(Musar) „verachten“	Prv 1,7
שנה	(Musar) „hassen“	Prv 5,12
נאץ	(Musar) „verschmähen“	Prv 15,5
מנע	(Musar) von jmd. „zurückhalten“	Prv 23,13
מכר	(Musar) „verkaufen“	Prv 23,23

Alle genannten Verben sind entweder *Verben der Annahme oder der Ablehnung*. מוסר stellt vor eine Entscheidung und bietet zwei Möglichkeiten, auf die Erfahrung zu reagieren.

Fast durchweg lässt sich das Substantiv in Verbindung mit diesen Verben als „Lehre/Belehrung“ (im mahnenden, warnenden und tadelnden Sinn) verstehen.

Dass מוסר tatsächlich *ein verbales Geschehen* meint, belegt das Verb שמע: „Musar“ lässt sich „hören“. Dass sich der Begriff aber nicht in einem akustisch hörbaren Geschehen erschöpft, belegen die Verben קנה, „erwerben“, oder מכר, „verkaufen“.²⁸³

Schwierig ist die Übersetzung des Substantivs מוסר in Verbindung mit dem Verb לקח, „annehmen“, das mit Abstand am häufigsten מוסר zu seinem Objekt hat. Hier könnte der Begriff sowohl die erzieherische *Handlung* (Belehrung/Zurechtweisung/Ermahnung, deren Inhalt angenommen wird), als auch die *Haltung* des Erzogenen meinen (Disziplin/Zucht); d.h. מוסר könnte sich sowohl auf das Tun eines Maßregelnden als auch auf die Reaktion des Gemaßregelten beziehen.

Die deutschen Bibelübersetzungen geben die Wendung לקח מוסר fast durchweg mit „Zucht annehmen“ wieder. Gerade bei dieser Übersetzung ist nicht eindeutig, ob „Zucht“ die Handlung oder die Haltung meint. Die meisten Übersetzer scheinen eher an die Haltung zu denken, d.h. an ein zuchtvolles, züchtiges Benehmen, das angenommen bzw. – in verneinter Formulierung – geringgeschätzt, verachtet und verworfen wird.

²⁸² פרע meint in seiner Grundbedeutung (zusammen mit dem Substantiv ראש) „das Haupthaar frei hängen lassen“. An einer Stelle mit dem Akk. der Person heißt das Verb „jmd. verwildern lassen“ (Ex 32,25). In den Proverbien-Stellen (Prv 1,25; 4,15; 8,33; 13,18; 15,32) und bei Ezechiel (Ez 24,14) muss es als „unbeachtet lassen“ o.ä. übersetzt werden.

²⁸³ Auch שמר lässt sich in der Grundbedeutung „bewahren“ nicht mit einem verbalen Begriff wie „Mahnung/Belehrung“ kombinieren. שמר steht aber oft im Zusammenhang mit „Geboten“ (מצוות, חקים o.ä.) und meint dann soviel wie „halten/befolgen“, z.B. Gen 26,5 parallel zu „hören auf die Stimme“; Dtn 4,2; Am 2,4 u.ö. Vgl. auch Prv 4,4: (שמר מצותי).

M.E. sollte aber die Wendung לקח מוסר in dem Sinn verstanden werden, dass „Belehrung“ angenommen wird.

Dass sich das Verb לקח durchaus mit einem Substantiv *des Redens* verbinden kann, zeigt etwa die Aufforderung Prv 2,1 oder auch Prv 4,10: „Höre, mein Sohn, und nimm an meine Rede/Worte“ (שְׁמַע בְּנִי וְקַח אִמְרָי) An fast allen Stellen mit der Wendung לקח מוסר ist als Parallelbegriff שמע, „hören“, genannt. Außerdem bestätigen 2 Stellen des Buches Sirach diese Übersetzungsentscheidung: In Sir 31,22 spricht der erziehende Vater: שמע בני וקח מוסרי, „Höre, mein Sohn, und nimm an *meinen* מוסר“, d.h. die Lehre des Vaters. Und in Sir 32,14 steht die Wendung לקח מוסר parallel zur Wendung לקח לְקַח, „Lehre annehmen“.

לקח מוסר heißt demnach „Belehrung annehmen“ in dem Sinne, dass der Belehrte den Inhalt einer mündlichen – in Jer 2,30; 5,3 allerdings auch einer körperlich züchtigenden – *Belehrung* sich zu Herzen nimmt, akzeptiert und sich dementsprechend verhält.

*Substantive parallel zu מוסר lauten:*²⁸⁴

תוכחה	„Zurechtweisung/Tadel“	Hi 5,17; Prv 3,11; 5,12; 6,23; 10,17; 12,1; 13,18; 15,5.10.32
חכמה	„Weisheit“	Prv 1,2.7; 23,23
בינה	„Einsicht“	Prv 4,1; 23,23
דעת	„Erkenntnis“	Prv (1,7); 8,10; 12,1
אמרי דעת	„Worte der Erkenntnis“	Prv 19,27; 23,12
תורה	„Weisung“	Prv 1,8 (6,23)
מצוה	„Gebot“	(Prv 6,23)
אמרי בינה	„Worte der Einsicht“	Prv 1,2
גערה	„Schelten/Drohen“	Prv 13,1
עצה	„Rat“	Prv 19,20
נכה בשבט	„Schlagen mit dem Stock“	Prv 23,13
צר	„Not, Bedrängnis“	Jes 26,16
חברה	„Strieme/Wunde“	Jes 53,5
מכה	„Schlag“	Jer 30,14
חרפה/גדופה/משמה	„Hohn“/„Lästerung“/ „Schreckensbild“	Ez 5,15
דברים	„Worte“	Ps 50,17

Auch die Substantive zeigen wie die Verben, dass מוסר eine verbale Handlung meinen kann, dass sich aber seine Bedeutung nicht in der verbalen Handlung erschöpft.

²⁸⁴ Vgl. zu einer ähnlichen Auflistung schon SÆBØ, THAT 1 (1971), 740.

Der mit Abstand wichtigste Parallelbegriff zu מוסר ist תוכחת. Im Sprüchebuch sind beide Begriffe in Funktion und Bedeutung nahezu identisch.

Neben תוכחת treten weitere verbale Begriffe wie עצה, גערה, אמרי בינה, אמרי דעת und דברים (vgl. auch תורה und מצוה) als Parallelbegriffe auf.

Vor allem durch die Prophetie ist aber auch eine negative Bedeutung von מוסר als „Züchtigung“ belegt.²⁸⁵

Über jene Bedeutungen hinaus kann מוסר in Parallele zu Begriffen wie „Weisheit“ und „Einsicht“ (דעת, בינה, חכמה) auch eine geistige und moralische Haltung bzw. Tugend beschreiben.

Im Folgenden sollen die verschiedenen Bedeutungen des Substantivs mit Blick auf einzelne Belegstellen differenzierter erfasst und erläutert werden.

2.3.2 מוסר als verbale Belehrung

2.3.2.1 Tadel, Warnung, Mahnung

Im Sinne des verbalen Tadels sowie der Warnung und Mahnung ist der Begriff מוסר im AT an folgenden Stellen vertreten: Ps 50,17; Hi 36,10; Prv 5,12; 6,23(?); 8,33; 10,17; 12,1; 13,1.18; 15,5.32; 19,20.27; 23,12; 24,32; außerdem an den prophetischen מוסר לקח-Stellen in Jer 7,28; 17,23; 32,33; 35,13; Zef 3,2.7.

Die Proverbienstellen, die im exegetischen Teil dieser Arbeit nicht weiter behandelt werden, seien an dieser Stelle mit einem raschen Blick gestreift:

In Prv 5,12 spricht der Unglückliche, der sich den Warnungen seiner Lehrer zum Trotz durch eine „fremde Frau“ verführen ließ:

„Ach, wie konnte ich nur *Ermahnung* hassen, und mein Herz die Warnung von sich weisen!“ (איך שִׁנְאַתִּי מוֹסֵר וְתוֹכַחַת נֶאֱמַן לְבִי). Und weiter klagt er (V. 13 als Parallelaussage): „Dass ich nicht auf die Stimme meiner Lehrer hörte und den Lehrenden mein Ohr nicht neigte!“

Eine Constructusverbindung gehen die beiden Parallelbegriffe מוסר und תוכחת in Prv 6,23 ein: מוֹסֵר וְתוֹכַחַת אֹר וְדֶרֶךְ חַיִּים תוֹכַחַת מוֹסֵר. „Denn eine Leuchte ist das Gebot, die Weisung ein Licht, und der Weg des Lebens *Zurechtweisungen des Musar*“ oder auch „*Zurechtweisungen auf den Musar hin*“.²⁸⁶ מוסר kann hier auch als „Zucht“ im Sinne sexueller Keuschheit verstanden werden, doch ist m.E. der Begriff gemeinsam mit תוכחת parallel zu מצוה und תורה im Sinne einer „mahrenden Unter-

²⁸⁵ Ein Sonderfall innerhalb der Prophetie ist Ez 5,15, wo מוסר am ehesten als „Warnung“ oder „warnendes Exempel“ zu verstehen ist. – Ganz merkwürdig ist die Verwendung von מוסר in Jer 10,8. Hier ist am ehesten an eine „Unterweisung“ (מוֹסֵר הַבְּלִיָּם = „Unterweisung durch Nichtse“) zu denken.

²⁸⁶ Vgl. zu einer ähnlichen Constructusverbindung die Wendung in Prv 15,31: תוֹכַחַת חַיִּים, „Weisung zum Leben“.

weisung“ zu verstehen, konkret als jene Belehrung durch Vater und Mutter, an die der Sohn sich stets erinnern soll (vgl. V. 20, auf den sich V. 23 zurückbezieht).

In Prv 8,33 macht das Verbum שמע deutlich, dass das Objekt מוסר verbalen Charakter hat. Die personifizierte Weisheit spricht ihre Hörer an:

שְׁמְעוּ מוֹסֵר וַחֲכָמוֹ וְאַל־תִּפְרְעוּ:

„Hört *Mahnung/Belehrung* und werdet weise und missachtet (sie) nicht.“

In Prv 10,17 heißt es im antithetischen Parallelismus:

אֶרְחָ לְחַיִּים שׁוֹמֵר מוֹסֵר וְעוֹזֵב תּוֹכַחַת מִתְּעָה:

„Einen Pfad ins Leben (findet), wer *Mahnung* befolgt, doch wer Zurechtweisung außer Acht lässt, geht in die Irre.“

Ein typischer Weisheitsspruch ist Prv 12,1, wo der Ausdruck אהב מוסר antithetisch dem Ausdruck שנא תוכחת gegenüber steht:

אֱהָב מוֹסֵר אֱהָב דָּעַת וְשָׂנֵא תּוֹכַחַת בְּעַר:

„Wer *Belehrung* (in tadelnd-warnend-mahnender Form) liebt, liebt Erkenntnis; wer aber Zurechtweisung hasst, ist/bleibt dumm.“

Textlich gestört ist Prv 13,1:²⁸⁷

בֵּן חָכָם מוֹסֵר אָב [אֱהָב] וְלֵץ לֹא־שָׁמַע גְּעָרָה:

Hier steht מוסר dem Ausdruck גְּעָרָה („Schelten/Drohen“) zur Seite, so dass der tadelnd-warnende Charakter der verbalen Belehrung betont wird: „Ein weiser Sohn [liebt] den *Tadel* (des Vaters), doch ein Spötter hört nicht auf Schelten.“

In Prv 13,18 steht מוסר abermals dem Begriff תוכחת gegenüber:

רֵישׁ וְקֵלוֹן פּוֹרֵעַ מוֹסֵר וְשׁוֹמֵר תּוֹכַחַת יִכָּבֵד:

Ich schließe mich dem Vorschlag des BHS-Apparates an, vor פורע ein ל zu ergänzen, so dass die Übersetzung lautet:

„Armut und Schande für den, der *Mahnung* verwirft, wer aber Rüge beachtet, wird geehrt.“

Auch der Spruch Prv 15,5 gebraucht den Ausdruck שמר תוכחת im antithetischen Parallelismus als Gegensatz zum Verächter des אב מוסר. Wiederum wird dem einen Verhalten Klugheit und dem anderen Torheit zugeschrieben:

אֵוִיל יִנְאֵץ מוֹסֵר אָבִיו וְשֹׁמֵר תּוֹכַחַת יֵעָרֵם:

„Ein Tor verachtet die *Mahnung* (oder: den *Tadel*) seines Vaters, wer aber Zurechtweisung beachtet, ist klug.“

Ähnlich erklärt Prv 15,32:

פּוֹרֵעַ מוֹסֵר מוֹאֵס נַפְשׁוֹ וְשׁוֹמֵעַ תּוֹכַחַת קוֹנֵה לֵב:

„Wer *Mahnung/Tadel* verwirft, verachtet sich selbst; wer aber auf Zurechtweisung hört, erwirbt Einsicht.“

²⁸⁷ Entweder ist אב durch אהב zu ersetzen oder hinter אב ist ein אהב ausgefallen.

Auch in Prv 19,20 wird wohl מוסר neben dem Begriff עצה („Rat“) als verbale Handlung zu verstehen sein:

שָׁמַעַ עֵצָה וְקִבַּל מוֹסֵר לְמַעַן תִּחַפְּכֶם בְּאַחֲרֵי־יָדָי:

„Höre auf Rat und nimm *Belehrung* an, damit du weise sein wirst an deinem Ende.“ Typisch ist hier der Hinweis darauf, dass מוסר eine Investition für die Zukunft ist, die zwar in der Gegenwart als unangenehm empfunden werden kann, langfristig jedoch sich bezahlt macht.

In Prv 19,27 ist in Verbindung mit dem Verb שמע und in Parallele zu dem Ausdruck אמרי־דעת der verbale Charakter von מוסר unzweifelhaft:

חַדְל־לְבִנִי לְשִׁמְעַ מוֹסֵר לְשִׁגְוֹת מְאִמְרֵי־דַעַת

„Unterlässt du es, mein Sohn, auf *Belehrung* zu hören – (dann folgt daraus) Abirren von den Worten der Erkenntnis.“²⁸⁸

Eben derselbe Ausdruck אמרי־דעת steht in Prv 23,12 parallel zu מוסר, so dass hier eine neutrale bzw. positive Einschätzung von מוסר anzunehmen ist:

הָבִי־אָהָה לְמוֹסֵר לְבָבְךָ וְאָזְנְךָ לְאִמְרֵי־דַעַת:

„Bring her zur *Belehrung* dein Herz, und dein Ohr zu den Worten der Erkenntnis.“²⁸⁹

In Prv 24,32 ist der Anblick eines brachliegenden Ackers und verwilderten Weinbergs für denjenigen, der vorübergeht, ein Mahnmal und ein Anschauungsunterricht darin, wohin die Faulheit führt. Er erklärt:

„Und ich begriff und nahm es mir zu Herzen, ich sah und ließ es mir zur *Lehre sein* ...“ (רָאִיתִי לְקַחְתִּי מוֹסֵר ...).

2.3.2.2 Lehre/ Unterweisung

Neben Prv 23,12, wo מוסר parallel zu אמרי־דעת auch neutral bzw. positiv verstanden werden kann, sind die Stellen Prv 1,8 und 4,1 ein Anhaltspunkt dafür, dass „Musar“ auch die „Lehre/Unterweisung“ ohne tadelnden oder mahnenden Unterton meinen kann.

In Prv 1,8 ist dies noch nicht so deutlich:

שָׁמַעַ בְּנֵי מוֹסֵר אָבִיךָ וְאֶל־תִּשַׁשׁ תּוֹרַת אִמְךָ:

Der Ausdruck בני מוסר אב steht hier parallel zum Ausdruck תורת אם, was zunächst einmal die wichtige Funktion der Mutter im Erziehungsgeschehen belegt. Neben der mütterlichen „Weisung“ (oder vor ihr an erster Stelle?) –

²⁸⁸ Der Vers beginnt eigentlich mit einem Imperativ. Nach FUHS, Sprichwörter (NEB 2001), 129 handelt es sich um eine „Form der Warnung, die zurät, wovon sie abrät“, vgl. zu dieser Konstruktion Koh 11,9. PLÖGER, Sprüche Salomos (BK 1984), 219, merkt an: „Will man die infinitische Fortsetzung in der zweiten Vershälfte beibehalten, wird man ein verbum finitum ergänzen bzw. statt des Infinitivs יִשְׁנֶה („... du wirst abirren...“) lesen.

²⁸⁹ Stutzig macht allerdings der Gebrauch des Begriffes מוסר im direkt nachfolgenden Doppelvers 23,13f, wo er parallel zur Aussage „Schlagen mit dem Stock“ die körperliche Züchtigung meint. M.E. sollten aber beide Sprüche trotz der Stichwortverbindung unabhängig voneinander interpretiert werden.

soll der Sohn den מוסר אב vernehmen. Das Verb שמע verweist auf den verbalen Charakter von מוסר. Ist aber in Parallele zum Begriff תורה eher eine väterliche „Mahnung“ oder eine neutral-positive „Unterweisung“ gemeint? Insgesamt hat מוסר sicher einen härteren Klang als תורה und die Zuordnung dieser zwei Begriffe zum Vater einerseits und zur Mutter andererseits könnte den realen familiären Hintergrund haben, dass der Vater dem Sohn gegenüber einen schärferen Ton anschluss als die Mutter.

In Prv 4,1 wird ebenfalls vom מוסר אב gesprochen:

שִׁמְעוּ בָּנִים מִּמֶּנִּי אָב וְהִקְשִׁיבוּ לְדַעַת בִּינָה: כִּי לֶקַח טוֹב נָתַתִּי לָכֶם
תּוֹרָתִי אֶל־תִּעְזָבוּ:

„Hört, ihr Söhne, die Unterweisung des Vaters, merkt auf, um Einsicht zu erlernen; denn gute Lehre gebe ich euch, meine Weisung sollt ihr nicht verlassen!“

Der Vater fährt in seiner Rede fort, indem er auf die Belehrung durch seinen eigenen Vater verweist (V. 3f):

„Denn ein Sohn war ich meinem Vater, zart und einzig (vor) meiner Mutter; da lehrte er mich (וַיִּלְמְדֵנִי) und sprach zu mir: ‚Möge dein Herz meine Worte festhalten, bewahre meine Gebote, dass du lebst ...‘“

Der Text ist ein schönes Beispiel für generationenübergreifendes Lernen und Lehren: Was der Vater von seinem Vater erfahren hat, gibt er an seine Söhne weiter. Nirgendwo ist hier von etwas anderem als von „Lehre“ (לֶקַח), „Weisung“ (תּוֹרָה), „Worten“ (דְּבָרִים), „Geboten“ (מִצְוֹת) und „Worten des Mundes“ (אִמְרֵי־פִי, V. 5) die Rede, an deren positivem Gehalt kein Zweifel sein kann. In diesem Kontext ist der Begriff מוסר wahrscheinlich ohne mahnend-tadelnden Unterton gemeint.

Zwei Zwischenüberschriften im Sirachbuch (überliefert durch die Handschrift H^B) könnten ebenfalls eine neutrale Bedeutung von מוסר als „Lehre/Unterweisung“ belegen:

Sir 31,12: מוסר לחם ויין יחדו, „Lehre von Speise und Wein zugleich“;

Sir 41,12: מוסר בשת, „Lehre von der Scham“.

Wahrscheinlich aber zeichnet sich hier schon die mittelalterliche Bedeutung für מוסר als „Sittenlehre“ ab, denn beide Überschriften sind wohl nicht von Sirach selbst, sondern erst in späterer Zeit in den hebr. Text eingefügt worden.²⁹⁰

In Sir 32,14 meint מוסר positiv „Lehre/Belehrung“:

דורש אל יקח מוסר ומשחרהו ישיג מענה / דורש חפצי אל יקח לקח ויענהו
בתפלתו. „Wer Gott sucht, wird *Belehrung* empfangen (לקח מוסר), und wer sich beständig an ihn wendet, wird *Antwort* erhalten. Wer das Wohlgefallen Gottes sucht, wird *Lehre* empfangen (לקח לקח), und er [Gott] wird ihm *antworten* in seinem Gebet.“ Die Rede von der „Antwort“ in den beiden hinteren Kola macht es möglich, die Wendung לקח מוסר fast im Sinne einer Offenbarungsübermittlung zu verstehen.²⁹¹

²⁹⁰ In der LXX fehlen diese Überschriften, allerdings belegt schon die Handschrift H^M von Masada in 41,15 den Ausdruck מוסר בשת in der Wendung שִׁמְעוּ בָּנִים מִּמֶּנִּי בִּשְׁת׃

²⁹¹ SAUER, Sirach (ATD 2000), 228 Anm. 84, hält den überladenen Vers allerdings in seinem Wortlaut nicht für ursprünglich; Handschrift H^F hat nichts dergleichen, vgl. auch

2.3.2.3 Weisheitslehre

In Prv 8,10 ruft die personifizierte Weisheit ihren Hörern zu:

קְחוּ-מוֹסֵרֵי וְאַל-כֶּסֶף וְדַעַת מִחֲרוּץ נִבְחָר:

„Nehmt meine Lehre^a an und nicht Silber, Erkenntnis lieber als erlesenes Gold.“

M. FOX²⁹², der als Grundbedeutung von מוֹסֵר „*corrective instruction*“ angibt, meint, an dieser Stelle sei die Bedeutung von מוֹסֵר zu einer „*moral instruction generally*“ erweitert. Tatsächlich könnte מוֹסֵר hier soviel wie „Weisheitslehre“ meinen.²⁹³

Dies lässt sich allerdings der genannten Stelle nicht zwingend entnehmen, wo מוֹסֵר auch als Mahnrede o.ä. übersetzt werden könnte. Eine Aussage des Sirachbuches lässt jedoch ebenfalls beim Begriff מוֹסֵר in die Richtung einer Weisheitslehre denken.

In Sir 47,14 wird im „Lob der Väter“ Salomo wird mit den Worten gepriesen: מוֹסֵר מִיָּאֵר כִּי־אֵר וְחַצְף בְּנַעֲרֶיךָ בְּנֵעֶמֶת מִיָּאֵר חֲכָמָה בְּנַעֲרֶיךָ וְחַצְף כִּי־אֵר מוֹסֵר. SAUER übersetzt: „Wie weise warst du in deiner Jugend, und du flossest über von *Bildung* wie der Nil.“²⁹⁴

Das Bild des überströmenden Flusses als Sinnbild der Fülle wird noch zweimal im Sirachbuch verwendet – im Hinblick auf Gottes Segen (39,22)²⁹⁵ und im Hinblick auf die Weisheit (24,25–27).²⁹⁶

Auf keinen Fall kann im Bild der Nilüberschwemmung מוֹסֵר eine Haltung der Disziplin oder Selbstkontrolle meinen, auch ein mahnendes Reden o.ä. ist unwahrscheinlich. Entweder ist an einen *Zustand* gedacht, der dem der Weisheit nahe kommt („Bildung/Erkenntnis“), oder der Begriff spielt auf Salomos *Tätigkeit als Weisheitslehrer* an.²⁹⁷

die kürzere Form der LXX: ὁ φοβούμενος κύριον ἐκδέξεται παιδείαν καὶ οἱ ὀρθρίζοντες εὐρήσουσιν εὐδοκίαν.

^a LXX: παιδείαν; Syr: *mrdwrt'*, d.h. beide Versionen lesen מוֹסֵר ohne Suffix, vgl. dazu den Parallelbegriff דַּעַת. M.E. ist aber das Suffix korrekt, vgl. die Formulierung Sir 31,22 (קַח מוֹסֵרֵי). LXX denkt bei ihrer Übersetzung der Wendung לִקְחַ מוֹסֵר mit ἐκδέχομαι (oder λαμβάνω) παιδείαν an „Bildung“, d.h. an eine Tugend des Empfängers.

²⁹² Proverbs 1–9 (AncB 2000), 270.

²⁹³ Vgl. den ägyptischen Begriff *sbj3.t*, der eine vergleichbare Doppelbedeutung wie מוֹסֵר hat („Lehre“ und „Strafe“) und zugleich Terminus technicus für die Weisheitslehren ist.

²⁹⁴ SAUER, Sirach (ATD 2000), 322.

²⁹⁵ בְּרַכּוֹת ist nach G und Syr in בְּרַכְתּוֹ zu verbessern: „Sein [Gottes] Segen strömt über wie der Nil, und wie der Euphrat trinkt er den Erdkreis.“

²⁹⁶ Vgl. auch 24,30–33; beide Texte 24,25–27 und 24,30–33 sind jeweils nur griechisch erhalten. In Sir 24,25–27 ist in der hebräischen Vorlage wohl ebenfalls der Begriff מוֹסֵר verwendet worden, denn neben σοφία und σύνεσις lässt sich griech. παιδεία am besten als hebr. מוֹסֵר neben חֲכָמָה und בִּינָה verstehen (vgl. zur Zusammenstellung dieser drei Begriffe Prv 1,2; 23,23). Auch hier ist vielleicht in der Zeile, die vom Leuchtenlassen der παιδεία (=מוֹסֵר) spricht, anstatt griech. ἐκφαίνω ὡς φῶς ursprünglich im Hebräischen ein Wasserbild verwendet worden (Verwechslung von כִּי־אֵר „wie der Nil“, mit כִּי־אֵר, ὡς φῶς; vgl. aber zur Kombination von παιδεία und Licht bzw. von παιδεία und ἐκφαίνω auch 24,32 und 38,33).

²⁹⁷ So FOX, Proverbs (2000), 35: „Sira says that Solomon ‘overflowed’ with *musar*, meaning the teaching he imparted.” Vgl. auch SKEHAN/DI LELLA, Wisdom (1987), 52, mit der Übersetzung „instruction“.

Vielleicht kann auch die Stelle Sir 50,27 aus dem Schlusswort bzw. der Unterschrift des Buches als Beleg für מוסר im Sinne einer Weisheitslehre dienen: מוסר שכל ומושל אופנים לשמעון בן ישוע בן אלעזר בן סירא „Erziehung, Einsicht und Spruchdichtung der (verschiedenen) Lebenslagen von Simon, dem Sohn des Jeschua, dem Sohn Eleasars, dem Sohn des Sira“, übersetzt SAUER.²⁹⁸ Vielleicht wäre eine Übersetzung „Weisheitslehre, Einsicht und Spruchdichtung ...“ besser. Die LXX liest jedoch eine Constructus-Verbindung zwischen den ersten beiden Begriffen (παιδείαν σοφείας) und hat damit wohl das Richtige getroffen. Möglicherweise ist מוסר שכל im Sinne einer „Verstandesschulung“ o.ä. zu verstehen.

2.3.3 מוסר als Züchtigung/ Strafe

Eine negative Bedeutung für das Substantiv מוסר ist durch fünf Verse aus dem Proverbienbuch (Prv 13,24; 15,10; 16,22; 22,15; 23,14) sowie durch vier Verse aus der Prophetie (Jes 26,16; Jes 53,5; Jer 30,14; Hos 5,2) belegt. Im Proverbienbuch ist מוסר dreimal mit dem Stichwort נשבת, „Stock/Rute“, verbunden, wobei diese drei Stellen ausdrücklich von der Erziehung des „Sohnes“ bzw. eines „Knaben“ reden (Prv 13,24; 22,15; 23,14).²⁹⁹ In den prophetischen Stellen ist direkt oder indirekt JHWH der Vollstrecker der ‚Züchtigung‘.

Die Stelle Sir 42,8 handelt von der „Züchtigung“³⁰⁰ eines Leichtgläubigen und eines Toren bzw. eines Menschen, der in Unzucht Rat erteilt. An dieser Stelle wird aber vielleicht nicht wirklich von Prügelstrafe, sondern von verbaler „Züchtigung“ die Rede sein.

2.3.4 מוסר als Tugend

Am schwierigsten ist das Substantiv מוסר in jenem Bedeutungsbereich zu erfassen, den es noch zusätzlich zum Verb besitzt: מוסר meint hier keine Handlung, sondern eine Haltung, die dem Begriff der „Weisheit“ nahe steht. Tatsächlich sind es nur wenige Stellen, die jene zusätzliche Bedeutung zwingend nahe legen. Durch die in den deutschen Bibelübersetzungen dominierende Wiedergabe des Begriffes מוסר mit dem Begriff „Zucht“ kann der falsche Eindruck entstehen, מוסר sei an den meisten Stellen des AT eine Tugend oder Haltung, nämlich die Haltung der Selbstdisziplin und Selbstkontrolle.

M.E. weisen aber nur die Stellen Prv 5,23; 23,23 und Sir 32,1; 37,31 darauf hin, dass מוסר tatsächlich eine Tugend meint.

In Prv 23,23 spricht ein Vater zu seinem Sohn (vgl. V. 22):

²⁹⁸ Sirach (2000), 343.

²⁹⁹ Siehe zur körperlichen Züchtigung als Erziehungsmethode in dieser Arbeit S. 60ff.

³⁰⁰ Handschrift H^B belegt den Begriff מוסר, die Randkolumne dieser Handschrift (H^B^{margin}) liest jedoch מרדות, was durch die Masada-Handschrift H^M bestätigt wird, da sich hier fragmentarisch die Lesung מן [...] מרדות ... findet. Inhaltlich macht dies keinen Unterschied, da aramäisch מרדות(ה) „Züchtigung“ heißt.

אַמַת קִנְיָה וְאַל־תִּמְכַּר חֶכְמָה וּמוֹסָר וּבִינָה

„Wahrheit erwirb dir und verkaufe sie nicht (wieder); (und gleichermaßen erwirb und verkaufe nicht) Weisheit und *Musar* und Einsicht.“

Parallel zu den Begriffen חֶכְמָה und בִּינָה und in Verbindung mit den Verben קִנְיָה und מְכַר ist *Musar* hier eine Geisteshaltung, die intellektuelle und moralische Qualitäten umfasst und sich „erwerben“ oder auch „verkaufen“ lässt.

In Sir 32,1 meint מוֹסָר soviel wie „gute Manieren/Anstand“. Im Textabschnitt 31,12–32,13 geht es um das rechte Benehmen bei Tisch bzw. beim Symposium.³⁰¹

Sirach fordert den Gastgeber auf, sich ganz seinen Gästen zu widmen: „... Sei für sie da wie einer von ihnen, kümmer dich um sie und gehe reihum. Sorge für ihren Bedarf und dann (erst) lass dich nieder“ – mit der Begründung: לְמַעַן תִּשְׂמַח בְּכַבּוּדָם וְעַל מוֹסָר תִּשְׂא שְׂכָל, „damit du dich an ihrer Ehrbezeugung erfreust und wegen (deines) *Musar* Einsicht davon trägst.“³⁰² SAUER übersetzt מוֹסָר hier mit „Erziehung“. In jedem Fall ist der Begriff nicht negativ gemeint, sondern umschreibt so viel wie „gute Manieren“, „Höflichkeit“, „Anstand“, d.h. *Musar* ist eine Tugend. LXX übersetzt: ἵνα εὐφρανθῆς δι’ αὐτοὺς [= בעבורם] καὶ εὐκοσμίαι χάριν λάβῃς στέφανον, „damit du dich durch sie erfreust und um der Sittsamkeit willen einen Kranz empfängst.“³⁰³

In Sir 37,31 meint מוֹסָר parallel zum Infinitiv הִשְׁמַר, „Sich-Hüten“, tatsächlich eine Haltung der Selbstdisziplin und -kontrolle. SAUER ordnet den Vers als Schlussvers einem kleinen Abschnitt 37,27–31 zu, den er mit „Prüfung und Zucht“ überschreibt. Der Vers wiederholt die Behauptung aus dem Sprüchebuch, dass *Musar* Leben wirke und das Gegenteil von *Musar* Tod (vgl. Prv 5,23: הוּא יָמוּת בְּאֵין מוֹסָר וּבְרַב אִוְלָתוֹ יִשָּׁה; „er wird sterben durch Nicht-*Musar*, und durch die Menge seiner Dummheit geht er in die Irre“). Bei Sirach heißt es: בְּלֹא מוֹסָר רַבִּים יָגוּעוּ וּבְהִשְׁמַר יוֹסִיף חַיִּים; „durch Zuchtlosigkeit sterben viele, aber durch Sich-Hüten verlängert man das Leben.“ Angewandt auf die Ernährung (vgl. V. 29f) enthält der schlichte Aussagesatz die schlichte Wahrheit, dass Trunksucht und Völlerei tödlich sein kann.

Zum Schluß sei noch ein Vers aus dem Sirachbuch erwähnt, der zeigt, wie leicht die Bedeutung der Handlung (strenge Belehrung) und die der Haltung (Bildung/Zucht) beim Begriff מוֹסָר ineinander übergehen. Der Vers Sir 6,22 gehört dem Textstück 6,18–37 an, das mit Bildern harter Arbeit und Gefangenschaft die Mühen beim Erwerb der Weisheit schildert.³⁰⁵ Innerhalb dieses Text-

³⁰¹ SAUER, Sirach (ATD 2000), 224: „ein antiker Knigge“. Vgl. zur Thematik auch KIEWELER, Benehmen bei Tisch (1998).

³⁰² Der Wortlaut ist in den Handschriften H^B und H^F identisch. Nach SMEND, Weisheit (1906), 286, ist aber שְׂכָל „fehlerhaft“; besser sei es, נִשְׂא חֶסֶד oder נִשְׂא חַן zu lesen: „... damit du wegen deines *Musar* Gnade/Gunst davonträgst.“

³⁰³ Vgl. auch die Aussage in 31,17 (G: 34,17) mit der Wendung בְּעִבּוּר [מוֹסָר] „um der guten Erziehung/Sittsamkeit willen“; חֶדְל [רַאשׁוֹן בְּעִבּוּר] [מוֹסָר] וְאֵל [תַּלְעַ] פֶּן תִּמְאֵס: παῦσαι πρῶτος χάριν παιδείας καὶ μὴ ἀπληστεύου μήποτε προσκόψῃς: „Beende um guter Erziehung willen als erster das Mahl, und nicht sollst du schlürfen, damit du nicht verachtet werdest.“ Ich zitiere nach KIEWELER, Benehmen, 200, denn in der Edition von BEENTJES ist der Text von H^B wesentlich fragmentarischer wiedergegeben.

³⁰⁴ H^B bietet hinter יָגוּעוּ noch das unbekannte Verb עוּעַ.

³⁰⁵ Siehe zu diesem Text in dieser Arbeit S. 55ff.

abschnitts macht V. 22 folgende Aussage über Wesen und Wirkung von *Musar*:

„Wahrlich, Zucht ist, was ihr Name sagt, nicht für viele (ist sie) angenehm.“³⁰⁶
 Ob der Begriff מוסר eher die Handlung, d.h. den Vorgang strenger Belehrung und Disziplinierung, oder doch schon das Ergebnis, d.h. Bildung/Zucht (allerdings mit dem Wissen um deren mühsamen Erwerb) beschreibt, ist nicht eindeutig. Die Stelle zeigt jedenfalls auch, wie nahe sich מוסר und חכמה als Tugenden sind, da im griechischen Text der Begriff מוסר einfach durch σοφία ersetzt werden konnte.

3) Zusammenfassung

Das Begriffspaar mit dem Verb יסר (*jsr*, meist in der Stammesmodifikation Pi‘el) und dem Substantiv מוסר (*mūsār*) ist nicht bedeutungskongruent mit den neutralen deutschen Begriffen „erziehen“ und „Erziehung“, sondern hat seinen Schwerpunkt auf einem negativen Aspekt von Erziehung, nämlich der Korrektur und Disziplinierung. Im Hinblick auf die drei Bereiche, die im AT im weitesten Sinn das Feld „Erziehung“ abdecken – körperliches Großziehen, Lehren/Unterrichten; Mahnen, Tadeln, Strafen – füllt das Begriffspaar den dritten Bereich, spielt jedoch auch noch in den zweiten Bereich hinüber.

Die wichtigsten Bedeutungen sowohl für das Verb wie das Substantiv sind: *körperliche Züchtigung*; *verbale mahnend-tadelnde Belehrung* und *Unterweisung*.

Das Substantiv, das insgesamt einen etwas helleren Klang hat wie das Verb, kann zudem noch eine Haltung oder Tugend im Sinne kluger Mäßigung bzw. Zucht/Disziplin beschreiben, wie sie sich idealerweise aus den genannten erzieherischen Handlungen ergibt. D.h. das Substantiv kann sowohl eine *Erziehungshandlung* und *-methode* sowie die *Haltung* des Erzogenen bzw. ein *Erziehungsziel* benennen.

Die Stellenverteilung für die 93 Belege des Begriffspaares (43mal ist das Verb, 50mal das Substantiv im MT belegt) zeigt ein Übergewicht in den weisheitlichen Schriften, vor allem im Sprüchebuch (60% aller Belege für das Substantiv), ansonsten ist die Prophetie das zweite Standbein. In der gesetzlichen und erzählenden Literatur (Pentateuch, dtrG) ist die Begrifflichkeit nur selten belegt.

Schaut man auf die *Subjekt-Objekt-Konstellation* der Belege (wer handelt erzieherisch an wem?), so lassen sich zum einen der *zwischenmenschliche Bereich* – vor allem mit der Beziehung Vater-Sohn – und zum anderen der *theologische Bereich* mit der Beziehung Gott-Mensch als Handlungsfelder

³⁰⁶ So die Übersetzung von SAUER, Sirach (ATD 2000), 83.

bestimmen. Der theologische Sprachgebrauch dominiert in Prophetie und Pentateuch. Überhaupt ist das Thema „Gott als Erzieher“ bzw. JHWH als handelndes Subjekt von מוֹסֵר/יֹסֵר gut belegt: Mehr als ein Drittel aller AT-Stellen – 38 von 93 – benennen JHWH direkt oder indirekt als Urheber des erzieherischen מוֹסֵר/יֹסֵר-Handelns. Das Begriffspaar kann als „Terminus technicus für die Heilpädagogik Jahwes“ bezeichnet werden.

III Textexegesen

Exegetisch untersucht werden diejenigen Texte des AT, in denen das Begriffspaar מוסר/יסר (*jsr/mûsâr*) mit JHWH als handelndem Subjekt vorkommt. Dabei wird generell unterschieden zwischen Stellen, in denen JHWH diese Tätigkeit gegenüber dem Volkskollektiv Israel (und/oder Juda o.ä.) ausübt (Teil A), und Stellen, in denen JHWHs Handeln einem Individuum gilt (Teil B). Innerhalb dieser beiden großen Bereiche werden die Texte im Wesentlichen chronologisch angeordnet. Dabei gilt in groben Zügen immer noch: prophetas ante legem.

Innerhalb der biblischen Bücher wird zum Teil, wenn die Datierung der Einzeltexte schwierig ist, die kanonische Reihenfolge beibehalten, so etwa im Hoseabuch oder auch bei den Psalmen.

Ein dritter Hauptteil (Teil C) wendet sich dann noch Texten der griechisch überlieferten apokryphen bzw. deuterokanonischen Schriften des AT zu, in denen die Erziehungsbegrifflichkeit παιδεύω/παιδεία mit JHWH als Subjekt verwendet wird. Innerhalb der Bücher werden die Texte jeweils in ihrer kanonischen Reihenfolge vorgestellt.

A) JHWH als Subjekt von מוסר/יסר und das Volkskollektiv als Objekt

Die Texte, in denen JHWHs מוסר/יסר-Handeln dem Volkskollektiv Israel gilt, bilden den stärkeren Traditionsstrang des Themas „Gott als Erzieher im AT“. In diesem ersten Hauptteil A) sind deshalb die Exegesen ausführlicher gestaltet als in den Teilen B) und C). Neben dem jeweiligen Vers berücksichtigen sie auch dessen Textumfeld und beziehen sich auf die kleinste *Texteinheit*, in welcher der Vers sich befindet.

Aufgrund der groben chronologischen Anordnung ergibt sich eine Reihenfolge von Hosea über Jeremia hin zu den Texten der Tora, in denen die Erziehungsbegrifflichkeit מוסר/יסר nur im Heiligkeitsgesetz (Lev 26) und – mit JHWH als Subjekt – nur in den Einleitungsreden des Deuteronomiums vorkommt.

1) Hoseabuch

Vier Verse im Hoseabuch (Hos 5,2; 7,12.15; 10,10) verwenden Formen des Begriffspaars מוֹסֵר/יֹסֵר, wobei JHWH selbst jeweils der Handelnde ist und diese Tätigkeit an seinem Volk Israel bzw. an dessen Führern vollzieht.

An allen vier Stellen ist der Text jedoch gestört, so dass an keiner Stelle die Verwendung des Begriffspaars wirklich sicher ist. So geht J. JEREMIAS in seinem Hosea-Kommentar davon aus, dass an drei der vier Stellen statt einer Form der Wurzel יֹסֵר tatsächlich eine Form der Wurzel אָסַר („binden, fesseln“) zu lesen sei.¹

Allerdings haben die alten Übersetzungen jeweils Formen der Wurzel יֹסֵר gelesen: Die LXX übersetzt mit dem Wortstamm παιδευ-,² und das Prophetentargum gibt die genannten Stellen jeweils mit אָתֵי יֹסְרִין עַל (afel), „Züchtigungen über jmd. bringen“ wieder.

Sollten im hebräischen Konsonantentext in Hos 5,2; 7,12.15; 10,10 tatsächlich מוֹסֵר/יֹסֵר-Formen zu lesen sein, so liegen an diesen vier Stellen möglicherweise die ältesten Belege für eine Verwendung der Begrifflichkeit מוֹסֵר/יֹסֵר mit Gott als Subjekt und Israel als Objekt vor. Die Mehrzahl der Exegeten geht davon aus, dass die Verse authentisch sind. Erstmals bei Hosea wäre also der Gedanke bezeugt, dass JHWH an seinem Volk erzieherisch handelt.³

Dass JHWHs erzieherisches Handeln an Israel ein strafendes Handeln ist (im Sinne einer „Züchtigung“), ist bei Hosea eindeutig: מוֹסֵר/יֹסֵר ist Teil des göttlichen Gerichts, das über Israel ergeht. Nimmt man allerdings die merkwürdige Zusammenstellung von יֹסֵר und חֲזַק יָרְעֵ (,,den Arm stärken“) in Hos 7,15 ernst und versucht nicht, sie durch Streichung oder Konjekturen zu vermeiden, so ist dieses יֹסֵר-Handeln zumindest an einer der vier Stellen nicht negativ, sondern unterstützend gemeint („unterweisen“).

In jedem Fall aber sind die genannten Stellen aufgrund der gestörten Textgrundlage nur schwer zu deuten, ja z.T. unverständlich.

Weil die Texte in ihrem Bestand einerseits nicht sicher sind, andererseits aber aufgrund ihres Alters – wenn sie denn hoseanisch sind – eine große

¹ JEREMIAS (ATD 1983), 73; 91 mit Anm. 13; 132.

² Hos 5,2: ἐγὼ δὲ παιδευτῆς ὑμῶν; 7,12: παιδεύσω αὐτούς. In 7,15 läßt die LXX den Begriff יֹסֵר des MT beiseite bzw. zieht ihn möglicherweise mit V. 14b zusammen: ἐπαιδεύθησαν ἐν ἐμοί. In 10,10 übersetzt LXX: ἦλθεν παιδεύσαι αὐτούς ... ἐν τῷ παιδεύεσθαι αὐτούς...

³ Anders allerdings zwei redaktionskritische Arbeiten: YEE, Composition (1987), nimmt an, dass an den genannten Stellen der „final redactor“ des Hoseabuches („R2“) eine deuteronomistisch gefärbte „mûsâr theology“ eingetragen habe; ebd. 170f, 184, 186, 209–211. RUDNIG-ZELT, Hoseastudien (2006), 253–257, sieht in Hos 5,2b; 7,12 und 10,10 Nachträge einer späten nachexilischen Gruppe, welche „samariapolemische“ Texte des Hoseabuches mit dem Erziehungsgedanken abmildern wollte. Siehe dazu in dieser Arbeit S. 124ff.

traditionsgeschichtliche Bedeutung haben, werden sie in dieser Arbeit in der Form behandelt, dass die textkritische Untersuchung im Vordergrund steht, während eine theologische Interpretation nur mit Vorsicht erfolgen kann.

1.1 Hosea 5,2 (5,1–2)

Nach den Einleitungskapiteln Hos 1–3, die im Fremd- und im Selbstbericht Hoseas ‚Heirat mit einer Hure‘ und die Deutung der Beziehung zwischen JHWH und Israel als einer Liebes- und Ehebeziehung zwischen einem Mann und seiner hurerischen Frau entfalten, folgt ab Kap. 4ff eine dichte „collagenartige Zusammenstellung“⁴ von Prophetenworten, die sich nur schwer strukturieren läßt. Die für die prophetische Rede typischen Ein- und Ausleitungsformeln fehlen im Hoseabuch – mit einer Ausnahme: Am Ende von Kap. 11 schließt die Gottesspruchformel das einzige Heilswort der Kapitel 4–11 ab (11,8–11) und markiert so zwischen Kap. 4–11 und Kap. 12–14 eine Zäsur, so dass das Hoseabuch insgesamt einen dreiteiligen Aufbau hat (Kap. 1–3; 4–11; 12–14). Innerhalb des langen mittleren Redenblocks Kap. 4–11 besteht das einzige formale Gliederungssignal in immer neu einsetzenden Imperativen (4,1; 5,1.8; 6,1; 8,1; 9,1).

Eingebettet zwischen zwei dreigliedrige Imperativ-Einsätze in 5,1 und 5,8 ist der Abschnitt Hos 5,1–7 eine nach vorn und hinten abgegrenzte Texteinheit. Innerhalb dieser Texteinheit wiederum scheinen jedoch kurze Einzelworte nur recht lose miteinander verbunden zu sein (V. 1–2; 3–7 oder auch V. 1–2; 3–4; 5–7). Deshalb ist es legitim, die Anfangsverse 1–2 als Einzelwort zu untersuchen und in V. 3ff mit dem Wechsel von der pluralischen zur singularischen Anrede einen neuen Redeeinsatz beginnen zu lassen.⁵

Das Wort Hos 5,1–2 lautet:

⁴ ZENGER, Einleitung (2004), 523.

⁵ Zur Uneinheitlichkeit von Hos 5,1–7 siehe ALT, Hosea 5,8–6,6 (1919), 165 Anm. 1: „drei Sprüche: 5,1–2.3–4.5–7“; RUDOLPH (KAT 1966), 118: „drei Unterteile“ V. 1–2; 3–4; 5–7; JEREMIAS (ATD 1983), 74: „5,1–7 liegen mindestens zwei (V. 1f.3ff), wahrscheinlich aber drei (V. 1f.3.6f) selbständige Hoseaworte zugrunde ...“; WILLI-PLEIN, Vorformen (1971), 140: „In v.3 löst ein neues Scheltwort das Drohwort von v.2b ab und markiert so den Einschnitt“; NAUMANN, Hoseas Erben (1991), 42: „Relativ klar ist V. 1f als in sich abgeschlossener ... Prophetenspruch zu erkennen“, und MACINTOSH (ICC 1997), 175: „Verses 1f are in the form of divine speech as are vv.3ff, but the abrupt conclusion of 2b probably indicates that they form one distinct element in the composition.“ Vgl. auch GISIN, Hosea (2002), 125, zu V. 1–2: „... ein in sich geschlossenes Gerichtswort“, und MAZOR, Hosea 5.1–3 (1989), der, anders als sein Titel vermuten lässt, ebenfalls zwischen V. 1–2 und V. 3 trennt. – Dagegen sieht WOLFF (BK²1965), 120f, in V. 1–2 eine „Einleitung“ zur Texteinheit 5,1–7. – Einen neuen Ansatz bietet RUDNIK-ZELT, Hoseastudien (2006), 108ff, welche die redaktionell bereinigten Verse 5,1f als eine aus der „frühperserzeitlichen“ (ebd. 115) Zeit stammende „Einleitung einer älteren, sozialkritischen Textfolge im Bereich Hos 5–14*“ charakterisiert (ebd. 116).

1) Hört dies, ihr Priester, und merkt auf, Haus Israel^a, und Haus des Königs, horche – denn euch gilt das Gericht!^b
 Denn eine Falle wart ihr in Mizpa und ein ausgespanntes Netz auf dem Tabor^c 2) (und ein Schlachten haben Abtrünnige vertieft)^d – ich aber: Züchtigung für euch alle! (וְאָנִי מוֹסֵר לְכֻלָּם)^e

Nach einer „dreigliedrigen Lehreröffnungsformel“, die weisheitliche Züge hat (V. 1aα: „Hört ..., merkt auf..., horche!“)⁶, folgt eine Gerichtsansage (V. 1aβ: „Denn euch gilt das Gericht!“). Diese Gerichtsansage wird durch eine ebenfalls dreigliedrige Anklage (Falle in Mizpa / Netz auf dem Tabor / Schlachten?) begründet (כִּי, V. 1b.2a). Eine zweite Gerichtsansage (V. 2b) schließt das Wort ab.

Das Hauptaugenmerk muss den textkritischen Problemen gelten. Allein dieser kurze Text bietet fünf Übersetzungs- und Verständnisschwierigkeiten, die entsprechend den Anmerkungen a,b,c,d,e im Folgenden besprochen werden.

Zu Anm. a (=V. 1aα): Der Ausdruck **בית ישראל**, der das Gesamtvolk meint, wirkt innerhalb der Adressatenkette deplatziert: Die flankierenden Begriffe **הכהנים** und **בית המלך** kennzeichnen die ‚geistlichen‘ und ‚weltlichen‘ Führungsgruppen des Volkes. Deshalb gab es den Vorschlag, **בית** durch einen spezifizierenden Begriff zu ersetzen bzw. vor **בית ישראל** einen solchen hinzuzufügen (**נביאי** oder **זקני** oder **שרי** oder auch **שְׂבִי**)⁷. Möglich erscheint auch die Überlegung, dass die Worte **והקשיבו ישראל** ein späterer Zusatz sind, der über die ursprüngliche Sozialkritik hinaus nun das Gesamtvolk mit in die Verantwortung nimmt.⁸

Im Text, wie er da steht, ist jedenfalls neben bzw. zwischen den beiden geistlichen und weltlichen Führungsgruppen auch das Volk insgesamt als dem Gericht verfallen angesprochen.

^a Einige Exegeten wollen statt **בית** oder vor **בית ישראל** ein **זקני** oder **שרי** o.ä. einfügen.

^b MT: **כִּי לָכֵן הַמִּשְׁפָּט**. Etliche Exegeten übersetzen: „Denn euch obliegt das Recht“.

^c Die alten Übersetzungen lesen für „Mizpa“ keinen Eigennamen. LXX übersetzt: ὄτι παγὴ ἐγενήθητε τῆ σκοπῆ, wobei σκοπῆ („Warte, Aussichtsort“) von **מִצְפָּה** („Warte“, substantiviert zu **צַפָּה**, „spähen“) hergeleitet ist. Das Targum übersetzt V. 1b insgesamt: **אֲרִי תַקְלָא הוּיְתֵן לְמַלְפִּיכּוֹן כְּמַצְרָא דְפְרִיסָא עַל טוֹר רַם** („... doch ihr seid eine Schlinge für eure Lehrer geworden, wie ein ausgespanntes Netz auf einem hohen Berg“). Die „Lehrer“ könnten vom Partizip **צַפָּה** bzw. **מִצְפָּה** („Späher/Wächter“) hergeleitet sein, ein Begriff, der auch für Propheten verwendet wird.

^d Der MT ist unverständlich: **וְשִׁחַטָה שְׂטִים הָעֵמִיקוּ**

^e Die Aussage wird wohl im Sinne von „Ich aber bringe Züchtigung euch allen“ oder auch „Ich aber bin Zucht(meister) für euch alle“ zu deuten sein.

⁶ Siehe dazu WOLFF (BK² 1965), 121–123.

⁷ **שְׂבִי** („Älteste“) wählt RUDOLPH (KAT 1966), 166, da der Begriff hinter **שִׁבּוּ** und vor **בִּי** leicht habe übersehen werden können.

⁸ So RUDNIK-ZELT, Hoseastudien (2006), 110: „Folglich bleibt als Grundbestand von 5,1aα ein Bikolon mit Anrede an Priester und Königshaus.“

Zu Anm. b (= V. 1aβ): Die Formulierung **כִּי לְכֶם הַמִּשְׁפָּט** lässt zwei unterschiedliche Verständnismöglichkeiten zu: einerseits könnte **משפט** das „Recht“ im positiven Sinne meinen – d.h. die Angeredeten würden auf ihre Verantwortung als Rechtswahrer hingewiesen („denn euch obliegt der **משפט**“). Oder aber man übersetzt **משפט** mit „Gericht/Urteilsspruch“ im negativen Sinn und erhält nun eine Aussage drohenden Inhalts: „denn euch gilt der **משפט**“. Die deutschen Übersetzungen sind hier ebenso uneinig⁹ wie die Kommentarliteratur und sonstigen Auslegungen.¹⁰

Das Targum wählt die positive Deutung (nach Micha 3,1) **הלא לכוּן דינא**, während die LXX mit $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \tau\omicron\ \kappa\rho\acute{\iota}\mu\alpha$ die negative zu bevorzugen scheint.

Gegen eine positive Deutung von **משפט** sprechen grammatische Beobachtungen im Text des AT¹¹ sowie die Satzstruktur in Hos 5,1: Wenn V. 1aβ den Aussagegehalt hat „euch obliegt das Recht“, dann kann das nun folgende **כִּי** nicht begründend („denn“) gemeint sein. Gleichzeitig aber sind auch die beiden anderen üblichen Bedeutungen von **כִּי**, die explikative („ja, gewiss“) und temporale („als, wenn“), nicht möglich.

Zu Anm. c (= V. 1b): Seit der Vokalisation des Konsonantentextes ist die Übersetzung von V. 1b einfach geworden: offensichtlich ist von zwei konkreten Örtlichkeiten – der Siedlung Mizpa und dem Berg Tabor – die Rede. Doch was will der Sprecher mit der Erwähnung dieser Orte sagen?

Eine Ortschaft *Mizpa* ist im AT mehrfach erwähnt.¹² Zwei verschiedene Orte kommen für die Nennung in Hos 5,1b in Frage: Mizpa im ost-jordanischen Gilead und – wahrscheinlicher – Mizpa in Benjamin (wohl das heutige Tell-en-našbe, 13 km nördlich von Jerusalem). Obwohl Mizpa nach 1Kön 15,22 unter König Asa als jüdische Grenzfestung ausgebaut

⁹ Luther 1960: „Denn euch ist das Recht anvertraut“; Einheitsübersetzung: „Denn ihr seid die Hüter des Rechts“; Zürcher-Bibel: „Denn euch gilt das Gericht“; Tur Sinai: „Denn euer ist das Richten“; Buber/Rosenzweig: „Denn euch gilt das Gericht“.

¹⁰ **משפט** im positiven Sinn: ROBINSON (HAT 1938), 22; WOLFF (BK²1965), 119; JEREMIAS (ATD 1983), 73; DEISSLER (NEB²1985), 28; MACINTOSH (ICC 1997), 175; – **משפט** im negativen Sinn: RUDOLPH (KAT 1966), 115; WOLFF, Hochzeit der Hure (1979), 100 [in Korrektur zum Kommentar?]; NEEF, Heilstraditionen (1987), 210; HARPER (ICC 1904), 269; ANDERSEN-FREEDMANN (AncB 1980), 380: „This verdict applies to you“. – Vgl. schon die unterschiedliche Interpretation von Raschi (**משפט היסורין עליכם**) und Ibn Esra (**כי כולם שופטים**).

¹¹ Siehe RUDNIK-ZELT, Hoseastudien (2006), 117: „Eine Durchsicht der Belege im Alten Testament, wo **משפט** im Nominalsatz mit suffigiertem **ל** verwendet ist, ergibt: auf diese Weise soll ausgedrückt werden, daß ein Rechtssatz oder Gerichtsurteil Anwendung findet ... Textstellen, die dagegen die Verantwortung von Menschen für das Recht beschreiben, sind durchgehend als Verbalsatz formuliert ...“.

¹² Sonst immer mit Artikel: **הַמִּצְפָּה**. Das Fehlen des Artikels mag hier auch die abweichenden Übersetzungen in LXX und Targum erklären.

wurde, könnte es zur Zeit Jerobeams II. auch zum Nordreich gehört haben.¹³

Der *Berg Tabor* spielt im AT kaum eine Rolle.¹⁴ Dies ist erstaunlich, weil der Tabor eine so eindrucksvolle landschaftliche Erscheinung ist und als Berg in der Ebene bis heute das Umland dominiert. Für Hoseas Zeit ist anzunehmen, dass auf dem Tabor eines jener Höhenheiligtümer existierte, in denen JHWH-Verehrung und kanaanäische Kultpraxis eng miteinander verbunden waren. Darum wird auch der Tabor zu jenen Orten gehört haben, denen Hoseas Kultpolemik (vgl. 4,13a) galt.

Auf welche Situation genau der Prophet anspielt, wissen wir nicht. Wahrscheinlich aber hat Hosea *kultische Vergehen* im Auge, denn sowohl in den vorhergehenden (Kap. 4,4ff) als auch in den nachfolgenden Versen (Kap. 5,3ff) polemisiert er gegen die „Hurerei“, die allenthalben im Land betrieben werde.

Die Jagdmetaphorik („Schlinge“ und „Netz“) bringt zum Ausdruck, dass die für den Kult Verantwortlichen Verführer sind, welche die Kultteilnehmer in Fallen locken und in Dinge verstricken, die diesen zum tödlichen Verhängnis werden.¹⁵

Zu Anm. d (= V. 2a): Die drei Worte des MT **וְשָׁחַטְתָּ שְׂטִיִּים הָעֵמִיקָן** sind textlich gestört und in ihrer jetzigen Form unverständlich. Am ehesten könnte man noch übersetzen: „Und ein Schlachten haben Abtrünnige vertieft“ oder „und bezüglich des Schlachtens haben sie Abirrungen vertieft“.¹⁶ Ein Blick auf die alten Übersetzungen hilft nicht weiter, sondern zeigt, dass diese ebenfalls schon einen verderbten Text vor sich hatten.¹⁷

¹³ Anders RUDNIK-ZELT (2006), 111 Anm. 58: „Mizpa gehört seit der Königszeit politisch zu Juda ...“. Allerdings ist die Erklärung von RUDNIK-ZELT für die Erwähnung der beiden Örtlichkeiten auch nicht überzeugend: Dass ausgerechnet mit diesen beiden Ortsnamen in frühnachexilischer Zeit „ein gesamtisraelitischer Horizont abgesteckt werden“ soll (ebd. 111), mag für Mizpa noch einleuchten, nicht aber für den im AT fast unbekanntem Tabor.

¹⁴ Er wird erwähnt als Grenzmarkierung zwischen Sebulon und Naftali (Jos 19,22.34); als Ausgangspunkt des Angriffs von Barak in der Debora-Schlacht (Ri 4,6.12.14) und als Beispiel eines hohen Berges neben dem Karmel (Jer 46,18) bzw. neben dem Hermon (Ps 89,13).

¹⁵ Die jüdischen mittelalterlichen Ausleger Raschi, Ibn Esra und D. Kimchi weisen darauf hin, dass durch die Örtlichkeiten Mizpa und Tabor – die als zwei hohe Berge gedeutet werden – Pilger aus dem Nordreich am Gang nach Jerusalem gehindert worden seien (vgl. Hos 5,6). König Jerobeam habe, um dem übermächtigen Jerusalemer Heiligtum zu trotzen, auf dem Tabor und „auf“ Mizpa Wachen aufstellen lassen, welche das Pilgerverbot überwachten. Vgl. bTaan 28a; jAZ 1,39b und das Targum zu 1Chr 2,54.

¹⁶ **שְׂטִיִּים** als Part.Pl. bzw. als Abstraktplural von **שָׂטָה**, „weichen, abbiegen“, oder von **שָׂטָה**, „abweichen; untreu sein“;.

¹⁷ LXX: „(ein Netz), das die Wild Jagenden in die Erde schlugen“; Targum: „und sie schlachten/opfern den Götzen in Fülle“; Vulgata: „und Opfertiere wandtet ihr ab (ließ ihr abirren) in die Tiefe“.

Bis in die revidierte Lutherübersetzung, die Einheitsübersetzung und die Zürcherbibel hinein hat sich folgender Konjunkturvorschlag durchgesetzt: *וַיִּשְׁחַת הַשְּׂטִיִּים הָעֵמִיקוֹן*, „und eine Grube zu Schittim, die man tief grub“ (הָעֵמִיקוֹן als asyndetischer Relativsatz).

Diese Konjektur hat zwei Stärken: sie erfordert einerseits nur geringe textliche Änderungen und bildet andererseits zusammen mit den beiden vorhergehenden Jagdgeräten und Ortsnamen einen schönen Dreier: „Denn eine Falle wart ihr zu Mizpa, ein ausgespanntes Netz auf dem Tabor und eine Grube zu Schittim, die man tief grub.“

So gelungen diese Konjektur erscheint, lässt sie doch Fragen offen: Warum hätte der Ortsnamen „Schittim“ in das merkwürdige *שְׂטִיִּים* verschrieben werden sollen? Und warum hätte die so naheliegende „Grube“ (*שְׁחִיטָה*) zum Hapaxlegomenon *שְׁחִיטָה* werden sollen? M.E. ist der Lesevorschlag zu unsicher, um mit der größten Selbstverständlichkeit hier eingetragen zu werden.¹⁸ Die Textaussage kann nicht mehr befriedigend rekonstruiert werden.

Ohne die Konjektur lässt sich aber die Datierungsfrage nicht mehr einfach nach A. ALT und H. DONNER lösen, welche in Hos 5,1–2 einen Reflex auf die Folgen des Feldzuges von Tiglatpileser III. sahen (733 v.Chr. als *Terminus post quem*).¹⁹ Vielleicht ist Hos 5,1f eher in der Frühzeit des Propheten anzusiedeln, als Mizpa möglicherweise doch noch zum Einflussbereich des Nordreichs gehörte.

Zu Anm. e (= V. 2b): Der Masoretische Text lautet wörtlich: „Aber ich (bin? bringe?) Züchtigung für sie alle“; *וַאֲנִי מוֹרָר לְכֻלָּם*.

Sprecher dieses Satzes ist JHWH selbst.²⁰ Dass sich eine Person als *מוֹרָר* („Züchtigung“) bezeichnet, ist immerhin so merkwürdig, dass auch für V. 2b oft ein kleiner Eingriff in den Text vorgenommen wurde. Die wahr-

¹⁸ Vgl. die textkritische Diskussion bei GISI (2002), 123f; siehe zu weiteren Lese- und Übersetzungsvorschlägen RUDOLPH (KAT 1966), 116 Anm. 2a, und WILLI-PLEIN, Vorformen (1971), 140f. Wichtig ist, dass es in dem ebenfalls unsicheren Text Hos 9,8f ähnliche Formulierungen wie in Hos 5,1b.2a gibt: *פַּח יְקוֹשׁ וְצַפָּה*, den Begriff *מִשְׂטָמָה* (vgl. dazu den Konsonantenbestand von *שְׂטִיִּים*), das identische Wort *הָעֵמִיקוֹן* und das darauf folgende *שְׁחִיטוֹ* (hier könnte tatsächlich *שְׁחִיטָה*, „seine Grube“, zu lesen sein); vielleicht ist sogar vom selben Sachverhalt die Rede.

¹⁹ Siehe zur These, dass Mizpa/Gilead, der Tabor und Schittim politische Zentren der von Tiglatpileser annektierten Landschaften Gilead, Galiläa und dem südlichen Ostjordanland gewesen seien, ALT, Hosea 5,8–6,6 (1919), 187 Anm. 1; DONNER, Israel und die Völker (1964), 44f.

¹⁹ Siehe zur These, dass Mizpa/Gilead, der Tabor und Schittim politische Zentren der von Tiglatpileser annektierten Landschaften Gilead, Galiläa und dem südlichen Ostjordanland gewesen seien: ALT, Hosea 5,8–6,6 (1919), 187 Anm. 1; DONNER, Israel und die Völker (1964), 44f.

²⁰ Alternativ könnte man an den Propheten als Sprecher denken, aber innerhalb von Kap. 4–14 redet Hosea niemals von sich selbst mit betontem *אֲנִי*, sondern alle *אֲנִי/אֲנִי*-Rede ist Rede Gottes.

scheinlichste Lösung ist die Ersetzung des Substantivs מוֹסֵר durch das Partizip Pi'el von יָסַר: מְיָסֵר („einer, der Züchtigung ausübt“). Ein Waw und Yod könnten zumindest in Quadratschrift leicht verwechselt worden sein, und das Part. Pi'el ist mit JHWH als Subjekt in Dtn 8,5 belegt. Außerdem zeigt die Übersetzung der LXX in Hos 5,2b (ἐγὼ δὲ παιδεύτης ὑμῶν), dass die LXX von einem Begriff מוֹסֵר/יָסַר an dieser Stelle ausging, wie auch das Targum (וְאֵנָּה מִיְתֵי יִסּוּרֵיךָ עַל כּוֹלֵהוֹן; „ich aber bringe Züchtigung über sie alle“) und die Vulgata (*et ego eruditor omnium eorum*).²¹

Neben dieser Lösung gibt es den Vorschlag, anstelle einer Form der Wurzel יָסַר eine Form der Wurzel אָסַר zu lesen. Die Lesung וְאֵנָּה לְכַלְמֵם מוֹסֵר, „und ich (bin) eine Fessel für sie alle“, hat den Vorteil, den Konsonantenbestand unangetastet zu lassen und allein die Vokalisation zu ändern. Außerdem führt bei diesem Lösungsvorschlag V. 2b angeblich die Jagdmetaphorik von V. 1b fort.²²

Die Entscheidung wird auch mit einem Blick auf Hos 7,12 zu fällen sein, da dieser Vers ebenfalls wie Hos 5,1b(2a?) ein Jagdbild benutzt und direkt im Anschluss eine textlich nicht sichere Form von יָסַר (=אָסַר?) verwendet.

Nimmt man jedoch für das Wort Hos 5,2b die von den alten Übersetzungen bezeugte Lesart mit der Begrifflichkeit מוֹסֵר/יָסַר an, so steht der Begriff מוֹסֵר, „Züchtigung“, dem Begriff מִשְׁפָּט inhaltlich zur Seite: „Gericht“ und „Züchtigung“ würden dann in Hos 5,1f gleichermaßen das Unheil benennen, das Israels Führer und das ganze „Haus Israel“ um ihrer Verführung und Verführbarkeit willen treffen wird. Das Begriffspaar מוֹסֵר/יָסַר wäre im Sinne einer strafenden Züchtigung verwendet.²³

1.2. Hos 7,12 und 7,15

Die beiden Verse in Kap 7, in denen der Masoretische Text jeweils eine Verbform von יָסַר mit JHWH als Subjekt anführt, gehören zwei unterschiedlichen Sprüchen an: einerseits dem Ephraim-Spruch 7,11–12, der mit V. 8–9(10) verbunden ist,²⁴ und andererseits dem Spruch 7,13–16. Wiederum ist sowohl in V. 12 als auch in V. 15 die MT-Lesart umstritten.

²¹ Allerdings sollte bei einer Konjektur מְיָסֵר die Präposition לְ vor כַּלְמֵם gestrichen werden. Der BHS-Apparat bietet eine Lesung לְכַלְמֵם מְיָסֵר an.

²² Siehe zu אָסַר im Zusammenhang mit Jagd bei der Exegese zu Hos 7,12.

²³ Auch die LXX-Übersetzung, die nur an dieser Stelle des Masoretischen Textes JHWH formal als „Erzieher“ bezeichnet, schwächt damit nicht das Gerichtsgeschehen ab; vgl. JENTSCH, Erziehungsdenken (1951), 89: „Jahwe wird nicht als Volkserzieher, sondern als Richter verstanden.“

²⁴ Innerhalb der zwei aufeinander folgenden Ephraim-Worte Hos 7,8–12 ist V. 10 sekundär. V. 10a wiederholt die Aussage Hos 5,5a, und V. 10b ist durch die dtr. Formelhaftigkeit geprägt.

1.2.1 Hos 7,11–12:

Nach dem Wort V. 8–9, das zweimal über „Ephraim“ ein negatives Urteil fällt²⁵, schließt sich – wohl durch redaktionelles ׀יהי verbunden – das Ephraim-Wort V. 11–12 an:

- 11) Ephraim ist wie eine Taube – leicht zu locken, kein Verstand –,
 Ägypten rufen sie, nach Assur laufen sie.
 12) Sowie sie laufen^a, will ich mein Netz über sie breiten,
 wie Vögel des Himmels hol’ ich sie herab,
 züchtige [fessle?] sie^b (entsprechend der Kunde für ihre Versammlung)^c.

Abgesehen von V. 12b ist das Wort ohne textliche Störung überliefert. „Ephraim“ wird – wie so häufig bei Hosea – mit einem Bildvergleich bedacht, der sogleich seine Auflösung findet: Der Verführbarkeit, Leichtgläubigkeit und Dummheit der Taube²⁶ entspricht Ephraims naive Anbiederung an die beiden Großmächte jener Zeit, Ägypten und Assur.

D.h. in diesem Hosea-Wort ist vor allem die *Außenpolitik* des Nordreichs in der Kritik, und der Plural „sie“ meint wohl weniger das einfache Volk als (ähnlich wie in Hos 5,1–2) die Führer und Machthaber innerhalb dieses Volkes. Doch wird nicht ausdrücklich zwischen ‚Oben‘ und ‚Unten‘ unterschieden, sondern das Volkskollektiv insgesamt kritisiert. Die recht allgemein gehaltenen Tätigkeiten „rufen“ und „laufen“ könnten neben diplomatischer Kontaktaufnahme auch insgesamt eine Orientierung hin zur jeweiligen Großmacht meinen – eine Orientierung, die auch eine kultische Annäherung impliziert.²⁷

²⁵ „Ephraim unter den Völkern – es vermengt sich! Ephraim ist wie ein Brotfladen, der nicht gewendet wurde“.

^a MT: כַּאֲשֶׁר יִלְכוּ. Das כַּאֲשֶׁר ist merkwürdig, erklärt sich aber als bewusster lautlicher Anklang an die vorhergehende Aussage הִלְכוּ אֲשֶׁר. Wortspiele dieser Art sind typisch für Hosea, siehe dazu MORRIS, *Prophecy, Poetry and Hosea* (1996), Kap. 4 und den Appendix „Wordplay in Hosea“.

^b MT: אִיסְרִים. Nach der masoretischen Vokalisation ist an eine Hif’il-Form von יָסַר gedacht (1. Person jiqtol mit Suffix 3. Pl.m.; die Form ist ohne Kontraktion analog zum Hif’il der regelmäßigen Verben gebildet, vgl. dazu Ges.-K. §70b). Interessanterweise liegt an dieser Stelle eine der ganz seltenen Differenzen im Konsonantenbestand zwischen Kodex Leningradensis (= BHS-Druck) und Kodex Aleppo ebenso wie Kodex Kairo vor: Sowohl Kodex Aleppo als auch Kodex Kairo überliefern die Plene-Schreibung אִיסְרִים, die hier zu bevorzugen ist. – Einige Exegeten gehen ohnehin davon aus, dass eine Form der Wurzel אָסַר „binden, fesseln“ zu lesen sei. Der BHS-Apparat schlägt vor: אִיסְרִים.

^c MT: לְעִצְתָּם לְשָׁמַע – möglicherweise wiederum ein verderbter Text. LXX übersetzt: ἐν τῇ ἀκοῇ τῆς θλίψεως αὐτῶν = בְּשָׁמַע לְצַרְתָּם. Das Targum liest: על רשמעו לעיצתהון = בְּשָׁמַע לְעִצְתָּם, „weil sie auf ihren Ratschlag hörten“, d.h. auf den Ratschlag der Fremdvölker.

²⁶ Zur Metaphorik von יונה siehe SEIFERT, *Metaphorisches Reden* (1996), 167f.

²⁷ Zur Kombination von קָרָא und הִלֵּךְ im politischen und mehr noch kultischen Sinn vgl. Hos 11,2; zu הִלֵּךְ im politischen Sinn 5,13 (וַיִּלְךְ אֶפְרַיִם אֶל-אֲשׁוּר) und im kultischen Sinn 5,11; vgl. außerdem 2,7.9; 11,10. Auch in Hos 7,11b ist neben dem Vorwurf eines „aimless political dilettantism of Israel among the nations“ (so KRUGER, *Divine Net* [1992], 133) der religiös-kultische Vorwurf einer Missachtung des 1. Gebotes mitzuhören.

Der konkrete historische Hintergrund dieses Wortes ist nicht sicher. Möglicherweise ist die Parallel-Aussage von V. 11b – „Ägypten rufen sie, nach Assur laufen sie“ – zeitlich auseinander zu nehmen und zwei nachgeordneten Ereignissen zuzuweisen: Das „Rufen“ nach Ägypten könnte sich auf die antiassyrische Politik König Pekachs (735–732 v.Chr.) beziehen, das „Laufen“ nach Assyrien auf die zunächst proassyrische Politik des Nachfolgerkönigs Hosea (731–723 v.Chr.), der nach der Ermordung Pekachs vom Assyrerkönig Tiglatpileser III. als abhängiger Vasallenfürst bestätigt wurde und 731 v.Chr. Tribut an Tiglatpileser zahlte.²⁸ So könnte der Text nach 731 gesprochen worden sein, vielleicht aber auch schon im turbulenten Jahr 733 selbst, als Tiglatpileser III. vor der Eroberung von Damaskus das Territorium des Nordreichs bis auf einen Rumpfstaat verkleinerte (2Kge 15,29) und in der Hauptstadt Samaria wahrscheinlich anti- und proassyrische Bestrebungen heftig aufeinander prallten. Dabei war „Ägypten“ wohl schon damals ein willkommener Bündnispartner antiassyrischer Politik gewesen (vgl. zur Vorgehensweise 9 Jahre später 2Kge 17,4).²⁹

Wichtig ist in unserem Bild, dass für Ephraim die vermeintlichen Heilsbringer Ägypten bzw. Assur tatsächlich Feinde sind (siehe schon Hos 7,9a), welche die naive „Taube“ nur in ihren Rachen bzw. Kochtopf zu locken versuchen. Bevor jedoch der Vogel leichtgläubig dem Lockruf in den Untergang folgen kann, greift JHWH ein: in Gestalt des Vogelfängers erweist er selbst sich als der unmittelbarste und gefährlichste Widersacher, dessen Netz den Lauf- und Flugbewegungen der Taube ein jähes Ende bereitet.³⁰ Dabei ist JHWHs Fangaktion zunächst keine rettend-bewahrende, sondern eine überfallartig bedrohliche Handlung.³¹

²⁸ Vgl. DONNER, Geschichte II (²1995), 337–345, hier vor allem 339 mit Anm. 33.

²⁹ Im Unterschied zu dieser Erklärung ist für RUDNIK-ZELT, Hoseastudien (2006), 250f, die *Parallelität* der Aussage („Ägypten rufen sie, nach Assur laufen sie“) ein Grund für ihre Spätdatierung, da es erst in den letzten Jahren der Existenz des Staates Judas zwei annähernd gleich starke Großmächte (hier Ägypten und Babylonien) gegeben habe, und erst aus einer Perspektive heraus, die sich mit den Ursachen des Untergangs Judas 587 auseinandergesetzt habe, zu Aussagen gekommen sei, nach denen Israel *gleichzeitig* um Assur und Ägypten gebuhlt habe.

³⁰ רֶשֶׁת meint das Zugnetz oder Stellnetz. Siehe zur Technik des Vogelfangs RIEDE, Netz des Jägers (2000), 341–345; KEEL, Altorientalische Bildsymbolik (1972), 80–82 und ABB. 115.118.

³¹ Vgl. die Aussage Hos 5,13f: „Als Ephraim seine Krankheit sah und Juda seine Wunde, da lief Ephraim nach Assur und sandte zum großen König. Der jedoch kann euch nicht heilen, nicht von euch die Wunde nehmen. Denn ICH (selbst) bin wie ein Löwe für Ephraim, wie ein Junglevu für das Haus Juda. Ich, ich reiße und gehe davon, schleppe fort – und niemand kann retten.“

Was aber bedeutet in diesem Zusammenhang die Aussage „אַיִסִּירָם“, „ich züchtige sie“? WOLFF meint in seinem Kommentar. „Ähnlich wie in 5,9 wird die Strafe als Erziehungsmaßnahme angekündigt.“³²

Allerdings gibt es auch Vorschläge, anstelle der Verbform יִסַּר „züchtigen“, eine Verbform אָסַר „binden, fesseln“, zu lesen.³³ So hat NYBERG noch die beiden merkwürdigen letzten Worte von V. 12b (כְּשִׁמְעוּ לְעִרְהָם) innerhalb des Bildes vom Vogelfang gedeutet: nach Ri 14,8 könne עִרְהָם auch den „Schwarm“ bedeuten, und שִׁמְעוּ könne man – analog zu שְׁמוּעָה in Jer 10,22 – als „Geräusch“ verstehen. Ihm zufolge ergibt sich ein doppelter Parallelismus für V. 12: „Sobald sie sich auf den Weg machen, spanne ich ihnen entgegen mein Netz aus, wie die Vögel des Himmels hole ich sie herunter, *ich fange sie ab, sobald das Geräusch ihrer Schar hörbar wird.*“³⁴

Neben diesem Übersetzungsvorschlag ist für אַיִסִּירָם auch ein Ableitungsversuch von der Wurzel סִוַּר (Hif'il) unternommen worden. Eine Form אַיִסִּירָם hätte dann an dieser Stelle den Sinn „ich putze sie weg“ o.ä., d.h. mit der Aussage wäre an eine Art Vernichtungshandlung gedacht.³⁵

Im Unterschied zu diesen Übersetzungsvorschlägen bezeugen aber sowohl die Masoreten als auch die antiken Versionen (LXX, Targum, Vulgata) die Lesung einer Form der Wurzel יִסַּר in Hos 7,12. LXX übersetzt: παλᾶεὺσσω αὐτοὺς, „ich werde sie züchtigen“; das Targum אִיתִי יִסְרִין עֲלֵיהוֹן „ich werde über sie Züchtigungen bringen“, und die Vulgata: *caedam eos*, „ich werde sie schlagen/niederschlagen“.

Außerdem spricht gegen eine Lesung אָסַר an dieser Stelle, dass das Verb nie im Zusammenhang mit der Jagd und schon gar nicht im Zusammenhang mit Vogelfang verwendet wird. אָסַר meint das Binden mit Stricken oder Ketten und wird von Menschen (Gefangenen) oder Vieh (Zugtiere anspannen) ausgesagt.

Sollte in Hos 7,12 aber eine Verbform von יִסַּר „züchtigen“, verwendet sein, so springt V. 12b aus dem Bild des Vogelfangs heraus. Das abrupte Verlassen der Bildebene ist aber möglich, denn der vorhergehende V. 11 weist dieselbe Struktur auf, indem er in V. 11b ebenfalls das nur kurz umrissene Vogel-Bild von V. 11a sogleich wieder verlässt. Die Aussage „ich werde sie züchtigen“ (יִסַּר im Hif'il)³⁶ würde dann eine Strafmaßnahme beschreiben, die *nicht* den vollständigen Untergang der

³² WOLFF, (BK²1965), 162.

³³ Schon Raschi verweist auf diese Möglichkeit, unterstützt sie jedoch nicht.

³⁴ NYBERG, Studien zum Hoseabuche (1935), 57. Den Vorschlag übernehmen RUDOLPH (KAT 1966), 151 Anm. 12, JEREMIAS (ATD 1983), 91, KRUGER, Divine Net (1992), 132, und SEIFERT, Metaphorisches Reden (1996), 165.

³⁵ Siehe dazu RUDOLPH (KAT 1966), 151 Anm 12. Vgl. auch die Übersetzung von Buber/Rosenzweig: „ich beseitige sie“.

³⁶ Das Hif'il ist sonst nicht belegt, aber ohne weiteres möglich. Einige Exegeten lesen auch Pi'el: אִיִּסְרָם. Der Konsonantenbestand, den Kodex Aleppo und Kodex Kairo überliefern, spricht aber für Hif'il.

‚vom Himmel Geholten‘ im Auge hat. Übersetzt man die letzten beiden Worte des Verses nach dem MT – „ich werde sie züchtigen *entsprechend der Kunde für ihre Versammlung*“ (כְּשִׁמֵּעַ לְעֵדְתָהֶם) –, so wäre diese Art des Strafens in Israel bekannt und längst dem Gottesvolk verkündet.³⁷ יִסֵּר wäre eine göttliche Maßnahme, die zwar kurzfristig die hektischen außenpolitischen Aktivitäten Ephraims jäh unterbindet und ihn der strafenden Hand seines Gottes unterwirft, langfristig aber möglicherweise seiner Rettung dient.³⁸

1.2.2. Hos 7,13–16

Das an Hos 7,11–12 anschließende Wort bestätigt, dass in Hos 7,12 noch kein Vernichtungshandeln Gottes stattgefunden hat: das Verb נָרַד in V. 13a greift nochmals kurz das Vogelbild aus V. 11a von der törichten Taube auf³⁹, doch wird dieses Bild sofort wieder verlassen

Die Verse 7,13–16 lauten:

- 13) Weh' ihnen, denn sie flüchten vor mir;
Verderben ihnen, denn sie freveln gegen mich.
Ich aber bin's, der sie loskaufen könnte,^a
doch sie, sie reden Lüge wider mich
14) und schreien nicht zu mir in ihrem Herzen,
wenn sie auf ihren Lagern heulen.^b
Wegen Getreide und Most schweifen sie umher [oder: ritzen sich wund?],^c
sie weichen ab von mir [oder: sind widerspenstig gegen mich?].^d

³⁷ Vgl. zu einer ähnlichen Aussage Hos 5,9.

³⁸ Vgl. RUDNIK-ZELT, Hoseastudien (2006), 255: „Das Einfangen des eilig laufenden Volkes geschieht zum Zweck der beherrschenden Züchtigung.“

³⁹ נָרַד („fliehen, flüchten“) von aufgescheuchten Vögeln: Jes 16,2; Jer 4,25; 9,9; von einer Taube Ps 55,8; mit מָן Prov 27,8.

^a Die Jiqtol-Form (וְאֵנֹכִי אֶפְדֶּם) ist wahrscheinlich nicht im Sinn eines Futur Indikativs gemeint, sondern hat den Charakter eines Potentialis („ich könnte sie loskaufen“). SEIFERT, Metaphorisches Reden (1996), 166, deutet die Form iterativ. Auch die Übersetzung mit einer rhetorischen Frage ist möglich, vgl. WOLFF (BK²1965), 133: „Und ich, ich soll sie loskaufen? Wo sie doch Lügen über mich reden...“; JEREMIAS (ATD 1983), 91: „Ich aber, wie kann ich sie loskaufen, wo sie mich doch verleugnen?“

^b Anstelle von וַיִּלְלוּ ist וַיִּלְלוּ zu vokalisieren. LXX gibt das כִּי adversativ mit ἀλλ' ἢ („sondern“) wieder.

^c MT: עַל-דֶּגַן וְחִירוֹשׁ יִתְגַּדְּדוּ וְיִתְגַּדְּדוּ. Das Verb ist entweder von נָרַד I abzuleiten (im Hitp. eigentlich: „sich als Gast/Fremdling aufhalten“, hier vielleicht: „als Fremdling umherschweifen“, d.h. Vertreter Ephraims sind nach den schmerzlichen Landverlusten an Assur im ‚Ausland‘ auf der Suche nach Nahrungsmitteln). Man könnte aber auch an נָרַד II („anfeinden“) denken: „Wegen Getreide und Most feinden sie sich an“; oder an eine Ableitung von גָּרַד („reizen, erregen“). – Die LXX gibt das Verb mit κατετέμνοντο wieder, hat also eine hebräische Form יִתְגַּדְּדוּ gelesen („sie machen sich Einschnitte“, vgl. 1Kge 18,28). Nach dem Verständnis der LXX ist an eine kanaanäische Kultpraxis gedacht.

^d MT: יִסְרוּ בִי. Merkwürdig ist die Präposition בִּי in Verbindung mit יִסְרוּ. Zu erwarten wäre die Präposition מִן מַעַל oder מֵאַחֲרַי. Es gibt deshalb den Vorschlag, statt der Wurzel יִסֵּר die Wurzel סָרַר „widerspenstig sein“ zu lesen und den MT in יִסְרוּ zu verbessern.

- 15) Ich aber unterwies, ich stärkte ihre Arme (וְאֲנִי יִסְרֵתִי חֲזָקָתִי זְרוּעֹתָם),^e
 und über mich denken sie schlecht!
 16) Sie kehren um (zum) ‚Nicht-Hoch‘,^f
 sind wie ein schlaffer Bogen.
 Fallen werden ihre Fürsten durchs Schwert wegen des Zorns ihrer Zunge.^g
 Dies ist ihr Spott im Land Ägypten.

Der Text weist wiederum etliche Störungen auf. Vor allem der letzte Vers, der zugleich Kapitel 7 vor dem Neueinsatz in 8,1 abschließt, ist kaum verständlich.

Im heutigen Textzusammenhang, der den göttlichen Weheruf V. 13ff mit dem vorhergehenden Drohwort V. 12 zusammenstellt, zeigt sich der ‚Vogelfänger‘ JHWH nun doch als derjenige, der seinem Volk Freiheit bieten könnte, nachdem dieses offensichtlich seinem eigenen Netz entflohen, dafür aber in die Netze anderer geraten ist. Trotz der Fluchtbewegung von JHWH weg und trotz des Frevels gilt: „Ich aber bin’s, der sie loskaufen könnte.“⁴⁰

Doch Israel will nichts von seinem Retter wissen. Anstatt JHWH wirklich zu suchen, verhält es sich abweisend und wendet sich lieber Baal

סָרַר ist allerdings bis auf eine einzige Form (Hos 4,15) nur im Partizip und immer ohne Präposition belegt (so etwa auch in Dtn 21,18 als Charakteristik des ungehorsamen Sohnes). Das Targum und die Peschitta lesen tatsächlich eine Wurzel סָרַר, „widerspenstig sein“. LXX hingegen leitet das Verb von יָסַר ab und übersetzt: ἐπαιδεύθησαν ἐν ἐμοί = יִסְרוּ בִּי.

^e LXX lässt das יִסְרֵתִי des MT unübersetzt und liest: κἀγὼ κατίσχυσα τοὺς βραχίονας αὐτῶν. Möglicherweise hat LXX in den direkt aufeinander folgenden Formen יִסְרוּ V. 14 Ende und יִסְרֵתִי V. 15 Anfang – die sie beide von יָסַר herleitete – eine unnötige Doppelung gesehen. Symmachus verbessert jeweils (V. 14 Ende: ἐξεκλιναυ ἀπ ἐμου; V. 15 Anfang: ἐγὼ δὲ ἐπαιδεύου αὐτοὺς).

^f MT: יִשְׁרְבוּ לֹא עָלָי. Mit עָלָי könnte aber eine Anspielung auf den Gott Baal vorliegen (vgl. Hos 11,7: יִקְרָאָהוּ יְהוָה לֹא-עָלָי), denn Baal wird in den ugaritischen Texten mit dem Epitheton *alīn* oder *alīy* versehen („machtvoll, allmächtig“, „siegreich“, vgl. z.B. KTU 1.4 III 13–14; IV 7–8 u.ö.). Der BHS-Apparat schlägt als Konjekturen לִבְעָל oder auch לִבְלִיעָל vor. LXX hat die Worte des MT umgedreht und liest: εἰς οὐθέν. – WOLFF (BK² 1965), 136, will וְלֹא אֵלַי oder וְלֹא עָרִי lesen („sie wenden sich um, doch nicht zu mir“), ähnlich die Lutherübersetzung: „sie bekehren sich, aber nicht recht“. RUDOLPH (KAT 1966), 152 Anm. 16, schlägt die Konjekturen יְעָל לִלְאָל vor („zu dem, der nichts nützt“) und bezieht die Aussage nicht auf einen Gott, sondern auf Ägypten. Ich selbst möchte der Erklärung von JEREMIAS (ATD 1983), 91 Anm. 17, folgen: „Der ursprüngliche Text lautete wohl wie an der Parallelstelle 11,7: *’ael ’al*. Letzteres ist Epitheton ... oder Kurzform für Baal. Die spätere Überlieferung hat „den Erhabenen“ durch Metathesis verballhornt: zu „Nicht-Hoch“ = „Ohnmacht“, wodurch die Präposition verlorenging.“

^g Den unverständlichen Ausdruck „Zorn der Zunge“ (זַעַם לְשׁוֹנָם) übersetzt LXX mit ἀπαιδευσία, „Ungezogenheit“. RUDOLPH (KAT 1966), 152, will den Begriff זַעַם im Rückgriff auf ältere Exegeten von arab. *zāgūm* („Laller, Stammler“) herleiten und auf das Radebrechen in der Fremdsprache beziehen, das die Oberen des Nordreichs bei ihren Hilfesuchen in Ägypten vollführt hätten.

⁴⁰ Das Verb פָּדָה meint die Befreiung aus politischer Bedrängnis. Auch dieses Prophetenwort ist wie 7,11f vor dem Hintergrund einer Situation gesprochen, die Ephraim zum Spielball, Objekt und Besitzstück anderer werden ließ.

(„Nicht-Hoch“) zu, weshalb die Volksführer der Tod durchs Schwert ereilen wird. Mit den kaum verständlichen letzten Worten des Textes ist wahrscheinlich auf einen weiteren (gescheiterten) Versuch Ephraims angespielt, in Ägypten einen Bundesgenossen gegen Assur zu gewinnen.

Von der *Datierung* her könnten die Verse 13–16 ebenso wie das vorhergehende Wort V. 11–12 in die Spätzeit des Propheten fallen, entweder in das kriegerische Jahr 733 v.Chr. während der Regierungszeit König Pekachs oder in die Regierungszeit von dessen Nachfolger Hosea, der nach anfänglicher Unterwerfung unter Assur ab ca. 726 v.Chr. seine Fühler gen Ägypten ausstreckte.

Ungewöhnlich ist die Zusammenstellung der beiden Verben יִסַּר Pi‘el und חִזַּק Pi‘el mit JHWH als Sprecher, der von sich aussagt, dass er diese Tätigkeiten an seinem Volk – genauer gesagt an den „Armen“ seines Volkes – ausübe oder ausgeübt habe (V. 15a: וַאֲנִי יִסַּרְתִּי חִזַּקְתִּי זָרַעְתֶּם: „ich aber unterwies, ich stärkte ihre Arme“).⁴¹

Offensichtlich muss יִסַּר pi an dieser Stelle eine positive Bedeutung haben. Das legt sowohl die Wortparallele mit חִזַּק pi („stärken“) nahe wie auch die Parallele in der Satzstruktur mit V. 13b: dem Hinweis Gottes auf sein positives Handeln an Ephraim/Israel folgt im Gegenzug der Hinweis auf das negative Handeln Ephraims/Israels Gott gegenüber. Beide Passagen setzen mit betontem „Ich aber ...“ ein (וַאֲנִי in V. 13b bzw. וַאֲנִי in V. 15), um dann den Undank des Volkes ebenso deutlich hervorzuheben (V. 13b: וְהִנֵּה... וַאֲנִי: „ich aber ... sie aber“; V. 15: וַאֲנִי... וְאֵלַי: „ich aber ... und über mich“ mit betonter Stellung des אֵלַי am Satzanfang).

Was jedoch meint יִסַּר in dieser merkwürdigen Kombination mit dem Ausdruck זָרַעְתֶּם לְחִזְקִי, dem es ohne Copula vorangeht? Ist der Text nicht auch an dieser Stelle verderbt wie so oft im Hoseabuch? Oder sollte man das יִסַּרְתִּי einfach streichen, wie die LXX dies tut?⁴²

Nach DRIVER bedeutet die Verbform von יִסַּר dasselbe wie die Verbform von חִזַּק, weil es sich bei יִסַּר um eine Dialektform des Nordreichs handle, die dem aramäischen אִשַּׁר Pael („stark machen“) entspreche. Erst später sei das ungewohnte יִסַּרְתִּי dann durch das geläufige Verb חִזַּק Pi‘el glossiert worden.⁴³ Aber gegen DRIVERS Erklärung spricht der Umstand, dass יִסַּר

⁴¹ Die Tempusbestimmung im Deutschen ist schwierig. Es bietet sich an, die Qatal-Formen an dieser Stelle mit Vergangenheitsformen widerzugeben, doch ist für V. 13–16 insgesamt wie überhaupt für den Großabschnitt Hos 5,8–7,16 eine klare Zuordnung von Vergangenheit bzw. Präsens/Zukunft zu Qatal- und Jiqtol-Formen nicht möglich.

⁴² Wahrscheinlich sah die LXX in יִסַּרְתִּי (V. 15a) eine unnötige Doppelung zu בִּי יִסַּרְתִּי (V. 14b), einer Wendung die sie ebenfalls vom Verb יִסַּר (παύειν) herleitete. Auch die rhythmische Überlänge des Halbverses 15a spricht für eine Streichung, andererseits ist ein Wortspiel zwischen zwei klangähnlichen Begriffen wie סֹרַר und יִסַּר typisch für Hosea.

⁴³ DRIVER, *Studies in the Vocabulary of the OT* (1935), 295. Vgl. auch HAL II, 400 (יִסַּר II).

(zusammen mit dem Substantiv מוֹסֵר) an insgesamt 4 Stellen im Hoseabuch belegt ist und an keiner anderen Stelle die Bedeutung von aram. אֲשֶׁר Pael haben kann. – Ebenfalls unwahrscheinlich ist die Annahme von WOLFF, nicht das Verb חִזַּק, sondern das schwer verständliche Verb יָסַר sei von einem Glossator nachträglich in den Text Hos 7,15 eingetragen worden.⁴⁴

Textlich bezeugt ist die Fassung des MT schon in der ältesten erhaltenen Handschrift 4Q XIIg aus dem späten 1. Jhd. v.Chr. Ein Fragment dieser Handschrift hat die ersten vier Worte von Hos 7,15 gut leserlich erhalten und bietet folgenden Text:

וְאֲנִי יִסַרְתִּי חִזְקָתִי אֲזַרְעוֹתָם וְ

Nimmt man die MT-Fassung als Textgrundlage, lassen sich m.E. zwei Verstehensmöglichkeiten für V. 15a anbieten:

1) Die scheinbar so wenig zueinander passenden Verben יָסַר pi und חִזַּק pi treten auch in Hiob 4,3 nebeneinander auf, in einer ganz ähnlichen Aussage wie in Hos 7,15: „Siehe“, spricht der Freund Elifas zu Hiob, „du hast viele belehrt und schlaffe Hände gestärkt“ הִנֵּה יִסַרְתָּ רַבִּים (וַיְיָרִים רַפּוֹת תְּחִזֶּק). Der folgende Parallelismus (V. 4), der die Aussage von V. 3 variierend wiederholt, verdeutlicht, was יָסַר in V. 3 meint: „Den Strauchelnden haben deine Worte aufgerichtet, und gebeugte Knie hast du gekräftigt“ (כּוֹשֵׁל יִקְיָמוּן מִלֵּיד וּבְרַפִּים כָּרְעוֹת תִּאֲמִין). יָסַר pi in V. 3a meint parallel zur Aussage in V. 4a ein „Aufrichten durch Worte“, d.h. eine seelsorgerliche Hilfestellung, Ermunterung und Kräftigung durch Rat und Tat. Auch das „Stärken der Hände“ (לְחִזֵּק יָדַיִם) kann im übertragenen Sinn eben diese Bedeutung verbaler Bestärkung, Aufmunterung und Trostzusprache haben.⁴⁶ In diesem Sinne könnte auch die Verbenabfolge von יָסַר und חִזַּק in Hos 7,15 gemeint sein.

2) Der Ausdruck „Stärken der Arme“ (לְחִזֵּק זְרוּעוֹת) findet sich außer in Hos 7,15 nur noch in Ez 30,24 und hat hier militärische Bedeutung, d.h. er meint die Beihilfe zum Sieg im Kampf.⁴⁷

⁴⁴ WOLFF (BK²1965), 164: „Der Glossator interpretiert dieses Stärken der Arme entsprechend Hi 4,3 und im Sinne von Hoseas Theologie (5,2; 7,12; 10,10; vgl. besonders auch 11,3) als erzieherisches Werk (יָסַר pi).“ Ähnlich WILLI-PLEIN, Vorformen (1971), 162.

⁴⁵ 4QXIIg, Frg. 13, Z. 3 (= DJD XV, 281 mit Photographie Pl. LIV). Die Form אֲזַרְעוֹתָם, „ihre Arme“, die hier anstelle von זְרוּעוֹתָם steht, wird als „aramaizing“ charakterisiert; sie ist auch in Jer 32,31 und Hiob 31,22 belegt. – Siehe zur Datierung von 4QXIIg ebd. 272: „late Hasmonean or Early Herodian“, d.h. die Handschrift stammt aus dem letzten Drittel des 1. Jh v.Chr.

⁴⁶ Vgl. zur Wendung „die Hände stärken“ Ri 9,24 im Sinn von „auffordern, ermuntern“; Jer 23,14 und Ez 13,22 im Sinn von „in etwas bestärken“; 1Sam 23,16 im Sinn von „Mut und Trost zusprechen“.

⁴⁷ Ez 30,24 als Gottesrede: וְחִזְקֵתִי אֶת־זְרוּעוֹת מֶלֶךְ בָּבֶל וְנָחַתִּי אֶת־חַרְבִי בְיָדוֹ; „Ich will die Arme des Königs von Babel stärken und will mein Schwert in seine Hand geben“.

Die Vorstellung von JHWH als militärischem Ausbilder seines Volkes will zwar zunächst ungewöhnlich erscheinen, doch ist der Kontext von Hos 7,15 kriegerisch bestimmt (V. 16). Vor allem aber ist die Vorstellung von JHWH als militärischem „Lehrer“ oder Ausbilder als Element der altorientalischen Königsideologie auch im AT bezeugt. In den Königspsalmen gibt es Formulierungen mit einem Verb des Lehrens (למד pi) und den Händen als Objekt: Gott wird Lob dafür gesungen, dass er derjenige ist, der die Hände des königlichen Beters Krieg lehrt. So charakterisiert Ps 18,35 (par 2Sam 22,35) JHWH als מְלַמֵּד יָדַי לַמִּלְחָמָה, und der synonyme Parallelismus fährt fort וַיְנַחֲתָה קִשְׁתִּי נְחוּשָׁה זְרוּעֹתַי: „er lehrt meine Hände Krieg und lässt meine Arme einen ehernen Bogen spannen“. In Ps 144,1 ruft der Beter aus: בָּרוּךְ יְהוָה צוּרֵי הַמַּלְמָד יָדַי לְקָרֵב אֲצַבְעוֹתַי לַמִּלְחָמָה, „Gelobt sei der HERR, mein Fels, der meine Hände Kampf lehrt und meine Finger Krieg!“ Göttliche „Schulung“ und Hilfestellung machen den König stark und ermöglichen ihm die Unterwerfung seiner Feinde.⁴⁸ Vielleicht ist dieses Element der Königsideologie in Hos 7,15 auf das Volkskollektiv Israel übertragen worden.

Trotz dieser beiden Deutungsmöglichkeiten bleibt der Ausdruck וַאֲנִי יִסְרְתִי חֲזִקְתִּי זְרוּעֹתָם merkwürdig. Vielleicht sollte man doch eine kleine Konjekture vornehmen und ein Suffix 3. Pl.m. an das יִסְרְתִי anhängen, so dass V. 15a nun zu lesen wäre: וַאֲנִי יִסְרְתִים חֲזִקְתִּי זְרוּעֹתָם, „ich aber lehrte sie, ich stärkte ihre Arme“.⁴⁹

In jedem Fall fällt die Aussage Hos 7,15 fällt mit ihrem Beleg für יסר aus dem sonst bei Hosea gegebenen Strafkontext heraus. In Hos 7,15 meint יסר keine Strafmaßnahme, sondern eine Beistandshandlung für Israel. D.h. die Begrifflichkeit wird im Hoseabuch nicht nur in einem strafend-züchtigen Sinn verwendet.

Gegensatz zu dieser Beistandshandlung ist das „Zerbrechen des Armes“ und „Machen, dass das Schwert aus der Hand fällt“, ebd. V. 23, vgl. auch V. 26.

⁴⁸ Das Motiv göttlichen Beistands für den kämpfenden König ist im ägyptischen Raum ikonographisch in der Form belegt, dass eine Gottheit hinter dem Pharao stehend dessen Hand beim Schuss mit dem Bogen führt. Vgl. KEEL, Altorientalische Bildsymbolik (1972), Abb. 356 (Relief von Tutmosis III., 18. Dynastie), vgl. auch Abb. 357. Siehe zum Thema außerdem ADAM, Der königliche Held (2001), 99ff unter der Überschrift „JHWH als Lehrer der Kriegstechnik (מלמד מלחמה) und Helfer am Bogen“.

⁴⁹ Vgl. die Lutherübersetzung (präsentisch und mit Copula zwischen den Verben): „Ich lehre sie und stärke ihren Arm“ (1912); „Ich lehre sie Zucht und stärke ihren Arm“ (1960). Bei der Einfügung einer Copula muss entweder tatsächlich präsentisch übersetzt werden, oder das zweite Verb (חזק) muss als Wajjiqtol-Form vokalisiert werden.

1.3 Hos 10,10 (10,9–10)

Der Vers Hos 10,10 beinhaltet zwei Verbformen, für die – wie schon in Hos 7,12 – sowohl eine Ableitung von der Wurzel יסר als auch von der Wurzel יסר אסר möglich erscheint. Eindeutig ist hier der Strafcharakter des Verbuns, das eine „Züchtigung“ (bzw. „Fesselung“?) ankündigt, die Gott mittels anderer Völker an seinem Volk vollziehen wird.

Im Mittelteil des Hoseabuches (Kap. 4–11) beginnt von Hos 9,10 an ein zweiter Abschnitt, der durch eigenwillige Geschichtsrückblicke charakterisiert ist (9,10–11,11). Innerhalb dieses Abschnitts bilden die Verse 10,9–15 nach WOLFF eine „Überlieferungseinheit“. Allerdings untergliedert er dann nochmals in drei „rhetorische Einheiten“ bzw. „Sprüche“ (V. 9–10; 11–13a; 13b–15).⁵⁰

Tatsächlich ist der Spruch Hos 10,9–10 eine in sich geschlossene Redeinheit, die nach vorne wie hinten deutlich abgegrenzt ist: V. 8b bildet mit wörtlicher Rede den dramatischen Höhepunkt und Abschluss der vorhergehenden Einheit 10,1–8. Danach führt V. 9 mit seiner Feststellung, dass Israel seit den Tagen von Gibeā gesündigt habe, in eine neue Situation hinein, obwohl mit גִּבְעָה in V. 8b und dem Ortsnamen גִּבְעָה („Hügelstadt“) in V. 9 eine Stichwortverbindung gegeben ist.⁵¹ Nach hinten beginnt mit V. 11 ein neues Wort, das nun „Ephraim“ anspricht, nicht wie in V. 9f „Israel“, und mit dem Bild von der gelehrigen Jungkuh m.E. ein neues Thema entfaltet. Die Copula zu Beginn von V. 11 könnte redaktionell sein. Die Verse Hos 10,9–10 lauten:

9) Seit den Tagen von Gibeā hast du gesündigt^a, Israel!
Dort blieben sie stehen.^b
Wird sie nicht in Gibeā Krieg ereilen?^c

⁵⁰ WOLFF (BK²1965), 235–237.

⁵¹ Die LXX stolpert über diese Stichwortverbindung, indem sie den Ortsnamen „Gibeā“ in V. 9 nicht erkennt und den MT – מִיְמֵי הַגְּבֵעָה „seit den Tagen von Gibeā“ – unbeholfen mit ἀφ’ οὗ οἱ βουνοί („seitdem die Hügel [existieren]“) wiedergibt. Vgl. zur LXX aber auch Hos 9,9 und Hos 5,8, wo ebenfalls der Ortsname „Gibeā“ nicht erkannt wird. Auch der Übersetzer TUR SINAI bindet mit einer eigenwilligen Textwiedergabe V. 9 an V. 1–8 und V. 10 an V. 11–15 an. Erstere Verbindung geschieht mittels einer Übersetzung von גִּבְעָה mit „Höhe“ wie in V. 8b, letztere mittels einer Ableitung der Formen וְאִסְרֶם und בְּאִסְרֶם von אסר mit einer Übersetzung „anschirren“ (auch das Targum deutet die zweite Form בְּאִסְרֶם in dieser Weise.) Diesem Textverständnis zufolge wäre schon in V. 10bβ das Bild eines angeschirrten Zugtieres (vgl. V. 11) vorausgesetzt.

^a Die LXX liest ἥμαρτεν. Dies entspricht im MT wahrscheinlich einem יִשְׂרָאֵל תַּטְאֵת (vgl. V. 8): „Seit den Tagen Gibeas (gibt es) Sünde Israels“.

^b Das עָמְדוּ des MT hängt etwas in der Luft. Eine Konjektur (der BHS-Apparat bietet מְרַדֵּי an, vgl. das Targum: קָמוּ מִרְדוֹ) ist aber nicht nötig. RUDOLPH (KAT 1966), 198/199, zieht עָמְדוּ des MT mit עָלֵינוּ עֲלֵי בְנֵי עֲלֵנוּ zusammen: „Dort trat man den Frevlern entgegen.“ Ähnlich ANDERSEN/FREEDMAN (AncB 1980), 565; etwas anders HARPER (ICC 1904), 351.

^c MT: „Nicht wird sie in Gibeā Krieg ereilen“ (לֹא־תִשְׁיָגַם בְּגִבְעָה מִלְחָמָה). Die meisten Exegeten deuten diese Aussage aufgrund inhaltlicher Erwägungen als rhetorische Frage

Über die Söhne der Bosheit^d 10) komme ich^e, dass ich sie züchtige,^f
und Völker werden gegen sie versammelt,
wenn ich sie züchtige [fessle?]^g um ihrer zwei Sünden^h willen.

WILLI-PLEIN hat recht, wenn sie urteilt: „Text und Inhalt dieses Abschnitts sind äußerst schwierig.“⁵² Nicht nur dass – wie so oft bei Hosea – einige Passagen nahezu unverständlich sind und wohl Textverderbnis vorliegt, es fällt auch auf, dass der Text „fast prosaisch“⁵³ und die graphische Aufteilung im BHS-Druck eine Verlegenheitslösung ist. Auch die Verstrennung zwischen V. 9 und 10 ist m.E. zweifelhaft. Ich ziehe das Ende von V. 9 mit dem konjizierten Anfang von V. 10 zusammen (עַל-בְּנֵי עוֹלָה בְּאֹתִי), „Über die Söhne der Bosheit komme ich ...“.⁵⁴

Sprachlich eindeutig ist nur der Anfangssatz: „Seit den Tagen von Gibeā hast du gesündigt“ – doch was meinen die „Tage von Gibeā“ (vgl. Hos 9,9) inhaltlich?

Gibeā in Benjamin (ca. 5 km nördlich von Jerusalem) lässt sich vom biblischen Zeugnis her mit zwei Ereignissen in Zusammenhang bringen, die Hosea als verwerflich erschienen sein mögen: die Entstehung des Königtums unter Saul (vgl. 1Sam 11,4f)⁵⁵ und die sogenannte „Schandtät zu Gibeā“ mit dem ihr folgenden Stammekrieg (Ri 19–21).

ohne Fragepartikel, die dann mit „Ja“ zu beantworten wäre („Wird sie nicht etwa ...?“). Nach WILLI-PLEIN, Vorformen (1971), 187, ist dann aber ein Eingriff in den Text nötig, statt לֹא sei הֲלֹא zu lesen.

^d MT: עַל-בְּנֵי עוֹלָה. Der Begriff עוֹלָה beruht entweder auf einer Metathesis oder einem Schreibfehler; lies עוֹלָה (LXX: ἀδικία).

^e MT בְּאֹתִי („in meinem Begehren“) passt schlecht mit dem folgenden וְאֶסְרֶם zusammen. (Vgl. aber z.B. RUDNIK-ZELT, Hoseastudien, 256: „Nach meinem Begehren ist es, daß ich sie züchtige ...“). Vielleicht ist es doch besser, der Lesart der LXX (Kodex Alexandrinus) zu folgen, die mit ἡλευ (von ZIEGLER als innergriechische Verschreibung in ἡλυον verbessert!) ein hebräisches בְּאֹתִי wiedergibt. Dieses בְּאֹתִי wäre dann im präsentischen oder futurischen Sinn (Perfekt propheticum) zu verstehen.

^f MT: וְאֶסְרֶם. Die Form ist als 1.p. Jiqtol + Suffix 3.Pl.m. von יָסַר Qal zu deuten (vgl. zur Assimilation des Jod wie bei den Verba-primae-Nun Ges-K. § 71). Dabei kann וְ + Jiqtol finale Bedeutung haben, siehe Ges-K. § 165a.

^g MT: בְּאֶסְרֶם. Vokalisiert ist die Form nach der Präposition als Inf.constr. von אָסַר + Suffix 3.Pl.m. („in/bei ihrem Fesseln“). Das Targum leitet ebenfalls von der Wurzel אָסַר ab, LXX übersetzt: ἐν τῷ παιδεύεσθαι αὐτούς (= בְּהוֹסְרֶם oder בְּיָסְרֶם).

^h Ketib: עֵינֹתָם (= „Quellen“); Qere: עוֹנֹתָם.

⁵² WILLI-PLEIN, Vorformen (1971), 186.

⁵³ WOLFF (BK²1965), 237.

⁵⁴ Vgl. zu עַל בּוֹא im feindlichen Sinn Gen 34,27; vgl. auch die Formulierung in Jes 47,9; Am 4,2; Hiob 2,11.

⁵⁵ Vgl. auch 1Sam 15,34 und 1Sam 10,5.10.13.26. Saul ist zwar nicht in Gibeā zum König gesalbt worden, doch ist Gibeā die Heimatstadt und Residenzstadt Sauls (vgl. die Bezeichnung „Gibeā Sauls“). Auch das Targum deutet auf Saul und das Königtum hin: „Seit den Tagen Gibeās sündigten sie vom Hause Israel. Dort standen sie auf und rebellierten gegen meine Memra, als sie über sich einen König einsetzten. Aber sie waren es nicht wert, dass für sie das Königtum in Gibeā (מַלְכוּתָא בְּגִבְעָתָא) errichtet würde ...“

Beide Gedankenverbindungen sind hier möglich, ja, die beiden Ereignisse sind in der Form, wie sie in der biblischen Überlieferung erzählt werden, an sich schon auf gewisse Weise miteinander verknüpft.⁵⁶

Eine interessante Erklärung hat P.M. ARNOLD vorgelegt.⁵⁷ Er deutet die „Sünde“ von Gibeä auf den Bruderkrieg (Ri 20: Alle Stämme gegen Benjamin), der sich zum Missfallen Hoseas nun im syrisch-ephraimitischen Krieg (Nordstämme gegen Juda) wiederhole, an dessen Vorabend unser Wort gesprochen worden sei. Es sei der *Militarismus* des Nordreichs (vgl. Hos 10,13b), den Hosea mit seinem Rückverweis auf die Gibeä-Geschichte geißele. „As Ephraim’s ancient attack on Benjamin in an ambush laid in Gibeah had killed kinsmen, so now Israel’s planned invasion of Judah through Benjamin and Gibeah threatened renewed fratricidal bloodshed.“⁵⁸

Datiert werden kann das Wort Hos 10,9–10 entweder an den Anfang des syrisch-ephraimitischen Krieges (vor 734 v.Chr.), als sich das Nordreich stark genug glaubte, um seinen Nachbarn Juda anzugreifen, oder in die Spätzeit Hoseas, als sich nach dem Tod Tiglatpileasers III. (nach 726 v.Chr.) das Nordreich ebenfalls noch einmal in relativer Sicherheit wähnte und erneut eine eigene Interessenpolitik zu betreiben versuchte. Beide Datierungen gehen davon aus, dass Hos 10,9–10 mit seinem Stichwort „Krieg“ (מִלְחָמָה) in Verbindung mit den Aussagen 10,13b.14 steht, wo die Rede von der „Menge der Krieger“ und den offensichtlich noch intakten „Festungen“ darauf schließen lässt, dass das Nordreich selbstbewusst und aggressiv auftrat.

In Reaktion auf die gibeäische „Sünde“ kündigt JHWH sein Strafhandeln an und tritt Israels bleibender Sündenverhaftung⁵⁹ mit יָסָר entgegen. Die letzte Aussage in V. 10 verdeutlicht, dass mit יָסָר ein Kriegsgeschehen durch feindliche Völker gemeint ist: „Völker werden gegen sie versammelt, wenn ich sie züchtige (fessle?) ...“. Das Motiv der Völkerversammlung könnte noch einen Nachhall an die Versammlung der Stämme zur gemeinsamen Strafaktion in Ri 20 enthalten (vgl. Ri 20,11.14), andererseits schwingt hier schon das jüngere Motiv vom Völkerkampf mit, in dem nicht mehr konkret ein Gegner benannt wird (bei Hosea sonst immer „Assur“ oder „Ägypten“), sondern die Feinde als anonyme Masse

⁵⁶ Vgl. in Ri 19–21 und in den Saultexten (1Sam) das gemeinsame Motiv der Zerstückelung (Ri 19,29/1Sam 11,6f) sowie eine gemeinsame Verbindung mit Jabesch in Gilead (Ri 21,8–14/1Sam 31,11–13). Zwar kann die Geschichte Ri 19–21 in ihrer vorliegenden Form als junger Text angesehen werden (sie besitzt deuternomistische und priesterliche Formulierungen), doch ist m.E. anzunehmen, dass der Kern der Erzählung alt ist und Hosea bekannt war.

⁵⁷ ARNOLD, Hosea and the Sin of Gibeah (1989).

⁵⁸ Ebd. 459.

⁵⁹ Der Ausdruck עָמְדוּ בַּשֵּׁן in V. 9 („dort blieben sie stehen“) könnte im Sinn einer bleibenden Verhaftung in der Sünde zu verstehen sein. Vgl. die Einheitsübersetzung: „Seit den Tagen von Gibeä dauert Israels Sünde, sie sind seither nicht anders geworden.“ Siehe zu anderen Verständnismöglichkeiten HARPER (ICC 1904), 351f.

agieren.⁶⁰ Die verwendete Pual-Form (Passiv) weist darauf hin, dass die Völker nur Werkzeug in der Hand Gottes sind.

Mit den „zwei Sünden“ (Qere) könnten vielleicht kultische und politische Vergehen oder auch die Sünde der Vergangenheit einerseits und aktuelles Verhalten andererseits gemeint sein.

Schwierig zu entscheiden ist die Frage, ob die Form בְּאַסְרָם von der Wurzel אָסַר oder אַסַר abzuleiten ist. Ihrer Erscheinungsform nach ist sie ein Infinitiv constructus mit Suffix von אָסַר , „fesseln, binden“. Tatsächlich liegt bei diesem Begriff in V. 10b die größte Wahrscheinlichkeit innerhalb der vier in dieser Arbeit zu behandelnden Hoseastellen vor, dass anstelle einer Form von אָסַר eine Form von אַסַר zu lesen ist. Bezeugen die Versionen sonst immer gemeinsam eine Lesung der Wurzel אָסַר , so weicht das Targum an dieser Stelle von der sonstigen Übereinstimmung ab.⁶¹ M.E. macht aber eine Entscheidung für אַסַר nur dann einen Sinn, wenn man das Verb schon im Zusammenhang des folgenden Verses liest („anspannen“ eines Zugtieres).

Versteht man jedoch V. 11 als Neueinsatz, so ist vom Bedeutungsgehalt her ein zweites אָסַר (feindliche Völker als Strafwerkzeug bzw. Zuchtmittel) sinnvoller als אַסַר .⁶² Das „Züchtigen“ durch JHWH weist auf kriegerische Zerstörungen hin; eine pädagogische Intention ist bei der Handlung kaum erkennbar. Dennoch mag auch hier wie in 5,2b und 7,12 die Wahl der Begrifflichkeit אָסַר/אַסַר einen Hinweis darauf enthalten, dass JHWH trotz der Bestrafung sein Volk nicht aufgibt, sondern langfristig auf die erzieherische Wirkung seines Strafens hofft und somit auf ein Umdenken des Volkes.

1.4 Exkurs: Sind die Hoseastellen ‚echt‘?

Zwei redaktionskritische Arbeiten zum Hoseabuch bestreiten die Authentizität der vier Stellen Hos 5,2; 7,12.15; 10,10, welche die Begrifflichkeit

⁶⁰ Vgl. zum Völkerkampf mit אָסַר Hitp. Jes13,4; 43,9; Mi 4,11; Sach 12,3. – WELLHAUSEN hat aufgrund der Wendung $\text{וְאִסְפוּ עֲלֵיהֶם עֲמִים}$ die Echtheit von V. 10b bezweifelt („So unbestimmt reden die Späteren, aber nicht Amos und Hosea“; vgl. Ders., Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt, ⁴1963 [= 3. Aufl.], 126).

⁶¹ Das Targum tut sich mit der Übersetzung sichtlich schwer. Es liest עֵינִית (Ketib) statt עֵינִית (Qere) und überlegt, wie es die Verbindung zwischen אָסַר und עֵין herzustellen habe. Weil aram. עֵינָא auch eine runde Öffnung bzw. einen Ring am einen Gerät bezeichnen kann, und weil V. 11 den Text mit dem Bild einer dreschenden Kuh fortsetzt, versteht das Targum den schwierigen MT folgendermaßen: „... und ich versammelte Völker gegen sie, und sie herrschten über sie wie einer, der ein Gespann an zwei Ringen festmacht.“

⁶² Vgl. auch RUDNIK-ZELT, Hoseastudien (2006), 256 mit Anm. 112: „Wie im Fall von 7,12 bestätigt die LXX im 10,10 MT. Es ist hier in MT ausnahmsweise zu einer Assimilation des ם gekommen, wie sie sonst vorzugsweise für ם׃ bekannt ist, und besonders, aber nicht nur für Zischlaute in Frage kommt“ (mit Verweis auf GesK § 71).

מוֹסֵר/יֹסֵר verwenden.⁶³ Dabei spielt auch das Argument eine Rolle, dass die Idee einer erzieherischen Züchtigung Israels, die hier geäußert werde, theologisch jünger sei. So erklärt YEE zu Hos 5,2b: „The final redactor here brings in his *mûsâr* theology of YHWH as chastiser ...” Nach YEE dient diese Theologie, die sich z.B. auch in 2,17b und 6,1–3 finden lasse, dazu, die Möglichkeit von Umkehr, Reinigung und Reue aufzuzeigen: „...this punishment has a pedagogical intent: the repentance of the people.“⁶⁴ Theologisch sei die Redaktionsschicht („R2“) vom deuteronomistischen Gedankengut geprägt und der exilischen Zeit zuzuordnen.⁶⁵

RUDNIK-ZELT sieht im Hoseabuch fast durchweg späte Redaktion am Werk. Dabei versucht sie, die herausgearbeiteten Textschichten bestimmten gesellschaftlichen Gruppierungen des nachexilischen Juda zuzuordnen. Die Verse Hos 5,2b; 7,12 und 10,10 seien Nachträge einer Gruppe, welche die Kritik der „jungen samariapolemischen“ Texte des Hoseabuches mit Hilfe des Erziehungsgedankens relativieren wolle: JHWHs Strafe diene nicht der Vernichtung, sondern der – letztlich heilsamen – Erziehung. Den Vers Hos 7,15 datiert sie noch später als „Teil der jüngsten Samariapolemik“ innerhalb des Abschnitts 7,13–16, in dem konstatiert werde, dass Jahwes Züchtigung doch nicht die erhoffte positive Wirkung habe.⁶⁶

Nun ist der Erziehungsgedanke als geschichtstheologische Konzeption tatsächlich erst in der deuteronomistischen Theologie (Dtn 8,5, 11,2) breiter entfaltet worden⁶⁷ und zieht sich dann – als Antwort auf Israels Schuld- und Leiderfahrungen – weiter in die frühjüdische Literatur hinein (2Makkbäer, Weisheit Salomos, Psalmen Salomos). Im Unterschied zu diesen späten Schriften kann aber für das Hoseabuch von einer „*mûsâr* theology“ noch keine Rede sein. Die textlich stark gestörten Verse, in denen die Bezeugung der Begrifflichkeit gar nicht mit letzter Sicherheit behauptet werden kann, werden mit der Annahme einer „Theologie“ überfrachtet. Auch wird der pädagogische bzw. tröstliche Aspekt der Aussagen zu stark betont. Zumindest in Hos 5,2; 7,12 und 10,10 hat die מוֹסֵר/יֹסֵר-Begrifflichkeit nichts „Relativierendes“ an sich, mit dem ein deutliches Gegengewicht gegen eine Anti-Samaria-Polemik geschaffen werden könnte, sondern die

⁶³ YEE, *Composition* (1987); RUDNIK-ZELT, *Hoseastudien* (2006).

⁶⁴ YEE, 171.

⁶⁵ Vgl. ebd. 309.

⁶⁶ RUDNIK-ZELT, 253–257; siehe zu 7,15 ebenda 257 mit dem Zitat des Verses: „Ich (*sc.* Jahwe) habe sie gezüchtigt ... aber gegen mich planen sie (*sc.* der Norden) Böses.“

⁶⁷ Siehe zu den genannten Versen in dieser Arbeit S. 197ff; 209ff.

Begrifflichkeit ist Teil harter Gerichtsansage, deren erzieherische Funktion nicht ohne Weiteres erkennbar ist.⁶⁸

Außerdem bleibt zu fragen, warum ein deuteronomistisch orientierter Redaktor bzw. warum Kreise, die etwa zeitgleich mit Nehemia oder den Verfassern der Chronikbücher lebten, eine derart unverständliche Sprache gebrauchten bzw. textlich derart gestörte Sprüche produzierten. Darüberhinaus ist es (selbst angesichts der Auseinandersetzungen mit den Samaritanern), nicht begreiflich, warum in so später Zeit ein so reges Interesse an der Nordreich-Thematik geherrscht haben sollte.

M.E. kann man, wenn auch mit Vorsicht, die Verse Hos 5,2; 7,12.15; 10,10 dem Propheten Hosea (2. Hälfte 8. Jh. v.Chr.) belassen und – trotz aller textlichen Unsicherheiten – von einer Verwendung des Begriffspaares מוֹסֵר/יֹסֵר im Buch Hosea ausgehen. Was aber will der Prophet mit der Begrifflichkeit sagen?

Vom Bedeutungsgehalt her meint מוֹסֵר/יֹסֵר bei Hosea ein *Strafhandeln*. In Hos 5,2; 7,12; 10,10a.b steht das Begriffspaar im Kontext prophetischer Gerichtsansage und weist auf kriegerische Ereignisse hin.

Eine Ausnahme ist Hos 7,15. An dieser Stelle hat das Verb יֹסֵר pi positive Bedeutung. Die merkwürdige Aussage JHWHs, „ich aber unterwies, ich stärkte ihre Arme“, lässt sich entweder im Sinne der altorientalischen Königsideologie verstehen, die hier auf das Volkskollektiv übertragen wird – die Gottheit „lehrt“ den König bzw. sein Volk das Kriegshandwerk –; oder aber man versteht die Wendung mit Blick auf Hi 4,3 im Sinne eines ermunternden Zuspruchs.

Dass Hosea das Begriffspaar מוֹסֵר/יֹסֵר, das seine Heimat in der Weisheitslehre hat (Prv 10–22; 25–29) und dort vor allem im familiären Bereich die mahnende Belehrung und Züchtigung beschreibt, in seinen Gerichtsansagen für JHWHs Handeln gegenüber seinem Volk Israel verwendet, könnte trotz der kaum erkennbaren pädagogischen Konnotation doch seinen Grund darin haben, dass Hosea derjenige Prophet ist, der *Familienbilder* wählt, um die Beziehung zwischen JHWH und Israel zu beschreiben: Das Volk ist ‚Frau‘, JHWH der ‚Mann‘ (vgl. Hos 1–3), das Volk ist ‚Sohn‘ (Hos 11,1), JHWH der Vater.

Auch bei Hosea ist wie bei Amos (vgl. Am 3,2) das göttliche Gerichtshandeln nur vor dem Hintergrund des göttlichen Erwählungshandelns zu verstehen. Doch Hosea füllt die Beziehung JHWH-Israel mit Emotion, mit leidenschaftlichem Bewegtsein Gottes, mit Gottes Abmühen in Zorn und Liebe um die ersehnte Anerkennung seines Volks.

Die Familienbilder, die von Hosea geschaffen wurden und die dann auch in der Prophetie Jeremias weiter wirken, thematisieren jeweils denselben

⁶⁸ Es sollte nicht vergessen werden, dass das Verb יֹסֵר pi auch die strafend-abschreckende Prügelstrafe an Erwachsenen meinen kann (Dtn 22,18; 1Kge 12,11.14), die kaum erzieherische Funktion besitzt.

Sachverhalt: der Ehemann und Vater darf für seine Fürsorge- und Schutzleistung Respekt und Gehorsam sowie Treue und Loyalität erwarten. Wird ihm diese verweigert, hat er das Recht, auch mit harten Strafmaßnahmen ‚Frau‘ und ‚Sohn‘ an die geschuldete Treuepflicht zu gemahnen.

1.5 Zusammenfassung

An vier Stellen im Hoseabuch (Hos 5,2; 7,12.15; 10,10) steht im MT eine Form des Begriffspaares מוֹסֵר/יֹסֵר, doch ist an allen vier Stellen der Text nicht wirklich sicher. So könnte an drei der vier Stellen (Hos 5,2; 7,12; 10,10) auch eine Ableitung von der Wurzel אָסַר, „fesseln, binden“, erfolgen und in Hos 7,15 die Verbform יִסְרֶהָי gestrichen werden.

M.E. verbessert jedoch der Eintrag der Wurzel אָסַר in Hos 5,2; 7,12; 10,10 nicht den Sinn. Außerdem bezeugen die antiken Versionen der LXX und des Targums – mit der einen Ausnahme Hos 10,10b, wo das Targum אָסַר liest – an allen vier genannten Stellen gleichermaßen eine Lesung יֹסֵר.

Vom Bedeutungsgehalt her meint מוֹסֵר/יֹסֵר bei Hosea ein *Strafhandeln*. In Hos 5,2; 7,12; 10,10a.b steht das Begriffspaar im Kontext prophetischer Gerichtsansage. Eine eindeutige pädagogische Ausrichtung ist hier nicht erkennbar, stattdessen weist der Begriff der „Züchtigung“ auf kriegerische Ereignisse hin.

Im Unterschied dazu wird das Verb יֹסֵר pi in Parallele zum Verb חִזַּק pi („stärken“) in Hos 7,15 positiv verwendet. Die schwer verständliche Aussage „ich aber unterwies, ich stärkte ihre Arme“ lässt sich entweder im Sinne einer göttlichen „Lehr“-Funktion erklären oder aber im Sinne mutmachender Ermahnung.

Dass Hosea das in der Weisheit beheimatete Begriffspaar מוֹסֵר/יֹסֵר, welches vor allem die mahnende Belehrung und Züchtigung im familiären Bereich beschreibt, in seinen Gerichtsansagen für das Handeln JHWHs gegenüber seinem Volk Israel einführt, könnte seinen Grund darin haben, dass Hosea derjenige Prophet ist, der *Familienbilder* wählt, um die Beziehung zwischen JHWH und Israel zu beschreiben, dass er JHWH als den enttäuschten Vater und Ehemann denken kann, der sehr emotional auf den Treuebruch seines Volkes reagiert, aber eben trotz aller harter Strafmaßnahmen doch letztlich nicht an einem Abbruch, sondern an einer vertieften Fortsetzung der Beziehung interessiert ist.

Weil alle vier Stellen des Hoseabuches textlich unsicher bleiben, sollten sie nicht überinterpretiert werden. Eine Zuweisung zu einer exilischen oder nachexilischen Textschicht bzw. einer theologischen Gruppe, die explizit den Erziehungsgedanken bzw. eine „*mûsār* theology“ in das Hoseabuch eingetragen habe, ist m.E. eine Überforderung der inhaltlich z.T. kaum verständlichen Aussagen.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen und im Hinblick auf die Kohärenz der hoseanischen Verkündigung erscheint es plausibel, dass der Prophet Hosea als erster Sprecher im AT das Begriffspaar **מוֹסֵר/יֹסֵר** auf das Verhältnis JHWH-Israel angewandt hat.

2) Jeremiabuch

Im Jeremiabuch wird das Begriffspaar מוסר/יסר fünfzehnmal verwendet. An zwölf dieser fünfzehn Stellen steht מוסר/יסר im Kontext der Beziehung JHWH-Israel:

Drei Verse aus dem sog. „Trostbüchlein“ (Jer 30,11 par 46,28; 30,14; 31,18 [2mal יסר]) sprechen ausdrücklich von JHWH als Subjekt und ‚Israel‘ bzw. dem Volkskollektiv als Objekt der Handlung. Dabei wird das Volkskollektiv je unterschiedlich angesprochen: als „Jakob“ (30,11), als Jerusalem bzw. Bewohner der Stadt Jerusalem (30,14) und als „Ephraim“ (31,18).

An sechs Stellen verbindet sich das Substantiv מוסר mit dem Verbum לקח zur Wendung לקח מוסר: „Belehrung annehmen“. Diese Wendung tritt meist verneint in Gottesreden als Vorwurf auf, in dem Sinne, dass die Israeliten bzw. Judäer keine Belehrung angenommen hätten. Obwohl die Wendung לקח מוסר JHWH nicht ausdrücklich als Subjekt der Handlung מוסר nennt, ist doch *indirekt* von *göttlicher* Belehrung, d.h. von מוסר durch JHWH, die Rede.

Dasselbe gilt auch für die Verwendung der reflexiven Nif'al-Form des Verbs יסר in Jer 6,8. Hier ist es die Stadt Jerusalem, die von JHWH angesprochen ist: ... מִמֶּךָ נִפְשִׁי מִיָּדְךָ, „Lass dich zurechtweisen, Jerusalem, damit sich meine Seele nicht von dir wende ...“ Aufgrund der reflexiven Formulierung ist zwar Jerusalem selbst Subjekt der יסר-Handlung, *indirekt* ist aber auch hier ein יסר-Handeln Gottes, das die Stadt bzw. ihre Bewohner annehmen sollen, vorausgesetzt.

Drei Stellen gehören nicht zum Beziehungsbereich JHWH-Israel und werden nicht bzw. nur am Rand berücksichtigt:

In Jer 2,19 ist das handelnde Subjekt die „Bosheit“, die Israel „züchtigt“ (תִּיִּסְרֶךָ רָעֲתֶךָ וּמִשְׁבוֹתֶיךָ תוֹכַחֲךָ). Das Verb יסר pi steht in diesem authentischen Jeremiawort parallel zum Verbum יכח hif. Der Prophet konstatiert eine Unheilsituation, die aus den nutzlosen außenpolitischen Anbiederungsversuchen an Ägypten und Assur resultiert (V. 18). Diese Versuche werden als „Bosheit“ und „Abtrünnigkeit“ charakterisiert, weil sie den eigentlichen Kraftquell Israels, JHWH (vgl. 2,13), verleugnen. Die Bosheit selbst bewirkt im Tun-Ergehen-Zusammenhang das Unheil, JHWH muss als Strafender nicht mehr aktiv werden.

In Jer 10,8b liegt eine merkwürdige Verwendung⁶⁹ des Substantivs מוסר vor, das als Nomen regens in einer Constructus-Verbindung zusammen mit dem Begriff הַבָּלִים auftritt. Der Satz ist Teil einer Götzenpolemik und lautet wörtlich: „Musar von Nichtsen, es ist Holz“ (מוֹסֵר הַבָּלִים עֵץ הוּא). Vielleicht ist der Satz am besten in dem Sinn zu deuten, dass hölzerne Götzenbilder nicht wirklich מוסר, sondern nur מוסר הבלים zu erteilen

⁶⁹ MCKANE, Jeremiah (ICC 1986), 216 mit Anm. 3: „The text is unintelligible“. Vgl. WANKE, Jeremia 1–25 (ZBK 1995), 112 mit Anm. 117: „V. 8b ist kaum zu verstehen.“

vermögen, d.h. „Unterweisung“ oder „Lehre“, die nichtig und leer ist, weil keine Ehrfurcht gebietende Autorität (vgl. V. 6f) hinter ihr steht.⁷⁰

In Jer 10,24 ist der Prophet als einzelne Person Objekt der Handlung יסר. In Anlehnung an eine Bitte aus den Bußpsalmen (vgl. Ps 6,2; 38,2)⁷¹ betet er: יִסְרֵנִי יְהוָה אֲדָבֶרְמִשְׁפָּט אֱלֹהֵי אֲפָדָה פֶּן־תִּמְעַטְנִי, „züchtige mich, HERR, doch mit Maßen, nicht in deinem Zorn, dass du mich nicht ganz gering machst.“ Die LXX liest statt eines Suffixes 1.Singular ein Suffix 1.Plural, d.h. sie bezieht – von der Volksklage V. 19–20 her – die Bitte auf das Kollektiv: „παίδευσον ἡμᾶς κύριε“.⁷² Der Beter bittet um angemessene Zurechtweisung bei Fehlverhalten, doch soll JHWH seinen Zorn, dessen zerstörerische Wucht unerträglich wäre, im Zaum halten.

Im Folgenden sollen zunächst die drei Verse aus dem „Trosthüchlein“ (Jer 30,11; 30,14; 31,18) in der angenommenen *chronologischen* Reihenfolge betrachtet werden, sowie als Teil des prophetischen Wortes, dem sie angehören (Jer 31,18–20; 30,12–15; 30,10–11). Die hier breiter angelegte Exegese erfolgt jeweils in einem Dreischritt mit den Elementen „Übersetzung“, „historisch-kritische Analyse“ und „Einzelexegese“.

Anschließend wird in knapperer Form ein Blick auf die sechs לִקְחָ מוֹסֵר Stellen geworfen (Jer 2,30; 5,3; 7,28; 17,23; 32,33; 35,13), wobei auch die Stelle Jer 6,8 mit einem Seitenblick bedacht wird.

2.1 Die מוֹסֵר/יִסֵר-Texte im Trosthüchlein

2.1.1 Vorbemerkung: Das „Trosthüchlein“ Jer 30/31

Das sogenannte „Trosthüchlein“ oder „Trostbuch für Ephraim“ umfasst die beiden Kapitel 30/31 des Jeremiabuches und hat diesen Titel nach den Worten des göttlichen Schreibbefehls in 30,2 („Schreibe dir alle die Worte ... in ein *Buch*“) und nach seiner inhaltlichen Ausrichtung erhalten: Das „Trosthüchlein“ enthält nur Heilsbotschaft, in die hinein zwar auch

⁷⁰ Vgl. den Hinweis bei FISCHER, *Jeremia 1-25* (2005), 382, auf die „innere Hohlheit“ des Götzenbilderkultes bzw. „leere Lehren“, die mit jenen Kulten verbunden seien; siehe auch LUNDBOM, *Jeremiah 1-20* (1999), 588: „Idols can not instruct or discipline anyone, in contrast to Yahweh ...“.

⁷¹ Siehe zu diesen Stellen in der Arbeit S. 238ff.

⁷² Tatsächlich liegt hier eine enge Verbindung zwischen dem Schicksal des Einzelnen und dem Schicksal des Volkes vor, indem der Prophet im jetzigen Kontext sozusagen als Stellvertreter seines Volkes spricht. Vgl. MCKANE, *Jeremiah* (ICC 1986), 234: „The prophet represents the people and is inseparable from them ...; the 1st person sing. form is indicative of the completeness of the prophet's identification with his community.“ Nach WANKE, *Jeremia* (ZBK 1995), 116, ist die Volksklage V. 19–20 redaktionell mit einer Rahmung in V. 17–18.22 und einem interpretierenden Zusatz in V. 21 sowie noch später mit dem weisheitlichen Gebet V. 23–25 versehen worden.

Rückblicke auf vergangenes und Hinweise auf noch andauerndes Leid einbezogen sind, doch wird dieses Leid durch die Zusage überboten, dass Gott es beenden werde. „Siehe, Tage kommen – Spruch JHWHs –, da wende ich das Geschick meines Volkes ...“ (30,3, vgl. 30,18) lautet der Grundtenor dieses Textes. Schließlich mündet Jer 30/31 in die Verheißung eines neuen Bundes ein (31,31–34), in dem die Tora von Gott selbst in das Herz seines Volkes eingeschrieben wird.

Adressat dieser Heilsbotschaft ist „Jakob“/„Israel“/„Ephraim“ (das Nordreich?), doch ist auch von Juda und Jerusalem die Rede.⁷³

Angesichts dieser gemischten Adressatenschaft und angesichts der inhaltlichen Ausrichtung des Trostbüchleins ist die Frage nach dem *Verfasser* und der *Abfassungszeit* dieses Textes nicht leicht zu beantworten.

Lässt man Jer 30/31 als authentische jeremianische Verkündigung gelten, erstaunt die intensive Heilsbotschaft; datiert man den Text aufgrund seiner Heilsbotschaft erst in die exilische oder nachexilische Zeit, fragt sich, wer so spät noch seine Stimme für das Nordreich Israel (?) erhob.

In der Forschung zeichnen sich vier Positionen ab, welche die Frage nach der Autorschaft und Datierung sowie – damit zusammenhängend – nach der literarischen Einheitlichkeit des Textes unterschiedlich beantworten.⁷⁴

- 1) Nachdem schon ältere Kommentatoren Jer 30/31 kritisch beurteilt und z.T. spät datiert hatten⁷⁵, hat P. VOLZ mit seiner gegenteiligen Auffassung nachhaltigen Einfluß auf die deutschsprachige Forschung ausgeübt: Ihm zufolge ist Jer 30/31 eine *in sich geschlossene Komposition Jeremias*, die Heil für das Nordreich verkündet – die Begriffe „Juda“ und „Zion“ in 30,3.4; 31,12.27.31 sowie die Juda/Jerusalem-Verse 31,14.23–26.28–30.38–40 sind als spätere Zusätze auszuscheiden.⁷⁶

⁷³ Angesprochen sind in *Kap. 30*: V. 1–3.4 (= vorderer Rahmen): Israel und Juda; 5–7: „Jakob“; 8–9: (Juda); 10–11: „Jakob“ parallel zu „Israel“; 12–15: eine Frau und 16–17: „Zion“; 18–20: „Jakob“; 21: (Juda); 22–24: das Volkskollektiv allgemein („ihr“); in *Kap. 31*: V. 1: ganz Israel; 2–6: „Jungfrau Israel“ (mit geographischen Begriffen „Berge Samarias“/„Gebirge Ephraim“); 7–9: „Jakob“, „Rest Israels“, „Israel“ parallel zu „Ephraim“; 10–14: „Israel“, „Jakob“, Berg Zion; 15–17: Rahels Klage (geographischer Begriff „Rama“); 18–20: „Ephraim“; 21–22: „Jungfrau Israel“; 23–26: „Juda“; 27–28.(29–30).31–34: „Haus Israel“ zusammen mit „Haus Juda“; 35–37: „der ganze Same Israels“.

⁷⁴ Überblicke zur Forschungsgeschichte bieten SCHMID, *Buchgestalten* (1996), 187–196; FISCHER, *Trostbüchlein* (1993), 130–137; HERRMANN, *Jeremia* (1990), 148–156; BÖHMER, *Heimkehr und neuer Bund* (1976), 11–20; vgl. allgemein auch ODASHIMA, *Heilsworte* (1989), 1–89. Eine Literaturlistung findet sich bei FISCHER, *Jeremia* 26–52 (2005), 115–117.

⁷⁵ Siehe vor allem MOWINCKEL, *Zur Komposition des Buches Jeremia* (1914), wobei Mowinckel als erster die doppelte Rahmung der beiden Kapitel erkannte: 30,1–3 und 31,27f seien äußerer, 30,4 und 31,26 innerer Rahmen; die Verse 31,29–40 seien später hinzugefügt worden. Innerhalb von 30,4–31,26 sieht MOWINCKEL eine anonyme Sammlung, die gar nicht den Anspruch erhebe, jeremianisch zu sein (vgl. den Einleitungsvers Jer 30,4). Als letzte Quelle (Siglum D) sei sie in nachexilischer Zeit in das Jeremiabuch eingearbeitet worden. (Vgl. zu Mowinckel BÖHMER, *Heimkehr*, 15f mit Anm. 35.)

⁷⁶ VOLZ (KAT²1928 [1922]), 277–287.

RUDOLPH fand für die Komposition eine plausible Datierung innerhalb der Jeremia-Biographie: Die Nordreichverkündigung falle in die Regierungszeit Josias und stehe im Zusammenhang mit Josias Expansions- und Restaurationsbestrebungen in das Gebiet des ehemaligen Nordreichs hinein (vgl. 2Kön 23,15–20), die von Jeremia mitgetragen und unterstützt worden seien.⁷⁷ – In neuerer Zeit hat vor allem LOHFINK diese These unterstützt und weiterentwickelt: Ihm zufolge ist die Grundschrift von Jer 30/31 ein siebenstrophiges Gedicht von sprachlicher und inhaltlicher Geschlossenheit, das der junge Jeremia „als Propagandist und Poet“ König Josias verfasst habe.⁷⁸

- 2) Demgegenüber meint FISCHER, Jer 30/31 sei insgesamt spät, d.h. erst nachexilisch zu datieren. FISCHER untersuchte die sprachliche Form – Wortwahl und Wendungen – von Jer 30/31 im Vergleich zu anderen Texten des Jeremiabuches und kam zu dem Ergebnis, dass Jer 30/31 aus den verschiedenen Schichten des Jeremiabuches Sprachformen und Ideen zusammengetragen habe und sich deshalb als *später, interpretierender Text*, sozusagen als eine Art Konzentrat des Jeremiabuches, erweise. In sprachlicher Mosaiktechnik habe *ein Autor* die komplexe Synthese der beiden Kapitel geschaffen.⁷⁹
- 3) Ein breiter Strom in der deutschen Forschung sah bzw. sieht in Jer 30/31 eine *Sammlung von Einzelsprüchen*, die sich *sowohl aus „echten“ Prophetenworten Jeremias als auch aus späteren exilischen und nachexilischen Fortschreibungen* zusammensetzt. Differenzen gibt es in der Zuweisung der Einzelsprüche, doch läßt sich als gemeinsame Tendenz festhalten, dass in Kap. 31 ein größerer Textbestand für jeremianisch gilt als in Kap. 30. Bis heute ist die Einschätzung von DUHM richtungsweisend geblieben. Seiner Ansicht nach sind Jer 30,12–15; 31,2–6.15–22 authentische Jeremia Worte.⁸⁰ Die Arbeiten von BÖHMER und KILPP übernehmen im wesentlichen dieses Urteil: BÖHMER weist dem Propheten die Verse 30,12–15; 23f.; 31,2–6.15–17.18–20 zu, KILPP 30.5f.12–15; 31,4.5a.15.16a.18–20.⁸¹

⁷⁷ RUDOLPH (HAT³1968 [1947]), 189. Zu Josias Restaurationspolitik über die jüdischen Grenzen hinaus vgl. DONNER, *Geschichte 2* (2¹⁹⁹⁵), 379f.

⁷⁸ LOHFINK, *Der junge Jeremia als Propagandist und Poet. Zum Grundstock von Jer 30–31* (1981). Die Strophen sind: I 30,5–7; II 30,12–15; III 30,18–21; IV 31,2–6; V 31,15–17; VI 31,18–20; VII 31,21f. Etwas anders SCHRÖTER, *Jeremias Botschaft für das Nordreich. Zu N. Lohfinks Überlegungen zum Grundbestand von Jeremia XXX–XXXI* (1985), und ganz anders SWEENEY, *Jeremiah 30–31 and King Josiah's Program of National Restoration and Religious Reform* (1996). – Die Strukturierung LOHFINKS übernehmen HOLLADAY, *Jeremiah 2* (1989), 156–159; SEYBOLD, *Jeremia* (1993), 80–87. Auch LUNDBOM, *Jeremiah 1–20* (AncB 1999), 98, geht für den Kern des Trostbüchleins von einer Nordreichsverkündigung Jeremias während der Josiazeit aus; weitere Sprüche werden in die Spätzeit des Propheten verlegt (ab 597 v. Chr.).

⁷⁹ FISCHER, *Trostbüchlein* (1993), siehe vor allem 181–185.228–236. Vgl. DERS., *Jeremia 1–25* (HTHKAT 2005), 94, zur zeitlichen Einordnung des Jeremiabuches als Werk eines einzigen Autors: „Ausgang der Perserzeit“. In der englischsprachigen Forschung datiert u.a. CARROLL, *Jeremiah* (1986), 569f, Kap. 30/31 erst in nachexilische Zeit.

⁸⁰ DUHM (KHC 1901), 237ff.

⁸¹ BÖHMER, *Heimkehr und neuer Bund* (1976), 81f; KILPP, *Niederreißen und aufbauen* (1990), 102f. Vgl. auch die ‚konservativere‘ Einschätzung von BRIGHT (AncB³1978 [1965]), 284–287: jeremianisch sind 30,5–7; 12–15(16–17); (18–22); 23–24; 31,2–6 (7.9b); 15–22; (27–30; 31–34; 35–37; 38–40). Siehe außerdem den knappen Überblick von

- 4) Eigenwillig und eindrucksvoll ist der Entwurf von K. SCHMID.⁸² Im Textbestand von Kap. 30/31 sieht SCHMID sieben verschiedene Schichten, die sich verschiedenen Entstehungszeiten zuordnen lassen. Die älteste dieser Schichten datiert SCHMID erst in die spätexilische Zeit, alle anderen Schichten gehören der Zeit vom späten 6. Jh. bis Ende des 4. Jh.s an. Nach SCHMID sind die Texte der Kapitel 30/31 durchweg Frucht schriftgelehrter Auslegungsvorgänge (194) bzw. „Rezeptionen ... vorgegebenen Textmaterials“ (196).

Welche der genannten Positionen die richtige ist, kann hier nicht mit letzter Gewissheit entschieden werden. Zweifellos enthalten die Kapitel Jer 30/31 Verse, die nicht älter als exilisch sind und z.T. auch weit in die nach-exilische Zeit hineinreichen, während für andere Verse diese Spätdatierung nicht zwingend ist. Die ungewöhnliche inhaltliche Gestaltung des Trostbüchleins (vgl. etwa das Bild der Rahel, die um ihre Kinder weint) mit dem auffallenden Thema „Heil für das Nordreich“ lässt diesen Text gerade nicht in den gängigen exilischen und nachexilischen Theologien aufgehen, und das dtr. Sprachidiom, das sonst im Jeremiabuch so häufig begegnet, fehlt hier fast völlig.

M.E. ist das Trostbüchlein entweder eine Sammlung prophetischer Heilsworte, die um einen Kern authentischer Jeremia-Worte herum entstand, oder eine Sammlung, deren Grundbestand erst exilischer Zeit entstammt, die allerdings nicht in der Gola der Judäer, sondern im Land Palästina selbst entstanden ist.

Für die in meiner Arbeit zu behandelnden Prophetenworte Jer 30,12–15 und Jer 31,18–20 ist eine Datierung sehr schwierig: beide Worte könnten noch authentische Worte Jeremias sein (so Position 1 und 3) oder schon einer exilischen bzw. nachexilischen Fortschreibung der jeremianischen Verkündigung angehören (Position 2 und 4). – Dagegen ist das Wort 30,10f sicher nicht von Jeremia selbst gesprochen worden, sondern entstammt der spätexilischen oder frühnachexilischen Zeit.

Obwohl das „Trostbüchlein“ Jer 30/31 aus ursprünglichen Einzelsprüchen besteht (gegen Position 2), bietet auch seine jetzige Form einen durchdachten Aufbau. Der „visionäre“ Teil 30,4–31,26, der durch den Schlußsatz 31,26 als eigene Größe abgegrenzt ist, wird durch die Botenformel in 7 Abschnitte unterteilt. Diese Abschnitte grenzen sich untereinander durch einen Geschlechterwechsel in der Anrede ab: jeweils ist abwechselnd ein männliches und weibliches Gegenüber angesprochen (30,5–11: männlich;

Verszuweisungen innerhalb dieser Forschungsrichtung bei SCALISE, in: KEOWN / SCALISE / SMOTHERS (Hgg.), *Jeremiah 26–52 (AncB 1995)*, 84.

⁸² SCHMID, *Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30–33* (1996); vgl. zu einem ähnlichen Ansatz schon LEVIN, *Die Verheißung des neuen Bundes* (1985). – SCHMID sieht zwar in Jer 30–33 eine Texteinheit, doch ist ihm zufolge auch „vor 32,1 ein alternativer Endpunkt gegeben“ (ebd. 10). Auf den Seiten 110–196 behandelt SCHMID das Trostbüchlein als Texteinheit.

30,12–17: weiblich; 30,18–31,1: männlich; 31,2–6: weiblich; 31,7–14: männlich; 31,15.16–22: weiblich, männlich, weiblich; 31,23–25: Schlusswort).⁸³ Dabei findet auch ein Wechsel der von Hosea her bekannten ‚Familienbilder‘ statt: Während in Jer 30,12–15 (30,12–17) die personifizierte Stadt Jerusalem wohl als ‚Ehefrau‘ JHWHs zu denken ist, ist in Jer 31,18–20 Ephraim für JHWH wie ein „Sohn“.

2.1.2 „Mein Inneres wallt auf um seinetwillen“: Jer 31,18–20

a) Übersetzung

- 18) Ich hörte Ephraim genau^a sich schüttelnd klagen:
 „Du hast mich in Zucht genommen, und ich ließ mich in Zucht nehmen
 wie ein ungelertes junges Rind
 (יִסְרִתֵּנִי וְאָסַר כְּעֵגֶל לֹא לְמֹד).
 Kehre mich um, und ich werde umkehren,
 denn du bist JHWH, mein Gott.
 19) Ja, nach meinem Umkehren tat es mir leid^b,
 und nach meinem Erkennen schlug ich auf die Hüfte.
 Ich schämte mich und ward beschämt,
 denn ich trug die Schande meiner Jugend.“ –
 20) Ist etwa Ephraim mein lieber Sohn,
 ein Wonne-Kind?
 Ja (tatsächlich): sooft ich gegen ihn rede,
 muss ich stets seiner gedenken,
 darum wallt mein Inneres auf um seinetwillen,
 ich muss mich seiner erbarmen. Spruch JHWHs.

Der Text spricht von Versöhnung – von Umkehr und Reue auf der einen und von Gedenken und Erbarmen auf der anderen Seite. Die Versöhnung überwindet einen unversöhnten Zustand der Vergangenheit, der durch zweifaches יסר gekennzeichnet ist: יסר im Pi‘el (züchtigen/zurechtweisen/

⁸³ Siehe zum Aufbau BOZAK, Life ‚Anew‘ (1991), 18–25, hier vor allem 20.

^a שָׁמוּעַ שְׁמַעְתִּי אִפְרַיִם. Die sog. „Figura etymologica“, d.h. die Abfolge eines Inf.abs. mit einer finiten Verbform desselben Wortstamms, hat verstärkende Bedeutung. In Jer 31,18–20 taucht sie dreimal auf (V. 18a mit שָׁמוּעַ; V. 20b mit זָכַר und רָחַם). Weil neben diesen drei Figurae etymologicae außerdem noch die Verben יסר und שׁוּב in V. 18b doppelt verwendet werden, kann in der Paronomasie ein Stilmittel dieses Textes gesehen werden.

^b Die Textlogik lässt zu wünschen übrig, man würde die Reue *vor* und nicht nach der Umkehr erwarten. Die LXX liest statt eines Infinitivs von שׁוּב mit dem Suffix der 1. Person ein Substantiv שְׁבִי „Gefangenschaft“, mit Suffix: ὑστερον αἰχμαλωσίας μου (= hebr. אֶחָרַי שְׁבִי). Manche Exegeten deuten das Verb שׁוּב hier auch im Sinne einer *Abkehr* von Gott (vgl. die Wendung שׁוּב מֵאַחֲרַי „abfallen, sich abwenden“; vgl. auch die Begriffe מְשׁוּבָה und שׁוּבָב „Abtrünnigkeit/abtrünnig“, die im Jeremiabuch gerne verwendet werden). Allerdings würde bei einer solchen Übersetzungsentscheidung der Parallelismus zwischen den Infinitiven שׁוּבִי und הִנֵּדְעִי (ידע Nifal: „Erkennen“?) verloren gehen.

streng erziehen) wird von JHWH ausgeübt, יָסַר im Nif'al wird von Ephraim erwidert. Der Eingangsvers der Rede Ephraims benutzt ein Bild der Tierdressur aus dem bäuerlichen Leben, um die unglückliche Situation der Vergangenheit zu beschreiben: Das junge Rind wird für den Arbeitsinsatz geschult und dabei für Widersetzlichkeit und Ungelehrigkeit auch bestraft. Diese unangenehme In-Zucht-Nahme scheint aber Besserung zu bewirken, denn ihrer Beschreibung folgt Ephraims Bitte: „Kehre mich um, und ich werde umkehren“, d.h. die Distanz zwischen demjenigen, der יָסַר ausübte, und demjenigen, der יָסַר empfing, soll nun – wieder auf der menschlichen Ebene gesprochen – durch „Umkehr“ (שׁוּב) aufgehoben werden. Diese Umkehr benötigt Gottes Hilfe bzw. kann nur von Gott selbst gewirkt werden (שׁוּב im Hif'il macht erst die Ausführung von שׁוּב im Cohortativ möglich: „Lass mich umkehren, und ich will/werde umkehren“).

Auf Ephraims Umkehrbitte und Schuldbekennnis reagiert JHWH in einer Art Selbstgespräch, einem inneren Monolog. Er stellt sich die Frage, ob denn etwa Ephraim das Recht habe, sich ihm gegenüber einen „lieben Sohn“ zu nennen. Diese Frage, die eigentlich ein klares „Nein“ zur Antwort erwarten lässt, wird von JHWH wider Erwarten mit einem „Ja“ beantwortet: Ephraim ist tatsächlich der geliebte Sohn, denn „Gedenken“ und „Erbarmen“ lassen sich nicht verdrängen, JHWH muss beiden Regungen nachgeben in leidenschaftlicher Gefühlsaufwallung.

b) Historisch-kritische Analyse

Kontext:

Innerhalb des Trostbüchleins ist Jer 31,18–20 Teil der prophetischen Traumvision, die in 30,4–31,26 geschildert wird.⁸⁴ Die Traumvision gliedert sich durch die Botenformel „So spricht JHWH“ in sieben Redeeinheiten. Jer 31,18–20 gehört zur sechsten Einheit (31,15–22), die im Unterschied zu den vorhergehenden Einheiten nicht nur in zwei, sondern in drei Unterabschnitte zerfällt, wobei diese Abschnitte sich nun auch innerhalb der Einheit durch einen Geschlechterwechsel in der Anrede unterscheiden.⁸⁵ Jer 31,15–22 ist in die Abschnitte 31,15–17.18–20.21–22 unterteilt. Der Abschnitt V. 15–17 (bzw. 16f) spricht die weinende „Rahel“ an, V. 18–20 den als Sohn JHWHs vorgestellten „Ephraim“ und V. 21–22 die als Tochter JHWHs gedachte „Jungfrau Israel“. Unabhängig vom wechselnden Geschlecht scheinen alle drei angeredeten Personen gleichermaßen das Nordreich Israel zu personifizieren, d.h. es besteht ein thema-

⁸⁴ Die Verse 30,4 und 31,26 umrahmen diesen Teil. Der neue, stärker eschatologisch ausgerichtete Teil ab 31,27 wird durch die Formel „Siehe, Tage kommen“ eingeleitet und strukturiert.

⁸⁵ Siehe zur Gliederung BOZAK, *Life ‚Anew‘*, 18–25.

tischer Zusammenhang zwischen den drei Textabschnitten, die außerdem durch Stichwortverbindungen miteinander verknüpft sind.⁸⁶ Dennoch ist die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von 31,15–17.18–20.21–22 m.E. nicht sicher: Die drei angeredeten Personen sind nicht identisch, und Ephraims Reue- und Schuldbekennnis (V. 19) deckt sich weder mit Rahels bitterem Weinen über den Verlust ihrer Kinder (V. 15) noch mit der nach wie vor schwankenden Haltung der „abtrünnigen Tochter“ (V. 22a).

Formal ist Jer 31,18–20 innerhalb der Gottesrede 31,15–22 nach vorne durch die Einführung Ephraims und durch den betonten Hinweis auf Gottes Hören, nach hinten durch die Jahwespruchformel **יְהוָה אֱלֹהֵינוּ** abgegrenzt.

Verfasser und Datierung:

Was hat ein Heilswort für „Ephraim“ im Buch des Südreich-Propheten Jeremia zu suchen, und – wenn es nicht von Jeremia selbst stammt – wer soll es dann in welche Situation hinein gesprochen haben?

Im Unterschied zu den Bezeichnungen „Israel“ und „Jakob“, die in exilisch-nachexilischer Zeit oft für das Volksganze stehen, meint „Ephraim“ sowohl in vorexilischer als auch exilisch-nachexilischer Zeit das *Nordreich Israel*, das von 926–722 v.Chr. als eigenständige staatliche Größe neben dem Südreich Juda existierte. Niemals erlangt der Begriff „Ephraim“ eine gesamtisraelitische Perspektive, er ist und bleibt Chiffre für das Nordreich.⁸⁷

Außerhalb des Trostbüchleins weiß das Jeremiabuch nur noch an einer Stelle, nämlich im letzten Satz der sogenannten Tempelrede (Jer 7,1–15), ein negatives Urteil über Ephraim zu fällen⁸⁸, ebenso wie dies der

⁸⁶ Vor allem der zentrale Begriff der Rückkehr/Umkehr (**שׁוּב**) verbindet als Verheißung und Aufforderung alle drei Abschnitte. 31,15–17 und 31,18–20 sind außerdem durch die Verben **שָׁמַע** und **נָחַם** verknüpft, 31,15–17 und 31,20–21 durch den Begriff **תְּמַרְרֵנִי**.

⁸⁷ „Ephraim“ als personifizierte kollektive Größe ist vor allem Gegenüber der Prophetie Hoseas. Zu dieser Zeit bestand das Nordreich nur noch aus dem Rumpfstaat um Samaria herum – eben aus „Ephraim“, während die anderen Stämme keine Rolle spielten. Im Hoseabuch wird „Ephraim“ über 30mal persönlich vom Propheten bzw. JHWH angesprochen. Außerhalb der Prophetie Hoseas finden sich vorexilische Belege für den Nordreichrepräsentanten nur noch bei Jesaja (7,2.(8)9.17; 9,8.20; 11,13; 28,1) und in den Psalmen (Ps 60,9; 80,3). Die exilisch-nachexilischen Belege in Ez 37,16.19 und Sach 9,10.13; 10,7 haben jeweils eine Wiedervereinigung der beiden ehemaligen Teilreiche vor Augen, „Ephraim“ ist hier Gegenüber von „Juda“.

⁸⁸ V. 13–15: „Und nun: weil ihr alle diese Taten getan habt ..., 14) werde ich diesem Haus ... und dieser Stätte ... dasselbe tun, was ich Schilo getan habe. 15) *Und ich will euch von meinem Angesicht verwerfen, wie ich all' eure Brüder verworfen habe, das ganze Geschlecht Ephraim.*“ Die Tempelrede Jeremias (Jer 7,1–15; 26,1–6) ist ein im dtr. Sprachstil gestalteter Text, der aber noch einen historischen Kern haben könnte. Das Schilo-Wort (Jer 7,14 par 26,6) verbindet die Tempelrede mit Ps 78 (vgl. Ps 78,60).

Geschichtspсалm Ps 78 tut: Ephraim ist von Gott verworfen, im Unterschied zu Juda ist es nicht von Gott erwählt.⁸⁹

Das Trostbüchlein jedoch verkündet Heil für „Ephraim“! Ja, der Vers Jer 31,9b β spricht sogar von Ephraim als Gottes erstgeborenem Sohn!

M.E. gibt es für diese Verkündigung im Buch Jeremia nur zwei Erklärungs- und Datierungsmöglichkeiten:

- Die Heilsverkündigung für das ehemalige Nordreich ist mit der Person des historischen Jeremia verknüpft und gehört innerhalb der Wirkungszeit Jeremias in die spätere Josiazeit (ca. 620–609 v.Chr.), als der judäische König das assyrische Machtvakuum nutzte, um alte Nordreichsgebiete und -heiligtümer im Sinne der JHWH-Religion zu restaurieren (vgl. 2Kön 23,15–20). Im Zusammenhang dieser Restaurationsbestrebungen Josias gab es eine Art ‚Nordreich-Renaissance‘ in Juda, d.h. jahwe-religiöse Kreise wärmten möglicherweise im Verbund mit Nachkommen einstiger Nordreichsflüchtlinge typische Nordreichsthemen wieder auf (z.B. Israel/Ephraim als Gottes Sohn, oder auch – der kritischen Prophetie entnommen – Israel als hurerische Ehefrau Gottes, vgl. Jer 3,1–4,2*). Jeremia aus dem benjaminitischen Städtchen Anatot, der wohl schon von Jugend an Nordreichsflüchtlinge und deren Traditionen kannte, war engagiert für eine ‚Wiedervereinigung‘ oder jedenfalls stark bewegt von einer Hoffnung auf die Rückkehr/Umkehr (שוב) des ‚verlorenen Sohnes‘.
- Die Heilsverkündigung für das ehemalige Nordreich entstammt exilischer bzw. spätexilisch-frühnachexilischer Zeit und repräsentiert eine palästinische Sondertradition von im Land verbliebenen Israeliten, die im Unterschied zur babylonischen Gola an einer Vorrangstellung Ephraims festhielten (Jer 31,9b), obwohl andererseits auch der Zion als Heilsbringer anerkannt wurde (31,6; vgl. 3,14). In einem gewissen zeitlichen Abstand

⁸⁹ Die meisten Exegeten gehen davon aus, dass in Psalm 78 der Vers 9, der die Ephraimiten einführt (oder auch V. 9f bzw. V. 9–11), ein späterer von V. 67f her beeinflusster redaktioneller Zusatz ist, der dem gesamten Psalm nun eine anti-ephraimitische Ausrichtung verleiht, die dieser zuvor so nicht hatte. Wenn dies richtig sein sollte und die Polemik gegen Ephraim ursprünglich nicht Ps 78 prägte, so bleibt dennoch die Frage zu beantworten, warum und wann eine solche Polemik in den Psalm eingetragen wurde. – Siehe zu Ps 78 neben der Kommentarliteratur SPIECKERMANN, Heilsgegenwart (1989), 133–150; MATHIAS, Geschichtstheologie (1993), 48–111; SCHREINER, Geschichte als Wegweisung (1990); CARROLL, Vestiges of a Tribal Polemic (1971). Trotz der breit gestreuten Datierungsvorschläge ist m.E. eine nachexilische Datierung am wahrscheinlichsten.

zum Fall Jerusalems und mit dem Schwinden der babylonischen Macht hegten sie gesamtisraelitische Restaurationshoffnungen.⁹⁰

Diese zweite Datierungsmöglichkeit wird vor allem von K. SCHMID vertreten.⁹¹ SCHMID liest die Nordreich-Verse Jer 31,15–22 (er nennt sie „Rahel-Ephraim-Texte“) zusammen mit 30,5–7.*18–21 („Jakob-Texte“) und zusammen mit 30,12–17; 31,4f („2.sg.fem.-Stücke“) als eine von Anfang an *zusammengehörige Textkomposition*, welche die älteste Schicht des Trostbüchleins bilde und „noch spätexilisch“ (S. 213) eine gesamtisraelitische Restaurationshoffnung der im Land verbliebenen Bevölkerung zum Ausdruck bringe.

„Die Jakob-Texte 30,5–7.*18–21 sind mit der (sic!) in ihrer Eröffnung gleich gestalteten Rahel-Ephraim-Texten 31,15–22 inhaltlich über den Gedanken verbunden, dass zur Restitution „Jakobs“ diejenige der Rahelsöhne ... unabdingbar hinzu gehört“ (S. 150). – „Jer *30f [der Grundschrift des Trostbüchleins] steht so ein Heilsbild vor Augen, wonach ganz Israel, Nord wie Süd, wieder in seinem ehemaligen Territorium wohnt und von einem einheimischen Regenten geführt wird. Noch nicht im Blick ist allerdings die Heimkehr der Exulantschaft; wie es scheint, ist Jer *30f von Exponenten der und für die im Land verbliebene Restbevölkerung geschrieben worden“ (S. 151).

Die Stärke jenes Ansatzes ist eine mögliche Einbettung der Nordreich-Verkündigung in den Rahmen einer gesamtisraelitischen Wiedervereinigungshoffnung, die in Texten wie Ez 37,15–19(ff), Sach 9,10.13; 10,6–10 zum Ausdruck kommt.⁹²

Die Schwäche jenes Entwurfs ist die Annahme einer Text-„Komposition“ in Jer 30/31, die recht disparates Material in sich vereint⁹³,

⁹⁰ Der Terminus ante quem einer solchen gesamtisraelitischen Perspektive ist mit dem Zerwürfnis zwischen Juda und den „Samaritanern“ gegeben. Dieses Zerwürfnis reicht wesentlich weiter zurück als das sog. „samaritanische Schisma“ (Bau eines eigenen Tempels auf dem Garizim, nach Jos.Ant XI,317–325 im Jahr 332 v.Chr.). Schon beim Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels (520–515 v.Chr.) waren die am JHWH-Kult interessierten Samaritaner in Jerusalem unerwünscht (Esra 4,1–5), und unter Nehemia (445–432 v.Chr.) suchten sie den Wiederaufbau der Jerusalemer Mauer zu verhindern.

⁹¹ SCHMID, Buchgestalten (1996). Allerdings geht Schmid nicht von einer Vorrangstellung Ephraims aus, sondern weist Jer 31,7–9 mit V. 9b („Denn ich bin Israels Vater, und Ephraim ist mein erstgeborener Sohn“) einer noch späteren Schicht zu.

⁹² Vgl. auch Verse wie Jer 50,18–20, die eine Rückkehrhoffnung der babylonischen Gola in das fruchtbare mittelpalästinische Gebiet (Karmel, Baschan, Gebirge Ephraim, Gilead) belegen, wobei allerdings eine Behauptung der Vorrangstellung Ephraims, wie sie Jer 31,9b zum Ausdruck bringt, in babylonischen Kreisen kaum anzunehmen ist. Zwar leugnet selbst das jüdische Chronikbuch nicht eine alte, historisch begründete *בְּכֹרֶת* von „Josef“ (1Chron 5,1f), doch ist es gleichzeitig der Ansicht, dass in seiner Zeit allein Juda der Vorrang über die anderen Stämme gebühre.

⁹³ Von einem „auffallend strengen Aufbau“ (SCHMID, 150) kann m.E. keine Rede sein. Das graphische Schema, mit welchem SCHMID seine Behauptung zu belegen sucht (ebd.), verschleiert ebenso viele Differenzen wie es Entsprechungen aufzuzeigen vermag. SCHMID selbst schränkt seine Behauptung ein, indem er von der „Komplexität“ der herausgefilterten Textschicht spricht. Diese „Komplexität“ sei allerdings nicht durch die

obwohl sie andererseits trotz der Spätdatierung einen Vers wie Jer 31,9b bzw. einen Abschnitt wie Jer 31,7–9 doch nicht integriert.⁹⁴

Eine Zuordnung der Nordreichverkündigung zum Propheten Jeremia und eine Datierung in die josianische Zeit (vor 609 v.Chr.) wird durch einen Blick auf das Textstück Jer 3,6–4,2* gestützt, das durch seine – allerdings redaktionelle – Einleitung josianisch datiert wird (3,6aα: „Und der HERR sprach zu mir in den Tagen des Königs Josia ...“) und sich dem Thema „Nordreich Israel“ widmet. Vor allem in den Versen 3,12–14 und 3,21–4,1 sind deutliche Parallelen zu 31,15–22 erkennbar. Auch hier könnten noch jeremianische Kerne vorhanden sein.

Eine Entscheidung für die beiden Datierungsalternativen in die Josia-Zeit einerseits und die spätexilisch-frühnachexilische Zeit andererseits kann nicht mit letzter Sicherheit getroffen werden. Auch eine Wortuntersuchung der Begriffe in Jer 31,18–20 hilft nicht weiter, da das verwendete Vokabular sowohl vorexilisch als auch exilisch-nachexilisch gedeutet werden kann. Generell sollte aber beachtet werden, dass schon 722 v.Chr. eine Hauptstadt Israels gefallen war, ihre Bewohner z.T. deportiert und das politische Gemeinwesen zerschlagen waren. Alle wichtigen Themen der Theologie Israels, die wir mit unserer Blickverengung auf Jerusalem oft erst für exilisch halten, sind zwischen dem späten 8. Jh. v.Chr. und 587 v.Chr. längst entwickelt: Schuld und Vergebung, Abkehr und Umkehr, Gottes Zorn und Gottes Erbarmen. So könnte es durchaus der Prophet Jeremia selbst gewesen sein, der in der Josia-Zeit einer Umkehrhoffnung für das Nordreich Ausdruck verlieh, wobei er in Sprache und Motivik an Hoseas Prophetie anknüpfte.

Innere Gliederung:

Jer 31,18–20 ist eine Gottesrede ohne erkennbaren Adressaten, ein innerer Monolog JHWHs, in den hinein ein ausführliches Zitat Ephraims gestellt ist, so dass im Monolog selbst ein Dialog stattfindet.

Die Eingangssequenz der ersten drei Stichoī (V. 18aα; 18aβ; 18b) besteht aus drei synthetischen Parallelismen, welche allesamt im ersten Versglied das Stilmittel der Paronomasie (Wort-Doppelung) mit den Verben שָׁמַע, יָסַר und שׁוּב aufweisen.

Kompilation disparaten Materials, sondern „durch die textgenetisch wirksam gewordene Orientierung ... an ihrerseits bereits komplexen Texten“ (151) bedingt. Eine *literarische Abhängigkeit*, wie sie SCHMID durchweg für die Texte in Jer 30/31 annimmt, lässt sich jedoch im Einzelnen nicht immer überzeugend nachweisen.

⁹⁴ M.E. gehört Jer 31,7–9 eben in jene spätexilische Zeit und repräsentiert eine palästinische Sondertradition.

V. 19 ändert den Rhythmus (die Verse sind länger) und führt das Zitat Ephraims mit einem synonymen Parallelismus (V. 19a) und einem weiteren synthetischen Parallelismus (V. 19b) fort.

Die Antwort und Reaktion JHWHs (V. 20) besteht aus 3 Parallelismen (V. 20aα; V. 20aβ; V. 20b), wobei die zweifache Figura ethymologica in den beiden letzten Stichoi mit זכר und רחם (wörtlich: „Gedenken denke ich“ / „Erbarmen erbarme ich mich“) wiederum eine Rückbindung an die Figura ethymologica im Anfangssatz V. 18aα herstellt.

Insgesamt ist der Text durch eine 5-fache Verbendoppelung geprägt (שמע/ישר/שוב/זכר/רחם), welche eine *ungewöhnliche Intensität der Gefühle beider Kontrahenten* zum Ausdruck bringt.⁹⁵

c) Einzelexegese:

V. 18: שָׁמַעַי שְׁמָעַי, wörtlich: „Ein Hören hörte ich“, d.h. „ich hörte sehr genau“, so leitet JHWH in der eigenen Rede die nun zitierte Rede seines Gegenübers ein.

Dass Gott „hört“ (שמע), ist nicht selbstverständlich. Die dtr. Theologie im Jeremiabuch weist darauf hin, dass JHWH in Reaktion auf Israels Verweigerung des Hörens schließlich auch selbst sein Volk nicht mehr erhört (vgl. Jer 11,7f und 11,11; vgl. auch Jer 7,16; 11,14; 14,11f).

Hier aber hört Gott sehr genau sein Gegenüber. Was er hört, nämlich נִדְּוּ hitpolel, meint wahrscheinlich Ephraims kopfschüttelndes Bedauern seiner selbst.⁹⁶

Ephraim klagt über sich und sein Ergehen: „Du hast mich in Zucht genommen, und ich ließ mich in Zucht nehmen wie ein ungelertes junges Rind.“

Der Bildvergleich, der das Verhältnis zwischen JHWH und Ephraim in der Vergangenheit beschreibt, entstammt der Landwirtschaft. Das junge männliche Rind (עֵגֶל, „Stierkalb“, hier wohl ein ausgewachsenes 1–3jähri- ges Tier) symbolisiert die ungestüme Kraft und Fruchtbarkeit und konnte

⁹⁵ SCHMID, 138, bemerkt differenzierend, dass die drei Figurae etymologicae jeweils von JHWH in der 1. Person ausgesagt sind, während die beiden anderen Verbendoppelungen die Handlungen JHWHs und Ephraims unmittelbar ineinander verschränken. Er meint: „Diese auffälligen Gestaltungen sind theologisch bedeutsam: In ihnen wird die Verbundenheit von Jhwhs Initiative und Ephraims Reaktion deutlich, die von jener abhängig gedacht ist.“

⁹⁶ Im Qal hat נִדְּוּ die Grundbedeutung „schwanken, sich hin und her bewegen“. Davon ist die Bedeutung ziellosen Wanderns oder Fliehens abgeleitet (Gen 4,12.14: נָעַ וְנָדַ „unstet und flüchtig“ soll Kain sein). Außerdem kann נִדְּוּ im Qal bedeuten „jmd. durch Kopfschütteln Teilnahme bekunden, Beileid bezeigen“ (vgl. Jer 15,5; 16,5; 22,10; 48,17; Nah 3,7). Von dieser Bedeutung abgeleitet ist wohl an unserer Stelle das Hitpolel, ein Reflexiv, das kopfschüttelndes Bedauern der eigenen Person, d.h. den Klagegestus, weniger die Geste eigenen Nicht-Verstehens beschreibt.

wegen dieser Eigenschaften auch Repräsentant einer Gottheit sein.⁹⁷ In der vorindustriellen Landwirtschaft musste das Tier jedoch seine Kraft als Zugtier vor Pflug und Wagen in den Dienst des Menschen stellen. Ziehen vor Pflug und Wagen aber war weder eine einfache noch eine angenehme Tätigkeit, sondern setzte die Akzeptanz des Joches voraus und bedurfte deshalb einer ‚Schulung‘ des Tieres sowie auch einer Druckausübung seitens des Bauern. Druckmittel während des Pflügens war der Ochsenstecken mit Stachel (im Hebräischen bezeichnenderweise מַלְמַד, „Lern“-werkzeug, das den Ochsen „lehrt“, wie er sich zu verhalten habe).⁹⁸

An unserer Stelle ist aber wohl weniger an das Stacheln während des Pflügens als an die grundsätzliche Einübung des jungen Rindes gedacht.

DALMAN hat seinerzeit Bewohner Palästinas zu diesem Dressurakt befragt und schildert ihn folgendermaßen: „Alle Pflugtiere bedürfen der Einübung ..., um vor dem Pfluge sich vorschriftsmäßig zu verhalten. Kamele werden geführt, bis sie allein gehen. Esel, Maultiere und Pferde sind meist vorher schon als Last- und Reittiere an Dienst gewöhnt worden Am schwierigsten ist es, einen Ochsen einzuüben Man bindet ihm zunächst eine Art Joch um den Hals und läßt ihn mehrere Tage im Stall und auf der Weide damit gehen. Wenn er sich daran gewöhnt hat, wird er mit einem geübten Ochsen an ein richtiges Joch zusammengespannt, aber zuerst nur ein leichtes Gewicht an das Joch gehängt, bis dann der Pflug an seine Stelle tritt, ohne dass wirklich gepflügt wird. Erst wenn diese Schulung ans Ziel gelangt ist, tritt der Ochse in die eigentliche Arbeit ein.“ Ein anderer Gewährsmann DALMANS berichtet: „Zuerst wird der junge Ochs [sic] mit einem geübten zusammengekoppelt laufen gelassen, dann das Joch aufgelegt und ein Zweig angebunden, bis endlich der Pflug folgt. Der

⁹⁷ Vgl. zur Polemik gegen die Stierkälber in den Staatsheiligümern des Nordreichs, in denen JHWH Züge der kanaanäischen Gottheit Baal annahm, Hos 8,5f; 13,2; siehe auch 1Kön 12,28f.32; 2Kön 10,29; 17,16; 2Chr 13,8. In unserer Stelle spielt die Kultkritik jedoch keine Rolle.

⁹⁸ Dieses Werkzeug konnte auch Symbol für menschliche Schulung sein. DALMAN weist in seinen Beobachtungen zu „Arbeit und Sitte in Palästina“ bei der Beschreibung des Ochsensteckens mit Stachel auf Stellen in Bibel und Midrasch hin: „Nach Pred. 12,11 gleichen die Worte von Weisen Ochsenstacheln und Nägeln, so dass man ihrer Wirkung nicht entgehen kann. Der Midrasch [KohR 12, vgl. LevR 29,7] benutzt die Stelle, um auszuführen, wie der Ochsenstachel die Färse veranlaßt, zu pflügen und ihrem Herrn Unterhalt zu geben. Drei Namen habe er, *malmad*, weil er „lehrt“ (*melammed*), *mardea*, weil er „Erkenntnis verleiht“ (*more de'a*), *dorban*, weil er „Verstand beibringt“ (*dijer bina*). ... Wenn Jes 48,17 Gott als „Lehrer (*melammed*) zum Nutzen“ und „Lenker auf dem vorgeschriebenen Wege“ erscheint, so deutet der Midrasch [LevR 29,7]: „Ich stachele dich, wie jener Ochsenstecken die Färse stachelt. Ja, für seine Färse macht der Mensch einen Stachel, aber für seinen bösen Trieb nicht.“ (DALMAN, AuS II, 118). Vgl. zur Abwehrreaktion gegen das „Anstacheln“ die griechische Redensart πρὸς κέντρον λακτίζειν (Apg 26,14; Luther: „wider den Stachel löcken“, d.h. gegen ihn ausschlagen). Im metaphorischen Gebrauch taucht das hebräische Verb (בעט) in Dtn 32,15 auf: Das undankbare Israel schlägt gegen JHWH aus. DALMAN veranschaulicht die Wirkung eines solchen Verhaltens mit einer biographischen Notiz (ebd. 119): „... erinnert das Ausschlagen (hebr. בעט) des gestachelten Tieres mich daran, dass, als ich einst bei Jerusalem pflügte, einer der Pflügochsen ausschlug, so dass ich umfiel.“

Ochsenstecken, aber auch Brennen an Schwanz und Ohr müssen dabei helfen.“⁹⁹

Im AT ist das Jungtier, das die Eingewöhnungsphase erfolgreich hinter sich hat, *עֵגְלָה מִלְמָדָה* oder *עֵגֶל מִלְמָד*.¹⁰⁰ Im Hintergrund des Bildvergleichs in Jer 31,18 steht der Vers Hos 10,11, wo Ephraim als gelehrige Jungkuh (*עֵגְלָה מִלְמָדָה*) beschrieben wird, die gerne drischt und über deren schönen Hals JHWH als bäuerlicher Besitzer mit der Hand anerkennend streicht.¹⁰¹

Dass die Situation Israels im Verhältnis zu JHWH mit der Situation eines Zugtieres unter dem Joch verglichen werden konnte und Israels Dienstverweigerung dementsprechend mit Begriffen wie „hartnäckig“ bzw. „halsstarrig“ (*קָשָׁה עֲרָף* u.ä.) charakterisiert werden konnte, ist im AT gut belegt.¹⁰² – Generell konnte im Alten Orient die menschliche ‚Erziehung‘ mit Bildern aus dem Bereich tierischer ‚Zähmung‘ veranschaulicht werden. Das zeigt neben ägyptischen Schultexten auch ein Text wie Sir 30 (vor allem V. 8, vgl. auch V. 13).¹⁰³

Während bei Hosea Israels bzw. Ephraims Jugendzeit noch als eine Zeit der Harmonie und liebevollen Zuneigung JHWHs beschrieben wird (vgl. neben Hos 10,11 auch 11,1.3f und 2,9b.17b; 9,10), klagt in diesem Jeremiawort Ephraim rückblickend, er habe sich wie ein ungelehriger, störrischer, bockiger Jungtier verhalten.¹⁰⁴ Deshalb hat die ‚Schulung‘ durch JHWH (Verb *יָסַר* pi) sicher auch Bestrafung, d.h. körperliche Züchtigung, umfasst, wobei diese „Züchtigung“ historisch gesehen sich wohl auf die Eroberung des Nordreichs und die Exilierung großer Teile der Bevölkerung bezieht.¹⁰⁵

⁹⁹ DALMAN, ebd. 161f.

¹⁰⁰ Vgl. Hos 10,11; siehe zum Partizip *מִלְמָד* in der Bedeutung „geübt/gelernt/geschult“ auch HL 3,8 und 1Chr 25,7; vgl. auch den Begriff *לָמַד* in der Bedeutung „geübt, trainiert; Schüler“.

¹⁰¹ *וְאֶפְרַיִם עֵגְלָה מִלְמָדָה אֲהַבְתִּי לְדֹשׁ וְאֲנִי עֲבַרְתִּי עַל-טוֹב צְנֹאֲרָהּ*. Ich deute das *עֲבַר עַל* im Sinne eines Streichelns über den Hals.

¹⁰² Siehe zur bildlichen Rede vom Joch Gottes, das Israel unberechtigterweise zerbricht, Jer 2,20: „Von jeher hast du dein Joch zerbrochen [2.Sgl.fem.], deine Stricke zerrissen und sprachst: ‚Ich will nicht dienen ...‘“, sowie Jer 5,5 (jeweils zwei authentische Stellen; allerdings wird der Vers 2,20 in der jüdischen Tradition anders gelesen, nämlich als Befreiungshandlung JHWHs, und diese Tradition von Gott als dem Befreier von einem Joch der Fremdherrschaft repräsentiert auch den Hauptstrang der Tradition.) – Siehe zur bildlichen Rede vom harten Nacken bzw. der Hartnäckigkeit Israels (*קָשָׁה עֲרָף*; *קָשָׁה עֲרָף*; *הַקָּשָׁה עֲרָף*) Ex 32,9; 33,3.5; 34,9; Dtn 9,6.13; 10,16; 31,27; 2Kön 17,14; Jer 7,26; 17,23; 19,15; Neh 9,16f.29. Das Bild vom harten Nacken ist ein typischer Bestandteil der dtr. Schuldtheologie.

¹⁰³ Siehe zu Sir 30 (V. 8: ἵππος ἀδάμαστος ἐκβαίνει σκληρός καὶ υἱὸς ἀναιμένος ἐκβαίνει προαλής) und den ägyptischen Schulumiszellaneen in dieser Arbeit S. 70 und 67f.

¹⁰⁴ Das verneinte Perfekt Pual (*לֹא לָמַד*) ist wohl wie ein verneintes Partizip Pual (*אֵין מִלְמָד*) zu lesen. Vgl. zum bockigen Rind auch schon das hoseanische Bildwort 4,16, das Israel als „störrische Kuh“ (*פָּרָה סָרְרָה*) vorstellt.

¹⁰⁵ Vgl. FINSTERBUSCH, Weisung (2005), 69: „Offen bleibt, welches Handeln JHWHs hier genau als „züchtigend“ beschrieben wird. Aus dem Kontext [Finsterbusch betrachtet

Auf JHWHs Handlung (יָסַר pi) reagiert Ephraim in direkter Entsprechung (יָסַר nif). Im Nif'al meint das Verb nicht ein Passiv, sondern ein Reflexiv, das in sich schon den Gedanken einer Einsicht in das eigene Fehlverhalten trägt. Um den ‚Zähmungscharakter‘ von יָסַר pi einerseits und den Einsichtscharakter von יָסַר nif andererseits zum Ausdruck zu bringen, könnte im Deutschen eine Übersetzung „Du hast mich gezüchtigt, und ich ließ mich zurechtweisen“ gewählt werden¹⁰⁶, allerdings würde dann das Wortspiel zwischen den beiden יָסַר-Formen verloren gehen, das die direkte Beziehung beider Verhaltensweisen zueinander und die Abhängigkeit der letzteren von der ersteren anzeigt.¹⁰⁷

V. 18b: „Kehre mich um, und ich werde umkehren, denn du bist JHWH, mein Gott.“

Ephraims Rede springt aus dem Bildvergleich heraus und äußert nun auf der menschlichen Ebene eine Umkehrbitte und ein Umkehrversprechen, das durch eine Vertrauensaussage begründet wird.

Dass Ephraim bereit ist, sein Verhalten zu ändern, hatte schon das Verb יָסַר Nif'al im vorhergehenden Versteil angedeutet. שׁוּב überbietet jedoch יָסַר Nif'al: das Verb meint hier vor allem die innere *Umkehr* zu Gott, weniger eine äußere *Rückkehr* aus dem Exil. Diese Umkehr muss von Gott selbst angestoßen werden, um zum Erfolg zu führen. Wohl hatte zuvor auch schon die Erfahrung der harten In-Zucht-Nahme Ephraim den Kopf zurechtgesetzt, die wirkliche Umkehrleistung jedoch erfordert mehr als ‚Prügel‘, nämlich Gottes heilenden Eingriff in Ephraims Herz.

V. 19: „Ja, nach meinem Umkehren tat es mir leid, und nach meinem Erkennen schlug ich auf die Hüfte. Ich schämte mich und ward beschämt, denn ich trug die Schande meiner Jugend.“

V. 19a macht eine Nachfrage an die Textlogik nötig. „Nach meinem Umkehren tat es mir leid“ (אֶחָרַי שׁוּבִי נִחַמְתִּי), liest der MT. Soeben aber hatte Ephraim noch JHWH *gebeten*, er möge ihn umkehren lassen, *dann* werde er gewiss umkehren. Außerdem sollte ein „Leid-tun“ eher als Auslöser der Umkehrbewegung und nicht als Folge davon erwartet werden.¹⁰⁸

Die korrigierende Lesung eines Substantivs שְׁבִי, „Gefangenschaft“, statt eines Infinitivs von שׁוּב, „umkehren“, wie sie die LXX vornimmt, oder

V. 18–20 als zusammengehörig mit V. 16–17] geht nur hervor, dass dieses Handeln mit der Exilierung Ephraims in Zusammenhang steht.“

¹⁰⁶ Vgl. auch die Übersetzung von WEISER, Jeremia (ATD⁸1981), 280: „Du hast mich gezüchtigt, und ich habe Zucht gelernt.“ Vgl. Vulgata: „castigasti me et eruditus sum“.

¹⁰⁷ Gelungen ist m.E. auch die revidierte Lutherübersetzung (1960): „Du hast mich hart erzogen, und ich ließ mich erziehen ...“

¹⁰⁸ Siehe zur Übersetzungsproblematik die textkritischen Überlegungen unter Anm. b, S. 134.

auch ein Verständnis von שׁוּב in einer Bedeutung „abkehren/abfallen“ erscheint aber als problematisch, weil שׁוּב im synonymen Parallelismus zu יָדַע Nif'al steht¹⁰⁹, also doch wohl eine positiv auf JHWH hinggerichtete Handlung meint. Vielleicht ist aber bei der hier erwähnten „Umkehr“ nur an eine erste Bewegung der Wende gedacht.

Der Ausdruck עַל יָרֵךְ סָפַק, „auf die Hüfte schlagen“, der parallel zu נִחַם Nif'al, „sich leid sein lassen“ steht, ist auch im Sumerischen und Akkadischen bezeugt und meint eine Trauergeste wie das „Sich-auf-die-Brust-Schlagen“ im Griechischen oder im Deutschen.¹¹⁰

V. 19b setzt die Reue- und Schuldbezeugung Ephraims mit zwei weiteren parallelen Verben fort, die Scham zum Ausdruck bringen (בושׁ und כָּלַם nif). Er endet mit der Feststellung Ephraims, er empfinde diese Scham deshalb, weil er die Schande bzw. Schmach seiner Jugend (חֲרַפַּת נְעוּרָיו) trage.

Der Hinweis auf die „Jugend“ (נְעוּרִים) eines personifizierten Kollektivs ist auch in Jer 2,2 (vgl. 3,4) zu finden. Die gewichtige Eingangssequenz nach der vorgeschalteten Berufungserzählung beginnt mit den Worten Gottes gegen Jerusalem: „Ich gedenke der Treue deiner Jugend und der Liebe deiner Brautzeit (זְכוּרָתִי לְךָ חֶסֶד נְעוּרֶיךָ אֲהַבַת כָּלִילֶתֶיךָ), wie du mir folgst in der Wüste ...“, dann jedoch – so klagt Gott weiter – im fruchtbaren Land seien die Israeliten von ihm abgefallen. An dieser Stelle hat Jeremia den Topos einer harmonischen Gemeinschaft zwischen Gott und seinem Volk in der „Jugendzeit“ während des Wüstenaufenthaltes von Hosea übernommen (vgl. Hos 2,17). Im Unterschied dazu ist in Jer 31,19 (vgl. auch Jer 3,24f) davon die Rede, dass schon Ephraims „Jugend“ eine Zeit der Schande war.

V. 20: Auf Ephraims Klage und Selbstanklage hin stellt Gott sich selbst eine rhetorische Doppelfrage: „Ist etwa Ephraim mein lieber Sohn, ein Wonne-Kind?“

Fast gegen seinen Willen muss er die Frage mit „Ja“ beantworten, weil er sozusagen von den eigenen Gefühlen überwältigt wird.

Der Ausdruck יָקָר בֵּן ist Hapaxlegomenon im AT. Da aber die Wurzel יָקָר, „kostbar sein“, und davon abgeleitet das Adjektiv יָקָר, „kostbar, edel“ (vor allem in der Bezeichnung אֶבֶן יָקָרָה, „Edelstein“), sowie ein Substantiv יָקָר, „Kostbares, Ehre“, im AT mehrfach verwendet werden, ist eine Bedeutung von יָקָר als „teuer, kostbar, lieb“ nicht schwer abzuleiten.

¹⁰⁹ יָדַע im Nif'al hat üblicherweise passive Bedeutung („erkannt werden“), und ist nur an dieser Stelle Jer 31,19 mit einer wohl aktiven Bedeutung wie im Qal („erkennen, zur Erkenntnis gelangen“) belegt. Vielleicht hat das Verb auch eine reflexive Note. – Siehe zur Übersetzungsproblematik von יָדַע nif auch FINSTERBUSCH, Weisung (2005), 70.

¹¹⁰ Zu den altorientalischen Belegen siehe LIPINSKI, „Se batre la cuisine“ (1970).

Die Rede von einem יֶלֶד שֶׁשְׂשׂוּעִים „Kind der Wonne“, findet seine engste Parallele im Weinberglied Jes 5, wo Jesaja in der Bildauflösung erklärt, das Haus Israel sei der Weinberg JHWHs und der „Mann aus Juda“ sei „die Pflanzung seiner Wonne“ (Jes 5,7: נִטַּע שֶׁשְׂשׂוּעָיו). Die Wurzel שֶׁע II Pilpel bedeutet soviel wie „erfreuen, Vergnügen haben“ (Ps 94,19; 119,70), im Passiv meint sie „liebkost“ oder „geschaukelt werden“ (Jes 66,12). Wohl aufgrund der letztgenannten Stelle, in der davon die Rede ist, dass Kinder auf den Knien liebkost oder geschaukelt werden, übersetzt CORNILL den Ausdruck יֶלֶד שֶׁשְׂשׂוּעִים in Jer 31,20 mit „Schooskind“ (sic!) und erläutert das väterliche Empfinden, das hinter diesem Ausdruck stehe, folgendermaßen: „Ephraim war ja ein Schlingel, aber ich habe doch meine Freude an ihm gehabt.“¹¹¹

Tatsächlich ist nicht selten zu beobachten, dass gerade die schwierigsten Kinder am meisten elterliche Zuwendung fordern und auch bekommen, doch die augenzwinkernde Selbsterkenntnis eines Vaters, der sich bei seiner eigentlich durch nichts gerechtfertigten Narrenliebe für seinen Lausejungen ertappt, ist hier nicht gemeint. Fast entrüstet klingt der Tonfall der ‚väterlichen‘ Frage: „Ist denn etwa Ephraim mein lieber Sohn ...?“¹¹²

JHWH will es selbst nicht wahr haben, doch in Beantwortung der Frage, die eigentlich ein klares „Nein!“ verlangt hätte, formuliert er ein „Ja“, denn er macht folgende Beobachtung (V. 20aß): „*sooft ich gegen ihn rede, muss ich stets seiner gedenken*“ und zieht daraus die Konsequenz (V. 20b): „*darum wallt mein Inneres auf um seinetwillen, ich muss mich seiner erbarmen!*“

Das Verb הִמָּה bezeichnet vielfältige Laute und Geräusche¹¹³, vor allem aber das Brausen des Meeres und seiner Wogen¹¹⁴. Dass die מַעִים – die „Eingeweide“ oder „Innereien“, d.h. der Bauchbereich, in dem der Mensch des AT die Gefühle hat – הִמָּה ausüben, wird an drei Stellen im AT gesagt: in Jes 16,11, in HL 5,4 und in Sir 51,21. In der letztgenannten Stelle wallt das Innere „wie ein Ofen“ (מַעֵי יְהוֹמוֹ כַּתְּנוֹרָה), d.h. dass eine heiße Flutwelle durch den Bauchbereich des Betroffenen tost und ihn „erglühen“ oder „erbrennen“ lässt in Leidenschaft um eines anderen willen.¹¹⁵

In Jes 63,15 tritt mit der Constructus-Verbindung מַעֵי מְיוֹן, „Aufwallen/Tosen der Eingeweide“ und dem Begriff רַחֲמִים „Erbarmen“,

¹¹¹ CORNILL, Buch Jeremia (1905), 339.

¹¹² Siehe zur grammatischen Konstruktion LUNDBOM, Jeremiah 21–36 (2004), 445.

¹¹³ Ps 59,7.15 „knurren“ wie ein Hund; Jes 59,11 „brummen“ wie ein Bär; Ez 7,16 „gurren“ wie ein Taube.

¹¹⁴ Jes 17,12; 51,15; Jer 5,22; 6,23; 31,35; 50,42; 51,55; Ps 46,4.

¹¹⁵ Zur Konstruktion mit לָ (um ...willen) siehe Jes 16,11 und Jer 48,36. Anders, nämlich mit reflexivem לָ, ist die Stelle Jer 4,19 konstruiert, ein zweifellos authentisches Jeremia-wort, das in der Einheitsübersetzung lautet: „O mein Leib, mein Leib! Ich winde mich vor Schmerz. O meines Herzens Wände! Mein Herz tobt in mir, ich kann nicht schweigen“ (מַעֵי מַעֵי אוֹחוּלָה קִירוֹת לִבִּי הִמָּה־לִּי לִבִּי לֹא אֶחְרִישׁ).

eine ähnliche Zusammenstellung wie in Jer 31,20 auf. Wohl in Anlehnung an das Jeremiawort wird in diesem späten Text Gott auf jene Gefühle behaftet angesichts der Tatsache, dass er die Vaterschaft über Israel besitzt (Jes 63,15f):¹¹⁶

„Schau vom Himmel herab
und sieh von der Wohnung deiner Heiligkeit und Pracht:
Wo ist dein Eifer und sind deine Taten der Kraft?
Die Wallung deines Inneren und dein Erbarmen
(הַמִּוֶן הַמְּעִיד וְהַחֲמִיד) halten sich hart gegen mich.
Doch DU bist unser Vater!
Denn Abraham kennt uns nicht und Israel (=Jakob) erkennt uns nicht.¹¹⁷
DU, JHWH, bist unser Vater, ‚unser Erlöser‘ ist von alters her dein Name.“

Die engste *inhaltliche* biblische Parallele hat der Text Jer 31,18–20 jedoch zu Hos 11,8f.¹¹⁸ Auch hier führt Gott ein Selbstgespräch, das inneres Ringen dokumentiert und letztlich zugunsten von Mitleid und Erbarmen seinem fehlerhaften Volk gegenüber entschieden wird. Auch hier ist „Ephraim“ der Adressat der Heilsbotschaft, parallel zu „Israel“ (wie das für Hosea historisch angemessen ist), wobei sich JHWH das als kleines „Kind“ vorzustellende Israel/Ephraim (vgl. V. 1.3) zum „Sohn“ (יָב, V. 1) erwählt hat.

Die Verse 11,8f lauten:

„Wie kann ich dich preisgeben, Ephraim,
wie dich ausliefern, Israel?
Wie kann ich dich preisgeben wie Adma,
dich zurichten wie Zeboim?
Es kehrt sich gegen mich mein Herz,
mein Mitleid regt sich stark in mir.
Ich will nicht wirken meines Zornes Glut,
nicht mehr verderben Ephraim ...“

Theologisch wichtig ist in Hos 11,8f wie in Jer 31,20 der Blick auf das bewegte Innenleben Gottes, eines dynamischen Gottes, der nicht statisch und emotionslos die Welt regiert, sondern leidenschaftlich mit Menschen Beziehungen eingeht und gestaltet, ein Gott, der in seinem inneren Bewegtsein und schmerzlichen Berührtsein letztlich das Gefühl des Mitleids und Erbarmens siegen lässt.

Sozusagen gegen die eigene Vernunft lehnt sich in Jer 31,20 das „Eingeweide“ auf, die innersten Gefühlsbereiche „wallen, tosen, brausen“ –

¹¹⁶ Siehe zur Datierungsdiskussion (für den Abschnitt Jes 63,7–64,11 insgesamt) BÖCKLER, *Gott als Vater* (2000), 279–281; GOLDENSTEIN, *Gebet der Gottesknechte* (2001), 232ff und ebd. 246: „... ist das späte 4. Jh. v.Chr. der frühestmögliche Zeitpunkt für die Abfassung“.

¹¹⁷ Zu den verschiedenen Auslegungsmöglichkeiten der Erzväterkritik siehe BÖCKLER, *Gott als Vater* (2000), 284–287.

¹¹⁸ Siehe zu Hos 11 ausführlich (mit Forschungsüberblick S. 138–180) KAKKANATTU, *God's Enduring Love* (2006), der nur in V. 10 eine spätere Ergänzung sieht.

JHWH kann nicht anders: er gibt seinen leidenschaftlichen Gefühlen nach. Es ist in der Tat ein sehr menschliches Gottesbild, das hier gezeichnet wird, CORNILL spricht sogar von einem „menschlich schwachen Vater“.¹¹⁹ Doch nicht von Schwäche wird JHWH hier im inneren Widerstreit besiegt, sondern von Stärke. Die Stärke seiner Liebe zum missratenen Sohn ist es, die ihn zu dem Bekenntnis zwingt: „ich *muss* mich seiner erbarmen“ (רַחֵם אֶרְחַמֶנּוּ).¹²⁰

2.1.3 „Ich habe dich geschlagen wie ein Feind“: Jer 30,12–15

Einen anderen Ton schlägt das Wort Jer 30,12–15 an. Auch hier spricht Gott selbst, doch im Unterschied zu Jer 31,18–20 wendet er sich in an ein zunächst anonymes *weibliches* Gegenüber. Weniger an den Suffixen, die im unvokalisierten Text auch maskulin gelesen werden können, ist dies erkennbar als an der Erwähnung von „Liebhabern“ (V. 14a), die einer Frau zugeordnet sind. Die Masoreten haben richtig vokalisiert, wenn sie die zahlreichen Suffixe in diesem Textabschnitt als feminine Formen wiedergeben.¹²¹

Auch in diesem Spruch bezieht sich die מוֹסֵר/יֹסֵר-Begrifflichkeit, die in 30,14 durch das Substantiv מוֹסֵר vertreten wird, auf eine unheilvolle Vergangenheit, die aber im Unterschied zu Jer 31,18–20 in der Gegenwart noch weiterwirkt.

Im Zentrum des Spruches steht ein Bild: der zerschlagene Körper einer Frau. Wegen ihres ehebrecherischen Verhaltens ist sie vom Sprecher so heftig gezüchtigt worden, dass ihre Wunden unheilbar erscheinen.

a) Übersetzung:

12) Denn so spricht JHWH:

Schlimm dein Zerbruch,^a

schwer dein Schlag.

13) (Keiner richtet dein Recht),

¹¹⁹ CORNILL, Buch Jeremia (1905), 339.

¹²⁰ Der japanisch-lutherische Theologe K. KITAMORI, der eine „Theologie des Schmerzes Gottes“ entwickelte, nahm auch den Vers Jer 31,20 in den Blick, in welchem er „Gott im Schmerz“ entdeckte. Den „Schmerz“ Gottes definiert KITAMORI als Gottes Wille und Bereitschaft, den Gegenstand seines Zorns zu lieben und im Widerstreit mit sich selbst seine Liebe über seinen Zorn siegen zu lassen. Siehe KITAMORI, Theologie des Schmerzes Gottes (1972; 1. japan. Aufl. 1946), 15.17.41.56, vgl. auch 152–157. Vgl. zu KITAMORI auch HOAS, Passion and Compassion of God (1997), hier 138f.

¹²¹ Nur die Verbform תִּזְעַק in V. 15a ist irrtümlich(?) 2.p.mask.

^a MT: אָנוּשׁ לְשִׁבְרֶךָ. Das לְ vor שִׁבְרֶךָ macht weder als Präposition noch als emphatisches Lamed einen Sinn. Vielleicht ist ein Buchstabe ausgefallen und die Passage lautete ursprünglich אָנוּשׁ לְךָ שִׁבְרֶךָ, oder das Lamed muss umgestellt werden: אָנוּשׁ שִׁבֵר לְךָ.

für die Wunde gibt es keine Heilmittel,
 Vernarbung gibt es nicht für dich.^b
 14) Alle deine Liebhaber vergessen dich,
 fragen nicht nach (dir).
 Denn ich habe dich geschlagen wie ein Feind
 mit grausamer Züchtigung
 (כִּי מַכַּת אוֹיֵב הִכִּיתִיךָ מוֹסֵר אֶכְזָרִי),^c
 wegen der Menge deiner Schuld,
 (weil) deine Sünden zahlreich sind.
 15) Was schreist du über dein Zerbrechen?
 Schlimm (ist) dein Schmerz.^d
 Wegen der Menge deiner Schuld,
 (weil) deine Sünden zahlreich sind,
 habe ich dir das getan.^e

Das düstere Gotteswort endet formal nicht in V. 15, sondern wird mit zwei heilvollen Versen fortgesetzt (V. 16–17). Diese wenden den Blick nun von der schmerzlichen Vergangenheit und Gegenwart in eine helle Zukunft und verheißen der schwer verletzten Frau doch noch Heilung. JHWH selbst wandelt sich vom Zerstörer zum Heiler, und nur um dieser Fortsetzung

^b Der MT in V. 13 lautet (mit Atnach): אִין־דִּין דִּינִךָ לְמִזֹּר רְפֹאוֹת תְּעֻלָּה אִין לָךְ. wörtlich: „Keiner richtet dein Recht für eine Wunde; Heilmittel der Vernarbung gibt es nicht für dich.“ Einen erträglichen Sinne ergibt die Übersetzung bei FINSTERBUSCH, Weisung (2005), 67: „Niemand setzt dein Recht durch bezüglich der Wunde ...“. Dennoch sind m.E. (mit etlichen anderen Exegeten) die beiden Worte דִּין דִּינִךָ, die den Bildvergleich sprengen, eine spätere Glosse, die ich in meiner Interpretation nicht berücksichtige. Ich setze den Atnach unter רְפֹאוֹת zurück (vgl. die ähnliche Formulierung in Jer 46,11 und die dortige Setzung des disjunktiven Cantillationszeichens) und vokalisiere statt לְמִזֹּר mit Artikel לְמִזֹּר. Die Textgrundlage meiner Übersetzung lautet: אִין לְמִזֹּר רְפֹאוֹת תְּעֻלָּה אִין לָךְ.

^c Wörtlich: „Denn Schlag des Feindes schlug ich dich, Züchtigung des Grausamen“. אֶכְזָרִי („grausam“) wird sonst als Adjektiv verwendet, deshalb kann anstelle von מוֹסֵר (Nomen regens in der Constructus-Verbindung) auch מוֹסֵר מוֹסֵר vokalisiert werden. Parallel zu מַכַּת אוֹיֵב haben die Masoreten aber wohl bewusst מוֹסֵר אֶכְזָרִי als Constructus-Verbindung gelesen.

^d Es gibt den Konjekturevorschlag, statt שְׂבֵרֶךָ ein כִּי שְׂבֵרֶךָ zu lesen, d.h. einen doppelten Fragesatz: „Was schreist du über das Zerbrechen? Dass schrecklich sei dein Schmerz?“ Inhaltlich ist dies flüssiger, aber auch der unverbesserte Text ergibt einen Sinn.

^e In der LXX fehlt V. 15a (sah LXX darin eine unnötige Dopplung zu V. 12?), und V. 15b steht denkbar unpassend zwischen V. 16a und 16b. Allerdings erreicht die LXX durch diese Umstellung und die Einfügung eines Buchstabens eine theologische Korrektur: aus ἐποίησα, „ich habe getan“, wird ἐποίησατε, „sie haben getan“, nämlich die menschlichen Feinde, von denen in V. 16 die Rede ist. Dass die Worte „wegen der Menge deiner Schuld, (weil) deine Sünden zahlreich sind“ in V.14b und 15b doppelt vorhanden sind, hat viele Exegeten dazu veranlasst, sie in 14b zu streichen, wo sie leichter verzichtbar erscheinen als in 15b. Schwieriger als diese Doppelung, die m.E. eine bewusste Betonung dieser Aussage bezweckt, ist die grammatische Konstruktion: „Wegen der Menge deiner Schuld sind deine Sünden zahlreich (geworden)“, heißt es eigentlich, d.h. es liegt ein vollständiger Satz mit Bedingung und Folge vor. Aber abgesehen davon, dass dieser Satz inhaltlich wenig hergibt – עוֹן und הַטְּאוֹת sind Parallelbegriffe, Bedingung und Folge wären hier identisch – sperrt sich diese Übersetzung in V. 15b gegen die Fortsetzung „habe ich dir das getan“. So muss vor עֲצַמִּי in Gedanken ein אֲשֶׁר עָלַי ergänzt werden.

willen hat das Wort einen Platz im „Trostbüchlein“ gefunden. V. 17, der sich auf die Terminologie der Verse 12–15 zurückbezieht und nun auch die Identität der ‚Frau‘ klarstellt, lautet:

17) Denn ich will dir Genesung schaffen,
und von deinen Schlägen will ich dich heilen – Spruch JHWHs.
Denn „Verstoßene“ nennt man dich – das ist Zion,^f
nach der niemand fragt.

b) Historisch-kritische Analyse

Abgrenzung und Kontext:

Das Wort Jer 30,12–15 ist *nach vorne* durch die Botenformel („So spricht JHWH“) als neuer Spruch abgegrenzt. Allerdings ist dieser neue Spruch durch ein כִּי („denn“) mit dem vorhergehenden Wort verbunden. Dieses redaktionelle כִּי fügt V. 12–15 inhaltlich an V. 11b an, der mit den Worten „ich will dich maßvoll züchtigen (וְיִסְרֶתֶיךָ לְמִשְׁפָּט) ...“ eine ähnliche Thematik hat und durch eine Stichwortverbindung (Begriffspaar מוֹסֵר/יֹסֵר) mit V. 12ff verknüpft ist. Dennoch zeigt der Adressatenwechsel zwischen V. 10–11 (dort wird der männliche „Knecht Jakob“ angesprochen) und V. 12ff sowie die inhaltliche Spannung zwischen dem Ausdruck „maßvoll züchtigen“ in V. 11b und dem Ausdruck „grausame Züchtigung“ in V. 14, dass trotz des Textanschlusses in V. 12–15(17) ein eigenständiger Spruch vorliegt.

Nach hinten endet der Spruch in seiner jetzigen Form erst mit V. 17, denn V. 18 setzt erneut mit der Botenformel ein und beginnt somit eine neue Redeeinheit. Formal umfaßt das Gotteswort die Verse 12–17. Dabei fügen die Verse 16–17 eine doppelte Heilsverheißung an, so dass Jer 30,12–17 insgesamt als zweigeteiltes Heilswort erscheint (12–15: Schilderung der Not; 16–17: Überwindung der Not).

M.E. ist jedoch die Verheißung V. 16–17 erst später dem Gerichtswort bzw. der Klage V. 12–15 hinzugefügt worden. Der Übergang zwischen V. 15 und 16 wirkt trotz des Textanschlusses mit לְכֵן abrupt und überraschend. In keiner Weise geht die Vergeltungszusage von V. 16 „logisch“ aus dem Vorhergehenden hervor. Stattdessen fallen innere Widersprüche auf: In V. 14 ist Gott selbst als Peiniger der symbolischen Frauengestalt vorgestellt, in V. 16 sind Menschen die Bedränger; in V. 14b.15b sind die Schläge Folge großer Schuld, in V. 16f ist von einem Schuldbekentnis als Voraussetzung der Heilung keine Rede.

^f הִיא צִיּוֹן kennzeichnet sich selbst als Glosse.

Zwar gibt es gewichtige Gegenstimmen gegen eine Unterteilung von Jer 30,12–17 in zwei Sprucheinheiten¹²², doch schließe ich mich aus den genannten Gründen denjenigen Exegeten an, die eine Trennung vertreten: Jer 30,12–15 ist ein Gerichtswort bzw. eine Klage, Jer 30,16–17 ein Heilswort, das in Anlehnung an 30,12–15 später eingefügt wurde.¹²³ Die Kombination von Unheilwort und Heilswort ist eine bewusste Stilisierung entsprechend dem ebenfalls stilisierten programmatischen Auftrag an Jeremia, er solle „ausreißen und einreißen, zerstören und verderben, bauen und pflanzen“ (1,10 u.a.). Der ganze Abschnitt Jer 30,5–17 ist als zweifache Abfolge Unheil-Heil konstruiert (erster Durchgang: 30,5–11; zweiter Durchgang: 30,12–17), und diese Struktur verdankt sich einer redaktionellen Bearbeitung.¹²⁴

Verfasser und Datierung:

Die Frage nach dem Verfasser und der Datierung von Jer 30,12–15 kann in zwei Richtungen beantwortet werden:

– Es war *Jeremia selbst*, der das Wort 30,12–15 (ohne die Verse 16–17) sprach. Bei der Annahme einer jeremianischen Verfasserschaft gibt es noch einmal verschiedene Möglichkeiten, die historische Situation und die Identität der weiblichen Adressatin zu bestimmen:

- Der Spruch richtet sich an Nordreichsnachkömmlinge, und die angesprochene symbolische Frauengestalt muss als jene „Jungfrau Israel“ identifiziert werden, an die sich in Kap. 30/31 auch 31,2–6 und 31,21f wenden. Jer 30,12–15 ist Teil der jeremianischen Nordreich-Verkündigung und fällt in die Frühzeit des Propheten.¹²⁵
- Der Spruch richtet sich an ein Jerusalem oder Juda, dessen Situation der Prophet seherisch antizipiert.¹²⁶
- Der Spruch wendet sich an Jerusalem nach der ersten Eroberung 598/7 v.Chr. bzw. nach der zweiten Eroberung 587/6 v.Chr.¹²⁷

¹²² Siehe vor allem BRUEGGEMANN, The „Uncared for“ (1985); VAN HEERDEN, Preliminary Thoughts (1993); BECKING, The Times They are Changing (1998), vgl. DERS., Fear (2004), 170ff, mit ausführlicher Diskussion und weiteren Literaturangaben. – Diejenigen Exegeten, die Jer 30,12ff exilisch-nachexilisch datieren, behandeln die Verse 12–17 ebenfalls meist als Einheit.

¹²³ Siehe vor allem BÖHMER, Heimkehr (1976), 63; KILPP, Niederreißen und Aufbauen (1990), 120.126. Weitere Literaturangaben finden sich in den folgenden Anmerkungen; vgl. außerdem BECKING (2004), 170f.

¹²⁴ Vgl. KILPP, Niederreißen (1990), 106.

¹²⁵ So LOHFINK, Der junge Jeremia (1981); HOLLADAY, Jeremiah II (1989); SCHRÖTER (1985); SWEENEY (1996). Vgl. auch RUDOLPH (HAT³1968), 191, WEISER (ATD⁸1981), 271.

¹²⁶ So DUHM (KHC 1901), 241; SCHREINER (NEB 1981), 178; BÖHMER (1976), 63; KILPP (1990), 122f; vgl. auch KUSTÁR, Wunden (2002), 33 mit Anm. 19 u. 20.

¹²⁷ So vorsichtig BRIGHT (AncB³1978), 286, allerdings für das gesamte Textstück Jer 30,12–17: „It is ... quite possible ... that the entire piece [30,12–17] was composed by the prophet toward the end of his career, perhaps just after Jerusalem fell.“ Ähnlich

– Das Wort Jer 30,12–15 bzw. 30,12–17 stammt *nicht von Jeremia selbst*, sondern von einem unbekanntem Verfasser aus exilischer oder nach-exilischer Zeit.¹²⁸

M.E. weist die Rede vom zerschlagenen Körper und die ganze spannungsgeladene Stimmung dieses Wortes am ehesten auf einen Zeitpunkt *kurz nach* einer Katastrophe hin. Dabei lässt das Bild der schweren Körperverletzung eher an die zweite als an die erste Eroberung Jerusalems denken. Ähnliche Formulierungen Jeremias mit den Begriffen **שָׁבַר**, „Zerbruch“, und **מִכָּה**, „Schlag(wunde)“, belegen jedoch auch die Verwendung jener Begriffe für die erste Eroberung Jerusalems bzw. für die letzten Jahre Jerusalems, in denen der Prophet den endgültigen Untergang der Stadt offensichtlich im Geiste sah und unter seinem ‚Wissen‘ litt.

Nicht möglich ist eine historische Einordnung des Wortes in die Frühzeit Jeremias und die Identifikation der Adressatin mit der Nordreichrepräsentantin „Jungfrau Israel“. Wie kann jemand noch „schreien“ (V. 15a), dessen „Zerbruch“ schon über 100 Jahre zurückliegt? Zwar sind gerade die Nordreichsprüche im Jeremiabuch sehr emotional gestaltet, als wäre der Schmerz über den Verlust des Schwesterstaates noch unmittelbar im Bewusstsein, doch der Tonfall dieser Texte (vgl. im Trostbüchlein 31,15–17.18–20.21f) ist anders als in 30,12–15: Dort wird Trost gesendet und zur Umkehr aufgerufen bzw. Umkehr vollzogen, in unserem Text aber meint man noch immer den Gotteszorn über dem zerbrochenen Körper schwelen zu sehen.

Auch die Deutung des Wortes als einer prophetischen Zukunftsschau ist wohl kaum zutreffend. Die Qatal-Form von **נָכַה**, die als Vergangenheitsform zu übersetzen ist („ich habe dich geschlagen“), wie auch die dialogische Struktur in V. 15, wo der Sprecher auf das Geschrei der verletzten Frau reagiert, lässt sich nur aus einer Situation schon geschehener Zerstörung heraus sinnvoll deuten. Der Text ist nicht mit einem Spruch wie Am 5,2 (antizipierende Qinah-Formulierung) oder mit einem Prophetenwort wie Jer 4,19f vergleichbar.

Vom Vokabular her liegen enge Anklänge sowohl an sekundäre als auch an ‚echte‘ Jeremia Worte vor, die 3 Textgruppen zugehören: den „Kon-

LUNDBOM, Jeremiah 21–36 (AncB 2004), 394, für 30,12–15: „Sometime around the fall of Jerusalem.“

¹²⁸ So schon GIESEBRECHT (1894), 162f, und vorsichtig CORNILL (1905), 326; außerdem CARROLL (1986), 581f vgl. 569f, sowie FISCHER, Trostbüchlein (1993) und SCHMID, Buchgestalten (1996). LEVIN, Verheißung (1985), 156–159, spricht von einer „2.sg.fem.-Schicht“ im Jeremiabuch, die „Vergangenheitsbewältigung“ betreibt und „in der Nähe der deuteronomistischen Theologie am Ende des 6. Jh.s“ bzw. in der „früheste(n) Phase der nachexilischen Bearbeitungsgeschichte“ zu suchen sei. Auch WISCHNOWSKY, Tochter Zion (2001), 158–164 ordnet Jer 30,12–17 der „nachexilischen Heilsprophetie“ zu.

fessionen“ (vgl. hier vor allem Jer 15,18),¹²⁹ den Völkersprüchen (vgl. vor allem Jer 46,11 im Ägyptenspruch und 51,8 in der Rede gegen Babel) sowie jenen *Klagetexten, die ein weibliches Gegenüber im Blick haben*, „die Tochter meines Volkes“ bzw. Jerusalem und das Land Juda: Jer 8,18–23; 10,17–22; 13,20–27; 14,17–18; 22,20–23. Diese letztgenannten Texte, die man der Gattung der „Stadtklage“ zurechnen kann¹³⁰, entfalten ebenso wie Jer 30,12–15 das Bild einer kranken, schwerverletzten ‚Frau‘.

Die Parallelen zu diesen Klagen über das weiblich gedachte Jerusalem/Juda sind so augenfällig, dass der Text Jer 30,12–15 m.E. in zeitliche Nähe zu diesen Texten gerückt werden sollte. Zwar ist auch für diese Texte die Datierung umstritten, doch hat eine Festlegung auf die Zeit nach der ersten Belagerung Jerusalems 597 bzw. auf die Zeit während oder besser nach der zweiten Belagerung Jerusalems 589/8–587/6 die größte Wahrscheinlichkeit für sich.¹³¹

Der Prophet hat anschließend noch einige Zeit aktiv am Geschick seines Volkes teilgenommen, bevor sich seine Spur in Ägypten verliert. Es wäre nicht unmöglich, dass er beim Anblick der rauchenden Trümmer ein Wort wie Jer 30,12–15 sprach.

c) Einzelexegese

V. 12aß: „*Schlimm dein Zerbruch, schwer dein Schlag*“.

זִבְרוֹ, „Zerbruch/Zerbrechen“, ist ein Wort, das sich vor allem im Jeremiabuch und in den Klageliedern findet und meist die kriegerische Zerstörung einer Stadt oder eines Landes meint. In exilischer Zeit scheint der Begriff als Wort des Rückblicks seine häufigste Verwendung zu haben (Klg 2,11.13; 3,47f; 4,10), doch gibt es bei Jeremia auch vorexilische Belege (4,6; 4,20 vgl. 10,19f; 6,14 par 8,11; siehe auch 8,21; 14,17).

¹²⁹ Siehe zu den Konfessionen und zur Diskussion ihrer Authentizität W.H. SCHMIDT, *Konfessionen* (2001), 8–11 (bejaht jeremianische Verfasserschaft in eingeschränktem Umfang); POHLMANN, *Ferne Gottes* (1989) 3–41 (verneint jeremianische Verfasserschaft); vgl. auch allgemein ITTMANN, *Konfessionen* (1981; bejaht jeremianische Verfasserschaft).

¹³⁰ Vgl. WISCHNOWSKY, *Tochter Zion*. (2001), 46–52. Als literarische Gattung ist die „Stadtklage“, die sowohl eine Ich-Klage der Stadt oder Stadtgöttin als auch die Klage eines Außenstehenden *über* die Stadt sein kann, vor allem in der sumerisch-akkadischen Literatur belegt.

¹³¹ So WANKE, der in seinem *Jeremia-Kommentar* (ZBK 1995) jeweils beide Daten – 598/7 und 587/6 – für die genannten Texte als möglich betrachtet. WISCHNOWSKY, *Tochter Zion* (2001), versucht dagegen zu differenzieren und sieht in Jer 8,18–23 sowie in Jer 10,17–22 eine „vorexilische Unheilsankündigung“, in Jer 13,20–27 und Jer 22,20–23 jedoch eine „exilische Unheilsbewältigung“. Den Text Jer 30,12–17 setzt er nachexilisch an, einerseits deshalb, weil er V. 12–17 als Einheit sieht, andererseits deshalb, weil er V. 12–15 als Zitatensammlung beurteilt, die ohne Rekurs auf ihre Bezugstexte „kaum verständlich“ sei (vgl. ebd. 160–162).

שֶׁבֶר trifft nicht nur Jerusalem, sondern auch andere Städte: Der Vers Nah 3,19 gegen Ninive (bzw. gegen den König von Assur: אִין־כְּהָהּ לְשִׁבְרֶךָ נִחְלָה מִכְתָּךְ „Keine Linderung für dein Zerbrechen, (zu) schwer dein Schlag“) könnte sogar das merkwürdige ל vor שֶׁבֶר in unserem Vers mit beeinflusst haben. In den Völkersprüchen Jeremias wird großes „Zerbrechen“ Moab und seiner Stadt Horonajim sowie Babel und dem Land der Babylonier angekündigt (Jer 48,3.5; 50,22; 51,54).

Neben Städten und Ländern trifft שֶׁבֶר auch einzelne Menschen. Bei Jeremia hat der persönliche „Zerbruch“ mit dem „Zerbruch“ seines Volkes zu tun. Der Prophet klagt: „Über dem Zerbruch der Tochter meines Volkes bin ich (selbst) zerbrochen“ (Jer 8,21: עַל־שֶׁבֶר בַּת־עַמִּי הַשְּׁבֵרָתִי).

Dieser wichtige Begriff des „Zerbrechens“, der sowohl in Gerichtsworten als auch in der Klage seinen Sitz im Leben hat und sich sowohl auf Körper und Seele eines Einzelnen als auch auf die militärische Zerstörung einer Stadt und eines Landes beziehen kann, wird in der ersten Diagnose unseres Textes mit dem Wort אָנוּשׁ kombiniert, das im Jeremiabuch sonst nur noch in der Confessio 15,18 steht. Dort klagt der Prophet über sein Schicksal (Jer 15,17f):

17) „Ich sitze nicht im Kreis der Lachenden und scherze,
von deiner [Gottes] Hand (gebeugt) sitz` ich allein,
denn Zorn hast du in mich gefüllt.

18) Warum ist mein Schmerz unstillbar (לָמָּה הָיָה כְּאֲבִי נֹצַח),
mein Schlag [= Schlagverletzung] so tief (וּמִכְתִּי אָנוּשָׁה)
– er will nicht heilen ...“

אָנוּשׁ als Charakteristik der Schlagverletzung steht in Jer 15,18 parallel zu נֹצַח und ist mit dem Zusatz „weigert sich zu heilen“ versehen. Auch sonst hat אָנוּשׁ mit körperlichem Schmerz und mit Verletzung zu tun (Jes 17,11 mit כְּאֵב, vgl. Jer 30,15 mit מִכְּאֵב; Mi 1,9 mit מַכּוֹת), es muss so viel wie „schlimm, schwer, übel, böse“ bedeuten; das „unheilbar“ der Wörterbücher mag zu pessimistisch sein.

V. 12b: „Schwer (wörtlich: krank machend) dein Schlag.“

Die zweite Diagnose bestätigt und ergänzt die erste. נִחְלָה (Part.fem.nif. von חָלָה) findet sich noch an vier weiteren Stellen im AT, darunter Nah 3,19 und die jeremianischen Parallelstellen 10,19 und 14,17, die beide authentische Worte Jeremias sind. נִחְלָה wird hier ebenfalls mit der Singularform מַכָּה, „Schlag/Schlagverletzung/Wunde“, kombiniert und auf den zerbrochenen ‚Körper‘ des Kollektivs bezogen.

Jer 10,17 spricht eine Frau an, wohl ein personifiziertes Juda, das dann in V. 19 klagend selbst das Wort ergreift:

אֹי לִי עַל־שִׁבְרֵי נַחֲלָה מִכְתִּי

„Weh mir über meinen Zerbruch, (dass) schwer (ist) mein Schlag.“¹³²

Die Klage in Jer 14,17f ist – wie V. 18 zeigt – eine Klage des Propheten, auch wenn sie durch den Vordersatz an das vorhergehende JHWH-Wort anschließt und dadurch zunächst als Klage JHWHs erscheint:

17) „Meine Augen fließen über von Tränen Tag und Nacht, und sie finden keine Ruhe.

Denn durch großen Zerbruch ist die Jungfrau, Tochter meines Volks, zerbrochen (כִּי שִׁבְרָה גְדוֹלָה נִשְׁבְּרָה בְּתוֹלַת בְּתֵעָמִי), durch sehr schweren Schlag (מִמְכָּה נַחֲלָה מְאֹד).

18) Gehe ich hinaus aufs Feld – siehe, Schwertererschlagene, komme ich zur Stadt – siehe, Hungerkranke ...¹³³

V. 12 diagnostiziert in zwei knappen Nominalsätzen schwerste Verletzung. Der folgende V. 13 steigert in zwei ebenso knappen negativen Nominalsätzen die vorige Aussage, indem er nun dem verletzten Körper jegliche Heilungschancen abspricht.

V. 13: „Für die Wunde gibt es keine Heilmittel, Vernarbung gibt es nicht für dich.“

רְפוּאוֹת „Heilung(en)“ bzw. „Heilmittel“¹³⁴, und תַּעֲלָה „Überzug“ (Schorf/Vernarbung/neues Fleisch),¹³⁵ werden jeweils mit einem אֵין als Zukunftsmöglichkeit verneint, die Wunden der zerschlagenen Frau sind so tief, dass sie sich nicht mehr schließen werden.

Der Begriff מְזוּזָר „Eitergeschwür/nässende Wunde“ (von זָרַר „fließen“), findet sich außer an unserer Stelle nur noch in Hos 5,13, wo er parallel zu חֲלָי „Krankheit“, in Bezug auf Juda verwendet wird. Somit ist auch in Jer 30,12–15 ein Einfluss hoseanischer Sprache und Bildmotivik erkennbar.

¹³² Nach WANKE (ZBK 1995) kann sich die Klage V. 19–20 sowohl auf die erste als auch die zweite Eroberung Jerusalems beziehen. Die Unheilsansagen V. 17–18.22 sind eine redaktionelle Rahmung, durch welche die Klage im jetzigen Zusammenhang als Klage über zukünftiges Unheil erscheint.

¹³³ Auch diese Klage könnte sich sowohl auf die Situation nach der Belagerung 597 als auch auf jene nach der Belagerung 587/86 beziehen. Gemeint sein könnte auch die Zeit während der Belagerung 589/8–587/6, als ein ägyptisches Heer vor Jerusalem erschien und den Eingeschlossenen eine kurze Atempause gönnte (vgl. Jer 37,5–11). Als Jeremia in dieser Zeit versuchte, die Stadt zu verlassen, wurde er von einem Torwächter festgenommen (37,12ff), doch vielleicht war es ihm ja zuvor schon ein-, zweimal gelungen, aus der Stadt herauszugehen und einen Eindruck wie den oben zitierten festzuhalten.

¹³⁴ Vgl. zu רְפוּאוֹת noch Jer 46,11; Ez 30,21 (der Begriff ist nur im Plural belegt). Ein Singular רְפוּאוֹה tritt in Sir 3,28 auf und wird hier von der LXX mit ἰασις, „Heilung“, wiedergegeben.

¹³⁵ Von עָלָה „hinaufgehen“, wörtlich: „das, was (über eine heilende Wunde) hinaufgeht“.

Der Begriff תַּעֲלָה, „Haut, die eine heilende Wunde überzieht“, ist in dieser Bedeutung ebenfalls nur noch an einer einzigen weiteren Stelle im AT belegt, nämlich in Jer 46,11 im Völkerspruch gegen Ägypten.

„Geh´ hinauf nach Gilead und hole Balsam, Jungfrau Ägypten!

Vergeblich wirst du viele Heilmittel anwenden, Vernarbung gibt es nicht für dich!“ (לִשְׁוֹא הַרְבֵּיתִי רְפָאוֹת תַּעֲלָה אֵין לָךְ)

Auch dieser Vers könnte noch von Jeremia selbst stammen.¹³⁶

V. 14a: „Alle deine Liebhaber vergessen dich, fragen nicht nach (dir)“.¹³⁷

Der Vers hebt den Blick von der medizinischen Betrachtung des verletzten Körpers auf das soziale Umfeld der Kranken, um auch hier ‚Totalschaden‘ zu diagnostizieren.

מְאַהֲבֵי, der „Liebhaber“ im abwertenden Sinn, ist Terminus technicus der Gerichtspredigt gegen die hurerische ‚Ehefrau‘ JHWHs, d.h. gegen die weiblich gedachte Stadt (Jerusalem oder Samaria) oder das Land (Juda oder Israel). Mit der Verwendung dieses Begriffes stellt sich unser Text in die traditionsgeschichtliche Linie der *Ehemetapher*, die von Hosea her auf die Prophetie Jeremias (vgl. Jer 2,2; 3,1–5.6–10) und Ezechiels (Ez 16; 23) wirkte.¹³⁸

Im Jeremiabuch ist die Bezeichnung מְאַהֲבֵי außer in 30,14 nur noch in 22,20.22 erwähnt und meint dort wohl politische Bündnispartner¹³⁹. An unserer Stelle ist wohl am ehesten auf die Ägypter angespielt,¹⁴⁰ doch mag

¹³⁶ Laut (redaktioneller) Einleitung 46,2 ist das Gedicht gegen Ägypten auf das Jahr 605 v.Chr. datiert und bezieht sich auf die Niederlage des ägyptischen Pharaos Necho gegen den babylonischen Kronprinzen Nebukadnezar bei Karkemisch am Euphrat. HUWYLER, Jeremia und die Völker (1997), sieht in Jer 46,3–12 (ohne V. 8a) eine „jeremianische Originalkomposition“ (ebd. 100) und erklärt: „Die Annahme, dass das Gedicht sich auf die Schlacht von Karkemisch bezieht, (ist) nicht nur die natürlichste, sondern auch die einzig sinnvolle Interpretation“ (ebd. 102).

¹³⁷ M.E. ist die Qatal-Form von שָׁכַח zusammen mit der verneinten Jiqtol-Form von רָדַשׁ präsentisch zu übersetzen, vgl. das Nebeneinander von Qatal und Jiqtol in Jer 4,30b: „Die dich sexuell begehren (עֲנִיבִים, vgl. Ez 23), verachten dich, sie trachten dir nach dem Leben.“

¹³⁸ Vgl. dazu vor allem BAUMANN, Liebe und Gewalt (2000). Zu einem möglichen religionsgeschichtlichen Hintergrund siehe FITZGERALD, Mythological Background (1972); STECK, Zion als Gelände und Gestalt (1989). Wichtig ist die Beobachtung, dass die Ehemetapher des AT, d.h. die Darstellung einer weiblich personifizierten Stadt oder eines Landes als ‚Ehefrau‘ der Gottheit, nur deshalb gewählt wird, um deren Schuld aufzuzeigen, d.h. die Ehemetapher ist nur um der *Ehebruchmetapher* willen da. Vgl. dazu GALAMBUSH, Jerusalem (1992), 25–27.

¹³⁹ Manche Exegeten beziehen von Jer 22,22 her die „Liebhaber“ auf die Oberen des Volkes, gemeint sind aber wohl eher die umliegenden kleinen Nachbarstaaten, so BAUMANN, Liebe und Gewalt (2000), 116f. In Jer 2,33–37 sind es Ägypten und Assyrien, denen Gottes Volk nachjagt.

¹⁴⁰ Tatsächlich waren die Ägypter während der Belagerung Jerusalems mit einem Heer vor der eingeschlossenen Stadt erschienen und hatten ihr eine kurze Atempause verschafft (vgl. Jer 37,5–8), dann jedoch zogen sie wieder ab und gaben Jerusalem schutzlos dem Untergang preis.

auch die Polemik gegen die ‚Hurerei‘ mit anderen Göttern (vgl. 3,6–10; so auch die Metaphorik bei Hosea) eine Rolle spielen.

Mit dem Hinweis auf die „Liebhaber“ der Frau wird deutlich, dass JHWH als betrogener ‚Ehemann‘ zu denken ist.

V. 14b: „Denn ich habe dich geschlagen wie ein Feind mit grausamer Züchtigung (wörtlich: „Denn Schlag des Feindes schlug ich dich, Züchtigung des Grausamen“), wegen der Menge deiner Schuld, (weil) deine Sünden zahlreich sind.“

V. 14b nennt die Begründung für die zuvor geschilderte dreifach desolate Situation der angesprochenen ‚Frau‘ (schwere Körperverletzung/Unheilbarkeit/Verlassenheit): JHWHs Strafgericht brach über sie herein. מוסר meint hier als Parallelbegriff zu מכה, „Schlag“, eindeutig die körperliche Züchtigung. Das Strafgericht hat seinen Grund in den zahlreichen Sünden der Frau. Harte Prügelstrafe ist in diesem Text die Antwort auf mehrfachen Ehebruch¹⁴¹. Dabei fällt die Bestrafung so heftig aus, als ob sie durch einen grausamen Feind erteilt worden wäre, oder – so könnte man die Genitivverbindungen „Schlag des Feindes“ (מכה אויב) und „Züchtigung des Grausamen“ (אכזרי מוסר) vielleicht auch verstehen –, der Vollzug der Strafe wird von JHWH in die Hände der grausamen menschlichen Feinde Jerusalems delegiert. Auch bei letzterer Textinterpretation bleibt zwar Gott selbst der Urheber der Strafaktion („ich habe geschlagen“), doch der „Feindesschlag“ und mehr noch die „grausame Züchtigung“ wären dann nicht von seiner eigenen ‚Hand‘ vollzogen worden.¹⁴²

Der Bildentwurf eines Volks‘körpers‘, der durch göttliche (bzw. von Gott veranlasste) ‚Prügelstrafe‘ (מוסר, מכה, נכה) wundgeschlagen ist, hat seine engste Parallele in dem Prophetenwort Jes 1,2–8. In diesem Doppelwort (1,2f.4–8) sind die Israeliten bzw. Judäer allerdings nicht als singulares Kollektiv und auch nicht als eine ‚Frau‘, sondern im Plural als „Söhne“ Gottes angesprochen (1,2b), d.h. hier gilt wiederum das andere Familienbild, das eine Vater-Sohn-Beziehung beschreibt.

Die Verse 5f lauten:

Wohin soll man euch noch schlagen (נכה),
die ihr doch in Abkehr verharrt?
Der ganze Kopf ist krank,
das ganze Herz weh.
Vom Scheitel bis zur Sohle keine heile Stelle,
nur Wunde, Beule, frische Strieme ...

¹⁴¹ מאהבים im Plural; vgl. auch Jer 3,1b: „Du hast mit vielen gehurt ...“

¹⁴² So legen schon das Targum und die mittelalterlichen Kommentatoren Raschi und Radaq (David Qimchi) aus. Letzterer deutet מוסר אכזרי folgendermaßen: „...מוסר אדם אכזרי“. Das Stichwort אכזרי, „grausam“, verweist auf das Kriegsvolk der Babylonier, das von Jeremia, als es zum Sturm gegen Jerusalem nahte, mit diesem Adjektiv charakterisiert worden war (Jer 6,22f).

Obwohl hier der Volkskörper durch die erlittenen Schläge von Kopf bis Fuß mit Striemen übersät ist, stellt der Prophet ausdrücklich fest, dass die Schläge nicht den gewünschten Erfolg erzielten, ja dass eigentlich das Volk, das weiterhin verstockt bleibt, auch weiterhin geschlagen werden müsste – allein es geht nicht mehr, sonst ist die Existenz gefährdet.¹⁴³

V. 15: „Was schreist du über dein Zerbrechen? ...“

Die geschlagene ‚Frau‘ „schreit“ zu Gott, obwohl er selbst es war, der sie so zugerichtet hat bzw. zurichten ließ. Das Verb **זעק** meint das spontane laute Erheben der Stimme in konkreter Not. Es ist Geschrei voller Schmerz (**מִכְאֵב**)¹⁴⁴, das Hilfe herbeirufen will und sich oft an Gott wendet.¹⁴⁵

Doch JHWH weist das Schreien ab. Nirgendwo wird die Härte des Textes deutlicher als an dieser Stelle.

„Wegen der Menge deiner Schuld, weil deine Sünden zahlreich sind“, so lautet ein zweites Mal die Begründung für das göttliche Verhalten.

עון, „Schuld“, und **חטאת**, „Sünde“, sind ein dtr. Begriffspaar im Jeremiabuch (Jer 5,25; 14,10; 16,10.17f; 36,2; 31,24; 50,20). Allerdings ist **עון רב** als Constructus-Verbindung, „die Menge der Schuld“, auch in dem authentischem Wort Jer 13,22 die Begründung für die üble Behandlung der hurerischen ‚Frau‘:

„Wenn du dich fragst:
Warum trifft mich dies? –
Wegen der Menge deiner Schuld (**בְּרַב עֲוֹנֶיךָ**)
wird deine Schleppe aufgehoben
und dir Gewalt getan.“¹⁴⁶

¹⁴³ Der Bildentwurf, der dem Propheten Jesaja nicht abgesprochen werden sollte, bezieht sich wohl auf die Situation Judas nach dem Feldzug Sanheribs, als das ganze Land bis auf Jerusalem zerstört war (701 v.Chr.). Auch in diesen Jesaja-Versen wird wie in Jer 30,12–15 eine kriegerische Zerstörung ins Bild göttlicher ‚Prügelstrafe‘ (allerdings ohne den Begriff **מוֹסֵר**) gefasst. Vgl. zum Bildentwurf des schwerverletzten Körpers KUSTAR, „Durch seine Wunden sind wir geheilt“ (2002), hier 49f.

¹⁴⁴ Der Begriff „Schmerz“ tritt im Jeremiabuch sonst nur noch im Gerichtswort gegen Babel (51,8) und in der Klage Baruchs (45,3; ein möglicherweise authentischer Vers) auf. Vgl. zum Schmerz im AT SCHARBERT, Schmerz (1955).

¹⁴⁵ Vgl. HASEL, Art. **זעק/זעק**, ThWAT II (1977), 628–639, hier 631: „Der Hauptakzent der Grundbedeutung der Wurzel $\text{š}^{\prime}q/z^{\prime}q$ fällt auf das schmerzgefüllte, laute „Schreien“ eines von einer akuten Not bedrängten Menschen, der mit dieser emotionsgeladenen Lautäußerung nach Hilfe heischt und Rettung sucht.“ – Vgl. zum Hilfesgeschrei Israels an Gott Ex 2,23–25: das „Schreien“ löst Gottes Rettungshandeln in Ägypten und damit die gemeinsame Heilsgeschichte aus; vgl. auch die dtr. Formel im Richterbuch: „Da schrieten die Israeliten zu JHWH, und JHWH erweckte ihnen einen Retter“ (Ri 3,9.15; 6,6f; 10,10). Zu **זעק** im Jeremiabuch siehe Jer 11,11f (dtr.); 20,8 (Confessio) und 22,20: „Geh [Frau] hinauf zum Libanon und schrei, nach Baschan und erhebe deine Stimme, schrei von Abarim her, denn alle deine Liebhaber sind zerbrochen.“

¹⁴⁶ Der letzte Ausdruck lautet wörtlich: „Deinen Fersen wird Gewalt getan“. Dass nicht die Fersen, sondern ein anderer Körperteil gemeint war, muss der damaligen Leser- und Hörerschaft bekannt gewesen sein, vgl. auch ebd. V. 26f.

Üblicherweise besteht die Bestrafung der ‚Frau‘, die JHWH untreu wurde, nicht wie in Jer 30,14 in ‚Prügelstrafe‘, sondern in sexueller Demütigung und Entehrung (vgl. Hos 2,5.12; Jer 13,22; Ez 16,37–39; 23,22–29), wobei JHWH aktiv an diesen Handlungen beteiligt ist.¹⁴⁷

Die alternative Strafe für den Ehebruch wäre wohl die Todesstrafe gewesen, die dann vollzogen worden wäre, hätte der betrogene Mann seine Frau öffentlich vor Gericht gestellt (vgl. Dtn 22,20f). Die Form persönlicher Abstrafung jedoch, wie sie uns die Propheten bezüglich der symbolischen Frauengestalt des Volkskollektivs beschreiben, scheint neben dem öffentlichen Gerichtsverfahren eine geduldete ‚private‘ Möglichkeit gewesen zu sein, welche – so schrecklich sie auch für die Gezüchtigte und Beschämte sein mochte – immerhin vom Vollzug der Todesstrafe absah.¹⁴⁸

In Jer 30,15 bestätigt JHWH, dass der Zustand des weiblichen Körpers vor ihm jammervoll ist (die Begriffe שִׁבְרָה und אִנּוּשׁ in V. 15a wiederholen die Anfangsdiagnose von V. 12), doch ist dies für ihn nicht Grund genug, sich nun wieder helfend und heilend der Geschlagenen zuzuwenden. Scheinbar trotzig beharrt der beleidigte ‚Ehemann‘ auf seinem Recht, Strafaktionen zu vollziehen. Einzig die Schuld der ‚Frau‘ bewirkt ihr Leid; sie schreit zu Unrecht und umsonst.

Die Spannung, die diese Abweisung bewirkt, hat ein Ergänzender aufgehoben. Er lässt Gott jene Hilfe leisten, die die geschlagene Frau so nötig braucht (Jer 30,17a):

„Denn ich will dir Genesung schaffen,
und von deinen Schlägen will ich dich heilen – Spruch JHWHs.“

Somit liegt in Jer 30,12–17 insgesamt ein Heilswort vor, das dieselbe Aussage wie Jes 60,10b trifft: „In meinem Zorn habe ich dich [Jerusalem] geschlagen, und in meinem Wohlgefallen erbarme ich mich über dich.“

¹⁴⁷ Vgl. zu dieser für bibellesende Frauen noch anstößigeren Variante göttlichen Strafens E. SEIFERT, Tochter und Vater im AT (1997), 305–309; BAUMANN, Liebe und Gewalt (2000), vor allem die Abschnitte „Sexuelle Gewaltmetaphorik“ sowie „Die Problematik des Gottesbildes“ und „Ausblick“.

¹⁴⁸ Vgl. zur juristischen Grauzone und zur Suche nach einem rechtlichen Hintergrund für die „Entblößungsszenen“, welche die prophetischen Texte als Strafhandlung schildern, BAUMANN, Liebe und Gewalt, 78ff.

2.1.4 „Ich will dich maßvoll züchtigen ...“: Jer 30,10–11

Das unmittelbar vor Jer 30,12–15(17) stehende Wort Jer 30,10–11 spricht in einer Gottesrede den männlichen „Jakob“ bzw. „Israel“ an, der als „Knecht“ Gottes bezeichnet wird.

Innerhalb des durch die Botenformel eingeleiteten ersten Abschnittes des Trostbüchleins (Jer 30,5–11) sind die beiden Verse 30,10f ein Heilswort, das an das Unheilswort 30,5–7 und die heilvollen Prosaverse 30,8–9 anschließt, wobei allerdings kaum thematische Bezüge zu den beiden vorhergehenden Worten vorhanden sind, abgesehen davon, dass sowohl in V. 5–7 als auch in V. 10–11 von „Jakob“ die Rede ist und jeweils das Verb **ישע** verwendet wird.

Jer 30,10–11 ist kein authentisches Jeremiawort, sondern mit seinen Anklängen an die Sprache Deuterojesajas am ehesten in die spätexilisch-frühnachexilische Zeit zu datieren.

Eine Besonderheit ist die doppelte Bezeugung dieses Prophetenwortes sowohl im Trostbüchlein (30,10f) als auch in den Völkersprüchen (46,27f).

a) Übersetzung

10) Aber du, fürchte dich nicht, mein Knecht Jakob – Spruch JHWHs – und erschrick nicht, Israel!

Denn siehe, ich rette dich von ferne
und deine Nachkommen vom Land ihrer Gefangenschaft.

Dann wird Jakob heimkehren und ruhen,
er wird ungestört leben, und keiner wird ihn schrecken.

11) Denn ich bin mit dir – Spruch JHWHs –, um dich zu retten.

Denn ich will ein Ende machen mit allen Völkern, unter die ich dich zerstreut habe,

aber mit dir will ich kein Ende machen.

Ich will dich maßvoll züchtigen,
doch einfach schuldfrei kann ich dich nicht sprechen

(וַיִּסְרֶתֶיךָ לְמִשְׁפָּט וַיִּקְהָ לֹא אֲנַקֶּה).

Das Wort Jer 30,10f, das einerseits der großartigen Heilsbotschaft Deuterojesajas sehr nahe steht, ist ihr andererseits doch auch wieder fern. Wohl wird Gott sein Volk aus dem Land der Gefangenschaft in sein eigenes Land zurückführen, wo es nun endlich Ruhe finden soll. Doch eine ‚billige Gnade‘ wird es für Israel nicht geben: Im Unterschied zu anderen Völkern wird Gott es „nicht vernichten“ (לא עשה כלה), wörtlich: „kein Ende machen“), doch eine grundsätzliche Aufhebung von Strafe (Verb יסר pi im Sinn strafender „Züchtigung“) wird nicht gewährt. Wer schuldig ist, wird auch weiterhin die Folgen seiner Taten tragen müssen und darf nicht einfach Freispruch und Straflosigkeit (נקיה) von JHWH erwarten. Allerdings wird Gottes Strafen „maßvoll“ bzw. „rechtens“ sein (יסר למשפט).

b) Historisch-kritische Analyse

Stellung des Textes im Jeremiabuch und ursprüngliche Textgestalt:

Die Verse Jer 30,10–11 haben eine Dublette im Jeremiabuch: Jer 46,27–28 ist bis auf kleine Abweichungen identisch.

Angesichts dieser Textsituation sind zwei Fragen zu beantworten:

- An welcher Stelle im Jeremiabuch sind die beiden Verse ursprünglich beheimatet – im „Trostbüchlein“ Jer 30/31 oder in den Völkersprüchen Jer 46–49 (bzw. 46–51)?
- Lässt sich eine ursprüngliche Textgestalt rekonstruieren, bzw. lassen sich die Abweichungen in einer der beiden Überlieferungen als sekundär erweisen?

a) Hinsichtlich der *Stellung des Textes im Jeremiabuch* spricht eine Beobachtung zugunsten Jer 46 – den beiden Völkersprüchen gegen Ägypten, deren Schlussverse unser Wort bildet, – und gegen Jer 30 als dem ursprünglichen Ort der Überlieferung: Die Verse Jer 30,10f fehlen in der LXX, dagegen sind die Verse Jer 46,27f dort bezeugt.

Allerdings ist aufgrund der anderen Textreihenfolge in der LXX das Völkerspruchkapitel gegen Ägypten sehr viel weiter vorne im Jeremiabuch angesiedelt als im MT, nämlich in Kap. 26, während das „Trostbüchlein“ erst in Kap. 37/38 nachfolgt.¹⁴⁹ Nun habe aber – so die Argumentation – die kürzere LXX-Fassung des Jeremiabuches die Angewohnheit, Textdubletten zu streichen, und unser Text sei nur deshalb in Jer 37 LXX (= Jer 30 MT) weggefallen, da er *hinter* Jer 26 LXX (= Jer 46 MT) stehe. Das Fehlen des Textes Jer 30,10f in der LXX besage nichts über seine ursprüngliche Stellung im Jeremiabuch.

Bei genauerem Hinsehen sind aber die Dubletten im LXX-Text nur teilweise weggefallen.¹⁵⁰ Deshalb sind sich die Exegeten in der Frage uneins, wo denn nun die beiden Verse ursprünglich im Jeremiabuch platziert gewesen seien.

Betrachtet man die jeweils in Frage kommenden literarischen Kontexte, so gewinnt man den Eindruck, dass die Verse Jer 30,10f bzw. Jer 46,17f weder im Trostbüchlein noch am Ende der Ägyptensprüche sonderlich gut in ihr Umfeld eingebettet sind. M.E. stehen sie in keinem der beiden Textzusammenhänge an ihrem ursprünglichen Ort, sondern sind als zuvor

¹⁴⁹ Siehe zur Textreihenfolge der LXX im Unterschied zum MT des Jeremiabuches den synoptischen Überblick bei ZENGER, Einleitung (⁵2004), 454. Der wesentliche Unterschied besteht darin, dass LXX die Fremdvölkersprüche (Jer 46–51 MT) in der Mitte des Buches stehen hat (Jer 25–31 LXX) und dadurch den dreiteiligen Aufbau Unheil für Israel – Unheil für die Völker – Heil für Israel präsentiert.

¹⁵⁰ Siehe zur Diskussion um den Wegfall der Dubletten KILPP, Niederreißen und Aufbauen (1990), 112; FISCHER, Trostbüchlein (1993), 59f; HUWYLER, Jeremia und die Völker (1997), 128f: Tatsächlich fehlt in der LXX nur der kleinere Teil der Dubletten, mehr als die Hälfte davon wird übernommen.

selbständiges Heilswort an beiden Stellen erst nachträglich eingefügt worden.

Warum dieses Wort Jer 30,10f par 46,27f jeweils an seiner jetzigen Stelle in das Trostbüchlein bzw. in die Völkersprüche eingefügt wurde, darauf lässt sich nur eine spekulative Antwort geben.

Wahrscheinlich hat die Septuaginta die ursprüngliche Textanordnung bewahrt. Sie hat aber nicht nur die Völkersprüche insgesamt im Mittelteil des Jeremiabuches aufgeführt, sondern überliefert auch innerhalb der Völkersprüche eine andere Textreihenfolge, insofern sie nach den beiden Ägyptensprüchen zu Beginn der Sammlung an zweiter Stelle die Gerichtsrede gegen Babel folgen lässt. D.h. die Worte gegen die beiden Großmächte des Alten Orients sind hier an den Anfang der Spruchsammlung gestellt, und unser Text – Jer 26,27f LXX – steht dazwischen und bildet das Scharnier. Nun ist aber die Babelprophezeiung auffälligerweise zu ca. einem Drittel Prophezeiung an Israel, d.h. die Gerichtsrede gegen die Feindmacht ist von Heilsworten an Jakob/Israel durchsetzt. Diese (End-)gestalt der Babelrede (Jer 50/51 MT) hat eine Nähe zur Endgestalt des Trostbüchleins (Jer 30/31 MT), und beide Textkompositionen könnten in demselben theologischen und historischen Milieu zusammengestellt worden sein. Dabei hat unser Spruch wohl seine erste Platzierung im Vorfeld des Babelorakels gefunden und ist dann von dieser Position aus ins Trostbüchlein gewandert, wo er in der jetzigen Gestalt des Buches eine Brückenfunktion zwischen dem Heilswort 30,8–9 und dem Gerichts- und Klagewort 30,12–15 einnimmt.¹⁵¹

b) Das Vorhandensein der Doppelüberlieferung mit geringen Textabweichungen wirft die Frage nach der *ursprünglichen Textgestalt* der Verse auf.

Die Unterschiede zwischen Jer 30,10f und Jer 46,27f sind folgende:

Die Anfangsverse Jer 30,10 und 46,27 unterscheiden sich ausschließlich durch die zusätzliche JHWH-Spruch-Formel in 30,10 (נְאֻם־יְהוָה), die zwischen die beiden ersten Glieder des Kolons 10aα eingeschoben ist. Diese Formel verstärkt den Neueinsatz in Jer 30,10 gegenüber den vorausgehenden Versen Jer 30,8–9, die ebenfalls schon Heil für Israel verkündet hatten.

Wichtig hinsichtlich der Textgestalt ist allein der je unterschiedliche Beginn im zweiten Vers des Wortes: Jer 30,11 setzt mit der Beistandszusage ein (כִּי־אֶתֶּךָ אֲנִי), auf die eine zweite JHWH-Spruch-Formel und ein Infinitiv (לְהוֹשִׁיעֶךָ) folgen. Dagegen wird in Jer 46,28 nochmals der Wortlaut vom Beginn des ersten Verses wiederholt: אֶתֶּךָ אֵל־תִּירָא עֲבָדֵי יַעֲקֹב. Beistandszusage und JHWH-Spruch-Formel sind dann in ihrer Reihenfolge umgestellt, und der Infinitiv לְהוֹשִׁיעֶךָ fehlt.

Die parallele Anfangsformulierung in Jer 46,27 und Jer 46,28 zeigt den zweigeteilten Charakter des Wortes, ja man kann in Jer 46,27f von *zwei* Orakelsprüchen reden; dagegen ist in Jer 30,10f die Trennung zwischen V. 10 und V. 11 nicht so deutlich.

¹⁵¹ Siehe zur Frage der Positionierung des Textes im Jeremiabuch die Überlegungen bei HUWYLER, *Jeremia und die Völker* (1997), 129, der sich auf JANZEN, *Studies* (1973), stützt. Vgl. auch FISCHER, *Trostbüchlein*, 60; LEVIN, *Verheißung des neuen Bundes* (1985), 191.

Der Rest des Wortes ist wieder bis auf zwei kleinere Abweichungen identisch (30,11 verwendet für den Vorgang der Zerstreuung das Verb פּוֹץ הִיף , 46,28 das Verb נָרַח הִיף ;¹⁵² 30,11 formuliert אֶתְךָ אֶרְאֶה , 46,28 וְאֶתְךָ אֶרְאֶה).

M.E. lässt sich keine der beiden Textgestalten eindeutig als die ursprüngliche erweisen. Allerdings zeigt die LXX bei ihrer Übersetzung von Jer 46,27f MT, dass ihr der parallele Einsatz mit $\text{אַתָּה אֶל-תִּירָא}$ (וְעַבְדֵי יַעֲקֹב in V. 27 und V. 28) stilistisch unglücklich erschien, denn fast künstlich bemüht sie sich um Formulierungsvarianten. Vielleicht ist der Beginn des Verses Jer 30,11 MT ebenfalls einer solchen stilistischen Glättung zu verdanken, so dass Jer 46,28 MT mit seiner Wiederholung die ältere Textgestalt bewahrt haben könnte.

In jedem Fall lässt Jer 46,27f einen Doppelwortcharakter der beiden Verse erkennen (vgl. auch die Setzung einer Setuma zwischen 46,27 und 46,28 im Codex Leningradensis), der in Jer 30,10f nicht so deutlich ist.

Gattung

Seiner Gattung nach ist Jer 30,10f ein Heilsorakel.¹⁵³ Diese Form der Heilsverkündigung ist vor allem durch Deuterocesaja bekannt (Jes 41,8–13; 41,14–16; 43,1–4; 43,5–7; 44,1–5; 54,4–6). Typisch sind folgende Elemente: die persönliche Anrede, die Aufforderung zur Furchtlosigkeit (אַל-תִּירָא) und die oft mit כִּי eingeleitete präsentische oder futurische Heilszusage bzw. Heilsankündigung.¹⁵⁴

Das „Heilsorakel“ Jer 30,10f lässt sich in folgende Redeteile gliedern:¹⁵⁵

Anrede	וְאַתָּה	Aber du,
Aufforderung zur Furchtlosigkeit	אַל-תִּירָא	fürchte dich nicht,
Anrede	עַבְדֵי יַעֲקֹב	mein Knecht Jakob
JHWH-Spruch-Formel (Orakel-Formel)	נְאֻם-יְהוָה	– Spruch JHWHs –

¹⁵² נָרַח הִיף ist eine jeremianische Vorzugsvokabel, während פּוֹץ הִיף zwar auch im Jeremiabuch auftritt (6mal), etwas häufiger jedoch bei Ezechiel steht (8mal). Nach LEVIN, Verheißung (1985), 192 mit Anm. 150, ist in 30,11 die Wendung $\text{בְּכָל-הַגּוֹיִם אֲשֶׁר בְּפִי הַפְּצוֹתֶיךָ שָׁמַעְתִּי}$ „durch die ezechielische Wendung הִי פוֹץ בְּנִי hi ... ersetzt worden.“ Aber auch die ‚primäre‘ Formulierung in 46,28 ist nach LEVIN jung, vgl. ebd. seinen Versuch, die נָרַח הִיף -Stellen im Jeremiabuch in eine chronologische Abfolge zu bringen.

¹⁵³ So die Bezeichnung seit der Studie von BEGRICH, Das priesterliche Heilsorakel (1934).

¹⁵⁴ Siehe dazu WESTERMANN, Sprache und Struktur der Prophetie Deuterocesajas (1981) unter dem Stichwort „Heilszusage“ (S. 34–37), vgl. ebd. auch die „Heilsankündigung“ (S. 37–41) und den forschungsgeschichtlichen Überblick (S. 93–95), sowie DERS., Prophetische Heilsworte im Alten Testament (1987), 35f. Siehe außerdem CONRAD, Fear not Warrior. A Study of 'al tîrā' Pericopes in the Hebrew Sriptures (1985); weitere Aufsatzliteratur nennt KRATZ, Kyros im Deuterocesaja-Buch (1991), 44 Anm. 136.

¹⁵⁵ Vgl. dazu CONRAD, Fear not (1985), 108–111.

Aufforderung zur Furchtlosigkeit	ואל-תחת	und erschrick nicht,
Anrede	ישראל	Israel!
Nominale und futurische Begründung (= Heilsankündigung)	כי הנני מושיעך מרחוק ואת-זרעך מארץ שבים ושב יעקב ושקט ושאנן ואין מחריד	Denn siehe, ich rette dich von ferne und deinen Samen vom Land ihrer Gefangenschaft. Dann wird Jakob heimkehren und ruhen, er wird ungestört leben, und keiner wird ihn schrecken.
Begründende Beistandszusage	כי אתך אני	Denn ich bin mit dir
JHWH-Spruch-Formel (Orakel-Formel)	נאם-יהוה	– Spruch JHWHs –
Zusatz zur Beistandszusage	להושיעך	um dich zu retten.
Futurische Begründung (= Heilsankündigung)	כי אעשה כלה בכל-הגוים אשר הפצותיך שם אך אתך לא-אעשה כלה ויסרתיך למשפט ונקא לא אנקך	Denn ich will ein Ende machen mit allen Völkern, unter die ich dich zerstreut habe, aber mir dir will ich kein Ende machen. Ich will dich maßvoll züchtigen, doch einfach schuldfrei kann ich dich nicht sprechen.

Sprache

Sprachlich ist Jer 30,10f sowohl von Deuterocesaja als auch vom Jeremiabuch beeinflusst. Dieses Heilswort gebraucht eine Wendung, die nie im Jeremiabuch begegnet, sondern ganz von Deuterocesaja her geprägt ist, nämlich die Anrede Jakobs als „Knecht“ JHWHs (vgl. Jes 41,8; 44,1.2.21; 45,4; 48,20; 49,3). Die ganze Einleitung von Jer 30,10f mit den Worten „Aber du, fürchte dich nicht, mein Knecht Jakob“ wirkt ausgesprochen deuterocesajanisch. Umgekehrt gibt es jedoch in diesem Text auch Begriffe und Wendungen, die nie von Deuterocesaja verwendet werden, sondern stattdessen im Jeremiabuch verankert sind (vgl. zu לא-אעשה כלה: Jer 4,27; 5,10.18; zu יסר למשפט: Jer 10,24 und zu נקא לא אנקך: Jer 25,29; 49,12).

Sowohl bei Deuterocesaja als auch bei Jeremia findet sich die Aufforderung zur Furchtlosigkeit אל-תירא (Jes 41,10.12; 43,1.5; 44,2, Jer 1,8); eine Aneinanderreihung der Verben ירא und חתת kommt allerdings bei Dtr.jes. nur einmal in 51,7 (Plural) und bei Jeremia nur in 23,4 (ohne Aufforderung) vor.¹⁵⁶ Auch die Ortsangabe מרחוק und die Beistandszusage

¹⁵⁶ Vgl. Im Übrigen zur Wendung ואל-תחת אל-תירא Dtn 1,21; Jos 8,1; (10,25 Plural); Ez 2,6; 1Chr 22,13; 28,20; (2Chr 20,15.17; 32,7: Plural), vgl. Dtn 31,8; Ez 3,9 (negiert).

אני ואתך אֵתך sowie JHWHs Qualifikation als „Retter“ (מוֹשִׁיעַ) kennen sowohl Dtr.jes. wie auch das Jeremiabuch¹⁵⁷.

Insgesamt ist der Beginn der beiden Verse Jer 30,10f stark von Deuterocesaja her geprägt, am Ende jedoch in V. 11b wird Vokabular verwendet, das Deuterocesaja überhaupt nicht kennt, sondern welches stattdessen im Jeremiabuch seine Heimat hat. Nach KILPP¹⁵⁸ orientiert sich die Sprache an Deuterocesaja, solange die Form des Heilsorakels dominiert. In V. 11b jedoch, wo sich diese Form auflöse,¹⁵⁹ komme der Verfasser der Verse mit seiner eigenen Sprache zu Wort.

4) *Verfasser und Datierung*

Angesichts der Doppelüberlieferung im Jeremiabuch und angesichts der sprachlichen Mischform zwischen deuterocesajanischen Wendungen und Wendungen aus jüngeren Texten des Jeremiabuches lässt sich Jer 30,10f am ehesten als eigenständiges Heilswort verstehen, das einer Tradition entstammt, in der sowohl die Botschaft Deuterocesajas als auch die Jeremiatradition rezipiert wurde, wobei Letztere wohl unter Einbeziehung der Heilsverkündigung Deuterocesajas fortgeschrieben wurde. Das Exil ist vorausgesetzt (V. 10: „Land ihrer Gefangenschaft“; V. 11: „Völker, wohin ich dich zerstreut habe“).

Auch inhaltlich hat das Wort Jer 30,10f einen Mischcharakter: Zwar verkündet es nach Art der dtr.jes. Heilsorakel tatsächlich Heil für Jakob/Israel, doch am Ende seiner Verheißung (V. 11bβ) nimmt es eine gewisse Einschränkung vor bzw. gibt eine zusätzliche Erklärung ab, die Israel vor Übermut und Überheblichkeit schützen soll: Gewiss, Gott wird seinem Volk beistehen und es erretten, und im Unterschied dazu wird er den feindlichen Völkern, die Israel im Exil halten, ein Ende bereiten. Doch auch Israel selbst wird weiterhin Strafe erfahren – allerdings maßvolle Strafe! –, sollte es den Willen Gottes nicht befolgen.

Aufgrund dieses Mischcharakters in sprachlicher und inhaltlicher Hinsicht kann das Wort Jer 30,10f frühestens in spätexilische Zeit datiert werden. Dem Verfasser scheint es wichtig zu sein, die Heilsverkündigung Deuterocesajas zwar in die Jeremiatradition hereinzuholen, sie jedoch um den Gedanken begrenzter Strafe zu ergänzen. Offenbar versucht er, Deuterocesajas Heilsbotschaft mit Jeremias Gerichtsbotschaft in Einklang zu bringen. So entsteht ein Heilswort mit mahnendem Charakter, und dieser

¹⁵⁷ אני ואתך אֵתך: Jer 1,8.19.20; Jes 41,10; 43,1; מוֹשִׁיעַ: Jes 45,21; Die Wendung מִן + יִשַׁע und Ortsangabe („retten aus“) wird aber von Dtr.jes. nicht verwendet.

¹⁵⁸ Niederreißen und aufbauen (1990), 116f.

¹⁵⁹ Z.B. wird die poetische Struktur durch den Relativsatz אֲשֶׁר הִפְצוּתֶיךָ שָׁם gesprengt.

„mahnende Unterton“¹⁶⁰ weist am ehesten auf die Zeit der Neukonstituierung der nachexilischen Gemeinde hin (nach 538 v.Chr.).

c) Einzelexegese

V. 10: JHWH fordert seinen „Knecht“ Jakob/Israel zur Furchtlosigkeit auf, denn er ist sein „Retter“ (מושיע), der das zerstreute Volk „von ferne“ aus dem Land der Gefangenschaft erretten wird. „Jakob“ meint hier das Gesamtvolk, und die Ehrenbezeichnung „Knecht“ weist auf das Schutzverhältnis hin, das zwischen ihm und Gott besteht.¹⁶¹ Das Exil ist noch Wirklichkeit, doch zeichnet sich eine Rückkehrmöglichkeit ab. Heimgekehrt wird Jakob in Ruhe leben, niemand wird ihn in dieser Ruhe stören.¹⁶²

V. 11: In einem zweiten Spruch (נאם־יהוה; vgl. 46,28 den parallelen Einsatz mit der Formel ואתה אל־תירא עבדי יעקב) schließt sich die Beistands- und Rettungszusage JHWHs an, die in V. 11b mit einem כִּי-Satz begründet wird.

Die Begründung unterscheidet zwei Handlungsweisen Gottes: einerseits gegenüber den Völkern und andererseits gegenüber dem eigenen Volk. Während den Völkern „Vernichtung“ droht (עשה כלה)¹⁶³, wird eine solche für Israel ausdrücklich verneint (לא־עשה כלה). Zwar gibt es im AT auch die Aussage, dass JHWH sein eigenes Volk vernichten wird bzw. vernichtet hat¹⁶⁴ – auch das Jeremiabuch kennt sie (vgl. Jer 5,3; 9,15; 14,12) –, hier jedoch wird das Gegenteil versprochen, ein Versprechen, das mit derselben Wendung schon in Jer 4,27; 5,18 gemacht worden war.

Gottes Volk darf sicher sein, dass es nicht das Schicksal jener Völker teilen wird, unter die JHWH es zerstreut hat (gemeint sind sowohl Assur als auch Babylonien) und deren Zerstörung noch Teil seiner Rettung (להושיעך, V. 11a) ist.

¹⁶⁰ SCHREINER, Jeremia II (NEB 1984), 177.

¹⁶¹ Vgl. VOLZ, Jeremia (KAT²1928), 289f: „Israels Knechtstellung bei Jahwe bürgt dafür, dass Jahwe für ihn eintritt, der Knecht genießt Schutz und Unterhalt von seinem Herrn und wird losgekauft, wenn er in fremde Haft geraten ist“.

¹⁶² Vgl. zur Wendung ואין מהריר (immer am Satzende) im Sinne des ungestörten Wohnens und Lagerns: Lev 26,6; Ez 34,28; 39,26; Mi 4,4 (mit ישב unter Weinstock und Feigenbaum); Zef 3,13 (Rest Israels), Hi 11,19.

¹⁶³ Siehe zur Begrifflichkeit HELFMAYER, Art. קָלָה (ThWAT IV, 1984), 166–174; vgl. ebd. 174 zu Synonymen: „ausrotten“, „vertilgt werden“, „töten“, „nicht mehr da sein“.

¹⁶⁴ Mit dem Verb כלה pi: Ex 32,10.12; 33,3.5; Lev 26,33; Dtn 28,21; 32,33; Jos 24,20; Ez 20,13; 22,31; Ps 78,33.

Nach dieser umfassenden Heilszusage folgt ein Halbsatz, der „höchst befremdend“¹⁶⁵ wirkt, weil er das Heil wieder einzuschränken scheint: „Ich will dich maßvoll züchtigen, doch einfach schuldfrei kann ich dich nicht sprechen“ (וַיִּסְרְתִיךָ לְמִשְׁפָּט וְנִקְהָ לֹא אֲנַקֶּה).

Das Verb יסר pi meint hier eine göttliche Strafhandlung, die allerdings לְמִשְׁפָּט, d.h. „nach Recht“, „mit Billigkeit“, „mit Maßen“ vorgenommen werden soll.¹⁶⁶ Die Wendung „gewiss nicht ungestraft lassen“, eine Figura etymologica mit dem Verb נקה pi¹⁶⁷, ist vor allem aus der sogenannten „Gnadenformel“ (Ex 34,6f; vgl. Num 14,18) bekannt, die den Gott Israels folgendermaßen charakterisiert: „Barmherzig und gnädig und geduldig und von großer Gnade und Treue, der da Tausenden Gnade bewahrt und vergibt Missetat, Übertretung und Sünde, aber ungestraft lässt er niemand (וְנִקְהָ לֹא יִנְקֶה), sondern sucht die Missetat der Väter heim an Kindern und Kindeskindern bis ins dritte und vierte Glied.“

Was bedeutet im Heilsorakel Jer 30,10–11 die Ansage begrenzter Strafe?

N. KILPP meint, dass eine Strafankündigung nur dann bei den Hörern als Heilsverheißung ankommen könne, „wenn die angekündigte Strafe schon eingetroffen ist.“¹⁶⁸ Kilpp zufolge bezieht sich V. 11b auf das vergangene Unheil, das über Juda hereinbrach (d.h. die Ereignisse 587/6 v.Chr.), von dem der Sprecher wisse, dass es sich doch in Grenzen hielt.

Dieser Ansicht widerspricht K. FINSTERBUSCH. Sie weist darauf hin, dass in der vorliegenden Sprechsituation „die Züchtigung für die Exilierten noch nicht eingetroffen“ sei.¹⁶⁹ Als zukünftige Handlung Gottes sei sie Teil der versprochenen Rettung und erfolge zum Zwecke der Erziehung, „die Jakob/Israel offenbar ... noch nötig hat.“ Den Heilscharakter der Aussage erklärt sie, indem sie Jer 30,11 auf Jer 10,24 zurückbezieht – eine Bitte des Propheten bzw. des Volkes an JHWH: „Züchtige mich, HERR, doch mit Maßen, nicht in deinem Zorn (... אֶל־בְּאַפְּךָ...“), die in 10,25 von einer Bitte um Bestrafung der feindlichen Völker gefolgt wird. Nach Finsterbusch ist – synchron gelesen – V. 30,11 die göttliche Antwort auf die Bitte von 10,24. Weil aber diese Antwort die Bitte übertreffe, indem sie die maßvolle Züchtigung in den Zusammenhang rettenden Handelns stelle, sei sie durchaus als positive Verheißung zu verstehen.

¹⁶⁵ KILPP, Niederreißen und Aufbauen (1990), 118.

¹⁶⁶ Vgl. zur Kombination von יסר pi und מִשְׁפָּט im Sinne von „züchtigen mit Recht bzw. mit Maßen“ schon Jer 10,24. Siehe zu dieser Stelle in dieser Arbeit S. 233ff.

¹⁶⁷ Siehe dazu WARMUTH, Art. נִקְהָ (ThWAT V, 1986), 591–602: die ursprüngliche Bedeutung der Wortwurzel *nqh* könnte „ausleeren/ausgeleert“ sein; im Nif'al meint das Verb im AT soviel wie „unbestraft, frei von Strafe (bleiben)“, im Pi'el ergibt sich analog die Bedeutung „ungestraft lassen, straffrei machen bzw. erklären“.

¹⁶⁸ KILPP, 118.

¹⁶⁹ FINSTERBUSCH, Weisung (2005), 66.

M.E. kann bzw. muss in synchroner Lesung auf den inhaltlichen Zusammenhang von Jer 30,11 mit Jer 10,24 hingewiesen werden. Innerhalb des Trostbüchleins aber und innerhalb des m.E. ursprünglich unabhängigen Heilsorakels Jer 30,10f wirkt die Aussage von V. 11b mit der Ankündigung angemessener Züchtigung und nicht gewährter Straffreiheit doch überraschend, um nicht zu sagen befremdend: Folgt nicht auf die Beistands- und Rettungszusage sowie auf die Verheißung, allen Feinden Israels ein Ende zu bereiten, Israel selbst aber nicht, am Ende noch eine Art Warnung? Und sollte innerhalb dieser Warnung das versprochene Maßhalten Gottes über die Tatsache fortgesetzten Strafens hinweg trösten können? Das Heilswort hinterlässt zwiespältige Gefühle.

Ein Blick auf die sogenannte Gnadenformel Ex 34,6f zeigt, dass auch dort die Aussage bzw. Drohung, Gott lasse gewiss nicht ungestraft, überraschend wirkt, ja hier sogar „in gewissem Widerspruch“ mit der zuvor verheißenen Sündenvergebung steht. Auch in Num 14,18 liegt ein gewisser „Gegensatz zum Kontext“ vor.¹⁷⁰ Eben dieser Gegensatz ist auch in Jer 30,11 zu beobachten.

M.E. ist der letzte Versteil 30,11by im Sinne einer Warnung bzw. Mahnung zu verstehen, die deutlich macht, dass trotz aller heilvollen Zuwendung der Gott Israels keine Straffreiheit gewährt, sondern dass sein Volk seine Taten vor Gottes Angesicht zu verantworten hat, wobei auf mögliche Schuld erzieherisch-züchtigend Strafe folgt. Dabei ist diese erzieherische Strafe allerdings von einem zerstörerischen Handeln streng unterschieden und soll in angemessener Form, gemäß *mischpat*, erfolgen.¹⁷¹

Historisch gesehen passt das Heilswort mit seinem mahnendem Unterton am ehesten in eine Zeit, als die Neukonstituierung der jüdischen Gemeinde möglich erschien bzw. Wirklichkeit wurde.

Im heutigen Textzusammenhang des Trostbüchleins hat V. 30,11by (Verb יסר pi) außerdem die Funktion einer Überleitung zu 30,12–15, wo von schlimmer „Züchtigung“ (מוסר) an der als Frau gedachten Stadt Jerusalem die Rede ist. Synchron gelesen, wird diese Züchtigung, die zu einer fast unheilbar erscheinenden Verletzung führt, durch V. 11by unter die Prämisse angemessener Bestrafung gestellt. Der Widerspruch ist dann eher erträglich, wenn man das angekündigte Heilungshandeln JHWHs (30,16f), das der Bestrafung folgen soll, mit bedenkt. Diachron gelesen, fällt auf, dass JHWH selbst „gelernt“ hat, Strafe maßvoller zu vollziehen, so dass mit dem vorliegenden Versprechen לְמִשְׁפָּט יִסְרֶתֶיךָ eine Behand-

¹⁷⁰ Beide Zitate nach FRANZ, *Der barmherzige und gnädige Gott* (2003), 139.

¹⁷¹ Vgl. FISCHER, *Jeremia 26–52* (2005), 129, dem zufolge sich der „göttliche Grundzug aus der Sinaioffenbarung“ dahingehend auswirke, dass Israel „ein Mindestmaß an ... ausgleichender Gerechtigkeit zu erwarten hat.“

lung, wie die in Jer 30,12–15 beschriebene, wohl nicht mehr stattfinden soll.

2.2 Die לקח-מוסר-Stellen im Jeremiabuch

Sechs Stellen im Jeremiabuch (2,30; 5,3; 7,28; 17,23; 32,33; 35,13) sprechen in der verneinten Wendung לקח מוסר davon, dass das Volk keine „Belehrung“ angenommen habe. Gemeint ist dabei eine „Belehrung“ durch Gott, auch wenn JHWH nicht direkt als Subjekt von מוסר erscheint.

Die beiden Stellen Jer 2,30 und 5,3 aus den Anfangskapiteln des Buches (Kap. 2–6) stehen im Kontext ‚echter‘ Jeremia Worte und sind in ihrer Authentizität schwer zu beurteilen. Wahrscheinlich handelt es sich aber bei beiden Versen um spätere Zusätze zur jeremianischen Verkündigung. Die Stellen Jer 7,28; 17,23; 32,33 und 35,13 sind Teil der Prosa-Abschnitte des Jeremiabuches und zusammen mit ihrem Kontext eindeutig von der deuteronomistischen Formelsprache geprägt. Sie gehören exilischen und nachexilischen Fortschreibungen des Jeremiabuches an.

Während sich in den dem dtr. Sprachkontext zugehörigen Stellen 7,28; 17,12; 32,33; 35,13 der Begriff מוסר auf die *mündliche* Ermahnung und Zurechtweisung beschränkt, meint er in Jer 2,30 und 5,3 vor allem die körperliche Züchtigung.

Die sechs Stellen werden hier in ihrer kanonischen Reihenfolge behandelt, wobei die vier Belege aus den dtr. Prosatexten in einem Unterabschnitt zusammengefasst werden.

2.2.1 Jer 2,30

Der Vers Jer 2,30 bildet zusammen mit V. 29 das erste Prophetenwort im letzten Abschnitt von Kap. 2 (2,29–37); dieser Abschnitt gehört „nach Form und Inhalt zu den schwierigsten im Jeremiabuch“.¹⁷²

In loser Abfolge sind drei Worte aneinander gereiht (V. 29–30; 31–32; 33–37). Während V. 29f die männlichen Israeliten anspricht („Ihr“; 2.p.mask.Pl.), wechselt ab V. 33 die Anredeform auf ein weibliches „Du“ (2.p.fem.Sgl.).¹⁷³ M.E. ist für die Worte 2,31–32; 33–37 eine jeremianische Verfasserschaft wahrscheinlich, für V. 30 mit seinem dtr. Gedankengut ist

¹⁷² HERRMANN, Jeremia (BK 1990), 150.

¹⁷³ Siehe zum Genuswechsel in Kap. 2/3 BIDDLE, Redaction History (1990), der zwischen zwei literarischen Schichten unterscheidet (einer Schicht mit der Anrede im 2.f.Singular und einer Schicht, die er „Generations Redaction“ nennt, weil nach 2,9 und 2,30 hier die Generationenabfolge eine Rolle spiele); anders BÖHLER, Geschlechterdifferenz (1995), 93, dem zufolge „der Wechsel der Genera ... Organisationsprinzip und durchaus nicht Zeichen literarischer Bruchstellen ist.“

dies aber weniger plausibel. V. 29–31aα könnte eine nach-jeremianische Formulierung und ein späterer Einschub in den Text sein.¹⁷⁴

JHWH verteidigt sich gegen Vorwürfe seines Volkes und wandelt seine Verteidigung sogleich in eine Anklage, V. 29:

„Warum rechtet ihr mit mir (רִיב)?
Ihr alle habt euch gegen mich aufgelehnt, Spruch JHWHs.“
(... כְּלַכֶּם פִּשְׁעֵיהֶם בִּי ...)

Wie in Kap. 2 insgesamt, so wird auch hier Israels *Schuld* betont: alle miteinander haben sie Gottes Willen missachtet, wie nun der folgende V. 30 mit einem Blick in die Vergangenheit belegt:

„Vergeblich schlug ich eure Söhne; Belehrung nahmen sie nicht an.
(לְשׂוּא הַבֵּיתִי אֶת־בְּנֵיכֶם מוֹסֵר לֹא לָקַחְו).^a
Euer Schwert fraß eure Propheten wie ein Löwe, der Beute reißt.“

Dieser kurze Vers mit seinen zwei Anklagepunkten (V. 30a: Verweigerung der Annahme von מוֹסֵר; V. 30b: Töten der Propheten) macht drei Rückfragen nötig: Wieso ist davon die Rede, dass JHWH die „Söhne“ der Angeredeten schlug und nicht sie selbst, die doch von ihm abgefallen sind (V. 29b)? Was ist mit den „Schlägen“ gemeint, und was mit den Prophetenmorden?

Die beiden letzteren Fragen sind vergleichsweise einfach zu beantworten: Zwar lassen sich für Tötungen von Propheten Hinweise in der biblischen Überlieferung finden, die sich auf Ereignisse vor oder während der Jeremiazeit beziehen, d.h. vom Standpunkt Jeremias aus an dieser Stelle gemeint gewesen sein könnten.¹⁷⁵ Doch gilt die Aussage von den

¹⁷⁴ Siehe zu den Datierungsschwierigkeiten für Kap. 2 insgesamt LIWAK, *Der Prophet und die Geschichte* (1987), 185: „Was dabei von Jeremia stammt, lässt sich nicht mit hinreichender Sicherheit sagen“; WERNER, *Jeremia* (NSK.AT 1997), 58 (zum Abschnitt 2,29–37): „... der für die Gegenwart des Textes bestimmende Einfluss Ägyptens könnte zwar in die Zeit Joschijas oder Jojakims verweisen, doch ist es auch denkbar, dass hier ein urteilender Rückblick aus exilischer oder nachexilischer Zeit vorliegt.“ WANKE, *Jeremia 1–25* (ZBK 1995), 44 (ebenfalls für 2,29–37): „Ob der ... Text Jeremia zugewiesen werden kann, ist schwer zu entscheiden. Er enthält Elemente, die aus deuteronomistisch geprägten Überlieferungen bzw. aus der jeremianischen Nachinterpretation bekannt sind ... [hier nennt WANKE u.a. eben das Element des Nichtannehmens von מוֹסֵר sowie das Motiv vom Töten der Propheten aus 2,30]. Diese Elemente sind jedoch sprachlich und inhaltlich so gut in den Zusammenhang eingefügt, dass man sie nicht als Erweiterungen bezeichnen kann. Der Text ist also am ehesten als eine in deuteronomistischer Denktradition stehende Komposition anzusehen, die möglicherweise auch jeremianische Worte verarbeitet hat.“ Vgl. auch HERMANN (BK 1990), 158: „... die Endfassung des Kapitels beruht auf schwer durchschaubarer Redaktion.“ HARDMEIER, *Geschichte und Erfahrung* (1996), 25f, datiert große Teile der Kap. 2–6 in die „ersten Monate des Jahres 588“, als die Belagerung Jerusalems begann, scheidet jedoch u.a. 2,30 als späteren Zusatz aus dieser Redenkomposition aus (ebd. 14 Anm. 40). Vgl. DERSELBE, *Realitätssinn* (2006), 97ff, wo die Verse 27–31aα als Zusatz ausgewiesen werden (ebd. 119f).

^a LXX liest am Ende des Halbverses eine 2.Pl.-Form: παίδειαν οὐκ ἐδέξασθε.

¹⁷⁵ Vgl. 1Kön 18,4.13; 19,10.14; 2Kön 9,7; 2Chr 24,20ff (Sacharja); Jer 26,23 (Uria); vgl. vielleicht auch 2Kön 21,16. Vgl. die späteren Legenden von den Prophetenmartyrien, etwa

Prophetenmorden, so pauschal wie sie hier formuliert ist, zu Recht als „theologische Aussage im Gewande einer historischen Behauptung“.¹⁷⁶ Ähnliches trifft für das „Schlagen“ Gottes zu: Auch diese Aussage will weniger konkrete Geschichtsereignisse benennen als allgemein auf JHWHs Versuche hinweisen, sein Volk durch negative Erfahrungen auf den rechten Weg zu bringen.¹⁷⁷ Fragt man dennoch nach einem historischen Ereignis, auf das hier angespielt sein könnte, so bieten sich Ereignisse wie der Untergang des Nordreichs (722), die Zerstörung Judas durch Sanherib (701), der Tod Josias bei Megiddo (609), die erste Eroberung Jerusalems (597) o.ä. an.¹⁷⁸ Weil aber m.E. Jer 2,29f erst später in exilischer bzw. nachexilischer Zeit gesprochen wurde, ist hier rückblickend die erste und zweite Eroberung Jerusalems und die Exilierung großer Teile der Bevölkerung gemeint.

Merkwürdig ist die Aussage, JHWH habe an den „Söhnen“ der angededeten „Ihr“-Gruppe eine Züchtigung vollzogen, und diese *Söhne* wiederum hätten trotz der Schläge die züchtigende Belehrung nicht angenommen. Warum schlägt JHWH die Söhne, wenn er die Väter kritisiert (V. 29b.30b)?

In der exegetischen Forschung wurden Textemendationen vorgenommen.¹⁷⁹ Auch hat man behauptet, die „Söhne“ meinten hier nicht die jüngere Generation, sondern die Volksangehörigen allgemein (ähnlich wie bei der Wendung **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל**).¹⁸⁰

Vielleicht ist die merkwürdige Aussage so zu erklären, dass der exilisch-nachexilische Verfasser rückblickend urteilt, eben jene Generation, die in

des Jesaja. Vgl. zum Motiv des Tötens der Propheten allgemein auch Neh 9,26 und Mt 23,37; 1Thess 1,15. Siehe zum Thema STECK, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten (1967).

¹⁷⁶ MEYER, Jeremia und die falschen Propheten (1977), 78f, mit Verweis auf STECK.

¹⁷⁷ Der Begriff des „Schlagens“ (Verb **נָכַח** hif) bedeutet hier weniger ein Schlagen in tödlicher Absicht, wie die Wortwurzel sonst oft meint (im Sinne von „erschlagen/tot-schlagen“), sondern ein *erzieherisches Schlagen* (vgl. Prv 23,13f.). In Anwendung auf das Volkskollektiv kann sich Gottes „Schlagen“ auf kriegerische Verwüstung, aber auch auf Krankheiten und Naturkatastrophen beziehen, vgl. Dtn 28,22.27.28.35; Am 4,9; Hos 9,16; Jes 1,5; 9,12; 57,17; 60,10; Jer 5,3; 14,19; 21,6; 30,14; 33,5 u.ö.

¹⁷⁸ Vgl. zu einem Strafen Gottes in vorexilischer Zeit auch die Kehrversgedichte Am 4,6–11 (wohl eine spätere Reflexion) und Jes 9,7–10,4 (authentisch). – Die spätere Geschichtsreflexion geht generell davon aus, dass JHWH immer schon strafend in die Geschichte Israels eingegriffen hat.

¹⁷⁹ Siehe dazu MCKANE, Jeremiah (ICC 1986), 50; BIDDLE, Redaction History (1989), 126; HERMANN (BK 1990), 154f, sowie LOEWENCLAU, Zu Jeremia II 30 (1966), und HOFFMANN, Jeremiah 2:30 (1977). Die Vorschläge sind **אֲבוֹתֵיכֶם** (GIESEBRECHT), **אֲבוֹת** (RUDOLPH; vgl. den Apparat der BHS); **בְּנֵי אֲבוֹתַי**, „vergebens schlug ich ‚durch Propheten‘ zu“ (LOEWENCLAU); **בְּנֵי**, „vergeblich schlug ich *meine Kinder*“ (HOFFMANN).

¹⁸⁰ So WEISER, Jeremia (ATD⁸ 1981 = 1952), 14 mit Anm. 1; MEYER, Falsche Propheten (1977), 77; LIWAK, Prophet und Geschichte (1987), 178 mit Anm. 141. – HERMANN (BK 1990), 154, bezieht das **בְּנֵיכֶם** auf „die ‚jeweiligen‘ Söhne“ früherer Generationen. Vgl. auch FISCHER, Jeremia (HTHKAT 2005), 172.

erster Linie JHWHs Schläge erhielt (nämlich 587/6 v.Chr.), sei eine Generation der „Söhne“ im Verhältnis zu den in V. 29 Angeredeten gewesen. Allerdings hätte sich dann die exilische Generation dieser „Söhne“ auch selbst Schuld zugesprochen, bzw. eine generationenübergreifende Schuldverhaftung am Werk gesehen (vgl. Jer 2,9; auch das **כלכם** in 2,29b wird wohl in diesem generationenübergreifenden Sinn zu deuten sein). Denn selbstkritisch behauptet sie, dass sie trotz der Bestrafung die göttliche ‚Lektion‘ (noch) nicht gelernt habe.

Wie man die Aussage auch interpretieren mag, der Vers Jer 2,30a weist darauf hin, dass JHWH in der Geschichte seines Volkes durchaus versucht hat, Israel durch erzieherische Prügelstrafe zur Vernunft zu bringen und somit dessen *Untreue* (vgl. V. 20b), *Fremdgötterverehrung* (vgl. V. 23f) und zügelloses *Aufbegehren* (vgl. V. 20a: „von jeher hast du [2.f.Sgl.] dein Joch zerbrochen und deine Bande zerrissen und hast gesagt: ich will nicht dienen ...“) zu unterdrücken – es hat alles nichts genutzt: **מוסר לא לקחו**, „Belehrung nahmen sie nicht an“.

מוסר meint hier eine ‚Lehr‘-Methode, die vor allem die körperliche Züchtigung umfasst, in Verbindung mit den in V. 30b erwähnten Propheten jedoch auch mündliche Belehrung einschließt: das Mahnen, Warnen und Drohen der Propheten, die JHWH zu Israel sandte, wurde von Israel verworfen.

Die revidierte Lutherübersetzung gibt V. 30a folgendermaßen wieder:

„Alle meine Schläge sind vergeblich an euren Söhnen; sie lassen sich doch nicht erziehen.“

Tatsächlich lässt sich das verneinte **מוסר לקח** – „*Musar* nahmen sie nicht an“ – als Erziehungsverweigerung deuten: Israel ist schwererziehbar, Mahnungen prallen an ihm ab, und auch auf Schläge reagiert es nicht.

2.2.2 Jer 5,3

Der Vers Jer 5,3 trifft eine ähnliche Aussage wie Jer 2,30a, auch hier ist von Schlägen Gottes die Rede, die nichts gefruchtet haben. Innerhalb der sechs **מוסר לקח**-Stellen im Jeremiabuch ist Jer 5,3 die einzige Stelle, in der nicht JHWH selbst der Sprecher ist.

Der Vers steht im Kontext des ‚echten‘ Jeremiawortes 5,1–6, das sich aus einem Schuldaufweis (V. 1–5) und einer Unheilsansage (V. 6) zusammensetzt.

V. 1 fordert die Hörer des Propheten auf, dasselbe zu tun, was der Prophet schon gründlich tat: in ihrer Stadt nachzuforschen, ob da auch nur ein Einziger sei, der sich nach Gottes Wille richte. „Durchstreift die Gassen Jerusalems, seht nach und forscht! Und sucht auf ihren Plätzen, ob ihr einen findet, ob einer da ist, der Recht tut, der nach Wahrhaftigkeit strebt ...“ Da

ist keiner, weiß der Prophet, denn die Bewohner Jerusalems führen bei ihren Schwüren wohl JHWHs Namen im Munde, doch sie schwören falsch (V. 2). Er selbst habe gedacht, diese Verlogenheit treffe nur auf die einfachen Leute zu, die es nicht besser wüssten und den „Weg“ Gottes und seinen *mischpat* nicht gelernt hätten, doch nein: auch die „Großen“ sind korrupt und hemmungslos, „auch sie haben allesamt das Joch zerbrochen und die Stricke zerrissen“ (V. 5b, vgl. 2,20)

Innerhalb dieses Prophetenwortes, welches abschließend mit der Belagerung Jerusalems in Raubtierbildern droht (V. 6), ist V. 3 m.E. ein jüngerer Zusatz¹⁸¹, der sich durch seine Eingangsfrage als Einschub kenntlich macht. Der Vers lautet:

„JHWH, deine Augen – sind sie nicht auf Treue (hin gerichtet)?
 Du schlägst sie, aber es schmerzt sie nicht (הַפִּיטָה אֶתְּם וְלֹא-חָלְוּ),¹⁸²
 du machst (fast) ein Ende mit ihnen – sie weigern sich,
 Belehrung anzunehmen (כְּלִיתֶם מֵאֲנוּ קָחַת מוֹסֵר).
 Ihre Gesichter sind härter als Stein,
 sie weigern sich umzukehren/Buße zu tun.“

Auch hier ist das Substantiv מוֹסֵר näher bestimmt durch Gottes Tätigkeit des „Schlagens“ (Verbum נָכָה). Diese Tätigkeit des Schlagens wird aber noch überboten durch ein Verb, das eigentlich die physische Vernichtung meint (כָּלָה pi, „ein Ende bereiten“).¹⁸³ Weil die Aussage, dass Gott den Jerusalemern eine Ende bereitet habe, zu hart erscheint und auch sachlich falsch ist, und weil außerdem diese Aussage nicht mit der Erwartung einer Annahme von מוֹסֵר zusammenpassen will, ist כְּלִיתֶם Textkorrekturen unterworfen worden.¹⁸⁴

Das Verb כָּלָה kann hier jedoch mit seinem Bedeutungsgehalt in die Nähe von נָכָה gerückt werden, d.h. mit beiden Verben נָכָה und כָּלָה ist

¹⁸¹ So auch HARDMEIER, *Realitätssinn* (2006), 122.

¹⁸² Dieselbe Wendung – נָכָה steht einem verneinten חָלָה gegenüber – wird in Prov 23,35 einem Volltrunkenen in den Mund gelegt. Parallel zu הָלַם „prügeln“, und verneintem יָדַע „erkennen“, muss es dort den Sinn haben: „Sie schlagen mich – ich aber merk’ es nicht!“ Gesenius/Buhl ¹⁷1921 gibt aufgrund der beiden Stellen Jer 5,3 und Prov 23,35 für חָלָה, „krank/schwach sein/werden“ eine dritte Bedeutung „Schmerz empfinden“ an; ebenso HAL 1 (1967), 304.

¹⁸³ Siehe HELFMEYER, (Art.) כָּלָה, ThWAT 6 (1984), 166–174, hier 167: „*kālāh* bezeichnet eine Handlung, die etwas zu Ende bringt, oder einen Vorgang, in dem etwas zu Ende geht.“ Siehe zu Gott als Subjekt und Israel als Objekt von כָּלָה pi im Sinne des Vertilgens Ex 32,10,12; 33,3,5; Lev 26,33; Dtn 28,21; 32,33; Jos 24,20; Ez 20,13; 22,31; Ps 78,33; siehe vor allem auch Jer 9,15; 14,12.

¹⁸⁴ Siehe dazu die beiden Vorschläge im BHS-Apparat כְּלִיתֶם und הַכְלִימָתֶם („in Schanden bringen“); siehe auch MCKANE, *Jeremiah* (ICC 1986), 116; LIWAK, *Prophet und Geschichte* (1987), 253 Anm. 532. Vgl. außerdem die Jeremiastellen 4,27; 5,18; 30,11 par 46,28, wo mit der verneinten Wendung עָשָׂה כָּלָה (Substantiv) ausdrücklich gesagt wird, dass Gott trotz Strafe das Volk *nicht* vernichten werde.

eine *beinahe tödliche* Zerstörung benannt, aber eben doch kein endgültiges Vernichten.¹⁸⁵

Historisch sind die beiden Verben wiederum auf die erste und zweite Eroberung Jerusalems bezogen, auf die Belagerung der Stadt und ihre Zerstörung und auf die Deportation großer Teile der Bevölkerung.

Im jetzigen Textzusammenhang meinen die Verben נכה und כלה jedoch ein vorexilisches Strafen JHWHs. Trotz der beinahe tödlichen Strenge will dieses Strafen erzieherischen Zwecken dienen. Doch – so stellt der Prophet erstaunt fest – auch ‚Prügel‘ bis zum Umfallen bringen die Leute nicht zur Vernunft. Abgestumpft und betäubt wie Volltrunkene (vgl. Prv 23,35) verweigern sie sich jedem noch so schmerzlichen Argument. Wieder wird die Aneignung der göttlichen ‚Lektion‘ zurückgewiesen, Umkehr (שוב) findet nicht statt.

Beide Aussagen – Jer 2,30 und 5,3 – haben die Absicht, Israels unbegreifliche Hartnäckigkeit und Verstocktheit zu beschreiben und mit dem Hinweis auf JHWHs vergebliches Strafen Israels Schuld umso deutlicher hervorzuheben. Beide Stellen offenbaren aber auch Gottes Scheitern als Erzieher.

„Die erzieherischen Maßnahmen Gottes haben nicht gefruchtet ...“, kommentiert W. WERNER.¹⁸⁶ Gottes ‚Prügelpädagogik‘ hat versagt.

C. HARDMEIER spricht im Hinblick auf die Redenkomposition Jer 2–6 und die Passagen, welche in der 2.Pers.fem.Sgl. das abtrünnige Jerusalem ansprechen, vom Reden „eines leidenschaftlich aus Liebe leidenden, eifersüchtigen Gottes, der jedoch dem Eigensinn und der Treulosigkeit seiner Frau bzw. seines Volkes letztendlich machtlos gegenübersteht.“¹⁸⁷ Nach HARDMEIER gipfelt diese Komposition, die er in die ersten Monate des Jahres 588 v.Chr. datiert, als das babylonische Heer vor Jerusalem Stellung bezogen hatte und mit der Belagerung der Stadt begann, in dem „Zurechtweisungsappell“ in Jer 6,8 als der „wirklich letzte(n) Chance, den totalen Beziehungsabbruch zu vermeiden“.¹⁸⁸

„Lass dich zurechtweisen, Jerusalem (הַגִּבּוֹרִי יְרוּשָׁלַיִם),
dass sich meine Seele nicht von dir wende,
dass ich dich nicht zur Ödnis mache,
zum Land, da niemand wohnt.“

¹⁸⁵ So auch LIWAK, Prophet und Geschichte (1987), 253f Anm. 532; HELFMEYER, (Art.) כלה (1984), 170. Vgl. LUNDBOM, Jeremiah 1–20 (AncB 1999), 377: „neither term requires a meaning of absolute annihilation.“

¹⁸⁶ WERNER, Jeremia 1–25 (NSK.AT 1997), 79.

¹⁸⁷ HARDMEIER, Geschichte und Erfahrung (1996), 25.

¹⁸⁸ Ebd., 24.

Selbst noch in dieser letzten Minute besteht für Jerusalem die Möglichkeit, sich zu ändern, noch immer ist JHWHs Seele der Stadt verbunden.¹⁸⁹ Doch auch dieser letzte Zurechtweisungsappell (נִפְ'אל Nif'al), so wissen es die Späteren, verklang ungehört: מוֹסֵר לֹא לָקָחוּ „Zurechtweisung nahmen sie nicht an“.

2.2.3 Jer 7,28; 17,23; 32,33; 35,13

Die vier Stellen Jer 7,28; 17,23; 32,33 und 35,13 sind Teil der Prosatexte im Jeremiabuch und gehören den Abschnitten 7,21–28; 17,19–27; 32,26–35 und 35,12–16 an.

Die Texte sind von der dtr. Formelsprache geprägt und vertreten typische Aussagen der dtr. Geschichtstheologie. In stereotypen Wendungen betonen sie das Fehlverhalten Israels und JHWHs vergeblichen Versuch, Israel zu belehren.

Jer 7,28 ist der letzte Vers der Texteinheit 7,21–28, einer Gottesrede, die den Opferkult der Jerusalemer kritisiert. Hineinkomponiert zwischen zwei möglicherweise authentische Jeremia Worte (7,21b.28b), spricht sie die Israeliten („ihr“), dann den Propheten selber („du“) an.

Einen Opferkult mit Tierschlachtungen auszuüben, habe er beim Auszug aus Ägypten nicht befohlen, erklärt JHWH; *Gehorsam* habe er verlangt: „Ich habe euren Vätern nichts gesagt noch geboten von Schlachtopfern und Brandopfern am Tag, als ich sie aus Ägypten führte. Sondern dies befahl ich ihnen: ‚Hört auf meine Stimme! Dann werde ich euch Gott sein, und ihr werdet mein Volk sein; wandelt ganz auf dem Weg, den ich euch befehle, dass es euch wohl ergehe‘. *Aber sie hörten nicht und neigten nicht ihr Ohr ...*“ (V. 22–24a). Stattdessen seien sie „in der Verstocktheit (oder Härte) ihres bösen Herzens“¹⁹⁰ gewandelt und hätten JHWH ihren Rücken, nicht ihr Gesicht zugewandt (V. 24).

Vom Exodus an bis zum heutigen Tag sei es so gewesen: er, JHWH, habe zu ihnen „alle meine Knechte, die Propheten“ gesandt, „*immer wieder!*“ (V. 25).¹⁹¹ – „Aber sie hörten nicht und neigten nicht ihr Ohr, sondern machten ihren Nacken hart – schlimmer als ihre Väter“ (V. 26).

¹⁸⁹ Vgl. FINSTERBUSCH, Weisung (2005), 53.

¹⁹⁰ שְׁרִירוֹת לְבָב הָרָע, ein typischer Begriff der jeremianischen Prosareden, vgl. Jer 3,17; 11,8; 16,12; 18,12; vgl. auch Jer 9,13; 13,10; 23,17 und Dtn 29,18; Ps 81,13.

¹⁹¹ Hinter dem „immer wieder“ steht hebräisch הִשְׁפִּיחַ (Inf.abs. von שָׁפַח) kombiniert mit dem Inf.abs. eines anderen Verbuns, eigentlich: „früh aufstehen, um etwas zu tun“, d.h. etwas eifrig und immer wieder tun. Die Wendung ist typisch für die jeremianischen Prosatexte (vgl. 7,13.25; 11,7; 25,3.4; 26,5; 29,19; 32,33; 35,14f; 44,4); man spricht von der „Unermüdlichkeitsformel“. Siehe zum Motiv der Prophetensendung (jeweils mit הִשְׁפִּיחַ) Jer 25,4; 26,5; 29,19; 35,15; 44,4.

Nach dieser Anklage spricht JHWH den Propheten an und teilt ihm mit, dass auch er keinen Erfolg haben werde, dass auch auf ihn dieses Volk nicht hören und auf seine Botschaft nicht reagieren werde (V. 27). Im letzten Vers der Rede (V. 28) fordert JHWH seinen Propheten auf: „So sage ihnen: ‚Dies ist das Volk, welches nicht hört auf die Stimme JHWHs, seines Gottes (יְהוָה אֱלֹהֵיוּ) בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֵיוּ...), und keine Belehrung annimmt ... (וְלֹא לְקַחְוּ מוֹסֵר)‘, oder – so die Lutherübersetzung – „sich nicht bessert“ bzw. – nach der Einheitsübersetzung – „sich nicht erziehen ließ“.

Schlüsselbegriff des Textes ist das *Hören und Gehorchen* (שָׁמַע), daneben treten typische Wendungen der dtr. Buß- und Schuldtheologie auf: das „*immer wieder*“ (הַשְּׁכִימ) der göttlichen Besserungsversuche (hier in Verbindung mit der Prophetensendung) sowie das Bild vom *harten Nacken*.

JHWHs Bemühen, sein Volk mittels der Botschaft der Propheten in rechtes Tun und Glauben einzuweisen – ein Bemühen, das JHWH von Beginn der Beziehung an bis zum heutigen Tag zeigte –, blieb erfolglos. מוֹסֵר, d.h. den göttlichen Belehrungsversuch, nahm Israel sich nicht zu Herzen.

Jer 17,23:

Thema der Gottesrede 17,19–27 ist die Sabbatheiligung. Angeredet sind die „Könige Judas, ganz Juda und alle Einwohner Jerusalems“. In aller Deutlichkeit („Hütet euch bei eurem Leben“) fordert JHWH sie auf, am Sabbat keine Lasten zu tragen und keine Arbeit zu verrichten, sondern den Feiertag zu heiligen, wie er es schon ihren Vätern befohlen habe.¹⁹²

V. 23 fährt fort: „*Aber sie hörten nicht und neigten nicht ihr Ohr, sondern verhärteten ihren Nacken, dass sie nicht hörten und nicht Belehrung annahmen* (וְלֹא לְקַחְוּ מוֹסֵר)“.

מוֹסֵר meint hier eine mündliche Belehrung, nämlich die Einweisung in gottgewolltes Verhalten (vgl. V. 22)

Der Abschnitt schließt mit einer Verheißung für die jetzige Generation, falls sie den Sabbat heiligt (V. 24–26), und einer Drohung, falls sie das nicht tut (V. 27), wobei hier ausnahmsweise die Verheißung die Drohung an Umfang und Intensität überwiegt.

¹⁹² Siehe zur Diskussion um die innerbiblische Gesetzesauslegung FISHBANE, *Biblical Interpretation*, 131ff; siehe dazu GLADSON, *Jeremiah 17:19–27* (2000). Weil der Text inhaltlich Neh 13,15–22 am nächsten steht, wo der Lastentransport für den Marktbetrieb am Sabbattag scharf kritisiert wird, wird er z.T. erst in diese Zeit um 440 v.Chr. datiert; vgl. WANKE (ZBK 1995), 170; GLADSON, 34 („Most scholars see in 17:19–27 a postexilic supplement to the book“) mit Anm. 3. Vgl. auch WEIPPERT, *Prosareden* (1973), 234 Anm. 31, welche sich eigentlich für eine jeremianische Autorschaft der Prosatexte stark macht, hier aber urteilt: „Im Falle von Jer 17,19–27 ist ... eine Zurückführung auf Jeremia problematisch.“ Anders LUNDBOM, *Jeremiah* (AncB 1999), 803f, der den Text für jeremianisch hält.

Jer 32,33:

In Kap. 32 folgt auf die Schilderung des Ackerkaufs in Anatot (V. 1–15) und ein daran sich anschließendes Gebet Jeremias (V. 16–25), welches mit dem Blick auf die Belagerung und die unmittelbar bevorstehende Einnahme Jerusalems endet, eine Rede Gottes an den Propheten (V. 26ff). Gebet und Gottesrede sind eng aufeinander bezogen¹⁹³; die Gottesrede, die sich aus einer Gerichtsansage mit Begründung (V. 28–35) und einer Heilsverheißung (V. 36–44) zusammensetzt, reagiert auf das vom Propheten vorgetragene Paradox, dass er in der Situation des bevorstehenden Untergangs eine so unsinnige Handlung wie einen Ackerkauf tätigen soll.

Ja, erklärt JHWH, er werde Jerusalem tatsächlich durch die Chaldäer zerstören lassen und habe guten Grund, so zu handeln (Unheilsansage, V. 28–35); doch danach werde er die Verstreuten wieder sammeln und sicher in der Stadt wohnen lassen, mit ihnen einen ewigen Bund schließen und ihnen „die Furcht vor mir“ ins Herz legen. „Denn so spricht JHWH: Wie ich zu diesem Volk all dieses große Übel brachte, so werde ich über euch all das Gute bringen ...“ (V. 42). In dieser Zeit würden auch wieder in dem verwüsteten Land Äcker gekauft werden, denn er wende das Geschick seines Volkes.¹⁹⁴

Innerhalb der Gottesrede gehört der Vorwurf, dass das Volk מוסר nicht angenommen habe, zur Begründung des Gerichtsurteils (V. 30ff). In einem Rundumschlag macht JHWH noch einmal deutlich, wie groß die Schuld des Volkes ist:

„Denn die Söhne Israels und die Söhne Judas haben von ihrer Jugend an nur das Üble getan in meinen Augen, ja, sie haben mich stets erzürnt durch das Werk ihrer Hände, Spruch des HERRN (V. 30). Denn zum Zorn und zum Grimm war mir diese Stadt vom Tag an, als sie sie bauten, bis auf den heutigen Tag, so dass ich sie von meinem Angesicht entferne (V. 31) wegen all' des Bösen der Söhne Israels und der Söhne Judas, welches sie taten, um mich zu erzürnen – sie, ihre Könige, Fürsten, Priester und Propheten, die Leute aus Juda und die Jerusalemer (V. 32). Sie wandten mir den Nacken zu, nicht das Gesicht, und ich lehrte sie wieder und wieder, doch sie hörten nicht, dass sie Belehrung angenommen hätten (V. 33: (וְלַמַּד אֶתֶם הַשָּׁמַיִם וְלַמַּד וְאִינָם שָׁמְעִים לְקַחַת מוֹסֵר׃

JHWH selbst trat als Lehrer auf (לַמַּד pi), „wieder und wieder“ (הַשָּׁמַיִם) hat er versucht, sein Volk von seinen Sünden abzuhalten – vergebens! Angesichts der Hartnäckigkeit der Israeliten und Judäer muss sich ein zorniger Gott eingestehen, dass er als Lehrer erfolglos war.¹⁹⁵ Die Ver-

¹⁹³ Siehe SCHMID, Buchgestalten (1996), 99–107 (mit weiteren Literaturangaben), hier vor allem 106.

¹⁹⁴ Vgl. zu dieser Wendung שָׁבוּת שׁוּב vor allem im Trostbüchlein 30,3.18; 31,23, vgl. auch Jer 29,14; 33,7.11.26; 48,47; 49,6.39; Hos 6,11; Dtn 30,3. Siehe PARKE-TAYLOR, Formation (2000), 247.

¹⁹⁵ Siehe die Überschrift zur Textstelle bei FINSTERBUSCH, Weisung (2005), 76: „JHWH als erfolgloser Lehrer seines Volkes.“

weigerung von לקח מוסר meint die verweigerte Akzeptanz der Weisungen JHWHs. Die Propheten, die sonst die Übermittler dieser Botschaft sind, werden hier allerdings den ‚bösen‘ weltlichen und geistlichen Führungsgruppen zugeordnet.

Jer 35,13

In Jer 35 wird den Jerusalemern das Vorbild der Rechabiter¹⁹⁶ vor Augen gestellt. Das Kapitel setzt sich nach der Überschrift und der Benennung des prophetischen Auftrags (V. 1–2) aus einem Selbstbericht Jeremias (V. 3–11), einem göttlichen Deutewort (V. 13–17) und einem Wort Jeremias an die Rechabiter (V. 18–19) zusammen.¹⁹⁷ Die Begegnung des Propheten mit den Rechabitern und seine Symbolhandlung werden durch den Text selbst in die Zeit Jojakims datiert, wohl zu Beginn der ersten Belagerung Jerusalems durch die Babylonier 597 v.Chr. (vgl. V. 1.11). Das Gotteswort V. 13–17, das sich wiederum in eine Scheltrede (13–16) und ein Drohwort (17) unterteilt, ist jedoch stark von der dtr. Formelsprache geprägt und wohl der dtr. Überarbeitung des Jeremiabuches zuzurechnen.¹⁹⁸

Gleich zu Beginn der Scheltrede mahnt JHWH das לקח מוסר an:

„Wollt ihr etwa nicht Belehrung annehmen, dass ihr auf meine Worte hört?
– Spruch JHWHs“ (V. 13: וְהָיָה כִּי תִשְׁמַע אֶל-דְּבַר יְהוָה).

Der Begriff מוסר meint hier eindeutig die mündliche Belehrung durch Gott, wie die direkte Parallelstellung von לקח מוסר und שמע אל דברים deutlich macht.

JHWH fährt in seiner Rede fort:

„Eingehalten [wörtlich: aufgerichtet] wurden die Worte Jehonadabs, des Sohnes Rechab, welche er seinen Söhnen befahl, dass sie keinen Wein trinken sollten – und sie tranken keinen Wein bis auf den heutigen Tag, denn sie hörten auf die Gebote ihres Vaters. Ich aber rede zu euch immer wieder, und ihr hört nicht auf mich! (V. 14: וְאֵנֹכִי דֹבֵר אֵלֵיכֶם הַשָּׁמַיִם וְדָבַר: וְלֹא שָׁמַעְתֶּם אֵלַי: הַשָּׁמַיִם) mit der Botschaft: ‚Kehrt doch um, ein jeder von seinem üblen Weg, und bessert euer Tun und folgt nicht anderen Göttern nach, um ihnen zu dienen, dann sollt ihr auf dem Boden wohnen bleiben, den ich euch und euren Vätern gab.‘ Aber ihr neigtet nicht euer Ohr und hörtet nicht auf mich! (V. 15). Ja, die Söhne Jehonadabs, des Sohnes Rechabs, haben das Gebot ihres Vaters eingehalten, das er ihnen befahl, aber dieses Volk hat nicht auf mich gehört! (V. 16).

¹⁹⁶ Nach „traditioneller Beurteilung“ handelt es sich bei dieser Gruppe um „asketische Nomaden“. Siehe MIGSCH, Worte Jehonadabs (2001), 385 Anm. 1 (Lit.!).

¹⁹⁷ Vgl. zum Aufbau MIGSCH, Redestruktur (1997) und die Kommentarliteratur.

¹⁹⁸ Vgl. THIEL, Deuteronomistische Redaktion Jer 26–45 (1981), 47. Vgl. auch MIGSCH, Redestruktur, 316 Anm. 2.

Die Befolgung des von ihrem (Stamm-)Vater überkommenen Gebots bzw. Verbots (מצוה) durch die Rechabiter steht im direkten Gegensatz zum Ungehorsam der Judäer und Jerusalemer.

Immer wieder hat JHWH zu seinem Volk geredet, immer wieder sandte er seine Knechte, die Propheten, die das Volk ermahnen und warnen sollten. Werbend und mahnend, fast bettelnd um eine Verhaltensänderung, hatte JHWH auf sein Volk eingeredet und durch die Propheten einreden lassen – immer wieder! Noch hätte das Volk die Möglichkeit, die „Belehrung“ anzunehmen (V. 13), aber V. 15b.16 nimmt das Ergebnis vorweg: Im Unterschied zu den Rechabitern hört Gottes Volk nicht, und „darum“ (לכן) mit folgendem Drohwort, V. 17) wird über Juda und Jerusalem all das angekündigte Unheil hereinbrechen, „weil ich zu ihnen redete, doch sie hörten nicht, weil ich zu ihnen rief, doch sie gaben keine Antwort“.

לקח מוסר entspricht dem „antworten“ (ענה) in V. 17, JHWH erwartet eine Reaktion, die zeigt, dass die Belehrung verstanden wurde und eine entsprechende Verhaltensänderung daraus resultiert.

Es liegt nicht an JHWHs mangelndem Einsatz, sein Volk von seinem Willen in Kenntnis zu setzen, es liegt an Israels Weigerung, diesen Willen zu beachten.

Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, dass die Wendung לקח מוסר auch in 2 Zefanja-Versen steht, nämlich in den deuteronomistisch geprägten Versen Zef 3,2.7.¹⁹⁹ In Zef 3,2 tritt לקח מוסר parallel zu שמע בקול auf, d.h. auch hier wird im Hinblick auf das Verhalten der Stadt Jerusalem konstatiert, dass sie nicht auf JHWHs Stimme hörte und keine Belehrung angenommen habe: לא שמעה בקול לא לקחה מוסר. In Zef 3,7 erklärt JHWH rückblickend im Selbstzitat, er habe die Stadt aufgefordert, Musar anzunehmen, weil dann ihre Wohnstätte nicht vernichtet würde, doch ihre Bewohner seien nur eifrig bestrebt gewesen (שכחם hif), ihre verderblichen Taten zu vollbringen. An dieser Stelle steht לקח מוסר parallel zum Ausdruck „Gott fürchten“ (ירא). Auch die Zefanjaverse weisen darauf hin, dass

¹⁹⁹ Zef 3,2 ist eine spätere Einfügung in ein möglicherweise noch authentisches Wort 3,1–5; auch V. 7 gehört einem jüngeren Zusatz an. So SEYBOLD, Zephanja (ZBK 1991), 110–112, und DERS., Satirische Prophetie (1985), 55; vgl. auch IRSIGLER, Zefanja (HThK.AT 2002), 323.347. Die literarkritische Beurteilung des Textes ist aber umstritten: VLAARDINGEBROEK, Zephaniah (HCOT 1999), 167, weist das ganze Textstück 3,1–8 mit Ausnahme von V. 5 dem Propheten zu. Anders PERLITT, Nahum, Habakuk, Zephanja (ATD 2004), 132, der erklärt: „V. 2.5.7. sind ‚unprophetische‘ Reflexionen oder Konfessionen“, wobei er aber ohnehin das ganze Kapitel erst in die nachexilische Zeit datiert. Dasselbe gilt für BEN-ZVI, Historical-Critical Study (1991), der eine ausführliche Begriffsuntersuchung der Zefanja-Verse liefert (ebd. 187–190 und 214–219); ebenso NOGALSKI, Zephaniah 3: A Redactional Text (2000). Vgl. außerdem UN-SOK RO, „Armenfrömmigkeit“ (2002), 86–91.94, der zumindest Zef 3,1–5.6–8 in die nachexilische Zeit datiert. Siehe zum Text außerdem NEEF, Gottesgericht (1999), 540f; OEMING, Gericht Gottes (1987), 292; vgl. zu Zef 3,1–5 auch LANGE, Prophetisches Wort (2002), 79 mit Anm. 69 (Lit!).

der letztendliche Vollzug des Gerichts nicht eine Folge mangelnder Erziehungstätigkeit Gottes ist, sondern der Unerziehbarkeit der Jerusalemer.

2.3. Zusammenfassung

Im Jeremiabuch ist das Begriffspaar **מוסר/יסר** innerhalb der Prophetie mit fünfzehn Belegen am breitesten bezeugt. An zwölf dieser fünfzehn Stellen steht **מוסר/יסר** im Kontext der Beziehung JHWH-Israel.

Vier Belege entfallen auf das sogenannte „Trostbüchlein“ (Kap. 30/31), wo in den Versen 30,11 (mit Dublette in 46,28) sowie 30,14 und 31,18 (hier 2mal **יסר**) explizit davon die Rede ist, dass JHWH **מוסר/יסר** gegenüber dem Volkskollektiv ausübt. Indirekt ist auch in Jer 6,8 für **יסר** nif („sich zurechtweisen lassen“) JHWH der Handelnde, der zurechtweist. Ebenfalls indirektes Subjekt ist JHWH in den sechs Stellen Jer 2,30; 5,3; 7,28; 17,23; 32,33 und 35,13, welche die Wendung **לקח מוסר** gebrauchen („Belehrung annehmen“, gemeint ist die Belehrung durch JHWH).

Zeitlich sind die Verse unterschiedlich zu datieren. Die Stellen aus dem Trostbüchlein, die drei voneinander unabhängigen Sprüchen angehören (30,10–11; 30,12–15; 31,18–20), stehen chronologisch in umgekehrter Reihenfolge zur textlichen Anordnung: Jer 31,18–20 ist ein vom Propheten Jeremia gesprochenes Heilswort an Ephraim, das noch seiner Frühzeitverkündigung zugehören könnte. Jer 30,12–15 enthält sowohl Elemente des Gerichtsworts wie auch der Klage und wendet sich an eine als ‚Frau‘ gedachte Stadt Jerusalem, deren Körper schwer verwundet ist. Damit ist an die Zeit unmittelbar nach der Katastrophe 587/6 v.Chr. zu denken. Aufgrund der sprachlichen Nähe zu anderen (Stadt-)Klage-Worten Jeremias könnte der Spruch ebenfalls noch vom Propheten selbst – nun allerdings ganz am Ende seiner Verkündigung – gesprochen worden sein. Das Heilsorakel Jer 30,10–11 (par 46,27f) gilt Gesamtisrael und ist spätexilisch oder frühnachexilisch zu datieren.

Unterschiedliche Datierungen ergeben sich auch für die Verse außerhalb des Trostbüchleins: Jer 6,8 ist noch vom Propheten selbst während der Belagerung Jerusalems gesprochen worden. Die Worte mit der Wendung **לקח מוסר** sind dagegen entweder Teil der dtr. Prosareden des Buches (Jer 7,28; 17,23; 32,33; 35,13) oder als spätere Ergänzungen authentischer Verkündigung zu charakterisieren (2,30; 5,3).

Inhaltlich wichtig sind vor allem die Sprüche aus dem Trostbüchlein. In Jer 31,18–20 und 30,12–15 tauchen dieselben ‚Familienbilder‘ auf, die Hosea prägte: in 31,18–20 ist „Ephraim“, d.h. das Nordreich, als JHWHs „Sohn“ gedacht, in 30,12–15 Jerusalem als JHWHs ‚Frau‘.

Das Heilswort an „Ephraim“ als den Repräsentanten des ehemaligen Nordreichs verwendet das Verb רָסַר in einem Bildvergleich, welcher der Landwirtschaft entstammt: Der Jungstier wird in seinen Dienst vor Pflug und Wagen eingeübt. Weil er sich dabei als ungelehrig und widersetzlich erweist, muss er auch Strafe über sich ergehen lassen. In diesem Zusammenhang der Tierdressur meint JHWHs Handeln (רָסַר pi) ‚Schulung‘ auch mittels körperlicher Motivations- und Strafmaßnahmen, wobei diese Tätigkeit umgekehrt eine einsichtsvolle Reaktion (רָסַר nif) bei Ephraim auslöst: JHWH hat Ephraim in Zucht genommen, und Ephraim ließ sich in Zucht nehmen wie ein ungelehriger Jungstier, der sich zunächst gegen die Inanspruchnahme durch seinen Herrn auflehnte. Der Bildentwurf greift auf Hosea zurück (Hos 10,11: Ephraim als gelehrige Jungkuh) ändert jedoch Hoseas noch als heilvoll gedachte Beziehung JHWHs zum ‚jugendlichen‘ Nordreichsrepräsentanten (vgl. Hos 11,1.3) dahingehend ab, dass gerade Ephraims Jugendzeit eine Zeit der Schande gewesen sei. Nach diesem Rückblick in eine unheilvolle Vergangenheit, die durch die Erfahrung von רָסַר charakterisiert war, wird nun in dem Heilswort die Distanz zwischen JHWH und Ephraim überwunden: einerseits durch Ephraims Umkehrbitte, Reue und Schuldbekennnis, andererseits durch JHWHs „Gedenken“ und „Erbarmen“. In einem bewegenden inneren Monolog, der an den Monolog Hos 11,8f erinnert, gesteht sich JHWH ein, dass er seinen leidenschaftlichen Gefühlsregungen für Ephraim (wörtlich: „Aufwallen“ des „Bauchbereiches“) nachgeben und von weiterer Strafe absehen muss. Ephraim ist eben doch der „teure Sohn“, dessen JHWH sich erbarmt.

Einen harten Klang hat das Gotteswort Jer 30,12–15, in dessen Bild-Zentrum der zerschlagene Körper der angesprochenen Stadt-‚Frau‘ steht. Aufgrund der zahlreichen Sünden der Frau, die sie mit ihren „Liebhabern“ beging, hat der Sprecher JHWH sie in einer körperlichen „Züchtigung“ (parallele Begriffe מַכָּה , „Schlag“, und מוֹסַר), so übel zugerichtet, dass ihre Wunden unheilbar erscheinen. Bildhintergrund ist die prophetische *Ehemetapher*, die von Hosea her in die Verkündigung Jeremias und Ezechiels einfluss.

Das Bild selbst – ein durch die göttliche Züchtigung schwer verletzter Körper – hat seine nächste Parallele in Jes 1,2–6, wo die Verwüstung Judas ebenfalls mit einem von Kopf bis Fuß wundgeschlagenen Körper verglichen wird; als Besitzer des Körpers sind dort die „Söhne/Kinder“ JHWHs (Jes 1,2.4: בְּנֵי־יְהוָה) angesprochen. Diese befremdlichen Bildmotive, die dem familiären Bereich entnommen sind, haben wohl den realen Hintergrund, dass dem ‚pater familias‘ bei schweren Vergehen seiner Ehefrau (Jer 30,12–15) bzw. seinen Kindern (Jes 1,2–6) gegenüber ein Recht auf so scharfe Züchtigung zustand, dass diese auch zu schlimmen körperlichen Verletzungen führen konnte. In dem Spruch Jer 30,14 wird mit dem Begriff מוֹסַר wahrscheinlich auf die Eroberung der Stadt

587/6 v.Chr. angespielt, was zeigt, wie verheerend die Gottesstrafe sich auswirken konnte

Erst ein Ergnzer hat die Härte dieses Wortes aufgehoben. Er lässt nun JHWH die zuvor versagte Hilfe leisten und schildert ihn als Heiler seines Volks (30,16–17).

An den beiden Stellen Jer 2,30 und 5,3 aus den poetischen Anfangskapiteln des Buches dient die verneinte Wendung לַקַּח מוֹסֵר („*mûsār* nahmen sie nicht an“) als Schuldzuweisung an Israel bzw. Juda/Jerusalem, das eine unbegreifliche Widerspenstigkeit an den Tag gelegt habe: auch nach härtester körperlicher Züchtigung – so ist der Begriff מוֹסֵר hier vor allem zu deuten – habe es sich nicht gebessert.

In den vier לַקַּח מוֹסֵר-Stellen der jeremianischen Prosareden, die vom dtr. Sprachstil und der dtr. Theologie geprägt sind, meint der Begriff מוֹסֵר die mündliche Belehrung. Diese Belehrung wird vor allem durch die Propheten geleistet und besteht aus Geboten/Verboten sowie aus Umkehrrufen und Aufforderungen zum rechten Tun. Diese Botschaft gilt es zu „hören“ (שָׁמַעַ) und „anzunehmen“ (לָקַח). Doch Israel hat nicht gehört und nahm מוֹסֵר nicht an.

Rückblickend erklärt die verneinte Wendung לַקַּח מוֹסֵר die Erfolglosigkeit der prophetischen Verkündigung und Israels Weg in die Selbstzerstörung bzw. nationale Niederlage. Sie zeigt aber auch JHWHs Scheitern als Erzieher. „Wieder und wieder“ – so heißt es – habe er versucht, sein Volk zum nötigen Gehorsam zu erziehen, vergebens: sowohl die mündliche Belehrung als auch die körperliche Züchtigung blieben wirkungslos.

So appellierte JHWH in dem authentischen Prophetenwort Jer 6,8 geradezu verzweifelt an die Bewohner von Jerusalem, während das babylonische Herr ihre Stadt schon eingeschlossen hatte, sie möchten sich doch von ihm „zurechtweisen lassen“ (יָסַר), um den Abbruch der Beziehung, das „Abwenden“ seiner „Seele“ von ihnen zu vermeiden – erfolglos: מוֹסֵר לֹא לָקַחוּ, so wissen es die Späteren, „Belehrung nahmen sie nicht an“.

Insgesamt sind die ‚echten‘ Jeremia Worte sehr emotional gestaltet und belegen die enge, aber auch spannungsreiche Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk. Im Kontext dieser Beziehung hat die Begrifflichkeit מוֹסֵר/יָסַר die Bedeutung der Züchtigung (יָסַר pi in 31,18 und מוֹסֵר in 30,14) bzw. auch der Zurechtweisung (יָסַר nif in 31,18 und 6,8). Erzieherisch-straftend hat JHWH seinen Sohn bzw. (im Bildvergleich) das Rind Ephraim in seinen Dienst einzuweisen versucht. Mit furchtbaren Schlägen züchtigend hat er die ‚Frau‘ Jerusalem für ihre Untreue bestraft.

Sowohl der Bildvergleich aus der Tierdressur als auch das Bild vom wundgeschlagenen Körper zeigen, wie streng *jsr / mûsâr* gemeint sein kann.

In den jüngeren Stellen, welche die verneinte Wendung לִקַּח מוֹסֵר gebrauchen, ist bei מוֹסֵר ebenfalls sowohl an harte körperliche Züchtigung wie an mündliche Belehrung gedacht. Hier bildet sich in den exilisch-nachexilischen Schichten des Jeremiabuches der theologische Gedanke von JHWHs Erziehungsversuchen auf der einen Seite und Israels Erziehungsverweigerung auf der anderen Seite heraus.

In Jer 30,10–11 (par 46,27f), dem jüngsten Text des Trostbüchleins mit der יֹסֵר-Begrifflichkeit, wird eine heilvolle Perspektive für die Exilierten des Gesamtvolkes („Jakob“/Israel) aufgezeigt. JHWH ist ihr „Retter“, der sie aus dem Land ihrer Gefangenschaft holen und im Heimatland ungestört leben lassen wird. Den feindlichen Völkern wird er den Garaus machen, sein Volk jedoch verschonen. Am Ende dieser Heilsverheißung wird aber mahrend hinzugefügt, dass JHWH auch sein eigenes Volk nicht ungestraft lasse, sondern weiterhin züchtigend an ihm handeln werde (יֹסֵר pi), wobei dieses erzieherisch-korrigierende Strafen allerdings nach Recht und Billigkeit bzw. maßvoll erfolgen werde. Dieser Entwurf für die nachexilische Gottesbeziehung geht davon aus, dass auch innerhalb der grundsätzlich heilvoll-rettenden Zuwendung Gottes zu seinem Volk das erzieherische Strafen seinen Platz behalten wird und von einer Generalamnestie für Übeltäter keine Rede sein kann. Deutlich wird hierbei jedoch zwischen zerstörerischem Handeln einerseits und jenem korrigierenden Strafen andererseits unterschieden, das die Heilsbeziehung nicht zerstört, sondern in sie eingebunden bleibt.

3) Levitikus (Heiligkeitgesetz; Lev 26)

Im Abschlusskapitel des sog. Heiligkeitgesetzes Lev 17–26, d.h. in jenem Kapitel, welches „Segen und Fluch“ enthält (Kap. 26), stehen in den Versen 18, 23 und 28 zwei Pi‘el- und eine Nif‘al-Form von רָטַי.

Alle drei Belege sind Teil des zweiten Teils des Kapitels, der nach dem „Segen“ bzw. der Lohnankündigung für das Halten der Gebote (V. 3–13) nun vom „Fluch“ bzw. von der Strafe für deren Missachten spricht (V. 14ff).

Mit viel rhetorischem Pathos wird über die ungehorsamen Israeliten all das Übel herabbeschworen, das einen Menschen im Alten Orient ängstigte: Krankheit, Dürre, wilde Tiere, Kriegsnot, Hunger, Verwüstung und Verlust des Landes. Gott selbst droht seinem Volk all jene Nöte an, die er in Reaktion auf dessen Ungehorsam aktiv handelnd herbeiführen will. Der Begriff רָטַי Pi‘el ist ein Ausdruck für das Strafhandeln Gottes („Züchtigen“), während רָטַי Nif‘al ein Ausdruck für die Gehorsamsforderung an die Israeliten ist („Sich-Zurechtweisen-lassen“).

Ungewöhnlich an diesem Text Lev 26, der in Parallele zu Dtn 28 steht, ist seine innere Gliederung: Während die Lohnverheißung in V. 3–13 (11 Verse) als zusammenhängende Einheit gestaltet ist, wird die Strafandrohung in V. 14–39 (26 Verse) auf 5 Stufen insgesamt verteilt: Immer wieder aufs Neue könnten – so die Ankündigung – die Israeliten ihren Ungehorsam erweisen, und immer wieder aufs Neue würde JHWH sie dann dafür bestrafen. Die konditionalen ‚Zwischenverse‘ (V. 18.21.23f.27f), die von Israels fortgesetztem Ungehorsam und von JHWHs fortgesetztem Strafwillen sprechen, sind jene Verse, welche Formen mit רָטַי verwenden.

Im Folgenden soll der Text Lev 26,14ff sowohl mit seinen Drohungen als auch mit seinen ‚Zwischenversen‘ (V. 18.21.23f.27f) zitiert werden, wobei letztere zusammen mit der Einleitung (V. 14–16aα) nach links gerückt stehen, um so im Schriftbild die Struktur des Textes aufzuzeigen.

An diesen Strafandrohungsteil schließt sich noch eine Heilsverheißung an (V. 40–45 oder auch 39–45). Allerdings ist auch schon in V. 34 ein Neueinsatz gegeben, der mit dem Thema der vorenthaltenen Sabbate, welche das entvölkerte Land nachholt, ein neues Thema anschnidet. So lässt sich auch V. 14–33 als eine Texteinheit lesen, während die folgenden Verse vom Exilsgeschick sprechen und nicht mehr dem Stufenschema unterliegen, welches V. 14–33 strukturiert.²⁰⁰

²⁰⁰ Vgl. GRÜN WALDT, Heiligkeitgesetz (1999), 114, der mit V. 34 eine „neue Einheit“ beginnt. Vgl. auch THIEL, Erwägungen (1969), 63: „Der erste Teil des Kapitels ist als eine Folge von Konditionalsätzen stilisiert ... (3.14.18.21.23.27). Dieser Zusammenhang reicht bis v. 33.“

a) Übersetzung (Lev 26,14–33)

14) „Aber wenn ihr nicht auf mich hört und nicht alle diese Gebote tut, 15) und wenn ihr meine Satzungen verachtet und eure Seele meine Rechtsvorschriften verabscheut, dass ihr nicht alle meine Gebote tut, dass ihr meinen Bund brecht, 16) dann werde auch ich euch dieses tun:

Ich werde über euch Schrecken verhängen, Schwindsucht und Fieber, Verlöschten der Augen, Verschmachten der Seele. Ihr werdet eure Saat umsonst säen; essen werden sie eure Feinde. 17) Ich werde mein Angesicht gegen euch wenden, daß ihr geschlagen werdet vor euren Feinden, und die euch hassen, werden über euch herrschen, und ihr werdet fliehen, obwohl euch keiner verfolgt.

18) Und wenn ihr bei dem noch nicht auf mich hört, werde ich euch weiter züchtigen (וְיִסְפְּחֵי לְיִסְרָה אֶתְכֶם), siebenfach wegen eurer Sünden.

19) Ich werde den Stolz eurer Macht brechen, ich werde euren Himmel wie Eisen und euer Land wie Kupfer machen. 20) Umsonst wird eure Kraft verbraucht, euer Land wird seinen Ertrag, der Baum des Landes seine Frucht nicht geben.

21) Und wenn ihr mir feindlich entgentretet und nicht auf mich hören wollt, werde ich über euch weiter Schläge (bringen), siebenfach entsprechend eurer Sünden.

22) Ich werde gegen euch das Tier des Feldes senden, dass es euch kinderlos mache, euer Vieh vernichte und euch gering werden lasse, so dass eure Wege veröden.

23) Und wenn ihr euch dadurch nicht zurechtweisen lasst von mir (לֹא תוֹסְרוּ לִי), sondern mir feindlich entgentretet, 24) dann werde auch ich euch feindlich entgentreten, dann werde auch ich euch schlagen, siebenfach wegen eurer Sünden.

25) Ich werde über euch ein Schwert bringen, Rache rächend für den Bund, und wenn ihr euch in euren Städten sammelt, werde ich Pest in eure Mitte schicken und euch übergeben in die Hand des Feindes. 26) Wenn ich den Brotstab über euch breche, werden zehn Frauen euer Brot in einem Ofen backen, und wenn sie euer Brot abgewogen zurückbringen, werdet ihr's essen und nicht satt werden.

27) Und wenn ihr trotzdem nicht auf mich hört, sondern mir feindlich entgentretet, 28) dann werde ich euch feindlich im Zorn entgentreten, dann werde auch ich euch züchtigen (וְיִסְרְתִי אֶתְכֶם אֶף-אֲנִי), siebenfach wegen eurer Sünden.

29) Ihr werdet das Fleisch eurer Söhne essen, und das Fleisch eurer Töchter werdet ihr verzehren. 30) Und ich werde eure Höhen zerstören und eure Altäre zerschmettern und werde eure Leichen über die Leichen eurer Götzen häufen, und meine Seele wird euch verabscheuen. 31) Ich werde eure Städte dem Schwert übergeben und eure Heiligtümer verwüsten und werde mich nicht durch euren Beschwichtigungsgeschmack beschwichtigen lassen. 32) Ich selbst werde das Land verwüsten, und eure Feinde, die in ihm leben, werden bei seinem Anblick entsetzt sein. 33) Euch aber werde ich unter die Völker zerstreuen und hinter euch her das Schwert zücken, und euer Land wird Ödnis sein und eure Städte Verwüstung.

b) Historisch-kritische Analyse

Kontext: Das Heiligkeitsgesetz

Leviticus 26 ist das letzte Kapitel des sog. Heiligkeitsgesetzes (Lev 17–26), das innerhalb des Buches Leviticus und innerhalb der Priesterschrift eine eigenständige Einheit bildet.²⁰¹

Das Heiligkeitsgesetz (H) setzt die Priesterschrift (P) bzw. deren Grund-schrift schon voraus und kann – Kap. 26 ist ein Beleg für diese These – als Ergänzung bzw. Aus- und Umdeutung von P im dtn-dtr. Sinne gelten.²⁰²

Im Unterschied zum kultischen Interesse von P legt H einen Schwerpunkt auf ethische Inhalte und ergänzt so die P-Theologie einer Gottesgegenwart in dem am Sinai gestifteten Kult durch eine dieser Gottesgegenwart entsprechende menschliche Antwort, d.h. durch die Forderung eines menschlichen Korrespondenzverhaltens nach dem Grundsatz: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig – JHWH, euer Gott“ (Lev 19,2).

JHWHs Autorität über Israel ist in seinem Geschichtshandeln begründet, d.h. im Exodushandeln als der Befreiung des verknechteten Volkes (26,13), wobei diese Befreiungstat eine exklusive Bindung an JHWH bewirkt (20,26b: „Ich trennte euch von den Völkern ab, damit ihr mir gehört“) und ein Knechtschaftsverhältnis Israels nun gegenüber Gott: „Denn mir gehören die Israeliten als Knechte; Knechte sind sie, die ich aus Ägyptenland herausgeführt habe – ich bin JHWH, euer Gott“ (Lev 25,55, vgl. 25,42).

²⁰¹ Zur Diskussion über das Verhältnis des Heiligkeitsgesetzes zur Priesterschrift bzw. zum Pentateuch siehe ZENGER, Einleitung (⁵2004), 172–174; BLUM, Studien zur Komposition des Pentateuch (1990), 318–332; CRÜSEMANN, Die Tora (²1997), 323ff; OTTO, Theologische Ethik des AT (1994), 233–237; siehe auch DERS., Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17–26 in der Pentateuchredaktion (1994); DERS., Innerbiblische Exegese im Heiligkeitsgesetz (1999). Überblicke über die Forschungsgeschichte bieten RUWE, „Heiligkeitsgesetz“ (1999), 5–26, GRÜN WALDT, Das Heiligkeitsgesetz (1999), 5–22, sowie JÜNGLING, Das Buch Leviticus in der Forschung (1999). – Heute ist die Eigenständigkeit des Heiligkeitsgesetzes wieder stärker umstritten als in früheren Jahrzehnten. BLUM verneint sie, und auch CRÜSEMANN und seinem Schüler RUWE zufolge wurde das Heiligkeitsgesetz von Anfang an als Teil der Priesterschrift konzipiert. Vgl. dagegen die Rezension von OTTO zur Arbeit von RUWE (ZAR 2000), vgl. auch ebenda die Rezension von ACHENBACH zur Arbeit von GRÜN WALDT.

²⁰² Siehe OTTO, Theologische Ethik, 234–237; DERS., Das Heiligkeitsgesetz in der Pentateuchredaktion, 66f: OTTO weist sowohl auf theologische Differenzen zwischen H und P in den redaktionellen Rahmenstücken von H hin, als auch auf Korrekturen von P durch H im Gesetzesmaterial von H. Weil H neben P auch das Bundesbuch und das Deuteronomium aufgenommen und ausgelegt habe, sei es „nicht Teil von P, sondern seine Ergänzung ...“, die den priesterlichen Tetrateuch mit dem dtr. Dtn ausgleicht“ (ebd. S. 75). Vgl. auch die spezielle Studie von LOHFINK, Die Abänderung der Theologie des priesterlichen Geschichtswerks im Segen des Heiligkeitsgesetzes (1973). Nach LOHFINK bedeutet „die Einfügung eines Gesetzeskorpus mit bedingtem Fluch und Segen ... einen frontalen Zusammenprall mit der theologischen Konzeption von P^{sk}“, die das Heil bewusst nur in JHWHs Gnade und nicht mehr in Israels Treueleistung habe verankern wollen. Demgegenüber habe sich H „für den deuteronomischen Typ der Theologie“ entschieden (ebd., 165f).

Als Israels Herr kann JHWH kraft seiner Autorität („Ich bin JHWH“) Gebote erlassen, und diese Gebote dienen dem Leben (18,5). Eine Missachtung seiner Gebote nimmt JHWH nicht tatenlos hin. „Wie die Verfehlungen des Einzelnen diesen aus der lebenssichernden Solidargemeinschaft des Volkes oder JHWHs ausschließen, so droht dem Volksganzen das Exil.“²⁰³

Der Verfasser des Heiligkeitsgesetzes weiß um das Scheitern seines Volkes (26,14–39). Weil aber JHWH sich den „Übriggebliebenen“ (הַנִּשְׁאָרִים; 26,36.39) nun erneut heilvoll zuwendet (26,42–45), will das Heiligkeitsgesetz in Form einer göttlichen Willenskundgebung Israel all jene Gebote mitteilen, die es einhalten muss, um (dieses Mal) im Land zu überleben. Damit das Gesetz den nötigen Nachdruck erhält, werden abschließend Lohn (26,3–13) und Strafe (26,14–39) angekündigt.

Gattung:

Das Prinzip einer *Vergeltung durch Lohn und Strafe* kommt exemplarisch in jener Textgattung zum Ausdruck, die sich als Anhang oder Epilog zu altorientalischen und alttestamentlichen Gesetzestexten und vertraglichen Vereinbarungen findet: der Textgattung von „*Segen und Fluch*“.²⁰⁴

So werden etwa im Thronfolgevertrag des Asarhaddon (681–669 v.Chr.) gegen vertragsbrüchige und aufrührerische Fürsten Krankheiten, Todesfälle, Kinderlosigkeit und Hunger bis hin zum Kannibalismus herabbeschworen. Im Adad-Fluchwunsch (VTE § 47) heißt es z.B.:

„... Das Getöse von Mühlstein und Backofen möge in euren Häusern fehlen ... Eure Söhne und Töchter mögen statt Gerste eure Knochen mahlen ... Esst wegen eures Hungers das Fleisch eurer Kinder! Vor Hunger und Mangel möge ein Mann das Fleisch eines (anderen) Mannes essen und ein Mann sich mit der Haut eines (anderen) Mannes bekleiden. Hunde und Schweine mögen euer Fleisch fressen. Euer Totengeist möge keinen Betreuer und Wasserspender bekommen“;

²⁰³ GRÜN WALDT, Heiligkeitsgesetz (1999), 388. Vgl. zum Exil die Rede vom Land, das seine Bewohner ausspeit (18,28; 20,22) und 26,33ff. Vgl. zur Bestrafung des Einzelnen vor allem die *karet*-Formel 17,4.9f.14; 19,8; 20,3.5f.17f.; 22,3; 23,29f.

²⁰⁴ Vgl. im AT vor allem Dtn 28, außerdem Dtn 11,26–30 und Ex 23,21f. Prominente Texte aus dem altorientalischen Bereich sind der Epilog des Codex Hammurabi (TUAT Bd. 1, 77–80: *ein* Segensspruch steht dreizehn Fluchsprüchen gegenüber) sowie die lange Reihe von Flüchen im Thronfolgevertrag des Assyrerkönigs Asarhaddon mit medischen Stadtfürsten zugunsten seines Sohnes Assurbanipal (TUAT Bd. 1, 169–176). Vgl. aus dem näheren Umfeld die Flüche der Inschrift von Tell Fekheriye (9. Jh.) sowie der Sefire-Inschriften (8. Jh.; jeweils syrischer Raum). Siehe dazu STEYMANS, Dtn 28 und die *adê* [Eide] zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel (1995), hier vor allem 55ff (Liste „Mesopotamische Texte mit Flüchen“); 156–161 zur Inschrift von Tell Fekheriye und 164–177 zu den Sefire-Inschriften. Siehe zum Fluchspruch im AT allgemein SCHOTTROFF, Fluchspruch (1969); DERS., (Art.) Fluch (NBL 1, 1991); URBOCK, (Art.) Blessings and Curses (ADB 1, 1992); SCHARBERT, (Art.) אָרָר, ThWAT 1 (1973), 437–451; DERS., (Art.); קָלַל, ThWAT 7 (1993), 40–49.

oder der Fluchwunsch bei den „großen Göttern“ (VTE § 56) lautet:

„So mögen die großen Götter des Himmels und der Erde ... euch schlagen, euch böse anblicken, mit unheilvollem Fluch euch zornig verfluchen ...; Not, Mangel, Hunger und Todesfälle mögen von euch nicht weichen ... Die Erde möge eure Leichen nicht aufnehmen, im Bauch der Hunde und der Schweine möge eure Grabstätte sein. Eure Tage mögen dunkel sein, eure Jahre mögen finster sein, nie sich aufhellende Finsternis mögen sie als euer Geschick bestimmen ...“²⁰⁵

Bei diesen Flüchen der altorientalischen Texte handelt es sich um *Fluchwünsche eines Menschen* – des Gesetzgebers oder Vertragsaufsetzenden –, wobei bestimmte Gottheiten (so etwa auch im Epilog des Codex Hammurapi) bestimmte Wirkungen garantieren sollen.

Lev 26 ist aber aufgrund seiner Gestaltung als *Gottesrede* von der altorientalischen Texten deutlich unterschieden. Zwar ist die Funktion des Textes – Motivation und Abschreckung – dieselbe, und sein Inhalt – die Bildmotivik – ist den altorientalischen Inhalten ähnlich²⁰⁶, doch ist die *Form* eine andere: In Lev 26 ist der „Fluch“ zur „Drohpredigt“ geworden, die eher an die Gerichtsprophetie eines Jeremia oder Ezechiel erinnert als an die Sanktionen juristischer Verträge.²⁰⁷

Textentstehung:

Die Frage nach der Entstehungsgeschichte und der literarischen Integrität des Textes konzentriert sich auf drei Teilfragen:

- Bedeutet das quantitative Missverhältnis zwischen „Segen“ und „Fluch“ bzw. zwischen Verheißung und Drohung, dass ein ursprünglich ausgeglichener Textbestand im „Fluch“-Teil sekundär erweitert wurde?²⁰⁸
- Ist in diesem Zusammenhang oder in einer noch späteren Phase der Textentstehung der „Fluch“-Teil durch ein strukturierendes „Plagensteigerungsschema“ (V. 18.21.23f.27f) auf 5 Stufen untergliedert worden?

²⁰⁵ Zitiert nach TUAT 1 (1982–85), 171f; vgl. zu letzterem Fluchwunsch auch STEYMANS, Dtn 28, 109f.

²⁰⁶ Vgl. HILLERS, *Treaty-Curses* (1964): das AT schöpft in seinen Drohungen aus demselben Reservoir von Ängsten, das die Fluchreihen des Alten Orients bestimmt.

²⁰⁷ Nach GERSTENBERGER, *Das Dritte Buch Mose* (ATD 1993), 389, gehört Lev 26,14ff zusammen mit etlichen Reden des Jeremia- und Ezechielbuches „zur Gattung der Droh- und Warnpredigt“. Vgl. BAUMGART, *Überkommene Traditionen* (1999), 3 (mit Verweis auf GERSTENBERGER und STEYMANS): „Es liegt so etwas wie die prophetische Gattung der ‚Heilsverheißung und Drohrede‘ vor.“ Vgl. STEYMANS, *Verheißung und Drohung* (1999), 273: „Das ist nicht Segen oder Fluch, sondern Versprechen und Drohung.“

²⁰⁸ Dies ist tatsächlich für das Parallelkapitel Dtn 28 der Fall, wo das Missverhältnis zwischen „Segen“ und „Fluch“ noch viel stärker ausgeprägt ist. Die Verse Dtn 28,46(47)–57 und Dtn 28,58–68 sind dtr. bzw. spätdtr. Erweiterungen und auch der ‚alte‘ Fluchabschnitt Dtn 28,15–45 enthält sekundäres Material. ROSE, *5. Mose* Bd. 2 (ZBK 1994), 541, spricht von „unermüdlischen Redaktoren“.

– Ist die Heilsverheißung V. 40–45 bzw. sind schon die Verse 34(33)–39, die das Exil vor Augen haben, ein jüngerer Zusatz zu einem älteren Text, der diese Ereignisse noch nicht kannte?

Forschungsgeschichtlich sind verschiedene Ansätze vertreten worden: Die ältere deutschsprachige Forschung (REVENTLOW, ELLIGER) hat noch überlieferungsgeschichtlich versucht, ein altes gottesdienstliches Formular von jüngeren vorexilischen und exilischen Zusätzen zu scheiden.²⁰⁹

Die jüdisch-amerikanische Forschung (LEVINE, MILGROM) nimmt keine Schichteneinteilung in den Versen 3–33a vor, ist sich jedoch in der Datierung des Textabschnitts nicht einig.²¹⁰

Die neuere deutsche Forschung (GRÜN WALDT, STEYMAN) vertritt die Einheitlichkeit des gesamten Textes, den GRÜN WALDT in die frühnach-exilische Zeit datiert.²¹¹

M.E. lassen sich innerhalb der Verheißungen und Drohungen selbst keine Schichten voneinander scheiden.

Die Disproportionalität zwischen „Segen“ und „Fluch“ ist schon im Alten Orient belegt: im Codex Hammurapi stehen einer einzigen Segensverheißung dreizehn ausführliche Fluchwünsche gegenüber (16 Zeilen Segen; 282 Zeilen Fluch), und im Thronfolgevertrag Asarhaddons wird ohnehin allein bedingter Fluch verkündet.²¹²

²⁰⁹ Nach REVENTLOW, *Das Heiligkeitgesetz formgeschichtlich untersucht* (1961), 142–160, wurde in Lev 26 ein noch „vorjahwistisches“ kultisches Formular durch eine „Predigtbearbeitung“ für die gottesdienstliche Situation der JHWH-Religion mit folgenden Elementen angereichert: mit dem Ich JHWHs und der Höreranrede, mit einem „Plagensteigerungsschema“, das „dem Fluchteil des Formulars übergestülpt wurde und seinen Zusammenhang künstlich aufgliedert“ (159), und mit einer theologischen Reflexion über Bund, Buße und Gnade am Ende des Kapitels. Allerdings seien diese Bearbeitungsstufen alle auch noch vorexilisch zu datieren, „denn nur damals war die gottesdienstliche Situation gegeben“ (160). ELLIGER, *Leviticus* (1966), 363–372, vertrat die Ansicht, dass eine alte metrisch geformte „agendarische“ Grundschrift mit einer von der Prophetie beeinflussten Sekundärschicht aus spätexilischer Zeit verwoben sei, wobei letztere vor allem den Teil der Drohung stark erweitert habe. Dagegen ist nach KILIAN, *Literarkritische Untersuchung* (1962), 161f, auch schon die „Primärschicht“ im Tradentenkreis Ezechiels angesiedelt.

²¹⁰ LEVINE, *Epilogue* (1987), hier vor allem 19 und 25, nimmt mit Berufung auf GINSBERG einen „primary Epilogue“ in den Versen 3–33a.37b–38 an, der von einer exilischen (39b–40b.44–45) und einer spätexilischen (33b–37a) Erweiterung gefolgt werde. Auch den „primary Epilogue“ datiert LEVINE exilisch. MILGROM, *Leviticus (AncB 2001)*, 2636, ist dagegen der Meinung, dass Lev 26,3–45 ein Text aus der Hiskiazeit sei, dem nur das Sabbatthema (33b–35.43–44) exilisch zugewachsen sei.

²¹¹ GRÜN WALDT, *Heiligkeitgesetz* (1999), 121 („literarische Einheit“); 379f („Datierung in frühnachexilische Zeit wahrscheinlich“); vgl. STEYMAN, *Verheißung und Drohung* (1999), 272f. Siehe auch KORPEL, *Epilogue* (1993), die kompositorisch argumentiert und in Lev 26 eine durchgehende Gedichtstruktur finden will. Siehe zur Datierung ebd. 150: „Much of the idiom used in Lev 26 appears to be exilic and post-exilic.“

²¹² LEVINE, *Epilogue* (1987), 10, deutet diese Disproportionalität als realistische Einschätzung des menschlichen Charakters. „One cannot fail to note that much more space is

Die Bildwelt ist traditionell, insofern sie die üblichen Themen der Gattung „Segen und Fluch“ aufnimmt.²¹³

In ihrer sprachlichen Ausgestaltung sind die Bilder jedoch vor allem von Ezechiel her geprägt, und zwar nicht nur von primären Texten, sondern auch von sekundären Erweiterungen des Ezechielbuches.²¹⁴

Deutliche sprachliche Anklänge bestehen zwischen den Verheißungen Lev 26,4–6.13 und den Bildern vom „Friedensbund“ Ez 34,25–30, einem Anhang zur Hirtenallegorie.

Im Drohabschnitt Lev 26 findet das Motiv der wilden Tiere (V. 22) und die Plagentrias Schwert, Hunger, Pest (V. 25f) – wobei der Hunger durch das Bild vom Zerschneiden des Brotstabes und der Brotrationierung spezifiziert wird – in den Kapiteln Ez 5 und 14 sowie Ez 4 und 6 zahlreiche Entsprechungen.²¹⁵ Das Kannibalismusmotiv in Lev 26,29 könnte noch eine Erinnerung daran erhalten haben, dass es während der anderthalbjährigen Belagerung Jerusalems 589/88–587/86 v.Chr. wohl tatsächlich zu kannibalischen Verzweiflungstaten kam (vgl. Kgl 2,20; 4,10; Dtn 28,53–57). Dennoch macht gerade dieser Satz den Eindruck, dass hier sprachlich stilisiert (Chiasmus) und emotional distanziert der grauenvolle Tatbestand thematisiert werde. (Vgl. zur Verwendung des Motivs als eines literarischen Topos’ auch Ez 5,10 und VTE § 47).

Weil der Textteil, der die Verheißungen und Drohungen enthält, an sich schon ein junger Text ist, ist es fraglich, ob das „Plagensteigerungsschema“ (V. 18.21.23f.27f) noch zusätzlich von einem späteren Redaktor den Drohungen „übergestülpt“ wurde.

Zwar scheint das Text-,Corpus’ mit den Drohungen zunächst nicht gut auf das Stufenschema abgestimmt zu sein: Eher wahllos wirken die Strafen auf die einzelnen Stufen verteilt, von einer angeblich jeweils „siebenfachen“ Steigerung lässt sich inhaltlich wenig erkennen. Ab V. 29 ist aber auch bei den angedrohten Strafen eindeutig eine Steigerung vorhanden,

normally allotted to elaborating horrendous punishments than is devoted to spelling out rewards, testifying to the sad truth that fear of punishment is more real even than the prospect of success!“ Anders NOTH, „Die mit des Gesetzes Werken umgehen ...“ (1938), 164f.171: allein der Fluch, nicht aber der Segen, der sekundär hinzugewachsen sei, sei Bestandteil eines gültigen Gesetzes.

²¹³ Ein Motiv aus V. 26 findet sich sogar in ganz ähnlicher sprachlicher Form in der Inschrift aus Tell Fekheriye (9. Jh.) wieder: „Und hundert Frauen sollen in einem Backofen Brot backen, aber sie sollen ihn nicht füllen!“ (aramäisch: *wm’h nšwn l’pn btnwr lhm w’l yml’nh*; B4, Z. 35, vgl. auch Sefire IA, Z. 24, wo in einem Paralleltext von „sieben Bäckerinnen“ die Rede ist. Siehe dazu STEYMANS, Dtn 28, 157f.169.

²¹⁴ Siehe zur Beeinflussung durch Ezechiel vor allem GRÜN WALDT, 349–352 (vgl. schon BERTHOLET, Leviticus [1901], 94, KILIAN, Untersuchung [1962], 148–155, u.a.). Siehe auch MILGROM, Leviticus 26 and Ezekiel (1997), vgl. DERS., Leviticus (AncB 2001), 2348–2352, der die Querbezüge zwischen Lev 26 und Ezechiel allerdings andersherum als Abhängigkeit Ezechiels vom Heiligkeitsgesetz deutet.

²¹⁵ Vgl. zum Zerschneiden des Brotstabes: Ez 4,16; 5,16; 14,13; zum Abwiegen des Brotes: Ez 4,9ff; zu den wilden Tieren Ez 5,17; 14,15.21; zur Trias Schwert, Hunger, Pest: Ez 5,12.17; 14,13–21 u.a. – Das Bild des Brotstabes wird in den Kommentaren so erklärt, dass die Brote damals runde Laibe mit einem Loch in der Mitte waren, die man zum Schutz vor Mäusen an einen Stab über den Boden hängte.

denn Kannibalismus (V. 29), Wirkungslosigkeit des Kultes (V. 31b), Verwüstung der Heiligtümer (V. 30.31aß) und des Landes (V. 31aα.32.33b) und die Zerstreung Israels unter die Völker (V. 33a) muss als schlimmstmögliches Strafgeschehen beurteilt werden. Möglicherweise hat deshalb *ein* Autor von Anfang an den Drohabschnitt mit einem Stufenschema kombiniert.²¹⁶ Diese Kombination mag von der geschichtlichen Erfahrung her gespeist sein, dass Israel immer wieder die Chance zur Umkehr hatte, diese Chance jedoch immer wieder ungenutzt verstreichen ließ (vgl. zu einem ähnlichen Schema Am 4,6–13).

Auch die Schlussverse, die nun wiederum Heil verkünden (V. 40–45), haben trotz gewisser Auffälligkeiten²¹⁷ keinen sicher nachweisbaren sprachlichen oder logischen Bruch. Deshalb kann Lev 26,3–45 als literarische Einheit betrachtet werden.

Datierung

Beurteilt man Lev 26,3–45 als literarische Einheit, gehört der Text frühestens in die spätexilische Zeit. Schon V. 33 erwähnt die Zerstreung Israels unter die Völker, und die folgenden Verse thematisieren noch einmal eigens die Exilssituation: zu Hause ist das Land verödet und holt seine Sabbate nach, in den Ländern (im Land) der Feinde sind die „Übriggebliebenen“ noch immer Gottes Strafe ausgesetzt.

Nach dieser düsteren Aussicht folgt jedoch der Umschwung: Die Übriggebliebenen werden „ihre Sünden bekennen“ und „ihr unbeschnittenes Herz beugen“ (V. 40f), woraufhin bei JHWH „der alte P^g-Väterbund und seine rettende Kraft aktiviert“ werden.²¹⁸

Aufgrund dieser Schlussverse datiert BAUMGART den Text „in das ausgehende Exil oder in die frühnachexilische Zeit“, d.h. in eine Zeit, „als die Rückkehr nach Juda möglich erscheint und ansteht oder als aus dem Exil die bewußt gewählte Diaspora entsteht.“²¹⁹ Vielleicht lässt sich die

²¹⁶ STEYMANS, Verheißung (1999), 273, verweist darauf, „daß es im Alten Orient nicht an vergleichbaren Texten mangelt, die wie Lev 26 refrainartig wiederholte Sätze aufweisen, welche ein Raster bilden, das von den Schreibern mit Traditionsgut aufgefüllt wurde.“ – Etwas stutzig macht allerdings die ‚doppelte‘ Einleitungsformulierung V. 14–16aα: Sollte hier tatsächlich ein späterer Redaktor seine Hand im Spiel gehabt haben, so ist V. 14 mit seinem dtr. Vokabular dem eigentlichen Einleitungsvers V. 15, der sich auf V. 3 zurückbezieht, vorangestellt worden. Derselbe Redaktor, der diesen Zusatz vorgenommen hätte, wäre dann auch für die Formulierung des „Plagensteigerungsschemas“ verantwortlich.

²¹⁷ Auffällig ist die Passage V. 40b–41a, die zwar mit ihrem Vokabular auf die strukturierenden Zwischenverse des Drohabschnitts zurückgreift (הלך קרי עם), sich aber aufgrund der Zeitstufe der Verben nur schwer in den Kontext einfügen lässt. Auffällig ist auch der Wechsel in der Bezeichnung des Feindeslandes, das einmal im Plural (V. 36.39), das andere Mal im Singular (V. 38.41.44) auftritt. Auffällig ist drittens die Erwähnung zweier Bundesschlüsse – Väterbund und Sinaibund(?) – in V. 42 und V. 45, wobei aber nach GROSS, „Rezeption“ (1997), 69f, in beiden Fällen der Väterbund angesprochen ist.

²¹⁸ BAUMGART, Überkommene Traditionen (1999), 16.

²¹⁹ Ebd. 11.

Aussage: „selbst wenn sie im Land ihrer Feinde sind, verachte ich sie nicht“ (V. 44) als Botschaft an diejenigen Israeliten deuten, die sich noch nicht ersten Heimkehrergruppen ins Heilige Land anschlossen haben, sondern stattdessen mehr oder weniger freiwillig in Babylonien verblieben sind. Eine Datierung in die frühnachexilische Zeit wäre somit wahrscheinlich.²²⁰ Aber auch eine noch spätere Datierung ist vorstellbar.²²¹

c) Einzelexegese (Lev 26,18.21.23f.27f)

Die drei Verse, die in Lev 26 den Begriff יסר verwenden (V. 18: יסר pi; V. 21: יסר nif; V. 28: יסר pi), sind Teil der den Drohabschnitt strukturierenden konditionalen Zwischenverse (V. 18.21.23f.27f). Diese vier konditionalen Zwischenverse unterwerfen den Drohabschnitt V. 14ff einer Fünferstufung bzw. ordnen die angedrohte ‚Strafmasse‘ in eine sich steigernde Fünferabfolge ein.

Die genannten Verse sind untereinander ähnlich formuliert und benennen jeweils eine Bedingung und eine sich daraus ergebende Konsequenz: *Wenn* die Israeliten auch nach einer ersten Straferfahrung (V. 16aß–17) sich weiterhin JHWHs Forderungen verweigern, *dann* wird auch JHWH sie weiterhin bestrafen.

Die Weigerung Israels wird mit drei Wendungen beschrieben:

- לא אבה לשמע לי bzw. לא שמע לי, „nicht auf mich hören (wollen)“ oder auch „nicht mir gehorchen (wollen)“;
- הלך עמי (ב)קרי, „mir feindselig begegnen/entgegentreten“²²²;
- לא הוסר לי, „sich nicht von mir zurechtweisen lassen“ oder auch „mir nicht Folge leisten“ (יסר Nif'al).

Auch der Strafwillie JHWHs wird mit drei Wendungen beschrieben:

- יסף מכה על bzw. יסף מכה על, „schlagen“ bzw. „einen weiteren Schlag auf/gegen jmd. ausführen“;
- הלך בקרי עם, „jmd. feindselig entgegentreten“;
- יסף ליסרה bzw. יסף ליסרה, „züchtigen“ bzw. „ fortfahren zu züchtigen“.

Im ersten ‚Zwischenvers‘ (V. 18) stehen sich *eine* Handlung der Israeliten und *eine* Handlung JHWHs gegenüber, im zweiten ‚Zwischenvers‘ (V. 21) zwei Handlungen der Israeliten und eine Handlung JHWHs, in den beiden letzten ‚Zwischenversen‘ (V. 23f.27f) je zwei Handlungen, so dass sich schon von der Länge der Aussage her eine Steigerung ergibt, die inhaltlich

²²⁰ So auch GRÜN WALDT (1999), 379, für das Heiligkeitsgesetz insgesamt.

²²¹ Vgl. ACHENBACH, Heiligkeitsgesetz (2000), 349 [= Rezension Grünwaldt], der Grünwaldts Datierung „angesichts der komplexen Traditions- und Redaktionsvorgänge, die der Verf. selbst beobachtet hat“ für „ganz und gar unwahrscheinlich“ hält und stattdessen eine „Entstehung frühestens in der Mitte des 5. Jh.s“ vorschlägt.

²²² Siehe zu dieser sprachlichen Wendung in der folgenden Auslegung.

durch den Begriff „sieben(fach)“ (שִׁבְעַ) und durch den Begriff des „Zornes“ Gottes (חַמָּה) vertieft wird.²²³ Es ist dieser heiße Zorn (חַמָּה als Zorn-„Glut“), der nun die schlimmsten Schrecknisse wie Kannibalismus, Zerstörung und Exil bewirkt.

‚Gerahmt‘ wird das Strafhandeln Gottes durch das Verb יָסַר im Pi‘el als erstem und letztem Strafausdruck. יָסַר pi meint hier die körperliche Züchtigung, wie das parallele Begriffspaar „schlagen/Schlag“ (מַכָּה/נָכָה) deutlich macht.

Das Verb נָכָה (Hif‘il) meint hartes Zuschlagen mit oder ohne Schlagwerkzeug, das nicht selten tödliche Folgen hat. Neben Schlägen, die im alltäglichen Bereich in strafender, disziplinierender, beleidigender und/oder feindseliger Absicht verabreicht werden,²²⁴ wird נָכָה vor allem im militärischen Sinne verwendet (einen Feind/ein Heer „schlagen“). Wird es von einer Gottheit bzw. von JHWH ausgesagt, so sind Krankheiten und Kriegsereignisse gemeint, mit denen Gott die Menschen „schlägt“.²²⁵

Schwierig zu übersetzen ist die Wendung הֵלֶךְ בְּקָרִי עִם. Sie tritt überhaupt nur an dieser Stelle im AT auf, hier aber gleich 7mal (5mal in den ‚Zwischenversen‘, 2mal rückblickend in V. 40/41). Von ihrer Bedeutung her muss sie parallel zu לֹא שָׁמַע eine Antihaltung oder ein Antiverhalten bezeichnen. Das Substantiv קָרִי – wegen der vorangestellten Präposition בְּ in V. 24.27.40f muss es sich um ein Substantiv handeln – ist wohl von der Wurzel קָרָה, „begegnen/eintreffen“ abzuleiten. Wahrscheinlich meint עִם בְּקָרִי הֵלֶךְ soviel wie „mit jmd. eine Begegnung/ein Treffen im feindlichen Sinn eingehen“ und kann im Deutschen mit Begriffen wie „jemand feindlich begegnen“, „jemandem zuwiderhandeln“; „gegen jemand vorgehen“ o.ä. übersetzt werden. Dagegen erscheint eine Deutung von קָרִי im Sinne von „Zufall“ aufgrund des Kontextes eher unzutreffend,²²⁶ und eine

²²³ Zum „Zorn Gottes“, einem Thema, das im AT breiten Raum einnimmt, siehe GROSS, Zorn Gottes (1999), außerdem WESTERMANN, Boten des Zorns (1981). Eine ausführliche systematische Abhandlung hat MIGGELBRINK, Zorn Gottes (2000) vorgelegt, vgl. Ders., Der zornige Gott (2002).

²²⁴ Vgl. z.B. Ex 2,13; 21,18f (Prügelei zwischen zwei Männern); Ex 21,20.26, vgl. auch Ex 2,11 (Schlagen des Sklaven); Prv 23,13f (erzieherisches Schlagen eines „Knaben“); Ex 21,15 (beleidigendes und misshandelndes Schlagen der Eltern).

²²⁵ Vgl. zu מַכָּה/נָכָה CONRAD, ThWAT 5 (1986), 445–454, dort zum „Schlagen“ Gottes 451f. Siehe hierzu auch das Verb נָגַף, „stoßen, schlagen“ (Substantiv מִנְגִּיפָה), das im AT abgesehen von 2 Stellen ausschließlich von Gott als Subjekt ausgesagt wird. מִנְגִּיפָה/נָגַף ist das Begriffspaar, welches die *Priesterschrift* für Gottes „Schlagen“ verwendet (vor allem gegenüber den ungehorsamen Israeliten in der Wüste). In den Zwischenversen in Lev 26 wird es wohl bewusst nicht eingesetzt (vgl. demgegenüber V. 17!), da es keinerlei pädagogische Konnotation besitzt, sondern ausschließlich auf Verletzung und Tötung abzielt.

²²⁶ So HIRSCH, Leviticus, 608: „קָרִי ist alles das, was ohne unsere Absicht und außer unserer Berechnung geschieht.“ HIRSCH übersetzt V. 21a: „Und wenn ihr mit mir [das עִם kann nach HIRSCH keine Gegnerschaft ausdrücken] im Zufall wandelt und euch nicht entschließt, mich zu hören ...“ und paraphrasiert: „Ihr seid nicht mehr prinzipielle Gegner meines Willens, aber mein Wille ist euch gleichgültig.“ Abgesehen davon, dass das vergleichsweise geringere Widerstandsverhalten, das nach HIRSCH in dieser Wendung zum

Ableitung des Substantivs von der Wurzel קָרַר, „kalt sein“, ist m.E. nicht möglich.²²⁷

Die jeweils erwähnte Siebenzahl der Vergeltung (שִׁבְעָה) mag noch alte Rache-Prinzipien in Erinnerung halten (vgl. Gen 4,15.24). Dabei ist die Zahl jedoch nicht wörtlich, sondern symbolisch als Zahl der Fülle und Vollendung zu verstehen. „Sieben“ ist aber auch eine magische Zahl, die möglicherweise ohnehin in Fluchreihen eine Rolle spielte.²²⁸

Eine gewisse inhaltliche Verwandtschaft besteht zwischen dem Drohabschnitt in Lev 26 und dem Text Am 4,6–11(13), der eine ebenfalls 5fach gegliederte Strafschilderung bietet mit dem Refrain: „...aber ihr seid nicht zu mir zurückgekehrt!“²²⁹ Beide Texte bleiben hinsichtlich ihrer Unheilschilderungen unkonkret und benutzen die gängigen Bilder, die ihnen der orientalische Plagen-‚Pool‘ zur Verfügung stellte: Hunger, Wassermangel, Unfruchtbarkeit des Landes, Schwert, Pest. Deshalb sollte man auch nicht versuchen, die Angaben konkreten historischen Ereignissen zuzuordnen – mit Ausnahme von Lev 26,32f, wo tatsächlich von der Zerstörung Judas und der Exilierung seiner Bevölkerung die Rede ist.²³⁰

Während der Text Am 4,6–11(13) ein Geschichtsrückblick ist, versteht sich Lev 26,14ff als Drohrede mit Blickrichtung in die Zukunft.

Doch entgegen seiner literarischen Gestalt lässt sich auch Lev 26 als rückblickende Geschichtsinterpretation verstehen, welche – wie im Amos-Text – Israels Geschichte nach dem Muster ‚Immer wieder Strafe, aber immer wieder umsonst!‘ deutet. Diese Deutung entspricht dem im Exil entstandenen dtr. Geschichtsmodell: Weil Israel sich weigerte, Gottes Strafe anzunehmen und aus ihr zu lernen²³¹, gab Gott zuletzt sein Volk dahin – bis auf einen kleinen Rest, mit dem ein Neuanfang gemacht wird.

Innerhalb dieses Geschichtsentwurfs bringt das in Lev 26 verwendete Verb *jsr* ebenso wie das Stufenschema selbst eine erzieherische Komponente des göttlichen Strafhandelns zum Ausdruck. „Den Flüchen, bzw. den Schlägen, die Israel treffen, wohnt ein pädagogischer Eifer inne“.²³²

Ausdruck kommt, die fortgesetzte Strafsteigerung nicht begründen kann, tut sich Hirsch mit dem Ausdruck חֵמַת־קָרַר in V. 28 schwer; er übersetzt (ebd. 612): „Wut des Zufalls“.

²²⁷ So LEVINE, Epilogue (1987), 15, der הלך בקרי עם mit „to relate to with coldness“ übersetzt. Vgl. aber wiederum den Ausdruck חֵמַת־קָרַר in V. 28 („Zornglut der Kälte“?).

²²⁸ Vgl. die Fluchinschrift von Sefire IA, Z. 21–24.27.

²²⁹ DEISSLER, Amos (NEB 1981), 109, spricht von „bisherigen Erziehungsstrafen und ihrer Vergeblichkeit“. Der Text wird in der Exegese meist als sekundär (exilisch) beurteilt.

²³⁰ Gegen MILGROM, Leviticus (AncB 2001), 2363f, der diese Anspielungen auf die Zerstörung des Nordreichs und die Exilierung von dessen Bevölkerung deutet.

²³¹ Das Annehmen der Strafe und Lernen aus ihr drückt die dtr. Sprache mit dem Terminus לקח מוסר aus. Lev 26 benutzt für denselben Sachverhalt der Verb יסר im Nif'al („sich zurechtweisen lassen“).

²³² STAUBLI, Die Bücher Leviticus und Numeri (NSK.AT 1996), 193.

Trotz aller Härte, ja Grausamkeit des Strafens, zielt dieser Eifer letztlich auf Korrektur, nicht auf Vernichtung. Eine Aussage, wie sie der biblische Paralleltext Dtn 28 trifft (und damit den Gipfel des an sich schon problematischen Gottesbildes erreicht) – „So wie JHWH seine Freude daran hatte, euch Gutes zu tun und euch zahlreich zu machen, so wird JHWH seine Freude daran haben, euch auszutilgen und euch zu vernichten“ (Dtn 28,63) – ist für Lev 26 undenkbar.

Allerdings darf der Erziehungsaspekt nicht zu stark veranschlagt werden. BERTRAM hat Recht, wenn er prinzipiell erklärt: „Gottes Heiligkeit verlangt unbedingten Gehorsam ... Das Gesetz dient nicht einer allmählichen Erziehung des Volkes, sondern ist Ausdruck des unbedingten Gotteswillens, ohne dessen Erfüllung es überhaupt keine Gemeinschaft mit Gott geben kann. ... Es gibt nur ein Entweder – Oder, keine Entwicklung, keine Vermittlung, also auch keine ‚Erziehung‘.“²³³ Ein Gesetzesbruch habe die „Ausrottung“ aus dem Volk zur Folge; die biblische Frömmigkeit sei sich immer dessen bewusst gewesen, „dass die Heiligkeit Gottes die Vernichtung des Sünders verlangt.“²³⁴

In der Tat können JHWHs Strafen Sünder in großer Zahl vernichten. Der ansatzweise vorhandene Erziehungsgedanke gilt nur dem Volksganzen, das Individuum spielt als Gegenüber Gottes keine Rolle.

Im Unterschied zu Dtn 28 lässt aber das in den Drohabschnitt Lev 26 eingebaute Stufenschema Israel sozusagen Luft zum Atemholen und sorgt für eine immer neue Umkehrmöglichkeit. Außerdem ist die schlimmste Strafe für das Volk ‚nur‘ das Exil. Und anders als Dtn 28 endet Lev 26 nicht mit der Drohgebärde, sondern mit Verheißung: Auch im Land der Feinde wird Gott sein Volk nicht verwerfen, sondern an dem mit den Vätern geschlossenen Bund festhalten.

d) Zusammenfassung

In Lev 26,14ff kommt in einem Toratext aus frühnachexilischer Zeit noch einmal der mit harter Strafe drohende Gott zu Wort, in einer Art und Weise, wie er zuvor in der Gerichtsprophetie aufgetreten war. Die Bildwelt der Drohungen speist sich aus einem gemeinorientalischen Plagen-‚Pool‘, der sowohl für die Abschnitte „Segen und Fluch“ in altorientalischen Rechtsurkunden als auch für die Predigt der israelitischen Gerichtsprophetie die Quelle war. In Lev 26 soll die Lohnverheißung (V. 3–13)

²³³ BERTRAM, Begriff der Erziehung (1932), 33, hier für das AT insgesamt, doch ist die Aussage insbesondere für das Buch Levitikus zutreffend.

²³⁴ Ebd. 34.

gemeinsam mit der Strafandrohung (V. 14–39) den Gebotsgehorsam fördern.

Ein in den Drohabschnitt V. 14ff eingebautes Stufenschema spricht in konditionalen ‚Zwischenversen‘ („wenn – dann“, V. 18.21.23f.27f) von der Möglichkeit eines fortgesetzten Ungehorsams Israels und von der dann immer aufs Neue erfolgenden gesteigerten „siebenfachen“ Strafe JHWHs. Innerhalb dieser ‚Zwischenverse‘ werden die Formen mit יסר verwandt (V. 18.27 יסר pi als Strafhandlung; V. 23 יסר nif als Gehorsamsforderung an die Israeliten).

Während das sich steigernde Stufenschema einerseits JHWHs unbedingten Strafwillen zum Ausdruck bringt, lässt es sich andererseits auch so verstehen, dass JHWH mit den schlimmsten Strafen bis zum Ende wartet und dazwischen immer wieder neu auf eine Umkehr seines Volkes hofft.

Das Verb יסר manifestiert in diesem Zusammenhang die göttliche Absicht, trotz der barbarischen Strafen nicht gänzlich zu zerstören, sondern letztendlich eine Korrektur Israels zu bewirken. Das Prinzip der Vergeltung durch Lohn und Strafe wird im Unterschied zu Dtn 28 in Lev 26 durch die Erziehungsterminologie etwas gemildert.

Allerdings gilt der Erziehungsgedanke nur dem Volk als Ganzem. Der Einzelne spielt als Gegenüber Gottes keine Rolle, und tatsächlich können Einzelne in großer Anzahl bei einem ‚erzieherischen‘ Strafakt Gottes sterben. Lev 26 bleibt einem rein kollektiven Vergeltungsdenken verhaftet.

Außerdem darf der erzieherische Gehalt der Terminologie in diesem Text nicht überschätzt werden. Dem Gedanken der Heiligkeit JHWHs und seinem Totalitätsanspruch, den er Israel gegenüber hat, korrespondiert der Gedanke, dass der Gesetzesbrecher den Tod verdient.

Seiner literarischen Gestalt nach ist Lev 26,14ff eine Drohrede und יסר ein Element der Drohgebärde. Hintergründig interpretiert der Text jedoch auch Israels Geschichte nach dem Schema „Immer wieder Strafe, doch immer wieder umsonst“ (vgl. Am 4,6–13). Damit teilt er die Ansicht der dtr. Geschichtsdeutung, der zufolge JHWH sein Volk stets aufs Neue durch Züchtigungen zu belehren (יסר pi) versucht habe, Israel jedoch nicht auf diese Strafen reagiert (יסר nif) habe.

Im Unterschied zu Dtn 28 endet Lev 26 nicht mit Strafandrohung, sondern mit Heilsverheißung. Dennoch zeichnet der Drohabschnitt, für sich genommen, ein Gottesbild, das sozusagen hinter die Aussagen eines Textes wie Jer 30,10f zurückfällt: Weder wird deutlich, inwiefern JHWH bei seinen Strafen Maß hält, noch ist *jsr* in einen Kontext heilvoller Beziehung eingebunden.

4) Deuteronomium

Drei Stellen in den Einleitungsreden des Buches Deuteronomium enthalten eine מוֹסֵר/יֹסֵר-Aussage mit JHWH als handelndem Subjekt: Dtn 4,36 (יֹסֵר Pi'el), Dtn 8,5 (יֹסֵר Pi'el; 2mal) und Dtn 11,2 (Ausdruck: מוֹסֵר יְהוָה). Die Stellen Dtn 8,5 und Dtn 11,2 sind inhaltlich miteinander verwandt, weil sie beide die Erziehungsbegrifflichkeit מוֹסֵר/יֹסֵר allgemein auf die zurückliegende Geschichte Gottes mit seinem Volk beziehen, d.h. – vom Standpunkt des Dtn aus – auf die Wüstenzeit (Dtn 8,5) bzw. auf die Wüstenzeit zusammen mit dem Exodus (Dtn 11,2). Auch in Dtn 4,36 tritt das Verb יֹסֵר innerhalb eines Geschichtsrückblicks auf, bezieht sich aber ganz konkret auf *eine* Handlung Gottes, nämlich auf das Ertönen seiner „Stimme“ von Himmel her am Sinai.

Während Dtn 8,5 (8,2–5) und 11,2 (11,2–7) spätdeuteronomistische Texte sind, ist Kap. 4 als Scharnier zwischen dem Redeteil Kap. 1–3 und Kap. 5–11 ein noch jüngerer Text und wird deshalb hier erst an letzter Stelle behandelt. Dtn 8,2–5, dessen „Erziehungs“-Aussage das größte Gewicht zukommt, wird ausführlicher als die beiden anderen Texte dargestellt.

4.1 Vorbemerkung: Die Einleitungsreden Dtn 4–11²³⁵

Die Einleitungsreden in das Buch Deuteronomium legen sich wie die Schlussreden in einem äußeren (Kap. 1–3) und inneren (Kap. 4–11) Rederahmen um das Korpus des Gesetzes (Kap. 12–26). Dabei hat das spät eingefügte Kapitel 4 eine Sonderstellung und kann wegen der Überschriften 4,44.45 auch noch dem äußeren Rederahmen zugerechnet werden.

Die Kapitel sind durch das enge Ineinander von Gesetzesparänese und Geschichtsrückblick geprägt. Nachdem Mose Israels Weg vom Sinai/Horeb durch die Wüste bis hin zum (literarisch fiktiven) Standpunkt des Dtn jenseits der Jordans im Gebirge Moab erinnernd nacherzählt hat (Kap. 1–3), bereitet er Israel nun auf die folgende Gesetzesverkündigung (Kap. 12–26) vor, indem er es ermahnt, dieses Gesetz zu halten.

Nicht weniger als 26mal wird in den Kapiteln Dtn 4–11 Israel formelhaft zur Geboterfüllung aufgefordert. Diese formelhafte Paränese ist typisch für

²³⁵ Vgl. zu den Einleitungsreden allgemein LOHFINK, Hauptgebot (1963); SEITZ, Redaktionsgeschichtliche Studien (1971), GARCIA LOPEZ, Analyse littéraire (1977/78); ACHENBACH, Israel zwischen Verheißung und Gebot (1991); siehe auch den – allerdings veralteten – Forschungsüberblick bei PREUSS, Deuteronomium (1982), 93–103. An neueren Kommentaren sind vor allem VEIJOLA (ATD 2004), NIELSEN (HAT 1995) und ROSE, 5. Mose Bd. 2 (ZBK 1994), zu erwähnen, sowie WEINFELD, Deuteronomy 1–11, (AncB 1991) und CHRISTENSEN, Deuteronomy 1–11 (WBC 1991; Lit.). Vgl. auch die knappe Darlegung von RÜTERSWORDEN, Deuteronomium (NSK.AT 2006).

die Redeform des Dtn und setzt sich auch im Gesetzeskorpus selbst und in den Schlussreden fort.²³⁶ Mit ihren ständig wiederkehrenden Ermahnungen, das Gesetz zu halten, ähneln die dtn Einleitungsreden dem paränetischen Redestil der „Lehrreden“ der jüngeren Weisheit (Prv 1–9).

Begründet wird die Gesetzesparänese im Dtn durch den Blick zurück in die Geschichte. In der Geschichte hat sich JHWH als der Gott offenbart, der seine überragende Macht zugunsten seines erwählten Volkes einsetzte (Befreiung aus Ägypten, Bewahrung in der Wüste) und auch weiterhin für es einsetzen wird (Vertreibung der anderen Völker vor Israel her). Er kann jedoch diese Macht auch gegen sein Volk wenden, sollte dieses ungehorsam sein, und hat dies auch in der Vergangenheit schon getan.²³⁷ Aus der Betrachtung der Geschichte kann Israel lernen, was Gott für es im positiven Sinn geleistet hat und leisten kann, was er aber auch gegen es zu tun vermag. So ist die Geschichte Lehrmeisterin des Volkes und jenes Feld, das JHWH nutzt, um Israel hin zum Gebotsgehorsam zu *erziehen*.

4.2 „Wie ein Mann seinen Sohn erzieht ...“: Dtn 8,2–5

Der Geschichtsrückblick Dtn 8,2–5 ist in zwei Gebotsparänesen V. 1 und V. 6 eingebettet.

V. 1 ist die Überschrift zu V. 2–5 und zu Kap. 8 insgesamt, und die Gebotsparänese dieses Verses wird durch V. 2–5 begründet und vertieft: Weil sich Gott in der Geschichte, konkret in der jüngst vergangenen Wüstenzeit, auf eine bestimmte Art und Weise Israel gegenüber verhalten hat und dadurch gezeigt hat, wer er ist und was er will, deshalb soll Israel „all das Gebotene“ (כָּל־הַמִּצְוָה) halten.

V. 6 ist einerseits noch eine Folgerung aus 2–5, andererseits aber schon die neue Überschrift zu V. 7–18, dem zweiten Abschnitt von Kapitel 8.²³⁸

²³⁶ Vgl. die Auflistung bei FINSTERBUSCH, Das gesetzesparänetische Schema im Dtn (2000), 57f, die mit ihrer Definition dieses „Schemas“ insgesamt 57 [62] Verwendungen zählt (26mal in Kap. 4–11; 11mal in Kap. 12–26; 20mal in Kap. 27–32). Wenig gelungen ist m.E. der Versuch von WESTERMANN, Mahnung, Warnung und Geschichte (1994), 52f, einen Großteil dieser formelhaften Paränesen in den Einleitungsreden als „sekundäre Schicht“ zu streichen.

²³⁷ An bisherigen Bestrafungshandlungen kennen die dtn Einleitungsreden (in ihren deuteronomischen und deuteronomistischen Schichten) die Verlängerung der Wüstenwanderung auf 40 Jahre und den Tod der ersten Wüstengeneration (2,14f), die Vernichtung Datans und Abirams (11,6), die Bestrafung nach dem Abfall zum Baal-Peor (4,3), die Beinahe-Vernichtung des Volkes nach der Anbetung des goldenen Kalbes, die nur durch die Fürsprache Moses verhindert wurde (9,13–29), und die Bestrafung des Mose selbst, der das gelobte Land nicht betreten durfte (2,37; 3,23–27).

²³⁸ Im Unterschied zu den meisten Exegeten, die nach dem Einleitungsvers V. 1 die Verse 2–6 (nicht nur 2–5) als eine literarische Einheit behandeln, bin ich der Meinung, dass V. 6 vor allem die Funktion einer Überschrift zu V. 7–18 hat und insofern einen Neueinsatz markiert. Vgl. zur Überschriftfunktion dieses Verses FINSTERBUSCH, Gebotsparänetisches

a) Übersetzung:

1) Alles Gebotene, das ich dir heute gebiete, sollt ihr bewahren, es zu tun, damit ihr lebt, euch mehrt, hineinkommt und das Land erwerbt, das JHWH euren Vätern zugeschworen hat.

2) Und du sollst des ganzen Weges gedenken, den dich JHWH, dein Gott, hat gehen lassen die vierzig Jahre in der Wüste, damit er dich demütige, um dich zu prüfen, um zu erkennen, was in deinem Herzen ist, ob du seine Gebote^a halten wirst oder nicht.

3) So demütigte er dich und ließ dich hungern und ließ dich (auch) das Manna essen, das du nicht kanntest und nicht deine Väter, damit er dich erkennen lasse: Der Mensch lebt nicht vom Brot allein; sondern von allem, was vom Mund JHWHs ausgeht, lebt der Mensch.

4) Dein Kleid ist nicht zerlumpt von dir gefallen, dein Fuß nicht angeschwollen vierzig Jahre.

5) Und du sollst es mit deinem Herzen erkennen: Wie ein Mann seinen Sohn erzieht, so erzieht dich JHWH, dein Gott.

(וַיְדַעַתָּה עַם־לְבָבְךָ כִּי כַאֲשֶׁר יִסֵּר אִישׁ אֶת־בְּנוֹ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִסְּרָךָ:)

b) Historisch-kritische Analyse:

Gliederung und literarische Schichtung von Kap. 8:

Kapitel 8, „das wohl schönste Exemplar deuteronomischer Paränese“,²³⁹ untergliedert sich in einen kürzeren Eingangsteil V. 1–5 und einen längeren Mittelteil V. 6–18 und wird durch die Verse 19–20 abgeschlossen.

Der Mittelteil ist nach seiner Einleitung V. 6 ist noch einmal in die Abschnitte 7–10 und 11–18 unterteilt. Der Blick richtet sich hier auf das „gute Land“ (אֶרֶץ טוֹבָה), dessen Reichtum in scharfem Gegensatz zu den Entbehrungen der Wüstenzeit steht. Diese Entbehrungen werden in V. 15–16 noch einmal mit ähnlichen Worten wie in V. 2–3 beschrieben.

Die Anfangsverse 1–5 unterteilen sich in:

- | | |
|--------|--------------------------------|
| V. 1 | Einleitung (Gesetzesparänese), |
| V. 2–4 | Rückblick, |
| V. 5 | Resümee. |

Insgesamt kann das Kapitel Dtn 8 in seiner jetzigen Form durchaus als sinnvoll strukturiertes Ganzes betrachtet werden.²⁴⁰

Schema, 62; DIES., Weisung (2005), 185.190.194f mit Anm. 303. Der folgende כִּי-Satz in V. 7 ist dann begründend („denn“) und nicht temporal („wenn“) zu übersetzen. Vgl. die anders gestaltete Temporalsatzformulierung in 6,10ff (וְהָיָה כִּי) und in 7,1 (Wortstellung!).

^a Im Qetib Singular (מִצְוָה), im Qere Plural (מִצְוֹתַי). Der Singular mag von V. 1 her (כָּל־הַמִּצְוָה) beeinflusst sein. Die Qumranhandschrift 4QDeut^f liest Plural.

²³⁹ VEIJOLA, „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein“ (1995), 143; vgl. ACHENBACH, Israel zwischen Verheißung und Gebot (1991), 309.

²⁴⁰ BRAULIK (in Nachfolge von LOHFINK), Deuteronomium (NEB 1986), 68, vertritt für das gesamte Kapitel eine konzentrische Struktur: A) V. 1: Ermahnung; B) V. 2–6: Führung in der Wüste, Folgerung und Ermahnung; C) V. 7–10: Lob des Kulturlandes mit Konsequenz; D) V. 11: Ermahnung; C') V. 12–14*: Lob des Lebens im Kulturland mit

Allerdings ist sich die Forschung doch weitgehend darin einig, dass das Deuteronomium mit seinen Einleitungsreden in einem vielschichtigen Wachstumsprozess entstand, der auch in Kap. 8 seinen Niederschlag fand.

Vier literarkritische Modelle seien hier kurz vorgestellt. Allen ist gemeinsam, dass sie trotz ihrer Schichtungen in den Versen 2–6 eine literarische Einheit sahen.²⁴¹

SEITZ²⁴² charakterisierte V. 11b als „allgemeine Gebotsparänese“, die den Zusammenhang zwischen V. 11a.12 störe, und erkannte in dem Halbvers zusammen mit V. 2–6 – „da auch diese Verse auf eine allgemeine Einschärfung des Gehorsams in V. 6 hinauslaufen“ – erste redaktionelle Zusätze zu einem Grundbestand V. 7–11a.12–18. Dieser Grundbestand mit seinen Zusätzen habe dann mit der pluralischen Rahmensetzung V. 1(b).19(b).20 noch eine zweite redaktionelle Erweiterung erfahren.

MAYES²⁴³ unterteilte in „early sections“ (V. 7–11a.12–14.17–18a) und „later sections“ (V. 1–6.11b.15–16.18b–20), wobei er sich mit seinem Unterscheidungskriterium – der unterschiedlichen Füllung des Begriffs „Vergessen“ – an die Argumentation von SEITZ anschloss.²⁴⁴

GARCÍA LÓPEZ²⁴⁵ erarbeitete vier Schichten: eine hymnische Beschreibung (V. 7–8.10bα.14bβ–16aα) mit mahnenden Ergänzungen (V. 9–10a.bβ.11a.12–14bα.17–18a), als dritte Schicht V. 2–6 mit V. 16aβ.18b und als vierte Schicht den nomistischen Rahmen V. 1.11b.19–20.

Konsequenz; B') V. 14*–18: Führung aus Ägypten und in der Wüste, Folgerung und Ermahnung; A') V. 19–20: Sanktionen für Ungehorsam gegenüber der Ermahnung. – Vgl. auch die (allerdings unverständliche) konzentrische Strukturierung durch O'CONNELL, Deuteronomy VIII 1–20: Asymmetrical Concentricity (1990), der die „Achse“ nicht in V. 11, sondern in V. 7b–9 lokalisiert. – Von einer literarischen Einheitlichkeit des Kapitels geht auch GOMES DE ARAÚJO, Theologie der Wüste (1999), 169, aus.

²⁴¹ Dies verdankt sich vor allem dem Umstand, dass LOHFINK, Hauptgebot (1963), 125–131 (vgl. dazu auch GARCÍA LÓPEZ, Analyse littéraire, 501–504) in den Versen 8,2–6 ein dreigliedriges „Schema der Beweisführung“ fand, mit folgenden Teilen: 1) Geschichtliche Tatsachen (hier V. 2–4); 2) Glaubensmäßige Schlussfolgerung (hier V. 5); 3) Anwendung auf das Handeln (hier V. 6). Diese Teile würden durch den dreifachen parallelen Einsatz der Perfekt-Consecutiv-Formen markiert: וְזָכַרְתָּ, וַיִּדְעַתָּה, וְשָׁמַרְתָּ. – M.E. lässt sich jedoch die Rede von einem „Schema“ nicht halten, da Lohfinks weitere Belegstellen Dtn 9,4–7 und als „freiere“ Formen Dtn 7,8–11 oder 11,1–9 keine zwingende formale Parallele bieten.

²⁴² SEITZ, Redaktionsgeschichtliche Studien (1971), 79–81.

²⁴³ MAYES, Deuteronomy (NCBC 1981), 189f.

²⁴⁴ Der für die dtn-dtr Literatur wichtige Begriff des Vergessens (שָׁכַח) – oft im direkten Gegensatz zum Erinnern (זָכַר) – taucht in Kap. 8 dreimal auf. SEITZ meinte, die Mahnung, JHWH nicht zu vergessen, habe in V. 11b.14.19 eine „verschiedene Interpretation“ erfahren. Nach V. 14 bestehe das Vergessen in Hochmut, in der Zuschreibung allen Erfolges an die eigene Adresse, nach V. 11b äußere es sich dagegen in der Mißachtung der Gebote und Satzungen, nach V. 19 schließlich sei es gleichbedeutend mit dem Fremdgötterkult. Doch ist diese Kriterienwahl m.E. der assoziativ-spontanen Gedanken- und Bildentfaltung des AT nicht angemessen.

²⁴⁵ GARCÍA LÓPEZ, Yahvé, fuente última de vida (1981), 21–54.

Ebenfalls vier Schichten nimmt VEIJOLA an²⁴⁶. Er sieht das „alles tragende Grundgerüst“ in den Versen 7a.10a.11a. 14bβ.17–18a, die das Thema des Kapitels benennen: „das Leben in der materiellen Fülle des Verheißenen Landes als Bedrohung der Identität Israels“. Ein Ergnzer habe mit V. 7b–9.10b.12–14abα.15–16 zunächst die Erwähnung des „guten Landes“ (V. 7a) beschreibend ausgestaltet (V. 7–9), dann auf die Gefahr der Selbstzufriedenheit hingewiesen, welche die Steigerung des Wohlstands in sich berge (V. 12–14abα), und zuletzt dem Bisherigen noch eine hymnische Beschreibung des Wstenaufenthalts gegenübergestellt (V. 15–16). Als dritte Schicht habe ein nomistisch orientierter Redaktor V. 1.11b.18b.19–20 hinzugefügt, und viertens und letztens sei in den einstigen Zusammenhang zwischen V. 1 und 7ff das Stück V. 2–6 eingeschoben worden, ein „theologisches Traktat, in dem die Erfahrungen der Wüstenwanderung auf ihren bleibenden Lehrgehalt hin reflektiert werden.“²⁴⁷

Im Unterschied zu diesen Entwürfen, die darin übereinstimmen, dass V. 2–6 ein junger Text innerhalb von Kap. 8 ist, hat ACHENBACH²⁴⁸ eine redaktionskritische Interpretation vertreten.

ACHENBACH zufolge besteht Dtn 8 – nach Abschälung des äußeren gebotsparnetischen Rahmens (V. 1.19f) – aus nur einer Grundschicht, die sich in zwei thematische Abschnitte gliedert (V. 2–5* und V. 7–18*), allerdings durchgehend spät-dtr Fortschreibungen erfahren hat. Als solche Fortschreibungen kennzeichnet ACHENBACH V. 2b.6.11b.15.16. Für noch jünger hält er V. 3b („Der Mensch lebt nicht vom Brot allein...“).²⁴⁹ Zum Grundbestand des Textes gehören nach ACHENBACH im ersten Teil des Kapitels V. 2a (ohne אַרְבָּעִים שָׁנָה), V. 3a.4 (ohne אַרְבָּעִים שָׁנָה) und V. 5, die er noch für „deuteronomisch“, d.h. vorexilisch, hält.

M.E. sind hinsichtlich der Anfangsverse zwei Fragestellungen zu klären:

1) Bedeutet der Numeruswechsel innerhalb von V. 1 (Beginn im Sgl., Fortsetzung im Pl.) und im Übergang von V. 1 auf V. 2 (Wechsel vom Pl. zum Sgl.), dass ein singularischer Innenteil V. 2–18 mit einer im Plural bzw. in einer Numerusmischung formulierten Rahmenschicht (vgl. dasselbe Phänomen in V. 19–20) umgeben wurde?

2) In welchem Verhältnis stehen die Verse 2–3 einerseits und 15–16 andererseits zueinander, die beide mit ganz ähnlichen Worten die Wüstenzeit beschreiben? (Man könnte fast von einer Dublette sprechen.)

²⁴⁶ VEIJOLA, „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein“. Zur literarischen Schichtung und theologischen Aussage von Deuteronomium 8 (1995). Vgl. DERS., Das fünfte Buch Mose (ATD 2004), 210ff.

²⁴⁷ Ebd. 144f.

²⁴⁸ ACHENBACH, Israel zwischen Verheißung und Gebot (1991), 309–320.

²⁴⁹ Den sekundären Charakter von Dtn 8,3b hatte schon PERLITT, Wovon der Mensch lebt (1981), vertreten. Seine Argumentation ist folgende: Allein schon nach Syntax und Sinn fllt V. 3b als allgemeingültige Sentenz in den durch direkte Anrede und das Verhältnis JHWH–Israel geprägten Versen auf. Vor allem aber die Wortwahl sei untypisch für das Dtn: „אֲרָם (ה) ist schlechterdings kein Dtn-spezifisches Wort“ (414); „כָּל-מוֹצֵא פִי יְהוָה, ist weder nach seinen einzelnen Elementen noch gar in deren Kombination ein dtn Ausdruck“ (419).

Die Antworten auf diese Fragen lauten:

– Der Numeruswechsel *innerhalb* von V. 1 und V. 19 ist kein Kriterium für eine literarkritische Scheidung, sondern weist auf eine späte Schicht im Dtn hin, die bewusst eine *Numerusmischung* praktiziert.²⁵⁰ Dagegen könnte der Numeruswechsel *zwischen* V. 1 und V. 2 tatsächlich dadurch bedingt sein, dass V. 1(19f) erst später einem singularischen Innenteil vor- (bzw. nach)geschaltet wurde.

– Das Verhältnis von V. 2–3 zu V. 15–16 ist dahingehend zu bestimmen, dass V. 2–3 eine jüngere Wiederaufnahme und zugleich Weiterinterpretation der älteren Textpassage V. 15–16 ist. Dafür spricht der Zusatz לֹא־יָדַעְתָּ in V. 3 gegenüber V. 16 und die insgesamt in V. 2–5 breiter ausgestaltete Sicht der Wüstenzeit, die mit der Erziehungsmetapher in V. 5 einen höheren Reflexionsgrad erreicht.

Insgesamt lassen sich m.E. die Verse Dtn 8,2–5 als junger Text beurteilen, der einem älteren Textbestand V. 7ff vorangestellt wurde. In sich sind die Verse wohl einheitlich.

Sie liefern eine spätdeuteronomistische Geschichtsinterpretation der Wüstenzeit mit dem Resümee der Erziehungsmetapher in V. 5.

Datierung:

Die Datierung von Dtn 8,2–5 fällt wohl in die frühe nachexilische Zeit, als sich das Volk erneut im Land bewähren musste und die karge Wüstenzeit – im Unterschied zur Zeit im Land – zum Geschichtsexempel stilisiert wurde. Die existentielle Abhängigkeit Israels von Gottes Fürsorge während dieser Zeit sollte eine mahnende Erinnerung für das Leben im wiedergewonnenen Lande sein.

c) Einzelexegese:

V. 2: Die Aufforderung zu „gedenken“ (זָכַר) zielt auf eine religiöse Haltung hin (vgl. V. 18: „Gottes gedenken“ im Unterschied zu V. 19: „Gott vergessen“), markiert aber an dieser Stelle auch den Beginn des Geschichtsrückblicks.²⁵¹ Der Zeitraum, dessen das Volk gedenken soll, ist – vom Standpunkt des Dtn aus – die jüngst erlebte Vergangenheit.

„Du sollst des ganzen Weges gedenken, den dich JHWH, dein Gott, hat gehen lassen die vierzig Jahre in der Wüste.“ הִיפִּיל Hif'il ist neutral, ja für

²⁵⁰ Vgl. VEIJOLA, Fünftes Buch Mose (2004), 4.

²⁵¹ „Gedenket der vorigen Zeiten, wie es von alters her war ...“ (Jes 46,9), „gedenke der uralten Tage ...“ (Dtn 32,7), so können entsprechende Aufforderungsformeln lauten. – Im allgemeinen hat das Verbum זָכַר allerdings keine Zeitangabe, sondern einen Gegenstand (etwa die *berit*) oder eine Person zum Objekt. Subjekt des Gedenkes ist entweder Gott selbst (68mal), der zumeist des Menschen gedenkt, oder der Mensch (100mal), der zumeist des Heilshandelns Gottes gedenkt. זָכַר wird fast durchweg im religiösen Sinn gebraucht.

sich eher positiv gemeint im Sinn der guten Führung Gottes.²⁵² Die Zeitangabe „40 Jahre“ bringt aber möglicherweise einen negativen Aspekt mit herein, den Strafaspekt: Nach Darstellung des dtn Geschichtsrückblicks in Kap. 1–3 dienten die vielen Jahre in der Wüste dazu, dass eine ganze Generation dort sterben sollte (vgl. 2,14f).²⁵³ Die Tradition vom Sterben in der Wüste dürfte auch dem Verfasser von Dtn 8,2–5 bekannt gewesen sein, doch spielt sie in seiner Sicht der Wüstenzeit keine Rolle. Nicht auf den Tod zielen hier die langen Jahre in der Wüste, sondern auf die Erziehung der *einen* Generation des Exodus, die noch immer lebt und Moses Worte hört (vgl. Dtn 11,2–7). Dabei umschließt der Ausdruck כל־הדרך die ganze Zeit als Einheit, ohne in einen „freundlichen Teil vor dem Sinai“ und einen „unfreundlichen Teil nach dem Sinai“ zu differenzieren.²⁵⁴

Die „Wüste“ (מִדְבָּר) ist im Parallelvers Dtn 8,15 ausgesprochen negativ charakterisiert: sie ist „groß und furchtbar“, in ihr leben „Saraf-Schlange und Skorpion“, sie ist „Dürrland, das kein Wasser hat“. Jedoch – so weiß der Erzähler sogleich fortzufahren – JHWH hat für sein Volk in diesem Land des Mangels die Grundversorgung sichergestellt, er hat es auf wunderbare Weise mit Wasser vom Fels getränkt und mit Manna gespeist. Diese Schilderung der Wüstenzeit im älteren Text V. 15/16a ist in V. 2a mit der kurzen Verwendung des מִדְבָּר-Begriffes m.E. vorausgesetzt.

V. 2b nennt eine Begründung dafür, dass JHWH sein Volk so lange im lebensfeindlichen מִדְבָּר verweilen ließ: „damit er dich demütige, um dich zu prüfen, um zu erkennen, was in deinem Herzen ist, ob du seine Gebote halten wirst oder nicht“ (V. 2b).

Weil JHWH wissen will, wie es um Israels Gebotsgehorsam bestellt ist, mutet er seinem Volk zwei unangenehme Erfahrungen zu: „Demütigung“ (עֲנִיָּה) und „Prüfung“ (נִסָּה).

²⁵² Vgl. zu הִלַּךְ Hif mit Gott als Subjekt und in Verbindung mit מִדְבָּר Dtn 29,5; Jer 2,6.17 (31,9); Am 2,10; Hos 2,16 und jüngere Stellen bei Jesaja, Ezechiel und in den Psalmen (Ps 136,16).

²⁵³ Dass Israel „40 Jahre“ in der Wüste war, ist nach ACHENBACH, Verheißung, 313, ein spät-dtr. Traditionselement. Nach GOMES DE ARAÚJO, Theologie der Wüste, 40, aber war für die spät-dtr. Schichten des Dtn „die Zahl 40 für die Wüstenzeit Israels im Leserbewusstsein längst vorgegeben“. Die Zahlangabe für die Dauer der Wüstenzeit findet sich neben Am 2,10; 5,25 (Zusätze) in Dtn 1,3; 2,7; 8,2.4 und in dem von Dtn 8,2–4 abhängigen Vers Dtn 29,4, außerdem in Jos 5,6 und in den der dtr. Schule und P zuzuweisenden Passagen der tetrateuchischen Wüstenüberlieferung (Ex 16,35; Num 14,33f; Num 32,13). Dass diese Zeit eine Zeit der *Strafe* war, die den Untergang der älteren Generation bezweckte, sagen Num 14,33f; 32,13; Dtn 2,14–16 und Jos 5,6, vgl. auch Ps 95,10f. Bei Amos hingegen wird die 40-Jahr-Angabe neutral angeführt, ohne ein Strafgeschehen zu implizieren.

²⁵⁴ GOMES, Theologie der Wüste, 142.

ענה II Pi‘el, „demütigen“, kann nicht neutral, sondern muss negativ verstanden werden.²⁵⁵ Die Grunderfahrung, die dahinter steht, ist „Elendsein“ in vielfacher Gestalt (vgl. auch die Adjektive עָנִי, „arm/elend/demütig“, und עָנָו, „demütig“, sowie das Substantiv עֲנָי, „Leiden/Elend“). Im Pi‘el wird der Status eines Menschen zum Negativen hin verändert, herabgedrückt, vermindert, degradiert. Sara „demütigt“ ihre Magd (Gen 16,6: הַתְּעַנְּהָ), sie springt recht „übel“ mit ihr um (so die LXX, die ענה II Pi‘el gerne mit κακοῦν wiedergibt, „Böses tun/schlecht behandeln“; auch in Dtn 8,2.3.16 wählt sie diese Übersetzung für JHWHs Tätigkeit).²⁵⁶ Übt ein Mann einer Frau gegenüber solches „Demütigen“ aus, so kann damit die Vergewaltigung gemeint sein.²⁵⁷ Das Bedeutungsspektrum von ענה II im Pi‘el umfasst Erniedrigung, Demütigung, Bedrückung, Schwächung und Gewalt.

Neben den Stellen in Dtn 8 (V. 2.3.16) finden sich noch zwei weitere Stellen in der dtr. Geschichtsreflexion, die JHWH selbst als das Subjekt von ענה II nennen: in 1Kön 11,39 erklärt JHWH zum Abschluss der Verheißung an Jerobeam, dass die Abspaltung der 10 Stämme Israels und die Schaffung eines eigenen Reiches eine „Demütigung“ des Geschlechtes Davids sei – „doch nicht für alle Zeit“. In 2Kön 17,20, heißt es bei der Betrachtung des nun eingetretenen Untergangs dieses von Jerobeam geschaffenen Reiches, dass JHWH die Israeliten gedemütigt und verworfen habe. – Im gottesdienstlichen Sprachgebrauch verlagert sich dann der Schwerpunkt der Begrifflichkeit ענה II von der gewalttätigen Unterdrückung hin zu einer frommen Selbstunterwerfung. So fordert etwa Klgl 3 zu menschlicher Demut und Geduld angesichts von Gottes Strafe auf:

... Gut ist´s für den Mann, ein Joch in seiner Jugend zu tragen.
 Er sitze einsam und schweige, wenn er [Gott] es ihm auferlegt ...
 Denn nicht für immer verwirft der HERR;
 Hat er betrübt, erbarmt er sich wieder nach seiner großen Huld.
 Denn nicht von Herzen demütigt er (לֹא עָנָה מִלֵּבָבוֹ) und betrübt er die Menschen“ (Klgl 3,27f.31–33).²⁵⁸

²⁵⁵ Siehe GERSTENBERGER, (Art.) ענה II, ThWAT VI (1989), 247–270, hier 251: „Die Wörter der Wurzel ‘ānāh II gehören zu einem negativ besetzten Vorstellungs- oder Erfahrungsbereich. Eine neutrale Grundbedeutung ist nicht auszumachen.“ Als Synonyma finden sich „Mühsal, Qual, Schmerz, Verzweiflung“ (ebd.).

²⁵⁶ Vgl. zur ענה-Behandlung eines Knechtes durch seinen Herrn auch Sir 33,40 (LXX: κακοῦν). Wie bei Hagar ist sie so belastend, dass sie zur Flucht des Knechtes führt.

²⁵⁷ Gen 34,2 an Dina, 2Sam 13 an Tamar u.a. Vgl. auch die Gesetzgebung Dtn 22,24.29. Im Ehevertrag, den Laban mit Jakob für seine Töchter schließt (Gen 31,50) meint das ענה, das der Ehemann Jakob an Labans Töchtern nicht ausüben soll, wohl keine sexuelle Nötigung, sondern allgemein schlechte Behandlung.

²⁵⁸ KAISER, Klagelieder (ATD 16/2, Göttingen⁴1992), 151, übersetzt das מִלֵּבָבוֹ, „nicht vorsätzlich“. Zeitlich möchte er das Lied „vorsichtig in die späte Perserzeit oder die frühhellenistische Epoche und mithin das 4. Jh. v.Chr. plazieren“ (ebd. 160).

Im jungen Ps 119 verbindet sich eine durch Gott erfahrene „Demütigung“ des Beters mit Toragehorsam:

„Es ist gut für mich, dass ich gedemütigt wurde, darum lerne ich deine Satzungen“ (V. 71).

„Ich weiß, HERR, dass deine Urteile gerecht sind; in Treue hast du mich gedemütigt“ (V. 75).²⁵⁹

In Dtn 8 steht **נִסָּה** II Pi‘el nicht im Zusammenhang mit Verwerfung wie in 2Kön 17, sondern im Zusammenhang mit einer Erziehung zum Gehorsam wie in Ps 119. Durch die demütigende Situation der Abhängigkeit in der Wüste erkennt das Volk sein Angewiesensein auf Gott (V. 3b), während umgekehrt Gott „prüft“, was es im Herzen hat.

נִסָּה Pi‘el, „versuchen/prüfen/auf die Probe stellen“²⁶⁰, kann auch im spielerischen Sinn verstanden werden. So prüft die Königin von Saba Salomo mit Rätselfragen (1Kön 10,1). Der Weise prüft sich selbst bzw. das eigene Herz (Koh 2,1; Sir 37,27). Wenn aber Gott die Menschen prüft, dann ist das bitterer Ernst.²⁶¹

Der Wüstenüberlieferungskomplex kennt das gegenseitige „Prüfen“ JHWHs durch Israel²⁶² und umgekehrt Israels durch JHWH.

Was unsere Stelle betrifft, so liegt ein enger Zusammenhang mit Ex 15,25 und vor allem Ex 16,4 (jeweils dtr) vor. PERLITT²⁶³ spricht von „derselben Sicht und darum wohl auch Schicht“ in Dtn 8,2b (**לְנִסְתָּךְ**) und in Ex 16,4bβ (**לְרַעַת אֶת־אֲשֶׁר בְּלִבְכֶם הַתְּשֹׁמֵר מִצֻּוֹתָיו אִם־לֹא לְמַעַן**) (**אֲנִסְנוּ הַיְלֵךְ בְּתוֹרָתִי אִם־לֹא**).

Sowohl in Dtn 8 als auch in Ex 16 (wie auch Ex 15,25) scheint die Prüfung darin zu bestehen, daß Gott Weisungen gibt, die zu beachten sind. Vor der Gesetzgebung am Sinai wird Ex 16,4 zufolge bei der Manna-speisung mit dem Verbot einer Vorratshaltung die tägliche Abhängigkeit

²⁵⁹ Vgl. auch V. 67: „Ehe ich gedemütigt wurde [Passiv nach LXX], irrte ich; nun aber halte ich dein Wort.“

²⁶⁰ Siehe dazu HELFMEYER, (Art.) **נִסָּה**, ThWAT V (1986), 473–487.

²⁶¹ So beginnt die Geschichte von Isaaks ‚Opferung‘: „Und Gott prüfte Abraham ...“ (Gen 22,1). Dieses Motiv der Prüfung bzw. Versuchung durch Gott galt als typisch für die Theologie des Elohisten, vgl. RUPPERT, Motiv der Versuchung (1972). Für eine Spätdatierung von Gen 22,1–19 plädiert dagegen mit gewichtigen Argumenten VEIJOLA, Opfer (1988), der das Motiv der Prüfung/Versuchung durch Gott für nicht älter als deuteronomistisch hält (ebd. 151 mit Anm. 125). Tatsächlich ist „Prüfung“ ein Begriff der dtr. Geschichtsdeutung, vgl. Ex 15,25; 16,4; 20,20 und vor allem Ri 3,4. Siehe zum Thema auch LOHFINK, Theodizee der Erprobung (1981).

²⁶² Zum Motiv der Prüfung oder Herausforderung Gottes durch Israel in Massa/Meriba – die Ortsnamen lassen sich als „Prüfung“ und „Rechtsstreit“ deuten – siehe Ex 17,2,7; Dtn 6,16; Ps 78,18; 95,9; 106,14. Die Prüfung Gottes durch Israel besteht darin, dass das Volk Wasser oder Speise fordert (Ex 17,2: Wasser, Ps 78,18: Speise) bzw. JHWH mit seinen Machtbeweisen in seiner Mitte wissen will (Ex 17,7). Prüfung dieser Art empfindet JHWH als ungebührlich (vgl. Dtn 6,16).

²⁶³ Wovon der Mensch lebt (1991), 409 Anm. 21.

von JHWH sinnfällig gemacht und damit eine Art ‚Test‘ vor der Sinai-gesetzgebung veranstaltet, die Israels Bereitschaft zum Toragehorsam untersucht („um es [Israel] zu prüfen, ob es in meiner Tora wandle oder nicht“). Auch in Dtn 8 steht die „Prüfung“ im Zusammenhang mit der Mannaspeisung (vgl. V. 16 und V. 3), doch ist darüber hinaus allgemein die Härte der Wüstenzeit das Testfeld, in dem sich Israel seinem Gott gegenüber bewähren muss.

V. 3: „So demütigte er dich und ließ dich hungern und ließ dich (auch) das Manna essen ...“ Die „Demütigung“ besteht in der Erfahrung totaler Abhängigkeit, die am deutlichsten eben dann empfunden wird, wenn ein Lebewesen sich nicht selbst versorgen kann, sondern auf die Versorgung durch einen anderen angewiesen ist.

Das harte Wort vom Hungernlassen steht allerdings nur hier im Wüsten-erzählungskomplex, der sonst immer von der Nahrungsgabe spricht, nicht von der absichtlichen Nahrungsvorenthaltung. Nur vom Gedanken der Erziehung her erhält das ungewöhnliche Motiv den Sinn.

Von demselben Gedanken der Erziehung her wird auch das bekannte Motiv der Speisung in der Wüste hier anders gedeutet als gewohnt. Während die Speisung sonst auf wundersame Art die Güte Gottes offenbart, wird das Manna hier ebenfalls als Teil der „Prüfung“ und „Demütigung“ verstanden und dient genauso wie das Hungernlassen einer Erfahrung des Ausgeliefertseins.²⁶⁴

Das Manna, „das du nicht kanntest, und nicht deine Väter“²⁶⁵ soll zur Erkenntnis führen: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein; sondern von

²⁶⁴ Dass auch die Mannaspeisung Teil der „Demütigung“ und „Prüfung“ ist, bringt der *למען*-Satz in V. 16 deutlicher zum Ausdruck als die Aneinanderreihung der drei Impf.cons.-Formen in V. 3a. DRIVER, Deuteronomy (ICC³ 1978 = 1895), 107, drückt es so aus: „Israel’s self-sufficiency was „humbled“ first by its being suffered to feel a want, and afterwards by the manner in which its want was supplied ...“ Vgl. zur Mannaspeisung als Einübung in ein Gehorsamsverhältnis generell Ex 16. Auch FINSTERBUSCH, Weisung (2005), 191f, bringt die Mannaspeisung in einen Zusammenhang mit göttlicher Gebotsanweisung.

²⁶⁵ Dtn 8,16 charakterisiert das Manna als etwas, „das deine Väter (noch) nicht kannten“ (*אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּן אֲבֹתֶיךָ*); V. 3 erweitert: „das *du nicht kanntest* und nicht deine Väter“ (*אֲשֶׁר לֹא יָדְעֶתָ וְלֹא יָדְעוּן אֲבֹתֶיךָ*). Mit den „Vätern“ in V. 16 sind wohl nicht die Patriarchen gemeint, sondern die erste Wüstengeneration, d.h. die Generation des Exodus, für die das Manna eine Überraschung war. Diese Generation ist dem dtn Geschichtsrückblick zufolge (Kap. 1–3) aufgrund ihrer Sünde in der Wüste verstorben, so dass Mose nun die zweite Generation, die Generation der Kinder, anspricht. Eine spätere Redaktionsstufe hat aber diese Ansicht korrigiert und die Exodus-Generation mit der Moab-Generation gleichgesetzt. Dabei harmonisiert sie Stellen, in denen noch die ältere Anschauung zu Tage tritt (vgl. Dtn 5,2 und 5,3). In Dtn 8,3 liegt m.E. ebenfalls eine solche Harmonisierung vor, indem das angesprochene „Du“, welches das Manna noch nicht kannte, nun die Exodusgeneration meint, d.h. die erste Wüstengeneration, die immer noch am Leben ist (vgl. Dtn 11,2–7), während der Begriff der „Väter“ sich an dieser Stelle tatsächlich auf die Generationen vor dem Exodus verschiebt. – Die Qualifizierung des

„alles, was vom Mund JHWHs ausgeht, lebt der Mensch“ (לֹא עַל-הַלֶּחֶם) (לְבַדּוֹ יַחֲיֶה הָאָדָם כִּי עַל-כָּל-מוֹצֵא פִי-יְהוָה יַחֲיֶה הָאָדָם). Dieser Satz, der in der christlichen Glaubensstradition dadurch bekannt wurde, dass ihn Jesus bei seiner Versuchung durch den Teufel in der Wüste zitiert (Mt 4,4; vgl. Lk 4,4)²⁶⁶, ist in der hier vorliegenden Formulierung nicht einfach zu verstehen. Was meint „alles, was vom Mund JHWHs ausgeht“? Ist es das Manna im Unterschied zu dem erwähnten „Brot“, so dass der Satz ungefähr folgendes besagt: Es gibt auch andere Nahrungsquellen für den Menschen als das bekannte Brot, er muß flexibel sein und ganz darauf vertrauen, dass Gott ihm rechte Speise gibt? – Oder meint schon der Ausdruck „Brot“ das Manna selbst als materielle Speise und „alles, was vom Mund JHWHs ausgeht“ ein Mehr, geistliche Speise, Gottes Wort?²⁶⁷

M.E. ist die zweite Erklärung richtig, der Ausdruck פִי-יְהוָה פִּי-יְהוָה, meint Gottes Wort, genauer sein Gebot, seine Tora.²⁶⁸ Durch sie erhält der Mensch das Leben. Der erklärende לְמַעַן-Satz in V. 3b ergänzt und übertrifft somit den von 2b, indem er dessen Forderung nach dem Bewahren der Gebote Gottes existentiell begründet und mit existentiellern Lohn versieht: nur durch die Worte Gottes gibt es Leben, und nur wer Gottes Worte tut, wird leben.

V. 4: „Dein Kleid ist nicht zerlumpt von dir gefallen, dein Fuß nicht angeschwollen vierzig Jahre.“ Dieses Motiv, das einer eher volkstümlichen Religiosität zu entstammen scheint, wird erstmalig an dieser Stelle verwendet und hat in Dtn 29,4 und Neh 9,21 erneute Aufnahme gefunden. Der Tetrateuch erwähnt es nicht. Es handelt sich um eine ausschmückende Interpretation, welche die Vorstellung vom langen Marsch (40 Jahre) voraussetzt und JHWHs Fürsorge während dieser Zeit zum Ausdruck bringt. Obwohl die Wüstenzeit eine Zeit der Entbehrung, Demütigung und Prüfung war, hat JHWH doch zugleich auf liebevolle und wundersame Weise für sein Volk gesorgt. Im Rückblick kann Mose sogar versichern:

Mannas als etwas, das bislang unbekannt war, spielt auf die Volksetymologie von Ex 16,15 an (*man-hu*, „was ist das?“), doch ist der Hinweis auf ein bisheriges Nicht-Kennen auch eine typische Wendung der dtn.-dtr Paränese (vgl. Dtn 11,28; 13,3.7.14; 28,33.36.64; 29,25; 32,17; vgl. auch Dtn 8,16; 11,2).

²⁶⁶ Die Szenerie stimmt mit derjenigen in Dtn 8,2–5 überein. Schauplatz ist die Wüste, Grundverfassung Hunger, und es findet eine Versuchung bzw. Prüfung statt. An die Stelle Gottes als Versucher ist nun allerdings der Teufel getreten. Jesus begegnet dessen Versuchungen mit drei Worten aus dem Deuteronomium.

²⁶⁷ So schon die LXX („... sondern von jedem Wort, das aus dem Munde Gottes geht“), nach der Matthäus zitiert. Vgl. zur Diskussion auch FINSTERBUSCH, Weisung (2005), 192ff.

²⁶⁸ Nicht nur könnte der auffällige Begriff *moza* (מוֹצֵא) vom Partizip מוֹצֵא in V. 14/15 hergeleitet sein, er könnte auch ein Wortspiel mit dem ähnlich lautenden Begriff *mizwa*, „Gebot“, enthalten. Vgl. VAN LEEUWEN, What Comes out (1985). Siehe insgesamt auch VEIJOLA, Fünftes Buch Mose (ATD 2004), 219f.

„Diese 40 Jahre war JHWH, dein Gott, bei dir; an nichts hat es dir gefehlt“ (לא חסרת דבר), Dtn 2,7; vgl. auch Neh 9,21).²⁶⁹

Dass Gott auch noch in einer Zeit der Prüfung väterlich für das Wohl des Volkes sorgt, faßt nun V. 5 als Resümee ins Bild erzieherischen Handelns.

V. 5: „Und du sollst es in deinem Herzen erkennen: Wie ein Mann seinen Sohn erzieht, so erzieht dich JHWH, dein Gott.“

Die einleitende Erkenntnisformel gibt der Vergleichsaussage ihr Gewicht.²⁷⁰ „Erkennen“ (ידע) ist ein Schlüsselbegriff unseres Textes und wird auch schon in den beiden למען-Sätzen V. 2 und 3 als das Motiv für JHWHs Handeln und als gegenseitiger Vorgang zwischen ihm und seinem Volk benannt. V. 5 erklärt den eigentlichen Zielpunkt des Geschehens: Israel soll erkennen, daß JHWH an ihm als Erzieher handelt wie ein Mann an seinem Sohn.

Durch die Verwendung des Imperfekts (יִסֵּר) und des Partizips (מִיִּסֵּר) wird ein allgemeiner Grundsatz formuliert, wird – so ACHENBACH – „die fiktive Situation der Moserede ins Grundsätzliche aufgebrochen.“²⁷¹

Neben Dtn 8,5 gibt es noch zwei weitere (junge) Stellen im AT, in denen für das Handeln von JHWH eine Vergleichsaussage *Isch-B^eno* getroffen wird nach dem Schema: Wie ein Mann an seinem Sohn handelt, so handelt JHWH an Israel. Die Stellen sind Dtn 1,31 und Mal 3,17.

Auch Dtn 1,31 bezieht sich auf die Wüstenzeit und spricht von Gottes Fürsorge während dieser Zeit: „... und in der Wüste, wo du sahst, dass JHWH, dein Gott, dich getragen hat, so wie ein Mann trägt seinen Sohn, auf dem ganzen Weg, den ihr gegangen seid (אשר ראיך אשר ובמדבר אשר הלקחם ונשאך יהוה אלהיך כאשר ישא איש את בנו בכל הדרך אשר הלכתם).²⁷²“ Mal 3,17 verheißt den Gottesfürchtigen, dass sich JHWH über sie erbarmen (חמל) werde, wie sich ein Mann über seinen dienstbereiten Sohn erbarmt.

²⁶⁹ Dtn 2,7 (dtn) sagt allerdings mehr als Dtn 8,4 (dtr), ja steht sogar in einem gewissen Gegensatz zur Tradition in Dtn 8, wo nur *hinsichtlich des Landes*, nicht hinsichtlich der Wüste das Urteil gefällt wird (V. 9): „nichts wird dir in ihm fehlen“ (כל בה לא יחסר). – Raschi erklärt zu den Gewändern in V. 4: „... und auch bei ihren Kindern, wie sie größer wurden, wuchs das Kleid mit ihnen wie das Haus der Schnecke ...“

²⁷⁰ Diese „Erkenntnisformeln“ sind ein typisches Element der dtn-dtr Paränese, hier liegt aber mit der Verbindung von „erkennen“ (ידע) und dem Ort des Erkennens als עם לבב, „in/mit dem Herzen“ eine im AT einmalige Konstruktion vor. Nach ACHENBACH, 318, sind „die innersten Bereiche menschlicher Einsichten und Empfindungen“ angesprochen. Er meint: „Die Erkenntnis der pädagogischen Führung durch Jahwe soll das אמר בלבב (v.17) bestimmen und dem רום לבב (v.14) vorbeugen.“

²⁷¹ ACHENBACH, 319.

²⁷² Der Halbvers gilt zumeist als jüngerer (spät-dtr.) Zusatz zur dtn Schicht und könnte mit seiner inhaltlichen Nähe zu Dtn 8,2–5 (מדבר, כל-הדרך, *Isch-B^eno*-Vergleich) auch zeitlich unserem Text nahe stehen. Siehe zur Datierung von Dtn 1,31 den Forschungsüberblick bei BÖCKLER, Gott als Vater (2000), 347 mit Anm. 828; vgl. NIELSEN, Deuteronomium (1995), 27.29 („dtr oder nach-dtr“).

An diesen Stellen ist jeweils von einem *väterlichen* Tun JHWHs die Rede. Auch wenn der Begriff אב nicht explizit genannt wird, ist doch der Gedanke von JHWH als dem Vater Israels bzw. Israel als dessen Sohn vorausgesetzt.

Der Schwerpunkt des Vergleichs liegt aber weniger auf dem Verhältnis JHWH-Israel als einem Verhältnis zwischen Vater und Sohn, sondern auf JHWHs Tun. Das Verbum trägt den Ton.

יָסַר Pi'el kann in Dtn 8,5 tatsächlich mit dem deutschen Begriff „erziehen“ angemessen wiedergegeben werden.²⁷³ Wie die vorhergehenden Verse 2–4 erläutern, ist JHWHs Tun ambivalent und umfasst neben der Strenge, die sich in Nahrungsdosierung, Erniedrigung und Prüfung zeigt, auch Güte und fürsorgliche Zuwendung. So wie ein Vater seinen Sohn zwar um dessen moralischer Reifung willen strengen Vorgaben unterwirft, dabei jedoch alles tut, um ihm das Überleben zu garantieren, so handelt JHWH hier an seinem Volk: von Demütigung, Prüfung und bewusstem Knapphalten bis hin zur täglichen Ernährung und Bewahrung reicht JHWHs ‚Wüstenpädagogik‘ gegenüber Israel.

Die jüdische Auslegung versteht יָסַר als „Züchtigung“, sieht darin aber Gottes Liebe²⁷⁴, seinen Weitblick und seine Erwählung wirksam.

Schon die Gebetssammlung 4Q Words of the Luminaries (4Q 504 bzw. 4QDibHam = *Dibrê ha-m'ôrôt*, „Worte der Lichter“)²⁷⁵ spricht in Anlehnung an Dtn 8,5 mit dem Verb יָסַר pi von JHWHs väterlicher Züchtigung an Israel (frags. 1-2 III 6f) – dass es sich um eine „Züchtigung“ handelt, ist den folgenden Aussagen zu entnehmen. Allerdings geht dem Hinweis auf Gottes Züchtigung derjenige auf Israels Erwählung und Sohnschaft voraus. Es wird zunächst gesagt, dass JHWH sich Israel als „Söhne“ eingesetzt habe vor den Augen aller Völker, dass er Israel seinen „Sohn“, seinen „Erstgeborenen“ gerufen habe (בְּנוֹי, בְּכֹרֵי, nach Hos 11,1). Anschließend folgt die Aussage, dass er es gezüchtigt habe, wie ein Vater seinen Sohn züchtigt. Die Züchtigung ist hier also ausdrücklich mit der Gotteskindschaft in Verbindung gebracht.

Der mittelalterliche Ausleger Ramban (R. Mosche b. Nachman, 1194–1270 n.Chr.) meint zu Dtn 8,5: „Zu seinem Besten legt er ihm ein Zucht-Joch auf (עוֹל מוֹסֵר), wie gesagt ist: ‚Züchtige deinen Sohn, denn es ist Hoffnung, aber nicht um ihn zu töten etc.‘ (Spr 19,18). So züchtigt dich der HERR gleich zu Beginn durch Demütigungen in der Wüstenzeit und durch die Prüfung der Mannaspeisung, dass deiner Seele umso angenehmer sei des

²⁷³ Vgl. FINSTERBUSCH, Weisung (2005), 254f.

²⁷⁴ Vgl. im modernen Kommentar von PLAUT, Tora in jüdischer Auslegung (1981 bzw. 2004) den Hinweis auf das rabbinische Motiv der „Züchtigungen der Liebe“ (*jissurin schel ahawa*).

²⁷⁵ Siehe zum Text OLSON (Hg.), Words of the Lights, in: Charlesworth (Hg.), Dead Sea Scrolls, Bd. 4A (1997), 107–153; BAILLET (Hg.), DJD VII (1982), 137–177; vgl. auch GARCÍA MARTINEZ/TIGCHELAAR (Hgg.), Study Edition, Bd. 2 (1998), 1009ff. Siehe zu Einleitungsfragen OLSON, ebd., 107–109; CHAZON, Words (2000), 989–990.

Landes Güte und die Früchte.“ Hier hat die Härte der Anfangszeit eine Lehrfunktion für die folgende Zeit der Fülle.

M.E. drückt die יִסְרֵל-Begrifflichkeit in Dtn 8,5 tatsächlich eine vorbeugende „In-Zucht-Nahme“ aus, deren wichtigstes Erziehungsziel der Gehorsam ist. Auch im „guten Land“ darf diese ‚Lektion‘ der Wüstenzeit nicht vergessen werden. Die Erfahrung totaler Abhängigkeit – einer Abhängigkeit, wie sie ein kleines Kind von seinen Eltern hat, – war das Mittel, durch das Israel in der Wüste in ein Gehorsamsverhältnis gegenüber Gott eingeübt wurde, und das Erinnern (זָכַר) an diese Erfahrung soll Israels Existenz auch im Land begleiten.

Wie ein Vater seinen Sohn, so hat JHWH Israel erzogen – fürsorglich, aber streng, wobei die Strenge letztlich wiederum dem Wohl des ‚Sohnes‘ dient: „um dir an deinem Ende wohlzutun“ (V. 16).

4.3 „Musar JHWH ...“: Dtn 11,2 (2–7)

Dtn 11,2 ist der Anfangssatz einer längeren zusammenhängenden Satzkonstruktion, welche die Verse 2–7 umfaßt.

Die Nähe zu Kapitel 8 fällt auf. Wie in Dtn 8, so folgt auch in Dtn 11 auf eine Gebotsparänese (V. 1) ein Geschichtsrückblick (V. 2–7), dem sich nach einer zweiten Gebotsparänese (V. 8a) der Blick auf das verheißene Land anschließt (V. 8b–9).²⁷⁶

Die Verse 1–7 lauten:

1) Und du sollst JHWH, deinen Gott, lieben und seine Wahrung wahren und seine Vorschriften und Rechte und Gebote alle Tage.

2) *Und ihr sollt heute erkennen* – denn nicht zu/mit euren Söhnen, die nicht erkannt und nicht gesehen haben, (– –)^a – *den Musar JHWHs*, eures Gottes (אֶת־מוֹסַר יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם), (nämlich) seine Größe, seine starke Hand und seinen ausgereckten Arm, 3) und seine Zeichen und seine Taten, die er inmitten von Ägypten tat dem Pharao, dem König von Ägypten, und seinem ganzen Land, 4) und die er tat dem Heer Ägyptens, seinen Pferden und seiner Wagenflotte, als er die Schilfmeer-Wasser über sie ergoß, wie sie euch folgten, und JHWH sie vernichtete bis auf diesen Tag, 5) und die er euch tat in der Wüste, bis ihr an diesen Ort hier kamt, 6) und die er tat dem

²⁷⁶ Vgl. in Dtn 8: Gebotsparänese (V. 1); Geschichtsrückblick (V. 2–5); Gebotsparänese (V. 6); das gute Land (V. 7ff).

^a Im MT ist wohl an dieser Stelle ein Wort (oder mehrere Worte) ausgefallen. Das וְנִכַח vor בְּנֵיכֶם ergibt weder als nota accusativi noch als Präposition einen Sinn, es sei denn, hier würde entweder ein Verbum dicendi mit dem Akkusativ fehlen („denn nicht zu euren Söhnen, die nicht erkannt und nicht gesehen haben, *spreche ich* [Mose]“), oder eine Wendung wie in Dtn 5,2f, welche die Präposition וְנִכַח bei sich hat („denn nicht mit euren Söhnen, die nicht erkannt und nicht gesehen haben, *schließt JHWH diesen Bund*“) o.ä. FINSTERBUSCH, Weisung (2005), 256, deutet וְנִכַח im emphatischen Sinn („wahrlich“).

Datan und Abiram, den Söhnen Eliabs, des Sohnes Rubens, als da die Erde ihren Mund aufat und sie verschlang samt ihren Häusern und ihren Zelten und all ihrem Besitz zu ihren Füßen inmitten von ganz Israel, 7) denn eure Augen sind es, die das ganze große Werk JHWHs gesehen haben, das er tat.

Sowohl grammatisch als auch inhaltlich bereitet die ungewöhnlich lange Satzkonstruktion Schwierigkeiten.

Mit der Übersetzung von V. 2a ergibt sich eine Weichenstellung für das Verständnis der gesamten folgenden Textpassage. Prinzipiell gibt es zwei Möglichkeiten, das Objekt zu der Aufforderung וַיִּרְעֵתֶם הַיּוֹם, „und ihr sollt heute erkennen“, zu bestimmen: Entweder liest man das folgende כִּי als explikatives כִּי und somit den langen כִּי-Satz insgesamt als Objekt, wobei אֶת־מוֹסֵר etc. dann das direkte Objekt innerhalb des Relativsatzes wäre: „Und ihr sollt heute erkennen, dass (ich) nicht zu euren Söhnen (rede), die nicht erkannt und nicht gesehen haben den Musar JHWHs, eures Gottes, etc.“ Die andere Möglichkeit ist das Verständnis des כִּי als einem begründenden כִּי („denn“) und des כִּי-Satzes als einer Parenthese, eines Satzeinschubes. Wie weit jedoch dieser Einschub reicht und wo genau dann das Objekt der Aussage „und ihr sollt heute erkennen“ steht, lässt sich wiederum unterschiedlich bestimmen. Zumindest drei Begriffe bieten sich als Objekt an: אֶת־מוֹסֵר יְהוָה oder die anschließende Objektreihe אֶת־גִּדְּלוֹ etc. oder erst ganz am Ende der Satzkonstruktion in V. 7 der Ausdruck אֶת־כָּל־מַעֲשֵׂה יְהוָה.

Am naheliegendsten ist m.E. die Lesung des ersten Akkusativ-Begriffs אֶת־מוֹסֵר יְהוָה als Objekt der Aufforderung וַיִּרְעֵתֶם הַיּוֹם, weil sich dadurch in Dtn 11,2ff eine sinnvolle Parallelaussage zu Dtn 8,5 ergibt: Israel soll Gottes *Musar* erkennen, d.h. es soll verstehen, dass JHWH *erzieherisch* an ihm handelt.²⁷⁷

Mose betont im Geschichtsrückblick Dtn 11,2–7 einen Generationen-Unterschied zwischen der angeredeten Gemeinde, die alle vergangenen Wunderwerke Gottes selbst gesehen hat, und deren Söhnen, die keine Augenzeugenschaft für sich beanspruchen können. So formulieren die beiden ‚äußeren‘ Verse des Geschichtsrückblicks (V. 2 und V. 7) eben jenen Gegensatz: *eure Söhne* haben JHWHs große Taten nicht erkannt und nicht gesehen, *ihr* aber habt sie gesehen, und als Sehende seid ihr verpflichtet, nun auch zu erkennen. „Sehen“ (רָאָה) und „Erkennen“ (יָדַע) sind zwei unterschiedliche Wahrnehmungsvorgänge, von denen der eine den anderen überbietet: das *Sehen* meint die sinnliche Wahrnehmung mit den

²⁷⁷ Vgl. auch die revidierte Lutherübersetzung: „Und erkennt heute, was eure Kinder nicht wissen noch gesehen haben, nämlich die Erziehung durch den HERRN ...“. Auch die Einheitsübersetzung übersetzt in diesem Sinne, zieht jedoch V. 2 mit V. 7 zusammen und ergänzt nach Dtn 8,5 die Lücke in V. 2: „Heute sollt ihr erkennen, dass der Herr euch erzogen hat. Denn nicht eure Kinder, die die Erziehung durch den Herrn, euren Gott, nicht kennengelernt und nicht miterlebt haben, sondern ihr selbst habt alle großen Taten, die der Herr getan hat, mit eigenen Augen gesehen.“

Augen, das *Erkennen* ein tieferes geistiges Erfassen dessen, was man sah, das wohl mit dem Herzen als dem Sitz des Verstandes geleistet wird (vgl. Dtn 8,5: „Und du sollst es mit deinem Herzen erkennen ...“). Die *Erkenntnis* des Gesehenen aber besteht ebenso wie in Dtn 8,2–5 darin, dass Israel in Gottes Taten (Dtn 11,7: כָּל־מַעֲשֵׂה יְהוָה) bzw. in dem gemeinsamen Weg mit Gott (Dtn 8,2: כָּל־הַדֶּרֶךְ) JHWHs machtvolles erzieherisches Wirken am Werk sieht (Dtn 8,5: יָסַר; Dtn 11,2: מוֹסֵר), wobei diese Erkenntnis dem Gebotsgehorsam dient (Dtn 8,1.6; 11,1.8).

Auffallend ist das Motiv einer Augenzeugenschaft für jene Generation, die nun vor Mose im Land Moab steht. Diese Generation soll mit der Generation des Exodus identisch sein! Sie soll tatsächlich alle vergangenen „Zeichen und Taten“ JHWHs mit eigenen Augen gesehen haben (V. 7: כִּי עֵינֵיכֶם הָרְאִיתֶם אֶת־כָּל־מַעֲשֵׂה יְהוָה הַגָּדֹל אֲשֶׁר עָשָׂה – von den Plagen in Ägypten über das Schilfmeerwunder bis hin zum Untergang von Daten und Abiram! Dies steht im Widerspruch zur Aussage in Dtn 1,35/2,14, der zufolge die Exodus-Generation zum ‚Wüstentod‘ verurteilt wurde, so dass es sich bei den von Mose Angeredeten eigentlich nur um die Kinder dieser Generation handeln kann. Eine jüngere spät-dtr. Schicht im Dtn hat aber wohl bewusst die ältere Tradition korrigiert und betont nun eine Augenzeugenschaft der Moabgeneration noch von Ereignissen des Exodus.²⁷⁸

Diese Augenzeugenschaft bezeugt die Wahrheit des Bekenntnisses zu einem Gott, der sich in der Geschichte offenbart. Gottes machtvolle Taten, auf die sich sein Herrschaftsanspruch über Israel und umgekehrt Israels Identität und seine Gotteskenntnis stützt, haben sich vor den Augen der Angeredeten Israeliten ereignet. Die Generation der Hörer dieser Moserede kann JHWHs ganzes Tun bezeugen vom Exodus bis hin zum Einzug in das Land, sie ist die eine Generation, die noch wie Mose alles selber sah.

Erkennen soll die Moabgeneration hieraus „*Musar JHWH*“ (V. 2). Was aber meint der Ausdruck hier?

Um die *Bedeutung des Begriffes* „*Musar*“ in Dtn 11,2 zu klären, muss zunächst die grammatische Struktur des folgenden Satzes nachgezeichnet werden: Liest man אֶת־מוֹסֵר יְהוָה als das Objekt zum Verbum יָדַע im Hauptsatz, stellt sich die Frage nach dem Verhältnis des Objektes מוֹסֵר zu den anderen Objekten, die anschließend folgen: „Größe“, „starke Hand“, „ausgereckter Arm“, „Zeichen“ und „Taten“. Sind diese 5 Begriffe מוֹסֵר *gleichgeordnet* oder sind sie als explikative Apposition מוֹסֵר *untergeordnet*? Ist מוֹסֵר der erste Begriff einer Reihe oder eine Art Überschrift, deren Erklärung die weiteren Begriffe dienen?

²⁷⁸ Entweder wird diese Augenzeugenschaft mit dem Verb רָאָה, „ihr habt/du hast gesehen“ oder mit dem Substantiv עֵין, „vor euren/deinen Augen“ umschrieben, oder es liegen Mischformen vor (Dtn 1,19.30–31; 3,21; 4,3.9.34; 7,18f; 9,17; 10,21; 11,2–7; 29,1f.

M.E. sollte מוסר als überschriftartiges Hauptobjekt und die folgenden fünf Begriffe als erläuternde Apposition verstanden werden.²⁷⁹ Innerhalb der Fünferreihe benennen die drei ersten Begriffe „Größe“, „starke Hand“ und „ausgereckter Arm“ sozusagen die ‚körperlichen‘ Erscheinungsmerkmale JHWHs bei seinen Machttaten. Die „starke Hand“ und der „ausgereckte Arm“ symbolisieren Kampf- und Kriegshandlungen eines königlichen Machthabers, auf welche auch die beiden letzten Begriffe der Fünferreihe „Zeichen“ und „Taten“ verweisen.²⁸⁰

In vier parallel konstruierten Relativsätzen wird auf einer zweiten Unterrebene das Handeln JHWHs nochmals näher erläutert. Für die weit ausladende Objektkette in Dtn 11,2–7 ergibt sich folgende Stufenstruktur:

Und ihr sollt heut’ erkennen ...

den Musar JHWHs, eures Gottes,

(nämlich) seine Größe, seine starke Hand und seinen ausgereckten Arm und seine Zeichen und seine Taten,

- die er tat ...
- und die er tat ...
- und die er tat ...
- und die er tat ...

Die vier erläuternden Relativsätze in den ‚inneren‘ Versen des Geschichtsrückblicks (V. 3–6) werden 4mal parallel mit אֱשֶׁר עָשָׂה (1) eingeleitet, wobei diese parallele Einleitung 4mal von einer Personenangabe mit לְ und 2mal zusätzlich von einer Ortsangabe mit בְּ gefolgt wird. Weil aber auch die beiden Gottestaten, die keine explizite Orstangabe haben, durchaus lokalisierbar sind, ergibt sich für die vier genannten „Zeichen und Taten“ eine räumliche Abfolge, die den bisherigen geschichtlichen Weg Israels in 4 Stationen unterteilt, von Ägypten über das *Schilfmeer* in die *Wüste* und über das *Ostjordanland* bis zum aktuellen Standpunkt des Deuteronomiums jenseits des Jordans, kurz vor dem Einmarsch in das verheißene Land.

V. 3–6 gliedern sich wie folgt:

„Zeichen und Taten“:		לְ + Person	בְּ + Ort
V. 3	אֲשֶׁר עָשָׂה „die er tat“	לְפָרְעֹה... וּלְכָל־אֶרֶצוֹ „dem Pharao ... und seinem ganzen Land“	בְּתוֹךְ מִצְרַיִם „mitten in Ägypten“

²⁷⁹ Ebenso FINSTERBUSCH, Weisung (2005), 257.

²⁸⁰ Siehe zu den Begriffen „starke Hand“ und „ausgereckter Arm“ KREUZER, Die Mächtigkeitformel im Deuteronomium (1997); vgl. auch KEEL, Altorientalische Bildsymbolik, Abb. 294 und 297–404. Beide Begriffe sind in dieser Kombination typische dtn-dtr Charakteristica für JHWHs Exodushandeln, siehe Dtn 4,34; 5,15; 7,19; 26,8; vgl. 1Kge 8,42; Jer 32,21; Ez 20,33f; Ps 136,12. Der Begriff „Größe“ taucht dagegen nur noch in Dtn 5,24; 9,26 (3,24; 32,3) auf.

V. 4	ואשר עשה „und die er tat“	לחיל מצרים „dem Heer Ägyptens...“	[Schilfmeer zwischen Ägypten und Wüste]	+ erläuternder אשר-Satz
V. 5	ואשר עשה „und die er tat“	לכם „euch“	במדבר „in der Wüste“	
V. 6	ואשר עשה „und die er tat“	לדן ואבירם „dem Datan und Abiram...“ ²⁸¹	[Ostjordanland ²⁸² zwischen Wüste und Land]	+ erläuternder אשר-Satz

„*Musar JHWH*“ ist der Begriff, der wie eine Überschrift über diesen Taten steht, der sie umfasst und insgesamt charakterisiert.

Was aber ist der ‚gemeinsame Nenner‘ dieser Taten?

Die erste, zweite und vierte Tat benennen die Plagen in Ägypten, das Schilfmeerwunder und die Vernichtung Datans und Abirams. Doch was steht hinter JHWHs dritter Tat: „und die er euch tat in der Wüste“? Je nachdem, wie dieser Satz verstanden wird, ist der ‚gemeinsame Nenner‘ der vier aufgezählten Taten zu bestimmen, und je nachdem wie diese Bestimmung ausfällt, ist wiederum der Begriff „*Musar*“ zu übersetzen.

Der Relativsatz „und die er euch tat in der Wüste“ lässt sich in zweierlei Hinsicht deuten:

1) Das Tun JHWHs in der Wüste könnte die Mannaspeisung meinen, denn die wunderbare Versorgung des Volkes mit Nahrung (und Wasser) ist ein Grundcharakteristikum von Gottes Handeln in der Wüste (vgl. Ps 78,15f.23–29; Ps 105,40f; 106,15 und Neh 9,20). Ist aber die Mannaspeisung gemeint, so ist der ‚gemeinsame Nenner‘ der 4 aufgezählten Taten *kosmische Macht* JHWHs, eine Macht, die den Elementen zu befehlen vermag, die Meer, Himmel und Erde in ihren Dienst zu nehmen vermag: Durch widernatürliche Plagen zwingt JHWH den Pharao und die Ägypter in die Knie, über die Köpfe ihres Heeres schwappt das Meer herein, vom Himmel her ernährt er Israel, und unter Datan und Abiram öffnet sich der Erdschlund.

2) Der Relativsatz „und die er euch tat in der Wüste“ kann aber auch auf die Gottes‚schläge‘ gedeutet werden, die Israel nicht selten in der Wüste trafen (vgl. zur negativen Sicht der Wüstenwanderung Ps 78,17–33 und Ps 106,14–33).

Schon in der jüdischen Exegese des Mittelalters sind beide Deutungsmöglichkeiten – die Mannaspeisung einerseits und die Gottesschläge andererseits – erwogen worden. Ibn Esra (gest. 1164) hatte den Relativsatz auf das Manna hin gedeutet, aber Mose ben Nachman (1194–1270) war

²⁸¹ Die Erwähnung von Datan und Abiram ohne die Rote Korach gilt als Bestätigung der klassischen Quellenscheidung in Num 16, welche die Datan-und-Abiram-Geschichte J/E und den Aufstand der Rote Korach P zuweist. Die P-Schicht, welche Korach in Num 16 einführt, wird wohl noch jünger als Dtn 11,6 sein. Vgl. zur Nennung von Datan und Abiram ohne Korach aber auch Ps 106,17.

²⁸² SEITZ, Redaktionsgeschichtliche Studien (1971), 82f, lokalisiert die Datan-und-Abiram-Episode im Ostjordanland, da Datan und Abiram Rubeniten sind.

anderer Meinung: „Dies [Ibn Esras Auslegung] ist nicht richtig in meinen Augen, denn er [Mose] redet hier nur von Züchtigung (מוֹסֵר), mit welcher DER NAME diejenigen züchtigt (יָסַר pi), die seinen Willen übertreten.“ Nachmanides legt aus: „,und die er euch tat in der Wüste’: Als er euch schlug (נָגַף) durch das Kalb [Ex 32,20.35] und durch das Feuer bei Tabera [Num 11,1–3] und feurige Schlangen [Num 21,6] und an den „Lustgräbern“ [Num 11,33f] und mit der Plage bei Schittim [Baal Peor, Num 25,1–9] und dem Urteil der Kundschaftergeschichte [Num 14] ... kurz: durch die Katastrophen, die er euch (an)tat.“

Diese Deutung des Relativsatzes „und die er euch tat in der Wüste“ auf die Gottesstrafen hin wird gestützt durch Dtn 4,3f, wo die Gehorsamsforderung mit dem Hinweis auf die Bestrafung Israels beim Abfall zum Baal Peor unterstrichen und ganz ähnlich wie in Dtn 11,2–7 formuliert wird: „Eure Augen sind es, die gesehen haben, was JHWH tat ...: jeden, der dem Baal Peor folgte, hat JHWH, dein Gott, mitten aus dir heraus vernichtet.“

Bezieht sich aber der Relativsatz „und die er euch tat in der Wüste“ auf die Gottesschläge, so ist der ‚gemeinsame Nenner‘ der vier aufgezählten Gottestaten *machtvolles Strafen*.

Der Begriff יהוה מוֹסֵר in V. 2 als Überschrift wäre bei dieser Deutung als ein Begriff der „Strafmacht“ Gottes zu bestimmen. Dtn 11,2–7 würde Anschauungsunterricht darüber erteilen, was der Gott Israels zu tun vermag, hat man ihn sich erst zum Feind gemacht. Anhand von Geschichtsexempeln würde der Text eine ‚Lektion‘ in Sachen Gottesstrafe erteilen – eine Lektion, die der Gebotsparänese der dtn Einleitungsreden den nötigen Nachdruck verleiht.

Ist diese Deutung jedoch richtig?

FINSTERBUSCH²⁸³ weist zu Recht darauf hin, dass die Begriffe der „Größe“, der „starken Hand“ und des „ausgereckten Armes“ und die in den ersten beiden Relativsätzen genannten Plagen sowie das Schilfmeerwunder für Israel positive Ereignisse sind, *Rettungstaten*, die aus der Perspektive Israels heraus einen rettenden, nicht strafenden Gott vor Augen führen. FINSTERBUSCH lehnt deshalb eine negative Übersetzung des מוֹסֵר-Begriffes als „Züchtigung“ oder „Zucht“ ab und wählt stattdessen den neutralen Begriff der „Erziehung“.²⁸⁴

M.E. lässt sich jedoch der Strafaspekt als das gemeinsame Charakteristikum der vier Taten Gottes nicht leugnen, auch wenn die „Strafwunder“²⁸⁵ an Gottes Feinden „Heilswunder“ für die Freunde Gottes sind.

So meint מוֹסֵר יהוה in Dtn 11,2 vorrangig die Strafgewalt JHWHs, die anhand von vier Beispielen Israel als warnende Lektion um des Gebotsgehorsams willen vor Augen gehalten wird. Allerdings erschöpft sich der Text Dtn 11,2–7 nicht in der Botschaft: „Schaut her, wie sehr Gott strafen

²⁸³ Weisung (2005), 257f.

²⁸⁴ Ebd., 258.

²⁸⁵ So der Ausdruck bei SEITZ, Redaktionsgeschichtliche Studien, 83.

kann!“ Dazu ist die Herausführung aus Ägypten mit starker Hand und ausgerecktem Arm und die Errettung Israels am Schilfmeer zu positiv konnotiert. Die *Führung* Gottes im rettenden wie im strafenden Sinn spielt ebenfalls in die מוסר/יטר Begrifflichkeit hinein, die wie in Dtn 8,2–5 ambivalent bleibt, und neben Strenge und Strafe eben auch Güte und Rettung in sich vereint. M.E. ist deshalb eine deutsche Wiedergabe des Begriffes מוסר mit „Erziehung“ möglich. Auf dem Hintergrund der Interpretation der Wüstenzeit als einer Erziehungszeit, wie sie Dtn 8,2–5 vorstellt, lässt sich auch in Dtn 11,2–7 der Gedanke einer *Erziehung mittels Machtdemonstration* als der entscheidende Gedanke des Textes verstehen.

In Dtn 11,2 fordert Mose seine Hörer auf, JHWHs „Musar“ zu erkennen, d.h. die Lektion eines Gottes, der seine Freunde machtvoll schützt und seine Feinde machtvoll straft und somit mittels Demonstration von Macht sein Volk auf den Gebotsgehorsam hin erzieht.

4.4 „Um dich in Zucht zu nehmen...“: Dtn 4,36 (4,32–36)

Kapitel 4 ist eines der interessantesten und vielleicht auch gehaltvollsten Kapitel innerhalb des Einleitungsteiles Dtn 1–11. Einerseits liegt es vor der Überschrift 4,44.45, die einen Neueinsatz markiert, andererseits unterscheidet es sich inhaltlich von den vorhergehenden Kapiteln 1–3.

Kap. 4 hat eine Zwischenposition. Es handelt sich um eine spätere Einfügung, die weisheitliche Züge trägt.²⁸⁶

Kap. 4,1–40 teilt sich in zwei große Teile auf: V. 1–24 und V. 25–40, die sich wiederum je in zwei Unterteile gliedern: V. 1–9/10–24 im ersten und V. 25–31/32–40 im zweiten Teil. Der letzte Teil des Kapitels, V. 32–40, ist eine Texteinheit, die sich kaum nochmals in sich gliedern lässt. Immerhin markiert die monotheistische Aussage V. 35 einen ersten Argumentationsabschluss nach der Einleitung V. 32 und den darauf folgenden rhetorischen

²⁸⁶ Zur Stellung von Kap. 4 siehe PREUSS, Deuteronomium (1982), 84: „Insgesamt ist Dtn 4 ein nach Wortschatz, Stil und Theologie von Dtn 1–3 und 5ff sich abhebendes Sonderstück“. Ebenso VEIJOLA, Fünftes Buch Mose (ATD 2004), 96. Die Datierungsvorschläge beginnen meist in exilischer Zeit und reichen weit in die nachexilische Zeit hinein. Vgl. in der Kommentarliteratur BRAULIK (NEB 1986), 38 (exilisch); ROSE, 5. Mose Bd. 2 (ZBK 1994), 491 („Schicht IV“, d.h. Ausgang des Exils und nachexilisch); NIELSEN, Deuteronomium (HAT 1995), 63 („spät- und nach-dtr Redaktion“, „frühe nachexilische Zeit“). Für OTTO, Deuteronomium 4 (1996), ist das Kapitel erst ein Werk des Pentateuchredaktors; ähnlich KRÜGER, Interpretation (2000), 85. Auch VEIJOLA, Fünftes Buch Mose (ATD 2004), 98ff, datiert Kap. 4 insgesamt spät und ordnet die hier zu behandelnden Verse der jüngsten Bearbeitungsschicht des Textes zu, wie dies in den meisten Kommentaren geschieht.

Fragen V. 33–34. M.E. gehört V. 36 noch zu diesem Abschnitt hinzu, da er eng auf V. 33 bezogen ist.²⁸⁷

Erstmalig nach Kap. 1–3 bietet Kap. 4 die für die dtn Einleitungsreden typische Verbindung von Paränese und Geschichtsrückblick. Der hier zu behandelnde Geschichtsrückblick (V. 32ff) beginnt mit einer fast „pompösen Einleitung“.²⁸⁸

32) „Ja, frag doch nach den früheren Tagen, die vor dir waren, vom Tag an, als Gott Menschen schuf auf Erden, und von dem einen Ende des Himmels bis zu dem andern: ob je etwas geschah wie diese große Sache, oder ob je etwas gehört wurde wie sie?

33) Ob je ein Volk die Stimme Gottes reden hörte von mitten aus dem Feuer, wie du gehört hast und du bliebst am Leben?

34) Ob je ein Gott versucht hat herzukommen, um sich mitten aus einem Volk ein Volk zu nehmen durch Prüfungen, durch Zeichen und durch Wunder, durch Krieg und starke Hand und ausgereckten Arm und große Schrecken, wie all das, was euer Gott JHWH für euch tat in Ägypten vor deinen Augen?

35) *Dir* wurde es gezeigt, um zu erkennen, daß JHWH *der* Gott ist, kein anderer mehr, nur er.

36) Vom Himmel her ließ er dich seine Stimme hören, um dich in Zucht zu nehmen (לִּיְסֹרֶךָ), und auf der Erde ließ er dich sein großes Feuer sehen, und seine Worte hörtest du von mitten aus dem Feuer.“

Die weitest denkbare Dimension in Zeit und Raum (V. 32) ist die Ebene, auf welcher mittels einer Art von religionsgeschichtlichem Vergleich die Einzigartigkeit des Volkes Israel und seines Gottes begriffen wird. Sowohl das Exodusgeschehen (V. 34) als auch die Horebtheophanie (V. 33.36) führen Israel zu der Erkenntnis: JHWH allein ist Gott (V. 35).

Nicht JHWHs Führung in der Wüste wird hier als zweiter Eckpfeiler der Heilsgeschichte neben dem Exodus angeführt, sondern JHWHs Theophanie am Sinai/Horeb, und diese ist es, die dem יֵסֵר Israels dient (V. 36a): „Vom Himmel her ließ er dich seine Stimme hören, לִּיְסֹרֶךָ“.

Ein negatives Verständnis des Verbums יֵסֵר als „Züchtigen“ kommt aufgrund des *akustischen* Geschehens (שמעו Hif'il, „hören lassen“, mit קול) kaum in Frage. Spielt aber die Aussage, dass JHWH „seine Stimme hören ließ“, auf die Gesetzgebung am Sinai an, dann könnte יֵסֵר im positiven Sinn ein „Unterweisen/Lehren“ meinen: JHWH verkündet seine gute Weisung, er „lehrt“ Israel die Tora.²⁸⁹

²⁸⁷ So auch SEITZ, Redaktionsgeschichtliche Studien, 84. Anders VEIJOLA, Fünftes Buch Mose (ATD 2004), 115, mit der Mehrheit der Exegeten. Vgl. zur Textpassage 4,32–40 auch ROFÉ, Monotheistic Argumentation (1985), der V. 33 und 36 der Interpolation eines späteren Autors aus persischer Zeit zuschreibt.

²⁸⁸ ROSE, 501.

²⁸⁹ Vgl. zur göttlichen Belehrung des Volkes durch die Zehn Gebote Ex 24,12 mit יִרְהוּ Hif. Die Zehn Gebote werden nach dem Dtn dem ganzen Volk unmittelbar von Gott selbst verkündet, die restlichen Gebote durch Mose als Mittler.

Nun ist aber nicht sicher, ob in V. 36a tatsächlich von der Gesetzesoffenbarung, genauer: der Verkündigung der Zehn Gebote, die Rede ist. V. 36 bietet ein Problem: In welcher Beziehung steht V. 36a („Vom Himmel her ließ er dich seine Stimme hören ...“) zu V. 36bβ („... und seine Worte hörtest du von mitten aus dem Feuer“)? Spricht JHWH aus dem Himmel oder aus dem Feuer?

Es gibt die Möglichkeit, diese Unstimmigkeit literarkritisch zu lösen, indem man zwei verschiedene Schichten annimmt. Diese Lösung wurde von MITTMANN und von KNAPP vertreten.²⁹⁰

MITTMANN, der vor allem mit dem Numeruswechsel als literarkritischem Kriterium arbeitet, trennt innerhalb des Textabschnitts V. 29–40 (Singular-Anrede) V. 34b als Zusatz ab (Plural-Anrede) und weist den restlichen Textbestand zwei späten Schichten zu, einer „singularischen Ergänzungsschicht (Sg)“, die aus den Versen 29.31.36aba.37ff besteht, und einer „Redaktion nach Sg“, welche die Verse 30.32–35(ohne 34b).36bβ umfasst.²⁹¹ – Kritisch bleibt anzumerken, daß zwar MITTMANNs erste Schicht mit dem Sprung von V. 31 auf V. 36aba.37ff erzählerisch möglich ist, in der zweiten Schicht jedoch nach dem Erzählzusammenhang V. 32–35 mit seinem Höhepunkt in V. 35 („Dir wurde es gezeigt, um zu erkennen, daß JHWH *der* Gott ist, kein anderer mehr, nur er“) V. 36bβ merkwürdig nachklappt, ja in der Luft hängt, und dabei nur etwas schon Gesagtes (V. 33) wiederholt.

KNAPP sieht in V. 29–35 eine „Fortschreibung“ von Kapitel 4 und in V. 36–40 eine „weitere Fortschreibung“, die „eine freie Paraphrase der Verse 33–35“ ist. Die Aussage V. 36bβ, die weder formal noch inhaltlich mit dem Parallelismus V. 36aba harmoniere, sei ein „Zusatz“ innerhalb der zweiten Fortschreibung, der möglicherweise den Widerspruch zwischen V. 33 und V. 36aba auszugleichen suche.²⁹² – Hier bleibt die Frage offen, warum die zweite Fortschreibung, die doch angeblich nur V. 33–35 „paraphrasiert“ sogleich mit einem solchen Widerspruch einsetzt, daß ein weiterer Schreiber sich genötigt sah, durch einen Zusatz noch zu retten, was zu retten war.

M.E. sollte zum Verständnis von V. 36 und den umliegenden Versen kein literarkritischer Lösungsweg beschritten werden. Die Unstimmigkeit erklärt sich aufgrund innerbiblischer Exegese.

Der Blick auf die ältere Überlieferung lehrt, dass der/die Verfasser von Dtn 4 bei ihrem Rückblick auf die Horeb-Theophanie nicht neue Widersprüche schufen, sondern mit schon vorgegebenen Widersprüchen kämpften. Die Widersprüche, die in ihrer „Vorlage“ (Ex 19,16–20, vgl. Ex 20,18–22) schon gegeben waren, wies die ältere historisch-kritische

²⁹⁰ MITTMANN, Dtn 1,1–6,3 literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht (1975), 122–124; KNAPP, Dtn 4. Literarische Analyse und theologische Interpretation (1987), 91–111.

²⁹¹ Siehe MITTMANN, 122–124 und die „stratigraphische Aufgliederung“ in Anhang II.

²⁹² KNAPP, 106f.

Exegese den Quellenchiffren J/E zu: Der „Jahwist“ (Ex 19,16aα.18.20) hat eine Art Vulkanausbruch vor Augen, der „Elohist“ (Ex 19,16aβb.17.19) Gewitter und Musik.²⁹³

Die Textpassage Dtn 4,36bβ, die JHWH aus dem „Feuer“ sprechen lässt, schließt sich eher dem Jahwisten an (vgl. Ex 19,18) und hat vor allem auch schon P vor Augen (Ex 24,17)²⁹⁴, die Textpassage Dtn 4,36a, in der JHWH „vom Himmel“ seine „Stimme“ (קול) hören lässt, folgt eher dem ‚Elohisten‘ (vgl. Ex 19,16.19).²⁹⁵

Die Annahme, dass sich Dtn 4,36a an der Theophanieschilderung Ex 19,16.19 orientiert, hat aber Auswirkung auf die Deutung des Verbs יסר, denn hier meint JHWHs „Qol“ nicht Worte sondern Donnerrollen; entsprechend ist die Reaktion des Volkes Furcht. Gott präsentiert sich machtvoll, majestätisch, unnahbar. Hat die Einheitsübersetzung recht mit ihrer Wiedergabe von 4,36a: „Vom Himmel herab ließ er dich seinen Donner hören“, so sollte die Fortsetzung nicht so blass wie ebendort lauten: „um dich zu erziehen“, sondern das Machtvoll-Majestätische und das Bedrohliche der Erscheinung Gottes sollte stärker zum Ausdruck kommen. Auf dem Hintergrund der Gewittertheopanie ist יסר nicht die freundlich belehrende Tora-Unterweisung, sondern beinhaltet das Element der Furcht.²⁹⁶

Diesen Überlegungen ist noch eine weitere hinzuzufügen. Das Bild in Dtn 4 von JHWHs Erscheinung am Horeb ist ein „bereinigtes“, das seine Vorlagen harmonisierend deutet. Nicht nur die Verse Dtn 4,33.36 interpretieren die Horeb-Offenbarung in dieser Art und Weise, sondern auch schon die Verse Dtn 4,10–12(13) verwenden in etwas anderer Zusammenstellung dieselben Offenbarungsbegriffe wie V. 33.36: JHWHs „Hören lassen“ (שמע hif) und Israels „Hören“ (שמע qal), JHWHs „Stimme“ (קול)

²⁹³ So die klassische Quellenscheidung, wie sie z.B. NOTH, 2. Buch Mose (ATD 1984⁷ = 1958¹), 127f.135 vertrat. Dagegen behauptet HOUTMANN, Exodus 2 (HCOT 1996), 429, der *eine* Erzähler der Sinaitheophanie habe bewusst verschiedene Bilder ineinander gemengt, um so die Unvergleichlichkeit JHWHs zum Ausdruck zu bringen. „Only disparate images are barely able to approximate the reality of what the overwhelming presence of JHWH was like!“ Es bleibt aber eine Tatsache, dass schon innerbiblisch Harmonisierungsversuche unternommen wurden (der vermutlich erste in Ex 20,18–21), d.h. dass auch schon antike Leser die Disparatheit der Bilder störte.

²⁹⁴ „Der Anblick der *kawod* JHWH war wie ein verzehrendes Feuer auf dem Gipfel des Berges ...“.

²⁹⁵ Ex 19,16: קול im Plural neben den ברקים, d.h. קולות meint hier das Donnern. Zur Doppelbedeutung von קול als „Stimme“ und „Donner“, besonders wenn von der Rede ist, siehe die Artikel zu קול von C.J. LABUSCHAGNE, THAT 2 (1976), 629–634, und KEDAR-KOPFSTEIN, ThWAT 6 (1989), 1237–1251. Zusätzlich zu diesem Donnerrollen ertönt in Ex 19,16.19 noch eine קול שפך חזק. Dagegen ist vom „Himmel“ nicht die Rede, und von den Exegesen wird behauptet, daß JHWH bei E – im Unterschied zu J – auf dem Berg zu wohnen scheine. Doch JHWHs Erscheinungsform in Blitz und Donner ist himmlisch zu verstehen, sie findet *über*, nicht *auf* dem Berge statt.

²⁹⁶ Vgl. auch Ps 76,8f.

und seine „Worte“ (דְּבָרִים) sowie das „Feuer“ und den „Himmel“.²⁹⁷ Die Verlautbarung von JHWHs Offenbarung ist dort so harmonisiert, dass die „Stimme“ (קוֹל) und die gesprochenen Worte (דְּבָרִים), d.h. die Verkündigung der Zehn Gebote, vereint sind in dem Ausdruck קוֹל דְּבָרִים, „Stimme (oder: Schall) der Worte“. Die Widersprüche hinsichtlich des Herkunftsorts dieser „Stimme der Worte“ sind so aufgelöst, dass es ein Feuer ist, das bis zum Himmel brennt.

Wenn man von diesen Versen Dtn 4,10–12 her V. 36 deutet, ergeben sich zwei Folgerungen: JHWHs akustische Erscheinung bezieht sich weniger auf ein Donnerrollen als tatsächlich auf die Verlautbarung von „Worten“. Dennoch ist auch diese *Wort*-Offenbarung mit der „Furcht“ JHWHs eng verbunden. In der dtn Darstellung der Sinaitheophanie erkennt Israel Gottes Macht in dessen beinahe tödlicher Präsenz und bittet deshalb Mose, sich allein der Nähe Gottes auszusetzen (Dtn 5,23–27, vgl. Ex 20,18–21). So kann schließlich Mose in Dtn 4 zu Recht die Frage stellen (wobei das traditionelle Motiv vom lebensgefährlichen *Sehen* Gottes umgedeutet wird): „Ob je ein Volk *die Stimme Gottes reden hörte* mitten aus dem Feuer, *wie du gehört hast und du bliebst am Leben?*“ (V. 33).

Die Zweckbestimmung des göttlichen Redens am Sinai wird in Dtn 4,10 folgendermaßen benannt: „Versammle mir das Volk [Gott redet Mose an], *dass ich sie meine Worte hören lasse, damit sie lernen mich zu fürchten* (וְאַשְׁמַעֵם אֶת־דְּבָרַי אֲשֶׁר יִלְמְדוּן לְיִרְאָה אֹתִי) ...“ Und im wohl dtr. beeinflussten Deutungsversuch der Sinaitheophanie in Ex 20,18–21 erklärt Mose dem erschreckten Volk, das um sein Leben bangt (V. 20): „... Gott ist gekommen, *euch zu prüfen* (נִסָּה) *und damit seine Furcht auf euren Angesichtern sei* ...“ Mit dieser Verwendung des Begriffs der „Prüfung“ (vgl. Dtn 8,2f) und dem Begriff der „Furcht“ Gottes werden Aspekte zum Ausdruck gebracht, die auch in den Begriff יִסָּר in Dtn 4,36 hineinspielen.

Das Verb יִסָּר pi, das in Dtn 4,36 den Zweck der akustischen Theophanie JHWHs vor seinem Volk benennt, beschreibt ähnlich wie in Dtn 8,5 und Dtn 11,2 ein erzieherisches Element, in dessen Hintergrund die Manifestation überragender Macht steht. M.E. lässt sich der Begriff am besten als ein „In-Zucht-Nehmen“ deuten, das Israel den Willen seines machtvollen Gegenübers lehrt (10 Gebote) und ihm zugleich durch dessen furchterregende Erscheinung den Gehorsam gegenüber diesem Willen nahelegt.

Der folgende Vers Dtn 4,37 schließt noch eine Begründung für das in V. 36 beschriebene Verhalten Gottes an:²⁹⁸ „Denn er hat deine Väter

²⁹⁷ Siehe zu dieser Stelle KRÜGER, *Interpretation* (2000), 87, dem zufolge der Text die „jeweils in sich spannungsvollen Versionen“ von Ex 19f und Dtn 5 „aufgenommen, miteinander ausgeglichen und konzeptionell weiterentwickelt“ habe.

²⁹⁸ Vielleicht ist dem Konjunkturvorschlag der BHS Recht zu geben, dass anstelle eines וַתְּחַתּוּ zu Beginn von V. 37 ein וַתְּחַתּוּ am Ende von V. 36 in Parallele zu V. 33 Ende zu lesen ist.

geliebt (אהב) und erwählte (בחר) ihren²⁹⁹ Samen nach ihnen ...“ Liebe und Erwählung sind der Grund dafür, dass Israel am Sinai Gottes Stimme hören und sein Feuer sehen darf. Auch wenn diese akustische und optische Offenbarung Gottes Angst erzeugt und bewusst auf Israels ‚In-Zucht-Nahme‘ (ליסרה) abzielt, so ist sie doch in Gottes liebevoller Zuneigung begründet.

4.5 Zusammenfassung

Drei Stellen aus den deuteronomischen Einleitungsreden sprechen von Gottes מוסר/יסר-Handeln an seinem Volk. In Dtn 8,5 und 11,2 bezieht sich die Begrifflichkeit auf Gottes Handeln in der Geschichte, d.h. vom literarischen Standpunkt des Dtn aus werden *die Geschichtserfahrungen Israels in der Wüste* (Dtn 8,2–5) bzw. *Gottes große Taten vom Exodus bis zum Einzug in das Land* (Dtn 11,2–7) als Erziehungshandeln Gottes gedeutet. Hier entfaltet sich der Gedanke von der Geschichte als dem Feld göttlicher Erziehung. Dabei hat die Interpretation der Anfangszeit Israels als einer Erziehungszeit die Funktion, einerseits rückblickend das z.T. furchterregende und befremdliche Handeln Gottes zu erklären und andererseits nach vorne blickend zum Gebotsgehorsam zu ermahnen.

Das Dtn strahlt eine Aufbruchstimmung aus, die allerdings nicht unbelastet ist. Es ist die *zweite* Chance, die man hat, nicht mehr die erste, wie die literarische Fiktion vorgibt; man kennt das Scheitern schon.³⁰⁰

Die Prediger der dtn Einleitungsreden rufen Israel zur Pflicht, an eben jenem Punkt, an welchem das Volk sich nach der literarischen Fiktion befindet, d.h. *vor* dem Einzug ins gelobte Land und *nach* der Zeit in der Wüste – wobei die Wüstenzeit der Phase des Exils entspricht – seine Geschichte neu zu beginnen und dieses Mal die Gabe des Landes nicht wieder leichtfertig durch seinen Ungehorsam zu verspielen.

Ziel und Erfüllung ist das *Land*, die *Voraussetzung* für seinen Besitz *Gehorsam gegen das Gesetz*.

Die fast penetrant wirkenden Aufforderungen, JHWHs Satzungen, Rechte und Gebote einzuhalten, werden durch Geschichtsrückblicke untermauert. Innerhalb dieser Geschichtsrückblicke tritt das Begriffspaar מוסר/יסר auf, um die Gebotsparänese erklärend zu begleiten. Was aber lehrt Israel der Rückblick in die bisherige Geschichte?

²⁹⁹ MT: „seinen“ (Sgl.).

³⁰⁰ Vgl. die Charakteristik von ALBERTZ, Religionsgeschichte Bd. 2 (1997), für das dtr Geschichtswerk (so die entsprechende Überschrift): „das Ringen um das theologische Verständnis der gescheiterten Geschichte“.

Israels Geschichte ist eine Geschichte der *Macht-Offenbarung Gottes*, eines Gottes, der sowohl retten als auch vernichten, sowohl schützen als auch strafen kann.

Ambivalenz ist das Charakteristikum von Israels Geschichtserfahrung: Demütigung, Prüfung, Entbehrung (Dtn 8,2–3) und Tötung (Dtn 11,6: Datan und Abiram) stehen fürsorglicher Ernährung, Kleidung, Gesundheitserhaltung (Dtn 8,3.4) und Rettung (Dtn 11,3.4: Ägypten, Schilfmeer) gegenüber. Eben jene Ambivalenzerfahrung von Güte und Strenge, Rettung und Strafe bringt das Begriffspaar *מוסר/יסר* zum Ausdruck. Es umfasst sowohl machtvolle Autoritätserweise als auch persönliche Zuwendung. Hinter dieser ambivalenten Erfahrung steht die Beziehung eines mächtigen Gottes zu einem schwachen Volk, dessen Unwissenheit, Verführbarkeit und Widersetzlichkeit ihn dazu nötigen, in majestätischer Erscheinungsform Gebote zu erlassen (Dtn 4,36) und durch Entbehrungen und Prüfungen hindurch (Dtn 8,2–3) das Volk disziplinierend zu erziehen (Dtn 8,5; 11,2: *מוסר/יסר*).

Das Wissen (*ידע*) um diese geschichtliche Vergangenheit und die Erinnerung (*זכר*) an den zurückgelegten Weg, der durch das Lernfeld Wüste führte und Israel die schlechthinnige Abhängigkeit von seinem Gott erfahren ließ, soll das Volk auf seinem neuen Lebensabschnitt begleiten und im fruchtbaren Land, in dem die existentielle Abhängigkeit von Gottes Güte weniger unmittelbar spürbar ist, an Gottes Autorität gemahnen und es jene beiden Haltungen lehren, die Kinder ihren Eltern und Knechte ihren Herren gegenüber einnehmen sollen: *Furcht und Liebe*.³⁰¹

Gottes ‚Wüstenpädagogik‘ (Dtn 8,2–5) nimmt Israel in Zucht, doch die Strenge, die das Volk neben Gottes Güte erfährt, will es nicht schwächen, sondern stärken und ihm letztlich zu seinem Wohle dienen (Dtn 8,16bβ).

Weil Gott Israels Väter liebte und ihre Nachkommen erwählte (Dtn 4,37), deshalb wendet er sich ihm als strenger Erzieher und doch zugleich als väterlicher Begleiter zu.

³⁰¹ Vgl. TIGAY, Deuteronomy (1996), 46f, zum Stichwort der „Furcht“ Gottes in Dtn 4,10: „Reverence is man’s response to God’s power. It consists of the respect and awe at His grandeur and dread of His power, which serves as a deterrent to disobeying Him. It is one of Moses’ main aims in Deuteronomy to instill reverence for God as a guiding principle in the people’s lives.“

B) JHWH als Subjekt von יסר / מוסר und Einzel personen als Objekt

Die Bezeugung von Gottes יסר/מוסר Handeln an *einzelnen Menschen*, d.h. an *Individuen* (im Unterschied zum zuvor behandelten Kollektiv als Gegenüber Gottes), findet sich im AT nur in der Prophetie und in den Schriften, und zwar im Jesaja- und im Jeremiabuch, in den Psalmen sowie bei Hiob und in den Sprüchen. Die Stellen sind: Jes 8,11(?); 28,26(?); 53,5; Jer 10,24; Ps 6,2; 38,2; 39,12; 50,17; 94,12; 118,18; Hi 5,17f; Prv 3,11f.

Insgesamt ist die Verwendung des Begriffspaares יסר/מוסר als eines Elements der individuellen Beziehungsebene zwischen JHWH und dem Einzelnen *jünger* als die Verwendung des Motivs im kollektiven Bereich. Alle Belege der individuellen Vorstellung entstammen der exilisch-nachexilischen Zeit.

Wie schon im vorhergehenden exegetischen Teil werden auch hier die Texte im Wesentlichen chronologisch angeordnet, wobei dies in etwa der kanonischen Reihenfolge entspricht (Jesaja, Jeremia, Psalmen, Hiob, Sprüche). Die Psalmenbelege sind nur schwer zu datieren, gehören aber wohl insgesamt erst in die nachexilische Zeit. Innerhalb der Bücher bleibt in diesem Teil die kanonische Anordnung gewahrt.

1) Prophetie

In der Prophetie scheinen drei Stellen aus dem Buch Jesaja (Jes 8,11; 28,26; 53,5) und eine Stelle aus dem Buch Jeremia (Jer 10,24) ein יסר/מוסר-Handeln JHWHs an einem Individuum zu belegen. M.E. ist jedoch in Jes 8,11 keine Form der Wurzel יסר zu lesen und in Jes 28,26 nicht Gott Subjekt und ein Bauer Objekt von יסר. Somit verbleiben in der Prophetie nur die beiden Verse Jes 53,5; Jer 10,24, in denen JHWH indirekt (Jes 53,5) bzw. direkt (Jer 10,24) Subjekt einer solchen Handlung ist.

Um in Jes 8,11 die Lesung gegen den masoretischen Text und in Jes 28,26 die Übersetzungsentscheidung gegen die exegetische Mehrheit zu begründen, muss ich dennoch diese beiden Verse kurz ins Blickfeld rücken. Dabei soll neben Jes 8,11 und 28,26 noch eine dritte umstrittene Stelle aus dem Jesajabuch mit bedacht werden, an welcher JHWHs *Musar* dem Kollektiv Israel zu gelten scheint, an welcher jedoch die Textüberlieferung bzw. der Textsinn unklar ist (Jes 26,16).

1.1 Unsichere Texte: Jes 8,11; 26,16; 28,26

1.1.1 Jes 8,11:

In Jes 8,11 bietet der MT eine Form des Verbums יסר mit dem Suffix 1.Sgl. (וַיִּסְרֵנִי), wobei JHWH Subjekt und der Prophet Jesaja Objekt der

Handlung ist. Als Einleitungsvers der Wortoffenbarung 8,12–15, die sich an Jesaja und seine Schüler bzw. an Jesaja und seine Familie richtet,¹ ist der Vers 8,11 aus dem Kontext der sogenannten „Denkschrift“ Jesajas (6,1–9,6 oder besser 6,1–8,18) durchaus als ‚echtes‘ Wort des Propheten anzusehen.² Somit läge hier der älteste Beleg für den Gebrauch des Verbuns יָסַר mit JHWH als Subjekt und einer Einzelperson als Objekt vor. Jesaja schildert sein Ergriffensein durch Gottes Hand und die ihm mitgeteilte Warnung(?):

כִּי כֹה אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי כַחֲזָקַת הַיָּד וַיִּסְרֵנִי מִלְּפָת בְּרַחֲוֵי הָעַמִּים-הַזֶּה לֵאמֹר:
 „Denn so sprach JHWH zu mir, als (mich) die Hand ergriff und er mich warnte(?) vor dem Gehen auf dem Weg dieses Volkes:“

Die Lesung einer Verbform יָסַר im Qal oder Pi‘el³ wird auch vom Targum (וואַלפֿני) und der Vulgata (*et erudivit me*) unterstützt und in der älteren Kommentarliteratur fast durchweg vorausgesetzt. Vom Sinn her wird das Verb als verbale (und durch die Beteiligung der „Hand“ JHWHs zugleich auch körperliche) *Warnung* interpretiert.⁴

Die Lesung ist jedoch nicht sicher. Auffallend und sonst nirgends belegt ist eine Verbindung des Verbs יָסַר mit der Präposition מִן (= „warnen vor“?). Schon früh wurde erwogen, anstelle von יָסַר besser סוּר hif zu lesen (mit מִן: „weichen lassen von“).⁵ Diese Variante wird durch Aquila und Theodotion (καὶ ἀποστήσει με) sowie Symmachus (καὶ ἀπέστησέ με) unter-

¹ Die Pluralformen „ihr“ ab V. 12 sind Anrede einer Menschengruppe, die sich von dem „Volk“ (עַם הַזֶּה, 8,12; vgl. zu diesem Ausdruck auch 6,9f; 8,6.11) unterscheiden soll. Neben dem Propheten selbst sind wahrscheinlich seine Schüler (לְמַדְרֵי, V. 16) und/oder seine Familie (Frau und Söhne; vgl. V. 1–4; V. 18: „ich und die Kinder“) angesprochen.

² Gegen KAISER (ATD 1981), 185; KILIAN (NEB 1986), 65f; HÖFFKEN, Jesaja 1–39 (NSK.AT 1993), 101; mit BARTHEL, Prophetenwort (1997), 220f; JONES, Isaiah 8.11 (1993), 154.158f; BEUKEN (HThK.AT 2003), 218; BLENKINSOPP, Isaiah 1–39 (AncB. 2000), 242; WILDBERGER (BK²1980), 336 („Der Abschnitt ist zweifellos echt“) und den älteren Kommentatoren. Siehe zur ‚Denkschrift‘ allgemein BUDDE, Jesajas Erleben (1928); BARTHEL, Prophetenwort (1997), 37ff. Einen Forschungsüberblick bietet HÖFFKEN, Jesaja (2004), 118–123.

³ HITZIG, Jesaja (1833), 101, verstand וַיִּסְרֵנִי als Perfekt Pi‘el, das nicht den Infinitiv כַּחֲזָקַת הַיָּד fortsetze, sondern parallel zu כֹּה אָמַר וְגוֹ zu lesen sei („Und warnte mich“). Die Verbform müsste dann allerdings als וַיִּסְרֵנִי zu vokalisieren sein. Dagegen meinte DELITZSCH, Jesaja (1879), 129, וַיִּסְרֵנִי sei Imperfekt Qal und schließe sich eng an den Infinitiv an. In diesem Fall wäre das Jod der Wurzel an das Samech assimiliert.

⁴ Siehe HITZIG (wie vorige Anm.); DELITZSCH, 129 („einschärfen“ und „erzieherisch warnen“); DILLMANN/KITTEL, Jesaja (1898), 82 („warnen“), ebenso KAISER (ATD 1981), 184, und BLENKINSOPP, Isaiah 1–39 (AncB. 2000), 241. Vgl. zu einer Übersetzung „zurechtweisen“ DUHM, Jesaja (1902), 57, und MARTI (1900), 86; zu einer Übersetzung „ermahnen“ KÖNIG (1926), 124.

⁵ Vgl. WILDBERGER (BK²1980), 334, und VAN DER KOOLIJ, 1QIsa^a (1988), 572 Anm. 12, jeweils mit Hinweisen auf Lesungen von Michaelis und Gesenius; vgl. BUDDE, Jesajas Erleben (1928), 83f; GRAY, Isaiah (ICC 1912), 151: „*That he might warn me not to go*] **H** may also be read וַיִּסְרֵנִי (cp. Dt 7⁴), and withdrew me from going“.

stützt, die jeweils eine Form der Wurzel **סור** hif (**וַיִּסְרְנִי**) übersetzt zu haben scheinen.⁶

Seit der Entdeckung der Qumranhandschriften ist m.E. der Lesung einer Wurzel **סור** hif in Jes 8,11 der Vorrang zu geben. Anstelle der MT-Worte **כַּחֲזֹקֶת יָד יִסְרְנִי** bietet 1QJes^a folgenden Text: **כַּחֲזֹקֶת יָד יִסְרְנִי**. Hinsichtlich der Verbform **יִסְרְ** bzw. **סור** weist 1QJes^a drei Unterschiede zum MT auf: Die Kopula fehlt; das Suffix ist 1.Pl. („uns“), nicht 1.Sgl. („mich“)⁷; die Wurzel des Verbs ist von **סור** hif abzuleiten.⁸

Die Wendung **סור מן דרך העם** oder auch **סור מלכת בדרך העם** hat von der Stelle Jes 8,11 her eine wichtige Rolle für das Selbstverständnis der Qumrangemeinde gespielt.⁹ Von daher lässt sich auch überlegen, ob die Schreibweise in der Jesajarolle 1QJes^a vom Selbstverständnis der Qumrangemeinde her beeinflusst ist, ob 1QJes^a „a ,sectarian’ understanding of Isa 8,11“ repräsentiert.¹⁰

Ich meine aber doch, dass eine Verbform **סור** hif in Jes 8,11 einer Verbform **יִסְרְ** vorzuziehen ist.¹¹ Am naheliegendsten ist der Vorschlag von BARTHELEMY, mit Blick auf die Übersetzung von Aquila, Theodotion und Symmachus als ursprüngliche Form im hebräischen Text ein **וַיִּסְרְנִי** anzunehmen, so dass V. 11 so zu übersetzen ist:

„Denn so sprach JHWH zu mir, als mich die Hand ergriff *und er mich weichen ließ* vom Gehen auf dem Wege dieses Volkes“.

Damit gehört Jes 8,11 nicht zu den in dieser Arbeit zu behandelnden Stellen.

1.1.2 Jes 26,16:

In der Jesaja-Apokalypse (Jes 24–27)¹² wird in V. 26,16b das Substantiv **מוֹסֵר** mit dem Suffix 2.Sgl.m. – **מוֹסְרְךָ**, „dein **מוֹסֵר**“ – erwähnt, wobei das

⁶ Siehe zu den Versionen ZIEGLER, Isaias (Göttinger Septuaginta), 151; vgl. auch die Textausgabe der HUB (Hebrew University Bible) Vol. 1/2 (1975), 31 z.St. Dagegen scheint LXX mit der Übersetzung οὕτως λέγει κύριος ... ἀπειθοῦσιν τῇ πορείᾳ τῆς ὁδοῦ τοῦ λαοῦ τούτου λέγοντες („So spricht der Herr ... zu *denen, die ungehorsam sind* im Gehen des Weges dieses Volkes, indem *sie* sagen ...“) ein Verb der Wurzel **סרר** („störrisch sein“) gelesen zu haben (... **לִסְרְרִי מַלְכָּת**?).

⁷ Wohl in Angleichung an die folgende Plural-Anrede V. 12. Bei WILDBERGER (BK) fälschlich als **וַיִּסְרְנִי** wiedergegeben.

⁸ Nach VAN DER KOOIJ, 1QIsa^a (1988), 577 mit Anm. 30, ist die Präposition **מִן** nicht direkt mit dem Verb **סור** hif verbunden, weil ansonsten eine Lesung „SWR/HSYR MN HDRK (MN + Subst.)“ zu erwarten wäre. Schon KUTSCHER, Language (1974), 268, hatte darauf hingewiesen, dass zwar **מִן + הִסִיר** im Text der hebr. Bibel „very common“ sei, nicht aber in Verbindung mit einem Infinitiv.

⁹ Vgl. die Stellenbelege bei BARTHELEMY, Critique textuelle (1986), 55.

¹⁰ VAN DER KOOIJ, 1QIsa^a (1988), 572 mit Anm. 14.

¹¹ So auch HAL, 400; Gesenius, 18. Aufl. (1995), 473 (jeweils zu **יִסְרְ** qal).

¹² Zur Forschungssituation siehe HÖFFKEN, Jesja (2004), 127–129; vgl. auch HIBBARD, Intertextuality (2006), 20–36.

Suffix sich auf JHWH bezieht, der von einer Gruppe von Betern angesprochen ist. מוֹסֵר meint hier negativ die „Züchtigung“, wie der Parallelbegriff צַר, „Not“, in V. 16a nahe legt. Zwar ist eindeutig von Gottes מוֹסֵר die Rede, doch ist das Objekt der Handlung nicht sicher zu bestimmen. Überhaupt bleibt der Sinn von V. 16b bzw. von V. 16 unklar. Deshalb werde ich die Stelle nur hier – im Zusammenhang der beiden unsicheren Jesajaverse 8,11 und 28,26 – behandeln und von einer inhaltlichen Auswertung absehen.

Im Unterschied zum MT hat die LXX Gottes מוֹסֵר in 26,16 eindeutig auf das Volkskollektiv Israel als Objekt bezogen, welches sich betend in der Not seinem Gott zuwendet. Anstelle von מוֹסֵרְךָ לְמוֹ im MT („deine Züchtigung [auf] ihnen / für sie“) übersetzt LXX ἡ παιδεία σου ἡμῖν („deine Züchtigung [auf] uns / für uns“). Dieses Textverständnis wird von den meisten Exegeten übernommen und der Sinn des Verses mittels Konjekturen folgendermaßen bestimmt: V. 16a spreche von einem Hilfsgesuch an JHWH (פְּקֹדוֹךָ als פְּקֹדְנוּךָ mit פֶּקַד in einer Bedeutung „suchen/ bittend aufsuchen“)¹³, und V. 16b spreche von einer Situation der „Züchtigung“ als Auslöser des Hilfsgesuchs.¹⁴

Erschwert wird das Textverständnis dadurch, dass in V. 16b der Begriff צִקּוֹן völlig unklar ist und die Bedeutung der beiden Wörter לַחֵשׁ צִקּוֹן (לַחֵשׁ: „Beschwörung; beschwörendes Murmeln/Flüstern“) sich nicht mehr entschlüsseln lässt.¹⁵

Auch die Bezeugung des Verses in den Qumran-Handschriften dokumentiert eine schwankende Textüberlieferung. Die Lesung in 1QJes^a – יהוה בצר פקדוך צקון לחשא מוסריך למו – steht derjenigen in 4QJes^b Frg. 18 gegenüber (nur die beiden Wörter לַחֵשׁ צִקּוֹן sind hier am Ende

¹³ Nur an dieser Stelle im AT steht פֶּקַד mit Menschen als Subjekt und Gott als Objekt. In der Jesaja-Apokalypse, wo das Verb mehrfach verwendet wird, ist sonst immer JHWH Subjekt, der im negativen Sinn Menschen „heimsucht/bedrängt“ (vgl. unmittelbar zuvor in 26,14 פֶּקַד mit Gott als Subjekt parallel zu יהיפ שמר und אבד pi.) Deshalb wäre eine positive Bedeutung an dieser Stelle überraschend. Auch ein Übersetzungsvorschlag „vermissen“ (DELITZSCH, 294; DOYLE, Apocalypse [2000], 307 mit Anm. 78) ist nicht glücklich. Siehe zur Bedeutung von פֶּקַד auch POLASKI, Authorizing an End (2001), 266.

¹⁴ Vgl. z.B. die Übersetzung von WILDBERGER, Jesaja 13–27 (BK 21989), 982, für V. 16 mit vier Konjekturen: „Jahwe, in der Not suchten wir dich, wir schrien (צִעֲקֵנוּ), da deine Züchtigung uns bedrängte.“ Etwas anders KAISER, Jesaja 13–39 (ATD 1973), 168: „Jahwe, in der Not deiner Heimsuchung (פְּקֹדְתֵךָ) schreien wir, in der Bedrängnis deiner Züchtigung zu dir (לְךָ).“ Siehe zu weiteren Übersetzungen FOUTS, Suggestion (1991); POLASKI, Reading (1998), 365f; DOYLE, Apocalypse (2000), 307f. Vgl. zu Jes 26,16 auch FINSTERBUSCH, Weisung (2005), 27f, mit weiteren Literaturangaben und einer Übersetzung, welche die 3.Pers.Pl. des MT beibehält.

¹⁵ Zwei Deutungen lauten: צִקּוֹן ist eine Verbform 3.Pl.Perf. mit Nun paragodicum von צִקַּע II, „gießen“, und לַחֵשׁ ist Objekt dazu: „ausgießen murmelnder Beschwörung“; oder: צִקּוֹן ist ein Substantiv von צִקַּע I, „beengen, bedrängen“ und לַחֵשׁ צִקּוֹן meint etwas Ähnliches wie „Zauberzwang“; so DUHM (1902), 187, mit der wenig verständlichen Übersetzung: „In der Not suchten sie dich, Zauberzwang war deine Züchtigung ihnen.“

^a לַחֵשׁ mit Suffix oder als Verbform 3.Pl.

einer Zeile erhalten, auf לחש folgt aber wie im MT der Wortabstand). Noch einmal anders ist der Vers in der freien Zitation in 4Q504 Frg. 1–2 col. V belegt: לפקודכה בצר לנו [ולל]חש בצקון מוסרכה. Hier ist פקר als Infinitiv in der Bedeutung „suchen“(?) interpretiert; auch לחש erscheint möglicherweise als Infinitiv (je nach Ergänzung der Lücke); צקון ist Substantiv; מוסר steht wie im MT im Singular; Objekt der Handlung ist mit לנו Israel.¹⁶

Bis in heutige Zeit ist das Textverständnis unsicher geblieben.¹⁷ Zumindest soviel lässt sich sagen: Das eindeutig bezeugte Substantiv מוסר mit Gott als Subjekt ist in Jes 26,16 im Übergang von der Prophetie zur Apokalyptik in demselben negativen Sinn einer göttlichen „Züchtigung“ verwendet, wie ihn die Geschichtstheologie eines Hosea oder Jeremia (Hos 5,2; Jer 30,14) kennt. Gott auferlegt einer Menschengruppe מוסר, d.h. eine züchtigend-erzieherische Strafhandlung, um sie dadurch zur Umkehr zu bewegen.¹⁸

Weil jedoch m.E. der MT als Objekt der göttlichen מוסר-Handlung weder das Volkskollektiv Israel noch einen Einzelnen, sondern die Völker („sie“) im Blick hat, werde ich die textlich gestörte Stelle in dieser Arbeit nicht weiter berücksichtigen.

1.1.3 Jes 28,26:

In Jes 28,23–29 steht ein Text, den die meisten Exegeten zu Recht als Gleichnis oder Parabel für Gottes Geschichtshandeln deuten.¹⁹

Eingeleitet durch den Aufmerksamkeitsruf mit der Funktion der Lehreröffnung (V. 23: וְשָׁמְעוּ אֶמְרָתִי וְשָׁמְעוּ קוֹלִי הַקְּשִׁיבוּ וְשָׁמְעוּ אֶמְרָתִי)²⁰, will der

¹⁶ Siehe zu 1QJes^a die Photographien von TREVER, *Scrolls* (1972), 54; zu 4QJes^b die Edition in DJD XV, 33 mit Pl. V; zu 4Q504 die Edition von OLSON, *Words of Lights*, 133; siehe auch MARTINEZ/TIGCHELAAR, 1016f; BAILLET, DJD VII, 145 mit Pl. LI.

¹⁷ Siehe neuerdings den Übersetzungsvorschlag von SCHOLL, *Die Elenden* (2000), 120f mit Anm. 5f: „JHWH, in der Enge nimm sie in Gewahrsam! Bedrängt sollen sie werden: durch den Druck deiner Zucht für sie.“

¹⁸ Siehe zur Bedeutung von מוסר auch POLASKI, *Authorizing an End* (2001), 267f und 271ff. Vgl. außerdem HÖFFKEN, *Jesaja 1–39* (NSK.AT 1993), 187: der Vers bestimmt „auf jeden Fall die Katastrophen als göttliches Erziehungshandeln“. Ebenso FINSTERBUSCH, *Weisung* (2005), 27.

¹⁹ Siehe zur sorgfältigen Begründung der Gleichnisfunktion BARTHEL, *Prophetenwort* (1997), 332–339; vgl. die Überschrift über den Text bei MARTI, *Jesaja* (1900), 210: „Ein Lehrgedicht zur Veranschaulichung der Handlungsweise Jahwes“; PROKSCH, *Jesaja 1–39* (KAT 1930), 364: „Ein Gleichnis“; KILIAN (NEB 1994), 164: „Das Gleichnis vom Bauern“; WHEDBEE, *Isaiah and Wisdom* (1971), 51: „The Parable of the Farmer“; WATTS, *Isaiah 1–33* (WBC 1985), 373: „Yahweh’s Strategy: A Parable“; vgl. auch KÖNIG, *Jesaja* (1926), 259, BLENKINSOPP, *Isaiah 1–39* (AncB 2000), 395. Anders WERNER, *Plan Jahwes* (1988), 63–68, dem zu Recht von BARTHEL widersprochen wird.

²⁰ Vgl. zur Sprechsituation BARTHEL, ebd. 336: „Der Sprecher tritt den Hörern nicht als autoritativer Mittler des Jahwewortes gegenüber, er versucht vielmehr, sie zu einer be-

weisheitlich gefärbte Text²¹ die Sinnhaftigkeit göttlichen Handelns zeigen, indem er das Tun des Bauern bei Saat und Ernte als Bildgrundlage wählt, um JHWHs wundervollen Plan und seine große Weisheit (V. 29b) zu veranschaulichen.

Welcher Charakterzug des göttlichen Handelns jedoch genau mittels der vorgestellten landwirtschaftlichen Tätigkeiten veranschaulicht werden soll, darüber sind die Meinungen geteilt.²² Die zeitliche Begrenztheit des Pflügens, von welcher der Text spricht (V. 24), die differenzierte Aussaat verschiedener Samenkörner – Schwarzkümmel (קִצְוֹן) und Kreuzkümmel (כַּמּוֹן) sowie Weizen, Gerste und Emmer (V. 25) –, die angemessene Vorgehensweise beim Dreschen – die Kümmelsamen werden nur mit einem Stock ausgeklopft und die Getreideähren zwar wohl mit dem Wagen gedroschen, doch nicht so lange, bis sie völlig zerquetscht sind (V. 27f) –, lassen mehrere Möglichkeiten einer Übertragung auf Gottes Handeln zu: Es könnte um Gottes „Flexibilität“ gehen,²³ um seinen wohlgeordneten Plan²⁴, um seine Fähigkeit, die richtige Methode zur rechten Zeit anzuwenden²⁵, sowie um Gottes behutsame Vorgehensweise beim Gericht und um die zeitliche Begrenztheit desselben (Pflügen und Dreschen als Bilder des Gerichts).

Die Unsicherheit darüber, was denn nun das Gleichnis genau sagen wolle²⁶, ist m.E. das Resultat einer falschen Übersetzung von V. 26.

Der Vers lautet knapp: וַיִּסְרוּ לְמִשְׁפַּט אֱלֹהֵיוּ יוֹרְנוּ. Meist wird er ähnlich wie bei WILDBERGER übersetzt: „So unterweist ihn zur rechten Ordnung, belehrt ihn sein Gott.“²⁷ D.h. JHWH „unterweist“ (יִסַּר pi) den Bauern „zur rechten Ordnung“ (לְמִשְׁפַּט), er belehrt ihn darüber, wie er Aussaat und Ernte in angemessener Weise durchzuführen hat.

Diesem Textverständnis zufolge liegt in V. 26 ein synonyme Parallelismus membrorum vor: die beiden Worte אֱלֹהֵיוּ יוֹרְנוּ treffen dieselbe Aussage wie וַיִּסְרוּ: Gott (אֱלֹהִים) ist Subjekt beider Verben (יִסַּר pi und יִרָה hif), und das Objekt seiner Unterweisung und Belehrung ist der Bauer

stimmt Einsicht zu bewegen.“ Siehe zum dreigliedrigen Aufmerksamkeitsruf auch Hos 5,2.

²¹ Vgl. die Substantive עֲצָה und תוֹשִׁיָה in V. 29b sowie auch die Verben יִסַּר und יִרָה in V. 26.

²² Siehe zu den unterschiedlichen Deutungen die knappen Überblicke bei WILDBERGER, Jesaja 28–39 (BK 1982), 1087–1089; WERNER, Plan Jahwes (1988), 67f; BARTHEL, Prophetenwort (1997), 333.

²³ So DIETRICH, Jesaja und die Politik (1976), 124.

²⁴ So z.B. OSWALT, Isaiah 1–39 (1986), 522.

²⁵ So WHEDBEE, Isaiah and Wisdom (1971), 62.

²⁶ Vor allem KAISER, Jesaja 13–39 (ATD 1983), tut sich mit der Auslegung schwer und beendet seine Interpretation mit vier langen Fragen.

²⁷ WILDBERGER, Jesaja 28–39 (BK 1982), 1083. Vgl. die Einheitsübersetzung: „So unterweist und belehrt ihn sein Gott, damit er es recht macht“; Luther: „So unterwies ihn sein Gott und lehrte ihn, wie es recht sei.“

(V. 24: חָרַשׁ). Das Verb יָסַר pi wäre bedeutungskongruent zu יָרָה hif, „lehren“, verwendet ohne jegliche Konnotation der Strenge/Züchtigung. Insgesamt wäre Jes 28,26 ein Beleg dafür, dass die in den Umweltkulturen verbreitete Vorstellung von Gott als einem Kulturbringer der Menschheit, einem Lehrer in der Kulturtechnik des Ackerbaus, auch in der Welt des AT bekannt gewesen sei.²⁸

Nun liegt diese Vorstellung von Gott als einem ‚Lehrer‘ des Landwirts m.E. auch tatsächlich in den beiden letzten Worten des Verses אֱלֹהֵינוּ יוֹרְנוּ vor. Für die beiden Anfangsworte לְמִשְׁפָּט וַיִּסְרוּ möchte ich jedoch ein anderes Verständnis nahe legen. Allerdings teilen nur wenige Exegeten diese Ansicht. Mir sind nur drei Vertreter bekannt: der mittelalterliche jüdische Exeget JOSEF QIMCHI (1105–1170), J. BLENKINSOPP, der sich ohne Quellenangabe an J. Qimchi orientiert (AncB 2000), sowie C.W.E. NÄGELSBACH (Jesaja-Kommentar von 1877).

David Qimchi, der Sohn Josef Qimchis, legt den Vers folgendermaßen aus (Miqra’ot G^dolot z.St.): „וַיִּסְרוּ לְמִשְׁפָּט: Gott hat dem Sämann die Ordnung(?) der Aussaat beigebracht und ihn belehrt (הָאֵל יָסַר לְזוֹרְעוֹ) (משפּט הזריעה והורהו ואלהיו יסרו למשפט [Jesaja] sage: וַיִּסְרוּ לְמִשְׁפָּט [Wortumstellung!], das meint: er gab ihm entsprechende Weisheit in sein Herz.“ David Qimchi vertritt die heute üblich gewordene Auslegung des Verses, wobei er zu Recht auf die ungewöhnliche Formulierung hinweist, die eigentlich einer Umformulierung bzw. Wortumstellung bedarf. Qimchi fährt fort: „Aber mein Herr Vater seligen Angedenkens [Josef Qimchi] legte den Vers folgendermaßen aus: וַיִּסְרוּ: in der Art eines *Maschals*: wie einer, der mit Schlägen züchtigt (כְּמוֹ שְׂמִיסַר מַכָּה), sagt er [Jesaja], schlage der Sämann die harten Erdschollen, um die Oberfläche des Ackers einzuebnen, wie es ihr gebührt (כְּמִשְׁפָּטָה) ...“. Auch das folgende אֱלֹהֵינוּ יוֹרְנוּ legt Josef Qimchi eigenwillig aus und meint, Gott gebe Regen (יָרָה II hif, „benetzen“; vgl. יוֹרָה, „Frühregen“).

BLENKINSOPP übernimmt diese Deutung für beide Versteile.²⁹ Er charakterisiert V. 26 als „a problematic line“, meint aber hinsichtlich des Verbs יָסַר entschieden: „in the context the subject is the farmer, not Yahve, and the antecedent for the masculine suffix the plowed and planted land, not the farmer; but the choice of the verb is dictated by the analogy with Yaveh’s dealings with his people“.

Die Schwierigkeit bei dieser Interpretation ist allerdings der Bezug des maskulinen Suffixes von וַיִּסְרוּ auf das feminine Land bzw. den Ackerboden (אֲדָמָה). M.E. ist das Suffix besser auf den Kümmel (כַּמְוִן / קִצְחָה), V. 25a; jeweils maskulin) zu beziehen, denn vom Kümmel und seiner

²⁸ Siehe zu Belegen für diese Vorstellung WILDBERGER, 1091f („Mythos vom kulturbringenden Gott“), vor allem mit den Beispielen Isis und Osiris aus dem ägyptischen und Ceres aus dem lateinischen Raum.

²⁹ BLENKINSOPP, Isaiah 1–39 (AncB 2000), 396.

‚Züchtigung‘ ist nun auch im folgenden V. 27 (siehe den Satzanschluss mit כִּי, „denn“) die Rede.

Mein Übersetzungsvorschlag lautet: „und er [der Bauer] ‚züchtigt‘ ihn [den Kümmel] nach Maßen, sein Gott lehrt (es) ihn“.

Dieser Übersetzungsvorschlag basiert auf folgenden Überlegungen: Erstens wäre ein Subjektwechsel zwischen V. 24f und V. 26 ohne Nennung des neuen Subjekts zu Beginn des Satzes erstaunlich; stattdessen fügt sich V. 26 mit der Kopula וְ erzählend an V. 25 an.³⁰ Zweitens ist die Wendung יסר במשפט auch in Jer 30,11 par 46,28 und in Jer 10,24 (יסר במשפט) belegt und meint dort jeweils ein *Züchtigen in angemessener Weise*. Drittens schließt sich mit כִּי, „denn“, in V. 27 die Aussage vom Ausklopfen des Kümmels, d.h. eben der angemessenen ‚züchtigenden‘ Behandlung des Kümmels („denn nicht mit dem Dreschschlitten wird Schwarzkümmel gedroschen, noch dreht sich das Rad des Wagens über den Kreuzkümmel, sondern mit dem Stock wird Schwarzkümmel geschlagen und Kreuzkümmel mit dem Stab“) logisch an V. 26 an. Viertens lässt sich mit dieser Deutung von V. 26 die Frage nach der Pointe und der Aussageintention des Gleichnisses dahingehend beantworten, dass V. 23–29 *eine angemessene Dosierung von Gewalt* beschreibt.

C.W.E. NÄGELSBACH hat in seinem Kommentar den Vers folgendermaßen ausgelegt:

„Der Prophet will ... sagen, daß der Landmann nicht nur den Acker selbst ... gewissermaßen malträtirt, sondern auch die gewonnene Frucht. Auch diese wird geschlagen, von schweren Lasten zerdrückt, von scharfen Eisen zerrissen, kurzum auch sie muß harte Behandlung, gewissermaßen schwere Züchtigung, erleiden. Es ist freilich nicht Züchtigung für begangenes Unrecht, sondern nur nothwendige Bereitung zu dem Zustande, in welchem die Frucht allein nutzbar werden kann. Allein der Prophet hat eben auch hier, wie so oft, bereits die Nutzenwendung im Sinne und bedient sich deshalb eines Ausdrucks, der mehr auf letztere als auf die Gleichnißbreite an sich paßt. Damit hängt denn auch zusammen, daß wir למשפט in dem Sinne fassen, den es anderwärts öfter hat (vgl. Jer 30,11; 46,28 und במשפט Kap. 10,24 ...): nicht nach Maßgabe der zu Gebote stehenden Macht, sondern nach Maßgabe des Rechtes. Weil nun der, welcher im Gebrauche der ihm zu Gebote stehenden Macht nicht von seiner Willkür sondern vom Rechte sich leiten läßt, zugleich als milde erscheint, so bekommt dieses למשפט auch den Nebenbegriff der Milde. – Und wenn nun dieses milde Verfahren auf göttliche Belehrung zurückgeführt wird [אלהיו יורנו], so glaube ... ich, daß der Prophet hier nicht an die heidnischen Fabeln von Isis und Osiris, Bacchus und Ceres usw. gedacht hat, sondern er will nur sagen, daß das schonende, die Grenze des Nothwendigen nicht überschreitende

³⁰ Vgl. MARTI, Jesaja (1900), 211: „וְיִסְרוֹ macht erhebliche Schwierigkeiten“. MARTI, FELDMANN, Isaias (1925), 338, und DUHM, Jesaja (HK⁵1968, ³1914), 204, überlegen, ob anstelle von וְ vor יִסְרוֹ besser ein ausgefallener Gottesname (יהוה/יה) zu lesen sei. Nach KÖNIG, Jesaja (1926), 260, sind die Wörter למשפט אלהיו יסרו zusammen zu lesen und vor יורנו sei ein וְ durch Haplographie ausgefallen. (Auch der Schreiber von 1QJes^a setzte ursprünglich die Kopula vor יורנו, hat sie dann aber wieder ausradiert.)

Verfahren, welches der Landmann anwendet, um den Fruchthüllen die darin enthaltene Frucht zu entnehmen, zwar nicht auf einer *revelatio extraordinaria*, wohl aber auf jener allgemeinen vernünftigen Naturordnung beruht, als deren Urheber Gott, das lebendige Prinzip aller Ordnung, anzusehen ist (V. 29a). Und zwar wird auf Gott als den Urheber auch dieses schonenden landwirtschaftlichen Verfahrens deswegen hingewiesen, weil es ja dem Propheten darauf ankommt, jenes Verfahren als Typus der Milde darzustellen, die Gott in der Behandlung seines Volkes an den Tag legt.“³¹

Das rechte Maß der Gewaltanwendung, das Gott den Bauern für Aussaat (Aufbrechen des Ackerbodens) und Ernte (Ausdreschen der Kümmel- und Getreidepflanzen) lehrt, wird erst recht von Gott selbst auf seinem ‚Feld‘ der Geschichte beachtet! Das Gleichnis versichert, dass jenes von Jesaja über Israel angekündigte Gericht ein maßvolles Zuschlagen Gottes ist (ויסרו למשפט), das kontrolliert vollzogen und zeitlich begrenzt wird. Nach den harten Gerichtsworten V. 21 und V. 22 bietet das Gleichnis V. 23–29 als Reflexion göttlichen Geschichtshandelns den Hörern und Lesern eine Milderung der jesajanischen Gerichtsbotschaft insofern an, als hier versichert wird, dass Gott ebenso und noch viel mehr wie der von ihm belehrte Bauer die Gewaltanwendung dosiert, so dass sie letztlich Ertrag und nicht Zerstörung bringt. Das Verbum יסר pi, das an dieser Stelle zunächst die Behandlung der Kümmelpflanzen beschreibt (vgl. deutsch „durchklopfen/verdreschen“), ist deshalb gewählt, weil hinter der Aussage למשפט ויסרו – der Bauer ‚drischt‘ den Kümmel mit Stock und Stab – schon die übertragene theologische Aussage von JHWHs Behandlung seines Volkes steht.³²

Nicht in allen Zügen ist die ‚Parabel vom dreschenden Landmann‘ auf das Strafhandeln Gottes übertragbar. Dennoch ist die Aussageintention der Parabel klar: einem verunsicherten, verängstigten Volk, das wohl in der Zeit des Exils³³ an der Sinnhaftigkeit göttlichen Geschichtshandelns zweifelte, soll das Beispiel des pflügenden, säenden und dreschenden Landmanns ‚Zuversicht und Hoffnung‘³⁴ vermitteln und Gottes ‚Professionalität‘ veranschaulichen, die – wenn sie schon um der Fruchtgewinnung willen Gewalt anwendet – doch dabei den Ertrag im Auge hat.

Zu den Versen, die in dieser Arbeit näher zu behandeln sind, weil sie das Begriffspaar מוסר/יסר mit JHWH als Subjekt und Israel oder einem Einzelnen als Objekt verwenden, gehört die Stelle ihrer vordergründigen

³¹ NÄGELSBACH, Prophet Jesaja (1877), 309.

³² Vgl. ähnlich NEPUSTIL, Rezeptionen (1997), 194: „V. 26 ist ein Lesehinweis, V. 27f, obwohl vordergründig auf den Umgang des Bauern mit landwirtschaftlichen Erzeugnissen bezogen, auf den Umgang Gottes mit Leuten aus seinem Volk ... hin zu verstehen.“ Vgl. ebd., 195: „Gott züchtigt die frevelnden Jerusalemer mit Billigkeit ...“

³³ Siehe zur Datierung NEPUSTIL, 195: „Der Verfasser von 28,23–29 lebte ... unter der noch immer andauernden Bedrückung durch die Babylonier.“

³⁴ KILIAN, Jesaja 13–39 (NEB 1994), 165.

Bedeutung nach jedoch nicht. Hintergründig ist ähnlich wie in Jer 30,11 par 46,28 von einem maßvollem Strafhandeln JHWHs an Israel die Rede.

1.2 Jes 53,5

Im vierten Gottesknechtslied des „Deuterjesaja“ (Jes 52,13–53,12)³⁵ findet sich in V. 5 der Ausdruck מוֹסֵר שְׁלוֹמֵנוּ, wörtlich: „Züchtigung unseres Friedens“. Weil in diesem Vers auch von schweren Verletzungen des Gottesknechtes die Rede ist und weil der Ausdruck שְׁלוֹמֵנוּ parallel zur Aussage וּבַחֲבֵרְתּוֹ נִרְפָּא־לָנוּ steht („und durch seine Strieme³⁶ wurden wir geheilt“), muss *mūsār* hier die körperliche Züchtigung meinen.

Seine Verletzungen hat der Knecht (עַבֵּד; 52,13) aufgrund der Frevel und Sünden einer „Wir“-Gruppe, die von 53,1ff an in einer Art Bußbekenntnis vom Schicksal jenes Knechtes berichtet.

Zu unrecht, so die Berichterstatter, hätten sie gedacht, der Knecht sei „ein von Gott Geschlagener“ (מִכָּה אֱלֹהִים; V. 4), und das meint eben: ein wegen seiner Sünde von Gott Geschlagener. Stattdessen habe der Knecht nicht seiner eigenen Sünden wegen, sondern wegen der Sünde der „Wir“-Gruppe Krankheit, Schmerz und Schlagwunden erlitten (V. 4–5a):

„Fürwahr, unsere Krankheiten – er trug sie,
und unsere Schmerzen schleppte er.
Wir aber, wir hielten ihn für einen Getroffenen (נְנוּעַ),
einen von Gott Geschlagenen (מִכָּה אֱלֹהִים) und Gebeugten (וּמַעֲנֶה).
Er aber war durchbohrt von unseren Freveln (וְהוּא מְחַלֵּל מִפְּשָׁעֵנוּ),
zerschlagen von unseren Sünden (מִדְּרָפָא מֵעֲוֹנוֹתֵינוּ)

In V. 5b erklärt die Wir-Gruppe weiter, die „Züchtigung“ (מוֹסֵר) und Verwundung (חֲבוּרָה) des Knechtes habe für sie selbst Heil (שְׁלוֹם) und Heilung (רְפָא) bewirkt:

מוֹסֵר שְׁלוֹמֵנוּ עָלֵינוּ וּבַחֲבֵרְתּוֹ נִרְפָּא־לָנוּ
„Züchtigung zu unserem Heil³⁷ lag auf ihm, und durch seine Strieme wurden wir geheilt.“

³⁵ Im Rahmen dieser Arbeit kann die umfangreiche exegetische Diskussion zu Jes 53, vor allem zur Frage, wer der Gottesknecht sei, außer Acht gelassen werden. Für einen Überblick über die (ältere) Forschungsgeschichte zu den Gottesknechtsliedern sei auf HAAG, Gottesknecht (1985), 101ff, verwiesen. Ein ausführliches Literaturverzeichnis zum vierten Gottesknechtslied bieten HÜLLSTRÜNG/FEINE (1996), siehe außerdem BLENKINSOPP, Isaiah 40–55 (AncB 2002), 166ff, sowie die Bibliographie in JANOWSKI / STUHLMACHER (Hgg.), Suffering (2004), 462ff.

³⁶ Im MT Singular, 1QJes^a hat den Plural.

³⁷ Der Genitiv ist am besten im Sinne einer Zweckangabe zu verstehen, vgl. Prv 15,33: מוֹסֵר חֲכָמָה, „Zucht, die zur Weisheit führt“.

Im folgenden Vers versucht die inzwischen klüger gewordene Rednergruppe noch einmal, den ungewöhnlichen Zusammenhang, der in diesem Fall zwischen Sünde und Strafe bestand, zu erklären (V. 6):

„Wir alle gingen in die Irre wie Schafe,
 ein jeder wandte sich auf seinen Weg.
 JHWH aber ließ ihn treffen (בָּ פָּנַע hif + בּ)
 die Sünden von uns allen.“

Damit ist trotz des Bekenntnisses, dass der Knecht nicht, wie irrtümlich angenommen, ein wegen seiner Sünde von Gott Geschlagener sei (V. 4b β), doch klar, dass auch Gott selbst an dem Strafgeschehen beteiligt ist, indem er dafür sorgt, dass eine Übertragung der Sünden der Wir-Gruppe auf den Gottesknecht stattfindet (V. 6a). Dort aber bewirkt sie – sozusagen automatisch – die Krankheit, den Schmerz und die Verwundung.

Für den Ausdruck מוֹסֵר „Züchtigung“, in V. 5 ist anzunehmen, dass *indirekt* JHWH das Subjekt ist.

מוֹסֵר kann aber in Jes 53,5 dem Knecht gegenüber keine erzieherische Konnotation besitzen. Der Knecht hat nichts verbrochen, wofür er erzieherisch geschlagen werden könnte, die Züchtigung hat nicht den Sinn, ihm etwas beizubringen.³⁸

Wie in Dtn 22,18 das Verb יָסַר (vgl. außerdem 1Kön 12,11.14), so meint hier das Substantiv מוֹסֵר die Prügelstrafe am Erwachsenen, die allerdings ursprünglich nicht dem Knecht, sondern der Wir-Gruppe galt, d.h. den „Vielen“, die gesündigt hatten. Dass diese Züchtigung *Schalom* als Zielsetzung von Anfang an in sich trug, dass מוֹסֵר שְׁלוֹמֵנוּ als eine „unsern Frieden ... bezweckende Zucht“, bzw. „zur Besserung verhängte Strafe“³⁹ gedacht war, ist kaum anzunehmen. Das Heil (שְׁלוֹם) liegt in Jes 53 nicht in der Züchtigung selbst, insofern diese Besserung bewirken könnte, sondern das Heil besteht allein darin, dass der von Gott zum ‚Sündenbock‘ erwählte Knecht die Strafe sühnend auf sich nimmt und Gott sein ‚Opfer‘ anerkennt. Im Ausdruck מוֹסֵר שְׁלוֹמֵנוּ ist wie auch in der Parallelaussage וּבַחֲבֵרָתוֹ נִרְפָּא־לָנוּ das geheimnisvolle Geschehen des stellvertretenden Sühneleidens enthalten. Luther sah sich genötigt, die drei hebräischen Wörter מוֹסֵר שְׁלוֹמֵנוּ עליו im Deutschen mit einem ganzen Satz zu umschreiben: „Die Strafe liegt auf ihm, auf dass wir Frieden hätten.“

³⁸ Richtig KOOLE, *Isaiah III* (1998), 294: „The word cannot have a pedagogical value for the servant ...“ Falsch BONNARD, *Second Isaïe* (1972), 273: “Ces souffrances en effet n’étaient pas destructrices, mais éducatrices: elles constituaient une « correction » (mûsar), une sanction pénible certes mais finalement bienfaisante ... Or ce châtement sera profitable non seulement à celui qui le subit, mais aussi à ceux qui en sont les témoins ...“. Weder für den Knecht, noch für die Zeugen ist die Züchtigung „profitabel“ im Sinne eines Lerneffekts, denn der Knecht benötigt keinen Lerneffekt, er ist schon ein Gerechter (V. 11), die Zeugen aber lernen nichts durch sie, sondern erkennen erst hinterher durch das Gottesorakel 52,13 ihren Irrtum.

³⁹ So DILLMANN/KITTEL, *Jesaja* (1898), 452.

Wie ernst und streng diese Strafe ist, zeigen die beiden in unmittelbarer Nähe zum Begriff מוֹסֵר stehenden Verben חָלַל polal, „durchbohren“, und רָכַא „zerschlagen“, die auf schwere, ja tödliche Verletzungen des Knechts hinweisen. Jeder sündige Mensch hat sein Leben vor Gott verwirkt. Mit den Sünden der Vielen erhält der Knecht auch deren Strafe, die ihn letztlich den Tod erleiden lässt (V. 8f).

Rückblickend haben die Geretteten erkannt, dass durch das Leiden des Knechts ihnen statt Züchtigung (מוֹסֵר) Unversehrtheit und Frieden (שְׁלוֹם) und statt Striemen (חֲבוּרָה) Heilung (רְפָא) widerfuhr. Dieser Gedanke des stellvertretenden Sühneleidens, der nur hier im AT entfaltet wird, hat eine neue Dimension der Leidensdeutung eröffnet und war für die christliche Theologie von entscheidender Bedeutung.

Weil aber מוֹסֵר an dieser Stelle eine körperliche Misshandlung ohne pädagogische Zielsetzung meint, hat der griechische Übersetzer, der מוֹסֵר mit παιδεία wiedergibt⁴⁰, den griechischen Erziehungsbegriff „geradezu zum Passionsterminus“⁴¹ umfunktioniert.

1.3 Jer 10,24

Der Textabschnitt Jer 10,17–25 ist „eine Zusammenstellung von Sprüchen“⁴², die unterschiedlichen Sprechsituationen entstammen. Eine Aufforderung an eine weibliche Person (V. 17), sie möge das Bündel(?) vom Boden aufsammeln (um sich für den Abmarsch in die Gefangenschaft bereit zu machen?), wird begründet durch ein Drohwort (V. 18), dass Gott die Bewohner des Landes diesmal fortschleudern werde. In Reaktion auf diese Ankündigung folgt die Klage einer Ich-Person, wohl der personifizierten Stadt Jerusalem (V. 19–20), die enge Verbindung zum Wort Jer 30,12ff aus dem Trostbüchlein hat: „Weh mir über meinen Zerbruch, schwer ist mein Schlag ...“ (אֹי לִי עַל־שִׁבְרֵי נַחֲלָה מִפְתִּי...). Mit dem Bild von Krankheit und Verwundung sowie mit dem Bild eines niedergerissenen Beduinenzeltes beklagt die Stadt ihren Zustand der Zerstörung. Die Unheilsansage V. 22, dass die Städte Judas Ödnis und Wohnung von Schakalen sein werden, lässt wie schon das Drohwort V. 18 die Klage als eine Klage über *zukünftiges* Unheil erscheinen.⁴³

⁴⁰ Vgl. die wörtliche Wiedergabe der LXX: παιδεία εἰρήνης ἡμῶν ἐπ’ αὐτόν.

⁴¹ JENTSCH, Erziehungsdanken (1957), 89. So schon BERTRAM, Begriff der Erziehung (1932), 48.

⁴² WANKE, Jeremia I (ZBK 1995), 116.

⁴³ Siehe zur Interpretation der Verse WANKE, ebd.; ähnlich WISCHNOWSKY, Tochter Zion (2001), 84. Auch wenn V. 17–18,22 sowie m.E. auch V. 19–20 authentische Jeremia Worte sein können (V. 21 dagegen ist ein späterer interpretierender Zusatz), sind sie doch erst redaktionell in dieser Abfolge zusammengestellt worden.

Dieser Komposition einzelner Prophetenworte schließen sich noch drei jüngere Verse an (V. 23–25), die eine weisheitliche Reflexion (V. 23–24) und eine Bitte um Bestrafung der Völker (V. 25) enthalten.

Die weisheitliche Reflexion wird von einem Sprecher in Ich-Form vorgetragen. Im jetzigen Kontext ist dieses Ich auf den Propheten Jeremia zu beziehen. Damit ist aber das Ich der weisheitlichen Reflexion V. 23–24 (Jeremia) nicht direkt identisch mit dem Ich der Klage V. 19–20 (Jerusalem). Dennoch ist zumindest V. 24 mit den Verben יָסַר pi und הִיף hif auch auf eine kollektive Deutung hin offen⁴⁴, d.h. hier könnte auch die Stadt(bevölkerung) der Sprecher sein.

Die Verse Jer 10,23–24 lauten:

23) „Ich weiß, HERR, dass kein Mensch seinen Weg bestimmen kann, und dass niemand, der geht, seinen Schritt zu lenken vermag.“⁴⁵

24) „Züchtige mich, HERR, doch mit Maßen, nicht in deinem Zorn, dass du mich nicht ganz gering machst.“

(יָסַרְנִי יְהוָה אֵל־בְּמִשְׁפָּט אֶל־בְּאַפָּךְ פֶּן־תִּמְעַטְנִי)

Der Sprecher befindet sich in einer Situation der Bedrängnis (vgl. V. 18 und 22) und weiß doch zugleich um seine Schuld. Betend wendet er sich an JHWH und erklärt sich mit Bestrafung einverstanden. Die ausdrückliche *Bitte um Züchtigung* (יָסַרְנִי יְהוָה) beschränkt sich jedoch auf maßvolle, vom „Recht“ (מִשְׁפָּט) und nicht vom „Zorn“ (אַף) geleitete Strafe. D.h., der Sprecher unterscheidet zwischen zwei Strafformen – einer ‚blindwütigen‘, und einer ‚fairen‘ – und bittet darum, nur Letztere zu erfahren.

Zuvor schon (V. 23) hatte der Sprecher in einer Art *captatio benevolentiae* Gott auf die prinzipielle Schwäche des Menschen hingewiesen: Der Mensch ist nicht Herr seines Schicksals; nicht er selbst, sondern Gott ist es, der letztlich des Menschen Weg verantwortet (vgl. Prv 16,9: „der Mensch denkt sich seinen Weg, aber Gott lenkt seinen Schritt“).

Da ist zwar Schuld, gibt der Sprecher zu, und deshalb mag auch gerechte Strafe sein! Doch weil der Mensch sein Tun und Lassen letztlich nicht selbst zu bestimmen vermag, möge die Strafe nicht vom zerstörerischen Gotteszorn veranlasst sein, der den Bestraften allzu „gering machen“ würde (הִיף hif).

Das Verb הִיף hif weist nun auch auf die kollektive Bedeutungsebene der individuellen Bitte hin. Denn dass ein einzelner Mensch „gering/klein

⁴⁴ So z.B. FINSTERBUSCH, Weisung (2004), 59.

⁴⁵ Übersetzung nach WANKE, 116. Der Vers lautet wörtlich: „Ich weiß, HERR, dass keinem Menschen sein Weg (gehört); (und) nicht einem Mann, der geht, und zu lenken seinen Schritt.“ Im zweiten Versteil scheint der Text leicht gestört zu sein, vielleicht ist besser לְהַכִּיץ statt לְהַכִּיץ zu lesen.

gemacht“ wird, ist im AT nirgendwo sonst belegt, wohl aber, dass ein Volk verringert wird.⁴⁶

Insofern hat die LXX etwas Richtiges getroffen, wenn sie V. 24 auf das Volk Israel bezieht und anstelle der singularischen MT-Suffixe pluralische Personalpronomina liest: „Züchtige *uns*, HERR, ... (παίδευσον ἡμᾶς κύριε ...)“. Der Prophet spricht sozusagen mit der Stimme des Volkes, er repräsentiert das Volk bei seiner Bitte.⁴⁷

Die Bitte, nur בַּמִּשְׁפָּט, nicht aber בַּאֲזַיִב bestraft zu werden, lehnt sich an eine Bitte aus den Psalmen an (Ps 6,2; 38,2): „HERR, strafe mich nicht in deinem Zorn, und züchtige mich nicht in deinem Grimm!“⁴⁸

Im Unterschied zur Gebetsbitte der Psalmen, die einen akuten Notzustand als „Züchtigung im Zorn“ deutet und diesen Zustand beendet haben will⁴⁹, ist der Beter von Jer 10,24 mit seiner Züchtigung prinzipiell einverstanden. Allerdings soll sie nach Recht und Billigkeit (בַּמִּשְׁפָּט) und nicht im Zorn erfolgen, weil menschliche Schuld nicht nur durch die bewusste Bosheit des Menschen bedingt ist. Der Text, der sowohl vom weisheitlichen Denken, als auch von den Klagepsalmen her beeinflusst ist, versucht „den Umgang mit Schuld auch unter dem existentiellen Gesichtspunkt derer zu sehen, die mit ihr belastet sind und vor einer ähnlich aussichtslosen Situation stehen wie das klagende Ich in V. 19–20.“⁵⁰

Im letzten Vers des Textabschnitts (V. 25) grenzt der Beter sich und sein Volk gegen die Völker ab, mit denen er JHWH nun den wahren Bösewicht präsentiert. „Gieße deine Zornglut (חַמָּה) auf die Völker ...!“ ruft der Beter aus, denn – so ist er überzeugt – jene Völker, die JHWH nicht kennen und verehren, sein Volk ‚Jakob‘ jedoch „fressen“, haben viel größere Schuld auf sich geladen und deshalb auch viel größere Strafe verdient, eine Strafe, die nun auch von der verheerenden Wirkung des Gotteszornes her gespeist sein mag.⁵¹

⁴⁶ Vgl. die Drohung Lev 26,22 am Ende des Heiligkeitgesetzes, dass das „Tier des Feldes“ die Israeliten dezimieren werde, indem es ihr Vieh und ihre Kinder frisst; vgl. Ez 29,15: Gott wird die Ägypter „gering machen“, d.h. sie nur noch als zahlenmäßig kleines, unbedeutendes Volk auf der Weltbühne weiterexistieren lassen; vgl. auch Jer 29,6; 30,19 jeweils mit einer verneinten Form von מַעַט qal in Heilsworten für Israel.

⁴⁷ Vgl. MCKANE, Jeremiah (ICC 1986), 234: The prophet represents the people and is inseparable from them ...; the 1st person sing. Form is indicative of the completeness of the prophet's identification with his community.”

⁴⁸ Weil diese Gebetsbitte wahrscheinlich als liturgische Formel in Israel geläufig war, muss der Text Jer 10,24, auch wenn er auf diese Bitte rekurriert, nicht notwendigerweise jünger als Ps 6 und Ps 38 sein.

⁴⁹ Siehe zur Interpretation dieser Bitte in dieser Arbeit S. 238ff.

⁵⁰ WANKE, Weisheit im Jeremiabuch (1996), 99.

⁵¹ V. 25 ist fast wortwörtlich ein Zitat aus Ps 79,6f ist und hat in jenem Psalm aus exilischer Zeit (SEYBOLD, Psalmen [HAT 1996], 314; KRAUS [BK⁶1989], 714f; anders HOSSFELD/ZENGER [HThK.AT 2000, 447]) seinen ursprünglichen Kontext, während er in Jer 10,25 redaktionell den Abschnitt 10,17–25 bzw. Kap. 7–10 beschließt.

Der Gegensatz zwischen einer milden Bestrafung Israels und einer harten Bestrafung jener Völker, die ‚Jakob‘ unterdrücken, ist im Trostbüchlein Jer 30,10–11 nochmals ausgesprochen.⁵² JHWH verheißt hier seinem Volk, es nur in maßvoller Art und Weise zu züchtigen (יִסֵּר לְמִשְׁפָּט), während er den Völkern den Garaus machen will (עֲשֵׂה כְלָה).

Jer 30,11b liest sich wie eine Antwort auf 10,24f: Während die Völker für ihr Vernichtungshandeln an Israel (10,25: כְּלָה pi) nun Gottes Vernichtungshandeln treffen soll (30,11: עֲשֵׂה כְלָה), verspricht Gott, die Bitte nach maßvoller Züchtigung (10,24: יִסְרֵנִי יְהוָה אֲדֹבֶּמְשַׁפֵּט) seinem Volk auch noch im Fall erneuter Sünde zu erfüllen (30,11: לְמִשְׁפָּט).

2) Psalmen

Insgesamt zehnmal wird das Begriffspaar מוֹסֵר/יִסֵּר in den Psalmen verwendet (Ps 2,10; 6,2; 16,7; 38,2; 39,12; 50,17; 94,10.12; 118,18[2mal]). Nur einmal erscheint das Substantiv מוֹסֵר (Ps 50,17), neunmal dagegen das Verb יִסֵּר.

Mit Ausnahme von Ps 2,10 (hier liegt eine reflexive Nif'al-Form von יִסֵּר vor) und Ps 16,7 (hier sind es die „Nieren“, die in der Nacht יִסֵּר ausüben) ist immer JHWH selbst derjenige, welcher direkt (Ps 6,2; 38,2; 39,12; 94,10.12; 118,18) oder indirekt (Ps 50,17) das handelnde *Subjekt* von מוֹסֵר/יִסֵּר darstellt.

Objekt der göttlichen מוֹסֵר/יִסֵּר-Handlung ist das *Ich des Beters* (Ps 6,2; 38,2; 118,18), der *Mensch allgemein* (Ps 39,12: אִישׁ; Ps 94,12: גֹּבֵר) ein *Frevler* (Ps 50,16f: רֶשָׁע). Nicht eigentlich zu den unter Abschnitt B) zu verhandelnden Stellen gehört Ps 94,10, wo JHWHs Tun den *Völkern* (גוֹיִם) gilt. Die Stelle soll aber von Ps 94,12 her mitbedacht werden.

Thematisch lassen sich die Psalmenbelege für JHWHs מוֹסֵר/יִסֵּר-Handeln folgendermaßen unterscheiden: Es gibt

- 1) Stellen, in denen יִסֵּר im übertragenen Sinn ein Krankheitsleiden meint (d.h. körperliche „Züchtigung“): Ps 6,2; 38,2; 39,12; 118,18;
- 2) Stellen, in denen מוֹסֵר/יִסֵּר mahnende Belehrung ist (Ps 50,17; 94,12). Letzterem Bedeutungsbereich gehört auch die Verwendung des Verbuns יִסֵּר in Ps 2,10 und 16,7 an, wo JHWH nicht selbst der Urheber dieser Handlung ist.

Um der Vollständigkeit der Psalmenbelege willen sei hier zunächst ein rascher Blick auf diese beiden Stellen geworfen, bevor dann die Aussagen mit JHWH als Subjekt behandelt werden.

⁵² Siehe zu diesem Text in dieser Arbeit S. 159ff.

In Ps 2,10 ist nicht ein Einzelner das Objekt, dem יסר gilt, sondern irdische Machthaber. In einer Art „Umkehrpredigt“⁵³ fordert der von Gott eingesetzte König auf dem Zion die „Könige“ (מְלָכִים) bzw. „Richter/Regenten der Erde“ (שֹׁפְטֵי אֶרֶץ) auf, Verstand anzunehmen (לְשׂוּבָה hif) und sich warnen bzw. zurechtweisen zu lassen (יִסַּר nif): „Und nun, ihr Könige, nehmt Verstand an, *lasst euch warnen*, ihr Richter der Erde!“ (וְעַתָּה מְלָכִים הַשְׂכִּילוּ הַיּוֹסְרוּ שֹׁפְטֵי אֶרֶץ). יסר nif meint an dieser Stelle vor allem eine Denkleistung (vgl. das Verb שׂוּבָה im synonymen Parallelismus), die sich dahingehend auswirken soll, dass die Machthaber JHWH mit Furcht und Zittern dienen (V. 11). Dabei droht der Sprecher des Psalms mit Gewaltherrschaft, welche JHWH und sein Gesalbter gewillt sind auszuüben, werden sich die Könige der Welt und ihre Völker nicht so verhalten wie in V. 11 gefordert, sondern so, wie in V. 1–3 geschildert. Zwar beschreibt die reflexive Form von יסר in V. 10 ein von Einsicht geleitetes Umdenken, doch wird dieses durch Drohung (V. 9) unterstützt.

In Ps 16,7 sind es die Nieren, die während nächtlicher Stunden den Beter „mahnen“: „Ich preise den HERRN, der mich beriet, ja, des Nachts mahnten mich meine Nieren“ (אֲבָרְךָ אֶת־יְהוָה אֲשֶׁר יַעֲצֵנִי אֶת־לֵילֹתַי (יִסְרוּנִי כְלֵיוֹתַי: יְהוָה). Parallel zur göttlichen Tätigkeit des Beratens (יַעֲזֵר),⁵⁴ das vom Beter dankbar angenommen wird (אֲבָרְךָ אֶת יְהוָה), ist יסר pi hier nicht so negativ gemeint, dass es sich auf Bauchschmerzen bezieht, eher beschreibt es das Pochen des Gewissens.⁵⁵ ZENGER erklärt in seinem Kommentar: „Der ‚Rat‘, für dessen Gabe der Beter zu JHWH den dankenden Lobpreis (*brk*) spricht, ist der Zukunftsplan, den Gott für das Leben des einzelnen hat und verwirklicht. Dass der Beter sich auf diesen gottgegebenen guten ‚Lebensplan‘ einlässt, dazu ‚erziehen‘ ihn seine ‚Nieren‘ (hier ist nicht die Rede von ‚Nierenleiden‘, also von Krankheit als pädagogischem Instrument Gottes, sondern von den Nieren als Sitz der Sensibilität und Individualität ...).“⁵⁶

Anders als in Ps 16,7 ist in Ps 6,2; 38,2; 39,12 und 118,18 aber tatsächlich von Krankheitsleiden als einer erzieherischen Strafmaßnahme Gottes die Rede. Diese vier Verse sollen nun an erster Stelle betrachtet werden, danach in einem zweiten Schritt die Psalmverse 50,17 und 94,12, in denen יסר eher verbal behelndem Charakter hat.

⁵³ OEMING, Buch der Psalmen. Psalm 1–41 (NSK.AT 2000), 56.

⁵⁴ Vgl. zum Begriff RUPPERT, Art. יַעֲזֵר (1982), und KRAUS, Psalmen (BK⁵1978), 266f.

⁵⁵ Vgl. zu den Nieren als Sitz des Gewissens auch Jer 12,2. Vgl. die Charakteristik von JHWH als demjenigen, der „Herz und Nieren prüft“, d.h. die innersten Gedanken und Gefühle eines Menschen, Ps 7,10; 26,2; Jer 11,20; 17,10; 20,12; vgl. Apk 2,23. Siehe dazu JANOWSKI, Konfliktgespräche mit Gott (2003), 170–173.

⁵⁶ ZENGER (zusammen mit HOSSFELD), Psalm 1–50 (NEB 1993), 112. Siehe zur jüdischen Auslegung des Verses KELLERMANN, Art. כְּלֵיוֹת (1985), 190: „Das Bild von den Nieren als nächtliche Lehrmeister Ps 16,7 ist im AT ohne Parallele. In der jüdisch-exegetischen Tradition wurde der Vers auf Abraham gedeutet, der weder einen Vater noch einen Lehrer hatte, die ihn die Thora hätten lehren können. Deshalb gab Gott ihm zwei Nieren, die ihm nachts Weisheit und Erkenntnis zuströmten (vgl. Midrasch Tehillim zu Ps 16,7 und zu 1,13).“

2.1 יִסָּר als Züchtigung durch Krankheitsleiden

2.1.1 Psalm 6,2:

„HERR, strafe mich nicht in deinem Zorn und züchtige mich nicht in deinem Grimm!“ (יְהוָה אֵל-בְּאַפְּךָ תוֹכִיחֵנִי וְאֵל-בְּחַמְתְּךָ תִּיְסָרֵנִי).

Ps 6 ist das Klagelied eines Einzelnen, der sowohl schwere körperliche Krankheit als auch persönliche Anfeindung zu erdulden hat. Die altkirchliche Tradition rechnet den Psalm den sog. „Bußpsalmen“ zu (= Ps 6; 32; 38; 51; 102; 130; 143). Tatsächlich ist aber von einer Bußgesinnung des Beters in Ps 6 nicht direkt die Rede. Aufgrund der Eingangsbitte V. 2, die mit den Verben יִסָּר hiʿf und יִסָּר pi ein göttliches Züchtigungshandeln (doch wohl im strafenden Sinn) benennt⁵⁷, lässt sich *implizit* jedoch ein gewisses Schuldbewusstsein des Beters annehmen.⁵⁸

In seinem Aufbau ist Ps 6 vierstrophig gegliedert (V. 2–4; 5–6; 7–8; 9–11):⁵⁹ Die negative Eingangsbitte an JHWH, er möge nicht im Zorne strafen (V. 2), wird gefolgt von einer positiven Bitte, er möge dem Beter Gnade und Heilung zukommen lassen (V. 3).⁶⁰ Diese positive Bitte wird mit dem schlimmen Zustand des Beters begründet (V. 3–4a). Am Ende des ersten Abschnitts steht die Frage, „bis wann“ JHWH den schrecklichen Zustand noch andauern lassen wolle (V. 4b: „Aber du, JHWH, bis wann ...?“ (וְאֵת(ה) יְהוָה עַד-מָתַי)).⁶¹

Es folgt eine erneute Aufforderung an JHWH, sich dem Beter wieder zuzuwenden (Adhortativ שׁוּבָה), ihn zu retten und ihm zu helfen (V. 5). Die Aufforderung wird begründet mit der in den Psalmen gern vertretenen Ansicht, dass es im Tod keinen Lobpreis Gottes gebe und sich somit Gott selbst keinen Gefallen tue, wenn er einen Beter sterben lasse (V. 6: „Denn

⁵⁷ Siehe zur Frage nach Strafe und Schuld ausführlicher S. 241f.

⁵⁸ Vgl. WEBER, Werkbuch Psalmen I (2001), 66 (im Blick auf V. 2): „Implizit spricht der Psalmist seine Schuldhaftigkeit aus“. Anders LOHFINK, Psalm 6 (1987), 282: „Sünden-Nullaussage“; ebenso CRAIGIE, Psalms (WBC 1983), 92; LINDSTRÖM, Suffering and Sin (1994), 129ff. Richtig m.E. GUNKEL, Psalmen ⁶1986 [1929], 21: „Auch der Gedanke an eigene Schuld mischt sich dem Psalmisten ein ...; aber dieser Gedanke beherrscht nicht das ganze Gedicht; einen ruchlosen Frevel, wie er die Ursache so traurigen Leidens sein könnte, glaubt der Dichter sicherlich nicht begangen zu haben. Man wird den Psalm demnach nicht unter die ‚Bußpsalmen‘ ... rechnen können.“

⁵⁹ Vgl. WEBER, Werkbuch (2001), 65; SEYBOLD, Psalmen (HAT 1996), 43. Auch eine Drei-Teilung ist möglich, so ZENGER, Psalm 1–50 (NEB 1993), 69–71: V. 2–4 „Eröffnende Bitten und Klagen“; V. 5–8 „Zentrale Bitte“; V. 9–11 „Erhörungsgewissheit“. Ebenso LESCOW, Komposition (2001), 32–35, mit interessanten Details; vgl. auch LINDSTRÖM, Suffering and Sin (1994), 130–133, der V. 2 zu Unrecht als sekundären Zusatz ausscheidet. Ungewöhnlich KRAUS, Psalmen 1–59 (BK ⁵1978), 183: V. 2; 3–6; 7–8; 9–11. Siehe zur Gliederung auch LOHFINK, Psalm 6 (1987), 279f.

⁶⁰ Richtig beobachtet LOHFINK, ebd. 279, die chiasmische Struktur von V. 2.3a: Anrede – Bitte / Bitte – Anrede. (Die zweite Nennung des Gottesnamens in V. 3 wird von einigen Exegeten aus metrischen Gründen gestrichen.)

⁶¹ Man spricht vom Stilmittel der ‚Aposiopese‘ bzw. von einem „Halbschweigesatz“ (KITTEL, Psalmen [KAT 1922], 20).

im Tod gibt es kein Gedenken an dich, im Totenreich – wer wird dich loben?“).⁶²

Die folgende Beschreibung der jammervollen Situation des Beters (V. 7–8) zielt darauf ab, Gottes Mitleid zu erregen.

V. 9 wendet sich dann mit einem Aufschrei an vorhandene Bedränger („Weicht von mir, alle Übeltäter ...!“). Diesem Schrei wohnt schon die wiedergewonnene Kraft des Beters inne, denn JHWH hat, wie sich in V. 9b/10 herausstellt, tatsächlich sein Gebet erhört und angenommen. V. 11 formuliert abschließend noch den Wunsch, dass alle Feinde des Beters sogleich beschämt und schreckensstarr werden mögen.

Im Zusammenhang mit seiner schweren Krankheit und angesichts der Bedrohung durch den Tod spricht der Beter von göttlicher „Züchtigung“ (Verben **יִצַח** hif und **יָסַר** pi).⁶³ Diese „Züchtigung“ ist mit Gottes „Zorn“ verbunden (Substantive **זַרַח** und **זַמַּח** mit Suffix und Präposition **בְּ**, „im Zorn“ oder auch instrumental „durch/mittels Zorn“)⁶⁴:

יְהוָה אֱלֹהֵי בְּאַפְּךָ תוֹכִיחֵנִי וְאֵל־בְּחַמְתְּךָ תִּיַסְרֵנִי
 „HERR, strafe mich nicht in deinem Zorn und züchtige mich nicht in deinem Grimm!“

Was aber meint der Beter genau mit diesen Worten? Folgende Fragen gilt es zu beantworten:

1) Ist die „Züchtigung im Zorn“, die der Beter von sich abwehren will, schon über ihn hereingebrochen oder als noch ausstehend zu betrachten? Bittet der Psalmist um die *Beendigung eines aktuellen Zustands*, oder um

⁶² Vgl. Ps 30,10; 88,4–13; 115,7; Jes 38,18f; Sir 17,27f; Bar 2,17f; HARDMEIER, „Denn im Tod ist kein Gedenken an dich ...“ (1988).

⁶³ Im Hinblick auf mögliche Bedeutungsnuancen dieser beiden Verben meint HIRSCH, Psalmen (1883, ND 1995), 29, **יִצַח** hif sei ein „Einwirken auf das Erkenntnisvermögen eines Menschen“, **יָסַר** pi dagegen eine „Einwirkung auf seinen Willen“. Demgegenüber sieht KRAUS, Psalmen 1–59 (BK⁵ 1978), 184, in **יִצַח** eine richterliche Tätigkeit und auch SEYBOLD, Psalmen (HAT 1996), 43, unterscheidet zwischen einem „Rechtsterminus“ (**יִצַח**) und einem „pädagogische(n) Terminus“ (**יָסַר**). Beide Verben sind hier m.E. synonym gebraucht.

Tatsächlich ist **יִצַח** vor allem im Bereich der Rechtssprechung zu Hause (mit einer möglichen Grundbedeutung „bestimmen, was Recht ist“). Mit Gott als Subjekt erhält das Verb jedoch einen schärferen Klang und beschreibt vor allem Gottes richterliche und/oder pädagogische *Strafhandlung* (vgl. dazu in dieser Arbeit S. 38f). An zwei Stellen ist **יִצַח** hif auch zusammen mit der „Rute“ (2Sam 7,14) und mit körperlichem „Schmerz“ (Hi 33,19) aufgeführt.

⁶⁴ **זַרַח** und **זַמַּח** sind die häufigsten Begriffe für Gottes Zorn. **זַרַח** bezeichnet das *Wutschnauben* einer zornigen Person (vgl. **זַרַח**, „Nase“), **זַמַּח** die *heiße Glut* des Zornes (von **זַמַּח**, „warm werden“; vgl. auch den Begriff **זַרַח**, „Brennen“, der nur vom göttlichen Zorn ausgesagt wird). Die lateinische Übersetzung, welche die Begriffe **זַרַח** und **זַמַּח** mit *ira* und *furor* wiedergibt, hat die mittelalterliche christliche Exegese dazu verleitet, die beiden Zornbegriffe auf eine Strafe ewiger Verdammnis (*ira*) einerseits und eine zeitliche Sündenstrafe im Fegefeuer (*furor*) andererseits hin zu deuten, siehe dazu KNUTH, Auslegungsgeschichte (1971), 392–395.

das *Nichteintreffen einer zukünftigen Strafe*, die über die aktuelle Krankheit hinaus noch schlimmere Folgen, eben den Tod bedeuten würde?

2) Kann angesichts der Tatsache, dass in V. 2 der Ton der negativen Bitte nicht auf den Verben der Züchtigungshandlung, sondern vielmehr auf den Substantiven für den Gotteszorn liegt (man beachte die Wortstellung: die Substantive sind zwischen die Vetitive לַ + Jiqtol eingeschoben; „HERR, strafe mich nicht *in deinem Zorn* ...“), die These vertreten werden, dass der Beter zwischen einer sozusagen ‚normalen‘ Strafhandlung, die er zu erdulden bereit wäre, und einer Strafe im Zorn (בְּזַמַּר / בְּזַמַּר) unterscheidet, wobei ihm allein letztere unerträglich erscheint und er allein letztere von sich abzuwehren sucht?

3) Wie überhaupt ist das Verhältnis zwischen „Zorn“ und erzieherischer „Züchtigung“ zu bestimmen? Und in welcher Beziehung wiederum stehen Zorn und Züchtigung zur Krankheit des Beters? Liegt der Bitte in V. 2 die Überzeugung des Beters zugrunde, dass ein zorniger Gott ihn für seine *Sünde strafe*, oder ist die Idee von Schuld und Strafe hier nicht vorausgesetzt, sondern sind „Züchtigung“ und „Zorn“ ganz anders zu erklären?

Ad 1) Von der Formulierung der beiden Eingangsbitten her – V. 2 bittet negativ darum, nicht im Zorn gezüchtigt zu werden, V. 3 positiv darum, dass Gott sich des Beters erbarmen und ihn heilen möge – könnte man V. 2/3 so verstehen, dass beide Situationen, die der Beter hier abwehren bzw. einfordern will, noch gar nicht eingetreten sind, dass sowohl der Zorn als auch das Erbarmen noch ausstehen würden. In V. 2 würde der Beter darum bitten, dass ihn nicht ein noch schlimmeres Unheil trifft.

Allerdings lehrt ein Blick auf Ps 38, dass sich dort eine nahezu gleichlautende Bitte auf den aktuellen Zustand des Beters bezieht: יהוה אל־בְּקֶצֶף תּוֹכִיחַנִי וּבְחִמָּתְךָ תִּסְרַנִּי, spricht der Beter hier ebenfalls zu Beginn des Psalms (38,2). Im weiteren Verlauf wird klar, dass Gottes Zorn den Krankheitszustand mit verursacht hat: „Kein heiler Fleck an meinem Fleisch *wegen deines Grolls*, kein Schalom in meinem Gebein *wegen meiner Sünde*“ (V. 4). Sowohl die eigene Sünde als auch Gottes Zorn sind die ‚Krankheitserreger‘, die dem Beter in Ps 38 zu schaffen machen.

Aufgrund dieser parallelen Bitte, in der sich Gottes Zorn auf die aktuelle Situation des Beters bezieht, ist doch wohl davon auszugehen, dass auch in Ps 6 die „Züchtigung im Zorn“ *schon jetzt* den Beter trifft.

Auch in der Forschung geht die Tendenz dahin, Ps 6,2 auf die gegenwärtige Situation des Beters und somit auf die Abwehr eines schon wirksamen Gotteszornes zu beziehen.⁶⁵

⁶⁵ Vgl. KRAUS, Psalmen 1–59 (BK⁵1978), 182, mit der Überschrift für Ps 6: „Bitte um die Abwendung des Zornes Gottes“; vgl. ebd. 184: „Für das Verständnis des ganzen Psalms entscheidend ist die Tatsache: Der Beter weiß sich unter dem Zorn Gottes stehend“; ebd. 185: „Der klagende Sänger bittet darum, daß das Zornesgericht von ihm genommen

Ad 2) Die These, dass der Beter in V. 2 nur ein Erziehungs- oder Strafhandeln Gottes „*im Zorn*“, nicht aber ein Erziehungs- oder Strafhandeln generell ablehne, hat in der neueren Forschung N. LOHFINK aufgebracht.⁶⁶

Lohfink erklärt, der Beter wünsche, „daß Gott ihn nicht weiter seinen Zorn erfahren lasse. Er spricht Gott nicht das Recht ab, ihn zu ‚erziehen‘. Aber er sucht statt ‚Zorn‘ Erbarmen, Güte ... als Sphäre des Erziehens.“⁶⁷

Sowohl Lohfink (als auch schon vor ihm Gunkel) verweisen in diesem Zusammenhang auf die Gebetsbitte in Jer 10,24: Hier trennt ein Beter zwischen einer ihm angemessen erscheinenden Züchtigung, die er hinzunehmen bereit ist, und einer Züchtigung „*im Zorn*“, die er ablehnt, weil in ihr zuviel Zerstörendes ist.⁶⁸

Aber Ps 6,2 lässt sich nicht von Jer 10,24 her erklären, denn auch wenn der Beter des 6. Psalms implizit zwischen zwei Strafformen JHWHs unterscheidet und seine Abwehr vorrangig dem *Zorn Gottes* im Strafen gilt, so wünscht er sich doch nicht *gerechte Strafe*, sondern viel weitreichender die Heilung und Erbarmen Gottes (V. 3: ... יהוה רפאני יהוה).

Ad 3) In der neueren Literatur zeichnen sich unterschiedliche Positionen zu der Fragestellung ab, in welchem Verhältnis die Rede von Gottes „Zorn“ (Substantive זַרַם und חִמּוּה) und von Gottes strafendem oder erzieherischem Handeln (Verben יָסַר und יָסַח) zur Leidenssituation des Beters steht. Liegt ein Kausalzusammenhang von *Sünde* und *Strafe* vor oder sind die Begriffe „Zorn“ und „Züchtigung“ hier anders zu erklären? Im Unterschied zu KRAUS u.a.⁶⁹ haben sich LOHFINK und LINDSTRÖM gegen einen Hintergrund von Schuld und Strafe ausgesprochen.

werde.“ SEYBOLD, Psalmen (HAT 1996), 43: „Als Kranker weiß er sich von Gott gestraft und gezüchtigt“; OEMING (NSK.AT 2000), 74: „Er interpretiert seine elende Lage als Ausdruck des Zorns Gottes (V. 2).“ Vgl. zur Fragestellung allgemein LINDSTRÖM, Suffering and Sin (1994), 134ff, mit weiteren Literaturangaben. Im Blick auf die ‚negativen Bitten‘ in individuellen Klagepsalmen kommt LINDSTRÖM zu dem Ergebnis (ebd. 137): „All of these prayers can be seen as having a preterial reference, that is, the psalmist prays for a change of a condition that has already occurred.“

⁶⁶ LOHFINK, Psalm 6 (1987), 281–283; DERS., Was wird anders (1988), 37–39. Zuvor schon war sie von R. Kittel angedacht und von H. Gunkel zurückgewiesen worden; vgl. KITTEL, Psalmen (KAT 1922), 20; GUNKEL, Psalmen (1929), 21f.

⁶⁷ LOHFINK, 283. Diese Ansicht wird von ZENGER und LINDSTRÖM übernommen. ZENGER, Ps 1–50 (NEB 1993), 69, erklärt: „Im Hintergrund von ² steht nicht JHWH als Richter, sondern als Lehrer und Erzieher. Er [der Beter] bittet nicht darum, daß JHWH sein Erziehungshandeln an ihm einstellt, sondern daß er dies nicht als ‚Zorngericht‘ erleben und begreifen muß ...“; LINDSTRÖM, Suffering (1994), 143: „The psalmist accepts the pedagogy but protests against the use of wrath as the instrument.“

⁶⁸ Siehe dazu in dieser Arbeit S. 233ff.

⁶⁹ Psalmen 1–59 (BK ⁵1978), 184: „Unauflösbar ist im Alten Testament der Zusammenhang von Schuld und Krankheit ...“

LOHFINK argumentiert folgendermaßen:

Der Beter in Ps 6 weiß nichts von einer Sünde. Nach Ps 6,2 erfährt er Gott als den „Erzieher“. Die beiden Verben יִחַי hif und יִסַּר pi verweisen „eher auf pädagogisches als auf richterliches Handeln“ und bezeichnen auch in Ps 6,2 „pädagogisches Einwirken“. Dieses pädagogische Einwirken aber verbinde sich in der Antike nicht selten mit körperlicher Züchtigung, wobei allerdings die Schuldfrage nicht im Vordergrund stehe. Der Beter von Ps 6 erfahre sein Schicksal aber nicht nur als ‚Erziehung‘ im antiken Sinn, sondern – das sei seine Beschwerde – darüber hinaus als Erziehung „im Zorn“. Dieser „Zorn“ Gottes dürfe jedoch in Ps 6 nicht als Teil einer Kausalabfolge „Sünde–Zorn Gottes–Strafe“ verstanden werden, sondern ordne sich dem Erziehungshandeln unter und sei sozusagen eine Methode der Erziehung.⁷⁰

LINDSTRÖM wiederholt und unterstützt die Argumentation:

„My conclusion concerning the meaning of Ps 6:2 is that the idea of YHWH’s pedagogical action does not assume an interpretation of the divine action as a punishment for sin. Here, wrath is not a component in a causal context of sin–wrath–punishment, but an experience of YHWH’s action which is related to a pedagogical model of interpretation, in which wrath is the means, the instrument, of discipline.”⁷¹

OEMING referiert in freier Form die Darstellung von Lohfink/Lindström⁷², um sich anschließend von ihr zu distanzieren:

„Man hat ... neuerdings versucht zu zeigen, dass der Beter von Ps 6 zwar die göttliche Erziehung akzeptiere, aber gegen den Zorn als Erziehungsmittel protestiere ... Die Schmerzen des Beters hätten ... einen ausgesprochen pädagogischen Sinnhorizont: Gott zieht in väterlicher Liebe dem Zögling ‚den Hosenboden stramm‘, eine Maßnahme, die nach alttestamentlicher Auffassung kein Erzieher seinem Kind vorenthalten darf (vgl. z.B. Spr 13,24; 22,15; 23,13f; 29,15). Der ‚Zorn Gottes‘ wäre dann geradezu eine Chiffre für die liebende Zuwendung Gottes; Jahwe wäre nur wütend, weil er es mit seinem Geschöpf gut meint. Jedoch ist dieser an sich theologisch sehr sympathische Auslegungsversuch nicht überzeugend.“

Nach OEMING stehen in Ps 6 wie auch sonst in den Klagepsalmen verschiedene Deutungen von Krankheit und Leid nebeneinander (Leiden als Folge göttlicher Strafe, als Folge göttlicher Abwesenheit, als Folge göttlicher Erziehung, göttlicher Prüfung etc.).⁷³ Oeming führt den Gedanken zwar nicht weiter aus, doch sieht er wohl in Ps 6,2 das Erklärungsmodell „Strafe“ (und das heißt zugleich „Sünde“) am Werk, während etwa im

⁷⁰ LOHFINK, Psalm 6 (1987), 282f.

⁷¹ LINDSTRÖM, *Suffering and Sin* (1994), 143; vgl. ebd. die Ausführungen zu Ps 6,2 unter dem Titel „The Divine Pedagogy“ (134ff) und zum Zorn Gottes in individuellen Klagepsalmen unter der Überschrift „YHWH’s Anger: Response to Man’s Sin?“ (129ff). Vgl. zu den Thesen Lindströms insgesamt OEMING, *ThLZ* 119 (1994), 979–981.

⁷² *Psalmen* (NSK.AT 2000), 75 (ohne Quellenangabe, was aber im knappen NSK wohl auch nicht möglich ist).

⁷³ Vgl. zum Krankheits- und Leidensverständnis des AT allgemein die knappen Überblicke von OEMING, *Psalm 1–41* (NSK.AT), 75f; DERS., „Mein Herz ist durchbohrt“ (2000), 12ff.

selben Psalm die Aufforderung *שׁוּבוּה יְהוָה* in V. 5 („Wende dich wieder zu mir, HERR!“) eher auf das Erklärungsmodell Ferne/Abwesenheit Gottes als Grund des Leidens verweist.

Vor allem aber gilt Oemings Kritik einer Verharmlosung des Zornes Gottes. M.E. ist das auch der springende Punkt: Aufgrund der betonten Rede vom „Zorn“ in V. 2 und aufgrund der folgenden Zustandsbeschreibung des Beters als „verwelkt“ und „schreckensstarr“ (V. 3f) haben die beiden Verben *יָכַח* hif und *יָסַר* pi in Ps 6,2 einen härteren, nicht nur einen ‚erzieherischen‘ Klang.

Dies wird auch an LOHFINKS Übersetzung deutlich:⁷⁴

„JAHWE! Nicht, indem du deinen Zorn schickst, ermahne mich!
Mich rüge nicht, indem du deine Glut atmest!“

Denkt man in V. 2b an ein ‚feuerspeiendes‘ Wesen (die „Glut“ – *הַמָּה* – wird ja nicht ein-, sondern ausgeatmet!), wirkt das Verb „rügen“ merkwürdig blass daneben. Auch die Verbindung vom göttlichen „Zorn“ (*אַף*), dessen vernichtende Kraft das AT so eindrucksvoll zu beschreiben weiß, und einem „Ermahnen“ will nicht zusammenpassen. Zwar können die Verben *יָכַח* hif und *יָסַר* pi durchaus erzieherische Rüge meinen, in Verbindung mit dem schnaubenden und heißen Gotteszorn jedoch drücken sie schlimmes Strafen aus.

Die Übersetzung von LESCOW trifft das besser:⁷⁵

„JHWH, nicht in deinem Wutschnauben strafe mich,
und nicht in deiner Glut züchtige mich.“

Gegenüber dem *Erziehungsaspekt* überwiegt in Ps 6,2 der *Strafaspekt*. Indem sich der Beter mit Gottes „Zorn“ konfrontiert weiß, weiß er sich nicht nur von Gott „erzogen“, sondern vielmehr von Gott „gezüchtigt“.

Selbst die göttliche „Züchtigung im Zorn“ jedoch stößt den Beter nicht derart in die Gottesferne, dass sein flehentliches Gebet keine Aussicht auf Erfolg hätte. Die Bitte, Gott möge nicht im Zorne strafen, wird gefolgt von der Bitte um Heilung und Erbarmen (V. 3). Schon in V. 9b/10 kann der Beter voller Zuversicht verkünden: „JHWH hörte die Stimme meines Weinens, JHWH hörte mein Flehen, JHWH wird mein Gebet annehmen.“

2.1.2 Psalm 38,2:

„HERR, strafe mich nicht in deiner Wut, und züchtige mich (nicht) in deinem Grimm!“ (*יְהוָה אֱלֹהֵי בְּקָצְפֶךָ תוֹכִיחֵנִי וּבְחַמְתֶּךָ תִּיַסְרֵנִי*).⁷⁶

⁷⁴ Psalm 6, 278.

⁷⁵ LESCOW, *Komposition* (2001), 32.

⁷⁶ Im 1. Kolon ist wie in Ps 6,2 der Begriff für den „Zorn“ Gottes (hier *קָצַף* mit Suffix und Präposition *בְּ*) in den Vetitiv (*אֵל + Jiqtol*) eingeschoben. Im 2. Kolon scheint die

Psalm 38 ist ebenso wie Ps 6 das Klagegedicht eines Einzelnen und kann wie Ps 6 präziser als „Krankensalm“ bezeichnet werden.

Die altkirchliche Tradition ordnet den Psalm an dritter Stelle der sogenannten „Bußpsalmen“ ein (Ps 6; 32; 38 usw.).

Auch in diesem Psalm steht das Verb יָסַר mit Gott als handelndem Subjekt sogleich in der Eingangsbitte V. 2, auch hier geht es um den Wunsch, Gott möge nicht im Zorne strafen.

Im Unterschied zu Ps 6 ist in Ps 38 eindeutig eine aktuelle Situation unter Gottes Zorn beschrieben, *jetzt*, im Moment seiner Krankheit, erleidet der Beter diesen Zorn, der neben seiner Sünde die Ursache der Krankheit ist (V. 4: „Kein heiler Fleck an meinem Fleisch wegen deines Grolls, kein Schalom in meinem Gebein wegen meiner Sünde“: אֵין־מָתֵם בְּבִשְׂרִי (מִפְּנֵי זַעֲמֻד אֵין־שְׁלוֹם בְּעַצְמֵי מִפְּנֵי חַטָּאתַי)).

In ausladenden Elendsschilderungen stellt der Beter seine Situation dem Hörer vor. Zur körperlichen und seelischen Krankheit kommt wie in Ps 6 noch eine soziale Problematik hinzu (V. 12f): Freunde und Verwandte wenden sich vom Beter ab, Übelwollende reden Verderbenbringendes gegen ihn.⁷⁷

Der Beter stellt sich stumm und taub (V. 14f). Eine Rettungserfahrung macht er nicht; seine Gewissheit beschränkt sich darauf, dass Gott sein Gebet hört und ihm Antwort gibt (V. 16: „Denn auf *Dich*, HERR, warte ich; *Du* wirst mir antworten, Herr, mein Gott.“; vgl. auch V. 10).

Am Ende des Psalms (V. 22/23) erfolgt die Bitte, Gott möge den Beter doch nicht verlassen und ihm nicht ferne sein, sondern ihm stattdessen zur Hilfe eilen.

Im Unterschied zu Ps 6 hat der Beter von Ps 38 ein deutliches Schuld- bzw. Schuldgefühl (vgl. V. 4b: חַטָּאתַי, V. 5a: כִּי עֲוֹנֹתַי עָבְרוּ רָאשֵׁי; V. 6: אֶקְלָתִּי, „meine Dummheit“, V. 19: עֲוֹנֵי וְחַטָּאתַי). Ebenfalls im Unterschied zu Ps 6 ist die Dramatik der Krankheitsbilder gesteigert. Gleich zu Beginn des Psalms setzt der Schwerkranke seine Bitte, Gott möge ihn doch nicht im Zorne züchtigen, mit der Begründung fort: „Denn deine Pfeile sind in mich gesenkt und deine Hand lastet auf mir“. Mit den Bildern der Pfeile und der lastenden Hand, die Gott als einen feindlichen Angreifer schildern, greift der Psalmist auf eine auch anderweitig im AT bezeugte Vorstellung zurück.⁷⁸

Verneinungspartikel לֹא ausgefallen zu sein (siehe BHS-Apparat). Die Verneinung des 1. Kolons gilt aber weiter.

⁷⁷ Die auffallende Doppelheit von körperlicher Krankheit einerseits und sozialer Isolation andererseits ist in den Klagepsalmen des Einzelnen oft beschrieben (vgl. Ps 22,7f; 31,12; 35,15f; 41,6f.10; 55,13–15; 69,8f; 88,9.19 u.ö.). Auch die Hiob-Geschichte (Abwendung der Frau, keine Hilfestellung durch die Geschwister) schildert einen solchen Fall (vgl. 2,9; 19,13–19; 42,11); siehe zum Thema JANOWSKI, Konfliktgespräche (2003), 174–180 und ebd. 188ff.196ff.

⁷⁸ Vgl. zu den Pfeilen Hi 6,4; Dtn 32,23.42; zur lastenden Hand Ps 32,4; 39,11.

In V. 12 spricht der Beter von seiner „Plage“ (נָגַע von נָגַע), d.h. von einer Krankheit, mit der ihn Gott in feindlicher Absicht „berührt“ (נָגַע) bzw. geschlagen hat.⁷⁹

Auch für Ps 38,2 ist auf die unterschiedliche Interpretation von F. LINDSTRÖM und M. OEMING hinzuweisen.

Nach LINDSTRÖM gilt für Ps 38,2 dasselbe, was er schon zu Ps 6 zu sagen hatte: So wenig wie Ps 6 kenne Psalm 38 ein Eingeständnis eigener Schuld (alle Stellen, die von הַטְּאָה, עוֹוֹן und אִלְמָלָה reden, scheidet Lindström als sekundär aus!). Stattdessen habe die Krankheit den Hintergrund, dass Gott in unerklärlichem Zorn den Beter verlassen habe (vgl. V. 22f).⁸⁰ Die Verben in V. 2 bezögen sich wie schon in Ps 6 „to an action with pedagogical effect or purpose“. Dieses „concept of a divine pedagogy“ sei aber den Klagepsalmen an sich fremd, es sei der weisheitlichen Tradition entnommen. Von der Weisheit sei es in die Gerichtsprophetie und die dtr. Schuldtheologie eingeflossen, und zwar für die national-kollektive Beziehungsebene zwischen JHWH und seinem Volk. In Ps 6 habe es ursprünglich nichts zu suchen⁸¹; in Ps 38, wo Lindström V. 2 beim ursprünglichen Textbestand belässt, habe es nichts mit einem Kausalzusammenhang von Schuld und Strafe zu tun. Der göttliche „Zorn“ in Ps 38,2 sei ebenso wenig wie in Ps 6,2 als Element einer Kausalkette Sünde-Zorn-Strafe, sondern als Ausdruck der Irrationalität einer plötzlich erfahrenen Gottesferne zu deuten.⁸²

Im Unterschied dazu sieht OEMING auch in Ps 38,2 die Kategorie von Schuld und Strafe im Hintergrund, doch führe die Erfahrung von „Zorn“ und „Züchtigung“ den Beter nicht zur demütigen Unterwerfung:

„Wie ein geprügeltes Kind ruft der Beter in V. 2 Gott auf, von seinem Zorn und Grimm endlich abzulassen. Strafe und Züchtigung aus solcher Wut heraus will der Beter nicht länger hinnehmen Gott ist sehr anthropomorph als jähzornig und wütend dargestellt; seine Schläge sind eine fragwürdige Pädagogik, von der er endlich ablassen soll.“⁸³

⁷⁹ Siehe zu נָגַע als einer von Gott geschickten Krankheit/Plage SCHWIENHORST, Art. נָגַע, 223.225; vgl. zum Begriff generell auch SEYBOLD, Gebet des Kranken (1973), 25f. Im erzieherisch-züchtigenden Sinn wird נָגַע zusammen mit שָׁבַט in 2Sam 7,14; Ps 89,33 verwendet: Gott „züchtigt“ den bzw. die Davidsnachkommen, die sich versündigen, mit Rute und Schlägen.

⁸⁰ Siehe zur literarkritischen Scheidung LINDSTRÖM, Suffering and Sin (1994), 240–244; zum irrationalen Krankheitshintergrund ebd. 244.

⁸¹ Siehe zur literarkritischen Abtrennung von Ps 6,2 als einem von einer späteren Redaktion vorangestellten Vers ebd. 132f. Vgl. die generelle Kritik an Lindströms literarkritischen Operationen von OEMING, Rezension Lindström (1994), 981: „... hat die Literarkritik an den Psalmen ... immer den faden Beigeschmack von Dezisionismus und Willkür ...“

⁸² LINDSTRÖM, Suffering and Sin, 246.

⁸³ OEMING, Psalm 1–41 (NSK.AT 2000), 211.

In der Tat erfährt der Beter hier JHWHs Züchtigung nicht als hilfreich oder als zumindest in langfristiger Perspektive lehrreich, sondern als überzogene, unbeherrschte Strafmaßnahme. Seine aktuelle Leidenssituation, seinen körperlichen und seelischen Schmerz sowie seine Einsamkeit und die erfahrene Anfeindung deutet er zwar als von einem strafenden Gott verursacht, wobei der eigene Schuldanteil nicht bestritten wird, dennoch weigert sich der Beter einzusehen, dass er eine solche Behandlung verdient habe. In seinem Bittgebet hofft er stattdessen darauf, dass Gott schließlich ‚zur Vernunft kommen‘ und ihm zur Hilfe eilen werde.

2.1.3 Psalm 39,12:

„Durch Strafen aufgrund Sünde züchtigst du einen Mann und lässt zerfließen wie Eiter(?), was er begehrt.^a Nur ein Hauch ist jeder Mensch!“
(בְּתוֹכָחוֹת עַל־עוֹן יִסְרֶתָּ אִישׁ וְתָמַס כְּעֶשׂ חַמּוּדוֹ אֶךְ הַבֵּל כָּל־אָדָם).

In Ps 39 ist der Text an etlichen Stellen nicht leicht zu verstehen und scheint z.T. gestört zu sein.

Die Frage nach der Form bzw. Gattung des Psalms bereitet den Exegeten ebenfalls Kopfzerbrechen.⁸⁴ Selbst die Textabfolge ist seit einer Versumstellung von H. Gunkel nicht mehr selbstverständlich.⁸⁵

In Ps 39 steht der Vers mit dem Verb יִסַּר nicht zu Beginn in Form einer Bitte, sondern am Ende des mittleren Teils in Form einer klagenden Feststellung (V. 12a) mit dem folgenden Seufzer (V. 12b): „Nur ein Hauch (הַבֵּל) ist jeder Mensch!“

^a Vielleicht ist חַמּוּדוֹ (Part.pass von חָמַד, „begehren“) mit einigen HSS in חֲמוּדוֹ, „seine Schönheit“ oder „seine Pracht“ (von חָמַד oder חֲמוּדָה) zu konjizieren. Was עֶשׂ an dieser Stelle meint, ist nicht sicher. Zu möglichen Deutungen siehe S. 248.

⁸⁴ Es fallen Stichworte wie „höchst eigentümlich“ (KRAUS, BK⁵1978, 452) oder „singulär“ (OEMING, NSK.AT 2000, 214). Dabei wird auf die biographische bzw. biographisch stilisierte Eingangssequenz (V. 2–4) und auf den Umstand verwiesen, „daß die konkreten Notschilderungen den Ansatz für ins Grundsätzliche gehende Meditationen über die Hinfälligkeit und Vergänglichkeit des Lebens bilden“ (KRAUS, 452). Auch fällt auf, dass die Bitten im Ton der Klage (V. 5–14) keinerlei Vertrauensmotiv oder Gelübde enthalten (OEMING, 214). LINDSTRÖM, *Suffering*, 255, rechnet den Psalm nicht zu den Klageliedern, sondern zu den „Weisheitspsalmen“.

⁸⁵ GUNKEL zog V. 7 und 12a/b zusammen sowie darauf folgend V. 8 und 13c/d; den Abschluss bildeten dann 13a/b; 9–11.14. Noch WEBER, *Werkbuch* (2001), 187 meint: „Der zweite Abschnitt (7–12) könnte ein Einschub sein ...“. Vgl. auch SEYBOLD, *Psalmen* (HAT 1996), 163, der eine ursprüngliche Reihenfolge 7.12b.13 und 8–12a.14 für wahrscheinlich hält. – Liest man den Psalm, wie er dasteht, liegt eine dreiteilige Gliederung vor: V. 2–4 (Vorwort oder Bericht über einen Vorsatz des Beters); V. 5–12: Bitten und Klagen; V. 13–14: Abschlussbitten. Unklar ist nur die Frage, ob man die erste Trennung besser zwischen V. 2–4 und 5–12 oder zwischen 2–6 und 7–12 vornimmt. Erstere Lösung kann auf den klaren Neueinsatz mit dem Imperativ in V. 5 verweisen, letztere auf den ‚Refrain‘ in V. 6b als Gliederungssignal.

Nach OEMING wird in Ps 39 „die wesentliche Erkenntnis der späten Weisheit in Israel“, nämlich „die Erkenntnis in die Niedrigkeit, Hinfälligkeit und Zeitlichkeit des Menschen ... eindrucksvoll meditiert.“⁸⁶ Der Psalm steht inhaltlich sowohl dem Buch Hiob wie auch dem Buch Qohelet nahe. Zeitlich wird er sehr spät datiert.⁸⁷

OEMING zufolge schließt sich Ps 39 eng an den Existenzialismus des 20. Jh. an: „Die prägenden Merkmale der Existenz sind der Mangel, das Schuldigwerden und Scheitern sowie der Tod. Angesichts all der negativen Grenzsituationen des Menschen ... muß man sagen: Das Leben ist absurd. Sogar die Nähe Gottes – und das ist der härteste Gedanke des schwermütigen Psalms – ist eine höchst unerfreuliche Last.“⁸⁸

Tatsächlich fordert der Beter JHWH auf (V. 11): „Lass weichen von mir deine Plage, vom (Hader) deiner Hand bin ich vergangen“ (הִסֵּר מִעָלַי נִנְעָדָה) (מתגרת יָדְךָ אֲנִי כְּלִי־חַיִּי).⁸⁹ Und im letzten Vers des Psalms wird Gott gebeten: „Schau weg von mir, dass ich fröhlich werde!“ (V. 14a: הֲשַׁע מִמֶּנִּי (וְאַבְלִיגָה)).⁹⁰

Schon Hiob hatte in seinem Leiden Gott gegenüber den bitteren Gedanken geäußert, dass Gottes erdrückende Allgegenwart den Menschen in den Tod treibe, der allerdings auch der einzig sichere Fluchort sei (Hi 7,17–21).

Aber nicht nur die Tatsache, dass sich der Beter eher von der Ferne Gottes als von seiner Nähe Besserung erhofft,⁹¹ verbindet ihn mit der Hiobfigur, sondern auch die Erzählung zu Beginn des Liedes: Der Beter berichtet, er habe versucht, seine Zunge im Zaum zu halten, um – so muss man diesen Vorsatz wohl deuten – keine Lästerungen und Anklagen gegen Gott vorzubringen – vergebens! Nun ist er eben dort angelangt, wo auch Hiob hinkam: er klagt Gott an! Zwar versucht er noch einmal in V. 10, seine Schicksalsergebenheit zu betonen („Ich bin verstummt, ich öffne nicht mehr meinen Mund ...“), doch abermals bricht die Klage aus ihm hervor, die Bitterkeit behält die Oberhand.

⁸⁶ OEMING, 213.

⁸⁷ Vgl. SEYBOLD, 163 („zwischen Hi und Qoh“); KRAUS, 453: „in relativ später Zeit“; HOSSFELD, Psalm 1–50 (NEB 1993), 247: „persische Zeit des 5. bis 3. Jhs. v. Chr.“; OEMING, 214: „ein sehr später Psalm des 2./1. Jh. v. Chr.“

⁸⁸ OEMING, 214.

⁸⁹ Siehe zum Begriff נִנְעָדָה in dieser Arbeit S. 245 Anm. 79. Der Begriff הִתְגַּרְתָּ im MT meint eigentlich „Hader“, wird aber meist zu גְּבוּרָה, „Wucht/Stärke“ der Hand Gottes, konjiziert; vgl. die Übersetzung des Verses durch LXX: ἀπόστησον ἀπ’ ἐμοῦ τὰς μάστιγάς σου ἀπὸ τῆς ἰσχύος τῆς χειρὸς σου ἐγὼ ἐξέλιπον; vgl. KRAUS (BK), 452.

⁹⁰ Anstelle von הֲשַׁע (von שָׁעַ hif, „verkleben“) ist wohl שִׁעָה, „schaue“, zu lesen; vgl. Hi 7,19; 14,6; vgl. KRAUS (BK), 452.

⁹¹ Vgl. OEMING, 217: „Während sonst die Klagepsalmen Gott angehen, er solle sich wieder zuwenden ..., wird hier von der *Abwesenheit Gottes Besserung* erhofft ... Der Psalm ist wie ein Stachel im Fleisch des übrigen Psalters.“

In V. 11/12 erklärt der Beter, das Leben unter Gottes Hand sei kein Vergnügen. Die Aufforderung, Gott möge seine ‚Plage‘ und seine schwere Hand vom Beter nehmen (V. 11), erfährt eine Wendung ins Grundsätzliche (V. 12):

„Durch Strafen aufgrund Sünde züchtigt du einen Mann und lässt zerfließen wie Eiter(?), was er begehrt [oder: seine Pracht]. Nur ein Hauch ist jeder Mensch!“ (בְּתוֹכָחוֹת עַל-עוֹן יִסְרֹתַי אִישׁ וְתַמָּס כְּעֵשׂ חַמּוּדוֹ אֶךְ הַבֵּל כָּל-אָדָם)

Gottes Strafhandeln⁹² zeigt die Nichtigkeit und Vergänglichkeit des Menschen. Das Ausüben von יִסַר mittels תּוֹכָחוֹת wirkt zerstörerisch und treibt den Menschen in den allerdings selbstverschuldeten (עוֹן עַל) Ruin. Von einer heilsamen Pädagogik kann keine Rede sein.

Was genau die Worte des zweiten Kolon V. 12aβ (וְתַמָּס כְּעֵשׂ חַמּוּדוֹ) meinen, ist nicht klar. Vielleicht ist חַמּוּדוֹ in חַמּוּדוֹ, „seine Schönheit/Pracht“ zu konjizieren. Bei dem Begriff עֵשׂ gehen die Übersetzer von einer „Motte“ aus. Entsprechend merkwürdig sind die Übersetzungen.⁹³ M.E. ist es naheliegender, in Verbindung mit dem Verb מִסָּה hif, „zerfließen lassen“, bei dem Begriff עֵשׂ an die zweite Bedeutung zu denken, die das HAL neben der „Motte“ nennt: „Eiter“.⁹⁴ Weil jedoch die Bedeutung „Eiter“ für עֵשׂ m.E. nicht hinreichend gesichert ist, sollte man es bei dem Hinweis belassen, dass in Ps 39,12 ein „Bild der Hinfälligkeit“ beschrieben werde.⁹⁵ Jedenfalls zeigt der abschließende Seufzer – V. 12b: „Nur ein Hauch (הַבֵּל) ist jeder Mensch!“ –, wie sehr Gottes Strafhandeln dem Beter die Gebrechlichkeit menschlicher Existenz bewusst macht.

Dem Tode nahe (vgl. V. 6) formuliert er desillusioniert eine allgemeine Reflexion, die Gottes „Züchtigung“ (יִסַר) mit der Hauchartigkeit menschlicher Existenz in Verbindung bringt.

2.1.4 Psalm 118,18

„Schwer gezüchtigt hat mich JH, aber dem Tod gab er mich nicht preis.“

(יִסַר יְסִרְנִי יְהוָה וְלָמוּת לֹא נִתְּנָנִי)

⁹² Der Begriff תּוֹכָחוֹת meint zwar vor allem die Zurechtweisung; hier ist jedoch in Kombination mit יִסַר bei den על עוֹן תּוֹכָחוֹת weniger an „Zurechtweisungen“ als an „Strafen“ zu denken. Vgl. zu תּוֹכָחוֹת im Plural mit der Präposition בְּ Ez 5,5; 25,17; vgl. auch Ps 73,14: „Ich war geplagt (נִגּוּעַ) jeden Tag und meine Strafe/Züchtigung (וְתוֹכָחָתִי) war jeden Morgen da.“

⁹³ Vgl. vor allem WEBER, Werkbuch (2001), 186: „... wie die Motte liessest du zerfließen seine schöne Gestalt“(!). Meist wird der Vergleich in dem Sinn verstanden, dass JHWH wie eine gefräßige Motte das Begehren (חַמּוּד) bzw. die Schönheit/Pracht (חַמּוּדָה) des Beters zerstört (so z.B. die Übersetzung von GUNKEL, 163; KRAUS, 451). Die Anstößigkeit dieses Vergleichs fiel OEMING auf (216): „Die Zurechtweisung des Sünders durch Gott mit dem Zerfressen schöner Kleider durch eine Motte zu vergleichen, ist im Grunde skandalös.“

⁹⁴ HAL, 848: עֵשׂ II (mit Hinweis auf Hos 5,12).

⁹⁵ So ebd. für Ps 39,12, allerdings unter עֵשׂ I, „Kleidermotte“.

Psalm 118 ist ein Dankpsalm. Ursprünglich schloss er nicht nur die Gruppe der Hallel-Psalmen (Ps 113–118), sondern auch den Stammpsalter ab, der von den Gesetzespsalmen 1 und 119 gerahmt worden war.

„Sitz im Leben“ des Psalms scheint eine Danksagungsfeier zu sein, bei der sich eine Prozession auf die Tore Jerusalems bzw. die Tore des Tempels zu bewegt⁹⁶, dort Einlass begehrt (V. 19) und auch erhält (vgl. V. 26), woran sich die eigentliche Feier mit Tanz(?) um den Altar (V. 27) anschließt.

Der Psalm gliedert sich in einen Anfangsteil (V. 1–4), der mit dem Kultruf der Toda-Feier beginnt (V. 1, nach der Luther-Übersetzung: „Danket dem HERRN, denn er ist freundlich, und seine Güte währet ewiglich“; vgl. V. 29; vgl. Jer 33,11).

Ab V. 5 werden rückblickend in längeren und kürzeren Textsequenzen Rettungserfahrungen erzählt, die mit Vertrauensaussagen verbunden sind (V. 5–18).

Im Schlussteil (ab V. 19) ist dann die Prozession vor den Toren angekommen und zieht nach einem Wechselgespräch mit den dortigen Priestern oder Torwächtern (V. 20/21) in den heiligen Bezirk, wo sie mit einem Segensgruß empfangen wird (V. 26).

Das Verb **יָסַר** steht in einer Figura ethymologica (Inf.abs. mit finiter Verbform) im letzten Vers des Mittelteils (V. 18). Die Exegeten sind sich nicht einig darüber, ob in diesem Teil eine Anzahl unterschiedlicher Stimmen oder nur die Stimme eines einzelnen Beters spricht.⁹⁷ Unabhängig davon, ob nun *ein* Beter verschiedene Rettungserfahrungen zur Sprache bringt, oder ob verschiedene Prozessionsteilnehmer ihre je eigene Erfahrung lobpreisend erzählen, in jedem Fall ist V. 18 mit dem vorhergehenden V. 17 eng, mit den anderen umliegenden Versen aber nur lose verbunden. Dabei scheint die Aussage von V. 17/18 auf die Genesung von einer schweren Krankheit hinzuweisen. „Ich werde nicht sterben, sondern leben und des HERRN Werke verkündigen“ (**לֹא אָמוּת כִּי־אֶחְיֶה וְאֶסַּפֵּר**) (**מִעֵשִׂי יְהוָה**), ruft der Beter jubelnd in V. 17 aus. Sein Jubel könnte sich zwar auch noch auf die Errettung aus Kriegsgefahr beziehen, von der die Verse 13–17 berichten, doch der Hinweis in V. 18 auf eine göttliche „Züchti-

⁹⁶ Üblich ist eine Deutung der in V. 19 erwähnten „Tore der Gerechtigkeit“ (**שַׁעְרֵי צְדָקָה**) und des in V. 20 erwähnten „Tores für JHWH, durch welches die Gerechten gehen“ auf ein Doppeltor des Tempelbezirks. Anders HAMIDOVIĆ, *Les portes* (2000), der an Tore der Stadt Jerusalem denkt.

⁹⁷ Detaillierte Untergliederungen des Psalms in die Stimmen eines Vorsängers, eines 1. und 2. Halbchors und des Festzuges bzw. in die Stimmen von drei Opfernden, einem Priester und der Gemeinde bieten KITTEL, *Psalmen* (KAT 1922), 369–371, und SCHMIDT, *Erklärung* (1922), 6–9. Verschiedene Stimmen hört auch SEYBOLD (HAT 1996), 459; die Stimme eines einzelnen Beters dagegen GUNKEL, *Psalmen* (1929), 506f; KRAUS, *Psalmen* 60–150 (BK⁵1978), 977, sowie SCHRÖTEN, *Entstehung* (1995), 76, die das erzählende Ich allerdings kollektiv auf das Volk Israel bezieht.

gung“ macht es m.E. schon für V. 17 wahrscheinlich, dass die überwundene Todesgefahr auf eine Krankheit und Genesung hin zu deuten ist.⁹⁸

Die Krankheit wird als göttliche „Züchtigung“ interpretiert. Im Unterschied zu Ps 39,12 kann in Ps 118,18 der wiedergenesene Beter jedoch bekennen, dass zwischen „Züchtigung“ und „Tod“ ein Unterschied besteht:

„Schwer gezüchtigt (יִסַּר יְיָ)“⁹⁹ hat mich JH, aber dem Tod gab er mich nicht preis!¹⁰⁰

Auch wenn JHWH den Beter hart ‚geschlagen‘ hat, so hat er ihn doch vor dem Tod bewahrt. Dieser Unterschied zwischen Züchtigung (יִסַּר) und Tod (מוֹת) ist aus dem Sprüchebuch bekannt und hat in der familiären Erziehung seinen ‚Sitz‘:

„Züchtige (יִסַּר pi) deinen Sohn, denn es gibt Hoffnung, aber ihn zu töten (מוֹת hif), darauf setze nicht deinen Sinn“ (Prv 19,18)

In Ps 118,18 wird JHWH zwar als derjenige erfahren, aus dessen Hand auch Übel kommt, doch trotz schwerer Züchtigung verhindert Gott den Tod.

Diese Dialektik von Züchtigung und Tod, von göttlich verhängtem Leiden einerseits und göttlicher Bewahrung vor dem Schlimmsten andererseits, greift Paulus im Peristasenkatalog des 2. Korintherbriefs auf. „Wie Gezüchtigte und doch nicht getötet“ (... ὡς παιδεύομενοι καὶ μὴ θανατούμενοι...) sind „Gottes Diener“ (V. 4), deren Erfahrung der Erfahrung des Beters von Ps 118,18 (LXX) entspricht: παιδεύω ἐπαίδευσέν με ὁ κύριος καὶ τῷ θανάτῳ οὐ παρέδωκέν με.

2.2 מוֹסֵר/יִסַּר als mahnende Belehrung

In Ps 50,17 (Substantiv מוֹסֵר) und Ps 94,12 (Verb יִסַּר) bezieht sich מוֹסֵר/יִסַּר nicht auf Krankheitsleiden, sondern auf den Vorgang mahnender Belehrung.

2.2.1 Psalm 50,17:

„Aber du, du hassest Belehrung und wirfst meine Worte hinter dich!“

(וְאַתָּה שָׁנֵאתָ מוֹסֵר וַתְּשַׁלְּךָ דְּבָרֵי אֶחָדִי)

⁹⁸ Vgl. zum Erzählen der Rettungstaten Gottes nach überwundener Krankheit bei einer Toda-Feier Ps 107,22; vgl. auch Ps 102,20–22.

⁹⁹ Die Figura ethymologica hat verstärkende Bedeutung.

¹⁰⁰ Die Qatal-Formen sind wohl im Deutschen als Vergangenheitsformen zu übersetzen. Der Beter *blickt zurück* auf Krankheit und Genesung.

Ps 50,17 hat eine Sonderstellung unter den hier zu behandelnden Psalmversen. Nur hier wird im Psalter das Substantiv מוֹסֵר erwähnt. Dabei ist allerdings weder die Bedeutung des Begriffes, noch der Adressat von מוֹסֵר klar.

Übersetzt man מוֹסֵר, wie es die meisten deutschen Übersetzer tun, mit „Zucht“ („aber du hassest *Zucht* ...“), so fragt sich, ob der deutsche Begriff eine erwünschte *Haltung des Angeredeten* (Disziplin) oder eine *Handlung des Redenden* (Disziplinierung) meint. Nur im letzteren Fall aber – מוֹסֵר als Tun des Redners, d.i. Gottes – ist die Stelle in dieser Arbeit zu behandeln. Obwohl es keine letzte Gewissheit gibt, erscheint es mir wahrscheinlicher, dass מוֹסֵר aufgrund des Parallelismus mit דְּבַרִי, „meine (d.i. Gottes) Worte“ (vgl. auch V. 16: „meine Satzungen, *mein* Bund“), in Ps 50,17 eher die Handlung des Redners, d.i. Gottes, als die Haltung des Angeredeten beschreibt. Gott wäre demnach *indirekt* Subjekt von מוֹסֵר.

Auch die Person des Angeredeten ist nicht eindeutig. Nach V. 16a ist es ein „Frevler“ (רָשָׁע). Im Unterschied zum Textabschnitt V. 7–15, in welchem das Gesamtvolk angesprochen wurde (V. 7: עַמִּי, „mein Volk“), würde sich JHWH ab V. 16 nur noch einem (kleinen) Teil dieses Volkes zuwenden, eben dem bzw. den Frevlern (V. 16a: וְלִרְשָׁע אָמַר אֱלֹהִים).

Nun gilt aber V. 16a zu Recht als Glosse.¹⁰¹ Der Prosa-Einschub sprengt die Abfolge der Parallelismen und trennt die ursprünglich zusammenhängende Gottesrede (V. 7–23) in zwei Teile (V. 7–15; 16–23). Ursprünglich gab es keinen Adressatenwechsel in V. 16, d.h. der Adressat von V. 7 – das Gesamtvolk Israel – blieb auch in V. 16ff angesprochen.

Andererseits ist jedoch die Angabe von V. 16a, dass sich die folgende Ansprache an den „Frevler“ (רָשָׁע) richte, zwar formal eine Glosse, inhaltlich aber richtig. Der erste Teil der Rede nimmt den Opferkult kritisch in den Blick, der zweite Teil der Rede das ethische Verhalten. In diesem zweiten Teil nun finden sich Formulierungen, die deutlich machen, dass tatsächlich nicht mehr das Kollektiv, sondern nur noch fehlerhafte Mitglieder dieses Kollektivs angesprochen sind (vgl. V. 18a: „Wenn du einen Dieb siehst, läufst du mit ihm ...“; V. 20b: „über den Sohn deiner Mutter bringst du Schimpf“ – das kann man nicht einem Volk sagen!). Somit trifft die Glosse in V. 16a das Richtige, und die Behandlung des Verses Ps 50,17 an dieser Stelle meiner Arbeit (JHWH als Subjekt und Einzelne als Objekt von מוֹסֵר/מוֹסֵר) hat seine Berechtigung.

Ps 50 ist als Asaf-Psalms gekennzeichnet (50,1). Aus schwer verständlichen Gründen ist er von der Gruppe der Asaf-Psalmen (Ps 73–83) abgespalten worden und leitet nun den zweiten Davidpsalter (Ps 51–72) ein.

¹⁰¹ Vgl. KRAUS (BK), 526; HOSSFELD (NEB), 308; BRIGGS, Psalms (ICC 1906), 419; SEYBOLD (HAT 1996), 208. Anders GESE, Psalm 50 (1976), 61 mit Anm. 2.

Zusammen mit Ps 81 und 95 wird er der Gruppe der sogenannten „Festpsalmen“ zugeordnet.¹⁰²

Datiert werden kann der Psalm (als Ganzer) entweder in die vor- oder nachexilische Zeit. Offensichtlich setzt er einen funktionierenden Tempelkult voraus. Aufgrund gewisser Anklänge an das dtn-dtr. Sprachidiom (vgl. V. 7 den Anklang an das *Sch^ema Jisrael*; V. 16 die Begriffe חוקים und ברית) ziehe ich eine nachexilische Datierung vor.¹⁰³

V. 17 gehört zum zweiten Teil der Gottesrede (V. 16–21) und bildet zusammen mit dem Parallelismus V. 16aβ.b den Auftakt dieses Redeteils.

„Wie kommst du dazu, meine Satzungen zu erzählen (oder: aufzuzählen) und nimmst meinen Bund in deinen Mund?“ (V. 16aβ.b: מַה־לְךָ לְסַפֵּר חֻקֵי וַיְהִי שָׂא בְרִיתִי עַל־לִפְיֶךָ), spricht JHWH den „Frevler“ an. Ein reines Lippenbekenntnis zu חוקים und ברית (hier wohl vor allem auf den Dekalog bezogen, vgl. die Trias in V. 18f: Diebstahl, Ehebruch, falsches Zeugnis) ist heuchlerisch und schließt den „Frevler“ aus dem Bundesverhältnis aus.¹⁰⁴

„Aber du, du hassest *mūsār* (im Sinne von: „Wo du doch *mūsār* hassest“) und wirfst meine Worte hinter dich!“ (V. 17).

M.E. ist hier der Begriff מוֹסֵר parallel zum Begriff בְּרִי, „meine (d.h. Gottes) Worte“ im Sinne einer *verbalen mahnenden Belehrung bzw. Zurechtweisung* zu verstehen, d.h. im Sinne einer Handlung Gottes.¹⁰⁵

Damit ist מוֹסֵר in Ps 50,17 ähnlich wie in den dtr. Stellen des Jeremia-buches verwendet (Jer 7,28; 17,23; 32,33; 35,13), wo der Begriff ebenfalls Teil göttlicher Mahnreden ist, die ähnlich wie in Ps 50,17 den Vorwurf erheben, dass sich der Angesprochene מוֹסֵר verweigere bzw. verweigert habe.

¹⁰² Vgl. HOSSFELD, 309f; WEBER, Werkbuch (2001), 230: „Ps 50 ... ist wahrscheinlich mit der (Sinai-)Bundeseerneuerung am nationalen Herbstfest (Laubhütten) in Verbindung zu bringen“.

¹⁰³ Siehe zur Datierung KRAUS (BK), 529f: „relativ spät“ mit Nähe zum chronistischen Geschichtswerk; HOSSFELD, 309: „nachexilische Zeit“; BRIGGS (ICC 1906), 415: „prob. composed in the Eastern Diaspora in the late Persian Period ...“ Dagegen WEBER, 230: „eher vorexilisch“. SEYBOLD (HAT 1996), 205 unterteilt den Psalm in eine Grundschrift, die einen „Rib-Text“ enthalten habe und im Exil entstanden sei (zu dieser Schicht gehört auch V. 17) und einer späteren Bearbeitung zum „Toda-Psalm“, der nun „das Offizialopfer zugunsten des Opfermahls“ relativiere.

¹⁰⁴ Vgl. Röm 2,17–22 und ebd. V. 25.

¹⁰⁵ Vgl. DAHOOD, Psalms 1–50 (AncB⁹ 1979 [1965]), 305: „For you hate *my instruction* ...“, mit der Erklärung (ebd. 308f): „*mūsār*, ‘my instruction’, receives its suffix from *d^bārāy*, ‘my words’.“ DAHOOD spricht von einer „ellipsis“ bzw. von einem „double-duty-suffix“ und verweist in diesem Zusammenhang auf Prv 8,10, wo nicht das Suffix von מוֹסֵר zu streichen sei (vgl. den Vorschlag des BHS-Apparates), sondern im Gegenteil dieses Suffix auch bei דַעַת zu lesen sei. – Anders KRAUS (BK), 536, der מוֹסֵר als Haltung des Angeredeten deutet: „מוֹסֵר bezeichnet die ‚existenzielle‘ Bindung des Gehorsams und der Zucht, in die Jahwes Bund und Bundesordnung den Menschen hineinstellen“, vgl. ebd. 537: „... das gehorsame und zuchtvolle Leben unter den Geboten ...“; SEYBOLD (HAT) bleibt unbestimmt und übersetzt מוֹסֵר zwar mit „Mahnung“ (204), spricht dann aber in der Auslegung des Verses (ebd. 208) von „Disziplin und Verpflichtung“.

2.2.2 Psalm 94,12:

„Selig der Mann, den du zurechtweist, JH, und den du aus deiner Tora belehrst“ (אֲשֶׁרֵי הַגִּבּוֹר אֲשֶׁר־תִּיַסְרֶנּוּ יְהוָה וּמִתּוֹרַתְךָ תִּלְמְדֶנּוּ).

Ps 94 ist das Klagelied eines Einzelnen. Die Notlage dieses Einzelnen ist aber nur zum Teil individuelles Schicksal, zum anderen Teil scheint sie „überindividuell“¹⁰⁶ bzw. gesellschaftlich bedingt zu sein. Der bedrängte Beter sieht neben sich noch andere Bedrängte, zu deren Sprachrohr er sich macht. Stilistisch ist der Psalm stark weisheitlich geprägt (vgl. vor allem V. 8–11). Zeitlich ist er spät zu datieren.¹⁰⁷

Gegliedert ist der Psalm in vier Abschnitte:

- V. 1–7: Eingangsteil (Vergeltungsbitten und Klage);
- V. 8–11: Weisheitliche Predigt mit Aufforderung (8), rhetorische Fragen (9–10) und Fazit (11);
- V. 12–15: Seligpreisung (12) mit Begründung;
- V. 16–23: Schlussteil (Klage und Vertrauen).

Nicht nur in V. 12, sondern auch in V. 10 wird eine Verbform von יָסַר verwendet. Beide Male ist JHWH das handelnde Subjekt. Weil aber in V. 10 JHWH die Handlung יָסַר qal an den *Völkern* (גוֹיִם) und nicht an einem Einzelnen vollzieht, soll dieser Vers nur mit einem Seitenblick bedacht werden.

Der Sprecher des Psalms ist von einem starken Drang nach Vergeltung erfüllt. So beginnt er den Text mit den wuchtigen Worten (V. 1–3):

„Ein Gott der Rache ist JHWH, der Gott der Rache erscheine!¹⁰⁸
 Erhebe dich, Richter der Erde, bringe Vergeltung über die Stolzen!
 Bis wann, HERR, sollen die Frevler, bis wann sollen die Frevler frohlocken?“

Die Widersacher des Beters werden als „Stolze/Hohe“ (גֵּאִים, V. 2), als „Frevler“ (רָשָׁעִים, V. 3) und als „Übeltäter“ (פְּעֻלֵי אָוֶן, V. 4) bezeichnet. Ihre Bosheit wird folgendermaßen beschrieben (V. 6f): „Witwe und Fremdling töten sie, die Waisen morden sie dahin. Und sprechen: ‚JH sieht es nicht, der Gott Jakobs merkt es nicht.‘“ Offensichtlich handelt es sich um eine innerisraelitische Gruppe, um mächtige, gewissenlose Leute, welche die sozial Schwachen tyrannisieren. Der Beter spricht diesen Leuten jedoch ihre Volkszugehörigkeit ab und reserviert den Begriff נַחֲלָה und עַם

¹⁰⁶ HOSSFELD, Psalm 51–100 (NEB 2002), 508.

¹⁰⁷ SEYBOLD, Psalmen (HAT 1996), 372: „Eine verlässliche Datierung ist nicht möglich. An die nachexilische Zeit ... zu denken, empfehlen die gattungsspezifischen Parallelen und einige nur spät bezeugte Ausdrücke.“ HOSSFELD, Psalm 51–100 (NEB 2002): „nachexilische Zeit“.

¹⁰⁸ Im MT: „... ist erschienen/erscheint“; besser mit Aquila, Symmachus, Theodotion, der Quinta, Hieronymus und Syriaca als Aufforderung zu lesen, d.h. statt הוֹפִיעַ (3. Sgl. Perf) als Adhortativ הוֹפִיעָה.

allein für die Verfolgten (V. 5): „Dein Volk (עַמֶּךָ), JHWH, zertreten sie, dein Erbe (נַחֲלָתְךָ) unterdrücken sie!“

In V. 8 wendet sich der Beter jenen Bedrückern zu und redet sie im weisheitlichen Sprachstil als „Toren“ (כְּסִילִים) und „Rindviecher“ (בְּעֵרִים) an. Dabei wird noch einmal deutlich, dass es sich bei ihnen um Israeliten handelt: „Begreift doch, ihr Rindviecher im Volk! Ihr Toren, wann werdet ihr klug?“

Diesem Aufruf fügt der Beter vier rhetorische Fragen an, die einen didaktischen Zweck verfolgen, wobei der erhobene Zeigefinger unübersehbar ist (V. 9f):

„Sollte der, der das Ohr pflanzt, nicht hören? Oder der, der das Auge formt, nicht sehen? Sollte der, der Völker in Zucht hält, nicht für Recht und Ordnung sorgen? Der die Menschen lehrt, (sollte der ohne) Erkenntnis (sein)?“ – (V. 9): הַנֹּטֵעַ אָזֶן הֲלֹא יִשְׁמָע אִם-יִצְרַר עֵינַי הֲלֹא יִבִּיט ;
(V. 10): הַיֹּסֵר גּוֹיִם הֲלֹא יוֹכִיחַ הַמְלַמֵּד אָדָם הֲעֵת.¹⁰⁹

In der dritten der vier rhetorischen Fragen wird יסר im Qal von JHWH mit dem Objekt der Völker ausgesagt: הַיֹּסֵר גּוֹיִם הֲלֹא יוֹכִיחַ. Das Verb יסר qal steht hier in enger Verbindung zu יכח hif, doch sind beide Verben nicht synonym gebraucht, sondern die hintere Tätigkeit ist der vorderen vorgeordnet, sie ist deren Voraussetzung. So wie in V. 9 JHWHs schöpferische Tätigkeit (Ohr pflanzen, Auge formen) den Menschen Möglichkeiten gibt, die Gott selbst schon vor ihnen besitzt und auch in überlegener Weise zu nutzen versteht, so ist auch in V. 10 der ‚Erzieher‘ und ‚Lehrer‘ seinen Zöglingen überlegen. In V. 10a liegt zudem noch in sich ein Schluss a maiori ad minus vor: Was JHWH an den Völkern zu tun vermag, vermag er erst recht an den Frevlern seines Volkes zu vollstrecken.

Es gibt drei Möglichkeiten, V. 10a zu übersetzen:

- Im strafenden Sinn, sozusagen als Wink mit dem Zaumpfahl: „Sollte der, der Völker *züchtigt*, nicht *strafen*?“;
- In einem stärker juristisch-richterlichen Sinn (vgl. den Begriff יכח, der vorwiegend dem Rechtsverfahren entstammt); allerdings nicht dergestalt, dass JHWH in der Lage ist, Strafurteile zu fällen und zu vollstrecken, sondern dergestalt, dass er in der Lage ist, Recht und Unrecht zu erkennen und zu benennen: „Sollte der, der Völker *zurechtweist*, nicht *Recht sprechen*?“;
- In einem stärker pädagogischen Sinn, der sich am Parallelbegriff יסר למוֹד pi orientiert: „Sollte der, der Völker *erzieht*, nicht *tadeln/strafen*?“

¹⁰⁹ Im letzten Kolon V. 10b lautet der MT: „Der die Menschen Erkenntnis lehrt“. Wahrscheinlich ist hier aber etwas ausgefallen und statt einem Objekt הַיֹּסֵר ist מְדַעֵת ist o.ä. (vgl. BHS-Apparat) zu lesen. Auch wenn man den Text wie im MT belässt, muss die Aussage „der die Menschen Erkenntnis lehrt“ in dem Sinne ergänzt werden, dass ein solcher ‚Lehrer‘ gewiss weiß, was seine ‚Schüler‘ treiben.

M.E. ist in der Aussage von V. 10a von allem etwas enthalten. Sie ist über die Verben יסר und יכח sowohl pädagogisch als auch juristisch konnotiert und hat auch einen drohenden Unterton. Weil aber die drei anderen Tätigkeiten, die JHWH am Menschen ausübt – das Ohr pflanzen, das Auge formen, lehren – nicht negativ gemeint sind, sondern gute Gaben bezeichnen, erscheint mir eine Übersetzung „züchtigen“ für יסר in V. 10a zu scharf. Das Verb beschreibt nicht ein ausschließlich negatives Verhalten JHWHs den Völkern gegenüber, sondern vor allem eine Kontrollfunktion, die jener Gott innehat, der Herr auch über die Völker ist. Sinngemäß drückt V. 10a Folgendes aus: Sollte der, der in der Lage ist, die Völker in Zucht und Ordnung zu halten, nicht auch in der Lage sein, in seinem eigenen Volk für Recht und Ordnung zu sorgen? Gelungen ist m.E. die revidierte Lutherübersetzung (1984): „Der die Völker in Zucht hält, sollte der nicht Rechenschaft fordern?“ – Auch die Völker sind JHWHs erzieherischer Kontrolle unterworfen, um wie viel mehr Israels Toren!

Im folgenden Abschnitt V. 12–15 ändert sich der Adressat: Nicht mehr die „Dummen“, sondern Gott selbst ist angesprochen (V. 12f). Auch der Tonfall ändert sich: Hatten die Verse 8–11 noch den Eindruck erweckt, als wolle der Beter seinen Widersachern Verstand beibringen und ihnen ins Gewissen reden, so zeigt sich nun, dass er sie ohnehin schon für verloren hält. Dahingegen wird Gott „sein Volk“ (עמו) und „seinen Erbteil“ (נחלתו) – und das meint eben nicht Israel als Ganzes, sondern nur die Armen und Gerechten – nicht verwerfen noch verlassen (V. 14), sondern er wird den Urteilsspruch (משפט) wieder zum Recht (צדק) hinwenden (V. 15).¹¹⁰

Der neue Abschnitt wird durch eine Seligpreisung (V. 12) eingeleitet, die einen גִּבֹר beglückwünscht, der von JHWH יסר pi und למד pi erfährt:

אֲשֶׁרִי הַגִּבֹּר אֲשֶׁר־תִּיַסְרֵנּוּ יָהּ וּמִתּוֹרַתְךָ תִּלְמָדֵנּוּ:

„Selig der Mann, den du zurechtweist, JH, und den du aus deiner Tora belehrst!“

יסר pi steht in Ps 94,12 parallel zu למד pi und könnte ganz positiv eine Tätigkeit der Unterweisung und Belehrung durch JHWH beschreiben. Dass JHWHs Tun *zum Wohl* des Mannes ist, sagt nicht nur die Seligpreisung selber aus (אֲשֶׁרִי), sondern auch V. 13, der die Zweckbestimmung des göttlichen Handelns folgendermaßen beschreibt: „um ihm [jenem גִּבֹּר] Ruhe zu schaffen vor bösen Tagen, bis dem Frevler die Grube gegraben ist“ (לְהַשְׁקִיט לוֹ מִיָּמֵי רָע עַד יִפְרָה לְרָשָׁע שְׁחַת).

¹¹⁰ V. 15 ist schwer zu verstehen und könnte textlich gestört sein. Wörtlich lautet der MT: „Denn zum Recht kehrt der Urteilsspruch zurück, und ihm nach alle, die redlichen Herzens sind.“ Gemeint ist wohl, dass die Rechtsverdrehung, die durch die Frevler bestand, sich wieder in gerechte Urteilsfindung wandelt.

Nun spricht der Beter in der Seligpreisung V. 12 aber vor allem von sich selbst. Er selbst ist jener גבר, den er glücklich preist, weil JH ihn ‚erzieht‘ und aus seiner Tora belehrt. Angesichts der Notsituation, in der sich der Beter befindet – die ‚bösen Tage‘ von V. 13 beziehen sich auf seine aktuelle Situation; m.E. sind auch V. 16–19 eher mit Präsens als mit Präteritum zu übersetzen – ist aber יטר pi in V. 12 auch mit einem schmerzlichen Aspekt verbunden. Das Verb meint trotz seiner Parallele zu למוך pi nicht die neutrale oder positive Unterweisung, sondern eine Art ‚Zurechtweisung‘ oder ‚In-Zucht-Nahme‘, die zwar wohl dem Beter zum Besten dienen und ihn in erster Linie belehren will, im Moment der ‚Belehrung‘ selbst jedoch auch eine unangenehme Seite hat. So drückt der Beter ähnlich wie in Hi 5,17f und Prv 3,11f den Gedanken aus, dass diejenigen, die zu Gottes עמ und גדלה gehören und dessen erzieherische Zuwendung erfahren, sich glücklich schätzen können, obwohl diese Zuwendung – wie es antiker Erziehung entspricht – ihre Härten hat. Ihr Heil liegt nicht in der Gegenwart, sondern in der Zukunft, wo sie vor ‚bösen Tagen‘ (Krankheit?) und vor der ‚Grube‘, d.h. dem vorschnellen Tod, bewahrt. Der Beter des 94. Psalms ist noch nicht in jener ‚Ruhe‘ angelangt, die er sich von JHWHs Erziehungsmaßnahme erhofft, er dankt jedoch Gott schon im Voraus für sein hilfreiches Tun und preist sich und andere, denen es ähnlich ergehen mag, glücklich dafür, dass ihnen Gottes Belehrung zeigt, wie sie ein Gott wohlgefälliges Leben führen können, das von langer Dauer und gesegnet ist.

3) Hiob- und Sprüchebuch

In Hi 5,17f und Prv 3,11f finden sich zwei einander nahe stehende Sprüche, die beide dazu auffordern, Gottes מוסר nicht zu verachten. Diese Aufforderung wird jeweils mit einem folgenden כִּי-Satz begründet. Der Ausdruck מוסר יהוה (Prv 3,11) bzw. מוסר שׁדי (Hi 5,17) bezieht sich jeweils auf ein strenges, göttliches Erziehungshandeln, das in Hi 5,17f mit einer Leidenserfahrung verbunden ist. Von einer solchen ist zwar in Prv 3,11f nicht ausdrücklich die Rede, doch ist sie wohl auch hier vorauszusetzen. Beide Stellen gehören der jungen Weisheit an, wobei der Hiobbeleg älter sein könnte als der Beleg aus der jüngsten Sammlung des Proverbienbuchs.

3.1 Hiobbuch

Ist von einem Thema ‚Gott als Erzieher im Alten Testament‘ die Rede, so kommt einem rasch Hiobs Schicksal in den Sinn: durch eine schwere ‚Prüfung‘ hindurch lernt Hiob Gottes Größe kennen und ist am Ende klüger

als zuvor: „Ich hatte von dir nur vom Hörensagen vernommen, aber nun hat mein Auge dich gesehen“ (42,5), so bekennt er Gott gegenüber seinen Erkenntnisfortschritt. Tatsächlich scheint die weisheitliche Problemdichtung einen exemplarischen Fall göttlicher ‚Erziehung‘ vorzustellen, bei welcher der ‚Erzogene‘ durch Leiden lernt.

Im Vergleich zum Sprüchebuch benutzt das Hiobbuch jedoch nur selten das Begriffspaar מוֹסֵר/יֹסֵר. Und nur an den zwei (drei?) Stellen – Hi 5,17; 36,10 (eventuell auch 33,16) – wird das Substantiv מוֹסֵר mit *Gott* als Subjekt gebraucht:

Allein an der *einen* Stelle Hi 5,17 wird gesagt, dass Gott *an Hiob* als ‚Erzieher‘ handele. Ähnlich wie in Ps 94,12 wird in diesem Vers der Mensch, dem Gottes מוֹסֵר gilt, selig gepriesen (...אֲשֶׁר־י). Allerdings ist es nicht Hiob selbst, der diesen Gedanken äußert (vgl. dagegen Ps 94,12, wo der Beter von sich selbst redet), sondern sein Freund Elifas, der Hiob diese Deutung seines Schicksals nahe legt.

In Hi 36,10 ist nicht ganz klar, wer das Objekt von Gottes Handeln ist. Es ist von einer Menschengruppe die Rede (Pluralsuffixe), ob jedoch eher an „Gerechte“ oder an „Könige“ zu denken ist, lässt sich aufgrund des unklaren Verses 36,7 nicht sicher sagen.

Neben Hi 36,10 gibt es noch eine zweite Stelle in den Reden des Elihu (Kap. 32–37), in welcher einige Exegeten entgegen der masoretischen Vokalisation ein Substantiv מוֹסֵר lesen (Hi 33,16). Diese Lesevariante ist zwar nicht zwingend, doch ist in der Textpassage 33,14–30 tatsächlich in ähnlicher Weise wie in 36,7–15 von einem erzieherisch-zurechtweisenden Handeln Gottes die Rede.

Bevor jene Stellen aus dem Hiobbuch mit Gott als Subjekt von מוֹסֵר behandelt werden, sei noch ein kurzer Blick auf die Verse geworfen, in denen מוֹסֵר/יֹסֵר profan verwendet wird.

– Hi 4,3 ist der einzige Beleg des Buches für das Verb יָסַר. In der Stammesmodifikation Pi‘el beschreibt es ein Handeln Hiobs, das er in vergangenen Zeiten, als er noch ein angesehener, wohlhabender Mann war, seinen Mitmenschen angedeihen ließ: „Siehe, du hast viele belehrt (יָסַר) und schwache Hände gestärkt ...“. Parallel zu הוֹקֵם pi ist יָסַר pi an dieser Stelle positiv im Sinn belehrender Ermunterung gemeint.

– In Hi 12,18 ist statt eines Substantivs מוֹסֵר, „Züchtigung“, besser מוֹסֵר, „Fessel“, zu lesen, so dass dieser Vers nicht zu den מוֹסֵר/יֹסֵר-Versen des AT gerechnet werden kann.

– In Hi 20,3 meint מוֹסֵר in der Constructus-Verbindung כָּל־מִתִּי מוֹסֵר den verbalen Tadel, den Hiob seinen Freunden zukommen lässt: „Rüge, die mich kränkt (wörtlich: Rüge meines Schimpfes), höre ich“, erklärt Zofar zu Beginn seiner zweiten Rede.

– Ein Sonderfall ist Hi 40,2: Hier wird ein sonst nicht verwendetes Substantiv יֹסֵר, „Tadler“ (Nomen agentis von יָסַר pi), verwendet; außerdem ist es *Gott* selbst, der hier *Objekt* der Handlung ist. Er spricht Hiob zu Beginn seiner zweiten Gottesrede (40,2) an: הָרַב עַם־שָׂדֵי יֹסֵר מוֹכִיחַ אֱלֹהִים יַעֲנֶנָּה;

„Will der Tadler mit dem Allmächtigen rechten? Der Gott zurechtweist, er möge antworten!“¹¹¹

Jenen profanen Stellen ist zu entnehmen, dass das Hiobbuch Begriffe der Wurzel יסר als *Termini des Redens* kennt, als verbalen Tadel (20,3; 40,2) und als belehrende Ermunterung (4,3).

Die Stellen mit theologischem Sprachgebrauch (5,17; 36,10 [33,16]) sind stärker negativ gefärbt. Hier ist von einer Pädagogik mittels Leid die Rede.

Im Folgenden soll zunächst die Stelle Hi 5,17f aus der ersten Rede des Elifas behandelt werden, danach ein rascher Blick auf die beiden Stellen 36,10 und 33,16 (33,19) aus den Elihu-Reden geworfen werden und zuletzt kritisch gefragt werden, wie jene Leidenspädagogik des Hiobbuches aus Sicht der heutigen Theologie zu beurteilen ist.

3.1.1 Hiob 5,17f:

In Form einer Seligpreisung (...אֲשֶׁר־י) formuliert Hiobs Freund Elifas von Teman in Hi 5,17 einen Satz, der das Verb יסר hif und das Substantiv מוסר enthält. Durch die Constructusverbindung מוסר שדי, die in den deutschen Übersetzungen meist mit „Zucht des Allmächtigen“ wiedergegeben wird, ist der Begriff מוסר an dieser Stelle eindeutig als Handeln Gottes charakterisiert. V. 18 bietet eine Begründung (כי, „denn“) für V. 17¹¹² und gehört deshalb zur Seligpreisung mit hinzu.

Elifas von Teman ist der erste, der Hiob auf seine verzweifelte Klage (Kap. 3) hin antwortet. Wahrscheinlich haben wir in ihm den ältesten, erfahrensten und würdigsten der drei Freunde zu sehen. Seine Rede erstreckt sich über die beiden Kapitel 4–5 hinweg, bevor dann Hiob in Kapitel 6–7 seine Gegenrede hält. Hi 5,17f steht am Ende der Elifas-Rede und leitet den letzten Abschnitt dieser Rede ein.

Gleich zu Beginn seiner Rede verwendet Elifas ein persönliches Argument: Hiob sei doch immer so stark gewesen und habe anderen in der Not Mut zugesprochen und nun, da ihn selbst das Schicksal treffe, wolle er sich derart gehen lassen? „Siehe, du hast viele belehrt und schwache Hände gestärkt (הִנֵּה יִסְרֵתָ רַבִּים וַיְדַרְּבֵם קְפוּת תִּתְחַזֵּק); den Strauchelnden haben deine Worte aufgerichtet und wankende Knie hast du gekräftigt. Doch nun, da es zu dir kommt, da gibst du auf? Da es dich trifft, da erschrickst du? Ist

¹¹¹ רב ist inf.abs. von ריב. Nach FOHRER, Buch Hiob (KAT 1963), 494, steht der Inf.abs. anstelle des finiten Verbs „in unwilliger Frage“ (mit Verweis auf GesK §113ee). Das Hap.leg. יסור könnte FOHRER zufolge (ebd.) wegen des Anklangs an den Namen Hiob (איוב) absichtlich gewählt bzw. gebildet worden sein. GRADL, Buch Ijob (NSK.AT 2001), 324, tendiert jedoch dazu, anstelle von יסור eine Verbform יסור zu lesen: „Er, der mit dem Allmächtigen rechtet, wird er passen?“ – STRAUSS, Hiob 2. Teilband (BK 2000), 334, bezieht יסור und מוכיח auf Gott: „Prozessiert man gegen Schaddaj, der erzieht, nimmt Stellung gegen Gott, der der Schiedsrichter (ist)?!“

¹¹² Vgl. die Seligpreisungen in der Bergpredigt: „Selig sind die XY, denn ...“

nicht deine Gottesfurcht deine Zuversicht, nicht deine Hoffnung dein lauterer Wandel?“ (4,3–6).

In diesen Versen der „Erinnerung an die eigene theologische Position, die Hiob früher in seinen glücklichen Tagen selbst vertreten hat“¹¹³, verwendet Elifas das Verb יָסַר im positiven Sinn.

Im weiteren Verlauf seiner Rede führt Elifas traditionelle Überlegungen an; er glaubt an den Tun-Ergehen-Zusammenhang, an Gottes gerechtes Weltregiment, das die Guten belohnt und die Bösen bestraft. Den leidenden Hiob sollen diese Aussagen vor allem trösten (Gott vergisst nicht die Gerechten), sie enthalten jedoch auch eine implizite Warnung (Sieh zu, dass du nicht zu den Toren gehörst!). Zwischen diese Aussagen flicht Elifas eine Beschreibung der schrecklichen Macht Gottes ein (4,17–21), die er geheimnisvoll als nächtlichen Offenbarungsempfang charakterisiert (4,12–16).¹¹⁴ Diese schreckliche Macht Gottes zeigt nun aber umgekehrt des Menschen Niedrigkeit und Schuldigkeit, die ihm im Verhältnis zu Gott immer anhaftet und die ihn immer als Sünder erscheinen lässt (4,17): „Ist etwa ein Mensch vor Gott gerecht, ein Mann vor seinem Schöpfer rein?“

In den Versen 5,8–16 spricht Elifas Hiob dann wiederum persönlich an, diesmal, indem er erklärt, was er selbst an Hiobs Stelle täte (5,8): „Aber ich, ich würde Gott befragen und meine Sache Gott vorlegen.“ Diesen Gott charakterisiert Elifas im hymnischen Partizipialstil als einen Gott, der große und unzählige Wunder tut, der Niedrige erhöht, „Weise“ (חַכְמַיִם) in ihrer eigenen Schlauheit fängt und den „Armen“ (אֲבִיּוֹן) und „Elenden“ (רָלָה) vor dem „Starken“ (חַזֵּק) schützt (Hi 5,9–16).

Man fragt sich, was diese Charakteristik Gottes mit dem Schicksal Hiobs zu tun hat, was Elifas hier Hiob sagen will: Gehört Hiob zu den „Weisen“ und „Starken“, die jetzt Gottes Unheil trifft, oder zu den „Armen“ und „Geringen“, denen Gottes Hilfe gilt? Spricht Elifas hier Trost und Hoffnung aus oder eher eine Warnung bzw. (rückblickend) eine Erklärung für das Leid?

An diese Ausführungen des Elifas über Gottes umstürzendes Handeln schließt sich die Seligpreisung (V. 17) mit Begründung (V. 18) an:

הִנֵּה אֲשֶׁרִי אָנוּשׁ יוֹכְחֵנוּ אֱלֹהִים וּמוֹסֵר שְׂדֵי אֱלֹהִים תְּרַפֵּינָה:
כִּי הוּא יְכַאֵיב וַיַּחֲבֹשׁ יִמְחֹץ וַיִּדְרוּ תִרְפִּינָה:

„Siehe, selig der Mensch, den Gott zurechtweist, und die Zucht des Allmächtigen verachte nicht! Denn er fügt Schmerzen zu und er verbindet; er schlägt, und seine Hände^a heilen.“

¹¹³ OEMING, Hiobs Weg (2001), 46.

¹¹⁴ EBACH, Streiten mit Gott, Teil 1 (1994), 61: „Kaum an einer anderen Stellen [im AT] wird so vielschichtig und zugleich präzise geschildert, wie man sich eine visionäre Offenbarung vorstellen kann.“

^a Qere: יָדָיו (Plural).

Elifas kommt hier zu seinem letzten Argument, das er in die literarische Form eines Makarismus kleidet. Der Makarismus zielt auf Hiob ab (vgl. V. 17b: 2.Sgl., „du“), beansprucht jedoch über Hiob hinaus allgemeine Gültigkeit („Selig *der Mensch* ...“) und kann als „Merksatz“ gelten, der eine „grundlegende Situiertheit“¹¹⁵ zur Sprache bringt.

Inhaltlich drückt der Merksatz das aus, was man als „die theologische Theorie der Leidenspädagogik“¹¹⁶ bezeichnen kann bzw. als „suffering as divine discipline“:¹¹⁷ Hiob soll sein Leiden annehmen, da es ihm letztlich zum Guten dient.

Die negativen Verben aus dem Begründungssatz V. 18, welche die Begriffe **יכה** hif und **מוטר** in V. 17 verdeutlichen, zeigen, dass **מוטר** mehr als nur verbalen Tadel umfasst, nämlich „Schlagen“, das mit „Schmerz“ verbunden ist.

כאב hif meint die Schmerzzufügung. Dass Hiob tatsächlich Schmerzen hat (körperlich und seelisch), bestätigen noch andere Stellen. So heißt es in Hi 2,13 nach der Ankunft der Freunde: „Und sie saßen bei ihm auf der Erde 7 Tage und 7 Nächte, und keiner sprach zu ihm ein Wort, denn sie sahen, dass der Schmerz (**כאב**) groß war.“¹¹⁸

מחץ entstammt dem kriegerischen Vokabular und zielt auf die Besiegung eines Gegners ab („zerschlagen, zerschmettern“). Im AT wird es meist von Gott gesagt (Dtn 32,39; 33,11; Hab 3,13; Ps 68,22; 110,5f; Hi 26,12). Im theologischen Sprachgebrauch gehört es jedoch in Kombination mit dem Verb **רפא** einem Bildbereich zu, der die „unbeschränkte Souveränität Gottes“ und zugleich die „Vorstellung vom heilenden Gott“ zum Ausdruck bringt.¹¹⁹ Wichtig ist in diesem Kontext vor allem die Aussage aus dem Moselied Dtn 32,39, die mit denselben Verben **מחץ** und **רפא** wie in Hi 5,18 Gottes machtvolle Taten beschreibt (hier parallel zu **יכה** hif und **חיה** pi):

„Seht nun: ICH, ich bin's, und kein Gott neben mir! Ich töte und mache lebendig, ich schlage und heile, und da ist keiner, der aus meiner Hand

¹¹⁵ GRADL, Ijob (2001), 92.

¹¹⁶ OEMING, Hiobs Weg, 47.

¹¹⁷ So der Titel der Arbeit von SANDERS (1955).

¹¹⁸ Vgl. zur Wurzel **כאב** auch Hi 16,6 und 14,22.

¹¹⁹ Vgl. SCHÖKEL, Art. **מחץ**, ThWAT 4 (1984), 811–813, hier 812. Die entsprechenden Stellen für den Bildbereich sind neben Hi 5,18 noch Dtn 32,39 und Jes 30,26, Während Dtn 32,39 vor allem die Souveränität Gottes betont, hebt Jes 30,26 seine Heilkraft hervor („... am Tag, wenn JHWH den ‚Bruch‘ [**שבר**] seines Volkes verbindet [**חבש**] und seine Schlagverletzung [Constructus-Verbindung **מחץ מכתו**] heilt [**רפא**]“). In diesen Bildbereich sind auch die Stellen Jes 19,22 mit den Verben **נגע** und **רפא**, Jer 30,17 mit den Verben **נכה** und **רפא** sowie Hos 6,1 mit den Verben **טרף** und **רפא** einzubeziehen.

רָאוּ עֵתָהּ כִּי אֲנִי הוּא וְאִין אֱלֹהִים עִמָּדִי אֲנִי אֲמִית וְאֲחִיָּה) "rettet!"
 (מְחַצְתִּי וְאִין אֲרַפָּא וְאִין מִדִּי מְצִיל:¹²⁰

Der Gott des AT vereint beides in sich, Gutes und Böses, er kann sowohl zerstörend als auch heilend wirken. Es gibt keine Flucht in einen Dualismus, in welchem Gut und Böse auf zwei transzendente Gegenspieler verteilt und der ‚gute‘ Gott von der Verantwortung für das Unheil entlastet wäre. Neben Gott ist kein anderer (Dtn 32,39), und alles, was der Mensch empfängt, empfängt er nur aus seiner Hand (vgl. Hi 2,10).

Elifas betont die Handlungsfreiheit Gottes. Gott kann Wunden schlagen und sie verbinden, er kann zerstören oder heilen, je nachdem, wie er es für angemessen hält.

Allerdings handelt Gott nicht willkürlich, sondern wendet sich solidarisch den Schwachen zu. Weil der Spruch Hi 5,17f in einem Kontext steht, in dem die Funktion von Gottes Macht so beschrieben wird, dass sie dazu dient, die Starken zu schwächen und die Schwachen zu stärken (5,11–16)¹²¹, wird der Mensch bzw. Hiob in V. 17f auch deshalb für die Erfahrung von *Musar Schaddaj* selig gepriesen, weil ihn diese Erfahrung von einem Starken in einen Schwachen wandelt, der dann wiederum Gottes Heil erfahren wird.¹²²

Den Schwerpunkt seiner Argumentation legt Elifas nicht auf die Züchtigung, sondern auf die Heilung (vgl. die Reihenfolge der Verben in V. 18): nicht Schmerz und Schläge, sondern Wundversorgung und Heilung besitzen das letzte Wort bei Gottes Tun.

שָׁחַב, das Verbinden einer Wunde,¹²³ wird auch an anderen Stellen des AT als Gottes Tun genannt.¹²⁴ In Hos 6,1 steht das Verb in einer Heilzusage neben נָכַח hif, „schlagen“:

¹²⁰ Vgl. auch die Aussage 1Sam 2,6f aus dem Loblied der Hanna: „Der HERR tötet und macht lebendig, führt hinab in die Unterwelt und wieder herauf. Der HERR macht arm und macht reich, er erniedrigt und er erhöht.“

¹²¹ Vgl. neben Hi 5,11–16 auch die Kontexte der Aussagen 1Sam 2,6 (1Sam 2,4.8f: der Geringe [גָּרַל] und der Elende [אֲבִיּוֹן] werden aus dem Staub erhoben, und JHWH bewahrt „seine Frommen“, während die „Frevler“ in Finsternis umkommen) und Dtn 32,39 (Dtn 32,41–43: indem Gott das Blut seiner Feinde vergießt, rächt er das Blut seines Volkes bzw. seiner Knechte).

¹²² Vgl. DELITZSCH, Buch Iob (1876), 88: „Da Gott den, der sich selbst erhöht, erniedrigt und da er erniedrigt um zu erhöhen, so ists ein Glück, wenn er uns durch Leidenschickungen zurechtweist ...“. Der Gedanke wird zwar nicht explizit in Hi 5,17f ausgesprochen, weil der innere Zusammenhang zwischen Schlagen und Heilen nicht erklärt wird. Doch kann Wundversorgung und Heilung nur einem Kranken gegenüber erfolgen, und Elifas scheint anzudeuten, dass sich die von Gott gewirkte Krankheitssituation fast automatisch in eine von Gott gewirkte Heilung wandelt.

¹²³ Vgl. MÜNDELERIN, Art. שָׁחַב, ThWAT 2 (1977), 726–729.

¹²⁴ Jes 30,26: Gott verbindet den „Bruch“ seines Volkes; Jes 61,1; Ez 34,4.16; Hos 6,1; Ps 147,3.

„Auf, lasst uns zu JHWH zurückkehren, denn er hat zerrissen (פָּרַץ), er wird auch heilen (רָפָא); er hat geschlagen (נָכַח), er wird uns auch verbinden (חָבַשׁ).“¹²⁵

רָפָא ist der wichtigste Heilungsbegriff des AT. Es ist vor allem JHWH selbst, welcher der „Arzt“ seines Volkes (Ex 15,26 u.a.) und der Heiler der Kranken ist (Num 12,13 u.a.).¹²⁶

Elifas rät seinem Freund, das Leid „als Chance der Läuterung“ und „als eine pädagogische Maßnahme Gottes“¹²⁷ anzunehmen, und den ‚Schmerz‘ und die ‚Schläge‘ als eine zeitlich begrenzte Erfahrung zu akzeptieren, auf die hin er wieder die heilende Kraft Gottes erleben werde.

Insgesamt will der ‚Merksatz‘ weniger Mahnung sein als Trost: „Eliphaz draws an idyllic and engaging picture of the happiness awaiting Job, if he will but receive God’s chastisement aright“.¹²⁸

3.1.2 Hi 36,10 (33,16.19)

Hiob akzeptiert nicht die Argumentation des Elifas.¹²⁹ Dies hindert einen am Ende des Redenzyklus auftretenden vierten Freund Hiobs, Elihu ben Barachel, nicht daran, noch einmal sechs Kapitel lang auf Hiob einzureden¹³⁰ und dabei auch noch einmal das Argument der Leidenspädagogik zu verwenden (Hi 33,16.19; 36,10). Diese Wiederaufnahme, ja stärkere Betonung der Leidenspädagogik in der jüngsten Schicht des Hiobbuches zeigt, dass der Gedanke in der Spätzeit an Gewicht gewann und zu einem festen Bestandteil der Leidensdeutung wurde.

¹²⁵ Der Prophet zitiert hier sein Volk, indem er sich zugleich von dessen naiv-optimistischen Haltung distanziert (vgl. Hos 6,4–6) bzw. vor einem „Automatismus in der Heilserwartung“ (JEREMIAS, Hosea, 85) warnt.

¹²⁶ Vgl. zu JHWH als Arzt Israels auch Dtn 32,39; Jes 30,26; 57,18f; Jer 3,22; 30,17; 33,6; Hos 6,1; 7,1; 11,3; 14,5; 2Chr 30,29; als Heiler einzelner Kranker auch 2Kön 20,5.8; Jer 17,14; Ps 6,3; 30,3; 41,5; 103,3; 107,20; 147,3. Vgl. zu רָפָא insgesamt BROWN, ThWAT 7 (1993), 617–625 (Lit.!); vgl. auch KEE, Art. Medicine and Healing, ADB 4 (1992), hier vor allem 659f. „Yahwe as Healer“.

¹²⁷ EBACH, Streiten mit Gott 1 (1994), 59.

¹²⁸ DRIVER/BUCHANAN, Book of Job [ICC 1977 = 1921], 55.

¹²⁹ In seiner Gegenrede (Kap. 6–7) äußert sich Hiob zwar nicht direkt dazu, *indirekt* jedoch könnten zumindest die bitteren Schlussworte Hiobs gegen Gott (7,17–21) eine Entgegnung enthalten: Ja, scheint Hiob zu sagen, Elifas hat recht, der Mensch ist ein Nichts vor Gott (vgl. 4,17). Aber warum lässt Gott ihn dann nicht in Ruhe? Hiob wünscht sich keine göttliche Zuwendung in Form von Leidenspädagogik, sondern nur noch den Tod (vgl. 3,11–13.20–16; 7,16.21b).

¹³⁰ Die Forschung geht allgemein davon aus, dass die Elihu-Reden in Hi 32–37 ein jüngerer Zusatz zum Redenzyklus sind, dessen Autor Hiobs Sieg im Redewettstreit nicht anerkennen wollte und die Argumente der drei Freunde noch einmal theologisch nachzubessern suchte.

In seiner fünften und letzten Rede¹³¹ erklärt Elihu nach der Einleitung (36,1–4), Gott sei „gewaltig“ (V. 5: ... הָיָאֵל כְּבִיר) und er verwerfe nicht. „Er lässt den Frevler nicht leben, doch den Gebeugten verschafft er Recht“ (V. 6). Ähnlich wie in Hi 5 ist auch hier die Grundlage für die מוֹסֵר-Aussage ein Hinweis auf JHWHs machtvolles (Gerichts-)handeln, das die Bösen zerstört und den Erniedrigten hilft. V. 7 benennt das Objekt der ‚Leidenspädagogik‘, doch ist der Sinn des Verses nicht ganz klar.¹³² Die Aussagen der folgenden Verse lassen sich entweder auf „Gerechte“ oder auf „Könige“ beziehen. So oder so geht es um eine Menschengruppe, die trotz ihrer Nähe zu JHWH gesündigt hat und nun von JHWH in einer Leidenssituation zur Umkehr aufgefordert wird (36,8–12):

„Doch sind sie gebunden mit Fesseln, gefangen in des Elends Stricken, dann hält er ihnen ihr Tun vor und ihre Sünden, dass sie sich überhoben haben.

Er öffnet ihnen ihr Ohr zur *Warnung/Mahnung* (מוֹסֵר) und spricht, dass sie vom Unheil lassen sollen

(וַיִּגַּל אָזְנָם לְמוֹסֵר וַיֵּאמֶר כִּי־יִשְׁבֹּנוּ מֵאֵין).

Wenn sie gehorchen und (ihm) dienen, vollenden sie im Guten ihre Tage und ihre Jahre in Annehmlichkeiten.

Hören sie aber nicht, so geraten sie ‚ins Messer‘¹³³ und gehen erkenntnislos zugrunde ...“.

In einer Situation der (metaphorischen?) Gefangenschaft sowie des „Elends“ und der „Drangsal“ (vgl. V. 15), wendet sich JHWH an eine Personengruppe (Gerechte oder Könige?), um sie zu tadeln, zu ermahnen und zu warnen. Zwar befindet sich die Personengruppe in körperlicher Not, doch ist JHWHs Handlung *verbaler* Art: „er öffnet ihr Ohr“ (וַיִּגַּל אָזְנָם), „er spricht“ (וַיֵּאמֶר), und den Inhalt der Ansprache erfahren wir ebenfalls: *Tadel* („er hält ihnen ihr Tun vor und ihre Sünden“) und *Mahnung* („dass sie vom Unheil lassen sollen“). Diese verbale Belehrung (מוֹסֵר) ist von der Notsituation begleitet und erhält durch sie ihren Ernst, ihr Ziel ist aber die Rettung jener Menschengruppe, JHWHs מוֹסֵר soll Umkehr bewirken und führt in eine Entscheidungssituation: *Entweder* akzeptieren die Getadelten

¹³¹ Vgl. zur Zählung der Reden WAHL, Der gerechte Schöpfer (1993), demzufolge sich „die abschließende Rede vom wundervoll-gerechten Schöpfer“ von 36,1–37,24 erstreckt.

¹³² In der ersten Vershälfte (7a) heißt es, dass Gott seine Augen nicht vom Gerechten wendet (לֹא־יִגְרַע מִצְדִּיק עֵינָיו). Die zweite Vershälfte (7aβ.b) bedeutet entweder, dass JHWH Könige auf dem Thron sitzen lässt und diese Könige für immer erhaben sind – hier wäre neben den Gerechten eine zweite Menschengruppe eingeführt –, oder aber dass JHWH die Gerechten *bei* (אֵת als Präposition) den Königen sitzen lässt und die Gerechten für immer erhaben sind. Für V. 7 selbst ergibt die zweite Lesung einen besseren Sinn. Da aber im Folgenden von der Überheblichkeit und den Sünden jener Menschengruppe die Rede ist, ist auch eine Deutung auf die Könige möglich. In jedem Fall ist das Waw vor ׀ שִׁיבָם störend.

¹³³ So die Übersetzung von STRAUSS, Hiob 2. Teilband (BK 2000), 258, vgl. dazu die Erklärung ebd. 249. Vielleicht meint der Begriff שִׁלַּח auch einen Speiß oder ein Geschoss oder – so die Einheitsübersetzung – den „Todesschacht“.

den Tadel und nehmen Gottes Mahnung an (שמע, „hören/gehorchen“), oder sie lehnen ab (לא שמע, „nicht-hören/nicht-gehorchen“) mit den entsprechenden weiteren Folgen: Leben oder Tod.

„Es gibt nur zwei Möglichkeiten: ‚Hören – dienen – Glück ...‘ oder ‚Nicht hören – zugrunde gehen – Tod‘.“¹³⁴

Insgesamt ist ein göttlicher Erziehungsakt beschrieben (vgl. zur Vorstellung vom erzieherisch handelnden Gott auch V. 22b: „Wer ist ein Lehrer wie er?!“, מי כְּמֹהוּ מוֹרֶה, in welchem Gott mittels einer Leidenssituation die Empfänglichkeit für seine Botschaft steigert und seine tadelnde und warnende Ansprache (מוסר) Umkehr wirken und einen Sinneswandel herbeiführen will, der über Leben oder Tod entscheidet.

Schon einmal hatte Elihu einen ähnlichen Gedanken geäußert (Kap. 33). Ob hier allerdings auch das Substantiv מוסר Verwendung fand, ist unsicher.

Elihu hatte in dieser ersten Rede nach der Einleitung Hiobs Vorwurf zurückgewiesen, dass Gott keine Antwort gebe. Im Gegenteil, sagt Elihu, Gott rede sehr wohl mit den Menschen, – auf zweierlei Weise: im nächtlichen Traum (V. 15–18) und im Krankheitsschmerz (V. 19–22). Was die erstere Situation angeht, so beschreibt Elihu Gottes Verhalten mit diesen Worten (V. 16): אִזּוּ יִגְלֶה אָזֵן אֲנָשִׁים וּבְמִסְרָם יַחֲתֵם, wörtlich: „dann öffnet er das Ohr der Menschen und siegelt (sie) mit ihren Fesseln(?)“.¹³⁵ Aufgrund der inhaltlichen Nähe dieser Aussage zu Hi 36,10.15 (vgl. dieselbe Wendung „Ohr öffnen“) ziehen etliche Exegeten an dieser Stelle eine Lesung מוסר vor und ändern z.T. das Verb יַחֲתֵם, „siegeln“, nach LXX (αὐτοὺς ἐξέφობησεν) in יַחֲתֵם, „erschrecken“, wobei allerdings das Suffix bei מוסר stört: יַחֲתֵם (ם) וּבְמִסְרָם, „und er schreckt sie durch Warnung“ o.ä.¹³⁶ Dieser Konjekturevorschlag ist jedoch nicht zwingend, auch der masoretische Text mit einer Lesung „Fessel“ könnte einen Sinn ergeben.¹³⁷

Dennoch ist in diesem Text Hi 33,15–22 ebenfalls von einer *Leidenspädagogik* Gottes die Rede. Sie wird in der zweiten von Elihu vorgestellten Redeweise Gottes, dem Krankheitsschmerz, mit einer Hofal-Form des

¹³⁴ GRADL, Das Buch Ijob (NSK.AT 2000), 299.

¹³⁵ Ein Substantiv מוסר, „Fessel“, müsste eigentlich anstelle des Qames mit Sere bzw. – suffigiert – mit Schwa vokalisiert sein. Welchen Begriff die Masoreten hier lesen wollten, ist nicht klar. LXX liest im zweiten Halbvers (beeinflusst von der negativen Übersetzung in V. 15, wo LXX das hebr. Stichwort חֲרִדָּמָה, „Tiefschlaf“, mit δεινός φόβος übersetzte): ἐν εἰδελσι φόβου τοιοῦτοις (= בְּמִסְרָאִים ?) αὐτοὺς ἐξέφობησεν.

¹³⁶ Vgl. die Vorschläge im BHS-Apparat; siehe WAHL, Schöpfer (1993), 59f („er erschreckt sie mit Verwarnungen“); MENDE, Leiden (1990), 30.35 („auf ihre Zurechtweisung setzt er das Siegel“). Wenig überzeugend STRAUSS (BK 2000), 246: „... und versiegelt sie in ihrer Zucht.“

¹³⁷ Siehe dazu OEMING, Hiobs Weg (2001), 82.

Verbs יָכַח beschrieben: „gezüchtigt durch Schmerz auf seinem Lager“ (הַיּוֹכַח בְּמִכְאוֹב עַל־מִשְׁכְּבוֹ) sei der Mensch in dieser Situation, die Elihu als ein erzieherisches „Reden“ Gottes interpretiert.¹³⁸

Abschließend seien zu den Hiobtexten noch ein paar kritische Überlegungen angefügt, da hier die Rechtfertigung von Leid als göttliche Erziehungsmaßnahme doch problematisch erscheint.

M. OEMING erklärt in seinem Hiobbuch:

„Der Gedanke, dass Gott den Menschen durch Leiden erziehen wolle, dass also die Krankheit Hiobs eine sinnvolle pädagogische Maßnahme darstelle und eine Läuterung durch Gott intendiere, ist in der neueren Hiobforschung stark in den Mittelpunkt gerückt worden.¹³⁹ Gegenüber einer solchen Leidenspädagogik ergeben sich aber schwerwiegende Bedenken. Auch wenn das griechische Sprichwort, das Goethes Autobiographie eröffnet, besagt, dass nur ein geschundener und geplagter Mensch ein wirklich gebildeter werden kann, ist die Vorstellung, dass Gott mutwillig Leiden inszeniert, damit der zu Erziehende persönlich reifen kann, sarkastisch und so auch nicht im Text enthalten.“¹⁴⁰

Auch F. GRADL sieht sich in seinem Hiob-Kommentar genötigt, bei seiner Auslegung von Hi 5,17f weiter auszuholen. Er verweist auf die Publikation des populärwissenschaftlichen Schweizer Autors A. KÜNZLI¹⁴¹, der in der Einleitung seines Buches eine wahre Schlammschlacht gegen das Buch Hiob schlägt und weder an der Hiobfigur noch an dem Gott des Hiobbuches einen guten Faden lässt.

„Dieser Gott [des Hiobbuches] ist ein eitler, verunsicherter, den Verlust seiner Macht befürchtender Prahler mit einem bedenklich angeschlagenen Selbstbewusstsein, der Hiob durch massive Einschüchterungen gefügig zu machen versucht.“ KÜNZLI setzt nach: Gott ist ein „Sadomasochist“ (Künzli, 19).

Im Zusammenhang mit dem Vorwurf eines göttlichen Sadomasochismus, zitiert KÜNZLI Hi 5,17:

¹³⁸ Siehe zur Stelle OEMING, *Hiobs Weg* (2001), 83–91. Oeming will allerdings die *pädagogische* Deutung des Leidens hier nur mit Vorsicht gelten lassen, denn Gottes Erziehung – so Oeming – würde „bis an den Rand des Erträglichen und darüber hinaus gehen“, würde das in V. 20–22 beschriebene schlimme Krankheitsleiden als pädagogisches Mittel benutzt, um dem Leidenden Bußfertigkeit abzunötigen. Stattdessen richtet OEMING seinen Blick auf einen in V. 23ff auftretenden Engel (מַלְאֲכֵי), der das Lösegeld für den Kranken aus einer Art himmlischem Gnadenschatz bezahle.

¹³⁹ OEMING verweist hier auf die Arbeiten von MENDE und WAHL zu den Elihu-Reden.

¹⁴⁰ OEMING, *Hiobs Weg* (2001), 48 (zu den Reden des Elihu); vgl. auch NEWSON, *Book of Job* (NIB 1996), 383, zu Hi 5,17f: „The suffering that Eliphaz identifies as divine ‘correction’ includes the deaths of ten children.“ NEWSON charakterisiert die pädagogische Leidensdeutung als „problematic“.

¹⁴¹ Gotteskrise. Fragen zu Hiob. Lob des Agnosizismus (1998).

„Hiobs Freunde sind ... Meister in dieser Hermeneutik des göttlichen Sodomasochismus: ‚Siehe, selig der Mensch, den Gott straft‘ (5,17). Eine solche Hermeneutik ist eine Ideologie zur Rechtfertigung und Vergoldung der ‚condition humaine‘. Dieser wird, damit sie erträglich wird, ein Heiligenschein verpasst.“

GRADL wirft Künzli eine „saloppe Übersetzung“ vor und setzt sich gegen den Begriff „strafen“ zur Wehr.¹⁴² Die hebräische Sprache besitze gar keinen Straf-Begriff, und die Art, wie Künzli einen ‚strafenden Gott des Alten Testaments‘ an die Wand male, setze ihn einem gewissen Ideologieverdacht aus.¹⁴³

M.E. ist aber der Strafbegriff nicht der springende Punkt. Zwar ist es richtig, dass die hebräische Sprache keinen eigentlichen Begriff für „Strafe“ kennt, doch ist das Phänomen vorhanden. Eben die Verben **יָחַף** hif und **יָסַר** pi können an einigen Stellen des AT durchaus im Sinne des Strafens verstanden werden, und auch in Hi 5,17 ist eine Übersetzung „Selig der Mensch, den Gott *strafft*“ nicht wirklich falsch. Elifas spricht zwar nicht von Verfehlungen Hiobs, doch implizit scheint der Gedanke, dass Hiob sich versündigt habe könnte, auch schon in seiner ersten Rede mitzuschwingen.¹⁴⁴ Die Verben im folgenden Begründungssatz V. 18 (**מִחַץ** hif und **כָּאֵב**) zeigen, dass **יָחַף** hif und **מוֹסֵר** in V. 17 mehr als nur eine verbale Zurechtweisung meinen. Auch die Beispiele des Elihu in Kap. 33 und 36 belegen, dass den Freunden bei ihrer leidenspädagogischen Argumentation schlimme Krankheits- und Notsituationen vor Augen standen.

Woran KÜNZLI zu Recht rührt – wenngleich in blasphemischer Redeweise – ist ein heutzutage als problematisch empfundenes Gottesbild, das jener Leidenspädagogik zugrunde liegt: Gott ist zwar nicht ein Sadist und auch kein Sodomasochist, aber jedenfalls ein ferner Gott, der sich das Recht herausnimmt, auch härteste Mittel in seiner ‚Erziehung‘ anzuwenden.

Bezüglich des Merksatzes des Elifas in Hi 5,17f ist außerdem noch anzufügen, dass er nicht immer mit der Realität übereinstimmt. Auf manche Situationen trifft er zu und enthält eine tiefe Wahrheit; auf andere Situationen trifft er jedoch überhaupt nicht zu und ist ein Ärgernis: Es gibt Leid, das sich nicht zum Guten wendet, und ‚Schläge‘, die keine Heilung finden.

¹⁴² GRADL selbst übersetzt **יָחַף** hif in Hi 5,17 mit „zurechtweisen“: „Ja, wohl dem Mann, den Gott zurecht weist ...“.

¹⁴³ GRADL, Buch Ijob (2001), 94f.

¹⁴⁴ Nach HORST, Hiob 1–19 (BK ⁴1983), 86, weist Gott durch „die richterliche wie zugleich erziehliche Maßnahme“ (**יָחַף** hif und **מוֹסֵר**) „menschliches Fehlverhalten“ auf und zurück. Vor allem im weiteren Verlauf der Reden sind die Freunde dann immer mehr von Hiobs Schuld überzeugt.

3.2 Sprüchebuch (Prv 3,11f)

Im Sprüchebuch gibt es nur eine einzige Stelle, die von *Gottes* מוֹסֵר bzw. von *Gott* als Erzieher spricht. Ungeachtet der zahlreichen Belege für das Substantiv מוֹסֵר im Sprüchebuch (60% aller biblischen Stellenbelege) und ungeachtet der Tatsache, dass das Thema *menschliche* Erziehung im engeren Sinn überhaupt nur in diesem Werk des AT verhandelt wird, spielt das Thema „Gott als Erzieher“ keine große Rolle.

Die profane Welt der älteren Spruchweisheit kennt das Thema göttliche Erziehung nicht; der einzige Spruch, der es benennt, gehört der jüngsten Sammlung (Prv 1–9) an. Auch hier noch ist der Spruch ein Unikum.

In der ersten Sammlung Prv 1–9 beginnt in Kap. 3 mit einer breiten Rede-einleitung (V. 1–4) die dritte Lehrrede¹⁴⁵, deren Ende allerdings nicht deutlich zu erkennen ist. V. 11f gehört entweder noch zu den vorhergehenden Versen 3,1–9 hinzu (Redeabschnitt 3,1–12) und wäre dann wohl auch schon der Abschluss der dritten Lehrrede, oder der Spruch markiert einen Neueinsatz (Redeabschnitt 3,1–10 und 3,11–18 bzw. 3,11–20), wobei die 3. Lehrrede dann wohl bis V. 20 reicht.¹⁴⁶

Die Anrede בְּנִי „mein Sohn“, in V. 11 ist das typische Gliederungssignal der ersten Spruchsammlung, das meist den Beginn einer Rede markiert. In 3,11 steht die Anredeform allerdings nicht wie sonst üblich an erster Stelle des Satzes, sondern eingerückt hinter dem Ausdruck מוֹסֵר יְהוָה. Eine vergleichbare Position ist nur noch in 6,3 gegeben, wo der בְּנִי-Spruch in die Rede (6,1ff) eingegliedert ist. Die Anrede בְּנִי in 3,11 muss also nicht notwendigerweise den Auftakt eines neuen Abschnitts signalisieren. Dennoch gibt sie dem Spruch eine gewisse Eigenständigkeit und lässt zwischen V. 9f und V. 11f einen Einschnitt vermuten.¹⁴⁷

Andererseits markiert der nachfolgende V. 13 mit seiner Formulierung eines Makarismus’ (אֲשֶׁרֵי אֲרָם) und mit dem Thema der „Weisheit“ (חִכְמוֹה) ebenfalls einen Neueinsatz und präsentiert von V. 13 bis V. 18 (bzw. bis V. 20) einen zusammenhängenden Gedankengang.

Die Entscheidung über die Zugehörigkeit von 3,11f entweder zu V. 1–9 oder zu V. 13–18 wird dadurch erschwert, dass der Spruch weder nach vorn noch nach hinten eine eindeutige inhaltliche Anbindung hat. Dennoch gehen heute die meisten Exegeten davon aus, dass strukturell und inhaltlich V. 11f an die vorhergehenden Verse anzuschließen sei (Redeeinheit 3,1–

¹⁴⁵ Siehe zur Einteilung von Prv 1–9 in zehn „Lehrreden“ MEINHOLD, Sprüche (ZBK 1991), 46; WHYBRAY, Composition (1994), 12ff; vgl. auch BAUMANN, Weisheitsgestalt (1996), 251–254.

¹⁴⁶ So öfter in der älteren Forschung, allerdings ohne Einteilung in „Lehrreden“. – Siehe zur unterschiedlichen Gliederung von Kap. 3 die Forschungsüberblicke bei SCHÄFER, Poesie (1999), 76–78; MÜLLER, Proverbien 1–9 (2000), 151 mit Anm. 1. Vgl. zum Vorschlag, die 3. Lehrrede bis V. 20 reichen zu lassen, BAUMANN, Weisheitsgestalt (1996), 255.

¹⁴⁷ Vgl. auch die Setzung einer Petucha im Codex Leningradensis.

12).¹⁴⁸ Strukturell sei 3,1–12 ein Textstück aus 6 Verspaaren (V. 1–2; 3–4; 5–6; 7–8; 9–10; 11–12), die jeweils nach dem Muster Aufforderung (Imperativ/e im ersten Vers) und Motivation (Begründung oder Verheißung im zweiten Vers) aufgebaut seien. Inhaltlich gilt 3,11f als Modifikation des Tun-Ergehen-Zusammenhangs und wird so auch thematisch an V. 9f angebunden.

Tatsächlich hatte V. 9f in traditioneller Form die Überzeugung vom kausalen Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen dargelegt: Wer Gott ehrt, dem wird es gut gehen, und dieses Wohlergehen wird er auch in materieller Form erfahren.

Diese Grundüberzeugung, wie sie vor allem die ältere Weisheit vertritt, wird in der jüngeren Weisheit (Hiob, Kohelet) aber nicht mehr unwidersprochen hingenommen. V. 11f scheint eine Verhaltensanleitung zu bieten für den Fall, dass der in V. 9f dargelegte Sachverhalt sich nicht wie vorgesehen ereignen sollte:

מוֹסֵר יְהוָה בְּנֵי אֱלֹהֵי-תִמְאָס וְאֵל-תִּקְוֶן בְּתוֹכָהֶן
כִּי אַתְּ אֲשֶׁר יֵאָהֵב יְהוָה יוֹכִיחַ וּכְאֵב אֶת-בֶּן יִרְצֶה

„Die Zucht des HERRN, mein Sohn, verachte nicht, und sei nicht unmutig gegen seine Zurechtweisung.

Denn wen der HERR liebt, den weist er zurecht, und wie ein Vater hat er Wohlgefallen am Sohn.“

Angesprochen ist der leibliche Sohn bzw. Schüler (בְּנֵי).¹⁴⁹ Mit zwei verneinten Imperativen (Vetitiven) wird er dazu aufgefordert, etwas *nicht* zu tun: מוֹסֵר יְהוָה (hier betont am Anfang des Satzes) soll nicht „verachtet“ (מֵאֵס)¹⁵⁰ werden und – so der zweite Teil des synonymen Parallelismus in chiastischer Wortstellung – seiner תוֹכַחַת soll nicht mit Unmut bzw. Überdruß/Ekel begegnet werden (קִיץ). Diese persönlich formulierte Mahnung (Anrede in der 2. Person) wird mit einer unpersönlich formulierten Feststellung begründet (כִּי).

Im zweiten Teil der Begründung (V. 12b) gibt es eine Übersetzungsschwierigkeit. Die Schwierigkeit besteht im Satzanschluss וּכְאֵב, genauer in der Kombination von Kopula וְ und Vergleichspartikel כִּי.

Im masoretischen Text kann aufgrund der Kopula nicht ein Vergleich gemeint sein, der sich direkt an V. 12a anschließt. Eine Übersetzung „denn

¹⁴⁸ FUHS, Sprichwörter (NEB 2001), 35–37; MÜLLER, Proverbien 1–9 (2000), 154–165; FOX, Proverbs 1–9 (AncB 2000), 153f; SCHÄFER, Poesie (1999), 75 und 78ff mit der Besonderheit, dass er V. 5–12 als „Neuinterpretation“ der Einleitung V. 1–4 versteht (ebd. 90; dagegen zu Recht MÜLLER, s.o., 153f). CLIFFORD, Proverbs (1999), 49f; MEINHOLD, Sprüche (ZBK 1991), 71; PLÖGER, Sprüche Salomos (BK 1984), 32; RINGGREN, Sprüche (ATD 1980), 20f; GEMSER, Sprüche Salomos (HAT 1963 = 1937), 27. Vgl. auch FINSTERBUSCH, Weisung (2005), 91.

¹⁴⁹ Siehe zum Adressaten der בְּנֵי-Anrede in dieser Arbeit S. 44f.

¹⁵⁰ Vgl. zu מֵאֵס in Verbindung mit מוֹסֵר die nahezu identische Formulierung Hi 5,17b.

wen der HERR liebt, den *weist er zurecht wie ein Vater einen Sohn...*“, ist nur dann möglich, wenn die Kopula ׀ gestrichen wird.¹⁵¹ Liest man die Kopula aber wie im masoretischen Text, so beginnt in V. 12b ein neuer Satz. Dessen Vater-Sohn-Vergleich bezieht sich nicht auf das Verb יכח hif am Ende von V. 12a, sondern auf das Verb רצה am Ende von V. 12b: „*und wie ein Vater hat er Wohlgefallen am Sohn*“; oder auch: „*und wie ein Vater wird er am Sohn Wohlgefallen haben*“.

Die letztgenannte futurische Übersetzung, die einen guten Sinn ergibt, wenngleich sie bei der letzten Jiqtol-Form in V. 12 das Tempus wechselt, wird von BÖCKLER favorisiert. Böckler schließt sich der Auslegung von Raschi an und übersetzt V. 12 folgendermaßen:

„Denn wen JHWH liebt, den weist er zurecht, und/aber wie ein Vater mit einem Sohn wird er sich versöhnen.“¹⁵²

Raschi hatte zur Textpassage וּכְאִבֹּת אֶת בֶּן יִרְצֶה erklärt: שְׂרוּצָה בְּבָנוּ לְהַטִּיב לוֹ וּפְיִיסָהוּ לְאַחַר שְׂמִכְהוּ בְּשִׁבְטֵי כֵן יַעֲרֹב לְךָ הַטּוֹבָה אַחֵר הַמִּכָּה „... welcher [gemeint ist der Vater] Wohlgefallen hat am Sohn, dass er ihm Gutes täte (oder: welchem es gefällt, seinem Sohn Gutes zu tun); und er redet ihm wieder freundlich zu, nachdem er ihn mit dem Stock geschlagen hat. – So sei dir süß das Gute nach dem Schlag.“¹⁵³

Ob der zweite Halbsatz in V. 12 („und wie ein Vater ...“) dem ersten zeitlich *nachgeordnet* ist, wie BÖCKLER und vielleicht auch Raschi meinen, ist nicht sicher.¹⁵⁴ Darin jedoch hat BÖCKLER recht, dass sich der Vater-Sohn-Vergleich nicht auf das Verb יכח („zurechtweisen“; oder auch „züchtigen/strafen“?), sondern auf das Verb רצה („Wohlgefallen haben“) bezieht und somit tatsächlich in V. 12 „keine väterliche Züchtigung“ beschrieben wird.

Liegt jedoch eine göttliche Züchtigung vor?

Sind der Ausdruck מוֹסֵר יְהוָה sowie der Begriff תּוֹכַחְתּוֹ (V. 11) und das Verb יכח hif mit JHWH als Subjekt (V. 12) im Sinne göttlicher „Züchtigung“ zu deuten? BÖCKLER geht davon aus, dass in Prv 3,11f von „Leid“ die Rede ist, das als „Strafe Gottes“ interpretiert wird.¹⁵⁵ Ist das jedoch richtig? Spricht Prv 3,11f von „Leid“ und „Strafe“?

¹⁵¹ Auch der Hinweis auf ein Waw explicativum oder Waw epexegeticum (so z.B. SCHÄFER, Poesie, 85 Anm. 344) überzeugt nicht. Trotz der Übersetzungsproblematik entscheiden sich z.B. die Einheitsübersetzung und die Übersetzung der Züricher Bibel sowie etliche Kommentatoren für dieses Satzverständnis.

¹⁵² BÖCKLER, Keine väterliche Züchtigung (1999), 17. Siehe zur ungewöhnlichen Übersetzung von רצה mit „versöhnen“ ebd. 15f.

¹⁵³ Miqra’ot G^cdolot z.St.

¹⁵⁴ M.E. ist es gar nicht eindeutig, dass Raschi den Vater-Vergleich (d.h. die Formulierung וּכְאִבֹּת אֶת בֶּן יִרְצֶה in Prv3,12b) auf „die Zeit *nach* der Strafe“ (so BÖCKLER, 15) bezieht.

¹⁵⁵ Ebd. 12.

Die deutschen Bibelübersetzungen unterstützen diese Sicht.¹⁵⁶ Auch in der Kommentarliteratur wird fast durchweg angenommen, dass Prv 3,11f von „Leid“ bzw. „Leiden“ spreche.¹⁵⁷

Schon Raschi hatte sich in diesem Sinn geäußert. In Anlehnung an rabbinische Formulierungen erklärt er zu V. 11: מוסר ה' בני אל תמאס; „Die Zucht des HERRN, mein Sohn, verachte nicht“ [das heißt]: Wenn über dich Züchtigungen kommen, seien sie dir lieb und wert.“¹⁵⁸

Das Verständnis von Prv 3,11f im Sinne einer Leidenstheologie reicht aber weit vor Raschi zurück und wurde schon von der Septuaginta vertreten, von wo aus sie ins NT gelangte (Hebr 12,5f; Apk 3,19).

In der LXX lautet Prv 3,11f folgendermaßen:

Υἱέ, μὴ ὀλιγώρει παιδείας κυρίου μηδὲ ἐκλύου ὑπ' αὐτοῦ ἐλεγχόμενος·
ὄν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος παιδεύει¹⁵⁹, μαστιγοῖ δὲ πάντα υἱὸν ὃν παραδέχεται

„(Mein) Sohn, verachte nicht die Erziehung/Züchtigung des Herrn und lass dich nicht entmutigen, wenn du von ihm zurechtgewiesen wirst; denn wen der Herr liebt, den züchtigt er, er schlägt jeden Sohn, den er annimmt.“

Auffallend ist die Verwendung des Verbs παιδεύω für יכח hif in 3,12a (vgl. aber die Lesevariante des Vaticanus; in Parallele zum Verb μαστιγῶ ist παιδεύω eher mit „züchtigen“ als mit „erziehen“ zu übersetzen), vor allem aber die Wiedergabe von hebr. וַיִּכָּאֵב, „und wie ein Vater“, mit μαστιγοῖ δὲ, „und er schlägt/züchtigt“. Durch das Verb μαστιγῶ (wörtlich „auspeitschen/geißeln“, in der LXX aber meist im allgemeinen Sinn „züchtigen“ gebraucht) hat die LXX einen härteren Klang und spricht eindeutig von ‚Prügelstrafe‘. Wahrscheinlich las der griechische Übersetzer anstelle des וַיִּכָּאֵב im MT eine Hif'il-Form von כָּאֵב, „Schmerzen zufügen“ (defektiv יִכָּאֵב mit Verwechslung von Waw und Jod oder auch mit Kopula [vgl. griech. δὲ] als ויכָאֵב). Dabei ist er wohl von Hi 5,17f beeinflusst, wo

¹⁵⁶ Vgl. die Einheitsübersetzung: „... Wen der Herr liebt, den *züchtigt* er, wie ein Vater seinen Sohn, den er gern hat“; Züricher Bibel: „Mein Sohn, verwirf nicht die *Züchtigung* des Herrn und sei nicht unmutig ob seiner *Strafe*; denn wen der Herr liebhat, den *züchtigt* er wie ein Vater den Sohn, dem er wohlwill“; Luther (bis einschließlich 1912): „Mein Kind, verwirf die Zucht des HERRN nicht und sei nicht ungeduldig über seiner *Strafe*. Denn welchen der HERR liebt, den *strafft* er, und hat doch Wohlgefallen an ihm wie ein Vater am Sohn.“ (Hervorhebungen von mir).

¹⁵⁷ TOY, Proverbs (ICC 1977 = 1899), 65: „... finds the explanation of the suffering of the righteous in the disciplining love of God“; GEMSER (HAT 1963 = 1937), 28: „geduldige Hinnahme von Leiden und Widerwärtigkeiten aus Gottes Hand“; RINGGREN (ATD 1980), 21 (wie Gemser); PLÖGER (BK 1984), 35: „Sinndeutung des Leides“; MEINHOLD (ZBK 1991), 78: „Der Spruch läuft darauf hinaus, das von Gott zugefügte Leid als Ausdruck seiner Liebe anzunehmen“; SCHÄFER, Poesie (1999), 87.89: „Leidensbereitschaft“; FOX (AncB 2000), 142: „Suffering as discipline“.

¹⁵⁸ Miqra'ot G^cdolot z.St. Vgl. die rabbinische Wendung „lieblich sind die Züchtigungen“ (חביבין היסורין).

¹⁵⁹ B: ἐλέγχει.

in V. 18 tatsächlich das Verb **כאב** hif neben **מחץ**, „(hart) schlagen“, die Begriffe **יכה** hif und **מוסר** aus V. 17 erläutert.

Weil die LXX anstelle des schwierigen **וּכְאָב** einen syntaktisch flüssigeren Text bietet (die Vorlage des MT hätte gelautet: **כִּי אֵת אֲשֶׁר יֵאָהֵב** **יְהִיָּה יוֹכִיחַ וְכִאֵב אֶת־בֶּן יִרְצֶה**), ziehen nicht wenige Exegeten die LXX-Lesart gegenüber der Lesart des MT vor. Dagegen ist vor allem einzuwenden, dass im Proverbienbuch und überhaupt im AT die Rede von einem göttlichen „Sohn“ in Bezug auf einzelne Menschen nicht üblich ist.¹⁶⁰

Der Ton der LXX-Übersetzung hat auf die deutschen Bibelübersetzungen abgefärbt und die fast selbstverständliche Deutung von Prv 3,11f auf ein göttliches Züchtigungshandeln und eine göttliche Leidenspädagogik in der Kommentarliteratur mit bedingt.

Doch wie ist der hebräische Text tatsächlich zu verstehen?

Schon in der mittelalterlich-jüdischen Auslegung hatte Ibn Esra Raschi widersprochen. Während Raschi **מוסר יהוה** als **יסורין** gedeutet hatte, verstand Ibn Esra V. 11 von V. 13 her: „מוסר ה'“, so zitiert er den Beginn von V. 11 (wobei der Rest des Verses zu ergänzen ist) und fährt dann kurz entschlossen fort: „אשרי האדם מצא חכמה, (= V. 13a): Selig der Mensch, der Weisheit findet; **כי בה ישמר מחטוא ולא יבואו עליו ייסורין**: denn durch sie [die „Weisheit“, die Ibn Esra mit „*Musar* JHWH“ gleichsetzt] hütet er sich vor dem Sündigen und Züchtigungen werden nicht über ihn kommen.“¹⁶¹ Der letzte Halbsatz ist gegen Raschi gewandt (vgl. Raschi: **יסורין** **ולא יבואו עליו ייסורין**; Ibn Esra: **אם יבואו עליו ייסורין**); nach Meinung Ibn Esras ist **מוסר** im Sinne heilvoller Zurechtweisung gerade dazu da, die **יסורין** zu verhindern!

In der heutigen Auslegungsliteratur hat vor allem H. DELKURT einer Deutung von Prv 3,11f auf eine Leidenspädagogik widersprochen. Zwar zielen Delkurts Arbeiten insgesamt in zu schematischer Art und Weise darauf ab, die alttestamentliche Erziehung von allen Härten zu entlasten, hier jedoch könnte er recht haben mit seiner Feststellung: „Die Sentenz thematisiert die Belehrung Jahwes“, und mit seiner Aussage: „Thematisiert wird nicht die Zurückweisung disziplinarischer Maßnahmen, sondern *lebensfördernder Worte*“.¹⁶²

Tatsächlich ist in Prv 3,11f weder eindeutig von „Züchtigung“ noch von Leiden oder Strafe die Rede. Das Substantiv **מוסר** wird im Proverbienbuch

¹⁶⁰ Vgl. FOX (im Rückgriff auf Ehrlich), Proverbs, 152: “in the emended text, the ‘son’ in the simile would be God’s instead of a indefinite father’s, and, as Ehrlich observes, individuals are not called ‘sons’ of God.”

¹⁶¹ Miqra’ot G^cdolot z.St.

¹⁶² Das erste Zitat stammt aus DELKURT, Ethische Einsichten (1993), 41; vgl. die Begründung ebd. 38–41, die allerdings nicht tragfähig ist (dagegen zu Recht MÜLLER, Proverbien 1–9, 165ff). Das zweite Zitat stammt aus DELKURT, Erziehung nach dem AT (2002), 236; auch hier ist die nun anderweitig versuchte Begründung m.E. nicht tragfähig.

überwiegend im verbalen Sinn als mahnende, warnende und z.T. tadelnde „Belehrung“ verstanden und meint hier nur in Verbindung mit **שָׁבַט**, „Stock/Rute“, die körperliche Züchtigung. In Parallele zum Begriff **תּוֹכַחַת** (im Sprüchebuch die verbale „Zurechtweisung“) und zusammen mit dem Verb **יָכַח** hif (Grundbedeutung „richtig stellen“) könnte in Prv 3,11f eher ein verbal tadelndes Verhalten JHWHs als eine Züchtigung beschrieben sein.

Allerdings kann das Verb **יָכַח** hif eben mit JHWH als Subjekt auch die Bedeutung „strafen“ haben.¹⁶³ Auch das Substantiv **מוֹסֵר** ist mit JHWH als Subjekt meistens im strengen, strafenden Sinn der „Züchtigung“ gemeint.

Von daher ist die Deutung der Aussage Prv 3,11f auf Leiden hin (vgl. Hi 5,17f und die LXX-Übersetzung) doch sehr wahrscheinlich.¹⁶⁴

Inhaltlich ist eine Interpretation von Leid als erzieherische „Züchtigung“ durch Gott nicht überraschend. Die in der Weisheit für die individuelle Beziehungsebene (vgl. Hi 5,17f und die weisheitlich gefärbten Psalmenverse mit dem Verb **יָסַר**), mehr noch aber in der Prophetie und im Dtn für die kollektive Beziehungsebene zwischen JHWH und seinem Volk entwickelte Vorstellung wird in dieser jungen Stelle wieder aufgegriffen.

Das Neue, Überraschende, ja Revolutionäre im Vergleich zur traditionellen Anschauung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs ist in Prv 3,11f die Aussage, dass hinter der Erfahrung des Leidens oder jedenfalls eines ausbleibenden Erfolges die *Liebe* Gottes (vgl. das Verb **אַהֲבָה**) steht!

Dieser Gedanke, der den alten Tun-Ergehen-Zusammenhang auf den Kopf stellt, entstammt der familiären Erziehung und wird in Prv 3,11f von der Ebene Vater-Sohn auf die Ebene Gott-Mensch übertragen. „Wer seinen Sohn liebt (**אַהֲבָה**), sucht ihn (heim mit) Züchtigung (**מוֹסֵר**)“, hatte der Weisheitslehrer der alten Spruchsammlung I im Blick auf die familiäre Erziehung erklärt (Prv 13,24b). Die Strenge des Vaters will dem Sohn nichts Böses, sondern Gutes tun (Raschi: **לֹא לְהַיְטִיב לוֹ**) und ist nicht motiviert von Hass, sondern von Liebe.

Eine letzte Unsicherheit ist im Hinblick auf Prv 3,11f noch zu klären:

Wenn schon möglicherweise in Prv 3,11f von Leid die Rede ist, geht es dann aber auch um „Strafe“? Offensichtlich trifft **מוֹסֵר יְהוָה** ja nicht einen Sünder, sondern einen Gerechten. Was aber bezweckt ihm gegenüber die

¹⁶³ 2Kön 19,4 = Jes 37,4; 1Chr 12,18; vgl. Ps 6,2; 38,2: „strafen“ durch Krankheitsleiden; siehe vor allem auch 2Sam 7,14; Hi 33,19.

¹⁶⁴ Siehe MÜLLERS zusammenfassende Beurteilung (Proverbien 1–9, 167f): „In der Tat – und da hat Delkurt recht – findet sich in Prv 3 kein deutlicher Hinweis auf das Leiden des Menschen. Lediglich wenn wir eine Anspielung auf Hi 5,17 in unserem Text sehen könnten, wäre die Konnotation des ‚Leidens‘ in den beiden Lexemen **מוֹסֵר** und **יָכַח** deutlich. Vor dem Hintergrund der anderen Stellen, an denen Gott den Menschen züchtigt oder zurechtweist, gewinnt die Konnotation eines Strafens oder Leidens für Prv 3,11f eine gewisse Wahrscheinlichkeit ...“

von Liebe motivierte ‚Züchtigung‘, was ist der Sinn von Gottes Strenge? Will Gott jenen Menschen für (geringere) Vergehen angemessen strafen und so zur Umkehr und zum Leben rufen (vgl. die Argumentation des Elihu Hi 36,8–15), oder spielen konkrete Vergehen und ihre Bestrafung hier gar keine Rolle, sondern soll jener Mensch ganz allgemein in ein Gehorsamsverhältnis Gott gegenüber eingeübt werden?

FUHS bringt in seinem Kommentar Prv 3,11f mit Dtn 8 in Verbindung und meint:

„Im Hintergrund steht die göttliche Pädagogik des Dtn (besonders 8^{1–6}): der Lebensweg des Einzelnen als eine Art göttliches Experiment, bei dem beide Partner einander erfahren und sich kennenlernen.“¹⁶⁵

Eine ähnliche Zielsetzung wie FUHS (Entlastung der Aussage vom Strafgedanken) verfolgt WHYBRAY, der mit der häuslichen Erziehung argumentiert und behauptet, die dort praktizierte Disziplinierung bzw. ‚Bestrafung‘ („punishment“) sei gar nicht unbedingt Reaktion auf kindliches Fehlverhalten, sondern ganz grundsätzlich gemeint gewesen:

„In the passages in Proverbs which advise the father to exercise such ‚discipline‘ [מוסר/יסר] (19:18; 23,13; 29,17) there is no suggestion that the child has done anything which *deserves* punishment: punishment is, rather, seen as a necessary feature of the educational process which helps to form the child’s character, and so is a sign of the father’s love ... So here: the Lord’s discipline and reproof are not seen as punishment for disobedience, but as meted out simply for the good of the recipient.“¹⁶⁶ – Bei solch vager Zweckbestimmung nimmt es nicht Wunder, dass Whybray letztlich von einem „mysterious educational purpose“ spricht.¹⁶⁷

M.E. ist aber für Prv 3,11f dieselbe Situation wie in den Hiobdialogen vorauszusetzen: Ein Mensch, der in seinen eigenen Augen alles richtig gemacht hat, ist unbegreiflicherweise von Krankheit, Armut und Verlust-erfahrungen betroffen. In dieser Situation soll ihn der Gedanke göttlicher ‚Erziehung‘ (מוסר יהוה) trösten: Gott ‚schlägt‘ den Menschen nicht aus grundsätzlicher Ablehnung oder einer irrationalen Laune heraus (und gegen Whybray dürfen wir auch von den Vätern Israels annehmen, dass sie ihre Söhne nicht aus irrationalen Launen heraus¹⁶⁸ oder aufgrund merkwürdiger Abhärtungstheorien geschlagen haben), sondern er ‚schlägt‘ den Menschen wenn schon nicht wegen offenerer, so doch wegen versteckter Sünden. M. FOX beschreibt die Funktion von מוסר יהוה in Prv 3,11f als „a gracious

¹⁶⁵ FUHS, Sprichwörter (NEB 2001), 37. Eine Rückbindung zu Dtn 8,1–5 sieht auch FINSTERBUSCH, Weisung (2005), 93. Tatsächlich hatte Dtn 8,1–5 die Kategorie der „Prüfung“ und „Erprobung“ (Verb נסה) anstelle von Strafe betont.

¹⁶⁶ WHYBRAY, Proverbs (NCBC 1994), 64.

¹⁶⁷ Ebd. 65. – Vgl. auch die leichte Verwirrung von CLIFFORD, Proverbs (1999), 53, hinsichtlich des Zusammenhangs von Erziehung und Leiden/Schmerz sowie hinsichtlich des möglichen Erziehungsziels in Prv 3,11f.

¹⁶⁸ Vgl. aber Hebr 12,10: κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς, „nach ihrem Gutdünken“!

warning intended to spare you greater punishments.“¹⁶⁹ Es geht nicht um eine grundsätzliche Disziplinierung, die von jeglichem menschlichen Fehlverhalten abgekoppelt ist, und auch nicht um Prüfung und Erprobung (obwohl diese Kategorie andern Orts tatsächlich zur Interpretation von Leid verwendet wird), sondern es geht um väterliches *Strafen*. Wie immer man sich den Zweck der göttlichen מוֹסֵר-Handlung genau vorstellen mag, der Schwerpunkt der Aussage liegt gerade *nicht* auf einer *Erklärung* des göttlichen Handelns, sondern auf einer Verhaltensanleitung für den Menschen. FOX meint zu Recht: „The author of Prov 3:11–12, unlike Elihu, is not rationalizing suffering; he is inculcating the right attitude toward it“.¹⁷⁰

Geduldige Akzeptanz, nicht Bitterkeit, Rebellion und Abscheu ist die angemessene Reaktion auf Gottes „Zurechtweisung“. Denn diese „Zurechtweisung“ – das ist das Hauptargument des Sprechers Prv 3,11f – beruht auf Gottes Liebe! Mit dem Stichwort der Liebe jedoch geht der Spruch über die Argumentation der Freunde Hiobs hinaus und betont, dass gerade im Unglück Gott dem Menschen nahe sein kann. Diese Paradoxie wird mit dem Bildvergleich menschlicher Erziehung erläutert: „Wie ein Vater“ (כָּאֵב) handelt JHWH am Menschen, denn es ist väterliche *Liebe* (אַהֲבָה), die dem Sohn gegenüber Strenge statt Milde walten lässt (vgl. Prv 13,24: „Wer seinen Sohn liebt, sucht ihn heim mit מוֹסֵר“), wobei vom Sohn erwartet wird, dass er des Vaters מוֹסֵר nicht verschmäht (vgl. Prv 15,5).

Das Bild familiärer Erziehung, die – wiewohl streng und auch nicht vor körperlicher Züchtigung zurückschreckend – ihren Wurzelgrund in der Liebe hat, dient als Erklärungsmodell für Gottes Handeln. Gerade der streng von Gott Erzogene soll wissen, dass Gottes Strenge Ausdruck seiner Liebe ist.

4) Zusammenfassung

Die Bezeugung von Gottes מוֹסֵר/יִסֵּר-Handeln an einzelnen Menschen findet sich in jüngeren Texten der Prophetie und der Schriften (Jesaja, Jeremia, Psalmen, Hiob, Sprüche) aus der exilisch-nachexilischen Zeit. Insgesamt ist die individuelle Traditionslinie des Themas „Gott als Erzieher“ jünger als die kollektive Deutung.

Im Jesajabuch kann der Gedanke an drei Stellen angenommen werden (8,11; 28,26; 53,5). M.E. ist aber in der authentischen Stelle Jes 8,11 entgegen dem MT nicht eine Form der Wurzel יִסֵּר (hier im Sinne von „warnen“?), sondern mit 1QJes^a eine Form der Wurzel סוּר hif („weichen

¹⁶⁹ FOX, Proverbs 1–9 (2000), 152.

¹⁷⁰ Ebd. 153.

lassen“) zu lesen. In dem weisheitlichen Ackerbaugleichnis aus exilischer Zeit (Jes 28,23–29) ist dagegen in V. 26 gegen die mehrheitliche Übersetzungsentscheidung nicht JHWH das Subjekt und der Bauer Objekt der Handlung – d.h. nicht JHWH „lehrt“ (יִסֵּר pi parallel zu יִרְהֵ hif) den Bauern das richtige Verhalten bei Aussaat und Ernte –, sondern der Bauer ist Subjekt und klopft den Kümmel in angemessener Weise aus (יִסֵּר בַּמִּשְׁפָּט = „maßvoll züchtigen“, vgl. den folgenden V. 27). Mit diesem Bild des arbeitenden Landwirts beschreibt der Text eine angemessene Dosierung von Gewalt, die nicht der Zerstörung, sondern der Fruchtgewinnung dient. In einem zweiten Schritt ist das Gleichnis allerdings auf JHWHs Geschichtshandeln gegenüber Israel zu übertragen, so dass hintergründig die Wendung יִסֵּר בַּמִּשְׁפָּט in Jes 28,26 von Gottes maßvoller Züchtigung seines Volkes spricht (vgl. Jer 30,11).

Außerdem verbleiben in der Prophetie noch die Belege Jes 53,5 und Jer 10,24, die von Gottes יִסֵּר / מוֹסֵר-Handeln gegenüber einer Einzelperson sprechen.

Im Vers Jes 53,5 aus dem vierten Gottesknechtslied ist JHWH indirekt derjenige, der dem Knecht מוֹסֵר שְׁלוֹמֵנו („Züchtigung zu unserem Heil“, so die Beschreibung durch die Sprechergruppe) auferlegt. מוֹסֵר meint hier eine körperliche Züchtigung (vgl. die Parallelaussage im zweiten Versteil „und durch seine Strieme wurden wir geheilt“), die weder für den Knecht, noch für die Sprechergruppe eine erzieherische Funktion besitzt, sondern allein die *Strafe* ist, die eigentlich den „Vielen“ galt. Dabei fällt sie so hart aus, dass sie zum Tod führt. Der *Schalom*, welcher aus ihr resultiert, liegt nicht in ihr selbst begründet, sofern sie Besserung bewirken könnte, sondern entsteht dadurch, dass der Knecht die Strafe willig auf sich nimmt und Gott sein „Opfer“, d.h. sein Sühneleiden, anerkennt. An dieser Stelle hat מוֹסֵר keinerlei pädagogische Konnotation. Indem die Septuaginta מוֹסֵר mit παιδεία wiedergibt, macht sie den griechischen Erziehungsbegriff zum „Passionsterminus“.

In Jer 10,24 spricht der Prophet eine Bitte aus: „Züchtige mich, Herr, doch mit Maßen (יִסְרֵנִי יְהוָה אֶךְ-בְּמִשְׁפָּט), nicht in deinem Zorn, damit du mich nicht ganz gering machst.“ Der Sprecher weiß um seine Schuld und erklärt sich mit Bestrafung einverstanden, bittet jedoch um Züchtigung „nach Recht“ (בַּמִּשְׁפָּט), nicht „im Zorn“, weil letztere ihn „gering machen“ würde. Das Verb „gering machen“ weist auch auf eine kollektive Ebene der Bitte hin („gering gemacht“ wird ein Volk), d.h. der Prophet spricht für sein Volk in dieser Bitte, die einer Bitte aus den Psalmen (Ps 6,2; 38,2) gleicht.

In den Psalmen findet sich das Begriffspaar יִסֵּר / מוֹסֵר mit Gott als Subjekt und einem einzelnen Menschen als Objekt an sechs Stellen: Ps 6,2; 38,2;

39,12; 50,17; 94,12; 118,18. An vier Stellen ist von Gottes „Züchtigung“ in Form von Krankheitsleiden die Rede (Ps 6,2; 38,2; 39,12; 118,18), an zwei Stellen von mahnender Belehrung (Ps 50,17; 94,12).

Die Bitte eines Kranken in Ps 6,2; 38,2, Gott möge ihn nicht im Zorne züchtigen (יָסַר pi parallel zu יָכַח hif), bezieht sich auf seine aktuelle Situation, die er als „Züchtigung im Zorn“ versteht. In dieser Interpretation seines Krankheitsleidens liegt sowohl Schuldbewusstsein als auch Kritik an Gott (Gott überzieht das Maß). Im Unterschied zu Jer 10,24 bittet der Psalmbeter nicht um gerechte Strafe, sondern um Aufhebung der Strafe und um Heilung.

Der Beter von Ps 39 dagegen hat jede Hoffnung auf Gesundung aufgegeben und erklärt desillusioniert in einer allgemeinen Reflexion (V. 12), dass Gottes Strafhandeln den Menschen in seiner gebrechlichen Existenz zugrunde richte.

Demgegenüber dankt der Beter des Prozessionspsalms 118 für seine Rettung vor dem Tod, nachdem er ein schlimmes Krankheitsleiden überwunden hat (V. 18: „Schwer gezüchtigt hat mich JH, aber dem Tod gab er mich nicht preis!“)

Inwiefern das Thema Krankheit überhaupt in Zusammenhang mit dem Thema göttlicher Erziehung gebracht werden kann, ist trotz der verwendeten Terminologie nicht eindeutig. Vor allem scheint an den Strafaspekt gedacht zu sein, während eine pädagogische Intention des Krankseins kaum erkennbar wird. Wichtig ist, dass zumindest in Ps 6,2; 38,2 der klagende Beter sich gegen seine Behandlung wehrt, die ihm zu hart und ungerecht erscheint, da ein anthropomorph gedachter zorniger Gott mit ihr das rechte Maß zu verlieren scheint. Noch verbitterter reagiert der Beter des 39. Psalms, der sich eher von der Ferne Gottes als von seiner Nähe Besserung erhofft. Nach Empfinden der Beter kann von einer heilsamen „Pädagogik“ bei Gottes „Züchtigen“ durch Krankheit keine Rede sein!

In Ps 50,17 meint das Substantiv מוֹסֵר und in Ps 94,12 das Verb יָסַר mahnende Belehrung bzw. Zurechtweisung.

„Aber du, du hassest Belehrung und wirfst meine Worte hinter dich!“, so kritisiert JHWH einen „Frevler“ (רָשָׁע). Parallel zu Gottes „Worten“ (דְּבָרִים) ist מוֹסֵר hier die verbale Mahnung, die der Frevler – ähnlich wie das Volk Israel in den dtr. Stellen des Jeremiabuches – anzunehmen sich weigert.

In Ps 94 fühlt sich der Beter von innerisraelitischen Gegnern bedrängt, spricht aber in V. 12 eine Seligpreisung aus: „Selig der Mann, den du zurechtweist, JH (אֱשֶׁר־תִּיַּסְרֵנוּ יְהוָה), und den du aus deiner Tora belehrst!“ (וּמִתּוֹרַתְךָ תִּלְמָדֵנוּ). Das Verb יָסַר pi könnte hier parallel zu לָמַד pi in ganz positivem Sinn die Unterweisung durch JHWH beschreiben. Weil aber der Beter mit dem „Mann“ zugleich sich selber meint, ist

mit יסר auch auf seine Notlage angespielt. Dennoch schätzt der Beter sich und andere glücklich, die Gottes oft recht schmerzhaftes Belehrung erfahren, denn deren Wirkung wird vor „bösen Tagen“ schützen. Wie in Hi 5,17f so ist auch hier (erstmalig?) die Begrifflichkeit *jsr / mûsâr* mit einer Seligpreisung verknüpft, d.h. sie wird als heilsame Erfahrung empfunden. Typisch ist der Gedanke, dass sich die strenge Erziehung später auszahlen wird.

In Hi 5,17f und Prv 3,11f finden sich zwei einander nahestehende Sprüche, die beide dazu auffordern, Gottes *mûsâr* nicht zu verachten. Dabei ist in Hi 5,17f und wahrscheinlich auch in Prv 3,11f von einer „Leidenspädagogik“ die Rede.

Das Hiobbuch gebraucht nur selten das Begriffspaar מוסר/יסר. Hiob selbst spricht nicht von göttlicher ‚Erziehung‘; es ist sein Freund Elifas, der ihm diese Deutung seines Schicksals nahe legt (Hi 5,17f). Auch Elifas preist denjenigen glücklich (אשרי; vgl. Ps 94,12), der von Gott zurechtgewiesen wird (חִיִּי hif), und fordert Hiob dazu auf, Gottes מוסר nicht zu verachten. Denn Gott in seiner Macht und Freiheit (vgl. 5,8–16) kann dem Menschen sowohl Gutes als auch Schlechtes tun, er kann sowohl verletzen als auch heilen. Elifas legt Hiob nahe, sein Leidenschicksal als Erziehungsmaßnahme Gottes zu akzeptieren, die ihn zwar vorübergehend mit Schmerzen belastet, danach jedoch Gottes heilende Kraft erfahren lässt.

Auch Hiobs vierter Freund Elihu verwendet in seinen Reden das Argument der Leidenspädagogik (Hi 33,16.19; 36,10), wobei die Stellen aber textlich unsicher sind.

Dass der fromme Hiob, welcher der Rahmenerzählung zufolge zehn Kinder und seinen gesamten Besitz verlor und von Kopf bis Fuß mit Geschwüren geschlagen ist, sein Schicksal als „Erziehung“ deuten und hinnehmen soll, ist allerdings eine Zumutung. Das Gottesbild, das hinter der Leidenspädagogik steht, ist heutzutage problematisch geworden.

Im Proverbienbuch thematisiert nur ein einziger Spruch die göttliche ‚Erziehung‘. Obwohl allein dieses Buch innerhalb des AT das Thema „Erziehung“ explizit verhandelt und obwohl sich hier 60% aller biblischen Belege für das Substantiv מוסר finden, ist nur in der jüngsten Sammlung Prv 1–9 von *Gott* als einem Erzieher die Rede.

Der Spruch Prv 3,11f, der sich an einen „Sohn“ (בְּנֵי) wendet, enthält eine Modifikation, ja Umdeutung des klassischen Tun-Ergehen-Zusammenhangs, indem er wie Hi 5,17f dazu auffordert, Gottes *mûsâr*, d.h. hier die strenge Inzuchtnahme und Zurechtweisung durch Gott, nicht zu verachten. Über das Hiobbuch hinausgehend wird diese Aufforderung jedoch damit begründet, dass Gottes Strenge eben Ausdruck seiner väterlichen *Liebe* sei.

Mit den Begriffen מוסר, תוכחה und יכח hif sowie mit dem Vatervergleich (כְּאָב) wird hier eine schwierige Situation des Beters auf dem Bildhintergrund familiärer Erziehung gedeutet: So wie ein Vater, der seinen Sohn liebt, diesem מוסר zuteil werden lässt (vgl. Prv 13,24), so nimmt Gott denjenigen Menschen in Zucht, der ihm etwas bedeutet. *Mūsār* ist keine Laune Gottes, sondern eine Handlung, die väterliche Absichten verfolgt. Was genau sie allerdings bei demjenigen, dem sie zuteil wird, bewirken will, bleibt an dieser Stelle unklar.

C) Gott als Erzieher in der Septuaginta

1) Das Begriffspaar παιδεύω / παιδεία in der LXX

1.1 Vorkommen

In der LXX findet sich das Verbum παιδεύω 84mal, das Substantiv παιδεία 103mal. Von den 84 Belegen für παιδεύω entfallen 59 Belege und von den 102 Belegen für παιδεία 55 Belege auf diejenigen Bücher, welche Übersetzungen der Schriften des späteren Tanach sind.

Die Stellenbelege der LXX aus den Übersetzungsbüchern haben überwiegend, aber nicht immer, ein hebräisches Äquivalent in der Vorlage (an 52 der 59 Stellen παιδεύω und an 46 der 55 Stellen für παιδεία). Dieses hebräische Äquivalent ist überwiegend das Begriffspaar מוֹסֵר / יֹסֵר (an 40 der 52 Stellen für παιδεύω¹ und an 37 der 46 Stellen für παιδεία²).

Die Stellenbelege der LXX aus den Büchern zusätzlich zum Tanach haben ihren Schwerpunkt im Weisheitsbuch des Jesus Sirach.

Tabellarisch dargestellt ergibt sich folgender Überblick:

	παιδεύω	παιδεία
Vorkommen in der LXX insgesamt	84	102
– In den Übersetzungsbüchern	59	55
davon mit hebr. Äquivalent	52	46
davon מוֹסֵר / יֹסֵר	40	37
– In Büchern zusätzlich zum Tanach	25	47
davon Sirach	15 (1× Lesevariante)	36 (5× Lesevariante)
Sapientia Salomonis	5	5 (1× Lesevariante)
2Makkabäer	2	2
4Makkabäer	2	3
Tobit	1	-
Baruch	-	1

Hinzu kommen noch die Stellen aus den *Psalmen Salomos*, die in der LXX-Konkordanz von HATCH/REDPATH nicht berücksichtigt sind; die jedoch in die LXX-Ausgabe von RAHLFS aufgenommen wurden und von mir in dieser Arbeit mit behandelt werden:

Psalmen Salomos	5	11
-----------------	---	----

¹ Andere Verben, welche die LXX mit παιδεύω wiedergibt, sind: בִּין polal, Dtn 32,10; יָכַח hif, Prv 3,12 (B: ἐλέγχω); יָרַח hif, Prv 5,13; נָגַף, 1Kön 26,10; יָרַד, 2Kön 22,48; לָקַח, Esra 2,7; נָשָׂא, Jes 46,3; עָמַם, 2Chr 10,11; הָלַם Ps 141,5; אָסַר, Ps 105,22; Hos 10,10.

² Andere Substantive, welche die LXX mit παιδεία wiedergibt, sind: בִּינָה, Dan 1,20; רֵעַת, Prv 1,29; תּוֹכַחַת, Prv 10,17; שְׁבֹט, Hi 37,13; עֲנוּוָה, Ps 18,35; טַעַם, Ps 119,66; שֵׁר שׁוֹי, 2Esra 7,26; לְמוֹד, Jes 50,4f.

Neben dem Verb παιδεύω und dem Substantiv παιδεία ist noch das Substantiv παιδευτής zu erwähnen, das in Hos 5,2 LXX (Wiedergabe von hebr. מוֹסֵר) sowie 2mal im 4Makkabäerbuch, 1mal bei Sirach und 1mal in den Psalmen Salomos verwendet wird.

An allen in den Teilen A) und B) behandelten Stellen des MT übersetzt LXX יסר / מוֹסֵר (bis auf die eine Ausnahme Hi 5,17) mit παιδεύω / παιδεία.

Darüber hinaus verwendet sie die griechische Erziehungsbegrifflichkeit auch noch an einigen Stellen, an denen die hebräische Textvorlage kein Äquivalent besitzt, d.h. sie trägt den Erziehungsgedanken verstärkt in den hebräischen Text hinein.³

1.2 Wortbedeutung

Die griechische Begrifflichkeit παιδεύω / παιδεία⁴ weist etymologisch darauf hin, dass die Tätigkeit „Erziehen“ etwas mit einem „Kind“ (παῖς) zu tun hat. Der früheste gesicherte Beleg, der sich bei Aischylos findet (Sept. 18), hat die Bedeutung „Aufzucht von Kindern“, wobei hier der Aspekt der Ernährung (τροφή) im Vordergrund steht. Insgesamt meint *Paideia* so viel wie „Erziehung/Unterricht/Bildung“. Ähnlich wie hebräisch מוֹסֵר hat auch das griechische Substantiv eine zweifache Verwendungsweise: als *Vorgang* der Erziehung und als ihr *Resultat*.

Im Zentrum des griechischen Erziehungsdenkens steht seit der klassischen Zeit die *Idee der Selbstentfaltung des Menschen*, seine natürliche Begabung soll sich zur Verwirklichung von *Arete* bzw. zum Ideal der *Kalokagathie* entwickeln. Zwar wissen auch die Griechen, dass Lernen und Erzogenwerden kein Vergnügen sind⁵, und natürlich wurde auch in Griechenland der Stock benutzt⁶; dennoch ist der *Paideia*-Begriff insgesamt positiv besetzt. Eine Bedeutung im Sinne körperlicher Züchtigung ist für die griechische Erziehungsbegrifflichkeit nicht belegt, auch wenn

³ Siehe dazu BERTRAM, *Der Begriff der Erziehung in der griechischen Bibel* (1932).

⁴ Vgl. LIDDELL/SCOTT, *Greek-English Lexicon*, 1286f; BERTRAM, (Art.) παιδεύω, ThWNT 5 (1954), 596–624, ebd. zur „Prägung des Begriffs in der griechischen Welt“ 597–603; vgl. außerdem BREMER, (Art.) Paideia (1989). Zur griechischen Erziehungsidee und -praxis siehe MARROU, *Geschichte der Erziehung* (1957); JAEGER, *Paideia* (1954); vgl. auch JENTSCH, *Erziehungsdenken* (1951), 25–85.

⁵ Vgl. bei BERTRAM, (Art.) παιδεύω, 598, das Aristoteleszitat zur Musikerziehung: μετὰ λύπης γὰρ ἡ μάθησις (Pol VIII 5p 1339a 27).

⁶ Siehe MARROU, *Erziehung* (1957), 232–234 für den schulischen Elementarunterricht und ebd. 234 mit der Einschätzung: „Erziehung und körperliche Züchtigungen scheinen für einen hellenistischen Griechen so unzertrennlich, wie sie es für einen pharaonischen oder jüdischen Schreiber sind.“ Vgl. zur Funktion des παιδαγωγός, der den ihm anvertrauten Jungen auch schlagen durfte, Gal 3,24 im übertragenen Sinn für das Gesetz als „Zuchtmeister“ auf Christus hin.

man eine solche vielleicht für die „hellenistische Volkssprache“ annehmen darf.⁷

Die Erwartung, dass mit der griechischen Erziehungsterminologie nun auch das griechische Erziehungsdenken in die jüdische Welt eingeflossen sei, erfüllt sich nicht oder nur zum Teil. Stattdessen nimmt umgekehrt die griechische Begrifflichkeit eine negative Färbung an: παιδεύω/παιδεία meint in der LXX (wie auch im NT) meist strafende „Züchtigung“, Zucht und Zurechtweisung.⁸

Zwar bleibt das Substantiv „griechischer“ als das Verb, und insgesamt dringt nun auch der Bildungsbegriff des Hellenismus in das griechisch-sprechende Judentum vor, dennoch gilt: „Aufs Ganze gesehen hat sich das atl. Anliegen halten können“.⁹

Besonders im theologischen Sprachgebrauch mit Gott als Subjekt dominiert die strenge Bedeutungsline der Erziehungsterminologie.

Im Folgenden werden diejenigen Stellen der LXX vorgestellt, die das Begriffspaar παιδεύω/παιδεία mit Gott als Subjekt verwenden und denjenigen Schriften entstammen, die nicht zum Tanach gehören.

2) Jesus Sirach

Der Weisheitslehrer Jesus Sirach (Ben Sira) spricht in seinem Werk oft von „Erziehung“: 51mal steht im griechischen Text παιδεύω / παιδεία; 15mal im hebräisch erhaltenen Text יסר / מוסר.

Trotz der häufigen Verwendung der Erziehungsterminologie spielt bei Sirach wie schon im Sprüchebuch der Gedanke von *Gott* als Erzieher kaum eine Rolle. Nur an einer Stelle wird er explizit ausgesprochen (18,13), an einer weiteren Stelle am Rand gestreift (23,2).

2.1 Sirach 18,13

Der Vers Sir 18,13 ist nur auf Griechisch erhalten und gehört zu dem Abschnitt 18,1–14,¹⁰ einer Rede oder einem Hymnus über Gottes Größe

⁷ So BERTRAM, (Art.) παιδεύω, 600.

⁸ Vgl. BERTRAM, ebd. 607–611: „Die Umbildung des Begriffs in der griechischen Übersetzung des AT“. Siehe zum NT JENTSCH, Urchristliches Erziehungsdenken, 150f, der die Bedeutungsvarianten von παιδεύω / παιδεία auflistet, wobei er generell eine „atl.-rabb.“ und eine „griech.-hellenist.“ Bedeutung unterscheidet, nämlich „züchtigen/Zucht“ einerseits und „erziehen, unterweisen, bilden / Erziehung, Bildung“ andererseits.

⁹ JENTSCH, Erziehungsdenken, 89.

¹⁰ Siehe zum Textabschnitt 16,17–18,14 WICKE-REUTER, Providenz (2000), 175–180, GILBERT, God (2002), 118–135. – WICKE-REUTER lässt in ihrer Übersetzung und Interpretation der Passage die Erwähnung der erzieherischen Tätigkeit Gottes in 18,13c.d

(V. 1–7) sowie über die menschliche Bedeutungslosigkeit angesichts dieser Größe (V. 8–10), aber auch darüber, dass der Mensch deshalb, weil er so schwach ist, Gottes Geduld und Erbarmen erfährt (V. 11–14).¹¹

„Was ist der Mensch?“, fragt Sirach zu Beginn des zweiten Teiles seiner Rede (V. 8), „und was ist sein Nutzen? Was ist das Gute an ihm und was das Schlechte?“¹² Die Zahl menschlicher Lebensjahre könne immerhin hundert betragen, erklärt Sirach, aber angesichts der Ewigkeit sei dies doch nur wie ein Tropfen im Meer und ein Körnchen Sand (V. 9f). „Deshalb“, fährt Sirach fort – und das meint: deshalb, weil die Menschen so schwache Kreaturen sind –, „deshalb ist der HERR langmütig ihnen gegenüber und gießt über sie sein Erbarmen aus“ (V. 11).

Sirach bekräftigt diesen Gedanken mit einer zweiten Überlegung: Weil die Menschen das harte Todesschicksal erwarte, deshalb sei Gott zu reichlicher Vergebung bereit (V. 12). Im Tod sieht Sirach eine *καταστροφή πονηρά*, ein „übles Ende“, das alle Menschen trifft, unabhängig davon, ob sie sich gut oder schlecht verhalten haben.¹³

Sirach kommt zum Abschluss seiner Argumentation (18,13–14):

13) „Das Erbarmen eines Menschen gilt seinem Nächsten,
das Erbarmen des HERRN jedoch allem Fleisch:

Er mahnt und erzieht und belehrt
und lässt umkehren wie ein Hirt seine Herde.

14) Über die, die Belehrung annehmen, erbarmt er sich,
und über die, die sich eilen bezüglich seiner Gebote.“

ἔλεος ἀνθρώπου ἐπὶ τὸν πλησίον αὐτοῦ
ἔλεος δὲ κυρίου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα·
ἐλέγχων καὶ παιδεύων καὶ διδάσκων
καὶ ἐπιστρέφων ὡς ποιμὴν τὸ ποίμνιον αὐτοῦ.
τοὺς ἐκδέχομένους παιδεῖαν¹⁴ ἔλεᾶ
καὶ τοὺς κατασπεύδοντας ἐπὶ τὰ κρίματα αὐτοῦ.¹⁵

Innerhalb einer Reflexion über göttliches Erbarmen¹⁶ spricht Sirach von göttlicher Erziehung. Die Aussage, dass sich Gottes Erbarmen im Unter-

allerdings ohne Erklärung weg; vgl. die Kritik von GILBERT, 131 Anm. 54. Wahrscheinlich handelt es sich um ein Versehen.

¹¹ Siehe die Überschrift bei HAMP (NEB 1951), 47: „Der große Gott und der kleine Mensch“; WICKE-REUTER, 175: „Die Größe Gottes und seine Barmherzigkeit“; vgl. GILBERT, *God* (2002), 129: „Human Weakness and Divine Mercy“.

¹² τί ἄνθρωπος καὶ τί ἡ χρῆσις αὐτοῦ; τί τὸ ἀγαθὸν αὐτοῦ καὶ τί τὸ κακὸν αὐτοῦ;

¹³ Siehe zum negativen Todesverständnis Sirachs SCHRADER, *Leiden* (1994), 259–264.

¹⁴ ἐκδέχομαι παιδεῖαν steht üblicherweise für לַקַּח מוֹסֵר, „Belehrung/Erziehung annehmen“; in der Partizipialkonstruktion ist מִקְבְּלֵי מוֹסֵר in der Vorlage anzunehmen.

¹⁵ τὰ κρίματα gibt wohl hebr. מִשְׁפָּטִים, „Rechtssatzungen/Gebote“, wieder. Merkwürdig ist die Konstruktion mit κατασπεύδω und ἐπὶ, hinter der sich wahrscheinlich ein Hebraismus (Verb mit עַל) verbirgt. Welches hebr. Verb ursprünglich in V. 14b gestanden hat, ist schwer zu entscheiden; SEGAL, *Sefer Ben Sira* (21958), 107, wählt שָׁקַד (mit עַל im Sinne von „auf etw. bedacht sein“): הַשׁוֹקֵדִים עַל מִשְׁפָּטָיו.

schied zum menschlichen Erbarmen nicht nur auf nahestehende Personen, sondern auf *alle* Menschen erstrecke (πασα σαρξ; hebr. כל [ה] בשר)¹⁷, wird fortgeführt (oder erläutert?)¹⁸ durch die Aussage, dass Gott allen Menschen seine Erziehung zukommen lässt.

Das Verb παιδεύω steht im Zentrum einer dreiteiligen Verbenreihe mit ἐλέγχω, παιδεύω, διδάσκω, welche die hebräischen Verben יכח hif; יסר pi und למד pi wiedergibt; im Partizipialstil ist eine Aussage מוכיח ומיסר ומלמד als Charakteristik des barmherzigen Gottes anzunehmen.¹⁹ Was diese klassischen Erziehungsbegriffe meinen, verdeutlicht das vierte Verb in der Aufzählung: ἐπιστρέφω, „hinwenden, umwenden“, gibt in der LXX hebr. שוב wieder und wird an unserer Stelle Übersetzung von שוב hif sein („zurückkehren lassen“). Im Bild von Hirt und Herde, welches dem Verb erläuternd beigelegt ist, bezieht es sich auf die Rückführung verirrter Tiere.²⁰

Damit ergibt sich zwar ein gewisser innerer Widerspruch in der Adressatenschaft des göttlichen Erziehungshandelns – der Text spricht ausdrücklich davon, dass es sich auf alle Menschen (πασα σαρξ) beziehe, während die Verben in erster Linie an fehlgeleitete, abgeirrte Menschen denken lassen. Dieser Widerspruch ist jedoch dahingehend aufzulösen, dass alle Menschen (irgendwann und irgendwo) verlorene Schafe sind.²¹

Wer durch Gottes Erbarmen (ἔλεος κυρίου) ein Erziehungsangebot und eine Anleitung zur Umkehr erhält – und allen Menschen kommt dies zu, unabhängig von ihrer Volks- und Religionszugehörigkeit –, sollte die Chance nutzen und die Belehrung annehmen (ἐκδέχομαι παιδείαν =

¹⁶ ἔλεος, im Hebräischen vielleicht חסד, d.h. eher die Treueverpflichtung als die Gnade; vielleicht aber auch רחמים, so SEGAL, ebd.: על כל בשר יי על רעהו ורחמי יי על כל אדם. Siehe zu den hebr. Belegen für griech. ἔλεος bei Sirach HATCH/REDPATH, Concordance, Anhang II, 174.

¹⁷ Bei Sirach sowohl in Bezug auf alle Lebewesen (alles Lebendige) als auch auf alle Menschen: Sir 1,10; 13,16; 14,17; 17,4; 30,29 (= 33,21); 30,38 (= 33,30; H^E: כל אדם, jeder Mensch); 39,19; 40,8; 41,4; 44,18.27; 45,4; 46,19. Wichtig ist die universale Dimension, neben den Israeliten sind auch die Nicht-Israeliten gemeint.

¹⁸ Der inhaltliche Zusammenhang zwischen dem ersten Versteil und dem zweiten Versteil ist im griech. Text – wie Zieglers Interpunktion in der Göttinger LXX-Ausgabe nahelegt (Doppelpunkt bzw. Strichpunkt nach σάρκα, s.o.) – dahingehend zu bestimmen, dass die Partizipienreihe die vorhergehende Aussage *erläutert*. Im hebr. Text ist aber an zwei aufeinanderfolgende Nominalsätze zu denken, deren zweiter den ersten weiterführt.

¹⁹ Vgl. SEGAL, Sefer Ben Sira, 107.

²⁰ Vgl. GILBERT, God (2002), 131: „... God's pedagogy has as its purpose to bring back the lost ones“. Siehe zu ἐπιστρέφω als Umkehr/Hinwendung auch Sir 17,25; zum Bildentwurf von Hirt und Herde mit שוב hif vgl. den Vorwurf Ez 34,4: „... das verscheuchte/vertriebene (Tier) bringt ihr nicht zurück ...; וְאַתְּ הִנְדַחַת לֹא הִשְׁבַתָם; LXX: καὶ τὸ πλανώμενον οὐκ ἐπιστρέψατε“, und ebenda V. 16 die Verheißung Gottes: „...ich will das verscheuchte/vertriebene (Tier) zurückbringen ...; וְאַתְּ הִנְדַחַת אָשִׁיב; LXX: καὶ τὸ πλανώμενον ἐπιστρέψω...“.

²¹ Vgl. etwa das Schuldbekennnis Jes 53,6: „Wir gingen alle in die Irre wie Schafe ...“.

(לקח מוסר). Denn letztlich – so macht Sirach in V. 14 klar – werden nur diejenigen Menschen, die Gottes Handeln als Erzieher tatsächlich zum Anlass einer Verhaltensänderung nehmen, auch dessen Erbarmen erfahren: dann nämlich, wenn er sie zwar nicht vor dem Tod, aber doch vor Zorn und Strafe (V. 24) schont.

Wichtig ist, wie positiv Sirach hier die göttliche Erziehung sieht: sie ist *ein Akt göttlichen Erbarmens, der allen Menschen eine Umkehrchance gibt*.

2.2 Sirach 23,3

In Sir 23,3 wird der Gedanke von Gott als Erzieher nur am Rand gestreift. Der Vers ist wie 18,13 nur auf Griechisch erhalten und gehört zum Abschnitt 22,27–23,6, einem persönlichen Gebet Sirachs.²²

In diesem Gebet, das möglicherweise ursprünglich den Abschluss des ersten Teils des Sirachbuches bildete²³, wünscht sich der Sprecher eine „Wache“ für seinen Mund und ein „Siegel“ für seine Lippen, um sündiges Reden zu vermeiden (22,27); außerdem wünscht er sich „Peitschen“ für seine Gedanken und „Weisheitszucht“ für sein Herz, um sündiges Denken zu vermeiden (23,2). Beide Bitten sind als Frage formuliert²⁴ nach einem Helfer, der diese Überwachungs- und Disziplinierungsmittel dem Beter bereitzustellen vermag:

„Wer wird auf meinen Mund eine Wache legen und auf meine Lippen ein kräftiges Siegel ... (τίς δώσει ἐπὶ στόμα μου φυλακὴν καὶ ἐπὶ τῶν χειλέων μου σφραγίδα πανούργου ...) ? ... Wer wird über meine Gedanken Peitschen setzen und über mein Herz *Zucht, die Weisheit wirkt* ... (τίς ἐπιστήσει ἐπὶ τοῦ διανοήματός μου μάστιγας καὶ ἐπὶ τῆς καρδίας μου παιδείαν σοφίας)?“²⁵

²² Siehe zu diesem Text vor allem STROTMANN, Vater (1991), 77–83; zur Abgrenzung ebd. 77 mit Anm. 185; vgl. auch HAMP (EB 1951), 60, mit der Überschrift „Gebet um Reinheit in Worten, Gedanken und Werken“; ähnlich SAUER (ATD 2000), 170: „Gebet um Bewahrung vor Torheit“.

²³ STROTMANN, 77.

²⁴ In 22,27 könnte τίς δώσει auch hebräisch מִי יִתֵּן wiedergeben, so dass ursprünglich möglicherweise keine Frage, sondern ein Ausruf gemeint war: „O dass doch jemand ...!“ (vgl. die Lutherübersetzung u.a.). Weil aber in 23,2 die parallele Verseinleitung m.E. tatsächlich eine Frage formuliert, nehme ich auch für 22,27 eine Frage an.

²⁵ Der Ausdruck παιδεία σοφίας wird z.T. als sekundär beurteilt (vgl. STROTMANN, 79 Anm. 199) und stattdessen ein Nebeneinander der Begriffe „Peitsche“ (מָסִיגָה / μάστιξ) und „Zuchtrute“ (מִוֶסֶר; vgl. Prv 22,15) in der hebr. Vorlage angenommen. Ein solcher Parallelismus wird vom Syrer unterstützt (מָסִיגָה, „Peitsche“, parallel zu מִוֶסֶר דִּי לֵבָנָא, „Rute der Lehre/Belehrung“ = מִוֶסֶר). Der Sirachtext bietet aber einen Pluralbegriff von μάστιξ, was auch „Schläge/Hiebe“ meinen kann (hebr. מַכּוֹת / נִגְעִים o.ä.; siehe Ps 38[39],10; vgl. auch Sir 22,6; 30,1). Außerdem ist παιδεία σοφίας möglicherweise in Anlehnung an die Constructus-Verbindung מִוֶסֶר חֲכָמָה (Prv 15,33) formuliert: „Zucht, die Weisheit wirkt“, oder: „Zucht auf Weisheit hin“.

Diese beiden Wünsche bzw. Fragen nach einem Helfer in Sachen Disziplin werden jeweils gefolgt von einer Anrufung Gottes (23,1a; 4a)²⁶ mit einer negativen Bitte: „κύριε πάτερ καὶ δέσποτα ζωῆς μου μὴ ἐγκαταλίπῃς με ἐν βουλῇ αὐτῶν ...: Herr, Vater und Gebieter meines Lebens, überlass mich nicht ihrem [der Lippen] (schlechtem) Rat ...!“ (23,1a.b); κύριε πάτερ καὶ θεὸς ζωῆς μου μετεωρισμὸν ὀφθαλμῶν μὴ δῶς μοι ...: Herr, Vater und Gott meines Lebens, (unzüchtige) Erhebung der Augen²⁷ gib mir nicht ...!“ (23,4).

Die Gottesbezeichnungen πατήρ und δεσπότης ζωῆς μου, betonen sowohl Gottes liebevolle Fürsorge (πατήρ) als auch seine Macht und Verfügungsgewalt (δεσπότης) über das Leben des Beters.²⁸

V. 2 bringt mit den Stichworten μάστιξ und παιδεία auch einen erzieherischen Aspekt in den Text mit hinein, und zwar den Aspekt strenger Erziehung, der sowohl der fürsorglich-väterlichen als auch der machtvollen Seite göttlicher Herrschaft zugehört.²⁹

Denn es ist eben Gott selbst, welcher als derjenige anzunehmen ist, der dem Beter in der geeigneter Weise seine Bitte um Überwachung und Disziplinierung zu erfüllen vermag, d.h. letztlich setzt Gott die „Peitschen“ (μάστιγες) über seine Gedanken und übt die „Zucht“ (παιδεία) über sein Denken aus.

Wichtig ist bei diesem Text die Initiative des Beters. Von sich aus bittet er Gott darum, er möge sein Reden, Denken und Fühlen disziplinieren, da nur die „Zucht“ zur „Weisheit“ führt.

3) 2. Makkabäer

Vier Verse im 2. Makkabäerbuch (2Makk 6,12.16; 7,33; 10,4) verwenden das Begriffspaar παιδεύω/παιδεία, wobei jeweils Gott Subjekt und das Volk Israel Objekt der Handlung ist.

²⁶ Zwischen die Frage 23,2 und die Gottesanrufung 23,4a hat sich noch V. 3 eingeschoben, der V. 2c.d fortsetzt und erweitert, vgl. STROTMANN, 77.

²⁷ Hier in V. 4b–6 schließt sich als dritter Wunsch noch der Wunsch um Vermeidung von Unzucht an.

²⁸ Vgl. zu den Gottesbezeichnungen und besonders zur Anrufung Gottes als Vater, STROTMANN, 80–83 und ebd. 70–76.

²⁹ STROTMANN, 82, zufolge wendet sich der Beter einem Gott zu, „der sich väterlich und gleichzeitig machtvoll um ihn sorgt. Zu dieser machtvollen Fürsorge gehört auch die Erziehung und, wenn nötig, Züchtigung, um die der Beter besonders in 23,2f bittet. Als eine Erziehung, die auf das Wohl des Kindes ausgerichtet und damit Ausdruck der Liebe des Vaters zum Kind ist ..., gehört sie zur väterlichen Seite Gottes. Als eine Erziehung, die auf Härte und Leid für das Kind als Erziehungsmittel nicht verzichten kann und der sich das Kind unterzuordnen hat, gehört sie zur mächtigen Seite Gottes.“

Die beiden Stellen 2Makk 6,12.16 gehören zu einer geschichtstheologischen Reflexion (6,12–17), welche in den Erzählverlauf eingeschoben ist, und zwar nach der knappen Erwähnung erster Martyrien in 6,10.11 und vor der ausführlichen Schilderung der Martyrien des Eleazar (6,18–31) und der sieben Brüder und ihrer Mutter (Kap. 7).

Die dritte Stelle 2Makk 7,33 ist Teil des Martyriumsberichts über den Tod der sieben Brüder und findet sich in der Rede des letzten und jüngsten Bruders kurz vor dessen Tod. Von dieser Stelle aus soll in einem Exkurs noch ein Blick in das 4. Makkabäerbuch geworfen werden, wo ein ähnlicher Satz mit dem Begriff παιδεία nun schon dem dritten der sterbenden Brüder in den Mund gelegt wird (4Makk 10,10).

Die letzte Stelle des 2. Makkabäerbuches, 2Makk 10,4, ist als Gebetsbitte bei der Wiedereinweihung des Tempels formuliert.

Alle zu behandelnden Stellen haben mit den Martyrien zu tun, die im 2. Makkabäerbuch *als erzieherische Züchtigung Gottes* an seinem Volk gedeutet werden.

3.1 2Makkabäer 6,12–17

Die geschichtstheologische Reflexion des Buchautors bzw. Epitomators³⁰ 2Makk 6,12–17 wendet sich in Ich-Form direkt an den Leser und nennt den Grund für den Exkurs: Der Autor will seinen Lesern eine seelsorgerliche Hilfestellung geben und sie mit dem nötigen theologischen Rüstzeug versehen, damit sie durch die erzählten (6,10.11), vor allem aber durch die noch zu erzählenden (6,18–31; Kap. 7) Martyriumsberichte nicht den Mut verlieren. Der Autor erklärt:

¹² παρακαλῶ οὖν τοὺς ἐντυγ-
χάνοντας τῆδε τῆ βίβλῳ μὴ
συστέλλεσθαι διὰ τὰς συμφοράς
λογίζεσθαι δὲ τὰς τιμωρίας μὴ
πρὸς ὄλεθρον ἀλλὰ πρὸς παιδείαν
τοῦ γένους ἡμῶν εἶναι.

12) „Ich bitte nun die Leser dieses Buches, sich nicht entmutigen zu lassen durch die Unglücksfälle, sondern zu bedenken, dass die Strafen *nicht zum Verderben, sondern zur Erziehung* unseres Volkes (bestimmt) sind.“

³⁰ Das 2. Makkabäerbuch ist seinem Selbstzeugnis nach (vgl. das Vorwort 2,19–32) ein „Auszug“ (*Epitome*) aus dem 5-bändigen Geschichtswerk des Jason v. Kyrene, der sein Werk auf Griechisch schrieb (vgl. zu Jason HENGEL, *Judentum und Hellenismus* [³1988], 176–183). Insgesamt sind drei Textebenen voneinander zu unterscheiden: Das Werk des Jason, das in zeitlicher Nähe zu den erzählten Ereignissen der Jahre 167–161 v.Chr. entstand; die Bemerkungen des Epitomators, die man mit dem ersten Brief (1,1–10a) in Verbindung bringen und somit in das 124 v.Chr. datieren kann; eine weitere Bearbeitung, die wahrscheinlich noch vor 63 v.Chr., jedenfalls aber vor 70 n.Chr. anzusetzen ist. Siehe zu den Einleitungsfragen MITTMANN-RICHERT, *Erzählungen* (JSHRZ VI/1,1; 2000), 40–62; KAISER, *Apokryphen* (2000), 20–26; SCHUNCK, Art. *Makkbäer/Makkabäerbücher* (1991), 739f; HABICHT, *2. Makkabäerbuch* (JSHRZ I/3; 1979), 167–198. – Eine kritische Textedition bieten KAPPLER/HANHART (1959).

¹³ καὶ γὰρ τὸ μὴ πολὺν χρόνον
ἔασθαι τοὺς δυσσεβοῦντας, ἀλλ’
εὐθέως περιπίπτειν ἐπιτιμίαις
μεγάλης εὐεργεσίας σημεῖόν ἐστιν

¹⁴ οὐ γὰρ καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν
ἄλλων ἔθνῶν ἀναμένει μακρο-
θυμῶν ὁ δεσπότης μέχρι τοῦ
καταντήσαντας αὐτοὺς πρὸς
ἐκπλήρωσιν ἁμαρτιῶν κολάσαι,
οὕτως καὶ ἐφ’ ἡμῶν ἔκρινεν
εἶναι, ¹⁵ ἵνα μὴ πρὸς τέλος
ἀφικομένων ἡμῶν τῶν ἁμαρτιῶν
ὑστερον ἡμᾶς ἐκδικᾷ.

¹⁶ διόπερ οὐδέποτε μὲν τὸν ἔλεον
ἀφ’ ἡμῶν ἀφίστησι, παιδεύων δὲ
μετὰ συμφορᾶς οὐκ ἐγκαταλείπει
τὸν ἑαυτοῦ λαόν.

¹⁷ πλὴν ἕως ὑπομνήσεως ταῦθ’
ἡμῖν εἰρήσθω· δι’ ὀλίγων δὲ
ἐλευστέον ἐπὶ Τὴν διήγησιν.

13) Denn wenn diejenigen, die gottlos handeln, nicht lange Zeit (in Ruhe) gelassen werden, sondern sogleich Strafen verfallen, ist dies ein Zeichen großer Güte.

14) Denn nicht so, wie der Herr bei den anderen Völkern geduldig bleibt, bis er diejenigen straft, die zur Erfüllung der Sünden gelangt sind, beschloss er, dass es auch bei uns sei, 15) damit er sich nicht, nachdem wir zum Ende der Sünden gelangt sind, anschließend an uns räche, –

16) weshalb er niemals das Erbarmen von uns wendet, sondern *indem er mit Unglücksfällen erzieht/züchtigt, lässt er sein Volk nicht im Stich.*

17) Dies sei uns zur Erinnerung gesagt; nun sei aber rasch mit der Erzählung fortgefahren.“

Der Autor bittet bzw. mahnt seine Leser, sich nicht durch die Unglücksfälle (συμφοραί) entmutigen zu lassen (συστέλλω; wörtlich: zusammenziehen, d.h. beunruhigen, innerlich beengen). Stattdessen sollen sie bedenken: *Nicht zum Verderben, sondern zur Erziehung* (μὴ πρὸς ὄλεθρον ἀλλὰ πρὸς παιδείαν) sind die Strafen/Züchtigungen (τιμωρίαι) bestimmt.

Diese These von V. 12 begründet der Autor in den folgenden Versen 13–16 mit einer Straftheorie, in welcher der zeitliche Abstand zwischen Vergehen und Strafe und der Gegensatz zwischen Israel und den Völkern eine Rolle spielen.

Es gibt zwei unterschiedliche Verhaltensweisen Gottes: Gott als der herrschaftliche Gebieter (δεσπότης) kann gegenüber gottlos handelnden Menschen (δυσσεβοῦντες) entweder zuwarten und sie in Ruhe lassen (πολὺν χρόνον ἔασθαι), oder er kann sogleich (εὐθέως) nach den Vergehen strafen. Ersteres mag als Langmut und Geduld, letzteres als Hartherzigkeit und Strenge erscheinen. Tatsächlich aber ist das Gegenteil der Fall: Letzteres ist ein Zeichen großer Güte (μεγάλης εὐεργεσίας σημεῖον), ersteres ein gefährliches Gewährenlassen, das die unverständigen Sünder allein dazu nutzen, um immer neue Sünden anzuhäufen.

Das dicke Ende folgt: Je länger die Frevler bzw. – der Autor führt nun in V. 14 den Gegensatz zwischen Israel und den Völkern ein – je länger die Völker ungehindert ihr Unwesen treiben, desto schlimmer fällt zuletzt die Strafe aus; „rächend“ (ἐκδικάζω) vollzieht sie Gott an jenen, die zur „Fülle“

ihrer Sünden gelangt sind (κατανατάω πρὸς ἐκπλήρωσιν ἁμαρτιῶν).³¹ Die sogleich bestrafte Israeliten dagegen sind sich des göttlichen Erbarmens sicher (οὐδέποτε τὸν ἔλεον ... ἀφίστησι).

Ob Israel jene strafende Endabrechnung, die sowohl eine Art Weltgericht am Ende der Tage als auch eine innerweltliche Gerichtsbarkeit in kommenden Jahren und Jahrhunderten sein kann, deshalb leichter besteht bzw. ganz vermeidet, weil es aufgrund der frühzeitigen Bestrafung sich zu bessern gelernt hat, oder deshalb, weil es schon Teile oder auch die Gesamtheit seiner Strafe abgebußt hat, wird im Text selbst nicht deutlich. Der παιδεία-Begriff der LXX kann beides meinen: sowohl die Strafe um der Besserung willen, als auch die Strafe mit Sühnekraft.

In jedem Fall stellt der Autor klar, dass die göttliche Handlung des παιδεύειν, die auf der kollektiv-nationalen Ebene als ein παιδεύειν μετὰ συμφορᾶς erscheint, d.h. als „Erziehung“ durch jene Unglücksfälle, die das 2. Makkabäerbuch so drastisch schildert (die Religionsverfolgung des Antiochus IV. Epiphanes und die in diesem Zusammenhang erduldeten Martyrien), gerade *nicht* die positive Beziehung Gottes zu seinem Volk aufhebt, sondern im Gegenteil Ausdruck göttlicher Wohltat (εὐεργεσία; V. 13) und göttlichen Erbarmens (ἔλεος; V. 16) ist.³²

Diese paradoxe These will die Frage beantworten, warum Gott das Leiden seines Volkes und dessen bester Vertreter zulässt. Sie spricht der jüdischen Leserschaft den Trost zu, dass zwar wohl Gott selbst jene Leiden erzieherisch-züchtigend seinem Volk auferlegt, dies aber zu seinem Besten tut.

Die Eingangsthese „*nicht zum Verderben, sondern zur Erziehung*“ bietet eine Sinndeutung jener Leiden an, die sowohl die kurzfristige Erfahrung von συμφοραί und τιμωρίαι (V. 12) einer langfristigen Perspektive von μὴ ... ὕστερον ἡμᾶς ἐκδικᾶ (V. 15) unterordnet, als auch die Leidenserfahrung selbst schon von der Güte Gottes geleitet sieht (V. 13.15): indem Gott erzieht/züchtigt (παιδεύων), lässt er sein Volk nicht im Stich, sondern gibt ihm die Chance zur Besserung. „Das Strafgericht wird zum Akt der Gnade, weil es das Volk seinem Gott wieder zuführt“.³³

³¹ Vgl. Mt 23,32; 1Thess 2,16.

³² Vgl. DOMMERSHAUSEN, Makkabäer (NEB 1985), 135: „Das Unglück ist Erziehungsstrafe, und der zunächst unbegreifliche erweist sich als der fürsorgende und liebende Gott“.

³³ MITTMANN-RICHERT, Erzählungen, JSRZ VI/1,1 (2000), 53.

3.2 2Makkabäer 7,33

Kap. 7 des zweiten Makkabäerbuches schildert das Martyrium der sieben Brüder und ihrer Mutter.³⁴ Das theologiegeschichtlich wichtige Kapitel (Gedanke einer *creatio ex nihilo*, V. 28; einer [leiblichen] Auferstehung, V. 9.11.14.36; einer Sühnewirkung des Märtyrertodes, V. 37f) steht in einer kompositorischen Scharnierfunktion „am Höhe- und Umbruchpunkt“³⁵ der Geschichte, denn die Martyrien sind gleichermaßen Auslöser und Erfolgsgrundlage des nun folgenden Befreiungskrieges von Judas Makkabäus (8,1ff).³⁶

Nachdem sechs Brüder auf grausame Art und Weise gestorben sind, versucht der anwesende Seleukidenkönig den siebten und jüngsten Bruder zu retten. Er verspricht ihm Reichtum, Freundschaft und ein hohes Amt, wenn er von der Religion seiner Väter lasse. Als der Jüngling nicht reagiert, fordert er dessen Mutter auf, ihrem Sohn entsprechend zuzureden. Die Mutter jedoch, die soeben der Tötung ihrer sechs älteren Söhne hatte zusehen müssen, bittet den Jüngsten in aramäischer Sprache, er möge doch wie die Brüder lieber den Tod auf sich nehmen als sich zu unterwerfen.

Daraufhin hält der Jüngste an seine Peiniger eine Rede (7,30–38), die als dramaturgischer und theologischer Höhepunkt des Kapitels gelten kann.

Die Rede lebt vom Gegensatz zwischen dem „du“ (σὺ δε) des Tyrannen und dem „wir“ (ἡμεῖς γαρ) des Volkes Israel und der sieben Brüder.

Der Jüngste erklärt, dass er nicht dem Befehl des Königs, sondern dem Befehl des von Mose gegebenen Gesetzes gehorche (V. 31), und dass der König als „Erfinder allen Übels gegen die Hebräer“ letztlich nicht Gottes strafenden Händen entfliehen könne (V. 32; vgl. V. 34f). Dann begründet er, weshalb Gott die Seinen leiden lässt (V. 32–33):

<p>32 ἡμεῖς γὰρ διὰ τὰς ἑαυτῶν ἀμαρτίας πάσχομεν.</p> <p>33 εἰ δὲ χάριν ἐπιπλήξεως καὶ παιδείας ὁ ζῶν κύριος ἡμῶν βραχέως ἐπώργισται καὶ πάλιν καταλλαγῆσεται τοῖς ἑαυτοῦ δούλοις.</p>	<p>32) „Wir zwar erleiden dies wegen unserer Sünden.</p> <p>33) Wenn aber um der Strafe und Züchtigung willen der lebendige Herr über uns kurze Zeit zornig ist, so wird er sich doch wiederum mit seinen Knechten versöhnen.“</p>
--	--

³⁴ Ob der ausführliche Martyriumsbericht von Jason selbst bzw. von einer von Jason übernommenen Quelle stammt, oder ob erst später der Epitomator eine knappere Darstellung Jasons erweiterte bzw. den ganzen Bericht selber schrieb, oder ob das Kapitel gar erst ein Zusatz der „3. Schicht“ des Buches ist, ist in der Forschung umstritten. Vgl. zu den verschiedenen Vorschlägen HABICHT, *JSHRZ I/3* (1976), 171.173: Kap. 7 ist Teil der „3. Schicht“; SCHUNCK, *Art. Makkabäer* (1991), 739, und KAISER, *Apokryphen* (2000), 23: Kap. 7 ist Schöpfung des Epitomators; DOBBELER (NSK.AT 1997), 147f: Kap. 7 ist Teil des jasonischen Werkes; KELLERMANN, *Auferstanden* (1979), 56f, und GOLDSTEIN (*AncB* 1983), 284: Kap. 7 ist eine eigenständige Quelle, die Jason in sein Werk aufnahm.

³⁵ MITTMANN-RICHERT, *Erzählungen*, 55.

³⁶ VAN HENTEN, *Selbstverständnis* (1989), 135f.

Wichtig ist, dass das „wir“, von dem der siebte Bruder in V. 32 spricht, sich auf das Volkskollektiv Israel bezieht und die Brüder nur insofern mitumfasst, als sie Teil dieses Volkes sind. Als Teil des Volkes Israel sind auch sie selbst – wiewohl dem Gesetz des Mose bis in den Tod ergeben – mit Sünden behaftet.³⁷

An den Sündern aber vollzieht ein zorniger Gott (ἐποργίζομαι)³⁸ „Strafe und Züchtigung“ (ἐπιπλήξις καὶ παιδεία).³⁹

Die Charakteristik des Martyriums (Folter und Hinrichtung) als παιδεία erscheint gewagt. Ähnlich wie in Jes 53,5 ist παιδεία hier Passionsterminus, erhält aber dann auch eine pädagogische Bedeutung, wenn man ihn kollektiv auf das Volk und nicht auf die Brüder als Individuen bezieht.

Neben einem kollektiven Verständnis von παιδεία schimmert im 2. Makkabäerbuch möglicherweise erstmals der Gedanke durch, dass die Hinrichtung selbst für die Hingerichteten erzieherische Qualitäten hat. Dieser Gedanke setzt den Auferstehungsglauben voraus bzw. den Glauben an ein Leben nach dem Tod. Weil durch diesen Glauben der Tod zur Schwelle wird, kann Leiden bis in den Tod nun eine Bewährungsprobe sein.⁴⁰

Gottes Zorn währt nur kurze Zeit. Danach versöhnt er sich wieder mit seinen Knechten (δούλοι, V. 33), die zugleich seine Kinder (παῖδες, V. 34) sind.⁴¹ Der letzte Versteil in V. 33, der von der Versöhnung spricht, spielt

³⁷ Vgl. schon die Aussage des sechsten Bruders 7,18: „Wir nämlich erleiden dies um unseretwillen, weil wir gegen unseren Gott gesündigt haben (ἡμεῖς γὰρ δι’ ἑαυτοὺς ταῦτα πάσχομεν ἁμαρτόντες εἰς τὸν ἑαυτῶν θεόν).“ Zur Frage, wer mit dem ἡμεῖς gemeint sei, siehe SURKAU, Martyrien (1938), 58; VAN HENTEN, Selbstverständnis (1989), 142.

³⁸ Vgl. die Aussage des Epitomators 5,17; zu 5,17 und 7,33 siehe SCHWARTZ, Divine Punishment (2003); siehe zum Zorn Gottes auch 7,38 und 8,5.

³⁹ ἐπιπλήξις von ἐπιπλάσσω, „draufschlagen“ (im übertragenen Sinn: anfahren, tadeln, schelten) ist nur hier in der LXX belegt. Neben ἐπιπλήξις meint παιδεία die körperliche Züchtigung. Dass es sich bei dem παιδεία-Begriff in 7,33 um eine Glosse des Epitomators handle, die dieser in einen von Jason übernommenen Märtyrerbericht eingetragen habe (so KELLERMANN, Auferstanden, 32f Anm. e und ebd. 55, sowie – von Kellermann abhängig – DOBBELER, 205), ist zwar möglich, allerdings hätte dann der Epitomator auch schon in 7,16 (Anspielung auf 6,16) seine Finger im Spiel gehabt. Vielleicht sollte man ihm insgesamt eine umfangreichere Mitgestaltung von Kap. 7 zugestehen. Der Begriff παιδεύω wird aber auch noch in 2Makk 10,4 im Sinne göttlicher Züchtigung verwendet, deshalb muss der Gedanke göttlicher Erziehungsstrafe nicht notwendigerweise allein ein Gedanke des Epitomators sein.

⁴⁰ Deutlich ist der Gedanke allerdings erst im 4. Makkabäerbuch mit dem *Agōn*-Motiv (Martyrium als sportlicher Wettkampf) ausgesprochen; vgl. vor allem 4Makk 17,11–16, siehe auch die bei KELLERMANN, Märtyrertheologie (1989), 73, genannten Stellen.

⁴¹ Die Bezeichnung οὐρανοῖοι παῖδες, „himmlische Kinder“, d.h. Kinder des Himmels („Himmel“ = Gott) in V. 34 schillert zwar mit dem παῖς-Begriff ein wenig in der Bedeutung zwischen „Kind“ und „Knecht“ (vgl. die Lesevarianten zur Stelle), m.E. ist aber tatsächlich von Gotteskindschaft die Rede und so der παιδεία-Begriff in V. 33 auch mit der Kindschaftsvorstellung kombiniert.

auf Dtn 32,36 an, jenen Vers, mit dem sich die Brüder und ihre Mutter schon beim Tod ihres Ältesten getröstet hatten (2Makk 7,5b–6).⁴²

Zum Schluss seiner Rede (V. 37f) bittet der jüngste Sohn, „dass bei mir und meinen Brüdern der Zorn des Allmächtigen zum Stillstand komme, der zu Recht gegen unser ganzes Geschlecht entbrannte.“ Diese Bitte um sühnewirkende Kraft des Martyriums wird dem Jüngsten erfüllt (vgl. 8,5), denn der Befreiungskampf des Judas Makkabäus, der nun beginnt (8,1ff), hat Erfolg.

3.3 Exkurs: 4Makkabäer 10,10

Eine auf den ersten Blick ähnliche Aussage wie 2Makk 7,33 – nämlich eine auf das Leiden und Sterben der Märtyrer bezogene Formulierung *διὰ παιδείαν*, „um der *παιδεία* willen“ – legt das 4. Makkabäerbuch dem dritten der sterbenden Brüder in den Mund (4Makk 10,10). Tatsächlich aber hat der Satz trotz desselben Kontexts eine andere Bedeutung.

Das 4. Makkabäerbuch⁴³ ist in seinem Hauptteil (3,19–17,6) eine erweiterte Nacherzählung der beiden Martyriumsberichte 2Makk 6,18–31 (Martyrium des Eleazar) und 2Makk 7 (Martyrium der sieben Brüder und ihrer Mutter). Die ausführliche Nacherzählung dient jedoch nicht der historischen Information oder der theologischen Erbauung, sondern will die philosophische These belegen, dass fromme Vernunft über die Triebe herrscht (1,1a: *φιλοσοφώτατον λόγον ἐπιδείκνυσθαι μέλλων εἰ αὐτοδέσποτος ἐστὶν τῶν παθῶν ὁ εὐσεβῆς λογισμός*; vgl. auch 1,7–9).⁴⁴

Der rhetorisch geschulte Autor, der seine Schrift „in einem sehr guten ... Griechisch“ verfasst⁴⁵ und möglicherweise einer größeren Diasporagemeinde des 1. Jh. v.Chr. oder des 1. Jh. n.Chr. angehört,⁴⁶ macht die Märtyrerberichte zu Lehrbeispielen der Triebbeherrschung und stellt sie in den Dienst eines stoischen Tugendideals: Affekte wie Erregung, Angst und

⁴² Siehe dazu SCHWARTZ, *Punishment* (2003), 113f. Vgl. zu 7,33b auch 1,5 und 8,29.

⁴³ Siehe zu Einleitungsfragen KLAUCK, 4. Makkabäerbuch (JSHRZ III/6, 1989), 647–685; DESILVA, *4Maccabees* (1998); DENIS, *Introduction* 1, 561–573; siehe auch WEBER, *Eusebeia und Logos* (1991), 214–217; eine Bibliographie bietet DiTOMMASO, *Bibliography* (2001), 693–715.

⁴⁴ Vgl. auch 1,7–9: *πολλαχόθεν μὲν οὖν καὶ ἀλλαχόθεν ἔχοιμ' ἂν ὑμῖν ἐπιδείξαι ὅτι αὐτοκράτωρ ἐστὶν τῶν παθῶν ὁ λογισμός. πολὺ δὲ πλεόν τοῦτο ἀποδείξαμι ἀπὸ τῆς ἀνδραγαθίας τῶν ὑπὲρ ἀρετῆς ἀποθανόντων Ελεαζαρου τε καὶ τῶν ἐπτὰ ἀδελφῶν καὶ τῆς τούτων μητρὸς ἅπαντες γὰρ οὗτοι τοὺς ἕως θανάτου πόνους ὑπεριδόντες ἐπεδείξαντο ὅτι περικρατεῖ τῶν παθῶν ὁ λογισμός.* Von dieser Inhaltsangabe her lässt sich das 4. Makk.buch auch als „epideiktische Rede“ (KLAUCK, 659) charakterisieren.

⁴⁵ SCHUNCK, *Art. Makkabäer* (1991), 741; vgl. KLAUCK, 665; DESILVA, 12f; WEBER, *Eusebeia*, 214f.

⁴⁶ So SCHUNCK, ebd. 742; KLAUCK, 666f, plädiert erst für die Jahre „gegen Ende des 1. Jh. n.Chr.“ als Abfassungszeit (ebd. 669); DESILVA, 18, und WEBER, 214 (jeweils BICKERMANN folgend) für die 1. Hälfte des 1. Jh. n.Chr.

Schmerz (1,4: θυμός, φόβος, πόνος; vgl. auch 1,20.23f) haben die Märtyrer erfolgreich überwunden und vor allem der Tugend der ἀνδρεία (Mannhaftigkeit; vgl. 1,4.11; 5,23; 17,23f), aber auch der ὑπομονή (Standhaftigkeit/Geduld; vgl. 1,11; 17,23) zum Sieg verholfen.

Nachdem die beiden ältesten Brüder unter grausamen Foltern verstorben sind (4Makk 9,10–25.26–32), wird der dritte Bruder herbeigeschleppt. Er weigert sich, den Bitten nachzukommen, sein Leben durch das Essen der unreinen Speisen zu retten, und bekundet stattdessen seine Solidarität mit den Getöteten (10,2f).⁴⁷

Erbost über die Weigerung renken die Folterknechte dem dritten Sohn Hände und Füße aus, brechen ihm Finger, Arme, Schenkel und Ellenbogen (V. 5–6), ziehen ihm die Haut ab, skalpieren ihn (V. 7) und binden ihn auf's Rad, wo ihm nun auch noch die Rückenwirbel gebrochen werden, während er – immer noch lebend – „sah, wie sein Fleisch in Fetzen herabhing und Blutstropfen aus seinen Eingeweiden flossen“ (V. 8).

V. 10f formulieren die Sterbeworte:

„10) Wir zwar, verruchtester Tyrann, erleiden dies um der παιδεία und der ἀρετῆ θεοῦ willen. 11) Du aber wirst wegen der Gottlosigkeit und Blutschuld unaufhörliche Qualen erdulden müssen“; ἡμεῖς μὲν, ὃ μιαιώτατε τύραννε, διὰ παιδείαν καὶ ἀρετὴν θεοῦ ταῦτα πάσχομεν. σὺ δὲ διὰ τὴν ἀσέβειαν καὶ μιαιφονίαν ἀκαταλύτους καρτερήσεις βασάνους.

Dieser Sterbesatz des dritten Bruders betont wie schon in 2Makk 7,30–38 den Gegensatz zwischen dem „Wir“ (ἡμεῖς μὲν) und dem „Du“ (σὺ δέ). Im Unterschied zu 2Makk 7,33 meint das „Wir“ in 4Makk 10,10 allerdings nicht die Gesamtheit der Israeliten, sondern nur die sieben Brüder.

Was aber bedeutet παιδεία und ἀρετῆ θεοῦ in V. 10? M.E. ist ein Verständnis der Begriffe als „Züchtigung und Tugend Gottes“, welche die „Ursache des Leidens“ benennen⁴⁸, unmöglich. Was soll die „Tugend Gottes“ sein, wie passt sie mit einer Züchtigungshandlung zusammen, und wie kann sie Ursache des Leidens sein? M.E. ist trotz der parallelen Formulierung in V. 10 und V. 11 jeweils mit διὰ und Akkusativ („wegen/um willen“) nur in V. 11 von der *Ursache* des Leidens die Rede, in V. 10 dagegen von seinem *Zweck* und seiner *Zielsetzung*.

⁴⁷ „ἀγνοεῖτε ὅτι αὐτός με τοῖς ἀποθανοῦσιν ἔσπειρεν πατήρ καὶ ἡ αὐτὴ μήτηρ ἐγέννησεν καὶ ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς ἀνετράφην δόγμασιν; ...“ Zeugung und Geburt durch dieselben Eltern sowie das Heranwachsen in denselben Lehren veranlassen den dritten Bruder zum Schulterschluss mit der „edlen Verwandtschaft des Brüderbundes“ (V. 3). Vgl. zum Lob der Bruderliebe (ἀδελφότητος φίλτρα, „Zauberkräfte der Brüderlichkeit“) auch 13,19–27, hier V. 24: „Denn im selben Gesetz erzogen, in den gleichen Tugenden geübt und in der gleichen gerechten Lebenshaltung aufgewachsen liebten sie sich immer mehr“ (νόμῳ γὰρ τῷ αὐτῷ παιδευθέντες καὶ τὰς αὐτὰς ἐξασκήσαντες ἀρετὰς καὶ τῷ δικαίῳ συντραφέντες βίῳ μᾶλλον ἑαυτοὺς ἡγάπων).

⁴⁸ So LOHSE, Märtyrer (1963), 63.

ἀρετὴ θεοῦ meint hier menschliche Tugend, die „gottwohlgefällig“ ist. Dass aber die Märtyrer *um der Tugend willen* (διὰ ἀρετῆν) oder auch *für die Tugend* (ὑπὲρ ἀρετῆς) leiden und sterben, spricht das 4. Makkabäerbuch mehrfach aus.⁴⁹

παιδεία ist in 4Makk 10,10 wohl ein Parallelbegriff zu ἀρετή. Es beschreibt keine strafende Handlung, sondern eine ideale Haltung, nämlich die Haltung selbstbeherrschter „Zucht“, die nahe der ὑπομονή und ἐγκρατεία steht.

So äußert der dritte Bruder sterbend den Gedanken, dass er und seine Brüder „*um gottwohlgefälliger Zucht und Tugend willen*“ leiden.

Zwar fragt sich, was Zucht und Tugend einem Toten nutzen, doch das tugendhafte Standhalten im Leid hat sühnewirkende Kraft und ermöglicht den Verstorbenen himmlischen Lohn.

3.4 2Makkabäer 10,4

Nach den Kriegserfolgen des Judas Makkabäus (2Makk 8) und dem Tod des Antiochus (2Makk 9) erzählt 2Makk 10,1–8 von der Tempelreinigung und der anschließenden Feier des Laubhüttenfests. V. 3 berichtet, dass Judas mit seinen Leuten im gereinigten Tempel einen neuen Brandopferaltar erbaut, die Opfer wieder angezündet und Räucherwerk, Leuchter und Schaubrote wieder aufgestellt habe. V. 4 fährt fort:

„Als sie dies taten, baten sie den Herrn, indem sie sich auf den Bauch warfen, er möge sie nicht mehr in solche Übel geraten lassen, sondern sie möchten – sollten sie sich einmal versündigen – doch von ihm mit Milde gezüchtigt werden und nicht den gotteslästerlichen und barbarischen Völkern übergeben werden.“ (ταῦτα δὲ ποιήσαντες ἤξιωσαν τὸν κύριον πεσόντες ἐπὶ κοιλίαν μηκέτι περιπεσεῖν τοιούτοις κακοῖς ἀλλ’ ἕάν ποτε καὶ ἀμάρτωσιν ὑπ’ αὐτοῦ μετὰ ἐπιεικειᾶς παιδεύεσθαι καὶ μὴ βλασφήμοις καὶ βαρβάροις ἔθνεσιν παραδίδοσθαι).

Diese Gebetsbitte bei der Wiedereinweihung des Tempels blickt zurück auf die Ereignisse während der Religionsverfolgung unter Antiochus IV. und sieht die „Übel“ von menschlicher Seite, genauer von Seiten der Seleukiden (die Griechen als Barbaren!), aus bedingt. Anstatt in Zukunft nochmals in die Hände jener Völker zu fallen, bitten die neuen Führer stellvertretend für ihr Volk, sie möchten im Falle erneuter Versündigung nur von Gott selbst „gezüchtigt werden“ (παιδεύεσθαι), und zwar „mit Milde“

⁴⁹ 4Makk 1,8f; 7,22; 9,31; 11,2; vgl. auch 12,15; 13,24.27 und 17,12. Zum Tod des Märtyrers als *μνημόσυνον ἀρετῆς* siehe schon 2Makk 6,31. DESILVA, Noble Contest (1995), 54, erklärt: „the tortures are a test of virtue“. Aber die Tugend wird nicht nur im Leiden erprobt und gestärkt, sie ist auch sein Ziel, vgl. 9,8: „Wir nämlich [die Brüder] werden aufgrund des bösen Leids und der Standhaftigkeit den Siegespreis der Tugend erlangen und werden bei Gott sein, um dessentwillen wir leiden.“

(μετὰ ἐπιεικείας).⁵⁰ Möglicherweise stammt die Formulierung dieses Verses, der nicht ganz mit den anderen παιδεύω/παιδεία-Stellen in 6,12.16; 7,33 harmoniert⁵¹, von Jason selbst, während 6,12.16 und vielleicht auch 7,33 vom Epitomator eingetragen wurden. Jason, der in seinem Werk im Unterschied zum 1. Makkabäerbuch die historischen Ereignisse viel stärker „unter den Gesichtspunkt von Schuld und Sühne, Strafe und Gnade“ stellt⁵², nutzt die besondere Situation der Tempelweihe aus (vgl. zu dieser Situation 1Kön 8), um in seinen Bericht eine Gebetsbitte einzuschieben, die an zwei mit einander verbundene theologische Vorstellungen des AT anknüpft: dass es besser sei, Strafe aus den Händen Gottes als aus Menschenhänden zu empfangen (vgl. 2Sam 24,14; 1Chr 21,13); und dass man, wenn schon wegen Sünde Strafe nötig sei, auf Gottes Milde hoffen darf (vgl. den hebr. Ausdruck יסר ב/ל-משפט in der Gebetsbitte Jer 10,24 und in der Verheißung Gottes für Israel Jer 30,11).⁵³

4) Sapientia Salomonis

Innerhalb des Kanons der von der katholischen Kirche anerkannten Schriften des AT, gilt die Weisheitsschrift „Sapientia Salomonis/Buch der Weisheit“ zu Recht als jüngste Schrift. Möglicherweise ist sie im letzten Drittel des 1. Jh. v.Chr. im ägyptischen Alexandrien entstanden.⁵⁴ Der

⁵⁰ Siehe zum Begriff ἐπιεικεία als Charakteristik herrschaftlicher Milde sowohl Gottes (LXX: Bar 2,27; Dan 3,42; 4,24; 2Makk 2,22; Sap.Sal. 12,18) als auch irdischer Machthaber (LXX: Est 3,13; 2Makk 9,2; 3Makk 3,15; 7,6) und als Bestandteil des hellenistischen Königsideals (Arist 208.288); vgl. PREMSTALLER, Gericht und Strafe (1996), 58f; PREISKER, (Art.) ἐπιεικεία, ThWNT 2 (1935), 585–587.

⁵¹ In 6,12.16; 7,33 werden die Leiden unter der Religionsverfolgung des Antiochus IV. selbst schon als göttliche Züchtigung verstanden. Vielleicht liegt aber auch die Betonung der geäußerten Bitte ausschließlich auf „μετὰ ἐπιεικείας“.

⁵² KAISER, Apokryphen (2000), 24.

⁵³ Die LXX übersetzt diesen Ausdruck allerdings nicht mit παιδεύειν μετὰ ἐπιεικείας, sondern wortgetreu mit παιδεύειν ἐν κρίσει.

⁵⁴ Siehe zur Datierung (die Bandbreite der Vorschläge erstreckt sich vom letzten Drittel des 2. Jh. v.Chr. bis in die Zeit Kaiser Caligulas [37–41 n.Chr.], fand aber in den letzten Jahren einen Schwerpunkt in augusteischer Zeit) KAISER, Apokryphen (2000), 91.95.100f („nicht vor dem letzten Drittel des 1. Jh.s v.Chr.“); KEPPER, Hellenistische Bildung (1999), 29–35.201f („frühaugusteische Zeit“); HÜBNER, Weisheit Salomos (ATD Apokryphen 1999), 15–19; ENGEL, Buch der Weisheit (NSK.AT 1998), 33f; GRABBE, Wisdom of Solomon (1997), 87–90 („the best time is the reign of Augustus“); COLLINS, Jewish Wisdom (1997), 178f („the most probable date is the early Roman period“); CHEON, Exodus Story (1997), 125ff; WINSTON, Wisdom of Solomon (AncB 1984), 20–25; GEORGI, Weisheit Salomos (JSHRZ III/4; 1980), 395–397; siehe auch DIHLE, Datierung (2000). Außerhalb der Augustuszeit datieren GEORGI (spätes 2. Jh. v.Chr.) sowie DIHLE, WINSTON und CHEON (Zeit Caligulas). Siehe zu den jeweiligen Argumenten, die sich an sprachlichen Indizien oder möglichen Anspielungen auf eine Verfolgungssituation festmachen, ebenda. – Im Unterschied zur Datierung findet die Lokalisierung im jüdisch-

griechisch schreibende Verfasser verbindet in ihr biblisch-jüdisches mit philosophisch-griechischem Gedankengut.

Dreimal spricht die Sapientia von Gottes παιδεύειν: einmal im ersten Teil (Kap. 1–5/6; hier 3,5) und zweimal im dritten Teil (Kap. 11–19; hier 11,9; 12,22). Obwohl der Verfasser sowohl das Verb als auch das Substantiv im positiven Sinn kennt (vgl. zum Verb im Passiv/Medium in der Bedeutung „Bildung empfangen / sich unterweisen lassen“, 6,11.25; zum Substantiv im Sinne von „Erziehung/Bildung/Belehrung“ 2,12; 3,11; 6,17f; 7,14), meint das Verb mit Gott als Subjekt erzieherische Züchtigung.

Im ersten Teil seines Werkes (Kap. 1–5/6) behandelt der Verfasser das Thema ‚Gerechte und Frevler‘ und verlegt Gottes belohnende und strafende Vergeltung in ein Leben nach dem Tod. Im dritten Teil seiner Schrift (Kap. 11–19) dagegen betrachtet er Gottes Handeln in der Geschichte, in der Gott innerweltliche Vergeltung übt.⁵⁵

Stilistisch und thematisch sind die beiden Teile des Weisheitsbuches deutlich voneinander unterschieden. Der merkwürdige Gesamtaufbau des Werkes⁵⁶ sowie erhebliche inhaltliche Spannungen⁵⁷ lassen nach seiner Einheitlichkeit und Intention fragen. Doch trotz offensichtlicher Diskrepanzen wird heute meist die Einheit dieser Schrift vertreten.⁵⁸

Das verbindende Thema zwischen Teil 1 und 3 ist das Thema Lohn und Strafe, d.h. Gottes Gerechtigkeit.

4.1 Sapientia Salomonis 3,5

Der Textabschnitt SapSal 3,1–9 aus dem ersten Teil des Werkes handelt vom Schicksal der Gerechten (δίκαιοι) im Leiden, Sterben und nach dem Tod. Der Text schließt an das vorhergehende Kapitel an (adversatives δὲ in 3,1). Kap. 2 hatte den Frevlern (ἄσεβητες, 1,16) eine Rede in den Mund gelegt (2,1–20), in der sie ihre Absicht bekundeten (2,12–20), den Gerechten (δίκαιος) – „denn er ist uns lästig und widersetzt sich unserem

hellenistischen Milieu Ägyptens bzw. konkret in der Bildungsmetropole Alexandrien breiten Konsens.

⁵⁵ HÜBNER, Weisheit (1999), 152, spricht von immanenter und transzendenter Sanktion.

⁵⁶ Formal setzt sich das Gebet des weisen Königs in Kap. 9 (gemeint ist Salomo) bis zum Ende des Buches fort, d.h. der gesamte Geschichtsrückblick 11–19 scheint noch Teil des Gebets zu sein.

⁵⁷ Siehe dazu FOCKE, Entstehung (1913), 21ff.

⁵⁸ Siehe ENGEL, Weisheit (NSK.AT 1998), 30: „... wird heute nicht mehr ernsthaft in Frage gestellt, daß das Buch der Weisheit als *ein* Werk *einem* Verfasser zuzuschreiben ist.“ Gegenentwürfe bieten FOCKE (Unterscheidung zwischen Kap. 1–5; 6–19), GEORGI (SapSal als „Schulprodukt, das in einem kollektiven Prozeß gewachsen ist“) und LARCHER (unterschiedliche Schreibphasen eines Autors), siehe dazu den Überblick bei KEPPEL, Bildung, 13–21. Vielleicht mag immer noch das Urteil FICHTNERS, Weisheit (1938), 7, gelten: „Die Einheit des Buches wird bei aller Vielgestaltigkeit der Teile nach Stoff und Stil sichtbar in den Verklammerungen und Verzahnungen ...“.

Tun und wirft uns Vergehen gegen das Gesetz vor und hält uns Vergehen gegen unsere Erziehung vor; er behauptet, Erkenntnis Gottes zu besitzen und nennt sich selbst ein Kind des Herrn“ (V. 12f) – zu bedrängen und unter Druck zu setzen bis hin zu einer Verurteilung zu einem „hässlichen Tod“ (V. 20). Dabei soll der Gerechte auf seine Durchhaltekraft und die Tragfähigkeit seiner Gottesbeziehung hin geprüft werden (πειράζω, ἐτάζω, δοκιμάζω): „Lasst uns sehen, ob seine Worte wahrhaft sind, lasst uns prüfen, was bei seinem Ende geschieht. Ist der Gerechte tatsächlich Gottes Sohn, so wird Gott sich seiner annehmen und ihn aus der Hand seiner Widersacher retten. Durch Misshandlung und Marter wollen wir ihn auf die Probe stellen, damit wir seine Duldsamkeit erfahren und seine Langmut erproben ...“ (2,17–19).⁵⁹

Auf diese Passage nimmt 3,1–9 Bezug. Es geht um Gerechte, die jenen „hässlichen Tod“ erlitten haben – sei es, dass sie aufgrund der Nachstellungen der Frevler Beschimpfung, körperliches Leid und Hinrichtung erfuhren (vgl. 2,17–20), sei es, dass sie zur Unzeit in jungen Jahren starben (vgl. 4,7–15). Ihr irdisches Schicksal jedenfalls war kein gutes, ihr Schicksal nach dem Tod jedoch – so erklärt der Autor – wird umso besser sein.

Der Text 3,1–9, der die Hoffnung auf Erfüllung im Jenseits exemplarisch zum Ausdruck bringt, sei hier mit seinen beiden ersten Teilen (V. 1–3.4–6) zitiert:

- 1) „Die Seelen der Gerechten aber sind in Gottes Hand,
und keine Qual rührt sie an.
- 2) In den Augen der Unvernünftigen scheinen sie gestorben zu sein,
und ihr Weggang wird für ein Übel erachtet,
- 3) ihre Reise von uns für Zusammenbruch;
sie aber sind im Frieden.
- 4) Denn wenn sie auch nach Sicht der Menschen bestraft worden sind,⁶⁰
ist/war ihre Hoffnung doch voll der Unsterblichkeit.
- 5) Und (nur) *wenig gezüchtigt, werden sie viel Gutes erfahren,*
denn Gott prüfte sie
und befand sie seiner wert.
(καὶ ὀλίγα παιδευθέντες μεγάλα εὐεργετηθήσονται,
ὅτι ὁ θεὸς ἐπέειρασεν αὐτοὺς καὶ εὗρεν αὐτοὺς ἀξίους ἑαυτοῦ.)
- 6) Wie Gold im Schmelzofen erprobte er sie,
und wie ein Ganzopfer nahm er sie an.

⁵⁹ Siehe zu einer ähnlichen Prüfungssituation Mk 15,32.36. Zur Rede der Gottlosen in Kap. 2,12ff vgl. RUPPERT, Gerechte und Frevler (1993); DERS., Der leidende Gerechte (1972), 87ff, mit der Theorie von einem „Diptychon“ in 2,12–20; 5,1–7, welches das vierte Gottesknechtslied Jesajas interpretiere. Siehe auch KEPPER, Bildung, 133ff, und ebd. 143f zu den seltenen Begriffen ἐπιείκεια und ἀνεξικακία. Zur Sohnschaft des Gerechten bzw. zur Vaterschaft Gottes vgl. STROTMANN, Vater (1991), 103ff.

⁶⁰ κολασθῶσιν; die Form steht im Aorist, wie schon zuvor die Verben in V. 1b.2. Die Zeitstufen sind in diesem Text sehr schwer zu bestimmen, und m.E. macht es keinen Sinn, alle Aoristformen gleichermaßen präsentisch oder mit Vergangenheitsformen zu übersetzen.

(ὡς χρυσὸν ἐν χωνευτηρίῳ ἐδοκίμασεν αὐτοὺς
καὶ ὡς ὀλοκάρπωμα θυσίας προσεδέξατο αὐτούς).“

Wichtig im Rahmen der vorliegenden Untersuchung ist in diesem Text zweierlei:

Erstens schließt der Begriff παιδεύω im Passiv („gezüchtigt werden“; hier Passivum divinum mit Gott als indirektem Subjekt) auch den Tod mit ein. Die παιδευθέντες in V. 5 sind Menschen, die nicht nur Verfolgung, Nachstellung und körperlichen Schmerz, sondern auch den Tod erlitten haben.⁶¹ Zwar ist vom Tod nur in Euphemismen die Rede (V. 2f: ἕξοδος, πορεία: „Weggang“, „Reise“), doch ist er eindeutig vorausgesetzt (V. 2: τεθνάναι). Aufgrund der Unsterblichkeitshoffnung des Autors jedoch (V. 4b: ἀθανασία), die nicht im Sinne leiblicher Auferstehung, sondern im Sinne platonischer Unsterblichkeit der Seele zu verstehen ist (V. 1), wird der Tod zur Illusion, die gar nicht wirklich existiert. Tatsächlich ist er für die Gerechten nur ein Übergang in ein Reich des Friedens, wo sie – dem Leiden entrückt – bei Gott geborgen sind.

Zweitens ist die erfahrene Züchtigung keine Strafhandlung (κολάζω), sondern eine Prüfung (πειράζω, δοκιμάζω).⁶² Obwohl παιδεύω als Züchtigungshandlung dem Strafbegriff κολάζω nahe steht, sind beide Handlungen gerade *nicht* identisch, denn während κολάζω nur „in der Sicht der Menschen(!)“ die Gerechten traf,⁶³ d.h. ebenso wie die Annahme des Todes als falsches Interpretament verwendet wird, ist παιδεύω den Gerechten tatsächlich widerfahren – allerdings nur für kurze Zeit, um anschließend durch vielfache Wohltat mehr als ausgeglichen zu werden (Gegensatz ὀλίγα παιδεύομαι / μεγάλα ἐυεργετέομαι).

Statt der „Strafe“ führt der Autor die Kategorie der „Prüfung“ ein. Mit den Verben πειράζω und δοκιμάζω greift er auf 2,17–20 zurück (das zynische ‚Experiment‘ der Frevler), doch ist trotz der bewussten Parallelität der Verben Gottes ‚Experiment‘ von anderer Art: das Bild vom Gold im Schmelzofen weist auf Läuterung und Reinigung hin.

πειράζω, „prüfen, auf die Probe stellen, versuchen“, ist in der LXX der übliche Begriff zur Wiedergabe von hebr. פִּי pi (auch ἐκπειράζω). Die im profanen Griechisch seltene Intensivform (sonst πειράω) kann zusammen mit dem wohl erst in der LXX geprägten Substantiv πειρασμός eine im profanen Griechisch unbekannt, spezifische Bedeutung annehmen, nämlich die Erfahrung einer Gegenkraft gegen den eigenen Glauben, die von Gott

⁶¹ Gegen FICHTNER, Weisheit (1938), 18, zu V. 4a: „Beschreibt die Lage der Gerechten in ihrem *Leben*.“

⁶² Vgl. zum Thema „Prüfung der Gerechten“ generell PREMSTALLER, Gericht und Strafe (1996), 74–90; KORN, ΠΕΙΡΑΣΜΟΣ (1937).

⁶³ Der Autor spricht hier von „Menschen“, nicht von „Frevlern“, entweder, weil die Frevler generell Gottes Existenz leugnen, oder weil in seiner Umgebung auch unter gläubigen Menschen nach wie vor die Strafe Gottes das übliche Begründungsschema für Unglück war.

selber ausgehen kann. „Versuchung ist ein Mittel, mit dem Gott seinen Heilsplan durchsetzt. Der Betroffene weiß oft erst aus der Rückschau, daß und warum Gott ihn versuchte, wenn er als der Bewährte, Geprüfte, Geläuterte, Gezüchtigte und Erzogene aus der Bedrängnis und aus dem Leiden glaubensstark hervorgehen konnte.“⁶⁴

δοκιμάζω, „prüfen, als erprobt annehmen“ (in der LXX für hebr. בַּחַן), ist weder im profanen Griechisch noch in der Sprache der LXX „*terminus technicus* für die Läuterung edler Metalle“⁶⁵, doch wird zumindest das Adjektiv δόκιμος, „erprobt, bewährt“, im profanen Griechisch oft und in der LXX ausschließlich „im engen, auf Echtheit und Unechtheit von Gold, Silber sowie Münzen bezüglichen Sinn“ gebraucht.⁶⁶ Tatsächlich kennt die LXX auch einige Stellen, in denen das Verb δοκιμάζω (בַּחַן) wie in SapSal 3,5 mit dem Bild der Metallschmelze (meist hebr. צָרַף, griech. πυρόω) verbunden ist.

In Ps 66 (65),10 bekennen die Beter lobpreisend (vgl. V. 8) und zugleich an Härten erinnernd (vgl. V. 11–12a): „... du hast uns geprüft, Gott, du hast uns geschmolzen, wie man Silber schmilzt“ (MT: בַּחַנְתֵּנוּ אֱלֹהִים צָרַפְתָּנוּ; כְּצָרַף-כֶּסֶף; LXX: ... ἐδοκίμασας ἡμᾶς ὁ θεός ἐπύρωσας ἡμᾶς ὡς πυροῦται τὸ ἀργύριον).

Prv 17,3 erklärt: „Ein Schmelztiegel für das Silber, ein Schmelzofen für das Gold – und ein Prüfer der Herzen ist JHWH“ (MT: מִצְרָף לְכֶסֶף וְכוּר לְזָהָב; וּבַחַן לְבוֹת יְהוָה; LXX: ὡςπερ δοκιμάζεται ἐν καμίνῳ ἄργυρος καὶ χρυσός, οὕτως ἐκλεκταὶ καρδίαι παρὰ κυρίῳ).

Wichtig ist auch die Mahnung Sir 2,5 bzw. überhaupt die Passage Sir 2,1–5 (hier mit V. 1.4f zitiert): „Mein Sohn, wenn du dir vornimmst, dem Herrn zu dienen, dann bereite dich auf Prüfung vor (...ἐτοίμασον τὴν ψυχὴν σου εἰς πειρασμόν) ... Alles, was auf dich zukommt, nimm an, und beim Eintausch von Erniedrigung übe Geduld. Denn im Feuer wird Gold geprüft und gottwohlgefällige Menschen im Ofen der Erniedrigung“ (...ὅτι ἐν πυρὶ δοκιμάζεται χρυσός καὶ ἄνθρωποι δεκτοὶ ἐν καμίνῳ ταπεινώσεως).⁶⁷

⁶⁴ SCHNEIDER, Art. πειρασμός (2000), 1791. Vgl. KORN, ΠΕΙΡΑΣΜΟΣ, 88, der von der „Spannung zwischen Versuchung und Glauben“ in der Form spricht, „daß Versuchung stets den Glauben trifft, und Glaube nicht ohne Versuchung bewährt sein kann“.

⁶⁵ So HÜBNER, Weisheit (ATD 1999), 51. Eher noch ist δοκιμάζω im profanen Griechisch „Terminus technicus für die von Staatsorganen vorgenommene amtliche Prüfung der Epheben, Neubürger, Beamten und Rhetoren“, so PREMSTALLER, Gericht und Strafe, 74, mit Verweis auf VOLKMANN, Art. „Dokimasia“ im Kleinen Pauly.

⁶⁶ BACHMANN, Art. δόκιμος (2000), 1785.

⁶⁷ Vgl. zur Begrifflichkeit δοκιμάζω/πειρασμός auch Sir 27,5: „Töpferware erprobt der Ofen, die Prüfung des Menschen (geschieht) durch sein Denken“ (griech: σκευὴ κεραμέως δοκιμάζει κάμινος καὶ πειρασμός ἀνθρώπου ἐν διαλογισμῷ αὐτοῦ; hebr. [H^A]: כְּלִי יוֹצֵר (לְבַעַר כִּבְשֵׁן וְכַמְהוּ אִישׁ עַל חֲשִׁבוֹנוֹ). Interessanterweise fügt die hebr. Handschrift die Verse Sir 27,5f mit dem Bild des Brennofens (כִּבְשֵׁן) und mit dem folgenden Bild der Fruchtbaumpflege (27,6) in die Passage 6,18ff ein (siehe zu diesem Text in dieser Arbeit S. 55ff), und zwar hinter den Vers 6,22: „Denn *Musar* ist, wie ihr Name sagt: nicht für viele ist sie angenehm.“ Offensichtlich dachte der Verfasser bei dem Begriff מוֹסֵר an Keramikhärtung im Ofen.

Insgesamt ist das Bild von der Prüfung/Läuterung dem Bild der Erziehung eng verwandt. Beide Tätigkeiten besetzen eine Mittelposition auf der Achse zwischen Gericht und Heil: Ihr Verfahren ist schmerzhaft und ihr Ausgang ungewiss, doch ihre Zielsetzung ist gut, sie dienen der ‚Veredelung‘. Wer die Prüfung besteht, und wer die Erziehung annimmt, wird seinerseits von Gott angenommen werden (V. 6b: προσδέχομαι).

4.2 Sapientia Salomonis 11,5 und 12,22:

Die Verse SapSal 11,5 und 12,22 stehen zu Beginn des dritten Teils der Weisheitsschrift (11,2–19,22).⁶⁸ Der dritte Teil thematisiert Gottes Gerichts- und Rettungshandeln in der Geschichte, genauer Gottes Gerichtshandeln an den Ägyptern und sein Rettungshandeln an Israel. Die biblische Geschichte von den Plagen, dem Auszug und der Wüstenwanderung ist Grundlage der Darstellung, doch werden die Texte aus den Büchern Exodus und Numeri in der Sapientia auf recht eigenwillige Art und Weise interpretiert: Sieben vergleichende Gegenüberstellungen von Gegensätzen (sog. *Synkrisis*)⁶⁹ führt der Autor seinen Lesern vor.

SapSal 11,5 formuliert den Leitgedanken der Synkrisen: „Wodurch die Feinde bestraft wurden, dadurch erfuhren sie selbst [die Israeliten] ... Gutes (δι’ ὧν γὰρ ἐκολάσθησαν οἱ ἐχθροὶ αὐτῶν διὰ τούτων αὐτοὶ ... εὐεργετήθησαν).“ Strafe und Wohltat stehen einander spiegelbildlich gegenüber; was den einen κολάζω ist, ist den anderen εὐεργετέω.⁷⁰

Zwischen diese sieben Gegenüberstellungen sind zwei Exkurse eingeschoben: Nach der ersten Synkrisis 11,2–14 folgt eine Abhandlung über Gottes Art zu strafen (11,15–12,27), woran sich noch eine weitere Abhandlung über den Götzendienst anschließt (13,1–15,19).

⁶⁸ Einige Exegeten rechnen auch schon Kap. 10 zum dritten Teil hinzu, die Mehrheit jedoch vollzieht die Trennung zwischen 11,1 und 11,2. Die Zuordnung von 11,1 als „Schaltvers“ (SCHWENK-BRESSLER, *Sapientia*, 1993, 116.130f) wird dadurch erschwert, dass das Subjekt auf verschiedene Weise gedeutet werden kann, siehe CHEON, *Exodus Story* (1997), 27f. Zum Problem der Abgrenzung des dritten Hauptteils vgl. generell SCHWENK-BRESSLER, 44ff; CHEON, 27ff. Wichtig ist, den Neueinsatz nicht erst in 11,5 beginnen zu lassen, da 11,7b ohne 11,4 unverständlich ist.

⁶⁹ Der Ausdruck „Synkrisis“ aus der griech. Rhetorik wurde von F. FOCKE eingeführt (Entstehung [1913], 12) und hat sich in der deutschsprachigen Forschung durchgesetzt. Gegenargumente nennt SCHWENK-BRESSLER, 51f, der sich bezüglich der Gattung nicht festlegen will. Siehe zur Gattungsdiskussion auch STROTMANN, *Vater* (1991), 117 mit Anm. 352.

⁷⁰ Zu den einzelnen Gegenüberstellungen (blutiges Nilwasser / Wasser aus dem Fels; eklige Frösche / wohlschmeckende Wachteln; Hagel / Manna; ägyptische Finsternis / Wolken- und Feuersäule ...) siehe KAISER, *Apokryphen* (2000), 97f; SCHWENK-BRESSLER, 121f; ENGEL, *Weisheit* (1998), 184f. Auf erhebliche formale und inhaltliche Unterschiede zwischen den einzelnen Synkrisen weist FICHTNER, *Weisheit* (1938), 43, hin.

Die Verse 11,5 und 12,22, die jeweils das Verb παιδεύω mit Gott als Subjekt verwenden, gehören einerseits der ersten Synkrisis 11,2–14 an, andererseits dem ersten Exkurs über Gottes Art zu strafen (11,5–12,27).

Innerhalb beider Textabschnitte beschränke ich mich auf die für meine Fragestellung relevanten Verse.

Die Verse 11,2–10 lauten:

- 2) „Sie [die Israeliten] durchzogen eine unbewohnte Wüste, und an unwegsamen Orten schlugen sie Zelte auf.
- 3) Sie widerstanden Gegnern und wehrten Feinde ab.
- 4) Sie dürsteten und riefen dich an, und du gabst ihnen Wasser aus schroffem Fels und ein Heilmittel für den Durst aus hartem Stein.
- 5) Wodurch nämlich ihre Feinde bestraft wurden, dadurch erfuhren sie selbst Gutes in der Not
(δι' ὧν γὰρ ἐκολάσθησαν οἱ ἐχθροὶ αὐτῶν διὰ τούτων αὐτοὶ ἀποροῦντες εὐεργετήθησαν).
- 6) Anstelle der Quelle des nie versiegenden Flusses, die durch schmutziges Blut aufgewühlt war
- 7) zur Zurechtweisung für den kindermordenden Befehl, gabst du ihnen reichlich Wasser unverhofft –
- 8) zeigend durch den damaligen Durst, wie du die Widersacher bestrafest.⁷¹
- 9) Als sie nämlich geprüft und *in Güte gezüchtigt* wurden, erkannten sie, wie die Gottlosen im Zorn gerichtet und gepeinigt wurden.
- 10) Diese zwar hast du *wie ein Vater mahnend* erprobt, jene aber wie ein strenger König, der Gericht hält, ausgeforscht.
(ὅτε γὰρ ἐπειράσθησαν καίπερ ἐν ἐλέει παιδευόμενοι ἔγνωσαν πῶς μετ' ὀργῆς κρινόμενοι ἀσεβεῖς ἐβασανίζοντο. τούτους μὲν γὰρ ὡς πατὴρ νοουθετῶν ἐδοκίμασας ἐκείνους δὲ ὡς ἀπότομος βασιλεὺς καταδικάζων ἐξήτασας.)

Nach der mit ἀντί durchgeführten Synkrisis (V. 6–8: Medium Wasser; der blutverseuchte Nil im Unterschied zum Wasser aus dem Fels) fügt der Autor Reflexionen an (V. 9–10), welche „Schlussfolgerungen auf einer allgemeinen, prinzipiellen Ebene“⁷² ziehen.

In V. 9f dominieren die gegensätzlichen Verben: πειράζω, παιδεύω, νοουθετέω und δοκιμάζω einerseits, κρίνω, βασανίζω, καταδικάζω und ἐξετάζω sowie zuvor schon κολάζω andererseits. Gott als Subjekt vollzieht diese unterschiedlichen Tätigkeiten in unterschiedlicher Weise (ἐν ἐλέει; μετ' ὀργῆς) und Seinsform (ὡς πατήρ; ὡς ἀπότομος βασιλεὺς) an den zwei unterschiedlichen Völkern (τούτους μὲν; ἐκείνους δέ).

⁷¹ Die Satzkonstruktion und der Gedankengang ist in V. 6–8, der eigentlichen Synkrisis, ziemlich kompliziert. Auf Griechisch lauten die Verse: ἀντί μὲν πηγῆς ἀεναίου ποταμοῦ αἵματι λυθρῶδει παραχθέντος εἰς ἔλεγχον νηπιοκτόνου διατάγματος ἔδωκας αὐτοῖς δαψιλῆς ὕδωρ ἀνεπίστως δείξας διὰ τοῦ τότε δίψους πῶς τοὺς ὑπεναντίους ἐκόλασας.

⁷² SCHWENK-BRESSLER, 129.

Beide Parteien müssen Härten hinnehmen und sich einer Prüfung unterziehen (vgl. in V. 10 die inhaltlich ähnlichen Verben δοκιμάζω für die Israeliten und ἐξετάζω für die Ägypter).⁷³ Die einen werden hierbei jedoch wie von einem strengen König gepeinigt und verurteilt (βασανίζω, καταδικάζω), die anderen wie von einem Vater erzogen und ermahnt (παιδεύω, νοουθετέω).⁷⁴

„Der Umgang Gottes mit den Gerechten liegt ... auf der Ebene der Familie, sein Umgang mit den Frevlern auf der Ebene des Staates.“⁷⁵

Auch in 11,9 ist wie in 3,5f das Verb παιδεύω flankiert von den Begriffen πειράζω und δοκιμάζω.⁷⁶

Die Erfahrung von Gottes Erziehungs- und Prüfungshandeln besteht im Durst während der Wüstenwanderungszeit. Mit der Szenerie der Wüstenwanderung und der dortigen Mangelsituation, die in V. 9a durch παιδεύω und πειράζω charakterisiert wird, außerdem mit dem Vergleich Gottes mit einem Vater, hat Sap. Sal 11,2–10 deutliche Anklänge an die Wüsten-darstellung Dtn 8,2–5.15f. Auch in Dtn 8 wurde die Mangelsituation während der Wüstenwanderung (Durst; Hunger) als Prüfung und Erziehung Gottes beschrieben (Dtn 8,5 LXX: παιδεύω; 8,2.16: ἐκπειράζω).⁷⁷

Während die ‚Wüstenpädagogik‘ Gottes in Dtn 8 allerdings Israel seine Abhängigkeit von JHWH als seinem Versorger und Beschützer zum Bewusstsein bringen wollte, dient die Zumutung der Mangelsituation, konkret des Durstgefühls, in SapSal. 11 dazu, Israel eine Ahnung davon zu vermitteln, es heißt, durch vollständigen Wassermangel gestraft zu werden, wie ihn die Ägypter durch das verseuchte Trinkwasser des Nils erlitten.

⁷³ SCHWENK-BRESSLER, 143 mit Anm. 227, spricht von Synonymen. Zu einem möglichen Bedeutungsunterschied siehe aber STROTMANN, Vater, 119f: ἐξετάζω ist auch juristischer *terminus technicus* für das Verhör bzw. peinliche Verhör. Dagegen kann δοκιμάζω neben dem einfachen „Prüfen, Überprüfen“ (etwa Neubürger auf ihre Abstammung und politische Gesinnung; Beamte vor dem Amtsantritt auf „die gute Behandlung der Eltern, den Kriegsdienst und die Steuerzahlung“ [VOLKMANN, Art. Dokimasia, 113]) auch das positive Ergebnis meinen, nämlich ein „als erprobt Annehmen“. – Siehe zu ἐξετάζω (SapSal. 6,3; 11,10) zusammen mit ἐτάζω (6,6), ἐξέτασις (1,9) und ἐξετασμός (4,6) als Fachbegriff der ptolemäischen Verwaltung und Justiz PREMSTALLER, Gericht und Strafe, 72f.

⁷⁴ νοουθετέω kann zwar auch die Bedeutung „strafen/züchtigen“ haben, weil hier aber nicht von Strafe an den Israeliten die Rede ist, sondern von Prüfung und Warnung, ist die Bedeutung „mahnen“ anzunehmen. STROTMANN, VATER (1991), 122–124, spricht für beide Verben von einem „In-Zucht-Nehmen“ Gottes.

⁷⁵ STROTMANN, Pädagogik Gottes (1997), 185.

⁷⁶ FICHTNER, Weisheit (1938), 6.44f, spricht von „Leitmotivworten“, welche die einzelnen Teile der Weisheitsschrift miteinander verbinden.

⁷⁷ Siehe zu Dtn 8,2–5 in dieser Arbeit S. 197ff. Zur Nähe beider Texte STROTMANN, Vater, 121: „... V9 und V10, vielleicht sogar der ganze Abschnitt Weish 11,4–14 spielen vermutlich auf die dort [Dtn 8] entwickelte Erziehungskonzeption Gottes für Israel an.“ Siehe zum Rekurs des Sapientia-Textes auf Dtn 8,2–5.15f auch den Ausdruck πέτρα ἀκρότομος, „schroffer Fels“, in SapSal. 11,4, der von Dtn 8,15 her übernommen wurde.

Neben diesem Wink mit dem Zaunpfahl, der den Israeliten „zeigt“ (V. 8: δείκνυμι) und sie „erkennen“ lässt (V. 9: γινώσκω), welche Pein gottlose Kindermörder von einem zornigen König und Richter zu erdulden haben, hat der Durst in der Wüste als zeitlich begrenzte Mangelsituation auch die Funktion, auf den prinzipiellen Unterschied zwischen dem erwählten Volk und seinen Feinden hinzuweisen: kaum rufen die Israeliten ihren Gott um Hilfe an, schon wird ihr Mangel wundersam behoben.⁷⁸

Aber selbst noch die gepeinigten, streng verurteilten Ägypter werden letztlich um des Erkenntnisfortschritts willen bestraft. In ihrem „doppelten Leid“ (V. 12) darüber, dass dieselbe Sache, die den Israeliten Heil verschaffte (Wasser), ihnen selbst zur Strafe gereichte, „erkannten sie den Herrn“ (V. 13: ... ἤσθοντο τοῦ κυρίου).⁷⁹ Selbst noch den Ägyptern dient ihre Strafe zur Gotterkenntnis, zumal die Strafe selbst in ihrer Art recht ‚pädagogisch‘ ist (V. 16: „... womit jemand sündigt, damit wird er bestraft“). Dieses reziproke Strafprinzip verwirklicht sich in der ersten von der Sapientia Salomonis erwähnten Plage dadurch, dass das für den Kindermord missbrauchte Nilwasser von seiner Quelle her mit Blut verschmutzt ist⁸⁰ – εἰς ἔλεγχον (V. 6), zur strafenden Zurechtweisung!

Auch wenn die Strenge der körperlichen Beeinträchtigung zwischen Ägyptern und Israeliten eine unterschiedliche ist, auch wenn Gott seinem eigenen Volk wie ein mahnender Vater und den Ägyptern wie ein richtender König entgegentritt, so ist doch in beiden Fällen ein Lerneffekt erstrebt, auch die Ägypter können durch das Leiden lernen.

Insgesamt zeigt die Darstellung der vergleichenden Gegenüberstellungen in Sap. Sal. 11–19 an sich schon eine pädagogische Zielsetzung. Indem der Verfasser die in den biblischen Büchern Exodus und Numeri erzählten Geschichtsereignisse in dieser Art zusammenstellt und reflektiert, wird Geschichte „pädagogisiert“.⁸¹ Ebenso wie die Israeliten und die Ägypter damals mit Hilfe der am eigenen Leid erlebten Geschehnisse Gott in seiner Geschichtsmächtigkeit erkennen sollten, sollen es nun die Leser der Sapientia mit Hilfe der Darstellung des Verfassers tun.

⁷⁸ Die „Idealisierung“, die hier die Wüstenüberlieferung, konkret die Geschichte Ex 17,1–7 (vgl. Num 20,1–13) erhält, indem das *Motiv des Murrens verschwiegen* wird (aber auch die Tatsache, dass nach Ex 17,2 nicht Gott Israel, sondern Israel seinen Gott versuchte/prüfte), ist Teil des strikt antithetischen Programms der Sapientia in den Kapiteln 11–19. Dieses Programm hat sowohl apologetische als auch mahnende Funktion im Kontext der Verfolgungssituation einer Diasporagemeinde.

⁷⁹ Das Verb αἰσθάνομαι meint im Unterschied zu γινώσκω ein Erkennen aufgrund sinnlicher Wahrnehmung. Vgl. zum Erkennen der Ägypter schon im biblischen Text Ex 7,5.17; 8,18; 9,14; siehe auch 8,15; 9,27; 10,16.

⁸⁰ Im biblischen Exodusbericht ist nur die letzte Plage, die Tötung der Erstgeburt, als Vergeltung für den ‚kindermordenden Befehl‘ (νηπιοκτόνος διάταγμα; SapSal. 11,6) gedeutet. Allerdings ist die Verbindung des blutigen Nils mit der Tötung der männlichen Neugeborenen („Werft sie in den Nil!“, Ex 1,22) durchaus naheliegend.

⁸¹ Vgl. SCHWENK-BRESSLER, 123 u.a.

An die erste Synkrisis (11,2–14) schließt sich eine prinzipielle Betrachtung über Gottes Art zu strafen an (11,15–12,27).

Zwar beginnt der Verfasser zunächst die zweite Synkrisis (11,15: „unvernünftige Tiere“, gemeint sind die Frösche), setzt sie jedoch erst in 16,1–4 fort; stattdessen schweift er zu grundsätzlichen Fragen ab (11,16ff).

Warum, so fragt er sich, hat Gott – wenn er schon eine Tierplage über die Ägypter brachte – nicht gleich „eine Menge Bären oder grimmige Löwen“, warum nicht feuerspeiende Drachen auf sie losgelassen, sondern stattdessen harmlose Frösche?

Weil Gott barmherzig ist, muss der Autor zugeben, weil er maßvoll handelt, und er handelt gerade deshalb barmherzig und maßvoll, weil er die Macht dazu hat, sich auch anders zu verhalten. Doch alles, was lebt, ist seine Schöpfung, die er liebt (11,23f.26):

„Du erbarmst dich aller, denn du vermagst alles
und siehst über die Sünden der Menschen hinweg, damit sie umkehren.
Denn du liebst alles Seiende
und verabscheust nichts von dem, was du geschaffen hast ...
Du schonst alles, weil es dein ist, Gebieter, Freund des Lebens!“

Für Gottes Art zu strafen heißt das (12,2):

„Darum strafst du (ἐλέγχω) die Abirrenden nur für kurze Zeit
und mahnst sie (νουθετέω), indem du sie an ihre Sünden erinnerst,
damit sie – die Schlechtigkeit entfernend – dir vertrauen, Herr!“

Die Strafe hat die Aufgabe, Umkehr zu wirken, vom Bösen ab- und zu Gott hinzuwenden.

Dieses Fazit in 12,2 belegt der Verfasser mit einem weiteren Geschichtsrückblick (12,3–11a). Er richtet seinen Blick von den Ägyptern weg auf ein in seinen Augen noch schlimmeres Volk: die Kanaanäer, „die früheren Bewohner deines heiligen Landes“. Diese „Kindermörder“ und „Menschenfresser“ habe Gott „durch die Hände unserer Väter vertilgen“ wollen, damit „das hochgeschätzte Land“ eine würdigere Bewohnerschaft –παῖδες θεοῦ – erhalte (12,5–7).

Weil aber auch die Kanaanäer Menschen gewesen seien, habe Gott sie nicht gleich alle umgebracht, sondern das Gericht sei so langsam gekommen, dass Raum zur Umkehr geblieben sei (12,8–12a). Und das, obwohl – so der Verfasser – Gott gewusst habe, dass schon der Ursprung jener Menschen schlecht gewesen sei, ihre Bosheit angeboren, ihre Gesinnung unverbesserlich, kurzum, dass sie „ein von Anfang an verfluchtes Geschlecht“ gewesen seien (12,10b–11a).

Diesem Blick in die Geschichte fügt der Autor abermals allgemeine Reflexionen an. Die Verse 12–18 preisen Gottes „Macht“ und „Stärke“ (δύναμις/ἰσχύς), seine „Gerechtigkeit“ (δικαιοσύνη) und seine „Milde“ (ἐπιείκεια/φειδώ).

Die Verse 12,19–22 lauten:

19) „Du hast dein Volk gelehrt (ἐδίδαξας δέ σου τὸν λαόν) durch diese Werke, dass der Gerechte ein Menschenfreund sein soll (ὅτι δεῖ τὸν δίκαιον εἶναι φιλόανθρωπον),

und du machst deine Söhne (τοὺς υἱούς σου) hoffnungsvoll, dass du Umkehr (μετάνοια) für Vergehen gibst.

20) Wenn du nämlich schon die Feinde deiner Kinder (ἐχθροὺς παίδων σου), die doch den Tod verdient hatten, mit solcher Sorgfalt bestraft hast (μετὰ τσσαύτης ἐτιμωρήσω προσοχῆς), indem du Zeit und Raum gabst für einen Rückzug, so dass sie dadurch von der Bosheit lassen konnten,

21) mit wie viel Genauigkeit hast du dann erst deine Söhne gerichtet (μετὰ πόσης ἀκριβείας ἔκρινας τοὺς υἱούς σου), deren Väter du Eide und Bundesschlüsse mit guten Verheißungen gabst?

22) *Uns nun erziehend züchtigst du unsere Feinde zehntausendfach,*
damit wir deine Güte bedenken, wenn wir richten,
wenn wir aber gerichtet werden, dein Erbarmen erwarten.

(ἡμᾶς οὖν παιδεύων τοὺς ἐχθροὺς ἡμῶν ἐν μυριότητι μαστιγοῖς,
ἵνα σου τὴν ἀγαθότητα μεριμνῶμεν κρίνοντες,
κρινόμενοι δὲ προσδοκῶμεν ἔλεος.)“

Der Text spricht von Gottes Vorbildfunktion, ja seiner Rolle als Lehrer (διδάσκω) für sein Volk. Die Milde Gottes beim Strafvollzug, die der Autor zuvor beschrieben hat (11,16–12,18), lehrt zweierlei: Zum einen, dass diejenigen Israeliten, die den Anspruch erheben, gerecht zu sein (δίκαιος im Sinne von hebr. צַדִּיק, gerecht *und* fromm), auch menschenfreundlich (φιλόανθρωπος) sein sollen.⁸² Zum anderen, dass sie im Falle eigener Versündigung darauf hoffen können, dass Gott „Umkehr gibt“ (μετάνοιαν διδόναι).

Der Autor erläutert diese Hoffnung anhand einer Schlussfolgerung *a minori ad maius* (V. 20f): Wenn schon die todeswürdigen Feinde Israels mit solcher „Aufmerksamkeit“ (προσοχῆ) gestraft wurden, um wie viel mehr Israel selbst!

Dieser Schlussfolgerung fügt der Autor eine Konsequenz für die Gegenwart hinzu (V. 22). Er stellt das Verb παιδεύω als Tätigkeit, die Gott an seinem Volk ausübt, dem Verb μαστιγῶ mit dem Zusatz ἐν μυριότητι gegenüber als einer Tätigkeit, die Gott an den Feinden Israels vollzieht. Diese Gegenüberstellung entspricht der Aussage in 11,10, wo in ähnlicher Art und Weise Gottes Handeln an Israel mit seinem Handeln an dessen Feinden kontrastiert worden war.

Im Kontext 11,16–12,22 allerdings wirkt die Aussage 12,22a merkwürdig: einerseits passt sie nicht zu den vorhergehenden Darlegungen, dass Gott selbst schlimmsten Frevlern gegenüber Nachsicht walten lässt, andererseits widerspricht sie 12,22b.c: Gottes „Güte“ (ἀγαθότης) als Vorbild

⁸² Vgl. zur „Philanthropie“ von Göttern und Menschen und als Tugendideal des hellenistischen Herrschers PREMSTALLER, *Gericht und Strafe* (1996), 61f; LUCK, (Art.) *φιλανθρωπία*, *ThWNT* 9 (1973), 107–111; HENGEL, *Kleine Schriften II* (1999), 260 mit Anm. 73.

für menschliches Richten (12,22b) und Gottes „Erbarmen“ (ἔλεος) als Hoffnungsziel der Menschen im Gericht (12,22c) lassen sich kaum aus „zehntausendfacher Geißelung“ ableiten!⁸³

Dieser Widerspruch kann durch einen Konjunkturvorschlag vermieden werden: Anstelle von ἐν μυριάτῃ, „in der Menge von zehntausend“, könnte ἐν μετριότητι, „in Mäßigkeit“, zu lesen sein!⁸⁴

Die Konjektur wird mit folgenden Beobachtungen begründet: Erstens sei μυριότης „un hapax legomenon totius graecitatis“⁸⁵; zweitens spreche der Autor der Sapientia schon in 11,20 vom „Maß“ (μέτρον), mit dem Gott alles ordne; drittens löse die Konjektur die inhaltlichen Probleme und schaffe zwischen 12,22 und 12,19 eine Parallele:

V. 19:	V. 22:
ἐδίδαξας δέ σου τὸν λαὸν διὰ τῶν τοιούτων ἔργων ὅτι δοῖ τὸν δίκαιον εἶναι φιλόανθρωπον καὶ εὐέλπιδας ἐποίησας τοὺς υἱούς σου ὅτι διδοῖς ἐπὶ ἀμαρτήμασιν μετάνοιαν.	ἡμᾶς οὖν παιδεύων τοὺς ἐχθροὺς ἡμῶν ἐν μετριότητι μαστιγοῖς ἵνα σου τὴν ἀγαθότητα μεριμνῶμεν κρίνοντες κρινόμενοι δὲ προσ- δοκῶμεν ἔλεος. ⁸⁶

Gegen den Eintrag jener Konjektur spricht aber die Tatsache, dass sie keinerlei Anhaltspunkt in der textlichen Überlieferung hat, dass der Verfasser der Sapientia auch an anderen Stellen sprachschöpferisch tätig war und neue Wörter erfand⁸⁷, und dass ihm die Vermeidung von Widersprüchen nicht sonderlich wichtig war.

Trotz der gegenläufigen Argumentation im Kontext ist deshalb an der Lesart ἐν μυριάτῃ festzuhalten. Dem Verfasser sind in 12,22a sozusagen ‚die Gäule durchgegangen‘ und seine emotional gefärbte Frontstellung

⁸³ Vgl. HÜBNER, Weisheit, 164: „Soeben war Gottes Philanthropie gegenüber jedermann der Grund zur Ermahnung Israels, selbst so zu denken und zu handeln. Jetzt werden die Kinder Gottes aufgefordert, sich Gott als gütigen Richter zum Vorbild zu nehmen; doch im gleichen Atemzug heißt es, daß er ihre Feinde zehntausendfach geißelt habe!“

⁸⁴ Vgl. zu diesem Konjunkturvorschlag GILBERT, conjecture (1976), im Rückgriff auf KUHN (1931); siehe auch SCHMITT (NEB 1989), 59, und STROTMANN, Pädagogik Gottes (1997), 184, die beide jenen Vorschlag übernehmen.

⁸⁵ GILBERT, 550.

⁸⁶ Vgl. zu dieser tabellarischen Darstellung GILBERT, 553, der sich sogar dazu zu verleiten lässt, παιδεύω parallel zu διδάσκω ὅτι in einer Bedeutung „unterweisen“ mit ἵνα zusammenzuziehen, wobei er auf Tit 2,12 verweist.

⁸⁷ Siehe zu einer Liste der „Hapaxlegomena totius Graecitatis“ in der Sapientia Salomonis KEPPER, Bildung (1999), 71f mit immerhin 19 Begriffen.

gegen Ägypter und Kanaanäer setzt kurzfristig seine eigene theologische Argumentation außer Kraft.⁸⁸

In 12,22a liegt inhaltlich mit dem Gegensatz zwischen der Behandlung des Volkes Israel und seiner Feinde weniger eine Parallele zu 12,19 als zu 11,10 vor. Dabei wird der Gegensatz durch die Verben παιδεύω einerseits und μαστιγῶ andererseits markiert.

μαστιγῶ, „züchtigen“ („auspeitschen, geißeln“) kann an anderen Stellen der LXX mit Gott als Subjekt ähnlich wie παιδεύω auch im pädagogischen Sinn verwendet werden. In der Übersetzung der hebr. Schriften des AT gibt das Verb meist נכח, „schlagen“, wieder Mit Gott als Subjekt wird es in Jer 5,3 (נכח); Hi 30,21 (נכח) und Prv 3,12 (נכח hif?) verwendet. Vor allem aber in Tobit 11,15; 13,2.5.9 und in Judith 8,27 drückt μαστιγῶ ähnlich wie sonst παιδεύω die erzieherische Züchtigung Gottes an ihm nahestehenden Personen aus.

So erklärt Judith den Ältesten Israels in einer Situation höchster Not (das assyrische Heer lagert vor der Stadt), dies sei eine Prüfung Gottes (πειράζει ἡμᾶς), und diese Prüfung sei ein Privileg, wie es den Vätern Abraham, Isaak und Jakob von Gott zuteil geworden sei. „Denn wie er jene im Feuer geläutert hat, um ihr Herz zu prüfen (καθὼς ἐκέλευσε ἐπύρωσεν εἰς ἑτασμὸν τῆς καρδίας αὐτῶν), so hat er auch mit uns kein Strafgericht vor, sondern zur Warnung züchtigt der Herr die, die ihm nahe sind (καὶ ἡμᾶς οὐκ ἐξεδίκησεν ἀλλ' εἰς νουθέτησιν μαστιγοῖ κύριος τοὺς ἐγγίζοντας αὐτῷ).“ In diesem Text sind alle bekannten Motive der παιδεία-Vorstellung versammelt: Läuterung, Prüfung, Warnung und der Unterschied zwischen Züchtigung und Rache/Gericht). Anstelle von μαστιγῶ könnte genauso gut παιδεύω stehen.

Im Tobitbuch dagegen, das παιδεύω in 4,14 im ‚griechischen‘ Sinn verwendet („Sei in deinem ganzen Benehmen ein πεπαιδευμένος“, d.h. ein gesitteter, gut erzogener Mensch, ermahnt der Vater seinen Sohn), hat der Verfasser bzw. Übersetzer in 11,15; 13,2.5.9 für Gottes körperliche ‚Züchtigung‘ vielleicht bewusst das Verb μαστιγῶ anstelle von παιδεύω gewählt, weil er letzteres in diesem Sinn nicht kannte.

Auch in der vorliegenden Stelle SapSal 12,22a drücken παιδεύω und der härtere Begriff μαστιγῶ zwei unterschiedliche Handlungen aus.

In das Verb παιδεύω spielt in 12,22 zwar auch der Gedanke erzieherischer Züchtigung mit hinein (die im Unterschied zu SapSal 11,10 strafenden Charakter hat), doch meint es eben keine „Geißelung“, sondern eine in „Güte“ und „Erbarmen“ vollzogene Korrekturhandlung. Die Betonung der Gotteskindschaft Israels (υἱοί; παῖδες; V. 19.20.21) bettet die Tätigkeit auch in SapSal 12,19–22 in eine ‚familiäre‘ Beziehung ein, παιδεύω ist die Handlung eines Vaters an seinen Kindern.

Weil Gottes Korrektur gegenüber seinem Volk väterlich-gütig ist, deshalb sollen die Israeliten als Richtende (κρίνοντες) selber gütig sein, als

⁸⁸ Dies ist umso mehr deshalb möglich, weil die Argumentation des Verfassers hinsichtlich der göttlichen Behandlung der Feindvölker insgesamt zwiespältig bleibt. Der Betonung von Gottes Milde und Barmherzigkeit und dessen Ziel der Bekehrung steht das Interesse des Verfassers an harter Bestrafung jener Völker gegenüber.

Gerichtete aber (κρινόμενοι δε) auf Gottes Erbarmen vertrauen. Noch in einem eschatologischen Gericht⁸⁹ ist Gottes παιδεία Vorbild und Trost.

5) Psalmen Salomos

Die sogenannten Psalmen Salomos umfassen achtzehn kürzere und längere Gebete, welche das Verb παιδεύω 5mal und das Substantiv παιδεία 11mal verwenden.⁹⁰ Bis auf zwei Stellen ist durchweg Gott direkt oder indirekt das handelnde Subjekt und übt παιδεύω / παιδεία entweder an dem/den Gerechten (δίκαιος/δίκαιοι) oder an seinem Volk Israel aus. An zwei Stellen ist der von Gott eingesetzte Messias der Erzieher.

In dieser Arbeit werden die Psalmen Salomos innerhalb der Septuaginta-schriften an letzter Stelle behandelt, weil ihre kanonische Stellung geringerwertig ist als die der zuvor behandelten Schriften. Während Jesus Sirach, 2. Makkabäer und Sapientia Salomonis (gemeinsam mit den Büchern Tobit, Judith, 1. Makkabäer, Baruch) auf dem Konzil von Trient 1546 offiziell zum Bestandteil des katholischen Bibelkanons erklärt wurden (sog. „Deuterokanonen“), erfuhren die LXX-Schriften 3. Esra, 3./4. Makkabäer, Oden und Psalmen Salomos nicht dieselbe Wertschätzung.

Im Fall der Psalmen Salomos war dies auch gar nicht möglich: ihr Text wurde erst im Jahr 1626 im Westen wiederentdeckt, zuvor war ihre Existenz nur aus dem Inhaltsverzeichnis des Kodex Alexandrinus bekannt. Heute sind sie durch neun griechische und vier syrische Handschriften aus dem 10.–16. Jh. bezeugt. RAHLFS hat sie in seine Septuaginta-Ausgabe aufgenommen.⁹¹

Die „Psalmen Salomos“ (ihre Zuweisung zum exemplarischen Weisen Salomo, der sich nach 1Kön 5,12 auch als Liederdichter hervortat, hat im Text keinerlei Anhaltspunkte) sind in „Übersetzungsgriechisch“⁹² erhalten und wurden ursprünglich wohl auf Hebräisch abgefasst.

Entstanden sind sie in der Mitte oder zweiten Hälfte des 1. Jh. v.Chr., (nach 63 v.Chr. bzw. nach 48 v.Chr.) möglicherweise in Jerusalem.⁹³ Für den Verfasser bzw. Verfasserkreis wurde ein pharisäischer Hintergrund an-

⁸⁹ Siehe zum Zeitpunkt des Richtens (die „Gerechten“ treten im Eschaton als Richter auf, SapSal 3,7) bzw. Gerichtetwerdens PREMSTALLER, 67ff.

⁹⁰ DENIS, Concordance, 601f. Hinzu kommt 1mal das Substantiv παιδευτής.

⁹¹ Siehe zu Einleitungsfragen KAISER, Apokryphen (2000), 72–78; Denis, Introduction (2000), 507–523; WRIGHT (in Charlesworth, Pseudepigrapha, Vol. 2 [1985]), 639–650; HOLM-NIELSEN (JSHRZ IV/2; 1977), 51–61. Einen Forschungsüberblick mit Bibliographie bieten TRAFTON, Recent Research (1994); DITOMASSO, Bibliography (2001), 895–900. Die Textzitation erfolgt nach RAHLFS.

⁹² So SCHRÖTER, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit (1998), 560.

⁹³ Sowohl der Einzug des Pompeius in Jerusalem 63 v.Chr. als auch dessen Tod in Ägypten 48 v.Chr. scheinen in Ps 2,2.30f; 8,18–21 vorausgesetzt zu sein.

genommen.⁹⁴ Neuere Überlegungen in Richtung einer unbekanntenen jüdischen Sekte⁹⁵ sind eher als Rückschritt denn als Fortschritt zu bewerten.

Inhaltlich geht es um Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit⁹⁶, um Gott als Richter und als Retter, um Gottes Behandlung von Sündern und Gerechten, den Heiden und von Israel. Der Verfasser sieht sein Volk von fremden Völkern bedroht, weiß jedoch auch um dessen innere Gefährdung: wohl gilt Israel als Ganzem die Erwählung und die Gnade, aber das Volk ist nur z.T. mit den Gerechten identisch.⁹⁷

Selbst noch die Gerechten innerhalb des Volks (zu denen sich auch der Beter zählt) sind nicht sündenfrei. Auch ihre Existenz ist *simul iustus et peccatus*, auch sie bedürfen göttlicher Zurechtweisung, auch sie sind noch auf Gottes Gnade angewiesen.

Für die Zurechtweisung und Korrektur der Gerechten sowie auch des Volkes Israel wählt der Verfasser das Bild erzieherischer Züchtigung (Begriffe παιδεύω / παιδεία; in der hebräischen Vorlage wohl יסר pi / מוטר, vielleicht auch יכה hif / תוכח).

In der folgenden Darstellung sollen in einem ersten Schritt diejenigen Aussagen vorgestellt werden, in denen das Objekt von Gottes Erziehungs-handeln der „Gerechte“ (Sgl. δίκαιος) oder auch die Gerechten (Pl. δίκαιοι) sind (PsSal 3,4; 10,1–3; 13,7–10; 14,1; 16,11.13). In einem zweiten Schritt folgen dann diejenigen Belege, in denen Gottes Erziehung/Züchtigung dem Volk Israel gilt (7,3f.9; 8,26.29; 7,42; 18,3f).

5.1 Gott als Erzieher der Gerechten

5.1.1 PsSal 3,4 :

„Der Gerechte achtet nicht gering, vom Herrn erzogen / gezüchtigt zu werden.“

PsSal 3 stellt das Verhalten und Schicksal des/der „Gerechten“ (δίκαιος/ δίκαιοι, V. 3.4.5.6.7) dem Verhalten und Schicksal des/der „Sünder“

⁹⁴ So als erster J. Wellhausen, dessen These breite Akzeptanz erfuhr (vgl. den Titel der Edition von RYLE/JAMES (1891): „Psalms of the Pharisees, Commonly Called the Psalms of Solomon“. Vgl. neuerdings noch SCHÜPPHAUS, Psalmen Salomos (1977), 131: „... können mit den Frommen eigentlich nur pharisäische Kreise gemeint sein“; HOLM-NIELSEN, 51: „... gibt es keinen Zweifel, dass sie [die Texte] innerhalb des Judentums der pharisäischen Geistesrichtung am nächsten stehen.“ Distanzierter SCHRÖTER, 561f.

⁹⁵ HANN, The Community of the Pious: The Social Setting of the Psalms of Solomon (1988); ATKINSON, Toward a Redating of the Psalms of Solomos (1998).

⁹⁶ Siehe dazu SCHRÖTER, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit (1998); SCHNELLE, Gerechtigkeit (2002).

⁹⁷ Das Verhältnis beider Größen – der Gerechten und des Volkes Israel – zueinander ist nicht genau festgelegt. Ansatzweise vertreten die PsSal das Konzept eines heiligen Restes bzw. eines wahren Israels innerhalb des Volkes, doch ist die Abgrenzung nicht so strikt wie in der Qumrangemeinde.

(ἀμάρτολος/ἀμάρτολοι, V. 9.11.12a) gegenüber. Nach den Einleitungsversen V. 1f, in denen der Beter sich selbst zum Gotteslob und zur Wachsamkeit ermuntert hat, folgt ab V. 3ff die Charakteristik des (der) Gerechten:

Sein Leben ist keineswegs von Schwierigkeiten frei, und auch von Sünden bleibt es nicht verschont; zumindest unbewusst begeht er manchen Fehler (παράπτωμα, V. 7b). Durch Fasten und Selbsterniedrigung sucht er sich zu entschuldigen, und mit Gottes Hilfe gelingt dies auch, denn Gott „reinholt“ (καθαρίζω, V. 8) ihn und sein Haus. Vor allem aber zeichnet sich der Gerechte durch eine angemessene Reaktion auf die Probleme seines Lebens aus, PsSal 3,4:

„Der Gerechte achtet nicht gering, wenn er vom Herrn gezüchtigt wird,
sein Wohlgefallen gilt stets dem Herrn.“
(οὐκ ὀλιγορήσει δίκαιος παιδευόμενος ὑπὸ κυρίου,
ἢ εὐδοκία αὐτοῦ διὰ παντὸς ἔναιτι κυρίου.)

Während der Sünder in einer vergleichbaren Situation bereit ist, sein Leben weg zu werfen (V. 9a), hält der Gerechte an Gottes Gerechtigkeit fest (V. 5a) und akzeptiert dessen Urteilssprüche (V. 3: κρίματα = מִשְׁפָּטִים). Der Ausdruck παιδεύεσθαι ὑπὸ κυρίου in V. 4 interpretiert Widrigkeiten im Leben des Gerechten – sei es Krankheit, Armut, Erfolglosigkeit, Verlust, Anfeindung o.ä. – als erzieherische Züchtigung, die dem καθαρίζειν in V. 8b nahe steht (vgl. zum Zusammenhang von „Züchtigung“ und „Reinigung“ PsSal 10,1–3). Dass der Gerechte „die Züchtigung nicht gering achtet“ (verneintes ὀλιγορέω mit folgendem παιδεύω und Gott als Subjekt) spielt auf Prv 3,11 LXX an: „σὺ ἐμὴ ὀλιγοῦμαι παιδείας κυρίου ...“. Dem Beter von PsSal 3 zufolge kommt der Gerechte jener Aufforderung des Sprüchebuches nach und entzieht Gott auch dann sein „Wohlgefallen“ (εὐδοκία = hebr. רְצוֹן) nicht, wenn er von ihm gezüchtigt wird.

5.1.2 PsSal 10,1–3 (14,1; 16,11):

„... der Herr ist gütig gegen die, die Zucht erdulden“

Ein Makarismus in PsSal 10 preist denjenigen selig, der Gottes Zucht erfährt. In den ersten drei Versen des Psalms sind mehrere Begriffe vereint, die für den Vorstellungsbereich der korrigierenden Erziehung Gottes typisch sind: neben dem Substantiv παιδεία die Begriffe ἔλεγχος (hebr. תּוֹכַחַת) und μάστιξ (wahrscheinlich hebr. מַשְׁבַּט) sowie die Verben καθαρίζω (טהר pi) und ὀρθόω (hier wohl ישר pi), aber auch ἔλεος (חסד/רחמים). Der Makarismus selbst erinnert an Ps 94(93),12: „Selig der Mann, den du, JH, zurechtweist ...“ (אֲשֶׁר־תִּסְרְפוּ יְהוָה)

Die Verse PsSal 10,1–3 lauten:

- 1) „Selig der Mann, dessen der Herr mit Mahnung gedenkt
(μακάριος ἀνὴρ οὗ ὁ κύριος ἐμνήσθη ἐν ἐλεγμῶ)
und hält ihn ab [wörtlich: schließt ihn ein] vom schlechten Weg mit einer
Peitsche,
damit er gereinigt werde von Sünde, dass er sie nicht vermehre.
2) Wer den Rücken für Schläge bereithält (ὁ ἐτοιμάζων νῶτον εἰς
μάστιγας)⁹⁸, wird gereinigt werden,
denn der Herr ist gütig gegen die, die Zucht ertragen
(χρηστὸς γὰρ ὁ κύριος τοῖς ὑπομένουσιν παιδείαν).
3) Denn durch Zucht macht er die Wege der Gerechten gerade und verdreht
(sie) nicht (ὀρθώσει γὰρ ὁδοὺς δικαίων καὶ οὐ διαστρέψει ἐν παιδείᾳ),
und die Barmherzigkeit des Herrn (τὸ ἔλεος κυρίου) gilt denen, die ihn
wahrhaft lieben.“

Die Ambivalenz der göttlichen Erziehungsmaßnahme wird durch die Begriffe μάστιξ, „Peitsche/Rute“, und μάστιγες, hier wohl „Schläge“ (hebr. מַכּוֹת/מַעֲטוֹת), sowie ἔλεγμος, „Mahnung“ (aber auch „Züchtigung/Strafe“) einerseits und durch Ausdrücke wie „von Sünde reinigen“, „den Weg eben machen“, „Barmherzigkeit“ andererseits zum Ausdruck gebracht. Gottes *Paideia* ist schmerzhaft, doch reinigt sie und gibt dem Lebensweg die rechte Richtung. Wer bereit ist, sie zu ertragen (ὑπομένω παιδείαν)⁹⁹, erfährt Gottes Güte (χρηστότης) und Barmherzigkeit (ἔλεος). Insgesamt beurteilt der Beter „die züchtigende Zurechtweisung durch Gott als segensreiche und lobenswerte Maßnahme“.¹⁰⁰

Auch in PsSal 14,1 heißt es, Gott sei „treu denen, die ihn wahrhaftig lieben, die ausharren in seiner Zucht“ (πιστὸς κύριος τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτὸν ἐν ἀληθείᾳ τοῖς ὑπομένουσιν παιδείαν αὐτοῦ). Indem jene „Frommen“ (V. 3.10: ὅσιοι κυρίου) auch noch in schwerer Zeit geduldig bleiben, zeigen sie ihre aufrichtige Liebe zu Gott und erwerben sich im Unterschied zu den Sündern das ewige Leben.

In PsSal 16 erzählt der Beter in Ich-Form zunächst davon, dass er beinahe, als seine Seele „einschlummerte vom Herrn weg“ (V. 1a), zusammen mit den Sündern vor den Toren des Hades gelandet wäre, wenn nicht Gott in

⁹⁸ Wohl eine Anspielung auf die Aussage des Gottesknechts Jes 50,6 (LXX: τὸν νῶτόν μου δέδωκα εἰς μάστιγας ...).

⁹⁹ ὑπομένω ist in der LXX Übersetzung unterschiedlicher hebräischer Verben, insgesamt überwiegt von den Psalmenbelegen her der Begriff קָיָם, „harren auf“. In der Kombination mit παιδεία allerdings meint ὑπομένω wie sonst überwiegend im profanen Griechisch „ertragen, erdulden, hinnehmen, geduldig aushalten“. Im Hebräischen entsprechen dieser Bedeutung von ὑπομένω am ehesten die Verben נָשָׂא und סָבַל (auch כּוּלַּף oder pilp). Diese Verben sind in Verbindung mit dem Begriff מוֹסֵר im Hebräischen aber nicht belegt. M.E. könnte jedoch auch eine Wendung קָבַל pi + מוֹסֵר als hebr. Vorlage gedient haben (vgl. ähnlich Hi 2,10).

¹⁰⁰ SCHÜPPHAUS, Psalmen Salomos (1977), 53.

seinem Erbarmen ihn gerettet (V. 1–3) und ihn zur Wachsamkeit angestachelt hätte (V. 4: ἔνυξέν με ὡς κέντρον ἵππου ...).¹⁰¹

Ab V. 5 spricht der Beter Gott direkt an, dankt ihm für seine Rettung und bittet ihn zugleich darum, ihn weiterhin gnädig zu begleiten und vor Sünde zu bewahren. V. 11 spricht folgenden Wunsch aus:

„Murren und Kleinmut in der Not entferne von mir,
wenn ich sündige bei deinem Züchtigen zur Umkehr.“
(γογγυσμὸν καὶ ὀλιγοψυχίαν ἐν θλίψει μάκρυνον ἀπ’ ἐμοῦ, ἐὰν ἀμαρτήσω
ἐν τῷ σε παιδεύειν εἰς ἐπιστροφὴν.)¹⁰²

Auch in den folgenden Versen bleibt das Bild der erzieherischen Züchtigung mit den Substantiven παιδεία und δοκιμασία sowie den Verben ἐλέγχομαι und ὑπέχω (= אָשׁוּב/לְבַח), „aushalten, erdulden, geduldig ertragen“, erhalten (V. 13–15):

„Wenn du nicht stärkst, wer kann ertragen Zucht durch Armut?
(ὅτι ἐὰν μὴ σὺ ἐνισχύσης τίς ὑφέξεται παιδείαν ἐν πενίᾳ;)¹⁰³
Indem du jemand zurechtweist durch seine Fäulnis(?),
(ἐν τῷ ἐλέγχεσθαι ψυχὴν ἐν χειρὶ σαπρίας αὐτοῦ)¹⁰⁴
ist seine Prüfung (δοκιμασία) in seinem Fleisch und in der Bedrängnis der Armut.
Indem der Gerechte darin ausharrt, erfährt er vom Herrn Barmherzigkeit
(ἐν τῷ ὑπομεῖναι δίκαιον ἐν τούτοις ἐλεηθήσεται ὑπὸ κυρίου.)“

Nur der letzte Versteil ist klar. Wieder geht es um Geduld und Beharrungsvermögen auch in einer Situation der Not und „Prüfung“, und wer standhaft bleibt, erlangt Barmherzigkeit.

5.1.3 PsSal 13,7–10:

„Nicht gleich ist die Züchtigung der Gerechten ... und der Untergang der Sünder.“

PsSal 13 ist überschrieben mit dem Titel „Trost der Gerechten“ und lebt wiederum von dem Gegensatz zwischen dem Schicksal der Gerechten und

¹⁰¹ Vgl. zum Bild des Stachelns (üblicherweise für den Ochsen; beim Pferd dürften Sporen gemeint sein) in dieser Arbeit S. 141f mit Anm. 98.

¹⁰² Der letzte Halbvers legt von der Logik her eine Umstellung nahe: „in deinem Züchtigen zur Umkehr, wenn ich sündige“. Hinter ἐπιστροφή steht die hebräische Wurzel אָשׁוּב. KAMINETZKY, T^hillot Sch^olomo (1904), 155, übersetzt ins Hebräische zurück: בִּיפְרֹךְ אֹתִי לִמְעַן אֲשׁוּב.

¹⁰³ ἐν meint wohl – wie oft in den PsSal – ein instrumentales בְּ, „durch“; πενία könnte hebr. עָנִי sein, d.h. eher allgemein „Elend“ als konkret materielle Armut; vielleicht hat der hebr. Urtext wie bei KAMINETZKY, 155, gelautet: מִי יִשָּׂא תוֹכַחַת בְּעֹנִי בְּעָנִי. Vgl. zu einer rettenden Zurechtweisung בְּעָנִי, „durch Elend“, Hi 36,15.

¹⁰⁴ Der Text ist unklar. ἐν χειρὶ ist ein Hebraismus (בְּיָד; „durch“), aber auch in einer versuchten hebräischen Rückübersetzung (vgl. KAMINETZKY) bleibt der Text unverständlich. HOLM-NIELSEN, 96, erklärt zu V. 14: „Der Vers lässt sich zwar übersetzen, gibt jedoch keinen klaren Sinn.“

dem der Sünder. Tatsächlich tröstet sich der gerechte Beter damit, dass ihn und die anderen Gerechten Gott aus allen Gefahren erretten wird (σώζω; ῥύομαι), während die Sünder (ἁμαρτωλοὶ) ein übler Tod ereilt (V. 1–3). Im Mittelteil des Psalms (V. 5–10) kommt der Beter aber darauf zu sprechen, dass auch der Gerechte bzw. Fromme (δίκαιος/ἐυσεβής) keine reine Weste hat, dass auch er „Fehlritte“ begeht. Dennoch ist das Schicksal des Gerechten von dem des Sünders grundsätzlich unterschieden: Während den Sünder die von Gott herbeigeführte καταστροφή ereilt, ermöglicht göttliche παιδεία dem Gerechten das Abwischen der Schuld:

7) „Denn nicht gleich ist die Züchtigung der Gerechten in Unwissenheit¹⁰⁵ und der Untergang der Sünder.

(ὅτι οὐχ ὅμοια ἡ παιδεία τῶν δικαίων ἐν ἀγνοίᾳ καὶ ἡ καταστροφή τῶν ἁμαρτωλῶν.)

8) Im Verborgenen wird der Gerechte gezüchtigt, damit sich nicht der Sünder über den Gerechten freut.

(ἐν περιστολῇ παιδεύεται δίκαιος, ἵνα μὴ ἐπιχαρῆ ὁ ἁμαρτωλὸς τῷ δικαίῳ.)

9) Denn er [Gott] wird den Gerechten ermahnen wie einen geliebten Sohn, und seine Züchtigung ist wie die eines Erstgeborenen,

(ὅτι νουθετήσῃ δίκαιον ὡς υἱὸν ἀγαπήσεως, καὶ ἡ παιδεία αὐτοῦ ὡς πρωτοτόκου.)

10) denn der Herr wird seine Frommen schonen und ihre Fehlritte durch Zucht auslöschen.“

(ὅτι φείσεται κύριος τῶν ὁσίων αὐτοῦ καὶ τὰ παραπτώματα αὐτῶν ἐξαλείψει ἐν παιδείᾳ.)

Die Funktion der göttlichen παιδεία (Züchtigung/Erziehung) und ihre Art und Weise wird hier deutlich beschrieben: παιδεία gilt nur dem bzw. den Gerechten, die prinzipiell auf der richtigen Seite stehen, jedoch trotzdem immer wieder Fehlritte begehen und deshalb schon befürchten müssen (V. 5), sie würden gemeinsam mit den Sündern „hinweggenommen“ (συμπααραλαμβάνομαι). Aber so ist es nicht, versichert der Autor, denn „schrecklich ist der Untergang der Sünder, aber den Gerechten rührt all dies nicht an“ (V. 6). Anstelle der καταστροφή erfährt der Gerechte παιδεία, und beides ist – wie der Autor ausdrücklich vermerkt – nicht miteinander vergleichbar. Zwar ist auch παιδεία korrigierende Strafe, die den Gerechten schmerzt (deshalb wird sie mit Rücksicht auf sein ‚Ehrgefühl‘ so vollzogen, dass sie nicht die Schadenfreude der anderen erregt)¹⁰⁶, aber sie ist von mahnender Natur (νουθετέω) und sieht in dem Gerechten den geliebten, erstgeborenen Sohn. Ihr Ziel ist Tilgung der vorhandenen Schuld.

¹⁰⁵ D.h. nach unwissentlich begangener Schuld.

¹⁰⁶ Dieser Gedanke einer Züchtigung „in Verhüllung“, der etwas künstlich wirkt, (περιστέλλω kann das Einhüllen eines Toten zur Bestattung meinen, vgl. Tob 12,13; das Substantiv περιστολή ist in der LXX nur in Ex 33,6; Sir 45,7 belegt und meint ein Kleidungs- oder Schmuckstück; siehe zur Übersetzungsproblematik HOLM-NIELSEN, 90; KAMINETZKY, 154, jeweils mit Verweis auf PERLES), trägt den Klagen der biblischen Psalmbeter Rechnung, dass sie zum Gespött ihrer Feinde wurden.

5.2 Gott als Erzieher Israels

5.2.1 PsSal 7,3f.9:

„Züchtige uns nach deinem Willen ...“

PsSal 7 ist ein „Kollektivpsalm“¹⁰⁷; die Sprechergruppe „wir“ ist identisch mit oder spricht für das Volk Israel (V. 8: γένος Ισραηλ; V. 10b: οἶκος Ιακωβ; vgl. V. 2b die Bezeichnung „κληρονομία [= הַלְלוּ] der göttlichen Heiligkeit“).

Das Volk Israel scheint sich in einer Situation der Bedrängnis zu befinden, denn der Psalm lebt von dem Gegensatz zwischen Israel und einer feindlichen Fremdvölkerwelt. Die Völkerwelt versucht, Israel zuzusetzen (V. 1b), es besteht die Gefahr, dass ihr Fuß den „Erbteil“ Gottes betritt (V. 2b)¹⁰⁸ und sie Macht über Israel gewinnt (V. 6b), wenn nicht Gott als Beschützer Israels (V. 7a: „Du bist der, der den Schild über uns hält“) den Völkern Einhalt gebietet. Er ist es, der sich seines Volkes erbarmt und es nicht verstößt (V. 8: ὅτι σὺ οἰκτιρήσεις τὸ γένος Ισραηλ εἰς τὸν αἰῶνα καὶ οὐκ ἀπόση; vgl. auch V. 5 u.a.). Zugleich aber weiß das betende Israel, dass die gnädige Zuwendung Gottes keine Selbstverständlichkeit ist. Es gibt auch den Tod (V. 4) und den Zorn (V. 5), und wenngleich beides Israel durch Gottes Güte erspart bleibt, ist doch klar, dass Bedrängnis und Not auch von Gott selbst gewollt sein können. Deshalb spricht Israel die Bitte aus (V. 3):

„Du, züchtige du uns nach deinem Willen,
aber gib (uns) nicht den Heiden (preis).“
(σὺ ἐν θελήματί σου παιδεύσον ἡμᾶς καὶ μὴ δῶς ἔθνεσιν.)

Wenn Gott schon meint, es müsse Strafe sein, soll er – barmherzig wie er ist (V. 5.8.10b) – sie selbst vollziehen und nicht den Völkern überlassen, die nicht an einer Korrektur (παιδεύω als *Erziehungsstrafe!*), sondern an der Vernichtung Israels interessiert sind.¹⁰⁹

Israel ist bereit, sich Gottes gutem Willen (θέλημα; im Hebräischen wahrscheinlich יְצוֹן) zu unterwerfen, und anerkennt Gottes Herrschafts- und Erziehungsmacht (V. 9):

„Wir aber sind unter deinem (ewigen) Joch
und unter der Peitsche deiner Erziehung.“
(καὶ ἡμεῖς ὑπὸ ζυγόν σου τὸν αἰῶνα¹¹⁰ καὶ μάστιγα παιδείας σου¹¹¹.)

¹⁰⁷ So die Bezeichnung bei KAISER, Apokryphen (2000), 74, im Unterschied zu den „Individualpsalmen“.

¹⁰⁸ Wohl eine Anspielung auf die Eroberungen Jerusalems und vor allem auf die Entweihung des Tempels durch Pompeius, vgl. PsSal 2,2; 8,12; 17,22.

¹⁰⁹ Ähnlich hatten schon Judas Makkabäus und seine Leute nach den Verfolgungen durch den Seleukidenkönig für ihr Volk gebetet (2Makk 10,4).

¹¹⁰ Nach KAMINETZKY, 55 Anm. 2, und HOLM-NIELSEN, 77 (jeweils mit Verweis auf PERLES) ist das adjektivisch verwendete τὸν αἰῶνα (לְעוֹלָם) hier möglicherweise als

5.2.2 PsSal 8,26.29:

„Du aber bist unser Erzieher/Zuchtmeister“

PsSal 8 ist mit 34 Versen einer der längeren Texte der Psalmen Salomos. Der Beter beschreibt zunächst ein Gerichtshandeln Gottes gegen die Stadt Jerusalem und gegen das sündenbeladene Volk Israel.¹¹²

Die Verse 24–26 lobpreisen zum Abschluss dieser Beschreibung Gott in seiner richtenden Gerechtigkeit (V. 24) und bekennen in einem nun kollektiv gesprochenen Gebet („wir“ ab V. 25) Gottes Recht, Israel mit Züchtigung zu richten, V. 26:

„Wir rechtfertigen deinen in Ewigkeit teuren Namen,
denn du bist der Gott der Gerechtigkeit, der Israel durch Züchtigung richtet.“
(ἐδικαιώσαμεν τὸ ὄνομά σου τὸ ἔντιμον εἰς αἰῶνας,
ὅτι σὺ ὁ θεὸς τῆς δικαιοσύνης κρίνων τὸν Ἰσραὴλ ἐν παιδείᾳ.)

An dieser Stelle ist Gottes *Paideia* eine Erscheinungsform des Gerichts (κρίνω ἐν παιδείᾳ = שפט במוסר), d.h. Gericht und Züchtigung sind hier nicht wie in der Sapientia Salomonis unterschieden.

Der letzte Teil des Psalms (V. 27–34), „ein kollektives Bittgebet“¹¹³, wendet sich dann an Gott mit der Bitte um Erbarmen (V. 27) und um Sammlung der Zerstreuung Israels (V.28: διασπορὰ Ἰσραὴλ) und spricht die Zuversicht aus, dass Gott als Retter (V. 33b: σωτήρ) Israels Hoffnung nicht enttäuschen werde, da seine Gerichtsurteile gütig seien (V. 32b: χρηστὰ τὰ κρίματά σου) und sein Wohlgefallen (εὐδοκία) den Betern und ihren Kindern immer gelte (V. 33a).

In diese Bitten und Vertrauensaussagen hinein fügt der Beter eine Rück Erinnerung an Israels Ungehorsam und erklärt zugleich, dass Gott diesen Zustand nicht auf sich beruhen lasse:

„Wir zwar verhärteten unseren Nacken,
aber du bist unser Zuchtmeister.“
(καὶ ἡμεῖς ἐσκληρύναμεν τὸν τράχηλον ἡμῶν καὶ σὺ παιδευτῆς ἡμῶν εἶ.)

Dieses Schuldbekenntnis in der Terminologie der dtr. und nachdtr. Theologie¹¹⁴ und der Hinweis auf Gottes Züchtigung will vor allem den Grund für die Entstehung der zuvor (V. 28) erwähnten διάσπορα Ἰσραὴλ benennen, d.h. Gottes Charakteristik als παιδευτής bezieht sich hier in erster Linie auf

Dittographie (vgl. V. 8; vgl. auch das vorhergehende עֹלָךְ) zu streichen. Vielleicht liegt aber mit dem Begriff „ewiges Joch“ ein Hinweis auf die Tora vor.

¹¹¹ μάστιξ παιδείας = מוֹסֵר מוֹסֵר, die „erzieherische Peitsche“ oder „Zuchtrute“.

¹¹² V. 13: „Sie ließen keine Sünde übrig, die sie nicht verübten mehr als die Heiden“; die Verse 16ff spielen dann auf den Einzug des Pompeius in Jerusalem an. Siehe zum historischen Hintergrund SCHÜPPHAUS, Psalmen Salomos, 45f.

¹¹³ SCHÜPPHAUS, 44.

¹¹⁴ Siehe zur Wendung „den Nacken verhärten“ (σκληρύνω τραχηλον) Dtn 10,16; Jer 7,26; 17,23; 19,15; Neh 9,16.29; 2Chr 36,13.

die Bestrafung Israels durch das Exil.¹¹⁵ Die präsentische Formulierung in V. 29b jedoch (σὺ παιδευτῆς ἡμῶν εἶ) drückt allgemeine Gültigkeit aus, wobei der Begriff παιδευτῆς wahrscheinlich dem Gotteswort Hos 5,2 LXX entstammt: „ἐγὼ δὲ παιδευτῆς ὑμῶν.“

PsSal 8 verwendet in seiner Schilderung des göttlichen Gerichts die Erziehungsterminologie, betont jedoch ausdrücklich Gottes Gerechtigkeit (V. 7f; 23–25; 32b; 34) und hält im Bittgebet V. 27ff daran fest, dass Gott zwar der παιδευτῆς, der züchtigende Erzieher, aber auch der σωτήρ Israels ist.

5.2.3 PsSal 17,42 und 18,7: Der Messias als Erzieher Israels

PsSal 17 ist mit 46 Versen der längste Psalm der Psalmen Salomos. Ebenso wie auch bei PsSal 18 handelt es sich um einen messianischen Psalm (vgl. die Überschriften Ps 17: τῷ βασιλεῖ, „dem König“; Ps 18: ἔτι τοῦ χριστοῦ κυρίου, „weiter über den Gesalbten des Herrn“).¹¹⁶

Sowohl PsSal 17,42 als auch PsSal 18,7 sprechen vom Messias als Erzieher Israels.

PsSal 17 betont zwar *Gottes* Königtum über Israel (Inclusio V. 1 und 46: κύριε σὺ αὐτὸς βασιλεὺς ἡμῶν εἰς τὸν αἰῶνα), doch spricht er auch von der Erwählung Davids, dem Gott ein ewiges Königtum verheißen habe (V.4), das sich allerdings aufgrund der Sünden Israels nicht verwirklichte (V. 5). Stattdessen habe im Land Israel (V. 11) und in der Stadt Jerusalem (V. 14) ein gesetzloser Feind geherrscht, während die Sünde der Israeliten die eigenen Frommen in die Wüste trieb (V. 16f: vielleicht eine Anspielung auf die Qumrangemeinde), kosmisches Unheil heraufbeschwor (V. 18b/19) und alle Gesellschaftsschichten unterschiedslos durchdrang (V. 20).¹¹⁷

Angesichts dieser chaotischen Zustände sehnt sich der Beter nach einem messianischen Königtum und spricht in V. 21 die Bitte aus: „Sieh doch drein, Herr, und lass für sie ihren König, den Sohn Davids, aufstehen...!“ Die Herrschaft des Davidsohns malt er in leuchtenden Farben aus (V. 21ff): Er wird die Feinde vernichten, Jerusalem von Heidenvölkern reinigen, die Sünder zurechtweisen (V. 25b: ἐλέγχω; vgl. V. 36) und vom Erbteil verstoßen (V. 23), die Stämme Israels richten (V. 26b: κρίνω) sowie auch die Völker (V. 29), und zwar in der Weisheit seiner Gerechtigkeit.

Er ist „ein gerechter König, belehrt von Gott“ (V. 32: βασιλεὺς δίκαιος διδασκτὸς ὑπὸ θεοῦ), der die Völker mit Joch und Eisenstab regiert (V. 30: ζυγός; V. 24: ῥάβδος σιδηροῦς, nach Ps 2,9), die „Herde des Herrn“ jedoch

¹¹⁵ Siehe zu dieser Bestrafung auch PsSal 9,1f.

¹¹⁶ Die Überschriften in den PsSal sind allerdings – wie HOLM-NIELSEN, 58, zu Recht erklärt – generell als sekundär zu beurteilen.

¹¹⁷ Zu möglichen historischen Deutungen der eher dunklen Verse 5–20 siehe SCHÜPPHAUS, 65ff.

weidet „in Treue und Gerechtigkeit“ (V. 40b: ποιμαίνων τὸ ποίμνιον κυρίου ἐν πίστει καὶ δικαιοσύνῃ). Zusammenfassend erklärt V. 42:

„Dies ist die Zierde des Königs von Israel, die Gott kennt,
so dass er ihn einsetzt über das Haus Israel, es zu erziehen.
(αὕτη ἡ εὐπρέπεια¹¹⁸ τοῦ βασιλέως Ἰσραὴλ ἣν ἔγνω ὁ θεός¹¹⁹
ἀναστῆσαι αὐτὸν¹²⁰ ἐπ’ οἶκον Ἰσραὴλ παιδεῦσαι αὐτόν).

παιδεύω meint hier weniger die Züchtigung als die Leitung/Führung¹²¹ und ist von der Behandlung der Völker durch den messianischen König zu unterscheiden. Die Aufgabe des Davidsohns, Israel zu „erziehen“, die er als Bevollmächtigter Gottes in dessen Auftrag vollzieht, schließt das Zurechtweisen (V. 25b: ἐλέγχω) und Richten (V. 26b: κρίνω) ebenso wie das Weiden und Führen (V. 40: ποιμαίνω; V. 41: ἄγω) mit ein. Mit Hilfe seiner erzieherischen Tätigkeit gelingt es dem Messias, das Unrecht von Israel fern zu halten (V. 27a: „Er gestattet nicht, dass Unrecht weiterhin in ihrer Mitte wohnt ...“) und die Israeliten zu einem heiligen Volk zu machen (V. 26b; 32c).

Auch PsSal 18 nimmt das Motiv vom Messias als Erzieher auf. Das betende Israel preist in diesem abschließenden Lobpsalm diejenigen selig, die in der kommenden messianischen Zeit „unter dem Stock der Erziehung des Gesalbten des Herrn“ leben (ὑπὸ ῥάβδου παιδείας χριστοῦ κυρίου, V. 7), d.h. unter seiner „Zuchtrute“ (ῥάβδος παιδείας = שִׁבְט מוֹסֵר), die der Gesalbte „in der Furcht seines Gottes, in der Weisheit des Geistes und der Gerechtigkeit und Stärke“ handhabt mit dem Ziel, „einen jeden in Werken der Gerechtigkeit recht zu leiten“ (κατευθῦναι ἄνδρα ἐν ἔργοις δικαιοσύνης, V. 8). Die Ambivalenz der messianischen Erziehungstätigkeit ist hier deutlicher als in PsSal 17,42 benannt (der Begriff ῥάβδος weist auf Züchtigung hin), doch überwiegt die Erfahrung der „Wohltaten des Herrn“ (τὰ ἀγαθὰ κυρίου, V. 6), denn in dieser Zeit sind die unter der Zuchtrute des Messias lebenden Menschen „ein gutes Geschlecht in der Furcht Gottes in den Tagen der Barmherzigkeit“ (V. 9).

¹¹⁸ εὐπρέπεια, „Zierde, Wohlanständigkeit, Schönheit, Würde“, gibt wohl hebr. נְאוּמָה oder נִדְבָרָה wieder (vgl. Ps 104,2; Prv 31,25; Klg 1,6; Ez 16,14 mit εὐπρέπεια für נִדְבָרָה, Ps 93,1 mit εὐπρέπεια für נְאוּמָה). HOLM-NIELSEN, 106, übersetzt mit „Majestät“.

¹¹⁹ Die meisten Exegeten nehmen an, dass in der hebr. Vorlage der Relativsatz (אֲשֶׁר (יָדַע אֱלֹהִים)) auf den König selbst bezogen war (griech: ὅν statt ἣν), vgl. SCHÜPPHAUS, 72 Anm. 343.

¹²⁰ Mit dem Verb ἀνίστημι liegt ein Rückbezug auf V. 21, den Anfangsvers des messianischen Teils des Psalmes, vor.

¹²¹ Vgl. HOLM-NIELSEN, 106 mit Anm. zu V. 42.

5.2.4 PsSal 18,4:

„Deine Erziehung gilt uns wie einem erstgeborenen Sohn“

Der Abschlusspsalm der Sammlung, der nur 9 Verse umfasst,¹²² nimmt in Form eines Dankliedes noch einmal wichtige Motive der Sammlung auf: Neben dem Motiv der „Barmherzigkeit“ Gottes (ἐλεος), die hier dem ganzen Erdkreis gilt, sowie Gottes „Güte“ (χρηστότης) für Israel wird auch das Motiv der Erziehung Israels durch Gott nochmals erwähnt (V. 4):

„Deine Erziehung gilt uns wie einem erstgeborenen Sohn,
abzuwenden eine gehorsame Seele von Torheit in Unwissenheit.“
(ἡ παιδεία σου ἐφ’ ἡμᾶς ὡς υἱὸν πρωτότοκον μονογενῆ
ἀποστρέψαι ψυχὴν εὐήκοον ἀπὸ ἀμαθίας ἐν ἀγνοίᾳ.)

Grundlage dieser göttlichen Erziehung ist die „Liebe“ zu Israel (siehe den vorhergehenden Vers 3b: ἀγάπη σου ἐπὶ σπέρμα Αβρααμ υἱοῦς Ισραηλ), ihr Ziel das „Reinigen“ des Volks (siehe den folgenden V. 5: καθαρῖσαι ὁ θεὸς Ισραηλ ...). Im Erziehungsvorgang selbst sind die kollektive und individuelle Ebene miteinander vereint, insofern Gottes *Paideia* innerhalb des Kollektivs dem je Einzelnen gilt, der – an sich willig und gehorsam – von versehentlicher Torheit abgehalten werden soll, d.h. sowohl vorbeugend als auch rückwirkend gewarnt und zurechtgewiesen werden soll.

Von Liebe motiviert, erfolgt Gottes Korrektur wie an einem „erstgeborenen einzigen Sohn“. Schon PsSal 13,9 hatte die Vaterbeziehung zum erstgeborenen Sohn, d.h. zum Erben und Rechtsnachfolger, der wohl mit besonderer Sorgfalt und Ernsthaftigkeit erzogen wurde, als Vergleichsgrundlage gewählt, um Gottes *Paideia* zu erklären: νοθετήσῃ δίκαιον ὡς υἱὸν ἀγαπήσεως καὶ ἡ παιδεία αὐτοῦ ὡς πρωτότοκου. In PsSal 18,7 wird im Blick auf das ganze Volk das Bild vom erstgeborenen Sohn benutzt, den ein barmherziger, gütiger (V.1) Gott durch seine Erziehung vor Torheit bewahrt.

6) Zusammenfassung

In denjenigen Büchern der LXX, welche Übersetzungen der Bücher des Tanach sind, ist an all jenen Stellen, an denen im Masoretischen Text Gott Subjekt von מוֹסֵר / יוֹסֵר ist, nun von Gottes Handeln mit der griechischen Erziehungsbegrifflichkeit παιδεύω / παιδεία die Rede (mit der einen Ausnahme Hi 5,17), d.h. LXX vertieft und verdeutlicht den Gedanken von Gott als *Erzieher*.

¹²² Die Verse 10–12 haben mit ihrem Thema des geordneten Ablaufs der Gestirne keine inhaltliche Verbindung zur Theologie der Psalmen Salomos und sind wohl als redaktioneller Anhang zu bewerten, siehe SCHÜPPHAUS, 74.

In denjenigen Büchern, welche die LXX zusätzlich zu den Büchern des Tanach enthält, findet sich der Gedanke von Gott als Erzieher bei Jesus Sirach (1 Beleg), 2Makkabäer (4 Belege), Sapientia Salomonis (3 Belege) und in den Psalmen Salomos (14 Belege; hinzu kommen hier noch zwei Stellen, an denen der von Gott eingesetzte Messias der Erzieher ist).

Objekt des göttlichen Erziehungshandelns ist meistens das Volk Israel, doch sind es auch einzelne Menschen bzw. als Gruppe innerhalb des Volkes die „Gerechten“. Eine Ausnahme ist Sir 18,13, wo Gottes Erziehung allen Menschen gilt.

Insgesamt werden die Gedankenlinien der AT-Schriften im griechischen Sprachgewand fortgesetzt und erweitert. Dabei fällt auf, dass die griechische Erziehungsbegrifflichkeit unter dem Einfluss der hebräisch-jüdischen Terminologie eine stärker negative Färbung annimmt und nun ebenfalls wie מוֹסֵר / יוֹסֵר oft „züchtigen“ bzw. „Züchtigung“ meinen kann. Vor allem wenn Gott Subjekt ist, überwiegt der strenge Sprachgebrauch.

Im Weisheitsbuch des Jesus Sirach, das innerhalb der LXX-Schriften mit Abstand am häufigsten das Begriffspaar παιδεύω/παιδεία benutzt, spielt wie im hebräischen Sprüchebuch der Gedanke von *Gott* als Erzieher kaum eine Rolle: nur an einer einzigen Stelle (Sir 18,13) wird er explizit ausgesprochen, an einer zweiten Stelle (Sir 20,3) am Rand gestreift.

Während Sir 20,3 von der Selbstdisziplin des Weisen spricht, zu deren Unterstützung er sich von Gott παιδεία σοφίας, „Zucht, die Weisheit wirkt“ erhofft, schließt in Sir 18,13 Gottes Erziehung alle Menschen ein. In einem Hymnus über Gottes Größe und seine Barmherzigkeit hat die erzieherische Tätigkeit die Funktion, den Menschen eine Umkehrchance zu bieten. „Mahnend und erziehend und belehrend“ (V. 13c: ἐλέγχων καὶ παιδεύων καὶ διδάσκων) handelt Gott wie ein guter Hirte (V. 13d), der die Verirrten zurückführt und sich über die erbarmt, die seine Erziehung anerkennen (V. 14a: τοὺς ἐκδεχομένους παιδείαν¹²³ ἐλεᾷ). Gottes pädagogisches Handeln ist universal und Ausfluss seiner Barmherzigkeit.

Eine andere Bedeutung hat παιδεύω / παιδεία mit Gott als Subjekt im 2. Makkabäerbuch. Die Begrifflichkeit steht hier im Zusammenhang mit den jüdischen Martyrien und dient als geschichtstheologisches Erklärungsmodell, das die Frage nach dem Leiden unter der Religionsverfolgung des Antiochus IV. mit Hilfe des Gedankens einer strafenden und zugleich rettenden „Erziehung“ bzw. „Züchtigung“ durch Gott beantworten will.

In einer geschichtstheologischen Reflexion (2Makk 6,12–17), die in den Erzählverlauf eingeschoben ist und die Leser auf die folgenden Marty-

¹²³ ἐκδέχομαι παιδείαν steht üblicherweise für לקח מוֹסֵר, „Belehrung/Erziehung annehmen“; hier in der Partizipialkonstruktion vermute ich aber מקבלי מוֹסֵר als Vorlage.

riumsberichte vorbereiten will, fordert der Epitomator dazu auf, sich nicht durch die Unglücksfälle entmutigen zu lassen, sondern zu bedenken, dass diese „nicht zum Verderben, sondern zu Erziehung“ (μη πρὸς ὄλεθρον ἀλλὰ πρὸς παιδείαν) Israels bestimmt seien (V. 12). Denn rasche Strafe nach Verfehlung sei „ein Zeichen großer Güte“, das Israel im Unterschied zu den anderen Völkern zuteil werde, bei denen Gott mit der Strafe so lange warte, bis das Maß ihrer Sünden voll sei. So gesehen sei Gottes Eingreifen ein Akt der Gnade, denn „indem er mit Unglücksfällen erzieht, lässt er sein Volk nicht im Stich“ (παιδεύων δὲ μετὰ συμφορᾶς οὐκ ἐγκαταλείπει τὸν ἑαυτοῦ λαόν; V. 16).

Innerhalb der Geschichte vom Martyrium der sieben Brüder und ihrer Mutter (2Makk 7) spricht der jüngste Bruder in seiner Rede vor seinem Tod davon, dass er und seine Brüder wegen ihrer Sünden das Martyrium „um der Strafe und Züchtigung willen“ (χάριν ἐπιπλήξεως καὶ παιδείας) erleiden. παιδεία hat hier ähnlich wie in Jes 53,5 kaum eine pädagogische Konnotation, sondern bezeichnet eine Strafhandlung, die nicht den Märtyrern als Individuen, sondern als Stellvertretern ihres Volkes gilt. Kollektiv, auf das ganze Volk übertragen, mag die Strafhandlung auch erzieherisch wirksam sein, vor allem aber erhofft man sich von ihr eine sühnende Funktion (vgl. 2Makk 7,37f). Für die sterbenden Märtyrer selbst bringt sie jenseitigen Lohn, weil sie – so drückt es 4Makk 10,10 aus – diese in der Haltung gottwohlgefälliger „Zucht“ und „Tugend“ übt.

In 2Makk 10,4 bittet Judas Makkabäus mit seinen Männern bei der Wiedereinweihung des Tempels Gott darum, er möge sie doch – sollten sie sich in Zukunft abermals versündigen – in Milde züchtigen (vgl. dazu Jer 10,24) und nicht den barbarischen Völkern übergeben. Diese Bitte knüpft an die Vorstellung an, dass es besser sei, Strafe aus Gottes Händen als aus den Händen der Menschen zu empfangen, und dass doch eher Gott in seinem Strafen milde verfare als die Völker, die nicht erzieherische Korrektur, sondern die Vernichtung Israels im Auge haben.

Die Sapientia Salomonis aus dem letzten Drittel des 1. Jh.v.Chr. verwendet die Begrifflichkeit παιδεύω/παιδεία mit Gott als Subjekt an drei Stellen, nämlich im ersten Teil des Buches mit den „Gerechten“ als Objekt (SapSal 3,5) und im dritten Teil des Buches mit dem Volk Israel als Objekt (11,9; 12,22), wobei in diesem dritten Teil der Verfasser in sieben Vergleichen das Schicksal Israels dem Schicksal der Ägypter gegenüberstellt.

Obwohl die Sapientia Salomonis den Gebrauch des Begriffspaars παιδεύω/παιδεία durchaus im positiven Sinn kennt, gebraucht sie das Verb mit Gott als Subjekt im Sinn erzieherischer Züchtigung.

Der Textabschnitt 3,1–9 handelt vom Schicksal der Gerechten (δίκαιοι) im Leiden, Sterben und nach dem Tod.

„Wenig gezüchtigt, werden sie viel Gutes erfahren“ (3,5: ὀλίγα παιδεύθεις μεγάλα εὐεργετηθήσονται), heißt es von ihnen, wobei sich das Verb παιδεύεσθαι (im Passivum divinum) hier auf Leiden bis in den Tod erstreckt. Allerdings lehnt der Autor die Vorstellung göttlicher Strafe ab und führt stattdessen die Kategorie der „Prüfung“ ein: Gott „prüfte“ die Gerechten und „befand sie seiner wert“, er „erprobte sie wie Gold im Schmelzofen“ (V. 6) und „nahm sie wie ein Ganzopfer an“. Die Aussage göttlicher „Prüfung“ ist verknüpft mit der Idee der „Läuterung“ (Metallschmelze), und eine Verbindung dieser Motive mit dem Gedanken der Erziehung/Züchtigung ist insofern tatsächlich naheliegend, als beide Vorgänge – Prüfung und Erziehung – zwar aktuell Mühsal und Schmerz, langfristig jedoch Anerkennung und Heil bedeuten.

Die Verbindung von Prüfung und Erziehung/Züchtigung hat nach SapSal 11,9f auch das Volk Israel durch Gottes Hand erfahren. Angesichts der Tatsache, dass die Israeliten in der Wüste für kurze Zeit Durst erleiden mussten, welcher dann aber mit Wasser aus dem Fels gestillt wurde, wohingegen die Ägypter die Plage des blutverseuchten Nils getroffen hat, formuliert der Autor folgende Charakteristik des Schicksals beider Völker (11,9f):

„Als sie [die Israeliten] nämlich geprüft und in Güte gezüchtigt wurden, erkannten sie, wie die Gottlosen im Zorn gerichtet und gepeinigt wurden (ὅτε γὰρ ἐπειράσθησαν καίπερ ἐν ἐλέει παιδευόμενοι ἔγνωσαν πῶς μετ’ ὀργῆς κρινόμενοι ἀσεβεῖς ἐβασανίζοντο). Diese zwar hast du wie ein Vater mahnend erprobt, jene aber wie ein strenger König, der Gericht hält, ausgeforscht (τούτους μὲν γὰρ ὡς πατὴρ νοουθετῶν ἐδοκίμασας, ἐκείνους δὲ ὡς ἀπότομος βασιλεὺς καταδικάζων ἐξήτασας).“

Der Autor stellt die Verben πειράζω und παιδεύω den Verben κρίνω und βασανίζω gegenüber bzw. das Verb νοουθετέω dem Verb καταδικάζω, d.h. Gott handelt den Israeliten gegenüber erzieherisch mahnend wie ein Vater, dessen Verhalten von Güte und Barmherzigkeit geleitet ist, den Ägyptern gegenüber aber trat er zornig auf und richtete sie wie ein strenger König. Der Umgang Gottes mit den Israeliten liegt auf der Ebene der Familie, der Umgang mit den Ägyptern auf der Ebene des Staates.

Diese Darstellung hat Anklänge an Dtn 8,2–5.15f, wo ebenfalls die Mangelsituation in der Wüste als Prüfungs- und Erziehungshandeln Gottes (LXX: Verben ἐκπειράζω, παιδεύω) charakterisiert worden war.

Auf diese erste Gegenüberstellung folgt eine Abhandlung über Gottes Art zu strafen (SapSal 11,15–12,27). In diesem Abschnitt heißt es in 12,22 ähnlich wie in 11,9f: „Uns nun erziehend züchtigst du unsere Feinde zehntausendfach (ἡμᾶς οὖν παιδεύων τοὺς ἐχθροὺς ἡμῶν ἐν μυριάσιν μαστιγούσιν), damit wir deine Güte bedenken, wenn wir richten, wenn wir aber gerichtet werden, dein Erbarmen erwarten.“

Diese Aussage lebt von dem Gegensatz zwischen den Verben παιδεύω und μαστιγῶ, wobei die milde Korrekturhandlung für Israel Vorbild in dessen irdischem Richten und Hoffnung im eschatologischen Gerichtsgeschehen ist.

In den mit der Sapientia Salomonis etwa zeitgleichen Psalmen Salomos (Mitte 1. Jh.v.Chr./2. Hälfte 1. Jh.v.Chr.), deren Stellenwert im christlichen Kanon allerdings geringer ist, wird in vierzehn Versen von Gott (und in zwei weiteren Stellen von dem Messias) als dem Erzieher gesprochen. Die Psalmen Salomos, die wohl ursprünglich auf Hebräisch abgefasst wurden und einen pharisäischen Entstehungshintergrund haben könnten, wenden den Gedanken von Gott als Erzieher auf die Gruppe der Gerechten (δίκαιος/δίκαιοι) oder auf das Volk Israel an. Wenn sich diese Gott nahestehenden Personen verfehlen, erfahren sie παιδεία, die auf Sündentilgung zielt und von der Bestrafung der Gottlosen bzw. Heiden zu unterscheiden ist (PsSal 13,7–10).

Sowohl der Gerechte als auch das Volk Israel wird ermahnt und erzogen „wie ein erstgeborener Sohn“ (PsSal 18,4: ἡ παιδεία σου ἐφ’ ἡμᾶς ὡς υἱὸν πρωτότοκον μονογενῆ). Gottes Erziehung ist von Liebe motiviert (PsSal 18,3: ἀγάπη) und gibt den Gehorsamen die Chance, ihre unwissentlich begangenen Sünden zu erkennen und sich von ihnen abzuwenden.

So ebnet Gottes Erziehung den Lebensweg (10,3), reinigt (10,1f) und führt zur Umkehr (16,11). Wer sie nicht gering achtet (3,4), sondern geduldig hinnimmt und erträgt, wird von Gott Barmherzigkeit erlangen (10,2b; 16,15).

Schluss: Zusammenfassung und Bewertung

Erziehungstheorie und -praxis zur Zeit des Alten Testaments haben ihre Spuren im alttestamentlichen Gottesbild hinterlassen. Sowohl gegenüber seinem Volk Israel als auch gegenüber einzelnen Menschen kann Gott als ein strenger Erzieher auftreten, der die Menschen in Zucht nimmt und mittels Strafe korrigierend lenkt.

Das hebräische Begriffspaar **מוסר / יסר**, welches im Bereich der Familienerziehung sowohl die verbale Ermahnung und Zurechtweisung als auch das körperliche Züchtigen des Sohnes durch den Vater meint, wird im theologischen Sprachgebrauch zu einer Art „Terminus technicus für die Heilspädagogik Jahwes“ (JENTSCH). Dabei begünstigen die untergeordnete Stellung des Kindes in der Familie und der raue Erziehungsalltag der antiken Welt den Gedanken, dass Gott, dem ohnehin – etwa als König oder Herrn, aber auch als Vater – eine überragende Machtposition zukommt, mit Autorität und Strenge erzieht. Im Bild von Gott als einem Vater ist jedoch der Gedanke erzieherischer Strenge in den Gedanken väterlicher Liebe und Barmherzigkeit eingebunden. So verdichtet sich im AT allmählich die Vorstellung, dass Gott gerade dann, wenn er „züchtigend“ handelt, sich um das Wohl seines Zöglings sorgt.

Zunächst ist dieser Gedanke nicht so klar:

Der *ältere Traditionsstrang* des Bildes von Gott als dem Erzieher, der im *Volkskollektiv Israel* das Objekt göttlichen Handelns sieht, beginnt wahrscheinlich mit dem Propheten Hosea, welcher ‚Familienbilder‘ wählt, um die Beziehung zwischen Gott und seinem Volk zu beschreiben: JHWH ist Vater, Israel „Sohn“ (Hos 11,1); JHWH ist Mann, Israel Frau (vgl. Hos 1f). Bei Hosea meint aber die Begrifflichkeit **מוסר / יסר** mit Gott als Subjekt ein Gerichtshandeln, dessen pädagogische Funktion kaum erkennbar ist (Hos 5,2; 7,12; 10,10).

Deutlicher, aber noch nicht eindeutig, ist die erzieherische Idee bei Jeremia. Jeremia kennt die ‚Familienbilder‘ des Hosea: Er verwendet **יסר** im Bildvergleich als ‚Schulung‘ eines Zugtiers, denkt sich dabei aber den Adressaten Ephraim zugleich als Gottes „Sohn“ (Jer 31,18); er kann **מוסר** als harte Züchtigung – hier reine Strafhandlung – des ‚Ehemanns‘ an seiner ehebrecherischen ‚Frau‘ verstehen (30,14).

Breiter belegt und weiter entwickelt findet sich der Gedanke in den deuteronomistischen Schichten des Jeremiabuches und in den Einleitungsreden des Deuteronomiums. Die deuteronomistische Theologie der exilisch-nachexilischen Zeit deutet rückblickend Israels Scheitern in der Geschichte und zieht daraus Konsequenzen für die Zukunft. Im Jeremiabuch verwendet sie die Begrifflichkeit **מוסר / יסר** als Schuld aufweis, indem sie mit der verneinten Wendung **לֹא־קַח מוֹסֵר** „Belehrung nicht annehmen“ darauf hinweist, dass Israel bzw. Juda oder die Bewohner der Stadt

Jerusalem alle göttlichen Erziehungsversuche – sowohl mittels ‚Prügelstrafe‘ als auch mittels mündlicher Belehrung durch die Propheten – hartnäckig von sich abgewiesen haben. In den Einleitungsreden ins Buch Deuteronomium wird aus diesem Versagen die Konsequenz gezogen: An der Schwelle ins Land – so die fiktive literarische Situation, gemeint ist tatsächlich die Situation des Neubeginns nach dem Exil – soll sich das Volk dessen bewusst sein, dass es das Land nur dann besitzen kann, wenn es Gottes Gebote hält. Um den geforderten Gebotsgehorsam zu begründen, argumentieren die Prediger mit der zurückliegenden Geschichte (d.h. – von der literarischen Fiktion her – mit der Wüstenzeit) und verwenden in diesem Zusammenhang das Begriffspaar **מוֹסֵר / יֹסֵר**: JHWH hat Israel erzogen wie ein Vater seinen Sohn, (Dtn 8,5). Dabei ist diese „Erziehung“ eine ambivalente Erfahrung: sie umfasst sowohl Gottes Güte auch seine Strenge, sowohl harte In-Zucht-Nahme durch Prüfung, Demütigung und Strafe als auch Fürsorge, Rettung und Bewahrung. In Gottes ‚Wüstenpädagogik‘ offenbart sich seine *Macht*, die retten und zerstören kann.

Die individuelle Traditionslinie des Bildes von Gott als Erzieher ist jünger als die kollektive und gehört durchweg in die exilisch-nachexilische Zeit.

Die Psalmen belegen den Begriff **יֹסֵר** im Sinne göttlicher „Züchtigung“ durch Krankheitsleiden. Hier ist aus Sicht der kranken Beter kein heilvolles Geschehen am Werk, sondern Gottes Züchtigung wird als Zumutung empfunden, weil sie – „im Zorn“ vollstreckt – das rechte Maß verliert (Ps 6,2; 38,2). So vertrauen die Beter darauf, dass Gott bald von seinem Strafhandeln ablassen und sich ihnen erneut hilfreich zuwenden werde.

In den weisheitlichen Texten Hiob 5,17f und Prv 3,11f wird dagegen dazu aufgefordert, Gottes strenge Zucht nicht zu verachten. Leiden (Hi 5,17f) oder jedenfalls eine schwierige Lebenssituation (Prv 3,11f) wird in diesen Versen als Erziehungsmaßnahme gedeutet, die den Leidenden um eine Erfahrung reicher mache und letztendlich zum göttlichen Heil führe (Hi 5,17f). So sei die Züchtigung geradezu eine Zeichen der Vaterliebe und ihre Folge das Wohlwollen des Vaters (Prv 3,11f).

In den Septuaginta-Schriften, welche das griechische Begriffspaar **παιδεύω / παιδεία** einführen, ist der Gedanke von Gott als Erzieher terminologisch und inhaltlich vertieft. Vor allem die geschichtstheologischen Reflexionen des Epitomators im Zweiten Makkabäerbuch und des Verfassers der „Weisheit Salomos“ verwenden die Erziehungsbegrifflichkeit, um mit ihr geschichtliche Erfahrungen des Volkskollektivs zu deuten. Der Gedanke von Gottes „Züchtigung“ thematisiert eine Leidenserfahrung, die von den Straferfahrungen anderer Völker zu unterscheiden ist: Im ersteren Fall handelt Gott väterlich mahnend und will langfristig nur das Beste für

sein Volk, im letzteren Fall handelt er richtend wie ein strenger König, der spätestens im Endgericht die Völker für ihre Taten aburteilen wird.

In den pharisäisch beeinflussten „Psalmen Salomos“ wird sowohl im kollektiven als auch im individuellen Bereich ganz selbstverständlich mit der Idee von Gott als Erzieher argumentiert: „Erziehung“ bzw. „Züchtigung“ durch Gott ist hier eine zwar unangenehme Erfahrung, die aber nur denjenigen zuteil wird, die Gott nahe stehen, d.h. den Gerechten oder seinem Volk Israel. Diese behandelt er wie einen erstgeborenen Sohn und hält sie durch seine Korrekturmaßnahmen von Sünden ab.

Was die Funktion bzw. literarische Form der Rede von „Gott als Erzieher“ angeht, so ist sie vor allem als ein Element der Geschichtsdeutung sowie der Deutung individuellen Leidens zu bestimmen. Sie kann als Klage formuliert werden (rückblickend: Jer 31,18; klagend für Gegenwart und Zukunft: Ps 6,2; 38,2), aber auch die Funktion der Drohung bzw. Warnung haben (Hos 5,2; 7,12; 10,10; Lev 26,18.27) und als Motivierung für den Gebotsgehorsam dienen (Lev 26; Dtn 8,5; 11,2). Sie kann Trost bzw. tröstende Erklärung in einer Situation des Leidens sein (2Makk 6,12–16; PsSal 13,7–10; vgl. auch Hebr 12,4–13; als Seligpreisung: Ps 94,12; Hi 5,17f; PsSal 10,1–3). Und selbst in der Form einer Bitte um angemessene Bestrafung bzw. Disziplinierung kann sie erfolgen (Jer 10,24; 2Makk 10,4; PsSal 7,3; auch Sir 23,2–4 lässt sich hierzu rechnen).

Außerdem können Ursache und Anlass, Art und Weise des Vollzugs sowie Absicht bzw. Wirkung der erzieherischen Maßnahmen unterschieden werden.

Ursachen der Züchtigung oder Zurechtweisung können der göttliche Zorn (Lev 26,28; 2Makk 7,33; vgl. auch Ps 6,2; 38,2), vor allem aber Gottes Liebe (Prv 3,11f; PsSal 13,9; 18,3f) und Barmherzigkeit bzw. Güte (2Makk 6,13; SapSal 11,9; PsSal 18,3f) sein. Unmittelbarer Anlass sind meist Sünden bzw. der Ungehorsam des Volkes oder Einzelner (Hos 5,2; 7,12; 10,10; Jer 30,11; 30,12–14; 31,18; Lev 26,18.27; Ps 38,2.4; 39,12; 2Makk 6,13.15; 7,32f; 10,4; stellvertretend: Jes 53,5); Anlass kann aber auch eine „Prüfung“ sein (SapSal 3,5f; 11,9f, vgl. Dtn 8,2.5; PsSal 16,13). Der Vollzug der Züchtigung bzw. Zurechtweisung kann in Form ‚körperlicher Schläge‘ (Jer 2,30; 5,3; 30,14; Lev 26,18.27; Jes 53,4f; Hi 5,17f; PsSal 7,9; 10,1f; 18,7; vgl. auch Sir 23,3f) oder in Form verbaler Ermahnung erfolgen (Jer 7,28; 17,23; 32,33; 35,13; Ps 50,17; wahrscheinlich auch Sir 18,13f). Sie kann in Ausnahmen „grausam“ und fast zerstörerisch sein (Jer 30,14; vgl. 5,3; vgl. auch Ps 39,12 und den Ausdruck „siebenfach“ in Lev 26,18.27), wird jedoch andererseits als „maßvoll“ bzw. „milde“ erhofft und verheißen (Jer 10,24; 30,11; auf der Bildebene Jes 28,26; 2Makk 10,4; vgl. auch PsSal 13,10). Aus Rücksicht auf den Gezüchtigten kann sie im Verborgenen stattfinden (PsSal 13,8), und ihre Dauer ist begrenzt

(2Makk 7,33). Sie führt nicht zum Tod (Ps 118,18), sondern eröffnet neues Leben. Ganz anders ist die harte Bestrafung der Völker und Frevler einzuschätzen (Jer 30,11; 2Makk 6,12–16; SapSal 11,9f; PsSal 13,7.9).

Falsch verhält sich, wer Züchtigung bzw. Zurechtweisung nicht annimmt, sondern verachtet und verwirft (Jer 2,30; 5,3; 7,28; 17,23; 32,33; Zef 3,2.7; Lev 26,23; Ps 50,17; Hi 5,17; Prv 3,11). Stattdessen sollte man sie akzeptieren und geduldig ertragen (Jer 6,8; 35,13; Lev 26,23; PsSal 3,4; 10,2; 14,1; 16,15). Sie dient sowohl der Bestrafung (Hos 5,2; 7,12; 10,10; Jer 30,11.14; Lev 26,18.27; 2Makk 6,12f; 7,33), als auch der Einflößung von Respekt (Dtn 8,5; 11,2; 4,36); vor allem aber soll sie Umkehr bewirken (Jer 5,3; Sir 18,13; SapSal 12,19; PsSal 16,11; 18,4), sühnen (2Makk 7,33.37f; PsSal 13,10) und reinigen (PsSal 10,1f).

Insgesamt gehört die Rede von Gott als einem strengem Erzieher in den Zusammenhang der *Theodizee*. Innerhalb dieser Fragestellung bietet sie eine tröstliche Erklärung, insofern sie das oft unverständliche Handeln Gottes an seinem Volk oder an Menschen, die sich keiner (großen) Schuld bewusst sind, von einem reinen Strafhandeln unterscheidet und klar stellt, dass Motivation und Zielsetzung hier anders sind: Gottes erzieherische Korrektur entspringt weniger seinem Zorn als seiner Liebe und dient dem Heil, nicht dem Verderben.

Je deutlicher dieser Unterschied im biblischen Traditionsprozess herausgearbeitet wurde, desto ‚beliebter‘ wurde der Gedanke einer göttlichen Erziehung. Er findet seine Fortsetzung sowohl in den *Pseudepigraphen* (hier spielt zwar die Erziehungsbegrifflichkeit selbst zumindest in den griechischen Schriften keine große Rolle¹²⁴, doch ist der Gedanke einer „Leidenspädagogik“ in der apokalyptischen Literatur an sich breit belegt) sowie im *Neuen Testament*¹²⁵ und in der *rabbinischen Literatur*.¹²⁶

In wieweit aber ist die Rede von Gott als einem strengem Erzieher in heutiger Zeit überhaupt noch tragfähig und verständlich? Gott, der in seiner Beziehung zu den Menschen Gewalt anwendet, konkret: in dessen Pädagogik sich die Liebe gerade jenen Menschen gegenüber, die ihm wichtig sind, auch unter dem Gewand der Gewalt verbergen kann, ist der heutigen Welt, in welcher Gewalt in der Erziehung tabuisiert ist, sicherlich fremd geworden.

Dabei hat der Gedanke vom erzieherisch strafenden Gott in der Geschichte eine starke, allerdings auch unheilvolle Wirkung entfaltet: in den Dienst einer Erziehung mit dem Stock gestellt, konnte er über Jahrhunderte hinweg immer wieder zur Rechtfertigung von Gewalt im Eltern-

¹²⁴ Vgl. DENIS, *Concordance greque* (1987), 601f.

¹²⁵ Vgl. hierzu die Arbeit von JENTSCH, *Urchristliches Erziehungsdenken* (1951).

¹²⁶ Siehe dazu WICHMANN, *Leidenstheologie* (1930). Vgl. auch knapp SANDERS, *Divine Discipline* (1955), 105–116.

haus und in der Schule dienen. Prügelnde Eltern, die ihren Erziehungsstil ohnehin gerne mit Bibelversen aus dem Sprüchebuch begründeten, konnten auch auf Gottes Pädagogik verweisen, in welcher der geliebte Sohn um seines Wohles willen väterliche Schläge zu erdulden hatte.

Die Religionskritik des 19. und 20. Jahrhunderts hat diese Zusammenhänge schonungslos aufgedeckt. F. Nietzsche sprach von der „Sklavemoral“ des Christentums, vom alttestamentlichen Gott als einem rachsüchtigen Despoten, der alles Starke, Stolze zu unterdrücken suche und schwache, unterwürfige Kreaturen wolle – ein Vorbild der menschlichen Erzieher, welche die Erzogenen so schwach halten wollten, wie sie selbst es waren. S. Freud sah in Gott den Über-Vater, der für den kindlich gebliebenen Menschen sowohl Schutz- als auch Strafinstanz ist und dem der Mensch – wie dem leiblichen Vater – sowohl mit Liebe als auch mit Furcht begegnet. T. Moser schilderte die „Gottesvergiftung“ und Lähmung in Schuldgefühlen, welche die Lehre vom strafenden Gott in einer Menschenseele bewirken kann.¹²⁷

An vielen Stellen in der Theologie hat das Bild von Gott als dem strafenden Erzieher einerseits und das Bild vom duldsam sich der Strafe unterwerfenden Menschen andererseits seine Spuren hinterlassen.¹²⁸

Auch wenn in heutiger Zeit zum Teil wieder ein „Lob der Disziplin“ erklingt, kann doch kein Zweifel daran bestehen, dass sich in der Pädagogik niemand die gar nicht so gute alte Zeit zurückwünscht. Das über die letzten Generationen hinweg gewonnene eher partnerschaftlich strukturierte Verhältnis zwischen Erzieher und Zögling, welches als Erziehungsziel den mündigen, eigenständigen, verantwortungsbewussten und durchaus auch selbstbewussten Menschen anstrebt, steht dem Erziehungsstil und den Erziehungszielen des AT konträr entgegen. Vor dem Hintergrund des modernen pädagogischen Denkens ist sowohl das alttestamentliche Gottesbild von einem strengen und im Bedarfsfall mit Schlägen züchtigenden Erzieher wie auch das entsprechende Menschenbild von einem sich diesen erzieherischen Schlägen im Idealfall demütig unterwerfenden Zögling problematisch geworden.

Das heutige Lebensgefühl mit seinem Ideal eines sich in Freiheit und Würde selbstverwirklichenden Menschen und – sollte eine Gottesvorstellung vorhanden sein – seinem Ideal eines freundschaftlichen, brüderlichen Gottes, kennt keine Leidensakzeptanz in dieser Form, dass das Leid als Prügelstrafe eines göttlichen Erziehers interpretiert werden könnte; und es sträubt sich dagegen, einen göttlichen Herrscher, der sich jeder noch

¹²⁷ Siehe zur Thematik knapp DIETRICH/LINK, *Dunkle Seiten Gottes*, Bd. 1 (2000), 171–175; WERBICK, *Gotteslehre* (1992), 185–193.

¹²⁸ Vgl. den Verweis bei DIETRICH/LINK, ebd. 172, auf Verse aus Kirchenliedern, wobei die angeführten Beispiele um viele weitere vermehrt werden könnten.

so schmerzhaften Methode bedient, um sein Geschöpf in die ihm gemäße Richtung zu lenken, als einen lebensfördernden, gütigen Gott anzuerkennen.

Erst recht ist die geschichtstheologische Dimension des Erziehungsgedankens, d.h. die Idee von Gottes erzieherischem Handeln dem Volkskollektiv Israel gegenüber – wobei etwa ein Angriff feindlicher Heere oder auch die Verfolgungssituation unter einem Tyrannen als erzieherische Züchtigung interpretiert wurden –, fragwürdig geworden. „Nach Auschwitz“ ist Geschichtsdeutung dieser Form und überhaupt alle Geschichtstheologie nicht mehr möglich.

Prinzipiell birgt die metaphorische Rede von Gott als Erzieher die Gefahr einer Pädagogisierung und Psychologisierung Gottes in sich, welche seine Abgründigkeit, seine letztendliche Unbegreiflichkeit und das irrationale Moment in seinem Handeln mit unzureichenden Mitteln zu deuten versucht und Gottes Unverfügbarkeit rationalisierend dem Menschen verfügbar machen will.

Was bleibt von der Metapher von Gott als Erzieher?

- Eine klare Distanz gegenüber dem Erziehungsstil des Alten Testaments (sowohl dem menschlichen als auch dem göttlichen);
- ein Bewusstsein dafür, dass nach biblischem Verständnis weder die Welt noch der Mensch noch Gott selbst einfach „heil“ sind, sondern dass es unheilvolle dunkle Seiten sowohl der Welt, als auch des Menschen, als auch Gottes gibt. Der biblische Gott ist kein harmloser Gott, dessen Allgüte die Welt in sanften Schlummer lullt, sondern *auch* ein kämpferischer, machtstrotzender, eifersüchtiger, autoritärer und gefährlicher Gott, der jede Menge Gewalt anwenden kann;
- ein Bewusstsein dafür, dass bei einer göttlichen Züchtigung des Menschen das Element der Züchtigung zwar ernst genommen, aber nicht verabsolutiert werden sollte: Gottes Strenge bleibt seiner Liebe unterworfen. Die Texte, die von Gottes Liebe sprechen, sind immer mitzuhören, wenn es um Gottes Strenge geht;
- eine Orientierung an Gottes leidenschaftlicher Hinwendung zum Menschen, die hinter allem seinem Handeln steht. Nicht der göttliche Erziehungsstil, aber das alle erzieherischen Enttäuschungen überdauernde leidenschaftliche Interesse Gottes am Menschen und seine bedingungslose Hingabe an dieses fehlerhafte Geschöpf kann Vorbild sein. Als Erzieher ist Gott manches Mal gescheitert, als Vater nicht.

Das anstößige Theologumenon von Gott als Erzieher, welches einen anthropomorphen Gott zeigt, der – gut antik – zur Rute greifen kann, um seine Ziele zu erreichen, bleibt eingerahmt vom größeren Bild von Gott als

liebendem Vater und kann dort aktuell sein, wo es das leidenschaftliche Bemühen Gottes um die Zuneigung und Mitarbeit des Menschen und um dessen Weg zum Heil zum Ausdruck bringt.

LITERATURVERZEICHNIS

Textausgaben (Quellen und Übersetzungen):

- The APOCRYPHA AND PSEUDEPIGRAPHA of the Old Testament, hg. R.H. CHARLES, 2 Bde, Oxford 1913 (ND 1963/1964)
- BAILLET, MAURICE (Hg.), DJD VII : Qumrân Grotte 4, Bd. 3 (4Q 482–4Q 520), Oxford 1982
- BEENTJES, PANCRATIUS C., The Book of Ben Sira in Hebrew: a text edition of all extant Hebrew manuscripts and a synopsis of all parallel Hebrew Ben Sira texts, Leiden u.a. 1997
- BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA, hg. K. Elliger et W. Rudolph, 4., verb. Aufl. hg. von H.P. Rüger, Stuttgart ³1997
- BIBLIA SACRA iuxta Vulgatam versionem; hg. R. Gryson, 4., verb. Aufl., Stuttgart 1994
- DE LAGARDE, P.A., Libri Veteris Testamenti Apocryphi Syriace, Osnabrück 1972 (= ND Leipzig 1861)
- The DEAD SEA SCROLLS STUDY EDITION, edited and translated by F. García Martínez / E.J.C. Tigchelaar, 2 Bde, Leiden u.a. 1997/1998
- GOSHEN-GOTTSTEIN, M. (Hg.), The Book of Isaiah (The Hebrew University Bible = HUB), Vol.1/2, Jerusalem 1975
- JOSEPHUS, JEWISH ANTIQUITIES Books IV–VII, with an English Translation by H.St.J. Thackeray (= Loeb Classical Library: Josephus, Vol III), London 1961
- KAPPLER, W. / HANHART, R. (Hgg.), Maccabaeorum liber II (Septuaginta Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis editum IX), Göttingen 1959
- MIKRA'OT GEDOLOT 'HAKETER' (Based on the Aleppo Codex and early Medieval MSS), Isaiah (ספר ישעיהו), ed. M. Cohen, Jerusalem 1996
- NOVUM TESTAMENTUM GRAECE, post Eberhard et Erwin Nestle communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland ..., 27. revidierte Aufl., Stuttgart 1993
- The OLD TESTAMENT PSEUDEPIGRAPHA, hg. J.H. CHARLESWORTH, 2 Bde, New York 1983/1985
- OLSON, D:T., Words of the Lights (4Q504–4Q506), in: J.H. Charlesworth (Hg.), The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Volume 4A: Pseudepigraphic and Non-Masoretic Psalms and Prayers, Tübingen/Louisville 1997
- PHILONIS ALEXANDRINI OPERA quae supersunt, I-VII, hg. L. Cohn / P. Wendland / S. Reiter, Berlin 1896–1905
- RIESSLER, P., Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Heidelberg ³1975
- SEFĀR KĀTĀR HA-TORA ha-„tag“ ha-gadol chamišša chumše tora kolel chamišša meforašim, Jerusalem 1981/1982
- SEGAL, MOSE S., Sefer Ben Sira haš-šalem, Jerusalem 1953
- SEPTUAGINTA. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes I-II, hg. A. RAHLFS, Stuttgart 1979 (1935)

- SEPTUAGINTA, *Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*, Göttingen 1931ff
- SCROLLS FROM QUMRAN CAVE I. The Great Isaiah Scroll. The Order of the Community. The *Pesher* Habakkuk. From Photographs by JOHN C. TREVER, Jerusalem 1972
- ZIEGLER, JOSEPH (Hg.), *Sapientia Iesu Filii Sirach (Septuaginta Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum XII,2)*, Göttingen 1965
- ZIEGLER, JOSEPH (Hg.), *Sapientia Salomonis (Septuaginta Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum XII,1)*, Göttingen 1962
- WAHL, O. (Hg.), *Apocalypsis Esdrae, Apocalypsis Sedrach, Visio Beati Esdrae*, PVTG 4, Leiden 1977

Hilfsmittel (Grammatiken, Wörterbücher, Konkordanzen):

- ABEGG, M.G. u.a. (Hg.), *The Dead Sea Scroll Concordance*, 2 Bde, Leiden/Boston 2003
- BOTTERWECK, G. J. / RINGGREN, H. (Hgg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT)*, 8 Bde, Stuttgart u.a. 1973–1995
- BARTHÉLEMY, D. / RICKENBACHER, O. (Hgg.), *Konkordanz zum Hebräischen Sirach*, Göttingen 1973
- BAUER, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*; 6. völlig neu bearb. Aufl., Berlin/New York 1988
- BAUER, H. / LEANDER, P., *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments*, Halle 1922 (ND Hildesheim 1968)
- DALMAN, G., *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, Göttingen 1938 (ND Hildesheim u.a. 1987)
- DENIS, A.-M., *Concordance greque des pseudépigraphes d’Ancien Testament, Corpus des textes, Indices*, Louvain-la-Neuve 1987
- EVEN-SHOSHAN, A., *A New Concordance of the Bible*, Jerusalem² 1990
- EVEN-SHOSHAN, A., *ham-millôn he-hadaš*, 4 Bde, Jerusalem/Kirjat Sefer 1992
- GESENIUS, W. / KAUTZSCH, E., *Hebräische Grammatik. Zusammen mit der Hebräischen Grammatik von G. BERGSTRÄSSER*, 28. Aufl. Leipzig 1909 (ND Hildesheim 1985)
- GESENIUS, W., *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 18. Auflage, Berlin 1987ff
- GESENIUS, W. / BUHL, F., *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Leipzig¹⁷ 1921, ND Berlin u.a. 1962
- HATCH, E. / REDPATH, H.A., *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books) I-II*, Oxford 1897
- JASTROW, M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 2 Bde, London 1886–1900, ND 1967
- JENNI, E. / WESTERMANN, C., (Hgg.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (THAT)*, 2 Bde, München/Zürich 1971/1976
- KÖHLER, L. / BAUMGARTER, W., *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament (HAL)*, 3. Aufl., Leiden 1967–1995

- LAVY, JAACOV (neubearb. von A. Philipp/K. Klingelhöffer), Handwörterbuch Hebräisch- Deutsch, Langenscheidt-Achiasaf, Berlin u.a. 2004
- LIDDELL, H.G. / SCOTT, R., A Greek-English Lexicon, revised and augmented throughout by H.S. JONES ..., Oxford 1940
- LISOWSKY, G., Konkordanz zum hebräischen Alten Testament nach dem von P. Kahle in der Biblia Hebraica besorgten masoretischen text, 3.verb.Aufl. besorgt von H.P. RÜGER, Stuttgart 1993
- MANDELKERN, S., Veteris Concordantiae hebraicae atque chaldaicae post F. Margolinii et M. Gottsteinii editiones editio septa aucta atque emendata, Jerusalem/Tel Aviv 1967
- MEYER, R., Hebräische Grammatik, Berlin ³1966–1972; Neuausgabe mit einem bibliographischen Nachwort von Udo Rütterswörden, Berlin / New York 1992
- REHKOPF, F., Septuaginta-Vokabular, Göttingen 1989
- RENGSTORF, K.H. u.a. (Hg.), A Complete Concordance to Flavius Josephus, 4 Bde.; Suppl., Leiden 1973–1983
- SMEND, R., Griechisch-Syrisch-Hebräischer Index zur Weisheit des Jesus Sirach, Berlin 1907
- SODEN, W. VON, Akkadisches Handwörterbuch (unter Benutzung des lexikalischen Nachlasses von B. Meissner), 3 Bde, Wiesbaden 1965/1972/1981

Sekundärliteratur:

- ACHENBACH, REINHARD, Israel zwischen Verheißung und Gebot. Literarkritische Untersuchungen zu Deuteronomium 5–11, Frankfurt a.M. u.a. 1991
- Das Heiligkeitsgesetz im nachpriesterschriftlichen Pentateuch. Zu einem Buch von Klaus Grünwaldt, in: ZAR 6 (2000), 341–350
- ADAM, KLAUS-PETER, Der königliche Held. Die Entsprechung von kämpfendem Gott und kämpfendem König in Psalm 18 (WMANT 91), Neukirchen-Vluyn 2001
- ALBERTZ, RAINER, Hintergrund und Bedeutung des Elterngebots im Dekalog, in: ZAW 90 (1978), 348–374
- Jer 2–6 und die Frühzeitverkündigung Jeremias, in: ZAW 94 (1982), 20–47
- Religionsgeschichte Israels Bd. 2 (ATD Ergänzungsreihe 8/2), Göttingen ²1997
- ALT, ALBRECHT, Hosea 5,8–6,6. Ein Krieg und seine Folgen in prophetischer Beleuchtung, in: Kleine Schriften zur Geschichte Israels II, München 1953, 163–187 (= Aufsatz von 1919)
- ANDERSEN FRANCIS I. / FREEDMAN, DAVID NOEL, Hosea (AncB), New York 1980
- ARIES, PHILIPPE, Geschichte der Kindheit, München ¹⁰1992 (= L' enfant et la vie familiale sous l' ancien régime, Paris 1960)
- ATKINSON, KENNETH, Toward a Redating of the Psalms of Solomon: Implications for Understanding the *Sitz im Leben* of an Unknown Jewish Sect, in: JSP 17 (1998), 95–112
- AVEMARIE, FRIEDRICH, (Art.) παις/Kind, TBLNT 2 (2000), 1127f
- BACHMANN, MICHAEL, Art. δόκιμος, in: TBLNT 2 (2000), 1785–1789

- BALZ-COCHOIS, HELGARD, Gomer. Der Höhenkult Israels im Selbstverständnis der Volksfrömmigkeit. Untersuchungen zu Hosea 4,1–5,7 (= Europäische Hochschulschriften Reihe 23, Bd. 191), Mainz/Bern 1982
- BARTHEL, JÖRG, Prophetenwort und Geschichte. Die Jesajaüberlieferung in Jes 6–8 und 28–31 (FAT 19), Tübingen 1997
- BARTHELEMY, DOMINIQUE, Critique Textuelle de l'ancien Testament. 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations (OBO 50/2), Fribourg/Schweiz, Göttingen 1986
- BAUMANN, GERLINDE, Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH–Israel in den Prophetenbüchern (SBS 185), Stuttgart 2000
- Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1–9. Traditionsgeschichtliche und theologische Studien (FAT 16), Tübingen 1996
- BAUMGART, NORBERT CLEMENS, Überkommene Traditionen neu aufgearbeitet und angeeignet: Lev 26,3–45. Das Heiligkeitgesetz in Exil und Diaspora, in: BZ 43/1 (1999), 1–25
- BEENTJES, PANKRATIUS C., (Hg.) The Book of Ben Sira in Modern Research. Proceedings of the First International Ben Sira Conference (BZAW 255), Berlin/New York 1997
- BECKER, UWE, Die Reichsteilung nach I Reg 12, in: ZAW 112 (2000), 210–229
- BECKING, BOB, Between Fear and Freedom. Essays on the Interpretation of Jeremiah 30–31 (OTS 51), Leiden/Boston 2004
- The Times they are changing: An Interpretation of Jeremiah 30,12–17, in: SJOT 12/1 (1998), 3–25
- BEN-ZVI, EHUD, A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah (BZAW 198), Berlin u.a. 1991
- BERG, W., (Art.) Geburt, NBL 1 (1991), 748–751
- BERGES, ULRICH, Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt (HBS 16), Freiburg u.a. 1998
- BERGMAN, J. / RINGGREN, H., (Art.) יָצָא, ThWAT 1 (1973), 668–682
- BERTRAM, GEORG, παιδεύω, παιδεία u.a., ThWNT 5 (1954), 596–624
- Der Begriff der Erziehung in der griechischen Bibel, in: Imago Dei (FS für Gustav Krüger), Gießen 1932, 33–51
- BEUKEN, WILLEM A.M., Jesaja 1–12 (HThK.AT), Freiburg u.a. 2003
- Jesaja 13–27 (HThK.AT), Freiburg u.a. 2007
- BIDDLE, MARK E., A Redaction History of Jeremiah 2:1–4;2 (AThANT 77), Zürich 1990
- BINDER, G., (Art.) Geburt, RAC 9 (1976), 43–171
- BLENKINSOPP, JOSEPH, The Family in First Temple Israel, in: Perdue, L. u.a. (Hgg.), Families in Ancient Israel, Louisville 1997, 50–103
- Isaiah 1–39. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB), New York 2000
- Isaiah 40–55. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB), New York 2000
- BLOMENKAMP, P., (Art.) Erziehung, in: RAC VI (1966), 502–560
- BLUM, ERHARD, Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189), Berlin/New York 1990

- BOECKER, HANS JOCHEN, Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament (WMANT 14), Neukirchen-Vluyn ²1970
- BÖCKLER, ANNETTE, Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes, Gütersloh 2000
- Keine väterliche Züchtigung, in: BN 96 (1999), 12–18
- BÖHMER, SIEGMUND, Heimkehr und neuer Bund. Studien zu Jeremia 30–31 (Göttinger Theologische Arbeiten 5), Göttingen 1976
- BOERDEN, WILLEM, Private Morality in Greece and Rome. Some Historical Aspects, Leiden 1979
- BOHLEN, REINHOLD, Die Ehrung der Eltern bei Ben Sira. Studien zur Motivation und Interpretation eines familienethischen Grundwertes in frühhellenistischer Zeit (Trierer Theologische Studien 51), Trier 1991
- BONS, EBERHARD, Das Buch Hosea (NSK.AT), Stuttgart 1996
- BORNKAMM, GÜNTHER, Sohnschaft und Leiden, in: W. Eltester (Hg.), Judentum, Urchristentum, Kirche (FS Joachim Jeremias), Berlin 1960, 188–198
- BOSSHARD-NEPUSTIL, ERICH, Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit (OBO 154), Freiburg-Schweiz / Göttingen 1997
- BOWEN, JAMES, A History of Western Education, Vol. 1: The Ancient World: Orient and Mediterranean 2000 B.C. – A.D. 1054, New York 1972
- BOZAK, BARBARA A., Life ‚Anew‘. A Literary-Theological Study of Jer. 30–31 (AnBib 122), Rom 1991
- BRANSON, R.D., (Art.) מוֹדֵר / יִסֵּר, in: ThWAT 3 (1982), 688–697
- BRAULIK, GEORG, Literarkritik und Einrahmung von Gemälden. Zur literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Analyse von Dtn 4,1–6,3 und 29,1–30,10 durch D. Knapp, in: DERS., Studien zum Buch Deuteronomium, Stuttgart 1997, 29–61
- Weisheit im Buch Deuteronomium, in: G. Braulik, Studien zum Buch Deuteronomium, Stuttgart 1997, 225–271
- Deuteronomium 1–16,17 (NEB), Würzburg 1986
- Deuteronomium 16,18–34,12 (NEB), Würzburg 1992
- Die Mittel deuteronomischer Rhetorik erhoben aus Deuteronomium 4,1–40, AnBib 68, Rom 1978
- BREIT, HERBERT, Die Predigt des Deuteronomisten, München 1933
- BREMER, D., (Art.) Paideia, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (hg. von J. Ritter und K. Gründer), Bd. 7 (1989), 35–40
- BRIGHT, JOHN, Jeremiah (AncB), New York ³1978 (1965)
- BROWN, M.L., (Art.) רָפָא, in: ThWAT 7 (1993), 617–625
- BRUEGGEMANN, WALTER, The „Uncared for“ Now Cared for (Jer 30:12–17): A Methodological Consideration, in: JBL 104/3 (1985), 419–428
- BRUNNER, HELLMUT, Die Weisheitsbücher der Ägypter. Lehren für das Leben (Titel früher: Altägyptische Weisheit), Zürich ²1998 (= 1988)
- (Art.) Schule, in: LÄ 5 (1984), 741–743

- (Art.) Erziehung, in: LÄ 2 (1977), 22–27
- Altägyptische Erziehung, Wiesbaden 1957
- BRUNNER-TRAUT, EMMA, Lebensweisheit der Alten Ägypter, Freiburg 1985
- BUNGE, JOCHEN GABRIEL, Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch. Quellenkritische, literarische, chronologische und historische Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch als Quelle syrisch-palästinischer Geschichte im 2. Jh.v.Chr., Bonn 1971
- BUSS, MARTIN J., The Prophetic Wort of Hosea. A Morphological Study (BZAW 111), Berlin 1969
- CALLAWAY, PHILLIP R., Dtn 21,18–21: Proverbial Wisdom and Law, JBL 103 (1984), 341–352
- CARROLL, ROBERT P., Jeremiah. A Commentary (OTL), Philadelphia 1986
- CHAZON, ESTHER, (Art.), Words of the Luminaries, in: L.H. Schiffman / J.C. Vanderkam, Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls, Vol 2 (Oxford 2000), 989–990
- CHEON, SAMUEL, The Exodus Story in the Wisdom of Solomon. A Study in Biblical Interpretation (JSPE.SS 23), Sheffield 1997
- CHOLEWINSKI, ALFRED, Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium (AnBib 66), Rom 1976
- CHRISTENSEN, DUANE L., Deuteronomy 1–11 (WBC), Dallas 1991
 - Form and Structure in Deuteronomy 1–11, in: N. Lohfink (Hg.), Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft (= Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXVIII), Löwen 1985, 135–144
- CLIFFORD, RICHARD J., Proverbs. A Commentary (Old Testament Library), Louisville 1999
- COGAN, MORDECHAI, 1 Kings. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB), New York u.a. 2001
- COLLESS, BRIAN E., Divine Education, in: Numen 17 (1970), 118–142
- COLLINS, JOHN J., Jewish Wisdom in the Hellenistic Age, Louisville/Kentucky 1997 (= Edinburgh 1998)
- CONRAD, EDGAR W., Fear not Warrior. A Study of 'al tîrâ' Pericopes in the Hebrew Scriptures (Brown Judaic Studies 75), Chico, California 1985
- CONRAD, JOACHIM, Die junge Generation im Alten Testament. Die Stellung und Beurteilung der Jugend als Beitrag zum Thema Menschenbild im Rahmen der alttestamentlichen Theologie, Diss. Leipzig 1963
- CORNILL, HEINRICH, Das Buch Jeremia, Leipzig 1905
- CRAIGIE, PETER C., Psalms 1–50 (WBC), Dallas 1983
 - / KELLEY, PAGE H. / DRINKARD, JOEL F., Jeremiah 1–25 (WBC), Dallas 1991
- CRENSHAW, JAMES L., The Sage in Proverbs, in: J.G. Gammie / L.G. Perdue (Hgg.), The Sage in Israel and the Ancient Near East, Winona Lake 1990, 205–216
 - Education in Ancient Israel: Across the Deadening Silence, New York u.a. 1998
 - A Mother's Instruction to her Son, in: Perspectives in religious studies 15 (1988)
 - Education in Israel, in: JBL 104 (1985), 601–615
- CRÜSEMANN, FRANK, Gott als Anwalt der Kinder? Zur Frage von Kinderrechten in der Bibel, in: Gottes Kinder (JBTh 17), Neukirchen-Vluyt 2002, 183–197

- Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, Gütersloh ²1997
- DAHOOD, MITCHELL, Psalms I 1–50 (AncB), New York 1965, ⁹1979
- DALMAN, GUSTAF H., Arbeit und Sitte in Palästina, Bd. II: Der Ackerbau, Gütersloh 1932
- Arbeit und Sitte in Palästina, Bd. VIII: Das häusliche Leben, Geburt, Heirat, Tod (hg. von J. Männchen), Berlin/New York 2001
- DANIELS, DWIGHT R., Hosea and Salvation History (BZAW 191), Berlin/New York 1990
- DASSMANN, ERNST / SCHÖLLGEN, GEORG, (Art.) Haus II (Hausgemeinschaft), in: RAC 13 (1986), 801–905
- DAVID, MARTIN, (Art.) Adoption, in: RA 1 (1928), 37–39
- DEISSLER, A., Zwölf Propheten: Hosea, Joel, Amos (NEB), Würzburg ²1985 (1981)
- DEISSMANN-MERTEN, MARIELUISE, Zur Sozialgeschichte des Kindes im antiken Griechenland, in: J. Martin/A. Nitschke (Hgg.), Zur Sozialgeschichte der Kindheit (1986), 267–316
- DENIS, ALBERT-MARIE DENIS, Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique, 2 Bde, Turnhout 2000
- DELITZSCH, FRANZ, Jesaja, Leipzig ³1879, ND Giessen 1884
- DELKURT, HOLGER, Erziehung nach dem Alten Testament, in: JBTh 17 (2002), 227–253
- Erziehung im Alten Testament, in: Glaube und Lernen 16 (2001), 26–39
- Ethische Einsichten in der alttestamentlichen Spruchweisheit (BThS 21), Neukirchen-Vluyn 1993
- DESILVA, DAVID, 4 Maccabees, Sheffield 1998
- The Noble Contest: Honor, Shame, and the Rhetorical Strategy of 4 Maccabees, in: JPS 13 (1995), 31–57
- DIEDRICH, FRIEDRICH, Lehre mich, Jahwe! Überlegungen zu einer Gebetsbitte in den Psalmen, in: J. Zmijerwski (Hg.), Die alttestamentliche Botschaft als Wegweisung. FS für Heinz Reinelt, Stuttgart 1990, 59–74
- DIETRICH, WALTER / MAYORDOMO, MOISÉS (in Zusammenarbeit mit C. Henne-Einsele und einem studentischen Autorenteam), Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel, Zürich 2005
- / LINK, CHRISTIAN, Die dunklen Seiten Gottes. Band 1: Willkür und Gewalt, Neukirchen-Vlyn 1995; Band 2: Allmacht und Ohnmacht, Neukirchen-Vluyn 2000
- DIHLE, ALBRECHT, Zur Datierung der Sapientia Salomonis, in: A. von Dobbeler, K. Erlemann, R. Heiligenthal (Hgg.), Religionsgeschichte des Neuen Testaments. FS Klaus Berger, Tübingen/Basel 2000, 43–47
- DILLMANN, AUGUST, Der Prophet Jesaja (KEH) Leipzig ⁶1898
- DI TOMMASO, LORENZO, A Bibliography of Pseudepigrapha Research 1850–1999 (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 39), Sheffield 2001
- DOBBELER, STEPHANIE VON, Die Bücher 1/2 Makkabäer (NSK.AT), Stuttgart 1997
- DOHMEN, CHRISTOPH, (Art.) עֲלֵם/עֲלָמָה, ThWAT 6 (1989), 167–177
- DOMMERSHAUSEN, WERNER, 1 Makkabäer, 2 Makkabäer (NEB), Würzburg 1985

- DONNER, HERBERT, Israel unter den Völkern. Die Stellung der klassischen Propheten des 8. Jahrhunderts v. Chr. zur Außenpolitik der Könige von Israel und Juda, (VT.S 11), Leiden 1964
- DÖRRFUß, ERNST MICHAEL, „... nicht im Himmel“. Anmerkungen zur (jüdischen) Auslegungsgeschichte des Elterngebots (Ex 20,12 und Dtn 5,16), in: Ch. Maier / K.-P. Jörns / R. Liwak (Hgg.), Exegese vor Ort. FS Peter Welten, Leipzig 2001, 65–79
- DOYLE, BRIAN, The Apocalypse of Isaiah metaphorically Speaking. A Study of the Use, Function and Significance of Metaphors in Isaih 24–27 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 151), Löwen 2000
- DRIVER, GODFREY ROLLES, Studies in the Vocabulary of the OT, in: JThS 10 (1935)
- DRIVER, SAMUEL ROLLES, A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy (ICC), Edinburgh 1895, ND³ 1978
- / BUCHANAN GRAY, GEORGE, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job (ICC), Edinburgh 1921
- DUHM, BERNHARD, Das Buch Jeremia (KHC), Tübingen/Leipzig 1901
- Das Buch Jesaja (Göttinger Handkommentar zum AT), Göttingen⁴ 1922 (1902)
- Die Psalmen (KHC), Freiburg i.B./Leipzig/Tübingen 1899
- DÜRR, LORENZ, Das Erziehungswesen. Im Alten Testament und im Antiken Orient (Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft 36/2), Leipzig 1932
- EGGER-WENZEL, RENATE (Hg.), Ben Sira's God. Proceedings of the International Ben Sira Conference Durham – Ushaw College 2001 (BZAW 321), Berlin/New York 2002
- EGO, BEATE, Der Strom der Tora – Zur Rezeption eines tempeltheologischen Motivs in frühjüdischer Zeit, in: B. Ego / A. Lange / P. Pilhofer (Hgg.), Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kultes im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum (WUNT 118), Tübingen 1999, 205–214
- Zwischen Aufgabe und Gabe – Theologische Implikationen des Lernens in der alttestamentlichen und antik-jüdischen Überlieferung, in: B. Ego / H. Merkel (Hgg.), Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung (WUNT 180), Tübingen 2005, 1–26
- ELLIGER, KARL, Eine verkannte Kunstform bei Hosea (Zur Einheit von Hos 5,1f), in: ZAW 69 (1957), 151–160
- Leviticus (HAT), Tübingen 1966
- ELTROP, BETTINA, Denn solchen gehört das Himmelreich. Kinder im Matthäusevangelium. Eine feministisch-sozialgeschichtliche Untersuchung, Stuttgart 1996
- Kinder im Neuen Testament. Eine sozialgeschichtliche Nachfrage, in: JBTh 17 (2002), 83–96
- ENGEL, HELMUT, Das Buch der Weisheit (NSK.AT), Stuttgart 1998
- ENGLERT, RUDOLF, (Art.) Erziehung, in: Lexikon der Religionspädagogik (LexRP), Bd. 1 (2001), 445–451
- ERNST, ALEXANDER B., Weisheitliche Kultkritik. Zur Theologie und Ethik des Sprüchebuchs und der Prophetie des 8. Jahrhunderts (BThS 23), Neukirchen-Vluyn 1994
- ESTERS, DANIEL J., Hear, My Son. Teaching and Learning in Proverbs 1-9 (New Studies in Biblical Theology), Cambridge/Grand Rapids 1997

- EYBEN, EMIEL, Sozialgeschichte des Kindes im römischen Altertum, in: J. Martin/ A. Nitschke (Hgg.), *Zur Sozialgeschichte der Kindheit* (1986), 317–363
- Family Planning in Graeco-Roman Antiquity, in: *Ancient Society* 13 (1982), 5–82
- FABRY, HANS JOSEF, Gott im Gespräch zwischen den Generationen. Überlegungen zur „Kinderfrage“ im Alten Testament, in: *KatBl* 107 (1982), 754–761
- FELD, HELMUT, *Der Hebräerbrief* (EdF 228), Darmstadt 1985
- FENSHAM, FRANK CHARLES, Father and Son as Terminology for Treaty and Covenant, in: H. Goedicke (Hg.), *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright*, Baltimore/London 1971, 121–135
- FEUCHT, ERIKA, *Das Kind im Alten Ägypten: die Stellung des Kindes in Familie und Gesellschaft nach altägyptischen Texten und Darstellungen*, Frankfurt 1995
- Geburt, Kindheit, Jugend und Ausbildung im alten Ägypten, in: J. Martin/ A. Nitschke (Hgg.), *Zur Sozialgeschichte der Kindheit* (1986), 225–265
 - (Art.) Kind, in: *LÄ* 3 (1980), 423–437
- FICHTNER, JOHANNES, *Weisheit Salomos (HAT)*, Tübingen 1983
- FINSTERBUSCH, KARIN, *Weisung für Israel. Studien zu religiösem Lehren und Lernen im Deuteronomium und in seinem Umfeld (FAT 44)*, Tübingen 2005
- „Du sollst sie lehren, auf dass sie tun ...“. Mose als Lehrer der Tora im Buch Deuteronomium, in: B. Ego / H. Merkel (Hgg.), *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung (WUNT 180)*, Tübingen 2005, 27–45
 - Die kollektive Identität und die Kinder. Bemerkungen zu einem Programm im Buch Deuteronomium, in: *Gottes Kinder (JBTh 17)*, Neukirchen-Vluyn 2002, 99–120
- FISCHER, GEORG, *Jeremia 1–25 (HThK.AT)*, Freiburg 2005
- Jeremia 26–52 (HThK.AT), Freiburg 2005
 - Das Trostbüchlein. Text, Komposition und Theologie von Jer 30–31 (SBB 26), Stuttgart 1993
 - Wende und Überwindung dtn/r Gedankengutes in Jer 30f, in: W. Groß (Hg.), *Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“ (BBB 98)*, Weinheim 1995, 129–139
- FISCHER, IRMTRAUD, Über Last und Lust, Kinder zu haben, in: *Gottes Kinder (JBTh 17)*, Neukirchen-Vluyn 2002, 55–82
- Mütter und Kinder im Alten Testament, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 6 (1997), 4–9
- FISHBANE, MICHAEL, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, New York 1985
- FITZGERALD, ALOYSIUS, The Mythological Background for the Presentation of Jerusalem as a Queen and False Worship as Adultery in the OT, in: *CBQ* 34 (1972), 403–416
- FLEISHMAN, JOSEPH, On the Legal Relationship between a Father and his Natural Child, in: *ZAR* 6 (2000), 68–81
- FOCKE, FRIEDRICH, *Die Entstehung der Weisheit Salomos. Ein Beitrag zur Geschichte des jüdischen Hellenismus (FRLANT 22)*, Göttingen 1913
- FOHRER, GEORG, *Die Familiengemeinschaft*, in: *Studien zu alttestamentlichen Texten und Themen (1966–1972)*, BZAW 155, Berlin/New York 1981
- *Das Buch Hiob (KAT)*, Gütersloh 1963

- FONTAINE, CAROLE R., *Traditional Sayings in the Old Testament: A Contextual Study* (Bible and Literature 5) Sheffield 1982
- FOUTS, DAVID M., A Suggestion for Isaiah XXVI 16, in: VT 41 (1991), 472–474
- FOX, MICHAEL V., *Proverbs 1–9* (AncB), New York u.a. 2000
- (Art.) Erziehung IV. Biblisch, 1. Altes Testament, in: RGG⁴ II (1999), 1509f
 - Who can learn? A Dispute in Ancient Pedagogy, in: M.L. Barré (Hg.), *Wisdom, you are my sister: Studies in Honour of Roland E. Murphy*, Washington DC (1997), 62–77
- FRANZ, MATTHIAS, *Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6–7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt* (BWANT 160), Stuttgart 2003
- FRITZ, VOLKMAR, *Das erste Buch der Könige (ZBK)*, Zürich 1996
- FUHS, HANS F., *Sprichwörter* (NEB 35), Würzburg 2001
- (Art.) נֵעַר, in: ThWAT 5 (1986), 507–518
- FÜRST, D. /WIBBING, S., (Art.) Erziehung (παίδεω), in: TBLNT 1 (1997), 409–412
- GALAMBUSH, JULIE, *Jerusalem in the Book of Ezekiel. The City as Yahwe's Wife*, SBL.DS 130, Atlanta 1992
- GARCIA LOPEZ, FELIX, *Analyse littéraire de Deutéromone V–XI*, in: RB 84 (1977), 481–522; RB 85 (1978), 5–49
- Yahvé, fuente última de vida: análisis de Dt 8, in: Biblica 62 (1981), 21–54
- GALPAZ-FELLER, P., *Pregnancy and Birth in the Bible and Ancient Egypt*, in: BN 102 (2000), 42–53
- GARFINKEL, STEPHEN, *Of Thistles and Thorns*, in: VT 37 (1987); 421–437
- GEMSER, BEREND, *Sprüche Salomos* (HAT), Tübingen² 1963
- GEORGI, DIETER, *Weisheit Salomos*, in: JSRZ III/4: *Unterweisung in lehrhafter Form*, Gütersloh 1980, 391–471
- GERLACH, MONIKA, *Zur chronologischen Struktur von Jer 30,12–17. Reflexion auf die involvierten grammatischen Ebenen*, in: *Biblische Notizen* 33 (1986), 34–52
- GERSTENBERGER, ERHARD S., *Das dritte Buch Mose Leviticus* (ATD), Göttingen 1993
- (Art.) עֲנָה (*anah II*), in: ThWAT 6 (1989), 247–270
 - *Wesen und Herkunft des „Apodiktischen Rechts“* (WMANT 20), Neukirchen-Vlyun 1965
- GERSTENBERGER, GERHARD / SCHRAGE, WOLFGANG, *Leiden*, Stuttgart u.a. 1977
- GESE, HARTMUT, *Psalm 50 und das alttestamentliche Gesetzesverständnis*, in: J. Friedrich, W. Pöhlmann, P. Stuhlmacher (Hgg.), *Rechtfertigung. FS für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag*, Tübingen 1976, 57–77
- GIESEBRECHT, F., *Das Buch Jeremia* (HK), Göttingen² 1907
- GILBERT, MAURICE, *God, Sin and Mercy: Sirach 15 : 11–18 : 14*, in: R. Egger-Wenzel (Hg.), *Ben Sira's God: Proceedings of the International Ben Sira Conference*, Durham 2001 (BZAW 321), Berlin / New York 2002, 118–135
- *La conjecture μετριότητι en Sg 12,22a*, in: *Biblica* 57 (1976), 550–553
- GILLMAYR-BUCHER, SUSANNE, *Hoffnung und Aufgabe. Kinder im Ersten Testament*, in: ThQ 3 (1999), 226–232

- GLADSON, JERRY A., Jeremiah 17:19–27: A Rewriting of the Sinaitic Code, in: CBQ 62 (2000), 33–40
- GOLDENSTEIN, JOHANNES, Das Gebet der Gottesknechte. Jesaja 63,7–64,11 im Jesajabuch (WMANT 92), Neukirchen-Vluyn 2001
- GOLDSTEIN, JONATHAN A., II Maccabees (AncB), New York 1983
- GOLKA, FRIEDEMANN, Die Flecken des Leoparden. Biblische und afrikanische Weisheit im Sprichwort, in: R. Albertz u.a. (Hg.), Schöpfung und Befreiung. Für Claus Westermann zum 80. Geburtstag, Stuttgart 1989, 149–165
- Die Königs- und Hofsprüche und der Ursprung der israelitischen Weisheit, in: VT 36 (1986), 13–36
- Die israelitische Weisheitsschule oder „Des Kaisers neue Kleider“, in: VT 33 (1983), 257–270
- GOMES DE ARAÚJO, REGINALDO, Theologie der Wüste im Deuteronomium (ÖBS 17) Frankfurt a.M. (u.a.) 1999
- GÖRG, MANFRED, Der un-heile Gott. Die Bibel im Bann der Gewalt, Düsseldorf 1995
- GORGES-BRAUNWARTH, „Frauenbilder – Weisheitsbilder – Gottesbilder“ in Spr 1–9. Die personifizierte Weisheit im Gottesbild der nachexilischen Zeit (Exegese in unserer Zeit Bd. 9), Münster/Hamburg/London 2002
- GRABBE, LESTER L., Wisdom of Solomon (Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha), Sheffield 1997
- GRADL, FELIX, Das Buch Ijob (NSK.AT), Stuttgart 2001
- GRÄSSER, ERICH, An die Hebräer (Hebr. 10,19–13,25), EKK XVII/3, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1997
- GRAUPNER, AXEL, Auftrag und Geschick des Propheten Jeremia. Literarische Eigenart, Herkunft und Intention vordeuteronomistischer Prosa im Jeremiabuch (BThS 15), Neukirchen-Vluyn 1991
- GRAY, GEORGE BUCHANAN, The Book of Jesaja (ICC), Edinburgh 1962 (ND von 1912)
- GREENBERG, MOSHE, Ezekiel 1–20 (AncB), New York 1983
- GROSS, HEINRICH, Ijob (NEB), Würzburg 1986
- GROSS, WALTER, Zorn Gottes: ein biblisches Theologumenon, in: W. Beinert / W. Gross (Hgg.), Gott – ratlos vor dem Bösen? (Questiones disputatae 177), Freiburg u.a. 1999, 47–85
- GRÜN WALDT, KLAUS, Auge um Auge, Zahn um Zahn? Das Recht im Alten Testament, Mainz 2002
- Das Heiligkeitgesetz Leviticus 17–26. Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie (BZAW 271), Berlin/New York 1999
- GUNKEL, HERMANN, Die Psalmen, Göttingen ⁶1986 (1929)
- HAAG, ERNST, „Die Weisheit ist nur eine und vermag doch alles.“ Weisheit und Heilsgeschichte nach Weish 11–12, in: G. Hentschel/E. Zenger (Hgg.), Lehrerin der Gerechtigkeit (Erfurter Theologische Schriften 19), Leipzig 1991, 103–155
- HAAG, HERBERT, (Art.) ׀, in: ThWAT 1 (1973), 670–682
- Der Gottesknecht bei Deuterocesaja (EdF 233), Darmstadt 1985

- HABICHT, CHRISTIAN, 2. Makkabäerbuch, JSHRZ I/3: Historische und legendarische Erzählungen, Gütersloh 1976, 199–280
- HAGEDORN, ANSELM C., Guarding the Parent's Honour – Deuteronomy 21.18–21, in: JSOT 88 (2000), 101–121
- HAMIDOVIC, DAVID, “Les portes des justice” et “la porte des YHWH” dans le Psaume 118,19–20, in: Biblica 81 (2000), 542–550
- HAMP, VINZENZ, Sirach (EB 13), Würzburg 1951
- HANN, ROBERT R., The Community of the Pious: The Social Setting of the Psalms of Solomon, in: Studies in Religion 17/2 (1988), 169–189
- HARAN, MENAHEM, On the Diffusion of Literacy and Schools in Ancient Israel, in: VT.S 40 (1988), 81–95
- HARDMEIER, CHRISTOF, Realitätssinn und Gottesbezug. Geschichtstheologische und erkenntnisanthropologische Studien zu Genesis 22 und Jeremia 2–6 (BThS 79), Neukirchen-Vluyn 2006
- Geschichte und Erfahrung in Jer 2–6. Zur theologischen Notwendigkeit einer geschichts- und erfahrungsbezogenen Exegese und ihrer methodischen Neuorientierung, in: EvTheol 56 (1996), 3–29
 - „Denn im Tod ist kein Gedenken an dich ...“ (Ps 6,6). Der Tod des Menschen – Gottes Tod?, in: EvTheol 48 (1988), 292–311
- HARPER, WILLIAM RAINEY, Amos und Hosea (ICC), Edinburgh 1979 (ND von 1904)
- HARTLEY, JOHN E., Leviticus (WBC), Dallas, Texas 1992
- HASPECKER, JOSEF, Gottesfurcht bei Jesus Sirach. Ihre religiöse Struktur und ihre literarische und doktrinäre Bedeutung (Analecta Biblica 30), Rom 1967
- HÄUSL, MARIA, Bilder der Not. Weiblichkeits- und Geschlechtermetaphorik im Buch Jeremia (Herders Biblische Studien 37), Freiburg u.a. 2003
- HAUSMANN, JUTTA, Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit (FAT 7), Tübingen 1995
- HEERDEN, WILLIE VAN, Preliminary Thoughts on Creativity and Biblical Interpretation with Reference to Jeremiah 30,12–17, in: Old Testament Essays 6/1 (1993,3), 339–350
- HEINEMANN, ISAAK, Philons griechische und jüdische Bildung. Kulturvergleichende Untersuchungen zu Philons Darstellung der jüdischen Gesetze, Hildesheim/New York 1973 (= ND von 1929/1930/1932)
- HELFMEYER, FRANZ-JOSEF, (Art.) נִסָּה, in: ThWAT 5 (1986), 473–487
- (Art.) כִּלְיָהּ, ThWAT 6 (1984), 166–174
- HEMPEL, JOHANNES, Pathos und Humor in der israelitischen Erziehung, in: Von Ugarit nach Qumran. Beiträge zur alttestamentlichen und altorientalischen Forschung. FS Otto Eissfeldt (BZAW 77), Berlin ²1961, 63–81
- HENGEL, MARTIN, „Schriftauslegung“ und „Schriftwerdung“ in der Zeit des Zweiten Tempels, in: M. Hengel/H. Löhr (Hgg.), Schriftauslegung im antiken Judentum und Urchristentum, Tübingen 1994, 1–71
- Judentum und Hellenismus (WUNT 10), Tübingen ³1988
 - Ben Sira und der Hellenismus (Rez. Middendorp), in: Judaica et Hellenistica. Kleine Schriften I, Tübingen 1996, 252–257 (Aufsatz von 1974)

- HERMISSON, HANS-JÜRGEN, Das vierte Gottesknechtslied im deuterocesajanischen Kontext, in: B. Janowski/P. Stuhlmacher (Hgg.), *Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte* (FAT 14), Tübingen 1996, 1–25
- Studien zur israelitischen Spruchweisheit (WMANT 28), Neukirchen-Vluyn 1968
- HERRMANN, SIEGFRIED, *Jeremia. Der Prophet und das Buch* (EdF), Darmstadt 1990
- *Jeremia* (BK XII,2), Neukirchen-Vluyn 1990
- HERTER, HANS, Das unschuldige Kind, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 4 (1961), 146–162 = Ders., *Kleine Schriften*, München 1975, 598–619
- HESKETT, RANDALL J., Proverbs 23,13–14, in: *Interpretation* 55 (2001), 181–184
- HESSE, FRANZ, *Hiob* (ZBK), Zürich 1978
- HIBBARD, J. TODD, Intertextuality in Isaiah 24–27. The Reuse and Evocation of Earlier Texts and Traditions (FAT 2. Reihe 16), Tübingen 2006
- HILLERS, DELBERT R., *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets* (BibOr 16), Rom 1964
- HIRSCH, SAMSON RAPHAEL, *Der Pentateuch übersetzt und erläutert. Dritter Teil: Leviticus*, ND Tel Aviv 1995
- *Der Pentateuch übersetzt und erläutert. Fünfter Teil: Deuteronomium*, ND Tel Aviv 1995
- HOAAS, GEIR, Passion and Compassion of God in the Old Testament. A Theological Survey of Hos 11,8–9; Jer 31,20 and Isa 63,9+15, in: *SJOT* 11 (1997/1), 138–159
- HÖFFKEN, PETER, *Das Buch Jesaja. Kapitel 1–39* (NSK.AT), Stuttgart 1993
- *Jesaja. Der Stand der theologischen Diskussion*, Darmstadt 2004
- HOFFMANN, Y., Jeremiah 2 30, in: *ZAW* 89 (1977), 418–420
- HOLLADAY, WILLIAM L., *Jeremiah I und II* (Hermeneia), Philadelphia 1986/1989
- HOLM-NIELSEN, SVEND, *Die Psalmen Salomos*, JSRZ IV/2, Gütersloh 1977
- HORST, FRIEDRICH, *Hiob 1. Teilband Hiob 1–19* (BK), Neukirchen-Vluyn ⁴1983 (1962)
- HOSSFELD, FRANK-LOTHAR [zusammen mit E. Zenger], *Die Psalmen. Psalm 1–50* (NEB), Würzburg 1993
- [zusammen mit E. Zenger], *Die Psalmen. Psalm 51–100* (NEB), Würzburg 2002
- HÜBNER, HANS, *Die Weisheit Salomos* (ATD Apokryphen), Göttingen 1999
- HÜLLSTRUNG, WOLFGANG / FEINE, GERLINDE, Bibliographie zu Jes 53, in: B. Janowski/P. Stuhlmacher (Hgg.), *Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte* (FAT 14), Tübingen 1996, 251–271
- HOUTMAN, CORNELIS, *Exodus Vol. 2*, (HCOT), Kampen 1996
- *Exodus Vol. 3* (HCOT), Leuven 2000
- HUONDER, VITUS, *Israel Sohn Gottes. Zur Deutung eines alttestamentlichen Themas in der jüdischen Exegese des Mittelalters*, Göttingen 1975
- HUWYLER, BEAT, *Jeremia und die Völker. Untersuchungen zu den Völkersprüchen in Jeremia 46–49* (FAT 20), Tübingen 1997
- IRSIGLER, HUBERT, *Zefanja* (HThK.AT), Freiburg u.a. 2002
- ITTMANN, NORBERT, *Die Konfessionen Jeremias: ihre Bedeutung für die Verkündigung des Propheten* (WMANT 54), Neukirchen-Vluyn 1981

- JAEGER, WERNER, Paideia. Die Formung des griechischen Menschen (1954), photomechanischer Nachdruck Berlin / New York 1973
- JANOWSKI, BERND, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2003
- Der barmherzige Richter. Zur Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Gottesbild des Alten Orients und Alten Testaments, in: R. Scoralick (Hg.), Das Drama der Barmherzigkeit Gottes (SBS 183), Stuttgart 2000
 - „Dem Löwen gleich, gierig nach Raum“ (Ps 17,12). Zum Feindbild in den Psalmen, in: Ders., Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testament 2, Neukirchen-Vluyn 1999, 49–67
 - / STUHLMACHER, PETER (Hgg.), The Suffering Servant. Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources, Grand Rapids 2004
- JANZEN, J. GERALD, Studies in the Text of Jeremiah, Cambridge Massachusetts 1973
- JENNI, ERNST, (Art.) נֶאֱמַר, THAT 1 (1971), 1–17
- Das hebräische Piel. Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament, Zürich 1968
- JENTSCH, WERNER, Urchristliches Erziehungsdenken. Die Paideia Kyriu im Rahmen der hellenistisch-jüdischen Umwelt (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 45,3), Gütersloh 1951
- JEREMIAS, JÖRG, Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung, Neukirchen-Vluyn ²1997
- Hosea 4–7. Beobachtungen zur Komposition des Buches Hosea, in: DERS., Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekaprophetens (= Forschungen zum AT 13), Tübingen 1996, 55–66
 - Der Prophet Hosea (ATD), Göttingen 1983
- JOHNSON, B., (Art.) מִשְׁפָּט, in: ThWAT 5 (1986), 93–107
- JONES, BRIAN C., Isaiah 8.11 and Isaiah's Vision of Yahweh, in: M.P. Graham, W.P. Brown, J.K. Kuan (Hgg.), History and Interpretation. Essays in Honour of John H. Hayes (JSOT.SS 173), Sheffield 1993, 145–159
- JOOSTEN, JAN, People and Land in the Holiness Code. An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17–26 (VT.Suppl. 67), Leiden u.a. 1996
- Covenant theology in the Holiness Code, in: ZAR 4 (1998), 145–164
- JUNGBAUER, HARRY, „Ehre Vater und Mutter“. Der Weg des Elterngedots in der biblischen Tradition (WUNT 146), Tübingen 2002
- JÜNGLING, HANS-WINFRIED, Das Buch Levitikus in der Forschung seit Karl Elligers Kommentar aus dem Jahre 1966, in: H.-J. Fabry / H.W. Jüngling (Hgg.), Levitikus als Buch (BBB 119), Berlin u.a. 1999, 1–45
- KAISER, OTTO, Einleitung in das Alte Testament: eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme, 5. grundlegend neubearb. Aufl., Gütersloh 1984
- Die Furcht und die Liebe Gottes. Ein Versuch, die Ethik Ben Siras mit der des Apostel Paulus zu vergleichen, in: R. Egger-Wenzel (Hg.), Ben Sira's God. Proceedings of the International Ben Sira Conference Durham (BZAW 321), Berlin/New York 2002, 39–75

- „Und dies sind die Geschlechter...“. Alt und jung im Alten Testament, in: S. Kreuzer/ K Lüthi (Hgg.), Zur Aktualität des Alten Testaments. FS für Georg Sauer zum 65. Geburtstag, Frankfurt a.M. u.a. 1992, 29–45
- Der Prophet Jesaja. Kapitel 13–39 (ATD), Göttingen 1973
- KAKKANATTU, JOY PHILIP, God's Enduring Love in the Book of Hosea. A Synchronic and Diachronic Analysis of Hos 11,1–11 (FAT 2. Reihe 14), Tübingen 2006
- KAPELRUD, A.S., (Art.) לָמַד, in: ThWAT 4 (1983), 576–582
- KARRAS, M. / WIESEHÖFER, J., Kindheit und Jugend in der Antike. Eine Bibliographie, Bonn 1981
- KASSEL, RUDOLF, Quomodo quibus locis apud veteres scriptores Graecos infantes atque parvuli pueri inducantur describantur commemorantur (Diss. Mainz 1951) = Ders., Kleine Schriften, Berlin/New York 1991, 1–73
- KEDAR-KOPFSTEIN, B., (Art.) קָוֵל, in: ThWAT VI (1989), 1237–1251
- KEE, HOWARD CLARK, Medicine and Healing, in: ADB 4 (1992), 659–664
- KEEL, OTTMAR, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament am Beispiel der Psalmen, Zürich/Neukirchen 1972
- KELLERMANN, DIETHER, Art. כְּלִיֹּת, in: ThWAT IV (1985), 185–191
- KELLERMANN, ULRICH, Das Danielbuch und die Märtyrertheologie der Auferstehung (mit Anhang: Das Erscheinungsbild der Märtyrer in den frühen jüdischen Texten), in: J.W. Van Henten (Hg.), Die Entstehung der jüdischen Martyrologie, Leiden u.a. 1989, 51–75
- Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer (SBS 95), Stuttgart 1979
- KEOWN, GERALD L. / SCALISE, PAMELA J. / SMOTHERS, THOMAS G., Jeremiah 26–52 (WBC 27), Dallas 1999
- KEPPER, MARTINA, Hellenistische Bildung im Buch der Weisheit. Studien zur Sprachgestalt und Theologie der Sapientia Salomonis (BZAW 280), Berlin / New York 1999
- KIEWELER, HANS VOLKER, Erziehung zum guten Verhalten und zur rechten Frömmigkeit. Die hikianische Sammlung, ein hebräischer und griechischer Schultext (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 49), Frankfurt a.M. (u.a.) 2001
- Benehmen bei Tisch, in: R. Egger-Wenzel/I. Kramer (Hgg.), Der Einzelne und seine Gemeinschaft bei Ben Sira (BZAW 270), Berlin/New York 1998, 191–215
- Ben Sira zwischen Judentum und Hellenismus. Eine Auseinandersetzung mit Th. Middendorp (= Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums Bd. 30), Frankfurt a.M. (u.a.) 1992
- KILIAN, RUDOLF, Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitsgesetzes (BBB 19), Bonn 1962
- Jesaja I 1–12 (NEB), Würzburg 1986
- Jesaja II 13–39 (NEB), Würzburg 1994
- KILPP, NELSON, Niederreißen und aufbauen. Das Verhältnis von Heilsverheißung und Unheilsverkündigung bei Jeremia und im Jeremiabuch (Biblich-Theologische Studien 13), Neukirchen-Vluyn 1990

- KITAMORI, KAZOH, *Theologie des Schmerzes Gottes*, Göttingen 1972
- KISS, JENŐ, *Die Klage Gottes und des Propheten. Ihre Rolle in der Komposition und Redaktion von Jer 11-12, 14-15 und 18 (WMANT 99)*, Neukirchen-Vluyn 2003
- KITTEL, RUDOLF, *Die Psalmen (KAT)*, Erlangen ^{3/4}1922
- KLAUCK, HANS-JOSEF, 4. Makkabäerbuch, in: *JSHRZ III/6: Unterweisung in lehrhafter Form*, Gütersloh 1989, 646–756
- KLEIN, H., (Art.) *Erziehung*, in: *NBL 1* (1991), 586f
- KNAPP, DIETRICH, *Deuteronomium 4. Literarische Analyse und theologische Interpretation*, Göttingen 1987
- KNIERIM, ROLF, *Zum alttestamentlichen Verständnis von Strafe*, in: J.A. Loader /, H.V. Kieweler (Hgg.), *Vielseitigkeit des Alten Testaments. FS für G. Sauer zum 70. Geburtstag (Wiener alttestamentl. Studien 1)*, Frankfurt a.M. 1999, 103–120
- KNOBLOCH, FREDERICK W., (Art.), *Adoption*, in: *ABD 1* (1992), 76–79
- KNUTH, HANS CHRISTIAN, *Zur Auslegungsgeschichte von Psalm 6 (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 11)*, Tübingen 1971
- KOCH, KLAUS, *Die Profeten I: Assyrische Zeit*, Stuttgart u.a. ³1995
- *Die Profeten II: Babylonisch-persische Zeit*, Stuttgart u.a. ²1998
- KORNFELD, WALTER, *Leviticus (NEB)*, Würzburg ²1986
- KORPEL, MARJO C.A., *The Epilogue to the Holiness Code*, in: J.C. de Moor/W.G.E. Watson (Hgg.), *Verse in Ancient Near Eastern Prose (AOAT 42)*, Neukirchen-Vluyn 1993, 123–150
- KOTTSIEPER, INGO, *Die Sprache der Aḥiqarsprüche (BZAW 194)*, Berlin/New York 1990
- KRATZ, REINHARD GREGOR, *Kyros im Deuterocesaja-Buch: Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40–55 (FAT 1)*, Tübingen 1991
- KRAUS, HANS-JOACHIM, *Psalmen. Teilband 1: Psalmen 1–59 (BK)*, Neukirchen-Vluyn ⁵1978
- *Psalmen. Teilband 2: Psalmen 60–150 (BK)*, Neukirchen-Vluyn ⁵1978
- *Geschichte als Erziehung. Biblisch-theologische Perspektiven*, in: H.W. Wolff (Hg.), *Probleme biblischer Theologie (FS Gerhard v. Rad)*, München 1971, 258–274
- *Paedagogia Dei als theologischer Geschichtsbegriff*, in: *Evangelische Theologie 8* (1948/49), 515–527
- KREUZER, SIEGFRIED, *Die Frühgeschichte Israels in Bekenntnis und Verkündigung des Alten Testaments (BZAW 178)*, 1989
- *Die Mächtigkeitsformel im Deuteronomium. Gestaltung, Vorgeschichte und Entwicklung*, in: *ZAW 109* (1997), 188–207
- KRÜGER, THOMAS, *Zur Interpretation der Sinai/Horeb-Theophanie in Dtn 4,10–14*, in: R. Kratz / Th. Krüger / K. Schmid (Hgg.), *Schriftauslegung in der Schrift. FS für O.H. Steck zu seinem 65. Geburtstag (BZAW 300)*, Berlin/New York 2000, 85–93
- KÜGLER, JOACHIM, *Der Sohn als Abbild des Vaters. Kulturgeschichtliche Notizen zu Sir 30,4–6*, in: *BN 107/108* (2001)
- KÜHLEWEIN, JOHANNES, (Art.) יָדָא, *THAT I* (1971), 316–325
- KUHN, KARL GEORG, *Exegetische und textkritische Anmerkungen zum Buche der Weisheit*, in: *Theologische Studien und Kritiken 103* (1931)

- Die älteste Textgestalt der Psalmen Salomos. Insbesondere auf Grund der syrischen Übersetzung neu untersucht, Stuttgart 1937
- KUNZ, ANDREAS, Die Vorstellung von Zeugung und Schwangerschaft im antiken Israel, in: ZAW 111 (1999), 561–582
- KÜNZLI, ARNOLD, Gotteskrise. Fragen zu Hiob. Lob des Agnostizismus, Reinbek bei Hamburg 1998
- KUSTÁR, ZOLTÁN, „Durch seine Wunden sind wir geheilt“. Eine Untersuchung zur Metaphorik von Israels Krankheit und Heilung im Jesajabuch (BWANT 154), Stuttgart 2002
- KUTSCHER, E.Y., The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1QIsa^a), Studies on the Texts of the Desert of Judah 6, Leiden 1974, XXX
- LABUSCHAGNE, CASPER J., Art. קור, THAT II (1976), 629–634
- LANDY, FRANCIS, Hosea, Sheffield 1995
- LANG, BERNHARD, Ezechiel. Der Prophet und das Buch, EdF 153, Darmstadt 1981
- Schule und Unterricht im alten Israel, in: BETHL 51 (1979), 186–201
- LANGE, ARMIN, Vom prophetischen Wort zur prophetischen Tradition: Studien zur Traditions- und Redaktionsgeschichte innerprophetischer Konflikte in der Hebräischen Bibel (FAT 34), Tübingen 2002
- Weisheit und Prädestination: weisheitliche Urordnung und Prädestination in den Textfunden von Qumran (StTDJ 18), Leiden u.a. 1995
- LEMAIRE, ANDRE, (Art.) Schule, in : NBL 3 (2001), 528f
- Sagesse et écoles, in : VT 34 (1984), 270–281
- Les écoles et la formation de la Bible dans l’Ancien Israël (OBO 39), Fribourg/Göttingen 1981
- LESCOW, THEODOR, Die Komposition der Psalmen 6 und 55, in: BN 107/8 (2001), 32–40
- LEVIN, CHRISTOPH, Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt (FRLANT 137), Göttingen 1985
- LEVINE, BARUCH A., Leviticus (JPS Commentary), Philadelphia/New York/Jerusalem 1989
- The Epilogue to the Holiness Code: A Priestly Statement on the Destiny of Israel, in: J. Neusner u.a. (Hg.), Judaic Perspectives on Ancient Israel, Philadelphia 1987, 9–34
- LICHTENSTEIN, M.H., Chiasm and Symmetry in Proverbs 31, in: CBQ 44 (1982), 202–211
- LICHTHEIM, MIRIAM, Moral Values in Ancient Egypt (OBO 155), Fribourg/Göttingen 1997
- Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context. A Study of Demotic Instructions (OBO 52) Fribourg/Göttingen 1983
- LINDBLOM, J., Die Jesaja-Apokalypse. Jes. 24–27 (Lunds Universitets Årsskrift 34), Lund/Leipzig 1938
- LINDENBERGER, JAMES M., Ahiqar, in: J.H. Charlesworth (Hg.), The Old Testament Pseudepigrapha Vol. 2, New York u.a. 1985, 479–507
- The Aramaic Proverbs of Ahiqar (John Hopkins Near Eastern Studies) Baltimore/London 1983
- LINDSTRÖM, FREDRIK, Suffering and Sin. Interpretationes of Illness in the Individual Complaint Psalms (CB 37), Lund 1994

- LIWAK, RÜDIGER, "Was wir gehört und kennengelernt und unsere Väter uns erzählt haben" (Ps 78,3). Überlegungen zum Schulbetrieb im Alten Israel, in: E. Axmacher / K. Schwarzwäller (Hgg.), *Belehrter Glaube. FS für Johannes Wirsching zum 65. Geburtstag*, Frankfurt a.M. 1994, 175–193
- Der Prophet und die Geschichte. Eine literar-historische Untersuchung zum Jeremiabuch (BWANT 121), Stuttgart u.a. 1987
- LOADER, JAMES A., *Wisdom by (the) people for (the) people*, in: ZAW 111 (1999,2), 211–233
- LOCHER, C., (Art.) 𐤏𐤍 (Kind), ThWAT 3 (1982), 372–375
- LÖW, LEOPOLD, *Die Lebensalter in der jüdischen Literatur. Von physiologischem, rechts-, sitten- und religionsgeschichtlichem Standpunkte betrachtet*, Szegedin 1875
- LOEWENCLAU, ILSE VON, *Zu Jeremia II 30*, in: VT 16 (1966), 117–123
- LOHFINK, NORBERT, *Der Zorn Gottes und das Exil. Beobachtungen am deuteronomistischen Geschichtswerk*, in: R.G. Kratz/H. Spieckermann (Hgg.), *Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium (FS zum 70. Geburtstag von L. Peritt)*, Göttingen 2000, 137–155
- *Der Weise und das Volk in Koh 12,9 und Sir 37,23*, in: N. Calduch-Benages / J. Vermeylen (Hgg.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. FS M. Gilbert (BETHL 143)*, Löwen 1999, 405–410
- *Deuteronomium und Pentateuch. Zum Stand der Forschung*, in: *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III (SBAB 20)*, Stuttgart 1995, 13–38
- *Die Gotteswortverschachtelung in Jer 30–31*, in: DERS., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II*, Stuttgart 1991, 107–123
- *Die Väter Israels im Deuteronomium. Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer (OBO 111)*, Freiburg/Schweiz; Göttingen 1991
- *Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung? Beobachtungen am Beispiel von Ps 6*, in: JBTH 3 (1988), 29–53
- *Psalm 6 – Beobachtungen beim Versuch, ihn „kanonisch“ auszulegen*, in: ThQ 167 (1987), 277–288
- *Die Theodizee der Erprobung*, in: SBS 100 (1981), 58–73
- *Der junge Jeremia als Propagandist und Poet. Zum Grundstock von Jer 30–31*, in: DERS., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II*, Stuttgart 1991, 87–106 (Aufsatz von 1981)
- *Die Abänderung der Theologie des priesterlichen Geschichtswerks im Segen des Heiligkeitsgesetzes. Zu Lev 26,9.11–13*, in: DERS., *Studien zum Pentateuch*, Stuttgart 1988 (Aufsatz von 1973)
- *Verkündigung des Hauptgebots in der jüngsten Schicht des Deuteronomiums (Dtn 4,1–40)*, in: DERS., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I*, Stuttgart 1990, 167–191 (Aufsatz von 1964)
- *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11 (AnBibl 20)*, Rom 1963
- LORETZ, OSWALD, *Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament*, Darmstadt 1990

- Psalm 6. Klagelied eines Einzelnen. Totenklage im Keret-Epos und Weinen in Ps 6,7b–8 und Ps 55,4, in: Ders., Psalmstudien. Kolometrie, Strophik und Theologie ausgewählter Psalmen (BZAW 309), Berlin/New York 2002, 75–101
- LUNDBOM, JACK R., Jeremiah 1–20. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB), New York u.a. 1999
- Jeremiah 21–36 (AncB), New York u.a. 2004
- Jeremiah 37–52 (AncB), New York u.a. 2004
- LUX, RÜDIGER (Hg.), Schau auf die Kleinen ... Das Kind in Religion, Kirche und Gesellschaft, Leipzig 2002
- Die Kindheit Samuels – Aspekte religiöser Erziehung in 1 Sam 1–3, in: DERS. (Hg.), Schau auf die Kleinen ..., Leipzig 2002, 32–53
- Die Weisen Israels. Meister der Sprache, Lehrer des Volkes, Quelle des Lebens, Leipzig 1992
- MACINTOSH, ANDREW A., A Critical and Exegetical Commentary on Hosea (ICC), Edinburgh 1997
- MAIER, BERNHARD / VEIJOLA, TIMO, Segen und Fluch (I Religionsgeschichtlich; II Altes Testament), in: TRE 31 (1999), 75–79
- MARBÖCK, JOHANNES, Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira (BZAW 272), Berlin/New York ²1999 (1971)
- Der Hohepriester Simon in Sir 50. Ein Beitrag zur Bedeutung von Priestertum und Kult im Sirachbuch, in: N. Calduch-Benages / J. Vermeulen (Hgg.), Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. FS M. Gilbert (BETHL 143), Löwen 1999, 215–229
- MARROU, HENRI-IRÉNÉE, Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum, Freiburg/München 1957
- MARTI, KARL, Das Buch Jesaja (KHC), Tübingen 1900
- MARTIN, JOCHEN / NITSCHKE, AUGUST (Hgg.), Zur Sozialgeschichte der Kindheit, Freiburg/München 1986
- MATHIAS, DIETMAR, Die Geschichtstheologie der Geschichtssummarien in den Psalmen (Beiträge zur Erforschung des AT und des antiken Judentums 35), Frankfurt a.M. 1993
- MATHYS, HANS-PETER, Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit (OBO 132), Göttingen/Freiburg-Schweiz 1994
- MAYER, GÜNTER, Zur Sozialgeschichte des Kindes und Jugendlichen im antiken Judentum, in: J. Martin / A. Nitschke (Hgg.), Zur Sozialgeschichte der Kindheit, Freiburg/München 1986, 365–389
- MAYES, ANDREW D.H., Deuteronomy (NCBC), London 1979, ND 1987
- MAZOR, YAIR, Hosea 5.1–3: Between Compositional Rhetoric and Rhetorical Composition, in: JSOT 45 (1989), 115–126
- MCCARTHY, DENNIS J., Notes on the Love of God in Deuteronomy and the Father-Son-Relationship between Yahweh and Israel, in: CBQ 27 (1965), 144–147
- MCGLYNN, MOYNA, Divine Judgement and Divine Benevolence in the Book of Wisdom (WUNT 139), Tübingen 2001

- MCKANE, WILLIAM, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah Vol. I (ICC)*
Edinburgh 1986
- MCKAY, J.W., *Man's Love for God in Deuteronomy and the Father/Teacher – Son/Pupil Relationship*, in: VT 22 (1972), 426–435
- MEINHOLD, ARNDT, *Die Sprüche. Kapitel 1–15 (ZBK.AT)*, Zürich 1991
- *Die Sprüche. Kapitel 16–31 (ZBK.AT)*, Zürich 1991
- MENDE, THERESIA, *Durch Leiden zur Vollendung. Die Elihureden im Buch Ijob (Ijob 32–37)*, (TrThS 49), Trier 1990
- MEYER, IVO, *Jeremia und die falschen Propheten (OBO 13)*, Freiburg/Schweiz u.a. 1977
- MEYERS, CAROL, *The Family in Early Israel*, in: Perdue, L. u.a. (Hgg.), *Families in Ancient Israel*, Louisville 1997, 1–47
- MICHEL, ANDREAS, *Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament (FAT 37)*, Tübingen 2003
- MIDDENDORP, THEOPHIL, *Die Stellung Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus*, Leiden 1973[^]
- MIGGELBRINK, RALF, *Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition*, Freiburg i.B. u.a. 2000
- *Der zornige Gott. Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition*, Darmstadt 2002
- MIGSCH, HERBERT, *Die vorbildlichen Rechabiter: Zur Redestruktur von Jeremia XXXV*, in: VT 47 (1997), 316–328
- *„Eingehalten worden sind die Worte Jehonadabs“*. Zur Interpretation von Jer 35,14(*), in: *Biblica* 82 (2001), 385–401
- MILGROM, JACOB, *Leviticus 23–27: A new Translation with Introduction and Commentary (AncB)*, New York 2001
- *Leviticus 26 and Ezechiel*, in: C.A. Evans / S. Talmon (Hgg.), *The Quest for Context and Meaning ...*, Leiden 1997, 57–62
- MILLARD, MATTHIAS, *Das Elterngesetz im Dekalog. Zum Problem der Gliederung des Dekalogs*, in: E. Blum (Hg.), *Mincha. Festgabe für Rolf Rendtorff zum 75. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 2000, 193–215
- MITTMANN, SIEGFRIED, *Deuteronomium 1,1–6,3 literarkritisch und traditionsgehistorisch untersucht (BZAW 139)*, Berlin 1975
- MORAN, WILLIAM L., *The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy*, in: *CBQ* 25 (1963), 77–87
- MORRIS, GERALD, *Prophecy, poetry and Hosea (JSOT.Supp. 219)*, Sheffield 1996
- MOSS, ALAN, *Wisdom as parental teaching in Prov 1–9*, in: *The Heythrop Journal* 38 (1997), 426–439
- MÜLLER, ACHIM, *Proverbien 1–9. Der Weisheit neue Kleider (BZAW 291)*, Berlin/New York 2000
- MÜLLER, CLAUDIA, *Kindheit und Jugend in der griechischen Frühzeit. Eine Studie zur pädagogischen Bedeutung von Riten und Kulturen*, Gießen 1990
- MÜLLER, PETER, *Gottes Kinder. Zur Metaphorik der Gotteskindschaft im Neuen Testament*, in: *JBTh* 17 (2002), 142–161

- MÜNZ, CHRISTOPH, *Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz*, Gütersloh 1995
- MULDER, OTTO, *Simon the High Priest in Sirach 50. An Exegetical Study of the Significance of Simon the High Priest as Climax to the Praise of the Fathers in Ben Sira's Concept of the History of Israel* (JSJ.Supp. 78), Leiden/Boston 2003
- MURPHY, ROLAND E., *The Tree of Life. An Exploration of Biblical Wisdom Literature*, Grand Rapids ³2002 (1990)
- *Proverbs* (WBC 22), Nashville 1998
- NAUMANN, THOMAS, *Hoseas Erben. Strukturen der Nachinterpretation im Buch Hosea*, (BWANT 131), Stuttgart u.a. 1991
- NEEF, HEINZ-DIETER, *Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea* (BZAW 169), Berlin/NewYork 1987
- *Vom Gottesgericht zum universalen Heil. Komposition und Redaktion des Zephaniahbuches*, in: ZAW 111 (1999), 530–546
- NEL, PHILIP JOHANNES, *The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs* (BZAW 158), Berlin/New York 1982
- NEWSON, CAROL A., *The Book of Job* (NIB), in: NIB Vol. IV (Maccabees, Job, Psalms) Nashville 1996
- NIELSEN, EDUARD, *Deuteronomium* (HAT I/6), Tübingen 1995
- NIPKOW, KARL ERNST, (Art.) *Erziehung*, TRE 10 (1982), 232–254
- NISSINEN, MARTTI, *Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch. Studien zum Werdegang eines Prophetenbuches im Lichte von Hos 4 und 11* (AOAT 231), Neukirchen-Vluyn 1991
- NOGALSKI, JAMES D., *Redactional Processes in the Book of the Twelve* (BZAW 218), Berlin/New York 1993
- *Zephaniah 3: A Redactional Text for a Developing Corpus*, in: *Schriftauslegung in der Schrift* (2000), 207–218
- NOTH, MARTIN, *Das 2. Buch Mose Exodus* (ATD), Göttingen ⁷1984 (¹1958)
- *Das 3. Buch Mose Leviticus* (ATD), Göttingen ⁴1978 (¹1962)
- NWAORU, EMMANUEL O., *Imagery in the prophecy of Hosea (Ägypten und Altes Testament 41)*, Wiesbaden 1999
- NYBERG, HENRIK SAMUEL, *Studien zum Hoseabuche. Zugleich ein Beitrag zur Klärung des Problems der alttestamentlichen Textkritik* (Uppsala Universitets Årsskrift 6), Uppsala 1935
- O'CONNELL, R.H., *Deuteronomy VIII 1–20: Asymmetrical Concentricity and the Rhetoric of Providence*, in: VT 40 (1990), 437–452
- ODASHIMA, TARO, *Heilsworte im Jeremiabuch. Untersuchungen zu ihrer vordeuteronomistischen Bearbeitung* (BWANT 125), Stuttgart u.a. 1989
- OEMING, MANFRED / SCHMID, KONRAD, *Hiobs Weg – Stationen von Menschen im Leid* (BThS 45), Neukirchen-Vlyn 2001
- *„Mein Herz ist durchbohrt in meinem Innern“ (Ps 109,22). Krankheit und Leid in alttestamentlicher Sicht*, in: Ders. (Hg.), *Krankheit und Leid in der Sicht der Religionen*

- (Schriftenreihe des Fachbereichs der Erziehungs- und Kulturwissenschaften der Universität Osnabrück Bd. 13), Osnabrück 2000, 5–28
- Das Buch der Psalmen. Psalm 1–41 (NSK.AT), Stuttgart 2000
 - Gericht Gottes und Geschicke der Völker nach Zef 3,1–13, in: ThQ 167 (1987), 289–300
- OGUSHI, MOTOSUKE, Der Tadel im Alten Testament. Eine formgeschichtliche Untersuchung (Europäische Hochschulschriften Reihe XXII Theologie Bd. 115), Frankfurt a.M. 1978
- OHLER, ANNEMARIE, Väter, wie die Bibel sie sieht, Freiburg i.B., Basel, Wien 1996
- OSWALT, JOHN N., The Book of Isaiah. Chapters 1–39 (NICOT), Grand Rapids 1986
- OTTO, ECKART, Das Heiligkeitsgesetz zwischen Priesterschrift und Deuteronomium. Zu einem Buch von Andreas Ruwe, in: ZAR 6 (2000), 330–340
- Innerbiblische Exegese im Heiligkeitsgesetz Levitikus 17–26, in: H.-J. Fabry / H.-W. Jüngling (Hgg.), Levitikus als Buch (BBB 119), Berlin u.a. 1999, 125–196
 - Deuteronomium 4: Die Pentateuchredaktion im Deuteronomiumsrahmen, in: T. Veijola (Hg.), Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen (SESJ 62), Helsinki/Göttingen 1996, 196–222
 - Sohnespflichten im antiken Syrien und Palästina, in: DERS., Kontinuum und Proprium. Studien zur Sozial- und Rechtsgeschichte des Alten Orients und des Alten Testaments (Orbis Biblica et Christiana 8), Wiesbaden 1996, 265–282
 - Biblische Altersversorgung im altorientalischen Rechtsvergleich, in: ZAR 1 (1995), 83–110
 - Theologische Ethik des Alten Testaments, Stuttgart u.a. 1994
 - Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17–26 in der Pentateuchredaktion, in: P. Mommer/W. Thiel (Hgg.), Altes Testament – Forschung und Wirkung. Festschrift für Henning Graf Reventlow, Frankfurt a.M. 1994, 65–80
 - Körperverletzungen in den Keilschriftrechten und im Alten Testament. Studien zum Rechtstransfer im Alten Orient (AOAT 226), Neukirchen-Vluyn 1991
- OTTOSON, M., (Art.) הַרְרָה, in: ThWAT 2 (1977), 495–499
- PARKE-TAYLOR, GEOFFREY H., The Formation of the Book of Jeremiah. Doublets and Recurring Phrases (SBL Monograph Series 51), Atlanta 2000
- PATAI, RAPHAEL, Sitte und Sippe in Bibel und Orient, Frankfurt a.M. 1962
- PERDUE, LEO, The Israelite and Early Jewish Family: Summary and Conclusions, in: DERS. u.a. (Hgg.), Families in Ancient Israel, Kentucky 1997, 163–222
- The Household, Old Testament Theology, and Contemporary Hermeneutics, in: DERS. u.a. (Hgg.), Families in Ancient Israel, Kentucky 1997, 223–257
- PERLITT, LOTHAR, Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja (ATD), Göttingen 2004
- Wovon der Mensch lebt (Dtn 8,3b), in: J. Jeremias/L. Perlitt (Hgg.), Die Botschaft und die Boten. Festschrift für H.W. Wolff zu 70. Geburtstag, Neukirchen-Vlyn 1981, 403–426
 - Der Vater im Alten Testament, in: H. Tellenbach (Hg.), Das Vaterbild in Mythos und Geschichte. Ägypten, Griechenland, Altes Testament, Neues Testament, Stuttgart u.a. 1976, 50–101

- PILCH, JOHN J., "Beat His Ribs While He is Young" (Sir 30:12). A Window on the Mediterranean World, in: *Biblical Theology Bulletin* 23 (1993), 101–113
- PLAUT, GUNTHER (Hg.), *Die Tora in jüdischer Auslegung*, Bd. V: Dewarim, autorisierte Übersetzung und Bearbeitung von A. Böckler, Berlin 2004 (englisch: New York 1981)
- PLÖGER, OTTO, *Sprüche Salomos (BK)*, Neukirchen-Vluyn 1984
- POHLMANN, KARL-FRIEDRICH, *Das Buch des Propheten Heseiel (Ezechiel) Kapitel 1–19 (ATD)*, Göttingen 1996
- *Die Ferne Gottes – Studien zum Jeremiabuch: Beiträge zu den „Konfessionen“ im Jeremiabuch und ein Versuch zur Frage nach den Anfängen der Jeremiatradition (BZAW 179)*, Berlin u.a. 1989
- POLASKI, DONALD C., *Authorizing an End. The Isaiah Apocalypse & Intertextuality (Biblical Interpretation Series 50)*, Leiden u.a. 2001
- *Reading of Isaiah 26*, in: *Perspectives in religious studies* 25 (1998), 357–369
- PREMSTALLER, VOLKMAR M., „Gericht“ und „Strafe“ im Buch der Weisheit. Alttestamentliche Vorstellungen und griechisch-hellenistische Terminologie, St. Georgen an der Gusen 1996
- PREUSS, HORST-DIETRICH, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, Stuttgart u.a. 1987
- *Deuteronomium (EdF)*, Darmstadt 1982
- RAD, GERHARD VON, *Das 5. Buch Mose. Deuteronomium (ATD)*, Göttingen 1964
- REITERER, FRIEDRICH VINZENZ, (Hg.), *Zählsynopse zum Buch Sira*, Berlin/New York 2002
- (Hg.), *Bibliographie zu Ben Sira (BZAW 266)*, Berlin/New York 1998
- *Review of Recent Research on the Book of Ben Sira (1980–1996)*, in: P.C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Modern Research (BZAW 255)*, Berlin/New York 1997, 23–60
- REVENTLOW, HENNING GRAF VON, *Das Heiligkeitsgesetz formgeschichtlich untersucht (WMANT 6)*, Neukirchen 1961
- RICKENBACHER, OTTO, *Weisheitsperikopen bei Ben Sira (OBO 1)*, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1973
- RIEDE, PETER, *Im Netz des Jägers. Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen (WMANT 85)*, Neukirchen-Vluyn 2000
- RIESNER, RAINER, *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung (WUNT 2. Reihe 7)*, Tübingen 1988
- RINGREN, HELMER, *Sprüche, Prediger (ATD 16/1)*, Göttingen 1980
- (Art.) *יָנָא (janaq)*, *ThWAT* 3 (1982), 665–668
- ROBINSON, THEODORE H., *Die zwölf kleinen Propheten. Hosea bis Micha (HAT)* Tübingen 1938
- RÖMHELD, DIETHARD, *Die Weisheitslehre im Alten Orient. Elemente einer Formgeschichte (BN Beihefte 4)*, München 1989
- *Wege der Weisheit. Die Lehren Amenemopes und Proverbien 22,17–24,22 (BZAW 184)*, Berlin/New York 1989

- ROFÉ, ALEXANDER, The Monotheistic Argumentation in Deuteronomy IV 32–40: Contents, Composition and Text, in: VT 35 (1985), 434–445
- ROSE, MARTIN, 5. Mose Teilband 2. Rahmenstücke zum Gesetzeskorpus (ZBK), Zürich 1994
- Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke (Ath ANT 67), Zürich 1981, 224–263.
- ROST, LEONHARD, Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen, Heidelberg ³1985
- RUDOLPH, WILHELM, Hosea (KAT), Gütersloh 1966
- Jeremia (HAT), Tübingen ³1968 (1947)
- RUDNIK-ZELT, SUSANNE, Hoseastudien. Redaktionskritische Untersuchungen zur Genese des Hoseabuches (FRLANT 213), Göttingen 2006
- RÜGER, HANS PETER, ‘Ămôn – Pflegekind. Zur Auslegungsgeschichte von Prv. 8,30a: Alexander Reinhard Hulst gewidmet, Übersetzung und Deutung, in: Studien zum Alten Testament und seiner Umwelt, Nijkerk 1977, 154–163
- Text und Textform im hebräischen Sirach. Untersuchungen zur Textgeschichte und Textkritik der hebräischen Sirachfragmente aus der Kairoer Geniza (BZAW 112), Berlin 1970
- RUPPERT, LOTHAR, Gerechte und Frevler (Gottlose) in Sap 1,1–6,21. Zum Neuverständnis und zur Aktualisierung alttestamentlicher Traditionen in der Sapientia Salomonis, in: H. Hübner (Hg.), Weisheit Salomos im Horizont biblischer Theologie (BThSt 22), Neukirchen-Vluyn 1993, 1–54
- Der leidende Gerechte. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum (FzB 5), Würzburg 1972
 - Das Motiv der Versuchung durch Gott in vordeuteronomischer Tradition, in: VT 22 (1972), 55–63
- RÜTERSWORDEN, UDO, Das Buch Deuteronomium (NSK.AT), Stuttgart 2006
- RUTSCHKY, KATHARINA (Hg.), Schwarze Pädagogik: Quellen zur Naturgeschichte der bürgerlichen Erziehung, Frankfurt a.M. 1977
- RUWE, ANDERAS, „Heiligkeitgesetz“ und „Priesterschrift“. Literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Leviticus 17,1–26,2 (FAT 26), Tübingen 1999
- SAEBØ, MAGNE, (Art.) יִסַּר *jsr* züchtigen, in: THAT 1 (1971), 738–742
- (Art.) עוּל, in: ThWAT 5 (1986), 1131–1135
- SANDERS, JIM A., Suffering als Divine Discipline in the Old Testament and Post-Biblical Judaism (Colgate Rochter Divinity School Bulletin Vol. 28), New York 1955
- SANDISON, ANDREW T., (Art.) Empfängnisverhütung, in: LÄ 1 (1975), 1227f
- SAUER, GEORG, Jesus Sirach / Ben Sira (ATD Apokryphen 1), Göttingen 2000
- Jesus Sirach (Ben Sira), JSRZ III/5: Unterweisung in lehrhafter Form, Gütersloh 1981, 483–644
- SCARPAT, GIUSEPPE, Libro della Sapienza, Vol 2, Brescia 1996
- SCHÄFER, ROLF, Die Poesie der Weisen. Dichotomie als Grundstruktur der Lehr- und Weisheitsgedichte in Proverbien 1–9 (WMANT 77), Neukirchen-Vluyn 1999
- SCHAPER, JOACHIM, (Art.) Gotteskindschaft, in: RGG⁴ Bd. 4 (2000), 1219f.

- SCHARBERT, JOSEF, Der Schmerz im Alten Testament (BBB 8), Bonn 1955
- (Art.) אָרַר, ThWAT 1 (1973), 437–451
 - (Art.); קָלַל, ThWAT 7 (1993), 40–49
- SCHART, AARON, Die Entstehung des Zwölfprophetenbuches (BZAW 260), Berlin/New York 1998
- SCHAWÉ, ERWIN, Gott als Lehrer im Alten Testament. Eine semantisch-theologische Studie, Diss. Freiburg/Schweiz 1979
- SCHERER, ANDREAS, Wort und Wirkung. Komposition und Redaktion Proverbien 10,1–22,16 (WMANT 83), 1999
- SCHINDLER, ISIDOR, Paideia nach dem Zeugnis des Neuen Testaments, München 1958
- SCHLISSKE, WERNER, Gottessöhne und Gottessohn im Alten Testament. Phasen der Entmythisierung im Alten Testament, Stuttgart u.a. 1973
- SCHMELLER, THOMAS, Schulen im Neuen Testament? Zur Stellung des Urchristentums in der Bildungswelt seiner Zeit (Herders biblische Studien 30), Freiburg i.B. (u.a.) 2001
- SCHMID, HERBERT, Die Beziehung Mutter-Sohn im Alten Testament, in: P. Mommer / W. Thiel (Hgg.), Altes Testament. Forschung und Wirkung (FS Henning Graf Reventlow), Frankfurt a.M. u.a. 1994
- SCHMIDT, HANS, Erklärung des 118. Psalms, in: ZAW 40 (1922), 1–14
- SCHMIDT, WERNER H., Jeremias Konfessionen, in: JBTh 16 (2001), 3–23
- SCHMITT, ARMIN, Weisheit (NEB), Würzburg 1989
- SCHNEIDER, W., Art. περισσμός, in: TBLNT 2 (2000), 1790–1793
- SCHNELLE, UDO, Gerechtigkeit in den Psalmen Salomos und bei Paulus, in: H. Lichtenberger/ G. Oegema (Hgg.), Jüdische Schriften in ihrem antik-jüdischen und urchristlichen Kontext (JSRZ Studien1), Gütersloh 2002, 365–375
- SCHOLL, REINHARD, Die Elenden in Gottes Thronrat. Stilistisch-kompositorische Untersuchungen zu Jesaja 24–27 (BZAW 274), Berlin / New York 2000
- SCHOTTROFF, LUISE / WACKER, MARIE-THERES, Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh² 1999
- SCHOTTROFF, WILLY, (Art.) „Fluch“, in: NBL 1 (1991), 683–685
- Der altisraelitische Fluchspruch (WMANT 30), Neukirchen-Vluyn 1969
- SCHRADER, LUTZ, Leiden und Gerechtigkeit. Studien zur Theologie und Textgeschichte des Sirachbuches (BET 27), Frankfurt a.M. (u.a.) 1994
- SCHREINER, JOSEF, Jeremia 1–25,14 (NEB), Würzburg 1981
- Jeremia II 25,15–52,34 (NEB), Würzburg 1984
 - (Art.) יָלַד / יָלַדָּה, ThWAT 3 (1982), 633–639
- SCHRÖTEN, JUTTA, Entstehung, Komposition und Wirkungsgeschichte des 118. Psalms (BBB 95), Weinheim 1995
- SCHRÖTER, JENS, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit: Das Gottesbild der Psalmen Salomos in seinem Verhältnis zu Qumran und Paulus, in: NTS 44 (1998), 557–577
- SCHRÖTER, ULRICH, Jeremias Botschaft für das Nordreich. Zu N. Lohfinks Überlegungen zum Grundbestand von Jeremia XXX–XXXI, in: VT 35 (1985), 312–329

- SCHÜPPHAUS, JOACHIM, Die Psalmen Salomos. Ein Zeugnis Jerusalemer Theologie und Frömmigkeit in der Mitte des vorchristlichen Jahrhunderts, Leiden 1977
- SCHULZ-RAUCH, MARTIN, Hosea und Jeremia. Zur Wirkungsgeschichte des Hoseabuches (Calwer theologische Monographien 16), Stuttgart 1996
- SCHUNCK, KLAUS-DIETRICH, Art. Makkabäer/Makkabäerbücher, in: TRE 21 (1991), 736–745
- SCHWARTZ, DANIEL R., Divine Punishment in Second Maccabees: Vengeance, Abandonment or Loving Discipline?, in: U. Mittmann-Richert / F. Avemarie / G. Oegema (Hgg.), Der Mensch vor Gott. Forschungen zum Menschenbild in Bibel, antikem Judentum und Koran (FS H. Lichtenberger), Neukirchen-Vluyn 2003, 109–116
- SCHWENK, BERNHARD, Hellenistische Paideia und christliche Erziehung, Berlin 1992
- Geschichte der Bildung und Erziehung von der Antike bis zum Mittelalter / (Aus dem Nachlass hrsg. von P. Drewek und A. Leschinsky. Unter Mitarb. von M. Fleischmann. Mit einer Einführung von C. Colpe) Weinheim 1996
- SCHWENK-BRESSLER, Udo, Sapientia Salomonis als ein Beispiel frühjüdischer Textauslegung (BEATAJ 32), Frankfurt a.M. 1993
- SEIFERT, BRIGITTE, Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch (FRLANT 166), Göttingen 1996
- SEIFERT, ELKE, Tochter und Vater im Alten Testament. Eine ideologiekritische Untersuchung zur Verfügungsgewalt von Vätern über ihre Töchter, Neukirchen-Vluyn 1997
- SEITZ, GOTTFRIED, Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium (BWANT 13), Stuttgart u.a. 1971
- SEYBOLD, KLAUS, Die Psalmen (HAT I/15), Tübingen 1996
- Der Prophet Jeremia. Leben und Werk, Stuttgart u.a. 1993
- Nahum, Habakuk, Zephanja (ZBK), Zürich 1991
- Satirische Prophetie. Studien zum Buch Zefanja (SBS 120), Stuttgart 1985
- Das Gebet des Kranken im Alten Testament. Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankheits- und Heilungspsalmen (BWANT 99), Stuttgart u.a. 1973
- SMEND, RUDOLF, Die Weisheit des Jesus Sirach, Berlin 1906
- SPIECKERMANN, HERMANN, Heilsgegenwart: Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148), Göttingen 1989
- STADELMANN, HELGE, Ben Sira als Schriftgelehrter. Eine Untersuchung zum Berufsbild des vor-makkabäischen Sōfēr unter Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Priester-, Propheten- und Weisheitslehrertum (WUNT 2.R. 6), Tübingen 1980
- STÄHLI, HANS-PETER, Knabe-Jüngling-Knecht. Untersuchungen zum Begriff נער im Alten Testament (BET 7), Frankfurt a.M. (u.a.) 1978
- STAUBLI, THOMAS, Die Bücher Leviticus und Numeri (NSK.AT), Stuttgart 1996
- STECK, ODIL HANNES, Zion als Gelände und Gestalt. Überlegungen zur Wahrnehmung Jerusalems als Stadt und Frau im Alten Testament, in: ZThK 86 (1989), 261–281
- Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn 1967

- STEIERT, FRANZ-JOSEF, Die Weisheit Israels – ein Fremdkörper im Alten Testament? Eine Untersuchung zum Buch der Sprüche auf dem Hintergrund der ägyptischen Weisheitslehren (Freiburger Theol. Studien), Freiburg u.a. 1990
- STEMBERGER, GÜNTHER, Der Talmud. Einführung – Texte – Erläuterungen, München ³1994
- STENDEBACH, F.J., (Art.) Kind, in: NBL 2 (1995), 472f
- STEYMANS, HANS ULRICH, Verheißung und Drohung: Lev 26, in: H.-J. Fabry / H.-W. Jüngling (Hg.), Levitikus als Buch (BBB 119), Berlin u.a. 1999, 263–307
- Deuteronomium 28 und die *adê* zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel (OBO 145), Freiburg/Schweiz 1995
- STRAUSS, HANS, Hiob 2. Teilband 19,1–42,17 (BK), Neukirchen-Vluyn 2000
- STROTMANN, ANGELIKA, „Mein Vater bist du!“ Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften, Frankfurt a.M. 1991
- Die Pädagogik Gottes. Überlegungen zum strafenden und wohlthätigen Handeln Gottes in Weisheit 11–19, in: Bibel und Kirche 52 (1997), 181–186
- STUART, DOUGLAS, Hosea–Jonah (WBC), Waco, Texas 1987
- STULMAN, LOUIS, The Prose Sermons of the Book of Jeremiah. A Redescription of the Correspondences with the Deuteronomistic Literature in the Light of Recent Text-critical Research (SBL Diss.Series 83), Atlanta 1986
- SUN, HENRY T.C., An Investigation into the compositional Integrity of the so-called Holiness Code (Leviticus 17–26), Claremont 1990
- SURKAU, HANS-WERNER, Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit (FRLANT 54), Göttingen 1938
- SWEENEY, MARVIN A., Jeremiah 30–31 and King Josiah's Program of National Restoration and Religious Reform, in: ZAW 108 (1996), 569–583
- TELLENBACH, HUBERTUS (Hg.), Das Vaterbild in Mythos und Geschichte. Ägypten, Griechenland, Altes Testament, Neues Testament, Stuttgart u.a. 1976
- THIEL, WINFRIED, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25 (WMANT 41), Neukirchen-Vluyn 1973
- Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26–45 (WMANT 52), Neukirchen-Vluyn 1981
- Erwägungen zum Alter des Heiligkeitgesetzes, in: ZAW 81 (1969), 40–73
- TIGAY, JEFFREY H., Deuteronomy, (The JPS Commentary), Philadelphia/Jerusalem 1996
- TOY, CRAWFORD H., A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs (ICC) Edinburgh ⁵1959 (= 1899)
- TRAFTON, JOSEPH L., The Psalms of Solomon in Recent Research, in: JSP 12 (1994), 3–19
- URBOCK, WILLIAM J., Blessings and Curses, in: ABD 1 (1992), 755–761
- UTZSCHNEIDER, HELMUT, Hosea, Prophet vor dem Ende: zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie (OBO 31), Freiburg/Göttingen 1980
- VAN DER KOOIJ, ARIE, *1QIsa^a* Col. VIII,4–11 (Isa 8,11–18): A Contextual Approach of its Variants, in: RdQ 13 (1988), 569–581
- VAN DER TOORN, KAREL, Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms for Religious Life (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East Vol 7), Leiden u.a. 1996

- Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia. A Comparative Study (Studia Semitica Neerlandica 22), Assen 1985
- VAN HENTEN, J.W. (Hg.), Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People: a Study of 2 and 4Maccabees (Supplements to the Journal of the Study of Judaism 57), Leiden u.a. 1997
- Die Entstehung der jüdischen Martyrologie (Studia Post-Biblica 38), Leiden u.a. 1989
- Das jüdische Selbstverständnis in den ältesten Martyrien, in: Ders. (Hg.), Die Entstehung der jüdischen Martyrologie, Leiden u.a. 1989, 127–161
- VAN LEEUWEN, RAYMOND C., What Comes out of God's Mouth: Theological Wordplay in Deuteronomy 8, in: CBQ 47 (1985), 55–57
- VAN SETERS, JOHN, The Problem of Childlessness in Near Eastern Law and the Patriarchs of Israel, in: JBL 87 (1968), 401–408
- VANONI, GOTTFRIED, „Du bist doch unser Vater“ (Jes 63,16). Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments, Stuttgart 1995
- VAUX DE, ROLAND, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, Bd. 1 Freiburg ²1964
- VEIJOLA, TIMO, Das fünfte Buch Mose Deuteronomium. Kapitel 1,1–16,17 (ATD), Göttingen 2004
- Bundestheologische Redaktion im Deuteronomium, in: Ders. (Hg.), Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen (SESJ 62), Helsinki/Göttingen 1996, 242–276
- „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein“. Zur literarischen Schichtung und theologischen Aussage von Deuteronomium 8, in: G. Braulik (Hg.), Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium, Freiburg u.a. 1995, 143–158
- Das Opfer des Abraham – Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter, in: ZThK 85/2 (1988), 129–164
- VETTER, DIETER, Lernen und Lehren. Skizze eines lebenswichtigen Vorgangs für das Volk Gottes, in: R. Albertz u.a. (Hg.), Schöpfung und Befreiung. Für C. Westermann zum 80. Geburtstag, Stuttgart 1989, 220–232
- VLAARDINGERBROEK, JOHANNES, Zephaniah (HCOT), Kampen 1999
- VOLLMER, JOCHEN, Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja (BZAW 119), Berlin 1971
- VOLK, KONRAD, Edubba'a und Edubba'a-Literatur: Rätsel und Lösungen, in: ZA 90 (2000), 1–30
- Methoden altmesopotamischer Erziehung nach Quellen der altbabylonischen Zeit, in: Saeculum 47 (1996), 178–216
- VOLZ, PAUL, Der Prophet Jeremia (KAT), Leipzig ²1928
- WAETZOLDT, HARTMUT, Der Schreiber als Lehrer in Mesopotamien, in: J.G. Prinz von Hohenzollern / M. Liedke (Hgg.), Schreiber, Magister, Lehrer. Zur Funktion eines Berufsstandes (Schriftenreihe zum Bayrischen Schulmuseum Ichenhausen Bd. 8), Bad Heilbrunn 1989, 33–50
- WAHL, HARALD-MARTIN, Der gerechte Schöpfer. Eine redaktions- und theologiegeschichtliche Untersuchung der Elihureden – Hiob 32–37 (BZAW 207), Berlin/New York 1993
- WALLIS, GERHARD, (Art.) אֱלֹהִים, in: ThWAT I (1973), 105–128

- WANKE, GUNTHER, Jeremia Teilband I: Jeremia 1,1–25,14 (ZBK), Zürich 1995
- Jeremia Teilband 2: Jeremia 25,15–52,34 (ZBK), Zürich 2003
 - Religiöse Erziehung im alten Israel, in: M. Liedke (Hg.), Religiöse Erziehung und Religionsunterricht (Schriftenreihe zum Bayrischen Schulmuseum Ichenhausen Bd. 13), Bad Heilbrunn 1994, 55–64
 - Der Lehrer im alten Israel, in: J.G. Prinz von Hohenzollern / M. Liedke (Hgg.), Schreiber, Magister, Lehrer. Zur Funktion eines Berufsstandes (Schriftenreihe zum Bayrischen Schulmuseum Ichenhausen Bd. 8), Bad Heilbrunn 1989, 51–59
- WARMUTH, G., Art. הַלֵּוִי , in: ThWAT V (1986), 591–602
- WATTS, JOHN D.W., Isaiah 1–33 (WBC), Waco, Texas 1985
- WEBER, BEAT, Werkbuch Psalmen I. Die Psalmen 1 bis 72, Stuttgart u.a. 2001
- WEBER, REINHARD, Eusebeia und Logismos. Zum Philosophischen Hintergrund von 4. Makkabäer, in: Journal for the Study of Judaism 22 (1991), 212–234
- WEINFELD, MOSHE, Deuteronomy 1–11 (AncB), New York 1991
- WEIPPERT, HELGA, Die Prosareden im Jeremiabuch (BZAW 132), Berlin 1973
- WEISER, ARTUR, Das Buch Jeremia (ATD), Göttingen ⁸1981 (1952)
- WENGST, KLAUS, Demut – Solidarität der Gedemütigten. Wandlung eines Begriffes und seines sozialen Bezugs in griechisch-römischer, alttestamentlich-jüdischer und urchristlicher Tradition, München 1987
- WERBICK, JÜRGEN, Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre, München 1992
- WERNER, WOLFGANG, Das Buch Jeremia Kapitel 1–25 (NSK-AT), Stuttgart 1997
- WESTENDORF, WOLFHART, (Art.) Geburt, in: LÄ 2 (1977), 459–462
- WESTERMANN, CLAUS, Der Mensch im Alten Testament (Altes Testament und Moderne 6), Münster u.a. 2000
- Mahnung, Warnung und Geschichte. Die Paränese Deuteronomium 1–11, in: H.M. Niemann/M. Augustin/W.H. Schmidt (Hgg.), Nachdenken über Israel, Bibel und Theologie. FS für Klaus-Dietrich Schmuck zu seinem 65. Geburtstag, Frankfurt a.M. u.a. 1994, 51–67
 - Wurzeln der Weisheit. Die ältesten Sprüche Israels und anderer Völker, Göttingen 1990
 - Boten des Zorns. Der Begriff des Zornes Gottes in der Prophetie, in: J. Jeremias / L. Peritt (Hgg.), Die Botschaft und die Boten (FS H.W. Wolff), Neukirchen-Vluyn 1981, 147–156
- WHYBRAY, ROGER NORMAN, Proverbs: based on the Revised Standard Version (NCBC), London 1994
- The Composition of the Book of Proverbs (JSOT.SS 168), Sheffield 1994
 - The Book of Proverbs. A Survey of Modern Study, Leiden 1995
 - The Intellectual Tradition in the Old Testament (BZAW 135), Berlin/New York 1974
- WICHMANN, WOLFGANG, Die Leidenstheologie. Eine Form der Leidensdeutung im Spätjudentum, Stuttgart 1930
- WILCKE, CLAUS, Konflikte und ihre Bewältigung in Elternhaus und Schule im Alten Orient, in: R. Lux (Hg.), Schau auf die Kleinen ... Das Kind in Religion, Kirche und Gesellschaft, Leipzig 2002, 10–31

- WIJNGAARDS, JOHN N.M., *The Dramatization of Salvific History in the Deuteronomic School*, Leiden 1969
- WILDBERGER, HANS, *Jesaja*, 1. Teilband *Jesaja 1–12* (BK), Neukirchen-Vluyn ²1980
- *Jesaja*, 2. Teilband *Jesaja 13–27* (BK), Neukirchen-Vluyn ²1989
 - *Jesaja*, 3. Teilband *Jesaja 28–39* (BK), Neukirchen-Vluyn 1982
- WILLI-PLEIN, INA, *Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments. Untersuchungen zum literarischen Werden der auf Amos, Hosea und Micha zurückgehenden Bücher im hebräischen Zwölfprophetenbuch* (BZAW 123), Berlin/New York 1971
- WINSTON, DAVID, *The Wisdom of Solomon* (AncB), New York 1979
- WISCHMEYER, ODA, *Die Kultur des Buches Sirach* (BZNW 77), Berlin/New York 1995
- WOLFF, HANS WALTER, *Anthropologie des Alten Testaments*, Gütersloh ⁶1994
- *Was sagt die Bibel von Vater und Mutter?*, Wuppertal ³1966
 - *Dodekapropheten*, 1. Hosea (BK), Neukirchen-Vluyn ²1965
- WÖLLER, HILDEGUNDE, *Vom Vater verwundet. Töchter der Bibel*, Zürich 1991
- WRIGHT, CHRISTOPHER J.H., (Art.) *Family*, ABD 2 (1992), 761–770
- *God's People in God's Land. Family, Land, and Property in the Old Testament*, Grand Rapids (Michigan) 1990
- WRIGHT, R.B., *Psalms of Solomon*, in: J.H. Charlesworth (Hg.), *The Old Testament Pseudepigrapha* Vol. 2, New York u.a. 1985, 639–670
- WYATT, N., *Myths of Power. A Study of Royal Myth and Ideology in Ugaritic and Biblical Tradition* (UBL 13), Münster 1996
- YEE, GALE A., *Composition and Tradition in the Book of Hosea. A Redaction Critical Investigation* (SBL.DS 102), Atlanta 1987
- ZENGER, ERICH, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart u.a. ⁵2004
- *JHWH als Lehrer des Volkes und der Einzelnen im Psalter*, in: B. Ego / H. Merkel (Hgg.), *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung* (WUNT 180), Tübingen 2005, 47–67
 - /HOSSFELD, F.-L., *Die Psalmen. Psalm 1–50* (NEB), Würzburg 1993
 - /HOSSFELD, F.-L., *Die Psalmen. Psalm 51–100* (NEB), Würzburg 2002
 - „Durch Menschen zog ich sie ...“ (Hos 11,4). *Beobachtungen zum Verständnis des prophetischen Amtes im Hoseabuch*, in: L. Ruppert/P. Weimar/E. Zenger (Hgg.), *Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten. Josef Schreiner zum 60. Geburtstag*, Würzburg 1982
 - *Die Sinaitheophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk*, Würzburg 1971
- ZIMMERLI, WALTHER, *Ezechiel*. 1. Teilband *Ezechiel 1–24* (BK XIII/1), Neukirchen-Vluyn 1969
- ZOBEL, KONSTANTIN, *Prophetie und Deuteronomium: die Rezeption prophetischer Theologie durch das Deuteronomium* (BZAW 199), Berlin 1992