

Mundi inversi

Der Topos der verkehrten Welt in Proverbien 30,21–23 und 1 Samuel 2,4–8

Joachim J. Krause

I. Der Topos der verkehrten Welt

Einst erkrankte R. Joseph, Sohn des R. Jehoschua b. Levi, und verfiel in eine Lethargie. Als er zu sich kam, fragte ihn sein Vater, was er gesehen habe, und dieser erwiderte: Ich habe eine verkehrte Welt (עולם הפוך) gesehen; die Oberen unten und die Unteren oben (עליונים למעלה וחתונים למטה). Jener entgegnete: Mein Sohn, du hast eine lautere Welt (עולם ברור) gesehen. (bPes 50a¹)

Die Oberen unten und die Unteren oben – eine verkehrte Welt, ein mundus inversus. Was im babylonischen Talmud mit Jehoschua b. Levi, einem für seine ‚soziale Ader‘ bekannten Rabbi,² verbunden wird, ist nicht so originell, wie es vielleicht klingt. Es handelt sich um einen Topos, der sich längs und quer durch die Kulturgeschichte der Menschheit verfolgen lässt, diachron der Zeitachse entlang und über die Grenzen ganz unterschiedlicher Kulturen hinweg.

So könnten der Talmud-Passage Parallelen aus ägyptischen Werken des Mittleren Reiches³ ebenso wie aus den Carmina Burana oder dem Märchen vom Schlaraffenland zur Seite gestellt werden.⁴ Aber nicht nur als literarisches und ikonographisches Prinzip,⁵ auch in der rituellen Praxis spielt die Vorstellung, dass die Ordnung einmal umgekehrt wird, eine ausgesprochen produktive Rolle.⁶ Für die griechisch-römische Antike fällt der Blick zunächst auf Kronos-Fei-

¹ Par. bBB 10b; Deutsch in Anlehnung an L. Goldschmidt.

² Vgl. E. GUTWIRTH, ‚The ‚World Upside Down‘ in Hebrew, OrSuec 30 (1981) 141–147, hier 141.

³ Zu ihnen s. i. F.

⁴ Vgl. E. R. CURTIUS, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Tübingen/Basel 11993, 104–108.

⁵ Diesbezüglich vgl. z. B. noch L. CASTAGNA/G. VOGT-SPIRA (Hg.), Pervertere: Ästhetik der Verkehrung. Literatur und Kultur ernerischer Zeit und ihre Rezeption (BzA 151), München/Leipzig 2002; J. KENWORTHY (Hg.), Ordo inversus (Colloquium Helveticum 29), Bern 2001, und die Beiträge des ersten Teils „Inversion in Image“ in B. A. BABCOCK (Hg.), The Reversible World. Symbolic Inversion in Art and Society, Ithaca/London 1978.

⁶ Teil zwei „Inversion in Action“ in BABCOCK, Reversible World.

ern und besonders Saturnalien,⁷ von hier aus auf karnevaleske Riten überhaupt.⁸ Doch auch die Struktur ganzer religiöser Bewegungen geht auf diese Vorstellung zurück. So hoffen die Anhänger der indigenen Cargo-Kulte, die sich auf dem Boden traditionaler Religion in Papua-Neuguinea entwickelt haben, auf einen umfassenden Rollentausch mit den fremden Weißen.⁹ Nicht nur, dass die Weißen den Einheimischen dereinst dienen werden, sie werden auch die Hautfarbe mit ihnen wechseln. Wenn v. a. letztere Erwartung zunehmend auf ein Leben nach dem Tod verschoben wird, verweist dies zugleich auf den dezidiert eschatologischen Zug, den die Vorstellung auch andernorts oft aufweist.

Im Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe findet sich folgende Definition: „Der Begriff ‚verkehrte Welt‘ bezeichnet die Vorstellung von gesellschaftlichen Verhältnissen, bei denen die in der sozialen Realität erlebten Beziehungen umgekehrt sind.“¹⁰ Um diese primär aus religionswissenschaftlicher Sicht entwickelte Definition für die alttestamentliche Exegese fruchtbar zu machen, bedarf es einiger theoretischer Vorüberlegungen – die allerdings direkt zur Sache führen. Im Wesentlichen geht es darum, die Vielgestaltigkeit der überlieferten Vorstellungen nicht per definitionem zu begründen. Denn der hier gebrauchte Begriff „verkehrte Welt“ kommt in *keinem* der untersuchten Texte aus dem Alten Testament und seiner Umwelt vor. Das ist an sich nicht ungewöhnlich; angesichts der oft und mit Recht gerühmten Konkretheit gerade des biblischen Hebräisch sind nolens volens von den Exegeten selbst geprägte Begriffe keine Ausnahme, sondern die Regel. Nur kommt es eben darauf an, sie so zu prägen, dass sie den Eigensinn des jeweiligen Materials zur Sprache bringen. In diesem Fall scheinen mir dabei vor allem zwei Aspekte von Bedeutung zu sein; an den Beispielen wird sich dann zeigen, warum.

„Verkehrte Welt“ impliziert zunächst die Umkehrung einer bestehenden Ordnung: die Letzten werden die Ersten, mithin die Ersten die Letzten sein. Daneben, und oft genug in Verbindung damit, findet sich aber auch die Vorstellung einer Nivellierung aller Rangordnungen.¹¹ Das eine schließt, streng genommen,

⁷ Dazu H. KENNER, Das Phänomen der verkehrten Welt in der griechisch-römischen Antike (Aus Forschung und Kunst 8), Klagenfurt/Bonn 1970, 88–89, ferner etwa W. E. MÜHLMANN, Das Mythologem von der verkehrten Welt, KZSS 13 (1961) 614–624, hier 616; kritisch H. JEBENS, Art. Verkehrte Welt, HRWG V, 2001, 323–327, hier 326.

⁸ Vgl. S. DÖPP (Hg.), Karnevaleske Phänomene in antiken und nachantiken Kulturen und Literaturen (Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium 13), Trier 1993, für die hebräische Bibel und ihre mutmaßliche Nachgeschichte S. SCHORCH, Die Propheten und der Karneval. Marzeach – Maïoumas – Maimuna, VT 53 (2003) 397–415.

⁹ Zum Folgenden s. JEBENS, Verkehrte Welt, 325, und die dort verzeichnete Literatur.

¹⁰ JEBENS, Verkehrte Welt, 323.

¹¹ Vgl. dazu KENNER, Phänomen, 74–75.82–89 mit Anm. 305, und J. ASSMANN, Königsdogma und Heilserwartung. Politische und kultische Chaosbeschreibungen in ägyptischen Texten, in: D. HELLMANN (Hg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12–17, 1979, Tübingen 1983, 345–377, hier 348–349.

das andere aus.¹² Aber wenn die Überlieferung beide Vorstellungen miteinander verbinden kann, sollte es eine Definition nicht besser wissen wollen.¹³ Zugleich bedeutet, und das ist das andere, die Umkehrung einer Ordnung der Logik nach gerade nicht ihre Aufhebung. Die Opposition lautet demnach nicht Ordnung :: Chaos, sondern Ordnung :: Anti-Ordnung. Wenn die Oberen jetzt unten sind und die Unteren oben, dann gibt es ein Oben und Unten. Ja, durch die Thematisierung dieser Struktur wird die Ordnung als solche nur verfestigt.¹⁴

Eine solche Logik hängt freilich elementar an den jeweiligen Verstehensvoraussetzungen und Plausibilitätsstrukturen. So muss in altorientalisch-weisheitlicher Perspektive, wie sie durch den Spruch in Prov 30,21–23 repräsentiert wird, eine Umkehrung der Ordnung per se als problematisch erscheinen. Denn bei der Welt, die verkehrt wird, handelt sich ja um einen Kosmos, einen Mundus, um eine „gut“ geschaffene Ordnung. Die Inversion der Ordnung steht in dieser Perspektive jedenfalls auf derselben Seite wie das Chaos. Aber eben: in *dieser* Perspektive. Aus anderer Warte kann man das auch anders sehen, wie der Psalm der Hanna zeigen wird.

Damit stehen wir schon bei der hebräischen Bibel. Auch hier ist der *Topos* der verkehrten Welt gut belegt. Er ist bislang nur nicht gut genug erforscht. So ist ein religionswissenschaftliches Handbuch wie das oben zitierte eigentlich nicht die erste Orientierungsgröße bei der exegetischen Arbeit. Aber Artikel in den einschlägigen exegetischen Handbüchern und Lexika fehlen durchweg; für die groß angelegte *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* bleibt immerhin abzuwarten, ob es einen Eintrag „World upside down“ oder „Topsy-turvy world“ geben wird. Entsprechend stellt sich der Befund in den maßgeblichen Kommentaren dar. Selbst im Fall von Prov 30,21–23 ist, von Ausnahmen abgesehen,¹⁵ meist gar nicht bewusst, dass die Gestaltung des Spruches von einem geprägten

¹² So die Problemanzeige bei S. LURIA, Die Ersten werden die Letzten sein. Zur ‚sozialen Revolution‘ im Altertum, *Klio* 22 (1929) 405–431, hier 417–418.

¹³ Wo freilich distinkte eigene *Topoi* mit eigenem Motivinventar und traditionsgeschichtlichem Hintergrund in den Blick kommen (Beispiel: Tierfriede), dient es der analytischen Klarheit, sie auch als solche zu behandeln; gegen die häufig, zum Beispiel von P. A. KRUGER, *Mundus inversus* in the Hebrew Bible. A Kaleidoscopic Ancient Near Eastern *topos*, in: M. PIETSCH/F. HARTENSTEIN (Hg.), *Israel zwischen den Mächten*. Festschrift für Stefan Timm zum 65. Geburtstag (AOAT 364), Münster 2009, 173–193, hier 183, vorgenommene Einordnung von Jes 11,6ff. als verkehrte Welt. Ähnliches gilt für die flächige Subsummierung dystopischer Schilderungen unterschiedlichsten Profils unter das Schlagwort „mundus inversus“; vgl. DERS., *Disaster and the topos of the World Upside Down*. Selected Cases from the Ancient Near Eastern World, in: A. BERLEJUNG (Hg.), *Disaster and Relief Management – Katastrophen und ihre Bewältigung* (FAT 81), Tübingen 2011, 391–424; DERS., *A World Turned on Its Head in Ancient Near Eastern Prophetic Literature. A Powerful Strategy to Depict Chaotic Scenarios*, *VT* 62 (2012) 58–76. Je mehr der Begriff umfassen soll, desto weniger erfasst er.

¹⁴ So mit Recht auch JEBENS, *Verkehrte Welt*, 324.

¹⁵ Namentlich M. V. FOX, *Proverbs 10–31. A New Translation with Introduction and Commentary* (AYB 18B), New Haven 2011, 874, unter Aufnahme von R. C. VAN LEEUWEN, *Proverbs 30:21–23 and the Biblical World Upside Down*, *JBL* 105 (1986) 599–610.

Topos bestimmt ist, mit z. T. gravierenden Folgen für die Auslegung.¹⁶ So gilt immer noch, was R. Van Leeuwen schon 1986 bemerkt hat: „A comprehensive treatment of this topos in the Bible and the ancient Near East remains to be written.“¹⁷ Diese Lücke wird natürlich auch der folgende Beitrag nicht schließen können. Wohl aber will er eine Grundlage dafür legen – durch die systematische Durchdringung der vielgestaltigen Traditionsgeschichte anhand zweier besonders prägnanter Beispiele.

II. Zum Beispiel Proverbien 30,21–23

In Prov 30,21–23 lesen wir:

- 21 Unter drei Dingen erbebt die Erde,
 und unter vieren kann sie es nicht aushalten:
 22 unter einem Knecht, wenn er König wird,
 und unter einem Toren, wenn er sich satt isst,
 23 unter einer verhassten Ehefrau, wenn sie die Vorherrschaft übernimmt,¹⁸
 und unter einer Sklavin, wenn sie ihre Herrin verdrängt.

Prov 30 gehört gemeinsam mit Kap. 31 zu den sog. Anhängen zum Proverbienbuch. Diese werden auf zwei arabische Weise zurückgeführt, nach der Überschrift in 31,1 auf einen gewissen Lemuel, König von Massa, und nach 30,1 auf Agur, den Sohn des Jake. Wenn man Kap. 30 als kompositionelle Einheit ansähe,¹⁹ wäre der uns interessierende Spruch also ein Agur-Spruch. Aber auffällige Unterschiede zwischen dem vorderen Teil und dem von der Form des gestaffelten Zahlenspruchs geprägten hinteren raten eher dazu, das Kapitel in *zwei* Anhänge zu untergliedern; so schon in der Septuaginta, wo V. 1–14 vor, V. 15–33 nach der Sammlung 24,23–34 stehen. Zwar bleibt aus diversen Gründen fraglich, ob man den Übergang zwischen den beiden Teilen tatsächlich dort oder nicht besser an anderer Stelle suchen sollte.²⁰ Das ändert aber nichts daran, dass bei-

¹⁶ Exemplarisch wird das an Auslegungen wie denen von W. MCKANE, *Proverbs. A New Approach* (OTL), London 1970, oder O. PLÖGER, *Sprüche Salomos (Proverbia)* (BK XVII), Neukirchen-Vluyn 1984, deutlich; vgl. die Hinweise i. F.

¹⁷ VAN LEEUWEN, *Proverbs 30:21–23*, 602, Anm. 13. In der jüngeren Forschung hat sich namentlich P. A. Kruger durch eine ganze Reihe von Spezialuntersuchungen um das Thema verdient gemacht; grundsätzlich und zusammenfassend vgl. KRUGER, *Mundus inversus*.

¹⁸ Das Verb תבעל wird hier gegen die masoretische Punktierung als Qal-Form gelesen; zur Begründung s. u. z. St.

¹⁹ Wie von G. SAUER, *Die Sprüche Agurs. Untersuchungen zur Herkunft, Verbreitung und Bedeutung einer biblischen Stilform unter besonderer Berücksichtigung von Proverbia c. 30* (BWANT 84), Stuttgart 1963, vertreten.

²⁰ Zur Diskussion s. v. a. FOX, *Proverbs 10–31*, 849–851, und M. SÆBØ, *Sprüche* (ATD 16,1), Göttingen 2012, 357–358 (mit Lit.). Beide sprechen sich dafür aus, zwischen V. 1–9 und 10–33 zu unterscheiden.

de wohl vergleichsweise spät, eben als Anhänge zum Proverbienbuch hinzugekommen sind. Dafür sprechen im vorderen Teil bereits die mehr oder weniger klaren Anspielungen auf Gebote des Dekalogs.²¹ Ebenso klar ist, dass von einem solchen kompositionellen Kontext kaum ein genaueres Datum für einen Einzelspruch wie den uns vorliegenden zu gewinnen ist.

Er präsentiert sich als Spruch im strengen Sinne: als sprachlich verdichteter Niederschlag von Erfahrungswerten, die gerade nicht zeitlich und örtlich gebunden, sondern immer und überall gültig zu sein scheinen. Es geht es um die gute Ordnung der Welt, die via negationis beschrieben und in ihrer Bedeutung profiliert wird. Anhand von vier paradigmatischen Fällen werden dabei die wesentlichen Bereiche des menschlichen Zusammenlebens in den Blick gefasst: politische (V. 22a), ökonomische (V. 22b) und familiäre (Macht-)Verhältnisse (V. 23).²²

Der erste der vier Fälle scheint nicht nur der klarste zu sein, ihn meinen auch jene Ausleger, die den Spruch ansonsten eher für einen satirischen Aphorismus halten, in seinem sachlichen Gehalt ernst nehmen zu können. „If a slave became a king, the foundations of society might be shaken,“ konzediert etwa W. McKane.²³ Nach O. Plöger beschreibt der Fall des Knechtes, der König wird, eine „Revolution“, „die das Land erschüttert und in Unruhe versetzt“.²⁴ Insofern „Revolution“ an einen regelrechten Klassenkampf denken lässt, erscheint die Diagnose zwar anachronistisch; eher ist an eine Usurpation ohne ideologischen Überbau gedacht, wie M. Fox mit Recht einschränkt.²⁵ Aber wie sehr auch ein solcher Machtwechsel dem konservativen weisheitlichen Weltbild zuwiderlief, belegen die einschlägigen Parallelen. Über Oberste (שרים) zu herrschen, steht einem Sklaven (עבד) nicht an, mahnt Prov 19,10, und in dieses Horn stößt auch Qohelet:²⁶ „Ich habe Knechte (עבדים) auf Pferden gesehen und Oberste (שרים), die wie Knechte zu Fuß gingen“ – „ein Übel unter der Sonne“ (Koh 10,5–7).²⁷

Nicht ganz so klar erscheint der Fall des Toren, der sich satt isst – zumindest, wenn man ihn für sich betrachtet. „[A] fool filled with food“ ist keine Gefahr für die Stabilität einer Gesellschaft, befindet McKane.²⁸ Aber der Fall wird ja in einem Atemzug aufgezählt mit dem des Knechts, der König wird. Wie also soll der Hörer bzw. Leser ihn verstehen? Ein Weg wäre, mit W. Roth und gegen die traditionelle, von der griechischen Wiedergabe mit ἄφρων herkommende in-

²¹ Vgl. A. MEINHOLD, *Die Sprüche*, 2 Bde. (ZBK.AT 16), Zürich 1991, 495–496.

²² Dagegen urteilt MCKANE, *Proverbs*, 659, unter Zustimmung von PLÖGER, *Sprüche*, 365, die vier genannten Fälle böten „a quite random selection“.

²³ MCKANE, *Proverbs*, 659.

²⁴ PLÖGER, *Sprüche*, 364.

²⁵ FOX, *Proverbs* 10–31, 652–653 (zu Prov 19,10).

²⁶ Vgl. M. V. FOX, *Qohelet and His Contradictions* (JSOT.S 71), Sheffield 1989, 267.

²⁷ „[A slave] is believed to be unfit by nature and position to rule over others“, fasst Fox, *Proverbs* 10–31, 875, die Aussage von Prov 30,22a zusammen.

²⁸ MCKANE, *Proverbs*, 660.

tellektualistische Engführung den Ton auf die blasphemische Außenseiterexistenz des נבל zu legen.²⁹ Anders als im Fall des Knechts, mit dem er parallelisiert wird (und ebenso abweichend von den beiden folgenden Fällen), wäre nach dieser Lesart schon der Nabal selbst das Problem und nicht erst die aus Sicht des Verfassers unangemessene Position, in die er gelangt. Aber wenn man den Fall konsequent aus weisheitlicher Perspektive betrachtet, erschließt er sich einfacher und dem Kontext entsprechend. Im Grunde reicht es, sich das in Prov 28,19 par. 12,11 gleich zweimal wortgleich belegte Diktum in Erinnerung zu rufen: „Wer seinen Ackerboden bebaut, *der* kann sich satt essen“ (עבד אדמתו ישבע לחם) – im Unterschied zu dem, der „nichtigen Dingen nachjagt“.³⁰ Und eben in diesem Sinne bietet Prov 19,10, dessen vordere Hälfte wir eben schon für den ersten Fall herangezogen haben, in seinen beiden Teilen eine aufschlussreiche Parallele zu 30,22,³¹ vollständig lautet der Vers: „Wohlleben steht einem Toren (hier: כסיל) nicht an, wieviel weniger einem Sklaven, über Oberste zu herrschen!“ Lebt der Tor dann aber doch wohl, drohen die gesellschaftlichen, genauer gesagt ökonomischen Verhältnisse aus den Fugen zu geraten.³²

Ist den Bereichen des Politischen und Ökonomischen je ein Fall gewidmet, so schließlich dem Bereich der familiären Machtverhältnisse zwei. Das entspricht der Form des gestaffelten Zahlenspruchs ($x/x+1$), in dem häufig das letzte Glied ($+1$) betont wird.³³ Ja, man kann fragen, ob es sich in V. 23 überhaupt um zwei Fälle handelt und nicht eher um komplementäre Aspekte ein und desselben Falles.³⁴ Angesichts des so angelegten Achtergewichts erscheint es durchaus nicht abwegig, wenn Fox hier in V. 23 (und nicht in V. 22a) den für die adressatenbezogene Wirkabsicht wichtigsten Teil vermutet,³⁵ in geradem Gegensatz zu McKane, für den der Spruch hier endgültig in misogynen Satire abdriftet.³⁶

²⁹ W. M. W. ROTH, NBL, VT 10 (1960) 394–409, hier 403–404.

³⁰ Auf diese Vergleichsstellen hat schon W. M. W. ROTH, Numerical Sayings in the Old Testament. A Form-Critical Study (VTS 13), Leiden 1965, 36, mit Recht aufmerksam gemacht. Vgl. des Weiteren Prov 6,6–11; 24,30–34 und dazu L. G. PERDUE, Proverbs (Int.), Louisville 2000, 264.

³¹ So u. a. auch MEINHOLD, Sprüche, 510.

³² FOX, Proverbs 10–31, 874: „public morale is undermined.“ Vgl. ebd., 652, zu Prov 19,10: „Luxury or pleasure, like all good things, should be earned and deserved. When a fool comes into wealth and can indulge himself, it is an affront to those who achieve such things through the application of intelligence and effort – or who never do acquire them.“

³³ Vgl. Y. ZAKOVITCH, For Three ... and for Four, Jerusalem 1979 (hebr.).

³⁴ In diesem Sinne könnte man auch die Anordnung in LXX deuten, wo die beiden Teilverse einander in umgekehrter Reihenfolge zugeordnet sind; vermutlich, um die Parallele von οικήτης (V. 22a^{init}) und οικήτης (V. 23a^{init}) hervorzuheben.

³⁵ FOX, Proverbs 10–31, 874: „The fourth case [...] is probably meant to be the most shocking.“

³⁶ MCKANE, Proverbs, 659–660.

Ich beginne mit V. 23b, der Sklavin, die ihre Herrin verdrängt (יָרַשׁ Qal).³⁷ Was ist damit gemeint? Die Kommentare verweisen in der Regel und wohl mit Recht auf Fälle wie den von Sara und Hagar (Gen 16 und 21,8–13).³⁸ Vorzustellen wäre demnach ein Haushalt, in dem eine Sklavin vom pater familias als Nebenfrau genommen wird, sei es, um zu Nachwuchs zu kommen, sei es schlicht aufgrund sexueller Attraktion.³⁹ So oder so liegt es nahe, dass die Sklavin sich über ihre Herrin erhebt, je nach Konstellation möglicherweise auch unter Billigung des Mannes. Jedenfalls zeigt Dtn 21,15–17, dass durchaus der Bedarf entstehen konnte, die Rechte (auch und gerade Erbrechte) einer nicht (mehr) in der Gunst des pater familias stehenden Ehefrau bzw. ihrer Nachkommenschaft zu schützen. Das ist gewiss kein Witz,⁴⁰ sondern betrifft unmittelbar die systemische Stabilität der Familie, von Sozialpolitikern aller Zeiten als Keimzelle der Gesellschaft gerühmt und geschützt.

Damit sind wir schon bei V. 23a, denn in diesem ersten Teil des Verses geht es genau um den Fall einer Ehefrau, die die Gunst ihres Mannes verloren oder, wie Lea, nie genossen hat. Um das zu erkennen, müssen wir uns hier allerdings etwas eingehender mit dem hebräischen Text beschäftigen. Das Partizip passiv הָרַחֵץ bedeutet wörtlich „eine gehasste Frau“. Darüber, wer sie hasst, warum, und welchen Status sie besitzt, sagt das Wort an sich nichts aus. Diese Fragen scheinen dann aber durch das auf die Frau bezogene Verb von der Wurzel בעל geklärt zu werden. Die Masoreten punktieren es als Nifal. Dann wäre der Satz so zu lesen, wie er in sämtlichen modernen Bibelübersetzungen steht: „unter einer verschmähten Frau, wenn sie [doch noch] geehlicht wird“.⁴¹ Es ginge demnach, und diese Lesart ist tatsächlich misogyn, um „eine Frau, die aufgrund ihrer äußeren Erscheinung und ihres Charakters keine Anerkennung gefunden hat“, dann aber – besser spät als nie – „durch Heirat an das Ziel ihrer Wünsche gelangt“.⁴²

Die Lesart wirft aber zwei gravierende Probleme auf.⁴³ Das erste betrifft den Ausdruck הָרַחֵץ. Er ist in der hebräischen Bibel in unterschiedlichen Kontexten belegt, bezeichnet aber an keiner Stelle eine alte Jungfer wider Willen. Vielmehr

³⁷ Im App. crit. der BHS wird noch (aufgegeben in BHQ) vorgeschlagen, angesichts der griechischen Wiedergabe mit ἐκβάλλω das Verb entweder im Hifil oder stattdessen יָרַשׁ zu lesen. Aber das ist unnötig, vgl. Gesenius¹⁸ s. v. יָרַשׁ.

³⁸ PERDUE, Proverbs, 265.

³⁹ Letzteren Fall belegt wohl die oft angezogene babylonische Parallele aus den sog. Counsels of Wisdom; in der Übersetzung von W. G. LAMBERT, Babylonian Wisdom Literature, Oxford 1960, 103, lautet sie: „Do not honour a slave girl in your house; / She shall not rule [*i-be-el* = hebr. *tib'al!*] [your] bedroom like a wife.“

⁴⁰ FOX, Proverbs 10–31, 874: „the disinheriting of an older wife is no joke.“ Vgl. dagegen MCKANE, Proverbs, 659: „I doubt whether there is any implication that such a supplanting of the wife threatens the stability of the home“.

⁴¹ So die Lutherübersetzung in der 2017 revidierten Fassung.

⁴² PLÖGER, Sprüche, 365.

⁴³ Zum Folgenden s. VAN LEEUWEN, Proverbs 30:21–23, 608–609.

geht es jeweils um eine Frau, die in einer polygamen Konstellation lebt und, aus welchen Gründen auch immer, weniger oder keine Gunst bei ihrem Ehemann genießt. Im Kontext der erzählenden Literatur ist die Schilderung von Lea und Rahel (Gen 29,31–33) einschlägig, in der Rechtsüberlieferung die bereits herangezogene Regelung zum Erstgeburts- bzw. Erbrecht in Dtn 21,15–17, in der die gehasste Frau (שְׂנוֹאָה) einer geliebten (אֶהְיָבָה) gegenübergestellt wird. Das andere Problem betrifft die Verbform bzw. den damit zum Ausdruck gebrachten Statuswechsel. Wenn dieser schlicht darin bestehen sollte, dass eine Frau geheiratet wird, dann bliebe tatsächlich rätselhaft, was an dem Fall bedrohlich sein sollte,⁴⁴ und anders als in den drei übrigen Fällen ginge es auch nicht darum, dass eine bestehende Ordnung auf den Kopf gestellt wird. Beide Probleme lassen sich aber mit einer einzigen exegetischen Entscheidung lösen; und dazu muss man nicht einmal in den Konsonantentext eingreifen, sondern ihn nur anders lesen: nicht תִּבְעַל „sie wird geheiratet“ (wörtlich: „wird beherrscht“), sondern תִּבְעַל „sie beherrscht“.⁴⁵ Dass mit dem Verb in diesem Fall auch die Konnotation eines selbstbewusst-selbstbestimmten Umgangs der Frau mit ihrer Sexualität anklängt, ist wahrscheinlich kein Zufall.⁴⁶

So betrachtet, zeigen die beiden Fälle in V. 23 zwei Seiten einer Medaille: nämlich der Struktur eines polygamen Haushalts, in der unterschiedliche Rollen und mit ihnen verbundene Rechte für die Frauen vorgesehen sind. Die Ehefrau ist Herrin des Hauses (גְּבִירָה), und sie bleibt es auch, wenn ihr Mann nicht mehr sie, sondern ihre Sklavin (שִׁפְחָה) liebt. Zwar steht es ihr nicht zu, das Haus unbotmäßig zu dominieren oder gar die Hosen des pater familias anziehen zu wollen (בְּעַל Qal). Aber aus ihrer Stellung verdrängt werden (יִרָשׁ) darf sie ebenso wenig – was im Umkehrschluss für die Sklavin bedeutet, dass sie sich mit der Zuneigung des Hausherrn bescheiden muss; Sklavin bleibt Sklavin.

Alle vier Fälle werden als Negativfolie geschildert: so soll es nicht sein. Damit weist der Spruch den Hörerinnen und Hörern klar definierte Plätze an in der Ordnung der Welt, wie sie ist und nach Ansicht des Sprechers sein soll.⁴⁷ Wer seinen Platz verlässt und die Ordnung verkehrt, schadet deshalb nicht nur sich selbst und den von der jeweiligen Verkehrung direkt Betroffenen, sondern der Ordnung als solcher. Eben dies bringt die bislang ausgesparte Einleitung in V. 21 zum Ausdruck. Dort heißt es, dass unter den drei bzw. vier Fällen, die wir betrachtet haben, die Erde erbebt (רָגְזָה אֶרֶץ). Dieser Ausdruck bezeichnet sonst Erdbeben, die wiederum unter vormodernen Denkvorsetzungen unwei-

⁴⁴ MCKANE, Proverbs, 660.

⁴⁵ Vorgeschlagen von J. P. M. VAN DER PLOEG, *Spreuken* (BOT VIII/1), Roermond 1952, 103; übernommen von VAN LEEUWEN, Proverbs 30:21–23, 609, und FOX, Proverbs 10–31, 876.

⁴⁶ FOX, Proverbs 10–31, 876–877.

⁴⁷ „[E]ach individual has an *ascribed* status within structure, and any attempt to step outside it was considered loathsome“ (M. MALUL, *Knowledge, Control and Sex. Studies in Biblical Thought, Culture and Worldview*, Tel Aviv-Jaffa 2002, 478–479; Hervorhebung im Original).

gerlich mit göttlichem Handeln verbunden werden.⁴⁸ Mit anderen Worten, die beschriebenen Umkehrungen von sozialen Ordnungen haben eine kosmische Dimension. Damit ist der Bogen endgültig überspannt für Ausleger, die die geschilderten Sachverhalte für sich zu verstehen suchen anstatt als Teil eines geprägten Topos. „[U]nter einem gefräßigen Narren [wird] die Erde kaum erbeben,“ rätselt etwa Plöger.⁴⁹ Aber dieser Narr steht eben nicht für sich, sondern exemplarisch für eine umfassende Verkehrung der herkömmlichen, als gut angesehenen Ordnung der Welt – für einen mundus inversus.

Dass und wie eine derartige Verkehrung der sozialen Ordnung auf die Ordnung der Welt, auf den Kosmos insgesamt durchschlagen kann, bestätigt ein eindringlicher literarischer Text, der sozusagen in der Nachbarschaft der hebräischen Bibel ausgegraben worden ist. Die Rede ist von der Wandinschrift über den Götterseher Bileam bar Beor vom Tell Deir 'Alla.⁵⁰ Bileam, dessen Figur und besondere visionäre Begabung auch in Num 22–24 (dort bes. 24,4.16) bezeugt ist, schaut einen Beschluss des Götterrates, demzufolge die Sonnengöttin eine kosmische Katastrophe herbeiführen wird. Sie wird die „Schleusen des Himmels“ mit Gewölk verstopfen, dort wird „Finsternis“ sein „und nicht Glanz“ (Z. 6–8);⁵¹ die Folgen für das Leben auf der Erde kann sich jedes Kind ausmalen. Die Inschrift erzählt zunächst, wie Bileam diese Vision „seinen Leuten“ (Z. 4) mitteilt. Dann folgt, angeschlossen durch *ky*, die Darstellung eines mundus inversus, wie er im Buche steht. Es geht drunter und drüber, in der Tierwelt nicht weniger als bei den Menschen.⁵² Das Verständnis dieses – diachron wahrscheinlich als weisheitliche Fortschreibung einer Prophetenerzählung zu erklärenden⁵³ – Zusammenhangs entscheidet sich daran, wie sich die im hinteren Teil geschilderten Zustände zu dem Beschluss des Götterrates im vorderen verhalten. Zwar sind unterschiedliche Antworten auf diese Frage möglich.⁵⁴ Am nächsten liegt aber die von E. Blum begründete Deutung: Die Schilderung des mundus inversus gibt den *Grund* für das Handeln – mithin ein Gerichtshandeln – der Götter an.⁵⁵ M. a. W., göttlicher Zorn über eine verkehrte Welt manifestiert sich in einer kosmischen Katastrophe.

⁴⁸ Vgl. etwa 1 Sam 14,15; Ps 18,8 par. 2 Sam 22,8; Hi 9,5–6; Jes 5,25; 13,13.

⁴⁹ PLÖGER, Sprüche, 364.

⁵⁰ E. BLUM, Die aramäischen Wandinschriften von Tell Deir 'Alla, TUAT NF 8 (2015) 459–474.

⁵¹ Übersetzung nach BLUM, ebd., 467.

⁵² Jeweils erscheint „die soziale Ordnung [...] auf den Kopf gestellt“ (ebd., 463).

⁵³ So mit BLUM, ebd., 463.

⁵⁴ Ausführlich erwogen bei E. BLUM, Israels Prophetie im altorientalischen Kontext. Anmerkungen zu neueren religionsgeschichtlichen Thesen, in: I. CORNELIUS/L. C. JONKER (Hg.), „From Ebla to Stellenbosch. Syro-Palestinian Religions and the Hebrew Bible (ADPV 37), Wiesbaden 2008, 81–115, hier 92–94 (mit Lit.).

⁵⁵ Demgegenüber fasst KRUGER, World, 65–68, die Verkehrung der Verhältnisse als *Folge* des Handelns der Götter auf.

Das ist die kosmische Dimension, die auch in Prov 30,21 angesprochen wird. Dass nicht jeder einzelne Fall, in dem eine soziale Ordnung auf den Kopf gestellt wird, ein Erdbeben zur Folge hat, steht auf einem anderen Blatt, und dergleichen behauptet der hyperbolisch formulierte Spruch auch nicht. Sehr wohl behauptet er hingegen, dass die Weltordnung eben nicht unabhängig von den Ordnungen in der Welt ist. Oder mit L. Perdue: „For the sages, the social and cosmic worlds were inextricably linked.“⁵⁶ Paränetisch rezipiert, bringt unser Spruch damit einen Grundgedanken weisheitlichen Denkens im alten Orient zum Ausdruck.⁵⁷ Er lautet: Die Welt ist gut geordnet, sie gründet in einer guten Ordnung; es gilt, diese dem Kosmos eingestiftete Ordnung zu erkennen und ihr entsprechend zu leben, jede und jeder am gegebenen Ort.

Dass sich, will man diesen Grundgedanken zum Ausdruck bringen, der Topos der verkehrten Welt geradezu aufdrängt, liegt auf der Hand, und es bestätigt sich auch andernorts – wie so oft, wenn es um weisheitliche Traditionen geht, in Ägypten.⁵⁸ Einschlägig sind die großen literarischen Klagen aus der Zeit des Mittleren Reiches, in Sonderheit die sog. Prophezeiungen des Neferti und die Mahnworte des Ipuwer.⁵⁹ Neferti etwa führt aus:⁶⁰

Ich zeige dir das Land in schwerer Krankheit:
 der Kraftlose ist jetzt kraftvoll,
 man grüßt den, der (sonst) grüßte.
 Ich zeige dir das Unterste zuoberst,
 was auf dem Rücken war, hat jetzt den Bauch unten.
 Man lebt, wo die Toten sind,
 der Bettler häuft Schätze auf,
 der Reiche (bettelt), um zu leben.
 Die Armen haben reichlich Brot,
 die Dienenden sind obenauf.

Die Armen haben reichlich Brot – Neferti beklagt es! Warum? Weil es Teil einer umfassenden Verkehrung der bekannten, wohl geordneten Welt ist.⁶¹ Die Ägypt-

⁵⁶ PERDUE, Proverbs, 264; vgl. dazu auch DERS., *Wisdom Literature. A Theological History*, Louisville/London 2007, 72–73.

⁵⁷ Zur neueren Diskussion vgl. M. R. SNEED (Hg.), *Was There a Wisdom Tradition? New Prospects in Israelite Wisdom Studies (Ancient Israel and Its Literature 23)*, Atlanta 2015, hier besonders die Beiträge von M. Sneed, M. Fox und A. Schellenberg.

⁵⁸ Vgl. zuletzt etwa N. SHUPAK, *The Contribution of Egyptian Wisdom to the Study of Biblical Wisdom Literature*, in: SNEED, *Was There a Wisdom Tradition?*, 265–304.

⁵⁹ Vgl. u. a. N. SHUPAK, *Egyptian ‚Prophetic‘ Writings and Biblical Wisdom Literature*, BN 54 (1990) 81–102, hier 87–88.

⁶⁰ Übersetzung nach E. HORNING, *Gesänge vom Nil. Dichtung am Hofe der Pharaonen*, Zürich/München 1990, 110; vgl. M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*. Bd. I: *The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley/Los Angeles/London 1973, 143.

⁶¹ „Wahrlich, die Welt dreht sich wie eine Töpferscheibe“, fasst Ipuwer den beklagten Wandel zusammen (LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature*, 151; Übersetzung nach HORNING, *Gesänge vom Nil*, 84).

tologen diskutieren, ob hier konkrete historische Erfahrungen (namentlich der Ersten Zwischenzeit) verarbeitet werden oder die Schilderungen primär als literarische Auseinandersetzungen mit als problematisch wahrgenommenen Phänomenen gesellschaftlichen Wandels zu interpretieren sind.⁶² So oder so bieten sie eindrückliche Belege für die Sicht, dass die Welt, wie sie ist, grundsätzlich gut geordnet ist – sozusagen die Normalposition in einem altorientalischen,⁶³ zumal einem weisheitlich geprägten Kontext. Und in diesem Kontext belegt der Spruch in Prov 30,21–23 eben die normale, zu erwartende Verwendung unseres Topos: Wo die Anschauung von einem guten *ordo mundi* vorherrscht, kann die Vorstellung von einer Umkehrung dieser Ordnung, von einer verkehrten Welt, nur als Bedrohung wahrgenommen werden. So weit, so wenig überraschend.

III. Vergleich mit 1 Samuel 2,4–8

Aber kommen wir zu unserem zweiten Beispiel, dem Psalm der Hanna nach 1 Sam 2. Er ist eingebettet in die Erzählung, die in 1 Sam 1 anhebt. Da ist Hanna, eine der beiden Frauen des Elkana. Sie hat bislang keine Kinder bekommen, ihre Konkurrentin Peninna dagegen schon. Peninna kränkt Hanna, Hanna weint. Aber sie lässt den Mut nicht sinken. Anlässlich der jährlichen Wallfahrt der Familie nach Schilo betet sie zu Jhwh. Sie bittet ihn, ihr einen Sohn zu schenken, und gelobt, diesen Sohn in seinen Dienst zu stellen. Tatsächlich wird Hanna schwanger, bringt einen Sohn zur Welt, nämlich Samuel, und als dieser alt genug ist, bringt ihn Hanna, ihrem Gelübde entsprechend, an den Tempel zu Schilo. An dieser Stelle⁶⁴ nun stimmt sie ihren Psalm an: ein Dank- und Loblied.⁶⁵ Es lautet folgendermaßen:⁶⁶

⁶² Zur Einführung vgl. G. MOERS, Art. Klagen des Ipuwer, WiBiLex, 2011, hier § 5, und die dort verzeichnete Literatur, ferner v. a. die differenzierende Bewertung bei ASSMANN, Königsdogma und Heilserwartung, 346–351.357–361.

⁶³ Vgl. MALUL, Knowledge, 92–93 und passim.

⁶⁴ Zu den auf Griechisch und in Qumran bezeugten Varianten in 1 Sam 1,28 und 2,11 und ihrer kompositionsgeschichtlichen Bedeutung s. u. bei Anm. 109.

⁶⁵ Dass es nicht gelingen will, die Frage der Gattung unzweideutig zu klären (vgl. F.-L. HOSSFELD, Die Aufwertung Hannas durch ihren Lobgesang 1 Sam 2,1–10, in: I. RIEDEL-SPANGENBERGER/E. ZENGER [Hg.], ‚Gott bin ich, kein Mann‘. Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede, Festschrift für Helen Schüngel-Straumann zum 65. Geburtstag, Paderborn/München 2006, 246–258, hier 247–248, und W. DIETRICH, Samuel. Bd. I: 1 Sam 1–12 [BK VIII/1], Neukirchen-Vluyn 2011, 70, mit Forschungsüberblick), haben schon H. J. STOEBE, Das erste Buch Samuelis (KAT VIII/1), Gütersloh 1973, 105–106, und H.-P. MATHYS, Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit (OBO 132), Freiburg i. Ue./Göttingen 1994, 129, als Zeichen für „eine sekundäre Komposition“ bzw. ein „Kunstprodukt“ gewertet. Zur literarhistorischen Einordnung s. u. S. 436 ff.

⁶⁶ Die in der Übersetzung durch Einrückung angedeutete Gliederung des Psalms erfolgt in Anlehnung an J. P. FOKKELMAN, Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. Bd. IV: Vow and Desire (1 Sam. 1–12) (SSN), Assen 1993, 75.

- 1a Froh ist mein Herz dank Jhwh,
erhöht ist mein Horn dank Jhwh!
- 1b Weit aufgetan hat sich mein Mund gegen meine Feinde,
denn ich freue mich über deine Hilfe.
- 2 Keiner ist heilig wie Jhwh; ja, es ist keiner außer dir,
und keiner ist ein Fels wie unser Gott.
- 3a Redet nicht so viel hochmütiges Zeug,
nichts⁶⁷ Vermessenes gehe aus eurem Mund;
- 3b denn ein Gott der Erkenntnis ist Jhwh,
und von ihm sind (immer schon) Taten geprüft worden.⁶⁸
- 4 Der Gewaltigen Bogen ist zerbrochen,⁶⁹
aber Strauchelnde haben sich mit Kraft gegürtet.
- 5a Satte haben sich um Brot verdingt,
aber Hungerleider haben endgültig Feierabend gemacht.⁷⁰
- 5b Die Unfruchtbare hat sieben geboren,
aber die Kinderreiche welkt dahin.
- 6 Jhwh tötet und macht lebendig,
lässt hinabsteigen ins Totenreich und hat (auch schon) heraufgeführt.
- 7 Jhwh macht arm und reich,
erniedrigt und erhöht.
- 8a Er richtet den Geringen auf aus dem Staub,
aus dem Abfall erhöht er den Armen,
um ihnen einen Sitz zu geben bei den Edlen
und sie einen Ehrentron erben zu lassen.
- 8b Fürwahr, Jhwh gehören die Säulen der Erde,
und er hat den Erdkreis auf sie gestellt.
- 9a Die Füße seiner Frommen⁷¹ bewahrt er,
aber die Frevler kommen um in der Finsternis.⁷²
- 9b Fürwahr, durch (eigene) Kraft ist niemand stark.
- 10a Die gegen Jhwh streiten,⁷³ werden zerbrochen.

⁶⁷ Die Negation von V. 3aa scheint sich auf beide Aussagen zu beziehen (לֹא in Double Duty; vgl. Ps 38,2); anders J. HUTZLI, Die Erzählung von Hanna und Samuel. Textkritische und literarische Analyse von 1. Samuel 1–2 unter Berücksichtigung des Kontextes (ATHANT 89), Zürich 2007, 157.

⁶⁸ Zu den Problemen des Stichos und unterschiedlichen Lösungsmöglichkeiten s. STOEBE, Buch Samuelis, 101–102; HUTZLI, Erzählung, 93–94; DIETRICH, Samuel, 68.

⁶⁹ Aufgefasst als Constructio ad sensum, s. u. z. St.

⁷⁰ Gliederung gegen die masoretischen Akzente; dazu und zu den damit verbundenen Fragen s. u. z. St.

⁷¹ Lesung nach dem Qere.

⁷² In LXX fehlt der gesamte Zusammenhang V. 8b–9a. Erklärt man dies mit einem Augensprung des Übersetzers von V. 8b zu 9b, die beide mit וַיִּבְרָא beginnen (R. W. KLEIN, 1 Samuel [WBC 10], Nashville u. a. ²2008, 13), entfällt die Grundlage für die Rekonstruktion einer Urfassung ohne die beiden Bikola (E. TOV, Different Editions of the Song of Hannah and of Its Narrative Framework, in: DERS., The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint [VTS 72], Leiden/Boston/Köln 1999, 433–455, hier 442–445, vgl. A. G. AULD, I & II Samuel. A Commentary [OTL], Louisville 2011, 38–39).

⁷³ Lesung nach dem Qere.

Der Höchste⁷⁴ donnert im Himmel,
 Jhwh richtet die Enden der Erde.
 10b Er verleihe Macht seinem König
 und erhöhe das Horn seines Gesalbten!

Das Lied bringt Hannas persönliche Erfahrung zum Klingen, übersteigt diese aber zugleich um ein Vielfaches. Dieser doppelte Eindruck rührt an die alte Frage nach dem Verhältnis des Psalms zur Erzählung, mit der sich unschwer ein eigener Beitrag bestreiten ließe. So, wie er jetzt eingebettet ist, muss der Psalm jedenfalls unweigerlich als theologisches Interpretament gelesen werden, und zwar nicht allein für den näheren Kontext der Erzählung von Hanna und Samuel, sondern auch und gerade für den weiteren der Samuelbücher, wie zuletzt H.-D. Neef in einer sorgfältigen Studie aufgewiesen hat.⁷⁵ Diesen weiten Horizont zeigt schon die Coda in V. 10b an, in der Hanna für den Gesalbten Jhwhs bittet. Ihr Sohn Samuel selbst wird es ja sein, der zunächst Saul (1 Sam 9–10) und dann David (1 Sam 16) zum König salbt.⁷⁶

Für unsere Frage nach dem Topos der verkehrten Welt sind die V. 4–8 von Bedeutung, das Herzstück des Psalms. Hier fällt der Blick zunächst auf die drei Fälle von staunenswerten Umkehrungen der sozialen Ordnung, mit denen der Hörer und die Leserin in V. 4–5 konfrontiert werden – denn sie erinnern unweigerlich an Prov 30,21–23. Mehr oder weniger deutlich werden dieselben drei Bereiche des menschlichen Zusammenlebens angesprochen: politische (V. 4), ökonomische (V. 5a) und familiäre (Macht-)Verhältnisse (V. 5b). Vor allem aber geht es auch hier um eine *Umkehrung* dieser Verhältnisse, die nun sogar in beide Richtungen durchbuchstabiert wird: als „a transition from state X to state minus X“ und vice versa, wie J. P. Fokkelman es formuliert.⁷⁷

V. 4 beginnt *medias in res*: Der „Bogen“ der גברים ist „zerbrochen“. גבור wird der „Respekt gebietende Mann“⁷⁸ genannt, der aufgrund seiner Körperkraft, wirtschaftlichen Potenz oder, wie in diesem Bild, seiner Waffengewalt „stark“ ist (vgl. V. 9b). Passenderweise steht der Bogen hier metonymisch für die Gewaltigen selbst, wie die *Constructio ad sensum* – grammatisch kongruent müsste der Satz ja lauten, wie ihn der Schreiber von 4QSam^a wohl auch tatsächlich⁷⁹ überliefert hat: קשת גברים חתה – unterstreicht.⁸⁰ Aber der Bogen ist zerbrochen, die Ge-

⁷⁴ Tentative Lesung mit langer Tradition, vgl. STÖBE, Buch Samuelis, 102 (Lit.), ferner DIETRICH, Samuel, 69.

⁷⁵ H.-D. NEEF, Hannas Lobgesang im Kontext. Beobachtungen zu 1 Samuel 2,1–10 im Kontext der Samuelbücher (in diesem Band). Aus der Fülle der Literatur sei ansonsten nur auf die einflussreiche Studie von MATHYS, Dichter und Beter, hier 126–135, sowie die sie ergänzenden Beobachtungen bei HUTZLI, Erzählung, 160–161, verwiesen.

⁷⁶ KLEIN, 1 Samuel, 19: „his life is spent bringing in the monarchy.“

⁷⁷ FOKKELMAN, Narrative Art, 89. Vgl. auch KLEIN, 1 Samuel, 16.

⁷⁸ So mit der Formulierung von DIETRICH, Samuel, 88.

⁷⁹ Von V. 4a ist immerhin das Wort חתה erhalten.

⁸⁰ So u. a. S. BAR-EFRAT, Das Erste Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kom-

waltigen sind nicht mehr gewaltig. An ihrer Stelle haben sich „Strauchelnde mit Kraft gegürtet“ – auch dies ein Denkbild. Wer strauchelt und außer Tritt gerät, ist gerade nicht aufgrund eigener Kraft stark. Aber jetzt sind die, die das betraf, stark geworden; „sie wurden mit Kraft erfüllt“, wie S. Bar-Efrat treffend paraphrasiert.⁸¹ Auch diese Aussage lädt in ihrer poetischen Offenheit dazu ein, sich das Bild selbst auszumalen: von physischer und dann auch militärischer Kraft bis zu wirtschaftlichem Vermögen reicht das Bedeutungsspektrum von חיל . Wichtig ist, wer nun mit dieser Kraft angetan ist: nämlich die eigentlich Unterlegenen.⁸² Einander im antithetischen Parallelismus gegenübergestellt, bieten die beiden Kola zwei komplementäre Aussagen oder *ein* Bild: das einer glatten Umkehrung der Machtverhältnisse im Bereich des – im weitesten Sinne – Politischen.

Im engeren, ganz habhaften Sinn um die ökonomischen Verhältnisse geht es im zweiten Fall (V. 5b). Die, die vormals satt geworden sind, ohne dafür gearbeitet zu haben – so jedenfalls scheint es sich vom Standpunkt der Sprecherin auszunehmen –, haben sich „um Brot verdingt“. Ihr Status hat sich von X zu Minus-X umgekehrt. Dem korrespondiert das spiegelbildliche Gegenteil im zweiten Glied des Parallelismus: Die, die vormals Hunger litten, haben jetzt „endgültig Feierabend gemacht“ ($\text{עד} \text{חדלו}$). Dieses Verständnis des zweiten Gliedes basiert auf einer Textgliederung, die von der der Masoreten abweicht. Dort wird das Wort עד zum folgenden V. 5b gezogen, wo es aber keinen klar ersichtlichen Sinn ergibt.⁸³ Die wesentliche Alternative zu der Deutung auf einen „endgültigen Feierabend“ lautet, mit einer Wurzel חדל II „fett werden“ im Sinne von „wohlleben“ zu rechnen.⁸⁴ Für unsere Frage macht das keinen Unterschied,⁸⁵ so oder so wird eine verkehrte Welt geschildert; mit den Worten von F. Stolz: „sozial Mächtige, Besizende einerseits, Macht- und Mittellose andererseits [...] vertauschen ihre Rollen.“⁸⁶

Den dritten Fall in V. 5b habe ich eben unter die Überschrift „familiäre Machtverhältnisse“ gestellt. Wenn eine bislang unfruchtbare Frau doch noch mit

mentar (BWANT 176), Stuttgart 2007, 78; vgl. STOEBE, Buch Samuelis, 102, mit Verweis auf GK §146a.

⁸¹ BAR-EFRAT, Samuel, 79 (im Original ohne Hervorhebung).

⁸² So mit F. STOLZ, Das erste und zweite Buch Samuel (ZBK.AT 9), Zürich 1981, 30.

⁸³ Gegen S. BECKER-SPÖRL, „Und Hanna betete, und sie sprach ...“. Literarische Untersuchungen zu 1 Sam 2, 1–10 (THLI 2), Tübingen 1992, 14; vgl. aber auch J. WELLHAUSEN, Der Text der Bücher Samuelis, Göttingen 1871, 43.

⁸⁴ So etwa KLEIN, 1 Samuel, 17, unter Aufnahme eines vom Altarabischen herkommenen Vorschlags von D. W. Thomas u. a., vgl. Gesenius¹⁸ s. v. Weitere Deutungsansätze referieren STOEBE, Buch Samuelis, 102, und DIETRICH, Samuel, 68.

⁸⁵ Hingegen passte eine Wiedergabe von חדלו mit „wird es nicht mehr geben“ wie in Dtn 15,11 (so der Vorschlag von J. Hutzli, mitgeteilt von DIETRICH, Samuel, 68; s. etwa auch BAR-EFRAT, Samuel, 79) nicht in die Systematik des Kontextes. Möglicherweise war diese Auffassung Grundlage der masoretischen Versabgrenzung, aber das ursprüngliche Verständnis dürfte damit eher nicht getroffen sein.

⁸⁶ STOLZ, Samuel, 30.

Kinderreichtum – sieben ist die symbolische Vollzahl – gesegnet wird, so geht es dabei eben nicht bloß um persönliches Glück, sondern ganz wesentlich um den Status dieser Frau, um ihr Standing innerhalb der Familie.⁸⁷ Das ist der lebensweltliche Hintergrund der bereits zu Prov 30,23 herangezogenen Erzählungen von Rahel oder Sara, die man auch hier unwillkürlich assoziiert. In Geschichten wie den genannten geht es typischerweise nicht um eine Frau allein, sondern um zwei, eben um Konkurrentinnen. Diejenige unter ihnen, die Kinder und zumal Söhne zur Welt bringt, sorgt für den Fortbestand der Familie – und umgekehrt. Unter Voraussetzung eines polygam organisierten Eherechts sind damit Konflikte und Rangstreitigkeiten zwischen den Frauen eines Mannes sozusagen systemisch angelegt. Genau dieser Problemzusammenhang kommt ja auch in der Erzählung von Hanna zur Sprache. Mit der späten Geburt des Samuel wird nicht nur ihre Sehnsucht nach einem Kind erfüllt, es wird auch ihr Status in der Familie gefestigt und, nicht zuletzt, ihrer Widersacherin Peninna das Maul gestopft. In dergestalt übertragenem Sinne ist dann vielleicht auch das Gegenbild des zweiten Gliedes – „die Kinderreiche welkt dahin“ – am treffendsten gedeutet. Das gilt zumal im Kontext der Rahmenerzählung, in die der Psalm nach einer weithin geteilten Vermutung gerade aufgrund dieser die Erfahrung der Hanna beschreibenden Schicksalswende eingearbeitet worden ist.⁸⁸

Aber nicht allein durch diese Inversionen der sozialen Ordnung erinnert der Psalm der Hanna an Prov 30,21–23. Vielmehr schließt die Darstellung des mundus inversus auch hier einen Hinweis auf dessen kosmische Dimension ein. Er findet sich in V. 8b, dem Schlusspunkt der Schilderung in V. 4–8; auf 6–7 und v. a. 8a komme ich gleich zu sprechen. V. 8b lautet: „Fürwahr, Jhwh gehören die Säulen⁸⁹ der Erde, und er hat den Erdkreis auf sie gestellt.“ Dass der Vers, ebenso wie 9a, in LXX fehlt, dürfte an einem Augensprung des Übersetzers von 8b zu 9b liegen, die beide mit ׀ beginnen, geht also wohl nicht auf eine ursprüngliche Fassung ohne unseren Vers zurück.⁹⁰ Umso weniger können wir uns der Frage entziehen, was diese Aussage über die schöpfungsmäßige Konstitution der Welt mit der Schilderung der sozialen Umkehrungen, die sie beschließt, zu tun haben soll. J. Wellhausen war schnell mit ihr fertig: Die Aussage „überfüllt den Vers, liegt dem Zusammenhange nicht nahe und fehlt mit Recht in LXX.“⁹¹ Ebenso argumentiert, um nur ein Beispiel aus der neueren Literatur anzuführen, etwa noch E. Tov: „It [sc. V. 8b] represents a causal clause, supposedly explaining the previous ones, although in actuality it does not provide an explanation or back-

⁸⁷ Vgl. dazu etwa KLEIN, 1 Samuel, 17; DIETRICH, Samuel, 89–90, mit weiterer Lit.

⁸⁸ Statt vieler s. BAR-EFRAT, Samuel, 76.

⁸⁹ Herkunft und genaue Bedeutung des Wortes ׀ sind unsicher, was das Verständnis des Verses insgesamt aber nicht wesentlich beeinträchtigt; zur Diskussion vgl. etwa KLEIN, 1 Samuel, 18.

⁹⁰ S. o. Anm. 72.

⁹¹ WELLHAUSEN, Text, 43.

ground for them.“⁹² Angesichts der Übereinstimmung mit Prov 30,21 drängt sich indes eher die Vermutung auf, dass dergleichen zum erweiterten Motivinventar des Topos der verkehrten Welt gehört. Hier freilich wird das Motiv ganz anders eingesetzt als dort. Es steht in Jhwhs Hand, die Welt umzugestalten, so der Psalm, weil er selbst sie geschaffen hat; und eben deshalb bedroht eine Umkehrung von Ordnungen in der Welt nicht die Stabilität und den Bestand der Welt. Diese Deutung bewährt sich auch in Ps 75,⁹³ wo eine ganz ähnliche Aussage Jhwh selbst in den Mund gelegt wird:

- 3 Wenn meine Zeit gekommen ist,
werde ich gerecht richten.
- 4 Mag wanken die Erde mit all ihren Bewohnern,
ich selbst habe ihre Säulen festgemacht.

Dieses Wort wird einem Psalm vorausgeschickt, der Jhwh dezidiert als „Richter“ charakterisiert, „der diesen erniedrigt und jenen erhöht“ (זה ישפיל וזה ירים; V. 8).

Spätestens damit sind wir aber bei den *Unterschieden*, die die verkehrte Welt in 1 Sam 2,4–8 gegenüber der von Prov 30,21–23 auszeichnen. Der Hauptunterschied ist – Jhwh. Seine mit aller Entschiedenheit akzentuierte Rolle als Akteur ist *das* überschießende Element im Vergleich der beiden Darstellungen. Gewiss, in den bislang betrachteten V. 4–5 wird er nicht genannt. Aber „ein stärkeres passivum divinum kann man sich [...] nicht vorstellen“, hat H.-P. Mathys mit Recht bemerkt.⁹⁴ Das beweisen die V. 6–7, wo die Darstellung durch die glatte Verdoppelung der Geschwindigkeit – in einem regelrechten Stakkato⁹⁵ bietet hier jeder einzelne Stichos in sich eine Antithese – emphatisch gesteigert wird. Denn diese Steigerung hat *eine* Pointe: die Attribution aller Umkehrungen an Jhwh.⁹⁶ In seiner minutiösen Untersuchung der literarischen Gestalt hat Fokkelman herausgearbeitet, wie der Gottesname, „on which there has been a deliberate silence“ in V. 4–5, „appears triumphantly“ in den V. 6–7,⁹⁷ die er durch die markante Anapher und nicht weniger als acht hymnisch gereimte Prädikate regiert – mit dem Ziel, die absolute Macht Jhwhs herauszustellen.⁹⁸ Angesichts dieses sorgfältig gestalteten Zusammenhangs erscheint es wenig plausibel, wenn W. Dietrich einen literarkritisch auszuwertenden Widerspruch zwischen den V. 4–5, in denen

⁹² Tov, Editions, 443. Für eine abgewogenere Einschätzung vgl. z. B. STOEBE, Buch Samuelis, 105.

⁹³ Zu diesem Vergleich etwa auch KLEIN, 1 Samuel, 18.

⁹⁴ MATHYS, Dichter und Beter, 145.

⁹⁵ FOKKELMAN, Narrative Art, 89.

⁹⁶ Vgl. etwa noch STOEBE, Buch Samuelis, 104; KLEIN, 1 Samuel, 17–18; ferner auch F. C. FENSHAM, The Change of the Situation of a Person in Ancient Near Eastern and Biblical Wisdom Literature, AION 21 (1971) 155–164, hier 161.

⁹⁷ FOKKELMAN, Narrative Art, 92; vgl. BAR-EFRAT, Samuel, 79.

⁹⁸ FOKKELMAN, Narrative Art, 92. Treffend beschreibt er das Hannelied als „the song of the great Reverser“ (ebd., 110).

„menschliche Kräfte selber Subjekt der Veränderung“ seien, und 6–7, in denen „Jhwh alles bewirkt“, konstruiert.⁹⁹

Mit einem Wort: Nach dem Zeugnis des Hannalieds ist es Jhwh, der für die Umkehrung der Ordnung verantwortlich zeichnet – um den durch diese Ordnung minderprivilegierten Mitgliedern der Gesellschaft zu Hilfe zu kommen.¹⁰⁰ Und eben dies ist der andere wesentliche Unterschied: der Standpunkt, von dem aus die Umkehrung der Ordnung in den Blick gefasst wird. Während Prov 30,21–23 die als Gefahr beschworene Verkehrung aus der Perspektive derjenigen betrachtet, die dabei etwas zu verlieren haben, ist die Blickrichtung in 1 Sam 2,4–8 genau entgegengesetzt. Folglich wird die Verkehrung hier begrüßt.

Allerdings: Was bis dahin klingen könnte wie der reine Revanchismus der Entrechteten, den wir aus einschlägigen Gebeten im Psalter durchaus kennen,¹⁰¹ erweist sich bei näherem Zusehen als etwas komplexere Vorstellung. Das zeigt sich am konzeptionellen Zielpunkt in V. 8a. Dass die Darstellung in diesem Vers ihr Ziel erreicht, wird schon auf der Textoberfläche deutlich, nämlich durch die bewusste Entschleunigung nach dem Stakkato von V. 6–7. Werden dort in vier Bikola acht eigenständige Aussagen gemacht, so hier im Grunde nur eine einzige.¹⁰² Vor allem aber stechen die parallel gebrauchten Bezeichnungen לָל וְיִי אֱלֹהִים ins Auge, die je später, desto charakteristischer in den Kontext einer spezifischen Armenfrömmigkeit gehören. Denn mit ihnen dürften die mutmaßlich intendierten Adressaten angesprochen sein. Jhwh richtet diese Geringen und Armen auf aus dem Staub und erhöht sie aus dem Abfall – „um ihnen einen Sitz zu geben bei den Edlen“ (V. 8a),¹⁰³ mitten unter den Aristokraten (גְּדֹלֵי יָמִים). Neben der in V. 4–5 beschriebenen Umkehrung gesellschaftlicher Rangordnungen und rein logisch nicht ohne weiteres mit dieser zu vereinbaren steht also die versöhnlichere Vorstellung von der Nivellierung solcher Rangordnungen, steht das Bild einer Gemeinschaft über die Standesgrenzen hinweg.¹⁰⁴

⁹⁹ DIETRICH, Samuel, 77.

¹⁰⁰ Das Lied preist „the God who [...] upsets the status quo, and offers particular protection to the most vulnerable members of society“ (J. E. COOK, Hannah's Desire, God's Design. Early Interpretations of the Story of Hannah [JSOT.S 282], Sheffield 1999, 40).

¹⁰¹ Vgl. dazu nur R. ALBERTZ, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Bd. 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern (GAT 8/2), Göttingen ²1997, 574 mit Anm. 82 und 83.

¹⁰² FOKKELMAN, Narrative Art, 93.

¹⁰³ Der Passus findet sich nahezu wortgleich auch in Ps 113,7–8, von einer direkten literarischen Beziehung ist auszugehen (anders etwa KLEIN, 1 Samuel, 18, der eine „standard formula“ vermutet). Der Psalm scheint vom Lied der Hanna abhängig zu sein; so mit G. T. M. PRINSLOO, Yahweh and the Poor in Psalm 113. Literary Motif and/or Theological Reality?, OTEs 9 (1996) 465–485, hier 479; zur Forschungsgeschichte vgl. ebd., 468–469, und zuletzt H.-D. NEEF, Der unvergleichliche Gott – Psalm 113 im Spiegel von 1 Sam 2:1–10, VT 66 (2016) 245–260, hier 253–255. Für eine Auslegung von Ps 113,7–8(9) unter der Frage nach dem Topos der verkehrten Welt vgl. A. BASSON, Two Instances of *Mundus Inversus* in Psalm 113, VeEc 30 (2009) 1–14.

¹⁰⁴ „Auf diese Weise endet der Abschnitt positiv“ (BAR-EFRAT, Samuel, 80).

Die Vermutung, dass mit לָלֵךְ und אֲבִיבֵיךְ die intendierten Adressaten angesprochen sind, bietet zugleich einen Anhalt zur literarhistorischen Einordnung des Hannaliedes in seiner vorliegenden Form: und zwar in das Umfeld einer reflektierten Armenfrömmigkeit, wie sie ihre ausgebildete Gestalt im Jehud der fortgeschrittenen Perserzeit gefunden hat,¹⁰⁵ ich komme darauf zurück.¹⁰⁶ Für eine solche vergleichsweise späte Datierung sprechen auch andere Indizien.¹⁰⁷ Hingewiesen sei nur auf das streng monotheistische Bekenntnis in V. 2aβ sowie besonders die eingangs erwähnte Beobachtung, dass das Lied eine Art Leseanleitung für die Samuelbücher insgesamt bietet, dies im Tandem mit seinem „Doppelgänger“, dem Danklied des David in 2 Sam 22.¹⁰⁸ Das gilt, wie gesagt, für die vorliegende Form des Liedes. Doch schon die Tatsache, dass die maßgeblichen Zeugen (LXX, 4QSam^a und MT) auffällig voneinander abweichen, was die kontextuelle Einbindung des Liedes in die Erzählung angeht,¹⁰⁹ verstärkt in kompositionsgeschichtlicher Hinsicht den Verdacht, dass wir mit einer eigenständigen und dann möglicherweise auch diachron zu differenzierenden Entstehungsgeschichte zu rechnen haben. Einen Psalm, den man von Anfang an zu dem Zweck gedichtet hätte, ihn Hanna in den Mund zu legen, hätte man jedenfalls anders und passgenauer zu dichten gewusst; und da sind die *sieben* Kinder, die die Unfruchtbare geboren hat, noch eines der geringeren Probleme.¹¹⁰

Die neuere Diskussion des damit angesprochenen Problemkreises ist wesentlich angeregt worden durch das profilierte Entstehungsmodell, das W. Dietrich vorgelegt hat. Dieser rechnet mit der Kompilation zweier Quellen: eines königszeitlichen Liedes anlässlich der Inthronisation eines neuen Regenten, das in V. 1.3a.4–5.9b.10 zu finden sei, und des Liedes eines armentheologisch bewegten Frommen aus nachexilischer Zeit in V. 2.3b.6–9a.¹¹¹ Diese beiden nahezu vollständig und im Wortlaut erhaltenen Lieder, die sich im Generalthema des „renversement“ trafen, seien „gleichsam ineinander geschoben“ worden.¹¹² Ein tragendes Argument dieser Analyse bietet die bereits erwähnte Wahrnehmung, V. 6–7 stünden aufgrund der dezidierten Attribution an Jhwh in Widerspruch zu V. 4–5.

¹⁰⁵ Zur Sache s. ALBERTZ, Religionsgeschichte, Bd. 2, 569–576, für eine entsprechende Einordnung des Hannaliedes etwa HOSSFELD, Aufwertung, 255–257.

¹⁰⁶ S. u., Abschn. V.

¹⁰⁷ Zusammengestellt bei DIETRICH, Samuel, 76.

¹⁰⁸ S. dazu v. a. MATHYS, Dichter und Beter, 126 ff., ferner etwa HOSSFELD, Aufwertung, 250–252 (mit dem Zitat ebd., 252).

¹⁰⁹ E. TOV, Some Sequence Differences between the Masoretic Text and the Septuagint and Their Ramifications for Literary Criticism, in: DERS., The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint (V.T.S 72), Leiden/Boston/Köln 1999, 411–418, hier 416, und DERS., Editions, 434–436.

¹¹⁰ Vgl. etwa (mit je unterschiedlichen Aspekten) KLEIN, 1 Samuel, 14; DIETRICH, Samuel, 79; BAR-ÉFRAT, Samuel, 75.

¹¹¹ DIETRICH, Samuel, 77–82.

¹¹² Ebd., 78–79.

Gerade im Blick auf V. 4–5 wäre freilich, wenn man sie dem Kasus Amtsantritt eines Königs zurechnen wollte, erst noch zu klären, wie die Darstellung der verkehrten Welt in diesem Kontext überhaupt gemeint war. Nach Dietrichs Auffassung als Anspruch an den neuen Machthaber: Er soll die als segensreiche „Wiederherstellung der Ordnung“¹¹³ beschriebenen Umwälzungen bewirken. Doch dagegen sprechen schon die *qāṭal*-Formen: Die Hungerleider *haben* bereits Feierabend gemacht. In Dietrichs Übersetzung werden die Formen zwar durchgängig mit Präsens wiedergegeben. Aber auch in dieser Hinsicht ist der von ihm zum Vergleich herangezogene Krönungshymnus in Ps 72¹¹⁴ aufschlussreich: Die einschlägigen Aussagen (vgl. bes. V. 2–4.12–14) sind dort mit *yiqtol* formuliert. Wie lautet die Alternative? Der mundus inversus von 1 Sam 2,4–5 könnte ursprünglich durchaus auch zu einer Schilderung von *Missständen* gehört haben, deren Abstellung dem König ins Stammbuch geschrieben wird. Eben dies ist jedenfalls die Pointe des Neferti.¹¹⁵

Aber ein solcher Einsatz des Topos, demzufolge die Vorstufe des Textes das genaue Gegenteil der jetzt vorliegenden Fassung ausgesagt hätte, muss eine reichlich vage Vermutung bleiben, und Gleiches gilt für die Annahme einer stufenweisen Entstehung des Psalms selbst. Die These eines ursprünglichen Königsliedes mag manches für sich haben, es sind aber auch gegenläufige Argumente zu nennen, auch und gerade im Blick auf die Thematisierung des Königtums. Denn mehr als jedes andere passt dieses Thema zu einer Overtüre der Samuelbücher. Unter der auch von Dietrich geteilten Annahme, dass dem Hannalied in seiner vorliegenden Form eine solche Funktion zukommt, kann die Ausrichtung auf das Königtum daher gerade nicht als Argument für ein ursprüngliches Königslied in Anspruch genommen werden. Vor allem aber darf die thematische Komplexität des Hannaliedes nicht den Blick dafür verstellen, wie sorgfältig es komponiert ist. Die rahmende Inclusio, die das Motiv des erhöhten Horns bildet (V. 1a.10b), und das damit verbundene Leitwort רָוַח (V. 1a.7b.8a.10b) sind nur zwei Beispiele dafür.¹¹⁶ So kommt etwa F.-L. Hossfeld in seiner Auseinandersetzung mit Dietrichs Analyse zu dem Ergebnis, das Hannalied sei wohl doch eher als ein „in sich geschlossene[r] Psalm“ anzusprechen.¹¹⁷

¹¹³ Ebd., 80; vgl. ebd., 79: „das In-Ordnung-Kommen in Unordnung geratener Zustände“.

¹¹⁴ Zu dieser Einordnung und dem Vergleich s. ebd., 79–80.

¹¹⁵ LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature*, 143–144; HORNING, *Gesänge vom Nil*, 110–111.

¹¹⁶ S. etwa MATHYS, *Dichter und Beter*, 129. Vgl. ferner die eingehenden Untersuchungen der literarischen Gestalt von BECKER-SPÖRL, *Hanna*, und v. a. FOKKELMAN, *Narrative Art*.

¹¹⁷ HOSSFELD, *Aufwertung*, 248. Für einen instruktiven Vergleich mit dem oben bereits herangezogenen Ps 75 vgl. ebd., 249–250, unter Rekurs auf R. J. TOURNAY, *Seeing and Hearing God with the Psalms. The Prophetic Liturgy of the Second Temple in Jerusalem* (JSOT.S 118), Sheffield 1991, 183–184.

Dieser Psalm stimmt einen bildgewaltigen Lobpreis an: auf eine verkehrte Welt, in der die Ohnmächtigen mächtig gemacht werden, und auf Jhwh, der solchen Wechsel ins Werk setzt.¹¹⁸

IV. Ergebnis

Der Topos der verkehrten Welt ist in der hebräischen Bibel nicht nur gut belegt, er wird hier auf mehr als eine Weise verwendet, wie unser Vergleich der beiden Beispiele in Prov 30,21–23 und 1 Sam 2,4–8 ergeben hat. Zur Unterscheidung der zwei Verwendungsweisen, die sich hier zeigen,¹¹⁹ sind zwei Leitfragen zu stellen. Die eine ist die nach dem Standpunkt der Autoren bzw. Adressaten: Wie stellt sich ihre soziale Situation dar, wo ist ihr Platz in der tatsächlich erfahrenen Lebenswelt? Und wie verhält sich dazu ihr Platz in der vorgestellten verkehrten Welt? Die andere Frage ist auf die Akteure bzw. den Akteur gerichtet: Wer verkehrt die Welt? Systematisch reformuliert, geht es dabei letztlich um das leitende Paradigma hinter der Darstellung: eine Theologie der Weltordnung versus eine Theologie des geschichtsmächtigen Gottes.¹²⁰

So betrachtet zeigt sich, dass die beiden herausgearbeiteten Verwendungsweisen des Topos genau gegensätzlich ausgerichtet sind: Hier die verkehrte Welt als gefährliche Perversion der bekannten, wohl geordneten Welt, verkehrt von innerweltlichen Subjekten, die besser an ihrem Platz geblieben wären – in den Augen derer, die bei einer solchen Umkehrung der Verhältnisse nur verlieren können; da der mundus inversus als bildgewordener Wunsch nach einer anderen, besseren Welt – besser für die, die jetzt schlechter dran sind, herbeigeführt von dem, der allein eine solche Verwandlung bewirken kann. Anachronistisch pointiert könnte man von einer konservativen und einer revolutionären Verwendung des Topos sprechen.¹²¹ Treffender, weil am Eigensinn der Überlieferungen orientiert und unbelastet von der erst zu klärenden Frage nach der pragmatischen

¹¹⁸ Es zeichnet, mit DIETRICH, Samuel, 87, „das Bild eines revolutionären Gottes, der die Verhältnisse nicht so belässt, wie sie sind.“

¹¹⁹ Eine dritte ist die Beschreibung einer Intervention bzw. temporären Abwesenheit der Gottheit als ursächlich für die Verkehrung guter (d. h. als gut wahrgenommener) Ordnungen wie etwa in Jes 3,4 ff.; vgl. dazu KRUGER, World, 61–72 (wenngleich nicht alle hier aufgeführten Beispiele einschlägig erscheinen).

¹²⁰ Letztere wird in der Untersuchung von MALUL, Knowledge, massiv in ihrer Bedeutung unterschätzt bzw. gar nicht als eigenständiges Leitbild in Betracht gezogen, vgl. ebd., 473.478–479.482–484 und passim.

¹²¹ Während das Etikett „konservativ“ der weisheitlichen Weltsicht aufs Ganze gesehen gewiss nicht Unrecht tut (vgl. z. B. Fox, Proverbs 10–31, 652, in seinem Kommentar zu Prov 19,10), könnte von einer im strengen Sinne „revolutionären“ Vorstellung allenfalls im Sinne bewusster Rückprojektion die Rede sein, in Israel und Juda ebenso wie andernorts in der alten Welt. Zur Diskussion vgl. LURIA, Die Ersten werden die Letzten sein.

Dimension, erscheint es mir vorläufig, die beiden *mundi inversi* als weisheitlich-ordnungstheologisch und visionär-geschichtstheologisch zu kategorisieren.

V. Weiterführende Fragen

Während die Provenienz des ordnungstheologischen Paradigmas kaum strittig erscheint, kann es die Deutung der je individuellen Texte durchaus sein. So z. B. in Deir 'Alla: Ist der dort geschilderte *mundus inversus* tatsächlich der Grund für das Eingreifen der Götter – oder dessen Folge?¹²² Ganz säuberlich lassen sich diese beiden Grundoptionen ohnehin nicht auseinanderhalten. Die konkreten Maßnahmen der Sonnengöttin bestehen ja ihrerseits in einer Inversion, der von Lichtglanz in Finsternis – in talionischer Entsprechung zu den verkehrten Verhältnissen unter Mensch und Tier? Dass die Verwandlung von Licht in Finsternis bis in die Wortwahl hinein an die Tradition vom Tag Jhwhs in der israelitischen Unheilsprophetie seit Amos erinnert (vgl. Am 5,18.20),¹²³ unterstreicht jedenfalls, welch wichtiges Desiderat die exegetische und komparative Klärung solcher weithin offenen Fragen im Umkreis der *mundus-inversus*-Vorstellung weisheitlicher Prägung darstellt.

Noch mehr Fragen, weil in der bisherigen Forschung viel weniger bedacht, wirft indes das visionär-geschichtstheologische Paradigma auf. Zwei Hauptaufgaben seien festgehalten. Zunächst und grundlegend ist da die Frage nach der Ausbildung des Paradigmas: Wann, wo und mit welcher Absicht wird die Vorstellung einer von Gott verwandelten Welt als hoffnungsvolle Alternative zur vorfindlichen Lebenswelt entwickelt? Immerhin die elementare Voraussetzung dafür lässt sich benennen: nämlich ein profunder und prinzipieller Zweifel an der Wohlordnung der bestehenden Verhältnisse bei einem wesentlichen Teil der Gesellschaft. Näher besehen sind wohl drei Schritte zu unterscheiden: erstens eine sozio-ökonomische Entwicklung, die die Ausbildung einer regelrechten Unterschicht zur Folge hatte; zweitens die Formierung dieser Schicht als Gruppe, was in erster Linie die Ausbildung eines Bewusstseins der eigenen Lage bedeutet; drittens eine intellektuelle, d. h. in diesem Fall vor allem theologische Bearbeitung dieses Bewusstseins. Im Sinne einer weiterführenden (oder auch: tastenden) Frage sei vor diesem Hintergrund die These zur Diskussion gestellt: In der ausgeprägten Form, in der sie uns im Psalm der Hanna begegnet, gehört die Adaption und entschiedene Umformung der *mundus-inversus*-Vorstellung

¹²² Zur Diskussion s. o. S. 427 mit Anm. 54 und 55.

¹²³ Dazu etwa A. SCHERER, Vom Sinn prophetischer Gerichtsverkündigung bei Amos und Hosea, *Bib.* 86 (2005) 1–19, hier 12–13, und nun v. a. B. JANOWSKI, Eine Welt ohne Licht. Zur Chaostopik von Jer 4:23–28 und verwandten Texten, in: A. BERLEJUNG (Hg.), *Disaster and Relief Management – Katastrophen und ihre Bewältigung* (FAT 81), Tübingen 2012, 119–141, hier 130–132.

in den Kontext der Armenfrömmigkeit, wie sie sich in Jehud im Zuge der sozialen Krise ab der zweiten Hälfte des 5. Jh. entwickelt und gerade in eindringlichen Psalmgebeten niedergeschlagen hat.¹²⁴

Die Entwicklung des Paradigmas ist das eine, seine Wirkung das andere Desiderat. Denn in dieser innovativen, gleichsam das Verkehrte verkehrenden Verwendung können Bedeutung und generatives Potential des Topos kaum überschätzt werden. Das führt schon ein flüchtiger Ausblick auf die Rezeptionsgeschichte vor Augen, für die das Echo, das der Lobgesang Hannas in dem der Maria findet (Lk 1,46–55), nur das augenfälligste Beispiel ist. Zugleich zeigt dieser Ausblick, dass die von Gott zum Guten verkehrte Welt je später, desto exklusiver eschatologisch vorgestellt worden ist: als die *kommende* Welt. Die Letzten werden die Ersten sein (Mt 19,30; 20,16; Lk 13,30), nämlich „bei der Wiedergeburt (ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ),¹²⁵ wenn sich der Menschensohn auf den Thron seiner Herrlichkeit gesetzt hat“, wie es in Mt 19,28 verheißen wird. Entsprechendes gilt für die eingangs zitierte Vision des Sohnes von Rabbi Jehoschua b. Levi in bPes 50a und bBB 10b: Die verkehrte Welt (עולם הפוך), die er im Fiebertraum sieht und in der sein Vater eine lautere Welt (עולם ברור) erkennt, ist die kommende Welt (העולם הבא). So oder so: *Diese* Vorstellung von einer verkehrten Welt ist nichts anderes als die Keimzelle kritischer Theologie.¹²⁶

¹²⁴ Zum Ganzen s. ALBERTZ, Religionsgeschichte, Bd. 2, 536–576, bes. 569–576, zur Diskussion um die Armenfrömmigkeit vgl. v. a. noch N. LOHFINK, Von der ‚Anawim-Partei‘ zur ‚Kirche der Armen‘. Die bibelwissenschaftliche Ahnentafel eines Hauptbegriffs der ‚Theologie der Befreiung‘, Bib. 67 (1986) 153–176 (mit Referat der älteren Forschung) und C. LEVIN, The Poor in the Old Testament. Some Observations (2001), in: DERS., Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament (BZAW 316), Berlin/New York 2003, 322–338, zum Befund im Psalter jüngst, unter Weiterführung der Ansätze von F.-L. Hossfeld und E. Zenger, J. BREMER, Die Armentheologie als eine Grundlinie einer Theologie des Psalters, HeBAI 5 (2016) 350–390; DERS., Wo Gott sich auf die Armen einlässt. Der sozio-ökonomische Hintergrund der achämenidischen Provinz *Yəhūd* und seine Implikationen für die Armentheologie des Psalters (BBB 174), Göttingen 2016, hier bes. 454–470. Bei Bremer ist rekurrent, soweit ich sehe aber ohne nähere Bestimmung von einem „Revolutionsmotiv“ (meist in Anführungszeichen) in den Armenpsalmen die Rede. Möglicherweise ließe sich dieser Aspekt in dem hier eröffneten Horizont präziser fassen?

¹²⁵ Womit nach M. KONRADT, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 1), Göttingen 2015, 307, der dafür auf Jes 65,17; 66,22; 2 Petr 3,13 und Offb 21,1 verweist, „die Neuschöpfung der Welt“ gemeint sein dürfte.

¹²⁶ Das betont mit Recht auch M. ROSE, ‚Was einem gut erscheint, ist wertlos vor Gott‘ (Ludlul bēl nēmeqi‘, Babylon, 13. Jahrh.), in: J. KENWORTHY (Hg.), Ordo inversus (Colloquium Helveticum 29), Bern 2001, 43–65, hier 64.