

Walter Bührer\*

## Die zweifache Nachgeschichte Bileams

### Tradition, Redaktion und Rezeption von Num 22–24

DOI 10.1515/zaw-2016-0034

»Käuflich, unvernünftig, gesetzeswidrig« – so präsentieren die neutestamentlichen Texte den alttestamentlichen Seher Bileam. Er wird zum Vergleich herangezogen für Falschpropheten und Falschlehrer, die in neutestamentlicher Zeit auftraten, denn schließlich hat bereits er die Israeliten zum Essen von Götzenopferfleisch und zur Unzucht verführt (vgl. II Petr 2,15 f.; Jud 11; Apk 2,14).

Gleichwohl war es niemand anderes als Bileam, der den Stern verkündete (Num 24,17), der die Weisen aus dem Osten zu Jesus führte (Mt 2,1–12), und damit eben doch *wahrer* Prophet war. Es kann hier dahingestellt bleiben, ob der Evangelist tatsächlich auf den vierten Spruch Bileams anspielen wollte oder nicht.<sup>1</sup> Die Rezeptionsgeschichte von Mt 2 hat diesen Bezug hinreichend oft in Wort<sup>2</sup> und Bild<sup>3</sup> hergestellt.

Diese zweifache Nachgeschichte des alttestamentlichen Sehers Bileam, die positive und die negative Bewertung von ihm bzw. von seinen Worten und seinen Taten, ist kein Spezifikum des Neuen Testaments. Auch in Qumran erlangte Bileam für seinen vierten Spruch höchste prophetische Ehren (4Q175 9–13; 1QM

---

<sup>1</sup> Vgl. die Diskussion hierzu etwa bei Tobias Nicklas, »Balaam and the Star of the Magi,« in *The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam*, Hg. George H. van Kooten und Jacques van Ruiten, Themes in Biblical Narrative 11 (Leiden/Boston: Brill, 2008): 233–246, 235–238.

<sup>2</sup> Etwa bei Irenäus, Origenes und Eusebius. Vgl. Nicklas, »Balaam«: 241–245; Johan Leemans, »To Bless with a Mouth Bent on Cursing«: Patristic Interpretations of Balaam (Num 24:17),« in *The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam*, Hg. George H. van Kooten und Jacques van Ruiten, Themes in Biblical Narrative 11 (Leiden/Boston: Brill, 2008): 287–299, 292–294.

<sup>3</sup> Etwa bei Hieronymus Boschs sog. Prado Epiphanie oder in der *Biblia pauperum*, in der Bileam nurmehr zitiert, jedoch nicht bildlich dargestellt wird. Vgl. Ed Noort, »Balaam the Villain: The History of Reception of the Balaam Narrative in the Pentateuch and the Former Prophets,« in *The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam*, Hg. George H. van Kooten und Jacques van Ruiten, Themes in Biblical Narrative 11 (Leiden/Boston: Brill, 2008): 3–23, 8.

---

\*Kontakt: Walter Bührer, Ruhr-Universität Bochum, walter.buehrer@ruhr-uni-bochum.de

XI 5–6; CD VII 14–21), wurde aber, wenn es um seine (mit seinem Handeln verknüpfte) Person geht, unter den Falschpropheten aufgelistet (4Q339).<sup>4</sup>

Im Folgenden sollen die alttestamentlichen Texte über Bileam im Zentrum stehen. Schon hier lässt sich zwischen einem eher positiven und einem klar negativen Bileam-Bild unterscheiden – und zwar bereits in der Bileam-Erzählung von Num 22–24. In einem ersten Schritt werden daher die verschiedenen Bileam-Bilder bzw. Bewertungen von Bileam in alttestamentlicher Zeit vorgestellt. Im zweiten Teil erfolgt eine literarhistorische Analyse von Num 22–24. Der dritte Teil fasst die Ergebnisse zusammen und fragt ausgehend davon nach der Intention der Eselinnen-Perikope.

## 1 Bileam-Bilder in alttestamentlicher Zeit

### 1.1 Mi 6; Num 22–24; Tell Deir ‘Alla

Nur ein alttestamentlicher Text präsentiert ein uneingeschränkt positives Bild von Bileam: Mi 6,1–5.<sup>5</sup> In der Auseinandersetzung zwischen Gott und seinem Volk um die Frage nach dem rechten Gottesdienst erinnert Gott sein Volk an seine Heils-taten:

6,4 Ich habe dich doch heraufgeführt aus dem Lande Ägypten und dich aus einem Sklavenhaus erlöst! Und vor dir her habe ich Mose, Aaron und Mirjam gesandt. 6,5 Mein Volk, erinnere dich doch daran, was Balaq, der König von Moab, beschlossen, und was Bileam, der Sohn Beors, ihm geantwortet hat, und [erinnere dich doch daran] was von Schittim bis Gilgal [geschah], damit du die gerechten Taten YHWHs erkennst!

Auch wenn dieser Text nur in Erinnerung ruft und nicht ausführlich berichtet, das Bileam-Bild damit recht vage bleibt, so wird doch durch die Parallelisierung von Bileam mit Mose, Aaron und Mirjam eine positive Wertung des nicht-israeli-

<sup>4</sup> Vgl. Florentino García Martínez, »Balaam in the Dead Sea Scrolls«, in *The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam*, Hg. George H. van Kooten und Jacques van Ruiten, *Themes in Biblical Narrative 11* (Leiden/Boston: Brill, 2008): 71–82. 4Q339 listet Bileam als ersten der »Falschpropheten, die in Israel aufstanden«. Vgl. zum Text Géza G. Xeravits und Peter Porzig, *Einführung in die Qumranliteratur. Die Handschriften vom Toten Meer* (Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2015), 261f. Demgegenüber folgt die partielle Zitation des vierten Bileam-Spruches in der Sprüchesammlung 4Q175 (4QTestimonia) unmittelbar auf den Hinweis prophetischer Sukzession aus Dtn 18,18–19, womit der Bileam-Spruch mit dem von Gott in den Prophetenmund gelegten Wort gleichgesetzt wird.

<sup>5</sup> Demgegenüber wertet Noort, »Balaam«: 3; 11f. Num 22–24 als Bileam gegenüber positiven Bericht, Mi 6,5 hingegen als neutral.

tischen Propheten zum Ausdruck gebracht: Wie diese stellt er eine Art »soteriologisches Instrument« Gottes dar.<sup>6</sup>

Die Bileam-Erzählung in Num 22–24 entwirft demgegenüber kein eindeutig positives Bild des nicht-israelitischen Sehers. Der Text ist in seiner Bewertung der Bileam-Figur ambivalent – und dies unabhängig davon, ob man den Abschnitt über Bileams Eselin in diese Bewertung mit einbezieht oder nicht (dazu s. u.). Was man mit Sicherheit sagen kann, ist, dass Bileams Tun letztlich eine positive *Auswirkung* für Israel hat. Was die Figur Bileams jedoch in dem ganzen Geschehen tun wollte oder was sie über Balaqs Anfrage dachte, bleibt im Dunkeln – erst die Rezeption der Erzählung hat das Dunkel aufgehellt, allerdings mit ganz eigenen Intentionen. Was das geschilderte Tun Bileams in Num 22–24 angeht, so betont Bileam auf der einen Seite verschiedentlich, dass er nur sagen oder tun kann, was Gott ihm sagt.<sup>7</sup> Damit unterscheidet er sich nicht von anderen, positiv gezeichneten prophetischen Gestalten des Alten Testaments (vgl. Ex 4,15; Dtn 18,18; Jer 1,7,9,17; Jes 51,16; 59,21). Auf der anderen Seite aber verwendet Bileam verschiedene Mittel und Techniken der Gottesbefragung, möglicherweise gar der Beeinflussung Gottes.<sup>8</sup> Durch diese mantischen und magischen Praktiken fällt ein Schatten auf sein helles prophetisches Licht.<sup>9</sup> Je nach dem, welche der beiden Seiten man stärker gewichtet, die prophetische oder die mantisch-magische, fällt die Bewertung Bileams positiver oder negativer aus. Beide Möglichkeiten liegen im Text.

Ein vergleichbares, mehr oder weniger neutrales Bileam-Bild findet sich auch in der aramäischen Inschrift vom ostjordanischen Tell Deir 'Alla, wohl dem bib-

<sup>6</sup> Vgl. Jonathan Miles Robker, »The Balaam Narrative in the Pentateuch / Hexateuch / Enneateuch,« in *Torah and the Book of Numbers*, Hg. Christian Frevel u. a., FAT II/62 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013): 334–366, 352. Vgl. auch Martin Rösel, »Wie einer vom Propheten zum Verführer wurde. Tradition und Rezeption der Bileamgestalt,« *Bib.* 80 (1999): 506–524, 516 f.

<sup>7</sup> Vgl., mit unterschiedlichen Formulierungen und auf unterschiedlichen Kommunikationsebenen, Num 22,8a.18b.19b.20b.35a.38a.b; 23,5a.12a.16a.26b; 24,13a.b. Vgl. noch 23,3.15<sup>LXX</sup>.

<sup>8</sup> Vgl. Erasmus Gaß, »Modes of Divine Communication in the Balaam Narrative,« *BN* 139 (2008): 19–38. Wichtig mit Blick auf die Bewertung Bileams (in späteren Texten) sind v. a. die Belege von נחשׁים in 24,1, von קסמים in 22,7 (und zwar unabhängig von der genauen Bedeutung in der Bileam-Erzählung: »Wahrsagemittel« oder »Wahrsagerlohn«?) sowie von נחשׁ und קסם in 23,23 (auch hier unabhängig davon, ob diese magisch-mantischen Praktiken in Jakob / Israel oder gegen Jakob / Israel ausgeführt werden). Vgl. Gaß, a. a. O.: 31 f. sowie Herbert Donner, »Balaam pseudopropheta,« in *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie. FS W. Zimmerli*, Hg. Ders. u. a. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977): 112–123, 120 f.; Noort, »Balaam«: 16–23.

<sup>9</sup> Relevant ist hier besonders das Prophetengesetz in Dtn 18,9–22 mit dem Verbot magisch-mantischer Praktiken in 18,10–14. Vgl. die in der voranstehenden Anm. genannte Literatur.

lischen Sukkot.<sup>10</sup> Von den beiden Texten bzw. Kombinationen, die mit schwarzer und roter Tinte um 800 v. Chr. auf eine Hauswand geschrieben wurden, interessiert hier nur der erste Text, der zumindest am Anfang eine Erzählung über den Seher Bileam, Sohn Beors, enthält. Der inschriftlich belegte Seher trägt damit den gleichen Namen und hat das gleiche Patronym wie der biblische Seher, der im Geschehensablauf der Wüstenwanderung auch in etwa da auftritt, wo im 20. Jh. der aramäische Text gefunden wurde. Die Inschrift berichtet, wie der Seher eine nächtliche Vision des göttlichen Thronrats hat, der Unheil beschließt. Am darauf folgenden Morgen beginnt Bileam, zu weinen und zu fasten, bis ihn seine Landsleute, »sein Volk«, über sein Tun befragen. Also berichtet er ihnen von seiner Vision. Mit dem Bericht der Vision endet der narrative Teil der Inschrift. Das Ende des ersten sowie der zweite Text stellen demgegenüber mehr oder weniger weisheitliche Erörterungen dar ohne einen klaren Bezug zu Bileam. Daher erfährt man letztlich nichts über die Ausführung und das Ende des göttlichen Unheils – und weiß nicht, ob der Seher eine positive Auswirkung für sein Volk hatte oder nicht.

Neben verschiedenen Gemeinsamkeiten zwischen der aramäischen Inschrift und dem biblischen Text<sup>11</sup> besteht der größte Unterschied zwischen beiden Texten in der konkreten geschichtlichen Fixierung von Num 22–24: Der Text handelt vom Schicksal Israels auf dem Weg durch die Wüste und vom moabitischen König Balaq, der Israel Schlechtes will. Darüber hinaus geht es nicht um Unheilsprophezie im weitesten Sinne, sondern um die Frage nach Segen oder Fluch. Betrachtet man Gemeinsamkeiten und Unterschiede beider Texte, ergibt sich mit relativer Sicherheit, dass kein literarischer Bezug zwischen den Texten besteht,<sup>12</sup> dass sie

---

**10** Das Verständnis der beiden Texte hat in jüngerer Zeit besonders Erhard Blum in verschiedenen Publikationen vorangetrieben. Vgl. zuletzt Erhard Blum, »Die aramäischen Wandinschriften von Tell Deir ‘Alla,« in *Weisheitstexte, Mythen und Epen*, Hg. Bernd Janowski und Daniel Schwemer, TUAT.NF 8 (Gütersloh: Gütersloher, 2015): 459–474. Die Klassifizierung der Sprache der Texte als aramäisch folgt u. a. den Arbeiten Blums.

**11** Gemeinsam haben die aramäische Inschrift und der biblische Text die Figur Bileams, Sohn Beors, dessen Präsentation als Seher (die Wurzel *חזה* begegnet zweimal in der ersten Zeile der Inschrift und viermal in Num 24,4.16) und Bezug zu Transjordanien und Aram, sowie das Vorhandensein verschiedener Gottesbezeichnungen für zumindest teilweise gleiche Größen. Übereinstimmungen hinsichtlich der prophetischen bzw. mantischen Praxis (eingeschlossen die nächtliche Vision bzw. Audition) sind hingegen sachlich und durch die traditionsgeschichtliche Vorgabe Bileams als Seher bedingt.

**12** Damit erübrigt sich auch die (methodisch ohnehin fragwürdige) Argumentationsweise, literarische Vorstufen von Num 22–24 aufgrund der »deutlichsten Parallelen« zum Text der Inschrift weiteren Vorstufen ohne solche (engen) Parallelen relativ-chronologisch vorzuordnen: So etwa Rösel, »Verführer«: 511, um den »Grundbestand des 3. und 4. Orakels als selbständige Stücke« an den Anfang der literarhistorischen Entwicklung von Num 22–24 zu setzen, oder Hans-Chris-

vielmehr in einem traditionsgeschichtlichen Verhältnis zueinander stehen: Beide Texte bezeugen<sup>13</sup> die Tradition des Sehers Bileam, Sohn Beors.

Die genannten »neuen« Elemente im biblischen Text – Israel, Balaq und die Segensthematik – bilden in gewisser Weise das Rückgrat der Bileam-Erzählung in Num 22–24 und sind mehr oder weniger explizit auch in den weiteren alttestamentlichen Belegen von Bileam präsent. Im Gegensatz jedoch zum positiven Bild in Mi 6 und dem eher neutralen Bild in Num 22–24 begegnet in den weiteren alttestamentlichen (s. u.) sowie in den genannten neutestamentlichen und den meisten späteren christlichen wie jüdischen Texten<sup>14</sup> eine explizite Negativwertung des nicht-israelitischen Propheten. Diese hat schließlich in zweifacher Weise auch Eingang in Num 22–24 gefunden: Einerseits durch die spätere Einarbeitung der Eselinnen-Perikope in 22,22–35 (s. u.) und andererseits durch die griechische Übersetzung von Num 22–24, die systematisch durch den Wechsel einzelner Gottesbezeichnungen und vereinzelt durch weitere spezifische Übersetzungen Bileam gegen den hier älteren masoretischen Text als heidnischen und nicht als YHWH-Propheten darstellt.<sup>15</sup>

## 1.2 Dtn 23; Neh 13; Jos 24

Im Gemeindegesezt in Dtn 23,2–9 wie in der Zitation bzw. Verlesung des Gemeindegesezes in Neh 13,1–3 werden Ammoniter und Moabiter von der Teilhabe an

---

toph Schmitt, »Der heidnische Mantiker als eschatologischer Jahweprophet. Zum Verständnis Bileams in der Endgestalt von Num 22–24,« in *Theologie in Prophetie und Pentateuch. Gesammelte Schriften*, Hg. Ulrike Schorn und Matthias Büttner, BZAW 310 (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2001): 239–254, 249 f. mit Anm. 75, der die »engsten Parallelen« in der »elohistischen ... Grunderzählung« Num 22,5–21\*.36–41\*; 23,1–25\* sieht.

**13** Die Inschrift von Tell Deir 'Alla setzt mit relativer Sicherheit eine schriftliche Vorlage voraus. Die Bileam-Tradition ist damit nochmals älter als die Inschrift. Vgl. die in Anm. 10 genannte Literatur.

**14** Vgl. etwa Rösel, »Verführer« sowie die Beiträge in *The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam*, Hg. George H. van Kooten und Jacques van Ruiten, Themes in Biblical Narrative 11 (Leiden/Boston: Brill, 2008).

**15** Vgl. John William Wevers, »The Balaam narrative according to the Septuagint,« in *Lectures et Relectures de la Bible. FS P.-M. Bogaert*, Hg. Jean-Marie Auwers und André Wénin, BETL 144 (Leuven: Peeters, 1999): 133–144; Martin Rösel, »Jakob, Bileam und der Messias. Messianische Erwartungen in Gen 49 und Num 22–24,« in *The Septuagint and Messianism*, Hg. Michael A. Knibb, BETL 195 (Leuven: Peeters, 2006): 151–175, 161–163. Zur Textgeschichte von Num 22–24 vgl. Martin Rösel, »Die Textüberlieferung des Buches Numeri am Beispiel der Bileamerzählung,« in *Sôfer Mahir. Essays in Honour of Adrian Schenker. Offered by Editors of Biblia Hebraica Quinta*, Hg. Yohanan A. P. Goldman u. a., VTSup 110 (Leiden/Boston: Brill, 2006): 207–226.

der Gemeinde YHWHs ausgeschlossen, da sie erstens den Israeliten nicht mit Brot und Wasser entgegen kamen, als die Israeliten ihr Land passieren wollten, und da er, gemeint Moab, zweitens Bileam angeworben hat, um Israel zu verfluchen.<sup>16</sup> Was Bileam genau gemacht hat, verrät der Text nicht. Nur im Rückblick hält er fest, dass Bileam Israel tatsächlich verfluchen wollte, es vielleicht sogar tat oder zumindest versuchte, denn Gott selber musste eingreifen, um den Fluch in Segen zu verwandeln:

23,6 Aber YHWH, dein Gott, wollte nicht auf Bileam hören, und YHWH, dein Gott, hat dir den Fluch in Segen verwandelt, weil YHWH, dein Gott, dich liebt.

Das literarhistorische Verhältnis zwischen Num 22–24 und Dtn 23,5 f. (wovon Neh 13 abhängig ist) erscheint relativ klar: Das in Dtn 23 erinnerte Ereignis muss zwar nicht zwingend identisch sein mit dem in Num 22–24 berichteten. Allerdings erscheint die Herkunftsangabe »von Petor in Mesopotamien / Nordsyrien« in Dtn 23,5 als Präzisierung der unklaren Angabe zu Bileams Herkunft aus Num 22,5 (vgl. nur die Textüberlieferung). Dtn 23,5 f. dürfte damit literarisch von Num 22–24 abhängig sein.

Neben Dtn 23 und Neh 13 verdient auch der Geschichtsrückblick in Jos 24 kurze Erwähnung: Wie in Dtn 23,6 findet sich auch in Jos 24,9–10 der Hinweis auf Gottes Unwillen, auf Bileam zu hören. Durch den kriegerischen Kontext (Balaq kämpfte gegen Israel) wird hier aber auch Num 22,6.11, Balaqs Wunsch, nach der Verfluchung durch Bileam Israel besiegen zu können, vorausgesetzt und weitergeführt.<sup>17</sup>

Neben diesen drei Texten, die einen Seher präsentieren, der Israel tatsächlich *verfluchen wollte*, in seinem Tun bzw. in dessen Effekt aber von Gott gehindert wurde, stehen zwei weitere Texte mit einem negativen Bileam-Bild, in denen Bileam aber anderes zum Vorwurf gemacht wird und in denen er letztlich von den Israeliten getötet wird: Num 31 und Jos 13.

<sup>16</sup> Der syntaktisch auffällige Wechsel von Plural (23,5a) zu Singular (23,5b) ohne Nennung des neuen, da gegenüber V. 4.5a eingegrenzten Subjektes von V. 5b spricht für eine nachträgliche Einfügung der Bileam-Thematik im Gemeindegesezt: 23,5b.6. In 23,7 sind ausweislich der Pluralsuffixe wieder Moabiter und Ammoniter im Blick.

<sup>17</sup> Vgl. Robker, »Balaam«: 354. Eine andere, dem Kriegsbericht in Jos 24,9 entgegengesetzte Balaq-Tradition (ohne Nennung Bileams) ist in Jdc 11,25 f. belegt. Zum Verhältnis zwischen Jdc 11,12–28 und Num 20–22 vgl. etwa Friedrich-Emanuel Focken, *Zwischen Landnahme und Königtum. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zum Anfang und Ende der deuteronomistischen Richterzählungen*, FRLANT 258 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014), 148–159.

### 1.3 Num 31; Jos 13

Num 31 setzt den Zusammenhang der Bileam-Erzählung in Num 22–24 mit der darauf folgenden, literarisch mehrschichtigen Erzählung von Israels Abfall an den Baal Peor in Schittim in Num 25 voraus. Dort lassen sich die Israeliten zunächst von den *Moabiterinnen* zum Götzendienst verführen (25,1–5), ehe dann, synchron betrachtet, eine exemplarische Erzählung hierzu beige-steuert wird, nämlich wie die *Midianiterin* Kozbi den Israeliten Simri verführt (25,6–15). Gott trägt daraufhin Mose auf, die Midianiter zu schlagen für den Schaden, den sie Israel beim Baal Peor angetan haben (25,16–18). Dieser Auftrag wird in Num 31 ausgeführt: Israel tötet alles Männliche in Midian inklusive der fünf namentlich genannten Könige Midians sowie, durchaus überraschend, Bileam (31,7–8). Die Logik hinter Bileams Tod erschließt sich erst im Nachhinein: Die siegreich zurückkehrenden Israeliten werden von Mose mit folgenden Worten zornig empfangen:

31,15 Und Mose sprach zu ihnen: »Habt ihr etwa alle Frauen am Leben gelassen? 31,16 Gerade sie waren doch auf Geheiß Bileams Anlass für die Israeliten, von YHWH abzufallen in der Sache des Peor, sodass die Plage über die Gemeinde YHWHs kam.«

Damit rückt Bileam, der im Text von Num 25 keine Rolle spielt, im Nachhinein plötzlich ins Zentrum der Ereignisse von Num 25:<sup>18</sup> Er steht letztlich hinter dem Abfall Israels an den Baal Peor. Unter der Hand wird so nicht nur Bileam in ein schlechtes Licht gerückt, sondern Israel zweifach exkulpiert: Nicht mehr das Volk Israel ist es, das anfangs, den Moabiterinnen nachzuhören wie in 25,1, sondern Bileam hat die Midianiterinnen dazu verführt, die Israeliten zu verführen. Dies ist Grund genug für Bileams gewaltsamen Tod in 31,8.

Jos 13,21–22 erzählt die Geschichte des Midianiterkrieges und von Bileams Tötung erneut, indem zum Auftakt für die Verteilung des Westjordanlandes an die ostjordanische Landnahme erinnert wird. Ein Bezug zum Baal Peor wird hier nicht mehr hergestellt – den hat der Referenztext in Num 31 schon hinreichend

---

**18** Dieser Zusammenhang wurde in der Rezeption des Textzusammenhanges oft weiter expliziert. So fungieren die Bileam-Erzählung und die Erzählung von Num 25 etwa in Josephus' *Antiquitates* als Hintergrundinformation zur Erzählung über den Krieg der Israeliten gegen Midian in Num 31 (Ant IV 6,1.13; 7). In Ant IV 6,6 wird wie etwa in der Vulgata und Targum Pseudo-Jonathan zu Num 24,14 oder etwa bei Pseudo-Philo (LAB XVIII 13 f.) Bileams »Rat« aus Num 24,14 mit Blick auf 31,16 umgedeutet (in diesem Sinne re-konstruiert Julius Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* [Berlin: Walter de Gruyter, 1963], 111 f. eine ältere, Num 22–25,5 umfassende Bileam-Erzählung). Vgl. Geza Vermes, »The Story of Balaam. The Scriptural Origin of Haggadah,« in Ders., *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies*, *Studia Post-Biblica* 4 (Leiden: Brill, 1973): 127–177, 162–164.

deutlich gemacht.<sup>19</sup> Allerdings wird Bileam hier noch einmal negativer geschildert durch die zusätzliche Nennung seines »Berufsstandes«: Bileam wird explizit als »Wahrsager« (הַקֹּסֵם) bezeichnet, womit die ambivalente Zeichnung Bileams aus Num 22–24, die zwischen wahren Prophet und mantisch-magischem »Wahrsager« changiert, hier auf letzteres enggeführt wird.

Num 31 und Jos 13,21–22 stehen der Bileam-Erzählung in Num 22–24 nicht mehr so nahe wie die Aufnahmen Bileams in den zuerst besprochenen Texten Dtn 23,2–9; Neh 13,1–3; Jos 24,9–10: Um Segen oder Fluch geht es hier nicht, und auch Balaq spielt keine Rolle. Gleichwohl ist auch das Verhältnis dieser zwei Texte zur Bileam-Erzählung in Num 22–24 im Sinne literarischer Abhängigkeit zu bestimmen, denn in beiden Texten wird die Bileam-Erzählung in ihrem keineswegs einheitlichen literarischen Kontext wahr- und aufgenommen: In Num 31 fällt erst das Nebeneinander der Bileam-Erzählung in Num 22–24 und der Erzählung vom Baal-Peor in Num 25 Bileams Todesurteil, und Jos 13,21–22 hat zusätzlich die Erzählungen von Num 21 vor Augen.

#### 1.4 Ergebnis der Sichtung der Bileam-Bilder in alttestamentlicher Zeit

Die Bestandsaufnahme der Bileam-Bilder aus alttestamentlicher Zeit hat folgendes Bild ergeben:

Zunächst begegnet die *Tradition* des im Ostjordanland tätigen Sehers Bileam, Sohn Beors, in den voneinander literarisch unabhängigen Texten der Bileam-Erzählung in Num 22–24 und der ersten Inschrift vom Tell Deir 'Alla. Der biblische *Text* wurde sodann, mit oder ohne seinen unmittelbaren Kontext, in den weiteren alttestamentlichen Bileam-Belegen aufgenommen und mit je eigenem Interesse fortgeführt.<sup>20</sup> Dabei wird Bileam nur in Mi 6 positiv gewertet, in allen anderen Belegen wird die neutrale oder ambivalente Bileam-Gestalt aus Num 22–24 deutlich negativ gezeichnet: Nach Dtn 23,2–9; Neh 13,1–3; Jos 24,9–10 wollte Bileam Israel verfluchen, wurde aber von Gott daran gehindert; nach Num 31 und Jos 13,21–22 ist Bileam verantwortlich für Israels Abfall an den Baal Peor in Num 25 und wird daher von den Israeliten getötet.

<sup>19</sup> Jos 13,21–22 dürfte von Num 31 abhängig sein (nicht umgekehrt, gegen Robker, »Balaam«: 352–354): Einerseits wegen der zusätzlichen Bezeichnung Bileams als »Wahrsager« und andererseits wegen der Depotenzierung der fünf Könige Midians aus Num 31 zu fünf »Stadtfürsten Sichons« in Jos 13,21 aufgrund der Zusammenschau von Num 21–25, wohingegen Num 31 nur Num 22–25 vor Augen hat.

<sup>20</sup> Vgl. bereits in aller Deutlichkeit Donner, »Balaam«: 119–123. Streng genommen lässt sich Mi 6 nicht als literarisch abhängig von Num 22–24 erweisen.

## 2 Literarhistorische Analyse der Bileam-Erzählung in Num 22–24

Der Analyse der Bileam-Erzählung können zwei Grundbeobachtungen vorangestellt werden:

Erstens: Num 22–24 weist eine planvolle Gestaltung auf mit wiederkehrenden Motiven und literarischen Formen. Daneben finden sich aber auch verschiedene Spannungen im Text. Einige dieser Spannungen und Wiederholungen sind rhetorischer Natur und weisen damit nicht auf eine diachrone Schichtung des Textes hin, andere hingegen schon. Relativ klar ist, dass der Text nicht aus zwei ehemals eigenständigen Erzählungen, »Quellen«, zusammengesetzt ist.<sup>21</sup>

Zweitens: Die Bileam-Erzählung stellt in ihrem Kontext im Wesentlichen eine Größe für sich dar. Mit der Ausnahme des ersten Verses, 22,1, der die Fortsetzung von Israels Wüstenwanderung berichtet, spielen die Israeliten keine aktive Rolle in Num 22–24. Es ist noch nicht einmal klar, ob sie realisieren, was in diesen Kapiteln geschieht.

Beide Grundbeobachtungen erhärten sich in der folgenden Analyse. Wie oft in altorientalischen Literaturwerken finden sich auch hier literarische Nahtstellen insbesondere am Anfang und am Ende des Textes. Zunächst wird daher der Anfang der Erzählung untersucht, sodann deren Ende. Ein dritter Schritt widmet sich der Eselinnen-Perikope.

### 2.1 Zum Anfang der Erzählung: Num 22,1–7

In 22,2 spricht der Text von Balaq so, als wäre er bereits eingeführt worden. Das ist jedoch nicht der Fall. Erst in V. 4 wird Balaq als Sohn Zippors und König von Moab in jener Zeit vorgestellt. Im Vergleich zwischen beiden Versen erscheint V. 4 daher als ursprünglichere Vorstellung Balaqs. Diese Deutung wird durch eine weitere Beobachtung gestützt: V. 2 verbindet die Bileam-Erzählung mit den Erzählungen über die Amoriterkriege in Num 21,21–35, indem »alles, was Israel den Amoritern

<sup>21</sup> Dies sollte nach der grundlegenden Arbeit von Walter Groß nicht mehr strittig sein. Vgl. Walter Groß, *Bileam. Literar- und formkritische Untersuchung der Prosa in Num 22–24*, StANT 38 (München: Kösel, 1974) sowie etwa Markus Witte, »Der Segen Bileams – eine redaktionsgeschichtliche Problemanzeige zum ›Jahwisten‹ in Num 22–24,« in *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, Hg. Jan Christian Gertz u. a., BZAW 315 (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2002): 191–213, 191–197; Reinhard Achenbach, *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*, BZAR 3 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2003), 389–394; Robker, »Balaam«: bes. 342 f.

angetan hatte«, zum Ausgangspunkt von Balaqs Handeln wird. Damit verknüpfen V. 2 sowie der bereits oben genannte V. 1 die Bileam-Erzählung nachträglich mit den voranstehenden Texten. Vergleichbares gilt für die Ältesten von Midian (זקני מדין) in den Versen 4 und 7: In der weiteren Erzählung spielen sie keine Rolle, vielmehr dienen sie der Verknüpfung mit der Erzählung vom Midianiterkrieg im nachfolgenden Kapitel Num 25.<sup>22</sup> Eine weitere Ergänzung zu Beginn der Erzählung stellt die zweite Hälfte von V. 3 dar. Hier findet sich einerseits eine andere Begründung für Moabs Furcht vor Israel: Statt um kriegerische Stärke geht es hier schlicht um Fremdenfeindlichkeit. Und andererseits wird das gefürchtete bzw. gehasste Objekt hier direkt beim Namen genannt: die Israeliten. Demgegenüber wird Israel in der ursprünglichen Erzählung erstmalig in Bileams erstem Orakelspruch explizit genannt (23,7).

Diese letztgenannte Ergänzung dürfte diachron betrachtet die erste sein. Stimmt diese Analyse, liegt somit eine erste Ergänzung mit V. 3b vor, wo das gefürchtete Volk expliziert wird als die gehassten Israeliten.<sup>23</sup> Eine zweite Ergänzung verknüpft sodann die Bileam-Erzählung mit ihrem literarischen Vor- und Nach-Kontext des Numeribuches (22,1.2 sowie אֶל-זִקְנֵי מִדְיָן in 22,4 und [זִקְנֵי מוֹאָב] וְזִקְנֵי מִדְיָן in 22,7).<sup>24</sup>

## 2.2 Bileams dritter und vierter Segensspruch

Am Ende der Bileam-Erzählung stellt sich die Analyse noch einfacher dar: Nach drei Sprüchen, die Israels herausragende Relation zu YHWH beschreiben und insofern als Segnungen Israels zu verstehen sind (und von Balaq entsprechend verstanden werden: 23,11.25; 24,10), erzürnt Balaq vollends und schickt Bileam ohne Belohnung mit der Begründung fort, dass er zum Fluchen gerufen wurde,

<sup>22</sup> Ob zusammen mit den »Ältesten Midians« auch die »Ältesten Moabs« in 22,7 sekundär sind, lässt sich kaum mit Sicherheit entscheiden. Zweierlei ist denkbar: 1.) Die unterschiedlichen Bezeichnungen für Balaqs Boten sprechen für die Ursprünglichkeit der »Ältesten Moabs« in V. 7a; sie erklären die konkrete Wortwahl bei den nachgetragenen »Ältesten Moabs« in V. 4a.7a (so Groß, *Bileam*, 83–86; 143–147). 2.) Das Subjekt von V. 7a, die »Boten« aus V. 5, waren in V. 7a ursprünglich nicht expliziert (gegen Groß, a. a. O., 84 mit Anm. 189 muss das Subjekt nicht explizit genannt werden; vgl. nur Num 13,21). Erst als die »Ältesten Midians« hinzugefügt wurden, musste auch der moabitische Teil der Gesandtschaft explizit vermerkt werden.

<sup>23</sup> Ex 1,12b könnte im Hintergrund der Formulierung stehen. In die gleiche Richtung geht die Verdeutlichung in 22,11 im Rahmen der Textüberlieferung: Mit 4QNum<sup>b</sup>, Smr und LXX ist indeterminiert יָצָא עִם statt determiniert הֵינָה הָעִם (MT) zu lesen.

<sup>24</sup> Zu den »Ältesten Moabs« s. o. Anm. 22. 22,1 und 22,2 müssen nicht zwingend der gleichen Hand zugewiesen werden.

stattdessen aber dreimal gesegnet hat (24,10 f.). Bileam erwidert Balaq, dass er von Anfang an Balaqs Boten mitgeteilt hatte, dass er nur das sagen kann, was YHWH ihm zu sagen aufträgt (s. o. Anm. 7), und endet seine Antwort mit der Auskunft: »Und nun, siehe, ich gehe zu meinem Volk.« (24,14a). Man muss allerdings bis V. 25 warten, bis Bileam seinen Worten Taten folgen lässt, und auch Balaq nach Hause zieht. Zwischen diese zwei Verse, die ursprünglich nebeneinander standen und den Abschluss der Bileam-Erzählung darstellten, wurde nachträglich ein vierter Spruch Bileams eingefügt.<sup>25</sup> Dies geht aus folgenden vier Gründen hervor: Erstens wegen der Spannung in V. 14, wonach Bileam eigentlich nach Hause will (V. 14a), dann aber seine prophetische Rede unvermittelt fortsetzt (V. 14b). Zweitens: Der vierte Spruch, genauer 24,14b–24 unterbrechen den inhaltlich wie syntaktisch einwandfreien Zusammenhang zwischen V. 14a und V. 25. Drittens: Die Einleitung des Spruches mit der Selbstvorstellung Bileams wiederholt wörtlich die Einleitung des dritten Spruches.<sup>26</sup> Viertens: Der vierte Spruch unterscheidet sich von den drei ersten in seiner theologischen Intention: In seinem ersten Teil, V. 15–19, behandelt der Spruch das *zukünftige* Verhältnis Israels zu seinen Nachbarn (Moab, Edom, Seir), in seinem zweiten Teil, V. 20–24,<sup>27</sup> geht es ausschließlich um andere Nationen (Amalek, die Keniter, Kain, Kittim, Assur und Eber). Die ersten drei Sprüche handeln dagegen vom *präsentischen Gottesverhältnis Israels*.

Eine Ausnahme hiervon gibt es: Num 24,7–9a, Teil des dritten Spruches, haben auch eine futurische Perspektive und handeln von anderen Nationen. Allerdings sind diese Verse deutlich sekundär gegenüber ihrem Kontext wegen des spannungsvollen und inhaltlich nicht motivierten Wechsels von der Anrede Israels in der zweiten Person (V. 5–6.9b) zur Rede über Israel in der dritten Person in den besagten Versen. Darüber hinaus zitieren diese Verse den zweiten Spruch.<sup>28</sup>

Stimmt diese Analyse, umfasste die ursprüngliche Bileam-Erzählung drei Sprüche des Sehers, welche die herausgehobene Relation zwischen Israel und YHWH und damit Israels Gesegnet-Sein zum Thema haben – ganz entgegen dem Wunsch Balaqs, Israel zu verfluchen. Die hierin bereits implizit vorhandene

<sup>25</sup> Vgl. auch Robker, »Balaam«: 341 f.

<sup>26</sup> Man ist geneigt, die Einleitung des dritten Spruches in 24,4a nach der Einleitung des vierten Spruches um 24,16aß zu ergänzen. Allerdings ist die Textgeschichte beider Sprüche zu verworren, um diesen Schritt zu gehen: Auch LXX liest ohne diese Ergänzung, und in 4QNum<sup>b</sup> und Smr ist V. 4a überhaupt nicht bezeugt.

<sup>27</sup> Num 24,20–24 dürfte nochmals später als 24,15–19 sein und ist möglicherweise in sich uneinheitlich. Vgl. Witte, »Segen«: 198–200.

<sup>28</sup> Vgl. 24,8a mit 23,22 und 24,9a mit 23,24. Mit dieser Strategie intertextueller Verknüpfung stimmt 24,7–9a mit dem sekundären vierten Spruch überein. Vgl. auch Witte, »Segen«: 200 f.

Frage, wie das gesegnete Israel auch in näherer oder fernerer Zukunft in seinen lebensweltlichen Kontexten existieren kann, wurde sodann sekundär expliziert durch die Hinzufügung des vierten und von Teilen des dritten Spruches. Damit findet am Ende der Bileam-Erzählung ein vergleichbarer Prozess statt wie am Anfang: Die Einbettung Israels in den Völkerkontext.

### 2.3 Die Eselinnen-Perikope

Schließlich gilt das Augenmerk dem Abschnitt zu Bileams Eselin: Nach zwei Gesandtschaften Moabs, zwei Gottesbefragungen Bileams und einem ersten Verbot Gottes an Bileam, mit Moabs Boten mitzugehen, erlaubt Gott Bileam beim zweiten Mal, mit Balaqs Leuten zu ziehen – schärft ihm aber zugleich ein, nur das zu tun, was er ihm sagt (22,20). Sobald Bileam am nächsten Morgen seine Eselin sattelt und mit den Fürsten Moabs loszieht, entbrennt, ganz unerwartet, Gottes Zorn über Bileam und er schickt seinen Boten (מַלְאָכָיו יְהוָה) als Widersacher (לְשׂוֹן: 22,22.32) Bileam entgegen.<sup>29</sup> Nach dreimaliger Begegnung mit dem Boten Gottes, dreimaligen Schlagens der deutlich aufmerksameren Eselin und schließlich der zweifach göttlich vermittelten Erkenntnis Bileams (22,28.31) erlaubt der Bote Gottes Bileam wieder, mit Balaqs Leuten zu ziehen (22,35) – so, als wäre gerade eben nichts geschehen.

Aus folgenden Gründen dürfte die Eselinnen-Perikope, genauer 22,22–35, aller Wahrscheinlichkeit nach einen späteren Einschub in den Text darstellen:<sup>30</sup> Erstens findet sich eine klare Wiederaufnahme von 22,20–21 in 22,35. Demgegenüber stellt die Abfolge von V. 21 direkt zu V. 36 einen kohärenten Erzählablauf dar.<sup>31</sup> Zweitens vertritt dieser Abschnitt eine andere Theologie: Gott interagiert

<sup>29</sup> Diese Spannung im Handeln Gottes lässt sich angesichts von Vergleichsstellen wie Gen 32,23–32; Ex 4,24–26; Num 11,31–35; II Sam 24 par. I Chr 21 (s. u.) durchaus als stilistische Figur erklären. Damit erfordert sie als solche keine diachrone Erklärung, schließt eine solche aber auch nicht aus. Vgl. auch Horst Seebass, *Numeri. 3. Teilband. Numeri 22,2–36,13*, BK.AT IV/3 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2007), 28 f.; 105 f.

<sup>30</sup> Vgl. nur Hedwige Rouillard, »L'ânesse de Balaam. Analyse littéraire de Nomb XXII, 21–35,« *RB* 87 (1980): 5–37; 211–241, 19–25.

<sup>31</sup> Num 22,21 verdient gegenüber 22,35b den Vorzug als ursprünglicher Aufbruchsbericht (gegen Robker, »Balaam«: 340 f.), da erst 22,21a den eigentlichen Abschluss der zweiten nächtlichen Begegnung mit Gott berichtet. Darüber hinaus wird hier Bileams Reittier eingeführt. Die nicht weiter begründete Ausdehnung des Einschubs auf 22,21(–35) bei Achenbach, *Vollendung*, 403–405; 424 und Witte, »Segen«: 206–208 übergeht einerseits den genannten Abschluss der zweiten nächtlichen Begegnung mit Gott und andererseits die Notiz von Bileams Aufbruch in 22,21b (bzw. 22,35b). Vgl. auch die Überlegungen bei Rouillard, »Balaam«: 22–24; 211 f.

hier nicht direkt mit Bileam,<sup>32</sup> sondern durch seinen Vermittler, den Boten Gottes, der außerhalb der Eselinnen-Perikope in der Bileam-Erzählung nicht mehr begegnet.<sup>33</sup> Drittens ist die Zeichnung Bileams im Vergleich zur restlichen Erzählung hier negativer: Der Seher ist blind, sein Lasttier hingegen, demgegenüber sich Bileam alles andere als vorbildlich verhält, hat deutlich mehr Einsicht.

## 2.4 Ergebnis der literarhistorischen Analyse

Weitere redaktionsgeschichtliche Differenzierungen in Num 22–24 sind m. E. nicht angezeigt. Mit Ausnahme von 22,3b; 22,1.2 sowie אֶל-יִקְנִי מִדִּין in 22,4 und [יִקְנִי מִדִּין] in 22,7; 22,22–35; 24,7–9a; 24,14b–24 dürfte die Bileam-Erzählung im Wesentlichen eine literarische Einheit darstellen.<sup>34</sup>

## 3 Synthese

Die neuerliche Negativ-Wertung Bileams durch die nachträglich eingefügte Eselinnen-Perikope, 22,22–35, führt zur Synthese:

Die Ergänzungen am Anfang und Ende der Erzählung handeln von Israel und seinem Verhältnis zu den Völkern (in der Gegenwart oder Zukunft) und sind

<sup>32</sup> Genauer: In 22,22–35 findet kein Gespräch zwischen Gott und Bileam statt wie in der restlichen Erzählung. Dies ist besonders auffällig im Nebeneinander von 22,20 und 22,35: In 22,20 wird Bileam auf Gottes Wort eingeschworen, in 22,35 hingegen auf das des Boten YHWHs.

<sup>33</sup> Unterschiedlich ist auch die Besetzung der menschlichen Akteure: Die Boten Balaqs werden nur in der Wiederaufnahme in 22,35 genannt, fehlen aber in der eigentlichen Eselinnen-Perikope. Dagegen begegnen dort die in der restlichen Bileam-Erzählung nicht belegten »zwei Diener« Bileams (22,22; vgl. Gen 22,3.5.19; I Sam 28,8.23.25). Diese unterschiedlichen Personkonstellationen können jedoch schlicht an der jeweiligen Fokussierung liegen. Dasselbe gilt für die Frage, wo die Diener oder Boten während der Begegnung Bileams mit dem Boten YHWHs waren und was sie derweil taten.

<sup>34</sup> Die v. a. in quellenkritischen Arbeiten aber auch etwa von Groß, *Bileam*, 136 f. bemängelte Abfolge \*23,25–24,1 stellt einen kohärenten Erzählablauf dar, insofern Balaqs erst in 23,27b erfolgte Erkenntnis der göttlichen Urheberschaft von Bileams Worten einen weiteren Versuch nachgerade erzwingt. Gegen Witte, »Segen«: 197–208 ist die Herauslösung einer Segensschicht m. E. weder literarkritisch noch pragmatisch geraten: Nicht-Verfluchen und Segnen werden im Text konzeptionell nicht voneinander unterschieden (vgl. 23,11.25; 24,10). Gerade für die Wahrnehmung des ersten Spruches ist dies bedeutsam, da in 23,7b–10 keinerlei explizites Segensvokabular begegnet (also auch nicht ergänzt wurde), der Spruch von den Autoren und / oder Tradenten aber explizit als ein Segnen verstanden wurde: V. 11bß.

bedingt durch den Einbau der Bileam-Erzählung in ihren jetzigen literarischen Kontext.

Die Ergänzung der Eselinnen-Perikope dagegen handelt von Bileam und hat mit dem unmittelbaren Kontext der Bileam-Erzählung nichts zu tun.

Es soll daher abschließend die Frage nach der *raison d'être* der Eselinnen-Perikope gestellt werden, und zwar in zweierlei Hinsicht: Wie lässt sich die Intention der Eselinnen-Perikope bestimmen? Und wie erklären sich ihre Hauptakteure?

### 3.1 Die Intention der Eselinnen-Perikope

Die Eselinnen-Perikope zeichnet den nicht-israelitischen Seher, der sich selber in seinen Sprüchen als »Mann mit geöffneten Augen« bezeichnet, als einer, »der Gottes Worte hört« und »die Offenbarung des Allmächtigen sieht« (vgl. 24,3f. par. 24,15f.), als völlig ignorant: Er sieht den ihn bedrohenden Boten YHWHs erst, als YHWH ihm die Augen öffnet. Das außergewöhnliche Verhalten seiner Eselin und auch ihr plötzliches Redevermögen hingegen haben ihn nicht aufmerken lassen.

Mit der Eselinnen-Perikope unterscheidet die Bileam-Erzählung damit mehr als der ursprüngliche Text zwischen Bileam als Handlungsträger, als Figur, die nun deutlich negativer gezeichnet ist, auf der einen Seite, und den Sprüchen Bileams, deren Urheber freilich niemand anderes als Gott selbst ist, auf der anderen Seite. Mit anderen Worten: Was Bileam sagt, ist für seine Bewertung hier und in späteren Texten irrelevant, denn es ist Gott, der durch ihn spricht. Was Bileam hingegen tut, ist Grund genug, ihn immer und immer negativer zu bewerten.

Während die im ersten Teil genannten negativen Bileam-Texte exegetische Interpretationen einer ambivalenten Figur eines »biblischen« *Textes* darstellen (einerseits in dessen neuem literarischen Kontext und andererseits im Lichte deuteronomistischer Theologie [vgl. Dtn 13; 18]), bedarf die Eselinnen-Perikope einer anderen methodologischen Erklärung: Da es keinerlei literarische Bezüge zwischen der Eselinnen-Perikope und den anderen negativen Bileam-Texten gibt, ist die Eselinnen-Perikope am besten als schriftgewordene Tradition zu bezeichnen: Die negativen Bileam-Texte haben gleichsam eine neue Tradition geformt, den negativen Bileam, die nun auf literarischem Wege wieder Eingang in die Bileam-Erzählung gefunden hat, deren ambivalentes Bileam-Bild Ausgangspunkt für die negative Bileam-Tradition war.

Damit schließt sich der Kreis zum Anfang der Überlegungen: Die negative Bewertung der Figur Bileams in den drei genannten neutestamentlichen Stellen, die sich auch in den meisten christlichen wie jüdischen Bezugnahmen auf Bileam, aber auch schon in der griechischen Übersetzung der Bileam-Erzählung

nachweisen lässt, hat ihren Ausgangspunkt in den Texten des hebräischen Alten Testaments selbst. Als sich diese Negativ-Lesart Bileams erst einmal etabliert hatte, fand sie mit der Eselinnen-Perikope auch Eingang in Num 22–24.

Zur Ehrenrettung Bileams mag hier nur gesagt werden, dass diese Negativzeichnung der ursprünglichen Bileam-Erzählung so nicht entspricht. Und zum Trost Bileams mag hinzugefügt werden, dass er das Schicksal vieler YHWH-Propheten teilt, die zu Lebzeiten oder in ihren literarischen Nachgeschichten die Erfahrung machen mussten, dass YHWH-Prophet zu sein nicht vor übler Nachrede schützt.<sup>35</sup>

### 3.2 Die Hauptakteure der Eselinnen-Perikope

Drei Figuren bedürfen der Erläuterung: Die sprechende Eselin, der Bote YHWHs und dessen Bezeichnung als Widersacher (יָצֵן).

Gehört 22,21 bereits zur ursprünglichen Bileam-Erzählung,<sup>36</sup> bedarf die Eselin keiner weiteren Erklärung: Sie war von Anfang an das Reittier Bileams (vgl. etwa II Reg 4,22–24). Dass ausgerechnet eine Eselin hier sprechen kann, dürfte damit rein zufällig sein.

Was den Boten YHWHs und seine Bezeichnung als *Satan* angeht, gibt es m. E. zwei Deutungsmöglichkeiten, die sich jedoch nicht zwingend gegenseitig ausschließen:

Die eine ist der Bezug zur Erzählung von Davids Volkszählung und der darauf folgenden Plage in II Sam 24 und I Chr 21.<sup>37</sup> Hier ist es Gott (II Sam 24,1) bzw. *Satan* (I Chr 21,1), der David zur Volkszählung verleitet und sodann das Volk dafür bestraft – vergleichbar mit dem Meinungswandel Gottes in Num 22. In beiden Texten tritt der Hauptfigur der Bote YHWHs entgegen und agiert in (potentiell) todbringender Weise (vgl. nur Num 22,33b sowie שָׂטָן in II Sam 24,16; I Chr 21,12.15[3x]). Und in beiden Texten bekennt die Hauptfigur ihre Sünde angesichts des Boten YHWHs (vgl. Num 22,34; II Sam 24,17 par. I Chr 21,17 – dazu noch II Sam 24,10 par. I Chr 21,8 *coram deo*). Darüber hinaus begegnet die gleiche

<sup>35</sup> Vgl. etwa mit Blick auf Jona und dessen »Vorgänger« Jeremia und Elija Walter Bühner, »Der Gott Jonas und der Gott des Himmels. Untersuchungen zur Theologie des Jona-Buches,« *BN 167* (2015): 65–78, 70–75.

<sup>36</sup> S.o. Anm. 31.

<sup>37</sup> Vgl. A. Graeme Auld, »Samuel, Numbers, and the Yahwist-Question,« in *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, Hg. Jan Christian Gertz u. a., *BZAW 315* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2002): 233–246, 234 f. Nicht alle der von Auld genannten Bezüge überzeugen.

Wendung für die Bewaffnung des Boten YHWHs in Num 22,23.31 und I Chr 21,16: »und sein gezücktes Schwert war in seiner Hand« (וחרבו שלופה בידו).<sup>38</sup> Dies sind einige Bezüge zwischen beiden Texten, die eine Beeinflussung zumindest möglich erscheinen lassen.<sup>39</sup>

Die andere Deutungsmöglichkeit bringt den Boten YHWHs der Eselinnen-Perikope mit dem Boten YHWHs der Exodus- und Eisodus-Tradition in Verbindung: Gottes Bote (in leicht variierender Terminologie) begleitet die Israeliten bei ihrem Durchzug durch das Schilfmeer (Ex 14,19a), in der Wüste (Ex 23,20–23) und bei der Eroberung des zugesagten Landes (vgl. Ex 33,2f.; Jdc 2,1–5). Eine vergleichbare himmlische Figur tritt unmittelbar vor der einsetzenden Landnahme in Jos 5,13–15 Josua entgegen: der Heerführer YHWHs (שׂר־צבא־יהוה). Auch wenn die Szenerie von Jos 5,13–15 in erster Linie an Moses Berufung in Ex 3 erinnert, hat auch der Heerführer YHWHs »sein gezücktes Schwert in seiner Hand« (וחרבו שלופה בידו; Jos 5,13; s. o. mit Anm. 38). Es erscheint daher gut möglich und ergibt inhaltlich Sinn, das pro-israelitische, kriegerische Himmelswesen hier dem nicht-israelitischen Propheten auf seinem Weg, Israel (möglicherweise) verfluchen zu wollen, entgegen treten zu lassen.<sup>40</sup> Bileam und den Lesern wird so vor Augen geführt, was Gott Bileam bereits in 22,12 mitgeteilt hat, und was in Bileams Sprüchen zum Ausdruck gebracht wird: Dass Israel von Gott gesegnet ist.<sup>41</sup>

## 4 Ergebnis

Der angestellte Vergleich der unterschiedlichen Bileam-Bilder im Alten Testament und in der nach-alttestamentlichen Rezeption führte zu einem vergleichbaren Ergebnis wie die literarhistorische Analyse der Bileam-Erzählung in Num 22–24: Die Hervorhebung des direkten Gotteskontaktes Bileams, seine Zeichnung als YHWH-Prophet, bewirkt eine positive Bewertung Bileams. Demgegenüber führte einerseits die literarische Einbettung der Bileam-Erzählung in ihren Kontext im Numeribuch und andererseits die Betonung von Bileams nicht-israelitischer Her-

<sup>38</sup> Vgl. noch 4QSam<sup>a</sup> zu II Sam 24,16 und s. u. zu Jos 5,13.

<sup>39</sup> Anders als Bileam fällt es David nicht schwer, Gottes Boten zu sehen: II Sam 24,17; I Chr 21,16.

<sup>40</sup> Handelt es sich bei Num 22,22–35 um den rezipierenden Text, erübrigt sich *hier* die Frage, ob die genannten Boten-Gottes-Texte und Jos 5,13–15 in einem literarisch intendierten Bezug zueinander stehen (vgl. hierzu mit abschlägiger Auskunft Joachim J. Krause, *Exodus und Eisodus. Komposition und Theologie von Josua 1–5*, VTSup 161 [Leiden/Boston: Brill, 2014], 375–402).

<sup>41</sup> Dass Bileam dies nach 22,12 nicht unmittelbar erkennt / sieht (anders als David [s. o. Anm. 39] und Josua: Jos 5,13), verrät die Intention des Nachtrages.

kunft und seiner Nähe zu magisch-mantischen Praktiken angesichts des deuteronomistischen Prophetengesetzes Dtn 18,9–22 zu negativen Bewertungen Bileams.

Diese zweifache Nachgeschichte Bileams hat schließlich auch zweifach Eingang in Num 22–24 gefunden: Einerseits durch die spätere Einarbeitung der Eselinnen-Perikope in 22,22–35 *ad minorem prophetae gloriam* und andererseits durch die griechische Übersetzung von Num 22–24, die Bileam subtil als heidnischen Propheten darstellt.<sup>42</sup>

Die weiteren Ergänzungen innerhalb der Bileam-Erzählung sind weniger an Bileam als viel mehr an Israel interessiert: Die literarische Einbettung der Bileam-Erzählung in ihren Kontext im Numeribuch führte auch in der Bileam-Erzählung selbst zu einer verstärkten Einbettung Israels in den Völkerkontext. Die Ergänzungen 22,3b; 22,1.2 sowie אֱלֹהֵי-זִקְנֵי מִדְיָן in 22,4 und זִקְנֵי מִדְיָן (זִקְנֵי מוֹאָב) in 22,7 passen dabei Num 22–24 in den umgebenden literarischen Kontext ein, die Ergänzungen 24,7–9a; 24,14b–24 prolongieren den Segen Gottes für Israel in die Zukunft.

**Zusammenfassung:** Die zweifache Nachgeschichte Bileams, die positive und die negative Bewertung von ihm bzw. von seinen Worten und seinen Taten, findet sich nicht nur in der nach-alttestamentlichen Rezeption, sondern bereits in alttestamentlicher Zeit selbst: einerseits in den unterschiedlichen Texten über Bileam (Mi 6; Num 22–24; Tell Deir ‘Alla – Dtn 23,2–9; Neh 13,1–3; Jos 24,9–10 – Num 31; Jos 13,21–22) und andererseits in der Redaktionsgeschichte von Num 22–24. Ergänzungen am Anfang und Ende der Erzählung (über Israels Verhältnis zu den Völkern) sind bedingt durch den Einbau der Bileam-Erzählung in ihren jetzigen literarischen Kontext. Die Ergänzung der Eselinnen-Perikope dagegen trägt das negative Bileam-Bild der meisten anderen Bileam-Texte in Num 22–24 ein.

**Abstract:** The twofold reception of Balaam – the positive or the negative evaluation of him, or of his deeds in contrast to his words respectively – is not restricted to texts later than the Old Testament: It is attested, on the one hand, in the different texts about Balaam (Mi 6; Num 22–24; Tell Deir ‘Alla – Dtn 23:2–9; Neh 13:1–3; Jos 24:9–10 – Num 31; Jos 13:21–22) and on the other hand in the literary history of Num 22–24: Here, the additions at the beginning and the end of the narrative (about Israel’s relation to the nations) are due to the literary embedding of the Balaam narrative in its present context. The addition of the so-called donkey episode, however, inserts the negative image of Balaam out of most of the other Balaam texts in the narrative of Num 22–24.

<sup>42</sup> S.o. Anm. 15.

**Résumé:** La double réception de Balaam – l'évaluation positive ou négative de sa personne ou de ses actions en contraste avec ses paroles – commence déjà dans les textes du temps de l'Ancien Testament: d'une part dans les différents textes sur Balaam (Mi 6; Num 22–24; Tell Deir 'Alla – Dtn 23,2–9; Neh 13,1–3; Jos 24,9–10 – Num 31; Jos 13,21–22), et d'autre part dans l'histoire littéraire de Num 22–24: Les additions au début et à la fin de ce texte, qui traitent de la relation d'Israël aux nations, sont liées à l'insertion du récit dans son présent contexte littéraire. L'addition de la péricope sur l'ânesse, par contre, sert à inscrire l'image négative de Balaam (que l'on trouve dans la plupart des autres textes sur Balaam) dans Num 22–24.