

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit  
der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz

124. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus Verlag, Trier

Renate Brandscheidt  
Macht Sünde krank?  
Der Zusammenhang von Krankheit  
und Schuld nach Psalm 38

Erasmus Gass  
Sanherib vor Jerusalem (701 v.Chr.).  
Eine Bewährungsprobe  
für den Jahweglauben

Hans-Georg Gradl  
Unheimlicher Seegang.  
Eine Exegese von Mt 14,22–33

Ernst Haag  
Biblische Aussagen zur Existenz  
und Funktion des Bösen

Besprechungen

1 2015

# INHALT

## AUFSÄTZE

Renate Brandscheidt: Macht Sünde krank? Der Zusammenhang von Krankheit und Schuld nach Psalm 38 .....	1
Erasmus Gass: Sanherib vor Jerusalem (701 v.Chr.). Eine Bewährungsprobe für den Jahweglauben .....	20
Hans-Georg Gradl: Unheimlicher Seegang. Eine Exegese von Mt 14,22-33 .....	40
Ernst Haag: Biblische Aussagen zur Existenz und Funktion des Bösen .....	60
<b>BESPRECHUNGEN</b> .....	79

### **Anschriften der Mitarbeiter:**

Prof. Dr. Renate Brandscheidt, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier  
Prof. Dr. Erasmus Gass, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier  
Prof. Dr. Hans-Georg Gradl, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier  
Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, 54296 Trier

**Schriftleitung:** Prof. Dr. Renate Brandscheidt, Lehrstuhl für Exegese des Alten Testaments  
Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler, Lehrstuhl für Philosophie II

**Redaktionsadresse:** Theologische Fakultät Trier, Jutta B. Gerardy, Universitätsring 19, 54296 Trier,  
Telefon (06 51) 201 35 43, tthz@uni-trier.de

**Verlag, Vertrieb und Anzeigen:** Paulinus Verlag GmbH, Postfach 30 40, 54220 Trier; Max-Planck-Str. 14,  
54296 Trier; Telefon (06 51) 46 08-121, Telefax (06 51) 46 08-220, buchversand@paulinus-verlag.de,  
www.paulinus-verlag.de

**Satz:** Jutta B. Gerardy, Theologische Fakultät Trier  
**Druck:** Repa-Druck, Saarbrücken/Ensheim

**Erscheinungshinweise und Preise:** Quartalsweise am 15.2., 15.5., 15.8., 15.11. Jahresabonnement  
33,50 EUR, Einzelheft 9,50 EUR, Einzelheft E-Book (PDF-Download) 7,50 EUR. Studentenabonnement  
bei Vorlage einer Bescheinigung 15,50 EUR. Preise einschließlich Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten.  
Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den  
Verlag zum Jahresende, spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

### **Urheberrechtliche Hinweise:**

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere  
die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Ge-  
nehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – repro-  
duziert oder in eine von Datenverarbeitungsanlagen verwendbare Sprache übertragen oder in elektronischer  
Form gespeichert oder in das Internet eingestellt werden.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder  
Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens herge-  
stellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebühren-  
zahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzel-  
nen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

RENATE BRANDSCHEIDT

## Macht Sünde krank?

### Der Zusammenhang von Krankheit und Schuld nach Psalm 38

*Abstract:* In Psalm 38, the third of the Penitential Psalms of the early church, the person praying in the course of experiencing a serious illness takes charge of his own partaking in the guilt that accounts for creation being doomed and therefore is looking for salvation from his disease and healing of his disturbed relationship to God. This article examines how the connection between illness and guilt is depicted here as well as what lies behind the divine pedagogy of suffering that is being expressed. At the same time it works out the psalm's significance for Christian prayer in general.

Macht Sünde krank? Eine unverständliche Frage für den, der Krankheit als ein sinnfreies Phänomen begreift und dem es folglich allein darum geht, den Widerstand, den Krankheit der Gesundheit entgegensetzt, durch Medikamente und Heilverfahren zu überwinden. Die Auffassung, dass Krankheit als solche niemals etwas Gutes ist, teilt auch der biblische Mensch, jedoch erlebt dieser die Infragestellung seines Lebens durch Krankheit nicht allein als Bedrohung, sondern ordnet sie einem Tun-Ergehen-Zusammenhang zu, innerhalb dessen in differenzierter Weise die Beziehung zu Gott die entscheidende Rolle spielt. Auf diese Weise versucht auch der Beter von Psalm 38, sein tödliches Leiden zu verstehen, wenn er ein göttliches Zorngericht in Rechnung stellt. Dabei fällt auf, dass der Beter ungeachtet seiner Leidfülle an keiner Stelle in einer Gott anklagenden Weise die Frage nach dem Warum seines Unglückes stellt. Auch mit Verwünschungen an die Adresse der Menschen, die ihm die erhoffte Solidarität verweigern und ihm feindlich gesonnen sind, hält er sich zurück. Stattdessen begreift er sich als das, was dem heutigen Menschen so überaus fremd ist: als einen von Gott schwer geprüften Sünder, dem die Vergehen über den Kopf gewachsen sind (V.5) und der darum innerlich zutiefst aufgewühlt ist (V.19). Krankheitsschmerzen und Sündenlast laufen in diesem Psalm, den die Kirche als Volk der Sünder in Vereinigung mit dem leidenden Christus in der Matutin des Karfreitags und als dritten der altkirchlichen Bußpsalmen betet, ineinander, ein Zusammenhang, dem theologisch nachzugehen ist. Doch zuvor richtet sich der Blick auf die literarische Gestalt des Textes, weil sie den ersten Zugang zum Verständnis des Psalms eröffnet.

## I. Literarische Gestalt

### 1. Zur Kohärenz des Textes

- V.1 *Psalm Davids, um ein Gedenken zu veranlassen.*
- V.2 Jahwe, in deinem Zorn weise mich nicht (länger) zurecht  
und in deinem Grimm züchtige mich nicht (länger).
- V.3 Denn deine Pfeile sind auf mich herabgefahren,  
und auf mich niedergesenkt hat sich deine Hand.
- V.4 Nichts Heiles ist mehr an meinem Fleisch wegen deines Grolls,  
kein Friede mehr in meinem Gebein wegen meiner Sündenschuld.
- V.5 Fürwahr, meine Vergehen sind mir über den Kopf gewachsen,  
wie eine schwere Last sind sie mir allzu schwer.
- V.6 Gestunken, geeitert haben meine Wunden  
wegen meiner Torheit.
- V.7 Gekrümmt und niedergebeugt war ich gar sehr,  
den ganzen Tag ging ich trauernd einher.
- V.8 Denn meine Lenden waren voller Brand,  
und nichts Heiles war an meinem Fleisch.
- V.9 Ich war erstarrt und zerschlagen gar sehr,  
ich habe aufgeschrien aus Herzensjammer.
- V.10 Allherr, vor dir (liegt) all mein Sehnen,  
und mein Seufzen blieb dir nicht verborgen.
- V.11 Mein Herz pochte stürmisch, verlassen hat mich meine Kraft,  
und das Licht meiner Augen – *auch sie* – ist nicht bei mir.
- V.12 Meine Freunde *und Gefährten* stehen abseits von meiner Plage,  
selbst meine Verwandten hielten sich mir fern.
- V.13 Es legten mir Schlingen, die mir nach dem Leben trachteten,  
und die mein Unheil suchten, verabredeten Unheil,  
*und auf Trug sinnen sie den ganzen Tag.*
- V.14 Doch ich (muss) wie ein Tauber (sein), darf es nicht hören,  
und wie ein Stummer, (der) seinen Mund nicht öffnet.
- V.15 So bin ich geworden wie einer, der nicht hören kann  
und in dessen Mund keine Widerrede ist.
- V.16 Fürwahr, auf dich, Jahwe, habe ich gewartet,  
du wirst antworten, o Allherr, mein Gott.
- V.17 Denn ich sprach: Sie dürfen sich doch nicht freuen über mich,  
(die) bei meines Fußes Wanken wider mich großtun würden.
- V.18 Fürwahr, zum Sturz bin ich gerichtet,  
und mein Schmerz ist mir allzeit gegenwärtig.
- V.19 Deshalb zeige ich mein Vergehen an,  
ich bin geängstigt wegen meiner Sündenschuld.
- V.20 Die mich befehlen hingegen sind lebendig und stark,  
ja, es mehren sich die, welche mich lügnerisch hassen.

- V.21 Und diejenigen, die mir Böses für Gutes vergelten,  
sie feinden mich an, weil ich nach Gutem strebe.
- V.22 Verlass mich nicht, Jahwe,  
mein Gott, sei nicht ferne von mir.
- V.23 Eile doch zu meinem Schutz herbei,  
o Allherr, du mein Heil.

Nur an wenigen Stellen zeigt der Psalm Erweiterungen. Die Überschrift in V.1 mit der Angabe „Psalm Davids“ gehört nicht zum Grundtext, sondern ist ein redaktionsgeschichtlicher Vermerk, der hier wie an anderer Stelle im Psalter eine Zusammengehörigkeit der so überschriebenen Psalmen zum Ausdruck bringen will. Psalm 38 ist Teil des sog. ersten Davidpsalters (Ps 2-41), in dem „überwiegend Bitt- und Dankgebete inmitten von Verfolgung, Not und Anfechtung, aber auch von erfahrener Rettung und Tröstung“<sup>1</sup> zusammengestellt sind und dessen theologische Aussage als exemplarisches Glaubenszeugnis dadurch vereinheitlicht wird, dass David als ihr idealtypischer Verfasser gilt. Er ist es, der im Sinn der chronistischen Theologie<sup>2</sup> das nachexilische Gottesvolk in Schuld und Umkehr vertritt und als gleichsam exemplarischer Beter dazu einlädt, in das Psalmengebet Israels einzustimmen. Mit W. Dietrich gesagt: „In David finden die Betenden einen starken und Mut machenden Mit- und Vorbeter“<sup>3</sup>.

In V.11 unterbricht *gam hem* „auch sie“ den sprachlichen Zusammenhang.<sup>4</sup> Es handelt sich um eine nachträgliche Verstärkung der Aussage, da die Trübung des Augenlichtes, das dem Menschen den Zugang zur Außenwelt vermittelt, in besonderer Weise Leid bedeutet.

In V.12 stört *w're ay* „und meine Gefährten“ den Parallelismus<sup>5</sup> und dürfte mit Blick auf V.20-21, die von den vielen Gegnern des Kranken sprechen, als Bekräftigung einer allgemein feindlichen Umwelt für den Beter gelten.

Der dreiteilige Aufbau in V.13 zeigt Überlänge. Mit Bezug auf den Parallelismus in V.13a und b und mit Rücksicht auf den Tempuswechsel in V.13c dürfte dieser Versteil<sup>6</sup>

<sup>1</sup> So F.-L. HOSSFELD, in: DERS. / E. ZENGER, Die Psalmen I. Psalm 1-50 (NEB), Würzburg 1993, 12.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu R. MOSIS, Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes (Freiburger Theologische Studien Bd. 92), Freiburg 1973. Mosis erkennt in der Darstellung der Saul-, David- und Salomoepeche (1 Chr 10-2 Chr 9) eine reflektierte Periodisierung der Geschichte, bei der am Beispiel von Person und Geschick der genannten drei Könige drei fundamentale Möglichkeiten der geschichtlichen Existenz Israels vor seinem Gott aufgetan werden. Die Saulepoche repräsentiert die Schuldgeschichte Israels, die Salomogeschichte die vollendete Heilszeit der Zukunft und die Davidzeit die Schuld und Begnadigung Israels. Letzteres konnte nicht ohne Einfluss auf die Rezeption der Davidgestalt bleiben.

<sup>3</sup> W. DIETRICH, David. Der Herrscher mit der Harfe (Biblische Gestalten Bd. 14), Leipzig 2006, 87.

<sup>4</sup> So auch H.-J. KRAUS, Psalmen. 1. Teilband Psalmen 1-59 (BK XV/I), Neukirchen-Vluyn 1989, 446: *gam hem* „wirkt in 11b sehr störend und wird wohl kaum ursprünglich hier gestanden haben.“

<sup>5</sup> Vgl. KRAUS, Psalmen (s. Anm. 4), 446: „12a ist in seinem Textbestand gestört. *w're ay* macht den Eindruck einer sekundären Ergänzung.“

<sup>6</sup> Anders KRAUS, ebd., der V.13b als sekundär ansieht.

als Glosse zu verstehen sein, die den Aspekt einer fortgesetzten, nicht enden wollenden Feindschaft verdeutlichen will.

Einige Erklärer werten V.14 und 15, die beide die Reaktion des Kranken auf das Verhalten der feindlichen Umwelt behandeln, als eine Aussagendoppelung und scheiden entweder V.14<sup>7</sup> oder V.15<sup>8</sup> als sekundär aus. Die Voraussetzung dieser Operation ist jedoch nicht haltbar. V.14 hat die Bedrängnis des Beters im Blick, der angesichts der Übermacht seiner Gegner keine Möglichkeit einer Verteidigung mehr sieht. V.15 dagegen beinhaltet das Eingeständnis der Ohnmacht eines Menschen, der weiß, dass eine Notwende nur noch von Gott kommen kann.

Auch Überlegungen zur Abtrennung von V.20-21 stoßen ins Leere. Wenn dabei als Argument angeführt wird, dass der Beter sich hier auf seine Schuldlosigkeit und sein Trachten nach dem Guten berufe,<sup>9</sup> der Psalm aber sonst von der Sündenschuld des Beters spreche, so wird Folgendes übersehen: Es geht in V.20-21 nicht um die Behauptung genereller Schuldlosigkeit, sondern um das Bekenntnis zu einer Lebensführung, die grundsätzlich ethisch ausgerichtet ist und die auf eine Lebenshaltung stößt, die dem total zuwiderläuft.

## 2. Zur Form des Textes

Psalm 38 gehört zur Gattung der Einzelklage, die ein formales Gerüst auszeichnet, das drei Aspekte hat: die Ichklage, in welcher der Betroffene die Dimensionen seines Leidens entfaltet; die Duklage, in welcher der Betroffene den Blick auf Gott richtet und dabei seine Verzweiflung bis hin zur Anklage, aber auch seine Hoffnung zu Wort kommen lässt und schließlich die Feindklage, in welcher der Betroffene auf das Verhalten seiner Umwelt blickt und die Erfahrung der Isolation, Schadenfreude und Verurteilung thematisiert.<sup>10</sup> Die Betonung und Ausgestaltung der jeweiligen Aspekte verleiht der jeweiligen Einzelklage im Psalter ihr besonderes Profil. Daraufhin betrachtet nimmt in Psalm 38 die Leidschilderung (Ichklage) einen großen Raum ein, wobei der Beter die vieldimensionale Not seiner Erkrankung als Strafe Gottes für seine Sünden interpretiert und sie als pädagogische Maßnahme auf seinem Weg zur Umkehr versteht.

Bezeichnend für die Anlage des Psalms ist die den Text durchziehende Anrede Gottes in der zweiten Person: In V.2 wird der Text von einer Anrufung „Jah-

---

<sup>7</sup> Nach HOSSFELD, Psalmen (s. Anm. 1), 240, ist V.15 über das Nomen *tokahat* („Widerrede“), das mit *jbh* (V.2) wurzelverwandt ist, mit dem Psalm verwachsen, V.14 folglich sekundär.

<sup>8</sup> KRAUS, Psalmen (s. Anm. 4), 446, sieht V.15 als Echo auf V.14 an und daher als eine Erweiterung.

<sup>9</sup> Vgl. HOSSFELD, Psalmen (s. Anm. 1), 240.

<sup>10</sup> Vgl. die klassische Untersuchung von C. WESTERMANN, Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament, in: ZAW 66 (1954) 44-80 (abgedr. in: DERS., Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien [TB 24], München 1964, 266-305).

wes“ eingeleitet, in V.10 richtet sich die Notklage an den „Allherrn“ (Adonai). Das Bekenntnis der Zuversicht in V.16 bündelt die Gottesanrede und notiert „Jahwe, Allherr, mein Gott“. Ein Gleiches geschieht in den Schlussbitten V.22-23. Diese Struktursignale, verbunden mit inhaltlichen Gesichtspunkten, lassen folgenden Aufbau erkennen:

- V.2-3 Bitte um die Abwendung des Zornes Jahwes
- V.4-9 Notschilderung
- V.10-15 Eingeständnis der Ohnmacht und Verlassenheit vor dem Allherrn
- V.16-21 Bekenntnis der Zuversicht
- V.22-23 Bitte um Zuwendung des Heiles Jahwes

Die kurze Anfangs- und Schlussstrophe V.2-3/22-23 sowie die von ihnen umschlossenen drei gleich langen Strophen folgen einer konzentrischen Symmetrie. Der entscheidende Gedanke steht in der Mittelpunktstrophe, um die sich ein innerer und äußerer Rahmen legt, der ein und denselben Sachverhalt aus zwei Blickwinkeln betrachtet. Die äußeren Rahmenteile V.2-3/22-23 verdeutlichen die Not und die Hoffnung des Beters. Die Not besteht im Verständnis der Krankheit als Zorngericht Gottes, weshalb der Beter in seinen Bitten um die Wiedergewinnung der Gemeinschaft mit dem Rettergott ringt. Die inneren Rahmenteile beschreiben in V.4-9 den Zustand einer Zerrüttung, der aufgrund der Verbindung von leiblicher Versehrtheit und Erkenntnis eines Strafleidens menschlich gesehen ausweglos erscheint, und in V.16-21 die Hoffnung auf den Gott, der den Bußfertigen nicht dem Triumph seiner Gegner, die letztlich auch Feinde Gottes sind, preisgeben wird. Die Mittelpunktstrophe V.10-15 schließlich thematisiert die Nullpunktsituation des Sünders und seine geschöpfliche Ohnmacht vor dem Allherrn, der seine Bedrängnis genau kennt und der auch als Richter dennoch „sein Gott“ (V.16) ist.

Diese Anlage des Psalms lässt die Aussageabsicht deutlich zutage treten: In umfassender Weise will Ps 38 die Verlorenheit des sündigen Menschen im Leid darstellen<sup>11</sup> und dazu anleiten, in der Kraft des Gebetes Orientierung zu suchen. Das geschieht in der Absicht, den Betroffenen von einem Starren auf sein gestörtes Leben wegzureißen und Bußgedanken zu wecken, damit er in einer neuen

---

<sup>11</sup> In diesem Zusammenhang ist zu beachten, dass die Psalmen keine spontanen, persönlichen Gebete sind, keine Herzergüsse, sondern Gebetsformulare, in denen ein typisiertes Ich zu Wort kommt, nämlich der Mensch in den Urdaten des Lebens (Freude, Leid, Hoffen, Lob, Dank), und die einen Gebetsweg aufzeigen, der zur Begegnung mit dem Offenbarungsgott führt.

und bewussten Hinwendung zu Gott Kraft für die Bewältigung seiner Not findet.

## II. Theologische Aussage

Der Psalm beginnt nach der Überschrift V.1<sup>12</sup> mit einer Bitte, die nahezu wortgleich Ps 6,2 wiederholt, der eine ähnliche Problematik verhandelt wie Psalm 38. Hier wie dort fällt auf, dass die schmerzliche Realität des Leidens mit dem Hinweis auf den göttlichen Zorn in einen übergeordneten Zusammenhang eingebettet ist, insofern der Gotteszorn offenbar macht, dass menschliches Leben von Schuld gezeichnet ist.<sup>13</sup> Hier spricht also ein Mensch, der schweres körperliches Leiden trägt, der ruiniert ist, der aber die Nöte, die sich physisch zeigen, theologisch als Symptome seiner Sünde und als Vollzug eines göttlichen Läuterungsgerechtes verstehen will. Wie kommt der Beter dazu? Vergleichsweise bewegt jemanden, der heute in der Praxis eines Arztes sitzt, nicht zuerst der Gedanke, dass er gesündigt hat und deshalb jetzt krank ist.

Wenn der Beter von Psalm 38 davon spricht, dass sich Gottes Zorn in seiner Krankheit äußert, es folglich einen inneren Zusammenhang zwischen Krankheitsleiden und Schuld gibt, dann geht er davon aus, dass Krankheit in der Schöpfung nicht naturgegeben, sondern etwas nicht Seinsollendes ist, etwas, das

---

<sup>12</sup> Der in V.1 als Davidpsalm ausgewiesene Text enthält noch eine zusätzliche Angabe, die auch in Ps 70,1 begegnet. Einige der alten Übersetzungen haben in diesem Vermerk einen Hinweis auf eine Kulthandlung vermutet – das Targum bringt den Psalm mit dem Gedenkbzw. Weihrauchopfer in Verbindung, die Septuaginta ergänzt einen Sabbatbezug – und einige Erklärer (KRAUS, Psalmen [s. Anm. 4], 25; F. DELITZSCH, Die Psalmen, Göttingen 2005, 298. Nachdruck der fünften Auflage, Leipzig 1894) sind ihnen gefolgt. Sie verstehen das Verb *zkr* (Hif. „ein Gedenken veranlassen“) als Ableitung vom Substantiv *'azkarab* („Gedächtnisanteil“). Nach Lev 2,2.9.16; 5,12; 6,8 bezeichnet es den Teil des Speiseopfers, der unter Beigabe von Weihrauch im Altarfeuer verbrannt wird. So gesehen könnte der Hinweis in Ps 38 auf eine Kulthandlung, das Weihrauchopfer, anspielen, dessen aufsteigender Duft den Opfernden in Erinnerung bei Gott bringen soll. Man kann aber auch schlicht übersetzen: „um ein Gedenken zu veranlassen“. Bezieht man die Aussage auf das Gedenken des Menschen, dann hat sie die Notwendigkeit einer Umkehr im Blick. Als Hinweis auf Gottes Gedenken will sie dessen Mitleid mit dem leidenden Menschen wecken.

<sup>13</sup> Der Hinweis auf den Zorn Gottes hat entgegen der Auffassung von M. OEMING (Das Buch der Psalmen. Psalm 1-41 [NSK-AT 13/1], Stuttgart 2000, 211) nicht mit der Vorstellung von einem jähzornigen, wütenden Gott zu tun, der in den Augen des Beters von Psalm 38 das rechte Maß zu verlieren droht und dessen Schläge Ausdruck einer fragwürdigen Pädagogik sind. Die Rede vom Zorn Gottes umschreibt vielmehr einen objektiven Sachverhalt: die Reaktion Gottes auf den Frevel des Menschen, der als ein Weg in die Katastrophe von Gott offengelegt wird. Zum Thema vgl. den instruktiven Aufsatz von J. JEREMIAS, Gottes Zorn – eine unbeliebte Gottesaussage des Alten Testaments, in: ThB 40 (2009) 311-324.



einen Bruch in der Heilsplanung Gottes für den Menschen signalisiert, den letzterer nach Auskunft der Urgeschichte Gen 3,1-7 schuldhaft verursacht hat.<sup>14</sup> Von dieser gesamt menschlichen Warte aus enthält der Sachverhalt Krankheit eine Botschaft an den einzelnen Menschen, die sich dieser in verschiedener Weise aneignen kann, u.a. dadurch, dass er seinen Anteil am Schuldverhängnis dieser Welt in Rechnung stellt und Krankheit und Schmerz als einen Akt der Reinigung durch Gott versteht. Diesem Gedanken tragen jedenfalls die Verben, die in V.2 Gottes Handeln kennzeichnen, Rechnung: „zurechtweisen“ (*jkh*) mit der Grundbedeutung „richtigstellen, zeigen, was recht ist“ und „erziehen, züchtigen“ (*jsr*).

Wenn der Beter darum bittet, Gott möge von dieser Unterweisung ablassen, dann deshalb, weil er von sich sagen kann, dass er die Botschaft verstanden hat.<sup>15</sup> Es bedarf nicht mehr der zürnenden Züchtigung, um ihn zur Erkenntnis und Besserung zu bewegen. Jahwes Pfeile haben ihn bereits getroffen. Mit dieser bildhaften Redeweise in V.3 wird eine im Alten Orient geläufige Vorstellung aufgegriffen, der zufolge Krankheiten, Seuchen und Plagen als Pfeile gelten, die eine Gottheit gegen ein Individuum oder ein Volk abschießt. Im Hintergrund der alttestamentlichen Vorstellung von Jahwe als einem Pfeilkrieger (Dtn 32, 23f.; Kgl 3,12; Ps 91,5f.; Ijob 6,4; 16,13) steht aber nicht die Dämonenlehre des Alten Orients, sondern das Wissen um die Durchsetzungskraft Jahwes einer sündigen Schöpfung gegenüber. Aus diesem Grund ist in Psalm 38 auch die Rede von der Hand Gottes, die ursprünglich und wesenhaft ein Symbol für die Führungsmacht Gottes ist. Vor allem das Buch Deuteronomium preist den Gott, der sein Volk mit „starker Hand und erhobenem Arm“ aus Ägypten geführt hat (Dtn 4,34; 5,15; 7,19; 11,2; 26,8). Damit lässt die Eingangsbitte erkennen, dass Gottes Pädagogik im Leid nicht auf die Zerschlagung des Menschen ausgerichtet ist. Wäre dem nicht so, würde sich die Bitte erübrigen.

Die erste Strophe des inneren Rahmens V.4-9 bietet eine Schilderung des Elendes, das der Krankheitszustand für den Beter bedeutet. Jedoch zeichnet der Psalmist hier nicht ein bestimmtes Krankheitsbild, sondern weist einen Tun-Ergehen-Zusammenhang auf, der zwischen Krankheit und Sünde besteht und den der Zorn Jahwes als Reaktion Gottes auf die Schuld des Menschen in Kraft

---

<sup>14</sup> Zur Thematik vgl. R. BRANDSCHEIDT, Der Mensch und die Bedrohung durch die Macht des Bösen. Zur Traditionsgeschichte von Gen 3, in: TThZ 109 (2000) 1-23.

<sup>15</sup> Wenn einige Erklärer ein explizites Sündenbekenntnis des Beters vermissen (K. SEYBOLD, Die Psalmen [HAT I/15], Tübingen 1996, 160: „Eine Beichte legt er nicht ab“; O-EMING, Psalmen [s. Anm. 13], 212, spricht von einer Schuldanerkennung, die „sehr blaß“ bleibt), so übersehen sie, dass der hier erkannte und bekannte Zusammenhang von Schuld und Krankheit das Sündenbekenntnis ist.

gesetzt hat. Dabei ergänzen sich die einzelnen Aussagen zu einer nahezu systematischen Darstellung der Bezüge zwischen Krankheit und Schuld, die allesamt aufzeigen, dass Kranksein mit dem ganzen Menschen zu tun hat, der sich folglich als Person damit auseinandersetzen muss.

V.4 versinnbildlicht an der desolaten Verfassung des Leibes („nichts Heiles“), dessen Grundbestandteile genannt werden (*basar* „Fleisch“; *‘aesaem* „Gebein“), die Unheilsmacht der Sünde.<sup>16</sup> Durch den Parallelismus Zorn Gottes / Sünde des Menschen wird der Tun-Ergehen-Zusammenhang nachhaltig unterstrichen.<sup>17</sup> V.5 zufolge umgibt die Sünde den Täter wie eine niederdrückende Atmosphäre, er kommt sich vor wie einer, der in einem Meer von Schuld zu ertrinken droht, wie einer, der unter ihrer schweren Last zusammenbricht (vgl. Esra 9,6; Ps 65,4; Kgl 1,4). Erfahrungshintergrund dieser Anschauung ist die Empfindung des Leidenden, dass er zu einer Funktion seiner Krankheit geworden ist, die ihn ganz beherrscht. Folglich malt V.6 die den Menschen zersetzende Wirkung der Sünde aus: Die Wunden stinken und faulen wegen der Torheit des Beters. Der Begriff „Torheit“ meint nicht den intellektuellen Mangel, also die Dummheit, sondern ein Defizit an geistiger Orientierung, religiös gesprochen den Mangel an Gotteserkenntnis. Töricht ist nach biblischer Auffassung jemand, der sich selbst absolut setzt, der die Selbstdarstellung pflegt, keinerlei Ordnung anerkennt und sogar Freude daran hat, sie zu zerstören (Spr 12,15; 14,8; 17,24; 18,2; 19,3). Gemeint ist somit die Trübung der geistigen und sittlichen Kraft, genauer: die Schwäche der Unklarheit, die sich nicht für das Wahre und Gute zu entscheiden vermag und die deshalb ins Verderben führt (vgl. Ps 69,6; 107,17). In diesem Sinn hat der Beter das Leben ausgekostet und muss nun feststellen, dass das, was er vom Leben ergattert hat, allein der Selbstzerstörung gedient hat: Er ist zu einem seelischen und körperlichen Wrack geworden. V.7 malt die krank machenden Folgen der Torheit weiter aus. Die gekrümmte Körperhaltung wird zum Sinnbild für die Erniedrigung, die sich der Mensch durch die Sünde erwirkt. Die Trauer weist darauf hin, dass hier einer abgeschnitten ist von Freude und Lebensfülle. Denn, so V.8, die zerstörerische Macht der Sünde hat den ganzen Menschen ergriffen:

---

<sup>16</sup> Der Zustand völliger Verwundung, der hier geschildert wird, erinnert an Jes 1,5-6, wo das von Jahwe abgefallene Israel ebenfalls als ein tödlich getroffener Körper erscheint, an dem nichts Heiles mehr zu finden ist: „Der ganze Kopf ist wund, das ganze Herz ist krank. Vom Kopf bis zum Fuss kein heiler Fleck, nur Beulen, Striemen und frische Wunden, sie sind nicht ausgedrückt, nicht verbunden, nicht mit Öl gelindert.“

<sup>17</sup> KRAUS, Psalmen (s. Anm. 4) vermerkt an dieser Stelle: „Die Krankheit ist der Herold der Schuld, sie kündigt eine Verfehlung an, die, gleichsam nach außen ausgebrochen, manifest geworden ist“ (448); ähnlich DELITZSCH, Psalmen (s. Anm. 12), 298: „[...] die Sünde als Erregung des Zorns äußert sich immer auch am Leibe als Todesmacht.“

Von den Lenden, dem Mittelpunkt leiblicher Kraft, geht ein Brand aus, der den ganzen Körper verzehren wird. Zur Bekräftigung wiederholt V.8b den Sticho V.4a („nichts Heiles an meinem Fleisch“). Da somit die Lebensgeister mehr und mehr weichen, ist ein Zustand der Erstarrung und Kraftlosigkeit eingetreten.<sup>18</sup> Wenn diesbezüglich das Gericht Gottes den Verlust der Lebenskraft in den Blick rückt (V.9), dann kommt hier eine Grundüberzeugung der Bibel zur Sprache: Lebensfülle im eigentlichen Sinn verwirklicht sich allein in der ungetrübten Gemeinschaft mit dem Gott, der den Menschen ins Dasein gerufen hat; ein Glück gegen Gott gibt es nicht. Darum verdeutlicht das Stöhnen des Zerschlagenen am Ende der Strophe noch einmal die eigentliche Bedrängnis des Beters: Sein Herz ist deshalb in Not, weil er durch die Sünde seiner eigentlichen Bestimmung entfremdet ist. Die sündhafte Trennung von Gott hat ihm aber nicht die erhoffte Selbstverwirklichung geschenkt, sondern den Raum des Todes eröffnet, in den er mit seinem Kranksein eingetreten ist.

Mit der Anrede Gottes als „Allherr“ (Adonai) zu Beginn der Mittelpunktstrophe in V.10 wird eine Wende im Klagegeschehen eingeleitet. Denn jetzt richtet sich der Blick des Klagenden nicht mehr auf den Gott, dessen Zorn seine Schuld bloßgelegt hat, sondern auf den Gott, der in uneingeschränkter Souveränität und Freiheit herrscht und in seiner Allwissenheit weiß, was im Beter vor sich geht (Ps 147,5: „Er ist reich an Kraft, seine Weisheit ist ohne Maß“). Vor eben diesem Gott legt der Beter das Eingeständnis seiner Ohnmacht und Verlassenheit ab. V.11 hat Fazitcharakter und stellt den Zusammenbruch des Beters fest: Das Herz pocht stürmisch, die körperlichen Kräfte verebben, ein Zustand totaler Erschöpfung ist eingetreten. Der Kräfteverlust zeigt sich in besonderer Weise in der Schwächung der Augen (vgl. Ps 6,8; 13,4), die ja das Organ sind, das den Kontakt zur Außenwelt vermittelt. Hintergründig und dem Duktus des Psalms folgend, darf hierin auch ein Hinweis auf den Verlust an Orientierung gesehen werden, der mit der Sünde einhergeht (vgl. Jes 59,10).

Die Not des Beters wird durch soziale Bedrängnisse gesteigert, da Freunde und Angehörige nicht die erwartete Solidarität zeigen (V.12) und Gegner ihm mit offener Lästerung und Verleumdung begegnen (V.13).<sup>19</sup> Da in vielen Psal-

---

<sup>18</sup> Vgl. DELITZSCH, Psalmen (s. Am. 12), 299: „Indem so alle Lebensgeister weichen, ist schon fast Leblosigkeit eingetreten; *pug* ist das eig. Wort von Leichenkälte und Leichenstarre, das N. bed. in diesen Zustand der Auflösung geraten.“

<sup>19</sup> Vgl. HOSSFELD, Psalmen (s. Anm. 1), 244: „Es dürfte sich dabei wohl um Deutungen der Krankheit handeln, um rücksichtslose Benamung der Vergehen als Auslöser der Krankheit, um mutlos machende Äußerungen über ihren endgültigen Charakter, um herzloses Zurückstoßen des Kranken in die Isolierung und um zynische Rückkehr zur Tagesordnung

men das Thema einer feindlichen Umwelt verhandelt wird, stellt sich hier die Frage nach der Realität und theologischen Bedeutung dieses Sachverhaltes. In der Schilderung der Feinde sind zwei Gruppen zu unterscheiden:

1. Die Freunde, Verwandten und Nächsten (vgl. Ps 38,12; 41,10; 88,9,19). Sie haben sich entfremdet, scheuen vor der Plage des Kranken zurück, auf sie ist kein Verlass mehr. Am eindrücklichsten wird dieser Entfremdungsprozess der Verwandten und Freunde in der Antwortrede Ijobs an Bildad in Ijob 19,13-19 beschrieben:

„Er hat meine Brüder von mir entfernt,  
und meine Verwandten sind mir fremd geworden.  
Meine Nächsten haben sich zurückgezogen,  
und meine Freunde haben mich vergessen.  
Meinen Hausgenossen und meinen Mägden gelte ich als Fremder;  
ich bin ein Unbekannter in ihren Augen.  
Ich rief meinen Knecht,  
und er antwortete mir nicht;  
ich musste ihn anflehen mit eigenem Munde.  
Mein Odem ist zuwider meiner Frau,  
und den Söhnen meiner Mutter ekelt's vor mir.  
Selbst die Kinder geben nichts auf mich;  
stelle ich mich gegen sie, so geben sie mir böse Worte.  
Alle meine Getreuen verabscheuen mich,  
und die ich lieb hatte,  
haben sich gegen mich gewandt.“

2. Die Feinde, Bedränger und Hasser, die dem Kranken zusetzen. Sie treten als Verfolger auf (Ps 7,2; 142,7), als diejenigen, die den Beter mit falscher Anklage verleumden (Ps 5,9; 27,11; 54,7; 56,3; 59,11), die darauf aus sind, seinen Tod herbeizuführen (Ps 5,7). Weil sie das Leben des anderen ruinieren wollen, werden sie als „Hasser“ geschildert (Ps 35,19; 41,8; 69,5; 86,17), als heimtückische, niederträchtige Menschen, die dem anderen das Leben bewusst schwer machen. An einigen Stellen werden sie „Täter des Unheimlichen“ genannt und als Zauberer bezeichnet, die mit magischen Praktiken den anderen zu schädigen suchen (Ps 10,9; 59,13).<sup>20</sup> Mit aussagekräftigen Bildkreisen wird ihr gefährliches Treiben veranschaulicht: mit dem Bild vom angreifenden Heer (Ps 3,7; 27,2; 55,19; 56,2; 62,4); mit dem Bild des Jägers oder Fischers, der seine Beute zu fangen

---

(vgl. Ps 41,6-10).“ Vgl. auch K. SEYBOLD / U. MÜLLER, Krankheit und Heilung (Biblische Konfrontationen Bd. 1008), Stuttgart u. a. 1978, 37ff.

<sup>20</sup> Vgl. hierzu KRAUS, Psalmen (s. Anm. 4), 112ff.; O. KEEL, Feinde und Gottesleugner (Stuttgarter Biblische Monographien Bd. 7), Stuttgart 1969, 69.91.98f.

sucht (Ps 7,16; 9,16; 31,5; 35,7-8; 57,7; 59,8); mit dem Bild von wilden Tieren, die ihrer Beute nachjagen (Ps 7,3; 22,13-14; 27,2; 35,17).<sup>21</sup>

Die Gruppe der Feinde hat immer wieder ein Rätselraten hinsichtlich ihrer Identität ausgelöst. Handelt es sich um Ankläger und Verfolger, die den Frommen wegen seiner Krankheit eines geheimen Verbrechens verdächtigen und vor Gericht ziehen?<sup>22</sup> Versuchen sie, mit magischen Manipulationen das Verderben des Kranken heraufzubeschwören?<sup>23</sup> Oder artikulieren sich in den Feindschilderungen Urängste und Projektionen des Kranken?<sup>24</sup> Dass Letzteres vorkommt, wird keiner leugnen. Fraglich ist nur, ob damit erfasst ist, was die Rede von den Feinden in den Klagepsalmen bedeutet. Denn die Texte sprechen nicht von Projektionen oder Fantasien kranker Menschen, sondern von Menschen, die diesen gegenüber als Übeltäter handeln und darum auch zur Rechenschaft gezogen, verurteilt und gerichtet werden (Ps 7,3ff.; 9,16; 35,7f.; 141,10 u.ö.).<sup>25</sup> Andererseits ist nicht zu übersehen, dass sie in überhöhten Farben und Bildern geschildert werden<sup>26</sup> und damit verstärkt der Sachverhalt des Bösen zur Sprache kommt, der sich in ihnen und ihrem Tun einen Ausdruck verschafft. Die Darstellung der Feinde in den Psalmen ist somit theologisch und nicht psychologisch motiviert und muss daher dementsprechend ausgelegt werden. Die boshaf-

---

<sup>21</sup> Vgl. hierzu P. RIEDE, Im Netz des Jägers. Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen (WMANT 85), Neukirchen-Vluyn 2000.

<sup>22</sup> So KRAUS, Psalmen (s. Anm. 4), 449.

<sup>23</sup> So SEYBOLD, Psalmen (s. Anm. 15), 160.

<sup>24</sup> „Die Krankheit raubt Freiheit, bereitet Schmerz, macht einen zur Last der anderen Menschen [...]. Wer krank ist, ist auf andere angewiesen. Wer im Bett liegt, muß warten, bis jemand zu ihm kommt. Wenn jemand kommt, muß er von unten her zu ihm aufschauen. Er weiß auch nicht, was die anderen außerhalb des Krankenzimmers miteinander besprechen. Bei vielem, was man von ihm erwartet oder mit ihm tut, durchschaut er nicht bis ins letzte, warum es genau geschieht [...]. Die Situation des Kranken kann daher Mechanismen der Seele auslösen, durch die der Kranke allmählich beginnt, in der Welt, die er nicht mehr genau übersieht und in der Hand hat, Feinde zu wittern [...]. Mißtrauen kommt auf: gegenüber den Pflegern, gegenüber der Familie, gegenüber dem Arzt [...]. Der Kranke ahnt Feinde, die er sich selbst durch Projektion geschaffen hat. Wenn der Kranke Feinde fürchtet, fürchtet er letztlich nur seine eigene Krankheit. Aber er weiß es nicht.“ (N. LOHFINK, Projektionen. Über die Feinde des Kranken im Alten Orient und in den Psalmen, in: DERS., Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre, Freiburg u. a. 1977, 145-155.146). Ähnlich I. BALDERMANN, Einführung in die Bibel (UTB 1486), Göttingen <sup>3</sup>1988, 91.

<sup>25</sup> Vgl. KRAUS, Psalmen (s. Anm. 4), 116: „Die Feinde des Einzelnen sind ohne allen Zweifel Menschen.“

<sup>26</sup> Vgl. B. WEBER, Werkbuch Psalmen III. Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen, Stuttgart 2010, 117: „Zu konstatieren ist ein eigentümliches Schillern zwischen Konkretion und Anschaulichkeit einerseits und Generalisierung bzw. Typisierung andererseits.“

ten Menschen verkörpern einen Zerstörungswillen, dem sich der Kranke ausgesetzt sieht, eine böse Energie, die ihn treffen will.<sup>27</sup>

Den theologischen Hintergrund der Feindbedrohung des Kranken liefert die urchurchliche und damit auf Wesensaussagen konzentrierte Einsicht in Gen 3,15,<sup>28</sup> wo die Rede von einer Nachkommenschaft der Schlange als Verkörperung der Macht des Bösen ist, die gegen den Menschen und seine gottgewollte Entfaltung ankämpfen wird: „Feindschaft setze ich zwischen dich und die Frau, zwischen deinen Nachwuchs und ihren Nachwuchs. Er trifft dich am Kopf, und du triffst ihn an der Ferse.“ Der Macht des Bösen, so will Gen 3,15 sagen, wird es im Verlauf der Geschichte immer wieder neu gelingen, sich Menschen dienstbar zu machen, die sich ihren Zerstörungswillen aneignen und vornehmlich da agieren, wo ein Mensch geschwächt ist und Gefahr läuft, die Orientierung auf Gott hin zu verlieren. In den Anfeindungen des Beters von Psalm 38 zeigt sich somit die vernichtende Macht des Bösen, mit der er sich als Sünder eingelassen hat und die nun auf ihn zurückschlägt. Aus diesem Grund wird angesichts der Feindbedrohung gebetet.

Angesichts dieses Ansturms von böser Energie schildert der Beter in V.14 und 15 seine Ohnmacht. Er befindet sich zwar unter Menschen, und dennoch ist ihm die Kommunikation versagt, weil die Glaubensnot seiner Krankheit nicht verstanden wird und aufgrund der Entfremdung und Feindschaft jede Basis für ein Gespräch fehlt. So bleibt dem Beter nur das Weghören und Verstummen.

Das Eingeständnis seiner Ohnmacht führt den Beter zu einem Bekenntnis der Zuversicht und der Erhörungsgewissheit durch Gott. Ein solches Vertrauen auf Gott, mit dem die zweite Strophe des inneren Rahmens V.16-21 beginnt, gehört in der Regel zum Formular der Klagepsalmen und ist nicht psychologisch als Stimmungsumschwung, sondern theologisch als Wiedergewinnung der Festigkeit in Gott zu erklären. Weil Gott von seinem Wesen her der Rettergott ist und er sich in der Geschichte Israels von Anfang an als ein solcher kundgetan hat (Ex 3,7-8), besitzt der Klagende eine Basis für sein Gottvertrauen, das hier in seiner Intensität durch die drei Anrufungen Gottes (Jahwe, Allherr, mein Gott) gesteigert wird. „Jahwe“ hat den mitseienden Gott im Blick, „Allherr“ den sou-

---

<sup>27</sup> Vgl. B. JANOWSKI, Dem Löwen gleich, gierig nach Raub. Zum Feindbild in den Psalmen, in: *EvTh* 55 (1995) 155-173, hier 171: „Denn der Feind des einzelnen ist mehr als bloß der persönliche Widersacher, weil er eine chaotische Mächtigkeit repräsentiert, die darauf aus ist, in die Welt des Beters einzudringen und diesen von Gott zu trennen.“

<sup>28</sup> Zur Stelle vgl. Th. MENDE, Sieger über Satan. Zur glaubensgeschichtlichen Entstehung der Deutung von Gen 3,15 als Protoevangelium, in: R. BRANDSCHEIDT / Th. MENDE (Hg.), *Schöpfungsplan und Heilsgeschichte* (FS E. Haag), Trier 2002, 87-121.

veränen und allwissenden Herrscher, „mein Gott“ den dem Beter zugewandten Gott.

Als Motiv für das unbeirrte Warten auf Gottes Eingreifen wird in V.17 das Großtun der Gegner genannt, die sich über den Untergang des Beters freuen würden und die mit dieser gemeinschaftswidrigen Haltung auch Feinde Gottes sind, der nach Weish 11,26 ein Freund des Lebens ist („Du schonst alles, weil es dein Eigentum ist, Herr, du Freund des Lebens“). Diese Feststellung weist noch einmal auf die Dämonie der Anfeindung hin, welcher der Beter begegnet, denn normalerweise freut man sich nicht über den Untergang eines Menschen. Dass dieser nahe ist, verdeutlicht V.18 mit dem Hinweis auf den nahen Fall und den allgegenwärtigen Schmerz.

Aber der Beter sieht nicht nur die Gegner in Strukturen des Bösen gefangen; er erkennt dergleichen auch an sich selbst. Darum stellt er dem Bekenntnis zur Retterhilfe Gottes das Eingeständnis seiner Schuld gegenüber (V.18), über die er sich grämt, und macht ernst mit der Einsicht, dass Gottes Retterhilfe dem Schuldeinsichtigen und Umkehrwilligen gilt. Noch einmal wird an dieser Stelle deutlich, dass es dem Beter von Psalm 38 nicht nur darum geht, dass seine Not weicht, sondern dass sein Leben vor Gott in Ordnung kommt. Die sprachliche Fassung in V.19 zeigt an, dass das Sündenbekenntnis vor Jahwe über die einfache Deklaration hinausreicht und religiös-kultische Dimensionen hat; denn das Verbum *ngd* Hifil „anzeigen“ zielt auf ein öffentliches Sündenbekenntnis (vgl. Spr 28,13; Ps 32,5), das an anderer Stelle im Alten Testament durch das explizite Eingeständnis „ich habe gesündigt“ angezeigt wird (2 Sam 12,13; Ps 41,5; Ijob 33,27f.). Dass es einen gottesdienstlichen Buß- und Reinigungsakt gab, in dem auf Klage und Schuldbekenntnis hin vom Priester ein Heilswort (Orakel) gesprochen wurde, ist eine alte Vermutung.<sup>29</sup> Dabei wurde daran gedacht, dass dieser rituelle Akt von Priestern oder Abgesandten des Tempels auch am häuslichen Krankenbett vollzogen werden konnte.<sup>30</sup> Bestandteil dieses Krankheitsrituals war dann wohl auch die Rezitation eines Klagepsalms, den der Kranke nach- oder mitsprach, und ein entsprechendes Heilsorakel. Nach erfolgter Genesung konnte das häusliche Ritual durch eine Dankopferfeier mit erweiterter Teilnehmerschaft im Ortstempel eine Fortsetzung finden. In ihr bekannte der Geheilte seine Geschichte vor der anwesenden Tempelgemeinde (vgl. Ps 66,13-

---

<sup>29</sup> Vgl. J. BEGRICH, Das priesterliche Heilsorakel, in: DERS., Gesammelte Studien zum AT (Tb 21), München 1964, 217-231.

<sup>30</sup> Vgl. K. SEYBOLD, Das Gebet des Kranken im Alten Testament. Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankheits- und Heilungspsalmen (BWANT 19), Stuttgart u.a. 1973, 174f.

16). In diesem Sinn wartet auch der Beter von Psalm 38 auf den vollmächtigen Zuspruch des Priesters.<sup>31</sup>

Im Kontrast zur Hinfälligkeit des Beters sind dessen Gegner „lebendig und stark“, jedoch nutzen sie ihre Mächtigkeit in Verderben bringender Weise (V.20-21). Dabei nimmt die wertende Aussage, dass die Gegner ihn „lügenrisch hassen“, urgeschichtliche Betrachtungsweise auf, insofern nach der Abfolge der Kapitel Gen 3 (Sündenfall) und Gen 4 (Brudermord) das Koordinatenkreuz der Ursünde in der Urlüge als der Auflehnung Gott gegenüber und im Ausbruch der Gewalt dem Nächsten gegenüber besteht. Damit charakterisiert der Psalmist eine Ablehnung des Beters, die aus einer Lebensanschauung resultiert, in welcher der bußfertige zum Feindbild geworden ist, den es zu bekämpfen und zu verleumden gilt.

Dass der Verfasser in der Tat an die Macht des Bösen denkt, die sich in den Machenschaften der Gegner des Beters artikuliert, zeigt auch der Gebrauch des Verbums *stn* „anfeinden“ in V.21. Denn mit diesem Verbum wird in der nachexilischen Zeit die eigenständige und dem Menschen vorgelagerte Macht des Bösen personalisiert (Ijob 1-2; 1 Chr 21,3; Sach 3,1-8), die als Widersacher Gottes und Feind des der Gottesnähe in herausragender Weise gewürdigten Menschen auf die Destruktion der Schöpfungs- und Geschichtsplanung Gottes hinarbeitet.<sup>32</sup> Wenn der Beter in V.21 zusätzlich feststellt, dass die Feinde ihm Gutes mit Bösem vergelten, ihm also die erwiesenen Wohltaten schlecht danken, so ist darin kein Widerspruch zum voranstehenden Sündenbekenntnis zu sehen. Ein Mensch kann sich vor Gott schuldig wissen und dennoch unschuldig gegenüber den Mitmenschen, denen er nichts Böses zugefügt hat.

In den Schlussbitten erfleht der Beter inständig den Schutz und die Nähe Gottes. Nochmals begegnen hier die drei Gottesprädikationen, die bereits in der Anrufung V.16 aufgetaucht sind: Allherr, Jahwe, mein Gott. Zugleich wird deutlich, dass es dem Beter nicht nur um eine Beseitigung seiner Leiden geht. Wäre dies der Fall, so hätte er direkt um Befreiung von Krankheit und Feinden gebeten. Der in V.23 verwendete Ausdruck „Rettung, Heil“ (*tesu'ab*), der zum Gottestitel wird („Allherr, du mein Heil“), zeigt an, dass Gott nicht funktional als Helfer, sondern als Hilfe im umfassenden Sinn angesehen wird und somit ein heilvoller Ausgang für den Beter, auch wenn die Notwende für ihn noch nicht eingetreten ist, außer Frage steht. Im Blick auf das wurzelverwandte Nomen *jesu'ab*, das vornehmlich in der Theologie des Großesajabuches eine maßgebli-

---

<sup>31</sup> Vgl. KRAUS, Psalmen (s. Anm. 4), 449.

<sup>32</sup> Vgl. in diesem Heft den Aufsatz von E. HAAG, Biblische Aussagen zur Existenz und Funktion des Bösen.



che Rolle spielt, erhält die Schlussbitte ein theologisch gefülltes Profil, insofern der Beter dann Gottes erlösendes Handeln herbeifließt (Jes 49,8; 52,7.10; 60,18) und um seine Rechtfertigung als Sünder sowie um eine neue Heilsgemeinschaft mit Gott in einer Welt bittet, die nach wie vor von den Strukturen des Bösen gekennzeichnet ist. Dergestalt hat seine Buße wahrhaft „den Glauben in sich, sie verzweifelt an sich selbst, aber nicht an Gott“<sup>33</sup>.

### III. Theologische Synthese

Zeitlich ist Psalm 38 ein Produkt der nachexilischen Zeit. Darauf verweisen die Systematik in der Darstellung des Strafleidens und die formelhafte Sprache, die in schriftgelehrter Manier an Texte und Motive der Überlieferung anknüpft,<sup>34</sup> sowie die alphabetisierende Formgestalt, nämlich dass die Zahl der Verse im Psalm der Anzahl der Lettern im hebräischen Konsonantenalphabet entspricht. Inhaltlich entscheidend für die nachexilische Verortung ist der Gedanke des Läuterungsleidens, das nicht infrage gestellt wird und das auf den einzelnen Menschen bezogen sichtlich die Theologie der Elihureden im Buch Ijob voraussetzt.

#### 1. Die göttliche Leidenspädagogik

Die Elihureden,<sup>35</sup> deren Verfasser im dritten Jhdt. vC das Buch Ijob redigiert und seine Theologie entscheidend weitergeführt hat, greifen Einsichten der Prophetie (Hos 7,8-12; 11,1-9; Am 4,6-11; Jes 43,24; Jer 2,19.30) und der von ihr beeinflussten Literatur (Dtn 8,3-5; 11,2; 2 Sam 7,14ff.) sowie der deuteronomistischen Geschichtspragmatik auf (Lev 26,24-46; Ri 2,11-19), derzufolge mit dem Eintreffen des Exilsgerichtes ein langes Erziehungsleiden Gottes an Israel endete, und stellen sie in den größeren Horizont der Welt- und Menschenlenkung Gottes. Der Verfasser der Elihureden geht davon aus, dass es einen Plan Gottes gibt, der den Raum von Schöpfung und Geschichte durchwaltet und den Gott trotz des Wirkens einer Macht des Bösen zum Ziel lenkt. Das menschliche Leiden kann nach den Elihureden in allem Ernst Ort des richtenden Han-

---

<sup>33</sup> DELITZSCH, Psalmen (s. Anm. 12), 301.

<sup>34</sup> B. DUHM, Die Psalmen (KHK XIV/2A), Tübingen <sup>2</sup>1922, 163: „der Verf. muß eine gute Bibliothek gehabt haben“.

<sup>35</sup> Zur Thematik vgl. TH. MENDE, Durch Leiden zur Vollendung. Die Elihureden im Buch Ijob (Ijob 32-37) (TThSt 49), Trier 1990; DIES., Das Buch Ijob (GSL 14/1 und 2), Düsseldorf 1993 u. 1994; DIES., Warum leidet der Mensch, wenn es Gott gibt? Der große Konflikt zwischen Mensch und Gott aus der Sicht des Ijobbuches (Rosenberger Geistliche Schriften 2), Waldfishbach-Burgalben 2013.

delns Gottes sein, insofern die Schöpfung durch den Sündenfall ihre Eindeutigkeit vor Gott verloren hat und chaotische Kräfte Eingang in sie gefunden haben, an denen auch der einzelne Mensch in seinem verkehrten Tun partizipiert. Aber weil es in Gottes Plan beschlossen liegt, dass seine Schöpfung nicht im Chaos untergeht, weshalb er als Erlöser gegenwärtig ist und auf die Vollendung seiner Schöpfung hinwirkt, kann dem Leiden ein „Wozu“ gegeben werden: Es ist dann Erziehung, Läuterung des Menschen auf Vollendung hin und somit Ort eines intensiven göttlichen Heilshandelns, bei dem Gott mit den Gezüchtigten ist und ihnen inmitten ihres Leidens Rettung gewährt, wenn sie die Umkehr vollziehen (Ijob 33,15-30; 34,29; 36,5-12.22-23).

Deutlich gibt Psalm 38 zu erkennen, dass der Beter auf dem Hintergrund der Theologie des Buches Ijob sein Leiden als Läuterungsleiden zur Umkehr begreift. Hinter seinen Leidschilderungen und seinem Sündenbekenntnis (V.4.5. 19) steht die Einsicht, dass Sünde Lebensminderung bedeutet, in die Nähe des Todes führt (V.8-9.11) und mit dem Gericht Gottes konfrontiert (V.2-3); seine Klage über die mangelnde Solidarität der Freunde und das aggressive und verleumderische Vorgehen seiner Gegner (V.12-13.17.20) weist die übergeordneten Dimensionen seines Leidens auf und bezeugt die Strukturen des Bösen in einer gefallenen Schöpfung, die darum unter dem Gericht steht; sein Hoffen auf Gott, der ihm als Jahwe und Allherr persönlich zugewandt ist (V.16.22), vermittelt die Gewissheit, dass Gott im Leiden des Menschen nicht einfach als Richter gegenwärtig ist, sondern auf Umkehr und Rettung hin den Sünder läutert.

Es will beachtet sein, dass diese Einsichten in Psalm 38 nicht theoretisch abgehandelt, sondern in Gebetsform gefasst und als Dialog zwischen Gott und Mensch dargeboten werden. Es geht also dem Verfasser des Psalms 38 auch darum, das Geheimnis des Leidens, das alles menschliche Vergeltungsdenken sprengt und das erst jenseits der Todesgrenze beantwortet wird, zu wahren. Wohl aber versucht der Beter von Psalm 38, in personaler Ausrichtung auf den kommenden Gott Klarheit für seine Lebensführung zu gewinnen. Beten wird so zum Glauben in actu, zu einem tragfähigen Stück Glauben in und aus der Tiefe des Leids.

## 2. Macht Sünde krank?

Mit einem simplen Ja oder Nein ist es bei der Beantwortung dieser Frage nicht getan. Vielmehr sind hierbei verschiedene Gedankenstränge von Bedeutung. Zunächst einmal wird es nach dem bisher Gesagten dem biblischen Befund nicht gerecht, Gott und Leid voneinander zu trennen oder pauschal zu behaupten, dass Gott nur Helfer im Leid, sonst aber dem Leid nicht weiter zuzuordnen sei. Vielmehr gehört das Leiden so wie alles, was dem Menschen widerfährt, in das

Verhältnis gegenüber Gott hinein. Psalm 38 – und mit ihm das gesamte Offenbarungszeugnis der Bibel – jedenfalls hält fest, dass menschliches Leid mit Gott zu tun hat und den Menschen vor Gott stellt, weshalb auch von Gott her nach einer Deutung des Leidens gefragt und Ausschau gehalten wird nach seinem Woher und Wozu. In diesem Kontext deutet der Beter von Psalm 38 seine Krankheit als ein Zeichen dafür, dass er nicht in Gottes Ordnung steht und bezeugt mit seinem Gebet die Möglichkeit eines inneren Zusammenhangs zwischen Krankheitsleiden und Sündenschuld. Dem Leser schärft der Psalm damit den Blick für Einsichten, die heute gerne verdrängt werden: dass der Daseinsvollzug des Menschen durch Strukturen des Bösen beschädigt ist, die letztlich auf der ganzen Schöpfung liegen; dass ein göttliches Gericht verborgene Schuld ins Bewusstsein hebt und dabei auch das Leid ein Sprachrohr Gottes sein kann, weshalb der Beter nicht einfach nur an der Beendigung seines Leidens interessiert ist, sondern auch und zuerst an der Heilung seiner gestörten Gottesbeziehung.

Wenn eine solche Sicht gegenwärtig selbst unter Theologen auf wenig Zustimmung trifft, dann hängt dies sicherlich auch damit zusammen, dass in der Verkündigung „im Lauf der Kirchengeschichte viel Unfug mit dem strafenden Gott getrieben [wurde] – was verheerende Folgen hatte“. Aber die gegenwärtig dominierende Ansicht ist ebenso kontraproduktiv, wenn nämlich der Versuch unternommen wird, in einem „Bündnis von Theologie und Psychologie den Gott Israels und den Vater Jesu Christi umzuschminken in einen unbesehen annehmenden, himmlischen Psychotherapeuten“. In Folge dessen wird man: „blind für den Strafvollzug, in dem die Menschheit weltweit steht – den Predigern fallen die Zähne aus und die Beter verbieten sich jede Lautstärke“<sup>36</sup>. Anders gesagt: Mangelndes Sündenbewusstsein hemmt ein kraftvolles Beten und behindert neue Gotteserfahrungen. Theologisch ist eine solche Sichtweise die Folge fataler Missverständnisse. Man befürchtet, dass mit einer Zuordnung von Sünde und Leid ein falsches Bild von Gott entsteht, demzufolge dieser dann kleingeistig auf jede Sünde direkt mit Strafe reagiert; weiterhin, dass die Einbettung in den Schuldzusammenhang einer gefallenen Schöpfung die Härte des Leidensgeschicks nivelliert und nicht zuletzt, dass mit der Vorstellung eines Gerichts- und Läuterungsleidens Leid verharmlost und in einer für die Opfer zynischen Weise für sinnvoll erklärt wird. Dem ist zunächst entgegenzuhalten, dass das Alte Testament jedes Leiden einzeln aufnimmt und keinen einheitlichen Sinn des Leidens kennt. Folglich bietet es auch keine Systematik über den Zusammenhang

---

<sup>36</sup> So L. BOHREN, Die Bußpsalmen: Lebenserfahrung und Doxologie, in: Pastoraltheologie 84 (1995) 150-165, hier 157.

von Krankheit und Sünde dar – eine diesbezügliche religiöse Ideologie, wie sie beispielsweise die Freunde Ijobs vertreten haben,<sup>37</sup> ist bereits im Buch Ijob selbst als unvereinbar mit dem Gottesbild herausgestellt worden.<sup>38</sup> Die zwei-eine Bibel jedenfalls geht nicht den Weg, kasuistisch festzustellen, von welcher Einzelschuld etwa der Aussatz, die Blindheit oder anderes herrühren, sondern stellt die Schöpfungswidrigkeit des Leidens heraus und betont die Heilerabsicht Gottes (vgl. Ex 15,26; Joh 9,1-12).

Wohl aber wird im Alten Testament ein entscheidender Horizont aufgetan, innerhalb dessen das Phänomen Krankheit angesiedelt wird. Dieser ist, weil Krankheit zur *Conditio humana* in einer gefallenen Schöpfung gehört (Ijob 5,6-7; 7,1; Sir 40,1), in der Urgeschichte verortet, die ja bekanntlich neben einer Darstellung der von Gott verfügten Ordnungen für Mensch und Welt auch die Schädigungen thematisiert, die die Welt des Anfangs bleibend gebrochen haben. Gen 3 und die nachfolgenden Kapitel schildern, wie der Mensch in Nachahmung der Auflehnung der Macht des Bösen gegen Gott ein Nein zu seinem Schöpfer gesprochen hat, und damit die Welt dem Gericht Gottes und der Einwirkung von Unheilmächten ausgesetzt hat, so dass fluchähnliche Belastungen und Beschwerden die menschliche Existenz kennzeichnen (Gen 3,17ff.). Hierbei ist unbedingt zu beachten, dass mit dem Sündenfallgeschehen nicht ein historisches Ereignis am Anfang der Menschheitsgeschichte gemeint ist, also die Sünde eines ersten Menschenpaares Adam und Eva, die dann der ganzen Menschheit angelastet wird. Was der Begriff Ursünde beinhaltet, ist vielmehr eine Unheilssituation, die den Wurzelgrund aller sich in der Geschichte der Menschheit ereignenden Sünden und ihrer Folgen abgibt, also ein die ganze Menschheit betreffender Sachverhalt, den Walter Eichrodt in einer klassisch zu nennenden Formulierung als das „Herausfallen der Menschheit aus der Linie gottgewollter Entfaltung“<sup>39</sup> bezeichnet hat. Die Ursünde ist somit einerseits ein

---

<sup>37</sup> Die Freunde Ijobs haben die deuteronomistische Erklärung vom Untergang Judas und dem damit einsetzenden leidvollen Exil Israels in Babel (586-539 vC) als ein göttliches Strafgericht, das nach dem Offenbarungswort der Propheten eine Folge des Scheiterns Israels an der Bundesgemeinschaft mit Gott war, von der konkreten Situation losgelöst, daraus einen Schlüssel zur Erklärung aller Formen von Leid gemacht und damit nicht nur alles Leiden ausschließlich unter moralischen Kategorien bewertet, sondern auch und vor allem Gott in seinem Verhältnis zum Menschen zu einem Funktionär der Lohn- und Strafzuteilung degradiert und die Gerechtigkeit Gottes einseitig mit Vergeltung gleichgesetzt.

<sup>38</sup> Die Elihureden (Ijob 32-37) entfalten das läuternde Mitsein Gottes im Leiden, die Gottesreden (Ijob 38-41) den auf Erlösung ausgerichteten Schöpfungs- und Geschichtsplan Gottes, die Gottesrede an Elifas in Ijob 42,7-8 bezeichnet zweimal die Reden der Freunde Ijobs als falsch, die des Ijob aber als richtig.

<sup>39</sup> W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2/3, Göttingen 1974, 283.

Status, in dem sich der einzelne Mensch vorfindet, da er in eine Welt hineingeboren wird, die von diesem Geschehen geprägt ist, und andererseits ein Unheilsgeschehen, das der einzelne Mensch als Subjekt nachvollzieht und für das er voll verantwortlich ist. Kurz gesagt: Der Mensch tritt in eine beziehungsgestörte Welt ein und trägt seinerseits individuell zu dieser Störung bei. Allein kraft der Führung Gottes müssen Krankheit und auch andere böse Mächte, die Gott als solche nicht will und die dem göttlichen Entwurf der Welt widersprechen, zum Guten dienen. Von dieser gesamt menschlichen Situation her ist es somit möglich, dass ein Mensch, so wie der Beter von Psalm 38, in der Erfahrung seiner Krankheit, die als Vorbote des Todes wie dieser das Wesen der Sünde als Trennung von Gott sichtbar macht, seinen eigenen Anteil am Schuldverhängnis der Schöpfung in Rechnung stellt und nach Rettung in der Krankheit *und* nach Heilung seiner gestörten Gottesbeziehung Ausschau hält.

Macht Sünde krank? Im oben entfalteten Sinn: Ja. Wird der Leidende damit trostlos zurückgelassen? Nein. Denn wenn Leiden als Buße positiv ein in die Wahrheit Kommen bedeutet, dann fällt seine Annahme mit der Gewissheit zusammen, dass das Gebet um Gottes Beistand erhört wird. Wenn nämlich der, der „in die Wahrheit zurückkehrt, trotzdem verlassen bliebe, dann wäre dies der Sieg der Lüge über die Wahrheit, die ‚Niederlage Gottes‘. An sie nicht zu glauben ist mit dem Glauben an Gott identisch“<sup>40</sup>. Dem christlichen Beter erschließt sich diese Glaubensgewissheit in einer besonderen Weise, da seit dem Leiden Christi das Leiden selbst zur Epiphanie der göttlichen Nähe geworden ist. „In Gemeinschaft mit Ihm und mit allen leidenden Gliedern am Leib Christi in der ganzen Welt kann jeder Christ diesen Psalm täglich beten und sich in dieses Gebet einüben, bis es ihn selbst erwischt und er es als sein ganz eigenes beten muss und kann.“<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> So R. SPAEMANN, *Meditationen eines Christen. Über die Psalmen 1-51*, Stuttgart 2014, 306.

<sup>41</sup> Ebd., 302.

ERASMUS GASS

## Sanherib vor Jerusalem (701 v.Chr.)

Eine Bewährungsprobe für den Jahweglauben

*Abstract:* Sanherib's campaign to the southern Levant in the year 701 BCE had far-reaching consequences especially for the religious history of Judah. The Theology of Zion got its ultimate legitimation by the withdrawal of the Assyrian army from Jerusalem. However, neither Jerusalem was besieged nor Judah was reduced to a small city-state. Instead, Judah managed to recover soon under the aegis of Manasseh by expanding into the Judean desert and the Negev. Furthermore, the Theology of Zion was augmented by the additional motif of the struggle of nations remembering the many corps of different ethnic affiliations within the Assyrian army devastating the Shephelah.

Im Jahr 1961 wurde bei Straßenarbeiten am Osthang der *Hirbet Bêt Lēy* (1430.1080) eine eisenzeitliche Grabanlage freigelegt.<sup>1</sup> Der Ort *Hirbet Bêt Lēy* liegt in der Schefela, dem fruchtbaren Hügelland zwischen der Küstenebene und dem judäischen Gebirge, ungefähr 8 km östlich vom bedeutenden judäischen Festungsort Lachisch. Im Vorraum dieses Kammergrabes fand man an den Wänden höchst interessante hebräische Inschriften und Zeichnungen. Inschrift A lautet: יהוה אלהי כל־הארץ הרי יהודה לאלהי ירושלם „*Jahwe (ist) der Gott des ganzen Landes. Die Berge Judas (gehören) dem Gott Jerusalems*“.<sup>2</sup> Die Aussage in

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu Joseph NAVEH, Old Hebrew Inscriptions in a Burial Cave, in: IEJ 13 (1963) 74-92.

<sup>2</sup> Zu dieser Lesart vgl. André LEMAIRE, Prières en Temps de Crise, in: RB 83 (1976) 558-568, hier 558-560; Wolfgang RICHTER, Althebräische Inschriften transkribiert (ATSAT 52), St. Ottilien 1999, 51; Johannes RENZ, „Jahwe ist der Gott der ganzen Erde“, in: M. PIETSCH / F. HARTENSTEIN (Hg.), Israel zwischen den Mächten. FS S. Timm (AOAT 365), Münster 2009, 289-377, hier 310-311. Zu anderen Lesarten vgl. Frank Moore CROSS, The Cave Inscriptions from Khirbet Beit Lei, in: J. A. SANDERS (Hg.), Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century. FS N. Glueck, Garden City 1970, 299-306, hier 301; Patrick D. MILLER, Psalms and Inscriptions, in: J. EMERTON (Hg.), Congress Volume Vienna 1980 (VTS 32), Leiden 1981, 311-332, hier 320-322; Johannes RENZ, Die althebräischen Inschriften I (Handbuch der Althebräischen Epigraphik I), Darmstadt 1995, 245-246; Pekka SÄRKIÖ, Hilferuf zu Jahwe aus dem Versteck, in: ZDPV 113 (1997) 39-60, hier 41-42 Anm. 19; Ziony ZEVIT, The Religions of Ancient Israel, London 2001, 421-426; Frederick W. DOBBS-ALLSOPP, Hebrew Inscriptions, New Haven 2005, 128-130. Vgl. auch die ausführliche Diskussion und der leicht abweichende Vorschlag bei Siegfried MITTMANN, A Confessional Inscription from the Year 701 BC Praising the Reign of Yahweh, in: Acta Academica 21/3 (1989) 15-38, hier 17-23: יהוה אלהי כל־הארץ הו יהודה את אלהי ירושלם („*Jahwe, der Gott der ganzen Erde (ist) er. Jahwe, Du (bist) der Gott Jerusalems*“). Graham I. DAVIES, Ancient Hebrew Inscriptions, Cambridge 1991, 89 bietet zwei unterschiedliche Lesarten.

der ersten Zeile bezieht sich zunächst auf das Land Juda, kann aber auch universal verstanden werden im Sinne von „*Jahwe (ist) der Gott der ganzen Erde*“.<sup>3</sup> In der zweiten Zeile drückt sich hingegen sicher ein partikularer Aspekt aus, da hier Jahwe als Gott Jerusalems explizit mit dem jüdischen Gebirge verbunden wird. In beiden Zeilen wird somit ein Besitzanspruch Jahwes über das Land Juda und vielleicht darüber hinaus reklamiert. Damit ist auch eine gewisse Verantwortung, vor allem in Krisenzeiten, verbunden. Bei einer partikularen, und damit nationalen Deutung, würde der Schutz des Gottes von Jerusalem für das ganze Land Juda reklamiert werden. Die angreifende Armee hat sich in diesem Fall an Jahwes Besitz vergriffen, um diesen der Macht eines anderen Gottes zu unterstellen. Juda ist aber das Land Jahwes. Bei einer universalen Bedeutung der ersten Zeile würde hingegen betont werden, dass der Gott der ganzen Erde seinen Schutz ebenso auf das jüdische Gebirge ausdehnt.

Auf eine kriegerische Bedrohung als Hintergrund der Graffiti deuten die Zeichnungen an den Wänden hin, die einen Bogenschützen, einen Krieger mit Raupenhelm sowie ein Heerlager abbilden.<sup>4</sup> Bei den weiteren Inschriften handelt es sich um Gebetsbitten, die auf einen kriegerischen Kontext hinweisen könnten, z. B. Inschrift C: הַלְשֵׁעַ הַזֶּה הוֹרֵה „*Errette, Jahwe*“.<sup>5</sup> Vielleicht handelt es sich hier sogar um den Hilferuf der abgebildeten Beterfigur, die Jahwe, den „*Gott des ganzen Landes*“ und der „*Berge Judas*“ um Beistand anfleht.

---

<sup>3</sup> Der Ausdruck בְּלִי-הָאָרֶץ אֱלֹהֵי כָל-הָאָרֶץ kann sich universal auf die ganze Erde, vgl. Othmar KEEL / Christoph UEHLINGER, Göttinnen, Götter und Gottessymbole (QD 134), Freiburg <sup>3</sup>1995, 356; Friedhelm HARTENSTEIN, „Wehe, ein Tosen vieler Völker ...“ (Jesaja 17,12), in: DERS. (Hg.), Das Archiv des verborgenen Gottes (BThSt 74), Neukirchen-Vluyn 2011, 127-174, hier 128, oder national auf das ganze Land Juda beziehen, wobei die zweite Bedeutung besser zur folgenden Zeile „*Berge Judas*“ passt, vgl. schon LEMAIRE, Prières (s. Anm. 2), 566 Anm. 23; Herbert NIEHR, The Rise of YHWH in Judahite and Israelite Religion, in: D. V. EDELMAN (Hg.), The Triumph of Elohim (Contributions to Biblical Exegesis & Theology 13), Kampen 1995, 45-72, hier 55; Simon B. PARKER, Graves, Caves, and Refugees, in: JSOT 27 (2003) 259-288, hier 268-269.

<sup>4</sup> Vgl. zu dieser Deutung der Graffiti Pessah BAR-ADON, An Early Hebrew Inscription in a Judean Desert Cave, in: IEJ 25 (1975) 226-232, hier 231 Anm. 9; LEMAIRE, Prières (s. Anm. 2), 567; MITTMANN, Inscription (s. Anm. 2), 30-31; SÄRKIÖ, Hilferuf (s. Anm. 2), 54-56; PARKER, Graves (s. Anm. 3), 269. Die Fluchformeln an den Wänden gelten vermutlich dem Angreifer. ZEVIT, Religions (s. Anm. 2), 410-417 deutet die Graffiti hingegen anders: So sei die Belagerung von Lachisch statt einem Heerlager, ein Leierspieler statt einem Bogenschützen, eine Beterfigur statt eines Kriegers mit Raupenhelm abgebildet. MITTMANN, Inscription (s. Anm. 2), 30-31 weist zumindest darauf hin, dass die Verbindung von Raupenhelm und Schuppenpanzer ungewöhnlich ist.

<sup>5</sup> Vgl. SÄRKIÖ, Hilferuf (s. Anm. 2), 42. Anders hingegen ZEVIT, Religions (s. Anm. 2), 429-430, demzufolge es keinen Hinweis auf ein *y* gibt. Nach PARKER, Graves (s. Anm. 3), 265 Anm. 13 könnte man zudem Perfekt anstelle eines Imperativs lesen: „*Es hat errettet Jahwe*“.

Die Verbindung von einer möglicherweise universalen und einer partikularen Aussage in Inschrift A scheint auf den ersten Blick literarhistorisch einen späten Zeitpunkt nahezulegen. Aber weit gefehlt! Denn paläographisch sind diese Inschriften in das Ende des 8. Jh. v.Chr. zu datieren.<sup>6</sup> In dieser Zeit stand der Jahweglaube vor einer seiner größten Herausforderungen. Mit dem Untergang des Nordreiches und der Exilierung der Oberschicht im Jahr 720 v.Chr. ist der dortige Jahweglaube stark infrage gestellt worden. Kurze Zeit später ist ein gewaltiges assyrisches Heer in Juda eingefallen. Die Rede ist von der assyrischen Bedrohung durch Sanherib im Jahr 701 v.Chr., als das Überleben Judas auf Messers Schneide stand. Offenbar hat ein judäischer Flüchtling mit Inschrift A seine Hoffnung auf Rettung durch Jahwe ausdrücken wollen.<sup>7</sup> Es stellt sich die Frage: War diese Hoffnung berechtigt? Der Jahweglaube nicht nur dieses einen Judäers stand somit vor einer massiven Bewährungsprobe. Auch die biblischen Autoren mussten die „*Zeichen der Zeit*“ im Licht des Glaubens deuten.

Bei der Rekonstruktion der Ereignisse des Jahres 701 v.Chr. sollen zunächst außerbiblische Daten herangezogen werden. Die politische Großwetterlage wird in „*Die assyrische Krise*“ skizziert, bevor die „*Situation in Juda*“ beschrieben wird. Danach wird der „*dritte Feldzug Sanheribs*“ geschildert. Das so gewonnene Bild wird schließlich mit einem biblischen Text konfrontiert.

## 1. Die assyrische Krise

Das letzte Drittel des 8. Jh. v.Chr. stand ganz unter dem Zeichen der Westexpansion Assyriens unter den mächtigen Großkönigen Tiglatpileser III., Salma-

---

<sup>6</sup> Vgl. hierzu die Diskussion bei LEMAIRE, Prières (s. Anm. 2), 563-565; RENZ, Handbuch (s. Anm. 2), 244; ZEVIT, Religions (s. Anm. 2), 420. Lediglich der Konsonant *k* erscheint in einer Schreibweise, die erst Anfang des 7. Jh. v.Chr. belegt ist. Anders hingegen CROSS, Cave (s. Anm. 2), 302-304; MILLER, Psalms (s. Anm. 2), 320; Peter Kyle MCCARTER, Hebrew Inscriptions, in: W. W. HALLO / K. L. YOUNGER (Hg.), The Context of Scripture II, Leiden 2003, 179-180, hier 180, die an den Anfang des 6. Jh. v.Chr. denken. Ähnlich Joseph NAVEH, Hebrew Graffiti from the First Temple Period, in: IEJ 51 (2001) 194-207, hier 207. Zur Problematik der Datierung vgl. SÄRKIÖ, Hilferuf (s. Anm. 2), 40.

<sup>7</sup> Der historische Hintergrund der Inschriften dürfte somit die Situation im Jahr 701 v.Chr. gewesen sein, vgl. RENZ, Jahwe (s. Anm. 2), 310; SÄRKIÖ, Hilferuf (s. Anm. 2), 56; PARKER, Graves (s. Anm. 3), 262. Hierzu passt auch, dass die Graffiti (Heerlager, Soldat mit Raupenhelm) Parallelen zu den Lachischreliefs Sanheribs aufweisen. Zu verschiedenen Graffiti, die von Flüchtlingen in Höhlen geritzt worden sind, vgl. allgemein PARKER, Graves (s. Anm. 3), 261-285.



nassar V. und Sargon II., die allesamt auch in der Bibel erwähnt werden.<sup>8</sup> Nach und nach unterlagen die Staaten der Levante dem assyrischen Ansturm. Bei der Einweihung der neuen assyrischen Hauptstadt *Dūr-Šarrukīn* im Jahr 706 v.Chr. stand der „Soldatenkönig“ Sargon II. auf dem Höhepunkt seiner Macht. Ein Aufbegehren der Vasallen war kaum denkbar.

Kurz danach änderten sich die politischen Rahmenbedingungen. Im Jahr 705 v.Chr. marschierte Sargon II. ins anatolische Tabäl, wo er gegen den unbedeutenden Kulummaerherrscher Gurdi – ein Namensvetter des bekannten Gordias – auf mysteriöse Weise ums Leben kam.<sup>9</sup> Der Imageschaden war gewaltig.

Die Vasallen deuteten Sargons Tod als gerechte Strafe der Götter für die assyrische Gewaltherrschaft. Schon am Anfang des Jahres 704 v.Chr. kam es zu Aufständen gegen den neuen Großkönig Sanherib.<sup>10</sup> In Babylon setzte sich Marduk-zākir-šumi II. auf den Thron, wurde aber bald von Marduk-apla-iddina, dem biblischen Merodach-Baladan, weggeputscht. Bereits im folgenden Jahr schlug Sanherib das babylonisch-elamische Heer in der Doppelschlacht bei Kutha und Kisch. Nur durch Flucht nach Elam konnte Merodach-Baladan seinen Kopf aus der Schlinge ziehen.

In der Levante kam es nach dem assyrischen Herrschaftswechsel ebenfalls zu Aufständen. Während sich die assyrischen Provinzen Syrien, Dor, Megiddo, Gilead und Samaria ruhig verhielten, brachen Aufstände in den phönizischen und philistäischen Stadtstaaten sowie in Juda und den ostjordanischen Staaten aus. Im Folgenden soll die Situation in Juda geschildert werden.

## 2. Die Situation in Juda

Im letzten Drittel des 8. Jh. v.Chr. kam es nachweislich zu einem Bevölkerungswachstum in Juda. Meist wird dies mit Flüchtlingsströmen von Nord nach Süd

---

<sup>8</sup> Tiglatpileser III: 2Kön 15,29; 16,7.10; 1Chr 5,6; 2Chr 28,20; in der Kurzform Pul: 2Kön 15,19; 1Chr 5,26. Sargon II.: Jes 20,1. Sanherib: 2Kön 18,13; 19,16.20.36; 2Chr 32,1.2.9.10.22; Jes 36,1; 37,17.21.37.

<sup>9</sup> Nach Giovanni B. LANFRANCHI, *The Ideological and Political Impact of the Assyrian Imperial Expansion on the Greek World in the 8<sup>th</sup> and 7<sup>th</sup> Centuries BC*, in: S. ARO / R. M. WHITING (Hg.), *The Heirs of Assyria* (Melammu Symposia 1), Helsinki 2000, 7-34, hier 24 Anm. 68 ist *Gur-di-i* gegenüber der alten Lesart *Es-pa-i* zu lesen. Zu Gurdi vgl. Ariel M. BAGG, *Die Assyrer und das Westland* (OLA 216), Leuven 2011, 243-244.

<sup>10</sup> Zum Aufstand in Babylon vgl. Eckart FRAHM, *Einleitung in die Sanherib-Inschriften* (AfO Beiheft 26), Wien 1997, 9; Louis D. LEVINE, *Sennacherib's Southern Front 704-689 B.C.*, in: JCS 34 (1982) 28-61, hier 34-37.

erklärt.<sup>11</sup> Dies könnte mit der innen- und außenpolitischen Krise des Nordreichs zusammenhängen, die schließlich zum Untergang Samarias im Jahr 720 v.Chr. geführt hat. Ein solcher Siedlungsschub lässt sich an Veränderungen in der Siedlungsdichte nachweisen, was vier Beobachtungen nahelegen:

- a) Im südlichen Teil der Provinz Samerīna verringerte sich die Besiedlung am Ende der Eisenzeit um etwa drei Viertel.<sup>12</sup> b) Die Neustadt von Jerusalem auf dem Südwesthügel geht vermutlich auf die Bemühungen Hiskijas zurück. Dieser neue Stadtteil musste von Hiskija erschlossen und durch eine Stadtmauer geschützt werden. Insgesamt wuchs die Stadt Jerusalem im Laufe des 8. Jh. v.Chr. von 17,5 ha um etwa 49 ha auf 66,5 ha<sup>13</sup> – ein Zuwachs von geschätzten 12.250 Menschen.<sup>14</sup> c) Auch im judäischen Bergland ist ein Siedlungsschub festzustellen. So stieg die Anzahl der Siedlungen im judäischen Bergland im späten 8. Jh. v.Chr. von 86 auf 122.<sup>15</sup> Die besiedelte Fläche erhöhte sich um 48 ha – ein Zuwachs von geschätzten 12.000 Menschen. d) Darüber hinaus lässt sich in der Scheffela im 8. Jh. v.Chr. ein Anstieg von 19 auf 277 Siedlungen erkennen,<sup>16</sup> wobei die besiedelte Fläche von 6,89 ha auf

---

<sup>11</sup> Vgl. Avi OFER, *The Highland of Judah during the Biblical Period* (Ph.D. Thesis Tel Aviv University), Tel Aviv 1993, 29\*-30\*; Israel FINKELSTEIN / Neil Asher SILBERMAN, *Temple and Dynasty*, in: JSOT 30 (2006) 259-285, hier 266; Reinhard MÜLLER, *Ausgebliebene Einsicht* (BThSt 124), Neukirchen-Vluyn 2012, 90 Anm. 15. Kritisch hierzu neuerdings Nadav NA'AMAN, *When and How Did Jerusalem Become a Great City?*, in: BASOR 347 (2007) 21-56, hier 35-38; Nadav NA'AMAN, *The Growth and Development of Judah and Jerusalem in the Eighth Century BCE*, in: RB 116 (2009) 321-335, hier 324-325.

<sup>12</sup> Ähnliches gilt auch für das nördliche Samerīna. Dort ging die Bevölkerung ebenfalls um 68% zurück, vgl. NA'AMAN, *Jerusalem* (s. Anm. 11), 35-38.

<sup>13</sup> Vgl. zum Problem des Wachstums Jerusalems Othmar KEEL, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus* (Orte und Landschaften der Bibel 4/1), Göttingen 2007, 405-409.

<sup>14</sup> Dieser Schätzung liegt ein sehr niedriger Koeffizient von 250 Menschen pro Hektar zugrunde. Früher hat man sogar 1.000 Menschen pro Hektar Besiedlungsfläche vermutet. Vgl. zu derartigen demographischen Schätzungen Avraham FAUST, *The Settlement of Jerusalem's Western Hill and the City's Status in Iron Age II Revisited*, in: ZDPV 121 (2005) 97-118, hier 109-110.

<sup>15</sup> Vgl. Avi OFER, *'All the Hill Country of Judah'*, in: I. FINKELSTEIN (Hg.), *From Nomadism to Monarchy, Jerusalem 1994*, 92-121, hier 105-106.

<sup>16</sup> Vgl. Yehuda DAGAN, *The Settlement in the Judean Shephela in the Second and First Millennium BC. 2 Bde* (Ph.D. Thesis Tel Aviv University), Tel Aviv 2000, 186. Leicht davon abweichend Yehuda DAGAN, *Results of the Survey. Settlement Patterns in the Lachish Region*, in: D. USSISHKIN (Hg.), *The Renewed Archaeological Excavations at Lachish (1973-1994) V* (Sonia and Marco Nadler Institute of Archaeology Monograph Series 22), Tel Aviv 2004, 2672-2690, hier 2681: Anstieg von 14 auf 289 Siedlungen mit einer Fläche von 41,65 ha.

41,87 ha anwuchs.<sup>17</sup> Die zusätzlich besiedelten rund 35 ha ergeben ein Bevölkerungsplus von geschätzten 8.750 Menschen.

Aufgrund dieses Bevölkerungswachstums von zusätzlich mindestens 33.000 Menschen musste Hiskija städtebauliche Maßnahmen einleiten, um die vielen Neusiedler zu versorgen. Ein Ausbau der Städte war somit dringend notwendig. Dies widersprach keineswegs den assyrischen Vorstellungen, da man auch auf assyrischer Seite an einem funktionierenden und florierenden Vasallenstaat interessiert gewesen ist. Unter der Hand konnte Hiskija jedoch sein Reich sukzessive für einen assyrischen Gegenschlag vorbereiten. So ließ er in der Schefela und im judäischen Bergland Städte befestigen und Garnisonen stationieren. Da die militärischen Operationen der Assyrer nur während eines bestimmten Zeitfensters stattgefunden haben, musste man die Assyrer so lange hinhalten, bis diese von selbst den Feldzug beendeten. Da man den Assyrern in einer Feldschlacht hoffnungslos unterlegen war, konzentrierte sich folglich die Abwehrstrategie auf die befestigten Städte, in die sich die Landbevölkerung im Ernstfall zurückziehen konnte.<sup>18</sup>

Spätestens nach dem Tod Sargons II. konnte Hiskija seine Aufstandspläne unbeschattet verfolgen, zumal die assyrischen Kräfte zunächst in Babylonien gebunden waren. Mit einer Offensive gegen die benachbarten Philisterstaaten hat er versucht, weitere Verbündete zu gewinnen. Die Notiz in 2Kön 18,8: „*er schlug die Philister bis Gaza und ihre [= Gaza] Gebiete, vom Wachturm bis zur befestigten Stadt*“<sup>19</sup>, scheint insgesamt glaubwürdig zu sein, denn:

a) In Timna und Gat, also im philistäischen Gebiet, fand man judäische *lmlk*-Krüge, was darauf hinweist, dass diese Gebiete von Hiskija beherrscht wurden.<sup>20</sup> b) Die sogenannte Azeka-Inschrift<sup>21</sup> weist in Z.11 auf eine philistäische Königsstadt hin, die

---

<sup>17</sup> Vgl. DAGAN, Settlement I (s. Anm. 16), 210 und DAGAN, Settlement II/3 (s. Anm. 16), 17. Leicht davon abweichend DAGAN, Results (s. Anm. 16), 2681.

<sup>18</sup> Vgl. hierzu Martin ARNETH, Die Hiskiareform in 2 Reg 18,3-8, in: ZAR 12 (2006) 169–215, hier 172.

<sup>19</sup> Nach Siegfried MITTMANN, Hiskia und die Philister, in: JNSL 16 (1990) 91–106, hier 94 ist der MT aufgrund von Haplographie fehlerhaft. Statt MT יהודה יְבִיִּי sei יהודה יְבִיִּי zu lesen, so dass sich das Personalpronomen auf „Philister“ und nicht auf „Gaza“ beziehen würde. Gaza inklusive dessen Gebiete könnten aber auch die südliche Grenze des Vorstoßes von Hiskija gewesen sein.

<sup>20</sup> Nach Aren M. MAEIR, Insights on the Philistine Culture and Related Issues, in: G. GALL / A. GILBOA / A. M. MAEIR / D. KAHN (Hg.), The Ancient Near East in the 12<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> Centuries BCE (AOAT 392), Münster 2012, 345-404, hier 398 hat es in der zweiten Hälfte des 8. Jh. v.Chr. sogar zwei judäische Besiedlungsphasen in Gat gegeben.

<sup>21</sup> Es handelt sich um eine Verbindung der beiden fragmentarischen Tafeln K 6205 und BM 82-3-23,131, vgl. Nadav NA'AMAN, Sennacherib's „Letter to God“ on His Campaign to Judah, in: BASOR 214 (1974) 25-39, hier 24-28.

Hiskija erobert hat: „eine Königs[stadt] des Philisterlandes,<sup>22</sup> die Hi[ski]ja erobert und für sich befestigt hat“.<sup>23</sup>

Hiskija nutzte bei seiner Offensive offenbar die Schwächung der philistäischen Tetrapolis durch die assyrischen Feldzüge. Die Strategie Judas hat wohl folgendermaßen ausgesehen:<sup>24</sup>

Mit Hilfe der Elite von Ekron hat Hiskija den Philisterkönig Padi von Ekron in Jerusalem inhaftiert. Man darf wohl schließen, dass Ekron offenbar von Hiskija annektiert worden ist, da in den assyrischen Annalen kein Nachfolger Padis erwähnt wird. Dieser Padi ist ein Glücksfall. Denn man kennt ihn sowohl aus assyrischen Quellen, als auch von zwei in Ekron gefundenen Inschriften.<sup>25</sup>

In Aschkelon hat es ebenfalls einen antiassyrisch motivierten Putsch gegeben, bei dem Rükibtu durch Šidqa ersetzt worden ist.<sup>26</sup> Inwieweit Juda in diesen Putsch eingebunden war, bleibt ungewiss. Manchmal wurde vermutet, dass der Usurpator Šidqa sogar einen jahwehaltigen Eigennamen tragen würde. Hiskija hätte folglich einen Judäer auf den Thron von Aschkelon gesetzt. Die durchgängige assyrische Schreibweise *Ši-id-qa-a* kann allerdings kaum mit dem theophoren Element für Jahwe verbunden werden, nämlich *-ia-u/ú*, *-ia-a-ú*, *-i-a-u* oder *-ia*.<sup>27</sup>

---

<sup>22</sup> Die philistäische Königsstadt kann kaum noch sicher bestimmt werden. Oft wird diese Stadt mit Gat identifiziert, vgl. NA'AMAN, Letter (s. Anm. 21), 34-35; Alexander ZUKERMAN/Itzhaq SHAI, "The Royal City of the Philistines" in the "Azekah Inscription" and the History of Gath in the Eighth Century BCE, in: UF 38 (2006) 729-778, hier 745. Allerdings war Gat zu diesem Zeitpunkt längst keine Königsstadt mehr gewesen. Vielleicht handelte es sich demgegenüber um Ekron, vgl. MITTMANN, Hiskia (s. Anm. 19), 98-99; David USSISHKIN, Sennacherib's Campaign to Philistia and Judah, in: Y. AMIT (Hg.), Essays on Ancient Israel in Its Near Eastern Context. FS N. Na'aman, Winona Lake 2006, 339-357, hier 340. MAEIR, Insights (s. Anm. 20), 400 weist jedoch darauf hin, dass Ekron zu dieser Zeit lediglich 4 ha groß gewesen ist und nur auf einem kleinen Hügel lag, was der Beschreibung der Azeka-Inschrift eigentlich nicht entspricht. Neuerdings vermutet Ernst Axel KNAUF, 701. Sennacherib at the Berezina, in: L. L. GRABBE (Hg.), 'Like a Bird in a Cage' (JSOT.SS 338), London 2003, 141-149, hier 144-145 Anm. 9 Lachisch statt Gat. Fraglich ist jedoch, ob Lachisch jemals eine philistäische Königsstadt gewesen ist.

<sup>23</sup> Nach ZUKERMAN / SHAI, City (s. Anm. 22), 745-749 ist die Azeka-Inschrift in das Jahr 701 v. Chr. zu datieren. Zu anderen Datierungsvorschlägen vgl. Robb Andrew YOUNG, Hezekiah in History and Tradition (VT.S 155), Leiden 2012, 38-39 Anm. 14.

<sup>24</sup> Zur militärischen Aktion Hiskijas gegen die Philisterstädte vgl. MITTMANN, Hiskia (s. Anm. 19), 96-103; Ron E. TAPPY, Historical and Geographical Notes on the "Lowland Districts" of Judah in Joshua xv 33-47, in: VT 58 (2008) 381-403, hier 389-391.

<sup>25</sup> Vgl. KEEL, Geschichte (s. Anm. 13), 457.

<sup>26</sup> Vgl. Kenneth A. KITCHEN, Egypt, the Levant and Assyria in 701 BC, in: M. GÖRG (Hg.), Fontes atque pontes. FS H. Brunner (ÄAT 5), Wiesbaden 1983, 243-253, 246.

<sup>27</sup> Vgl. hierzu K. Lawson YOUNGER, Yahweh at Ashkelon and Calah? Yahwistic Names in Neo-Assyrian, in: VT 52 (2002) 207-218, hier 208-216.

Darüber hinaus wird *Šidqā* auf einem philistäischen Siegel in der Schreibweise *Šdq* verwendet, was ebenfalls dagegen spricht, dass *Šidqā* einen jahwehaltigen jüdischen Eigennamen getragen hat.<sup>28</sup>

Zusammen mit Aschkelon hat Hiskija sicherlich Druck auf Aschdod ausgeübt. Aschdod war zu dieser Zeit weder eine ausschließlich assyrisch beherrschte Provinz noch ein lokal geführter Vasallenstaat. Neben dem assyrischen Gouverneur herrschte nämlich in Aschdod ein lokaler König namens Mitinti, den man für sich gewinnen wollte, was aber nicht gelang. Eine doppelte Führungsspitze hat sich dort offenbar bewährt und ist noch im 7. Jh. v. Chr. mit König *Ahimilki* und Gouverneur *Šamas-kāšid-ayābi* belegt.<sup>29</sup> Dem lokalen Herrscher war somit ein assyrischer Statthalter beigegeben, der in die Entscheidungsprozesse zugunsten der assyrischen Zentralmacht eingreifen konnte.<sup>30</sup>

Vermutlich wollte man auch Gaza zum Aufstand zwingen. Da Gaza seinen Tribut nicht an Sanherib ablieferte, ist Gaza offenbar von Juda oder Ägypten neutralisiert worden.<sup>31</sup> Auf diese Weise konnte sichergestellt werden, dass der für Assyrien wichtige Stützpunkt Gaza ein ägyptisches Hilfsheer nicht zurückschlagen konnte. Vielleicht hat ein ägyptisches Heer unter dem Kronprinzen Tarhaqa sogar bereits in Gaza Stellung bezogen,<sup>32</sup> um später in der Schlacht von Eltheke gegen die Assyrer zu kämpfen.

Diese Nachrichten zeigen, dass Hiskija offenbar die umgebenden Philisterstädte jüdisch „unterwandern“ konnte. Mit der Elite von Aschkelon und Ekron hat Hiskija offenbar Militärbündnisse geschlossen und insgesamt seine Machtposition in der südlichen Levante reichlich ausgebaut. Die Voraussetzungen Judas für einen Aufstand waren zu dieser Zeit offenbar nicht schlecht gewesen. Doch der assyrische Gegenschlag ließ nicht lange auf sich warten.

---

<sup>28</sup> Vgl. Manfred WEIPPERT, *Historisches Textbuch zum Alten Testament* (GAT 10), Göttingen 2010, 335.

<sup>29</sup> Vgl. Mordechai COGAN, *Judah under Assyrian Hegemony*, in: *JBL* 112 (1993) 403-414, hier 408. Allerdings sind beide Herrscher nicht gleichzeitig belegt: *Ahimilki* findet sich auf einer Liste von Vasallen aus dem Jahr 673 v. Chr., vgl. Erasmus GASS, *Die Moabiter* (ADPV 38), Wiesbaden 2009, 129-130, und *Šamas-kāšid-ayābi*, Gouverneur von *as-du* [...], ist Eponym des Jahres 669 v. Chr., vgl. Alan R. MILLARD, *The Eponyms of the Assyrian Empire 910-612 BC* (State Archives of Assyria Studies 2), Helsinki 1994, 52.61. Gegen eine solche doppelte Führungsspitze neuerdings BAGG, *Assyrer* (s. Anm. 9), 250 Anm. 343.

<sup>30</sup> Vgl. Ludwig MASSMANN, *Sanheribs Politik in Juda*, in: U. HÜBNER / E. A. KNAUF (Hg.), *Kein Land für sich allein*. FS M. Weippert (OBO 186), Freiburg 2002, 167-180, hier 177.

<sup>31</sup> Vgl. MITTMANN, *Hiskia* (s. Anm. 19), 103.

<sup>32</sup> Vgl. KITCHEN, *Egypt* (s. Anm. 26), 247.

### 3. Der dritte Feldzug Sanheribs

Sanherib ging in seinem dritten Feldzug im Jahr 701 v.Chr. gegen den Krisenherd in der südlichen Levante vor. Zunächst bekämpfte er den Widerstand der phönizischen Staaten unter Luli von Sidon. Die antiassyrische Koalition im Norden ist jedoch bald auseinander gefallen. Luli, der Hauptverantwortliche, flüchtete nach Zypern. Nur noch Aschkelon, Ekron und Juda brachten den Mut zusammen, weiterhin Widerstand zu leisten. Ihnen wandte sich Sanherib sogleich zu.

Nach der Eroberung der nördlichen Städte Bīt Daganna, Japho, Bene-Beraq und Azor hat Šidqa von Aschkelon entweder sofort kapituliert, oder er ist ausgeliefert worden. Aschkelon wurde jedenfalls nicht belagert.<sup>33</sup>

Die Schlacht von Eltheke, vermutlich *Tell eš-Šallāf* (1282.1444),<sup>34</sup> zwischen der Koalition aus Ekron/Ägypten und dem assyrischen Heer endete mit einer Niederlage für die Aufständischen und der Gefangennahme einiger ägyptischer Prinzen. Danach wandte sich Sanherib der Philisterstadt Ekron zu, die er kampfflos einnahm. Im Gegensatz zu Hiskija und seiner Entourage wurden die Verschwörer von Ekron grausam bestraft. Die Oberschicht von Ekron wurde getötet, da sie die politische Sünde des Eidbruches begangen hatte, während die übrigen schuldigen Bewohner deportiert wurden. Nur die Unschuldigen wurden freigelassen.<sup>35</sup> Die unterschiedliche Darstellung der Behandlung der Ekroniter lehrt – auch für Juda – zwei Dinge: Wer revoltiert, wird hingerichtet oder deportiert. Wer sich eines Aufstandes fernhält, wird verschont.

Die Folgen der Politik Hiskijas waren nach den assyrischen Quellen katastrophal für Juda. Sanherib rühmt sich, insgesamt 46 befestigte Städte und zahlreiche Dörfer erobert zu haben. Vermutlich hat sich das assyrische Heer in mehrere Divisionen aufgeteilt und gleichzeitig verschiedene Ziele angegriffen.<sup>36</sup> Da

---

<sup>33</sup> Herbert SAUREN, Sennachérib, les Arabes, les déportés Juifs, in: WdO 16 (1985) 80-99, hier 87-88 vermutet eine proassyrische Revolte in Aschkelon vor der Kapitulation. Ähnlich J. Maxwell MILLER / John H. HAYES, A History of Ancient Israel and Judah, Louisville<sup>2</sup>2006, 416.

<sup>34</sup> Vgl. zu der Identifikation von Eltheke mit *Tell eš-Šallāf* Benjamin MAZAR, The Cities of the Territory of Dan, in: IEJ 10 (1960) 65-77, hier 72-77; William R. GALLAGHER, Sennacherib's Campaign to Judah (SHCANE 18), Leiden 1999, 123-124. Bernd U. SCHIPPER, Israel und Ägypten in der Königszeit (OBO 170), Fribourg 1999, 211 weist jedoch darauf hin, dass diese Lokalisierung bei weitem nicht gesichert ist.

<sup>35</sup> Vgl. zu den Strafmaßnahmen in Ekron GALLAGHER, Campaign (s. Anm. 34), 125-127.

<sup>36</sup> Vgl. Walter MAYER, Sennacherib's Campaign of 701 BCE, in: L. L. GRABBE (Hg.), 'Like a Bird in a Cage' (JSOT.SS 338), London 2003, 168-200, hier 176; Christof HARDMEIER, Geschichtsblindheit und politischer Opportunismus in Jes 22,1-14, in: M. GEIGER / C. M. MAIER / U. SCHMIDT (Hg.), Essen und Trinken in der Bibel. FS R. Kessler,

Juda nicht alle Orte zur selben Zeit gleich gut verteidigen konnte, trafen die einzelnen Abteilungen oft nur auf schwachen Widerstand.

Den assyrischen Vorstoß kann man sehr gut eingrenzen. Auffälligerweise findet er nämlich gerade nicht im jüdischen Bergland, sondern in der Schefela statt. Dafür sprechen folgende Indizien:

- a) Im Gebiet nördlich von Jerusalem sind keine Zerstörungsspuren auszumachen, obwohl hier mit der assyrischen Provinz Samērīna ein militärischer Brückenkopf für einen schnellen Angriff gegeben wäre.<sup>37</sup> Auch die Hauptstadt Jerusalem blieb im 7. Jh. v.Chr. eine Metropole, die sich auf 65 ha mit intramuraler Bebauung und weiteren 30 ha extramuraler Besiedlung erstreckte.<sup>38</sup> Jerusalem ist durch die Kriegswirren somit nicht in Mitleidenschaft gezogen worden.
- b) Im jüdischen Bergland hat es ebenfalls nur wenige Zerstörungen gegeben, die wohl durch kleinere Heeresabteilungen hervorgerufen worden sind.<sup>39</sup> Die Siedlungsdichte blieb nahezu unverändert. Das jüdische Bergland um Hebron blieb weitgehend vom assyrischen Angriff ausgespart, was zum allmählichen wirtschaftlichen Aufschwung des jüdischen Berglandes im 7. Jh. v.Chr. beitrug.<sup>40</sup>
- c) Die assyrischen Quellen nennen außer Jerusalem nur Städte in der Schefela: Eltheke, Ekron, Timna, Azeka. Die Eroberung von Lachisch wird sogar auf einer Serie von Reliefs im Palast von Sanherib in Ninive festgehalten.
- d) Die besiedelte Fläche der Schefela ging um gut zwei Drittel zurück.<sup>41</sup> Viele Festungen und landwirtschaftliche Siedlungen sind infolge des Feldzugs Sanheribs zerstört wor-

---

Gütersloh 2009, 374-395, hier 386. Eine Übersicht über die von Sanherib möglicherweise zerstörten Orte bietet YOUNG, Hezekiah (s. Anm. 23), 64-65.

<sup>37</sup> Vgl. KNAUF, Sennacherib (s. Anm. 22), 146. Nach Avraham FAUST, Judah in the Neo-Babylonian Period (SBL Archaeology and Biblical Studies 18), Atlanta 2012, 158-159 sind weder Mizpa noch Gibeon am Ende des 8. Jh. v.Chr. zerstört worden. Auch andere Orte zeigen eine Siedlungstätigkeit im 7. Jh. v.Chr., so dass es offenbar nicht zu einem Siedlungsrückgang gekommen ist.

<sup>38</sup> Vgl. hierzu Israel FINKELSTEIN, The Archaeology of the Days of Manasseh, in: M. D. COOGAN (Hg.), Scripture and Other Artifacts. FS P. J. King, Louisville 1994, 169-187, hier 175; Avraham FAUST, Settlement and Demography in Seventh-Century Judah and the Extent and Intensity of Sennacherib's Campaign, in: PEQ 140 (2008) 168-194, hier 177. Anders hingegen NA'AMAN, Jerusalem (s. Anm. 11), 40-43, der davon ausgeht, dass es im 7. Jh. v.Chr. sogar zu einer Abwanderung in das umliegende Land gekommen ist.

<sup>39</sup> Andrew G. VAUGHN, Theology, History and Archaeology in the Chronicler's Account of Hezekiah (Archaeology and Biblical Studies 4), Atlanta 1999, 44 weist auf *Ramat-Raḥel* (1706.1275), *Ḥirbet Rabūd* (1514.0934) und *Bet-Šūr* (1594.1104) hin. FAUST, Judah (s. Anm. 37), 162 ergänzt noch Hebron.

<sup>40</sup> Nach FAUST, Judah (s. Anm. 37), 162-165 habe die Besiedlung des jüdischen Berglandes im 7. Jh. v.Chr. sogar noch zugenommen.

<sup>41</sup> Die besiedelte Fläche der Schefela ging nach Ausweis von Surveyergebnissen von insgesamt 41,87 ha im 8. Jh. v.Chr. um etwa zwei Drittel auf nur noch 13,88 ha im 6. Jh. v.Chr. zurück, vgl. DAGAN, Settlement I (s. Anm. 16), 210; DAGAN, Results (s. Anm. 16), 2681.

den.<sup>42</sup> Offenbar waren die Orte in der Schefela eine leichte Beute. Der Großteil der Wiederbesiedlung im 7. Jh. v.Chr. konzentrierte sich im östlichen Bereich der Schefela.<sup>43</sup> e) Nach dem biblischen Befund befand sich das assyrische Hauptheer in der Schefela, nämlich in Lachisch (2Kön 18,14.17) und in Libna (2Kön 19,8). Operationen gegen Städte des Berglands – abgesehen von der Mission des Rabschake nach Jerusalem – fehlen in den biblischen Erzählungen. f) In Mich 1,8-16 – vermutlich in Erinnerung an den Feldzug Sanheribs verfasst – werden abgesehen von Jerusalem ausschließlich Orte in der Schefela genannt, die vom assyrischen Heer eingenommen werden, nämlich Gat, Bet-Leafra, Schafir, Zaanan, Bet-Ezel, Marot, Jerusalem, Lachisch, Moreschet-Gat, Achsib, Marescha und Adullam. Vermutlich wurde vor allem diese Region von den Assyern zerstört.<sup>44</sup>

Die Zerstörung der Schefela ist zudem aus zwei topographischen Gründen sinnvoll gewesen: Die Schefela ist ein fruchtbares Hügelland mit mehr Niederschlag und besseren Böden. Außerdem lag die Schefela am Durchzugsgebiet des internationalen Handels.

Das Ziel des assyrischen Angriffs war somit in erster Linie die Schefela. Fraglich ist, ob das assyrische Heer auch die Hauptstadt Jerusalem angegriffen hat. Im Chicago-Prisma betont Sanherib über Hiskija: „*Ihm selbst schloss ich wie einen Käfigvogel in Jerusalem, seiner Königsstadt, ein. Befestigungen legte ich ringsum gegen ihn an und verleidete ihm das Herausgehen aus dem Tor seiner Stadt.*“<sup>45</sup> Meist wird dieser Text im Sinne einer Belagerung Jerusalems verstanden.<sup>46</sup> Es wird sich jedoch eher um eine vollständige Blockade gehandelt haben. Für eine solche Taktik entschied man sich dann, wenn sich der Aufwand einer Belagerung nicht lohnte. Diese Hypothese wird durch folgende Indizien gestützt:

- a) Das Verb *esēru* „einschließen“ wird im Gegensatz zu *lamû* nie für eine Belagerung gebraucht, sondern für die Einschränkung der Bewegungsfreiheit des Gegners.<sup>47</sup>
- b) Das Bild „gleich einem Käfigvogel“ (GIM MUŠEN *qu-up-pi*) findet sich in den Annalen Tiglatpileasers III. bei der Blockade von Damaskus im Jahr 733 v.Chr. Dieses Bild betont den Umstand, dass Hiskija der Macht des Assyrerkönigs vollständig ausgeliefert war und für ihn eigentlich eine leichte Beute sein sollte.<sup>48</sup> c) Das Logo-

---

<sup>42</sup> Vgl. die instruktiven Übersichten bei VAUGHN, *Theology* (s. Anm. 39), 24-25 (Table 1 und 2). Zur Zerstörung der Schefela vgl. auch die Übersicht bei FAUST, *Judah* (s. Anm. 37), 152-154.

<sup>43</sup> Vgl. DAGAN, *Results* (s. Anm. 16), 2682.

<sup>44</sup> Zu einer Identifikation dieser Orte Matthew J. SURIANO, *A Place in the Dust*, in: *VT* 60 (2010) 433-446, hier 434-443; BAGG, *Assyrier* (s. Anm. 9), 248-249.

<sup>45</sup> Chicago-Prisma iii 27-30 [WEIPPERT, *Textbuch* (s. Anm. 28), 333].

<sup>46</sup> Vgl. neuerdings nur KEEL, *Geschichte* (s. Anm. 13), 462-463, der eine beginnende Belagerung Jerusalems vermutet.

<sup>47</sup> Vgl. MAYER, *Campaign* (s. Anm. 36), 179; YOUNG, *Hezekiah* (s. Anm. 23), 80.

<sup>48</sup> Vgl. hierzu auch DAVIDE NADALI, *Sieges and Similes of Sieges in the Royal Annals*, in: *Kaskal* 6 (2009) 137-149, hier 139-142.



gramm <sup>URU</sup>HAL.ŠU.MEŠ ist wohl als <sup>URU</sup>bīrāti „Festungen“ zu lesen.<sup>49</sup> Vermutlich hat man von umgebenden Festungen aus Jerusalem vollkommen kontrolliert und das Land unter Druck gesetzt. d) Die Mittel zur Erstürmung der 46 Festungsstädte in der Schefela werden in den assyrischen Inschriften hingegen detailliert beschrieben, nämlich Belagerungsdämme, Sturmwidder, Infanteriekampf, Untergrabungen, Brechen, Sturmleiter. Vergleichbares fehlt bei Jerusalem. e) Die landwirtschaftlichen Farmen im Umland von Jerusalem wurden kaum geschwächt, was aber der Fall gewesen wäre, wenn die belagernde Armee mit Nahrungsmitteln hätte versorgt werden müssen.<sup>50</sup> f) Relief 28 aus dem Thronraum Sanheribs in Ninive könnte darauf hinweisen, dass Jerusalem nicht belagert worden ist. Die dargestellte Stadt zeigt keine Verteidiger auf den Zinnen. Auf dem Turm der Zitadelle steht ein Mann, vielleicht Hiskija, der in Jerusalem „gleich einem Käfigvogel“ eingeschlossen ist.<sup>51</sup> g) Auch in der biblischen Erzählung wird eine Belagerung nicht explizit beschrieben. Der Rabshakeh, ein assyrischer Unterhändler, wird zwar mit einem gewaltigen Heer nach Jerusalem gesendet, aber zu Kämpfen ist es offenbar nicht gekommen. Das gewaltige Heer diente nur zur Einschüchterung der Judäer.<sup>52</sup>

Während man somit Jerusalem mit einer Blockade zur Kapitulation zwingen wollte, hat man die Festungsstädte in der Schefela gestürmt. Die Eroberung von Lachisch ist auf Reliefs in Raum 36 des Südwestpalastes von Ninive dargestellt. Hier zeigt sich mit aller gebotenen Brutalität, wozu die assyrische Kriegsmaschine fähig war. Neben den Reliefs lässt der archäologische Befund von Lachisch ebenfalls zahlreiche Rückschlüsse auf die assyrische Eroberungstechnik zu.<sup>53</sup> Das Folgende wäre auch in Jerusalem zu erwarten gewesen:

Um die Südwestecke von Lachisch mit Belagerungsmaschinen angreifen zu können, haben die Assyrer eine Rampe aus bis zu 19.000 t Gestein aufgeworfen. Zahlreiche Schleudersteine und Pfeilspitzen dokumentieren an dieser Stelle den erbitterten Kampf. Die Belagerten wussten sich offenbar gut zu verteidigen. Schleunigst zog man eine Gegenrampe mit zusätzlicher Mauer hoch. Nachdem diese Mauer durchbrochen war, ist die Stadt schnell erstürmt worden. Die

---

<sup>49</sup> Vgl. Arie VAN DER KOOIJ, Das assyrische Heer vor den Mauern Jerusalems im Jahr 701 v. Chr., in: ZDPV 102 (1986) 93-109, hier 97-98; NADALI, Sieges (s. Anm. 48), 143-144. Nach Andreas FUCHS, Über den Wert von Befestigungsanlagen, in: ZA 98 (2008) 45-99, hier 57 dienten zur Blockade Belagerungsburgen, bei denen es sich um „improvisierte Befestigungsanlagen“ handelte.

<sup>50</sup> Vgl. FAUST, Demography (s. Anm. 38), 184-185.

<sup>51</sup> Vgl. hierzu Christoph UEHLINGER, Clio in a World of Pictures, in: L. L. GRABBE (Hg.), „Like a Bird in a Cage“ (JSOT.SS 338), London 2003, 221-305, hier 299-302.

<sup>52</sup> Vgl. Paul S. EVANS, The Invasion of Sennacherib in the Book of Kings (VT.S 125), Leiden 2009, 161-162.

<sup>53</sup> Vgl. David USSISHKIN, The Assyrian Attack on Lachish, in: Tel Aviv 17 (1990) 53-86, hier 56-80.

Hauptverantwortlichen wurden gefählt, gehäutet oder enthauptet, die anderen wurden deportiert.

Lachisch ist somit das Synonym für die Brutalität der Assyrer, die auch Hiskija bei einer Belagerung Jerusalems leibhaftig hätte spüren können. Nur die Zahlung eines exorbitant hohen Tributs sicherte Hiskija und Juda das politische Überleben.

Nach der Eroberung der Festungsstädte wurde ein Teil der Bevölkerung mit Hab und Gut abgeführt. Die in den assyrischen Quellen genannte Zahl 200.150 übersteigt jedoch die tatsächliche Bevölkerung Judas um etwa das Doppelte.<sup>54</sup> Vermutlich bezeichnet diese Zahl nicht allein die Menschen, sondern das gesamte Beutegut, das nach Köpfen gezählt wurde,<sup>55</sup> also: „200.150[:] Menschen klein und groß, männlich und weiblich, Pferde, Maultiere, Esel, Kamele, Rinder und Kleinvieh ohne Zahl“.<sup>56</sup> Nur das Kleinvieh wurde nicht nach Stückzahl angegeben, da es als Marschverpflegung diente und vom Heer aufgezehrt wurde.

Außerdem verkleinerte Sanherib das judäische Territorium. Die ehemals jüdisch dominierte Schefela wurde an die philistäischen Fürsten verteilt, die sich nicht am Aufstand aktiv beteiligt haben: an Padi von Ekron, der beim Aufstand in Jerusalem inhaftiert war, an Mitinti von Aschdod und Šilli-Bēl von Gaza.<sup>57</sup> Die Schefela konnte in der Folgezeit von den Philistern als wirtschaftliches Hinterland genutzt werden.

Meist wird angenommen, dass Juda nach 701 v.Chr. nicht mehr die Bedeutung des 8. Jh. v.Chr. erreichen konnte. Der archäologische Befund bestätigt dieses Vorurteil nicht:

- a) Alle großen Städte Judas wurden im 7. Jh. v.Chr. weiterhin besiedelt. Ein Zerstörungshorizont zwischen dem 8. und dem 7. Jh. v.Chr. lässt sich kaum feststellen. Viele Städte zeigen sogar eine Besiedlungsspitze gerade im 7. Jh. v.Chr.<sup>58</sup> b) Um Jerusalem hat man im 7. Jh. v.Chr. eine Anzahl von Festungen und Gehöfte errichtet. Die Besiedlung der Hauptstadt und des Umlands hat somit nicht nachgelassen.<sup>59</sup>
- c) Die anwachsende Bevölkerung Judas musste in die judäische Wüste und in den

---

<sup>54</sup> In Juda haben nach FINKELSTEIN, *Archaeology* (s. Anm. 38), 176 nur ungefähr 120.000 Menschen gelebt.

<sup>55</sup> Vgl. MAYER, *Campaign* (s. Anm. 36), 182.

<sup>56</sup> Chicago-Prisma iii 24–26 [WEIPPERT, *Textbuch* (s. Anm. 28), 333].

<sup>57</sup> Vgl. Rassam-Zylinder 53 und Chicago-Prisma iii 32–34 [A. Kirk GRAYSON / Jamie NOVOTNY, *The Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria (704–681BC) Part 1* (RINAP 3/1), W inona Lake 2012, 65.176]. In der Stierinschrift iv 29–30 wird noch zusätzlich Aschkelon mit Landzugewinnen bedacht [MAYER, *Campaign* (s. Anm. 36), 195].

<sup>58</sup> Vgl. FAUST, *Judah* (s. Anm. 37), 162–163.

<sup>59</sup> Vgl. FAUST, *Demography* (s. Anm. 38), 177–178.

Negev expandieren.<sup>60</sup> Oft wird dies mit Handelsverbindungen zu Arabien erklärt.<sup>61</sup> Allerdings sind die archäologischen Hinweise auf Handelsbeziehungen eher marginal. Außerdem erfordert der Handel nur kleine Stützpunkte und keine größeren Siedlungen, wie sie im Negev nachgewiesen sind. Darüber hinaus führten durch die jüdische Wüste sicherlich keine Handelswege. Vermutlich hat man die neu erschlossenen Gebiete zum Anbau von Getreide genutzt, das man auch exportiert hat.<sup>62</sup>

Für die Geschichte Judas nach 701 v.Chr. bleibt festzuhalten: Entgegen der landläufigen Meinung ist Juda nicht zu einem unbedeutenden Stadtstaat reduziert worden.<sup>63</sup> Juda hat sich schnell von den Kriegszerstörungen erholt. Der Verlust der fruchtbaren Schefela wurde schon bald kompensiert. Auf eine zeitgenössische biblische Deutung der Ereignisse von 701 v.Chr. soll im Folgenden abschließend eingegangen werden.

#### 4. Eine zeitgenössische biblische Interpretation

Im Jesajabuch wird immer wieder auf die kriegerischen Ereignisse von 701 v.Chr. verwiesen. Der kurze Abschnitt Jes 17,12-14<sup>64</sup> lässt sich bestens vor dem Hintergrund der massiven Bedrohung durch das assyrische Heer verstehen, wie im Folgenden gezeigt werden soll.<sup>65</sup>

---

<sup>60</sup> Vgl. hierzu FINKELSTEIN, *Archaeology* (s. Anm. 38), 174.

<sup>61</sup> Vgl. ebd., 176-181.

<sup>62</sup> Vgl. hierzu insgesamt FAUST, *Demography* (s. Anm. 38), 171-172.

<sup>63</sup> So aber Herbert DONNER, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen* (GAT 4/2), Göttingen <sup>2</sup>1995, 359. Selbst KEEL, *Geschichte* (s. Anm. 13), 469; Christian FREVEL, *Grundriss der Geschichte Israels*, in: E. ZENGER (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1); Stuttgart <sup>7</sup>2008, 587-731, hier 786 gehen noch von einem merklichen Besiedlungsrückgang in Juda aus, wobei lediglich Jerusalem als Stadt übrig geblieben sei.

<sup>64</sup> Dieser Abschnitt grenzt sich durch den Weheruf vom Vorausgegangenen und durch die neue Thematik des Folgenden von dem Kontext ab, vgl. Joseph BLENKINSOPP, *Isaiah 1-39* (The Anchor Yale Bible 19), New Haven 2010, 306-307. Hinzu kommen die Abschlussformel in V.14 und der Neueinsatz in Jes 18,1 mit einem Weheruf. Eine literarhistorische Einordnung dieses Abschnitts ist schwierig. Nach Willem A. M. BEUKEN, *Jesaja 13-27* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg 2007, 152 gehört Jes 17,12-14 zu einer universalisierenden Bearbeitung, die aber nicht sicher datiert werden kann. Anders Csaba BALOGH, *The Stele of YHWH in Egypt* (OTS 60), Leiden 2011, 100, demzufolge Jes 17,12-14 eine unabhängige Prophetie gewesen ist.

<sup>65</sup> Kritisch hierzu allerdings BLENKINSOPP, *Isaiah* (s. Anm. 64), 307, da die Assyrer nicht explizit genannt werden und die Nacht-Tag-Metaphorik geprägter Sprachgebrauch sei. Nur der erste Einwand ist mitunter stichhaltig, worauf auch Rudolf KILIAN, *Jesaja II. Jes 13-39* (NEB 32), Würzburg 1994, 116-117 hingewiesen hat, demzufolge nicht die Assyrer, sondern der eschatologische Völkersturm im Sinne der nachexilischen Zionstheologie im Blick sei. Dagegen aber schon Hans WILDBERGER, *Jesaja II. Jesaja 13-27* (BK-AT 10/2), Neukirchen-

Jes 17,12-14:

<sup>12</sup>Ha,<sup>66</sup> ein Lärmen vieler Völker – wie ein Lärmen von Wassern lärmen sie! Und ein Tosen von Völkern – wie ein Tosen von mächtigen Wassern tosen sie!  
<sup>13</sup>Völkern – wie ein Tosen von vielen Wassern tosen sie! Doch er brüllte es<sup>67</sup> an und es flieht aus der Ferne, und es wird gejagt wie Spreu der Berge vor einem Wind, wie Kugeldisteln vor einem Sturm! <sup>14</sup>Zur Abendzeit – und siehe: Bestürzung! Vor dem Morgen ist es nicht mehr da! Dies ist das Schicksal unserer Plünderer und das Los unserer Berauber!

In Jes 17,12-14 sind das Lärmen tosender Wasser und der Sturm zahlreicher Nationen vermutlich gegen die Gottesstadt Jerusalem gewendet, auch wenn dies nicht explizit betont wird. Hier wird das sogenannte Völkerkampfmotiv angedeutet,<sup>68</sup> das man bislang nur schwer aus traditionellen mythologischen Vor-

---

Vluyn 1978, 669. Außerdem sind aufgrund der inhaltlichen Bezüge zu Jes 37,36 die Assyrer auch in Jes 17,12-14 naheliegend. In Jes 17,12-14 geht es darüber hinaus nicht um die geprägte Hilfe Gottes am Morgen, so Matthijs Jasper DE JONG, *Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets* (VT.S 117), Leiden 2007, 387, sondern um die kurze Zeitspanne und die Mühelosigkeit des göttlichen Eingreifens, vgl. BEUKEN, *Jesaja* (s. Anm. 64), 162-163. Nach HARTENSTEIN, *Wehe* (s. Anm. 3), 138 wird hier die Konzeption von der rettenden Hilfe Gottes am Morgen sogar noch überboten. Der dritte Einwand, dass es hier um viele Nationen geht, wird im Folgenden widerlegt.

<sup>66</sup> Der Weheruf <sup>וַיִּבְרַח</sup> wird hier als Aufmerksamkeitsruf wiedergegeben, da ein Objekt des Weherufs fehlt, vgl. WILDBERGER, *Jesaja* (s. Anm. 65), 665; Bernd BIBERGER, *Jes 17,12-14 – ein Völkersturmtext?*, in: BZ 52 (2008) 82-89, hier 82; BLENKINSOPP, *Isaiah* (s. Anm. 64), 306. Dagegen aber BEUKEN, *Jesaja* (s. Anm. 64), 164; HARTENSTEIN, *Wehe* (s. Anm. 3), 136-137. Marvin A. SWEENEY, *Isaiah 1-39* (FOTL 16), Grand Rapids 1996, 259 weist zusätzlich darauf hin, dass sich dieser Aufmerksamkeitsruf auf die angesprochene „Wir“-Gruppe in Jes 17,14 bezieht. Für Jacques VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique I* (Études Bibliques), Paris 1977, 316 ist diese Form des Weherufs zudem als vorexilisch zu bewerten.

<sup>67</sup> Die Präpositionalverbindung <sup>בְּ</sup> kann sich nur auf <sup>וַיִּבְרַח</sup> bzw. <sup>וַיִּשָׁע</sup> aus Jes 17,12 beziehen. Jahwe brüllt also gegen das „Lärmen“ und „Tosen“, vgl. Peter HÖFFKEN, *Das Buch Jesaja I. Kapitel 1-39* (NSK-AT 18,1), Stuttgart 1993, 151. Vgl. auch HARTENSTEIN, *Wehe* (s. Anm. 3), 137, der an das tosende Völkerchaos denkt. Nach Hermann BARTH, *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit* (WMANT 48), Neukirchen-Vluyn 1977, 183 Anm. 26 ist hinter dem Wechsel in den Singular die historische Situation des Verfassers zu suchen, der ein einzelnes Feindvolk im Blick gehabt hat. Konrad SCHMID, *Jesaja I. Jes 1-23* (ZBK-AT 19/1), Zürich 2011, 143 übersetzt hingegen pluralisch.

<sup>68</sup> Vgl. BEUKEN, *Jesaja* (s. Anm. 64), 152; DE JONG, *Isaiah* (s. Anm. 65), 147; BLENKINSOPP, *Isaiah* (s. Anm. 64), 307. Kritisch aber BIBERGER, *Völkersturmtext* (s. Anm. 66), 82-89, der die Argumentation von BEUKEN, *Jesaja* (s. Anm. 64), 160-161 weiterführt. Allerdings ist fraglich, ob Jes 17,12-14 tatsächlich, wie BIBERGER meint, ein später redaktioneller Text ist, der zusammen mit Jes 13,2-5 eine Vorstufe der Fremdvölkersprüche rahmt. Ähnlich Bernard GOSSE, *Isaïe 17,12-14 dans la redaction du livre d'Isaïe*, in: BN 58 (1991) 20-23, der Jes 17,12-14 insgesamt für einen späten redaktionellen Text hält. Die folgende motifgeschichtliche Verortung des Abschnitts lässt zumindest Zweifel an einem postulierten

gaben ableiten konnte.<sup>69</sup> Zu den biblischen Völkerkampftexten bestehen ohnehin nur gewisse Anspielungen, da gattungstypische Elemente fehlen.<sup>70</sup> Eine Sammlung der Völker findet nicht statt. Das Ziel des Aufstandes der Völker wird nicht genannt.<sup>71</sup> Jahwe wird ebenfalls nicht als Akteur explizit eingeführt. Es kommt nicht zu einem Gericht über die Völker. Nur das Lärmen bzw. Tosen der Völker wird augenblicklich verschwinden, ohne dass die Völker tatsächlich vernichtet werden. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass das biblische Völkerkampfmotiv vermutlich seinen historischen Haftpunkt in den Ereignissen von 701 v.Chr. hat.<sup>72</sup>

Das Lärmen tosender Wasser aus Jes 17,12 scheint eine Anspielung auf zeitgenössische assyrische Propaganda zu sein. Wie eine unaufhaltsame Flut – *kīma abūbi* „wie eine Sintflut“ – macht der assyrische Großkönig alles nieder. Sanherib brüllt gar gegen seine Feinde „wie der Sturmgott“<sup>73</sup>. In der assyrischen Kriegsmetaphorik werden folglich Motive des Sturms und der Wasserfluten miteinander kombiniert und auf den assyrischen Großkönig appliziert. In den Herrschaftsaussagen Sanheribs werden die einzelnen Titulaturen des Sturmgottes Adad sogar miteinander verbunden. Der Sturmgott Adad gilt nämlich zum einen lebensspendend als „Großbewässerer von Himmel und Erde“, wird aber zum anderen auch als Kriegsheld verherrlicht, „bei dessen Brüllen die Berge schwanken, die Meere wogen“.<sup>74</sup> Beide göttlichen Aspekte beansprucht Sanherib nun für sich, wenn er wie eine Sintflut und wie der Sturmgott agiert. Es verwundert daher

---

redaktionellen Charakter aufkommen. Nach DE JONG, *Isaiah* (s. Anm. 65), 139 gehört die Einheit Jes 17,12-14 ohnehin ursprünglich zu Jes 6-9\*. Insofern ist eine Verbindung zu Jes 13 fragwürdig.

<sup>69</sup> Nach Thilo Alexander RUDNIG, „Ist denn Jahwe nicht auf dem Zion?“ (Jer 8,19), in: ZThK 104 (2007) 267-286, hier 272-273 geht das Völkerkampfmotiv auf die politischen Implikationen des Chaokampfes zurück. Auch WILDBERGER, *Jesaja* (s. Anm. 65), 668; BEUKEN, *Jesaja* (s. Anm. 64), 161 ziehen eine traditionsgeschichtliche Verbindung zur mythologischen Konzeption des Chaokampfes. Zum Problem aber HARTENSTEIN, *Wehe* (s. Anm. 3), 132-135.

<sup>70</sup> Vgl. hierzu BIBERGER, *Völkersturmtext* (s. Anm. 66), 84-85.

<sup>71</sup> Das Ziel ist aber im „wir“ angedeutet, das sich auf Juda beziehen wird, vgl. DE JONG, *Isaiah* (s. Anm. 65), 164.

<sup>72</sup> Dagegen aber BARTH, *Jesaja-Worte* (s. Anm. 67), 183 Anm. 27, da die Jahrzehnte der drückenden Assyrieherrschaft nach 701 v.Chr. nicht ein solches Wort hervorgebracht haben könnten. Nach VERMEYLEN, *Isaie* (s. Anm. 66), 316 könnte hingegen dieses Wort bereits auf die Schüler Jesajas zurückgehen.

<sup>73</sup> Vgl. Chicago *Prisma* v 74-75: „Ich [= Sanherib] brüllte laut wie ein Sturm, donnerte wie der Sturmgott gegen alle Truppen der niederträchtigen Feinde“ [GRAYSON / NOVOTNY, *Inscriptions* (s. Anm. 57), 183].

<sup>74</sup> Vgl. hierzu HARTENSTEIN, *Wehe* (s. Anm. 3), 143; VAT 9648 Vs 2.5.

nicht, dass Jahwe diese widergöttlichen Chaosfluten, die vom Sturmgott Adad, aber auch von Sanherib ausgehen, in Schranken weisen muss. Wie Sanherib brüllt jetzt Jahwe die Völker an, die sich daraufhin zurückziehen.<sup>75</sup>

In Jes 17,12-13 ist außerdem die Rede von vielen Nationen עַמֵּי רַבִּיִם, die sich versammelt haben.<sup>76</sup> Diese Aussage weist auf die multiethnische Struktur des assyrischen Heeres hin, das nicht umsonst als *kišir šarrūti* „Zusammengefügte“ bezeichnet wird.<sup>77</sup> Im Folgenden wird gezeigt, dass beim Angriff auf Lachisch nicht nur assyrische Truppenteile beteiligt waren, sondern auch Hilfs- und Provinztruppen.

Auf dem Lachischrelief, das den Angriff der assyrischen Streitmacht darstellt, werden neben assyrischen schweren Bogenschützen, die einen typischen Spitzhelm und ein Kettenhemd tragen, vier verschiedene Arten von leichten Bogenschützen abgebildet.<sup>78</sup> Die ersten beiden Typen sind vermutlich Ituäer, aramäische Halbnomaden.<sup>79</sup> Das Gewebe ihres Waffenrocks ist mit geometrischen Mustern geschmückt. Beide Typen unterscheiden sich aber hinsichtlich ihres Kopfschmucks.<sup>80</sup> Bei einem dritten Typ ist der Waffenrock nicht dekoriert. Außerdem haben diese Bogenschützen längere Bärte. Auch hier mag es sich um aramäische Bogenschützen handeln,<sup>81</sup> die sich in der Regel durch Stirnband von den assyrischen Bogenschützen abheben.<sup>82</sup> Alle drei Typen sind zudem noch mit einem Kurzsword bewaffnet. Ein vierter Typ verwendet Köcher mit einer runden Abdeckung wie Bogenschützen aus dem Zagrosgebirge, die in Raum 46 des Südwestpalastes von Ninive abgebildet werden.<sup>83</sup> Vermutlich stammen diese Bo-

---

<sup>75</sup> Vgl. Chicago Prisma v 74-79 [GRAYSON / NOVOTNY, Inscriptions (s. Anm. 57), 183]. Nach SCHMID, Jesaja (s. Anm. 67), 143 ist hier das mythische Schelten Gottes im Blick. SWEENEY, Isaiah (s. Anm. 66), 256 betont die schöpfungstheologischen Motive hinter Jes 17,12-14.

<sup>76</sup> Nach DE JONG, Isaiah (s. Anm. 65), 165 ist Jes 17,12-14 ein prophetischer Kommentar zur Bedrohung Judas durch Aram und Israel, so dass sich die erwähnten vielen Nationen auf diese beiden Völker angeblich beziehen würden. Ähnlich BALOGH, Stele (s. Anm. 64), 183.

<sup>77</sup> Vgl. hierzu WILDBERGER, Jesaja (s. Anm. 65), 671-672; HARTENSTEIN, Wehe (s. Anm. 3), 152 Anm. 58. Nach Julian E. READE, The Neo-Assyrian Court and Army, in: Iraq 34 (1972) 87-112, hier 101 gliedert sich die assyrische Armee zudem in Assyrer, Hilfstruppen und Provinztruppen.

<sup>78</sup> Vgl. Tamás DEZSŐ, The Structure of the Neo Assyrian Army 1. Infantry (Antiqua et Orientalia 2), Budapest 2012, 288.

<sup>79</sup> Vgl. zum Nomadenvolk der Ituäer ebd., 32-37.

<sup>80</sup> Vgl. ebd., 26-27.

<sup>81</sup> Vgl. ebd., 27.

<sup>82</sup> Vgl. READE, Court (s. Anm. 77), 104-105.

<sup>83</sup> Nach READE, Court (s. Anm. 77), handelt es sich hierbei angeblich um Elamer, wobei das Stirnband in der Rekonstruktion des beschädigten Reliefs falsch durch eine Kopf-

geschützen aus Ellipi. Charakteristisch für diese Truppeneinheit ist neben dem Köcher ihr Gewand, das hinten länger als vorne ist und offenbar hinten eine Quaste aufweist.<sup>84</sup>

Die Speerträger auf dem Lachischrelief tragen einen typischen Raupenhelm wie die nordsyrischen Speerträger auf den Orthostatenreliefs aus dem Zentralpalast Tiglatpilesers III. aus Kalchu/Nimrud.<sup>85</sup> Ähnliche Speerträger mit Raupenhelmen sind bereits auf Reliefs aus dem nordsyrischen Karkemisch belegt.<sup>86</sup> Bei den Ausgrabungen von Lachisch hat man die Überreste eines typischen Helmkamms gefunden, der die Helme nordsyrischer Speerträger krönte.<sup>87</sup> Solche Helme sind aber nicht nur auf Nordsyrien beschränkt, sondern wurden auch in Anatolien und Phrygien verwendet.<sup>88</sup> Außerdem wurden die Speerträger der leichten Infanterie des assyrischen Heeres ab Tiglat-Pileser III. konventionell mit Raupenhelm dargestellt, so dass ein Rückschluss auf die Nationalität in diesem Fall schwierig ist.<sup>89</sup>

Diese wenigen ikonographischen Hinweise verdeutlichen nachdrücklich, dass im Jahr 701 v.Chr. in der Tat nicht nur Truppen aus Assur, sondern viele Nationen gegen Juda heranstürmten.

Durch das Eingreifen Jahwes flieht nach Jes 17,13 das feindliche Völkerchaos wie Spreu noch vor dem Morgengrauen.<sup>90</sup> Das plötzliche Handeln Jahwes wird durch drei *w-qatal*-Formen ausgedrückt. Auf diese Weise hebt sich Jes 17,13 syntaktisch merklich von der dauerhaften Bedrohung in Jes 17,12-13 ab, die mit

---

bedeckung mit Ohrenklappen ergänzt sei. Auf diesem Relief werden jedoch Soldaten nach dem 2. Feldzug deportiert, den Sanherib nicht gegen Elam, sondern gegen Kassiten, Yasubigalli sowie Ellipi führte, vgl. zu diesen Bogenschützen John Malcolm RUSSELL, Sennacherib's Palace without Rival at Nineveh, Chicago 1991, 159-160. Außerdem haben die Köcher der Elamer auf den Reliefs Assurbanipals einen hiervon abweichenden runden blütenförmigen Aufsatz, vgl. Austen Henry LAYARD, A Second Series of the Monuments of Nineveh Including Bas-reliefs from the Palace of Sennacherib and Bronzes from the Ruins of Nimroud, London 1853, pl. 48.

<sup>84</sup> Vgl. DEZSÓ, Structure (s. Anm. 78), 26.

<sup>85</sup> Vgl. HARTENSTEIN, Wehe (s. Anm. 3), 154.

<sup>86</sup> Vgl. David George HOGARTH, Carchemish I. Introductory, London 1914, Pl. B 3.

<sup>87</sup> Vgl. Hartenstein, Wehe (s. Anm. 3), 154.

<sup>88</sup> Vgl. DEZSÓ, Structure (s. Anm. 78), 39-40.

<sup>89</sup> Vgl. ebd., 40.

<sup>90</sup> Nach SWEENEY, Isaiah (s. Anm. 66), 260 weist das Motiv der Ernte darauf hin, dass Jes 17,12-14 für diesen Kontext redaktionell geschaffen worden ist, zumal Jes 17,1-18,7 durchwegs von diesem Thema geprägt ist. Das Motiv der Ernte unterstreicht, dass Jahwe der Herr des Landes ist, der für Fruchtbarkeit und Sicherheit verantwortlich ist, vgl. SWEENEY, Isaiah (s. Anm. 66), 262. Das Motiv der Ernte lässt sich demgegenüber vor dem assyrischen Hintergrund erklären, s. u.

*yiqtol* beschrieben wird.<sup>91</sup> Offenbar kommt es nicht zu einem Kampf, da die Völker von sich aus verschwinden.<sup>92</sup> Während nach Jes 17,14 noch am Abend Schrecken und Bestürzung geherrscht haben, ist der Feind aufgrund der Initiative Jahwes am Morgen nicht mehr da. Über Nacht ist die Todesgefahr verschwunden. Dies erinnert an den Engel Jahwes, der 185.000 Assyrer nach Jes 37,36 in der Nacht umgebracht hat. Die Topik der Flucht der Feinde findet sich des Öfteren in den Inschriften Sanheribs: „*Lūli, den König der Stadt Sidon, warf die Furcht vor dem Schreckensglanz meiner Herrschermacht nieder, und er floh in die Ferne, mitten in das Meer und trat ab.*“<sup>93</sup> Der Schrecken einflößende Staub, der vom assyrischen Heer aufgewirbelt wird,<sup>94</sup> scheint sich im Abzug des feindlichen Völkerchaos widerzuspiegeln, das wie Spreu und Kugeldisteln verweht wird.

Das in Jes 17,12-14 verwendete Völkerkampfmotiv scheint somit insgesamt die Ereignisse von 701 v.Chr. zu reflektieren. Zur Zionstheologie, der zufolge Jahwe vom Zion, seinem Wohnsitz, die Chaoswasser erfolgreich bekämpft, ist spätestens ab 701 v.Chr. vermutlich noch das Völkerkampfmotiv hinzugekommen.

Insgesamt zeichnet sich das folgende Gesamtbild der geschichtlichen Vorgänge und ihrer religionsgeschichtlichen wie literarhistorischen Implikationen ab:

- Der assyrische Angriff war regional auf die Schefela begrenzt und zielte nicht auf Jerusalem, auch wenn später die Blockade Jerusalems als existenzbedrohend überhöht wurde.
- Die Niederlage war keine Katastrophe, da die Kriegsschäden bald behoben waren.
- Zum Vorstellungskomplex der Zionstheologie<sup>95</sup> kam noch das Völkerkampfmotiv hinzu, das den assyrischen Ansturm auf Juda reflektiert.
- Aufgrund des schnellen wirtschaftlichen Aufblühens Judas hat sich die Zionstheologie bald durchgesetzt.
- Die historische Verortung von Jes 17,12-14 und das schnelle wirtschaftliche Aufblühen Judas in der ersten Hälfte des 7. Jh. v.Chr. lässt an eine Redaktion des entstehenden Jesajabuches bereits in der Manassezeit denken.

---

<sup>91</sup> Vgl. hierzu BEUKEN, Jesaja (s. Anm. 64), 150.

<sup>92</sup> Vgl. ebd., 162.

<sup>93</sup> Vgl. Chicago Prisma ii 38-40 [WEIPPERT, Textbuch (s. Anm. 28), 329-330].

<sup>94</sup> Vgl. hierzu Chicago Prisma iv 23-24: *šu-ú<sup>m</sup> ma-ni-ia-e tur-bu-u* ' GİR.II ERIM.ĤI.A-ia. Auch andere feindliche Heere wirbeln Staub auf, vgl. Chicago-Prisma v 58: SAĤAR.ĤI.A GİR.II-*šu-nu ki-ma MURU<sub>9</sub> kab-ti* [GRAYSON / NOVOTNY, Inscriptions (s. Anm. 57), 179].

<sup>95</sup> Zur Zionstheologie vgl. RUDNIG, Jahwe (s. Anm. 69), 268-273.



Zurück zum jüdischen Flüchtling, der sich in der Grabhöhle von *Hirbet Bêt Lēy* verewigt hat. Sein Jahweglaube stand angesichts der feindlichen Übermacht vor einer Zerreißprobe. War Jahwe tatsächlich der „*Gott des ganzen Landes*“? Konnte Jahwe vor übermächtigen Feinden retten? Aus der Sicht des Glaubens hat Jahwe das assyrische Heer tatsächlich zurückgeschlagen. Zumindest im jüdischen Gebirge hat sich der in Inschrift A ausgedrückte Jahweglauben bewährt.

HANS-GEORG GRADL

## Unheimlicher Seegang

Eine Exegese von Mt 14,22-33\*

*Abstract:* Placed in the middle of the Gospel Matt. 14:22-33 is a theologically condensed portrait of Jesus and his disciples which after the decapitation of John the Baptist is set against a backdrop of conflict: That very same Jesus who manages to stop the storm is a victim of persecution himself and as such represents an authentic sheet anchor. Being the Risen Christ he keeps an eye on the boat. And just because of the unspecified crossing of the lake and the general talk of “those in the boat” the narrative actually asks for being treated figuratively. It does not give an account of a historically unique incident but depicts a timeless Easter experience.

Im Zugehen auf das Heilige Jahr 1300 schuf Giotto di Bondone für die alte Petersbasilika in Rom eine Darstellung des Seewandels Christi: die Navicella.<sup>1</sup> Als sich im 16. Jahrhundert Papst Julius II. zum Neubau der Peterskirche entschloss, wurde das Werk Giottos abgetragen. Das Mosaik sollte in den neuen Kirchenbau integriert werden. Doch im Jahre 1606 zerstörte ein heftiger Sturm – eine Ironie der Geschichte – die Darstellung vom Seesturm und Seewandel unwiederbringlich. Es war schließlich Orazio Manenti, der in den Jahren 1674-1675 unter Zugrundelegung des ursprünglichen Bildprogramms die im Folgenden abgebildete neue Navicella schuf.<sup>2</sup>

---

\* Antrittsvorlesung an der Theologischen Fakultät Trier, gehalten am 6. Februar 2014. Für die Drucklegung wurde der Vortragsstil weitgehend beibehalten. Den Studierenden, Lehrenden und MitarbeiterInnen möchte ich an dieser Stelle ganz herzlich für die freundliche Aufnahme an der Fakultät danken.

<sup>1</sup> Einen Einblick in die Entstehungsgeschichte der Navicella sowie eine Darstellung und Analyse des ursprünglichen Bildprogramms bietet M. V. SCHWARZ, *Giottus Pictor*, Bd. 2: *Giottos Werke*, unter Mitarbeit v. M. Zöschg, Wien / Köln / Weimar 2008, 255-278. Die Geschichte, Versetzung, Neugestaltung und Darstellung der Navicella beschreibt H. KÖHREN-JANSEN, *Giottos Navicella. Bildtradition, Deutung, Rezeptionsgeschichte* (Veröffentlichungen der Bibliotheca Hertziana in Rom 8), Worms 1993, 9-158.

<sup>2</sup> Die Druckgenehmigung wurde freundlich erteilt von der Fabbrica di San Pietro in Vaticano. Eine Beschreibung des Mosaiks – nach einer eingehenden historisch-kritischen (29-72) und literarkritischen (73-97) Analyse von Mt 14,22-33 – findet sich bei R. NICHOLLS, *Walking on the Water. Reading Mt. 14:22-33 in the Light of Its Wirkungsgeschichte* (Biblical Interpretation Series 90), Leiden / Boston 2008, 161-170.



Das Mosaik befindet sich in der Peterskirche an einem Ort, der von theologischer Weisheit förmlich getränkt ist: im Portikus, über dem Mittelportal, beim Ausgang, damit jeder, der das schützende Kirchenschiff verlässt, an diesen „unheimlichen Seegang“ von einst erinnert wird. Das Bild soll noch genauer in Augenschein genommen werden, aber zunächst geht es um das „Libretto“ für die Darstellungen von Giotto und Manenti, jenen alten Text aus dem Neuen Testament, den beide Werke ins Bild setzen: Mt 14,22-33.

<sup>22</sup> Καὶ εὐθέως ἠνάγκασεν τοὺς μαθητὰς ἐμβῆναι εἰς τὸ πλοῖον καὶ προάγειν αὐτὸν εἰς τὸ πέραν, ἕως οὗ ἀπολύσῃ τοὺς ὄχλους. <sup>23</sup> καὶ ἀπολύσας τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος κατ' ἰδίαν προσεύξασθαι. ὁψίας δὲ γενομένης μόνος ἦν ἐκεῖ. <sup>24</sup> τὸ δὲ πλοῖον ἤδη σταδίους πολλοὺς ἀπὸ τῆς γῆς ἀπεῖχεν βασιανίζομενον ὑπὸ τῶν κυμάτων, ἦν γὰρ ἐναντίος ὁ ἄνεμος.

<sup>25</sup> τετάρτη δὲ φυλακῆ τῆς νυκτὸς ἦλθεν πρὸς αὐτοὺς περιπατῶν ἐπὶ τὴν θάλασσαν. <sup>26</sup> οἱ δὲ μαθηταὶ ἰδόντες αὐτὸν ἐπὶ τῆς θαλάσσης περιπατοῦντα ἐταράχθησαν λέγοντες ὅτι φάντασμα ἐστίν, καὶ ἀπὸ τοῦ φόβου ἔκραξαν.

<sup>22</sup> Und sofort drängte er die Jünger, in das Boot zu steigen und ihm an das andere Ufer vorauszufahren, solange bis er entlassen hat die Menge. <sup>23</sup> Und nachdem er die Menge entlassen hatte, stieg er auf den Berg, um für sich zu beten. Als es Abend geworden war, war nur er allein dort. <sup>24</sup> Aber das Boot war schon viele Stadien vom Land entfernt und wurde ständig gepeitscht von den Wellen, denn widrig war der Wind.

<sup>25</sup> In der vierten Nachtwache kam er zu ihnen und er ging auf dem See. <sup>26</sup> Als aber die Jünger ihn über den See gehen sahen, wurden sie ganz verwirrt und meinten, es sei ein Gespenst; und vor Angst schrien

<sup>27</sup> εὐθὺς δὲ ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς αὐτοῖς λέγων·  
θαρσεῖτε, ἐγὼ εἰμι·μὴ φοβεῖσθε.

<sup>28</sup> ἀποκριθεὶς δὲ αὐτῷ ὁ Πέτρος εἶπεν· κύριε,  
εἰ σὺ εἶ, κέλευσόν με ἔλθειν πρὸς σε ἐπὶ τὰ  
ὔδατα. <sup>29</sup> ὁ δὲ εἶπεν· ἐλθέ. καὶ καταβὰς ἀπὸ  
τοῦ πλοίου ὁ Πέτρος περιεπάτησεν ἐπὶ τὰ  
ὔδατα καὶ ἦλθεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν. <sup>30</sup> βλέπων  
δὲ τὸν ἄνεμον ἰσχυρὸν ἐφοβήθη, καὶ ἀρξά-  
μενος καταποντίζεσθαι ἔκραξεν λέγων· κύριε,  
σῶσόν με. <sup>31</sup> εὐθέως δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐκτείνας τὴν  
χεῖρα ἐπελάβετο αὐτοῦ καὶ λέγει αὐτῷ·  
ὀλιγόπιστε, εἰς τί ἐδίστασας;

<sup>32</sup> καὶ ἀναβάντων αὐτῶν εἰς τὸ πλοῖον  
ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος. <sup>33</sup> οἱ δὲ ἐν τῷ πλοίῳ  
προσεκύνησαν αὐτῷ λέγοντες· ἀληθῶς θεοῦ  
υἱὸς εἶ.

sie. <sup>27</sup> Sofort aber sprach Jesus sie an und  
sagte: „Habt Mut, ich bin es, fürchtet  
euch nicht!“

<sup>28</sup> Da antwortete ihm Petrus und sagte:  
„Herr, wenn du es bist, lass mich auf den  
Wassern zu dir kommen.“ <sup>29</sup> Er sagte:  
„Komm!“ Und Petrus stieg aus dem Boot,  
ging auf den Wassern und kam zu Jesus.  
<sup>30</sup> Als er aber den starken Wind sah, be-  
kam er Angst; und als er zu sinken anfing,  
schrie er und sagte: „Herr, rette mich!“  
<sup>31</sup> Sofort streckte Jesus die Hand aus, hielt  
ihn fest und sagt zu ihm: „Kleingläubiger,  
warum hast du gezweifelt?“

<sup>32</sup> Und als sie in das Boot hineinstiegen,  
legte sich der Wind. <sup>33</sup> Die aber im Boot  
fielen nieder vor ihm und sagten: „Wirk-  
lich, Gottes Sohn bist du!“

## 1. Zum Kontext: Enthauptung des Täufers und Speisungswunder

Die Erzählung Mt 14,22-33 steht im Zentrum, in der – nach Versen und Worten – fast exakten Mitte des Matthäusevangeliums.<sup>3</sup> Die Begebenheit lässt sich als zurück- und vorausblickende Quintessenz lesen. Nicht von ungefähr erscheinen – typisch für die Darstellung der Jünger im Matthäusevangelium (vgl. Mt 6,30; 8,26; 16,8) – die μαθηταί und allen voran Petrus als Kleingläubige (Mt 14,31: ὀλιγόπιστε). Bis in die Schlusszene des Evangeliums hinein zweifeln die Jünger (vgl. Mt 28,17). Die Mitte des Evangeliums setzt den Jüngern ein so ernüchterndes wie zuversichtlich stimmendes Denkmal: Jüngerschaft steht stets vor der Herausforderung, Zweifel und Angst mit Blick auf den erhöhten Herrn zu überwinden.

---

<sup>3</sup> Vgl. dazu J. M. C. SCOTT, Jesus Walking on the Sea. The Significance of Matthew 14,22-33 for the Narrative Development of the Gospel, in: G. J. BROOKE / J.-D. KAESTLI (Hg.), Narrativity in Biblical and Related Texts / La narrativité dans la Bible et les textes apparentés (BETHL 149), Leuven 2000, 91-104, hier 93: „Structurally speaking, the sea-walking tale stands near the centre of Matthew’s story. In doing so it occupies, with the surrounding micro-narratives, a crucial place in the development of the macro-narrative. Like all centres, it has the potential to act as a pivot for the material which lies before and that which is yet to come.“

Nicht weniger kondensiert präsentiert sich die christologische Aussage der Erzählung. Nach allem, was bislang über Jesus – angefangen mit der Präsentation als Abrahams- und Davidssohn im Stammbaum (Mt 1,1), über die generelle Funktionsangabe seines Wirkens (Mt 4,12-17) und seine programmatische Grundsatzrede auf dem Berg (Mt 5-7) bis zur Jüngerunterweisung (Mt 10) und Gleichnisrede (Mt 13) – gesagt wurde, wird nun eine christologische Summe ins Bild gesetzt. Zum ersten Mal – nachdem Jesus nur von zwei Besessenen als Sohn Gottes erkannt wurde (Mt 8,29) – findet sich dieses Bekenntnis im Mund der Jünger (Mt 14,33). Mit dieser Erzählung in der Mitte des Evangeliums wird ein roter Faden erkennbar, der vom Anfang bis zum Schluss reicht und die Frage nach der Identität Jesu nicht verstummen lässt. Die Christologie des Matthäusevangeliums ist von einem indikativischen Dreiklang geprägt. Jesus wird als Immanuel, als „Gott mit uns“ (Mt 1,23: *μεθ’ ἡμῶν ὁ θεός*) verheißen. Am Ende verspricht er den Jüngern, „alle Tage bis zur Vollendung der Weltzeit mit ihnen“ zu sein (Mt 28,20: *ἐγὼ μεθ’ ὑμῶν εἶμι*). Im Zentrum, mitten im Sturm, steht die präsentisch formulierte Zusage: „ich bin da, fürchtet euch nicht“ (Mt 14,27: *ἐγὼ εἶμι μὴ φοβεῖσθε*).

Im narrativen Verlauf des Matthäusevangeliums gehen der Erzählung vom Seewandel Christi drei wesentliche Ereignisse voraus: (1) die Ablehnung Jesu in Nazareth (Mt 13,54-58), (2) die Hinrichtung des Täufers (Mt 14,1-12) und (3) die Speisung der Fünftausend (Mt 14,13-21). Die Bewegung Jesu in eine einsame Gegend ist kausal mit der Konfliktsituation in Nazareth und dem ebenso konflikträchtigen Schicksal und Ende des Täufers verbunden: „Und seine Jünger [sc. die Jünger des Täufers] kamen herbei, hoben den Leib auf und begruben ihn. Und sie kamen und berichteten es Jesus. Und als Jesus es hörte, zog er sich von dort in einem Boot abseits an einen öden Ort zurück. Und als die Volksmengen es hörten, folgten sie ihm zu Fuß aus den Städten.“ (Mt 14,12-13) Der Rückzug Jesu erscheint als direkte Reaktion auf die Enthauptung des Täufers.<sup>4</sup> Auch Jesus droht das Schicksal seines Vorläufers Johannes. Der Jesus, der im unmittelbaren Anschluss und damit sozusagen im Rückzug und auf der Flucht die Menge speist (Mt 14,13-21) und den Sturm stillt (Mt 14,22-33), ist selbst in Gefahr. Der Retter ist der Verfolgte. Der Machtvolle kennt auch die Ohnmacht. Nur als solcher kann er authentischer und verlässlicher Rettungsanker sein. „Was weißt Du denn!“ – kann man zu ihm nicht sagen. Woraus dieser Jesus

---

<sup>4</sup> Vgl. J. HARTENSTEIN, *Jenseits der Komfortzone (Jesu Erscheinen auf dem See)*. Mt 14,22-33, in: R. ZIMMERMANN (Hg.), *Kompodium der frühchristlichen Wundererzählungen*, Bd. 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, 454-464, hier: 454.

rettet, das hat er selbst durchmessen. Er steht selbst mitten im Sturm und gibt – trotzdem oder gerade deswegen – Halt.

## 2. Zur Einzelauslegung: Girlanden um die großen Worte

Die *Verse 22-24* beschreiben die Situation. Die Menge wird verabschiedet. Jesus zieht sich allein zum Gebet auf den Berg zurück. Die Jünger setzen an das andere Ufer über und geraten in den Sturm.<sup>5</sup> Was hier letztlich beschrieben wird, ist die Trennung der Jünger von Jesus. Er bleibt – deutlich durch die zweifache Betonung (Mt 14,23: *κατ' ἰδίαν* und *μόνος ἦν ἐκεῖ*) – allein zurück. Umgekehrt brechen auch die Jünger allein mit dem Boot auf. In räumlicher und zeitlicher Hinsicht ist die Trennung perfekt. Sie „besteht den Großteil der Nacht“<sup>6</sup> und dauert bis zur vierten Nachtwache (vgl. Mt 14,25). Durch die gegensätzlichen Orte Berg und See sind Jesus und die Jünger auch geographisch deutlich voneinander geschieden.

Ungewöhnlich stark erscheint die Formulierung, dass Jesus die Jünger drängte (Mt 14,22: *ἠνάγκασεν*).<sup>7</sup> Das klingt, wie wenn er sie zu der nun folgenden Erfahrung nötigen wolle. Auch das Adverb *εὐθέως* unterstreicht die Dringlichkeit. Das Geschehen scheint keinen Aufschub zu dulden. Die Erzählung eilt mit großer Geschwindigkeit dem Sturm und der darin wartenden Erfahrung entgegen. Oder sollte der abrupte Wechsel noch als Abschluss des vorausgegangenen Brotvermehrungswunders verstanden werden? Die sofort einsetzende erneute Handlung reduziert das Wunder auf ein entscheidendes Minimum. Jesus verweilt nicht im Erfolg. Sofort werden die Leute nach Hause und die Jünger auf den Weg über das Wasser geschickt.

---

<sup>5</sup> Mit Blick auf die Trennung der Jünger von Jesus und die Beschreibung der je eigenen Situation (von Jesus und den Jüngern) scheint es sinnvoll, Vers 24 noch als Einleitungssequenz und Situationsschilderung zu begreifen. So auch HARTENSTEIN, *Komfortzone* (s. Anm. 4), 454: „Die Erzählung vom Seewandel beginnt mit einer relativ ausführlichen Einleitung in die Situation (14,22-24), bietet dann zwei Hauptteile, die einmal von Jesus und der Jüngergruppe (14,25-27), einmal von Petrus und Jesus (14,28-31) handeln, und bringt am Ende die gesamte Situation zu einem Abschluss (14,32f).“ Ebenso T. VEERKAMP, *Gespenster von Jesus*, in: *TeKo* 23 (2000) 18-31, hier 18. Die Dynamik und den inneren Zusammenhang der Erzählung verdeutlicht anhand der Wiederholung einzelner Begriffe (wie etwa *περιεπάτησεν*, *εὐθέως* oder *πλοῖον*) G. BRAUMANN, *Der sinkende Petrus* (Matth. 14,28-31), in: *ThZ* 22 (1966) 403-414, hier 406.

<sup>6</sup> HARTENSTEIN, *Komfortzone* (s. Anm. 4), 454.

<sup>7</sup> Vgl. J. NOLLAND, *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids 2005, 598.

Denkbar unbestimmt ist die Rede vom anderen Ufer (Mt 14,22: εἰς τὸ πέραν). Die einzelnen Evangelien unterscheiden sich hinsichtlich der Anknüpfungspunkte der Fahrt.<sup>8</sup> Einmal ist es Betsaida (Mk 6,45), einmal Kafarnaum (Joh 6,17), einmal Gennesaret (Mk 6,53; Mt 14,34). Gerade die Tilgung der Ortsangabe aus der Markusvorlage macht deutlich, dass es hier weniger um einen konkreten Zielpunkt geht als um den Weg an und für sich. Damit öffnet sich diese Überfahrt – ohne eine konkrete Ortseinschränkung – für alle möglichen Ufer, Ziele oder Übersetzmanöver.

Der Berg, auf den Jesus steigt, wird mit einem bestimmten Artikel eingeführt (Mt 14,23: τὸ ὄρος), aber nicht mit Namen genannt. Im Matthäusevangelium ist der Berg stets eine theologische Größe, „der bevorzugte Ort des Gebetes, der Ort der Gottesbegegnung“<sup>9</sup>. Der Rückzug Jesu erhält damit eine christologische Note.<sup>10</sup> Jesus ist allein beim Vater oder – mit Blick auf die nachösterliche Gemeinde formuliert und das durchwegs österliche Gepräge der Erzählung in Rechnung gestellt – schon beim Vater angekommen. Gerade für die voraussetzenden judenchristlichen Adressaten dürfte der Berg die nachfolgende Erzählung als Gottesoffenbarung qualifizieren. „Gott offenbart sich vom Gebirge her (vgl. Dt 33,2; Hab 3,3).“<sup>11</sup> Die Hilfe für das im Sturm befindliche Boot erwächst förmlich der Gottesbeziehung Jesu. Vom Berg her naht die Hilfe. Das Markusevangelium profiliert dies noch deutlicher. Auch dort ist Jesus im Gebet auf dem Berg, und „als er sieht, wie sie sich beim Rudern abmühen – denn der Wind stand gegen sie –, kommt er um die vierte Nachtwache auf dem See gegangen“ (Mk 6,48). Trotz der räumlichen Distanz behält Jesus das Boot im Auge.<sup>12</sup>

Die Tatsache, dass es Abend geworden war (Mt 14,23: ὀψίας δὲ γενομένης), stellt die gesamte Szenerie vor eine bedrohliche Kulisse. Als wäre der Sturm nicht schon schlimm genug, behindert nun auch die Dunkelheit die Sicht. Dabei finden sich im gesamten Matthäusevangelium nur zwei Ereignisse, die explizit nachts stattfinden: diese Überfahrt der Jünger sowie die Gefangennahme und

---

<sup>8</sup> Vgl. W. WIEFEL, Das Evangelium nach Matthäus (ThHK 1), Leipzig 1998, 276.

<sup>9</sup> J. GNILKA, Das Matthäusevangelium, 2. Teil: Kommentar zu Kap. 14,1-28,20 und Einleitungsfragen (HThK I/2), Freiburg u. a. 1988, 12.

<sup>10</sup> Vgl. P. J. MADDEN, Jesus' Walking on the Sea. An Investigation of the Origin of the Narrative Account (BZNW 81), Berlin / New York 1997, 104.

<sup>11</sup> GNILKA, Matthäusevangelium (s. Anm. 9), 12.

<sup>12</sup> Vgl. W. GRUNDMANN, Das Evangelium nach Markus (ThHK 2), Berlin <sup>10</sup>1989, 186; ebenso M. EBNER, Das Markusevangelium. Neu übersetzt und kommentiert, Stuttgart <sup>2</sup>2009, 72.

der Prozess Jesu (vgl. Mt 26,20-74).<sup>13</sup> Wirft die eine Nacht vor der Kreuzigung Jesu hier schon ihre Schatten voraus? Gerade in einer nachösterlichen Perspektive mag es bei der Überfahrt des Boots um die Frage gehen, auf welche Weise der Gekreuzigte den Jüngern nahe bleibt, was die Dunkelheit zu erhellen und Orientierung zu geben vermag.

Mit Vers 24 wechselt die Perspektive. Wurde bisher die Darstellung aus der Sicht Jesu geschildert, so liegt der Fokus nun auf dem Boot.<sup>14</sup> Es ist bereits viele Stadien vom Land entfernt. Ein Stadion entspricht etwa 200 Metern. Mk 6,47 lässt das Boot mitten auf dem See (ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης) in den Sturm geraten. Das Matthäusevangelium ist weniger präzise und scheint durch die σταδίου πολλούς stärker die Distanz zwischen Festland und Boot zu betonen.<sup>15</sup> Die Situation des Schiffs wird im Partizip Präsens Passiv beschrieben (Mt 14,24: βασιανίζόμενον). Der Leser verfolgt mit der Präsensform das Geschehen in Echtzeit. Das Boot wird förmlich von den Wellen gepeitscht. Das Verb „erinnert an das Wirken menschenquälerischer Dämonen“<sup>16</sup> und wird also auch für Schmerzen verwendet, die auf den Menschen regelrecht einschlagen (vgl. Mt 8,6.29). So einfach wie eindrücklich wird abschließend der Grund genannt: Der Wind steht dem Ansinnen der Fahrt entgegen. Gerade vor dem Hintergrund des ortsunbestimmten Übersetzens nährt die Formulierung eine übertragene Bedeutung. Der Wind wird zum Platzhalter für alle möglichen Widrigkeiten im Unterwegssein eines Jüngers.

Die Verse 25-27 handeln vom Gang Jesu über den See. Vorausgesetzt wird die römische Zeiteinteilung der Nacht in vier Wachen.<sup>17</sup> Die vierte Nachtwache meint die Zeit „zwischen drei und sechs Uhr früh“<sup>18</sup>: die Zeit der Morgenwache. Biblisch ist dieser Zeitpunkt von der Erwartung des rettenden Eingreifens Gottes getränkt (vgl. etwa Ex 14,24; Ps 46,6).

War mit Beginn der Erzählung die Trennung zwischen den Jüngern und Jesus vollzogen worden, wird diese nun überwunden. Er kommt zu ihnen. Mit einem gewöhnlichen Alltagsverb wird das Gehen Jesu über den See ausgedrückt (Mt 14,25: περιπατῶν ἐπὶ τὴν θάλασσαν). Gerade im Alten Testament steht die Gewalt des Wassers sinnbildlich für alle möglichen Gefahren und letztlich die

---

<sup>13</sup> Vgl. NICHOLLS, Water (s. Anm. 2), 85.

<sup>14</sup> Vgl. U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus, 2. Teilband: Mt 8-17 (EKK I/2), Düsseldorf/ Neukirchen-Vluyn 2007, 406.

<sup>15</sup> Vgl. NOLLAND, Gospel (s. Anm. 7), 599.

<sup>16</sup> WIEFEL, Evangelium (s. Anm. 8), 277.

<sup>17</sup> Vgl. dazu Bill. 1, 688-691.

<sup>18</sup> R. SCHNACKENBURG, Matthäusevangelium, Bd. 1: 1,1-16,20 (NEB.NT 1), Würzburg 1985, 137.



grundlegende Bedrohung des Lebens.<sup>19</sup> Wind und See fungieren in der Erzählung als Personifikationen der Chaos- und Todesmächte. Der Gang Jesu über das Wasser ist ein ins Bild gegossenes Glaubensbekenntnis. Jesus steht über dem Wasser. Der Tod kann ihm nichts anhaben.

Vers 26 bietet einen Erzählerkommentar und gewährt Einblick in das Innenleben der Jünger. Verwirrung (ἐταράχθησαν) und Schrei (ἐκραξαν) der Jünger werden im Aorist beschrieben. Punktuell, wie vom Schlag getroffen, reagieren sie, weil sie meinen, ein Gespenst, ein φάντασμα, zu sehen. Das Wort findet sich mit Mk 6,49 im gesamten Neuen Testament nur in diesem Kontext. Gemeint ist eine surreale Erscheinung, die nicht aus Fleisch und Blut ist. Mit dem Wort φάντασμα können der Geist eines Toten, ein Engel oder ein Dämon bezeichnet werden.<sup>20</sup> Vor allen Dingen aber wird darunter ein Trugbild verstanden: eine Täuschung! Die Jünger schreien also nicht wegen des Seesturms, nicht wegen der Wellen, sondern wegen des Seewandels Jesu.<sup>21</sup> Was sie in Angst versetzt, ist nicht die krude Realität der Naturgewalten, sondern das Unerklärliche. Sie verwirrt, was nicht mit Hilfe der Naturgesetze erklärt werden kann. Oder anders: Was wirklich Angst macht, ist nicht die Natur, sondern die Metaphysik, nicht die Naturwissenschaft, sondern die Theologie. Gerade der Angstschrei der Jünger ist interpretationsleitend: Es geht nicht um die Rettung, sondern um die Frage, wer dieser Jesus ist. Die Erzählung ist weniger als Rettungswunder, sondern vielmehr als Epiphanie zu deuten.

Der Angst der Jünger entspricht die prompte Reaktion Jesu. Sofort (Mt 14,27: εὐθύς) spricht er sie an. Der Satz Jesu umfasst zwei Imperative im Präsens, die über die erzählte Situation hinaus auf die Gegenwart des Lesers zielen und von bleibender Gültigkeit sind. Positiv („habt Mut“, θαρσεῖτε) und negativ („fürchtet euch nicht“, μὴ φοβεῖσθε) begegnet Jesus der Angst der Jünger. Im Rahmen der Forschungsgeschichte ranken sich viele Diskussionen um die Formulierung in der Mitte des Satzes: „ich bin es“ (ἐγώ εἰμι). Ist die Wendung als eine einfache „Identifikationsformel“<sup>22</sup> zu verstehen? Die Jünger meinen, es sei ein Gespenst, aber Jesus klärt die Situation: Nein, *ich* bin es doch!<sup>23</sup> Oder spielt die Wendung auf die alttestamentliche Gottesoffenbarung an (vgl. Ex 3,14; Jes

---

<sup>19</sup> Vgl. SCHNACKENBURG, Matthäusevangelium (s. Anm. 18), 138.

<sup>20</sup> Vgl. D. L. TURNER, Matthew (Baker Exegetical Commentary on the New Testament), Grand Rapids 2008, 372.

<sup>21</sup> Vgl. J. P. MEIER, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus, Volume 2: Mentor, Message, and Miracles (The Anchor Bible Reference Library), New York u. a. 1994, 908.

<sup>22</sup> SCHNACKENBURG, Matthäusevangelium (s. Anm. 18), 138.

<sup>23</sup> Vgl. NOLLAND, Gospel (s. Anm. 7), 601.

41,1; 43,10-11)?<sup>24</sup> Jesus gebraucht demnach „die göttliche Offenbarungsformel *ani hu* (LXX: ἐγώ εἰμι), mit der Gott sein Sein und Wesen offenbart“<sup>25</sup>. Oder darf man die Formulierung sogar noch kämpferischer verstehen im Sinne von: Habt Mut, ich bin, mich gibt es – und zwar als solchen, der über das Wasser gehen kann?<sup>26</sup> Der Text ist mehrdimensional, lässt verschiedene Entschlüsselungsperspektiven zu und ist womöglich gerade so reichhaltig gewollt und konzipiert.

Mit den *Versen 28-31* geht das Matthäusevangelium eigene Wege und bietet eine über Mk 6,45-52 hinausreichende Sondertradition. Die Passage fokussiert Jesus und Petrus, der nun aus der Jüngergruppe austritt, die Worte Jesu (Mt 14,27: ἐγώ εἰμι) aufgreift und in die 2. Person übersetzt (Mt 14,28: εἰ σὺ εἶ). Dabei identifiziert Petrus Jesus zunächst in der Anrede als κύριος. Der Satz „wenn du es bist“ ist also nicht als zusätzlicher Test oder als eine aus Zweifeln gespeiste Nagelprobe zu verstehen. Nicht konditional, sondern kausal nimmt Petrus auf das Wort Jesu Bezug. Eben weil es Jesus ist, äußert Petrus sein Anliegen.

Die Formulierung der Bitte ist wie eine Charakterstudie. Petrus sagt nicht: „Dann komme ich zu Dir!“ Er unternimmt den ersten Schritt nicht auf eigene Faust. Er bittet Jesus im Imperativ um einen Imperativ: „Bitte befehl mir (Mt 14,28: κέλευσόν με ἔλθειν πρὸς σε)!“ Er gibt Jesus den Befehl, ihm zu befehlen.<sup>27</sup> Die Formulierung beinhaltet ein eigenartiges Zueinander aus dem Vertrauen und der Initiative des Jüngers, der um einen Befehl bittet, um dann dem Meister Gehorsam leisten zu können. Er versichert sich, bevor er den ersten Schritt auf das Wasser hinaus tut, dass derjenige die Verantwortung mitträgt, der schon über das Wasser gegangen ist.

An die Stelle des Ausdrucks „See“ (Mt 14,25-26: θάλασσα) tritt nun im Rahmen der Petruszählung der Begriff „die Wasser“ (Mt 14,28-29: τὰ ὕδατα). Die Variation mag der nicht mehr gar so großen Distanz zwischen Jesus und Petrus geschuldet sein. Petrus muss nicht vom Ufer aus über den ganzen See, sondern über ein Quäntchen Wasser gehen, um Jesus zu erreichen.<sup>28</sup> Die unterschied-

---

<sup>24</sup> Vgl. H. FRANKEMÖLLE, *Matthäus. Kommentar*, Düsseldorf 1997, 198; M. THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12* (RNT), Regensburg 2009, 444-445.

<sup>25</sup> GNILKA, *Matthäusevangelium* (s. Anm. 9), 13.

<sup>26</sup> Die vielfältigen Interpretationsmöglichkeiten des Satzes fasst LUZ, *Evangelium* (s. Anm. 14), 408, treffend zusammen: „Religionsgeschichtlich ist der ganze Text synkretistisch. Man könnte sagen: Jesus präsentiert sich hier im Gewand eines hellenistischen Heros und mit der Sprache des alttestamentlichen Gottes.“

<sup>27</sup> Vgl. NICHOLLS, *Water* (s. Anm. 2), 90.

<sup>28</sup> Vgl. J. P. HEIL, *Jesus Walking on the Sea. Meaning and Gospel Functions of Matt 14:22-33, Mark 6:45-52 and John 6:15b-21* (AnBib 87), Rom 1981, 13.

lichen Begriffe setzen den Gang Jesu und den Gehversuch Petri begrifflich ins rechte Verhältnis: Der Jünger vollbringt – wenn überhaupt – nur einen Bruchteil der Leistung seines Meisters.

Vers 29 umfasst die erzählerische Ausgestaltung der Bitte, die nun erfüllt wird. Der Infinitiv „zu kommen“ (Mt 14,28: ἐλθεῖν) wird zum Imperativ „komm“ (ἐλθέ). Anschaulich wird beschrieben, wie Petrus aus dem Boot aussteigt (καταβάς ἀπὸ τοῦ πλοίου) und – sprachlich analog beschrieben – in Vers 32 wieder in das Boot einsteigt (ἀναβάντων αὐτῶν εἰς τὸ πλοῖον). Zu beachten ist, dass Petrus zunächst Erfolg hat. Er geht (περιεπάτησεν) über die Wasser und erreicht (ἤλθεν) Jesus.<sup>29</sup> Er macht also durchaus zunächst die Erfahrung, dass der Untergrund – als hätte Wasser Balken – trägt.

Zu denken gibt in Vers 30 die Formulierung, dass Petrus „den starken Wind sieht“ (βλέπων δὲ τὸν ἄνεμον ἰσχυρόν). Inwiefern kann man den Wind *sehen*? Wind und Sturm werden als Personifikationen der Elementarmächte verstanden, denen man förmlich ins Auge und in den Rachen schauen kann. Die Abfolge der einzelnen Ereignisse ist bedeutsam. Zuerst bekommt Petrus Angst, dann beginnt er zu sinken, und schließlich ruft er um Hilfe. Die erneute Anrede κύριε verweist auf Vers 28 und die dort an Jesus gerichtete Bitte um Erlaubnis zum Aufbruch. Petrus erinnert Jesus – über die identische Anrede – an seinen Befehl, an seine Mitverantwortung: „Rette mich“ (σῶσόν με)!

Es gilt festzuhalten, dass Petrus als Glaubender und Vertrauender untergeht. Er sinkt erst ein, nachdem er ausgestiegen ist und (erfolgreich zunächst) Schritte gewagt hat. In seinem Verhalten demonstriert Petrus damit nicht eine grundlegende Entscheidungsfrage: „Soll ich oder soll ich nicht?“ Er macht sich auf den Weg und erfährt unterwegs die Anfechtung eines Jüngers, der im festen Vertrauen aufgebrochen war.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Die verwendeten Aoristformen (περιεπάτησεν und ἤλθεν) versteht etwa auch SCOTT, Jesus (s. Anm. 3), 95, nicht ingressiv (im Sinne von: er versuchte zu gehen und zu gelangen): „If it is ingressive [...] then the point of contrast in the parable of faith is lost – Peter in no way succeeds. If it is taken as a simple past tense, then Peter initially succeeds in his attempt, before later doubting and sinking. The point of the narrative seems to be the latter. Only an effort to protect the historicity of the account (*not* a concern of the narrative critic) would necessitate an ingressive understanding.“

<sup>30</sup> Treffend dazu G. BORNKAMM, Petrus bei Matthäus (14,22-33 und 16,13-23), in: DERS., Studien zum Matthäus-Evangelium, hg. v. W. ZAGER (WMANT 125), Neukirchen-Vluyn 2009, 379-395, hier 382-383: „Gewahrt gemäß der fraglos ursprünglichen Lesart (κ<sup>vid</sup> B 700 pc sy<sup>c</sup>) Petrus erst nach Verlassen des Bootes Wind und Wellen (V. 30), so ist damit veranschaulicht, dass *erst der Jesus nachfolgende Jünger* [...], und also der *Glaubende* nicht ein für alle Mal der Anfechtung enthoben und gegen den Zweifel gefeit ist, der Zweifel vielmehr den Glauben voraussetzt (nicht umgekehrt!).“

Die abermalige Verwendung (vgl. Mt 14,21.27) des Adverbs „sofort“ (Vers 31: εὐθέως) unterstreicht die Dringlichkeit der Situation und die Selbstverständlichkeit der Hilfe. Die Reaktion Jesu umfasst beides: Tat und Wort – in dieser Reihenfolge! Vor der Aussage Jesu und der Analyse der Situation steht das zupackende Eingreifen: die Rettung.

Der Kleinglaube (ὀλιγόπιστε) und auch der Zweifel (εἰς τί ἐδίστασας) gehören zu den typischen Requisiten eines Jüngers im Matthäusevangelium (vgl. Mt 6,30; 8,26; 16,8; 28,17). Belege für das Verb „zweifeln“ finden sich nur im Matthäusevangelium. In keinem anderen Evangelium gerät der Glaube der Jünger so oft ins Wanken. „Weder gleichbedeutend mit Unglaube (ἀπιστία) noch mit Glaube (πίστις) ist der Kleinglaube ein durch den Zweifel gebrochener, gewissermaßen zu kurz geratener Glaube, der im entscheidenden Augenblick versagt“.<sup>31</sup> Dem Wortsinn der Wurzel διστάζω nach hat Zweifel mit Entzweiung und Distanz zu tun. An die Stelle des Vertrauens tritt die Angst, an die Stelle des fokussierten Ziels der angstvolle Blick auf den Sturm. Zweifel entzweit und beschreibt den unmöglichen und zum Scheitern verurteilten Versuch, zwei Dinge gleichzeitig zu tun. Nicht der Sturm ist das Problem, sondern die Macht, die ihm im zweifelnden Herzen des Jüngers zugestanden wird.

Die Verse 32-33 runden die Erzählung ab. Nach allen wundersamen Ereignissen – dem Seewandel Jesu, dem Gang Petri und der Rettung aus den Fluten – folgt nun die plötzliche Stillung des Sturms. Kausal ist das Nachlassen des Windes mit der überwundenen Trennung und der wiederhergestellten Gemeinschaft zwischen Jesus und den Jüngern verbunden: „als sie ins Boot stiegen, legte sich der Wind“. Die Präsenz Jesu beruhigt. Wörtlich heißt es: „der Wind duckte sich“ (Mt 14,32: ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος).<sup>32</sup> Er beugt sich vor einer anderen Macht und tut im Grunde genommen das, was auch „jene im Boot“ (Mt 14,33: οἱ δὲ ἐν τῷ πλοίῳ) tun: Sie erweisen Jesus kniefällig Respekt (προσεκύνησαν αὐτῷ).

Am Anfang der Erzählung wurden *expressis verbis* die Jünger erwähnt (Mt 14,22.26: οἱ μαθηταί). Am Ende nun ist gänzlich allgemein nur von „jenen im Boot“ die Rede. Die offene Formulierung erleichtert die Identifikation und baut den Lesern eine Brücke. Deren Reaktion soll auch ihre Haltung sein. Die Gruppe steht Modell für jeden, der sich als Teil der Besatzung versteht.

Die markante Schlussposition des im Präsens gehaltenen und damit dauerhaft gültigen Bekenntnisses „wirklich, Gottes Sohn bist du“ (Mt 14,33: ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ) unterstreicht nochmals eindrücklich, worum es der Erzählung letztlich geht. Sie kreist um die Frage nach der Identität Jesu. Die Aussagen von Jesus

---

<sup>31</sup> BORNKAMM, Petrus (s. Anm. 30), 383.

<sup>32</sup> Vgl. VEERKAMP, Gespenster (s. Anm. 5), 24-25.

in Vers 27 (ἐγώ εἰμι) und von Petrus in Vers 28 (εἰ σὺ εἶ) werden nun inhaltlich ergänzt. Die Identität Jesu wird sukzessiv enthüllt. Am Schluss steht ein kristallklares Bekenntnis zur Gottessohnschaft Jesu, der „mit dem für Matthäus höchsten christologischen Würdenamen“<sup>33</sup> angesprochen wird.

### 3. Zur Traditions- und Religionsgeschichte: Profilierende Hintergründe

Im Lauf der Forschungsgeschichte wurde Mt 14,22-33 vor verschiedenen Hintergründen positioniert, um die theologische Tiefenschärfe dieser Erzählung zu ermessen. Zwei Bereiche bieten sich an: das Alte Testament und die Literatur der griechisch-römischen Antike mit ihren Erzählungen über politische Führer und prominente Gestalten.<sup>34</sup>

In der griechisch-römischen Antike war die Vorstellung, Herr über das Meer zu sein, mit dem Gedanken an politische Potenz und auch quasi göttliche Fähigkeiten verbunden. Den politischen Erfolg von Pompeius sieht Cicero (Pomp. 48) auch durch die weitverbreitete Fama begründet, dass ihm „sogar Wind und Stürme günstig waren“ (etiam venti tempestatesque obsecundarint).<sup>35</sup> Isocrates (Panegyrikos 89) weiß von Xerxes zu berichten, der „im Übermut derart weit ging, dass er es für ein kleines Werk ansah, Griechenland zu unterwerfen, und ein solches Angedenken zurücklassen wollte, das über die menschliche Natur gehe, und daher nicht eher ruhte, bis er sich ausgedacht und durchgesetzt hatte, wovon alle sprechen, dass er nämlich mit der Flotte durch das Festland schiffte und zu Fuß durch das Meer ging, indem er über den Hellespont eine Brücke baute und den Athos durchgrub“. In blumig-symbolischer Sprache wird ein gar nicht sonderlich übernatürliches oder unheimliches, wenn auch handwerklich und logistisch eindrucksvolles Ereignis beschrieben: ein Brückenbau.

Wie Sueton (Cal. 19) so berichtet auch Flavius Josephus (Ant 19,1,5-6) von Caligula: „So ließ er, weil ihm die Schifffahrt von Puteoli in Campanien bis nach der gleichfalls in Campanien liegenden Küstenstadt Misenum zu lästig war, und er überhaupt als Herr des Meeres von diesem dieselbe Unterwürfigkeit wie von der Erde beanspruchen zu können glaubte, von einem Vorgebirge zum anderen dreißig Stadien weit das Meer überbrücken und fuhr sodann zu Wagen über den

---

<sup>33</sup> WIEFEL, Evangelium (s. Anm. 8), 278. Vgl. ebenso LUZ, Evangelium (s. Anm. 14), 411.

<sup>34</sup> Die Beziehung zwischen Mt 14,22-33 und einer (allerdings erst im 5. Jahrhundert n. Chr. definitiv nachweisbaren) buddhistischen Erzählung diskutieren NICHOLLS, Water (s. Anm. 2), 53-57, und HARTENSTEIN, Komfortzone (s. Anm. 4), 459-461.

<sup>35</sup> CICERO, Rede über den Oberbefehl des Cn. Pompeius / De imperio Cn. Pompei oratio. Lateinisch – Deutsch. Übers. und hg. v. O. SCHÖNBERGER (Reclams Universal-Bibliothek 9928), Stuttgart 2007.

ganzen Meerbusen, da, wie er meinte, diese Art, den Weg zurückzulegen, eines Gottes würdiger sei.<sup>36</sup>

Die Fähigkeit, über das Wasser zu gehen und über Wind und Wellen zu gebieten, gehört zur Ausstattung eines Gottes.<sup>37</sup> Ein direkter und intendierter Dialog von Mt 14,22-33 mit Kaiserviten und Heldenepen lässt sich indes kaum nachweisen. Allenfalls lässt sich eine gemeinsame Basis in der sehr allgemeinen Überzeugung annehmen, dass der Mensch mit dem Meer ringt und sich der Naturgewalt schutzlos ausgeliefert sieht. Die Zähmung des Elements Wasser oder die Rettung aus lebensbedrohlicher Seenot ruft darum immer auch religiöse Vorstellungen wach und kann Medium einer Transzendenzerfahrung sein.

Das Motivreservoir der Erzählung verweist auf das Alte Testament, das in verschiedener Hinsicht profilierende Hintergründe zum Verständnis von Mt 14,22-33 bereithält. Generell weiß auch das Alte Testament um die Bedrohung des Lebens, die durch das Bild unbändiger Wasser illustriert werden kann: „Ich bin versunken in tiefen Schlamm, und kein fester Grund ist da; in Wassertiefen bin ich gekommen, und die Flut schwemmt mich fort“ (Ps 69,3). Gleichzeitig bekennt sich Israel zu Gott, der als Schöpfer über die Urflut und Chaosmacht gebietet, der die Wasser zurückdrängt und Herr über das Meer ist: „Er spannte den Himmel aus, er allein, und er schritt einher auf den Wogen des Meeres“ (Ijob 9,8; vgl. ferner Ps 89,10; 93,4; 95,5). Auch in der Geschichte Israels erweist sich Gott als Herr über das Meer, als Retter und Halt in den Fluten: „Bist du es nicht, der das Meer ausgetrocknet hat, die Wasser der großen Flut, der die Tiefen des Meeres zu einem Weg gemacht hat, damit die Erlösten hindurchzogen?“ (Jes 51,9; vgl. ebenso Ps 66,6; 78,13-53; 106,9; 136,13-15) Beides fließt hier zusammen: die fast archetypische Erfahrung der Bedrohung des Lebens und das

---

<sup>36</sup> FLAVIUS JOSEPHUS, Jüdische Altertümer, übers. und mit Einl. und Anm. versehen v. H. Clementz, Wiesbaden <sup>2</sup>2006, 922-923. SÜETON, Die Kaiserviten – Berühmte Männer / De vita Caesarum – De viris illustribus. Lateinisch – deutsch. Hg. und übers. v. H. MARTINET (Sammlung Tusculum), Düsseldorf <sup>3</sup>2006, rekurriert – neben der Darstellung des Brückenbaus – auch auf die Hintergründe, die Caligula zu diesem Ansinnen bewogen haben: „Ich weiß, daß sehr viele Leute der Ansicht sind, Gaius habe sich diese Brücke nur ausgedacht, um Xerxes die Stirn bieten zu können, der den um etliches engeren Hellespont überbrückt hatte und dafür sehr bewundert worden war. [...] Doch als Junge habe ich meinen Großvater erzählen hören, ihm sei der wahre Grund für den Bau von Bediensteten verraten worden, die eine Vertrauensstellung bei Hofe hatten: Der Astrologe Thrasyllus habe Tiberius, als der sich Sorgen um einen Nachfolger machte und seinem eigenen Enkel recht zugetan war, versichert, Caius (!) werde genausowenig Kaiser werden, wie er die Bucht von Baiae zu Pferd überqueren könne.“

<sup>37</sup> Vgl. dazu – mit weiteren Hinweisen auf Texte aus der griechisch-römischen Antike – LUZ, Evangelium (s. Anm. 14), 407.

Bekenntnis zu Gott, der sich in den Fluten als Halt erweist. So klingt der Ruf Petri in Mt 14,30 wie der Ruf des Psalmbeters: „Hilf mir, Gott, das Wasser steht mir bis zum Hals“ (Ps 69,2). Das Wasser jedenfalls ist dort wie hier Bild und Schablone für jedwede Bedrohung des Lebens und Grenzerfahrung. Nicht von ungefähr wird darum wohl in Mt 14,30 „das Verb σῶζειν gewählt, das niemals als Stillung der Bedrängnis, sondern stets von dem rettenden Zugriff der Gottheit ausgesagt wird“<sup>38</sup>.

Traditionsgeschichtlich interessant erscheint die Tatsache, dass die Erzählung vom Seewandel Jesu in allen Traditionen (vgl. Mk 6,30-44.45-52; Mt 14,13-21.22-33; Joh 6,1-15.16-21) stets nur in Verbindung mit dem Speisungswunder überliefert ist.<sup>39</sup> Wie Gott Israel in der Wüste speist und durch das Meer führt, so sättigt Jesus die Menge und führt das Boot – deutlich transparent für die Jüngergemeinde – über das Wasser. Vor dem Speisungswunder wird eigens auf den Ort verwiesen. Die Speisung der Menge ereignet sich in der Wüste: „Jesus, der davon gehört hatte, fuhr in einem Boot von dort weg und zog sich an einen einsamen Ort (εἰς ἔρημον τόπον) zurück [...]. Als es Abend wurde, traten seine Jünger zu ihm und sagten: Abgelegen ist der Ort (ἐρημός ἐστιν ὁ τόπος) und die Stunde ist vorgerückt“ (Mt 14,13.15). Im Hintergrund schimmern die Speisung Israels in der Wüste und die Gottesoffenbarung am Schilfmeer durch.<sup>40</sup> In Jesus erfüllt sich, was im Alten Testament von Gott gesagt wurde. Er offenbart sich – zumal im Matthäusevangelium – als Immanuel, als μεθ’ ἡμῶν ὁ θεός (Mt 1,23; vgl. Mt 28,20).

#### 4. Zur Historizität: Ein christologisches Bekenntnis in erzählender Form

Ein Geschehen, das derart außerhalb jeder menschlichen Erfahrung liegt und von einer dichten theologischen Motivfülle geprägt ist, wirft die Frage nach der Historizität auf. Mit den Mitteln der historischen Rückfrage – den wenigen anwendbaren Kriterien der Kohärenz, der Differenz, der Plausibilität und vielfachen Bezeugung – lässt sich kein bzw. nur ein negatives Urteil fällen.<sup>41</sup> Feststellen lässt sich nur, dass die Erzählung wohl schon vor der Endgestalt der Evangelien überliefert und mit dem Speisungswunder verbunden wurde.

---

<sup>38</sup> BORNKAMM, Petrus (s. Anm. 30), 383.

<sup>39</sup> Vgl. dazu MEIER, Jew (s. Anm. 21), 905-906, 922-924.

<sup>40</sup> Vgl. THEOBALD, Evangelium (s. Anm. 24), 441.

<sup>41</sup> Vgl. dazu die detaillierte Anwendung der genannten Kriterien bei MEIER, Jew (s. Anm. 21), 919-922.

Aber auch wenn – womöglich schon in der Sicht der Evangelisten – hier kein historisches Geschehen berichtet wird, auch wenn es so nicht stattgefunden haben mag, es kann doch in einem tieferen und umfassenderen Sinn wahr sein. Oder anders: Wer nach dem historischen Gerippe in der Erzählung sucht, hat noch nicht viel vom Aussagewillen des Textes und der Gattung verstanden. Dies gilt für beide Extreme in der Forschungsgeschichte. Die Erzählung verbietet eine banale Rationalisierung, wenn der Sachverhalt etwa mit einer Täuschung der Jünger erklärt werden soll. Sie hätten Jesus vom Boot aus im seichten Wasser am Ufer gehen sehen und meinten, er stünde auf dem Wasser.<sup>42</sup> Aber auch einer supranaturalistischen Verteidigung des Ereignisses entgeht die theologische Tiefgründigkeit der Erzählung. Das Faktum allein sagt noch nichts über die Bedeutung und stellt – an und für sich – keine existentielle Anrede des Betrachters dar. Schon die Unterschiede in den Traditionen und die redaktionelle Ausgestaltung wie die sprachliche Bearbeitung in den Evangelien zeigen, dass es nicht um das vermeintlich geschichtliche Faktum oder die tatsachengetreue Wiedergabe geht. Die Eingriffe und Varianten belegen, dass die lebendige Auslegung das Ziel ist. Jede Tradition – ob im Markus-, Matthäus- oder Johannes-evangelium – blickt über das vermeintlich geschichtliche Faktum hinaus. Stets wird das geschichtliche Faktum durch die theologische Ausdeutung vom Postament eines supranaturalistischen Weltbilds und auch von der Anklagebank der aufklärerischen Kritik genommen. Es geht um mehr. Die Erzählung wurde niedergeschrieben, nicht um sie anzustaunen, sondern zu begreifen; nicht um sie wortwörtlich zu reinszenieren, sondern um die Botschaft beim Wort zu nehmen. Sie mag einen historischen Haftpunkt besitzen und eine Erfahrung einfangen, die sich unserer Erkenntnis entzieht, die man mit Jesus nicht nur machen konnte, sondern machen kann.<sup>43</sup> Aus diesem Grund wurde die Erzählung überliefert. Sie ist ein christologisches Bekenntnis in erzählender Form und wurde weitergegeben, weil sie in neuen Welten und für neue Leser sprechend werden soll.

Wie österlich die verwendeten Bilder und Motive sind und warum in der Forschungsgeschichte die Erzählung als „in die vorösterliche Zeit transponierte Ostergeschichte(n)“<sup>44</sup> verstanden wurde, erklärt (ausgerechnet) ein „gnostisch-„häretischer“ Text“<sup>45</sup> aus der 39. Ode Salomos: „Es überbrückte sie [sc. die reißenden Flüsse] der Herr durch seinen Logos, und er [sc. der Logos] ging und

---

<sup>42</sup> Vgl. LUZ, Evangelium (s. Anm. 14), 406.

<sup>43</sup> Vgl. SCHNACKENBURG, Matthäusevangelium (s. Anm. 18), 137.

<sup>44</sup> WIEFEL, Evangelium (s. Anm. 8), 275.

<sup>45</sup> LUZ, Evangelium (s. Anm. 14), 412.



überquerte sie zu Fuß. Und seine Spuren blieben auf dem Wasser und wurden nicht zerstört, sondern waren wie Holz, das wirklich befestigt ist. Und von hier und von da erhoben sich die Wellen, die Spuren aber unseres gesalbten Herrn stehen fest und werden nicht verwischt, auch nicht zerstört. Und angelegt wurde ein Weg für die, die nach ihm hinübergehen, und für jene, die dem Gang seines Glaubens folgen und seinen Namen verehren.<sup>46</sup> Wer hier demnach über das Wasser geht, ist der Gekreuzigte und Auferstandene. Als solcher steht er über der Flut. Als solcher gibt er Halt. Und als solcher bahnt er einen „Erlösungsweg über die Diesseits und Jenseits scheidenden ‚gewaltigen Ströme‘“<sup>47</sup>.

## 5. Zu den Deutungslinien

Die Auslegungsgeschichte von Mt 14,22-33 ist von einer ekklesiologischen Deutung bestimmt. In einer auf die Gemeinde ausgerichteten Perspektive wurzelt auch eine erste Deutungsmöglichkeit der Erzählung. Da alles um die Trennung von Jesus und Jüngern kreist, die am Anfang vollzogen und am Ende überwunden wird, mag eine erste Frage lauten:

### *Mit an Bord? Initiator und Begleiter der Fahrt*

Gerade das Matthäusevangelium macht die Szenerie durch kleine Veränderungen und Nuancen für die Situation der nachösterlichen Gemeinde transparent. Die Besetzung wird nicht namentlich festgelegt. Stets ist nur die Rede von „jenen im Boot“.<sup>48</sup> Weder Start- noch Landepunkt der Überfahrt scheinen eine entscheidende Rolle zu spielen. Fokussiert wird ganz allgemein das Boot, das in den Sturm gerät. Damit öffnet sich die Erzählung für die Adressaten des Matthäusevangeliums, für eine Gemeinde, der der Gegenwind ins Gesicht bläst, die ihren Standpunkt mit Blick auf ihre jüdischen Wurzeln und im Bekenntnis zu

---

<sup>46</sup> M. LATTKE, Die Oden Salomos. Griechisch – koptisch – syrisch mit deutscher Übersetzung, Darmstadt 2011, 130-133.

<sup>47</sup> BORNKAMM, Petrus (s. Anm. 30), 385.

<sup>48</sup> Vgl. dazu – unter Verweis auf die Sturmstillungserzählung in Mt 8,23-27 – D. R. A. HARE, Matthew (Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching), Louisville 2009, 169: „This is in a sense a reprise of the earlier story of the stilling of the storm (8:23-27). As there, so here the boat seems to represent the church, buffeted by temptations, trials, and persecutions. In both, Jesus appears as the church’s champion, who is strong to save those who call on him in faith. It is perhaps for the sake of his readers that Matthew writes ‘those in the boat’ where we expect him to have ‘the disciples’ (v. 33). Not just the apostles but all believers are in the endangered ship and dependent upon their savior.“

Christus als Heilsbringer suchen und definieren muss.<sup>49</sup> Die Verkündigung des Evangeliums unter den Völkern bedarf der Rechtfertigung. Einerseits weiß sich Jesus nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt (Mt 15,24). Andererseits entgrenzt der Auferstandene am Ende des Evangeliums die Perspektive und sendet die Kirche in die Völkerwelt (Mt 28,19).<sup>50</sup> Einer Gemeinde, der Ursprung und Ziel ihrer Reise nicht mehr vollends klar sind, sichert die erzählte Begebenheit zu: Die Initiative der Fahrt geht auf Jesus zurück. Er nötigt die Jünger regelrecht zum Aufbruch (Mt 14,22). Kirche wird als eine Gemeinschaft definiert, die vom Herrn gesandt und stets im Aufbruch ist. Sie besitzt einen zutiefst missionarischen Grundimpuls. Kirche gehört auf See. Die Stabilität einer Gemeinde erkennt man nicht an der Beschaulichkeit und Ruhe der Fahrt, sondern an ihrem Gottvertrauen und ihrer Christusnähe. Ihr Name ist Programm, Zusage und mahnende Erinnerung; Sie heißt *κυριακός* und gehört also dem Herrn. Auch die zweite Frage betrifft die nachösterliche Gemeinde:

#### *Aus den Augen? Himmlischer Rettungsanker*

Wie nahe ist uns der auferstandene Herr? Bevor die eigentliche Erzählung vom Sturm und Gang Jesu über das Wasser einsetzt, wird der Rückzug Jesu zum Gebet auf den Berg und damit die Verbindung zwischen Gott und Jesus deutlich herausgestellt. Vom Berg aus verfolgt Jesus die Not des Schiffes und eilt ihm – auf dem kürzesten Weg über das Wasser – entgegen. Aus der Ewigkeit spricht er die Worte in die mit wankendem Untergrund kämpfende Erdenzeit der Jünger: *θαρσεῖτε, ἐγὼ εἰμι μὴ φοβεῖσθε* (Mt 14,27). Die Erzählung gießt die Glaubensgewissheit ins Bild, dass Jesus – obwohl oder gerade weil er beim Vater ist – das Boot nicht aus den Augen verliert. Mitten in der irdischen Seefahrt bietet er sich als himmlischer Rettungsanker an. Auffällig ist sodann der Schrei der Jünger, der ja nicht den Wellengang betrifft. Sie schreien, weil sie meinen, Jesus sei nur ein Phantasma!

#### *Glaube ein Gespinst? Fels in rauer See*

Das ist die große Angst: Wenn der Glaube nur ein Phantasma wäre, nur eine Einbildung, eine Sinnestäuschung, dann wäre die Situation in der Tat zum Ver-

---

<sup>49</sup> Eine so bündige wie inhaltsreiche, die Forschungsgeschichte kritisch evaluierende Einführung in die Adressatenschaft des Matthäusevangeliums bietet C. S. KEENER, *The Gospel of Matthew. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids / Cambridge 2009, 45-51.

<sup>50</sup> Vgl. K. BACKHAUS, *Religion als Reise. Intertextuelle Lektüren in Antike und Christentum* (Tria Corda 8), Tübingen 2014, 111-114.

zweifeln. Ist der Glaube ein Trugbild? Oder trägt der Glaube? Petrus macht die Probe aufs Exempel. Laufe ich einer Fata Morgana hinterher, die mich zwar lockt, die sich aber beim ersten Zugreifen auflöst wie Nebel, die sich nicht darum schert, dass ich untergehe? Am Ende findet Petrus eine ihn haltende, real existierende Hand: kein Luftschloss, sondern einen Fels in rauer See. Das ist die eigentliche gute Nachricht der Erzählung. Dieses Evangelium ist die Herzmitte des Textes und des gesamten Matthäusevangeliums. Wiederholt wurde deutlich, dass es um die Frage nach der Identität und nach dem Wesen Jesu geht. Der so beschriebene, phänomenale Seewandel lässt schnell an eine hohe, österliche Christologie denken und interpretiert die gesamte Erzählung als (narrativ eigentlich deplatzierte) Ostererzählung. Die Ansicht hat viel für sich, aber die Christologie hat ebenso bodenständige, deutlich inkarnatorische Züge:

### *Wirklich ein Mensch? Bruder im Sturm*

Dieser Christus ist nicht unberührbar, steht nicht abseits und bleibt nicht fern. Er kommt mitten in den Sturm. Er schickt kein Rettungsboot, sondern steigt selbst in die katastrophale Situation ein. Der Blick auf den Kontext macht deutlich: Er ist selbst der Verfolgte. Am anderen Ufer wartet das Kreuz auf ihn. Er ist umso mehr und umso authentischer und verlässlicher ein Rettungsanker, weil er – als ganzer Mensch, in seiner gesamten Biographie – den Wellengang kennt. Als untergegangener Auferstandener ist er ein Bruder. Nicht von ungefähr spricht Jesus im Matthäusevangelium die Jünger nur einmal und erst als Auferstandener als Brüder an (Mt 28,10: *ὑπάγετε ἀπαγγεῖλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου*).<sup>51</sup> Wie sie kennt er das Scheitern und die Todesangst. Eine Christologie ohne menschliches Gesicht, ohne Bewusstsein für die Wunden und Narben ist nichtssagend und – weil realitätsfremd und inkarnationsvergessen – letztlich auch bedeutungslos. Ostern ohne Karfreitag wäre ein romantisches Märchen, wie umkehrt auch ein Karfreitag ohne Ostern ein blindwütiges Schicksal wäre, und die Erzählung müsste tragisch mit Vers 24 und ungewissem Ausgang enden.

---

<sup>51</sup> Vgl. J. KREMER, Die Osterbotschaft der vier Evangelien. Versuch einer Auslegung der Berichte über das leere Grab und die Erscheinungen des Auferstandenen, Stuttgart 1968, 39.

*Immer wieder: Komm! Die Quintessenz eines ganzen Lebens*

Die Reaktion Jesu auf das Ansinnen des Petrus, die sich im kleinen Wort „komm“ (Mt 14,29) verdichtet, hinterfragt alles Trachten nach Stabilität und Sicherheit. Da bittet Petrus um den Befehl zum Aufbruch, und Jesus geht mit. Er unterstützt die Experimentierfreudigkeit des Jüngers: „Ja, wenn du meinst, komm!“ Seine Schelte lautet ja beim Scheitern des Petrus nicht: „Da wärest du mal lieber im Boot geblieben, schau, wie weit dich dein absonderlicher Versuch gebracht hat!“ Der Aufbruch wird nicht kritisiert. Der entscheidende Punkt ist die Zielstrebigkeit. Der Weg bringt Petrus nicht in Gefahr. Die Halbherzigkeit entzieht ihm den Boden unter den Füßen. Es geht um Zuversicht und um die Gewissheit, dass gar nichts schiefgehen kann.



So verstanden wäre die Erzählung auch als Summe und Quintessenz eines ganzen Lebens zu verstehen. Der Aufbruch lohnt sich. Das Leben eines Jüngers soll auch davon geprägt sein: vom Mut und einem gottgewissen Stück Waghalsigkeit, vom Vertrauen, dass ich mich auf das Mitgehen verlassen kann, dass jenes Wort „komm“ trägt, dass der unheimliche Seegang stets nur für den Kleingläubigen unheimlich ist.

Kehren wir zurück nach Rom. Jeder, der heute das sichere Schiff der Peterskirche verlässt, erblickt über dem Mittelportal jene in Mosaikform gegossene Szene aus Mt 14,22-33. Christus steht aufrecht. Seine Augen sind fest auf den Betrachter gerichtet, wie wenn er ihn fragen wollte: Und du? Seine Größe, das Goldgewand, der offene Himmel zeigen: Hier handelt der Erhöhte, der Aufgestandene, der sich aus der Ewigkeit – leicht und souverän – als Halt im Wellengang der Zeit anbietet.

Der Stellvertreter wagt sich für das Boot auf das Wasser hinaus. Er wird zum Vermittler, zum Brückenbauer zwischen Christus und denen im Schiff. Hinten am Ruderblock sitzt Paulus, der das Boot – ein überzeitliches Bild für die Kirche – in die Völkerwelt lotst. Der Stifter versteht sich selbst als Teil der Szenerie und begibt sich – zu Füßen Jesu – in das Bild hinein. Er sinkt noch tiefer ein als Petrus. Seine Präsenz ist ein Bekenntnis zur stets bleibenden Aktualität der Geschichte. Es geht nicht darum, historische Fakten aus der Erzählung herauszu-

lesen. Das Ziel wäre, sich und seine Welt mutig in die Erzählung hinein zu buchstabieren.

Bemerkenswert ist schließlich die Schriftrolle, die Christus in der Hand hält: sein Wort – geronnen im Buchstaben, er selbst – in der Heiligen Schrift. Das kleine Detail ist wie ein Fingerzeig für die nachösterliche Gemeinde, dass er sich noch heute in diesen Schriften ausspricht, durch sie in den Stürmen der Zeit redet und gegenwärtig ist. Die Bibel wird zum Logbuch, zum Sextanten und Kompass. Christus selbst lädt zum Lesen der Heiligen Schrift ein, und er adelt – mitten im unheimlichen Seegang – damit doch auch jede Exegesevorlesung!

ERNST HAAG

## Biblische Aussagen zur Existenz und Funktion des Bösen

*Abstract:* The biblical tradition of the Old and New Testaments not only testifies to the power of evil really existing and having its function by what happens in the beginning – as the creation story impressively manages to show – but also in the sequence of events related to salvation history dealing with the principalities and powers as well as with the reality and personality of the devil.

Welche Rolle spielt der Teufel heute noch im Glaubensbewusstsein der Kirche und in der Wahrnehmung der Christen? So fragt Paul Metzger und gibt darauf im Anschluss an einen von ihm ausführlich dargestellten religionsgeschichtlichen Befund die Antwort, dass der Teufel für viele Menschen ein Symbol des Bösen darstelle, das ihnen die Möglichkeit gebe, das Böse in ihrem Leben zu deuten; eine eigene Realität komme ihm darüber hinaus jedoch nicht zu.<sup>1</sup> Obwohl diese Auskunft der Einschätzung weitester Kreise im Christentum entgegenkommt, steht sie theologisch im Widerspruch zu dem Zeugnis der biblischen Tradition und zu der diesbezüglichen Glaubenslehre der Katholischen Kirche. Allein den Gegensatz aufzuweisen, genügt jedoch nicht. Eine kritische Überprüfung der hier anfallenden biblischen Tradition erweist sich in diesem Fall und nicht zuletzt auch im Hinblick auf die Ernsthaftigkeit der christlichen Frohbotschaft als unbedingt notwendig.

### I. Altes Testament

#### 1. Die Macht des Bösen und das Sündenfallgeschehen nach Gen 3,1-24 und 4,1-16

Grundlegend und wegweisend für die theologische Beurteilung der Väter- und Volksgeschichte Israels sind bekanntlich die Ausführungen der biblischen Urgeschichte in Gen 1-11, wo die Heils- und Unheilssituation des Menschen in Schöpfung und Geschichte und in diesem Zusammenhang auch seine Begegnung mit der Macht des Bösen zur Sprache kommt. Besondere Aufmerksamkeit

---

<sup>1</sup> P. METZGER, *Der Teufel*, Wiesbaden 2012.

gebührt hier der in Gen 3,1-24 theologisch als Anfangsgeschehen<sup>2</sup> konzipierten Erzählung von dem Sündenfall des Menschen, der als das Herausfallen des Geschöpfes aus der Linie gottgewollter Entfaltung zu verstehen ist. Literarisch gehört diese Erzählung mehrheitlich zu der wohl im ausgehenden 8. Jahrhundert v. Chr. entstandenen Überlieferungsschicht des Jehowisten.

Das ohne weitere Herkunftsangabe beschriebene Auftreten der Schlange im Garten von Eden (3,1) lässt darauf schließen, dass die von ihr als Tier verkörperte Macht des Bösen eine dem Menschen und seiner Tat vorausliegende Größe im Offenbarungsgeschehen darstellt. Zur näheren Charakterisierung der Schlange liefert der erste Halbvers (3,1a) bereits aufschlussreiche Hinweise. Ausdrücklich erscheint die Schlange als ein von Gott geschaffenes Wesen und nicht als die Verkörperung eines bösen Prinzips von göttlichem Rang. Ein metaphysischer Dualismus ist somit ausgeschlossen. Die Schlange zählt sodann zu den Tieren, die, wie vorher berichtet wurde (2,18-20), trotz ihrer Stellung als Mitgeschöpfes des Menschen nicht zu dessen Führungsgeschichte mit Jahwe gehören und deshalb auch keine Hilfe zur Ausführung seines Schöpfungsauftrages sind. Dennoch tritt die Schlange als Dialogpartner des Menschen bei der Ausgestaltung seines Gottesverhältnisses auf. Schließlich heißt es, dass die Schlange klüger als alle anderen Tiere war. Das zur Kennzeichnung ihrer Intelligenz gewählte Adjektiv „klug“ (*‘arum*) meint als Terminus der Weisheitsliteratur einerseits die Klugheit als eine Fähigkeit im Sinne eines umsichtigen Vertrautseins mit den Dingen zum Zweck einer erfolgreichen Lebensgestaltung (Spr 12,16.28; 13,16; 14,8.15.18; 22,3; 27,12), andererseits aber auch den Missbrauch der Klugheit als Arglist und Tücke (Ex 21,14; Jos 9,4; Ijob 5,13) mit dem Hintersinn der Irreführung und Täuschung, kurz: der Lüge.

Zur Pervertierung des Gottesverhältnisses von Schöpfer und Geschöpf und gleichzeitig zur Umfunktionierung der Frau als Hilfe des Menschen fragt die Schlange mit provokativem Unterton, ob Gott wirklich den Bewohnern von Eden das Essen von allen Bäumen im Garten verboten habe (3,1b). Sprachlich fällt bei dieser Frage auf, dass die Schlange hier nicht den sonst in Gen 2-3 zu Jahwe-Elohim erweiterten Hoheitstitel Gottes gebraucht, sondern nur den Abstrakt- oder Intensitätsplural Elohim, der im Alten Testament als Appellativum den Gott der Offenbarung bezeichnet. Elohim kann aber auch, wie man weiß, für ein Gottwesen aus dem himmlischen Thronrat stehen, dessen Mitgliedern der höchste Gott die Herrschaft über einen Teilbereich der Schöpfung anver-

---

<sup>2</sup> Vgl. hierzu R. BRANDSCHEIDT, Der Mensch und die Bedrohung durch die Macht des Bösen, in: TThZ 109 (2000) 1-23; E. HAAG, Der Mensch am Anfang (TThSt 24), Trier 1970.

traut hat (Dtn 32,8 LXX) und die zur Ausübung ihrer Machtbefugnis mit der Erkenntnis von Gut und Böse ausgestattet sind (2 Sam 14,17.20). Dadurch, dass anschließend die Frau nicht mehr den Hoheitstitel Jahwe-Elohim gebraucht, sondern nur noch von Elohim redet (3,2), gibt sie nach der Darstellung des biblischen Autors deutlich zu erkennen, dass sie ganz im Sinne der Schlange Jahwe in die Kategorie der Elohim oder Gottwesen eingereiht hat. Die Tragweite dieses Vorgangs ermisst man, wenn man bedenkt, dass im Vorstellungsbereich der altorientalischen Königsideologie das Königtum als höchste irdische Ordnungsmacht eine sakrale Größe war und der jeweilige Machthaber im Staat bei seinem Herrschaftsantritt der Repräsentant eines solchen Elohim oder Gottwesens wurde. Profan ausgedrückt bedurfte es also nur der Entschlossenheit zur Machtergreifung, um die Würde und Bedeutung eines Elohim zu erlangen.

Auf dem Hintergrund dieser Vorstellungen aus dem Bereich der altorientalischen Königsideologie begreift man, warum hier die dem Menschen aufgetragene Bewährung vor Gott sich ausgerechnet auf den Baum in der Mitte des Gartens konzentriert.<sup>3</sup> Der Baum erscheint so gleichsam als der Inbegriff des ganzen Baumbestandes von Eden. Denn in diesem Zusammenhang erinnert der Baum in der Mitte an die mit der Vorstellung vom Gottesgarten zwar verwandte, in ihrer Ausprägung jedoch eigenständige Vorstellung von einem Weltenbaum, der im Horizont der altorientalischen Königsideologie als die Kombination zweier diesbezüglicher Motive, nämlich des Lebensbaumes und des Herrn der Tiere, erscheint und so zur Kennzeichnung der das Leben fördernden und schützenden Macht des sakralen Herrschertums dient (Ez 31,1-18; Dan 4,7-9). Angesichts des hier eingesetzten Bildes besteht nach der Darstellung des biblischen Autors seine Bedeutung in dem Aufweis der Tatsache, dass Jahwe allein ursprünglich und wesenhaft alle Herrschaft in seiner Schöpfung zukommt und dass der Mensch nur aufgrund der ihm von Gott gewährten Teilhabe und unter Beachtung der grundsätzlichen Verfügtheit alles Geschaffenen durch Gott Herrschaft in der Welt besitzen und ausüben kann. Darauf verweist die von der Frau angesprochene Ordnung im Garten von Eden, dass der Mensch zwar von allen Bäumen des Gartens essen darf, nicht jedoch von dem Baum, der in der Mitte des Gartens steht (3,2f.).

In ihrer Stellungnahme zu diesem Schöpfungsentwurf Gottes entfaltet darauf die Schlange ihr auf Lüge gegründetes Gegenprogramm. Mit der Behauptung, dass der Mensch keineswegs sterbe, wenn er von dem Baum in der Mitte des Gartens esse (3,4), bestreitet die Schlange nicht, wie sprachliche Beobachtungen

---

<sup>3</sup> Vgl. R. BRANDSCHEIDT, „Nun ist geworden der Mensch wie einer von uns“ (Gen 3,22). Zur Bedeutung der Bäume im Garten Eden, in: TThZ 103 (1994) 1-17.



zeigen,<sup>4</sup> die Tatsache des Sterbens, sondern die Berechtigung des göttlichen Verbots und damit die Gültigkeit der Setzung Jahwes. Weil aber die Schöpfung auf die Autorität Gottes hin angelegt ist, kann auch die Schlange ihr Gegenprogramm nur von der Setzung Gottes her entfalten. Hatte die Darstellung in Gen 2 bei der Formung und der Belegung des Menschen durch Gott von jenem Existential des Menschen gesprochen, das ihm die Führungsgeschichte mit Gott erst ermöglicht, und hatte die Aussage über die Versetzung des Menschen in den von Gott angelegten Garten Eden die Notwendigkeit einer solchen Führungsgeschichte betont, so behauptet die Schlange, dass diese Art Abhängigkeit von Gott für den Menschen überflüssig und unnötig sei und dass der Mensch auch ohne die Rücksicht auf eine ihm vorgegebene Ordnung die für seinen Erfolg unerlässliche Öffnung seiner Augen haben könne, sofern er nur fest zur Machtergreifung entschlossen sei und selbst wie ein Elohim werden wolle, der bekanntlich Herrschaft über die Schöpfung habe (3,5). Wenn aber das Wesen des Menschen nicht mehr als von Gott festgelegt erscheint, dann auch nicht seine Existenz. Was daher der Schöpfungsentwurf Gottes als konstitutiv für den Menschen und seine Vollendung ansieht, nämlich die Versetzung in den ihm von Gott erstellten endgültigen Lebensraum als Höhepunkt der gelungenen Führungsgeschichte (2,8), wird von der Schlange kurzerhand in den Bereich der Autonomie des Menschen verwiesen. Danach entwirft der Mensch sich selbst, da er wie ein Elohim die Erkenntnis von Gut und Böse sein eigen nennt.

Das Sündenfallgeschehen erfolgt durch das Essen von dem Baum in der Mitte des Gartens (3,6). Im Sinne der Motivation durch die Schlange macht sich der Mensch die Auflehnung der Macht des Bösen gegen Gott zu eigen und vollzieht diesen Schritt bewusst und in Freiheit nach. Unter Missachtung dessen, was Gott mit der Erschaffung des Menschen grundgelegt hat und was dann in der Lebensgemeinschaft mit ihm zur Vollendung gelangen soll, richtet sich deshalb die Auflehnung des Menschen gegen den Schöpfer und den von ihm gesetzten Anfang nach dem Willen des Teufels, der in der Geschichte des Menschen seine Absicht durchzusetzen versucht.

Im Rückblick auf den Sündenfall verflucht Jahwe die Schlange absolut und definitiv, sodass künftig alle ihre Anstrengungen und Unternehmungen zur Nichtigkeit verurteilt sind (3,14). Jahwe verfügt sodann Feindschaft zwischen

---

<sup>4</sup> Die Negationspartikel *lo'* steht hier nicht, wie im Hebräischen bei einer einfachen Verneinung zu erwarten wäre, vor dem Verbum finitum, sondern schon vor dem Infinitivus absolutus, der hier mit dem Verbum finitum die Figura etymologica *mot l'mutin* „keineswegs werdet ihr sterben“ bietet. So R. BRANDSCHEIDT, „Nun ist geworden der Mensch wie einer von uns“ (s. Anm. 3), 7.

der Schlange und der Frau sowie der Nachkommenschaft beider, ohne dass der jetzt anhebende Kampf auf Leben und Tod die Vernichtung der anderen Seite bewirken könnte (3,15). Gleichwohl kennt das Strafurteil Jahwes trotz aller Leiden der Frau (3,16) und des Todesschicksals für alle Menschen (3,17-19) ein Festhalten an der Bestimmung der Frau als Hilfe des Menschen (3,20) sowie eine unzerstörbare Würde des Menschen (3,21), die aber zur Überwindung der Macht des Bösen einer neuen Heilsinitiative Gottes bedarf.

Im Anschluss an das Sündenfallgeschehen hat der biblische Autor noch eine weiterführende Deutung des von der Macht des Bösen ausgehenden Unheils hinzugefügt. Nachdem er nämlich Gott die Feststellung in den Mund gelegt hat: „Nun ist der Mensch geworden wie einer von uns, erkennend Gutes und Böses“ und dazu bemerkt hat, „daß der Mensch jetzt nicht seine Hand ausstreckt und auch noch vom Baum des Lebens nimmt, davon ißt und ewig lebt“, schickt er ihn fort aus dem Garten von Eden (3,22-23). Der biblische Autor greift hier die Vorstellung vom himmlischen Thronrat des Allerhöchsten auf und konzentriert sich dabei auf den Sturz eines von Hybris erfüllten Elohim aus der Höhe des Gottesberges in die Tiefe der Unterwelt. Von diesem im Alten Testament mehrfach erwähnten Mythos (Jes 14,12-15; Ez 28,11-19; 31,1-16; Ps 82,1-8) benützt der biblische Autor das Bildmaterial, um den Kern des von ihm dargestellten Geschehens angemessen zu beschreiben.

Zwei Punkte verdienen in diesem Zusammenhang Beachtung: Einmal, dass der Mensch als Sünder wirklich wie ein Elohim geworden ist, wenngleich auch nur wie ein vom Gottesberg hinabgestürztes Mitglied des himmlischen Thronrates. Gemeint ist, dass der Mensch als Sünder die Erkenntnis von Gut und Böse nicht als ein das Seiende in seiner Gegensätzlichkeit ganz umgreifendes Wissen erwirbt, sondern als eine letzten Endes immer wieder neu vom Erlebnis der eigenen Ohnmacht gezeichnete Einsicht. An zweiter Stelle steht die Tatsache, dass der Mensch als Sünder unfähig bleibt, sich das Heilsgut des Lebens aus eigener Kraft zu verschaffen.

Innerhalb der Menschheitsgeschichte führt die Lüge als Mittel zur Selbstbehauptung des Sünders zur Herrschaft der Gewalt. Illustriert hat diesen Sachverhalt die biblische Urgeschichte mit dem Brudermord Kains an Abel (4,1-16).<sup>5</sup> Hinweise auf die Selbstbehauptung des Menschen als Sünder finden sich schon in der Aussage der Frau, dass sie mit der Geburt des Kain einen Menschen in Gegenwart Jahwes erschaffen habe (4,1). Nicht ohne Grund verwendet der bibli-

---

<sup>5</sup> Vgl. R. BRANDSCHEIDT, Kain und Abel. Die Sündenfallerzählung des Jahwisten in Gen 4,1-16, in: TThZ 106 (1997) 1-21; E. HAAG, Die Ursünde und das Erbe der Gewalt im Licht der biblischen Urgeschichte, in: TThZ 98 (1989) 21-38.

sche Autor an dieser Stelle den Schöpfungsterminus *qnh* und lässt diesen im Namen des Sohnes „Kain“ (*qajin*) nachklingen. Ähnlich signalisiert die Ausdrucksweise „in Gegenwart Jahwes“ unter Verwendung der Präposition *'aet*, die eher die Begleitung als die hilfreiche Nähe bezeichnet, dass Gott hier zu einer Funktion des Menschen zu werden droht. Dass die Aussage der Frau in der Tat eine Initiative des Menschen im Kontrast zu Jahwe und damit eine Entfernung aus der Linie gottgewollter Entfaltung bedenkt, zeigt sich in der Geburt des Bruders, der zwar ausdrücklich als Bruder Kains eingeführt, dem aber, seine Existenz gleichsam geringschätzend, der Name „Abel“ (*haebael* = „Windhauch“) beigelegt wird. Die Berufe der beiden Brüder, Ackerbauer und Hirt, entsprechen, kulturgeschichtlich gesehen, den Grundberufen der Menschheit, sind aber in einem urgeschichtlichen Kontext typologisch auszuwerten. Denn für Kain, den Ackerbauer, ist die Konzentration auf den Lebensraum (vgl. 2,5), dessen Kräfte er sich dienstbar machen will, entscheidend; das Hirtendasein des Abel hingegen bildet als Ideal menschlicher Wanderexistenz den Aspekt der Führung ab (vgl. 2,7). Auch die Opfer der beiden Brüder spiegeln die unterschiedliche Einstellung zu dem Schöpfergott wider. So wird das Opfer des Abel als ein Erstlingsopfer qualifiziert, wodurch dieser, da das Erste immer das Angeld für das Ganze ist, anerkennt, dass alles, was dem Menschen verliehen ist, Gabe Gottes ist und ihm gehört. Diesen Aspekt der ganzheitlichen Übereignung an Gott lässt jedoch das Opfer des Kain vermissen.

Die unterschiedliche Akzeptanz der beiden Opfer durch Jahwe führt, wie ein sekundärer Einschub in die Erzählung verdeutlicht, zum Konflikt: Wenn Kain nicht richtig handelt, dann lauert an der Tür die Sünde als Dämon (4,7). Kain, der einen Anspruch auf Bestätigung zu haben glaubt, erträgt die Zurückweisung nicht. Sein Zorn entbrennt, und auf dem freien Feld wandelt sich sein Wille zur Selbstbehauptung in Gewalt um: Er erhebt sich und erschlägt seinen Bruder (4,8). Auf Anstiften der Macht des Bösen missbraucht der Mensch die ihm verliehene Schöpferkraft in der Bekundung seiner Autonomie, die zum Ausbruch der Gewalt führt. Nach der Intention des biblischen Autors ist der Brudermord somit ein Angriff auf den Schöpfungsentwurf Gottes. Denn wer den Bruder tötet, hat zuvor die Formung durch Gott (2,7), das heißt: seine Führung, abgelehnt. Im Anschluss daran konnte daher die jüngere Darstellung der biblischen Urgeschichte die Sünde des Menschen ganz allgemein mit dem Ausdruck „Gewalt“ (*hamas*) bezeichnen (6,11.13).

## 2. Der Antijahwe als innergeschichtliches Werkzeug der Macht des Bösen nach Jes 10,5-15

Die Konzentration des Jahweglaubens auf den Widerstand der Macht des Bösen gegen die Offenbarung Gottes in Schöpfung und Geschichte sowie – damit zusammenhängend – die Reflexion über den Exponenten dieser Opposition haben – in Weiterführung und Vertiefung vorgegebener Ansätze – die Glaubensvorstellung des Antijahwe, des innergeschichtlichen Gottesfeindes und Werkzeuges der Macht des Bösen, geschaffen, die über das Alte Testament hinaus eine bleibende Aktualität erlangt hat. Zur Illustration dieser Glaubensvorstellung<sup>6</sup> und zur Verdeutlichung ihrer Auswirkung auf die biblische Tradition seien kurz einige Stationen aufgewiesen.

Die erste und grundlegende Auseinandersetzung des Jahweglaubens mit dem Phänomen einer gottwidrigen politischen Großmacht hat ihren Niederschlag in der Abfassung und Weiterführung eines Prophetenwortes im Jesajabuch gefunden, das im Anschluss an einen Weheruf des Propheten über Assur und dessen Werkzeugfunktion im Strafgericht Jahwes eine vertiefende Stellungnahme gefunden hat (Jes 10,5-15).<sup>7</sup> So hat infolge der eschatologisch bedingten Periodisierung der heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes die Bearbeitung des Auftretens des hier als König von Assur bezeichneten Antijahwe in zwei Phasen aufgeteilt. Während die erste Phase nach Ausweis der Grundschrift (10,5-7.13-15a) den Antijahwe als einen Störfaktor in Jahwes Schöpfungs- und Geschichtsplanung darstellt, zeigt die zweite Phase ihn, wie die Gerichtsankündigung sowohl in der älteren (10,8.9.11.12b) als auch in der jüngeren Bearbeitungsschicht (10,12a.13b.15b) zu erkennen gibt, in der offenen Konfrontation mit Jahwe, der ihn im Zuge der endzeitlichen Manifestation seiner Königsherrschaft auf Zion für immer zu Fall bringt. Die Abrechnung mit dem Antijahwe, dessen metahistorischer Charakter jetzt eindeutig hervortritt, wird dadurch ein Teil des Endzeitdramas, in dem der Gottesfeind statt des erwarteten Triumphes über den Allherrscher von Jerusalem die Katastrophe seiner bis dahin praktizierten Gottwidrigkeit erlebt.

Darüber hinaus hat die Bearbeitung der Perikope Jes 10,5-15 bei der Darstellung der Taktik des Antijahwe und der dafür maßgeblichen Ideologie neue Akzente gesetzt. Nachdem schon eine ältere Bearbeitungsschicht die Ideologie des Antijahwe als widergöttliche Alternative zu Jahwes Schöpfungs- und Geschichts-

---

<sup>6</sup> Vgl. hierzu E. HAAG, Der Antijahwe und die Macht des Bösen, in: DERS., Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr., Stuttgart 2003, 236-244.

<sup>7</sup> Vgl. E. HAAG, Jesaja, Assur und der Antijahwe, in: TThZ 103 (1994) 18-37.

planung erkannt und festgestellt hat, dass die Taktik des Königs von Assur bei der Ausrottung und Vernichtung nicht weniger Völker letzten Endes auf die Auslöschung der Gründung Jahwes in Jerusalem gerichtet war (10,8-12), konnte eine jüngere Bearbeitungsschicht zeigen, wie die Durchsetzung einer gottlosen Weltherrschaft als Endziel alle Aktivitäten des Gottesfeindes bestimmte; und nachdem schon Jesaja die ausschließlich auf die Legitimation durch den Erfolg gegründete Weisheit Assurs als Totalitarismus und Nihilismus entlarvt hatte, blieb dem jüngeren Bearbeiter nur noch die Aufgabe, die Absurdität einer solchen Pervertierung der Schöpfungsordnung Gottes hervorzuheben (10,12a. 13b.15b).

Nach dem babylonischen Exil hat das Buch Ezechiel in Gog von Magog und seinem Völkerheer der Vorstellung vom Antijahwe ein eschatologisches Gepräge verliehen, insofern der gottwidrige Inhaber der Weltherrschaft am Ende der Tage als letzter Feind das von Jahwe zum Zion heimgeführte Gottesvolk angreift und bedroht (Ez 38,1-39,22). Ähnlich erscheint im Buch Sacharja der Ansturm der gottwidrigen Völkerwelt als ein Endzeitgeschehen für das auf den Anbruch der ewigen Königsherrschaft Jahwes wartende Israel (Sach 12,1-14,21). Schließlich hat das Danielbuch in apokalyptischer Perspektive das Auftreten des Antijahwe mit der zur Vollendung gelangenden Schöpfungs- und Geschichtsplanung Jahwes verknüpft. So erscheint der Antijahwe hier eng verbunden mit dem letzten Weltherrschaftsträger in dem Vier-Reiche-Schema als dessen mächtigster Repräsentant. Nach Ausweis der Menschensohnvision, wo der Antijahwe, anknüpfend an die Ausstattung des vierten Tieres mit zehn Hörnern, als ein kleines, sich aber bald im Vergleich mit den anderen Hörnern rücksichtslos durchsetzendes, Einzelhorn dargestellt wird, handelt es sich hierbei um eine Person, die im Kampf um die Weltherrschaft alle ihre Konkurrenten auszuschalten vermag und die in ihrem maßlos übersteigerten Machtdrang nicht nur das Gottesvolk und seine heiligen Einrichtungen bekämpft, sondern auch den Höchsten selbst mit Lästerungen überhäuft (Dan 7,8.23-27). Hintergründig beschreibt die Vision von dem Widder und dem Ziegenbock das Auftreten des Antijahwe als den irdischen Ausdruck einer sich im Himmel abspielenden Auflehnung gegen Gott, der ein Teil des Sternenheeres zum Opfer fällt (Dan 8,9-12). Mit Bezug auf die historische Wirklichkeit erscheint schließlich der Antijahwe als ein von Norden her gegen Israel heranstürmender Feind, der jedoch vor dem Zion, offenbar durch Gottes Eingreifen, zu Fall kommt (Dan 11,36-45).

### 3. Der Satan als Personifikation der Macht des Bösen nach Ijob 1,6-12; 2,1-7; 1 Chr 21,1 und Sach 3,1-2

Das Auftreten des Satans als Ankläger in den Himmelsszenen des Buches Ijob (Ijob 1,6-12; 2,1-7) gehört zu der Auseinandersetzung des Buches mit einem Problem der spätnachexilischen Weisheit. Ihr genügte nicht mehr die Weisung der älteren Ijoblegende, dass der Fromme sich unverständlichem Leid gegenüber demütig unter die Hand Gottes beugen müsse (1,21). Vielmehr ging es jetzt um die Frömmigkeit des Menschen und ihre Bedingungen in einer Welt, in der die Macht des Bösen inzwischen ein solches Eigengewicht erhalten hatte, dass die Darstellung des Buches Ijob auf die Gestalt des Satans zurückzugreifen sich genötigt sah.

Geht man bei der Kennzeichnung der Gestalt des Anklägers als „Satan“ von der Grundbedeutung des Verbums *satan* als „anfeinden“ aus, dann versteht man, dass „Satan“ im Alten Testament den in allen möglichen Widerfahrnissen als Feind auftretenden Widersacher meint (z. B. 1 Sam 19,4; 1 Kön 5,18; Ps 109,6). Nur an drei Stellen dient der Begriff jedoch zur Bezeichnung eines überindividuellen Widersachers Gottes und des Menschen (1 Chr 21,1; Sach 3,1 f.; Ijob 1,6-12; 2,1-7). Handelt es sich bei dem ersten Beleg um den Versuch des Chronisten, die Auffassung von der Allursächlichkeit Jahwes näherhin zu differenzieren, wonach nicht mehr der Zorn Jahwes den König David zu einer folgenschweren Tat angestiftet hat (vgl. 2 Sam 24,1), sondern eine gegen Israel als Gottesvolk auftretende Unheilmacht (1 Chr 21,1), so tritt bei Sacharja der Satan im Rahmen des himmlischen Thronrates Jahwes direkt als Ankläger des Hohenpriesters Jeschua auf, wobei er offenbar ein Interesse an der Sündigkeit des Repräsentanten Israels und damit an der Verwerfung des Gottesvolkes besitzt (Sach 3,1 f.).

Deutlicher wird das hier anstehende Problem in dem Auftreten des Satans vor dem himmlischen Thronrat erkennbar, der bekanntlich ein Bild für das Weltregiment Gottes in Schöpfung und Geschichte ist (Ijob 1,6-12; 2,1-7). Dort greift der Satan die Beziehung Ijobs zu seinem Gott an, indem er die Frömmigkeit des Gerechten als bloßen Eigennutz diffamiert. Mit dieser Auffassung wendet sich der Satan zunächst gegen Jahwe, indem er dessen Urteil über Ijob (1,8) als falsch hinzustellen versucht, aber dann auch gegen Ijob selbst, dessen Frömmigkeit er als solche bestreitet (1,9). Damit hat der Satan jedoch eine echte Beziehung zwischen Gott und dem Menschen praktisch unmöglich gemacht. Eine solche Infragestellung des Verhältnisses von Gott und Mensch kann daher nach der Darstellung des Buches Ijob nicht mehr von Jahwe kommen, der sonst die Züge eines Dämons annehmen würde, sondern nur von einem überindividuellen Widersacher Gottes und der Menschen.

#### 4. Die Völkerengel im Dienst der Macht des Bösen nach Dan 10-12

Die Offenbarung der Königsherrschaft Jahwes in Schöpfung und Geschichte erfolgt nicht ohne tatkräftige Mitwirkung der Engel Gottes. Fragt man nach der traditionsgeschichtlichen Verankerung dieser Glaubensvorstellung, dann richtet sich der Blick auf den Ursprung des Engelglaubens in Israel, genauer gesagt auf die Art und Weise, wie Israel die Existenz und die Funktion der Engel als Mittlerwesen in Verbindung mit seiner Auffassung von der Einzigkeit und Einzigartigkeit Jahwes erkannt und gedeutet hat.<sup>8</sup>

Ausgangspunkt sind die von einem eigentümlichen Spannungsverhältnis gekennzeichneten Zeugnisse des Alten Testaments, wo innerhalb ein und derselben Überlieferung ein „Engel Jahwes/Gottes“ sowohl mit Gott gleichgesetzt als auch deutlich von ihm unterschieden wird (Gen 16,7.14; 18,1ff. in Verbindung mit 19,1; Ex 3,2; Ri 6,11-24). Die Spannung löst sich jedoch, wenn man bedenkt, dass die hier festgehaltenen Traditionen von Jahweoffenbarungen ursprünglich an Heiligtümern aus vorstaatlicher Zeit aufbewahrt und dort mit Zügen der Lokalnumina ausgestattet und gedeutet worden sind. Im Hintergrund steht dann die Absicht, einerseits bei der Wiedergabe der Gottesoffenbarungen den Eindruck einer Aufsplitterung Jahwes nach Art der kanaänischen Baalgottheiten zu vermeiden, weil dies der Auffassung Israels von der Einzigkeit und Einzigartigkeit Jahwes widersprochen hätte, und andererseits die Realität des jeweiligen Offenbarungsgeschehens nicht aus dem Auge zu verlieren.

Den Anstoß zu dieser Art der Darstellung hat allem Anschein nach die im Verlauf der Monotheismusreflexion in Israel gewonnene Einsicht geliefert, dass die Auffassung von der absoluten Transzendenz Jahwes zur Aufrechterhaltung des Glaubens an seine Selbsterschließung in der Immanenz von Schöpfung und Geschichte die Annahme vermittelnder Geistwesen notwendig macht. Mit Hilfe der mythischen Vorstellung von Jahwe, dem Allherrscher von Jerusalem, und seinem aus Gottessöhnen (Ps 29,1; 82,1-6; Ijob 1,6-12) und Heiligen (Dtn 33,2f.; Ps 89,6.8) zusammengesetzten himmlischen Thronrat (Jes 6,1-8) hat man daher die Existenz solcher von Gott geschaffener (Ps 148,2-5) Geistwesen erklärt und ihnen gleichzeitig eine dem Offenbarungsverständnis des Jahweglaubens angemessene Funktion als „Boten“ zugeteilt. So hat man die Realität der Gottesoffenbarungen an den Heiligtümern aus vorstaatlicher Zeit mit der Person des „Engels Jahwes“ und seinem Auftreten als Repräsentant der Offenbarung Gottes interpretiert und später – losgelöst von allen Manifestationen Jahwes an einem

---

<sup>8</sup> Vgl. E. HAAG, Die Engel als Boten Gottes in der Welt, in: DERS., Das hellenistische Zeitalter (s. Anm. 6), 232-235.

heiligen Ort – die permanente Präsenz seiner Führungsmacht, sei es auf dem Weg Israels in das Land der Verheißung (Ex 14,19; 23,20-23; 32,34; 33,2) oder sei es bei der Errettung des Volkes vor dem Zugriff seiner Feinde (2 Kön 19,35; Ps 35,5), eindrucksvoll demonstriert. Auf diese Weise aber wurde der „Engel Jahwes“ unter Beibehaltung seiner ursprünglichen Botenfunktion zum Offenbarungengel bei der Aufrechterhaltung und Durchsetzung der Königsherrschaft Jahwes in der Welt.

Ein neues Gepräge erhielt diese Konzeption des Offenbarungsengels, als nach dem babylonischen Exil die Prophetie ihre Aufmerksamkeit der Wiederherstellung Israels zuwandte und die Restitution des Zionstempels in ihrer eschatologischen Botschaft thematisierte. Ihren Niederschlag fand diese Entwicklung formgeschichtlich in den konstruierten und apokalyptischen Visionsberichten, welche die Realisierung der Königsherrschaft Jahwes nach dessen Schöpfungs- und Geschichtsplanung jetzt ausdrücklich in den Blick nahmen. Eng verknüpft mit dem Auftreten des Offenbarungsengels im apokalyptischen Visionsbericht ist nach Ausweis des Danielbuches sein Zusammentreffen mit den Engelfürsten verschiedener Völker und Reiche, die nach Dan 10-12 dem „Lager“ des gottwidrigen Heidentums zugeordnet sind und in dieser Eigenschaft als Widersacher der Königsherrschaft Jahwes auftreten. Wie das Beispiel der Völkerengel lehrt, gibt es im Bereich der geschaffenen Geister auch Widersacher und Feinde der aufseiten Gottes stehenden Engel. Ihren Ursprung führt der Jahweglaube auf einen im Alten Testament nur angedeuteten Abfall dieser Geistwesen von Jahwe zurück (Ijob 4,18; 15,15; Ps 82,6f.).

Offenbar sind alle diese Zeugnisse über die Engel Gottes als Ausdruck einer erst im Entstehen begriffenen Angelologie (oder auch Dämonologie) zu verstehen. Gleichwohl beleuchten sie Strukturen mit weitreichender Bedeutung: Während im Bereich der jahwetreuen Engel die „Botschaft“ von der Selbsterschließung Gottes im Bereich seiner Schöpfungs- und Geschichtsplanung durch den Offenbarungengel eine personale Repräsentanz aufweist, drängt der Zusammenschluss der von Jahwe abgefallenen Engel auf eine ähnliche personale Repräsentanz, die das Alte Testament mit dem Begriff „Satan“ zu erfassen gesucht hat (1 Chr 21,1; Ijob 1,6-12; 2,1-7; Sach 3,1f.).

## II. Neues Testament

### 1. Die Versuchung Jesu durch den Teufel nach Mt 4,1-11

Matthäus hat an den Anfang seines Evangeliums zwei den Anbruch der Endzeit markierende Überlieferungsblöcke gestellt: einerseits die Kindheitsgeschichte Je-



su als Aufweis für die Erfüllung der an Israel ergangenen Verheißung des Messias (1,1-2,23) und andererseits die Ankündigung vom Anbruch der Königsherrschaft Gottes, auf den sowohl die Umkehrpredigt des Täufers Johannes als auch die Standfestigkeit und Bewährung Jesu in der Versuchung als „legitimierende“ Akte verweisen (3,1-4,17). Formgeschichtlich erweckt diese Komposition den Eindruck einer Urgeschichte, die Aufschluss über die Wesensgrundlagen des nachfolgenden Evangeliums gibt.<sup>9</sup> Unter Berücksichtigung dieser Intention und Funktion gewinnt die Darstellung der Versuchung Jesu (4,1-11) eine auffällige Analogie zu der Versuchung des Menschen im Garten von Eden (Gen 3,1-7). Im Unterschied zur Genesis kennzeichnet Matthäus jedoch das Subjekt der Macht des Bösen direkt als Teufel, der sich im Neuen Testament als der Todfeind der Inkarnation des Sohnes Gottes erweist. Dem parabolischen Charakter der Darstellung entsprechend ist daher – vorgängig zu jeder paränetischen Auswertung der Perikope – der Realität und der Personalität des Teufels höchste Beachtung zu schenken.

Anknüpfend an die Herabkunft des Geistes Gottes auf Jesus bei seiner Taufe im Jordan und die Erklärung der Himmelsstimme, dass der Getaufte der geliebte Sohn Gottes und Träger seines Wohlgefallens sei (3,17), berichtet der Evangelist, dass Jesus von dem Geist Gottes hinauf (auf dem Weg zum Zion?) in die Wüste geführt wurde, um von dem Teufel versucht zu werden (4,1). Nachdem Jesus vierzig Tage und vierzig Nächte gefastet hatte und begreiflicherweise Hunger und Durst verspürte, trat der Teufel als Versucher an ihn mit dem Vorschlag heran, er möge doch im Hochgefühl seiner Macht als Gottes Sohn bewirken, dass die Steine der Wüste zu Brot würden (4,3). Mit ausdrücklicher Berufung auf die für ihn maßgebliche Offenbarung entgegnet ihm Jesus, dass der Mensch nicht allein vom Brot überleben wird, sondern von jedem Wort, das aus dem Mund Gottes hervorkommt (4,4). Das Ziel des Teufels, der nur hier der Versucher heißt, ist offensichtlich die Herauslösung des Angeredeten aus der Führungsgeschichte Gottes mit seinem Volk, gestützt auf die rückhaltlose Ausnutzung der ihm von Gott verliehenen Macht. Diesem Ansinnen des Teufels stellt Jesus jedoch den für ihn verbindlichen Gehorsam gegenüber, den das Offenbarungswort Gottes einfordert.

War der Teufel noch am Anfang wie ein Jünger an Jesus herangetreten, so nimmt er ihn beim zweiten Anlauf mit sich in die heilige Stadt, stellt ihn auf die Zinne des Tempels und fordert ihn auf, sich mutig hinabzustürzen, weil er als

---

<sup>9</sup> J. GNILKA nennt die Versuchungsgeschichte „eine Eröffnungsparikope: Sie erhält ihre Bedeutung vor allem durch die Stellung am Anfang“ (Das Matthäusevangelium I, Freiburg 1986, 82).

Gottes Sohn Anspruch auf den Schutz der Engel hat. Jesus stellt jedoch dem Ansinnen des Teufels die Forderung der Schrift entgegen: Du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht versuchen (vgl. Dtn 6,16)! Beachtet man, dass die Versuchung Gottes das Verlangen nach einem sichtbaren Erweis seiner Macht miteinschließt, dann hat die Aufforderung des Teufels nach Jesu Verständnis die Aufkündigung des Glaubensgehorsams und letzten Endes die Infragestellung der Führung Gottes zum Ziel.

Im Horizont einer idealen Geographie, nämlich auf einem sehr hohen Berg, der an die universale Bedeutung des endzeitlichen Zion erinnert (vgl. Jes 2,2-4), startet der Teufel den dritten Angriff auf Jesus, nachdem er ihm den Glanz aller Reiche dieser Erde gezeigt hat: Das alles, so verheißt er ihm, will ich dir geben, wenn du niederfällst und mich anbetest (4,9). Dieser unverhohlenen Aufforderung zur Abkehr von Gott und seiner Führungsgeschichte mit dem Menschen begegnet Jesus mit der schroffen Zurückweisung: Weiche, Satan! Den Herrn, deinen Gott, sollst du anbeten und ihm allein dienen (4,10)! Offenbar hat der Versucher, wie die Kennzeichnung als „Satan“ (vgl. auch Mt 16,23) anzeigt, das Anliegen der Sendung Jesu in seinem Kern getroffen. Als Widersacher Gottes und seiner Selbsterschließung in Jesus Christus hat sich nämlich der Teufel unmissverständlich zu erkennen gegeben. Mit Nachdruck betont daher Jesus die Gott allein geltende Anbetung und Verehrung.

Aufschlussreich für den Ausgang der Versuchung ist die Feststellung des Evangelisten, dass der Teufel nach der Beendigung des Gespräches von Jesus abließ und dass, eingeleitet mit der im Kontext Neues einführenden Partikel „siehe“, Engel an Jesus herantraten und ihm dienten (4,11). Im Unterschied zu Lukas, der über das Evangelium hinaus in der Apostelgeschichte auch noch die Ausbreitung der Urkirche beschreibt, denkt Matthäus an den Abschluss der direkten Konfrontation Jesu mit dem Teufel, dessen Charakterisierung als „Satan“ Endgültigkeit angezeigt hat. So entspricht dem gescheiterten „Hinzutreten“ des Teufels als Versucher (4,3) nach Matthäus jetzt das „Hinzutreten“ der Engel zum Dienst vor Jesus und der von ihm geoffenbarten Heilsordnung Gottes. Denn als die Vollstrecker der Ratschlüsse Gottes in Schöpfung und Geschichte sind alle guten Geister, anders als der Teufel mit seinem Anhang, ihrem Auftrag treu geblieben und erfahren deshalb jetzt in der Heilsordnung Gottes ihre Bestätigung.

## 2. Die Infragestellung des göttlichen Heilswerkes und der Engelsturz nach Offb 12,1-18

Im Horizont der Apokalyptik und ihrer Konzentration auf den Heilsplan Gottes macht in Offb 12 der Seher von Patmos die Auseinandersetzung der Kirche mit der Macht des Bösen zum vorherrschenden Thema.<sup>10</sup> Konkret geht es in der Darstellung um das Aufscheinen eines großen Zeichens am Himmel in der Gestalt einer sich in Geburtswehen windenden hoheitlichen Frau und – als Gegenbild dazu – um das Sichtbarwerden eines zweiten Zeichens in der Gestalt eines feuerroten Drachens, der die Frau und ihr Kind in tödlicher Absicht bedroht (12,1-4). Die Auflösung des hier aufgewiesenen Gegensatzes erfolgt in der Rettung des Kindes der Frau nach seiner Geburt und durch seine Erhöhung zum Thron Gottes sowie in der Flucht der Frau vor dem Drachen an einen für sie von Gott bereiteten Ort in der Wüste (12,5-6). Den Höhepunkt des Konflikts bildet der Sturz des Drachens zur Erde durch Michael, den Anführer der himmlischen Heerscharen (12,7-9). Nachdem im Himmel eine Stimme den Vorgang als Durchbruch der Königsherrschaft Gottes und seines Gesalbten und als Ausschneiden des Anklägers der Christen vor Gott gedeutet hat (12,10-12), schaut der Seher auf die jetzt anhebende Anfeindung der Frau und ihrer Nachkommenschaft im Krieg mit dem Drachen (12,13-18).

Beachtung verdient hier die Aussage über das zweite Zeichen: ein feuerroter Drache mit sieben Köpfen und zehn Hörnern und auf seinen Köpfen sieben Diademe (12,3). Als Phantasietier mit Attributen vieler Tierarten ist im Alten Orient der Drache ein mythisches Symbol für die Allgegenwart des Chaos und dient im Alten Testament unter verschiedenen Bezeichnungen (Leviatan, Rahab, Tannin, Yam und Tehom) als Umschreibung für die Macht des Bösen. So bezeichnet der Offenbarungsglaube mit den Bildern vom Chaoskampfmythos (Ps 74,12-14; Jes 51,9; Jes 27,1) die offenbar in der Schöpfung von Anfang an bestehende und im Weltgeschehen andauernde Bedrohung durch die Macht des Bösen, die erst am Ende ihr Scheitern erlebt.

Der feuerrote Drache, dessen Farbe Blutvergießen und Gewalttaten ankündigt und dessen hörnerbewehrte und mit Diademen gezierte Köpfe universalen Machtanspruch verkörpern, fegt mit seinem Schwanz ein Drittel der Sterne vom Himmel hinweg und wirft sie zur Erde (12,4). Beachtet man, dass nach mythischer Auffassung die Sterne Götter sind und als solche Repräsentanten der Machthaber auf Erden, dann will das Bild sagen, dass der Drache alle Herrschaft

---

<sup>10</sup> Vgl. E. HAAG, Ein großes Zeichen am Himmel. Tradition und Interpretation in Offenbarung 12, in: TThZ 121 (2012) 1-23.

und Macht in Frage stellt und dass in seinem Vorgehen ein Konflikt von grundsätzlicher Art sich ankündigt. Denn das Ziel des Drachen ist das Kind der Frau.

Die Menschwerdung des Sohnes Gottes und seine Erhöhung zum Thron des Vaters haben nach dem Visionsbericht des Sehers von Patmos einen Jahwekrieg im Himmel ausgelöst, in dessen Verlauf Michael mit Hilfe seiner Engel den Widersacher Gottes samt seinem Anhang vom Himmel auf die Erde stürzt (12,7-8). Während Drangsal und Verfolgung auch in Zukunft das Gottesvolk heimsuchen, findet die Macht des Bösen im Himmel keinen Ort mehr, weil das Heilswerk Gottes in Christus keine Unterbrechung mehr zulässt. Diese Situation spricht Jesus im Evangelium ausdrücklich an (Lk 10,18).

Dreimal hebt der Seher hervor, dass der Drache mit seinem Anhang auf die Erde gestürzt wurde, und macht dabei zusätzlich durch den Gebrauch des *Passivum divinum* deutlich, dass Gott selbst der Sieger über die Macht des Bösen ist (12,9). Der dreifachen Meldung vom Satansturz entspricht die vierfache, auf Totalität verweisende Aufzählung der Namen des Bösen. An erster Stelle nennt der Seher den „großen Drachen“ als Inbegriff des unheimlichen, jeder Ordnung widerstrebenden, auf Gewalttat und Vernichtung ausgerichteten Widersachers Gottes in Schöpfung und Geschichte (Jes 27,1). Darauf folgt die Bezeichnung „alte Schlange“ für die Macht des Bösen, die beim Sündenfall den Menschen zum Nachvollzug ihrer widergöttlichen Auflehnung verführt hat (Gen 3,1). An dritter Stelle erscheint der „Teufel“, der die Schöpfungsordnung in ihr Gegenteil verkehrt und in Person als Vater der Lüge den Menschen in das Verderben reißt (Joh 8,44; Offb 20,11). Schließlich spricht der Seher vom „Satan“, was der Wortbedeutung nach den Ankläger vor Gericht meint und nach biblischer Darstellung in dieser Funktion den Widersacher, der Gott kein Fehlurteil mehr über den Menschen und seine Gerechtigkeit zum Vorwurf machen kann (Ijob 1,6-12; 2,1-7; Sach 3,1-10). In einem Hymnus, der das Rettertum Gottes im Endzeitgeschehen rühmt (12,10-12), äußert der Seher noch einen letzten Weheruf über die Erde und das Meer, weil der Satan voller Zorn über die für ihn zu Ende gehende Zeit zu ihnen hinabgestiegen ist (12,12). Das Scheitern seiner Anstrengungen erfüllt den Drachen mit Wut und verstärkt seinen Zorn, weil für ihn keine Möglichkeit mehr besteht, das Heilswerk Gottes noch in Frage zu stellen. Sein Angriff richtet sich darum gegen die Frau und ihre Nachkommenschaft (12,17). Die Ausdrucksweise lässt erkennen, dass der Seher an das Strafurteil Gottes nach dem Sündenfall denkt (Gen 3,15). Von dieser Nachkommenschaft

der Frau und ihrer Bedrängnis in der Zeit der Kirche spricht die nächste Perikope von der tausendjährigen Christusherrschaft.<sup>11</sup>

### 3. Macht und Ohnmacht des Bösen während der tausendjährigen Christusherrschaft nach Offb 20,1-15

Der Visionsbericht in Offb 20 beginnt mit der Fesselung des Satans und seiner Gefangensetzung im Abgrund für tausend Jahre (20,1-3). Nicht gedacht ist dabei an die Ausschaltung und Überwindung des Satans (20,10), sondern an die relative Entmachtung seines exzessiven Wirkens gegen Christus und die Ausbreitung seiner Herrschaft. Auf dieses Ziel ist aber nach der Darstellung des Sehers von Patmos die tausendjährige Christusherrschaft gerichtet, in deren Verlauf den Auserwählten Gottes eine nicht unbedeutende Mitwirkung zuteil wird. Zur Realisierung dieser Heilsoffenbarung ist deshalb die relative Entmachtung des Satans bis zum Eintreffen der Parusie unerlässlich.

Die zeitliche Ausdehnung der Christusherrschaft leitet sich von der Bemessung des Zeitraumes ab, den die Urkirche bei der Auseinandersetzung mit der Parusieverzögerung erwogen hat, dass nämlich tausend Jahre Wartezeit vor der Erscheinung des Herrn am Ende gleichbedeutend mit der Dauer eines einzigen Tages sind (2 Petr 3,8; vgl. Ps 90,4). Deshalb umfasst die nach dem zitierten Psalmwort festgelegte Bemessung der tausendjährigen Christusherrschaft nicht einen historisch-chronologisch verifizierbaren Zeitraum, sondern eine metahistorisch-eschatologisch berechnete Zeitspanne, die zwischen der Inkarnation des Sohnes Gottes und dem Abschluss der Parusie anzusetzen ist (20,4-6).

Ausgelöst durch die Aufrichtung der tausendjährigen Christusherrschaft folgt das Aufgebot des Weltheidentums unter Gog von Magog<sup>12</sup>, das sich der

---

<sup>11</sup> Zur näheren Begründung vgl. E. HAAG, Der Sonntag als Herrentag und die tausendjährige Christusherrschaft. Tradition und Interpretation in Offb 20, in: TThZ 120 (2011) 26-45.

<sup>12</sup> Die an OrSib 111,319.521 angelehnte und oft gewählte Übersetzung „den Gog und den Magog“, die alle Angaben in Ez 38,2.3.14.16.18; 39,1.6.11.15 mit Gen 10,2; 1 Chr 1,5 zu einer einheitlichen Bezeichnung für die Eponymen verschiedener Völker verbindet, entspricht weder dem Textbefund in Ez 38f. noch der eindeutigen Angabe in Offb 20,8 „den Gog und Magog“, wo „Magog“ (ohne Artikel!) offensichtlich den Herrschaftsbereich des Gog meint. Nach W. ZIMMERLI ist „Gog“ höchstwahrscheinlich mit Gyges in Verbindung zu bringen, der als mächtiger Lyderkönig in den Nachrichten Assurbanipals unter dem Namen *gugu* erscheint. „Magog“ ist dann ein mit dem Präfix *mem* gebildetes nomen loci für das „Land des Gog“ als eine eigene Bezeichnung über den traditionellen Namen „Großfürst von Mesech und Thubal“ hinaus (Ez BK XIII, Neukirchen 1969, 941). Auch an Agag, den König der Amalekiter, den „Erbfeind Israels“ (Ex 17,16), ist zu denken. Auf jeden Fall illustrieren

Königsherrschaft Gottes und seines Gesalbten entschlossen in den Weg stellt. Diese Auseinandersetzung auf Leben und Tod schließt jedoch ab mit der endgültigen Überwindung des Satans und der von ihm ausgehenden Gefahr für die Heilsoffenbarung Gottes (20,7-10). Mit dieser Ankündigung greift der Visionsbericht auf eine im Alten Testament breit bezeugte Glaubensvorstellung zurück, die in der Eschatologie des Buches Ezechiel ihre für den Seher von Patmos gültige Ausprägung gefunden hat. In Anknüpfung an die Auseinandersetzung des Propheten Jesaja mit dem Phänomen einer degenerierten politischen Großmacht, deren gottwidrige Hybris zum Merkmal ihrer Feindschaft gegen Jahwe und seine Offenbarung gerichtet ist (Jes 10,5-15), hat nach dem Exil das Buch Ezechiel in Gog von Magog die Vorstellung vom Antijahwe, dem Exponenten der Widersacher Jahwes und seiner Heilsoffenbarung in der Geschichte, ein eschatologisches Gepräge verliehen, insofern in diesem Fall der Inhaber der Weltherrschaft am Ende der Tage das von Jahwe zum Zion heimgeführte Gottesvolk zum letzten Mal in seiner Existenz bedroht und dabei selbst zu Fall kommt (Ez 38,1-39,22). Von diesem Gog von Magog wird ausgesagt, dass er die ganze Welt unter seine Kontrolle bringt und mit seinem Vielvölkerheer das Lager der Heiligen und die von Gott geliebte Stadt fest in seiner Hand hat. Auf diese Weise erreicht die Konfrontation des gottwidrigen Weltheidentums mit der Königsherrschaft Gottes und seines Gesalbten in der Zeit vor dem Weltuntergang ihren Höhepunkt. Zur Darstellung und Veranschaulichung dieser extremen Notsituation hat der Seher von Patmos die kurzfristige Freilassung des Satans aus dem Abgrund eingesetzt, um die Konfrontation der Königsherrschaft Gottes und seines Gesalbten in ihrer ganzen Furchtbarkeit aufzuweisen. Gott selbst übernimmt deshalb den Schutz seines Volkes durch die endgültige Vernichtung aller seiner Widersacher. Auch den Satan trifft die endgültige Ausschaltung aus dem Weltgeschehen, das nach seinem Sturz vom Himmel der Schauplatz seines Wirkens geworden war (12,8). Von all diesen Vorgängen bleibt die tausendjährige Christusherrschaft unberührt, und ihr Ende ist die Vollendung beim Anbruch der neuen Schöpfung.

### III. Theologische Synthese

Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass alle Kernaussagen der biblischen Tradition über die Macht des Bösen mit auffälliger Regelmäßigkeit die – wahrscheinlich im vorisraelitischen Jerusalem beheimatete – Vorstellung von einem

---

die Namen den aus der Prophetie bekannten „Feind aus dem Norden“ (Jer 1,15; 4,6; 6,1.22; Joel 2,20, aber auch Ez 38,17).

himmlischen Thronrat als Umgebung des höchsten Gottes ins Spiel bringen. Die Übernahme dieser im Polytheismus entwickelten Vorstellung durch den Jahweglauben hatte zur Folge, dass die Mitglieder des himmlischen Thronrates ihren Rang als Götter verloren, aber im Offenbarungsgeschehen als von Gott erschaffene, reine Geister wegen ihrer Nähe zu Gott und der Durchführung seines Heilsplanes in Schöpfung und Geschichte eine neue Aufgabe erhielten. Als Mittler zwischen der absoluten Transzendenz Jahwes und der Immanenz seines Wirkens sollten sie ihren Dienst als Boten oder Engel verrichten und Werkzeuge seiner Gegenwart sein.

Nach Ausweis der biblischen Tradition haben jedoch nicht wenige dieser reinen Geister – offenbar durch den Missbrauch ihrer Freiheit – sich gegen Jahwe und seine Offenbarung aufgelehnt und sind deshalb von Michael, dem Anführer der himmlischen Heerscharen, zur Strafe auf die Erde gestürzt worden, weil im Himmel, dem „Entscheidungszentrum“ Gottes, kein Platz mehr für sie war. Weil dieser Vorgang offenbar zur Schöpfung gehört, aber vor aller Zeit stattgefunden hat, muss bereits vor dem Auftreten des Menschen die Macht des Bösen auf Erden tätig gewesen sein. Dem Menschen stand die eine Entscheidung bevor, ob er die Auflehnung der gefallenen Engel auf seine Art nachvollzieht oder ihr – nach Ausweis der biblischen Tradition – Widerstand leistet und im Offenbarungsgeschehen der Führung durch Jahwe folgt.

Der Sündenfall der vom Himmel zur Erde gestürzten Engel hatte eine tiefgreifende Pervertierung ihrer Existenz und Funktion zur Folge. Einerseits blieb ihnen kraft ihrer einstigen Stellung als Engel des Lichtes (2 Kor 11,14) die Beziehung auf das Anfangsgeschehen (vgl. Gen 1,3) erhalten, andererseits aber wurde ihr Mittlerdienst unwiderruflich in sein Gegenteil verkehrt: Statt der Aufrechterhaltung der Wahrheit und der Stärkung aller Menschen auf dem Weg zu Gott dienten sie der Lüge und der Verführung, und statt der Entfaltung des Lebens und seiner Vorbereitung auf die Vollendung durch Gott führten sie die ihnen hörige Schöpfung in Untergang und Tod.

Als Gegenbild zu der Rolle des Offenbarungsendels im Alten Testament (Ex 23,20-24; Dtn 10,4-21) hat die biblische Tradition im Neuen Testament die Vorstellung eines Anführers aller Mächte und Gewalten entwickelt, der „Teufel“ heißt. Gleichwohl ist es im Gegenüber zu dem Kollektiv der Dämonen nicht möglich, eine Individualisierung des Teufels vorzunehmen, abgesehen davon, dass seine Persönlichkeit nur analog zu begreifen ist und dass seiner Unfähigkeit zum

Du nur im Machtspruch des Exorzismus zu begegnen ist.<sup>13</sup> Im Licht der hier untersuchten biblischen Tradition ist es jedoch unmöglich, im Teufel nur ein Symbol des Bösen zu sehen, dem keine Realität entspricht. Im Gegenteil: Das unübersehbar auf den Sündenfall des Menschen (Gen 3,17) und den Brudermord Kains an Abel (Gen 4,1-16) bezogene Wort Jesu vom Teufel als Vater der Lüge und Menschenmörder von Anbeginn (Joh 8,44) unterstreicht vielmehr mit Nachdruck die in urgeschichtlicher Darstellung zum Ausdruck gebrachte Realität und Personalität des Teufels, der als Inbegriff des Widerstandes gegen Gott und seine Offenbarung in Schöpfung und Geschichte sein Unwesen treibt.

---

<sup>13</sup> „Deshalb ist der Exorzismus im Namen Gottes die einzige Form du-hafter Begegnung mit der dämonischen Macht und der von ihr angestrebten Hörigkeit“ (H. THIELICKE, Der Evangelische Glaube III, Tübingen 1978, 603).



## BESPRECHUNGEN

---

RÖMER, Thomas et al. (Hg.): Einleitung in das Alte Testament. Die Bücher der Hebräischen Bibel und die alttestamentlichen Schriften der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen. Zürich: TVZ 2013, XIV u. 888 S., kart., 62,00 €, ISBN 978-3-290-17428-6.

Im akademischen Unterricht haben sich mittlerweile zwei beliebte Standardwerke zur Einleitung in das Alte Testament etabliert (*E. Zenger / C. Frevel* [Hg.], Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart <sup>8</sup>2012; *J. C. Gertz* [Hg.], Grundinformation Altes Testament, Göttingen <sup>3</sup>2009). Römer und seine Mitherausgeber haben bereits im Jahr 2004 eine französische Einleitung vorgelegt, die im Jahr 2009 durch einige zusätzliche Teile erweitert worden ist (Geschichte Israels und des Judentums, Schriften der orthodoxen Kirchen). Die interkonfessionelle Ausrichtung dieser französischen Einleitung zeigt sich in der Auswahl der Mitarbeiter, die die einzelnen Beiträge verfasst haben. Erfreulicherweise liegt nun eine deutsche Übersetzung vor.

Die Einleitung von Römer muss einen Vergleich mit den beiden Standardwerken bei weitem nicht scheuen. Jeder Beitrag präsentiert zunächst den aktuellen Forschungskonsens, bevor dann die je eigene Position erläutert wird. Außerdem wird durch dieses Einleitungswerk die französischsprachige Exegese für ein deutsches Publikum bequem erschlossen. Vor allem die einleitenden Kapitel von Römer und Nihan fassen immer wieder kenntnisreich den Stand der Forschung zusammen und bieten einen guten Einblick in die aktuelle Debatte. Auch wenn auf erklärende Schaubilder verzichtet wird, sind die einführenden Bemerkungen stets gut verständlich.

Im Folgenden soll lediglich der Beitrag von Macchi zur Geschichte Israels ausgiebiger besprochen werden. Trotz der Problemanzeige bleibt Macchi bei der traditionellen Einteilung der archäologischen Epochen, wobei er aber die Eisenzeit IIB bis 720 v.Chr. ansetzt, auch wenn er den Untergang Israels zwischen 722 und 720 v.Chr. bestimmt (53). Allerdings hat erst Sargon II. im Jahr 720 Israel endgültig zu einer Provinz umgewandelt (*S. Timm*, Die Eroberung Samarias aus assyrisch-babylonischer Sicht: *WdO* 20/21 [1989/90] 62-82). Außerdem ist hinsichtlich der Keramiktypologie im Gegensatz zu Macchi nicht nur die „salomonische“, sondern ebenso die babylonische Periode mittlerweile höchst umstritten (*A. Faust*, Judah in the Neo-Babylonian Period, Atlanta 2012). Macchi beginnt seine Geschichte Israels mit der frühen Bronzezeit, auch wenn die einzelnen Erzählungen zu Recht frühestens der monarchischen Zeit zugewiesen werden können, was Macchi betont (40). Dann sollte man aber eine Geschichte Israels nicht nach vorne verlängern. Am Ende der Spätbronzezeit sei das „Königreich Syrien“ untergegangen (42). Ein solches hat es aber nie gegeben. Zwar betont Macchi, dass der Süden lange Zeit im Windschatten des Nordens stand, aber die hierfür unterstützenden Hinweise der topographischen Liste Schoschenqs werden nicht bemüht. Die wichtigen Voraussetzungen für das spätere Königreich Israel, die in Tirza noch vor den Omriden gelegt wurden (*J. Finkelstein*, The Forgotten Kingdom, Atlanta 2013), werden ebenfalls unterschlagen. Demgegenüber wird aber das Territorium der Omriden zu großzügig

beschrieben (49). Denn der Ort Dan im Norden war im 9. Jh. sicher noch nicht israelitisch (*E. Arie*, *Reconsidering the Iron Age II Strata at Tel Dan: TA 35 [2008] 6-64*). Ebenso ist fraglich, ob die Omriden den Aramäern von Damaskus tatsächlich „eindeutig überlegen“ waren (50). Vielmehr waren die Aramäer der assyrischen Expansion unter Salmanassar III. direkt ausgesetzt und konnten Ansprüche auf die südliche Levante erst dann anmelden, als die Assyrer nicht weiter nach Westen vorgestoßen sind. Die auf der Dan-Inschrift beschriebenen Ereignisse werden als Kontrast zur biblischen Version gesehen, wobei aber unberücksichtigt bleibt, dass gerade an der zentralen Stelle der Text fragmentarisch ist. Der Ausgriff des Aramäers Hasael in die südlichen Levante wird unterbewertet (51), was angesichts der neuen Ausgrabungen von Gat verwundert, die den aramäischen Vorstoß nach Süden archäologisch bestätigt haben (*A. M. Maeir*, *Insights on the Philistine Culture and Related Issues*, in: G. Galil et al. [Hg.], *The Ancient Near East in the 12<sup>th</sup>-10th Centuries BCE*, Münster 2012, 345-404). Erst in der Folgezeit war es Juda möglich, in die Schefela vorzudringen. Die Verhältnisse im Zeitfenster 727-720 v.Chr. sind zudem viel komplizierter, als dies von Macchi zugegeben wird. Eine Belagerung Samarias durch Salmanassar V. wird zudem nur in 2Kön 17,1-6 erwogen. Eine Zerstörung zu dieser Zeit bestätigt der archäologische Befund nicht (*R. E. Tappy*, *The Archaeology of Israelite Samaria 2*, Atlanta 2001). Auch die Flucht der Elite Samarias nach Jerusalem (54) ist neuerdings umstritten (*N. Na'aman*, *The Growth and Development of Judah and Jerusalem in the Eighth Century BCE: RB 116 [2009] 321-335*). Unter Joschija ist es darüber hinaus bestenfalls zu einer bescheidenen Expansion in den Norden gekommen. Eine „eigenständige Politik“ (57) war für Juda trotz des schwindenden Einflusses Assurs kaum möglich, da Ägypten die Kontrolle über die südliche Levante sehr schnell übernommen hat (*J. M. Miller / J. H. Hayes*, *A History of Ancient Israel and Judah*, Louisville <sup>2</sup>2006). Das Heiligtum von Arad ist ebenfalls nicht erst unter Joschija beseitigt worden (*Z. Herzog*, *Perspectives on Southern Israel's Cult Centralization*, in: R. G. Kratz / H. Spieckermann [Hg.], *One God – One Cult – One Nation*, Berlin 2010, 169-199). Die These, dass 80% der Bevölkerung nach der babylonischen Eroberung im Land verblieben sind, widerspricht dem archäologischen Befund (*Faust*, a.a.O.). In der ganzen südlichen Levante kam es nämlich zu einem merklichen Niedergang, der folglich nicht nur ein biblisches Konstrukt sein kann. Fraglich ist schließlich, wie die Verwaltungsstruktur in babylonisch/persischer Zeit in Judäa ausgesehen hat. Die Babylonier waren nämlich nicht an der Etablierung von Verwaltungsstrukturen in den Provinzen interessiert (*Faust*, a.a.O.). Das Scheitern des Gedalja-Experiments ist zudem zeitlich nicht allzu weit von der Babylonischen Eroberung abzurücken. Für eine Datierung der Ermordung Gedaljas ins Jahr 581 v.Chr. gibt es keinen Grund (*H.-J. Stipp*, *Gedalja und die Kolonie von Mizpa: ZAR 6 [2000] 155-171; O. Lipschits*, *The Fall and Rise of Jerusalem*, Winona Lake 2005). Alles in allem ist die Geschichte Israels von Macchi konventionell und berücksichtigt die neueren Forschungen nur eingeschränkt.

Insgesamt hat diese Einleitung noch andere Schwächen, die bei einer Zweitaufgabe jedoch leicht behoben werden können. Zum einen ist die deutsche Übersetzung an vielen Stellen missverständlich. Hierfür einige Beispiele: „Völker des Meeres“ bzw. „Mee-

resvölker“ statt „Seevölker“ (42), „Materialkultur“ statt „materielle Kultur“ (ebd.), „Pascal-Papyrus“ statt „Pessach-Papyrus“ (70), „pietistische Bewegung“ statt „Frömmigkeitsbewegung“ (80) etc. Darüber hinaus ist die Syntax gelegentlich schief, z. B. kann „die erste Urbanisierungsphase“ nicht „datieren“ (so aber 40). Zum anderen entsprechen die verwendeten Karten bei weitem nicht mehr modernen Standards. Die Karten verwenden zudem französische Toponyme, was in einem deutschsprachigen Buch etwas verwundert. Schließlich ist der Preis für das angezielte Publikum („Studierende der Bibelwissenschaften oder der jüdischen Religion“ [XI]) zu hoch. Eine preiswerte Paperback-Ausgabe wäre unbedingt nötig, damit sich diese Einleitung auf dem deutschen Markt dauerhaft etablieren kann.

Trotz dieser Kritikpunkte liegt hier eine gelungene Einleitung in das Alte Testament vor, der man eine zahlreiche und geneigte Leserschaft wünschen darf. Es bleibt zu hoffen, dass bald eine sprachlich verbesserte Zweitaufgabe zu einem erschwinglichen Preis erscheinen wird.

Erasmus Gaß, Trier

Michael THEOBALD, Eucharistie als Quelle sozialen Handelns. Eine biblisch-frühkirchliche Besinnung (Biblisch-theologische Studien 77), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2012, 351 S., geb., 44,00 €, ISBN 978-3-7887-2144-2.

Der Tübinger Neutestamentler Michael Theobald legt mit seiner neuesten Monografie eine lesenswerte Studie zur Eucharistie und ihren Implikationen für soziales Handeln vor. Theobald bindet seine bibeltheologische Studie an aktuelle Fragestellungen an. Er stellt fest: „Was die Katholische Kirche betrifft, sind in letzter Zeit deutliche Tendenzen der Ästhetisierung von Liturgie und Kult zu registrieren, die sich nicht zuletzt in einer wieder erwachenden Sehnsucht nach klassisch-formvollendeter Liturgie äußern.“ (3) Dagegen ist die Eucharistie vom Ursprung her – und das belegt er mit einer Fülle von Quellenanalysen aus neutestamentlicher und frühkirchlicher Zeit – eng angebunden an das soziale Engagement der Gemeinden. Theobald justiert einleitend die Begrifflichkeiten. Das Wortfeld „*diakonein*“ beziehe sich laut neueren Studien nicht bloß auf den Dienst der Barmherzigkeit und der Nächstenliebe nach dem Vorbild Jesu, sondern bewege sich im Spannungsfeld Auftraggeber – Auftragnehmer. Der „*diakonos*“ könne demnach die Bedeutung Gesandter annehmen, sei weniger Diener als vielmehr Vermittler (18). Um sich gegenüber Diskussionen um das Wortfeld abzugrenzen und weil Diakonie und Caritas mittlerweile als Bezeichnung für kirchliche Dienstleistungsorganisationen fungieren, die sich gesellschaftlichen Ökonomisierungsprozessen aussetzen müssen, wählt er den offeneren Begriff „soziales Handeln“ als Leitwort der Studie, zumindest für deren Titel. Damit macht er auch den universalen Anspruch deutlich, der sich nicht auf ein an die Wohlfahrtsverbände delegiertes Handeln beschränken kann. Der Exeget plädiert dabei nicht für ein bloßes Kopieren des Handelns der frühen Gemeinden, sondern für eine Orientierung am Evangelium im Angesicht der Herausforderungen unserer heutigen Bedingungen.

Ziel der Studie ist es, frühchristliche Quellen nach Schnittstellen von Eucharistie und Diakonie bzw. sozialem Handeln zu sichten und zu analysieren. Zunächst (Kap. 2) werden die Evangelien im Hinblick auf die jesuanische Mahlpraxis befragt, in der Jesus sowohl als Gastgeber als auch als Tischdiener vorgestellt wird. Der soziale Verpflichtungscharakter der Eucharistie nach Paulus wird eigens (Kap. 3) behandelt. Insbesondere die Situation in Korinth wird zum Anlass genommen, den Zusammenhang von rituellem und zwischenmenschlichem Tun am Maßstab Jesu zu orientieren. Als Kernmetapher wird die Rede vom Leib Christi herangezogen, um die Wirklichkeit des Gottesdienstes „in Christus“ nach beiden Seiten hin, Herrenmahl und Nächstenliebe, auszuleuchten. Zeugnisse der Apostelgeschichte, des Jakobus- und Hebräerbriefes sowie des Briefes des Ignatius an die Symrnäer (Kap. 4) schließen sich an. Lukas entwirft die Utopie einer frühchristlichen *vita communis*, um wohl seine Gemeinde zu einem evangeliumsgemäßen Leben in der Verbindung von Gottesdienst und Dienst an den Bedürftigen zu ermuntern. Der Jakobusbrief erwähnt zwar keine Eucharistiefeyer, wohl aber Gemeindeversammlungen, in denen Lesung und Deutung der Heiligen Schriften eine zentrale Rolle spielen. Die ethische Dimension kommt dadurch zum Tragen, dass der Gottesdienst den Alltag durch und durch prägen und sich dort bewähren muss. Der Hebräerbrief beschäftigt sich mit der Kultfrage. Wohlgefällige Opfer sind Lobpreis Gottes und Hinwendung zum Nächsten. Ignatius von Antiochien lenkt den Blick auf den inkarnatorischen Aspekt, verbunden mit der Sorge um Notleidende: „Wer sich zur Fleischlichkeit des Menschgewordenen bekennt [...], der wird sich auch der Liebe in all ihren Facetten öffnen.“ (154)

Das Rollenverständnis von Gemeindeleitern, Diakoninnen und Diakonen versucht Theobald auszuleuchten, indem er nach der Diakonie als Erkennungszeichen des kirchlichen Amtes fragt (Kap. 5). Mit aller Vorsicht spricht er von anfanghaft ausgebildeten Ämtern, die sich nach und nach institutionalisieren. Mit Hilfe einer Reihe von Quellen – sowohl in zeitlicher als auch in örtlicher Streuung – arbeitet der Neutestamentler die Ausdifferenzierung der Ämter heraus. Die „*diakonoi*“ charakterisiert er in diesem Prozess als „frühchristliche ‚Netzwerker‘ und ‚Netzwerkerinnen‘“ (204), die sich nicht nur der Vorbereitung des Mahles und der Kollekte widmen. Im Hinblick auf das Diakonenamt ist bedeutsam, dass damit die soziale Dimension der Eucharistiefeyer nicht kultisch-liturgisch verdrängt wurde, sondern die soziale Präsenz der Kirche auch in der Liturgie ihren bleibenden Ausdruck gefunden hat.

Ein eigenes Kapitel wird dem Geld und den Gaben gewidmet, die die frühen Christen zum Mahl mitgebracht haben (Kap. 6). Die Kollekte am Herrentag und überhaupt der richtige Umgang mit Geld waren zentrale Fragen der frühen Kirche. Die Anfälligkeit des rechten Umgangs dokumentiert sich kirchengeschichtlich später insbesondere in der reformatorischen Kritik am Ablasswesen. Zu Gottesdienst und Gemeindeaufbau gehörte immer auch die Solidarität mit Benachteiligten und anderen Gemeinden.

Am Ende der Quellenstudie steht Tertullian, der die Analyse bis ins 2. Jahrhundert führt (Kap. 7). In seiner Schrift *Apologeticum* wird deutlich, dass Eucharistie und Caritas auf das Engste zusammengehören, was vor allem nach außen hin für pagane Leser seiner Schrift deutlich werden soll.

In einem letzten Schritt (Kap. 8) bündelt Theobald seine Überlegungen. Das, was er in den vorigen Kapiteln detailliert und methodisch vorbildlich herausgearbeitet hat, kann er hier für breite Leserschichten zugänglich machen. Er hält fest: „Sakramentale und andere geistliche Akte dürfen nicht sakral *isoliert* werden, sondern haben in die entsprechenden Lebensvorgänge einzumünden, wie diese umgekehrt in die geistlichen Akte und Symbolhandlungen einzubringen sind [...]. Die Diakonie hat Gesichter und Namen – nicht nur die der Diakone und Diakoninnen, sondern aller, die in der Gemeinde das soziale Netzwerk knüpfen, das seine geistliche Mitte in der eucharistischen Versammlung hat.“ (300) Der Neutestamentler bleibt nicht auf der Textebene stehen, sondern bezieht sich auf die Situation der Leserinnen und Leser. Er weist darauf hin, dass die Eucharistie als Quelle sozialen Handelns keine leere Phrase sein darf, sondern von den Lesern Konsequenzen fordert: „Der Stachel im Fleisch aber bleibt: Wie feiern *wir* Eucharistie und Abendmahl und brechen untereinander das Brot – im Wissen um die übergroße Not in anderen Erdteilen? Die Frage beunruhigt und verträgt keine vorschnellen Antworten.“ (303) Ein Quellenregister rundet die Studie ab, wengleich zusätzlich ein Stichwortregister wünschenswert gewesen wäre, um die Arbeit interdisziplinär noch interessanter zu machen.

Fazit: Michael Theobald liefert mit seiner gut zu lesenden und an aktuellen Fragestellungen orientierten Studie gerade auch für die Liturgiewissenschaft anregende Bausteine, um die Beziehung von *lex orandi* und *lex agendi* theologisch fundiert auszuleuchten und die Eucharistie nicht nur als Quelle, sondern auch als Höhepunkt besser in das Gesamt des kirchlichen Lebens einordnen zu können, in dem der Gottesdienst eine wichtige, aber nicht die einzige Rolle spielt.

Florian Kluger, Eichstätt-Ingolstadt

HORN, Friedrich W., Paulus Handbuch, Tübingen: Mohr Siebeck Verlag 2013, 653 S., kart., € 49,00, ISBN 978-3-16-150082-4.

Das von dem Mainzer Neutestamentler Friedrich W. Horn herausgegebene „Paulus Handbuch“ stellt ein Desiderat in der Paulusforschung dar. Es bietet das gesamte Spektrum der gegenwärtigen deutschsprachigen Forschung zu Person und Werk des Völkerapostels in einem vielstimmigen Chor vor allem protestantischer, aber auch katholischer Stimmen. Wie vom Hg. im Vorwort betont, möchte das Handbuch die Leserschaft „in eine breite, vielleicht für manche in ihren althistorischen, epistolographischen, kultur- und sozialgeschichtlichen Fragestellungen neue und ungewohnte, aber auch in eine nicht in allen Punkten ausgeglichene oder konsistente Forschungslandschaft“ (VII) einführen. Gerade Letzteres dürfte freilich den Reiz des Unternehmens ausmachen und setzt es ab von den jüngeren monographischen Entwürfen eines J. Becker (1989), J. D. G. Dunn (1998), U. Schnelle (2003) oder zuletzt M. Wolter (2011). Statt einer geschlossenen Sicht sind die im Einzelnen vertretenen Sichtweisen ausdrücklich gewollt. Die jedem Beitrag angefügten Literaturangaben ermöglichen ein weitergehendes Studium.

Die in der Exegese meist geübte Dreiteilung nach Leben, Briefen und Theologie verteilt das Handbuch auf die beiden Hauptteile „B. Person“ (43-134) und „C. Werk“ (135-517), umrahmt von den kürzeren Teilen „A. Orientierung“ (1-41) und „D. Wirkung und Rezeption“ (519-574). Ausführliche Literatur- und Registerverzeichnisse dienen der Erschließung (579-653).

Trotz des beträchtlichen Umfangs kommen die Einzelartikel leider meist nicht über eine Überblicksdarstellung hinaus. Dies fällt besonders bei den Abschnitten zu den authentischen Paulusbriefen auf, die an die entsprechenden Passagen in ntl. Einleitungswerke denken lassen (165-227). Noch wesentlich knapper gestalten sich die Ausführungen zu den deutero- und tritopaulinischen Briefen (523-542). Im Einzelnen gelangen jedoch mustergültige Darstellungen des Forschungsstandes mit weiterführenden Überlegungen. So z. B. zur „New Perspective on Paul“ von M. Bachmann (30-38), zur „Rhetorik und Argumentation“ von P. Lampe (149-158) oder zum umstrittenen „Verhältnis der Kirche zu Israel“ von D. Sänger (453-461). Vor dem Hintergrund der aktuellen Debatte um die Paulusinterpretation M. Wolters, in der sich dieser mit Schweregewichten der Paulusforschung auf das Heftigste um grundlegende Prämissen seines Ansatzes streitet (vgl. den von J. Frey und B. Schießler herausgegebenen Band: *Die Theologie des Paulus in der Diskussion. Reflexionen im Anschluss an Michael Wolters Grundriss*, Neukirchen-Vluyn 2013), verdient Beachtung, dass ihm gerade das umstrittene Thema des paulinischen Glaubensverständnisses im Handbuch anvertraut ist (342-347). Nach Wolter besteht „die Eigenart des Glaubens bei Paulus darin, dass er bestimmte Sachverhalte als wirklich gegeben ansieht, weil sie mit der Wirklichkeit Gottes übereinstimmen“ (346). Der Glaube fungiere bei Paulus daher als Wirklichkeitsgewissheit und setze sich wesentlich von dem heutigen Sprachgebrauch ab, der mit „Glaube“ eine defizitäre Erkenntnis im Sinne einer subjektiven Annahme bezeichne, die mit einem Rest von Unsicherheit einhergehe. Wolter ist damit offensichtlich einem wesentlich kognitiv konzeptualisierten Glaubensverständnis mit Anleihen einer konstruktivistischen Erkenntnistheorie verpflichtet. Anzufragen ist, ob damit auch die emotionale und pragmatisch-soziologische Dimension menschlicher Glaubensexistenz hinreichend erfasst wird. Auch wenn Paulus den Glauben als reale, in Christus festgemachte Heilsexistenz beschreibt, scheint insbesondere die Rede von „Gewissheit“ kaum geeignet, um die anthropologische Dynamik personaler Christusbegegnung angemessen zu beschreiben (vgl. nur 1Thess 3,10; Röm 14,1). Der hier in Gang gekommene Disput, der im Handbuch nicht ausgetragen werden kann, ist freilich ein Verdienst, das einer mitunter akademisch spröden Exegese nur gut tut.

Im Ganzen stellt das Handbuch ein gelungenes Kompendium der Paulusforschung dar, das dem Anfänger eine informative Übersicht und dem Gelehrten den aktuellen Stand der Exegese in gut lesbarer Sprache bietet.

Rainer Schwindt, Koblenz



